Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee

Pardon, Đurica

Doctoral thesis / Disertacija

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:635651

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Đurica Pardon

TEOLOGIJA ZEMLJE U METAFORICI PROROKA HOŠEE

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.

University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Đurica Pardon

THEOLOGY OF THE LAND IN METAPHORS OF THE PROPHET HOSEA

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2016.

Sveučilište u Zagrebu
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

ĐURICA PARDON

TEOLOGIJA ZEMLJE U METAFORICI PROROKA HOŠEE

DOKTORSKI RAD

Mentor:
izv. prof. dr. sc. Božo Lujić

Zagreb, 2016.

University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Đurica Pardon

THEOLOGY OF THE LAND IN METAPHORS OF THE PROPHET HOSEA

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Associate prof. dr. sc. Božo Lujić

Zagreb, 2016.

Predgovor i zahvale

Krizno razdoblje osobnog života, krizno razdoblje hrvatskog naroda, kriza europskog i svijetskog poretka, označavaju kontekst ovog istraživanja teme zemlja u Knjizi proroka Hošee. U kriznim razdobljima, kao vjernik, tražio sam oslonac u kršćanskoj vjeri, napose u Božjoj riječi koju smatran njezinim temeljem i glavnim izvorištem. Kao student teologije u jeku Domovinskog rata, pišući svoj diplomski rad, tražio sam u biblijskom tekstu apostola Pavla „*Domovina je naša na nebesima*“ (Fil 3,20) opravdanje nade u ponovni susret s poginulim braniteljima Hrvatske, među njima i sa svojim bratom, stričevima i prijateljima. Kasnije proučavanje biblijskih tekstova i čitanje literature, unatoč gajenja čvrste nade u *nebo*, usmjeravalo je ipak moju misao prema *zemlji*. Dublje čitanje i razumjevanje Božje riječi otvaralo je tu široku temu pred očima moje vjere. Dio svojih istraživanja uobličio sam u svom magistarskom radu naslovljenom: „*Zemlja: dar, kušnja i zadaća*“ u kojem sam na temelju analize biblijske prapovijesti (Post 1-11) ukazao na važnost zemlje u shvaćanju svoje osobne ljudkosti i opće humanosti ljudskog roda.

U istraživanju koje je uobličeno u ovom radu nalazi se pokušaj odgovora na uzroke i temeljne probleme s kojima se susreće politička, ekonomska i religiozna praksa suvremenog vjerničkog života. Metafore u knjizi proroka Hošee su temeljno polazište ovog istraživanja. U njima sam tražio osnovne postavke ljudske misli koja bi mogla promijeniti metalni sklop poimanja zemlje i otvoriti novo područje shvaćanja povezanosti vjere u Boga sa zemljom i ljudima koji na zemlji žive. Kriza, bilo ona osoba, nacionalna ili internacionalna uvijek je plodonosni *kairos*, trenutak u kojem Bog progovara i upućuje svoju po(r)uku. Istražujući Bibliju moguće je shvatiti da Bog mnogo toga govori kroz i po zemlji. Tu poruku često nije moguće shvatiti *on-line*, nego ju je potrebno tražiti, proučavati i pronalaziti isprepletenu u nitima mnogih biblijskih redaka.

Zahvaljujem svojim profesorima mr. sc. Marku Tomiću, koji me je kao mentor diplomskog rada uveo u znanost istraživanja biblijskih tekstova, i dr. sc. Adalbertu Rebiću uz kojeg sam kristalizirao temu *zemlja* kao osnovno žarište svog biblijsko-teološkog interesa. Posebne zahvale upućujem svom mentoru magistarskog i doktorskog rada prof. dr. sc. Boži Lujiću za njegovo vodstvo kroz istraživanje metafora o zemlji u knjizi proroka Hošee koje je oblikovano u ovom doktorskom radu. Zahvalan sam i svim bliskim osobama koje su me tijekom studija hrabrile svojom podrškom, a napose lektorici Lidiji Galović, prof., koja je svojim savjetima učinila ovaj rad čitljivijim i razumljivijim.

Sažetak

U ovom se radu polazi od osnovne pretpostavke da je tema *zemlja* središnja tema Starog zavjeta i da se iza te teme krije *teologija zemlje* koja daje da se čitav biblijski tekst razumije kao koherentna i dinamička cjelina koja donosi jasne Božje upute za rješavanje egzistencijalnih poteškoća vjerničkog života i svjedočenja na području političkog, etičko-ekološkog, ekonomskog ili općenito moralnog ponašanja.

U prvom poglavlju, nakon ukazivanja potrebe za proučavanjem biblijske teme *zemlja*, prikazuje se povijesni razvoj teološkog pristupa zemlji u biblijskim tekstovima. Temeljna istraživanja i spoznaje o Knjizi proroka Hošee utvrđuju, kako je pokazano u drugom poglavlju, da je taj tekst izvršio snažan utjecaj na razvoj teme *zemlja* u drugim biblijskim knjigama. Stoga smo Hošeinoj knjizi pristupili kao prototipu proročke literature, a Hošei kao idejnom začetniku novog teološkog promatranja teme *zemlja*. Originalni hošeanski pristup *zemlji* i teološke poruke koje su oblikovane u Hošeinom metaforičkom govoru o zemlji prikazane su u trećem poglavlju ovoga rada. Zaključci nakon proučavanja metafora o zemlji, prikazani u četvrtom poglavlju, otkrivaju da se, u kontekstu posvemašnje krize što se događala u Hošeinoj domovini, Hošein metaforički govor predstavlja kao dekonstrukcija tadašnjih shvaćanja pojma *zemlja*, a konstrukcija njegova novog značenja. Promičući istinu vjere o životvornoj povezanost Boga, sudbine naroda i njihove zemlje Hošea metaforama o *zemlji* oblikuje novo viđenje, novu strukturu uvida i iskustva stvarnosti života u/na zemlji koja je izgubila svoju prijašnju teološku, a i realnu vrijednost.

Hošeinom tekstu smo pristupili koristeći se dostignućima suvremene egzegetske znanosti i saznanja s područja drugih biblijskih znanosti, a napose biblijske metaforologije. Istraživanje sadržaja pojma *zemlja* u metaforama kojima se služi Hošea obuhvaća ispitivanje tripartitnog odnosa čovjek-zemlja-Bog u svijetlu religioznih, političkih i ekonomskih vidova života Izraela u vrijeme djelovanja proroka Hošee.

Ovo istraživanje Hošeine metaforike o zemlji utvrđuje da transkulturalna i transtemporalna moć njegovih metafora o zemlji još uvijek ima snagu promijeniti suvremene svjetonazorske poglede. Hošeine metafore o zemlji su komunikativni kanal putem kojega i do nas može doći Božja poruka o zemlji. Egzistencijalni karakter pojma *zemlja* otvara mogućnost prenošenja teološkog sadržaja i teološke vrijednosti teme *zemlja* iz vremena i okolnosti nastanka Knjige proroka Hošee u sadašnje vrijeme i današnje povijesno-političke i religiozne okolnosti.

Ključne riječi: Prorok Hošea, zemlja, teologija zemlje, biblijska metaforika, biblijska teologija.

Summary

The basic premise of this dissertation is that the *land theme* is the central theme of the Old Testament and that behind this theme stands entire *theology of the land* which makes whole biblical text coherent and dynamic. Reading biblical text as *theology of the land* opens an ability to understand more clearly God's instructions in deliberations on solving existential problems of religious life and to find a way of its moral testimony in religious behavior: political, ethical, ecological, economic and ritual.

In the first chapter, after pointing out the need and importance of the *land theme*, historical development of *theology of the land* is explained and shown. The basic research and knowledge about Hosea, as shown in the second chapter, confirms that his book made a strong impact on the development of the land theme in other biblical books. For that reason the book of Hosea was considered as a prototype of the prophetic literature, and Hosea, as the initiator of a new theological view on the *land theme*. Original approach to the *land theme* and theological messages that are designed by means of Hosea's metaphorical speech on the land is elaborated in the third chapter of this dissertation. The conclusions after studying the land metaphors, presented in the fourth chapter, reveal that, in the context of overwhelming crisis that occurred in Hosea homeland, Hosea's metaphorical speech can be understood as a deconstruction of the concept of *land* present in minds of his hearers and construction of its new meaning. By promoting the truth of faith about life-giving connection between God and the fate of the Israel and their country, through the metaphors about *land* Hosea develops a new vision, a new structure of insight and new experience of reality of life in/on the land that has lost its former theological, and a real value.

In the approach to the text of the Book of Hosea used in this dissertation the achievements of modern exegetical science and knowledge in the field of other biblical sciences, and especially biblical metaforology is well used. Investigation of the concept of the land in the metaphors used by Hosea includes examining tripartite relation *man-God-land* in the light of religious, political and economic aspects of life in Israel during the activity of the prophet Hosea. This research of Hosea's metaphors on the land reveals that, because of cross-cultural and trans-temporal power of the metaphor, and existentiality of the *land* concept, those metaphors still have the power to change the worldviews of contemporary people. Hosea's metaphors on the land are communicative channel through which a God's message about the land can get to us. The existential character of the *land* concept opens up the possibility of transferring its theological meaning and theological values of the *land theme* from time and circumstances of Hosea at the present time and present historical-political and religious circumstances.

Keywords: Prophet Hosea, land, theology of the land, biblical metaphors, biblical theology.

Sadržaj

Predgovor i zahvale ..... a
Sažetak ii
Summary iii
Sadržaj iv
Kratice vi
Uvod 1
1. Zemlja u Starom zavjetu i biblijskoj teologiji 9
1.1. Povijest proučavanja teme zemlje i okolnosti nastajanja teologije zemlje 10
1.2. Od stvaranja do ostvarenja života u/na zemlji (Post – Pnz) 21
1.2.1. Zemlja – mjesto suživota svih stvorenja (Post 1-11) 22
1.2.2. Na temelju obećanja zemlje (Post 12-50) 29
1.2.3. Zemlja u Tori – dar ili zasluga (Izl – Pnz) 32
1.3. Između ulaska i ponovnog povratka u zemlju (Još-2 Mak) 41
1.3.1. Identitet naroda i kraljevanja nad zemljom (Jš – 2 Kr) 42
1.3.2. Gubitak zemlje i ponovni povratak (1 Ljet – 2 Mak) 46
1.3.3. Biblijski povijesni izvještaji i teologija zemlje 50
1.4. Zemlja u proročkim spisima 58
1.4.1. Svrha poslanja proroka je briga o pravednosti u/na/prema zemlji 59
1.4.2. Izraelova i Božja baština – obiteljski odnos prema zemlji 63
1.4.3. Proricanje budućnosti naroda i zemlje 71
2. Hošea i njegova knjiga 82
2.1. Hošeino mjesto među proročkim biblijskim knjigama 84
2.1.1. Hošea među malim prorocima 85
2.1.2. Hošea i veliki proroci 90
2.2. Povijesno okružje života i djelovanja proroka Hošee 100
2.2.1. Hošeino vrijeme i prostor 101
2.2.2. Političko i ekonomsko stanje u Izraelu krajem 8. stoljeća pr. Kr. 106
2.2.3. Proroštvo okolnih naroda, proročka tradicija Izraela i Hošea 117
2.3. Literarne oznake i sadržaj teksta Hošeine knjige 128
2.3.1. Sastav, gradba i sadržaj teksta Hošeine knjige 128
2.3.2. Poteškoće interpretacije i literarne oznake Hošeine knjige 132
2.4. Metaforički govor proroka Hošee 136

2.4.1. Pregled novijih teorija o metafori ... 139
2.4.2. Biblijska metaforika u svjetlu novijih teorija o metafori ... 151
2.4.3. Metafore o zemlji kao model Hošeine teološke poruke ... 160
3. Metaforika zemlje u knjizi proroka Hošee ... 169
3.1. Metafore odnosa ... 170
3.1.1. Zemlja je bludnica (Hoš 1,2) ... 171
3.1.2. Zemlja je žena i majka (Hoš 2,4-5) ... 185
3.1.3. Zemlja je narod (Hoš 4,1-3) ... 202
3.2. Metafore prostora ... 212
3.2.1. Zemlja je prostor susretanja Boga i ljudi (Hoš 2,16-17) ... 214
3.2.2. Zemlja je prostor blagoslova (Hoš 8,13) ... 222
3.3. Metafore posjeda i vlasništva ... 232
3.3.1. Zemlja je Božji dom (Hoš 8,1) ... 233
3.3.2. Božja zemlja (Hoš 9,3) ... 241
3.3.3. Zemlja Izraelova (Hoš 10,1) ... 251
4. Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee ... 263
4.1. Teologija zemlje kao ključ razumijevanja poruka knjige proroka Hošee ... 264
4.1.1. Zemlja - komunikacijski ključ otkrivanja Hošeinog teološkog nauka ... 265
4.1.2. Bog-čovjek-zemlja: zaboravljena i ponovo otkrivena teološka paradigma 271
4.1.3. Kriza zemlje – kontekst Hošeinog i današnjeg navještaja biblijske vjere ... 278
4.2. Zemlja – temelj Hošeina uvida u stvarnost ... 283
4.2.1. Zemlja je neprocjenjiva vrednota ... 284
4.2.2. Zemlja je opće dobro ... 287
4.2.3. Zemlja je teološka vrednota ... 289
4.2.4. Zemlja je mjesto i prostor praktičnog življenja (biblijske) vjere ... 292
Zaključak ... 301
Popis literature ... 315
Životopis ... 342
Objavljeni radovi ... 343

Kratice

AASR – Australian Association for the Study of Religions
ÄAT – Ägypten und Altes Testament
AB – Anchor Bible Commentary Series
ABD – The Anchor Bible Dictionary
AJS Review – Association for Jewish Studies Review
BBR – Bulletin for Biblical Research
BibInt – Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches
BJ – Jeruzalemska Biblija
BF – Bosna Franciscana
BK – Bibel und Kirche
BS – Bogoslovska smotra
BTB – Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology
BWANT – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft
CBQ – The Catholic Biblical Quarterly
DBI – Dictionary of Biblical Interpretation
DV – Dei Verbum - Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi
FAT – Forschungen zum Alten Testament
FOTL - The forms of the Old Testament literature
FRLANT – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GK – Glas koncila
HCBD – The Harper Collins Bible Dictionary
HTR – Harvard Theological Review
ICC – International Critical Commentary
IJPR – International Journal for Philosophy of Religion
IJSCC – International Journal for the Study of the Christian Church
JAAR – Journal of the American Academy of Religion
JAOS – Journal of the American Oriental Society
JBL – Journal of Biblical Literature
JEA – The Journal of Egyptian Archaeology
JNSL – Journal of Northwest Semitic Languages
JSOT – Journal for the Study of the Old Testament
JSOT Supp – Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KS – Kršćanska sadašnjost
LSTS – The Library of Second Temple Studies
LXX – Septuaginta
NedThT – Nederlands Theologisch Tijdschrift
NGTT – Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif
NIB – The New Interpreter’s Bible
NICOT – New International Commentary of the Old Testament

NLH – New Literal History
NZ – Novi zavjet
NZSTh – Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie
NJBC – New Jerome Biblical Commentary
OTWSA - Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika
OTE – Old Testament essays
PBL – Praktični biblijski leksikon
PP – Pastoral Psychology
R&T – Religion and Theology
RevSR – Revue des sciences religieuses
SBEC – Studies in the Bible and Early Christianity
SBLDS – Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS – Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLS – Studies in Biblical Literature Series
SBLSymS – Society of Biblical Literature Symposium series
SBS – Stuttgarter Bibelstudien
SCJR – Studies in Christian-Jewish Relations
SJT – Scottish Journal of Theology
SJOT – Scandinavian Journal of the Old Testament
SL – Suvremena lingvistika
SP – Sveto pismo
SZ – Stari zavjet
TDOT – Theological dictionary of the Old Testament
TLOT – Theological lexicon of the Old Testament
TM – Masoretski tekst
TS – Theological Studies
VĐONSB – Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije
VT – Vetus Testamentum
VTSup – Supplements to Vetus Testamentum
WBC – Westminster Bible Companion
WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

Uvod

Iako se tema *zemlja* smatra središnjom temom Starog zavjeta, u isto vrijeme ta je tema vrlo rijetko predmet opsežnijih istraživanja. Ekološka kriza u kojoj se nalazi planet Zemlja, njezini stanovnici i čitav biološki sustav doprinijela je većem zanimanju za temu *zemlja*, no često samo da bi se utvrdila etička i moralna pravila ponašanja ljudi. Čini se da biblijsko-teološko proučavanje teme zemlja u svrhu osvjetljavanja dubine ekološke krize ipak ne seže dovoljno daleko niti se zemljom bavi dovoljno duboko koliko je ta biblijska tema u mogućnosti dati i pružiti. Iza biblijske teme *zemlja* krije se sustavan teološki nauk što su ga pisci biblijskih tekstova isprepleli s drugim temama povijesti spasenja te se bez ikakvog pretjerivanja može govoriti da Biblija u sebi krije *teologiju zemlje* koja čitav biblijski tekst čini koherentnom i dinamičkom cjelinom i bez koje nije moguće u potpunosti razumijeti niti tumačiti Božju poruku što se unutar biblijskih tekstova nudi čovjeku na prihvaćanje i provođenje u život.

Teološka poruka zemlje koja se prostire diljem biblijskog teksta od njegova početka u Knjizi Postanka do završetka u Knjizi Otkrivenja, od jednog do drugog povijesnog razdoblja, od Starog do Novog zavjeta daje drugačiji i sasvim nov uvid u poruku Božje riječi omogućujući shvaćanje Biblije na drugačiji način. Čitanje biblijskog teksta sa sviješću o značenju zemlje za vjeru Izraela i o poruci kojom je ta tema bremenito označena, otvara se mogućnost drugačijeg pristupa problemima suvremenog svijeta s kojima se susreću vjernici današnjice, bez obzira radi li se o poteškoćama vjerničkog života i svjedočenja na području političkog, etičko-ekološkog, ekonomskog ili općenito moralnog ponašanja kako prema svojim bližnjima, tako i prema samima sebi. Proučavanje teme *zemlja* u Bibliji otvara pitanja dosadašnjeg razumijevanja stvaranja i stvorenja, a nudi moguće drugačije uvide u vrijednosti života i postojanja, napose imajući u vidu ovozemaljski dio njegova trajanja, trajanje i život planeta Zemlje, a osobito glede njegova završetka i završetka ljudima poznatog svijeta. Stoga se u prvom poglavlju, nakon ukazivanja potrebe za proučavanjem biblijske teme *zemlja*, prikazuje povijesni razvoj teološkog pristupa zemlji koji je vidiljiv u biblijskim tekstovima.

Većina biblijskih tekstova napisana je u vrijeme potrebe podizanja nacionalne svijesti ili su oblikovani u svrhu osjvešćivanja religioznog identiteta izraelskog naroda kad se nalazio pred opasnošću gubitka vlastite zemlje i sigurnog boravka u/na njoj. Time se, s jedne strane, pruža objašnjenje teološkog zaborava zemlje, ali i utvrđuje činjenica da zemlja u

biblijskim tekstovima nikada nije do kraja zaboravljena niti zapostavljena, nego je govor o njoj samo preoblikovan sukladno povijesnoj činjenici gubitka njezina teritorija.

Temeljna istraživanja i spoznaje o knjizi proroka Hošee utvrđuju da tekst obiluje metaforičkim izričajima kojima se autor služi za izražavanje teoloških poruka u povijesnom kontekstu opasnosti gubitka sigurnosti boravka u i na vlastitoj zemlji. Knjiga proroka Hošee nastala je u povijesnom, religioznom i društvenom kontekstu koji je vladao u Sjevernom kraljevstvu od sredine 8. st. pr. Kr., za vrijeme posljednjih godina vladanja kralja Jeroboama II., do vremena neposredno prije njegova pada 722. pr. Kr. i odlaska izraelskog naroda u asirsko ropstvo. Iz tog političko-ekonomskog i religioznog konteksta izrasla je i knjiga Proroka Hošee koja je predstavljena u drugom poglavlju ove studije. Kao jedno od najstarijih djela pisane proročke literature knjiga Hošeina je na neki način njezin prototip. Zato tema *zemlja* u njoj i u njezinim metaforičkim izričajima, dobiva još veću težinu i značenje. Stavovima prema zemlji tadašnje političke i ekonomske, a i religiozne elite Izraela u Hošeinim se tekstovima suprotstavlja alternativno i spasonosno shvaćanje zemlje utemeljeno na prvotnim i izvornim istinama biblijske vjere koja temu *zemlja* smješta u gotovo ravnopravan položaj s temama koje govore o odnosu Boga i čovjeka. Taj originalan hošeanski pristup temi *zemlja* može se smatrati i danas vrlo aktualnim, štoviše potrebnim usvajanja i provođenja u praksu teološkog diskursa.

Opis negativnih posljedica ljudskog ponašanja na okoliš ljudskog života, prirodu i njezina bogatstva, a napose na zemlju i njezinu plodnost, o čemu čitamo kod Hošee, sličan je suvremenoj situaciji u kojoj se nalazi čitav planet Zemlja. Ideološka pozadina osvajanja tuđeg teritorija povezuje se s prisvajanjem vlasničke (dominantne) uloge čovjeka nad zemljom i drugim stvorenjima. Opravdavanje vladanja zemljom zbog sebičnih razloga, Hošea tumači pogrešnim shvaćanjem značenja Božje riječi. Površno, u svrhu trenutne politike smišljeno, tumačenje i prenošenje Božje poruke Hošea proglašava grijehom koji proizilazi iz bludničkog mentaliteta i trgovačke strukture ljudske misli. Hošein prijedlog rješenja tadašnje ekonomsko-političko-religiozne krize, može se čitati i kao mogućnost rješenja današnjih sukoba oko vlasništva nad zemljom i teritorijem, te kao teološku poruku koja suvremeni antropocentrični mentalitet može preoblikovati u mentalni sklop u kojem se zemlja shvaća kao Božji stvor koji je čovjeku dan na čuvanje i brigu, kao dar za održanje njegova života u kojem čovjek treba prepoznati lice Darivatelja i zemlje i života.

Teološke poruke koje nalazimo u tekstovima knjige poroka Hošee oblikovane u njegovu metaforičkom govoru o zemlji predmet su trećeg poglavlja. Proučavanje metaforike

proroka Hošee otkriva da je u kontekstu posvemašnje krize ekonomije, politike i religije što se događala u Hošeinoj domovini, metaforički govor bio najadekvatniji, a možda i jedini mogući način prenošenja poruke Božje. Zbog idolatrijske religioznosti koja je vladala među Izraelcima u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., dotadašnji doslovni teološki govor izgubio je razumljivost, vrijednost i značenje. Gubitak povezanosti između povijesnog iskustva vjere i religiozne prakse, koje Hošea opisuje kao „zaborav Boga", odnosi se na nepovezanost vjerničkog i teološkog diskursa sa starim i tradicionalnim izričajima odnosa povezanosti naroda s njihovim Bogom. Uz Boga zaboravljeni su i svi drugi povijesni simboli vjere Izraela, a među njima i zemlja. Hošein metaforički govor predstavlja se kao dekonstrukcija tadašnjih shvaćanja teme *zemlja,* a konstrukcija njezina novog značenja. Hošea metaforičkim govorom oblikuje novo viđenje i budi nove strukture uvida i iskustva stvarnosti nutar sociopolitičkih okolnosti Izraela u drugoj polovici 8. st. pr. Kr. promičući istinu vjere o životvornoj povezanost sudbine naroda i njegove zemlje koja je zbog obezvrijeđenja njezina značenja izgubila svoju teološku, ali i realnu vrijednost.

Treće poglavlje predstavlja analizu Hošeinih metafora o zemlji. U Hošeinim metaforama nalaze se izričaji o teološkoj vrijednosti zemlje. Zemlja je sredstvo prenošenja teološke poruke. Zemlja nije samo kao poetska slika, nego kao stvarna emocionalna, sociološka i ekonomska metafora ovisnosti čovjeka, naroda, o Bogu i o kvaliteti odnosa na toj razini. Hošea ne vidi da bi odnos čovjek-Bog mogao postojati bez zemlje, tj. bez povezanosti odnosa čovjek-zemlja s odnosom čovjek-Bog. Unutar tripartitnog odnosa čovjek-zemlja-Bog prorok Hošea izražava sklad i ravnovjesje svijeta u kojem se Bog i čovjek susreću i žive na zemlji. Zajedništvo i sklad svijeta ovisi o zajedništvu čovjeka i Boga, a svoju puninu doživljava u čovjekovu pravednom odnosu prema zemlji. Metaforom o zemlji bludnici (Hoš 1,2), Hošea poručuje kako svojim slušateljima tako i nama: zemlja nije predmet i stvar kojom se trguje. Zemlja i ono što taj pojam znači nije na prodaju. Prava vrijednost zemlje ne kreće se unutar materijalnih ekonomskih i političkih granica. Vrijednost zemlje je religiozno-teološka. Odnos prema Bogu mjeri se odnosom prema zemlji.

Unutar odnosa Bog-zemlja-čovjek, metafora *zemlja je žena/majka* (Hoš 2,4-5) prije svega prenosi bitnu i svevremensku (transtemporalnu) religiozno-teološku poruku: zemlja je konstitutivni dio Božje i ljudske obitelji. Drugačije poimanje, tj. mišljenje koje isključuje zemlju iz tog savezničkog (bračnog) zajedništva čini ljudski život nesigurnim, nezaštićenim i izloženim smrtnoj opasnosti. Ovom metaforičkom konstrukcijom Hošea

poručuje: „Bog, zemlja i čovjek (narod) su obitelj“. Metaforom o zemlji koja se suši i tuguje (Hoš 4,1-3) Hošea svojim slušateljima, dionicima Saveza, svom narodu Izraelu, predstavlja ideju da je zaborav zemlje ujedno i zaborav vlastitog identiteta. Identitet Izraela satkan je na svijesti o odnosu povezanosti naroda i njegove zemlje. Izrael je postao narod Božji uspostavom Saveza i darom zemlje. Hošea upozorava da je, ako ne dođe kraj protustvarateljskom razmišljanju i djelovanju prema zemlji, opća i posvemašnja katastrofa za čitavu zemlju i sve njezine obitavatelje neizbježna. Shvaćanje i prihvaćanje važnosti odnosa u trijadi Bog-zemlja-narod početak je rađanja novih uvida i spoznaja o zemlji, ali i izvorište novih ideja koje osvjetljavaju identitet vjerničkog naroda i samoga Boga.

Kontekstni prostor razumijevanja Hošeinih metafora o zemlji u ovoj studiji je sustav ideja i uvjerenja koje su promicale, prihvaćale i slijedile socijalne, ekonomske i političke interesne društvene grupe i prema njemu i u njemu oblikovale svoje mišljenje, poimanje zemlje i ponašanje prema njoj. U tekstu Hoš 2,16-17 zemlja je metaforički predstavljena kao pustinja. Ova metafora predstavlja ideju da fizički odlazak u pustinju i nije potreban, nego je potrebna promjena misaonog lokaliteta, odlazak u atmosferu misli „starih vremena“, a ne odseljenje u pustinjski predio. Pustinja se u Hošeinoj misli ne predstavlja kao mjesto, nego kao ozračje misli s kojom valja živjeti u zemlji koju je Bog svome narodu predao. To ozračje isključuje poimanje zemlje kao sredstva pohlepe, zadovoljenja konzumerizma i mjesta nasilja, a shvaća zemlju kao mjesto solidarnosti, kao dar kojem se raduje i rado ga se dijeli. Zemlja je mjesto susreta, prostor na kojem narod živi pod Božjom zaštitom, područje zajedničkog života Boga i ljudi u intimnom zajedništvu.

Metaforičkim povezivanjem zemlje i Egipta (Hoš 8,13) Hošea u srcima i umovima svojih slušatelja budi svijest da je već pasivnost i nebriga za zemlju i njezinu dobrobit nazadovanje Izraela u svom rastu i razumijevanju sebe kao naroda Božjeg i put prema propasti zemlje, odlazak u smrt ropstva. Povratak u Egipat, predstavlja metaforu, opovrgavanja povijesti i vraćanja Izraelova shvaćanja svoga identiteta u stanje kakvo je vladalo u egipatskom ropstvu. U takvom stanju uma i shvaćanja zemlju se ne doživljava svojom imovinom i svojom postojbinom, nego tuđim mjestom u kojem nije moguće živjeti sretno i blagoslovljeno. Nasuprot takvom poimanju zemlje Hošea predstavlja drugačije teološko poimanje zemlje. Izrael je zemlju dobio u vlasništvo i primio kao mjesto svoga blagoslovljenog i sigurnog prebivanja.

U metaforama koje predstavljaju zemlju kao Božji dom (Hoš 8,1) i Božje vlasništvo (Hoš 9,3) Hošea predstavlja teološko shvaćanje da je zemlja sastavni dio Božjeg doma(ćinstva).

Time se obnavlja staro teološko uvjerenje da je Bog prisutan sa svojim narodom u svim oblicima njegova života i da je njegova prisutnost među svojim narodom zemaljska i ovozemna. U ideološkom okružju u kojem se Božja prisutnost ograničavala na područje nebeskih prostora i na područje svetih mjesta i zgrada koje su svojom većom raskošnošću jamčila i veću Božju slavu Hošea navješta ideju da je cijela zemlja prostor Božje prisutnosti. Svaki oblik razmišljanja o unapređenja svetosti zemlje ili činjenja zemlje više Božjom, koje vrijednost zemlje mjeri ekonomskim i političkim vrednotama, dovodi do alarmantne opasnosti i ljude i zemlju i Božju prisutnost u njoj. Ekonomska isplativost i politički oportunizam nisu okviri razmišljanja o zemlji. Takav mentalitet može zajednicu Bog-čovjek-zemlja samo odvesti u propast: Boga iz zemlje udaljiti i smjestiti ga na nebo, ljude međusobno učiniti neprijateljima, a zemlju i stvorenja uništiti. Misaono i praktično ograničavanje Božje prisutnosti na teritorijalno i geografsko shvaćanje, na područje svetišta i žrtvenika, na područje kulta i slavlja religioznih svečanosti, isključuje Boga iz svakodnevice života, iz prizemnih, ovozemaljskih, ekonomskih i političkih poslova.

Metafora *zemlja je Božji dom* istovremeno raskrinkava teološko krivovjerje i zabludu da su zemlja i njezini plodovi zaslužena „plaća“ za vjernost Bogu (Hoš 9,2). Hošein metaforički postupak odražava promjenu mentalne slike o zemlji i opovrgava mišljenje i shvaćanje da je zemlja na kojoj ljudi žive njihovo vlasništvo i da njome mogu raspolagati po svojoj volji. Metafora *zemlja je Božje vlasništvo* (Hoš 8,1) uspostavlja drugačiji proces razmišljanja i zaključivanja o zemlji te ruši modele shvaćanja koji u svrhu poboljšanja zemlje i njezine plodnosti opravdavaju (čak i nasilno) posezanje za kultnim, političkim, vojnim i ekonomskim djelatnostima smatrajući je izričito svojom imovinom. Stoga se Hošeina metafora *zemlja Izraelova* (Hoš 10,1) razumijeva kao ironija, tj. uljudna kritika mišljenja i ponašanja njegovih slušatelja kojom im on, izbjegavajući otvoreni sukob, upućuje poruku da je njihovo mišljenje i njihov sustav razmišljanja o zemlji potpuno kriv i neprimjeren, štoviše, u isto vrijeme i smiješan i tragičan.

Ekonomska politika gomilanja i okrupnjivanja zemljoposjeda u vlasništvu države, kralja, državnih službenika i njima odane elite koja je upravo u Hošeino vrijeme pokazivala najgore oblike svog razvoja nije imala za cilj unaprijediti opće blagostanje zemlje i njezina stanovništva, nego omogućiti vladajućoj strukturi koja ih je uvodila što veći priljev plodova zemlje u svrhu povećanja njihova osobnog bogatstva i lagodnog života. Pripisivanje zemlje Izraelu, gospodarenje zemljom kao svojim vlasništvom i iscrpljivanje njezine plodnosti u svrhu povećanja bogatstva elitnog gradskog stanovništva, a ne u svrhu

općeg blagostanja cijelog naroda, glavna su tema Hošeine ironije. Osnovni teološki sadržaj Hošeinog ironičnog govora o zemlji kao *zemlji Izraelovoj* je odgojna uputa cijelom Izraelu ali i nadvremenska poruka cijelom ljudskom rodu, koji nerijetko doživljava i shvaća zemlju i njezin sustav života kao stvarnost kojom je potrebno, u svrhu napretka i blagostanja, ovladati, što boljim i što inteligentnijim tehničkim dostignućima tu stvarnost kontrolirati i na sve inovativniji način njome apsolutno zagospodariti.

Transkulturalna i transtemporalna moć metafore da promijeni svjetonazorske poglede glede međuljudskih odnosa, glede odnosa prema zemlji kao mjestu i prostoru našeg života, glede naravi vlasništva i posjeda zemlje i općenito glede vremena našeg ovozemaljskog života je komunikativni kanal kroz kojega do nas dolazi Božja poruku uobličena kroz Hošeine metafore. Naš odnos prema zemlji i svemu onome što nama danas zemlja predstavlja je kontekst našeg čitanja i shvaćanja Božjih poruka o zemlji. Hošeine metafore o zemlji i danas vrijede. One predstavljaju ključ razumijevanja Hošeine knjige. Teologija zemlje izražena kroz metafore proroka Hošee se ne može dogoditi trenutačno, mehanički ili *on-line*. Stoga i ova studija predstavlja istraživanje čitave mreže asocijacija i značenja, te upućuje na potrebu pozornog razmatranja dostupnih podataka koji danas tvore mehaniku metafora o zemlji koje se trudimo razumijeti.

Teološkoj znanosti je cilj istraživati i produbljivati spoznaju objavljene istine (usp. KKC 94.), a biblijskoj teologiji pažljivo istraživati što su sveti pisci stvarno htjeli reći i što je Bog po njihovim riječima odlučio otkriti (usp., KKC 109.). Koristeći se dostignućima suvremene egzegetske znanosti i saznanja s područja drugih biblijskih znanosti, ovim se istraživanjem metaforike proroka Hošee želi otvoriti vrata mogućnosti drugačijeg razmišljanja o zemlji. Zemlja kao konkretan pojam koji je u uvriježenom razmišljanju shvaćan tipično „neteološki“ ovdje se objašnjava u teološkom svijetlu. Istražuje se teološki sadržaj zemlje, tj. utvrđuje se da Bog u zemlji i po zemlji govori i sebe objavljuje. Takvo razmišljanje o zemlji, utemeljeno na nakani proroka Hošee, te na čitanju i tumačenju njegovih poruka svojim suvremenicima, onim Duhom kojim je pisana (usp. KKC 111.), smjera otkrivanju zemlje kao središnjeg pojma kroz koji se i po kojem se događa Božja objava, te prepoznavanju teološkog sadržaja pojma *zemlja* kao onoga preko kojeg se Bog objavljuje kao darivatelj i uzdržavatelj života kako svoga izabranog naroda tako i svih drugih naroda, konačno ljudskog roda i svakog konkretnog čovjeka.

Jezično istraživanje sadržaja pojma zemlja u metaforama kojima se Hošea služi da bi označio njegovu vrijednost i teološku poruku obuhvaća ispitivanje tripartitnog odnosa

čovjek-zemlja-Bog u svijetlu religioznih, političkih i ekonomskih vidova života Izraela u vrijeme djelovanja proroka Hošee. U metaforici proroka Hošee već i činjenica opasnosti gubitka teritorijalne, političke i ekonomske samostalnosti snažno utječe na oblikovanje teološkog sadržaja pojma zemlja. Ispituje se također i vrijednost kriterija profitabilnosti zemlje i njezina obrađivanja te se određuje njegov utjecaj na teološki sadržaj, tj. što profitabilnost ili neprofitabilnost kao kriterij zemljine vrijednosti na teološkoj razini zemlji dodaje ili oduzima. Smatrajući zemlju biblijsko-teološkim mjestom koje teološku poruku Božjeg govora kroz zemlju i na zemlji iz vremena proroka Hošee prenosi u sadašnjost i osuvremenjuje Božju riječ dajući današnjem teološkom govoru težinu, utemeljenost u realnom svijetu i povezanost s današnjicom suvremenog čovjeka u razvoju njegova religioznog i vjerničkog života koji se i njemu očituje po zemlji, kroz zemlju, i još dok živi ovdje na zemlji.

Točnije razumijevanje povijesnog, literarnog i teološkog konteksta nastanka knjige proroka Hošee daje okvir istraživanju sadržaja pojma *zemlja* i utvrđuje okolnosti njegove upotrebe u Hošeinim proročkim poukama koje su pomno „skrivene“, ali u isto vrijeme i otkrivene u metaforičkim izričajima koji u sebi kriju teološku poruku. Prikupljeni podatci egzegetskim istraživanjem uobličavaju biblijsko-teološku domenu pojma *zemlja* u knjizi proroka Hošee te odgonetavaju njegov teološki sadržaj u suzvučju s ostalim teološkim porukama Hošeina proročkog govora. Sintetičkim biblijsko-teološkim pristupom, na temelju egzegetskih i povijesnih podataka, te propitivanjem pronađenog u svijetlu današnjeg teološko-dogmatskog nauka, donosi se zaključak koji omogućuje jasnije i teološki šire shvaćanje pojma *zemlja* u knjizi proroka Hošee. Na temelju toga se utvrđuje da se u Hošeinoj metaforici o zemlji uspostavljaju pretpostavke za razvoj suvremenog teološkog nauka koji zemlju smatra vrijednim, kvalitetnim i prihvatljivim pojmom za prenošenje i tumačenje Božje objave suvremenom čovjeku.

Razlažući Hošein proročki nauk o temi *zemlja* dosiže se do onog sadržaja pojma *zemlja* koji u svojoj konkretnosti rasvjetljuje Božju poruku spasenja i čini je razumljivom, konkretnom i uzemljenom, u suvremeni svijet ukorijenjenom čovjeku. Teološki sadržaj pojma *zemlja* što se ogleda u Hošeinim metaforama kadar je prenijeti i sačuvati za sadašnjost svu istinitost i pravu nakanu Božje poruke i objave, te da se na njemu može graditi teologija koja će dati odgovor na egzistencijalna pitanja današnjeg čovjeka koji, ukoliko želi ostati vjeran Bogu i njegovoj objavi sadržanoj i objavljenoj u i po *zemlji*, treba

shvatiti zemlju kao sredstvo boljeg upoznavanja Boga i njegove volje za sretan i blagoslovljen život.

Egzistencijalni karakter poimanja zemlje otvara još veću potrebu istraživanja i utvrđivanje teološkog značenja pojma *zemlja* i pronalaženja mogućnosti prenošenja teološkog sadržaja i teološke vrijednosti teme zemlja iz vremena i okolnosti nastanka propovijedi iz knjige proroka Hošee u sadašnje vrijeme i današnje povijesno-političke i religiozne okolnosti. Tako shvaćena i u tom kontekstu razmišljanja poimana metaforika proroka Hošee o zemlji otvara mogućnost biti most između prošlosti i sadašnjosti po kojem se teološki naboj vezan uz zemlju iz okolnosti religiozne i političke prošlosti Izraela prenosi u sadašnjost i, ne gubeći svoju snagu, postaje temelj za daljnji razvoj *teologije zemlje* unutar sadašnjih povijesnih, političkih i religioznih okolnosti.

1. Zemlja u Starom zavjetu i biblijskoj teologiji

Na početku i na kraju Biblije[1], u njezinom prvom retku (Post 1,1) i njezinom posljednjem poglavlju (Otk 21,1) susrećemo riječ *zemlja*. Naime, „cijela Biblija je duga pripovijest o jednoj temi: kako je izraelski narod zadobio svoju zemlju, kako ju je izgubio i kako ju je ponovo pridobio“, primijetio je židovski teolog S. D. Goiten.[2] Stoga je prilično čudno kako tema zemlje, unatoč čestoj prisutnosti pojma u biblijskom tekstu[3], još nije dostatno zaokupila pozornost znanstvenika koji se bave proučavanjem biblijskih tekstova. Štoviše, tvrdi K. Keita, može se primijetiti kako je tema zemlje u Bibliji tek vrlo rijetko podvrgnuta biblijsko-teološkom istraživanju.[4] Iako suvremeni kršćanski znanstvenici koji se bave starozavjetnom teologijom, prema mišljenju D. Frankela, nisu posvetili dovoljno pozornosti temi zemlje i usredotočenosti biblijskih tekstova na nju, ili su toj temi ponekad pristupali poprilično površno, ne može se zaobići činjenica, što također i poneki autori u

---

[1] Svi biblijski tekstovi u ovome radu navedeni su prema prijevodu *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“* (BJ), KS, Zagreb, 1994. osim ako u tekstu ili u bilješkama nije drugačije naznačeno.

[2] S.D. GOITEN, *Bible Studies*, Yavneh, Tel Aviv, 1967., 15. (hebrejski). Navedeno prema: D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel, Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011., 1.

[3] Prema hrvatskoj biblijskoj konkordanciji zemlja se u cijeloj Bibliji spominje 3112 puta. Usp. T. VOJNOVIĆ, *Velika biblijska konkordancija*, KS, Zagreb 1991.; U hebrejskom tekstu (SZ) riječ zemlja u obliku אֶרֶץ (*ʾereṣ*) je četvrta riječ prema broju pojavljivanja, a pojavljuje se 2504 puta. U obliku אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) riječ zemlja se u SZ pojavljuje 225 puta. Riječi kojima se također označava zemlja ili neki njezin dio, kao npr. riječ שָׂדֶה (*śāḏeʰ*) koju nalazimo 309 puta, riječ עָפָר (*ʿāpār*) koja se pojavljuje 110 puta i riječ יַבָּשָׁה (*yabbāšāʰ*) koja je navedena 14 puta govore također o važnosti pojma zemlje u biblijskom tekstu. Za podatke o učestalosti pojedinih riječi vidi: E. JENNI, C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, english translation *Theological lexicon of the Old Testament, vol. 1.-3.*, Hendrikson, Peabody, 1997. (TLOT)

[4] Na njemačkom govornom području, govoreći osobito o istraživanjima kršćanske orijentacije, K. Keita, pronalazi da se u prošlom stoljeću može nabrojati samo nekoliko egzegetskih monografija koje se bave temom zemlje ili nekim njezinim aspektima kao što su npr. S. SCHWERTNER, *Das verheißene Land. Bedeutung und Verständnis des Landes nach den frühen Zeugnissen des Alten Testament*, disertacija, strojopis, Heidelberg, 1966.; N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid, Eine Studie zu Gen 15* (SBS 28), Stuttgart 1967. G.C. MACHOLZ, *Israel und das Land, Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk*, habilitacijski rad, strojopis, Heidelberg 1969.; P. DIEPOLD, *Israels Land*, (BWANT 95), Stuttgart u.a., 1972.; A. OHLER, *Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit*, Stuttgart, 1979. Glede povezanosti između starozavjetnih tekstova o zemlji i suvremenog shvaćanja države Izrael, K. Keita navodi slijedeće publikacije: W.P. ECKERT, N.P. LEVINSON, M. STÖHR (urr.), *Jüdisches Volk - gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 3*), München, 1970.; R. RENDTORFF, *Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem (Theologische Existenz heute 188)*, München, 1975.; F.W. MARQUARDT, *Die Juden und ihr Land*, 2. Auflage, Gütersloh, 1978.; W. KICKEL, *Das gelobte Land, Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht*, München, 1984. Usp. K. KEITA, *Gottes Land. Exegetische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007., 11. bilj. 2. Ovoj literaturi valja pridodati i A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte: „Das Land, das ich Dir zeigen werde...“*, Paulinus Verlag, Trier, 2011.

svojim studijama starozavjetnih biblijskih tekstova naglašavaju,[5] da se zemlja uistinu uočava na skoro svakoj stranici biblijskog korpusa kao središnji čimbenik židovskog nacionalno-religioznog vjerskog sustava.[6]

Razlozi zapostavljenosti teme *zemlja* u biblijskoj teologiji su mnogovrsni, a možemo ih bolje razumjeti ukoliko promotrimo okolnosti nastanka potrebe teološkog zanimanja za teme koje se tiču zemlje i zanimanja oko pitanja što uopće zemlja u Bibliji znači i zbog čega bi temu zemlje svakako trebalo proučavati i njome se baviti.

1.1. Povijest proučavanja teme zemlje i okolnosti nastajanja teologije zemlje

Zanimanje za temu *zemlja* u Bibliji pojavilo se tek sredinom dvadesetog stoljeća.[7] Početci gibanja glede teološkog proučavanja teme zemlje u Bibliji bili su potaknuti općeprihvaćenom spoznajom kako biblijska teologija, a osobito ona koja se bavi spisima Staroga zavjeta, treba odgovoriti na zahtjeve suvremene generacije i potvrditi svoju teološku zauzetost u pružanju i utvrđivanju Crkvi potrebnih novih poruka utemeljenih na iskustvu biblijske vjere, ili barem poraditi na interpretiranju prijašnjeg nauka na nov način prikladan vremenu, razumijevanju i potrebama suvremenog čovjeka.[8] Primijećeno je također kako istine starije biblijske teologije, koja je u službi dogmatike, kao i suvremeniji

---

[5] Osim gore spomenutih autora s njemačkog jezičnog područja valja pridodati i neke od istaknutijih autora s engleskog govornog područja kao npr.: W. BRUEGGEMAN, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Fortress, Philadelphia, 1977.; W.D. DAVIES, *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkley, 1982.; N.C. HABEL, *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, Fortress, Minneapolis, 1995.

[6] D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 1-2.

[7] Početak proučavanja pojma zemlje nalazimo u članku Gerharda von Rada koji je uočio značaj pojma zemlje u Starom zavjetu te o tome na njemačkom jeziku napisao članak već 1943., *Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*, a koji je u engleskom prijevodu objavljen 1966. pod naslovom *The Promised Land and Yahweh's Land in Hexateuch*, u zbirci njegovih eseja pod naslovom G. von RAD, *The problem of The Hexateuch and other essays*, Oliver&Boyd, London, 1966. O važnosti zemlje pisao je i 1956. H. WILDBERGER u članku *Israel und sein Land* objavljenom u časopisu *Evangelische Theologie*, br. 16, 404-422. Također među prvima na temu zemlje objavljen je i članak F. HORST, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): נַחֲלָה und אֲחֻזָּה*, u: A. KUSCHKE (ur.), *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. un 5. Jahrhundert v. Chr*., Mohr, Tübingen, 1961., 135.-156. Značajan doprinos interesu za temu zemlje dao je i L. ROST člankom *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament*, objavljenom u njegovoj knjizi *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1965.

[8] Drugi vatikanski sabor je to izrazio riječima Dogmatske konstitucije o Božjoj riječi *Dei Verbum*: „A katolički egzegeti i drugi proučavatelji svete teologije trebaju se pomno udruženih sila truditi kako bi, pod nadzorom svetoga učiteljstva, prikladnim pomoćnim sredstvima tako istraživali i izlagali božanska Pisma da što više služitelja božanske Riječi uzmogne Božjemu puku plodotvorno pružati hranu Pisama koja rasvjetljuje duh, učvršćuje volje i srca ljudi potiče na ljubav prema Bogu. Sveti sabor bodri djecu Crkve, koja obrađuju biblijska pitanja, da s danomice obnavljanim poletom te sa svom zauzetošću i dalje u skladu sa shvaćanjem Crkve ustraju na sretno poduzetom poslu. Sveta teologija ima svoje uporište u pisanoj Božjoj riječi, koja joj je, zajedno sa Svetom predajom, trajan temelj; u njoj se teologija snažno učvršćuje i uvijek pomlađuje istražujući u svjetlu vjere svu istinu skrivenu u Kristovu otajstvu.“ DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Dei Verbum – Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi*, brr. 23.-24. u: *Dokumenti*, latinski i hrvatski, KS, Zagreb, 1986. (DV)

biblijsko-teološki pravci koji služe u apologetske svrhe obrane starih dogmatskih stajališta, više nisu bile održive.[9] Uočeno je, također, da nitko na znanstveno-teološkoj sceni, u vremenu koje je označeno praskom informacija, ne može ponuditi odgovarajuću sintezu koja bi mogla održati povezanost analitičkih studija koje pokušavaju sintetizirati znanje i ponuditi ga kao utemeljenje stalnog i sveopćeg teološkog govora.[10]

Tako se biblijska teologija suvremenoga svijeta, nasuprot okamenjivanju i kanoniziranju povijesnih arhaizama,[11] okrenula novim pokušajima doticanja značajnih tema, motiva i simbola biblijske vjere.[12] Trudeći se ne izgubiti bogatstvo koje se nalazi u raznolikosti biblijskih tradicija, biblijska teologija današnjice, napuštajući stari normativni stil, usmjerila se prema proučavanju teološkog nauka biblijske vjere u želji ne pružiti gotove zaključke, nego radije biti izazov na ispravno i s biblijskom vjerom sukladno oblikovanje teoloških pitanja.[13] Zato u današnjem svijetu u kojem si čovjek postavlja mnoga pitanja,

---

[9] Vjernici postaju danas svjesni da u odnosu na ekološka pitanja moraju zauzeti pozitivan stav. (...) Potreba obraćenja odnosa i ponašanja prema prirodi za vjernike je od velike važnosti ne samo zato što je čovječanstvo ugroženo onečišćenjem okoliša, nego jer nas na to obvezuje ispravno tumačenje objave o stvorenoj prirodi. Usp. A. REBIĆ, *Ekologija srca – ekologija prirode u Starome Zavjetu*, u: M. KARADJOLE (ur.), *Ekologija srca – ekologija prirode, Zbornik II., Međunarodni znanstveni simpozij Zagreb-Heidelberg*, HKD sv. Jeronima, Zagreb, Heidelberg, 2001., 16.

[10] Ovo su primjedbe J.R. Donahuea, autora uvodnog teksta u seriju biblijskih studija *Overtures to Biblical Theology*, od kojih je prva u nizu knjiga W. Brueggemanna: *The Land*. W. BRUEGGEMANN, *Nav. dj.*, xii.

[11] Čak i sami kršćanski mislioci smatrali su da kršćanski stav prema prirodi nije nevin. Štoviše, prevladavao je osjećaj kako bi kršćani trebali priznati krivicu zbog svoga odnosa prema svijetu. Doista, kršćanstvo je prečesto naglašavalo „bijeg od svijeta“ i „prezir svijeta“ ukazujući i usredotočujući se isključivo na shvaćanje da se spasenje nalazi izvan svijeta i da dušu valja spasiti izlaskom izvan ovoga propadljivog svijeta. Usp. E. CONRADIE, *Christianity and ecological theology*, 65. Tako i P. Vidović navodi primjere kršćanskih mislilaca i teologa: E. Drewermann, C. Amery, D.L. Meadows, koji kršćanstvu stavljaju na teret krivicu za čovjekov rušilački stav prema prirodi. Pa se i sam autor P. Vidović, komentirajući Post 1,26-28, pita: „ Ne nalazi li se možda u ovih nekoliko redaka čak impuls žalosnoj činjenici da je čovjek otišao već toliko daleko u 'gospodarenju' svojim okolišem da mu sada vlastiti život postaje ugrožen?“ Usp. P. VIDOVIĆ, *Svijet – čovjekov dom i Božji hram, ekologija na početku Biblije*, u: V. POZAIĆ (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, FTI, Zagreb, 2004., 134.-135., bilj. 3.

[12] Osobito valja obratiti pozornost na brojeve 4. i 5. koji opisuju stanje biblijske teologije na prijelazu milenija u opširnijem, a ipak sažetom, pregledu povijesti razvoja biblijske teologije u članku: D.A. CARSON, *Biblical theology*, u: S.E. PORTER (ur.), *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, Routledge, London, 2007., 35-41.

[13] Zamjerke kršćanskoj vjeri da je u svom povijesnom razvoju ostavila negativan utjecaj na društvo te bila uzrokom ekološke krize ne mogu se u potpunosti zanijekati. Uzrok tome nije biblijska poruka niti kršćanska vjera nego destruktivno nasljeđe i opravdavanje pogrešnih i krivih interpretacija biblijskih tekstova. Shvaćanjem da je čovjeku dana vlast apsolutnog gospodarenja svijetom prouzročilo je tehnološki napredak kojim je ljudski rod, pozivajući se na to kao na svoje pravo dano mu od Boga, opravdavalo se uništavanje prirode i iskorištavanje prirodnih bogatstava zemlje. Stoga je kriza okoliša promatrana kao „kairos“ u kojem Crkva treba i mora premisliti svoj nauk o prirodi i pronaći adekvatne biblijske korijene teologiji koja će okoliš promatrati u svjetlu Božje objave. Tumačenje Biblije koje je dovelo do nekih loših aspekata ljudskog ponašanja i promatranja zemlje kao proklete zbog ljudskog grijeha te kao mjesta muke, patnje i boli, mjesta kazne koje je potrebno popraviti i njime zagospodariti smatra se najvećim krivcem ekološke krize i općenito krivim i na biblijskom tekstu teološki neutemeljivim. Kršćanska tradicija, uključujući i biblijske tekstove, je često nejasno i dvosmjerno tumačena te se može steći dojam da je dominantni teološki i etički sustav bio upravo onaj koji je omogućavao preziran pa čak i neprijateljski stav prema prirodi. Usp. E. CONRADIE,

koja si prije nije postavljao,[14] pred teologijom i teolozima, a osobito pred onima koji proučavaju Bibliju, stoji odgovoran zadatak i zahtjev na koji je potrebno primjereno odgovoriti ili barem uputiti na slična povijesna iskustva Izraela gdje bi se mogao pronaći odgovor i uputa kojom je Bog usmjerio, ili barem pokušao usmjeriti, svoj narod prema odgovarajućem rješenju, te to rješenje primijeniti u suvremenoj povijesnoj situaciji.[15]

U okružju gore spomenutih stajališta glede biblijske teologije rodila se potreba za razjašnjenjem i dubljim proučavanjem teme zemlje u Bibliji kako bi se mogao ponuditi odgovor na mnoga novonikla povijesna događanja i susresti probleme proizišle iz stanja u kojem se našlo suvremeno čovječanstvo. Pregledavajući teološke spise objavljene sredinom i u drugoj polovici dvadesetog stoljeća, koji se bave temom zemlje, možemo primijetiti kako postoje barem tri, povijesnim stanjem svijeta i svijesti ljudskog roda uvjetovana, korijena iz kojih je isklijala i razgranala se teologija zemlje. Kao prvi korijen znanstvenog teološkog proučavanja teme zemlje smatra se događaj osnivanja suvremene države Izrael na tlu tadašnje države Palestine.[16] Drugi korijen, koji je nešto kasnije privukao pozornost teoloških znanstvenih krugova, izrastao je iz primjećivanja ugroze ljudskog i sveopćeg života na Zemlji te rasta ekološke svijesti[17] kojoj je bilo potrebno

---

Christianity and ecological theology: resources for further research, African Sun Media, Stellenbosch, 2006., 65.-67.

[14] Današnji čovjek, koji želi živjeti odgovorno, sebi postavlja ova pitanja: Zašto se danas troši više energije na uništavanje nego na stvaranje; više novca na ubijanje nego na liječenje? Zašto se danas čini veći napor da se nanese zlo drugima nego da se pomogne bližnjemu? Zašto se gledaju isključivo i sebično samo interesi grupe, stranke ili vlastitog naroda? Je li čovjek danas, osobito u nas, kadar pogledati dalje od vlastitita dvorišta, iznad ograde kojom se ogradio? Danas se toliki ljudi rađaju u siromaštvu, žive u strahu i bez nade. Tko je za to kriv? Ima li odgovornih za svijet u kojem živimo? Koja i kakva je u svemu tome moja odgovornost? Kako u sebi i u drugima pobuditi svijest odgovornosti i suodgovornosti za svijet oko sebe? Ne živi li čovjek već danas u strahu pred onim što dolazi? Usp. S. BALOBAN, *Suodgovornost za zaštitu čovjekove okoline*, u: V. POZAIĆ (ur.), *Ekologija*, 102.

[15] Biblija nije knjiga u kojoj možemo čitati „čistu“ povijest. Ona je radije knjiga pamćenja. Biblijsko pamćenje nastoji ukazati na važnost i aktualnost drevnih predaja za sadašnjost.(...) Izrael nije sačuvao svoje drevne predaje u nakani da ih promatra kao muzejske izloške. Drugim riječima, biblijsko pamćenje nije zainteresirano za prošlost radi prošlosti. Prošlost se pamti zato što je važna za sadašnjost (Pnz 5,3). Važna je ona poruka koju lik, događaj, objava iz *prošlosti* upućuju budućim pokoljenjima. Primarna funkcija memorije nije dakle očuvanje (konzerviranje) prošlosti, nego aktualizacija prošlosti na način da prošlost osvijetli i obogati sadašnjost. Usp. A. POPOVIĆ, *Biblija kao knjiga pamćenja*, u: BF, 18(2003)1, 38.-67., 47.-48.

[16] Uspostava židovske države na palestinskom tlu učinila je pitanje zemlje Izrael vrlo aktualnim te se smatralo potrebnim zbog svjetskoga mira pristupiti toj temi i s teološkog gledišta. Cionistički pokret u židovstvu, ali i otkriće novog značenja i uloge naroda Božjeg unutar kršćanske teologije, zatim uspostava kršćansko-židovskog dijaloga glede teološkog shvaćanja pojedinih tema usmjerili su teološku misao na dublje istraživanje teme zemlje koja je u SZ, osobito glede određivanja granica novoosnovane države Izrael, bila vrlo aktualna. Također je bilo potrebno osvijetliti sam čin osnivanja Izraela i njegovu opravdanost analizom tekstova o obećanju zemlje, njezinom osvajanju, izgnanstvu i ponovnom povratku. Usp. P. DIEPOLD, *Nav. dj.*, 1-3.

[17] Rast svijesti o potrebi očuvanja ekološkog sustava Zemlje od E. Häckela koji je ekologiju definirao kao „znanost koja se bavi istraživanjem interakcija organizama i okoliša“ (οίκος = kuća, dom, boravište, stanište + λόγος= riječ, govor ili znanost) pa do danas, kad ekologija uključuje čitav interdiciplinarni pristup problemima vezanim uz održanje postojanja čitave biotičke i abiotičke stvarnosti na Zemlji, uvelike je

religiozno i teološko utemeljenje[18] radi ispravnog i na biblijskoj poruci usidrenog usmjerenja etičkog ponašanja[19] prema svijetu u kojem suvremeni čovjek živi.[20] Trećim, možda i najvažnijim, korijenom teologije zemlje, možemo smatrati povećanje interesa za temu *zemlja*, kako kršćanske, tako i židovske teologije,[21] pojačano zaključcima

---

napredovala. Napredak je postignut ponajviše rastom znanstvenih proučavanja i uočavanja međuodnosa u svijetu te odnosa čovjeka i njegova ponašanja na okoliš njegova života. Temeljno pitanje zaštite i očuvanja okoliša je pitanje odgovornosti pojedinca i društva prema onome što čovjek čini s ekosustavom, bisoferom, organskim vrstama sa sobom samim i s budućim naraštajima. To pitanje je pitanje etike, savjesti i svijesti svakog pojedinca, svijesti društvene zajednice, svakog naroda, države i međunarodne zajednice. Ekološka svijest ovisi o filozofskom konceptu razmišljanja o čovjeku ali i o teološkom shvaćanju čovjeka, stvorenog svijeta, a napose o teološkom shvaćanju odnosa između čovjeka i stvorenja. Usp. M. MEŠTROV, *Ekologija, zaštita okoliša, sadržaj i domet*, u: V. POZAIĆ (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, FTI, Zagreb, 2004., 17.-39.

[18] Svestrani ekološki angažman razvili su prije svega angažirani pojedinci i skupine različitih znanosti (ekolozi, biolozi, futurolozi, teolozi, socijalni etičari) te publicisti. (...) Teološka znanost pruža posebno važan prinos ekologiji jer polazi od njezinih temeljnih pitanja, promišlja ih u svijetlu biblijske poruke, naglašavajući prirodu kao samostojnu vrednotu, a ne samo njezinu korisnost čovjeku te razvijajući odatle kriterije kršćanske etike za ophođenje s prirodom. Crkve pritom ukazuju na činjenicu da i teologija još nije uspjela doći do jednog zajedničkog konzistentnog stajališta glede problematike okoliša. N. A. Ančić navodi kako još uvijek ne postoje posebni dokumenti središnjeg crkvenog učiteljstva koji bi se bavili zaštitom prirode i mjerama za očuvanje čovjekova okoliša (2000. godina). Drugi vatikanski sabor nije dotaknuo tu temu jer u to vrijeme problem okoliša očito još nije bio uočljiv i izražen ni u društvu ni u svijesti katoličkih vjernika. Rasprava o problemu okoliša javlja se u Njemačkoj kod protestanata, a početkom sedamdesetih godina prošlog stoljeća kod katolika. Tek 1990. godine zajedničkom izjavom Vijeća Evangeličke crkve i Njemačke biskupske konferencije se službeno osvrće na problem okoliša i iznosi potreba odgovornosti za ono što je stvoreno. Ovaj dokument pristupa problemu krize okoliša kao etičkom izazovu i polazeći od teologije stvaranja i otkupljenja omogućuje dublji pogled na stvorenje i okoliš. Usp. N.A. ANČIĆ, *Odgovornost kršćana za stvoreno, Crkveni dokumenti o ekološkoj problematici*, u: B. VULETA i A. VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život, Zbornik radova*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000., 385.

[19] Pitanje ekologije, ekosustava i zagađivanja su pitanja ljudskog djelovanja iza kojeg stoji intencionalnost i odgovornost. Zato je pitanje ekologije prije svega pitanje etičke naravi. Usp. T. MATULIĆ, *Bioetika*, GK, Zagreb, 2001., 297.-299.

[20] Futuristički roman autorice R. CARSON, *Silent Spring*, Hamilton, London, 1963., koji je podigao svijest ljudi i upozorio širu javnost na ono što ljudi čine zemlji i jedni drugima zagađujući životni okoliš, smatra se prvim jačim znakom buđenja ekološke svijesti, tj. svijesti o zagađenju okoliša kao mogućoj prijetnji ljudskom životu, prirodi, pticama i životinjama i konačno zemlji, kao tlu na kojem se sve to događa i Zemlji kao planetu. Iako je roman u vrijeme njegova objavljivanja smatran futurističkim hororom, jer je opisivao noćnu moru koja bi se u budućnosti mogla dogoditi, takva budućnost je gotovo postala stvarnost u današnje doba, samo šezdeset godina nakon objave romana. Znanstvenicima, ekonomistima i političarima koji danas raspravljaju o tom problemu pridružuju se i vodeći ljudi Crkve: Ekumenski patrijarh Bartolomej I., Papa Ivan Pavao II., Papa Benedikt XVI. i mnogi drugi smatraju da kriza nije jednostavno problem znanosti, ekonomije i politike, nego je sadašnje krizno stanje pokazatelj nečeg duboko krivog u dosadašnjim ljudskim stavovima i djelovanju. Kriza je pokazatelj problema duha. „Ljudi danas žive u pustinjama siromaštva, gladi i žeđi“, a „bogatstva zemlje više ne služe za izgradnju Božjeg vrta da svi u njemu žive, nego su stavljena u službu vlasti i moći izrabljivanja i razaranja“ (inauguracijska propovijed Pape Benedikta XVI., 24. travnja 2005.) Usp. M. BARKER, *The earth is the Lord's: the biblical view of the environment*, IJSCC, 8 (2008) 3, 192-202., 192-193. Potreba teološkog preispitivanja stava prema temi zemlje i općenito prema prirodi pojavila se kao reakcija na članak „Povijesni korijeni naše ekološke krize“ (1967.), američkog povjesničara L. Whitea. On je ustvrdio kako zapravo kršćanstvo snosi teret krivice za suvremeni svjetonazor koji je doveo do ekološke krize. Kritika kršćanstva od strane laičkih krugova, ali i od strane nekršćana i ateista urodila je obranom iz kršćanskih krugova te angažiranjem kršćanskih teologa u zadaći otkrivanja ekološke mudrosti unutar judeokršćanske tradicije. Usp. E. CONRADIE, *Nav. dj.*, 61.-67.

[21] Prvobitna kršćanska teologija, ističe W.D. Davies, bila je zainteresirana oko tema teološke i metafizičke naravi kao što su Bog, čovjek, grijeh, stvaranje, objava, proroštvo, nagrada i kazna i drugim sličnim temama koje su smatrane općevrijednim za sve osobe, sva vremena i mjesta. Bilo koji lokalni ili geografski partikularni elementi židovstva nisu se smatrali značajnima, štoviše na njih se gledalo kao sekundarne, pa su

antropoloških istraživanja religioznosti,[22] koje je iznjedrilo spoznaju da je tema *zemlja*, kao središnja tema biblijskog teksta i biblijske vjere,[23] nezaobilazan kontekst teološkog razmišljanja[24] ako se želi na cjelovit način razumjeti i prikazati teološka poruka biblijskih spisa i potpunije shvatiti i protumačiti odnos Boga i čovjeka.[25]

Otkrivanje važnosti teme *zemlja* za nastanak biblijskih spisa i teološke vrijednosti pojma i stvarnosti zemlje u religiji Izraela dovelo je do povećanog interesa biblijsko-teološke znanosti i urodilo pojačanom znanstvenom aktivnošću.[26] Otkrića o *zemlji* na području

---

zbog toga i zanemareni. To objašnjava i razlog zbog kojeg je tema zemlje u prvotnom kršćanstvu bila zanemarena. Čak je i rabinska teologija, vođena reakcijom na kršćanstvo i tipično kršćanski teološki nauk, svjesno ili nesvjesno zanemarila svoju tradicionalnu usmjerenost na temu zemlje smatrajući je nepristalom. Tek nedavno je rabinska teologija ponovno počela naglašavati temu zemlje kao jednu od trajno prisutnih, premda dugo vremena zanemarenih tema o kojoj je uočljiv nauk kroz svu židovsku literaturu od Starog zavjeta preko apokrifnih i pseudoepigrafskih spisa sve do kumranskih svitaka i rabinskih i helenističkih židovskih izvora. Usp. W.D. DAVIES, The *Gospel and the Land, Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Biblical Seminar 25, JSOT Press, Sheffield, 1974., 4.

[22] Valja ponajprije spomenuti temeljno djelo s područja antropologije religije: M. ELIADE, *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion*, Harcourt, New York, 1968. Prema M. Eliade religioznom čovjeku zemlja u kojoj se on osjeća kod kuće, doma, predstavlja vezu između njega i njegova božanstva. Unutar okružja svoje zemlje čovjek je usmjeren prema uređenom kosmosu, dok se, ukoliko je odvojen od zemlje, osjeća prepušten kaotičnom prostoru. Novija djela na koja valja obratiti pozornost su: G.R. LILBURNE, *A Sense of Place, A Christian Theology of the Land*, Abingdon, Nashville, 1989.; N.C. HABEL (ur.), *Religion and Multiculturalism in Australia*, AASR, Adelaide, 1992.; J. INGE, *A Christian Theology of Place*, Ashgate Publishing, Burlington, 2003. O antropološkoj vrijednosti zemlje kao prostora na poseban način u novozavjetnoj literaturi raspravlja i K.J. WENELL, *Jesus and Land, Sacred and Social Space in Second Temple Judaism*, T&T Clark, Bloomsbury, 2007.; M. WYNN, *Knowledge of Place and Knowledge of God, Contemporary Philosophies of Place and Some Questions in Philosophical Theology*, u: *IJPR* 62(2007)3, 149-169.; N.N. TRAKAKIS, *Deus Loci: The Place of God and the God of Place in Philosophy and Theology*, u: *Sophia*, 51(2012)3, 1-19.

[23] W. Bruggemann tvrdi kako je zemlja „središnja, ukoliko ne i zaista središnja tema biblijske vjere“. W. BRUEGGEMAN, *The Land*, 3., a Gary M. Burge, smatra kako je zemlja središnje referentno interpretativno mjesto za shvaćanje vjere Izraela. Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land. The New Testament Challenge to "Holy Land" Theology*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010., 53.

[24] Usp. H. SCHWARZ, *Method and Context As Problems for Contemporary Theology: Doing Theology in an Alien World*, Toronto Studies in Theology 58, Edwin Mellen Press, Ontario, 1991., 6.

[25] G.R. Lilburne naglašava važnost zemlje za hebrejsku vjeru, a na temelju analize starijih biblijskih spisa tvrdi kako zemlja u biblijskoj vjeri ne predstavlja samo jednostavno mjesto pojavka i odvijanja vjere nego ima udio u samoj biti vjere te da se hebrejska vjera uopće ne može razumjeti bez dara zemlje. Usp. G.R. LILBURNE, *A Sense of Place*, 45.

[26] Svratimo pozornost na samo nekoliko važnijih djela: N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid*, Stuttgarter Bibelstudien 28, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967. Obećanje zemlje u Post 15, kojeg autor smatra najstarijim tekstom Knjige Postanka, donosi se objašnjenje da je temeljno obećanje zemlje utjecalo na oblikovanje daljenjeg teksta knjige Postanka, ali i drugih tekstova koji se bave temom saveza i obećanja zemlje. Niz članaka u zbirci koju su uredili W.P. ECKERT, N.P. LEVINSON, M. STÖHR, *Jüdisches Volk, gelobtes Land: Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1970. dovodi obećanje zemlje u vezu sa samoshvaćanjem identiteta Izraelskog naroda i njegove vjere. Autorica A. OHLER, *Israel, Volk und Land: zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1979. donosi studiju o dvoznačnosti pojma zemlje te naglašava teološku vrijednost pojma zemlje kao jednoga od najznačajnijih u biblijskoj povijesti Starog Zavjeta, a obvezu brige o zemlji stavlja na razinu obveze brige o održavanju savezničke veze između Izraela i Boga. Novija studija u kojoj autor N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, Fortress Press, Philadelphia, 1995. donosi pregled šest ideologija koje su građene oko pojma zemlje te su svojim utjecajem oblikovale teološku misao u tekstovima Staroga Zavjeta. U knjizi S. BOORER, *The promise of the land as oath: a key to the*

biblijske teologije, bila su sredinom 20. stoljeća popraćena dogmatsko-teološkim razmišljanjima Pierra Teilharda de Chardina, Wolfharta Pannenberga, Jürgena Moltmanna, Karla Rahnera, Hansa U. von Balthasara i drugih u tom dobu značajnih teologa.[27] Rast svijesti o alarmantnoj ekološkoj opasnosti doveo je do shvaćanja da pitanje zemlje u biblijskoj vjeri nije aktualno samo zbog prijetećih učinaka ekološke krize, nego se odgovor na njega tiče i svjetske politike i ekonomije. Na to je upozorila teološka konferencija o zemlji, održana u Jeruzalemu 1981.,[28] i teološka konferencija u Johannesburgu 1986.,[29] a napose prva katolička konferencija o teologiji zemlje održana 1985. na St. John's sveučilištu u New Yorku. Na tim teološkim konferencijama, uz sudjelovanje stručnjaka s područja biblijske, dogmatske i pastoralne teologije, naglašena je kompleksnost teme zemlje u biblijskoj vjeri, ali i važnost njezina proučavanja za cjelokupni teološki, politički, ekonomski i socijalni nauk Crkve, pa tako i za konkretni, svakodnevni kršćanski praktični vjernički život.[30]

Na hrvatskoj teološkoj pozornici nekoliko je značajnijih teoloških simpozija na kojima je raspravljano o ekologiji. Prvi je u organizaciji Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu (1991.),[31] drugi u organizaciji Franjevačkoga instituta za kulturu mira održan u Splitu (2000.),[32] treći, međunarodnoga i interkonfesionalnoga karaktera, održan je

---

formation of the Pentateuch. BZAW 205., Walter de Gruyter, Inc., Berlin, 1992. autorica iznosi tvrdnje i pokazuje kako je obećanje zemlje temeljna ideja oko koje je oblikovan tekst Pentateuha. U oblikovanju zakonskih spisa, tvrdi u svom djelu J. JOOSTEN, *People and land in the holiness code: an exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17 – 26*, VTSupp 67, Brill Academic Publishers, Leiden, 1996. odnos prema zemlji imao je odlučnu ulogu u označavanju pravednosti ili nepravednosti kako naroda tako i pojedinca. Suvremeno iščitavanje biblijskih tekstova očima zemljoradnika obradila je u svojoj zbirci E.F. DAVIS, *Scripture, Culture, and Agriculture, An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. tvrdeći kako je upravo tema zemlje glavni ključ razumijevanja biblijskog teksta. U cjelovitom komentaru Knjige Postanka J. McKEOWN, *Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008. bavi se analizom teksta Knjige Postanka pod vidom zemlje kao jednog od ključnih pojmova u oblikovanju kako teksta tako i teologije koju u njoj nalazimo.

[27] Posebnu pozornost zemlji u svojim teološkim djelima posvetili su poznati teolozi: J. Moltmann i H. U. von Balthasar. Prikaze njihova ekološkog nauka donosi zbornik: D. G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU, (urr.), *Ecological Hermeneutics*, 196.-240. Teološka promišljanja Karla Rahnera o ekološkim tememama vidi kod: M. W. PETTY, *A Faith that Loves the Earth: The Ecological Theology of Karl Rahner*, University Press of America, Lanham, 1996.; Kratki pregled doprinosa razvoju ekološke teologije gore spomenutih teologa vidi kod: S. MORANDINI, *Teologija i ekologija*, KS, Zagreb, 2013., 11.-38.

[28] G. STRECKER (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und Georg-August-Universität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983.

[29] M. SHARON, *The Holy Land in history and thought: papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986*, Volume 1986., Brill, Leiden, 1988.

[30] B. F. EVANS, L. WEBER, G. D. CUSAC (urr.), *Theology of the Land, Papers presented at the First Theology of Land Conference held at St. John's University in 1985.*, Liturgical Press, Collegeville, 1987.

[31] V. POZAIĆ, (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, FTI, Zagreb, ^{2}2004.

[32] B. VULETA i A. VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život, Zbornik radova*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000.

paralelno u Zagrebu i Heidelbergu u organizaciji Teološkoga jugoistočno-europskog seminara (2001.),[33] a četvrti je u organizaciji Filozofskog fakulteta sveučilišta u Zagrebu održan pod nazivom *Razvoj i okoliš – perspektive održivosti* (2011.).[34] Osim navedenih simpozija, koji su se bavili većinom ekološkim temama, valja istaknuti članak Ive Stipičića naslovljen *Eshatološki smisao „tijela" i „zemlje"* objavljen 1968. godine, u kojem se po prvi put na hrvatskom jeziku obrazlaže vrijednost tjelesnosti/zemaljskosti na teološki način i upućuje na važnost zemlje u teološkom razmišljanju,[35] kao i članak Bože Lujića *Biblijski odnos spram prirode i čovjeka* u kojem autor pokušava pružiti dublje utemeljenje ekološkom nauku promatrajući pretpostavke što izviru iz biblijskih tekstova.[36]

Kroz prizmu značenja *zemlje* u biblijskoj vjeri u gore spomenutim istraživanjima i na znanstvenim skupovima osvijetljeni su neki biblijski spisi ili dijelovi biblijskog teksta i druge teme biblijske teologije povezane sa zemljom.[37] Međutim, dubina koja se skriva iza teološkog značenja biblijskog pojma zemlje, čini se, još nije dokučena, a postoje naznake shvaćanja kako je prostor koji teološko značenje teme *zemlja* obuhvaća daleko veći nego što je to do sada primijećeno i prihvaćeno, te se tema *zemlja* smatra još uvijek nedovoljno istraženom, pa se nameće potreba daljnjeg istraživanja.[38] Stoga, jer je biblijski tekst i

---

[33] M. KARADJOLE, (ur.), *Ekologija srca – ekologija prirode, Zbornik II., Međunarodni znanstveni simpozij Zagreb-Heidelberg*, HKD sv. Jeronima, Zagreb, Heidelberg, 2001.

[34] B. GALIĆ, K. ŽAŽAR (urr.), *Razvoj i okoliš – perspektive održivosti*, FF Press, Zagreb, 2013.

[35] I. STIPIČIĆ, *Eshatološki smisao „tijela" i „zemlje"*, u: BS, 37 (1968) 3-4, 343.-349.

[36] B. LUJIĆ, *Biblijski odnos spram prirode i čovjeka*, u: BF, 11(2003)18, 5.-37.

[37] Navedimo samo nekoliko važnijih novijih djela koja se bave temom zemlje: M. SHARON, *The Holy Land in history and thought: papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg 1986.*, Volume 1986., Brill, Leiden, 1988.; B.F. EVANS, L. WEBER, G.D. CUSACK (urr.), *Theology of the Land, Papers presented at the First Theology of Land Conference held at St. John's University in 1985.*, Liturgical Press, Collegeville, 1987.; M-T. WACKER, E.M. WAINWRIGHT, *Land conflicts, land utopias*, SCM Press, London, 2007.; R.J. BERRY, *Environmental stewardship: critical perspectives, past and present*, Continuum, London, 2006.; P. GUILLAUME, *Land and calendar: the priestly document from Genesis 1 to Joshua 18*, T&T Clark, London, 2009.; D.G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU, (urr.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, Continuum, London, 2010.; A.M. HOUGH, *God Is Not 'Green': A Re-Examination of Eco-Theology*, Cromwell Press, Hereforshire, 1997.; D.T. TSUMURA, *The earth and the waters in Genesis 1 and 2: a linguistic investigation*, JSOTSupp 83, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989. Navedenoj literaturi valja pridodati niz do sada objavljenih knjiga i zbornika koji su proizašli iz međunarodnog *Earth Bible projekta* pod vodstvom i uredništvom australskog bibličara Normana C. Habela: N.C. HABEL, P.L. TRUDINGER, (urr.), *Exploring Ecological Hermeneutics, SBL Symposium Series 46*, Atlanta, 2008.; N.C. HABEL (ur.). *Readings from the Perspective of Earth: Earth Bible vol. I.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.; N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *The earth story in Genesis, Earth Bible vol. II.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.; N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *The Earth Story in Wisdom Traditions, Earth Bible vol. III.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.; N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *Earth Story in the Psalms and the Prophets, Earth Bible vol. IV.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.; N.C. HABEL, V. BALABANSKI (urr.), *The Earth Story in the New Testament, Earth Bible vol. V.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.

[38] U uvodu u recentnu studiju katoličkih autora na temu zemlje kardinal C.M. Martini primjećuje kako svatko tko god i izdaleka poznaje Bibliju može shvatiti velik značaj zemlje u Svetom pismu. Knjigu koju predstavlja

poruke u njemu temelj i uporište teološkog razmišljanja i jer se teologija po Svetom pismu „*snažno učvršćuje i uvijek pomlađuje*“ dobivajući po proučavanju Božje riječi *svoju dušu*,[39] možemo smatrati da bi tema *zemlja*, za koju mnogi suvremeni biblijski teolozi kažu da je „središnja tema biblijske vjere“,[40] mogla ujedno biti i središnja teološka tema koja je neizmjerno i nezaobilazno važna za aktualni nauk i poruku koju je Crkva pozvana i poslana svjedočiti i naviještati na svom zemaljskom putovanju kroz vrijeme i prostor.[41]

Važnost teme *zemlja* za teologiju na poseban način ističe teolog kardinal C.M. Martini u predgovoru studije A. Marchadoura i D.M. Neuhausa, jedne od rijetkih o temi *zemlja* proizašlih iz pera katoličkih teologa. Kardinal C.M. Martini kaže da je pitanje teme *zemlja* „jedno od gorućih pitanja“ koje s biblijskih stranica, na kojima je prisutna, „traži svakovrsnu analizu“ da bismo shvatili njezino „posebno značenje“. Pri tome se ne misli samo na pitanje postojanja države Izrael ili na pravo palestinskog naroda na vlastiti teritorij i domovinu, nego prije svega, na teološku interpretaciju onih činjenica koje su, dinamikom povijesti Izraelskog naroda u biblijskim knjigama upućenim svim narodima, predstavljene kao primjer ponašanja kako živjeti svoje čovještvo u povezanosti s Bogom po svoj zemlji i na svakom mjestu. Ovaj odnos, koji je utemeljen na Božjoj vjernosti, ne vrijedi samo za određeni geografski prostor koji je Bog obećao svome narodu, nego kao ispravan stav prema zemlji, ostaje i nadalje nepromijenjen za sve ljude svih prostora i vremena. On se, u svjetlu starih odlomaka Pisma, „nastavlja i traži biti proučavan i interpretiran svim sljedbenicima odnosa čiji povijesni razvoj nalazimo na stranicama Biblije“.[42]

Nadalje, ističući važnost pitanja teme *zemlja* za praktični život Crkve, H-C. Großmann kaže kako je Crkva na to pitanje pozvana teološki i na iskustvu dijaloga sa svetopisamskim tekstovima, koji prenose povijesno i religiozno iskustvo Izraela, utemeljeno odgovoriti te svoj nauk o razumijevanju zemlje unutar svojeg teološkog nauka jasno iznijeti. Jasnoća teološkog nauka potrebna je iznimno zbog toga što odgovor na pitanje zemlje i teološka poruka koja iz njega proizlazi više neko ikoja teološka tema oblikuje praksu i praktičan

---

kardinal Martini smatra svjedočanstvom trajnog interesa za temu zemlje jer se ona pojavljuje gotovo u svim knjigama Pisma i na gotovo svakoj stranici Biblije. Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Nav. dj.*, 5.

[39] Usp. DV 24.

[40] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 3.; A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 89.

[41] Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, BWANT 95, Stuttgart u.a., 1972., 1.-3.; G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 1.

[42] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 7.-8.

vjernički život, a napose oblikuje shvaćanje poslanja Crkve svijetu u kojemu živi i u kojemu je pozvana svjedočiti Božju riječ.[43]

Razumijevanje teološke poruke zemlje koja se prostire diljem biblijskog teksta od njegova početka u Knjizi Postanka do završetka u Knjizi Otkrivenja, od jednog do drugog povijesnog razdoblja, od Starog do Novog zavjeta, tvrde A. Marchadour i D.M. Neuhaus, daje drugačiji i sasvim novi uvid u poruku Božje riječi omogućujući shvaćanje Biblije koherentnom i dinamičkom cjelinom.[44] Čitanje biblijskog teksta sa sviješću o značenju zemlje za vjeru Izraela i o poruci kojom je ta tema bremenito označena, otvara se mogućnost drugačijeg pristupa problemima suvremenog svijeta s kojima se susreću vjernici današnjice, bez obzira radi li se o poteškoćama vjerničkog života i svjedočenja na području političkog, etičko-ekološkog, ekonomskog ili općenito moralnog ponašanja kako prema svojim bližnjima, tako i prema samima sebi.[45] Proučavanje teme *zemlja* u Bibliji otvara pitanja dosadašnjeg razumijevanja stvaranja i stvorenja, a nudi moguće drugačije uvide u vrijednosti života i postojanja, napose imajući u vidu ovozemaljski dio njegova trajanja, trajanje i život planeta Zemlje, a osobito glede njegova završetka i završetka ljudima poznatog svijeta.[46]

U posljednje vrijeme snažan vjetar u jedra teologiji zemlje dali su i sami pape Ivan Pavao II.,[47] Benedikt XIV.,[48] katolički biskupi i biskupske konferencije diljem svijeta,[49] a već

---

[43] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung. Studien zur Theologie des Landes im Alten Testament und Ihrer Wirkungsgeschichte in frühjüdischen und frühchristlichen Texten*, EB-Verlag, Schenefeld, 2003., 141.-143.

[44] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 11.

[45] Doduše kratak, ali inspirativan članak iz pera poznatog njemačkog katoličkog bibličara N. Lohfinka, već svojim naslovom „*Nema spasenja bez stvorenja*“, govori o potrebi zaokreta kršćanske teologije i drugačijeg odnosa i shvaćanja stvorenja, naravno i zemlje. On izričito kaže: „Es gibt also kein Heil für den Menschen an der Schöpfung vorbei. Es gibt keinen Absprung vom Tiger, durch den der einzelne oder ein kleiner Freundeskreis sich der Verantwortung für diese Erde entziehen könnte.“ Usp. N. LOHFINK, *Kein Heil an der Schöpfung vorbei*, u: *Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, 41(1977)17,183.-186.

[46] Posebnu pozornost zemlji u svojim teološkim djelima posvetili su poznati teolozi J. Moltmann i H.U. von Balthasar. Prikaze njihova ekološkog nauka donosi zbornik: D.G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU, (urr.), *Ecological Hermeneutics*, 196.-240.

[47] Govori pape Ivana Pavla II o temi ekologije, očuvanja okoliša i opasnostima koje se kriju u nepravednom postupanju prema zemlji skupljeni su u knjizi: A. DENT (urr.), POPE JOHN PAUL II, *Ecology and Faith*, Arthur James Limited, London, 1997. Također i zbirka misli i govora Ivana Pavla II o ekološkim temama na talijanskom jeziku: A. GIORDANO, S. MORANDINI, P. TARCHI, *La creazione in dono, Giovanni Paolo II e l'ambiente*, EMI, Bologna, 2005. Također vidi i 12. poglavlje knjige: L. WILLIAMS, R. A. ROBERTS, A. MCINTOSH (URR.), *Radical Human Ecology: Intercultural and Indigenous Approaches*, Ashgate Publishing, London, 2012. 235.-237. O novijem katoličkom nauku glede ekologije, održivog razvoja i ekonomije vidi zbirku članaka: H.G. COWARD, D.C. MAGUIRE, *Visions of a new earth: religious perspectives on population, consumption, and ecology*, SUNY Press, Albany, 2000., posebno 5. poglavlje autora A. MÚNERA, *New Theology on Population, Ecology, and Overconsumption from the Catholic Perspective*, 65.-78.

svojim prvim nastupima u javnosti i papa Franjo, govoreći o potrebi zaštite zemlje i njezinih dobara te, u svrhu nadvladavanja pohlepe i grabeži za zemaljskim dobrima, pravedne raspodjele njezina uroda i osiguravanju okoliša za razvoj ljudskog roda.[50] Najnovija poruka o kršćanskoj brizi za zemlju koju je proglasio papa Franjo u enciklici *Laudato si'*, već u uvodu, usmjerava vjerničku pozornost prema činjenici da se „među najzanemarenije i najzlostavljanije siromašne ubraja naša potlačena i opustošena zemlja“.[51] U enciklici *Laudato si'* papa Franjo poziva svekoliku svjetsku javnost, a osobito one koji svoja uvjerenja temlje na judeo-kršćanskoj tradiciji, na dijalog koji ima cilj, umjesto dosadašnjih apstraktnih teoloških i filozofskih promišljanja, pružiti novu analizu današnje situacije onoga „što se događa našem zajedničkom domu“ i pokušati odgovoriti na pitanja „koja više ne možemo gurati pod tepih“.[52] Kao jedan od plodonosnih puteva prema otkrivanju odgovora koji bi mogli „omogućiti popraviti ono što smo uništili“ papa Franjo predlaže istraživanje i prepoznavanje ponajprije kršćanskih, a onda i drugih vjerskih uvjerenja koja u sebi sadrže važne poticaje na brigu o prirodi i zemlji. Posežući prvotno za biblijskim teološkim naukom iznesenim u Knjizi Postanka, kao temeljnim mjestom prepoznavanja kršćanske ekološke obveze, papa Franjo primjećuje činjenicu da su „kršćani

---

[48] Na poseban način Papa Benedikt XVI. obraća pozornost kršćana na Zemlju kao mjesto i dom življenja ljudskog roda kojem svi ljudi trebaju pridonositi svojom kreativnošću i sudjelovati svojom odgovornošću u poruci za dan mira 2008. A za isti dan 2010 poručuje svijetu: „Ukoliko želite postići mir, zaštitite stvorenja!“ Tako potvrđuje nauk koji je izrečen u enciklici Caritas in Veritate o tome kako je ljudski razvoj usko vezan uz ljudski odnos prema svome prirodnom okolišu i odgovornosti prema njemu. Poruka u cijelosti na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_benxvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_en.html (21.08.2013.) Također vidi i govor prilikom primanja šestorice novih veleposlanika pri sv. Stolici od 09.06.2011. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/documents /hf_ben-xvi_spe_20110609_ ambassadors_en.html (21.08.2013.) Širi prikaz ekološkog nauka suvremenog crkvenog učiteljstva, a napose Pape Benedikta XVI. vidi u: S. MORANDINI, *Il creato e la sapienza del custodire*, u: *Dialoghi*, 7(2008)2, 42.-51.

[49] Ekološki pokreti u katoličkim krugovima predstavljeni su u članku: N.A. ANČIĆ, *Odgovornost kršćana za stvoreno, Crkveni dokumenti o ekološkoj problematici*, u: B. VULETA i A. VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život, Zbornik radova*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000., a o inicijativama katoličkih biskupa u SAD i UK u priručniku J. HART, *Catholicism*, u: R.S. GOTTLIEB, *The Oxford handbook of religion and ecology*, Oxford University Press, New York, 2006.

[50] Papa Franjo već od prvog svog inauguralnog nastupa snažno se zauzima za pravednu raspodjelu zemaljskih dobara i plodova zemlje kojom se ljudi hrane, a koji su zbog nepravedne raspodjele nedostupni svim ljudima te su mnogi stanovnici Zemlje zakinuti za osnovno pravo, pravo na život koje se ostvaruje konzumiranjem prava na dovoljno hrane barem za preživljavanje. O potrebi čuvanju svijeta Papa Franjo je progovorio već u propovijedi na euharistijskom slavlju svoga ustoličenja: „Ljubazno molim sve one koji su na odgovornim položajima u ekonomiji, politici i društvu, sve muškarce i žene dobre volje: budimo "čuvari" stvorenog svijeta, Božjeg nauma upisanog u svijet, čuvari drugoga, okoliša; ne dopustimo da znakovi uništenja i smrti prate naš svijet na putu njegova napretka!“ Homilija Pape Franje na: http://w2.vatican.va/content/francesco/hr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio -pontificato.html (12.06.2016.) Papa Franjo u mnogim drugim prilikama također je uputio poruke ekološkog sadržaja. Popis poruka Pape Franje na teme ekologije i zaštite okoliša vidi na: http://www.catholicclimatecovenant.org/pope_francis (21.07.2016.)

[51] PAPA FRANJO, *Laudato si', Enciklika o brizi za zajednički dom*, KS, Zagreb, 2015., br. 2.

[52] PAPA FRANJO, *Laudato si'*, br. 17.-19.

katkad pogrešno tumačili Pisma“, ali i naučava da tumačenje izvještaja iz Postanka koje opravdava neobuzdano iskorištavanje i čovjeka potiče na vladanje i razaranje prirode nije ispravno tumačenje Biblije. „Izvještaji o stvaranju u Knjizi Postanka sadržavaju u svome simboličnom i narativnog govoru, duboka učenja o ljudskom životu i njegovoj povijesnoj stvarnosti. Ti izvještaji upućuju na to da se ljudski život temelji na tri tijesno povezana i isprepletena odnosa: s Bogom, s bližnjim i sa zemljom.“ Stoga je, kako opominje papa Franjo, „važno čitati biblijske tekstove u njihovom kontekstu, s ispravnom hermeneutikom“[53] imajući u vidu iskustvo zajednice vjernika iz koje su tekstovi potekli, filozofsko-teološka uvjerenja iz kojih su nastali ili unutar kojih su tumačeni, kako bismo stigli do ispravnog tumačenja Pisma i vjernosti Bogu čija se poruka o međusobnoj povezanosti ljudi s Bogom i zemljom kao biblijska vjera u Isusu utjelovljuje i pokazuje kao konkretna zauzetost i ljubavlju ispunjen odnos sa svijetom.[54]

Kroz pregled biblijskih knjiga, koji slijedi, želimo istražiti početke biblijske vjere o zemlji i uočiti njezine odraze koji se na teološki način prikazuju u biblijskom tekstu. Smjeramo otkriti osnovne postavke biblijske vjere glede zemlje te pronaći prvotna i izvorna teološka razmatranja o njoj. Tijekom povijesti Izraela, a posebice tijekom razvoja biblijskog teksta i njegova sadržajnog i teološkog redigiranja, dolazilo je, kao i u drugim temema, pa tako i u temi *zemlja*, do raznih naslaga i motiva koji su svojim ideološkim nazorima oblikovali teološko tumačenje[55] i ponekad zastirali originalno i temeljno značenje zemlje u biblijskoj teološkoj poruci.[56] Promatranjem biblijskih tradicija i njihova položaja unutar biblijskih knjiga i međusobnih odnosa teoloških poruka tekstova o temi zemlje, uzimajući u obzir vrijeme njihova nastanka i uključivanja u kanon biblijskih knjiga, pretpostavljamo da se korijeni teologije zemlje i početak razmišljanja o zemlji u Bibliji mogu pronaći u kriznom vremenu izraelske povijesti kada je opstojnost Sjevernog kraljevstva, u kojem je djelovao prorok Hošea, postala upitna, a opasnost gubljenja teritorija i kakve-takve nacionalne i vjerske samostalnosti prijetila njegovim stanovnicima i vladarima te se ostvarila u svom najgorem obliku kroz progonstvo, gubitak nacionalnog identiteta i gubitak teritorija.[57]

---

[53] PAPA FRANJO, *Laudato si'*, br. 65.-67.

[54] O povezanosti teologije zemlje s ekološkim naukom pape Franje u enciklici Laudato si' vidi moj članak: Đ. PARDON, *Biblijska teologija zemlje - potka enciklike Laudato si'*, u: *Diacovensia*, 46 (2016.) 1, 13.-43.

[55] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 134.

[56] O motivima i naslagama glede teološkog poimanja zemlje u knjizi Ponovljenog zakona vidi: Usp. L. PERLITT, *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, u: G. STRECKER (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und Georg-August-Universität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983.,46.-58.

[57] Povijesne okolnosti sredine 8. st. pr. Kr. u kojima je Hošea djelovao, doista su bile takve te je Božje spasenje, njegova pomoć i djelovanje smatrano nužnim. Hošea je djelovao u vrijeme velikih prevrata u

Teologija zemlje u Bibliji, koja svoje korijene vuče iz kriznih vremena povijesti Izraela, a prisutna je gotovo na svima stranicama Biblije od stvaranja i starozavjetnog obećanja zemlje, što ga je Bog dao Abrahamu, pa sve do završetka povijesti spasenja u obećanju ponovnog Kristova dolaska i kršćanima je također, kao nasljednicima starozavjetnih obećanja, a osobito obećanja zemlje koje je nužno vezano uz saveznički odnos s Bogom, kao narodu Novog zavjeta – Crkvi, itekako važna i vrijedna proučavanja.[58] Teologiju zemlje smatramo osobito važnom proučavanja i ponovnog posvješćivanja u vremenu krize suvremenoga svijeta koja je tako slična krizi povijesti Izraela 8. st. pr. Kr. u kojoj je živio, propovijedao i djelovao prorok Hošea.[59]

1.2. Od stvaranja do ostvarenja života u/na zemlji (Post – Pnz)

Tema *zemlja* je, kako tvrdi W. Janzen, „toliko prisutna u biblijskim tekstovima da bi se mogla smatrati i više nego središnjom temom i glavnim motivom biblijskih tekstova Starog zavjeta“.[60] U cijelom Heksateuhu, primijetio je G. von Rad, u svim njegovim izvorima i u

---

Izraelu. Nije prošlo dugo od raspada jedinstvenog velikog izraelskog kraljevstva i podjele na Sjeverno kraljevstvo (Izrael) i Južno kraljevstvo (Juda) (931. pr. Kr.). Od tada je počeo rasap moći i slabljenje Izraela na političkoj sceni Bliskog istoka. Borbe za kraljevski tron u Izraelskom kraljevstvu, odakle je bio rodom Hošea, u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., kad je djelovao, bile su u njegove dane žestoke i krvave. U dvije godine (743. i 742. pr. Kr.) na prijestolju Izraela promijenila su se četiri kralja, deset godina kasnije (734/733. pr. Kr.) buknuo je Siro-efrajimski rat u kojem su se Judejci i Izraelci borili na suprotnim stranama jedni protiv drugih, a Asirci su zauzimali sve veće dijelove Hošeine domovine i zavičaja. Kolebanjima političke vlasti doprinosila je i religiozna nesigurnost i nejasnoća. Usp. DENNIS J. McCARTHY – ROLAND E. MURPHY, *Hosea*, u: RAYMOND E. BROWN – JOSEPH A. FITZMYER – ROLAND E. MURPHY (urr.), *The New Jerome Biblical Commentary* (NJBC), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990., 218.

[58] H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 142.

[59] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis, A Study in Hosea*, John Knox Press, Atlanta, 1967. 13.-15. Iskustvo nedostatka hrane, uništenja i zagađivanja plodnoga tla, genetskih manipulacija sa sjemenom, okrupnjavanje i uzurpiranje prava nad vlasništvom, formiranje ogromnih zemljoposjeda u vlasništvu nacionalnih ili multinacionalnih kompanija, sve više traži od nas teološko promišljanje važnosti biblijske poruke o zemlji. Usp. B.E. EVANS, *Introduction*, u: L. WEBER, *Theology of the Land*, 10. U trenutnom procesu razvoja suvremenog svijeta odražava se akutno stanje prognaništva i izgnanstva, izmještenosti, raseljenosti i nesigurnosti granica. Jednom riječju sve je to opis stanja borbe i zauzimanja obespravljenih naroda, nacionalnih i kulturnih zajednica za domovine svojih otaca, svoje djedovine, za prava na zemlju i očuvanje svetih mjesta svoje religije. Ovo su vremena, o kojima se inače u svakodnevnom izvješćivanju kroz medije govori ublaženim izričajima kao o vremenima „nacionalne integracije“ i „političke evolucije“, u stvari označena i obilježena daleko strašnijom i nemilosrdnijom stvarnošću. Ta stvarnost podrazumijeva ekonomski razvoj putem invazije i okupacije neke države ili iscrpljivanja prenosivih dobara s njezina teritorija, što biva uzrokom povećanja troškova života lokalnog stanovništva, umnoženje poteškoća i napora u opskrbljivanju osnovnih sredstava, dodatnu patnju i trpljenje ljudi, a usputno donosi razaranje kulturnog identiteta i dovodi do degradacije i obešćašćenja okoliša. Usp. J. INGE, *A Christian theology of place*, 27.

[60] Zemlja koju je Bog darovao svome narodu je toliko prisutna u biblijskim tekstovima da bi se tema *zemlja* mogla smatrati i više nego središnjom temom i motivom SZ, čak i većom ili barem jednakopravnoj temi *saveza*. Njezina prisutnost je na različite načine vidljiva unutar svih knjiga i kompozicijskih cjelina Biblije te se širi unutar svih narativnih dijelova objedinjujući ih u jednu cjelinu. W. JANZEN, *Land*, u: FREEDMAN, D.N. (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* (ABD), Doubleday, New York, 1992., vol. 4, 143-154., 145.

svakom njegovom dijelu, vjerojatno ne postoji tako važna tema, kao što je tema zemlje,[61] pa u tom smislu, tvrdi on nadalje, valja promatrati čitav Heksateuh u ozračju opisa povijesti odnosa izraelskog naroda prema zemlji koja im je savezom s Bogom dana kao obećanje. To je za njega najstarija tradicija i najstarija ideja oko koje je okupljen tekst i tradicije čitavog Heksateuha.[62]

1.2.1. Zemlja – mjesto suživota svih stvorenja (Post 1-11)

Tekstovi biblijske prapovijesti (Post 1-11), u okviru stvorenog svijeta, kakvu nam pružaju i svećenički i jahvistički opis stvaranja, zemlju, kao mjesto života čovjeka opisuju kao „sveto mjesto“ na kojem je čovjek pozvan živjeti u skladu sa svim stvorenjima te, živeći tako u suživotu sa svim stvorovima, slaviti Boga Stvoritelja u zahvalnosti za pruženi mu dar života.[63] Božje gospodstvo i vlast nad svom zemljom, naglašeno u svećeničkom izvješću o stvaranju (Post 1,1-2,4a), kroz sliku stvaranja reda i poretka unutar stvorenog svijeta, izražaj je teološkog govora o Bogu koji upravlja svim narodima,[64] a posebno o Bogu koji zauzeto vodi brigu o svom izabranom narodu i bdije nad svim događajima njegove povijesti od njezina početka pa nadalje, uokvirujući tako početke povijesti Izraela u cjelokupno teološko tumačenje i značenje opisa tijeka povijesti izraelskog naroda kojim

---

[61] „In the whole of the Hexateuch there is probably no more important idea that expressed in terms of the land promised and later granted by Yahweh, an idea found in all the sources, and indeed in every part of each of them.“ G. VON RAD, *Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*, engleski prijevod: Usp. G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, Oliver&Boyd, London, 1966., 79. O tome usp. W. BRUEGGEMNANN, *The land*, 3.

[62] Usp. G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, 82., O tome i S. BOORER, *The promise of the land as oath: a key to the formation of the Pentateuch, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 205.*, Walter de Gruyter, Inc., Berlin, 1992., 46.-48. G. Von Rad je smatrao kako je ispravno Petkonjižju dodati i knjigu o Jošui te u tom slučaju Petoknjižje (Pentateuh) postaje Šestoknjižje (Heksateuh). Ova teorija i sam naziv Heksateuh, iako donekle ima svoje utemeljenje, ipak se nije održala unutar biblijske teologije.

[63] Usp. G.R. LILBURNE, *A Sense of Place*, 13.

[64] Knjiga Postanka 1-11 utvrđuje Božju suverenost nad zemljom. Bog je opisan kao „stvoritelj“ i vrhovni gospodar zemlje. Zemlja jedino njemu duguje svoje postojanje, a njezini stanovnici također su Božja stvorenja, koja on neprestano motri i nadgleda njihovo ponašanje. (...) Božji sudovi i odluke utječu na biljke, životinje i na sve ljude. Bog upravlja svijetom i svim stvorenjima osobnom zainteresiranošću za njihovu dobrobit (Post 6,5-8. 11,1-9) (...) Očiti naglasak na pokazivanju Božje suverenosti nad zemljom u Prapovijesti daje dobar temelj razvoju te teme u cijeloj Knjizi Postanka, ostatku Petoknjižja, pa i kroz cijeli Stari Zavjet. Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 243.

se već na njegovu početku čitatelju/slušatelju obznanjuje njezin cilj[65] – siguran i miran život u/na zemlji.[66]

Oznaka sličnosti čovjeka s Bogom (Post 1,27), uokvirena u svećenički teološki idejni krug, funkcionalne je naravi, pa čovjek prema uzoru svog Stvoritelja, svoju svrhu postojanja ostvaruje čuvanjem reda i odnosa uspostavljenih stvaranjem. Taj red omogućuje svim bićima suradnju i ostvarenje harmonije koja se očituje u sveopćoj dobrobiti – biblijskim jezikom rečeno – blagoslova i svetosti (Post 2,3). U Božjem stvorenom svijetu, prema svećeničkoj predaji, nema iskorištavanja i nasilnog ponašanja. Za takvo što Bog nije nikoga stvorio, nikoga za to zadužio.[67] Blagoslov i svetost čovjeka, prema svećeničkoj predaji, povezani su sa čovjekovim suradničkim odnosom sa stvorenjima i s plodnim tlom

---

[65] O tome A. Rebić: „U poslijesužanjsko doba izraelski su mudraci stvorili jedinstvenu povijest naroda Božjega spojivši deuteronomsko djelo sa svećeničkim djelom. Tako su stvorili veličanstvenu knjigu koja seže od opisa *stvaranja svijeta* (Post 1) do *zauzeća Obećane zemlje* (Još 24). (...) Pisci vide *cilj* povijesti stvaranja svijeta i povijesti čovječanstva u sigurnom i trajnom nastanjenju Izraelaca u novoj domovini. Usp. A. REBIĆ, *Abraham naš otac u vjeri. Povijest, vjera i teologija*, BS 76(2006.)3, 513.-529., 516.-517.

[66] Mišljenje M. Bubera donosimo kako ga navodi W. Zimmerli: „The first commandment of God that he has implanted in our hearts as the creator of all the races, the source and basic principle of all the others which have fallen to the lot of our people is that we are ourselves to practice the law which we are commissioned to teach the other historical peoples. The greatest punishment that has been inflicted on us for deviating from the path traced out for us by divine providence, that which has always oppressed our people the most, is that, since we have lost the land *(la terre)*, we can no longer serve God as a nation through institutions which cannot be continued and developed in our present exile, since they presuppose a society founded in the land of our ancestors. Yes, it is the land *(la terre)* that we lack, in order to practice our religion. Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, u: J.T. BUTLER, E.W. CONRAD, B.C. OLLENBURGER (ur.), *Understanding the Word, Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*, *JSOT Supp 37*, JSOT Press, Sheffield, 1985., 259.

[67] Svrha i cilj blagoslova čovjeka je izražena glagolima כָּבַשׁ (*kābaš*) i רָדָה (*rādāʰ*) koji znače vladati i podložiti. Iako se ti glagoli uobičajeno upotrebljavaju u označavanju neprijateljskih radnji koje imaju za cilj podložiti i vladati neprijateljima u ovom kontekstu ipak označavaju ponašanje i stav nadmoći nad stvorenjima u smislu nastavka vođenja i upravljanja svijetom i stvorenjima prema onom redu koji je Bog u stvaranju u njih ugradio. Taj zadatak je blisko povezan blagoslovom kojeg Bog daje na početku retka 28. U suvremenijim studijama glagol כָּבַשׁ (*kābaš*) se razumjeva kao odnos čovjeka naspram ljudi i zemlje u kojem se izražava kraljevsko dostojanstvo, a njegovo značenje može biti prevedeno u smislu rada, razvoja, otvaranja ili oblikovanja osobito u odnosu prema zemlji, jer uporaba glagola כָּבַשׁ (*kābaš*) u starim bliskoistočnim izvorima ruralnog podrijetla podrazumijeva određeni napor i zauzimanje s obzirom da je tlo u tom području općenito teško obradivo. Zato u kontekstu zemljoradničkog društva i općenito odnosa prema prirodi glagol כָּבַשׁ (*kābaš*) valja razumjeti kao izražavanje vlasništva u smislu obrađivanja, razvijanja i kultiviranja zemlje. Time se izražava poslanje Božje upućeno čovjeku da upravlja zemljom u okviru hijerarhijskih odnosa koje je Bog postavio i partnerskih odnosa između zemlje i čovjeka. Ljudsko vladanje nad prirodom, koje je zapovjeđeno u okviru idealizirane slike svijeta, odudaralo bi od nje ukoliko bi se shvatilo u njezinom najgrubljem obliku, a u potpunosti bi se s njom slagalo ukoliko bismo glagole כָּבַשׁ (*kābaš*) i רָדָה (*rādāʰ*) pročitali i protumačili kao zapovijed i poziv na uspostavu dobrih odnosa među stvorenjima i u smislu izraza hijerarhijskoga stvaralačkoga reda koji muškarca i ženu smatra slikom i prilikom Božjom. Opsežnu analizu uporabe glagola כָּבַשׁ (*kābaš*) i רָדָה (*rādāʰ*) u Post 1,26.28. i moguće alternativne prijevode vidi u: N. LOHFINK, *Macht euch die Erde untertan?*, u: *Studien zum Pentateuch (SBAB 4)*, Stuttgart, 1988., 23.-24.; Vidi također analizu u knjizi: U. RÜTERSWÖRDEN, *Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, De Gruyter, Berlin, 1993., 81.-126.; Daljnju razradu pojma vidi u: J. J. BOERSEMA, *The Torah and the stoics on humankind and nature: a contribution to the debate on sustainability and quality*, Brill, Leiden, 2001., 67.-75. i M. WELKER, *Creation and reality*, Fortress Press, Minneapolis, 1999., 60.-64.

- sa zemljom. Suradnjom sa zemljom čovjek iskazuje svoje poštovanje Bogu i stječe vlastito dostojanstvo i identitet.[68]

Opis stvaranja čovjeka i njegova sudbina, zauzima posebno mjesto u jahvističkoj tradiciji o nastanku svijeta. Post 2,4b-25 predstavlja početak povijesti generacijâ ljudskog roda i izraelskog naroda, a ime začetnika ljudskog roda אָדָם (*ʾāḏām*) dodatno naglašava teološku misao i uvjerenje o životvornoj povezanosti ljudskih bića, svih naroda i cijelog čovječanstva sa zemljom אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*).[69] Zemlja, koju je Bog uredio i dao joj zadaću uzdržavati život svih živih bića koja na njoj žive i ljudskoj vrsti (Post 1,29-30), što je posebno naglašeno opisom stanja u Edenskom vrtu (Post 2,8-15), stvorena je u svrhu osiguravanja sigurnog i udobnog boravišta stvorenjima, povjerena je čovjeku na čuvanje i obrađivanje, pri čemu se idealizirano rajsko stanje poistovjećuje sa stanjem u kojem se našao Izrael osvojivši kanaansku zemlju i uspostavivši miran i ugodan život na plodnom tlu, a izgon iz Edenskog vrta, odvajanje od blagodati plodne zemlje, sa sužanjstvom i životom u progonstvu izvan svog doma i vlastite domovine.[70]

Odjeljci teksta biblijske prapovijesti (Post 1-11) koji tematiziraju grijeh i otpad od Boga, govor o Adamu i Evi pod drvom spoznaje i izgon iz vrta (Post 3), pripovijest o sukobu Kajina i Abela s njezinim tragičnim posljedicama (Post 4,1-16), a također i pripovijest o gradnji babilonske kule također s tragičnim posljedicama (Post 11,1-9), govore o nasilju

---

[68] U biblijskom prikazu odnosa između zemlje i čovječanstva nema niti jednoga izraza koji bi govorio o neprijateljstvu ili bilo kakvom obliku sukoba. Štoviše, kad se govori o odnosu zemlje i čovječanstva uvijek je riječ o prijateljskim i suradničkim odnosima, o odnosu uzajamne brige i pažnje. Igra riječi koja je ovdje uočljiva uporabom riječi אָדָם (*ʾāḏām*) i אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) nosi teološku poruku o nužnosti suradnje čovjeka i zemlje ukoliko se želi održati Božji stvaralački red. Usp. L. RASMUSSEN, *Symbols to Live By*, u: R.J. BERRY, *Environmental stewardship:critical perspectives, past and present*, Continuum, London, 2006., 176. Bog je vlasnik zemlje i zbog toga briga o zemlji i općenito o prirodnim bogatstvima za čovjeka predstavlja ulogu služenja i ostvarivanja vlastitog identiteta, da bude slika Božja, ali u isto vrijeme i biće od zemlje (*ʾăḏām*) koje svoju sreću i uživanje nalazi u obrađivanju, čuvanju i brizi o zemlji. Usp. E. CONRADIE, *Christianity and ecological theology: resources for further research*, African Sun Media, Stellenbosch, 2006., 78.; usp. P. SANTMIRE, *Partnership with Nature according to the Scriptures: Beyond the Theology of Stewardship*, u: R.J. BERRY, *Environmental stewardship...*, 262.

[69] Opisom stvaranja čovjeka od praha zemaljskog pisac Knjige Postanka već na samom početku ljudskog roda utvrđuje povezanost čovjeka sa zemljom, a identitet njegova postojanja (*ʾăḏām*) postavlja u odnos sa zemljom (*ʾăḏāmāʰ*). Na ovu činjenicu je prva upozorila P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of sexuality*, Fortress Press, 1978., 78. Njemački prijevod: P. TRIBLE, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1993. O tome vidi W. BRUEGGEMNANN, W., *Land: Fertility and Justice*, u: B.F. EVANS, L. WEBER, G.D. CUSAC (urr.), *Theology of the Land*, 41.-68., 41. i A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 20.

[70] Velika sličnost između progona Adama i Eve iz Edenskog vrta i progonstva Izraela iz kanaanske zemlje, opis zemlje i vrta kao svetoga mjesta na kojem se ljudskim djelovanjem iskazuje štovanje Boga, stavlja temu zemlje u područje religioznosti. O toj temi vidi: G. DE VILLIERS, *Sin, Suffering, Sagacity: Genesis 2–3*, u: B. BECKING – D. HUMAN (urr.), *Exile and suffering: a selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA Pretoria, August 2007., Oudtestamentische Studiën 50*, Brill, Leiden, 2009., 3-18.

kao osnovnom ljudskom grijehu naspram bližnjega i zemlje. Nasilje, kao posljedica nepravednih odnosa ljudi međusobno i nepoštovanja Božjih odredbi, kvari i izopačuje zemlju (Post 6,11-12).[71] Posljedice grijeha su povezane s odvajanjem čovjeka od zemlje i od Boga, a dobrohotan stav prema zemlji stavlja se u područje obdržavanja Božje riječi, u područje zakonske obveze o ljubavi prema Bogu i bližnjemu uspostavljene Savezom (Pnz 6,3 ss).[72] To je još vidljivije u pripovijesti o Noi (Post 6,1-9) koju židovska tradicija i kasnija tumačenja njegova lika i uloge u biblijskoj povijesti dovode u usku vezu s Mojsijem.[73] Tako se teološka pozadina posjedovanja ili gubitka zemlje, smatra W. Zimmerli, dovodi u čvrstu vezu s religioznim identitetom Izraela koji se očituje u štovanju Boga kao jedinog gospodara zemlje.[74]

Pristup biblijskoj prapovijesti (Post 1-11) kao tekstu sastavljenom, ako ne i velikim dijelom napisanom tijekom progonstva ili neposredno nakon njega,[75] otkriva, usku

---

[71] "Nasilje" je prvi grijeh koji se spominje u svećeničkom izvještaju. Radi se dakle o ključnom pojmu budući da opisuje svojevrsni "istočni grijeh". Drugim riječima, za svećenički izvještaj "zlo" koje prijeti egzistenciji svijeta i izaziva velike kozmičke katastrofe povrh svega je jedan društveni grijeh, to jest nasilje. Sigurno da to ne isključuje postojanje i drugih grijeha ili drugih izvora grijeha. Međutim, u ovom izvoru Petoknjižja, korijen svih zala svijeta i čovječanstva jest nasilje koje izokreće kozmički red koji je Bog htio u trenutku stvaranja (Post 1). Usp. J.L. SKA, *U znaku duge, Biblijski izvještaj o potopu (Post 6 – 9)*, u: *Služba Božja*, 50(2010)3, 273.-290., 283. Ljudska bića su dovela Božju zemlju u stanje ruševine, a sada Bog ruši čovječanstvo. Posljedica ljudske pobune nije samo u tome da ljudi sami sebe dovode do stanja uništenja, nego i u tome što uništenje zahvaća zemlju. Božja odluka o uništenju čovječanstva (Post 6,17) ima kao posljedicu obezvrjeđenje zemlje kao prenositeljice i uzdržavateljice života. Stoga, ponašanje ljudi ima izravne posljedice ne samo na njihovu štetu, nego šteti i zemlji. Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 54.

[72] O pojmu saveza *b^{e}rît* u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i Izraela vidi: B. LUJIĆ, *Teološka funkcija b^{e}rît u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima*, u: *BS*, 61(1991.)3-4, 274.-290.

[73] Židovska tradicija često vidi Nou kao preteču Mojsija, a savez s Noom kao preteču saveza koji je Bog sklopio s Izraelom. I Noa i Mojsije su našli milost u očima Božjim (usp. Post 6,8 i Izl 33,12.17.), obojica su spašeni uz pomoć plovila – korablje, obojica imaju proročku službu i svećeničku ulogu, obojica imaju ključnu ulogu u izvršavanju građevinskog projekta kojeg je Bog zamislio (Noa gradi korablju, Mojsije šator sastanka). Osim toga, obojici je Bog priopćio zakone i pravila života koji se tiču obdržavanja saveza. Dok se Mojsije smatra zakonodavcem Izraelskog naroda, Nou se smatra zakonodavcem za sve ljude, osobito za pogane. Po Noi i po zakonu koji je on primio i prenio čitavom čovječanstvu čak i pogani imaju baštinu vječnog života. Tako da zakon postupanja prema zemlji ne obuhvaća i ne obvezuje samo Židovski narod, nego sve narode na zemlji. Obdržavajući Noino pravilo postupanja prema zemlji svaki čovjek, dok zemlja postoji, može doći do sreće, mira i zadovoljstva, blagoslova Božjeg. Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 64.-65.; Usp. A. GARDNER, *Ecojustice: A Study of Genesis 6,11-13*, u: N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *The earth story in Genesis*,126.

[74] Usp. W. ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1972., engleski prijevod: W. ZIMMERLI, *Old Testament theology in Outline*, John Knox Press, Louisville, 1978., 68.

[75] Tekst Post 1 bio je zamišljen, a možda i sastavljen, u vrijeme dok se izraelski narod nalazio daleko od svoje zemlje. Možda je bio napisan neposredno nakon kraja sužanjstva, kad su se prvi izgnanici već uputili natrag prema izraelskoj zemlji. (...) Teologija ove pripovijesti pripada kasnom razdoblju izraelske povijesti i bilo bi neoprezno, bez solidnih i neosporivih argumenata, pripisati ove ideje nekom ranijem razdoblju. Usp. J.L. SKA, *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, KS, Zagreb, 2011., 27.

teološku, ali i praktično pokazanu, vezu između ljudske vjernosti Bogu i zemlje.[76] Time se već na početku biblijskog teksta, navodi McKeown, čitatelja/slušatelja povijesti Izraela i Boga, zemlja postavlja kao sastavni dio i praktični pokazatelj vrijednosti i kvalitete tog odnosa.[77] Naime, po odnosu prema zemlji narod pokazuje svoj odnos prema Bogu, a Bog se služi zemljom kako bi pokazao svoj odnos prema svom narodu.[78] Biblijska prapovijest opisuje i teološki tumači početak svijeta u kojem se ostvaruje i biva vidljivom ljudska egzistencijalna povezanost i ovisnost o Bogu i njegovu blagoslovu.[79] Ta stvarnost nezamisliva je i neobjašnjiva, teološki nerazumljiva i egzistencijalno nejasna bez zemlje.[80] To je osobito vidljivo u pripovijestima Post 1-11, gdje se uspostavlja ne samo teološko-teoretska potka kasnijeg opisa povijesti Izraela, nego i praktično-religiozna osnova

---

[76] Blagostanje i posjed zemlje kao mjerilo blizine ili udaljenosti od Boga posebno je naglašena tema u paralelnim opisima edenskog vrta koje nalazimo u Iz 5,3; Ez 36,35; Jl 2,3 a i u Post 13,10. Prema T. Stordalenu, to su opisi koji navještaju novu budućnost Izraela i ponovnu uspostavu odnosa povjerenja između Boga i njegova naroda. Religiozni stavovi koji su doveli do gubljenja edenskog mira i blagoslova bivaju „popravljeni“ Božjim zauzimanjem i njegovim suosjećanjem s patnjama i nevoljama njegova naroda. Bog sam „preokreće“ povijest svoga naroda i vraća mu sreću, radost i uživanje u daru zemlje koja je posličena novom Edenskom vrtu. Edenski vrt tako postaje Božji vrt, a njegova simbolika posjeća na izraz božjeg milosrđa i nezaslužene darovanosti zemlje. Usp. T. STORDALEN, *Echoes of Eden, Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Peeters, Leuven, 2000., 330.-331.

[77] Bliska povezanost ljudskog roda sa zemljom znači da su ljudi dužni brinuti se za zemlju i da im je omogućeno koristiti njezine plodove, no to također znači da bilo što suprotno tome, što je protiv zemlje i što loše utječe na zemlju, duboko utječe na njihov život i udara u sam korijen ljudske egzistencije. U isto vrijeme zemlja ne može živjeti ukoliko se čovjek za nju ne brine i ukoliko nema čovjeka da u njoj stanuje i voli je kao svoj dom (Izl 23), U pripovijesti o nastanku svijeta, ljudsko otuđivanje od Boga utječe na njihov odnos sa zemljom. Odjeljci o uzimanju zabranjenih plodova (Post 3,17-19), ubojstvo brata (Post 4,10-16) i gradnja kule (Post 11,5-9) bivaju kažnjavani pogoršanjem odnosa prema zemlji ili gubitkom zemlje. Usp. J. McKEOWN, *Genesis*, 243.-244.

[78] Poštovanje druge osobe, bližnjega, očituje se u poštovanju njegova vlasništva, njegove kuće i zemlje te je povezano s poštivanjem i ljubavlju prema Bogu (Pnz 5,21; Izl 20,17). Deseta Božja zapovijed, kako se može vidjeti u 1 Kr 21 gdje se osuđuje kraljevsko dopuštenje zakonske grabežljive politike, te kod Mih 2,1-5 koji optužuje nasilno oduzimanje polja i nebrigu za siromašne, očito usmjerena i na poštovanje vlasništva nad zemljom i na shvaćanje zemlje kao zajedničke imovine, kao Božjeg dara prema kojem se mora postupati u skladu s Božjim odredbama. Inače zemlja gubi svoju plodnost, a onima koji prema njoj postupaju nepravedno, grabežljivo i u skladu sa svojim željama, a ne prema Božjim zapovijedima, prijeti opasnost da je izgube i budu udaljeni od njezinih darova. Usp. W. BRUEGGEMAN, *Land: Fertility and Justice*, u: B.F. EVANS, L. WEBER, G.D. CUSAC (urr.), *Theology of the Land*, 52.-55.

[79] Funkcija biblijske prapovijesti važna je za susljednu povijest patrijarha zato što ju smješta u širi kozmički kontekst i pokazuje, kako primjećuje A. Popović, da je Bog koji je pozvao Abrahama stvoritelj cijeloga svijeta te kroz prikaz prijestupa i kazni opravdava poziv i odabir Abrahama kao nositelja Božjeg blagoslova i unositelja optimizma u svijet. Čovjeku je moguće približiti se Bogu i stupiti u zajedništvo s njim te u tom zajedništvu ostvariti cilj zbog kojeg je stvoren. Poziv i odabir Abrahama predstavlja Božji izbaviteljski odgovor na beznadnu situaciju, a obećani mu blagoslov kontrast je prije izrečenim prokletstvima. Obećanja dana Abrahamu (potomstvo, blagoslov i zemlja) predstavljaju ispunjenje Božjeg izvornog plana za razliku od ranijih postupaka čovjeka u biblijskoj prapovijesti koji su ga dovodili u pitanje. Usp. A. POPOVIĆ, תּוֹרָה – *Torah, Pentateuh – Petoknjižje, Uvod u knjige Petoknjižja i u pitanja nastanka Pentateuha*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 78.-79.

[80] W. Brueggemann smješta teologiju zemlje unutar vjere Izraela i shvaća je kao prizmu uz pomoć koje se može doći do razumijevanja odnosa čovjeka i Boga. Ukoliko se zemlju u vjeri Izraela smatra središnjom temom biblijske vjere, a pripadanje i privrženost, u liku uzemljenosti, osnovnom ljudskom težnjom koja se ostvaruje u postojanju s Bogom, pri čemu je postojanje označeno lokalitetom, te predstavlja mjesto uz Boga, tada zemlja doista biva osnovnim teološkim pojmom i medijem razumijevanja i življenja vjere. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 3.-4.

Izraelova odnosa prema zemlji koja vrijedi za sve narode i svakog pojedinca,[81] da su odnosi čovjeka sa zemljom i Bogom međusobno ovisni.[82] Ova spoznaja stavlja se čitatelju/slušatelju početka povijesti Izraela kao zaključak razmišljanja nad događajima spasenja i života s Bogom u savezničkom odnosu.[83] Izrael je narod Saveza, a u tom savezničkom životu zemlja ima važnu ulogu, te uz Boga i čovjeka predstavlja njegovu treću sastavnicu pa se onda Savez, prema izvješćima biblijske prapovijesti, može jedino shvatiti kao odnos Bog-čovjek-zemlja.[84]

U suvremenom teološkom razmišljanju o temi zemlje prvi se dio knjige Postanka (1-11), najčešće koristi kao potpora raspravama o temama povezanim sa stvaranjem i ekološkim problemima, te o općem pozivu čovječanstva ponašati se kao slika Božja i upravljati stvorenim svijetom održavajući i čuvajući stvaranjem uspostavljene odnose u svijetu. Pomak svijesti prema temi zemlje u Bibliji koji se dogodio u teološkoj misli sredinom dvadesetog stoljeća uvjetovan je prije svega ekološkom krizom i potrebom uspostave drugačijeg sustava vrijednosti u odnosu prema Zemlji, kao mjestu odvijanja života čovjeka i svih drugih stvorenja. Otkrića i zaključci koji su proizišli iz biblijsko-teološke analize napose izvješća o stvaranju otvorili su put drugačijem shvaćanju karaktera ljudskog „vladanja“[85] nad Zemljom i ostalim stvorenjima (Post 1,28), te omogućili stvaranje svijesti

---

[81] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 24.

[82] Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 262.

[83] Pitanje identiteta Izraela kao naroda Božjeg neshvatljivo je bez postavljanja pitanja glede značenja zemlje. Biblijska literatura uvijek govori o zemlji višeznačno, smatra D. Frankel. Ukoliko odnose između Boga i Izraela svedemo samo na nacionalno-teritorijalne kategorije, ili s druge strane, ako taj isti odnos svedemo samo na religiozno-savezničke odnose, tada nam uvijek nedostaje ponešto da bismo do kraja razumjeli identitet Izraela. Izrael je narod povezan uvijek s Bogom, prije nego s teritorijem, ali s druge strane, najznačajniji element koji se pojavljivao i na koji se uvijek podsjećalo i branilo od zaborava u tekstu hebrejske Biblije jest upravo taj nacionalno-teritorijalni element. Njime se, kako tvrdi Frankel, utvrđivala univerzalnost poruke postojanja Izraela tijekom raznih vremena i povijesnih okolnosti, te utvrđivala važnost i središnjost pojma zemlje, ne samo za Izrael kao narod i njegov Savez, kao odnos s njegovim Bogom, nego i za sve narode, za svakog čovjeka. Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 71.-76.

[84] Partnerstvo i suradnja izraz su kako zajedništva s Bogom i međusobnog ljudskog zajedništva, tako i zajedništva sa zemljom. Sigurnost i blagostanje je posljedica toga zajedništva. Sinergija i simbioza u odnosu Bog-čovjek-zemlja, kako je shvaćena i opisana u izvješćima predaja Post 1-11, je osjetljiva, ali jedina moguća stvarnost postojanja stvorenog svijeta. Čuvanje harmonije sa stvorenjima, a napose sa zemljom i obdržavanje vjerničkog savezničkog odnosa s Bogom čovjekova je zadaća i razlog njegova postojanja. Zemlja je uvijek povezana s Bogom i njegovom riječju, zemlja je uvijek dio odnosa Boga i čovjeka. Ona je dio savezničkog odnosa. Ona je mjesto i objekt savezništva (Post 1,29. 8,21-22. 9,13-17. 15,7.18.). Zbog toga u biblijskoj vjeri, kako zaključuje W. Brueggemann, zemlju uvijek valja promatrati u kontekstu saveza. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 52.-53.

[85] Najveća zamjerka judeokršćanskoj kulturi glede ekološke krize jest u tumačenju glagola vladati i podložiti u Post 1,28. Podlaganje svijeta i vladanje koje je povjereno čovjeku kako ga je protumačila kršćanska kultura prijašnjih vremena, dovele su do ekološke krize i prekomjernog iskorištavnja zemlje, tvrdili su kritičari. Rasprave teologa o shvaćanju glagola vladati i podložiti donijele su velik stupanj slaganja, kako su glagoli doista pogrešno shvaćeni i u biblijskom kontekstu ne označavaju bilo kakav oblik nasilja, nego štoviše upućuju na harmoničan odnos među stvorenjima i potrebu brige čovjeka za održanje sklada među stvorenjima. Od mnogobrojnih rasprava evo samo nekih značajnijih: N. LOHFINK, *Macht euch die Erde*

o povezanosti svih stvorenja u zajednicu života u kojoj svi sudionici imaju svoje dostojanstvo i njime osiguravaju jedni drugima skladan život (Post 2,15-26).[86] U svakom slučaju možemo vidjeti, zaključuju A. Marchadour i D.M. Neuhaus, da je u pripovijestima biblijske prapovijesti jasno opisana i pokazana povezanost ljudskog roda, i u dobru i u zlu, sa zemljom.[87]

U drugom dijelu knjige Postanka (12-50), koji govori o povijesti patrijarha Izraela, još uvijek se traže teološka utemeljenja temama vezanim uz obećanje i posjed zemlje koje je Bog dao praocima Izraela. Obećanje dano Izraelu i put prema njegovu ostvarenju oblikovalo je povijest izabranoga naroda, a utječe i na općenito teološko shvaćanje zemlje i ljudskoga života, bilo osobnog bilo života unutar nacionalne ili vjerničke zajednice. Štoviše, smatra W. Brueggemann, Knjiga Postanka sadrži prikaze dviju povijesti, a obje se bave temom zemlje. Prvi, koji se nalazi u Post 1-11, predstavlja ljude koji su duboko ukorijenjeni u zemlju i čine sve kako bi svoj život usmjerili prema izgnanstvu i gubitku zemlje, a drugi, koji je predstavljen u Post 12-50, govori o Abrahamu i njegovom rodu koji se nalazi na putu ponovnog zadobivanja zemlje i pouzdane nade u ispunjenje Božjeg obećanja da će zemlju ponovo zadobiti.[88]

---

untertan?; K. KOCH, , *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1,* u: B. JANOWSKI, M. KRAUSE (urr.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsäze 1*, Neukirchen-Vluyn, 1991., 223.-237.; L. GREENSPOON, *From Dominion to Stewardship?, The Ecology of Biblical Translation*, u: R.A. SIMKINS (ur.), *Religion and the Environment*, Journal of Religion & Society, Supplement Series 3, 2008., 159.-183.; M. BARKER, *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, Continuum, London, 2010.; R. BAUCKHAM, *Modern Domination of Nature – Historical Origins and Biblical Critique*, u: R.J. BERRY, *Environmental stewardship: critical perspectives, past and present*, Continuum, London, 2006.; D. HESSEL, L. RASMUSSEN (urr.), *Earth habitat: eco-injustice and the church's response*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 2001.; U. NEUMANN-GORSOLKE, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Aspekte alttestamentlicher Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101*, Neukirchen-Vluyn, 2004., 274.; E.J. VAN WOLDE, , *Words become worlds: semantic studies of Genesis 1-11*, Brill, Leiden, 1994.; E.J. van WOLDE, *Facing the Earth: Primaeval History in a New Perspective*, u: P.R. DAVIES, D.J.A. CLINES, (urr.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives, JSOT Supp 257*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.; B. LUJIĆ, *Slika grešnog i negrešnog čovjeka. Neki naglasci biblijske antropologije u Post 2-3*, u: VĐONSB, 139(2011)3, 181.-186.; Đ. PARDON, *Oholost gospodovanja, manipuliranja i prekomjernog iskorištavanja. Biblijski i teološki pogledi na oholost čovjeka prema Zemlji i Bogu*, u: VĐONSB, 142(2014)5, 31.-40.

[86] Mnogobrojne su ekološke studije koje svoja razmišljanja temelje na biblijskim tekstovima. Otkriće Biblije kao svojevrsnog ekološkog priručnika novijeg je datuma. O temi ekologije i u našoj je domovini održano nekoliko znanstvenih simpozija, a ovdje želimo ukazati na one koji su prije svega teološkog karaktera te uputiti na literaturu s predavanjima na njima održanim: M. KARADJOLE, (ur.), *Ekologija srca – ekologija prirode, Zbornik II., Međunarodni znanstveni simpozij Zagreb-Heidelberg*, HKD sv. Jeronima, Zagreb, Heidelberg, 2001.; V. POZAIĆ (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, FTI, Zagreb, 2004.; B. VULETA, A. VUČKOVIĆ (urr.), *Odgovornost za život, Zbornik radova*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000.

[87] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 26.

[88] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 15.

Ipak, ni ekološki, ni političko-pravni, a niti etički pristup tekstu knjige Postanka 1-11, čini se ne iscrpljuju cjelovito njezinu teološku poruku o zemlji.[89] Suvremene teorije i zaključci glede povijesti teksta biblijske prapovijesti i njegova nastanka smatraju Post 1-11 plodom kasnijeg, iz vremena babilonskog sužanjstva ili poslije njega, nastalog teološkog promišljanja. Zbog toga u njima nije govor o osnovnim postavkama teologije zemlje, nego oni radije predstavljaju njezin univerzalni vrhunac,[90] a prema mišljenju M. Köckerta, oni su plod čežnje prognanika za zemljom predaka, želje i nade za povratkom u nju, potkrijepljene vjerom u Božje milosrđe.[91]

1.2.2. Na temelju obećanja zemlje (Post 12-50)

Pripovijesti o patrijarsima u Knjizi Postanka (Post 12-50) govore o polunomadskim obiteljima uzgajivača sitne stoke za koje se teško može ustvrditi kako su mogli razviti neki dublji odnos prema obradivoj zemlji, a još teže da su mogli osnovati bilo kakvo teološki utemeljeno poimanje glede njezina značenja.[92] Međutim, tema zemlje, u drugom dijelu knjige Postanka pa i dalje kroz opis povijesti izraelskih praotaca, smatra D. Frankel, igra važnu ulogu, a govor o njoj je iznimno teološki promišljen i potkrijepljen.[93] U izrazima i pojmovima koji se spominju u pripovijestima o patrijarsima prevladava oznaka zemlje kao integralnog dijela obećanja ili zakletve koju je Bog dao Abrahamu i njegovim potomcima. G. von Rad smatra kako je upravo zakletva dana patrijarsima, tj. obećanje zemlje, od prvotne važnosti za shvaćanje zemlje u izvješćima o Abrahamu, Izaku i Jakovu.[94]

Iako se tradicija o obećanju zemlje (Post 15), kako tvrdi N. Lohfink, smatra najstarijim tekstom o Abrahamu koji je sačuvan u gotovo nepromijenjenom obliku,[95] u njoj uopće ne nalazimo podatke o tome koliko je posjed zemlje bio važan polunomadskim obiteljima praotaca, nego je u njemu govor i njegova središnja tema, Božja zakletva o obećanju

---

[89] Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 242.
[90] R.W.L. Moberly biblijsku prapovijest slikovito naziva „*Starim zavjetom Starog zavjeta*“. Vidi: R.W.L. MOBERLY, The *Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Fortress Press, Mineapolis, 1992. O teologiji biblijske prapovijesti kao vrhuncu teologije vidi: R.S. BRIGGS, J. N. LOHR (urr.), *Theological Introduction to the Pentateuch, Interpreting the Torah as Christian Scripture, Festschrift for Walter Moberly*, Baker Books, Grand Rapids, 2012., 31-36.
[91] M. KÖCKERT, *Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch*, u: D. VIEWEGER, E.-J. WASCHKE (Urr.), *Von Gott reden, Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments,* FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn, 1995., 147.-162., 147.
[92] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 19.-20. O tome i W. THIEL, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985., 32.
[93] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 2.
[94] Usp. G. von RAD, *The Promised Land and Yahweh's Land in Hexateuch*, 79.
[95] Usp. N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid*, 11.-23.

zemlje i njezino ispunjenje.[96] Naime, biblijski tekst o praocima Izraela odjek je i teološka refleksija na vrijeme i stanje Izraela u kojem se nalazio kad je već bio smješten u zemlji i mirno živio u blagostanju koja mu je ona pružala,[97] a još više na stanje svijesti o značenju zemlje u vrijeme prijetnje iseljenja i u vrijeme sužanjstva kad je obećanje zemlje s teološkom porukom njegova značenja bilo od presudne važnosti za održanje života prognanika.[98] Stoga tvrdnji D. Frankela kako „bezuvjetno i beskonačno značenje obećanja zemlje, bilo da je izričito navedeno ili se samo podrazumijeva, kroz tijek pripovijesti o praocima Izraela (Post 12-50) naglašava stožernu važnost teme zemlje i pokazuje kako je život na zemlji osnova uspostave identiteta Izraela“,[99] treba dodati i primjedbu H-C. Großmanna, kako zemlja nije imala takvo značenje praocima Izraela, nego onima koji su te tradicije u svojim povijesnim i teološkim situacijama koristili, čitali i interpretirali, koji su „teološki objašnjavali činjenicu gubitka nacionalne samostalnosti i činjenicu gubitka zemlje“.[100]

Stoga, ako promatramo Petoknjižje i tekstove o obećanju zemlje, možemo uočiti, da jahvistički pisac, kojem pripada veći dio teksta Post 12-50, kroz pripovijest o Abrahamu promiče teološku interpretaciju teme zemlje koja odgovara vremenu uspostave Izraela kao

---

[96] Motiv obećanja zemlje, smatra D. Frankel, proteže se kroz sva izvješća o patrijarsima i moguće ga je uočiti kao literarnu „žbuku“ koja trajno povezuje i na okupu drži raznolike i raznorodne materijale koji se nalaze u tradiciji o praocima. Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 2. Ovo mišljenje oslanja se na analizu povijesti tradicija Petoknjižja M. Notha. Usp. M. NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1973., 103.

[97] Datiranje nastanka i redakcije teksta Petoknjižja smješta se prema M. Nothu u vrijeme kraljevanja Davida i Salomona u X. st. pr. Kr. dok R.E. Friedman, smatra kako je to najranije moguće vrijeme nastanka teksta Petoknjižja. Djelovanje Jahvističkog autora R.E. Friedman stavlja u vrijeme između 848. i 722. godine pr. Kr. Usp. M. NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, 263. i R.E. FRIEDMAN, *Who Wrote the Bible?*, Harper Collins, San Francisco, 1997., 86.-87. Savezi s Abrahamom i Davidom često su predmet usporedbe. Više o tome vidi M. WEINFELD, *The Promise of the Land*, University of California Press, Berkeley, 1973.

[98] W. Brueggemann objašnjava: „Upravo je u prognaničkom okružju i vremenu Izrael pričao svoje najljepše pripovijesti. Naravno da vrijeme progonstva nije bilo jedino vrijeme kad je Izrael pripovijedao. No važno je shvatiti kao je upravo sužanjsko vrijeme ono vrijeme kad su stare pripovijesti dobile svoj čvrsti okvir i oblik. Izrael se vraćao svojim sjećanjima, u vrijeme kad se osnivala povijest, kad su izgovarane povijesno značajne riječi koje su oblikovale i dale Izraelu trajni identitet. Središnja tema tih pripovijesti pričanih prognanicima jest da se *neplodnom* rodilo *dijete obećanja*, onome koji je bez budućnosti i nade (Jer 29,14) dan je nezamisliv i nemoguć blagoslov (Post 11,30; 18,9-15; 25,21; 29,31). Pripovijesti Izraela, oblikovane u svoj konačni oblik, u ovo vrijeme prestaju biti pripovijesti o neplodnosti, a ne postaju ni pripovijesti o djeci obećanja. Pripovijesti sada govore o djeci obećanja onima koji oskudijevaju. Taj je motiv lako preokrenuti u: zemlja je za prognanike. (...) Te su pripovijesti sprječavale Izrael od prihvaćanja koji im je nudio Babilon, jer kraljevstvo želi zavesti vjernika kako bi prihvatio svoj bezzemljaški status i tako nestao iz povijesti.“ Zato pripovijesti iz Izraelskog sužanjstva govore uvijek o ukorijenjenosti i pripadanju i navode svoje pravo na zemlju i vlasništvo nad njom kao obranu koju niti jedna neprijateljska vlast ne može pobijediti. Usp. W. BRUEGGMANN, *The Land*, 144.-146.

[99] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 2.-3.

[100] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 20.-21.

naroda i vremenu postojanja Davidova kraljevstva,[101] a ispunjenje obećanja o posjedu zemlje, dovodi u blisku vezu sa poslušnošću Bogu.[102] Stoga, obećanje o posjedu zemlje, kako ga nalazimo u starim izvorima i tradicijama o Abrahamu, ne predstavlja središnju temu vjere praotaca,[103] nego je ono središnja tema jahvističke teološke interpretacije povijesti Izraela,[104] u kojoj je osvajanje kanaanske zemlje i protjerivanje naroda koji su u njoj bili nastanjeni, djelo Božje i izraz njegove volje.[105]

Međutim, takvo shvaćanje vlasništva nad zemljom, koje je s jedne strane omogućilo Izraelu teološko opravdanje osvajanja Kanaana i obranu zemlje pred osvajanjima neprijatelja, kaže J. McKeown, bilo je, i još uvijek jest, dvosjekli mač kojim teološka interpretacija teme zemlje prijeti. Naime, prihvaćajući teologiju koja povezanost čovjekova odnosa sa zemljom vidi kao dio savezničkog odnosa u kojem osvajanje zemlje biva djelo ili volja Božja, implicitno se prihvaća i teologija da je neuspjeh u obrani zemlje, gubitak kontrole nad nekim njezinim dijelom ili gubljenje vlasti nad vlastitim posjedom uz izgnanstvo s njega, također djelo i volja Božja koja se ostvarila zbog grijeha ili nevjernosti naroda ili pojedinca. Takva ili slična teološka tumačenja odnosa čovjeka prema zemlji u kojima se Božja riječ uzima kao opravdanje teritorijalne nadmoći, smatra McKeown, dovela su do mnogih sukoba i (osvajačkih) ratova u kojima i jedna i druga strana tvrdi kako je Bog na njihovoj strani i kako je prema Božjem pravu upravo njima određeno

---

[101] Sadržaj obećanja Abrahamu je potomstvo, blagoslov i zemlja, a upravo to se dogodilo za vrijeme kralja Davida, te su mnogi smatrali kako se savez s Abrahamom ispunio u savezu s Davidom koji je kao posljedicu imao osnutak kraljevstva i ustanovu sigurnog života u obećanoj zemlji. R.C. LUX, *The Land of Israel (Eretz Yisra'el) in Jewish and Christian Understanding*, u: SCJR, 3(2008), 1.-15., 4.

[102] Najsadržajnije izvješće o obećanju zemlje patrijarsima je Post 12,1-3, primjećuje von Rad oslanjajući se na Altovo tumačenje. Usp. A. ALT, *Der Gott der Väter*, BWANT III/12, Stuttgart, 1929., 72., bilj. 1. Taj tekst ne ovisi o starijoj tradiciji, a njega je u stvari umetnuo sam Jahvist kako bi objasnio svoj stav i svoje viđenje. Začudno je kako u ovom stavu Jahvista koji sadrži toliko drugih obećanja, nedostaje baš obećanje zemlje. Moramo se, pak, prisjetiti, navodi von Rad mišljenje H. Gunkela, kako je jahvist želio predstaviti obećanje zemlje kao kušnju Abrahamove vjere. Usp. H. GUNKEL, *Genesis*, Mercer University Press, Macon, 1997., 163.-164. Tek kad je slijepom poslušnošću potvrdio svoju odanost Bogu prima obećanje da će posjedovati zemlju (Post 12,7). Obećanje zemlje je na neki način odvojeno od drugih velikih izjava kojima Bog objavljuje svoju nakanu, ali upravo zbog tog čina i tako posebnog pristupa ono u stvari još više dobiva na važnosti. Također se mora naglasiti, govori von Rad, kako je povezivanje obećanja zemlje i njegovog konačnog ispunjenja, unatoč svim napetostima koje ono uključuje, upravo ono što Hexateuhu kao cjelini daje njegov teološki karakter. Usp. G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, 84.-85.

[103] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 21.

[104] Usp. N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid*, 62.

[105] Preokret koji se može primijetiti između biblijske prapovijesti Post 1-11 i nastavka Knjige Postanka vezan je uz temu zemlje. Uzorak koji izranja iz promatranja tekstova o Abrahamu u svijetlu teme zemlje je suprotna slika onoga što je opisano u prapovijesti, gdje su ljudi od posjedovanja zemlje zbog neposlušnosti Bogu došli do izgnanstva iz nje. Pripovijest o Abrahamu suprotna je takvom slijedu. Abraham nije prognan iz svoje zemlje, nego zbog poslušnosti Bogu iz nje odlazi. Obećanje zemlje Abrahamu i susljedno izgnanstvo te iseljavanje njezinih prijašnjih stanovnika nastavak je principa koji je ustanovljen još u prapovijesti. Zemlja je Božje vlasništvo i ako njezini stanovnici ne budu odgovorni i ne ispune svoje dužnosti, sam Bog pridržava pravo ukloniti ih s njezina lica (Sodoma i Gomora). Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 251.-252.

stanovati baš na tom području.[106] Zbog toga nam valja vrlo brižno i pažljivo proučavati starozavjetne poruke glede teme zemlje i s pozornošću vrlo ponizno izvoditi zaključke imajući na umu kako je u trenutcima neprijateljstva odveć lakše zazivati Boga na svoju stranu negoli prije sukoba istinski proučavati poruku njegove riječi i objave u povijesti njegova naroda.[107]

Također moramo imati na umu i ono što kaže R. Rendtorff, da su prastare tradicije i pripovijesti, a i opisi povijesnih događaja u Bibliji upotrijebljeni tek kao dio rekapitulacije i refleksije nad događajima povijesti spasenja koja počinje izlaskom iz Egipta, nastavlja se useljenjem u zemlju i doživljava svoj vrhunac u Davidovom kraljevstvu.[108] Tako i tradiciju o Abrahamu i obećanju zemlje njegovim potomcima u granicama koje su opisane u Post 15,18-21, a ponavlja se u Post 17,8, valja razumjeti, smatra N. Lohfink, u okvirima tumačenja povijesti naseljavanja i zauzimanja zemlje nakon izlaska iz Egipta, kao ostvarenje zadanog Božjeg obećanja koje se u krajnjoj punini obistinjuje širenjem Davidove vlasti i zauzećem cjelokupnog teritorija Kanaana.[109]

1.2.3. Zemlja u Tori – dar ili zasluga (Izl – Pnz)

Poslušnost, vjera i poniznost naroda s jedne strane i Božja zakletva s druge strane čine zemlju predmetom ugovora, Saveza, čije obećanje i obdržavanje prelazi s koljena na koljeno Abrahamovih potomaka koji su sa sigurnošću u Božju vjernost, poput Abrahama pritisnuti glađu otišli u Egipat, napustili kanaansku zemlju uvjereni da će se njihovi potomci u nju vratiti (Post 48,21; 50,24), pa zato kao središnje događanje ostatka Petoknjižja prepoznajemo putovanje u Obećanu zemlju na kojem je sklapanje Saveza i dar Zakona samo prolazna stanica.[110] Međutim, putovanje kroz pustinju, koja podsjeća na

---

[106] Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 262.

[107] Biblijski tekstovi o obećanju i osvajanju zemlje, koji su često dio kršćanskog mnijenja, ostavili su u povijesti ljudskog roda nerijetko negativan učinak. S očitim oslanjanjem na božansko pravo i opravdavanjem na temelju vjere, često su zemlje drugih naroda osvajane i porobljavane a njihovo stanovništvo protjerivano ili porobljeno. Zbog toga je potrebno u Bibliji potražiti drugačije shvaćanje pojmova koji se tiču zemlje kako bi ga se moglo barem suprotstaviti nazoru koji je omogućivao tolike zloporabe, ili ako je to moguće, stari nazor ispraviti i onemogućiti. Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 12.

[108] Cjelokupna studija i razmišljanje o shvaćanju vlastite povijesti Izraela u Bibliji temelji se na zaključcima G. von Rada, L. Rosta i napose na istraživanjima J. Van Setersa. Usp. R. RENDTORFF, *Wie sieht Israel seine Geschichte?*, u: S. L. MCKENZIE, T. RÖMER (urr.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible, Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Walter de Gruyter, Berlin, 2000., 197.-206.

[109] Usp. N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid*, 62.

[110] Velik dio teksta Petoknjižja od Izl 19,1 do Br 10,10, dakle većina teksta Knjige Izlaska, cijela knjiga Levitskog zakona i dio Knjige Brojeva, posvećen je boravku podno sinajskog brda. K tome treba dodati i Knjigu Ponovljenog zakona koja na kraju putovanja kroz pustinju ponavlja novoj generaciji sva pravila i propise Zakona. Ipak Sinaj kao mjesto susreta s Bogom licem u lice, s Bogom koji je spasio narod i izbavio ga iz egipatskog sužanjstva samo je stanica na putu prema zemlji. Sinaj je središnja točka između Egipta,

vrijeme kaosa prije stvaranja čovjeka, vrijeme prije no što je Izrael postao narodom i stekao svoj identitet, naglašava novu teološku vrijednost zemlje. Zemlja je dar onima koji su u kušnji pustinje zadržali vjernost Bogu kroz obdržavanje Saveza,[111] ali i opasnost za one koji je krivo shvaćaju i njezinu plodnost odvajaju od Božje darežljivosti, te na taj način zaboravljaju njezinu darovanost i Boga kao darivatelja.[112]

Zakonski propisi Tore i obveza življenja prema njima povezani su s plodnošću zemlje. Kad pripadnici izraelskog naroda slušaju i izvršavaju Toru osigurana je plodnost zemlje, a i Bog obećava svoju blizinu i prisutnost među njima (Izl 23, Lev 26,11-13). Ali kad se odredbe Tore krše i povređuju zemlja se pretvara u pustoš te umjesto da bude prostor blagoslova i ispunjenja obećanja ona postaje jalova i neplodna.[113] Izraelski narod tako ne postaje narodom samo na temelju svog odnosa prema Bogu, nego i na temelju svog odnosa prema zemlji.[114] Savez između Boga i Izraelaca obuhvaća i podrazumijeva svetost, tj. ponašanje prema odredbama Tore, na svim, ne samo na ritualnim i religioznim, nego i na ekonomskim, političkim i društvenim područjima života. On obuhvaća sve Izraelce, bez obzira na njihovu službu u društvu ili religiozni status, bili svećenici ili običan narod, pa čak i one koji nisu pripadnici Izraelskog naroda, ukoliko gaje prema Bogu Izraela poštovanje i svojim ponašanjem ne onečišćuju njegovo svetište i zemlju na kojoj žive zajedno s pripadnicima Božjeg naroda.[115]

Knjiga Ponovljenog zakona, sažimajući odredbe drugih knjiga Tore,[116] na poseban način ističe teološki značaj darovanosti zemlje ponajprije kao znaka ispunjenja obećanja danih

---

zemlje smrti i robovanja, i zemlje obećanja. To je glavna stanica na putu, mjesto na kojem Bog sklapa Savez s narodom. Zakon koji je podno Sinaja objavljen naviješta Božju volju i plan glede njegova naroda, a to je trajno nastanjivanje u zemlju. Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 32.-33.

[111] Središnja tema zakonskih spisa, osobito Ponovljenog Zakona jest da je zemlja Božji dar Izraelu. Svi opisi zemlje, oznake Izraelova odnosa prema zemlji i Izraelova života u njoj rastu iz ove temeljne postavke. Iako Bog daruje i mnogošto drugoga ipak je najvažniji dar zemlja i iz tog dara proizlaze i s tim darom su povezane sve ostali blagodati što ih Izrael uživa. Usp. P.D. MILLER, *Deuteronomy – Interpretation: a Bible Commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1990., 44. Vidi također: B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 2014., 249.-263.

[112] Usp. Usp. H.E. von WALDOW, *Israel and Her Land: Some Theological Considerations*, u: H.N. BREAM (ur.), *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers, Gettysburg Theological Studies 4.*, Temple University Press, Philadelphia, 1974., 493.-508. 495. i A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 36.

[113] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 36.- 37.

[114] Usp. E.F. DAVIS, *Scripture, Culture, and Agriculture*, 82.-83.

[115] Usp. J. JOOSTEN, *People and land in the holiness code*, 197.-198.

[116] Glede šireg shvaćanja knjige Pnz kao prepričane povijesti Izraela i sažetka Zakona te o paralelnim mjestima u Pnz i ostalim knjigama Tore, napose Tetrateuha, valja vidjeti studiju: J.E. HARVEY, *Retelling the Torah, The Deuteronomistic Historian's Use of Tetrateuchal Narratives, JSOT Supp 403*, T&TClark, London, 2004.

Abrahamu i njegovu potomstvu.[117] Zemlja, koja isključivo i jedino pripada Bogu, jer ju je on stvorio i on njome gospodari, dana je na raspolaganje Izraelu kao dobra zemlja, zemlja bogata plodovima koji omogućuju miran i siguran život (Usp. Pnz 1,25; 4,21; 6,10-11), da bi Izraelci u njoj uspostavili svoje prebivalište i svoj dom (usp. Pnz 1,14; 26,1).[118] Posjedovanje zemlje i život u njoj je u izvješćima knjige Ponovljenog zakona predstavljeno kao spasiteljski dar Božji svome narodu i kao jedini mogući izvor života (usp. Pnz 5,16; 6,18) što ga Bog pruža onima koji izvršavaju njegove riječi.[119] Dar zemlje je, kako smatra P. Diepold, u potpunosti ovisan o kvaliteti odgovora Izraela na odredbe Zakona te se o daru zemlje ne može niti govoriti izvan konteksta poslušnosti Tori.[120] Tako Ponovljeni zakon dovodi čitav korpus odredbi Tore u vezu s odnosom prema daru zemlje (usp. Pnz 12,1).[121]

Poslušnost Božjem Zakonu je uvjet bez kojeg nema života ni dara zemlje, a neposlušnost vodi prema gubitku zemlje i smrti, nestajanju nacionalnoga i osobnoga identiteta. Izbor koji se stavlja pred Izraelce neposredno prije ulaska u Obećanu zemlju nije prijetnja nego uvjet i jedini mogući način života u njoj, koji se u Ponovljenom zakonu opetovano naglašava i razlaže (usp. Pnz 4,15-26; 6,18; 8,1; 11,8-12; 17,14; 19,1; 25, 19; 26,1) i niti jedan od vidova tog života nije toliko nevažan da bi se mogao zanemariti. Teologija knjige Ponovljenog zakona, zaključuje D.P. Miller, postavlja temelje pravednog odnosa prema zemlji osobito kroz brigu oko zajedničkog dobra i brigu oko nezaštićenih i siromašnih (usp. Lev 25,25-55; Pnz 15,11-18; 22,1-4.). Svakom čovjeku treba omogućiti uživanje

---

[117] Na poseban način to pokazuje P. Diepold prepoznajući darovanost zemlje kao baštine Izraela. Dar zemlje je Izraelova *nachalah*. Tu činjenicu Deuteronomist opetovano i neumorno naglašava i utvrđuje. Formulacijom darovanosti zemlje Deuteronomist povezuje i čini učinkovitom teološku poruku obećanja zemlje proglašavajući zemlju Izraelovom baštinom. Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 81.

[118] Upotreba glagola נָתַן (*nātan*) – dati, darivati – u knjizi Pnz pokazuje kako od 167 slučajeva u njih 130 je Bog subjekt radnje. Bog daruje i daje. To se isključivo odnosi u slučajevima kad se govori o darivanju zemlje. Iako Mojsije, kao predstavnik Jahvin, također daje (Pnz 3,19 – gradove; 3,20 – imovinu) ipak se nigdje u Pnz ne spominje da itko osim Boga daje zemlju. Usp. C.J. LABUSCHAGNE, נָתַן (*nātan*) – to give, u: JENNI, E., i WESTERMANN, C., *Theological lexicon of the Old Testament* (TLOT), *vol. 2., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, English translation, Hendrikson, Peabody, 1997., 789.

[119] Uska povezanost zemlje i Zakona otkriva nam važnu značajku koja se vidi u povijesnom izlaganju deuteronomističke tradicije i na koju se stavlja prilično velik naglasak. U početnom i završnom dijelu knjige Pnz zauzimanje zemlje i proglašenje zakona stavljeni su jedno uz drugo. Time se postiže jak dojam kako između zauzimanja zemlje i općenito ponašanja prema zemlji i Zakona nema nikakvih suprotnosti ili napetosti. Upravo to i jest najveća poruka Duteronomista: zemlja je mjesto i način budućeg življenja. Zemlja je mjesto na kojem se Zakon ispunjava, a Zakon je oblik života u zemlji. U vrijeme pisanja knjige Pnz već je bilo poznato da je to tako trebalo biti i da je to tako moglo biti. Usp. L. PERLITT, *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, 49.

[120] Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 93.-94.

[121] Usp. J.G. McCONVILLE, *Law and theology in Deuteronomy*, *JSOT Supp 30*, JSOT Press, Sheffield, 1984. 11.-12.

plodova zemlje dovoljno za održanje njegova života, jer je zemlja dar darovan svim Izraelcima pa i svim ljudima koji na njoj žive.[122]

Usporedba Obećane zemlje s Egiptom ima nadalje cilj naznačavanja promjene i uspostave novih odnosa koji se temelje na sklapanju Saveza, kako između Boga i Izraela, tako i između Izraela i zemlje u koju se narod sprema ući.[123] U tom novom odnosu Izrael je Božji narod – sveti narod, a zemlja u koju ulazi je Božja zemlja – sveta zemlja.[124] Zadaća Izraela, koju propisuju spisi Zakona jest, kako je to ustvrdio židovski teolog A.J. Heschel, posvećivati prostor i vrijeme, posvetiti zemlju kroz obdržavanje odredbi Tore.[125] Jedan od najvećih prijestupa i grijeha tijekom boravka u pustinji, a i nakon ulaska u Kanaan, jest zaboraviti da je zemlja dar Božji i iz svog ponašanja i svijesti izostaviti zahvalnost Bogu kao darivatelju. Tako se u Obećanoj zemlji, kao daru Božjem, Izrael treba ponašati prema odredbama Tore kao obdareni narod i Bogu uzvratiti stalnim sjećanjem na tu činjenicu.[126]

Iskustvo neplodnosti pustinje u kojoj se nalazio Izrael, prema W. Brueggemanu, govori o Bogu – hranitelju svog naroda. Iz iskustva pustinje proizlazi i uvjerenje da zemlja nije

---

[122] Zemlja se često spominje u tumačenju primjene zakona koji se tiču godine oprosta dugova (svaka sedma godina) te se u tim dijelovima posebnu pozornost posvećuje brizi za siromahe i obespravljene (Pnz 15,1-8). Iako će uvijek biti siromaha u Izraelu, ta konstatacija se ne smije shvatiti kao prihvaćanje stanja nego radije kao zapovijed: širom otvoriti ruku i pobrinuti se za potrebne. Svi su članovi zajednice jednaki i svi imaju jednako pravo na blagodati i plodove dobre zemlje koji dolaze kao dar Božji. Potrebno je na razini zajednice naroda ustanoviti posebne zalihe ili ustanoviti pravila koja će onima koji nisu u mogućnosti uživati u blagodati i urodu zemlje omogućiti sigurnost života i potrebna sredstva za njegovo održanje. Iako i Deuteronomistički pisac nedvojbeno priznaje kako će neki primiti i više blagodati od drugih, on ipak naglašava da je potrebno, rado i široke ruke, pobrinuti se za one koji u zajednici naroda oskudijevaju. Usp. P.D. MILLER, *Deuteronomy*, 49.-50.

[123] Zemlja je uvijek povezana sa Savezom i s narodom. Teološka misao Deuteronomističke predaje ne bavi se vrijednostima rasta prihoda i razvoja zemljoradničkih vještina u svrhu osiguranja vlastitog življena na zemlji, smatra W. Brueggemann. Situacija u kojoj se nalazi Izrael je uvijek dijalektički odnos između Boga, zemlje i naroda. Izrael je uvijek u odnosu s Bogom i zemljom, ali nikada samo s Bogom i nikada samo sa zemljom. Saveznički odnos koji se sklapa između Boga i njegova naroda uvijek uključuje zemlju i to je uvijek odnos sa zemljom i s njihovim Bogom. Narod je uvijek i narod zemlje i Božji narod jer ga s Bogom veže poslušnost njegovoj riječi, a sa zemljom primanje njezinih darova i briga za nju. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 52.

[124] U srcu teksta Levitskog zakonika koji govori o Izraelu kao svetom narodu (Lev 19,2) naglašava se također i činjenica da zemlja pripada Bogu. Dar zemlje Izraelu povezan je uz status *Svetog naroda*, a na tu povezanost Izraelce je Bog često podsjećao. Bog Izraelu daje zemlju kao mjesto u kojem je vrijeme i prostor posvećen njemu po obredima i religioznom ponašanju njegova naroda, po odanosti Tori i njezinim odredbama. Zemlja pripada Bogu i nju Bog po svom izabranom narodu čini posebnim mjestom svetosti i svoje blizine. Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 35.-36.

[125] Ideju o razumijevanju poslanja Židovskog naroda kao svetog naroda s poslanjem posvećivanja svijeta s posebnim žarom i predanošću istraživao je sredinom dvadesetog stoljeća te, između drugih, i tu teološku temu doveo pred oči suvremenih teologa židovski filozof i teolog Abraham Joshua Heschel. Temu svetosti Izraela i zadaću posvećivanja prostora i vremena osobito je obradio u eseju A.J. HESCHEL, *The Earth Is the Lord's: The Inner World of the Jew in Eastern Europe*, Straus and Giroux, New York, 1949. i u knjizi A.J. HESCHEL, *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1950. O toj temi također vidi: Ž. TANJIĆ, Đ. PARDON, *Posvećivanje stvorenja u vremenu, Ekološka teologija Abrahama Joshue Heschela*, u: *Diacovensia*, 21 (2013) 2, 353.-377.

[126] Temu značenja sjećanja u biblijskoj vjeri napose obrađuje A. POPOVIĆ, *Biblija kao knjiga pamćenja*, u: BF, 2003., 56.-79. Vidi i W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 47.

sama po sebi izvor života, kako je do tada govorilo iskustvo Izraelaca stečeno u Egiptu, nego da život i hrana, što ih zemlja daje, dolaze od Boga.[127] Osim toga, iskustvo pustinje vodi k prepoznavanju i saznavanju novih pravila ponašanja prema zemlji koja trebaju biti drugačija od onih doživljenih i življenih u Egiptu.[128] U pustinji se Izraelci hrane hranom koja nije plod obrađivanja zemlje i upravljanja njezinom plodnošću, nego dar Božji dovoljan za održanje života.[129] Takav pristup hrani i plodovima zemlje suprotan je do tada naviknutom načinu priskrbljivanja živežnih namirnica u Egiptu.[130] Zato je u teološkom govoru spisa Zakona zemlja u koju se Izrael treba naseliti, za razliku od Egipta koji je opisan kao zemlja robovanja, potlačenosti, muke i tlake, označena kao zemlja slobode u kojoj se nije potrebno skrbiti oko navodnjavanja i obrađivanja,[131] zemlja kojom teče med i mlijeko (usp. Pnz 6,3;11,9; 26,9.15; 27,3) neka vrsta rajske zemlje.[132]

---

[127] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 29.-31.

[128] Preokret u odnosu prema zemlji najviše je označen činjenicom da zemlja Kanaan postaje Izraelcima njihova zemlja stalnog nastanjivanja, a ne više zemlja proputovanja i privremenog boravka kao što je to bio Egipat i druge zemlje gdje im se nije bilo moguće ukorijeniti. Opširniju raspravu o odvajanju Izraela od Egipta putem prihvaćanja drugačijih pravila života napisao je u svojoj doktorskoj disertaciji F.V. GREIFENHAGEN, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity, JSOT Supp 361*, Sheffield Academic Press, London, 2002.

[129] Prema mišljenju Ellen F. Davis, tijekom boravka u pustinji, a osobito neposredno pred ulazak u Obećanu zemlju događa se promjena načina razmišljanja i usvajanje drugačijih odnosa prema zemlji kao izvoru hrane i života, prema ekonomiji općenito. Novi ustroj s kojim Izraelci ulaze u Kanaan suprotan je egipatskom ustroju razmišljanja i egipatskoj kulturi odnosa prema zemlji. Manna koju su Izraelci primali u pustinji u isto je vrijeme bila i dar, ali i kušnja. Suprotno egipatskom načinu razmišljanja gdje je pohlepa za hranom vodila prema iskorištavanju zemljine plodnosti, pohlepa prilikom skupljanja manne nije se isplatila (usp. Izl 16,20). Takav svjetonazor, koji je plod boravka Izraela u pustinji, Izrael treba zadržati u odnosu prema novoj zemlji u koju ulazi. To je svjetonazor oslobođen od sebičnosti i nasilja, upravljan shvaćanjem i znanjem kako je Bog darivatelj života, a zemlja i njezina plodnost njegov dar za održanje života cijelog naroda. Usp. E.F. DAVIS, *Scripture, Culture, and Agriculture*, 70.

[130] Egipatska zemlja je oduvijek bila poznata kao organizirana i dobro upravljana zemlja. Svrha organizacije i uprave očitovala se u tome da su neki u njoj uvijek imali previše, a neki premalo. Zakoni koji su vladali Egiptom dovodili su do nepravednih odnosa, a zemlja je u takvom zakonskom okviru bila iskorištavana kao sredstvo postizanja bogatstva i zasićenja potreba. Suprotnost Egiptu, koja se očituje u iskustvu boravka Izraela u pustinji, donosi novost pravednosti i zadovoljenja potreba svakog člana naroda prema njegovim potrebama. Niti zemlja, a ni ljudi koji na njoj žive, ne trpe od bilo kakvog oblika nasilja. Kruh koji Izraelci blaguju ne trpi čuvanje i skladištenje, obogaćivanje i razliku na temelju imetka. Zemlja ne služi kao izvor bogatstva, nego kao mjesto na kojem Bog pokazuje svoju slavu uzdržavajući život svome narodu. Ekonomski odnosi, koje u pustinji Izrael mora naučiti, su Božji ekonomski odnosi i temelje se na daru i darivanju, a ne na iskorištavanju i potlačivanju. Zemlja daje dovoljno za zadovoljavanje svakodnevnih potreba, ni previše, ali ni premalo, nego dovoljno. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 33.-35.

[131] Izričita suprotnost između Egipta i Obećane zemlje opisana je u knjizi Ponovljenog zakona u razlikama glede zemljoradničkih poslova. Dok se o egipatskoj zemlji govori kao o tlu „gdje si, posijavši sjeme, morao svoj usjev svojom nogom natapati kao što se natapa povrtnjak“ (Pnz 11,10) Obećana zemlji se opisuje kao zemlja „bregova i dolova“ koju „natapa dažd nebeski“ i „nad kojom Jahve, Bog tvoj, bdi i daje joj kišu u pravo vrijeme“ (usp. Pnz 11,11-14). Ova usporedba ima svrhu pokazati Obećanu zemlju u pogodnijem svjetlu nego Egipat. Naime, Egipat se natapa sustavom kanala koji je plod ljudskih napora i truda dok se Obećana zemlja natapa besplatnim božanskim darom kiše. Takva je usporedba upotrebljiva samo na teološkom polju, ali na pragmatičnom polju ipak nije baš vrlo uvjerljiva. Usp. F.V. GREIFENHAGEN, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map*, 188.

[132] Simbolička usporedba Kanaana s Edenskim vrtom i mitski izričaji o zemlji kojom teče med i mlijeko nose teološku poruku Božje blizine i prisutnosti sa svojim narodom. Ta poruka prisutna je kao metatema teksta

Izvršenje Božjih obećanja, prema svjedočanstvu biblijskih zakonskih spisa, su dar Božje milosti čovjeku, ali zahtijevaju od čovjeka odgovornost neprestanog podsjećanja na Božja spasiteljska djela.[133] Teologija zemlje, koju nalazimo u zakonskim spisima, predočuje zemlju kao mjesto i prostor Božje blizine i privrženosti, a ulazak u zemlju, koji je dar povezan s poštivanjem odredbi Tore, predstavlja se kao ispunjenje i završetak povijesti Izraela koja je počela opisom stvaranja i dovršava se opisom ulaska u Obećanu zemlju.[134]

Teologija darovanosti zemlje, na kojoj deuteronomistički pisci grade povijest Izraela, potvrđuje Boga kao jedinog i suverenog vlasnika zemlje. Bog zemlju daje svome narodu kao nezasluženi i nezasluživi dar.[135] Međutim s bezuvjetnim i nezasluženim darom zemlje, koji je dan Izraelu milošću Božjeg djelovanja i savezničke ljubavi, ne daje se i bezuvjetno pravo posjeda zemlje i pravo trajnog života na/u njoj.[136] Izrael, naime, stojeći na granici Obećane zemlje, gdje je smještena naracija knjige Pnz, svoj nacionalni identitet i samorazumijevanje još uvijek nosi iz vremena pustinje i vremena provedenog podno brda Sinaja.[137] Taj identitet povezan je sa Savezom koji je u pustinji s Bogom sklopljen, pa zbog

---

cijelog Petoknjižja, a posebno izvješća o useljenju i izviđanju zemlje. P.D. MILLER, *Deuteronomy*, 46.-47. O tome posebno vidi raspravu u: T.D. ALEXANDER, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, Baker Books, Grand Rapids, 2012., 311.

[133] Počevši od Abrahama, Izraelci su suputnici s Bogom na putu prema zemlji. Bog se uvijek sjeća svojega Saveza (Post 8,21-22. 9,9-17; Ps 105,8), ali njegov narod unatoč opomeni (Pnz 8,11-20) često zaboravlja svoju životvornu povezanost s Njime i sa zemljom (Am 4,1. 7,17; Iz 47,1-3; Jr 18,15; Hoš 2,8; 1Sam 2,9). Neprestano slušanje i prianjanje uz Božju riječ, te obnova odnosa vjernosti Saveza za Izraelce uvijek plodi povratkom u zemlju i sigurnim boravkom u njoj. Suprotno ponašanje vodi ih gubitku zemlje i prekidu uživanja u njezinim blagodatima. Tako povijesno sjećanje jahvističke povijesti tumači zemlju kao dar povezan sa obnovom Saveza na temelju iskustva života Izraela s Bogom i na temelju svjedočanstava Božje vjernosti. Svjedočanstvo povijesti Izraela nedvojbeno tvrdi da za izraelski narod, osim života s Bogom i vjernosti njegovu savezu, nema alternative. Usp. J. McKEOWN, *Genesis*, 251.-252.

[134] Dar Tore i ulazak u zemlju, gdje narod treba živjeti prema zapovijedima proizašlim iz sklapanja Saveza na Sinaju, vodi, kao što je to utvrđeno već prilikom opisa stvaranja, prema dovršetku i ispunjenju Božjeg djela spasenja. Narod bi nakon ulaska u zemlju trebao uživati u miru i blagostanju, kao što je Bog uživao i odmorio se na kraju stvaranja svijeta. Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 43.

[135] Zemlja je dar Izraelu. Ona je dar Jahve, njihova Boga, i zato povezuje Izrael na novi način s njezinim darivateljem. Izraelcima je jasno kako zemlju ne zauzimaju svojom snagom i strategijom, nego zbog toga jer je Jahve izgovorio riječ i djelovao u skladu s njom. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 47.

[136] Izrael ne može postavljati nikakvo pravo vlasništva nad zemljom, osobito ne na temelju svog ponašanja ili na temelju štovanja Boga, ali ni na temelju svoga ispravnog ponašanja prema zemlji, jer je zemlja uvijek dar Božjeg spasenja i njegove milosti. Usp. P.D. MILLER, *The gift of God, Deuteronomic Theology of the Land*, u: *Interpretation* 21(1969) 451.-465., 452.-453.

[137] Deuteronomistički pisci, na poseban način, stavljaju naglasak na pitanje ustanovljenja i početka postojanja Izraela, jer je odgovor na to pitanje u biblijskom tekstu Knjige Izlaska različito prikazan. Dok se u drugim biblijskim tekstovima standardni pojam osnutka naroda povezuje s tradicijom pod brdom Sinaj, deuteronomistički pisci smatraju kako je trenutak osnutka Izraela događaj sklapanja Saveza na poljanama Moaba. Naglašavanje vremenske oznake *danas* (Pnz 26,16-19; 27,9; 29,9-12) povezane s proglašenjem i naredbom izvršavanja zakonâ i uredbi ujedno naglašava promjenu u pristupu naroda Savezu i Zakonu. Mojsijev Zakon podno Sinaja je svakako uključen u deuteronomističku verziju Zakona na moapskim poljanama, ono što se mijenja jest prihvaćanje odredbi i pravila života svjesno i vlastitom voljom.

toga Božja milost predstavlja temelj njegova identiteta kao naroda Božjeg, a sigurnost života naroda u potpunosti je u Božjoj ruci.[138] Međutim u susretu sa zemljom pred Izrael se stavlja zadaća provjere vlastitog identiteta kao Božjeg naroda.[139] Pitanje s kojim se Izrael susreće ujedno je i kušnja koja proizlazi iz dara zemlje. Središnja kušnja zemlje je u tome što se čini, kaže W. Brueggemann, kako ona sama u sebi i u svojim darovima pruža dovoljno sredstava za siguran život i udovoljenje svih potreba egzistencije.[140] Zbog toga knjiga Ponovljenog zakona, a tako i mnogi proroci, naglašavaju kako obdarenost zemljom i trajnost boravljenja na/u njoj nisu povezani s vlastitim zaslugama nego su dar Božji povezan sa Savezom pa zato i uvjetovani izvršavanjem određenih etičkih zahtjeva.[141] Svaki dar, u načelu, kako tvrdi G. Stansell, zahtijeva uzdarje i obvezuje darivanoga živjeti u skladu s darom koji je primio.[142] Tako i dar zemlje ponovo priziva u sjećanje zakone Tore i

---

Prihvaćanje Zakona je trenutak uspostave i početak postojanja naroda Izraela. Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 78.-80.

[138] Nacionalni identitet Izraela u vremenu prije ulaska u obećanu zemlju temeljio se na obećanju Abrahamu i odabiru Izraela između drugih naroda. Svijest identiteta Izraela prije svega je povezana sa Savezom i Božjom brigom za njegov narod tijekom boravka u pustinji. Izrael je prije svega Narod Božji jer ga je Bog izabrao, izveo iz Egipta, vodio i čuvao njegov život tijekom boravka u pustinji dajući mu sve što je potrebno za život. Ti su se čini Božji u vjeri Izraela oduvijek priznavali i smatrali izrazima Božje milosti i ljubavi koju je Bog iskazivao prema svome narodu. Obećanje i ispunjenje obećanja dara zemlje te vezanje identiteta Izraela uz zemlju dolazi poslije, kao posljedica useljenja. Pustinja je prva. Savez u pustinji uspostavlja svijest o potpunoj ovisnosti Izraela, njegova identiteta i njegove opstojnosti o Bogu. Više o tome vidi u studiji tekstova Knjige Izlaska kao prikazu razvoja identiteta Izraela u pustinji kod: I. PARDES, *The biography of ancient Israel: national narratives in the Bible*, University of California Press, London, 2000.

[139] Kao i uvijek u povijesti Izraela bilo je potrebno pred novom stvarnošću koja se događa zauzeti stav i potvrditi svoj identitet izabranog naroda Božjeg. Taj je stav potvrđivan odgovorom na Božju riječ i priznanjem povezanosti s Bogom. Svaka je generacija Izraela bila pozivana odgovarati na pitanje identiteta i samoshvaćanja, tvrdi Ernst-Joachim Waschke u svom prilogu monografiji o Božjem narodu. Usp. E-J. WASCHKE, *Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung*, u: A. MEINHOLD, R. LUX (urr.), *Gottesvolk, Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Festschrift für S. Wagner*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1991., 27.

[140] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 57.

[141] Usp. R.C. LUX, *The Land of Israel*, 6.

[142] U društvenom okolišu izraelskog naroda, pa tako i samom Izraelu, bila je poznata obveza davanja, primanja i uzvraćanja darova. Iako je dar po sebi izraz volje darivatelja, ipak je obveza uzvrata dara podrazumijevana i smatrana potrebom. Uzvratni dar treba poštivati reciprocitet vrijednosti. Premda nema zakona koji bi to određivao, pri darivanju se radi o osobnoj časti i dostojanstvu. Darivanje je uvijek javni čin koji naglašava bilo ceremonijalno bilo stvarno pokazivanje vlastitog bogatstva ili prestiža. Darovima se iskazuje blizina, srodnost ili povezanost darivatelja i darovanoga. Darivanje nije jednostavna izmjena dobara, koja je po prirodi stvari neosobna, nego se radi o uspostavi osobnog odnosa. Ono što se daje kao dar je neotuđivo darivatelju, te se primanjem dara u njemu daruje sam darivatelj, a primatelj ne prima samo materijalnu stvar nego osobnost darivatelja. Na taj se način uspostavlja osobna povezanost među njima ili se darom utvrđuje i osnažuje već postojeća društvena povezanost. Stoga, svrha darivanja nije razmjena dobara i prijenos vlasništva nad nekim predmetom. Čast i dostojanstvo darivatelja je izvor njegova darivanja i njegovih darova. Stoga je sitničavost u darivanju sramotna, a velikodušnost i širokogrudnost poželjna. Veličina dara je usko vezana uz status ili bogatstvo, vlast i čast darivatelja. Dar je uvijek izazov i darivatelju i primatelju. S jedne strane izazov je časti onome koji ga prima, ali i kušnja njegova ponosa prilikom uzvrata. S druge pak strane, darivati nekome toliko velik dar da ga on ne može uzvratiti obeščašćuje samog darivatelja. Stoga dar uvijek mora biti razuman i prikladan primatelju, ali opet i izazov da ga uzvrati. Onaj tko prihvaća dar neizbježno se obvezuje na uzvrat ili na niz uzvrata dok ne postigne reciprocitet. Svako primanje i uzvrat novi je izazov i poziv na darivanje. Odbijanje dara izraz je prezira prema darivatelju.

Savez s Bogom, kako Izrael ne bi zaboravio čija je zemlja kojom je darivan i na koji je način zemlju dobio.[143]

Od opasnosti zaborava darovanosti zemlje Izraelce čuva bogoštovlje koje se očituje u slavlju blagdana,[144] među kojima se na poseban način izdvaja slavljenje *Šabata*, kao dana slavlja završetka Božjeg stvaranja i dana posvećivanja vremena Bogu. Taj dan predstavlja, kako tvrdi A.J. Heschel, vrhunac ispovijesti vjere i sjećanja Izraela na izvor svog postojanja. Slavlje *Šabata* podsjeća Izraelce da zemlja i njezini plodovi ne dolaze od njih i njihova rada, nego su dar čovjeku za zadovoljenje životnih potreba, a u isto vrijeme podsjeća i na to da zemlja nije vlasništvo ljudi, nego da i ona kao Božji stvor ima svoje dostojanstvo, a time i pravo da je ljudi poštuju.[145] Zemlja je, prema Božjem stvaralačkom redu, s ljudima u odnosu saveza, ali nije im dana da njome raspolažu u potpunosti prema vlastitoj volji, nego prema pravilima Saveza – Tori.[146] Osim toga slavlje blagdana i štovanje Boga u Obećanoj zemlji, koje je naglašeno već na početku povijesti Izraela, u činu

---

Odbijanje uzvrata dara obeščašćuje i prvog darivatelja, ali i primatelja dara koji ga nije uzvratio. Dar mora biti na zadovoljstvo primatelju, i u isto vrijeme, darivatelj ga treba cijeniti. Ne može se darivati bilo što. Dar treba zadovoljiti potrebe darovanog, a ne mu biti opterećenje. Darovani mora moći koristiti dar na svoju korist i imati dobrobit od njega. U suprotnom slučaju i darivatelj sramoti i pokazuje nepoštovanje prema darovanome. Uzvratni dar se mora razlikovati od prvog dara, a vraćanje istog dara nazad jednako je kao i odbijanje dara. Usp. G. STANSELL, *The Gift in Ancient Israel*, u: *Semeia*, 87(1999)1, 69.-70.

[143] Na granici Izrael priznaje da je u zemlji-daru pozvan slušati zapovijedi Tore, poštovati ih bez pokušavanja promjene ili izbjegavanja. Tora postoji zbog toga da Izrael ne zaboravi čija je zemlja i na koji način nam je dana. Oni koji su se „prizemljili“ u opasnosti su to zaboraviti. Samo oni koji su imućni i naizgled nasićeni u opasnosti su zaboraviti povijest besplodnosti i ropstva, gladi i mane, darova i obećanja koja su bila iznad svih ljudskih očekivanja. Tora zato postoji da bi sačuvala upravo ta sjećanja onima koji su u opasnosti da ih zaborave. Tora nije radi upravljanja ponašanjem prisilom ili kontroliranjem, nego radi održanja Izraela u povijesnoj vezi s Jahvom i zemljom. Tora predstavlja održavanje sjećanja Izraela na njegovu dugu povijest s Jahvom, povijest dara i ulaska u zemlju. Tora je pokazatelj povijesne povezanosti Izraela s Jahvom. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 62.; O toj temi također vidi: B. LUJIĆ, *U čemu je bit starozavjetne stvarnosti b^{e}rît?*, u: *Bogoslovni vestnik*, (1991) 3-4, 287.–298.

[144] Karakteristika pojma zemlje kao kultnog prostora koju nalazimo u zakonskim spisima osobito u Levitskom zakoniku naglašava također izraz zahvalnosti za dar zemlje i podsjeća na činjenicu darovanosti i Božjeg vlasništva nad zemljom koje traži određenu kultnu aktivnost kroz štovanje Boga kao pravog vlasnika zemlje i njezinih plodova. Ova se ideja ritualno očituje u žrtvama prinošenja prvih plodova. Usp. R.C. LUX, *The Land of Israel*, 7.

[145] U slavlju Šabata se ništa ne stvara, to nas podsjeća na vrhovnu vlast Boga Stvoritelja i na našu nedostatnost u usporedbi s njime. Ništa se ne uništava, to nas podsjeća da stvorenja ovoga svijeta nisu naša i da nije na nama da ih upropaštavamo. Uživamo izdašnost darova zemlje, to nas podsjeća da naš rad, ako ga i pravedno izvršavamo, uvijek i sve više donosi na vidjelo Božje bogatstvo i obilje koje i inače uživamo, ali ne zbog našeg rada, nego samo zbog Božje dobrote koja je konačni izvor sveg blaga. Usp. D. EHRENFELD, P.J. BENTLEY, *Judaism and the Practise of Stewardship*, u: D. CLOWNEY, P. MOSTO (urr.) *Earthcare: An Anthology in Environmental Ethics*, Rowman & Littlefield, Plymouth, 2009., 63.-71., 69.; Usp. A.J. HESCHEL, *The Sabbath*, 28.-29.

[146] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 64.; „Izrael je jednostavno tijekom povijesti 'zaboravljao' savez s Bogom i posebne odnose prijateljstva. (...) U tom 'zaboravljanju' zemlja je postala većom vrijednosti od onoga tko ju je obećao i velikodušno darovao Izraelcima.“ B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti*, 276.; O tome također: B. LUJIĆ, *Savez kao temeljni oblik odnosa Boga prema ljudima*, u: M. CIFRAK (ur.), *Živa je riječ Božja. Seminar za voditelje biblijskih skupina*, Hrvatsko biblijsko djelo, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb, 2003., 20.-39.

Abrahamova postavljanja žrtvenika Jahvi, izražava uspostavu novog religioznog sustava na tlu Kanaana, a time i Božje vlasništvo nad zemljom, što je u skladu s uobičajenim načinom polaganja prava na teritorij na kojem mu se bogoštovljem iskazuje počast.[147] Slavljem blagdana i bogoštovljem, osobito slavljem *Šabata*, Izrael ispovijeda svoju povezanost s Bogom, a svoju zemlju prepoznaje mjestom Božje prisutnosti, njegova prebivanja, mjestom Božjeg odmora (usp. Lev 25,2; Br 10,33. 35,34; Ps 95,1. 132,8).[148]

Zemlja, kao i narod koji u njoj živi, prema odredbama Levitskog zakonika i Ponovljenog zakona, treba biti sveta i čista, sačuvana od iskvarenosti koja se događa kršenjem odredaba Zakona (usp. Lev 20,22-26). Prijetnja Izraelcima da će ih, ako ne budu poštovali odredbe Tore, zemlja povratiti, označava povezanost obdržavanja Tore sa stanjem zemlje i utjecaj grešnosti naroda na čistoću i zdravlje tla na kojem narod živi. Posljedica nezdravog ponašanja naroda dovodi zemlju u stanje iskvarenosti i bolesti, a njezino izliječenje i ozdravljenje događa se izbacivanjem naroda izvan sebe, koje je oslikano činom povraćanja.[149] Metaforička slika, bljuvanja, povraćanja i bolesti zemlje zbog grijeha Izraela snažno naglašava njezinu usku povezanost sa savezničkim odnosom između naroda i Boga, a još jače potvrđuje aktivnu ulogu zemlje u odnosima uspostavljenim Savezom.[150]

Shvaćanja i tumačenje teme zemlje u spisima Zakona tijekom povijesti ljudskog roda, povijesti Izabranoga naroda, a napose tijekom povijesti Crkve, imalo je neizmjeran utjecaj na gotovo sva područja života, a ne samo na religiozne nazore.[151] Zbog toga dosadašnjim postavkama teologije u spisima Tore koje se tiču teme *zemlja* valja pristupiti s velikom ozbiljnošću i pomnjom imajući na umu da su tumačenja tih biblijskih spisa, a osobito ona tumačenja koja posjed zemlje smatraju *pravom* čovjeka, a ne darom, otvarala, po tko zna koliko puta u povijesti čovječanstva, vrata teološkom ili religioznom opravdavanju borbe, kako kršćanskih, tako i nekršćanskih naroda za teritorij na kojem živi neki drugi narod.[152]

---

[147] Usp. A. POPOVIĆ, תּוֹרָה – *Torah, Pentateuh – Petoknjižje*, 75.
[148] Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti*, 258.-259.
[149] Slično nalazimo i u Post 6,11-12. Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 4.
[150] O tome vidi studiju: J. MORGAN, *Transgressing, puking, covenanting: The character of land in Leviticus*, u: *Theology*, 112 (2009) 3, 172.-180.
[151] Usp. B.E. EVANS, *Introduction*, u: L. WEBER, *Theology of the Land*, 10.; Usp. J. INGE, *A Christian theology of place*, 27.
[152] O religioznim razlozima i opravdanjima ratova za osvajanje teritorija kao ilustraciju dovoljno je pogledati npr. uvodnik studije S. Niditcha o ratu u Bibliji gdje se nabraja nekoliko povijesnih situacija religioznog opravdanja i motivacije ratnih pohoda: S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible, a study in the ethics of violence*, Oxford University Press, Oxford, 1993.; Suvremene oblike nasilja i rata, terorizma i osvajanja teritorija opravdavanog i poticanog religioznim motivima u svijetlu i biblijske etike osvjetljava zbirka članaka i predavanja godišnje konferencije Biblijskih studija održanog 2004. u Denverskom Sjemeništu (Denver Seminary): R.S. HESS, E.A. MARTENS (urr.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-first Century*, Bulletin for the Biblical Resaearch Supplement 2, Eisenbrauns, Winona Lake, 2008.; O pitanju

Nadalje, zaborav darovanosti zemlje, kako u teološkom promišljanju, tako i u ostalim područjima života, vidljiv je već iz same kritike povijesnih postupaka Izraela, što je nalazimo u daljnjim povijesnim knjigama Biblije, ima katastrofalne posljedice za čovjeka i za zemlju koju mu je Bog dao.[153] Zaborav, koji se očituje u neznanju i nepoznavanju Zakona, ruši dostojanstvo zemlje, koja je čovjeku dana u baštinu, te ona prestaje biti mjesto pravednih odnosa, a postaje mjesto nasilja i svakovrsnog oblika korupcije.[154] Zloporaba baštine zemlje u bilo koju svrhu i radi bilo kojeg cilja, kako naglašavaju proroci (usp. Am 1,2; Hoš 4,2-3; Iz 24,4; Jer 12,4), nedopustiv je čin nasilja koji dovodi Izrael u stanje otuđenja od zemlje, što svoj izričaj i ostvarenje nalazi u progonstvu.[155]

1.3. Između ulaska i ponovnog povratka u zemlju (Još-2 Mak)

Sve od Knjige o Jošui pa do kraja Druge knjige o Makabejcima, tema *zemlja* zauzima središnje mjesto. Knjiga o Jošui opisuje ulazak naroda u zemlju (Jš 1-5), osvajanje zemlje (Jš 6-12) i podjelu zemlje između plemena Izraela prema odredbama Tore (Jš 13-21), a Druga knjiga o Makabejcima završava opisom bitke za obranu hrama, čistoće i slobode

---

Izraelsko-palestinskog sukoba koji je tipično religiozno (teološko) – teritorijalnog karaktera ovom prilikom i ovdje želimo uputiti samo na neku literaturu: G.M. BURGE, *Whose land? whose promise?: what Christians are not being told about Israel and the Palestinians*, Paternoster, Milton Keynes, 2003.; M. RYDELNIK, *Understanding the Arab-Israeli Conflict: What the Headlines Haven't Told You*, Moody Publishers, Chicago, 2007.; S.A. ELLISEN, *Who Owns the Land?: The Arab-Israeli Conflict*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2003.

[153] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 75.-76.; Božja volja izražena u zakonima pokazuje se kao zaštitnica života bližnjega i njegova dostojanstva. Život je međusobno povezan. Ljudski grijesi ne vuku samo u propast druge ljude već negativno djeluju i na samu zemlju i život na njoj: na životinje, ptice i ribe. Usp. B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice. Egzegetsko-teološka analiza Hoš 4,1-3*, u: D. TOMAŠEVIĆ (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka, Zbornik radova povodom 70. godina života i 32 godine profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora mr. sc. Bože Odobašića*, Vrhbosanska katolička teologija-GK, Sarajevo-Zagreb 2012., 163.-178., 176.

[154] Kako to tvrdi L. Weber: „Etika upotrebe zemlje koju je suvremeno američko društvo naslijedilo je prije svega ekonomska etika. Vrijednost zemlje je gotovo u potpunosti određena njezinom ulogom u tržišnom sustavu. Zemlja, kao i svaka druga sredstva, je vrijedna samo onoliko koliko se za nju može dobiti. Ona je vrijedna onoliko koliko se njome ili na njoj može zaraditi; njezina vrijednost mjeri se po tome što se nju ili njezine proizvode može prodati. Nju se ne smatra dobrom u sebi ili zbog nje same; ona je dobra samo ukoliko je dobra za nešto. Njezina vrijednost je instrumentalna, a ne unutarnja (intrinsic).“ Usp. L.WEBER, *Nav. dj.*, 27.

[155] Naglašavanje važnosti i sigurnosti zemlje nasuprot nesigurnosti i neizvjesnosti progonstva koje je izravna posljedica neposlušnosti Izraela Bogu i s njim sklopljenom Savezu proteže se cijelim Starim Zavjetom osobito u proročkim spisima (usp. Am 1,2; Hoš 4,2-3; Iz 24,4; Jer 12,4). No, izgon iz sigurnosti zemlje ne događa se samo Izraelu. On je prijetnja bilo kojem narodu koji se prema zemlji na kojoj stanuje ne ponaša ispravno i s poštovanjem. Čvrsto je uvjerenje izraelskog naroda kako su i Kanaanci i ostali narodi izbrisani s lica zemlje upravo zbog toga jer se prema njoj nisu ponašali ispravno (usp. Izl 23,29; Lev 18,24; Pnz 4,38). Nepoštivanje zemlje i nasilnički odnos prema njezinoj plodnosti, smatra J. McKeown, postavlja njezine stanovnike u izravan sukob s Bogom, vlasnikom zemlje i njezinim čuvarom, a udaljava ih od sigurnosti i blagostanja koje su svojim nastojanjima željeli postići. Izgnanstvo iz zemlje, kako za Izraelce, tako i za Kanaance ishod je njihova ponašanja prema zemlji. Tako prekid odnosa s Bogom, kako tvrdi J. McKeown uvijek vodi prema gubljenju plodnosti zemlje, izgnanstvu iz zemlje, uništenju zemlje i rasipanjem stanovništva sa zemlje. Usp. J. MCKEOWN, *Nav. dj.*, 247.-249.

bogoslužja, kao čina obrane suvereniteta Židova unutar granica njihove zemlje (2 Mak 15). U svim knjigama povijesti Izraela tema zemlje predstavlja se središnjim pitanjem na koje se kroz opise povijesnih zbivanja traži odgovor.[156]

Knjiga Ponovljenog zakona uvod je i teološka potka deuteronomističke povijesti, koja se nastavlja knjigom o Jošui i pripovijestima o osvajanju i podjeli zemlje. Deuteronomistička povijest, međutim, završava prilično tragično, opisom propasti Izraela i tužnom činjenicom progonstva naroda. Ta velika panorama koja seže od ulaska u zemlju sve do njezina gubitka i progonstva naroda koje je opisano u Drugoj knjizi o Kraljevima, kako kažu A. Marchadour i D.M. Neuhaus, pokušava odgovoriti i objasniti zbog čega je nakon ispunjenja Božjeg obećanja i ulaska u Obećanu zemlju za vrijeme Jošue uslijedio tako strašan i nesretan kraj Izraelova boravka u njoj.[157] Povijest, koja opisuje početak odvraćanja Izraela od Boga u zemlji ispunjenja njegovih obećanja i završava izgonom Izraelaca izvan granica te zemlje, može se, shvatiti kao jedna jedinstvena i velika etiologija gubitka zemlje.[158]

1.3.1. Identitet naroda i kraljevanja nad zemljom (Jš – 2 Kr)

Jošuina knjiga naglašava povezanost zemlje i Tore, a savršeni sklad i uređenost odnosa u životu na zemlji i u zemlji podsjeća na blagoslovljeno stanje u Edenskom vrtu.[159] Osvajanje zemlje je djelo Božje, te i svojim opisom podsjeća na djelo oslobođenja Izraela iz egipatskog ropstva pa se predstavlja kao izvršenje Božje obveze preuzete prilikom sklapanja Saveza podno Sinaja i završetak povijesti spasenja koja je započela stvaranjem.[160] Osvajanje zemlje, međutim, nije u povijesnim knjigama jednoznačno opisano. Dok Knjiga Jošuina govori o spektakularnom događaju koji se odvio u kratkom

---

[156] Historiografija predstavljena u dijelu Bibilije od knjige o Jošui pa do Druge knjige o Makabejcima u sebi sadrži dva dijela. I prvi dio, Jš – 2 Kr, koji predstavlja deuteronomističku povijest, a i drugi dio, 1 Ljet – Neh, koji predstavlja opis ostatka povijesti Izraela, zajedno s 1 i 2 Mak pokušavaju odgovoriti na pitanja koja se odnose na zemlju. Prvi dio povijesti postavlja pitanja: Kako smo došli do ovdje gdje se sada nalazimo? Kako smo i na koji način izgubili zemlju koja nam je dana? Drugi dio povijesti pokušava pronaći odgovor na pitanja: Kako smo se uspjeli vratiti u zemlju i obnoviti Hram? Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 56.

[157] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 44.

[158] Usp. M. WEIPPERT, *Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins*, u: VT, 23 (1973) 4, 415–442., 435.

[159] Općenito Deuteronomistička povijest koristi motive i tradicije prvih triju knjiga Petoknjižja i na njima temelji svoju povijesnu, ali i teološku analizu događaja spasenja stvarajući paradigmu razumijevanja povijesnih događaja i događanja unutar kojih su pisali svoju povijest. Suvremena povijest, u kojoj je nastajala deuteronomistička historiografija, objašnjavana je i shvaćana na temelju prijašnjih povijesnih iskustava naroda. Usp. J.E. HARVEY, *Retelling the Torah, The Deuteronomistic Historian's Use of Tetrateuchal Narratives, JSOT Supp 403*,T&T Clark, London, 2004., 99.-100. Pregled usporednih tekstova Tetrateuha i povijesnih knjiga vidi na 101.-102.

[160] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 43.

vremenu, Knjiga o Sucima govori radije o naseljavanju zemlje kao dugotrajnom procesu. Uređivači Knjige o Jošui i Knjige o Sucima osvrću se na razdoblje osvajanja i naseljavanja kao na idilično vrijeme vjernosti Izraela Bogu, a čudesne događaje kojima su bili svjedoci smatraju naravnim ishodom svojega odnosa s Bogom (Jš 24,31; Suci 2,7).[161] Međutim, već sljedeća generacija naroda, koja se rodila u zemlji i koja nije osobno doživjela čudesna i divna djela Božja, sklona je pogriješiti zaboravom i nemarom (Suci 2,10). Logika opisa povijesti u knjizi o Jošui i Sucima, koja se i nadalje provlači kroz čitavu povijest Izraela je prilično jasna, kažu A. Marchadour i D.M. Neuhaus, te uvijek slijedi isti uzorak: narod napušta Boga i Bog napušta narod. Bog to kažnjava prepuštanjem naroda pritisku nesreće, a narod zaziva Boga upomoć. Bog odgovara na njihov poziv i ponovno im se priklanja šaljući im izbavitelje.[162] Ta logika nastavlja se i u daljnjem opisu života važnih osoba i naroda tijekom života u kanaanskoj zemlji u kojoj se nastanio Izrael.

Svijest o identitetu Izraela kao naroda Božjeg, uređenog prema odnosima koje je naredio Bog, prema Tori, bila je ugrožena željom naroda da budu slični drugim narodima, poistovjetiti se i uskladiti sa svojim susjedima, stanovnicima okolnih zemalja (usp. 1 Sam 8,19-20). Jedini Kralj nad svom zemljom i svim narodima je Bog, a Izrael, unatoč opomeni proroka Samuela, jer ljudski kralj podjeća na egipatskog faraona, te njegovo obnašanje vlasti može ugroziti slobodu naroda koju im je Bog dao izvodeći ih iz ropstva (usp. 1 Sam 8,17), želi čovjeka za kralja.[163] Životi i vladanje kraljeva, prvoizabranog Šaula, Božjeg miljenika Davida i njegova sina Salomona, nisu bili uvijek u skladu s Torom, a osvajanja teritorija, uspjesi u ratnim pohodima i ostvarenje stabilnosti njihove vlasti opisani su kao

[161] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 5.
[162] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 47.
[163] Samuelovo upozorenje nije vrijedilo. Težnja za uspostavom monarhije vođena je snažnim osjećajem straha i glađu za sigurnošću. Starješine Izraela nisu shvaćali da je monarhija u svojoj osnovi opasna i strana Bogu. Unatoč tome oni žele „biti poput drugih naroda“ (1 Sam 8,20) što je predmnijevalo i prihvaćanje oporezivanja, osnivanja i uzdržavanja vojske, neizbježnu uspostavu odnosa prisile i pritiska kao načina življenja i postojanja kraljevske države. Osim toga to je obuhvaćalo i ograničenje sloboda nekih za dobrobit drugih, osobito onih koji imaju vlast. Očito da takvo novo uređenje nisu oduševljeno prihvatili svi članovi naroda, te Samuelov govor predstavlja i one koji su bili protiv kraljevskoga uređenja. Zagovornici kraljevstva ne predstavljaju čitav narod, a očito je da protivnici i oni koji će biti najviše oštećeni novim sustavom nisu bili prisutni u ovoj raspravi. Njihov glas i pravo predstavljeno je u Samuelovom proročkom glasu i njegovu zauzimanju. Zagovornici kraljevstva, kao svoj posljednji argument, postavljaju zahtjev koji daje privid sigurnosti, a to je da će kralj voditi njihove bitke i ratovati za njih. Svijest o Bogu koji je za svoj narod osvojio i dao im zemlju blijedi i gotovo nestaje pod pritiskom grupe onih koji smatraju kako je sigurnost zemlje njihovo djelo i izraz moći njihove vlasti. Vojno osvajanje, militarizacija i općenito nasilni odnosi prema drugim ljudima i njihovim mjestima stanovanja, prema zemljama u kojima oni žive krije očitu zabludu u koju ulaze Izraelci želeći kralja. To je zavodnički osjećaj moći i nadmoći koji i danas često vlada među ljudima. Usp. W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel, Interpretation, A Bible Commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1990., 65.-66.

izravno povezani s njihovim moralnim ponašanjem i vjernošću odredbama Zakona.[164] Međutim, lik i služba zemaljskog kralja unutar društveno-religioznog sustava Izraela označavana je istim oznakama koje su se koristile za opisivanje Božjih atributa i njegova djelovanja kao vladara svega svijeta i svih ljudi.[165] Takvo poimanje kraljevanja i općenito vladanja, smatra N.C. Habel, očituje se i na političko-teološko shvaćanje vlasništva nad zemljom. „Kanaanska zemlja“ (Br 34,2; Jš 13,4), „zemlja Obećanja“(Jš 21,43), zemlja koja je Božje vlasništvo i koju Bog daruje svome narodu (Pnz 1,25; 34,4), nakon ulaska Izraela u nju i nakon uspostave kraljevstva postaje „zemlja Izraelova“ (1 Sam 13,19; 1 Kr 1,3; 2 Ljet 34,7; Ez 7,2; 12,19.22), a nedugo zatim zemlja u potpunoj vlasti njezinih vladara, kraljeva koji se poistovjećuju i postaju predstavnici svoga naroda, štoviše, vlasnici naroda i zemlje (1 Sam 8,11-17).

Slika zemlje kao imperija, mjesta moći i socijalnog reda, mjesto je na kojem kralj izvršava svoju vlast i upravlja njome kako bi zadovoljio svoje potrebe, izvor bogatstva koje kralj iskorištava i za njim poseže kao samostalni vladar, smatrajući zemlju svojim posjedom i svojom imovinom, što monarha naizled čini apsolutnim gospodarom zemlje i svega na zemlji (usp. 1 Kr 21). Bog postaje stanovnik neba, a kralj postaje posrednik između naroda i Boga. Zemlja ne postaje plodnim tlom i mjestom ugodnim za život zbog Božjeg utjecaja, nego zbog kraljeve molitve i njegove mudrosti, jer je on uzdržava i upravlja redom na njoj i osigurava mir narodu svojom pravednošću.[166] No, tekstovi tradicija iz predprognaničkog

---

[164] Šaul gubi naklonost Božju i hrabrost u boju (1 Sam 17, 10) nakon nepoštovanja Božje zapovijedi o izvršenju herema nad Amalečanima (1 Sam 15,23), a njegovi vojni pohodi su neuspješni, štoviše, tragični za njega i njegove sinove te bivaju uzrokom gubitka teritorija i gradova (1 Sam 31,1-7). Davidova vojska, nakon grijeha koji je počinio s Bat-Šebom, doživljava, premda je na to i računao kako bi bi prikrio svoju namjeru ubojstva Urije Hetita, poraz u boju protiv Amonaca (2 Sam 11,23-24). On sam doživljava tragediju spletki u svojoj obitelji u sukobu s Abšalomom i biva prisiljen pobjeći iz Jeruzalema (2 Sam 13,15 ss). Tragedija kuge i pomora u izraelskoj zemlji, nakon Davidova grijeha prebrojavanja naroda u svrhu procjenjivanja vojne snage koja mu je na raspolaganju, prestaje tek obraćenjem, podizanjem žrtvenika i prinošenjem žrtava Jahvi (2 Sam 24,18-25). Salomonovo napredovanje i učvršćivanje vlasti u Jeruzalemu također je povezano s vjernošću Bogu. Nije gradnja hrama, niti po svem tadašnjem svijetu poznata mudrost Salomonova bila dovoljna za opravdanje rasta kulta drugih božanstava na tlu Izraela i pod zaštitom kralja i njegovih žena. Rast štovanja drugih bogova i udaljavanje Salomonova srca od Jahve (1 Kr 11,9-11) uzrok je početku propadanja Salomonove vlasti i početak kriznih vremena za cijelu zemlju – političkog i vjerskog raskola (1 Kr 12 ss).

[165] I Izrael, a i susjedni mu narodi, poimali su božansko vladanje u slikama i pojmovima kraljevskog vladanja. Epiteti i oznake koje su se pridavale smrtnim kraljevima, kao što su *nāgīd, mōsīa', sār, šōfēt,* itd. su se također pridjevali nebeskom kraljevanju. Nije jasno jesu li termini političke monarhije proizašli iz slike Boga-kralja ili su pojmovi proizašli iz promatranja djelatnosti zemaljskih kraljeva bili prenešeni u nebesko područje, ali je očito kako je slika i terminologija vladanja istovjetna i u političkom i religioznom izražavanju, što upućuje na svojevrsno poistovjećivanje službe i lika zemaljskog kralja s nebeskim. (Usp. Izl 15,18; Iz 24,23; 52,7; Jer 10,10; Mih 4,7; Zah 14,9.16; Ps 47,9; 96,10; 99,1; 146,10) Š. ṬALMÔN, *King, Cult, and Calendar in Ancient Israel*, Brill, Leiden, 1986., 11.-12.

[166] Na poseban način je to vidljivo u opisu kraljevanja Salomona (1 Kr 3-10), ali i u shvaćanju kraljevanja kralja Davida u Psalmima, koji se naziva Božjim sinom te Boga naziva ocem (Ps 2). Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, 25.-26.

razdoblja, kako smatra W. Dietrich, oblikovani su pod velikim utjecajem monarhijskog političkog uređenja Izraela, koji lik kralja promatraju u vrlo pozitivnom svjetlu, te njegov odnos s Bogom i njegov autoritet idealiziraju na štetu Božjeg autoriteta.[167] U takvim okolnostima, ističu A. Marchadour i D.M. Neuhaus, Bog više nije onaj koji vlada zemljom pomoću svoga posrednika - vjernog kralja, nego njome vlada čovjek-kralj svojim strastima i moćima. Nije Tora ono što kralja nadahnjuje u njegovim djelima, nego on po svojim nagnućima vodi ratove i proširuje svoju moć i vlast, a ne Božje kraljevstvo. Zemljom se više ne vlada prema pravilima i zakonima Tore, nego prema volji ljudskog kralja.[168] Teološke oznake koje su do tada pridijevane cijeloj zemlji počinju se prenositi na Jeruzalem, te on u daljnjim prikazima povijesnih događanja, kaže L.J. Hoppe, postaje svojevrsnom osobnom zamjenicom za cijeli narod,[169] a brdo Sion, na kojem je izgrađen Hram kao mjesto prebivanja Božjeg Imena, smatra se središtem cijele zemlje i čitavog svijeta.[170]

Gradnja Hrama u Jeruzalemu, kao djelo kralja Salomona, koja je uz centralizaciju vlasti donijela i centralizaciju kulta, uvelike je odvojila religioznost kao dimenziju života naroda od zemlje i isključila zemlju iz odnosa Bog-čovjek.[171] Bogu se, doduše, ne oduzimaju prava vladanja zemljom, ali on biva istisnut sa zemaljskih prostora i postaje suverenom na nebu koji sa svog nebeskog trona upravlja svemirom, a sve manje onaj koji je prisutan i bliz svome narodu. Njegovo mjesto nije na zemlji, niti blizu zemlje, niti na nekom svetom mjestu u zemlji, njegovo je mjesto daleko od naroda – na nebesima – a na zemlji, kako kaže M. Barker, ostaje prebivati samo njegovo Ime.[172] Bog je stjeran u prostor Hrama, a

---

[167] Starije predegzilske tradicije bile su nedvojbeno oblikovane visokim mišljenjem o ranoj monarhiji. U njima se pozitivno prihvaćanje monarhije uzima zdravo za gotovo, te o toj instituciji govore vrlo pohvalno. Monarhiju smatraju posljedicom naravnog razvoja kojom se Izrael može obraniti od mnogo nesreća tijekom povijesti. Shvaćalo se da je bavljenje unutarnjim i vanjskim problemima koji su postojali i morali biti riješeni dužnost monarhije i da je ona jedina institucija koja je to u stanju to učiniti. W. DIETRICH, *Frühe Königszeit in Israel, Biblische Enzyklopädie vol. 3.*, engleski prijevod, *The early monarchy in Israel: the tenth century B.C.E., Biblical encyclopedia series vol 3.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007., 323.-324.

[168] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 50.

[169] Posebno je to vidljivo u Psalmima, ali i u proročkim spisima. Više u analizi značenja Jeruzalema u Psalmima vidi u: L.J. HOPPE, *The Holy City: Jerusalem in the theology of the Old Testament*, Liturgical Press, Collegeville, 2000., 23.-40.

[170] O značenju Siona kao svetog mjesta vidi raspravu kod J. INGE, *A Christian Theology of Place*, 40. ss.

[171] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, 27.

[172] Vjerovalo se kako je Bog doslovno prisutan među svojim narodom, no nije poznato kako se ta prisutnost razumijevala, ali to je pitanje razmatrano tek kasnije kad je religija Izraela postala savršenijom i profinjenijom. Kako je Bog, u bilo kojem smislu, mogao biti prisutan u svome hramu? Deuteronomisti su Boga „premjestitli“ u nebo (Pnz 26,15). Umjesto Boga u njegovu hramu, kako oni kažu, prebiva njegovo „Ime“. Znanstvenici se ne mogu složiti oko toga što taj pojam točno znači i kada je prvi puta došlo do razlikovanja Boga i njegova Imena, ali je sigurno da se to dogodilo (2 Sam 7,5.13). M. BARKER, *The Gate of Heaven, The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, SPCK, London, 1991., 134.-136.

istjeran iz zemlje. Njegova vlast svedena je na, od zemaljskog kralja izgrađeni, kultni prostor.[173]

Deuteronomistička kritika monarhijskog uređenja iz kasnijeg razdoblja biblijske historiografije, razodblja ponovne revizije povijesti Izraela za vrijeme ili nakon progonstva, na temelju povijesnog iskustva propasti Izraelskog kraljevstva i razvlaštenosti nad zemljom tijekom sužanjstva u Babilonu, uočila je i ukazala na opasnost što proizlazi iz centralizacije posjeda zemlje, političke i religiozne vlasti u rukama jednog čovjeka i na jednom mjestu, te postala temeljem drugačije, vlastodršcima prijeteće, a potlačenima ohrabrujuće, teološke interpretacije odnosa između Boga, naroda i zemlje.[174]

1.3.2. Gubitak zemlje i ponovni povratak (1 Ljet – 2 Mak)

Stvarnost gubitka posjeda zemlje i odlazak u sužanjstvo nakon propasti najprije Sjevernog (722 pr. Kr.) a zatim Južnog kraljevstva (587. pr. Kr.), smatra R. Albertz, duboko je oblikovala teološku misao i egzistencijalno-religiozni identitet Izraela iz kojeg su proizašli i u kojem su bili oblikovani većina biblijskih tekstova.[175] Tekstovi o događajima povijesti Izraela napisani prije sužanjstva u Babilonu ili tijekom njega u Knjigama Ljetopisa bivaju redigirani, a u njima odzvanja drugačije teološko usmjerenje u kojem zemlja biva manje

---

[173] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 52.

[174] Iako je centralizirana država možda bila bolji način rješavanja određenih problema nego decentralizirani sustav ujedinjenih plemena, ipak u njemu uvijek postoji opsanost da se pretvori u tiranski sustav u kojem narod gubi svoju autonomiju, a Jahve svoje mjesto. Čini se kako je to sve jasnije i očitije ne samo u povijesti Izraela nego i drugdje od davne povijesti do danas. Mnogo bi se moglo govoriti i o tome kako je to shvaćanje i jasnoća uvida vrlo često i izravno povezano s vjerom u Boga i njegovu riječ. Niti jedna ljudska istitucija nema pravo niti moć natjecati se s Bogom i ograničavati njegovu slobodu ili slobodu njegova naroda. Ako bi to netko i pokušao – bio on Izraelac ili Judejac ili čak netko od moćnih kraljeva drevnih kraljevstava – taj bi se prije ili kasnije morao suočiti s neizmjerno samosvjesnim i slobodoljubnim narodom i njihovom vjerom u Boga, koja se razvijala od vremena kad su ga shvaćali regionalnim Bogom sa Sinajske planine do vremena kad su ga počeli smatrati Bogom cijeloga svijeta. Biblija od samog svog početka smatra i male i velike vladare ovoga svijeta izravno odgovornima Bogu koji se predstavlja kao osloboditelj potlačenih. To je istina koja se može shvatiti i kao opomena onima koji su na vlasti i kao nada onima koji su ugroženi. W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit in Israel*, 326.

[175] „Niti jedno razdoblje u povijesti Izraela nije doprinijelo više teologiji nego što je razdoblje sužanjstva. Vitalni elementi, koji će obilježiti kasniji razvoj židovstva i kršćanstva, njihov pojačano naglašeni osjećaj za grijeh i moralnu ozbiljnost, njihovu geografsku proširenost i univerzalnost i njihov ponekad utopijski karakter, bijahu preoblikovani ili otkriveni u vremenu sužanjstva. Nikad prije Izrael nije iskusio tako temeljito i na iznimno širokom području pokazano djelovanje i dubinu postojanja njihovoga Boga, nikada prije nije Bog bio izvor tako bolnog trpljenja i oduševljene radosti kao za vrijeme sedamdesetsedmogodišnjeg trajanja sužanjskog razdoblja (597.–520. pr. Kr.): razoran u gnjevu, a obilan milosrđem, pravedan sudac, svrhoviti upravitelj povijesti, Gospodar nad svim narodima i njihovim bogovima, Stvoritelj svijeta – ukratko, jedini Bog. Usuđujem se ustvrditi da bez iskustva sužanjstva Izrael nikada ne bi otkrio monoteizam u strogom smislu, bez tog iskustva Izrael nikada ne bi dosegnuo transcendentne granice svoje nacionalne religije, ne bi iz njega nikada izrasla ideja poslanja cijelom svijetu. Sažeto, bez sužanjstva ne bi bilo niti židovstva, ni kršćanstva, pa čak ni islama u onim karakterističnim oblicima kako danas te tri svjetske religije prepoznajemo.“ R. ALBERTZ, *Die Exilszeit,* Kohlhammer, Stuttgart, 2001., Engleski prijevod: R. ALBERTZ, *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003., 435.-436.

važnom temom. Umjesto nje u ljetopiščevim povijesnim spisima naglasak biva stavljen na Hram, kao središnje mjesto služenja Bogu i slavljenja blagdana.[176] A. Marchadour i D.M. Neuhaus ističu: „Novi opis povijesti nakon povratka iz sužanjstva, kako ga donose knjige Ljetopisa, te Ezrina i Nehemijina knjiga, usredotočuju se na Hram i ulogu svećenika u bogoslužju. Geografski definiran pojam zemlje je izblijedio jer se od tada za neko duže vrijeme politička vlast nalazi u rukama tuđinskih moćnika, u početku Perzijanaca, zatim Grka i konačno Rimljana. U novoj interpretaciji povijesti Davida i Salomona sastavljač knjige Ljetopisa usmjeruje se prema bogoslužju kao središnjoj točki svoga razmišljanja te u njemu daje kralju Davidu ono mjesto koje je Mojsije imao u izvješćima Petoknjižja. Zbog toga dugo opisivanje povijesti, koje je predstavljeno u obje knjige Ljetopisa, završava dekretom kralja Kira kojim se narodu dopušta povratak u zemlju kako bi obnovili Hram (2 Ljet 36,23).“[177]

Pisac Knjige Ljetopisa u svojoj verziji povijesti, koja se na svom početku koristi genealoškim tradicijama povijesti iz teksta Petoknjižja ipak naglašava neprekinutu povezanost povratničkog naroda sa zemljom te povratak prognanika, kako tvrdi S. Japhet, smatra nastavkom osvajanja i naseljavanja zemlje iz vremena Jošue. Pisci knjiga postegzilske povijesti trudili su se ne isticati, a čini se time i izblijediti sjećanje na razornost i štetu nesreće progonstva za izraelsku zemlju i narod što su ga prouzročili Babilonci, kako to opisuje 2 Kr 24,14-16 i Jr 52,28-30. Štoviše, trudili su se ne proširivati štetu razaranja na cijelu zemlju i sve njezine stanovnike, nego samo na Jeruzalem i takvim opisom činjenice progonstva utvrditi osjećaj stalne prisutnosti pripadnika izraelskog naroda na tom području.[178] Kad je, shodno tome, Jeruzalem i Hram u njemu obnovljen, obnovljena je i za sigurno stanovanje prikladna cijela zemlja te može spremno primiti u svoje naručje čitav narod, budući da je u opisu Knjige Ljetopisa razaranje u njoj minimalizirano. Ljetopiscu, koji razvija svoju teološku misao na temelju prijašnje deuteronomističke teologije iz Knjiga o Samuelu i Kraljevima, obnovljeni Jeruzalem i redovitost bogoslužja u Hramu predstavljaju mogućnost stabilnosti života u čitavoj zemlji.[179]

Unatoč idealiziranom opisu kroničara Knjige Ljetopisa, šteta koja je babilonskim sužanjstvom učinjena Izraelu bila je neizmjerna, a povratnici na čelu s Ezrom i Nehemijom

---

[176] Usp. H.-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 40.
[177] A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 55.
[178] Podrobnu analizu odnosa pisca knjige Ljetopisa prema temi zemlje vidi kod: S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2009., 275.-307.
[179] Usp. H.-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 41.

morali su se suočiti s velikim poteškoćama, kako na političkom tako i na ekonomskom području, a i religiozna situacija unutar koje je sve poteškoće valjalo rješavati, bijaše daleko od idealne. Babilonsko sužanjstvo, kako naglašava Johanna W.H. van Wijk-Bos, oplijenilo je i uništilo najvažnije i najčvršće dokaze Božje prisutnosti s izraelskom vjerničkom zajednicom: Hram, davidovsku kraljevsku lozu i zemlju. Sve to je bilo opustošeno i razoreno. Ezri i Nehemiji predstojao je posao pokušaja obnove osjećaja religioznog identiteta i stabilnosti unutar vjerničke zajednice. Obnova Hrama i ustanova redovitog bogoslužja u njemu kao i obnova samog grada Jeruzalema bilo im je jedino dostupno sredstvo u postizanju njihova cilja.[180]

Nada u mogućnost obnove života u zemlji, podupirana proročkim navještajima iz vremena sužanjstva i poslije njega, otupila je žalac štete i užasa kojim je narod i njegova zemlja tijekom sužanjstva ranjena, te dovela do drugačijeg pogleda i na samu činjenicu izgnanstva i odvojenosti od sigurnosti boravka u svojoj domovini, pa se sužanjske dane počinje teološki obrazlagati u pozitivnom svjetlu kao vrijeme blagoslova u kojem su prognanici kroz svoju nevolju pročišćeni i, za razliku od onih koji su ostali u Jeruzalemu i nisu doživjeli progonstvo, ipak bili spašeni te ispunili volju Božju.[181] Povratak u zemlju smatra se ponovnim dokazom ispunjenja Božjih obećanja, dokazom Božje vjernosti i blizine svome narodu, a vrijeme sužanjstva u kojem je zemlja privremeno ostala prazna i nije bila obrađivana tumači se u postsužanjskoj literaturi kao vrijeme produženog subotnjeg odmora.[182]

U ozračju sukoba mentaliteta pisci knjiga o Makabejcima, poput njihovih prethodnika neposredno nakon sužanjstva, u sukobu dviju kultura i svjetova, helenističkog i židovskog, nastoje sačuvati čistoću svoje religije i nacionalni identitet održavanjem institucije Hrama i osnaživanjem bogoslužja u njemu. I oni, kao što su to činili deuteronomistički pisci, a i

---

[180] Usp. J.W.H. VAN WIJK-BOS, *Ezra, Nehemiah, and Esther, Westminster Bible Companion*, John Knox Press, Louisville, 1998., 6.

[181] „Nije samo Jeremija (usp. 29,1. 4-9) među prorocima koji pozitivno promatraju sužanjsko vrijeme. Jeremija jasno naglašava kako će oni koji su ostali u Jeruzalemu i nisu bili deportirani poginuti od mača, gladi i kuge (Jr 38,2). Isto tako i u usporedbi o smokvama zle smokve predstavljaju oni koji su ostali, a dobre oni koji su prognani. (Jr 24,8-9). Za Jeremiju je sužanjstvo ispunjenje Božje namjere i njegove volje, a prognanici su blagoslovljeni u svojoj nevolji. Ista se teologija razvija i u Ez 17 u paraboli o orlu i cedru. I ondje kao i kod Jeremije sužanjstvo se smatra blagoslovom.“ Usp. W.D. DAVIES, *The Territorial Dimension of Judaism*, 23.

[182] Shvaćanje sužanjstva kao vremena subotnjeg odmora proizašlo je iz težnje postsužanjskih pisaca ustvrditi privremenost odvojenosti naroda od njihove domovine. U tim okvirima nastao je i mit o ispražnjenoj zemlji koja je čekala povratak svojeg izagnanog naroda. Ljetopisac se služi tim mitom da bi olakšao povratak prognanika u zemlju. O tome više: R.P. CARROLL, *The Myth of the Empty Land*, u: *Semeia* 59 (1992), 79.-93.; H.M. BARSTAD, *The myth of the empty land: a study in the history and archaeology of Judah during the" exilic" period*, Scandinavian University Press, Oslo, 1996.; J. BLENKINSOPP, *The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited*, u: JSOT 27 (2002) 2, 169.-187.

kroničar knjige Ljetopisa svoju borbu opisuju i shvaćaju kao nastavak osvajanja i naseljavanja koje je započeo Jošua, nastavili kraljevi, a ponovno učinili povratnici iz sužanjstva, te posjed zemlje povezuju s obdržavanjem Zakona. Autor Prve knjige o Makabejcima ne vidi smisao u slavi mučeništva, ne očekuje uskrsnuće kao oblik nagrade, niti se nada izbavljenju po čudesima, kao što je to slučaj u 2 Mak, nego se kao plodu svoje borbe nada neovisnosti svoga naroda da u miru može uživati u plodnosti zemlje (usp. 1 Mak 14,3-15).[183]

Druga knjiga o Makabejcima pribjegava drugačijem pristupu temi zemlje te, kako kaže H-C. Großmann, zemlju promatra u univerzalnim okvirima smatrajući blagoslov, koji je uobličen u Obećanoj zemlji, općim nasljedstvom svega svijeta i čitave Zemlje. U tom značenju uočava se odmak od upućenosti na konkretnu stvarnost zemlje prema poopćavanju i proširivanju, štoviše metaforiziranju obećanja zemlje.[184] Tako se obećanje zemlje od konkretne stvarnosti, kao Božjeg dara izraelskom narodu, preoblikuje u buduće sveopće i nematerijalno obećanje prostora i vremena života u zajedništvu s Bogom. Zemaljski Jeruzalem postaje nebeskim Jeruzalemom, a zemaljski (Edenski) vrt postaje nebesko rajsko područje. Čežnja za zemaljskom domovinom metaforizira se čežnjom za Nebom gdje pravednike očekuje nagrada sretnog života (usp. 2 Mak 12,44). Vizija nebeskog Jeruzalema, koja se pojavljuje kao zamjena zemaljskog grada, smatra A. E. McGrath, dominira kasnijim spisima Biblije, a osobito u vrijeme Novog zavjeta, kad su se nade u ponovnu obnovu zemaljskog grada i njegovih zidina pokazale neostvarivima u skoroj budućnosti.[185]

---

[183] Usp. J.R. BARTLETT, *1 Maccabees*, Continuum, Sheffield, 1998., 31.; Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 56.

[184] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 42.

[185] Novi grad Božji će se uzdići, a u njemu će se ponovo podignuti Božje prijestolje i slava će Gospodnja u njemu ponovo prebivati. Slava ovog novog hrama nadići će slavu prijašnjeg, koji je stradao od ruke Asiraca (usp. Hag 2,9). U početku ovaj se proročki navještaj shvaćao kao govor o budućem zemaljskom novom Jeruzalemu koji će biti ponovo podignut i sazidan od kamenja i žbuke, koji će izrasti na ruševinama staroga grada nakon povratka njegovih stanovnika iz babilonskog sužanjstva. Ezrina i Nehemijina knjiga govore o ponovnoj uspostavi Jeruzalema i ispunjenju nade o obnovljenoj prisutnosti prijašnje slave Gospodnje. No, tijekom vremena židovska nadanja usredotočuju se i kristaliziraju oko ideje nebeskog Jeruzalema – budućeg grada, izvan ovoga svijeta, ispunjenog „slavom Gospodnjom“, u kojem Bog stoluje sa svoga prijestolja. Taj grad je ispunjen vječnim svjetlom koje k sebi privlači narode sa svih strana svijeta kako bi uživali sigurnosti i počinak koji u njemu vlada. Buduće nade Izraela, koje su se nekoć usredotočavale na zemaljski grad Jeruzalem i hram koji se u njemu nalazio, preoblikovane su i značajno promijenile svoje žarište. Nesretna povijest Jeruzalema mnoge je dovela do gledanja budućeg nebeskog grada onako kako je na neki način bio predstavljen ili oslikan u svom zemaljskom obliku. Ta je sklonost, koja je već postojala stoljećima prije Krista, primila snažan poticaj i bila uzrokom židovskog ustanka 66. godine protiv rimskih okupatorskih snaga u Palestini. Rimski car Tit u okrutnom gušenju tog ustanka 70. godine uništio je Hram u Jeruzalemu ostavivši samo neke male dijelove njegovih originalnih obrambenih zidina (kao što je dio zapadnoga zida – Zida plača – koji je i danas mjesto molitve Židova). S uništenjem zemaljskog stjecišta židovskih nada vjerojatno je bilo

1.3.3. Biblijski povijesni izvještaji i teologija zemlje

Iz pregleda biblijskih knjiga kanonskim redom uočili smo kako se tijekom i unutar biblijskih povijesnih prikaza biblijski pisci ne bave toliko događajima koji su se odigrali na području kojeg su nastanjivali Izraelci, koliko poviješću odnosa Izraela prema svojoj zemlji. Tema zemlje je središnja tema oko koje povijesni pisci pletu (pri)povijest o odnosu s Bogom koji im je kao izraz svoje vjernosti dao zemlju kao mjesto i prostor na kojem i u kojem će oni kao narod iskazivati svoje poštovanje prema njemu obdržavajući pravila njegova Zakona - Tore. Nacionalni i vjernički identitet Izraela i njegova sudbina, koja je u Tori i biblijskim povijesnim knjigama opisana, kako primjećuje D. Frankel, ne može se shvatiti i razumijevati, bez da u sebi na neki način, bilo izričito ili podrazumijevano, ne uključuje zemlju.[186] Iako se u povijesti Izraela o zemlji često govori teološkim, a ne povijesnim i etničkim pojmovima, teško je zanijekati, što primjećuje J.A. Soggin, kako svijest o zemlji kao realnom mjestu i posjedu nema svoje stvarno utemeljenje.[187] Međutim, ipak pred biblijskom teologijom ostaje otvoreno višeslojno pitanje čije rješenje zadire ne samo u područje religioznosti i vjere biblijskih ljudi, nego se proteže na područje praktičnog ljudskog osobnog ponašanja i nacionalnog življenja u svakodnevici današnjih vjernika koji svoju vjeru temelje na biblijskoj predaji.[188] Zemlja se u biblijskim povijesnim spisima pokazuje kao temelj nacionalnog i vjerničkog identiteta Izraela, pa je, kako tvrdi W. Brueggemann, razumijevanje biblijske vjere gotovo nemoguće ukoliko se zemlju ne prihvati središnjom temom biblijskih tekstova.[189]

---

neizbježno pronalaženje nebeske alternative. Pojam „Novi Jeruzalem“ je od tada počeo označavati buduću nadu koja se nalazi iznad i izvan povijesti, a sve manje nadu u ponovnu izgradnju ili obnovu bivšeg Jebusejskog grada u kojem je stolovao David. Premda je zemaljski grad igrao značajnu ulogu nekim piscima knjiga Novoga zavjeta, ipak na njegovim posljednjim stranicama prevladava vizija nebeskog Jeruzalema. A.E. McGRATH, *A Brief History of Heaven*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003., 9.-10.

[186] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 382.

[187] „Izrael je prije svega uvijek bio svjestan kako njegovo postojanje izvorno nije u Palestini, nego da je u nju došao izvan njezinih granica (...) Međutim, teško je zanijekati kako ta svijest koja je izražavana prije svega teološkim, a ne povijesnim i etničkim pojmovima, nema svoje stvarno utemeljenje. (...) Ipak ostaje pitanje zašto je Izrael posegnuo za teološkim opravdanjima prava na zemlju smatrajući sebe doseljenicima kad su to pravo mogli opravdavati autohtonošću na tom području.“ J.A. SOGGIN, *A History of Israel, From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, A.D. 135.*, SCM, London, 1984., 139. i 156.-157. O istoj temi vidi i kod: K.W. WHITELAM, *Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land*, u: *JSOT* 14 (1989) 44,19-42, 20.

[188] Analizirajući studije W. Brueggemanna i W.D. Daviesa o temi zemlje John T. Pawlikowski kaže kako i Stari i Novi zavjet predstavljaju kao središnji problem čovjeka izmještenost i neposjedovanje doma i traže odgovor na njega u području obećanja i dara zemlje. Stoga, niti jedan pravovjerni kršćanin ne može uistinu vjerovati ukoliko zemlju ne učini središnjim dijelom svoga sustava vjerovanja. „Uzemljena vjera“ je imperativ ne samo za Židove, nego još više za kršćane. J.T. PAWLIKOWSKI, *Land as an Issue in Christian-Jewish Dialogue*, u: *Crosscurrents*, 59 (2009) 2, 197.-209., 206.

[189] Usp. W. BRUEGGEMAN, *The Land*, 3.

Promatranje izvješća o stvaranju i uspostavi posebnog odnosa između naroda, koji svoje utemeljenje nalazi na osnovi trostrukog obećanja danog praocu Abrahamu o potomstvu, blagoslovu i zemlji, dovodi nas do pitanja opravdanosti postavljanja prava na određeni komad zemaljskog plodnog tla i teritorija kao mjesta prebivališta i života isključivo (pred)određena (samo) jednom narodu.[190] Može li se tumačenjem biblijskih predaja i religiozno-političkih povijesnih događaja opravdavati teritorijalna pretenzija nad područjem Palestine, nekoć Kanaana, kao isključivo pravo židovskog naroda, i može li se uopće biblijskim tekstovima opravdavati ljudsko „pravo" na zemlju, ili se biblijski univerzalizam uočen u knjizi Postanka i ostalim knjigama Tore odnosi na sve narode koji su poučeni iskustvom Izraela pozvani Zemlju smatrati mjestom svog udobnog i ugodnog, opskrbljenog i sigurnog života u zajedništvu ljudske zajednice?[191] Konačno, praktično pitanje vlasništva nad zemljom ili služenja zemlji, kako ga predstavljaju biblijski tekstovi, otvara se i izazovno traži odgovor današnjeg čovjeka i njegova etičkog ponašanja.[192] O formulaciji tog i drugih pitanja u suvremenom svijetu i praktičnom vjerničkom odgovoru

---

[190] Ovom se temom bavi studija Colina Chapmana koji promatra povijest Palestine od vremena Abrahama do današnjeg vremena s posebnim osvrtom na narode koji su to područje nastanjivali, osvajali i njime vladali, te opisom okolnosti povijesnih razdoblja u kojima se to događalo. Polazna točka studije je biblijska povijest, i ona kako je nalazimo unutar kanonskog reda biblijskih knjiga kao i ona koju nalazimo unutar apokrifnih spisa. No, činjenica je, da su Palestinu nastanjivali Kanaanci i drugi narodi davno prije Abrahama. Ukoliko se zakonitost osvajanja i pravo na posjed zemlje temelji na pravilu onoga tko je na njoj prije bio i tko ju je prije nastanjivao, ni Izaelci ni Arapi ne bi mogli tražiti to pravo oslanjajući se na to. Chapman istražuje razvoj teme zemlje kao središnju temu biblijskih tekstova Staroga zavjeta, te postavlja pitanje jesu li Isus i pisci Novog zavjeta razumijevali temu zemlje drugačije nego li je ona predstavljena u starozavjetnim pripovijestima i proročkim navještajima. Iz toga također proizilazi i pitanje o vrijednosti zemlje u suvremenom kontekstu društva i religiozno-političke situacije danas. Ima li Izrael isključivo pravo na zemlju koju on, na temelju biblijskih obećanja naziva svojom? Može li se drugim narodima (Arapima, Muslimanima) i etničko-religioznim manjinskim skupinama (npr. kršćanima) koji žive na području Palestine oduzeti pravo na njihovu domovinu i postojbinu i isključiti ih iz blagodati biblijskih obećanja? Chapman zaključuje da nasilje uvijek rađa još većim nasiljem, te da se suživot na području Palestine može riješiti samo dubljim teološkim pronicanjem u biblijske tradicije na kojima se temelji pristup zemlji koju ti narodi nastanjuju. Usp. C. CHAPMAN, *Whose Promised Land? The Continuing Crisis over Israel and Palestine*, Lion Publishing, Oxford, 2002.

[191] Kad razmišljamo o zemlji, bez obzira kako je shvaćali, uvijek u tom razmišljanju i poimanju ona biva socijalni konstrukt koji izražava naše vrijednosti i našu teologiju o vlasništvu i o našem mjestu u ovome svijetu s Bogom. (...) Kao takva zemlja je prije svega izazov, novi horizont ljudskom razumu kojeg treba osvojiti, ali i susret sa strahovanjima glede naše smrtnosti. (...) Biblijske predaje se također nalaze na tom teritoriju i pokazuju interes za rješavanje tih problema boreći se svaka na svoj način s pitanjima koja pobuđuje obećanje zemlje.(...) Te se debate nastavljaju i danas unutar suvremenog okružja. Na mnoge načine one su oblikovane istim teološkim interesima koje prepoznajemo i u biblijskim vremenima. One, nadalje proizilaze i iz politike suvremenog srednjeistočnog područja i iz borbe kultura koje se na tom području trude opstati. Isto tako, u posljednje vrijeme, razvija se i rasprava unutar židovskih zajednica u dijaspori, ali i u mnogim kršćanskim zajednicama o važnosti, vrijednosti i značenju biblijskog teritorijalnog teološkog nauka, kako u spisima Starog, tako i u spisima Novog zavjeta. I u jednom i u drugom slučaju teritorijalna teologija se hrani i podgrijava argumentima biblijskih obećanja. Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 110.-113.

[192] B.E. Evans kaže kako iskustvo nedostatka hrane, uništenja i zagađivanja plodnog tla, genetskih manipulacija sa sjemenom, okrupnjavanje i uzurpiranje prava nad vlasništvom, formiranje ogromnih zemljoposjeda u vlasništvu nacionalnih ili multinacionalnih kompanija, sve više traži od nas teološko prericanje važnosti biblijske poruke o zemlji. Usp. B.F. EVANS, L. WEBER, G.D. CUSAC (urr.), *Theology of the Land*, 10.

na njih rastom ekonomske, političke i ekološke svijesti ovisi često općeljudsko, nacionalno i osobno *biti* i *postojati* na licu zemlje, kao što je to bio slučaj s Izraelom tijekom duge povijesti do današnjih dana.[193]

Deuteronomistička povijest predstavlja svoju pripovijest o Izraelu kao povijest neuspjeha koja završava krajem postojanja naroda koji je svoj identitet osnivao samo na posjedu zemlje i jedino u povezanosti sa zemljom mogao shvatiti svoju opstojnost.[194] Zbog toga, na njezinom kraju, kako kaže H-C. Großmann, ostaju otvorena dva pitanja. Prvo je pitanje usmjereno prema tome postoji li uopće mogućnost nade u ponovni povratak u Obećanu zemlju, a drugo, nasuprot prvome, otvara mogućnost promatranja deuteronomističke povijesti kao naputka mogućeg novog početka nakon povratka u zemlju. Odgovori na oba pitanja, zaključuje H-C. Großmann, ovise o tome jesu li pisci deuteronomističke povijesti pojam teologije zemlje gradili sami imajući pred očima vlastito iskustvo krize progonstva ili su ga preuzeli iz druge ruke.[195] Stoga bi, u skladu s mišljenjem D. Frankela, mogli zaključiti kako se u deuteronomističkoj (pri)povijesti, u kojoj se izmjenjuju izvješća o uspjesima i pogreškama, o padovima i ponovnim usponima, ne prikazuje povijesna stvarnost, nego povjesničarsko predstavljanje.[196]

---

[193] Pitanje zemlje je također pitanje kršćanskog identiteta. Ukoliko ne postavimo pitanje zemlje, kaže W. Brueggemann, i zajedno sa Židovima ne potražimo njegovo rješenje nećemo vjerojatno moći riješiti niti pitanje shvaćanja značenja mjesta niti problem identiteta. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 190.

[194] U zaključku rasprave o odnosu Šekemskog i Sinajskog saveza D. Frankel smatra kako je deuteronomistička teologija zemlje osnovana na tumačenju Saveza koji je prema deuteronomističkim pisicima sklopljen u tek u Šekemu, a ne podno Sinaja. Prema Sinajskom savezu Izrael je „zaslužio“ zemlju držeći se svoje obveze savezničkog ugovora – da poštuje Zakon. U šekemskom pak savezu dar zemlje je plod čiste milosti. Po Božjem davanju zemlje, Bog je „zaslužio“ obvezu Izraelaca da samo njega poštuju kao svoga Boga. Nadalje, prema Savezu u Šekemu, zemlja se smatra sastavnim i pripadnim dijelom kako Božjeg identiteta tako i onoga što se smatralo biti „Izraelom“. Čudesno i milosno priskrbljivanje zemlje s Božje strane služilo je kao temelj savezničkog ugovora i osnova davanja zakonskih obveza. Prema Šekemskom savezu zemlja je predstavljala odlučni trenutak početka Izraela i početka njegova oblikovanja kao naroda. Prema tome, dar zemlje se pretpostavlja ustanovi izraelskog nacionalnog identiteta koji ovisi o životu u zemlji što u Savezu pod sinajskim brdom nije slučaj. Nacionalni identitet Izraela, prema Sinajskom savezu, neovisan je o zemlji, a tragičan završetak povijesti Izraela progonstvom predstavlja kraj onog dijela naroda koji je zemlju smatrao svojom zaslugom i zaradom. Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 133.

[195] Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 37.-38.

[196] Povijesni događaji koji se opisuju u Bibliji, osobito u SZ, teško su potvrdivi arheološkim nalazima, ali upućuju na drugačije čitanje povijesnih knjiga i opisa događaja u biblijskoj povijesti. Arheolozi koji su istraživali mjesta i područja o kojima pišu biblijski tekstovi utvrđuju kako u većini slučajeva biblijski opisi i njihov povijesni smještaj ne mogu biti potvrđeni arheološkim nalazima i istraživanjima. Povijesni kontekst u koji Biblija stavlja opise osvajanja Kanaana i događaji koji se u njemu opisuju odgovaraju arheološkim nalazima iz kasnijih razdoblja i mogu se s gotovo velikom točnošću usporediti sa stvarnom povijesnom situacijom za vrijeme ponovne uspostave kraljevstva za vrijeme kraljevanja kralja Jošije u drugoj polovici 6. st. pr. Kr. Usp. I. FINKELSTEIN, N.A. SILBERMAN, *The Bible unearthed, Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, Touchstone, New York, 2001., 72.-96. O usporedbi biblijskog opisa osvajanja i naseljavanja Kanaana i utjecaju tih događaja na nastanak deuteronomističke povijesti vidi u: R.E. FRIEDMAN, *Who wrote the Bible?*, HarperCollins, San Francisco, ^{2}1997., 101.-116.

Ono što bi nam se kao zaključak na temelju tog stila i načina pisanja i promatranja povijesti moglo nametnuti kao točno, ili barem kao vjerojatno, od velike je važnosti za značenje i shvaćanje zemlje u ostalim starozavjetnim biblijskim spisima.[197] Takav se zaključak čini bližim istini ukoliko uzmemo u obzir mogućnost, na koju upozoravaju F.I. Andersen i D.N. Freedman oslanjajući se na W. Brueggemanna, da je deuteronomistička tradicija u Hošeino vrijeme u nekom obliku, bilo u usmenom ili u nekom literarnom izričaju, već postojala i bila autoritativna u Izraelu, te je mogla utjecati na Hošeinu misao i propovijedanje.[198] Ipak, problem nastanka deuteronomističke povijesti, za čije porijeklo još uvijek ne postoje jasni odgovori,[199] otvara i drugo pitanje koje se predstavlja još ozbiljnijim. Pitanje je shvaćanja zemlje unutar deuteronomističkog predstavljanja povijesti, tj. je li proto-deuteronomistička misao o značenju zemlje u povijesti Izraela oblikovana prije Hošeina propovijedanja te utjecala na njegovu teološku misao ili je Hošea utjecao na oblikovanje deuteronomističke teologije zemlje? Naime, kako tvrdi J. Van Seters, tekstovi deuteronomističke povijesti ne temelje se na shvaćanju zemlje kao Božjeg *bezuvjetnog dara* Izraelu, njegovim praocima i njihovu potomstvu na koji Izrael ima pravo jer im je Bog dao svoje neopozivo obećanje. Takav pristup temi zemlje oslanja se na jahvističko teokratsko poimanje obećanja i izabranja Izraela. Međutim, teologiji izabranja i neopozivog obećanja zemlje karakterističnoj za jahvističku teološku misao, prema kojoj bi Izrael imao od Boga mu dano neopozivo pravo na zemlju kod Hošee, a kasnije ni kod Jeremije, nije moguće pronaći uporišta.[200]

Uočavajući, naime, povezanost deuteronomističkih ideja o zemlji i Hošeine teologije zemlje, mogli bismo, zajedno s K.L. Sparks, zaključiti da je Hošea imao stožernu ulogu u početcima biblijske historiografije, te da je njegov opis stanja odnosa njegove zajednice

---

[197] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 6.

[198] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 75.

[199] Unatoč općeprihvaćenoj teoriji, koju je postavio M. Noth, da je deuteronomistička povijest u onom obliku kako je stigla do nas oblikovana u vrijeme sužanjstva (oko 550. pr. Kr.) te da obuhvaća knjige Pnz-2 Kr, među biblijskim stručnjacima još uvijek postoje različita mišljenja o vremenima i načinima nastajanja njezinih redakcija. Većina suvremenih znanstvenika najčešće zastupa mišljenje da je do početnog sastavljanja deuteronomističke povijesti došlo najranije u vrijeme kralja Ezekije krajem 8. st. pr. Kr. koji je došao na vlast u Jeruzalemu nakon pada Sjevernog kraljevstva te vladao Judejom od oko 715. do oko 686. pr. Kr., a da je prvotni oblik deuteronomističke povijesti pred kraj 7. st. pr. Kr. bio plod Jošijine reforme. Uz neke dodatke tijekom sužanjstva knjiga je dobila svoj konačni oblik, ali na pitanje o porijeklu pojedinih dijelova, broju i vremenu redakcija još nema suglasnog odgovora. Mnogi znanstvenici smatraju da su pojedini dijelovi tekstova daleko stariji i da potječu s područja Sjevernog kraljevstva i iz vremena prije njegova pada, pa čak i iz vremena prije nastanka asirske prijetnje samostalnosti Izraela. Širi pregled teorija vidi u: M.A. O'BRIEN, *The deuteronomistic history hypothesis: a reassessment, Orbis biblicus et orientalis 92*, Uni. Verlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1989., 3.-23.

[200] Usp. J. VAN SETERS, *Changing Perspectives 1: Studies in the History, Literature and Religion of Biblical Israel*, Copenhagen international seminar, Routledge, London, 2014., 173.-176.

prema zemlji uvelike utjecao na opise općeg stanja Izraela pa je u potpunosti ili barem djelomično služio kao paradigma opisima kasnijih događaja koji su oblikovali ekonomske, političke i religiozne odnose Izraela prema Bogu i zemlji.[201] Proučavanje Hošeine teologije zemlje, stoga, može dovesti ne samo do veće jasnoće starozavjetnu teološku misao o zemlji lišavajući je onih naslaga koje su tijekom povijesti na nju nanesene, nego ujedno može pročistiti i većinom na deuteronomističkoj teologiji utemeljenu židovsku i kršćansku misao o zemlji i pojasniti biblijske principe koji su oblikovali teološko shvaćanje povezanosti zemlje i teritorijalne pripadnosti s religioznošću i materijalnom dimenzijom narodne i osobne opstojnosti.[202]

Prema onome što iznosi M. Noth, cijela deuteronomistička povijest nije ništa drugo nego pokušaj pružanja historiografske teodiceje koja je, unutar pojmova božanske retribucije za neposlušnost deuteronomističkom zakonu, trebala opravdati gubitak zemlje.[203] Nema sumnje da briga oko opravdavanja izgona Izraela i Jude iz zemlje očito ima visoko mjesto u deuteronomističkim tekstovima (npr. Jš 23,13-16; 1 Kr 8,46-50; 14,14-16.22-24; 2 Kr 17). Štoviše, kako zaključuje D. Frankel, usmjerenost prema zemlji od Jošue pa sve do zaključnog opisa uzdignuća Jehonije u progonstvu (2 Kr 25,27-30) gdje se nedvojbeno naglašava da nada u ponovnu uspostavu Davidova kraljevstva u zemlji nije izgubljena i da je obnova monarhije još uvijek moguća, odražava jasan razlog njezina pisanja,[204] njezinu ideološku potku koja se najjasnije uočava u modelima stavova prema zemlji.[205] Cijela se, dakle, povijest Izraela u njezinom deuteronomističkom prikazu odigrava i događa oko ideje

---

[201] Usp. K.L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*: *Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1998., 163.-164.

[202] Usp. L. PERLITT, *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, 46.-48.; M.A. O'BRIEN, *Prophetic Stories Making a Story of Prophecy*, u: M.R. JACOBS, R.F. PERSON Jr. (urr.), *Israelite prophecy and the Deuteronomistic history: portrait, reality, and the formation of a history*, *Society of Biblical Literature ancient Israel and its literature 14*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.,169.-186., 181.

[203] Usp. M. NOTH, *Deuteronomistic History*, JSOT Supp 15, Scheffield Accademic Press, Scheffield, 1981., 89.-99.; Povijest i pregled stanja proučavanja deuteronomističke povijesti vidi kod: A. DEPURY,T. RÖMER, J-D. MACCHI (urr.), *Israël construit son histoire, L'historiographie deuteronomiste à la lumière des recherches rècentes*, Le Monde de la Bible 34, Labor et Fides, Geneva,1996. eng. prijevod. *Israel Constructs its History, Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOT Supp 306, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.; S.L. McKENZIE, M.P. GRAHAM (urr.), *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*, JSOT Supp 182, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.; R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling*, u: JSOT 29(2005)2, 319-37.; L.S. SCHEARING, S.L. MCKENZIE (urr.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOT Supp 288, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

[204] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 7.-8

[205] Australski bibličar N.C. Habel u starozavjetnom tekstu prepoznaje šest ideoloških nazora unutar kojih je shvaćana tema zemlje. Slike razumijevanja zemlje, koje su unutar kraljevske, teokratske, praotačke, proročke, zemljoradničke ili iseljeničke ideologije djelovale kao glavni nauk i središnje ideje, izmjenjivale su se tijekom povijesti Izraela i razvoja biblijskih tekstova te su svaka posebno, a ponekad i isprepletene, davale ton teološkom shvaćanju teme zemlje. Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 134.

zemlje i njezina posjeda. Zemlja za Izrael, tvrdi M. Rose, označava ideološki temelj nacionalnog jedinstva, religiozno-nacionalnog identiteta i moralno-teološkog pravovjerja.[206]

Pojam biblijske ideologije, kako je shvaća N.C. Habel, predstavlja kompleks i utvrđeni skup ideja, vrijednosti, simbola i nadanja koji se uz pomoć društvenih i političkih utjecaja u određenoj literarnoj cjelini promiče da bi se ciljano slušateljstvo/čitateljstvo, spomenuto unutar teksta, uvjerilo da je određena ideologija, koja se unutar teksta zastupa, istinita i ispravna. Ta grupa vjerovanja može biti usmjerena na održavanje i podizanje stanja prava neke vladajuće skupine u društvu, što je čest slučaj, ili može težiti održavanju dominantnog stanja predstavljajući ga kao volju Božju. U oba slučaja pokušava se unutar tekstova locirati pojedine grupe i odrediti njihov položaj naspram onoga stanja koje se smatra idealnim i prema odnosu snaga unutar tog reda. Pri tome valja imati na umu, ističe N.C. Habel, da se ideologijom ovdje ne smatra neka imaginarna stvarnost, u marksističkom smislu, nego je ona odraz i plod svijesti o stvarnosti za koju oni što je promiču i oni koji je prihvaćaju, smatraju i vjeruju da je istinita. Stoga je svrha ideološki nabijenog teksta uvjeriti slušatelje ili, ukoliko je to slučaj, osuditi njihovo mišljenje kao strano istini ideologije koju zastupa govornik u tekstu. Biblijske ideologije nisu oblik vjerovanja koji se pojavljuje samo jednom u biblijskom tekstu, nego su oblik i uzorak vjerovanja koji se, iako često ne sustavno i vrlo često ne otvoreno, nego integrirano, a ponekad i skriveno, promiče u biblijskim tekstovima te služi za unaprjeđivanje kako društvenih i političkih, tako i religioznih i teoloških opravdanja, objašnjenja i pogleda s namjerom istinite interpretacije stvarnosti. Ideologije, dakle, ne smatramo iskrivljenjem stvarnosti, nego je to skupina ideja i slika koje unutar biblijskog teksta unaprjeđuju shvaćanje da bi stvari trebale izgledati i biti unutar nekog društva, bez obzira radi li se o nostalgičnom govoru o prošlosti, opravdavanju stanja onakvim kakvo jest ili se radi o pogledu prema budućnosti, a ponekad i o zamršenoj kombinaciji svega toga.[207]

Odgovori na pitanja glede dominantnih slika, shvaćanja, pojmova, metafora i izraza o zemlji, zatim odgovori na pitanja o mjestu Boga unutar kozmičke ili socijalne sheme svijeta, pa o tome tko vlada zemljom, tko je posjeduje i tko njome upravlja i na čemu temelji svoju vlast i pravo nad zemljom, te koja prava i dužnosti imaju određeni ljudi ili grupe ljudi prema zemlji i ima li zemlja pravo na bilo što, određuju ne samo ideološke

[206] Usp. M. ROSE, *Deuteronomistic Ideology and Theology of the Old Testament*, u: A. DEPURY,T. RÖMER, J-D. MACCHI (urr.), *Israel Constructs its History*, 424.-455.
[207] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, 11.-13.

karakteristike biblijskih tradicija i predaja, nego i ideološke karakteristike njihovih tumača i promotora. Stoga, postavljanje ovih pitanja smjera prema otkrivanju načina kako je zemlja, kao dominantni simbol, protumačena i predstavljena određenoj zajednici slušatelja kojoj se želi prenijeti ideološka poruka unutar socijalnog i političkog okružja u kojem se ona nalazi. Habelov je zaključak da se u promicanju ideoloških slika o zemlji upotrebljavaju teološki pojmovi jer se ideali biblijskih tekstova ne mogu odvojiti od duhovnih, nego predstavljaju poruke koje se tiču društvenih političkih i religioznih nadanja o kojima se u tekstu govori. Naime, društvo i religija u starozavjetnim spisima nisu odvojeni svjetovi, pa tako ni temu zemlje ne možemo promatrati ni shvaćati isključivo kao društveno-političku ili religiozno-teološku stvarnost.[208]

Drugačiji opis povijesnih događaja i njihova reinterpretacija nakon događaja sužanjstva svjedoči o promjeni promatranja zemlje koja sa dotadašnjih opisa stvarnog zemaljskog grada Jeruzalema biva preobličena u govor o idealiziranoj slici novog „nebeskog Jeruzalema“. Na taj način pisci postegzilske povijesti sa konkretne ovozemaljske stvarnosti svijest i shvaćanje zemlje prenose u spirtualizirani i metaforički govor, pri čemu zemlja postaje nebeska stvarnost, a grad Jeruzalem „nebeski grad“ koji se nalazi izvan i iznad povijesnih događanja, izvan vremena i prostora – u vječnosti. Prijašnji realni govor i nauk o stvarnoj i konkretnoj zemlji prelazi u područje eshatološkog iščekivanja, a govor o temi zemlje postaje sve više alegorijski, često lišen geografskih i materijalnih oznaka.[209]

Uzmemo li u obzir samu narav svakog historiografskog predstavljanja i pisanja povijesti, kako tvrdi G. Iggers, ne možemo zaključiti drugačije nego da se svako prikazivanje povijesti događa u dijalogu povjesničara i prošlih događaja, ali pod utjecajem onog vremena i ideja o povijesti unutar kojih historiografsko djelo nastaje.[210] Stoga je, prema mišljenju E.A. Knaufa, svaka povijest, bila kritička ili nekritička, oblikovana iz sadašnjeg gledišta i s namjerom služenja sadašnjoj svrsi.[211] Primjenjujući taj stav na proučavanje

---

[208] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine,* 13.-15.

[209] Ovakvom stilu pristupa temi zemlje, prema mišljenju J.E. Wrighta, vjerojatno je utjecao doticaj Izraela s perzijskom i grčkom kulturom i religioznim poimanjima koja su doprinijela razvoju shvaćanja i opisa neba unutar židovske religije. Usp. J.E. WRIGHT, *The early history of heaven*, Oxford University Press, Oxford, 2000., 96.-97. Međutim W.D. Davies tvrdi kako se u dokumentima Kumranske zajednice još uvijek može uočiti visok stupanj cijenjenja i značajnosti teme zemlje. Usp. W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, 52. Više o značenju zemlje u Kumranskim spisima vidi kod: H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 45.-55.

[210] Usp. G. IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Hanover, 1997., 145.

[211] „Every History, critical or uncritical, is constructed from a present point of view with a present purpose to serve.“ E.A. KNAUF, *From History to Interpretation*, u: D. EDELMAN (ur.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, *JSOT Supp 127*, JSOT Press, Sheffield, 1991., 26-64., 50.

biblijske povijesti i njezine historiografe, u skladu s mišljenjem D. Banks, shvaćanje biblijske povijesti ovisno je o kulturnim, znanstvenim, religioznim i političkim okolnostima u kojima se nalaze oni koji o njoj pišu, te o ideološkom okružju unutar kojeg su proučavanja i tumačenja biblijske povijesti nastala.[212]

Tako, zaključujući ovaj dio našeg promatanja teme zemlje u povijesnim i zakonskim spisima Biblije Staroga zavjeta, možemo, potaknuti mišlju J.L. Ska, reći da svrha biblijskih pripovijesti i povijesnih izvješća nije toliko „pružiti određene podatke povjesničarima", koliko „prenijeti poruku o onome što se dogodilo" u želji „oblikovati savjest jednog (židovskog) naroda koji nastoji shvatiti svoju sudbinu u ovome svijetu"[213], te zajedno s H.E. von Waldowom, ustvrditi da je sudbina Izraela tijekom povijesti usko vezana uz shvaćanje povezanosti naroda uz njegovu zemlju.[214] Također možemo, u skladu s mišljenjem S. D. Goitena, dodati, da se shvaćanje značenja zemlje osobito pročišćavalo u vremenima odvojenosti od nje, te da je povijest Izraela, kako je biblijski spisi prikazuju, povijest naroda kojem je zemlja darovana, koji je zemlju izgubio i zemlju ponovo zadobio.[215] Izrael u svojoj povijesti, naime, nikada nije želio, kako tvrdi W. Brueggemann, odnos s Bogom u vakuumu, nego samo u zemlji.[216]

Stoga, ovaj dio naše studije, uzimajući u obzir istraživanja N.C. Habela o ideologijama i modelima shvaćanja zemlje u različitim razdobljima i okolnostima života drevnog Izraela, predstavlja ne samo diskusiju o povijesnim i ideološkim okolnostima nastajanja teologije zemlje, nego je ujedno i odjek suvremenih problema shvaćanja teme *zemlja* unutar biblijske teologije i vjere ljudi današnjih kršćanskih zajednica i Crkve.[217] Shvaćanjem kompleksnosti teme *zemlja* u starozavjetnom poimanju, koju kao iznimno važnu temu nalazimo i u navještajima proroka, mogli bismo doći do više razine jasnoće – a time i do bolje mogućnosti prericanja i prenošenja – značenja teme *zemlja* u suvremenu društveno-

---

[212] Diane Banks daje pregled proučavanja biblijske povijesti unutar općepovijesnih događanja sredinom i krajem dvadesetog stoljeća ustvrđujući kako su se pristupi proučavanju povijesti mijenjali i utjecali na shvaćanje biblijske povijesti i na povjesničare koji su se njome bavili. Nedvojbeni je zaključak da je biblijski tekst i njegovo historiografsko značenje i tumačenje ovisilo o okolnostima iz kojih su i u kojima su znanstvenici djelovali, a još više su ovisili o ideološkom krugu kojem su povjesničari, koji su proučavali biblijsku povijest i načine njezina prenošenja, pripadali. Ukoliko to vrijedi o suvremenoj historiografiji, koliko li više vrijedi o historiografiji biblijskih pisaca. Usp. D. BANKS, *Writing the history of Israel, Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 438*, T & T Clark. London, 2006., 233.-234.
[213] J.L. SKA, *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, KS, Zagreb, 2011., 135.
[214] Usp. H.E. von WALDOW, *Israel and Her Land: Some Theological Considerations*, 493.
[215] Usp. S.D. GOITEN, *Bible sudies*, prema: D. FRANKEL, *The Land of Canaan*,1.
[216] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 188.
[217] Habel se doduše ne upušta u tu raspravu, ali uvodničar u njegovu knjigu, W. Brueggemann, to u predgovoru njegovoj knjizi jasno i očito naglašava. Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, x.

političku i religiozno-teološku stvarnost.[218] Naime, govor o zemlji iz usta i u spisima proroka predstavlja, prema tumačenju W. Brueggemanna, pokušaj premošćivanja prostorne i vremenske udaljenosti između drevnih tradicija obećanja i posjeda zemlje u prostor i vrijeme njihovih suvremenika.[219]

1.4. Zemlja u proročkim spisima

U kanonskom redu biblijskih proročkih spisa[220] od proroka Izaije, čija knjiga počinje proglasom: „Čujte, nebesa, poslušaj, zemljo“ (Iz 1,2) pa sve do proroka Malahije, koji svoju knjigu završava Božjom prijetnjom: „da ne dođem i ne udarim prokletstvom zemlju“ (Mal 3,24), poruka Božja upućena njegovu narodu po ustima proroka povezana je sa zemljom i uz zemlju. Proroci su na poseban način doživljavali, shvaćali i tumačili biblijske predaje, napose predaje o zemlji, izrasle iz tradicije vjere praotaca te su ih svojim teološkim izričajima pokušavali prenijeti u suvremeni svijet svojih slušatelja.[221] Oslanjajući svoju vjeru na predaje Petoknjižja i zakonske propise, njihovo tumačenje je uvijek konkretno, unutar konkretnih povijesnih događaja, upućeno konkretnoj vjerničkoj zajednici njihova vremena.[222]

---

[218] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 173.

[219] Proroke možemo razumjeti i shvatiti njihove poruke jedino u kontekstu davnih povijesnih i zakonskih tradicija Petoknjižja. Ne postoji i ne može se odvojiti religiozno nasljeđe Tore od vjere proroka, jer proroci ne naviještaju ništa radikalno novo da bi se njihovo razumijevanje moralo tražiti izvan ili u kontrastnom odnosu prema Tori. Osim toga, smatra W. Brueggemann, vjera proroka nije superiorna kultnoj religioznosti Tore, niti individualistički pristup proroka nadilazi kolektivistički pristup Tore. Primarna uloga proroka jest ponovno potvrđivanje i primjenjivanje starih tradicija na onaj način koji je relevantan i koji se tiče vjerničke zajednice njihova doba. Oni ne pronalaze i ne izmišljaju nove ideje o kojima bi govorili, niti jednostavno ponavljaju stare tradicije. Njihove riječi i djela su u potpunosti utemeljena na drevnoj vjeri ukorijenjenoj na Mojsijevoj predaji. Proroci se zauzeto brinu oko uspostave veze između vjere zajednice kakva je bila u prijašnjim vremenima i između vjere zajednice koja se nalazi u povijesnim situacijama njihova vremena. S tom namjerom proroci pristupaju starim predajama tumačeći ih kreativno, ali ostajući im krajnje vjerni. Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 13.-14.

[220] Premda biblijskim prorocima židovska tradicija neke praoce, a u vrijeme sudaca i neke vidioce, naziva prorocima. U ovom pregledu usmjeriti ćemo se samo na knjige proroka kako ih nalazimo u kršćanskom kanonu Biblije (od Izaije do Malahije). Ipak u ovaj ćemo pregled uključiti i neke starije proroke koji iza sebe nisu ostavili pisane tragove, kao što je prorok Ilija i njegov učenik i nasljednik u proročkom poslanju Elizej.

[221] „Sve što su proroci govorili povezano je izričito ili uključivo uz Božje obraćanje i govor svome narodu. To se osobito tiče i usko je povezano s njihovim govorom i porukama o zemlji.“ W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 247.

[222] Sažeta školska definicija proroka prema B. Lujuću glasi: „Prorok je od Boga pozvani i poslani pojedinac da u određenom povijesnom trenutku na određenom prostoru i određenome narodu priopći neku konkretnu istinu kao poruku iz Božje prespektive.(...) Proročka zadaća nije bila nipošto apstraktna i uopćena nego vrlo konkretna, a odnosila se na *konkretne* ljude i *konkretno* vrijeme i na *konkretne* probleme. Prorok je zapravo trebao iznijeti pravu istinu narodu o samome narodu i suočiti ga s istinom kako je ona izgledala iz Božje stvarnosti“. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, KS, Zagreb, 2010^2., 25.

1.4.1. Svrha poslanja proroka je briga o pravednosti u/na/prema zemlji

U povijesti spasenja proroci predstavljaju Božju prisutnost i blizinu svome narodu u tri oblika: u obliku blagoslova, kad narod izvršava Božji Zakon i obdržava Savez, u obliku Božjeg gnjeva, kad je narod nevjeran i iznevjeri svoga Boga, u obliku milosrđa, kad navještaju oproštenje i ponovnu uspostavu povezanosti s Bogom. Kod sva ta tri oblika navještaja Božje blizine, kako kažu A. Marchadour i D.M. Neuhaus, zemlja predstavlja privilegirano i konkretno mjesto njihova ostvarenja. Upravo ta konkretnost, kojom se odlikuje služba, poslanje i navještaj proroka, postavlja ih čvrsto u kontekst zemlje, konkretne zemlje, zemlje njihova naroda i njihove domovine u konkretnom povijesnom trenutku, ali i cijele Zemlje, zemaljske stvarnosti i svega čovječanstva.[223]

Prema W. Brueggemannu, tri su elementa koji omogućavaju razumijevanje proročke službe i poslanja u Izraelu nakon useljenja i tijekom boravka u njihovoj zemlji: (1) Prorok je točno određen za vrijeme boravka naroda u zemlji (Pnz 18,9-15). Prorok je u to vrijeme potreban i zbog toga se šalje i daje. Zemlja predstavlja situaciju u kojoj on treba prenijeti na vidljivi način važne Božje riječi. (2) Proroci su pozvani jamčiti sigurnost naroda i pod kontrolom držati vlast i moć kraljeva. Oni su osiguranje od opasnosti koju bi moć kraljeva mogla nanijeti narodu i zemlji. Proroci su prije svega slani kraljevima i njima se prvima obraćali. Proroci se najčešće pojavljuju zbog kraljeva koji (nepravedno) vladaju zemljom. (3) Darovi kojima su obdareni proroci u suprotnosti su s napastima i kušnjama koje predstavlja zemlja, naime u suprotnosti su magijskim praksama samoosiguranja i manipulacije (Pnz 18,9-22). Zemlja i iluzija samodostatnosti zavodi i uljuljkava narod u osjećaj upravljanja vlastitim životom i njihovom zemljom, te se čini kako je dar zemlje izuzet iz povijesnih događaja spasenja. Prorok je Izraelu, nasuprot tome, jedini izvor pravog uvida i vodstva. On postoji radi toga da bi Izraelu trajno potvrđivao njegovu

[223] Zemlja je mjesto na kojem se Bogu pokorava i njemu služi, gdje se Božja ljubav na vidljiv i konkretan način kroz njezinu plodnost može doživjeti i osjetiti. Bog se za svoj narod brine i svoju brigu na konkretan način iskazuje, jer zemlja daje svoje plodove. Čovjek svoj život može živjeti u punini ukoliko sluša i pokorava se svome Stvoritelju, koji mu je u isto vrijeme i Bog i Otac. Zemlja je i mjesto grijeha, a zbog toga i mjesto Božjeg gnjeva i srdžbe. Često su proročke propovijedi pune prijekora i navještaja kazni zbog raznih oblika bezakonja. Zbog grijeha naroda stradava zemlja i pretvara se u neplodno tlo. Zbog grešnosti ljudi i prekršaja Zakona na zemlji vlada nered, od početnog kosmosa, stvara se kaos. Božje milosrđe i njegovo oproštenje u navještajima proroka uvijek vodi prema povratku naroda u zemlju i uspostavi mira i blagostanja u zemlji. Vizije sretne budućnosti naroda u proročkim knjigama uvijek su povezane sa plodnošću i obiljem darova zemlje. U svakom slučaju, zaključuju A. Marchadour i D.M. Neuhaus, zemlja je u proročkim navještajima mjesto mira i blagostanja. Međutim, ostaje pitanje - koja je to zemlja? Imaju li proroci pred sobom i u svojim mislima samo Izrael ili cijelu zemlju? Radi li se o Božjoj blizini za izraelski narod ili za sve narode? Cijelo je čovječanstvo pozvano živjeti u Božjoj blizini i cijela Zemlja bi trebala biti mjesto blagostanja za svu Božju djecu, tvrde A. Marchadour i D.M. Neuhaus. Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 62.-73.

nesigurnost i nepredvidivost pred, doduše, privlačnijim ali nezakonitim alternativama. „Svrha proroka je, dakle, govoriti u *zemlji*, pred licem *kralja* i protiv idolatrijskih oblika *samoosiguravanja*.“ Stoga je prorok, zaključuje W. Brueggemann, pozvan osigurati povezanost između povijesnih predaja života izraelskog naroda s Bogom kojom se hrani vjera Izraela i zemlje prema kojoj se Izrael treba ponašati u skladu s odredbama Saveza.[224]

Osnovni teološki izričaji kojima se služe proroci glede opisa odnosa Bog – narod – zemlja utemeljeni su na povijesnom iskustvu Izraela u njegovu hodu s Bogom.[225] Proroci ispovijedaju ponajprije vjeru da je Bog jedini gospodar svih naroda, svega svijeta, neba i zemlje (npr. Am 9,5-6; Iz 45,5-25; Jer 5,24).[226] Bog je Izraelu darovao kanaansku zemlju za sigurno i opskrbljeno stanovanje, ponajprije da bi ispunio svoje obećanje dano praocima (npr. Ez 20,42; Jr 32,22), ali i zato da ga njegov narod na zemlji časti i poštuje kao svoga Boga obdržavajući obveze Saveza (Jr 34,13s; Ez 17,14; Iz 58,13).[227] Međutim stavovi prema temi zemlje u proročkim spisima duboko su povezani s činjenicom krize sužanjstva kako Asirskog, nakon pada Samarije 722. pr. Kr., tako i Babilonskog, nakon pada Jeruzalema 598/597. pr. Kr. i konačnog uništenja Judeje 587/586. pr. Kr.[228] I jedno i drugo sužanjstvo doista označava prekretnicu, ne samo u političkom smislu, nego i u teološkom shvaćanju i izričaju izraelske vjere, pa tako vrijeme sužanjstva omeđuje promjene u

---

[224] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 91.-92.

[225] Radi se o deuteronomističkoj interpretaciji povijesti Izraela. Nesumnjiv je utjecaj deuteronomističkih redakcijskih zahvata unutar proročkih knjiga. P. Diepold je to primijetio i pokazao na analizi teologije zemlje kod proroka Jeremije. On tvrdi da je, barem što se Jeremije tiče, a vrlo je čest slučaj i kod drugih proroka, teško razlučiti prorokovu originalnu poruku od kasnijih deuteronomističkih proširenja i revizija. Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 155. O tome i E.W. DAVIES, *Land: its rights and privileges*, u: R.E. CLEMENTS (ur.), *The World of Ancient Israel, Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989., 349.-369.,354.

[226] U središtu proročke poruke jest Bog Jahve. Proročko shvaćanje Boga Jahve značajno je za cijeli Stari zavjet kome su proroci baš tim svojim shvaćanjem udarili pečat. (...) Za proroka je stoga najveći grijeh napustiti Boga i služiti drugim, i to izmišljenim bogovima. (...) Ma kako Bog Jahve bio na poseban način Bog Izraela, on nije isključivo i samo Bog Izraela. On je Bog svih naroda, sve zemlje, sveg svemira. Usp. A. REBIĆ, *Prorok čovjek Božji*, KS, Zagreb, 1996.[2], 130.-133.

[227] Šira analiza kod A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 60.-61.

[228] Nakon pada Sjevernoga kraljevstva (Izraela) 722. i deportacije stanovništva, uslijedio je i pad Južnoga kraljevstva (Judeje) koji je pratio trostruki val odvođenja u sužanjstvo (597, 586. i 582. pr. Kr.). Babilonsko sužanjstvo je, više nego Asirsko, u povijesti naroda Izraela značilo višestruku prekretnicu. U političkome smislu bio je to bolan gubitak vlastite države. Iako udio nasilno odvedenih nije premašio 10% cjelokupnoga stanovništva, sužanjstvo je ostavilo dubok trag u budućoj povijesti naroda. Izraelski narod, unatoč tome što je bio lišen svoje teritorijalne samostalnosti i integriteta ipak nije prestao postojati. To je jedno od najvećih čuda povijesti. Unatoč sužanjstvu i izmještenosti izvan svoje zemlje Izrael je ipak zadržao svoj odnos povezanosti s Bogom, ali uvijek zadržavajući svoju pozornost na zemlju koja je u to vrijeme velikim dijelom bila napuštena i opustošena, a narod iz nje izagnan. Usp. R. ALBERTZ, *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003., 2.

teološkim porukama glede zemlje koje su dobivale drugačije oznake s obzirom na okolnosti u kojima su se nalazili kako Izraelski narod tako i njegovi proroci.[229]

Proroci predegzilskog razdoblja duboko su svjesni Božje povezanosti i bliskosti s Izraelom. Zemlja, koja je Izraelu darovana u početcima njegove povijesti (Am 2,9), dar je Boga koji je Izrael izbavio iz egipatskog ropstva i koji, kao gospodar nad svim narodima, upravlja njihovom poviješću, ali bira Izrael da bi s njime uspostavio poseban odnos (Am 9,7).[230] No, Božja bliskost i povezanost s Izraelom uzrok je veće težine prijestupa i veće kazne koju zaslužuju zbog svog nepravednog ponašanja (Am 3,2). Proroci predsužanjskog razdoblja su, kako kaže E.W. Davies, uvijek naglašavali da Izrael ne posjeduje trajno i neotuđivo pravo na zemlju, te da bi, zbog svoje nevjere Bogu i nevjernosti Savezu, mogao zemlju izgubiti (Am 2,10). Prorok Amos, na poseban način naglašava da pravo Izraela na stanovanje u zemlji nije neotuđivo, štoviše, upozoravao je narod da bi zbog nepravednog ponašanja mogo biti izmješten iz svoje zemlje i ponovo se vratiti u ropstvo (Am 7,17).[231] Nepravedno ponašanje ljudi prema Bogu utječe na povezanost naroda i zemlje. Svojim nepravednim ponašanjem ljudi uništavaju zemlju (Iz 6,11-13) koja je Božje vlasništvo i zbog toga ne zavrjeđuju više stanovati u njoj (Iz 5,8-13). Time ne nanose štetu samo sebi nego i čitavom narodu. Neposlušnost Amosovoj proročkoj riječi, kojoj se njegovi suvremenici protive i ne žele ju poslušati utječe na njegov osobni položaj i povezanost sa zemljom. I on, navjestitelj Božje riječi, zbog nepravednosti svojih sunarodnjaka koji su odbacili Božju poruku upućenu njima, biva ozloglašen i izagnan iz zemlje s naznakom da „zemlja ne može više podnijeti njegovih riječi“ (Am 7,10).[232]

Dar zemlje, kao povijesna komponenta, u spisima predsužanjskih proroka usko je vezan uz kultnu dimenziju vjere Izraela. Život u Jahvinoj zemlji, koja se smatra čistom, izraz je kultne ispravnosti i pravog štovanja, a život ili smrt u/na nečistoj zemlji smatra se znakom

---

[229] Važnost utjecaja babilonskog sužanjstva na život Izraela i teološko oblikovanje pojedinih važnih pojmova biblijske vjere već je uočio Wellhausen na početcima kritičkoga proučavanja biblijskih tekstova. Tema sužanjstva u suvremenoj biblijskoj teologiji smatra se važnom, međutim suvremeno znanstveno proučavanje Starog zavjeta sve više naglašava i važnost asirskog sužanjstva. Još nije proučeno koliko je ono utjecalo na preoblikovanje ideja i teoloških shvaćanja unutar biblijskog teksta. Raste shvaćanje da babilonsko sužanjstvo nije samo po sebi toliko utjecalo na promjene u teološkom poimanju unutar vjere Izraela ili mu barem nije bilo glavni razlog. D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (587/587-539 BCE)*, u: J.M. SCOTT (ur.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden, 1997., 7.-11. O temi sužanjstva u biblijskoj teologiji vidi također: R. ALBERTZ, *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, 435.-436.

[230] Usp. B. LUJIĆ, *Prava čovjeka i prava naroda u Am 1,3–2,16*, u: M. JOSIPOVIĆ, M. ZOVKIĆ (urr.), *Crtajte granice ne precrtajte ljude. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskoga nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom*, Sarajevo-Bol, 1995., 107.-132. ; B. LUJIĆ, *Proročka kritika kao poziv na društveno-moralno ponašanje. Egzegetsko-teološka analiza Am 2,6-16*, u: BS, 82(2012)3, 557.-574.

[231] Usp. E.W. DAVIES, *Land: its rights and privileges*, 353.

[232] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 247.-248.

odvojenosti od Jahve (Am 7,17). Samo oni koji žive u zemlji, primjećuje G. von Rad, nalaze se u Božjoj blizini i u području života.[233] Pravednost i pravda jedan su od glavnih zahtijeva koji se stavlja pred Izraelce prilikom njihova ulaska u zemlju, pa se svojim socijalnim naukom prorok Amos predstavlja kao prenositelj i reinterpretator starih predaja Izraela i zakonskih propisa koji proizilaze iz vremena pred i za vrijeme naseljavanja zemlje.[234] Slične ideje nalazimo i kod drugih proroka koji su živjeli i djelovali tijekom 8. st. pr. Kr. Mihej upozorava zemljoposjednike zbog njihova nepravedna odnosa prema siromasima (Mih 2,1-5)[235], a Izaija kori jeruzalemske aristokrate koji svojom ohološću i nevjernošću ugrožavaju zemlju (Iz 5,8-10; 6,11-13) i njezin glavni grad (1,21s).[236] Slično i prorok Hošea, zajedno s Amosom i Mihejom, naglašava značenje dara zemlje kao važne sastavnice odnosa između Izraela i njihova Boga (npr. Hoš 13,4-6).[237]

Mihej i Izaija tradiciju pravednosti i pravde koja je ustanovljena Zakonom povezuju s pravednom podjelom dobara zemlje koju smatraju Božjom voljom, a grabežljivost zemljoposjednika smatraju ogromnim prijestupom (Iz 5,8; Mih 2,1-2). Nepravedni odnosi prema vlasništvu, osobito odnosi prema zemlji uzrok su Božjeg gnjeva kojim proroci prijete. Kazna koja stiže nepravedne zemljoposjednike, primjećuje W. Zimmerli, obuhvaća uništenje njihovih kuća i odbijanje zemlje da donese odgovarajući urod. Prepoznavanje

---

[233] Detaljniju analizu pojmova pravednosti i života u odnosu prema zemlji vidi: G. von RAD, *'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language in the Psalms,* u: G. von RAD, *The problem of The Hexateuch and other essays*, 243.-266.

[234] Propovijedanje proroka Amosa očito je utemeljeno na poznavanju zakonskih odredaba koje su proizlazile od strane Jahve, izraelskog Boga. No, nije jasno, primjećuje W. Zimmerli, je li Amosovo propovijedanje bilo utemeljeno na poznavanju nekog, već oblikovanog i kodificiranog zakonskog spisa ili se temeljilo samo na njegovoj svijesti i savjesti oblikovanoj plemenskim sjećanjima prema kojima on oblikuje i samostalno naglašava pojedine značajke općeg moralnog poznavanja što proizilazi iz spoznaje Božje težnje za pravdom. Zimmerli je sklon smatrati da je Amos vjerojatnije posjedovao znanje i shvaćanje koje je proizlazilo iz poznavanja nekog od davnih predajom prenesenih božanskih zakona budući da pravila o prekršajima protiv siromaha donosi u okviru konkretnih formulacija. Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 248.

[235] Postoje naznake da bi dio teksta Mihejeve knjige mogao potjecati iz starijeg razdoblja te da bi mogao pripadati nekom od proroka s područja Samarije (Sjevernog kraljevstva). Zbog toga neki biblijski stručnjaci (npr. A.S. van der Woude) zastupaju mišljenje da je Mihejeva povezanost s Amosom i Hošeom uvjetovana mjestom nastanka njihovih tekstova kao i povijesnih okolnosti u kojima su djelovali. Usp. A. S. van DER WOUDE, *Deutero-Micha: Ein Prophet aus Nord-Israel?*, u: *NedThT*, 25 (1971), 365-378. Također vidi: J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996., 93. Suprotno tome: B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 214.

[236] Ipak, kako primjećuje W. Zimmerli, Izaijin govor o zemlji je drugačijeg karaktera od onog što ga nalazimo kod Amosa pa i kod Miheja. On govori o zemlji kao mjestu Božjeg prebivanja misleći pri tome na Jeruzalem, a posebno na brdo Sion, kao mjesto kulta i prostora Božje blizine. Zbog toga uništenje grada Jeruzalema i gubitak teritorija oko njega Izaija vidi kao uništenje zemlje. Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 249.

[237] Iako će o toj temi s Hošeinog stajališta još biti riječi, ovdje samo napominjem da je tema darovanosti zemlje prisutna i kod drugih proroka. Tradicija o daru zemlje integralni je dio navještaja proroka koji je u direktnoj vezi s njihovim govorom o odnosu Izraela i Jahve. Paralelno čitanje tekstova tradicije o daru zemlje s komentarom kod proroka Amosa, Miheja i Hošee vidi u: C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990. 24.-28.

zemlje kao dara Božjega od iznimne je važnosti za pravedan i ispravan život. To obuhvaća društvenu odgovornost i brigu za ugrožene. Pravedne odnose zemlja uvijek nagrađuje svojim darovima i podržava život onih koji čine pravdu štujući Boga kao davatelja plodnosti zemlji, a time i života svome narodu.[238]

1.4.2. Izraelova i Božja baština – obiteljski odnos prema zemlji

Prorok Jeremija, čije su misli o zemlji čvrsto povezane uz deuteronomističku tradiciju, vrednuje odnos prema zemlji sukladno proročkoj riječi Hošee i drugih proroka 8. st. pr. Kr. On jasno naglašava, što u svome istraživanju zaključuje P. Diepold, da je zemlja Božje vlasništvo (Jer 2,7) – Božja baština.[239] Takvom razmišljanju i poimanju zemlje pridružuju se i Ezekijel i Danijel koji također, želeći naglasiti Božje osobno vlasništvo nad zemljom, za zemlju upotrebljavaju sintagmu ili, kako kaže W. Zimmerli, „kodno ime“ – „baština“ - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*). (Ez 20,6; Dan 11,16.41.45.).[240]

Zemlja kao „baština“ - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) - predmnijeva dva sadržajno komplementarna poimanja. Prvi, povijesni i realni sadržaj pojma „baština“, u općem smislu označava komad teritorija, obradive zemlje, njivu, vinograd, kuću, općenito neku nekretninu, ali podrazumijeva i druge oblike imovine kao na primjer stado, robove, novac i drugu sitniju pokretnu imovinu.[241] Međutim, riječ „baština“ u svom užem, biblijsko-povijesnom i zakonskom značenju, označava imovinu, posebno zemlju, koja pripada pojedincima ili nekoj krvnom vezom povezanoj grupi te se unutar nje prenosi s koljena na koljeno kao nasljedstvo praotaca u kanaanskoj zemlji što ju je Jošua podijelio među plemenima Izraela (Br 36,7).[242] Pravo nasljedstva i granice područja strogo su tijekom povijesti Izraela čuvane.[243] Ipak, u drugom, teološkim i kultnim sadržajem nabijenom značenju, koje se

---

[238] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 251.

[239] Jeremijini izričaji o zemlji predmet su studije P. Diepolda koji je, uspoređujući ih s deuteronomističkom teologijom zemlje, zaključio da Jeremijin tekst nosi nepogrešivi pečat deuteronomističkog ideološkog i jezičnog nasljedstva. Jeremijine izjave glede zemlje traže posebnu pozornost budući da je on nedvosmisleno onaj koji najpotpunije izražava njezino značenje za život naroda. Zemlja je u Jeremijinim govorima vrlo često personificirana (Jer 6,19; 8,16; 22,29) te je u mnogo slučajeva identificirana s narodom, a u nekim slučajevima i zemlja i narod su označeni kao Božja baština (Jer 12,7-13). Zemlja Izraelova je Jahvina zemlja, a narod Izrael je Jahvin narod, te se, zbog tako česte povezanosti i asocijativnosti pojmova, stječe dojam da su sudbine zemlje i naroda neraskidivo povezane. Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 106.-110.; Usp. E.W. DAVIES, *Land: its rights and privileges*, 354.

[240] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 253.

[241] Usp. E. LIPIŃSKI, נַחֵל (*naḥăl*), נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) u: *TDOT*, vol. 9., 319.-335., 326.

[242] Usp. G. WANKE, נַחֲלָה *(naḥălāʰ) possession*, u: *TLOT*, vol. 2., 731.

[243] Prvotni cilj biblijskih odredbi o nasljeđivanju zemlje bio je čuvanje teritorijalnog integriteta obiteljskih zajednica i plemenskog uređenja na temelju podjele teritorija iz vremena naseljavanja Kanaana. Zakoni o nasljeđivanju i granice teritorija te pravo na „baštinu“ na poseban se način strogo čuvalo i branilo tijekom

temelji na drevnim predajama Izraela i njihovim interpretacijama kroz teološku misao deuteronomističke i svećeničke škole biblijskih pisaca, riječ „baština“ se upotrebljava za označavanje naravi povezanosti unutar trijade Bog-narod-zemlja pri čemu je baštinski odnos shvaćen kao trajni i neotuđivi vez između Boga, naroda i zemlje što ga je Bog uspostavio svojim obećanjem zemlje Abrahamu i izvršio darom i dodjelom zemlje plemenima Izraela.[244]

Shvaćanje zemlje kao povijesne „baštine“, koje se naslanja na najstarije predaje Izraela,[245] na poseban je način povezano s proročkom službom i djelovanjem proroka. Ilija dolazi u sukob s kraljem Ahabom i njegovom ženom Izebelom oko otuđenog vinograda zbog obrane Nabotova prava na baštinjenje zemlje praotaca (1 Kr 21). Sukob je to dva suprotna i međusobno nepomirljiva gledanja na vrijednost i važnost zemlje koji su odražavali povijesne političko-ekonomske i religiozne prilike Ilijinog vremena.[246] Kralj Ahab i njegova žena Izebela smatraju zemlju predmetom trgovine, a Nabot, nasuprot tome, držeći

---

monarhijskog razdoblja (1025.- 586. pr. Kr.). Usp. B.L. EICHLER, *Inheritance*, u: P.J. ACHTEMEIER (ur.), *The Harper Collins Bible Dictionary* (HCBD), Harper Collins, San Francisco, 1996., 453.-454.

[244] Usp. G. WANKE, נַחֲלָה *(naḥălāʰ) possession*, u: *TLOT*, vol. 2., 732.-733.

[245] R.A.F. MacKenzie kaže kako su zakoni o nasljeđivanju zemlje, kao i zakoni o ženidbi, na poseban način sukladni mezopotamskim običajima i poznatom Hamurabijevom zakonu. R.A.F. MACKENZIE, *Faith and History in the Old Testament*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1963., 31. Pozadina shvaćanja i razumijevanja pojma baštine seže do drevnih tradicija prvotnih vremena kad je *Elyon* dijelio baštinu narodima zemlje (Pnz 32,8-9; Jr 3,19; 12,14-17) Ta podjela nije uključivala samo podjelu naroda na zemlji, nego također i podjelu odgovornosti i granica utjecaja božanskih sinova koji su svaki u odgovornost dobili i zemlju i narod koji je određeno područje trebao nastaniti. U toj primordijalnoj podjeli svaki je narod dobio svoje zaštitničko božanstvo određeno prema teritoriju i njegovim granicama. Zemlja, koja je prvotno podijeljena primordijalnim redom i dodijeljena Jahvi i pripadajući mu narod su Jahvino vlasništvo, njegova baština (Pnz 32,9). Usp. A. M. BROWN, *The Concept of Inheritance in the Old Testament*, Columbia University Press, New York, 1965. 180.-185.

[246] U analizi povijesno političkog obzorja djelovanja proroka Ilije B. Lujić objašnjava da je kralj Ahab, kao i uostalom cijela dinastija Omrijevića, na različite načine, pokušavajući održati kakvu-takvu stabilnost i mir u svome kraljevstvu, pribjegavao kompromisnoj i popustljivoj politici koja je prikrivala mnoštvo neriješenih problema koji se „ispod kore svakodnevnog života“ i nisu činili tako važnima. Neriješavanje i prikrivanje pitanja što su odozdo pritiskala narod na duže staze je potkopavalo zdrave temelje opstojnosti kraljevstva i išlo na štetu vjerskog identiteta Izraela. Temeljni problem Ilijinog doba bio je davni sukob između pripadnika izraelskog naroda i Kanaanaca. Ne samo da je kralj imao dvije rezidencije: Jizreel i Samariju, nego je dopuštao i postojanje dvaju religioznih, a time i dvaju ekonomskih sustava u kojima se na posjed zemlje, na svrhu njezine plodnosti, gledalo oprečno drugačije. Osnovno pitanje, zaključuje B. Lujić, jest: „Koji je Bog bio mjerodavan u Izraelu za oborine, plodnost i poljodjelstvo: Gospodin ili Baal? Praksa je često bila sinkretistička, jer se pod plaštem štovanja Gospodina nerijetko štovalo zapravo Boga Baala.“ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 53. Kanaanski baalizam što su ga Izraelci zatekli neposredno nakon doseljenja bio je sklon sinkretizmu i popustljivosti. Taj oblik štovanja Baala, premda je utjecao na religiju Izraela, ipak nije bio odveć nasilan, hegemonistički niti na bilo koji način isključiv pa nije predstavljao veliku opasnost za bitne predaje sinajske religiozne tradicije, štoviše omogućavao je Izraelu blagi prijelaz sa nomadskog u sjedilački, zemljoradnički oblik života. Međutim, kako u svom diplomskom radu primjećuje M. Putilin, u vrijeme kralja Ahaba, osobito nakon ženidbe Izebelom, došlo je do prodora feničke inačice baalske religije koja je obilovala ekstremizmom i nasilnim oblicima kulta, kao što su samoozljeđivanje, neobuzdana spolnost i praksa žrtvovanja djece. Fenički oblik štovanja Baala predstavljao je direktnu opasnost za religiju Izraela te se Ilija snažno suprotstavio religioznom sustavu što ga je promicala kraljica Izebela, a popustljivošću dopuštao kralj Ahab. Usp. M. PUTILIN, *Ilija i Božji odgovor na moralnu krizu Sjevernog kraljevstva (diplomski rad)*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Đakovo 2015., 36.-38.

se tradicije koja proizilazi iz odnosa prema zemlji utemeljenog na Savezu i podjeli teritorija plemenima Izraela što ju je po zapovijedi Božjoj izvršio Jošua, zemlju smatra neotuđivom obiteljskom baštinom čije se vlasništvo iz generacije na generaciju, kao dar Božji za održanje života, prenosi s koljena na koljeno.[247] Nabot sebe smatra odgovornim za zemlju koja mu je dana u posjed, ali se ne smatra njezinim vlasnikom, i zato je ne može prodati ili otuđiti. Nabotu, prema zapažanju W. Brueggemanna, zemlja pripada, ali i on pripada zemlji. Zemlja i Nabot nalaze se u savezničkom odnosu koji je uspostavljen na temelju Božje riječi i na temelju povijesnog iskustva vjere koja nije niti s njime počela, niti će s njime završiti. „Pojam 'baština' nalaže shvaćanje zemlje kao dimenzije obiteljske povijesti“[248] koja je započela sklapanjem Saveza i ispunjenjem Božjeg obećanja praocima – podjelom i darom zemlje.[249] Na temelju tih konkretnih povijesnih događaja koji su ujedno temelj vjere Izraela, proroci počevši od Ilije pa nadalje naglašavaju povezanost dara zemlje sa Savezom smatrajući i zemlju i narod Božjom baštinom, Božjim neotuđivim imanjem.[250]

---

[247] N.C. Habel kaže kako središnja poruka teksta o podjeli zemlje oslikava Jahvu kao vlasnika sve zemlje, a Jošua kao zemljodavac označen je pojmovima poglavara plemenske obiteljske zajednice. Obiteljska zajednica (*bet 'ab*) najmanja je socioekonomska jedinica u Izraelu koja uključuje nekoliko generacija članova pod vodstvom jednog poglavara koji su povezani kao jedno kućanstvo u više nastambi međusobno umreženih raznim ekonomskim aktivnostima. Podjela zemlje koja je opisana u knjizi o Jošui dogodila se bacanjem ždrijeba, prema Mojsijevoj zapovijedi, što se smatralo Božjom voljom (Jš 11,23; 14,2; 19,51; 23,4; Br 26, 53-56). Komad zemlje određen i dobiven bacanjem ždrijeba smatrao se „baštinom“ - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) (Jš 14,2) te je nosio u sebi oznaku prema praotačkim obiteljima. Tako su podijeljena područja plodne zemlje koja su nekoć pripadala kanaanskim kraljevima i prešla u vlasništvo izraelskih praotačkih obitelji. Ta zemlja smatrala se neotuđivom zemljom jer je bila dio ispunjenja Božjeg obećanja prema Savezu. Zemlju koju su praotačke obitelji dobile kao dar smatrali su udjelom u Gospodinu ili mjestom u Jahvinoj zemlji (Jš 22,25): Čitava kanaanska zemlja smatrala se „Jahvinom zemljom“ (Jš 22,29) te se njezin posjed smatrao darom Jahvinim (Jš 23,13). Stoga posjed te zemlje usko povezuje Izrael sa Savezom i obdržavanjem Jahvinih riječi. Jer sva zemlja pripada Jahvi, on je dijeli onima koji su mu vjerni i koji sve svoje povjerenje polažu u ruke svome Bogu. Vjera Jahvi i njegovu Savezu s Izraelom temelj je ispunjenja obećanja zemlje i, konačno, posjeda nad njom. Bez obdržavanja Saveza nema ni posjeda zemlje. Širu analizu podjele zemlje za vrijeme Jošue vidi u: N.C. HABEL, *The Land is mine*, 54.-62.

[248] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 93.

[249] Usp. E. LIPIŃSKI, נַחַל (*naḥăl*), נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) u: *TDOT*, vol. 9., 319.-335., 329.

[250] G. von Rad primjećuje da se u pripovijestima Heksateuha nigdje ne naglašava spoznaja da je Jahve vlasnik zemlje i da je Izrael u svojevrsnom vazalskom odnosu prema njemu. Takve spoznaje potječu iz vremena svećeničkog pisca i njegove teologije koja je usmjerena prema promatranju lika Mojsija i Sinajskog saveza kao i Jošue i vremena naseljavanja zemlje kao osoba i događaja za vrijeme kojih se ustanovljava novi odnos prema Bogu u svrhu ustanove kulta Jahve kao gospodara sve zemlje nasuprot kultu božanstava plodnosti kanaanske zemlje. Uvođenjem i naglašavanjem teološke dimenzije baštine deuteronomistički pisci nastavljaju graditi na postojećoj tradiciji svećeničkih pisaca i postavljati novi stil kulta i novi način života Izraela unutar povijesnih okolnosti u kojima se Izrael nalazi. Svi događaji, tvrdi G. von Rad, o kojima razmišljaju deuteronomisti reflektiraju bitno razvijeniju situaciju od one koju su pred sobom imali svećenički pisci te naglašavaju činjenicu da zemlja nije samo čisti dar Božje milosti, nego i stvarnost koju treba zaslužiti obdržavanjem odredbi Zakona. Zbog toga i pojam baštine, kao novi pojam koji u sebi sadržava i darovni karakter, ali i zakonsku komponentu ujedinjuje staru jahvističku tradiciju s novijom svećeničkom, te u deuteronomističkoj teologiji i dogmatskom nauku novom lingvističkom uporabom i sadržajem dobiva svoju novu teološku težinu. Deuteronomistički pisci, prekidajući staro poimanje baštine kao teritorija i uvođenjem

Proročki navještaji svjedoče da je zemlja integralni dio savezničkog odnosa, a bilo koji način upravljanja i odnosa prema zemlji izvan onoga utvrđenog Savezom kažnjava se gubitkom zemlje (Am 7,17; Pnz 28,63-68). Konstanta vjerničkog odnosa Bog-narod-zemlja jest u tome što je Bog izabrao Izrael za svoju svojinu (Mih 7,14; Iz 63,17; Jer 10,16; 51,19) i dao Izraelu svoju zemlju u baštinu kako bi njome, kao konkretnom i trajnom stvarnošću, „utvario“ svoju konkretnu i trajnu povezanost i privrženost svome narodu očekujući od svoga naroda isto tako konkretan i tvaran odgovor kroz uzvratno poštovanje njegova dara zemlje u čuvanju baštine - i vjere i zemlje - što predstavlja savezničke odnose s njime. Takav je stav napose primjetan kod proroka Jeremije koji spaja dvije tradicionalne formulacije i sadržaja pojma „baština“ u jednu teološko-povijesnu cjelinu i izabrani narod smatra zajedno s njegovom zemljom Jahvinom baštinom (Jer 12,7-9).[251]

Nadalje, vjernički i saveznički odnos Izraela, njihova Boga i zemlje, utemeljen na kombinaciji koja podrazumijeva teološki i povijesni sadržaj i značenje riječi „baština“, prema Jeremiji prerasta iz općenitog i zajedničkog kultnog odnosa u osobni odnos. Štoviše, tvrdi P. Diepold, pojam „Jahvina baština“ prema Jeremiji je središnji teološki pojam kojim se izražava osobni odnos Jahve-narod-zemlja. Izrael je Jahvina baština, njegov posebni posjed, koji je pod njegovom posebnom brigom i skrbi, kojeg je on izabrao i izlučio od drugih naroda, i tako ga na jedinstveni način učinio svetim (Jer 2,3). To isto vrijedi i za zemlju. Ona je Jahvino vlasništvo i nalazi se pod njegovom posebnom zaštitom i brigom. Njoj pripada njegova posebna pažnja i njegova posebna ljubav. Zemlja i narod pripadaju jedno uz drugo, jedno drugome odgovaraju, uzajamno su si potrebni, jedno drugo zahtijevaju, jedno bez drugoga ne mogu, jer su i jedno i drugo „Jahvina baština“. Iz takve teološke kvalifikacije zemlje kao Božjeg vlasništva, tvrdi P. Diepold, proizilaze i druge

---

nove oznake baštine koja označava narod u savezničkom odnosu s Bogom, dosižu do odgovarajućeg teološkog sadržaja za izražavanje odnosa Bog-narod-zemlja, koji obuhvaća i donekle pomiruje sva povijesna i teološka previranja od vremena lutanja pustinjom do stanja sjedilačkog načina života u zemlji. G. von RAD, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, 91.-92. Takve teološke promjene u poimanju naroda kao Božje baštine posebno naglašavaju proroci Jeremija i Izaija (Jer 10,16; Iz 63,17), a paralelne navode možemo pronaći i kod Miheja i Joela (Mih 7,14; Jl 2,17). O tome također F. HORST, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz):* נַחֲלָה *und* אֲחֻזָּה, u 142.-143.

[251] Vidi gornju bilješku. Tome dodajemo tvrdnje E. Lipińskog koji kaže da je prema starozavjetnoj tradiciji Jahve izabrao narod Izrael da bi ga učinio svojom baštinom (1 Kr 8,53; Ps 33,12) kao što je to zahtijevao i Mojsije (Izl 34,9). Time je Izrael postao „pleme baštine njegove“ (Iz 63,17; Jer 10,16; 51,19) i njegovo „stado baštine“ (Mih 7,14). Upotreba ovih figurativnih izraza ne naglašava prijenos ili nasljeđivanje imovine, nego radije konstantu, trajnu narav njegova posjeda. Spoznaja trajnog posjedovanja je zapravo usko povezana s pojmom „baština“ – נַחֲלָה (*naḥălāʰ*), kojim se označava obiteljski pradjedovski posjed, neopoziva, neporeciva i neotuđiva imovina koja se ne može prenositi iz jedne obiteljske zajednice u drugu. Jeremija spaja ta dva pojmovna sadržaja u jedan motiv te narod naziva Jahvinom baštinom pri čemu za izražavanje imovine upotrebljava riječ *bayit* – kuća – u značenju obitelji (doma), tj. obiteljske zajednice ali i realne imovine koju ona posjeduje. Usp. E. LIPIŃSKI, נַחַל (*naḥăl*), נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) u: *TDOT*, vol. 9., 331.

Jeremijine kvalifikacije zemlje kao „zemlje slasti“ i „najljepšeg bisera među narodima“ (Jer 2,19). Stojeći u osobnom odnosu i povezanosti s Jahvom, Darivateljem zemlje, prima Izrael zemlju kao osobni dar i postaje baštinikom kojemu je baština darovana te i sam postaje dio baštinskog odnosa – sam postaje „Jahvina baština“. Izrael ne smije prema zemlji postupati svojevoljno, jer Jahve pridržava sebi sva prava nad njom, ali i nad narodom. Jedino u onoj mjeri i onako kako Izrael samog sebe i zemlju pojmi i shvaća kao Božje vlasništvo i Božji posjed, tako i sam može posjedovati zemlju. Izlazak iz baštinskog odnosa označava prestanak postojanja Izraela kao slobodnog naroda na svojoj vlastitoj zemlji što kao posljedicu ima robovanje u tuđini.[252]

Na baštinskim odnosima, o kojima prethodno govori Hošea, a zatim Jeremija, temelji i prorok Izaija svoj nauk o Bogu kao ocu i majci Izraela. Zemlja, kao baština, utemeljenje je obiteljskog odnosa između Boga i njegova naroda.[253] Bog je kao otac, on dijeli svoje imanje, zemlju, i daje u baštinu praocima Izraela i svome narodu (Iz 63,8.16; 64,8; Jer 3,19). Bog je kao majka,[254] koja tješi svoje dijete i svome narodu daruje sigurno mjesto prebivanja (Iz 66,13) dodijeljujući mu baštinu, a time i mogućnost života (Iz 49,8-10).[255] Baštinski obiteljski odnos utemeljen na daru zemlje, nadalje, utvrđuje drugi, po teološkom

---

[252] Opsežnije tumačenje i objašnjenje značenja pojma נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) kod Jeremije vidi u: P. DIEPOLD, *Israels Land*, 119.-120.

[253] E. Lipiński uvjerljivo tvrdi kako se izrazom נַחֲלָה (*naḥălāʰ*), koji se odnosi na posjed koji je stečen nasljedstvom uspostavlja i potvrđuje obiteljski odnos Boga sa svojim narodom. Izrael je vrlo često označen kao sin svoga nebeskog oca koji je u nasljedstvo primio bogati i neprocjenjivi dar zemlje. Nadalje on tvrdi kako se značenje izraza נַחֲלָה (*naḥălāʰ*), u govoru o odnosu između Izraela i njihova Boga ne odnosi toliko na sam prijenos vlasništva koliko na narav odnosa koji se nasljeđivanjem i prijenosom baštine uspostavlja. Usp. E. LIPIŃSKI, נָחֵל (*naḥăl*), נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) u: *TDOT*, vol. 9., 331.

[254] Jahvu je Izaija opisivao kao majku ili je njegovo ponašanje uspoređivano s majčinskom brigom i ponašanjem prema Izraelu i u drugim tekstovima kao npr. Pnz 32,13, Br 11,12, Hoš 11. O temi Božjeg postupanja kao majke, iako je literatura prilično opsežna, vidi napose: K. van der TOORN, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, JSOT Press, Sheffield, 1994.; A.E. ZANNONI, *Feminine Language for God in the Hebrew Scriptures*, u: *Dialogue and Alliance* 2(1988)2, 6; P. TRIBLE, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, u: *JAAR* 41(1973)1, 30-48.; J.A. FOSTER, *The motherhood of God, The Use of hyl as God-language in the Hebrew Scriptures*, u: H.N. RICHARDSON, L.M. HOPFE (urr.), *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994., 93.-102.

[255] U spisima Izaije proroka upotreba slike Boga kao oca naglašava težinu pobune njegovih sinova, a kazna kojom ih otac zbog pobune kažnjava još više ističe očev autoritet. Iz 1,2-3 uspoređuje odnos otac-sin s odnosom živinčeta prema svome gospodaru. A spominjanje kolijevke ističe ovisnost naroda o Bogu, kao skrbniku i očekivanju priznanja tog odnosa. I Iz 30,1.9. usredotočuje se na odmetništvo sinova, dok Iz 63-64 upotrebljava slike djece Abrahamove i djece Izraelove kao onih koji su odbačeni iz zajednice i tako izgubili svoj zakoniti položaj i svoj identitet što su ga od Boga dobili. U Iz 66,13 Bog je predstavljen slikom majke. Ta se slika u širem kontekstu Izaijinog shvaćanja Jeruzalema, koji kao majka u trudovima rađa i njeguje svoje stanovnike, uklapa u sliku Siona, mjesta Božjeg prebivališta i Božje blizine, i Boga majke, iz koje proizlazi život, kako je već predstavljen u Iz 49, kaže u svojoj studiji o Bogu majci i Bogu Ocu u Izaiji S.J. Dille. Za širi prikaz metaforike Boga kao majke i kao Oca kod Izaije vidi osobito 6. poglavlje studije. S.J. DILLE, *Mixing Metaphors, God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*, JSOT Supp 398, T&T Clark, London, 2004., 38.

naboju vrlo značajan i u proročkim knjigama vrlo čest naslov Izraela koji označava narod kao sinove ili djecu Božju, a podjednako se primjenjuje kako u kolektivnom tako i u osobnom, pojedinačnom, smislu (Pnz 32,5; Izl 4,22; Hoš 11,1; Iz 1,2; 30,1-9; Jer 3,14; 31,9; Mal 1,6; 2,10). Ono što je očito i jasno, kako naglašava C.J.H. Wright, Izraelovo sinovstvo ne temlji se na nekoj vrsti privilegija, niti prozlazi iz neke zasluge ili Izraelova posebnog čina. Sinovstvo je datost koja je u potpunosti bezuvjetna, a proizilazi iz Božjeg izbora. Zbog odnosa otac-sin između Boga i Izraela i zemlja, koju Izrael prima u nasljedstvo, nosi naslov „baština“ podrazumijevajući darovanost kao svoju osnovnu karakteristiku, ali i odgovornost održavanja odnosa sinovstva prema Bogu kao uvjet njezina posjeda.[256] Svijest Izraela o njegovom jedinstvenom savezničkom odnosu s Bogom, kaže C.J.H. Wright, neodjeljivo je povezana sa zemljom u njezinom socio-ekonomskom, zakonskom, etičkom i teološkom značenju. Izraelov savezički odnos s Bogom je u potpunosti „uzemljen“ činjenicom obiteljske povezanosti koja se očituje kroz značenje i upotrebu riječi „baština“- נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) – i na taj se način zemlju može smatrati sržnim teološkim mjestom razumijevanja obiteljsko-savezničkog odnosa.[257]

Na sliku i metaforički prikaz Boga kao oca i majke, a naroda kao djece, oslanja se i dublja teološka poruka o obiteljskom odnosu koji podrazumijeva međusobno poznavanje i prisnost čimbenika tog odnosa. Poznavanje je nužna posljedica bliskosti u obiteljskim odnosima, a događa se između članova obitelji zbog emocionalne i prostorne blizine

[256] Jahve je otac, a Izrael je njegov sin jer ga je on donio na svijet. Status Izraelova sinovstva se u biblijskim tekstovima ne opravdava nego je to *pretpostavka* stara koliko i narod. Izrael nije postao djetetom Božjim posvojenjem, kao da je prije postojao kao narod pa da ga je onda Jahve izabrao i posvojio, nego je od početka svoga postojanja bio Jahvin narod jer ga je on uveo u postojanje. Zbog toga je Bog njihov otac. Naime, odnos otac-sin koji se u starozavjetnoj teologiji upotrebljava kao sinonim savezničkog odnosa kod Jeremije je u biti jedno te isto. To se dogodilo zbog toga što se, iako to nije ideja koja potječe iz samog Deuteronomijskog poimanja, u svrhu objašnjenja i teološkog opravdanja gubitka zemlje unutar deuteronomističkog prikaza progonstva i odnosa Boga prema Izraelu, željela podići nada naroda i pružiti optimizam da je Bog s njima unatoč činjenici kazne zbog neposlušnosti kroz gubitak zemlje. Bogosinovstvo izraelovo ujedinjujuća je tema poruka prognanicima, ali ono u svakom slučaju zahtijeva dar zemlje koji će se dogoditi prilikom povratka. U tu svrhu Jeremija ujedinjuje zakonski i kultno-teološki vid nauka o zemlji, kako bi omogućio narodu preživjeti u trenutcima njegove odvojenosti od njihove zemlje. Usp. C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 17.-22.

[257] Promatrajući teme Božjeg vlasništva nad zemljom i dara zemlje možemo doći do zaključka kako se svijest Izraela o njegovoj povezanosti s Bogom ne može pojmiti bez zemlje. Ni na jednom mjestu ne možemo pronaći opis teološke povezanosti Boga i naroda bez neke bilo eksplicitne bilo implicitne povezanosti s predajama o zemlji. Zbog toga možemo s C.J.H. Wrightom ustvrditi da je odnos Izraela s Bogom u potpunosti „uzemljen“ i da je činjenicom dara zemlje oblikovan čitav život Izraela, njegovo ponašanje prema zemlji i njegovo teološko obrazloženje socijalnih i religioznih zbivanja unutar zajednice, kao i nacionalni i osobni stavovi. O socio-ekonomskim učincima teološkog obrazlaganja odnosa prema zemlji u proročkim navještajima vidi: C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 23. i 105.-109. K tome vidi: W. BRUEGGEMANN, *A Social Reading of the Old Testament, Prophetic Approaches to Israelite Communal Life*, Fortress Press, Minneapolis, 1994., osobito 14. poglavlje, 276.-284.

života. Međusobno poznavanje temelj je obiteljskog odnosa i iz njega proizlazi život i plodnost obitelji. Ono je jamstvo zajedništva i pripadanja, jamstvo čuvanja sjećanja nasuprot zaboravu kojem je izravna posljedica neplodnost.[258] Zaboravljen, napušten i osamljen, neplodan i odbačen, kako primjećuje S.J. Dille, su pridjevi koje proroci podjednako koriste u opisu razvrgnuća bračne zajednice kao i u opisu Siona, Jeruzalema i zemlje koji se nalaze pred prijetnjom sužanjstva i u vrijeme sužanjstva. Suprotno stanje tome jest stanje poznavanja i sjećanja, plodnosti i napučenosti zemlje.[259] Stoga je međusobno poznavanje, kao znak obiteljske povezanosti, unutar odnosa Bog-narod-zemlja, temelj posjeda zemlje, a gubitak poznavanja zaboravom vodi prema uništenju, iseljenju i nenapučenosti zemlje, prestanku postojanja narodne samostojnosti i odlasku u ropstvo daleko od svoje domovine. Znanje, poznavanje, spoznaja, čuvanje sjećanja, svijest o povezanosti i drugi odnosi obiteljskog karaktera temelj su održavanja baštinske povezanosti između Boga, Izraela i njegove zemlje.[260]

---

[258] Brojni su znanstvenici primjetili literarnu povezanost Iz 49,14 sa Tuž 5,20. Paralelna upotreba „zaboraviti“ i „napustiti“ nije tako česta pa je zbog toga međuovisnost tih tekstova još jasnija. Izaija navodi Tužaljke. Prema P.T. Willey, ovdje se ne radi o sinonimnom nego o ekvivalentnom paralelizmu. Pojmovi se upotrebljavaju za pokazivanje sličnosti, a ne istosti situacije. Jeruzalem nije mogao biti uništen i njegov narod prognan da ga Bog nije prije napustio. Ali isto tako u Iz 54,6-7 se tvrdi kako je Božje napuštanje Jeruzalema i Siona posljedica zaborava i odbacivanja kojim je narod, kao nevjerna žena, odbacio svoga Boga. Međutim, Jahve tvrdi da on nije zaboravio svoj narod, nego je iz svoga grada istjeran grijehom i nečistoćom naroda. Jahve napušta narod, ali ga ne zaboravlja. Stanje napuštenosti Siona koje se iznosi kao optužba Bogu može se popraviti i vratiti u prethodno stanje napućenosti sjećanjem naroda na Boga i Božjim sjećanjem na narod. Sjećanje je put povratka i preokretanja situacije napuštenosti, opustošenosti i neplodnosti u stanje napućenosti, nastanjenosti i plodnosti. Sjećanje vodi od stanja bez djece prema stanju mnoštva djece (Iz 49, 13-26). Povezanost sjećanja i plodnosti očito je u primjeru dviju starozavjetnih žena Ane i Rahele. 1 Sam 1,11 donosi Aninu molitvu u kojoj ona moli da je se Jahve sjeti i da je ne zaboravi. U toj se molitvi povezuje sjećanje i nezaboravljanje s plodnošću. Nadalje, u recima 19-20, se govori kako je Elkana „upoznao“ svoju ženu Anu i Jahve je se sjetio te je Ana začela i rodila sina. Međusobno „poznavanje“ Elkane i Ane koje dovodi do prekida neplodnosti i dara djeteta naziva se Božjim sjećanjem. Isti je slučaj i s Rahelom (Post 30,22-23) koja također zbog Božjeg sjećanja rađa dijete. Božje sjećanje se uvijek pokazuje prisustvom potomstva, plodonošću i rodnošću. Usp. P.T. WILLEY, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, SBLDS, Scholars Press, Atlanta, 1997., 189.

[259] Sion se opisuje kao ostavljena, neplodna i vjerojatno razvedena žena (napuštena od svog muža). Nasuprot tome situacija nakon povratka opisuje se kao vrijeme i prostor plodnosti, gdje pusta mjesta postaju silno napućena mnoštvom, pustinja postaje kao Eden (Iz 51,3), gdje se raspršeno ponovno okuplja, kad se udovica ponovno udaje (Iz 54,5) a nerotkinja rađa mnogu djecu (Iz 54,1). Usp. S.J. DILLE, *Mixing Metaphors*, 143.

[260] Povezanost između spoznaje Boga, znanja Zakona i posjeda zemlje česta je tema proročkih opomena upućenih narodu koji je sve to zaboravio i zbog toga se odmetnuo u nevjeru, bezakonje i neznanje (Ez 12,20; 33,28-29; Hoš 4,1). U čuvanju sjećanja na spasenjske događaje Izlaska i primanja Zakona na poseban način sudjeluje obitelj kao mjesto kateheze i poučavanja u vjeri. Vidljivo je to iz mnogobrojnih katehetskih postupaka i pitanja koji se odvijaju unutar obiteljskih rituala. Na poseban način je to vidljivo u obiteljskom slavlju Pashe i obredu prinosa prvorođenaca te obredu prinošenja prvina plodova zemlje koji su i teološki i ritualno međusobno povezani. Tako su i obiteljski odnosi, kako tvrdi C.J.H. Wright, opipljiva točka susreta teoloških vrijednosti koje svjedoče vjeru Izraelove povezanost s Bogom i zemljom. Obitelj sa svojom zemljom vidljiva je veza između teoloških pojmova nacionalnog vjerovanja Bogu i iskustva te vjere na osobnoj razini. Usp. C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 83.-85.

Bračna metaforika, koja je prorocima također značajna tema, u opisu odnosa Bog-narod-zemlja, još više naglašava dubinu tog odnosa i prisnost između Boga, naroda i zemlje. Izražajnosti i literarnoj jačini bračne metaforike pridonosi i činjenica što je riječ zemlja i u hebrejskom jeziku ženskog,[261] a riječ narod muškog roda,[262] pa metaforički izrazi bračne tematike što ih proroci upotrebljavaju u opisu odnosa Bog-narod-zemlja često dodiruju granicu grotesknih i iz područja erotike uzetih slika i usporedbi. Takav izražajni stil proroci koriste osobito u opisu raskida povezanosti i razvrgnuća bračnom zajedništvu sukladnog odnosa između Boga, naroda i zemlje.[263] Često se u tumačenju biblijskih opisa i metaforičkih izričaja u kojima je zemlja predstavljena kao ženski, a narod (i Bog) kao muški princip, pojavljivala sklonost i opasnost poimanja i razumijevanja zemlje u sklopu povijesnih odnosa između muškarca i žene u braku, te je zemlja u tradicionalnim tumačenjima proročkih, ali i drugih biblijskih tekstova, najčešće podlijegala stereotipnom negativnom pristupu koji proizlazi iz negativnog promatranja i pristupa ženi i ženskoj spolnosti, a pozitivnog ili neutralnog stava prema muškoj, pa se, kako tvrdi Sharon Moughtin-Mumby, nasilje i stav nadmoćnosti pripisan muškom rodu u odnosu prema ženi, kao plod društvenih odnosa u kontekstu patrijarhalnog društvenog uređenja, pridijevao i u odnosima naroda (i Boga) prema zemlji.[264] Ipak, upravo pristup odnosu prema zemlji unutar ženidbene metaforike, i upravo zbog toga jer proizlazi iz patrijarhalnog okružja, otkriva vrijednost zemlje i pruža okvir za drugačije tumačenje i shvaćanje značenja zemlje u odnosu Bog-narod-zemlja. Zemlja bi, kao i žena, kako primjećuje N. Stienstra, u tom odnosu trebala biti zaštićena i čuvana, poštovana i cijenjena, a ne iskorištavana i

---

[261] Usp. E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, The Israel Map and Publishing Company, Jerusalem, 1987. Za riječ אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) vidi objašnjenje na str. 7., a za riječ אֶרֶץ (*ʾéreṣ*), vidi objašnjenje na str. 57.; Također vidi i engleski prijevod W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Crocker and Brewster, Boston, 1844., Objašnjenje riječi אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) na str. 15., a na str. 92. kaže kako je riječ אֶרֶץ (*ʾéreṣ*) vrlo rijetko muškog roda i to samo u slučajevima kad se odnosi na narode koji nastavaju neku zemlju.

[262] Usp. E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, riječ עַם (*ʿam*) definira kao imenicu muškog roda, 474., a riječ גּוֹי (*gôj*) također kao imenicu muškog roda, 94.

[263] Navodimo samo neke proročke tekstove u kojima nalazimo usporedbe i slike bračnog odnosa: Iz 1,21; 50,1; 54,1-6; 57,6-13; 62,4-5; Jer 2,1-3. 13.; 4,1-31; 13,20-27; Tuž 1,1-22; Ez 16 i 23; Hoš 2,1-23; 9,1; Mih 1,6-7; Nah 3,4-7; Mal 2,10-16. K tome valja vidjeti tekstove koji kao pozadinu imaju bračne slike kao na primjer: Iz 49,15-23; 51,17-52; Jer 30-31; Mih 1,4; Sef 3,14-17. O metaforama i slikama iz bračnog područja koje upotrebljavaju proroci vidi treće poglavlje knjige: G. BAUMANN, *Love and Violence, Marriage As Metaphor for the Relationship Between Yhwh and Israel in the Prophetic Books*, Liturgical Press, Collegeville, 2003., 39.-55. Njemački original: G. BAUMANN, *Liebe und Gewalt, Die Ehe als Metapher für das Verhältnis YHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2000.

[264] Usp. S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, Oxford University Press, Oxford, 2008., 2.

obescijenjena.[265] Zato, proročki stavovi, iako na prvi pogled izgledaju kao da zastupaju negativan stav, shvaćeni u ozračju bračne metaforike, otkrivaju i donose sasvim suprotno usmjerenje odnosa prema zemlji. Proroci zemlju žale, primjećuju njezin nezahvalni položaj, s njom suosjećaju zbog nanesene joj nepravde zbog koje i zemlja tuguje (Am 1,2; Hoš 4,1-3; Jer 4,23-28; Iz 24,1-20; Jl 1,5-20) i obećavaju joj drugačiju budućnost koja će doći kao utjeha i obnova njezinog statusa kad bude ponovo voljena, plodna, poštovana i udata (Iz 62,4; Am 9,14-15;Jer 33,9-11). Izgnanstvo iz zemlje, nije shvaćeno samo kao očišćenje naroda, nego i vrijeme odmora i počinka zemlje koje je potrebno za njezin oporavak od nanesene joj štete grešnim odnosom prema njoj uslijed intenzivne poljodjelske aktivnosti[266] i ponovo stjecanje životvorne snage za novu rodnost i plodnost (Am 9,11-15; Hoš 2,23-24).[267]

1.4.3. Proricanje budućnosti naroda i zemlje

Proročka služba, propovijedanje i djelovanje, iako ukorijenjeno na tradicijama prošlosti i upućeno konkretnim ljudima u konkretnom povijesnom i religioznom kontekstu, usmjereno je prema budućnosti. Naime, kako kaže B. Lujić, proroci „sadašnjost usmjeruju prema budućnosti“,[268] pa su onda i njihove poruke utemeljene na Božjoj riječi i Božjem djelovanju u povijesti Izraela primjenjive i vrijedne u (sličnim) povijesnim situacijama vjerničkoj zajednici koja svoj život i postojanje ostvaruje na vrijednostima i načelima što

---

[265] „Do sada je već postalo opće stajalište smatrati da je u slučaju prekida odnosa žena ona koju se treba smatrati krivom strankom. Neki autori idu toliko daleko pa kažu kako metafora služi u svrhu oslikavanja žene kao grešnice. Ne može se zanijekati da je žena uvijek u krivu, a to je očito neizbježno u slučaju metafore u kojoj je odnos između Boga i čovjeka oslikan kao bračni odnos. Bi li, da je Bog ženskog roda, onda muškarac uvijek bio u krivu? (Rasprava o Božjem spolu ili rodu daleko je izvan opsega ove studije pa se u nju ne želimo niti upuštati – op.a.). (…) To što je Bog suprug u metafori koja je potekla iz patrijarhalnog društva u kojem se ženu ne samo nije smjelo ugnjetavati, nego štoviše, trebalo ju je braniti i štititi, jedva da je ostavilo traga u mnogim komentarima.” N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kok Pharos, Kampen, 1993., 97.-98.

[266] Ovakvo teološko promatranje sužanjstva koje je oblikovao pisac druge knjige Ljetopisa naslanja se na tekst Jer 25,11-12 i Jer 29,10 o sedamdesetogodišnjem trajanju sužanjstva. Tako je to vrijeme pročišćenja naroda, ali i vrijeme odmora zemlje od zagađenja i nepravde koju je Izrael nanio svojoj zemlji. Pisac knjige ljetopisa tumači sužanjstvo kao nadoknadu propuštenih subotnjih godina kad je zemlja trebala počivati i ne biti obrađivana, kako to propisuje Lev 25,1-7. Prema pretpostavci pisca Ljetopisa Izraelov grijeh sastojao se i u tome što nije poštovao odredbu o subotnjoj godini tijekom boravka u zemlji u predegzilskom razdoblju. U vrijeme sužanjstva, kad je Izrael bio prisiljen napustiti zemlju, valjalo je ispraviti nepravdu nanesenu zemlji i ostaviti je neplodnom i neobrađenom dajući joj u komadu naknadu za sve propuštene godine mirovanja da bi ponovno povratila svoju plodnost i odmorila se od nepravednog i nasilnog iskorištavanja njezine rodnosti. R. ALBERTZ, *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, 12.-14.

[267] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, u: P.L. REDDITT, A. SCHART (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.,110.

[268] „U svakom slučaju proroci su svojim životom, djelom i propovijedanjem okrenuti budućnosti. (...) Proroci su ljudi sadašnjosti, ali koji budućnost vide u sadašnjosti, odnosno koji sadašnjost usmjeruju prema budućnosti. (...) Zato su proroci neprocjenjiv blagoslov koji otvara budućnost pojedinomu narodu i pojedinoj zajednici u kojoj oni žive i djeluju.“ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 48.-49.

su ih oni nekoć živjeli i propovijedali. Ipak, proročke poruke o zemlji i njezinoj budućnosti čine se zaboravljenima ili u najmanju ruku pogrješno shvaćenima, pa je tijekom povijesnog razvoja teološke misli, kako u židovstvu, a još više u kršćanstvu, primjećuje W.D. Davies, tema *zemlja* jednostavno smetnuta s uma, izblijedila ili je jednosmjerno tumačena samo u svjetlu zle kobi koja je zadesila izraelski narod i njegovu zemlju, dok su proročki tekstovi o obnovi zemlje i njezinoj rehabilitaciji izgubili svoju težinu i značaj.[269] Tako se u naglašavanju progonstva, u kojem je zemlja i postupanje prema njoj često smatrano njegovim uzrokom, pa i dijelom grijeha i kazne, izgubilo svijetlo nade kojim odišu proročki navještaji što ga zemlja, kao utočište i dom prognaničkom i povratničkom narodu, označava i isijava.

U proročkim navještajima o novoj budućnosti i novim odnosima koji će se dogoditi u budućnosti, nakon povratka iz sužanjstva, jasno je naglašen udio zemlje koji u tom događanju označava ne samo povratak sužanja u svoju domovinu, nego obnovu dobrohotnih odnosa na čitavom njezinom teritoriju, uspostavu suradnje s plodnim tlom i rađanje novog života na njemu (Am 9,13-15; Ez 28,25-26; Mih 4,3-4). Nada povratka u svoju zemlju vjerničkom narodu Izraela tijekom sužanjstva je održavala život i identitet dajući im snagu pred opasnostima nacionalno-religiozne asimilacije, koja je kao najveće zlo prijetila prognanicima.[270] Međutim, opasnost asimilacije i opasnosti koje donosi prognanički život bile su jednako prisutne i u životu onog dijela naroda koji je za vrijeme sužanjstva ostao u Izraelu, a nije prestao niti nakon povratka prognanika. Problem koji je na vidjelo donijelo sužanjstvo i jednima i drugima nije bio prouzročen ni fizičkim izmještanjem iz geografske zemlje niti povratkom u nju (usp. Neh 9,36), nego otuđenošću naroda od zemlje i Boga, o čemu su govorili, kako navodi M.A. Halvorson-Taylor, ne samo proroci iz vremena sužanjstva nego i oni iz predsužanjskog razdoblja. Sužanjstvo i

[269] Trebamo imati na umu da se, još i danas, proročke navještaje o obnovi zemlje i budućnosti koju su proroci naviještali zatamnjuje proročanstvima o propasti i zloj kobi koja su također dio, ali samo jedan dio, proročkog navještaja. Proročanstva o obnovi treba smatrati istovrijednima i priznati im barem istu težinu kao i proročanstvima o propasti i kazni, ako ne i veću. Usp. W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, 48.

[270] Židovski narod u Babilonu za vrijeme sužanjstva uživao je svojevrsnu slobodu. Izraelci u Babilonu nisu bili „robovi“ u tehničkom smislu riječi. Štoviše, prema novijim istraživanjima, prognanici nisu bili „zatvorenici“ nego „prisilno preseljeni pripadnici izraelskog naroda koji su bili u svom svakodnevnom životu slobodni kretati se, ali im je nametnuta obveza izvršavanja nekih poslova i radnih zadataka“. Nisu poznati podatci o bilo kakvim zabranama ili bilo kakvoj vrsti religioznih progona. Članovi židovske zajednice imali su određenu unutarnju autonomiju i slobodno su mogli upravljati životom unutar svoje zajednice (Ez 33,30-33). Usp. D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (587/587-539 BCE)*, 23.-25. Međutim, osnovna opasnost koja je prijetila židovskoj zajednici jest zaborav Izraela (Ps 137,5-6), opasnost duhovne i intelektualne asimilacije koja na određene načine traje još i danas. Usp. E. BEN ZVI, C. LEVIN, *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010., 10.

izgnanstvo kao krajnji oblik kažnjavanja naroda koji se pobunio protiv Božjeg autoriteta, uz svoju povijesnu i realnu dimenziju odlaska dijela naroda u stranu zemlju, predstavlja u kasnijoj postsužanjskoj literaturi svojevrsnu metaforu za političko ušutkivanje, gubitak prava glasa, društvenu nejednakost i neravnopravnost bez obzira na geografsku smještenost Božjeg naroda u Izraelu ili u kojoj drugoj zemlji.[271]

Isto tako povratak iz sužanjstva ne predstavlja samo povijesni dolazak i stajanje nogom na tlo Izraela, nego izlazak iz podjarmljenog položaja i ulazak u stanje svakovrsnih oblika slobode: religiozne, političke, teritorijalne, društvene i materijalne. Takvo stanje naviještaju proroci kad govore o miru koji će zavladati zemljom nakon povrataka Izraela na mjesto koje mu je Bog dao za njegovo prebivanje. Mir je u proročkim navještajima o budućnosti temelj stabilnosti i uravnoteženosti cijeloga svijeta, cijeloga kruga zemaljskog, koji povratkom Izraela u svoju postojbinu i na svoje mjesto ponovno biva uravnotežen, harmoniziran i izbalansiran jer svatko nesmetano uživa u posjedu onoga što mu je za život potrebno. Nestajenjem sužanjskih odnosa, ponovo sve biva postavljeno na svoje mjesto, a narodi, svaki u svojoj zemlji, čine pravdu i žive u miru uživajući u posjedu zemlje (Iz 32,17). Mir, nadalje, označava naknadu štete, ali i poduzimanje prikladnih radnji da ne bi došlo do uništenja pravednih odnosa.[272]

---

[271] U svojoj studiji Martien A. Halvorson-Taylor ne postavlja pitanje kronologije sužanjstva, nego postavlja problematiku sužanjstva kao metafore za političko ušutkivanje i gubitak prava glasa, društvenu nejednakost i neravnopravnost, te za otuđivanje od Boga. Podnositi i doživljavati bilo koje od tih stanja u stvari znači „biti u sužanjstvu“. Upravo to označava i biblijski pojam „podnositi sužanjstvo“ koji sa sobom donosi duboku promjenu u interpretaciji sužanjskog iskustva. To proširenje značenja pojma sužanjstvo koje je omogućilo njegovo metaforičko značenje nije egzilsko ili postegzilsko iznašašće, nego se temelji na predegzilskom razmišljanju o prijetnji sužanjstvom. Ideja sužanjstva prožima tekstove predsužanjskih proroka. S jedne strane sužanjstvo je prijetnja, najprije Izraelu, zatim Judi, a s druge strane brojni odlomci obećavaju i Izraelu i Judi ponovno njihovo okupljanje i povratak u zemlju. Kako je došlo do toga da se pojam sužanjstva počeo odnositi na nešto više od geografskog izmještanja? Martien A. Halvorson-Taylor tvrdi da je proces u kojem je sužanjstvo postalo metafora počeo u predegzilskom razdoblju u kojem se njime označavala krajnja kazna naroda za pobunu protiv kraljevske ili božanske vlasti. Takvo razumijevanje sužanjstva može se primijetiti već u zakonskim odredbama Pnz 28 i Lev 26. Iako ti tekstovi nisu poprimili svoj konačni oblik sve do egzilskog ili postegzilskog vremena, usporedba biblijskih prokletstava s staroistočnim ugovorima i savezima iz vremena devetog do sedmog stoljeća pr. Kr. pokazuje da je kanonski oblik biblijskih prokletstava pouzdano svjedočanstvo predegzilskih oblika shvaćanja i razumijevanja sužanjstva. Usp. M.A. HALVORSON-TAYLOR, *Enduring exile: the metaphorization of exile in the Hebrew Bible*, Brill, Leiden, 2011., 16.

[272] Imenica שָׁלוֹם (*šālôm*) koja se najčešće prevodi kao *mir* u hebrejskom jeziku je daleko šireg značenja i označava cjelovitost, puninu, sigurnost, dobrobit, zdravlje, zadovoljstvo, uspjeh. Sve što se tiče zdravog, skladnog i potpunog života i podrazumijeva red u odnosima prema stvarima, ljudima i prema Bogu, izražava se tom imenicom. Osobito je značajna njezina upotreba u profanom smislu gdje označava poredak i red među stvarima, ali i, prema njezinom korijenu od glagola שלם (*šlm*), označava stanje u kojem netko ne oskudijeva, tj. ima dovoljno. Česta je upotreba riječi mir – *šālôm* i pravednost – *ṣᵉdāqâ* koje se upotrebljavaju paralelno (Iz 48,18). Dok se riječ *ṣᵉdāqâ* povezuje s djelovanjem, riječ *šālôm* označava imanje ili posjedovanje onoga u čemu treba uživati ili onoga što treba nadoknaditi. Riječ *šālôm* se, dakle odnosi najčešće na stvari i na

Proroci, kao čuvari pravde na zemlji i prema zemlji, poduzimaju djelatnosti koje u sebi kriju duboke teološke poruke. Simbolični čini kojima se proroci služe u svom naviještanju proizlaze iz teološkog shvaćanja stvarnosti, te prenose slušateljima i gledateljima poruku duboko ukorijenjenu u tradicije vjerovanja Izraela i iskustvo života s Bogom tijekom i unutar povijesnih događanja. Tako proročki navještaj Jeremije i čin kupovanja njive u Anatotu (Jr 32,6-15) koji se potvrđuje i u poruci pisma prognanicima (Jr 29,4-23) u kojem im zapovijeda da grade kuće i u njima žive, sade vrtove i jedu njihove plodove, da se žene i udaju i imaju sinove i kćeri, koje trebaju ženiti i udavati da bi se namnožili i postali mnogobrojni, proizlazi iz tradicionalnog teološkog nauka o povezanosti Izraela s Bogom po zemlji. Jeremija zapovijeda prognanicima: „Ištite mir zemlji u koju vas izagnah, molite se za nju Jahvi, jer na njezinu miru počiva i vaš mir!“ (Jr 29,7), čime preporuča činiti upravo suprotno onome što je karakteristično za stanje sužanjstva. Dok je sužanjstvo shvaćeno kao metafora stanja odvojenosti od zemlje, a položaj sužnja označen osjećajem *ne biti svoj na svome*, poruka Jeremije proroka upućuje na ukorijenjenje u prostor i zemlju u kojoj se prognanici nalaze, što predstavlja početak drugačijeg odnosa prema zemlji. Jeremija, naime, kako tvrdi P. Diepold, povezuje budućnost Izraela sa zemljom. Svojim pismom otvara svojim sunarodnjacima u Babilonu mogućnost služiti Bogu i u tuđinskoj zemlji i ondje ga zazivati. On poziva prognanike ne zaboraviti i ne podcijeniti svoju povezanost sa zemljom.[273] Izraelova sudbina i smisao njegova postojanja jest učiniti zemlju plodnom, obradivom i pogodnom za stanovanje i ta zadaća ne prestaje ni u sužanjstvu. Naime, takvim odnosima prema zemlji ponovo se uspostavlja saveznički odnos povjerenja Bogu, na čemu leži Izraelov identitet i o čemu ovisi njegova opstojnost.[274] Taj, drugačiji odnos prema zemlji, nasuprot onome koji ih je doveo do stanja osude na sužanjstvo, ujedno je put otvaranja nade za ponovni povratak u njihovu zemlju iz koje su odvedeni u izgnanstvo (Jr 29,14).[275]

Istu je poruku o povezanosti sa zemljom moguće otkriti i u činu stjecanja vlasništva nad njivom, što ju je Jeremija neposredno prije ili za vrijeme opsade Jeruzalema „otkupio“ od

---

uživanje u posjedu onoga što se ima. Usp. G. GERLEMAN, שלם (*šlm*), *to have enough*, u: TLOT, vol. 3, 1347.

[273] Usp. P. DIEPOLD, *Nav. dj.*, 134.

[274] Širu raspravu o odnosu Biblije i identiteta Izraela kao naroda Božjeg, kako nekoć, tako i u današnje vrijeme, te o utjecaju biblijskih tekstova o zemlji na samoshvaćanje suvremenog identiteta izraelske države vidi: A. SHAPIRA, *The Bible and Israeli Identity*, u: *AJS Review*, 28(2004)1, 11.-41.

[275] Ovu Jeremijinu primjedbu o potrebi molitve za zemlju babilonsku u kojoj je Izrael prognan, kako primjećuje W. Zimmerli, valja čitati i u svijetlu promatranja Nabukodonozora „slugom Božjim“ koji izvršava Božju namjeru i izvodi naredbu kazne sužanjstva. Izrael time priznaje ne samo Nabukodonozorovu vlast nego i Boga koji je gospodar svih naroda i sve zemlje. Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 254.

svoga rođaka Hanamela. Ne radi se ovdje samo o čistom prijenosu vlasništva, kako primjećuje Å. Viberg, nego o činu „otkupljenja“, kojim Jeremija potvrđuje trajnost „baštinskog prava“ utemeljenog na Savezu, a time i ispovijeda teološku istinu o darovanosti zemlje svome narodu, ali i o Božjem vlasništvu nad svom zemljom kao i uvjerenje u sigurnost Božjeg obećanja o ponovnom povratku u zemlju (Jr 32,17-22).[276]

Oba čina Jeremije proroka i kupovina njive i pismo prognanicima upućuju na drugačije vrednovanje zemlje. Zemlja nije samo vlastiti posjed pojedinca i mjesto na kojem Izrael sam sebi osigurava vlastito življenje i političku slobodu, nego se zemlja pokazuje vrijednošću bez koje za Izrael nema života i budućnosti. Novi život nakon stradanja i sužanjstva moguć je jedino ako Izrael cijeni svoju zemlju, na nju pazi, čuva je i obrađuje kao svoje obiteljsko blago i brine se za nju, kako kaže G.H. Wittenberg, kao za člana svoje obitelji. Sve je to izraz otkupiteljskog i spasiteljskog djelovanja na koje je Izrael kao Božji narod pozvan, u ime Božje činiti u odnosu prema zemlji, a što je Jeremija u svom simboličkom činu usred okupacije Izraela, po zakonski utemeljenom ugovoru učinio, „otkupivši“ njivu svog rođaka Hanamela.[277] Ujedno su ti Jeremijini proročki čini ispovijest tradicionalnog uvjerenja o povezanosti posjeda zemlje s obdržavanjem Tore i čin vjere u

---

[276] Proročko djelovanje često je oblikovano u simboličkim činima koji su nosili teološku poruku. Jeremijina kupnja njive u svojoj pravnoj proceduri naglašava teološku poruku o zemlji. Pravni čin otkupa zemlje služi Jeremiji u prenošenju Božje poruke svojim sunarodnjacima. Uobičajeni svakodnevni čin sklapanja ugovora o vlasništvu Jeremija čini neuobičajenim time što skriva ugovor i kupovini zemlje daje dodatno značenje. Zakonski čin pohranjivanja i potvrđivanja ugovora povezan je s teološkom porukom o ovisnosti obdržavanja zakona i posjeda zemlje. Njiva je u stvari Jeremiji bila ponuđena, a njezin otkup je zakonito potvrđen sklapanjem ugovora i njegovim pečaćenjem. Jeremijin proročki simbolički čin nije samo simbolička naznaka sklapanja savezničkog odnosa, niti njegova dramatična izvedba, nego je to u sebi saveznički čin kojim se osigurava pravo na posjed zemlje. Tako je čin otkupljenja zemlje u potpunosti saveznički čin, kako u proceduri, tako i u izvedbi. Poštivanje riječi Božje i odredbi Zakona jamče posjed zemlje, ne samo za Jeremiju nego i za buduća pokoljenja (Jr 32,15). Usp. Å. VIBERG, *Prophets in Action, An Analysis of Prophetic Symbolic Acts in the Old Testament*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 2007.,155.-156.

[277] Jeremija je bio Hanamelov rođak - גֹּאֵל (*gōʾēl*). On je bio dužan pomoći mu u njegovim financijskim poteškoćama. Izraz גְּאֻלָּה (*gəʾullāʰ*) potječe iz pravnog područja izraelskog obiteljskog prava i označava dužnosti „otkupljenja“ ili „povratka“ neke imovine (osobito nekretnine) u korist siromašnog ili oskudnog člana obitelji. Dužnost otkupitelja - גֹּאֵל (*gōʾēl*) bila je i osvetiti krv svog rođaka. Tako briga koju גֹּאֵל (*gōʾēl*) treba izvršavati obuhvaća uzajamnu brigu za članove šire obitelji i za njihovu imovinu, osobito ako se radi o obiteljskom nasljedstvu – baštini יְרֻשָּׁה (*yərušššāʰ*). Pojam גֹּאֵל (*gōʾēl*) naznačuje i usku – obiteljsku – povezanost između izraelske zemljoradničke zajednice i njihove zemlje budući da se ustanova i dužnost גְּאֻלָּה (*gəʾullāʰ*) – otkupa i povrata zemlje – proširuje na obiteljsko imanje tj. zemlju, njive, vinograde i pašnjake. To nam daje zaključiti da se shvaćanje uzajamne povezanosti, kakva je postojala među onima koji su bili povezani krvnim vezama, također prenosilo i postojalo i sa zemljom te se zemlju cijenilo i poštovalo istim poštovanjem kao i krvnom vezom povezanu rođakinju. Zemlja je doista hranila i održavala život obitelji, a obitelj je zauzvrat bila dužna za zemlju brinuti i održavati njezinu plodnost. Dužnost rođaka גֹּאֵל (*gōʾēl*) bila je čuvati obitelj i čuvati zemlju. Ako je netko od rođaka, zbog ekonomske nevolje bio uskraćen i nije mogao održati svoj život i život svoje obitelji גֹּאֵל (*gōʾēl*) je trebao otkupiti njegovu zemlju kako bi održao rodbinsku i obiteljsku povezanost ne samo s članom obitelji nego i sa zemljom. Usp. G.H. WITTENBERG, *The Vision of Land in Jeremiah 32*, u: N.C. HABEL, *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, The Earth Bible vol. 4, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001., 132.-133.

istinitost i trajnost Božjeg obećanja.[278] Međutim, oba postupka Jeremijina upućuju na mogućnost šireg shvaćanja teološkog sadržaja pojma zemlje. Jeremija predviđa nadu u povratak zemlji – ne u zemlju kao geografski ili politički omeđenu cjelinu – kao sastavnom elementu odnosa Bog-čovjek-zemlja koji je prije sužanjstva zapostavljen. Povezivanje vjernosti Bogu i nacionalnog identiteta Izraela s određenim komadom zemlje ili nekretninom, progonstvom je osuđeno na propast, a mogućnost ponovnog života otvara se u „boravku“ s Bogom i „putovanju“ s njime kroz sve nestalnosti povijesnih događaja koji obuhvaćaju i mijenu vremena i promjenu mjesta.[279]

Promatrajući svoju zemlju i događaje u njoj, proroci unose širu perspektivu Izraelove uloge u povijesti svijeta. Izraelov grijeh utječe na red stvaranja i donosi opći nered ne samo u njihovu zemlju, nego na cijeli svijet. Proroci sudbinu svoga naroda smatraju kaznom Božjom za grijehe koja bi trebala utjecati edukativno ne samo na izraelski narod nego i na cijeli svijet kroz sva povijesna zbivanja (Iz 24,1; Jl 2,3-4; Sef 1,2-3). Takav stav, primjećuju A. Marchadour i D.M. Neuhaus, zauzimaju i drugi predsužanjski proroci kao i oni iz vremena sužanjstva. Izraelovim ponašanjem narušio se stvaralački red na cijeloj zemlji i zavladao kaos kozmičkih razmjera. Narod, koji je trebao biti nositelj blagoslova svim narodima zemlje, iznevjerio je Boga i bio je protjeran iz svoje zemlje u sužanjstvo. Prorok Habakuk, na primjer, sužanjstvo i protjerivanje Izraela iz njihove zemlje smatra znakom Božje srdžbe i neprijateljstva prema svome narodu. Bog se bori na strani Kaldejaca, upravlja njihovom vojskom i omogućava im osvojenje i razaranje Jeruzalema (Hab 1,6-9). Jedina nada Izraelu za povratak u svoju zemlju ostaje Božje odustajanje od gnjeva i njegovo milosrđe (Iz 54,7-10; Hab 3,2; Zah1,12).[280]

U tekstovima Jeremijinog suvremenika Ezekiela, ali i u tekstovima koji se pripisuju Deuteroizaiji, tvrdi H-C. Großmann, uočljivo je da su jedna od središnjih tema povratak u zemlju i ponovni život u njoj.[281] Ipak proroci, budući da se njihova razmišljanja i teološke refleksije događaju u sasvim drugačijim povijesnim okolnostima, ovisno o okolišu i stanju

---

[278] Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 6.-8.
[279] Usp. D.E. GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, T&T Clark, London, 2000., 24.
[280] Usp. A. MARCHADOUR, D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 69.-70.
[281] „Prorok Ezekiel naviješta prognanicima povratak u njihovu domovinu. Vizionarski pogled u budućnost koji je predstavljen ponovnim oživljavanjem posmrtnih ostataka u Ez 37 simbolizira povratak naroda u svoju zemlju, a zakonski dodatak nazvan Ezekielovim zakonom (Ez 40-48) sadrži pravila za život u zemlji nakon povratka. Očekivanje povratka Izraela u svoju zemlju također je i središnji element Deuteroizaijinog navještaja. (...) Deuteroizaija naviješta prognanicima povratak na Sion, a time i u njihovu zemlju. (...) Oba proroka, Ezekiel i Deuteroizaija, smatraju sudbinu svoga naroda kaznom Božjom, ali samo na neko vrijeme, nakon kojeg će uslijediti novi početak u obećanoj zemlji.“ H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 38.-39.

u kojem se proročko razmišljanje događa, iznose različite vizije o budućnosti zemlje i svog naroda. Dok je Jeremija, ostavši u Jerzalemu ili u njegovoj okolici, opisivao stanje zemlje nakon razaranja nad njom tugovao i tješio narod mogućnošću svjetlije budućnosti, koja će nastupiti nakon obraćenja i zauzimanja drugačijeg stava prema zemlji i Bogu, Ezekiel je u situaciji sužanjstva u Babilonu utvrđivao prognani narod u vjeri da su upravo prognanici oni kojima je zemlja dana da je zaposjednu i da će upravo oni, a ne dio naroda koji je u zemlji ostao, nakon što ih Bog ponovo okupi iz svih zemalja gdje ih je raspršio, ponovo dobiti zemlju Izraelovu (Ez 11,16-17). Budućnost zemlje i naroda koji će ponovo u njoj stanovati, prema shvaćanju ove dvojice proroka različita je. Iako je povratak u zemlju i obnova života u njoj neupitna činjenica, ipak pitanje polaganja prava na zemlju u prvim godinama sužanjstva, kako tumači Jeremija, a osobito u gledanju Ezekijela i Drugog Izaije, dobiva gotovo oprečan odgovor, posebice kad se radi o tome tko će i koji će dio naroda, prognanici ili oni koji su ostali, biti nasljednici i produžitelji života u zemlji i prenositelji odnosa s Bogom u budućnost. Čini se, što primjećuje i S. Japhet, da je prognanička teološka podloga u promatranju zemlje donesena iz babilonskog sužanjstva nadvladala druge i drugačije, starije ili u isto vrijeme, ali na drugom geografskom području, nastale teološke pravce i promatranja zemlje te postala prevladavajućim teološkim naukom o zemlji koji je oblikovao buduće religiozne odnose prema zemlji i teološke nazore o toj temi.[282]

Činjenica završetka sužanjstva proglašena Kirovim ediktom 538. pr. Kr. je jedan od velikih događaja u povijesti Izraela, ali i prekretnica u teološkom poimanju teme zemlje. Postsužanjski proroci pokušavaju idealnu sliku obnove izraelskog kraljevstva uklopiti u realnu povijesnu stvarnost u kojoj se nalazila vjernička zajednica u Jeruzalemu (Iz 51,3; Jl

[282] Promatrajući vrijeme sužanjstva i obnove nakon njega, Sara Japhet, profesorica Hebrejskog sveučilišta u Jeruzalemu, donosi opširnu analizu stanja i okolnosti djelovanja proroka te upozorava da se u tom razdoblju povijesti Izraela dogodila velika promjena u smjeru razvoja teološkog poimanja identiteta Izraela i teologije zemlje. Na pitanje tko su baštinici obećanja zemlje odgovarano je unutar okolnosti vjerničkih zajednica Izraela ovisno o njihovu geografskom položaju i smještaju. Tako se teologija zemlje zajednice naroda, koja je boravila u sužanjstvu u Babilonu i koja se vratila nazad na područje Jeruzalema i Izraela, razlikuje od teoloških nazora koje su gajile zajednice onih koji su za vrijeme sužanjstva ostali na tom području ili izbjegli u Egipat i druge krajeve svijeta. Također valja imati na umu i teološku podlogu koju je gajila zajednica Izraelaca, bivših stanovnika Sjevernog kraljevstva, što je nastanjivala Samariju i Galileju nakon asirskih osvajanja. Prevladavajući teološki nazori o zemlji koje su gajile druge skupine Izraelaca, jednostavno su iščeznule ili izblijedile pred jačinom teoloških uvjerenja Izraelaca-povratnika koji su povratak iz Babilona u Izrael smatrali svojevrsnim ponovnim Izlaskom koji je u svojem drugom izdanju još slavniji i veličanstveniji od prvoga. Zbog silnog utjecaja „izgnaničke“ teologije, ali i zbog zasluge izgnanika za nastanak i oblikovanje tekstova Pisma, teologija zemlje, koja je prevladavala prije vremena sužanjstva jednostavno je popustila, asimilirana ili bila preoblikovana u svrhe teoloških poruka povratnika koji su za vrijeme hasmonejske vlasti hranile i podržavale izraelsku teološku misao upravljajući je prema sljedećem stupnju njezina razvoja. S. JAPHET, *People and Land in the Restoration Period*, u: G. STRECKER (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 103.-125.

4,18-21). Proročki mesijanski pozivi i obećanja sveopćeg kozmičkog mira i pravde izgledaju unutar povijesnih okolnosti neostvarivima, pa se njihovo ostvarenje u vjeri Izraela prenosi u područje eshatologije, kasnije uobličeno pod pojmom „Kraljevstva Božjeg“.[283] Štoviše, kako tvrdi H.G. Reventlow, mnogi su stariji proročki tekstovi u redakcijama nakon sužanjstva eshatologizirani, pa u interpretaciji tekstova starijih, predsužanjskih i sužanjskih proroka i inače, a posebno onih koji se tiču zemlje, tu činjenicu moramo uzeti ozbiljno u obzir.[284]

Proročki govor o budućnosti zemlje nakon sužanjstva, bez obzira na utjecaj eshatologizacije kao produkta pokušaja teološkog „izlaska“ iz realnog stanja obezzemljenosti židovskog naroda, ipak crpi svoju snagu iz starih tradicija utemeljenih na abrahamovskom obećanju koje usko veže Boga, čovjeka i zemlju u jednu cjelinu, te naglašava taj odnos kao jedini ispravan i pravovjeran put prema spasenju. Međutim, tumačenja proročkih tekstova glede vremena ispunjenja obećanja danih Abrahamu nakon sužanjstva i u vremenu hasmonejske vladavine, a napose tijekom procesa helenizacije i

[283] Ma kako bila velika i herojska djela koja su Izraelci nakon povratka iz babilonskog sužanjstva poduzeli, Božje Kraljevstvo koje su očekivali ipak nije došlo. Štoviše, unatoč herojskoj pobožnosti i opiranju do mučeništva helenizaciji Hasmonejskih vladara, prianjanje uz grčki način života i slabljenje duha odanosti Zakonu bila je neupitna činjenica koja je dovela do povijesne i teološke dileme čiju se tamu nije moglo lako objasniti i interpretirati. Iako su proroci, unatoč navještajima Božjega suda u Izraelu podržavali i nadu spasenja koja će se nakon pokajanja i obraćenja ostvariti u obliku Božjeg kraljevstva, ta se nada nije ostvarivala. Neumoljiva stvarnost u kojoj su živjeli bila je uzrok frustracije. Obećanja proroka nisu se ostvarivala unatoč tome što je Izrael od naroda „raskolnika“ postao narod pobožnika, sveti narod odan Bogu i poslušan njegovu Zakonu. Iako su odbacili idolatriju i očistili se od svih oblika nečistoće unutar članova svoga naroda, pobožni Židovi postali su ruglo a njihov su vjernički život njihovi poganski susjedi smatrali neshvatljivim i nerazumnim. Unatoč svemu tome Kraljevstvo Božje nije dolazilo. Njihova povijest bila je puna zala za koje nije bilo objašnjenja u proročkim tekstovima i obećanjima. Takve zbunjujuće činjenice zahtijevale su novu interpretaciju nade u Kraljevstvo, a apokaliptička reinterpretacija upravo je pružala okvir rješenja tih problema kako na praktičnom, a još više na povijesno-teološkom području. Usp. G.E. LADD, *The presence of the future, The Eschatology of Biblical Realism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974., 76.-77.

[284] Na temelju analize proročkih tekstova H.G. Reventlow tvrdi da originalno ne postoje eshatološki momenti u njima. Proroci su se uvijek osvrtali na trenutna događanja u povijesti Izraela i govorili o njima i njihovim mogućim posljedicama. Nadalje, tvrdi H.G. Reventlow, postoji gotovo potpuno suglasje da je ideja potpunog svršetka svijeta nepoznata u Starom Zavjetu. Čak i očekivanje konačnih vremena pretpostavlja postojanje budućnosti i smješta se unutar ovoga svijeta. Ukoliko se konačna vremena koja su bitno drugačija od ovoga svijeta uopće mogu očekivati, nije moguće pretpostaviti da bi ona mogla donijeti ikakvu novu promjenu koja bi nakon njih slijedila. Eshatološki izrazi u užem smislu njihova razumijevanja ne mogu se pronaći ranije od postegzilskog vremena. Pa čak ni u tekstovima ranih postegzilskih vremena, na primjer kod poroka Hagaja i kod (Proto)Zaharije, ne možemo uočiti mnogo više nego samo osvrt na njima suvremene događaje i okolnosti. Nema sumnje da se, nakon tada već ostvarene katastrofe, perspektiva promijenila od naviještanja suda u navještaj spasenja, ali očekivano spasenje je također povezano s konkretnom situacijom zajednice vjernika koja je tada bila malena i koja je bila smještena unutar uskih granica tadašnjeg teritorija. Sve u svemu, zaključuje H.G. Reventlow, ne može se tvrditi da do ranog postegzilskog vremena u proročkim tekstovima postoje ikakve eshatološke poruke. One su dodatci kasnijih vremena i proizilaze iz povijesne situacije razvoja vjere Izraela, pa se ta činjenica mora ozbiljno uzeti u obzir pri tumačenju i interpretaciji proročkih tekstova. Usp. H.G. REVENTLOW, *The Eschatologization of the Prophetic Books, A Comparative Study*, u: H.G. REVENTLOW (ur.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition, JSOT Sup. 243*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997., 169.-188.

borbe protiv nje, uvođenjem eshatoloških ideja, kako primjećuje D. Mendels, dovode do odlučne prekretnice u shvaćanju kako realnog tako i teološkog sadržaja pojma zemlje.[285] Naime, iz točke razvoja teološkog razmišljanja u kojoj su povijesni događaji doveli u pitanje sadržaj obećanja zemlje i u kojoj se činilo da je ispunjenje obećanja praocima izgubljeno, a gubitak zemlje označavao je ujedno smrt i nestanak Izraela, bilo je moguće usmjeriti se prema dvama mogućim rješenjima koja se tiču teološkog obrazloženja vremena i načina posjeda zemlje u budućnosti, a time i opstojnosti naroda. Dva moguća „izlaza“, primijetio je D.E. Gowan, prema kojima se mogla usmjeriti teološka interpretacija zemlje i pružiti neki oblik nade u budućnost Izraela kao naroda Božjeg, bijahu s jedne strane teologija „suputništva“ u kojoj je valjalo napustiti dotada uvriježeno povezivanje identiteta naroda s realnom imovinom i komadom zemlje kao danim mu vlasništvom, a s druge strane stajala je mogućnost povezivanja identiteta Izraela s nadom u povratak u kanaansku zemlju. Čini se, prema mišljenju D.E. Gowana, da je ova druga teološka interpretacija prevladala.[286]

Izrael budućnost svoga naroda i mogućnost svoga opstanka, ali i održivost svoje teologije, u vrijeme obnove nakon sužanjstva pa čak i u vrijeme gubitka političke i nacionalne slobode označene gubitkom svih oblika vlasti nad zemljom na kojoj živi, kaže S. Japhet, čvrsto veže uz zemlju i ostvarenje nade o ponovnom zadobivanju svog teritorijanog

---

[285] Rekonstrukciju i razvoj političkih ideja o zemlji u literaturi iz hasmonejskog razdoblja donosi u svojoj studiji Doron Mendels, primjećujući da je politička ideja zemlje u tom razdoblju hranjena njezinom prošlošću, a proces ponovnog pisanja povijesti Izraela i njegove zemlje, koji se događao unutar sasvim drugačijih povijesnih okolnosti, rezultirao je sasvim novim shvaćanjem dimenzije povijesti i vlasništva nad zemljom. Iako Židovi nisu bili sretni s povijesnim okolnostima i situacijom u kojoj su se nalazili, morali su naučiti kako u njoj živjeti i kako je podnijeti. Tako je teološko shvaćanje zemlje ustuknulo pred praktičnim problemima i bilo oblikovano prema situaciji u kojoj su se nalazili. Generalizacija i teritorijalno poopćavanje Božjeg vlasništva nad svom zemljom i svim narodima, koja svoje početke na teološkom području vuče još iz vremena babilonskog sužanjstva, izraz je „praktičnog“ teološkog opravdavanja situacije u kojoj je valjalo pronaći kompromis između ispunjenja Božjeg obećanja o obnovi sveopćeg Davidova kraljevstva i stvarne situacije u kojoj se Izraelova zemlja, na kojoj su zanemarujući tuđinsku vlast imali kakvu takvu upravu, stvarno protezala samo unutar granica hramskih zidina i nekih sitnih područja Palestine. Usp. D. MENDELS, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century B.C. Claims to the Holy Land, Texte und Studien zum antiken Judentum 15*, Mohr Siebeck, Tübigen, 1987., 120.-125.

[286] Ovakav zaključak D.E. Gowan, izvodi iz promatranja proročkog govora o budućnosti i analize proročkog shvaćanja povijesnih događaja kao „povijesti spasenja“. Proroci svoje vizije o budućnosti naroda i zemlje temelje na iskustvu Božjeg djelovanja tijekom prijašnjih povijesnih događaja, koji svjedoče o povijesti kao o nizu ljudskih pobuna protiv Boga i susljednih njegovih spasiteljskih djela. Stoga proročki pogled u budućnost podrazumijeva Božji spasiteljski čin i djelovanje, kojemu dakako prethodi proces obraćenja naroda, na isti onaj način kao što je to Bog činio i prije. Povijest spasenja pruža uzorak proročkoj projekciji budućnosti, što je od velike važnosti za našu ocjenu vrijednosti starozavjetne eshatologije. Tako proroci, promatrajući sadašnju situaciju, pronalaze u usporedivim događajima iz prošlosti novu nadu za budućnost. Situacija ropstva u Egiptu, osvijetljena iskustvom da Bog oslobađa sužnje i vodi svoj narod kroz pustinju u njihovu zemlju rezultira dovoljno održivom nadom da će se takav događaj opet ponoviti (Ez 20,33-34, 41-42; Iz 49,10-11; 40,2; 43,1; Zah 8,7-8). Usp. D.E. GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, T&T Clark, London, 2000., 24.-25.

suvereniteta oslanjajući se na kontinuitet Božjeg djelovanja tijekom povijesti.[287] Međutim stvarnost obezzemljenosti zajednice vjernika dovodi do još jednog značajnog zaokreta u teološkom poimanju zemlje, koji je pod pritiskom smještanja ostvarenja obećanja zemlje u eshatološku budućnost, značajno obilježio ne samo židovsku teološku misao o zemlji, nego i snažno utjecao, štoviše bio je svojevrsna polazna točka, kršćanskog poimanja i teološkog razmišljanja o temi zemlje. Analiza tekstova kasnijih postegzilskih proroka R. Hanharta,[288] daje nam izvesti nekoliko značajki važnih za naše promatranje teologije zemlje. Naime, na eshatološkom vrhuncu konačnog oslobođenja Izraela i cijelog stvorenja stoji zemlja kao znak i simbol ispunjenja svih Božjih obećanja. No, stvarnost i eshatološki ideal uvelike se razlikuju. Nemogućnost realnog ostvarenja davidovskog kraljevstva i vlasti nad zemljom s kojom se susreo Izrael dovodi do odvajanja idealnog eshatološkog od realnog „propadljivog“ i u povijesti neostvarenog pojma zemlje, pa se zemlja, gubeći svoje realne oznake „premješta“ u područje simboličnog i kultnog, smatra Hanhart.[289] Zemlja, razdirana grešnošću ljudi i kaznom opustošenosti, u idealnom svijetu „sveta“ i u budućnosti „obećana“ rajska zemlja kojom teče med i mlijeko, biva, kako navodi W. Brueggemann, i teološki tumačena dvostrukim mjerilima.[290] S jedne strane realna zemlja, mjesto propadljivosti i grijeha, sužanjstva i trpljenja, neostvarena i frustrirajuća stvarnost koja treba otkupljenje i spasenje, naziva se „zemaljskom“ vremenitom stvarnošću, a s druge strane zemlja budućnosti i eshatoloških nada obilja, blagoslova i mira, mjesto spasenja i zajedništva, mjesto Božjeg prebivanja i prisutnosti označava se neprolaznim i vječnim pojmovima „nebom“, „rajem“, „nebeskim Jeruzalemom“. Jedna je zemlja ovoga vremena,

---

[287] Situacija u kojoj djeluju proroci posužanjskog vremena uistinu je tužna, puna problema, ali prevladavajući osjećaj koji on podiže u narodu jest osjećaj tajnosti, kontinuiteta. Narod, koji je znao i za bolje, ali i za lošije dane u svojoj povijesti, gleda naprijed s nadama u bolju budućnost (Zah 7,7). Kao temelj tih nada nalazi se duboko teološko uvjerenje, a to je shvaćanje povratka iz Babilona kao drugog Izlaska, kojemu, prema povijesnom iskustvu slijedi ponovno osvajanje zemlje i obnova davidovskog kraljevstva. To je podloga koja je hranila teologiju Izraela od vremena povratka iz Babilona pa nadalje. Usp. S. JAPHET, *People and Land in the Restoration Period,* 111.-115.

[288] Usp. R. HANHART, *Das Land in der spätnachexilischen Prophetie,* u: G. STRECKER (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit,* 126.-140.

[289] *Ondje,* 128.

[290] Borba Židova bila je usmjerena prema obnovi i utvrđivanju skupa slika koje ni na koji način ne bi mogle biti povezane sa sinkretizmom, prema stvaranju retoričkog sustava koji bi dao čvrsto tlo za stvaranje alternativnog identiteta odvojenog od religioznih nazora helenističkog svijeta. Taj svijet morao je zadržati oznake koje su oblikovale vjeru Izraela tijekom stoljeća i izgrađivale teološki nazor na povijest i zemlju kao mjesto u kojem se očekuje Božje djelovanje i u kojem je moguća novost, za razliku od grčkog svijeta u kojem vlada logika predvidivosti, upravljanja i objašnjivosti svih događaja u njemu. Što se tiče zemlje, ta retorika odbacuje smatranje zemlje praznim prostorom, a podržava gledanje na zemlju kao dar, kao prostor događanja pod utjecajem svetoga, prostor u kojem se događaju preokreti, a obećanja bivaju ispunjena. Zbog toga se apokaliptika tiče zemlje nade i često biva artikulirano suprotna zemlji posjeda. Ta nada u preobraženu zemlju, obnovljenu zemlju, novu zemlju postaje središnje mjesto očekivanja Izraela i oštro se razlikuje, štoviše suprotstavlja se, zemlji posjedovanja koja označava Izraelovu sebičnost za posjedom. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land,* 164.-165.

a druga je zemlja budućnosti. Jedna je zemlja prolaznosti i propasti, tame, a druga je zemlja vječnosti i svjetla.[291] Jedna je realna, a druga religiozna stvarnost.[292] I upravo ta „religiozna“ zemlja, koja je nastala tijekom teških vremena povijesti Izraela kao izraz vjere u Boga koji izvršava svoja obećanja, postala je predmetom i sadržajem teološkog razmišljanja usmjerujući vjeru i pobožnost Izraela prema eshatološkim nadama.[293] Međutim Izrael nikada nije zaboravio onu „realnu“ zemlju i ona nikada nije u potpunosti pala u zaborav, premda je često nada u njezin posjed bila zapretana poteškoćama vrlo okrutnih povijesnih događaja i osjećaja koje obezzemljenost sa sobom nosi, ali je kao žar pod pepelom tinjala i neprestano podgrijavala nadu u ostvarenje Božjeg obećanja.[294]

Imajući sve gore navedeno na umu, možemo nakon ovog povijesnog, ali i kanonski organiziranog pregleda grupa starozavjetnih knjiga zaključiti da usmjerenost židovskog naroda prema zemlji nikada nije prestala niti iščeznula, premda gledanja na zemlju i teološki sadržaj teme *zemlja* nisu uvijek bili jedinstveni i jednoglasni. Ipak, zaključujući s G.M. Burgeom, W.D. Daviesom i W. Brueggemannom, a osobito uzimajući u obzir mišljenje D. Frankela, možemo kazati da je tema *zemlja*, premda je različito interpretirana u različitim razdobljima i okolnostima židovske povijesti, ali i s različitih strana interpetirana u raznim biblijskim teološkim sustavima, bila i ostala neizbježnom temom s kojom se i današnja teologija, ukoliko želi u potpunosti ostati vjerna nadahnuću Duha Božjega koji govori kroz Sveto Pismo, ali i kroz povijesno-religiozno iskustvo židovskog naroda iz kojeg je ono proizašlo, mora ozbiljno baviti i dublje ju proučiti.[295] Osim toga, kako zaključuje svoju studiju D. Frankel, ne smijemo se, poput mnogih akademskih pisaca, „bojati izazovnosti teme *zemlja* pa, pod pritiscima političkih interesa i događaja koji proizilaze iz pogrješnih i jednostranih interpretacija biblijskog nauka o zemlji, i dalje zapostavljati tu prevažnu temu za sve religije koje svoj nauk crpe na svetim tekstovima Biblije“.[296]

---

[291] Kumranska zajednica je otišla u pustinju i ondje je, poput Izraela u povijesti, iščekivala i spremala se za povratak u zemlju. Povratak u zemlju povezan je s borbom sinova svjetlosti protiv sinova tame. Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 47.-48.

[292] Usp. R. HANHART, *Das Land in der spätnachexilischen Prophetie* 136.

[293] Vjerujući u kontinuitet Božjih obećanja, kumranska zajednica je teškoće koje su proživljavali shvaćala kao participiranje zajednice na eshatološkim nevoljama i kao otkupiteljski čin za očišćenje Zemlje koju su se nadali baštiniti. Usp. S.M. BRYAN, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 20.

[294] Usp. A. MARCHADOUR – D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 78.; Usp. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 81.

[295] Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 13.-14.; Usp. W.D. DAVIES, The *Gospel and the Land*, 157.-158.; Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 184.

[296] D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 384.

2. Hošea i njegova knjiga

Opći je stav stručnjaka biblijske egzegeze kako je među biblijskim tekstovima tekst knjige proroka Hošee vrlo težak za razumijevanje, a time i za tumačenje.[297] No, brojni su znanstvenici, izazvani što teškoćama razumijevanja zbog oštećenosti teksta,[298] što zbog zanimljivosti stila i slikovitog jezika bogatog metaforama, što zbog izazovnih povijesnih i političkih okolnosti u kojima je djelovao, što zbog poznatosti i utjecaja Hošeinog teksta na druge proroke pa i na tekstove Novoga zavjeta, a mnogi zbog zanimljivih neiscrpnih vrijednosti Hošeine poruke, proučavali knjigu proroka Hošee i poprilično rasvijetlili dojam njezine nerazgovjetnosti koji se može steći prvim čitanjem teksta.[299]

Biblijska knjiga koja se pripisuje Hošei, sinu Beerijevu,[300] zbirka je dijelova proročkih govora, vjerojatno najprije prenošena usmeno, a tek kasnije zapisana i oblikovana u jednu

---

[297] Danas poznati i u onom obliku kako je do nas došao tekst Hošeine knjige, bilo da se radi o hebrejskom, masoretskom ili nekom od verzija na grčkom jeziku, jedan je od najnejasnijih tekstova Staroga Zavjeta. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, 2010., 9.; „S mogućom iznimkom knjige o Jobu, Hošeina knjiga nesumnjivo donosi najteže i najnejasnije odlomke cijele Hebrejske Biblije.“ F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea, A new Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, New York, 1980., 66.

[298] Tekst knjige proroka Hošee smatra se također i jednim od najoštećenijih i najslabije sačuvanih tekstova Biblije. Taj problem je već primijetio i sv. Jeronim prilikom prevođenja Biblije na latinski jezik koji na početku svog komentara kaže: „Kako je za tumačenje svih proroka potrebno nadahnuće i pomoć Duha Svetoga ... još je više potrebno zazivati Gospodina riječima sv. Petra: 'Razjasni nam Gospodine ovu prispodobu' (Mt 15,15) prilikom tumačenja Hošee, posebno zbog toga što i sam autor na kraju svoje knjige piše 'Tko je mudar neka shvati ovo, i čovjek razuman neka spozna!' (Hoš 14,10) time točno naznačujući nerazgovjetnost i nejasnoću ove knjige.“ Navedeno prema: A.A. MACINTOSH, *Hosea, A Critical and Exegetical Commentary*, ICC, T&T Clark, Edinburgh, 1997., liii.

[299] Osim u prethodnim bilješkama navedenih studija i komentara knjige proroka Hošee donosimo još samo nekoliko važnijih i za našu studiju značajnijih: A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1-4), Metafora braka u službi proročke poruke*, KS, Zagreb, 2005.; I. ŠPORČIĆ, *Das Untreue Volk. Zum Sprachfeld der Untreue bei Hosea*, Excerpta dissertatione ad Doctoratum, Pontifica Universitas Gregoriana, Roma-Rijeka, 1995.; A.A. KEEFE, *Woman's Body and the Social Body in Hosea*, JSOTSup 338, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.; B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.; D.R. DANIELS, *Hosea and Salvation History, The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*, BZAW 191, de Gruyter, Berlin, 1990.; E. BEN ZVI, *Hosea*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.; E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, KS, Zagreb, 2006.; G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, CBOT 43, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1996.: G. MORRIS, *Prophecy, Poetry and Hosea*, JSOTSup 219, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.; G.I. DAVIES, *Hosea*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992.; G.I. EMMERSON, *Hosea, An Israelite Prophet in Judean Perspective*, JSOTSup 28, JSOT Press, Sheffield, 1984.; H.-D. NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, BZAW 169, Kohlhammer, Berlin, 1987.; H.W. WOLFF, *Hosea*, Fortress, Philadelphia, 1974.; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.; F. LANDY, *Hosea*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2011.; M.J. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea, A Morphological Study*, BZAW 111, Töpelmann, Berlin, 1969.; S. RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien: Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese Des Hoseabuches*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.; T. NAUMANN, *Hoseas Erben, Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, BWANT 131, Kohlhammer, Stuttgart, 1991.; W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea*, John Knox Press, Richmond, 1968.; W. SCHÜTTE, *"Säet euch Gerechtigkeit!": Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008.

[300] Oznaka da je Hošea sin Beerijev, je možda značila nešto njegovim suvremenicima, ali danas nama ne znači mnogo u tumačenju Hošeina života i osobne povijesti. Smatra se kako je to ime umetnuto u naslov

cjelinu.[301] Općenito se smatra da je oblikovanje teksta Hošeine knjige završeno krajem 8. st. pr. Kr.,[302] uz neki kasniji dodatak i poneki umetak redaktora iz kasnijih vremena,[303] premda odgovor na pitanje o vremenu i načinu nastanka teksta još uvijek nije jasan i siguran.[304]

---

knjige naknadno radi razlikovanja Hošee proroka od drugih Hošea koji su bili suvremenici ili postojali u povijesti Izraela. Hošea je bilo ranije ime Jošue, vođe Izraela nakon Mojsija (Br 13,8), zatim ime posljednjeg kralja Izraela (2 Kr 15,30), također i ime vođe u Jeruzalemu nakon sužanjstva (Neh 10,23), a i ime poznatog efrajimskog vođe (1 Ljet 27,20). Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea,* 77.-78. Ime proroka, kao što je slučaj i kod drugih proroka i biblijskih likova, obično nosi poruku njegova života i poslanja. Ime Hošea, dolazi od imena *Jehošua*, što ima značenje *Jahve je spasitelj, Jahve spašava* ili *Jahve je spasio* a ima korijen u glagolu *yaša'* koji znači *pomoći, osloboditi, spasiti*. Povijesne okolnosti u kojima je Hošea djelovao, doista su bile takve te je Božje spasenje, njegova pomoć i djelovanje smatrano nužnim. Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1-4),* 9-10.; B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci,* 125.

[301] Pretpostavlja se da su proročke govore proroka Hošee njegovi slušatelji i sljedbenici, a možda i on sam, neposredno nakon što su izgovoreni bilježili i slagali u veće tematske cjeline, dodajući im kasnije i usmeno prenošene prorokove izreke, te tako oblikovali knjigu koja, u obliku u kojem je stigla do nas, ima 14 poglavlja različite dužine. Hebrejski tekst Hošeine knjige je u dosta lošem stanju pa su cijeli odlomci teško prevodljivi. Čini se kako su Hošeini učenici sačinili samo kratke skice i bilješke prorokovih govora, jer se problem s prevođenjem i nedostatcima teksta spominje već i pri nastanku starih prijevoda na grčki jezik (LXX) još u 2. st. pr. Kr. Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 17.; Podrobnije rasprave o nastanku teksta vidi u: K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.; A.A. MACINTOSH, *Hosea, A Critical and Exegetical Commentary*, lxv ss.; D.J. MCCARTHY, R.E. MURPHY, *Hosea,* u: *NJBC*, 219. Knjiga proroka Hošee ni u jednom svome većem dijelu ne predstavlja odlomke jednog proročkog govora ili propovijedi koju je Hošea izgovorio na jednom mjestu ili u isto vrijeme ili pred istim slušateljima, nego radije predstavlja zbirku izreka, ideja, riječi i poruka iz različitih govora, s različitih mjesta i pred različitim slušateljima, koje su tematski oblikovane, ujedinjene i poslagane u smislenu cjelinu. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea,* 4-7.

[302] Iako su prijašnji autori komentara Hošeine knjige, kako za sve proroke pa tako i za Hošeu, smatrali da su proroci prije svega bili govornici i propovjednici, a ne autori tekstova, ipak nakon ponovnog preispitivanja te teze A.A. Macintosh, F.I. Anderson i D.N. Freedman pretpostavljaju kako bi Hošea ipak i sam mogao biti autor teksta. Anderson i Freedman kažu kako „ malo ili gotovo ništa u sadašnjem tekstu ne proturiječi tome da je sastavljen u cjelovitom obliku kasnije od osmog stoljeća“. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea,* 317.; A.A. MACINTOSH, *Hosea,* lv.

[303] Ne može se točno povući crta koja bi utvrdila koji tekst pripada izričitom Hošeinom, a koji je plod kasnijih redaktora i uređivača. Bilo kako bilo, kaže J.A. Dearman, „Tekst je svojevrsni dar. Ukoliko bi tko tvrdio da je Bog djelovao po Hošei, sinu Beerijevu, onda bi to u isto trebao priznati i za uređivače i redaktore teksta njegove knjige zbog njihova posla koji su učinili, ma kakav on bio.“ J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 21. O tome E. Bons: „Sigurni su znaci kasnije dorade naslov u 1,1 kao i pogovor u 14,10. Naslov dovodi Hošeu u vremenski odnos s Amosom (usp. Am 1,1), i na temelju drugih paralela najvjerojatnije je dobio svoj sadašnji oblik u okviru nastanka Knjige dvanaest proroka. Pogovor također pretpostavlja kasnije razdoblje, kad je Hošeina knjiga već uživala određeni religiozni autoritet te je mogla biti preporučena čitateljstvu kao izvor mudrosti.“ E. BONS, *Knjiga Proroka Hošee,* 15.

[304] Ističemo samo najsvježije studije o vremenu i načinu nastanka teksta Hošeine knjige. Razvoj proučavanja nastanka teksta knjige proroka Hošee i pregled teorija glede iste teme tijekom 19. i 20. st. donosi u svojoj studiji S. RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien, Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches,* FRLANT 213, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. Prijedlog povijesti redakcija Hošeine knjige donosi u svojoj studiji R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung,* BZAW 349, de Gruyter, Berlin, 2007.; U najnovijoj studiji iz pera J.M. Bosa tvrdi se kako Hošeu treba radije shvaćati i čitati kao tekst nastao u vrijeme perzijske vlasti, a ne u 8. st. pr. Kr. Autor postavlja u pitanje tradicionalni stav znanstvenika i naglašava kako postoje dokazi koji navode na to da se knjigu Hošeinu valja smatrati judejskim tekstom, tj. knjigom koja je oblikovana u kasnom razdoblju 6. st. ili u ranim godinama 5. st. pr. Kr. J.M. BOS, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian-Period Yehud,* Bloomsbury Academic, London, 2013.

U ovom poglavlju ne želimo ulaziti u mnoge, a neke od njih još nedovršene, rasprave koje su se u znanstvenim krugovima biblijskih znanstvenika, teologa i egzegeta vodile oko nastanka Hošeine knjige i tumačenja njegovih izreka, nego želimo dati okvirni pregled zaključaka koje većina bibličara prihvaća kao vjerodostojne ili barem kao najvjerojatnije.[305] Stoga, prva dva odjeljka posvećujemo kanonskom smještaju Hošeine knjige i njezinom odnosu s drugim proročkim knjigama, povijesnom okružju njezina nastanka i okolnostima djelovanja proroka Hošee, a druga dva odjeljka jezičnim oznakama teksta Hošeinih proroštava i glavnim oznakama Hošeinog metaforičkog govora. Sve to bi nas trebalo dovesti do jasnijih (pret)postavki za dublju analizu pojedinih odlomaka Hošeine knjige koji na metaforički način izražavaju neiscrpnu teološku vrijednost Hošeinog govora o zemlji.

2.1. Hošeino mjesto među proročkim biblijskim knjigama

Hebrejski kanon biblijskih knjiga podijeljen je u tri dijela, između kojih drugi po redu nosi naziv נְבִיאִים (*neḇîʾîm*) – Proroci. U proročkim knjigama dvije su zbirke od po četiri knjige: prva zbirka, *ranijih* ili *starijih* proroka, obuhvaća povijest Izraela (Još, Suci, Sam i Kr), i druga zbirka proročkih djela, *kasnijih* ili *mlađih* proroka (Iz, Jer, Ez), također s četiri knjige od kojih zadnja knjiga nosi jednostavan naslov „Dvanaestorica“, a sastoji se od dvanaest spisa koji se pripisuju različitim prorocima čija su djela opsegom kraća, pa ih kršćanski kanon naziva i „Malim prorocima“.[306] U toj svojevrsnoj zbirci koju predstavlja knjiga *Dvanaest proroka* kao prva knjiga nalazi se knjiga proroka Hošee.[307]

---

[305] Osim poteškoća glede tekstova i njihovih prijevoda, rasprava na području upotrebe metafora u bibljskom tekstu i njihovih značenja koja je još uvijek u tijeku, o čemu će biti više riječi u zadnjem dijelu ovog poglavlja, i aluzija na prijašnje događaje iz povijesti Izraela koji nisu baš do kraja rasvijetljeni, kao i političko okružje na koje se referira Hošea predstavljaju polje istraživanja gdje još nema jasnih i sigurnih podataka. Nadalje „većina Hošeina proročkog govora sastoji se od poetskih oblika, ali uključuje i elemente proze, pa zbog toga zadaje glavobolju klasičnom načinu analize njegovih tekstova. (...) Sažeti stil i česta promjena subjekta dovodi do još težeg razumijevanja teksta (...), a shvaćanje proročkog teksta kao oralnog govora, koje je kod drugih proroka primjenjivo i točno, kod Hošee može dovesti do varljivih zaključaka.“ Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 14.-16.

[306] Knjiga o Samuelu i Knjiga o Kraljevima su u grčkom kanonu podijeljene u dva dijela 1 Sam i 2 Sam, te 1 Kr i 2 Kr iako se u hebrejskom kanonu te knjige smatraju jednim i nepodijeljenim spisom. Hebrejska Biblija u proročka djela ubraja Izaiju, Jeremiju, Ezekiela i knjigu Dvanaestorice koja se smatra jednom knjigom. Usporedbu hebrejskog, grčkog i kršćanskog kanona biblijskih knjiga Staroga zavjeta vidi u: L.M. McDONALD, *Formation of the Bible, The Story of the Church's Canon*, Hendrickson, Peabody, 2012., 18.-21. O tome i B. Lujić: „Stari se zavjet dijeli u hebrejskoj Bibliji na tri dijela. Prvi se dio naziva *Tôrāh* (Zakon, Uputa, Putokaz), drugi *Nebî'îm* (Proroci), a treći, *Ketubîm* (Spisi).“ Postoje i drugačije podjele Staroga zavjeta, ali ova je podjela uobičajena u hebrejskoj Bibliji. Tu podjelu susrećemo u Sir 1,1, a i Novome zavjetu Lk 24,4. Od 14. st. kršćani dijele Stari zavjet na povijesne, poučne/mudrosne i proročke knjige. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 23.; C. TOMIĆ, *Pristup Bibliji, Opći uvod u Sveto pismo*, Zagreb, 1986., 13. Naslov knjige *Dvanaestorica* poznat je također iz Knjige Sirahove iz 2. st. pr. Kr. (Sir 49,10). Zbog manjeg opsega od tzv. Velikih proroka, dvanaest spisa, a tokođer i njihovi autori nazivaju se dvanaestoricom

2.1.1. *Hošea među malim prorocima*

Iako je, gledano povijesno, prorok Amos djelovao prije, kanonski položaj knjige proroka Hošee unutar zbirke Malih proroka govori o njezinoj iznimnoj važnosti i visokom stupnju ugleda već od samog vremena njezina nastanka, a još više prilikom uvrštavanja u knjigu Dvanaestorice proroka.[308] Naime, krajem devetnaestog stoljeća i većim dijelom dvadesetog stoljeća biblijski znanstvenici su pod utjecajem povijesno-kritičke metode proučavanja biblijskih knjiga Male proroke, nazivane i „Dodekapropheton“,[309] smatrali skupom pojedinačnih knjiga različitih proroka koje prije uvrštavanja u tu zbirku nisu imale ništa zajedničkog osim toga što su tijekom povijesti oblikovanja kanona biblijskih spisa bile stavljene jedna uz drugu.[310]

---

malih proroka, ali ih hebrejska tradicija drži uvijek jednom knjigom. Usp. P.L. REDDITT, *The Formation of the Book of the Twelve, A rewiev of Research*, u: P.L. REDDITT, A. SCHART (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, 1.

[307] Židovska Biblija od vremena Talmuda smješta knjigu *Dvanaestorice* kao četvrtu knjigu u zbirci kasnijih proroka. Premda se red prvih triju knjiga u Prorocima mijenjao do vremena tiskanih izdanja Rabinske Biblije u kasnom petnaestom i početkom šesnaestog stoljeća, red knjiga u zbirci *Dvanaestorice* ostajao je uvijek istim i to s Hošeom kao početnom knjigom, a iza nje su slijedile Joelova, Amosova, Obadijina, Jonina, Mihejeva, Nahumova, Habakukova, Sefanijina, Hagajeva, Zaharijina i Malahijina knjiga. Taj raspored knjiga nalazimo još u targumu *Jonatan* autoritativnoj Aramejskoj verziji Proroka koja se pripisuje učeniku Rabi Hillela imenom Jonatah ben Uzziel iz vremena 30. pr. Kr – 10. po. Kr., knjige su također raspoređene tim rasporedom. Takav raspored knjiga s Hošeom na prvom mjestu u knjizi Dvanaest proroka preuzimaju i ostali kodeksi biblijskih knjiga, a on ne odudara od TM. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, vol. 1.*, Liturgical Press, Collegeville, 2000., xvi.-xix. Prikaz suvremenih rasprava i teorija o redakcijskom oblikovanju knjige Dvanaestorice vidi kod: A. SCHART, *Reconstructing the Redaction History of the Twelve Prophets: Problems and Models*, u: J.D. NOGALSKI, M.A. SWEENEY (urr.), *Reading and hearing the book of the Twelve*, SBLSymS 15, Atlanta, 2000., 34.-48.

[308] Već su početkom 20. stoljeća H. Ewald i C. Steuernagel proučavajući naslove proročkih knjiga *Dvanaestorice* smatrali kako je ta zbirka oblikovana u više stadija, a proces je počeo već početkom sedmog stoljeća. Prvi stadij okupljanja proročkih knjiga sadržavao je zbirku knjiga trojice proroka: Hošee, Miheja i Sefanije, a kasnije su dodavane druge knjige. Usp. H. EWALD, *Propheten des alten Bundes, vol. 1.*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1867., 73.-81. i C. STEUERNAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tübingen, 1912., 669.-672. Kasnije proučavanje oblika i oblikovanja Malih proroka iznjedrilo je otkrića kako su tekstovi slagani prema povijesnom vremenu života proroka. Međutim razlog zbog kojeg je knjiga proroka Hošee u zbirci *Dvanaestorice* došla na prvo mjesto, ukoliko je poznato da je prorok Amos živio i djelovao prije proroka Hošee, M.A. Sweeney vidi u tome što Hošeina knjiga predstavlja tematski uvod u cijelu zbirku *Dvanaestorice*. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 3.

[309] U mnogim tiskanim izdanjima Biblije nedostaje taj opći naziv za dvanaest proročkih knjiga. Opći naziv u židovskoj tradiciji za ove knjige je aramejskog porijekla i glasi *tĕrê ʼāśār*, što znači jednostavno „Dvanaestorica“, a u kršćanskoj tradiciji ta se zbirka knjiga naziva *οἱ δώδεκαπροφηται* ili *τῶν δώδεκαπροφητῶν* što na grčkom znači „Dvanaest proroka“. Prijevod LXX jednostavno naziva ovu zbirku *Δώδεκαπροφητῶν*. O nazivu ove biblijske knjige više vidi: E. ZENGER (ur.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, ^{7}2008., 517.

[310] Većina bibličara s kraja 19. i u velikom dijelu 20. st., kako primjećuje M.A. Sweeney, smatrala je knjigu *Dvanaestorice* skupom proročkih knjiga koji imaju relativno malo toga zajedničkog, osim što su stavljene u istu zbirku. Tako da u tom razdoblju mnogobrojni komentari promataju, pod utjecajem povijesno-kritičke metode, pojedine knjige malih proroka kao pojedinačna djela i pokušavaju ih osvijetliti unutar njihova originalnog povijesnog konteksta. Kasnija uređivanja knjiga i interpretacija literature općenito je smatrana irelevantnom, štoviše kontraproduktivnom, za pronalaženje originalnog značenja biblijskog teksta. Takav pristup velikim je dijelom plod želje skinuti i očistiti biblijski tekst od kasnijih uređivačkih zahvata da bi se mogao otkriti najraniji i najstariji, a time i originalni, oblik biblijskih knjiga i tekstova. Stoga su knjige

Ipak, krajem dvadesetog stoljeća, kako je rasla zainteresiranost znanstvene javnosti biblijskih stručnjaka za proučavanje konačnih oblika biblijskih knjiga, a kanonsko-kritička metoda, proizišla iz redakcijsko-kritičke metode, dobivala sve više na vrijednosti u teološkoj interpretaciji, raslo je i uvjerenje da redaktori biblijskih tesktova nisu bili samo mehanički uređivači koji su tekstove slagali bez razumijevanja ili s pogrješnim shvaćanjem njihova značenja, nego su oni bili kreativni mislioci, povjesničari i teolozi koji su, uređujući knjige koje se sada nalaze u Bibliji, igrali veliku ulogu u oblikovanju povijesnih i teoloških perspektiva zajednice kojima su i za koje su te knjige priređene i u kojima su do danas sačuvane.[311] Noviji oblici literarnog kriticizma, kako primjećuje M.A. Sweeney, proučavaju mogućnost rekonstruiranja procesa komponiranja i redigiranja biblijskih knjiga i sukladno tome stavljaju naglasak na sinkronu analizu biblijskih spisa smatrajući pri tome krajnji oblik biblijskog teksta najmjerodavnijim,[312] međutim u isto vrijeme se za važnost interpretacije naglašava i uloga čitatelja, kao primatelja poruke, pa se sukladno tome, kako smatra R. Rendtorff, istovremeno uočava i potreba dijakronog pristupa tekstu[313] čitajući ga i razumijevajući onim očima i iz onih okolnosti za koje je njegova redakcija pripremljena.[314] Prema tome, smatrajući razloge sadašnjeg oblika knjige Dvanaestorice proroka vrijednim razmatranja u traženju mjerodavnosti Hošeine teološke poruke o zemlji, pristupamo tekstu knjige proroka Hošee kao prvom u njezinoj kompoziciji, imajući na umu da su redaktori s opravdanim razlogom postavili baš njegovu, a ne Amosovu ili neku drugu

---

proročkih tekstova pojednih knjiga bile na prvom mjestu proučavanja, a sama knjiga *Dvanaeastorice* smatrana je plodom kasnijih uređivačkih zahvata, pa je time i njezino promatranje kao cjeline shvaćano kao zapreka ispravnoj i točnoj interpretaciji njezina teksta. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, xx.

[311] O razvoju proučavanja Dvanaestorice, kao jedne knjige i o utjecaju takvog promatranja na teološku interpretaciju nekih tema unutar proročkog navještaja vidi: D.A. SCHNEIDER,*The Unity of the Book of the Twelve*, doktorska disertacija, Yale University, New Haven, 1979.; P.R. HOUSE, *The Unity of the Twelve*, JSOT Sup 97., Almond Press, Sheffield, 1990.; J.D. NOGALSKI, *The Literary Precursors of the Book of the Twelve*, BZAW 217., de Gruyter, Berlin, 1993.; J.D. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218., de Gruyter, Berlin, 1993.; B.A. JONES, *The Formation of the Book of the Twelve, A Study in Text and Canon*, SBLDS 149., Scholars Press, Atlanta, 1995.; E. BEN ZVI, *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve': A Few Preliminary Considerations*, u: J.W. WATTS, P.R. HOUSE (urr.), *Forming Prophetic Literature, Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W.Watts*, JSOT Supp 235., Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996., 125.-156.

[312] Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, xxi.

[313] „Naglašavam da u proučavanju knjige *Dvanaestorice* kao cjeline ne postoji jednostavna alternativa između 'dijakronog' od 'sinkronog' čitanja. Dijakronske oznake su ne samo očite nego i izričito naznačene različitim datiranjem raznih spisa. S druge strane oni koji su dali tim spisima njihov oblik (bez obzira kako ih nazivali) očito su željeli da čitač čita te spise kao spojenu cjelinu i da razmišlja o njihovim različitim porukama. Smatram da je izazovni i inspirativni egzegetski zadatak slijediti njihov savjet.“ R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, u: J.D. NOGALSKI, M.A. SWEENEY (urr.), *Reading and hearing the book of the Twelve*, 87.

[314] Usp. E. BEN ZVI, *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve': A Few Preliminary Considerations*, 130.-131.

knjigu, na čelo zbirke Malih proroka, ali i imajući pred očima povijesne okolnosti vremena Hošeina života i djelovanja, a osobito teme oko kojih se „plete“ njegov navještaj.[315]

Razloge kanonskog položaja Hošeine knjige na početku Dvanaestorice E. Ben Zvi vidi u tome što „pisani tekst predstavlja visok stupanj literarne sofisticiranosti“ te se s pravom može nazivati „knjigom“ – iako se taj termin u samom njezinom tekstu ne pojavljuje – jer zbog samog njezinog karaktera i zbog toga što kao samostojna literarna jednica s jasnim početkom i zaključkom pokazuje značajan stupanj tekstualne koherencije i profiliranosti.[316] Nadalje, tvrdi E. Ben Zvi, Hošeina knjiga nije samo obična „knjiga“, nego je to „proročka knjiga“ koja, kako i sama za sebe tvrdi, a i sastavljena je iz razloga da ju se takvom smatra, predstavlja svojim čitateljima autoritativni spis, tj. „pismo“ – u smislu Božje riječi (Hoš 1,1) – upućen onima koji će kroz čitanje njezina teksta zadobiti vjerodostojnu spoznaju o Božjim stavovima, djelovanju, planovima i indirektno o samom Bogu.[317]

Osim literarnih razloga, prema mišljenju G.I. Daviesa, valja dodati i tradicionalni rabinski stav smatranja Hošeine knjige najstarijim i prvim pisanim proročkim tekstom, koji svoje prvo mjesto u zbirci *Dvanaestorice* zaslužuje zbog razloga koji su ponajprije teološke naravi.[318] Doista, kako tvrdi i M.A. Sweeney, knjiga proroka Hošee na prvom je mjestu

---

[315] Knjiga Hošeina je na prvom mjestu kako u Masoretskoj tako i u LXX verziji knjige *Dvanaestorice*. Rabinska tradicija smatra Hošeu najstarijim, što bi moglo opravdati položaj njegove knjige na ovom mjestu. Amos i Mihej slijede kronološki raspored u LXX. No, naslovni redak koji spominje Joatama, Ahaza i Ezekiju pretpostavlja kako bi Hošea kronološki trebao doći iza Amosa. Zbog toga, kronološki razlog rasporeda knjiga u *Dvanaestorici* ne može se smatrati pouzdanim. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 4.

[316] Suvremena proučavanja odnosa tekstova knjiga unutar zbirke Malih proroka navode na zaključak da se knjiga proroka Hošee pokazuje iznimno izazovnom i drugačijom od ostalih iz zbirke *Dvanaestorice*. U skladu s Ben Zvievim mišljenjem i Roman Vielhauer kaže kako bi „budući da se Hošeina knjiga nalazi na samom početku zbirke, moglo očekivati da će biti označena živahnom redakcijskom aktivnošću. No, upravo je suprotno. U njoj ne nalazimo navoda iz drugih knjiga malih proroka, što je slučaj s ostatkom knjiga koje se međusobno citiraju. Štoviše, tematski govoreći, tema “Dana Gospodnjeg”, koja je u preostalim knjigama *Dvanaestorice* jedna od iznimno važnih tema u Hošei uopće nije spomenuta.“ R. VIELHAUER, *Hosea in the Book of the Twelve*, u: R. ALBERTZ, J.D. NOGALSKI, J. WÖHRLE, *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve*, BZAW 433, De Gruyter, Berlin, 2012., 56.

[317] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 4.

[318] Položaj Hošeine knjige na čelu cijele zbirke ne može se u potpunosti objasniti samo proučavanjem naslovnih redaka. Budući da je samo Amos povezan s Jeroboamom, dok se za Hošeinu službu kaže da se proteže na vladavinu judejskih kraljeva koji su zasigurno vladali nakon njegove smrti, moglo bi se očekivati da bi Amos trebao zauzeti prvo mjesto. Razlog zbog kojeg se to nije dogodilo pripisuje se namjeri sastavljača organizirati knjige prema veličini: od obimom veće prema manjoj. Međutim, rana spominjanja ove zbirke navode da je od te namjere barem jedan od sljedeća dva razloga ipak imao veći utjecaj na poredak knjiga u *Dvanaestorici*. Ben Sirah hvali *Dvanaestoricu* jer su „tješili Jakova“, što upućuje na to da je Hošea, kojemu je takva primjedba izričito sukladna, postavljen na prvo mjesto u zbirci zbog izričito teoloških razloga. Kao drugi razlog, koji proizlazi iz kasnije tradicije sačuvane u Talmudu, navodi se činjenica da su zbog riječi Hoš 1,2 rabini Hošeinu knjigu smatrali prvom između svih drugih proroka pisaca, a razlog zašto knjiga proroka Hošee nije došla na prvo mjesto prije Izaije, Jeremije i Ezekiela bilo je smatranje knjige *Dvanaestorice* jednom i nedjeljivom knjigom u kojoj je Hošea bio povezan s drugim malim prorocima Hagajem, Zaharijom i Malahijom. Ipak, tvrdi I.G. Davies: „U mnogim grčkim izvorima Mali proroci stvarno se nalaze prije

osobito zbog toga jer su teološki tematski razlozi o kojima se govori u njegovu tekstu programatskog karaktera za cijelu knjigu *Dvanaestorice,*[319] a vrlo je vjerojatno da je razlog tome, smatra J.A. Dearman, što Hošea, kao početna knjiga *Dvanaestorice*, „daje obilježje svemu onome što slijedi.“[320] Valja nam, zajedno s R. Albertzom, zaključiti da „na početku svog djela redaktor stavlja knjigu proroka Hošee smatrajući je kao stvorenom za to mjesto. To je doduše donekle poremetilo kronološki red kompozicije. Amos je, naime, po djelovanju bio stariji prorok i prema tome bi trebao biti postavljen prvi. Takva odluka najvjerojatnije ima teološko utemeljenje. Zbog mnogih motiva i ideja koje se protežu kroz cijelu zbirku, uređivaču je knjiga Hošeina ispunila ulogu paradigmatskog okružja.“ Stoga se knjiga Hošeina, zaključuje R. Albertz, može smatrati modelom koji je oblikovao koncept i strukturu *Dvanaestorice*. [321]

Analiza redakcija proročkih knjiga unutar *Dvanaestorice* pokazuje poseban odnos među četirima knjigama ove zbirke, što je otkrio J. Nogalski i pokazao da Hošea, Amos, Mihej i Sefanija tvore jednu jezgru.[322] A. Schart je, produbljujući povijesno-redakcijsko istraživanje knjige *Četvorice proroka*, ustvrdio kako su knjige Hošee i Amosa već bile spojene u kasnom predegzilskom vremenu, a pretpostavio je kako su Mihej i Sefanija dodani kasnije.[323] Također je, temeljeći svoja istraživanja na već utvrđenoj lingvističkoj i strukturalnoj analizi J. Jeremiasa[324] koji je otkrio sukladnost između Hošee i Amosa,[325] opisao određene teološke namjere redaktora za spoj ove dvojice proroka i ukazao na

---

Velikih, tako da se Hošea doista nalazi na prvom mjestu.“ G.I. DAVIES, *Hosea*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992., 22.-23.

[319] „Čini se kako je Hošea bio osobito pogodan za smještaj na početku knjige *Dvanaestorice* zbog tematskih razloga. (...) Knjiga, stoga, ondje stoji kao programatska izjava jedne od osnovnih tema koje se protežu kroz cijelu zbirku *Dvanaestorice*, a to je osuda Izraela/Jude i obnova odnosa s Jahvom nakon kazne koja je uslijedila po rukama raznih stranih naroda.“ M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 3.

[320] J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 8.

[321] R. ALBERTZ, *Exile as Purification: Reconstructing the „Book of the Four“*, u: P.L. REDDITT, A. SCHART (urr.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, de Gruyter, Berlin, 2003., 232.-251., 245.-250.

[322] J. Nogalski je, proučavajući redakcijsku povijest knjige *Dvanaestorice*, otkrio da prve četiri knjige tvore jednu redakcijsku platformu. Knjige su sličnog oblika, s istim naslovom דְּבַר יהוה (dəḇar-yhwh) i datirane u vrijeme vladanja izraelskih i judejskih kraljeva. Također je primijetio da dvojicu proroka sa Sjevera slijede dvojica s Juga i to očitim sistematskim i kronološkim redom. Otkrio je i da postoji nekoliko ključnih pojmova koji povezuju te četiri knjige u jednu cjelinu. O tome više: J.D. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, 274.-275.

[323] O tim otkrićima više u studiji: A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, BZAW 260, de Gruyter, Berlin, 1998.

[324] J. Jeremias tvrdi kako je Hošeina knjiga, budući da je nastankom starija, utjecala na Amosa, štoviše da je Amosova knjiga nastala pod utjecajem Hošee. Širi prikaz i suprotna mišljenja vidi kod: J. RADINE, *The Book of Amos in Emergent Judah*, FAT 45, Mohr Siebeck, Tübigen, 2010., 40.-44. Također i kod: R.L. TROXEL, *Prophetic Literature: From Oracles to Books*, Wiley-Blackwell, 2011., 50.-51.

[325] Na primjer poziv na slušanje Hoš 4,1; 5,1; Am 3,1; 5,1 i uvodni dijelovi Hoš 4,1-3; Am 3,1-2 slični su i tematski i strukturalno odgovaraju jedan drugome. Usp. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, FAT 13, Mohr, Tübingen, 1996., 34.-54.

upotrebu još nekih specifičnih ključnih riječi, čije upotrebljavanje, zajedno s J. Nogalskim, smatra temeljnom tehnikom redaktora u povezivanju proročkih tekstova.[326] Međutim, koliko god A. Schartovo viđenje povezanosti tekstova u pretpostavljenoj knjizi *Četvorice proroka* izgledalo privlačno, a povezanost Hošee i Amosa na osnovi teoloških namjera redaktora izvjesnom, nama je ipak, bez da smetnemo s uma i prvu pretpostavku, prikloniti se drugom jednostavnijem objašnjenju sličnosti koju predlaže R. Albertz koji smatra Schartovu pretpostavku nepotrebnom i ne baš uvjerljivom. Sličnost Amosa i Hošee objašnjava pretpostavkom da su se ili sami proroci, ili učenici dvojice proroka međusobno poznavali, pa zbog toga smatra da nije potrebno tražiti drugih dokaza literarne međuovisnosti.[327] Osim toga, valja nam uzeti ozbiljno u obzir i primjedbe E. Ben Zvia, koji smatra da niti jedna od dvanaest proročkih knjiga nema nekog opsežnijeg naslova koji bi ih povezao u neku cjelinu, niti je to slučaj s cijelom zbirkom *Dvanaestorice.* Stoga pitanje hoćemo li Hošeu čitati kao uvodni dio knjige *Dvanaestorice*, kako to predstavlja E. Ben Zvi, pitanje je izbora strategije koja se može birati ovisno o odluci želimo li čitati Hošeu kao samostalno djelo ili kao dio zbirke djela koja je sastavljena kasnije zbog ponovnog čitanja proročkih tekstova unutar zajednice, koja je i za koju je ova zbirka sastavljena i napisana.[328]

Naime, bez obzira smatrali knjigu proroka Hošee samostalnim djelom ili promatrali je kao dio zbirke unutar *Dvanaestorice*, nije mogće ne zamijetiti, kako tvrdi L.J. Braaten, da je u oba slučaja zemlja jedna od glavnih tema koja se proteže, kako kod Hošee, tako i u cijeloj zbirci *Dvanaestorice*. Štoviše, komentirajući uvodne i završne proročke govore u knjizi Dvanaestorice (Hoš 1,2 i Mal 3,24), a imajući na umu važnost zemlje u hebrejskoj Bibliji, L.J. Braaten postavlja kao mogućnost „da je sastavljaču(ima) bila želja označiti zemlju kao važnu temu u čitavom njihovom djelu“.[329] Stoga se, imajući na umu gore navedeno, čini ispravnijim izbor čitati knjigu proroka Hošee kao samostalno djelo koje židovska tradicija smatra najstarijom pisanom proročkom knjigom, a koja određuje paradigmatsko okružje zbirke Dvanaestorice i postavlja, kako ustvrđuje E.W. Conrad, početne smjernice za razvoj

---

[326] Usp. A. SCHART, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, 218.-231.; J.D. NOGALSKI, *The Use of Stichwörter as a Redactional Unification Technique in The Book of the Twelve*, magistarski rad, Faculty of the Baptist Theological Seminary, Rüschlikon, 1987.

[327] Usp. R. ALBERTZ, *Exile as Purification: Reconstructing the „Book of the Four“*, 233., bilj. 7. Također vidi i napomenu J. Jeremiasa: „Knjige Amosa i Hošee imaju mnogo toga zajedničkog. Ta činjenica ne iznenađuje, štoviše ona je i očekivana, budući da su obojica navještala u Sjevernom kraljevstvu kojemu će uskoro doći kraj. Naravno da su dijelili ista uvjerenja i osuđivali slične krivice i zločine. I naravno da je mlađi, Hošea, poznavao starijeg, Amosa.“ J. JEREMIAS, *The Interrelationship between Amos and Hosea*, u: J.W. WATTS, P.R. HOUSE (urr.), *Forming Prophetic Literature*, 171.

[328] Usp. E. BEN ZVI, *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve': A Few Preliminary Considerations*, 130.-137.

[329] L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 105.

teoloških tema u drugim kasnijim proročkim spisima kako „malih“ tako i „velikih“ proroka.[330]

2.1.2. Hošea i veliki proroci

Premda je gotovo prirodno pretpostaviti sličnost Hošee s dvojicom „malih“ proroka Amosom i Mihejom, budući da su djelovali u 8. st. pr. Kr., valja pretpostaviti i njegovu povezanost s „velikim“ prorokom Izaijom koji je također djelovao unutar istog povijesnog razdoblja i pripadao istom povijesnom i političkom kontekstu stanja Sjevernog kraljevstva (Izraela) i Južnog kraljevstva (Judeje) označenim rastućom prijetnjom hegemonističkih i osvajačkih nastojanja Asirije.[331] Niti vrijeme i prostor djelovanja, niti politički, niti religiozni kontekst proroka Hošee nisu jedine poveznice između njega, njegovih suvremenika i kasnijih proroka. Postavljanje temelja upotrebe nekih teoloških tema koje je već Hošea začeo ostavilo je dubok utjecaj na njegovog suvremenika Izaiju, protegnulo se na druge velike proroke, napose na Jeremiju i Ezekiela, pa i na druge proroke kasnijeg razdoblja.[332] Iako se Hošeino djelovanje i njegova knjiga može čitati kao konkretan teološki odgovor na probleme tadašnjeg vremena, njegova proročka knjiga, prema

---

[330] Analizirajući Hošeino samopredstavljanje i predstavljanje službe proroka u Hoš 6,5 i 12, 11 E.W. Conrad zaključuje kako „Ovaj opis proroka upućuje čitatelja da je knjiga Hošeina uvođenje čitatelja u proročke knjige koje slijede u Dvanaestorici, ali i u druge proročke knjige koje se u svojim naslovnim retcima takvima predstavljaju nakon Hošeina vremena: Jeremiju, Ezekiela i Izaiju. Nakon Hošee, kojemu je prvome Jahve govorio, čitatelj će se susretati s pisanim riječima u rukama proroka – 'viđenjima' i 'riječima' koje su donijele smrt i uništenje Izraelu i Judi i drugim narodima na zemlji“. E.W. CONRAD, *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism*, JSOT Supp 376., T&T Clark, London, 2003., 250.

[331] Proročko djelovanje malih proroka Amosa, Hošee i Miheja zajedno s Izaijom proteže se okvirno od 765. do 700. god. pr. Kr. To vremensko razdoblje označeno je velikim političkim i socijalnim, a naravno i vjerskim previranjima i opasnostima. O tom razdoblju povijesti Izraela B. Lujić piše: „Izraelova sudbina odvijala se na povijesno-političkoj razini u dosegu silnica susjednih država: na sjeveru – Sirije i Fenicije, na jugu – Filisteje i Egipta, na istoku – Asirije i kasnijih mezopotamskih država. Zbog strateškog položaja na vojnome planu, i zbog trgovačkog i prometnog u gospodarskome smislu, Izrael se nalazio u stalnoj opasnosti od presezanja raznih država, koje su uvijek i iznova pokazivale svoje osvajačke apetite prema tom prostoru. Izrael se morao stoga neprestance odupirati takvim pokušajima, što mu nije polazilo uvijek za rukom. Zbog toga što je bio vojno slab, a kao narod relativno malen, Izrael je ulazio u razne političke i vojne oblike povezivanja, pa čak i saveze, koji su na duže staze bili i te kako štetni za izraelski narod i državu, jer su značili izručivanje vlastite sudbine pohlepnim stranim silama, a na vjerskoj razini nužno je bilo popuštanje i uvrštavanje stranih božanstava u Hram, što je opet štetilo nutarnjemu jedinstvu i snazi države.“ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 94.

[332] Teološke teme koje se dotiču zemlje, a koje nalazimo u knjigama drugih proroka, vuku svoje početke iz knjige proroka Hošee. Te teme su naznačene u prethodnom poglavlju pod naslovom *1.4. Zemlja u proročkim spisima*. Mnogi su autori ustvrdili utjecaj proroka Hošee ne samo na knjige malih proroka, nego i na teološku misao velikih proroka. Istraživanje je prvotno poteklo od J. Jeremiasa, koji je ustvrdio međusobnu povezanost unutar *Dvanaestorice*, a kasnija istraživanja teksta knjiga proroka Jeremije i Ezekiela otkrila su slične rezultate. Usp. J. JEREMIAS, *The Interrelationship between Amos and Hosea*, u: J.W. WATTS, P.R. HOUSE (urr.), *Forming Prophetic Literature*, 185.-186.; J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea: A Synchronic and Diachronic Analysis of Hosea 11,1-11*, FAT 14, Mohr Siebeck, Tübigen, 2006., 58.; Suprotno tome: G.A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBLDS 102, Scholars Press, Atlanta, 1987., 222.-225.

mišljenju J. A. Dearmana, predstavlja teološku matricu iz koje sam prorok Hošea i drugi proroci, slijedeći njegov primjer, kasnije razvijaju pogled na svijet i odgovarajući zbir uvjerenja utvrđujući povezanost teoloških istina s uobičajenim i svakodnevnim životom.[333]

Veze proroka Izaije s Hošeom, ili barem tekstom njegove knjige, povijesno su vrlo moguće, ali tematsko-teološke veze, primjećuje W. Zimmerli, između njih dvojice su više nego očite i brojnom literaturom već pokazane.[334] I sama kronološka usporedba djelovanja Izaije i Hošee nam svjedoči da je Izaijino djelovanje počelo kojih dvadesetak godina nakon početka djelovanja njegova suvremenika Hošee, a završilo se kojih tridesetak godina nakon Hošeine smrti.[335] Nakon pada Samarije, Hošea je svoj život, kako navodi A. Rebić, vjerojatno završio kao prognanik u Jeruzalemu, te sa sobom ponio spise ili dijelove spisa svojih propovijedi gdje su ih njegovi učenici, a možda i on sam, oblikovali u jednu knjigu želeći ostaviti budućim naraštajima ne toliko povijest prorokova života, nego svjedočanstvo o Božjoj ljubavi u strašnim povijesnim događajima onoga vremena.[336] Upravo tom budućem naraštaju pripadao je prorok Izaija, koji je, premda je pripadao dugoj tradiciji, i premda se u njegovoj knjizi ne mogu naći izravni navodi Hošeine knjige, ipak u Hošeinom tekstu nalazio nadahnuća za svoje tumačenje Božje poruke Judejcima koji su se nalazili u sličnoj situaciji kao i u vrijeme propovijedanja proroka Hošee. Naime, tekst Hošeine knjige s redakcijskim dodatcima koji se odnose na Judeju te shvaćanje proročkih

---

[333] U literarnom i pojmovnom shvaćanju mogli bismo tu Hošeinu matricu i susljedni svjetonazor opisati kao pripovijest, ili u pripovijest oblikovanu etičku uputu koju ona sadržava, koja je oblikovana njegovim osobnim pristupom svojoj proročkoj zadaći. Gledajući unazad iz pojedinih prorokovih prigodnih odgovora možemo rekonstruirati barem neki oblik narativne substrukture njegove teologije. Svrha te dinamike u prigodnim obraćanjima proroka Hošee i drugih biblijskih pisaca, jest prenošenje, interpretiranje i aktualiziranje povijesne tradicije s ciljem njezine primjene u zajednici. Hošea iz naracijskog i zakonodavnog materijala na način hagadičkog i tipološkog govora primjenjuje i čini važnom svoju poruku u trenutku krize unutar povijesti Izraela. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 30.

[334] Usp. W. ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1972., engleski prijevod: W. ZIMMERLI, *Old Testament theology in Outline*, John Knox Press, Louisville, 1978., 190.-191. Također vidi npr.: A. VANLIER HUNTER, *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah*, St. Mary's Seminary and University, Baltimore, 1982.; J. VOLLMER, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea, und Jesaja*, BZAW 119., de Gruyter, Berlin, 1971.

[335] Djelovanje Izaije datirano je za vrijeme vladanja Uzije, Jotama, Ahaza i Ezekije, Judejskih kraljeva (Iz 1,1). U naslovnom retku se ne spominje Jeroboam, sin Joašev, kralj Izraela kao što navodi Hošea (Hoš 1,1), jer Izaija nije djelovao u Sjevernom nego u Južnom kraljevstvu. Jeroboam II. je već u vrijeme početka Izaijina djelovanja najvjerojatnije umro, a Izaija je primio svoj poziv u vrijeme zadnjih godina vladanja kralja Uzije (Iz 6). Budući da je Uzija umro 739. pr. Kr., pretpostavlja se da se njegovo djelovanje protezalo između 740 pr. Kr. do 680 pr. Kr., što iznosi približno šezdeset godina i čini Izaijno djelovanje najdužim proročkim djelovanjem među biblijskim prorocima, premda takva procjena može izgledati i pretjerana. Nedvojbeno je pak da se Izaijina djelatnost može smjestiti u vrijeme između 740. i 701. pr. Kr. Drugačija nagađanja, kako tvrdi B. Lujić, ne bi bila povijesno utemeljena, niti pak potvrđena samim tekstovima Izaijine knjige. Druge povijesne podatke o djelovanju proroka 8. st. pr. Kr. a napose Izaije vidi kod B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 93.-229.

[336] Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*,10.-11.

tekstova unutar židovske religiozne tradicije, prema riječima M. Sweeneya, navode nas na zaključak da je Hošeina knjiga čitana i primljena u Jeruzalemu kao autoritativna proročka poruka upućena ne samo Izraelcima nego i Judejcima pa je kao takva utjecala na teme i oblike Izaijinog proročkog navještaja.[337] Izaija, po Hošeinom uzorku – premda prorok Hošea nije poznavao situaciju u Jeruzalemu, ali je dobro poznavao izraelska politička previranja neposredno pred pad pod asirsku vlast – svu svoju kritiku usmjeruje na autokratske tendencije naroda i narodnih vođa koji provode politiku ulaženja u saveze bez savjetovanja s Bogom (Iz 30,1-2; 31,1; Hoš 7,8-12). Izaija upozorava kako nepoznavanje Boga odvodi Judejce u savez s Egiptom (Iz 31,1-3), kao što je i Hošea prekoravao postupke političke elite Izraela glede saveza s Asirijom (Hoš 8,9).[338] Ovi postupci i jednog i drugog proroka, oslanjajući se na njihov doživljaj povijesnog iskustva Božje brige o Izraelu i savezničke povezanosti, proizlaze iz shvaćanja odnosa naroda i Boga kao članova jedne obitelji, obiteljskog klana, pretpostavljajući međusobno poznavanje, povjerenje i zauzetost jednih za druge među članovima tog odnosa kao uvjet *sine qua non*.[339]

Prvi Hošea, a zatim Izaija opisuju i shvaćaju narod unutar njegove povezanosti sa svojim rodozačetnikom Abrahamom, a shvaćanje identiteta naroda povezuju s pripadnošću istom kućanstvu čije utemeljenje nalaze u bračnoj ljubavi istovjetnom odnosu s Bogom.[340] Hošeine i Izaijine metafore o braku i bračnoj ljubavi, osnivaju se na temeljnom shvaćanju zemlje kao baštine - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) – koju je Bog kao svoje vlasništvo udijelio Izraelu. Zemlja je kao Božje vlasništvo sveto mjesto na kojem je Bog izabrao stanovati sa svojim narodom, a postupanje naroda koje šteti zemlji i kalja njezinu svetost, Hošea, a susljedno tome i Izaija, poistovjećuju s bračnom nevjerom i bludničenjem što, kako zaključuje W.

---

[337] M. Sweeney to objašnjava ovako: „Potrebno je razlikovati stariju i mlađu građu unutar proročke literature da bismo mogli razumjeti odnose između proročke poruke i zajednice koja ga je primala i kao takvog razumijevala pridajući mu religiozni značaj. Taj odnos i interakcija pokazuje trajnu živost proročke poruke. To naglašava da proročka poruka nije čitana isključivo kao arhivski zapis prijašnjih proročkih govora izrečenih nekoj prijašnjoj Izraelskoj ili Judejskoj zajednici, nego radije, proročka literatura se čuvala prenosila, obogaćivala i preoblikovala zbog toga što su kasniji pisci i članovi zajednice vjerovali da je ona upućena njima i to upravo u onoj situaciji u kojoj su se nalazili. To je na osobit način vidljivo u knjigama Izaije i Zaharije (...) u kojima su deutero-proročki spisi predstavljeni kao poruka originalnog proroka. Isti princip vrijedi i za druge proročke knjige. Česti navodi koji se odnose na Judeju u knjizi proroka Hošee, proroka koji je isključivo navještao u Sjevernom kraljevstvu Izraela, pokazuju da je njegova poruka čitana i primijenjivana na judejsku zajednicu kojoj je također slijedio pad kakav se već dogodio na sjeveru u Izraelu krajem 8. st. pr. Kr.“ M. SWEENEY, *Isaiah 1-39, with an introduction to prophetic literature*, FOTL 16, Eerdmans, Grand Rapids, 1996., 11.-12.

[338] Usp. W. ZIMMERLI, *Old Testament theology in Outline*, 192.-193.

[339] Usp. G. BAUMANN, *Die Prophetische Ehemetaphorik und die Bewertung der Prophetie im Zwölfprophetenbuch, Eine synchrone und diachrone Rekonstruktion zweier thematischer Fäden*, u: P.L. REDDITT, A. SCHART (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, 217-218.

[340] O temi sličnosti savezničke povezanosti u odnosu naroda i Boga i savezničke povezanosti u bračnom odnosu vidi 4. poglavlje knjige: G. BAUMANN, *Love and Violence*, 57.-66.

Zimmerli, kao posljedicu ima izricanje Božjeg suda nad narodom i zemljom: s jedne strane kaznom odvajanja naroda od zemlje kroz izgnanstvo s nje, a s druge strane kaznom za zemlju koja se očituje u ostavljanju njezinih polja i obradivog tla neobrađenim i neplodnim.[341] I jedan i drugi oblik kazne, kako primjećuje R.P. Carrol, promatran svrhovitošću Božjeg djelovanja, ima cilj (pr)očišćenja i ponovnog stjecanja svetosti. Zemlja, lišena naroda koji ju je obeščašćivao i o nju se ogriješivao, mirovanjem i odmorom ponovno zadobiva svoj mir i svetost, a narod se kroz odvojenost od zemlje obnavlja u vjernosti i čisti od grijeha te ponovo prima svoju svetost.[342] Tema pročišćenja naroda povezana sa odnosom prema zemlji kao baštini i obiteljskom vlasništvu kroz izgnanstvo i opustošenje zajednička je Hošei i Izaiji te ju, zajedno s G. von Radom, možemo smatrati zajedničkim temeljem na koji, kao vjerojatno jednu od najstarijih tradicija vjere Izraela što se jasnije profilirala tijekom doseljenja naroda u Kannan,[343] i jedan i drugi prorok naslanjaju svoj nauk o obiteljskoj povezanosti između Boga, naroda i zemlje. Očito i nesumljivo, kako navodi B. Hrobon, tom inovativnom shvaćanju zemlje u duhu starih tradicija između proroka 8. st. pr. Kr., prvi postavlja temelje prorok Hošea, a zatim takav pristup usvajaju drugi proroci tog doba – Izaija, nakon njega Jeremija i kasnije Ezekiel.[344]

Pregled proučavanja povezanosti Hošee i njegova utjecaja na Jeremijinu knjigu donosi J. Jeremias, koji smatra da „svako ispitivanje povezanosti i međusobne ovisnosti tekstova proročkih knjiga otežano“ i „da su često moguće razne pogreške“ jer se čini da se različiti proroci „zajednički oslanjaju na starije tradicije i o njima su ovisni“ te se ne može stereotipno pristupiti tom problemu ukoliko ga se želi riješiti na zadovoljavajući način.[345] Tvrdeći pak, u nedavno objavljenom članku da je Hošeina knjiga najstariji proročki spis, J. Jeremias, još jednom potvrđuje svoju tezu i ustvrđuje da je Hošea ostavio nedvojbeni utjecaj ne samo na Izaiju, Jeremiju i Ezekiela nego i na sve druge proročke spise, a njegov utjecaj osjeti se čak i u novozavjetnim spisima.[346] Sličnim ispitivanjima i odnosom Hošee i Jeremije bavili su se također A. Deissler i M. Schulz-Rauch, istražujući odjek Hošeina navještaja u Jeremijinoj knjizi i prihvaćanju Hošeina navještaja koji je po Jeremiji došao

[341] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 253.-254.
[342] O značenju i teološko-liturgijskom razumijevanju sužanjstva i ispražnjenja zemlje od njezinih stanovnika vidi: R.P. CARROLL, *The Myth of the Empty Land*, u: *Semeia*, 59(1992)1, 79.-93.
[343] Usp. G. von RAD, *The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch*, 88.
[344] Usp. B. HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*, BZAW, 418., De Gruyter, Berlin, 2010., 54.-57.
[345] Usp. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*,122.-123.
[346] Usp. J. JEREMIAS, *Hosea: das älteste Prophetenbuch*, u: BK, 68(2013)1, 8.-13.

do ušiju njegovih slušatelja.[347] Nema gotovo ni jednog novijeg uvoda ili komentara Jeremijine knjige koji ne navodi povezanost Hošee s Jeremijom. J.A. Thompson smatra da su tekstualne i tematske posudbe iz Hošeaina teksta te jezična i figurativna sličnost posljedica geografske, možda i rodbinske, povezanosti Hošeine i Jeremijine obitelji, budući da je Jeremija rodom iz Anatota, koji se nalazi nedaleko od južne granice Izraela,[348] a njegova obitelj vjerojatno je pripadala lozi Elija, svećenika iz Šila pa je Jeremijin otac ili neki drugi učitelj prenio Jeremiji tradicije vjere Izraela koje odzvanjaju njegovim propovijedima.[349] J. Skinner, pak, Hošeu naziva Jeremijinim „učiteljem“[350], a H.W. Wolff Hošeu smatra Jeremijinim „duhovnim ocem“.[351]

Očito je da Jeremija upotrebljava teološku matricu hošeanske tradicije te se bavi temama koje je prvi među prorocima, imajući na umu njihovu snažnu teološku vrijednost, koristio prorok Hošea. Osobito značajno mjesto između teoloških tema koje je Jeremija preuzeo od Hošee zauzima tema vjernosti oblikovana u negativnoj slici bračne nevjere - bludništva.[352] Ta je tema izražena raznim oblicima i metaforičkim opisima kojima, gotovo kao zajednički nazivnik i pozadina svega, kako navodi J. Jeremias, stoji „nedvojbeno i nedvosmisleno“ zemlja. Zemlja je u to „bludničenje“ od početka uključena te joj zbog mnogovrsnih oblika zlostavljanja prijeti izostanak plodnosti i katastrofa velikih razmjera (usp. Jr 5,25; 12,4; 23,10).[353] Jeremija, nadalje, preuzimajući i produbljujući hošeansku teološku tradiciju shvaćanja zemlje, na nju naslanja svoje viđenje i tumačenje odnosa naroda s njegovim

---

[347] Navodimo značajnije studije: A. DEISSLER, *Das „Echo“ der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch*, u: L. RUPPERT, P WEIMAR, E. ZENGER (urr.), *Künder des Wortes, Beiträge zur Theologie der Propheten, Festschrift für J. Schreiner*, Echter, Würzburg, 1982. 61.-75.; M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia, Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches*, Calwer Theologische Monographien, Reihe A., Bibelwissenschaft 16., Calwer, Stuttgart, 1996.

[348] “Niz komentatora je tijekom godina priznavao blisku povezanost između Jeremije i Hošee. Podudarnost dvojice proroka ne očituje se samo u upotrebi jezika i slika nego se širi na temeljne ideje o Bogu i njegovu odnosu prema Izraelu. Možemo samo pretpostavljati kako je do toga došlo. Hošea je bio prorok Sjevernog Izraela. Anatot, Jeremijino rodno mjesto, nalazi se sjeverno od Jeruzalema (3-4 km *op.a.*) i nije daleko od južne granice Izraela. K tome, Jeremijina obitelj je vjerojatno potjecala od Elija, svećenika iz Šila. Te dvije vrste povezanosti, obiteljska i geografska, sa Sjeverom i Hošeom, najljepšim cvijetom sjevernoizraelske pobožnosti, vjerojatno su odigrale značajnu ulogu u njegovu ranom obrazovanju.” J.A. THOMPSON, *The book of Jeremiah*, NICOT 17, Eerdmans, Grand Rapids, 1980., 81.

[349] J.A. Thompson navodi čitav niz sličnosti od ideja, upotrebe istih teoloških izraza, stilskih figura. Usp. J.A. THOMPSON, *The book of Jeremiah*, 81.-85.; Slično tome i W.L. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of Jeremiah*, sv. 2., Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1989., 45.-47.

[350] Usp. J. SKINNER, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963., 21.

[351] Usp. H.W. WOLFF, *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie*, ZThK 48(1951)1, 143.

[352] O važnosti te teme kod Hošee i povezanosti s njezinom upotrebom kod Jeremije vidi: J.D. NEWSOME, *The Hebrew Prophets*, John Knox, Atlanta, 1984., 104.; G. BAUMANN, *Love and Violence*, 223.; D.M. CARR, *The Erotic Word*: *Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford University Press, New York, 2003., 71.; M. SCHREIBER, *The Man who Knew God: Decoding Jeremiah*, Lexington Books, Plymouth, 2010., 27.

[353] Usp. J. JEREMIAS, *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, 135.-137.

Bogom.[354] Zbog toga u Jeremijinom shvaćanju odnosa Boga i zemlje *zemlja* dobiva još dublju, osobnu karakteristiku. U njegovim tumačenjima susrećemo izraze osobne povezanosti Boga, ali i naroda sa zemljom. Kako je već u svojoj analizi teme zemlje u Jeremijinoj knjizi P. Diepold istaknuo, Jeremija upotrebljava izraze „moja zemlja“ i „moja baština“ (Jr 2,7) i stavlja ih u Božja usta kao izraz osobnog odnosa i osobne povezanosti Boga sa zemljom.[355] Bog se zemlji obraća izravno i osobno upućujući joj svoju riječ (Jr 22,29). I upravo naglašavajući Božji osobni odnos prema zemlji, kako navodi W. Zimmerli, u okvirima osobne blizine i povezanosti, s osjećajima osobnog pripadanja zemlje kako Bogu, tako i Izraelu, u povijesnoj situaciji razvrgnutosti odnosa između naroda i zemlje, Jeremija utvrđuje potrebu obnove osobnog odnosa između naroda i Boga. Obnova tog odnosa događa se obnovom shvaćanja važnosti osobnog odnosa prema zemlji i obnovom shvaćanja zemlje kao osobne baštine koju je Bog dao svome narodu.[356] Na drugom mjestu, oslanjajući se na zaključke P. Diepolda i W. Thiela, W. Zimmerli tvrdi, kako je upravo takav Jeremijin pristup temi zemlje bitno utjecao na daljnje teološko poimanje dara i darovanosti zemlje koju je kasnije razvila deuteronomistička književna i teološka škola.[357] Stoga se, zajedno s K.L. Sparks, može ustvrditi da je, putem Jeremijinih poruka preuzetih od Hošee, teološki utjecaj i sadržaj teoloških pojmova, osobito teološki sadržaj pojma zemlje, hošeanske tradicije izvršio utjecaj na deuteronomističku školu i bio ucijepljen u deuteronomističku teologiju.[358]

---

[354] Paralelne tekstove o temi bračne nevjere i bludnosti kao slike odnosa Boga i njegova naroda koja za posljedicu ima opustošenje i neplodnost zemlje vidi npr.: Hoš 1,2; 2,4; 5,15; 6,6 – Jr 2,5-13; 3,1-5.20; 9,11)

[355] Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 108.-109.

[356] Usp. W. ZIMMERLI, *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 2003., 50.

[357] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 253.; Iako je u znanstveno-istraživačkim krugovima proučavanja Jeremijine knjige još uvijek neriješen problem je li Jeremija utjecao na Deuteronomističku školu ili je utjecaj bio obratan, mi se u ovom kratkom razmatranju odnosa Hošee i Jeremije priklanjamo mišljenjima W. Tiela i drugih znanstvenika koji smatraju da je Deuteronomistička škola preradila Jeremijinu knjigu, ali je zadržala tematske teološke pojmove koji i u Jeremiji potječu iz starijih tradicija. Širi prikaz problema oko proučavanja knjige Jeremijine vidi kod: B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroc*i, 269.-274.; Spominjane rasprave o utjecaju Jeremije na razvoj deuteronomističkih teoloških pojmova vidi kod: A. DEPURY,T. RÖMER, J-D. MACCHI (urr.), *Israel Constructs its History, Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, 399.-421.; W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26 – 45*, WMANT 52, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981. i raspravu: E. K. HOLT, *The Chicken and the Egg — Or: Was Jeremiah a Member of the Deuteronomistic Party?*, JSOT 44(1989)2, 109-122

[358] Usp. K.L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*: *Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1998., 274.; K tome i D.M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 2011., 246.-247.; Pregled stavova znanstvenika glede nastanka i utjecaja knjige proroka Jeremije vidi kod: S. HERRMANN, *Jeremia: Der Prophet und das Buch, Erträge der Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990., 66.–87. i R. ALBERTZ, *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, 303.–312.

Iako su sličnosti tema i teoloških nazora koje je jeremijanska tradicija preuzela od Hošee, svjedoči u svojoj studiji J. Jeremias, neupitne, ipak zbog višedimenzionalnog karaktera i mnogostrukosti Hošeina govora i njegova slikovitog izražavanja, Jeremija ih nije u potpunosti usvojio pa postoji „opravdana i velika opasnost u Jeremijinoj knjizi previdjeti, neiščitati i ne primijetiti ono što potječe i što se odnosi na Hošeinu misao i hošeansku teologiju". Stoga J. Jeremias zaključuje: „Shvaćanje načina na koji (starija i mlađa) jeremijanska tradicija preuzima i razumijeva hošeanske pojmove i predstavke, ostaje važno egzegetsko pitanje. No, njegovo rješavanje se ne bi smjelo usmjeriti prema traženju prepisanih dijelova hošeanske teologije unutar knjige Jeremijine, nego bi, kao svoj prvi korak na putu prema cilju, trebalo biti usmjereno prema otkrivanju načina na koji su Jeremija i njegovi nasljednici preuzete pojmove prevodili, preuzimali, prenosili i aktualizirali u svoje vlastito vrijeme."[359] A Jeremija, prema B. Lujiću, djeluje u vremenu koje je katastrofičnije od vremena ikojeg proroka.[360] Uništenje zemlje, kakve-takve političke samostalnosti Judejskog kraljevstva i odlazak naroda u sužanjstvo je, čini se, glavna poveznica situacije u kojoj je živio i propovijedao prorok Jeremija[361] sa sličnom katastrofom koju je doživjelo Izraelsko kraljevstvo iz kojeg je potekao i u kojem je propovijedao prorok Hošea.[362] Sužanjstvo naroda i nada u ponovni povratak u zemlju označava i teološki oblikuje i propovijed proroka Ezekiela, pa se tako zemlja i njezin

[359] J. JEREMIAS, *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, 140.-141.

[360] „Eksplozijom zla koja je svojim opasnim silama jednostavno rastakala sva područja života i dovodila u pitanje sve vrijednosti (...) porušene su nemilosrdno nacionalne, moralne i religijske vrijednosti (...) protjeran je narod sa svojih ognjišta (...) razrušeni su njihovi domovi, obeščašćena i razorena njihova svetišta, zapaljeni njihovi gradovi, pogažene najveće vrijednosti čovjeka i života (...) izgledalo je kao da je Bog ostavio čovjeka i narod na cjedilu i kao da je konačno pobijedilo veliko zlo. (...) U tom vremenu ludila nije praktički ostalo ništa pošteđeno. (...) U osobi, proročkom poslanju i sudbini proroka Jeremije bila je zgusnuta, dakle, cjelokupna povijest izraelskog naroda i njegova odnosa s Gospodinom." B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 256.-257.

[361] Životni vijek Jeremije proroka nije siguran. Njegovo rođenje datira se 13. godine vladanja kralja Jošije (Jer 1,2) oko 650. a skončanje njegova života u tuđini (Egipta?) datira se negdje oko 586. pr. Kr. premda židovska tradicija smatra da je Jeremija poživio i duže te propovijedao u Egiptu među izbjeglicama. Početak djelovanja proroka Jeremije datira se između 609. i 605. pr. Kr. Bilo je to vrijeme političkog i religioznog previranja koje je završilo razaranjem Jeruzalema (587. pr. Kr) i velikim izgnanstvom naroda. Više podataka vidi kod: B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 264.-269.

[362] Jeremijino djelovanje označeno je snažnim sukobima koji su se događali zbog silnih političkih previranja u Judeji. Propast ideja kralja Jošije, plaćanje visokog podaničkog danka bili su prevelik teret za običan puk koji je svoja nadanja usmjerio prema religioznim vođama i Hramu. Jeremija je upravo na temelju Hošeina iskustva i njegova propovijedanja pretkazao Hramu i narodu Judeje istu sudbinu koja je već 722 pr. Kr. zadesila Sjeverno kraljevstvo. I doista opsada i konačno razorenje Hrama i Jeruzalema 587. pr. Kr. potvrdila je istinitost Jeremijinih slutnji, a još više dubinu shvaćanja hošeanske predaje na temelju koje je Jeremija uspoređujući stanje Izraela sa stanjem Judeje vršio svoje procjene glede budućnosti. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007., 149.

teološki sadržaj, prema riječima W. Zimmerlia, može smatrati osnovom povezanosti djelovanja i propovijedanja sve trojice spomenutih proroka.[363]

U knjizi proroka Ezekiela, čije se djelovanje u potpunosti može sa sigurnošću datirati u vrijeme sužanjstva, činjenica izgnanstva iz zemlje igra nezamjenjivu ulogu i kroz osobni doživljaj sužanjstva, kako ustvrđuje R.E. Clements, oblikuje egzistencijalno-teološku potku njegova navještaja.[364] Ezekiel je zajedno sa svojim sunarodnjacima bio prognan u Babilon već u prvoj deportaciji 598. pr. Kr. (2 Kr 24,12-16).[365] Zbog sličnosti povijesne situacije Ezekielovi tekstovi, s kojima je vjerojatno po svom starijem suvremeniku Jeremiji bio upoznat,[366] obiluju kako paralelizmima s Hošeinim tekstovima, tako i motivima oblikovanim istim ili vrlo sličnim metaforičkim oblicima koje, slijedeći Hošeu, preuzima i na njima gradi svoju teološku poruku.[367] Ezekielove posudbe teksta i motiva vrlo su lako uočljive, međutim, kako tvrdi J. Blenkinsopp, on ne posuđuje samo od Hošee nego i od drugih proroka.[368] Ezekiel ipak, kako tvrdi W. Zimmerli, te posudbe ne prepisuje, nego ih razvija i proširuje dodajući im novu dimenziju.[369] Naime, uz činjenicu da je pozvan biti prorokom, Ezekiel je, kako naglašava R.E. Clements, prije svega svećenik, a time i pastir svoga naroda. Zato osude prošlih grijeha Izraela koje su jedna od glavnih tema proročke literature, a kojima se i Ezekiel bavi u prvom dijelu svoje knjige, ubrzo prerastaju u iskazivanje brige oko podizanja nade i osokoljivanja vjere prognanika kroz navještaje o

---

[363] Usp. W. ZIMMERLI, *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, 48.

[364] Ono što Bog želi poručiti po proroku Ezekielu može se jasnije razumjeti kao plod zlokobnog doba u kojem je prorok živio. To je vrlo snažno obojano prorokovim vlastitim misaonim svijetom, koji je ujedno i plod njegova svećeničkog odgoja što ga je primio u Jeruzalemu. Usp. R.E. CLEMENTS, *Ezekiel*, WBC, John Knox Press, Louisville 1996., 3.

[365] Ezekiel je bio deportiran u Babilon zajedno s nekoliko tisuća svojih sunarodnjaka nedugo nakon pada Jeruzalema. Bilo je to prvo odvođenje radno sposobnog stanovništva i stručno osposobljenih ljudi iz Jeruzalema i njegove okolice. Odvedena je „krema“ Judejske zajednice: plemstvo, vojskovođe, ratnici, obrtnici. Bila je to prva, vjerojatno i najveća, deportacija stanovništva, a nakon nje su slijedile još dvije ili tri slične. Njome je označen kraj samostalnosti i postojanja države i monarhije koja je trajala nekih četiri stotine godina. Usp. J. BLENKINSOPP, *Ezekiel, Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 2011., 11.

[366] Širu raspravu o Ezekielovoj ovisnosti o Jeremiji i njegovu propovijedanju vidi kod: R.L. SCHULTZ, *The Search for Quotation,Verbal Parallels in the Prophets*, JSOT Supp 180, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999., 31.-34.

[367] Ponekad se čini da je Ezekiel, smatra H. McKeating, zbog širine svoga opisa izgubio oštrinu koju je posuđeni slikoviti govor imao u originalnih proroka i u njihovom izričaju. Usp. H. McKEATING, *Ezekiel, Old Testament Guides*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993., 13.

[368] O tome više kod: J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 3.; D.M. CARR, *An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Willey & Sons, Oxford, 2011., 176.

[369] Usp. W. ZIMMERLI, *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, 76.

Božjoj svetosti, njegovoj neizmjernoj slavi i moći kojom je kadar voditi povijest svoga naroda unatoč grijesima i pogreškama koje su u svojoj povijesti učinili.[370]

Više je nego očito teološko, ideološko i metaforičko naslanjanje Ezekiela na Hošeu. Kao i Hošea, Ezekiel upotrebljava metaforu nevjernih žena i gotovo prepisuje tekst Hoš 1-3 stvarajući svoje 16. i 23. poglavlje u kojima oslikava povijest Jeruzalema i Samarije. Slika Jeruzalema i Izraela kao nevjerne žene, koju originalno donosi Hošea, upotrebljava na isti način i Ezekiel te, kako smatra J. Galambush, metaforički prikazuje otpad od Boga.[371] Međutim, „bludničenje" Jeruzalema, nije samo religiozna metafora, nego se, prema tumačenju P.L. Day, radi o osudi političkog ponašanja i oslanjanja izraelskog vodstva na saveze s utjecajnim silama onoga vremena, što je u konačnici dovelo do propasti i gubitka samostalnosti zemlje.[372] Ezekiel, nadalje, koristeći hošeansku predaju o sužanjstvu kao o ponovnom povratku u pustinju i metaforici izlaska iz Egipta kao vremenu uspostave novog Saveza s Bogom, daje osnovu svojoj teologiji Božje svetosti i Božjeg izabranja naroda za svoj sveti narod te, prema W. Zimmerliu, na temelju povijesnih događaja u kojima je Bog pokazao svoje veličanstvo poziva Izrael na obnovu vjernosti i novu spoznaju, koja Izraelu, i prema prijašnjim Hošeinim riječima, očajno nedostaje tijekom čitave njegove povijesti.[373]

Ezekielovi navještaji o nadi novog života koja se ostvaruje ponovnim povratkom naroda u njegovu zemlju također se oslanjaju na hošeansku predaju (Hoš 6,1-3) čiji se utjecaj može primijetiti i u Izaijinim tekstovima koji govore o ponovnom oživljavanju naroda (Iz 26,19). Ezekiel kao i Hošea nadu u povratak života narodu povezuje sa spoznajom Boga i njegove snage koja iz suhih kostiju stvara novi život i neživome daje Duh koji oživljava (Ez 37). Ta, prvotno hošeanska ideja, kod Ezekiela doživljava razradu i, kako tvrdi D.I. Block, predstavlja se kao direktna objava Boga stvoritelja koji iz praha zemaljskog diže svoj narod i daje mu mogućnost potpune obnove njegova života povratkom u njegovu zemlju

---

[370] Usp. R.E. CLEMENTS, *Ezekiel*, 4.

[371] O slici Jeruzalema kod Ezekiela vidi više kod: J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh 's Wife*, SBLDS 130, Scholars Press, Atlanta, 1992., 27-35.

[372] U svojoj analizi metafore bludništva P.L. Day tvrdi: „U odlomku Ez 16,31b-34 se prepoznaju dvije značajne oznake metaforičkog bludničenja Jeruzalema koje su suprotne praksi prostitucije ukoliko se ona shvati doslovno. To su plaćanje a ne primanje plaće (16,31.33-34; također i 16,41) i mamljenje onih s kojima se kani ući u vezu bludnosti (16,33-34)." Stoga zaključuje P.L. Day da se „metafora bludnosti koristi za prikazivanje političkih savezništava u koje je Jeruzalem upadao putem mita i potplaćivanja". P.L. DAY, *A Prostitute Unlike Women: Whoring as Metaphoric Vehicle for Foreign Alliances*, u: B.E. KELLE, M.B. MOORE (urr.), *Israel's prophets and Israel's past: essays on the relationship of prophetic texts and Israelite history in honor of John H. Hayes*, T&T Clark, London, 2006., 167.-173., 167.-169.

[373] Usp. W. ZIMMERLI, *Old Testament Theology in Outline*, 145.

(Ez 37,14).[374] Zato Ezekiel u svome govoru o zemlji, kako primjećuje W. Zimmerli, ne upotrebljava više politički obojen izraz אֶרֶץ (*ʾereṣ*) nego se radije koristi izrazom אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) koji u sebi nosi oznaku odsutnosti naroda s mogućnošću pojavljivanja novog života i naroda kao što se dogodilo prilikom stvaranja. Upotreba riječi אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*) za zemlju kod Ezekiela otvara i daje mogućnost ponovne uspostave אֶרֶץ (*ʾereṣ*) koja u sebi podrazumjeva i narod i njegovu zemlju, plodno tlo אֲדָמָה (*ʾăḏāmāʰ*), na kojem će se uspostaviti cjelokupni i potpuni život.[375]

Konačno, povezanost Hošee i Ezekiela može se uočiti i u činjenici osobne upletenosti i jednog i drugog proroka u naviještanje Božje riječi. Hošeu i Ezekiela, kako primjećuje E.W. Conrad, Bog upotrebljava i koristi na taj način što im daje „proživjeti“ njegovu riječ u osobnom životu da bi je autentično mogli naviještati narodu kojemu su poslani. I jedan i drugi doživljavaju pogubne posljedice nevjere naroda, izopačenja kulta, pogrješnih političkih poteza vladajuće elite koje su dovele do propadanja njihove vlastite domovine, te ih to iskustvo proživljenosti „na vlastitoj koži“ onoga o čemu su propovijedali čini međusobno povezanijima nego što se to na prvi pogled iz njihovih tekstova može procijeniti.[376] I Hošea i Ezekiel, pa i Jeremija i Izaija, izvršavali su u svome narodu, koji se našao u velikoj krizi, ulogu proroka i pastira opominjući narod na prijestupe, pozivajući ga na spoznaju Božjeg milosrđa i njegove moći promicanjem pravednog i nenasilnog ponašanja jednih prema drugima i prema zemlji i svjedočeći Božje gospodstvo i Božju vlast nad svim narodima i nad svom zemljom. Proroci pred svojim očima imaju i u sebi nose tešku stvarnost svoje zemlje, svoje domovine, koja im leži na srcu i koju zajedno s narodom kojem su poslani propovijedati trebaju i žele razumjeti u svjetlu prijašnjih tradicija vjere. Ono što se i nama čini glavnom poveznicom između Hošee i Ezekiela, a i drugih proroka iz vremena prije sužanjstva i za vrijeme njega, oslanjajući se na razmišljanja J. Galambush, jest upravo taj osjećaj supatnje i ljubavi sa i prema svojoj domovini, zemlji koju je Bog njima osobno i čitavom njihovom narodu dao za sretan i miran život, a koja zajedno sa svojim narodom doživljava teško vrijeme pustošenja.[377]

---

[374] Usp. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel, Chapters 25-48*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, 1998., 386.-387.

[375] Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 255.

[376] Usp. E.W. CONRAD, *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism*, 247.-248. K tome i D.M. CARR, *An Introduction to the Old Testament*, 176.

[377] Studija J. Galambush, u kojoj se bavi temom zemlje u Ezekielovoj knjizi, pokazuje da je Ezekielovo propovijednje, a i drugh proroka predegzilskog i egzilskog vremena, usmjereno prema podizanju svijesti osobne odgovornosti za gubitak zemlje i potrebi osobne brige za okoliš svoga življenja. Bog ne podržava

2.2. Povijesno okružje života i djelovanja proroka Hošee

Stručna literatura se gotovo jednoglasno slaže da je Hošea jedini prorok-pisac i rodom i djelovanjem povezan sa Sjevernim izraelskim kraljevstvom, a kao posljednji prorok podrijetlom sa sjevera, nasljednik je duge proročke tradicije Sjevernog kraljevstva kojoj su ideološke i teološke temelje postavili Hošeini prethodnici od Samuela do Ilije i Elizeja.[378] Iako porijeklom s juga i prorok Amos, koji je djelovao na području Sjevernog kraljevstva i čije se vrijeme djelovanja jednim dijelom poklapa s Hošeinim vremenom, može se smatrati nasljednikom te sjevernjačke proročke škole i njezina nasljedstva.[379] No Hošea je, kako primjećuju F.I. Andersen, D.N. Freedman, u potpunosti na liniji proročkog pokreta Sjevernog kraljevstva, posvećen naviještanju Božje riječi u kriznom trenutku svoga naroda, poručitelj Božje poruke osobnim primjerom života i tumačitelj Božjih riječi koje po njemu dobivaju odliku jasne upute i smjerokaza za konkretnu primjenu Božjeg Zakona u konkretnom povijesnom trenutku života zajednice.[380] Stoga je i njegovo poslanje i njegovo propovijedanje, kako ćemo uočiti, nužno povezano s prostorom i vremenom u kojem se događalo, a koje je označilo i samu Hošeinu osobnost, a još više tekst njegove knjige u kojoj je uobličena njegova poruka.

Premda za interpretiranje proročkih tekstova, kako primjećuje J.A. Dearman, inače nije značajna precizna kronološka rekonstrukcija događaja,[381] ipak se čini opravdanim smatrati da je političko-religiozna situacija u Sjevernom kraljevstvu krajem 8. st. pr. Kr. i njezine značajke za razumijevanje poruka proroka Hošee i njegove teologije iznimno važna,

---

odnose izrabljivanja, nego želi uspostaviti nove odnose: brige, suosjećanja i suodgovornosti za zemlju. Usp. J. GALAMBUSH, *God's Land and Mine: Creation as Property in the Book of Ezekiel*, u: S.L. COOK, C.L. PATTON (urr.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a tiered reality*, SBLSymS 31, Brill, Leiden, 2004., 91.-108.

[378] Razvoj proročkog pokreta u Izraelu možemo pratiti od njegovih povijesnih početaka iz vremena Samuela (11. st. pr. Kr.) i u njegovoj osobnosti i djelovanju prepoznati one čimbenike koji označavaju kasnije od Boga pozvane povijesne osobe i karizmatske vođe kao nositelje autoritativne Božje poruke koja je ponajprije djelatno i osobno proživljena u osobi i životu proroka ili zajednice njegovih sljedbenika i učenika, između kojih su izrastali nasljednici proročke službe. To je osobito vidljivo u djelovanju i životu proroka Ilije, njegova učenika Elizeja i njegovih sljedbenika u proročkoj službi. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 40.

[379] Amos je rodom iz Tekoe, mjesta udaljenog 9 km od Betlehema i 18 km od Jeruzalema, na području Južnog kraljevstva uz granicu s Judejskom pustinjom. Neuobičajeno je da je Amos svoju proročku zadaću obavljao u Sjevernom kraljevstvu, iako je potjecao iz Judeje. Amos je najvjerojatnije djelovao između 760. i 750. pr. Kr. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 96.-98.; Usp. A. REBIĆ, *Amos prorok pravde*, KS, Zagreb, 1993., 7. Oštrina Amosovih riječi i osuda protiv svojih suvremenika svojstvena je prorocima sjeverne proročke škole, koji su vrlo često bili (ponekad jedina) opozicija vladalačkoj strukturi i svojim propovijedima znali izazvati nemir pa čak i padove vladara s njihova trona smatrajući to svojim poslanjem i svojom obvezom. Antimonarhistički stav je karakterističan za sjevernu proročku školu od samog njezinog početka. Usp. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 84.

[380] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 40.-41.

[381] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 21.-22. osobito vidi bilj. 48.

štoviše od presudnog je značaja. Budući da se ni jedan događaj u povijesti Izraela, čvrsto je uvjerenje biblijskih pisaca dokazano na mnogim primjerima i opisima, ne događa bez nekoga uzroka ili razloga iz prijašnjih, bilo bližih bilo daljih, vremena, opravdano je smatrati iznimno važnom povijesnu smještenost Hošeine poruke i njezinu vezu s događajima vremena u kojem je živio. Isto se tako čini važnim otkriti povezanost Hošee s proročkom tradicijom koja je na području Sjevernog kraljevstva prije poziva proroka Hošee postojala i u čijem duhu prorok Hošea, smatrajući se njezinim nasljednikom, izvršava svoje poslanje.[382] Stoga bi pokušaj razumijevanja Hošee i teologije zemlje u njegovoj metaforici izvan konteksta religioznog stanja njegova naroda i političkog položaja njegove domovine bio lišen važnih i odsudnih čimbenika bez kojih nam ne bi bilo moguće pristupiti aktualizaciji njegove poruke, budući da identifikacijom stanja onih kojima je knjiga prvotno upućena i mi, kako tvrdi E. Ben Zvi, stječemo mogućnost ponovnog iščitavanja njezinih poruka i njihova shvaćanja unutar našega svijeta i stanja naše vjerničke zajednice u kriznom vremenu njezina postojanja.[383] Zbog toga će se, u nakani proučiti metafore koje proizilaze iz Hošeine teologije zemlje ponajprije izložiti važne oznake konteksta u kojem su one nastale, jer se metafore, kako tvrdi I. Šporčić oslanjajući se na mišljenje B. Seifert, ne mogu pravo shvatiti osim unutar i u okvirima njihova tekstualnog, jezičnog, kulturološkog, povijesnog ili nekog drugog okružja.[384]

2.2.1. Hošeino vrijeme i prostor

Godine i razdoblje Hošeina djelovanja još nisu u potpunoj sigurnosti utvrđene pa se njegovo djelovanje okvirno smješta negdje od sredine 8. st. pr. Kr. prema njegovu kraju (750. do 710. pr. Kr.). Tekst Hošeine knjige ne donosi mnogo kronoloških podataka, a podatke koje nalazimo u njemu možemo smatrati tek okvirnima, jer sam Hošea ne imenuje političke i religiozne vođe svoga vremena, niti donosi imena vladara okolnih naroda. Naslovni redak Hošeine knjige (Hoš 1,1) doduše donosi imena četvorice kraljeva Judeje: Uzije, Jotama, Ahaza i Ezekije i jednog kralja Izraela Jeroboama II, sina Joaševa, za vrijeme kojih se okvirno može odrediti početak te vremensko razdoblje njegova djelovanja i propovijedanja, ali se taj podatak, kako primjećuje A.A. Macintosh, pripisuje tek kasnijoj

[382] Usp. D.J. McCARTHY, R.E. MURPHY, *Hosea*, u: *NJBC*, 218.
[383] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 5.
[384] Usp. I. ŠPORČIĆ, *Flora u svijetu simbola drugog dijela Hošejine knjige*, *Metaforički izrazi za narod*, BS, 75(2005)1, 61.-78., 63.; usp. A. STAMAĆ, *Teorija metafore*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1983., 104.; usp. B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996., 16.

redakciji knjige i ne može se u potpunosti smatrati točnim i relevantnim povijesnim datiranjem, niti se može primijeniti na čitav Hošein tekst.[385]

Prema tradicionalnoj kronologiji izraelskih i judejskih kraljeva godine početka vladanja u Hoš 1,1 spomenutih kraljeva Uzije, Jotama, Ahaza, Ezekije i Jeroboama bile su unutar razdoblja od 783. do 727. pr. Kr. Jedina, pak povijesna referenca, ona na dom Jehuov koju nalazimo u samom tekstu Hošeine knjige (Hoš 1,4), izuzev pred tekst kasnije dodanom naslovnom retku, djelovanje proroka Hošee povezuje s vremenom vladavine izraelskog kralja Jehua koji je došao na vlast prevratom zatrvši omrijevsku kraljevsku lozu pokoljem u Jizreelskoj dolini (2 Kr 9,14-37; 10,1-14). Jehu je došao na vlast najvjerojatnije 841. i vladao do 814. pr. Kr. Razlozi Jehuova uspona na tron Izraela, prvotnog odobravanja njegovih genocidnih postupaka i naknadne osude njegovih nasljednika, koji su uočljivi u 2 Kr, pa i samo spominjanje Jehuova doma, a i činjenica da se drugi vladari tog razdoblja ne spominju, te osuda vladanja njegovih nasljednika, u Hošeinom tekstu, uokviruju burno povijesno-političko-religiozno ozračje Hošeina djelovanja i stavljaju na situaciju u kojoj se ono dogodilo značajan naglasak.[386]

Klasična kronologija drži da je Hošea djelovao od 750. do 725. pr. Kr.,[387] iako ima i mišljenja da je Hošeino djelovanje bilo i duže, te se završilo progonstvom proroka u Jeruzalem nakon pada Samarije 722. pr. Kr.,[388] no ona su teško obranjiva budući da prorok u svojoj knjizi tako značajnu katastrofu ne spominje, premda ju kao mogućnost navješćuje.[389] Stoga se, zajedno s J.A. Dearmanom, možemo prikloniti mišljenju da je, unatoč kronološkim poteškoćama, Hošeino djelovanje započelo negdje pred kraj vladavine Jeroboama II. između 755. i 750. pr. Kr., a završilo za vrijeme jeruzalemskog kralja Ezekije čije je vladanje počelo 728./727. pr. Kr., pa je prema tome Hošea djelovao nekih tridesetak godina.[390] No vrijeme prestanka Hošeine proročke djelatnosti još uvijek nije jasno jer, kako primjećuju F.I. Andersen, D.N. Freedman, iako teškim riječima optužuje svoje suvremenike na vlasti njihovo ponašanje proglašava otpadom od vjere i šiba jezikom

---

[385] Usp. A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 1.-4.
[386] Znanstvenici smatraju da se Hošeina osuda Jehuove kuće ne odnosi na samog Jehua, nego na njegove nasljednike koji nisu održali vjernost Bogu u traženju čistoće religioznosti, pa im zbog toga prijeti propast i kazna Božja. Međutim, sve je to potvrda nestabilne situacije koja je vladala na kraljevskom dvoru i očitovala se u borbama za vlast među nasljednicima iz Jehuove kraljevske dinastije. Usp. D.T. LAMB, *Righteous Jehu and his Evil Heirs,The Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession*, Oxford University Press, Oxford, 2007., 86.-88.
[387] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 126.
[388] Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 10.-11.
[389] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 37.
[390] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 78.-79.

osude izopačenost njihova bogoštovlja, Hošea ipak ne spominje njihova imena.[391] Naime, zbog nejasnoća u kronologiji dvaju kraljevstava u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., na što upozorava K. Kitchen, kronološkim podatcima o tom vremenu koji su tradicionalno prihvaćani, uvijek valja pristupati radije kao približnima, a ne kao točnima.[392] Stoga se, govoreći u najširem smislu, možemo opredijeliti za mišljenje da je Hošeino proročko djelovanje trajalo čak i četrdeset godina od 750. do 710. pr. Kr., smatrajući ipak najvjerojatnijim da se ono događalo u razdoblju od 750. do 725. pr. Kr.[393]

Prostor Hošeina djelovanja nesumnjivo je Sjeverno kraljevstvo, koje se u biblijskim spisima naziva i Izrael, a ponekad, prema nazivu najutjecajnijeg plemena na njegovom teritoriju, i Efrajim, no taj se teritorij po nazivu njegova glavnoga grada, a kasnije i provincije, naziva i Samarijom.[394] Hošea u svojem tekstu često upotrebljava nazive mjesta i područja svojeg vremena, ali i onih koja su svojim značajem poznata njegovim suvremenicima iz povijesti njihova naroda. Ta činjenica ne potvrđuje samo geografsko područje Hošeina djelovanja i kretanja, nego prije svega svjedoči o njegovom dobrom poznavanju kraja u kojem je živio i o njegovoj povezanosti sa svojim zavičajem i domovinom. Hošea tako spominje geografske i povijesne lokalitete kao što su Dolina jizreelska (1,5; 2,2), Doline akorske (2,17), gradove Gilgal (4,15; 9,15; 12,12) i Ramu (5,8), Bet Aven (5,8), Mispu i brdo Tabor (5,1), Gibeu (5,8; 9,9; 10,9), Gilead (6,8; 12,12), Šitim (5,2) i Baal Peor (9,10), put prema Šekemu (6,9), Adam (6,7), utvrde Šalman i Bet Arbel (10,14), Admu i Sebojim (11,8).[395] Hošea također spominje tradicionalne nazive plemena prema kojima se nazivao i teritorij koji su nastanjivali Efrajim, Benjamin, Izrael i Juda. Iako se kod Hošee upotreba plemenskih imena izričito odnosi na narod, na ljude i njihove ustanove, te nema svrhu označavanja teritorija na kojem pojedino pleme živi, ipak nam ti podatci govore da je prorok bio duboko ukorijenjen u tkivo svoga naroda i sebe smatrao dionikom njegova života i njegove sudbine.

---

[391] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 38.
[392] Usp. K. KITCHEN, *On the Reliability of the Old Testament*, Eeerdmans, Grand Rapids, 2003., 26.-32.
[393] Usp. A.A. MACINTOSH, *Hosea*, lxxxvii – lxxxviii, i 4.; J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 79.
[394] Glede jasnijeg povijesnog i geografskog određenja područja Sjevernog kraljevstva i njegova nazivlja vidi članke G. HERRGOTT, *Izrael*, PBL, 135.-136.; A. BAUM, *Samarija*, PBL, 359. K. PAURITSCH, *Sjeverno kraljevstvo*, PBL, 373.-374. u: A. GRABNER-HAIDER, *Praktični biblijski leksikon*, KS, Zagreb, 1997. Sjeverno kraljevstvo se naziva i Jakov, budući da je na njemu nastanjeno više plemena Jakovljevih nasljednika. Usp. M.H. MANSER (ur.), *Critical companion to the Bible: a literary reference*, Facts On File, New York, 2009.,134.
[395] Usp. C. J. SHARP, *Old Testament Prophets for Today*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2009., 45.-47.; Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 78.-79. i 371.-378. Hošea nigdje ne spominje grad Jeruzalem ni ikoji drugi judejski grad, a Južno kraljevstvo spominje samo usput. Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 11.

No unatoč brojnim navodima imena gradova i mjesta, u Hošeinoj knjizi ne nalazimo niti jedan autobiografski podatak koji bi upućivao na mjesto prorokova rođenja niti se igdje izričito govori o specifičnom mjestu njegova djelovanja ili barem bilo koje propovijedi. Hošein zavičaj nam je, kao i mjesto njegove smrti, nepoznanica koju nije lako riješiti. Čak ni jedini podatak o Hošei, onaj da je bio sin Beerijev (1,1), ne daje dovoljno sigurnih informacija o njegovu porijeklu i mjestu života. Ime oca proroka Hošee, kako je navedeno u naslovnom retku knjige, glasi Beeri, što neki tumači smatraju imenom povezanim s mjestom podrijetla Hošeine obitelji, gradu na području plemena Benjaminova - Beerot (Jš 18,25), a neki opet, zbog samog značenja imena – bunar, vrelo – koje bi moglo imati i hetitske korijene (usp. Post 26,34),[396] podrijetlo Hošeine obitelji povezuju s pustinjskim mjestom Beer (Br 21,16) ili s mjestom El-Bireh nadomak Galilejskom jezeru, sjeverno od Bet Šeana. Međutim, kako navodi A. A. Macintosh, iako je ime Beeri poznato i u biblijskom tekstu i u izvanbiblijskim izvorima, sve ove pretpostavke ostaju samo na razini nagađanja, pa se najvjerojatniji razlog označavanja Hošee kao sina Beerijeva može smatrati i želja kasnijih redaktora, budući da je ovaj redak nesumnjivo kasniji dodatak najvjerojatnije nakon pada Sjevernog kraljevstva, jasnije razlikovati proroka od istoimenog posljednjeg izraelskog kralja Hošee (2 Kr 15,30).[397] Stoga je prikladno, zajedno s J.A. Dearmanom, zaključiti kako je podatak o tome da je prorok Hošea sin Beerijev možda i značio nešto njegovim suvremenicima kojima se Hošea osobno obraćao ili prvim čitateljima njegova teksta u Judeji ili Jeruzalemu gdje je tekst Hošeine knjige najvjerojatnije sastavljen i oblikovan u jedinstveni spis te zapisan kao jedna cjelina, međutim nama danas, ta činjenica ne govori mnogo.[398]

Nejasnoće glede točnijeg određivanja vremena i prostora djelovanja proroka Hošee mogu se ipak, u skladu s mišljenjem B. Lujića, popuniti i donekle sigurnije odrediti čitajući Hošein tekst kao odjek i odgovor proroka na religioznu, kultnu, političku, ekonomsku i pravnu situaciju u kojoj se nalazio njegov narod smatrajući Hošeine riječi porukom koja upućuje na mogući izlaz iz sveopće krize u kojoj su se našli njegovi suvremenici.[399] Iako se navođenje imena Hošeina oca ne može sa sigurnošću povezati s nekim područjem ili određenim zavičajem, G. I. Davies smatra da bi „činjenica odsutnosti bilo kakve naznake

[396] Ezav je za žene uzeo Juditu i Basematu koje su bile izvor ogorčenja njegovim roditeljima Izaku i Rebeki. Juditin otac Hetit, koji se spominje u Post 26,34, nosio je ime Beeri.
[397] Usp. A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 5.-6.
[398] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 77.
[399] „Zbog svoje uloge katalizatora u narodu i povijesnim zbivanjima njihova trenutka proroci su bili ljudi krize kao nove mogućnosti rasta, noseći na sebi svu težinu te zadaće.“ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 22.

porijekla mogla naznačiti mogućnost da je prorok porijeklom iz glavnoga grada svoga kraljevstva, u Hošeinom slučaju iz Samarije, glavnog grada Sjevernog kraljevstva“. Doista, Hošeino poznavanje političkih igara i spletki, njegovo zanimanje za vanjsku politiku i često spominjanje samog glavnog grada Samarije moglo bi se smatrati solidnom potporom ovakvom razmišljanju.[400]

Uzevši u obzir gore navedeno, mogli bismo, dakle, kao šire mjesto i prostor Hošeina kretanja i djelovanja odrediti područje Sjevernog kraljevstva, a užim područjem Hošeina boravljenja i propovijedanja smatrati obronke podno vrha Gerizim, u blizini svetišta Šilo i Betel, između gradova Samarije na sjeveru i Mispe na jugu.[401]

Valja nam ipak naglasiti, da jezične posebnosti teksta, utjecaj aramejskog i feničkog jezika, te kritiziranje religioznih i kultnih postupanja karakterističnih za sjevernjačko područje smještaju Hošeu i njegovo djelovanje radije u neko, bilo političko bilo kultno, središte, ili barem u njegovu blizinu, radije nego u neko zabačeno područje udaljeno od tada aktualnih događanja. Hošeine polemike protiv političkog, religioznog i ekonomskog ponašanja njegova naroda Izraela i njegovih vođa, svjedoče o vrlo dobrom poznavanju situacije, upućenosti i obrazovanosti proroka, a ponajviše o doživljaju njegove osobne ukorijenjenosti u proročku tradiciju i teološku baštinu sjevernih svetišta i njegovih službenika. Središnje teme Hošeina navještaja: odvojenost od pripadnika drugih naroda i etničkih skupina i ustezanje od stvaranja ikakvih odnosa s njima, potpuna i svim srcem obdržavana saveznička vjernost, polemičan stav prema kraljevima i kraljevskoj službi, zakonito i na temelju monoteizma ostvarivano bogoslužje su, prema W. Brueggemanu, glavne oznake sjevernjačke tradicije koju Hošea zdušno promiče i smatra je jedinim ispravnim putem povratka pravom štovanju Boga u trenutku kriznog razdoblja prelaska Izraela iz polunomadskog u zemljoradnički način života.[402]

Arheološka istraživanja vremena i prostora tijekom povijesti Izraela potvrđuju kako su velike promjene u načinu života ljudi na tom području upravo krajem 8. st. pr. Kr. utjecale na raspad ekonomskog sustava i dovele do velike socijalne nejednakosti što je nužno utjecalo na raslojavanje društva i slabljenje političke moći Sjevernog kraljevstva te rast

[400] Političke spletke (npr. 7,3-7), vanjsko politička pitanja (7,8-9. 11-13; 8,9-10; 10,4; 12,1), spominjanje Samarije (7,1; 8,5-6; 10,5.7.; 13,16). Usp. G.I. DAVIES, *Hosea*, 24.
[401] Vidi kartu *Prophets of the Eighth century* u: Z. RIDLING, *Bible Atlas*, Access Foundation, 2007., 71.
[402] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 43.-47.

njegove ovisnosti o okolnim gospodarskim i političkim silama, napose Asiriji.[403] To ozračje političke, ekonomske, religiozne i pravne nesigurnosti, kako je višestruko u literaturi o Hošeinoj knjizi naglašeno, vrlo je značajno za tumačenje i čitanje njegovih poruka o značenju zemlje, te nam se čini važnijim od određivanja točnog geografskog mjesta prorokova djelovanja. Zbog toga će se na temelju misli A. Rebića, u oskudnosti podataka o Hošei i još uvijek otvorenih rasprava o njegovu porijeklu, u ovoj studiji, više od bibliografskih i geografskih, vrednovati političke, ekonomske, kultne i religiozne oznake društva i vjerničkog naroda u kojem prorok djeluje.[404]

2.2.2. Političko i ekonomsko stanje u Izraelu krajem 8. stoljeća pr. Kr.

Svaki dio povijesti i događaji u njoj imaju svoje uzroke i razloge u prijašnjim događajima i okolnostima iz kojih su izrasli. Tako je vrijeme i ozračje u kojem je djelovao prorok Hošea samo nastavak onoga što se dogodilo prije njega, te je potkraj 8. st. pr. Kr. doživjelo svoj vrhunac u nemilim i katastrofalnim razaranjima na području Sjevernog kraljevstva i konačnom njegovom propašću. Problemi s kojima se borio Hošea bili su daleko dublji, a njihovi korijeni sezali su do u prethodno 9. st. pr. Kr. te se vremenom oblikovali tijekom povijesnoga razvoja Sjevernoga kraljevstva, pokazujući ponekad slabije, a ponekad žešće, svoju narav, da bi se koncem 8. st. pr. Kr. pretvorili u nacionalnu katastrofu i, zbog neozbiljnog pristupa, bahatosti i ignorancije, te naivnog shvaćanja opasnosti situacije u kojoj se nalaze, bili uzrokom gubitka zemlje izraelskom narodu koji se dogodio, kako je primijetio prorok Hošea, daleko prije nego li je Asirija pod vodstvom Sargona II. 722./721. pr. Kr. razorila i zauzela Samariju i uništila Izraelsko Sjeverno kraljevstvo.

Nakon raskola Davidova i Salomonova ujedinjenog kraljevstva, pedesetgodišnje razdoblje (925.-885. pr. Kr.) vladanja Jeroboama, Salomonova sina, i njegovih nasljednika na prijestolju Sjevernog kraljevstva – Izraela, bilo je označeno sklapanjem mnogobrojnih saveza s okolnim narodima. Političko uređenje koje je u to vrijeme vladalo u Izraelu osnivalo se na zajedništvu pojedinih gradova i kultnih centara koji su pripadali pojedinim plemenima, a međusobno bili povezani plemenskim savezničkim odnosima, što ga je razlikovalo od centralno uređene Judeje s Jeruzalemom u središtu kultne i političke vlasti,

---

[403] Vidi arheološku analizu vremena djelovanja proroka Hošee u: P.J. KING, *Amos, Hosea, Micah: An Archaeological Commentary*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1988., 29.-35.

[404] „O životu proroka ne znamo mnogo. Osim vremena Hošeina nastupa, koje je dosta točno određeno (...) Ništa ne znamo o njegovoj domovini, zvanju, dobi i pozivu u proroke, kao što znamo za ostale proroke (Amos, Izaija, Jeremija). Iz njegova života saznajemo samo ono što je vezano uz njegovo propovijedanje (...) Redaktora su očito više zanimali povijesni događaji onoga vremena nego podatci iz Hošeina života.“ A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 9.-10.

a bilo i svojevrsnim razlogom njegova odvajanja i osnivanja koje se dogodilo izlaskom deset plemena iz saveza koji je tvorio centralizirano Ujedinjeno kraljevstvo.[405] Stoga je državna organizacija Sjevernog kraljevstva na prijelazu iz 9. u 8. st. pr. Kr. bila krhka, porezi teško naplativi, vojna snaga neizvjesna, a kraljevska vlast slaba, te je Izrael, zbog međusobne nesloge i unutarnjih problema među plemenima često bio podložan osvajačkim apetitima okolnih naroda pa je s njima sklapao saveznička prijateljstva ponekad odustajući od prevlasti nad dijelovima svoga teritorija ili plaćajući danak za svoje slobodno kretanje i trgovinu.[406]

Dolaskom na vlast kralja Omrija, začetnika omrijevske kraljevske loze, Izrael dobiva čvršće državno uređenje te za to kraljevstvo po ujedinjenju plemena i jačanjem centralizacije, kako u političkom, tako i u kultnom području, izgradnjom glavnoga grada Samarije i prenošenjem vlasti u njega, događa se, kako kaže M. Clauss, početak nove epohe njegova postojanja. Izrael dobiva pravu dinastiju i pravi kraljevski grad.[407] Omri, koji je vladao 10 godina (885.-874. pr. Kr.) i njegov sin Ahab koji je bio na prijestolju Izraela tijekom 20 godina (874.- 853. pr. Kr.) proširili su granice i utjecaj Izraela na području Levanta te je „Omrijeva kuća“ u asirskim dokumentima i arheološkim nalazima iz tog doba postala sinonimom za cijelo Sjeverno kraljevstvo.[408] Među najvećim postignućima Omrijevske dinastije, ističe M. Liverani, može se svakako smatrati osnutak Samarije i prenošenje uprave u taj grad. „Po prvi put bio je to grad, a ne samo jednostavno (i privremeno) kraljevsko sjedište, nego pravi administrativni centar, središte uprave, sagrađen prema točno određenom i prilično ambicioznom programu gradnje, koji je tijekom opsežnih arheoloških iskapanja otkriven i velikim dijelom obnovljen“.[409] Gradnjom i uspostavom kraljevskog trona u Samariji, Omri je želio nastaviti s praksom ujedinjavanja stanovnika na području svoga kraljevstva, a time i ojačavanja kompaktnosti svoga kraljevstva. Zbog toga je, smatra M. Clauss, grad Samarija izgrađen na kupljenoj

---

[405] I u Sjevernom kraljevstvu postojala je stanovita sklonost uspostavljanju dinastijskog kraljevstva, ali to načelo u tom kraljevstvu nije nikada pravo i u potpunosti zaživjelo. Osnivanjem Sjevernoga kraljevstva prestala su u njemu vrijediti pravila koja su uređivala prava i dužnosti kralja kao što je to bilo u Južnom kraljevstvu. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 73.

[406] Usp. *Isto*, 94.; Usp. M. NOTH, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, Band 1., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1971. 159.-164.

[407] Usp. M. CLAUSS, *Das alte Israel: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, Verlag C.H. Beck, München, 1999., 44.

[408] Usp. N.P. LEMCHE, *The Israelites in History and Tradition*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998., 53

[409] Usp. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 2003. Engleski prijevod: M. LIVERANI, *Israel's History and The History of Israel*, Equinox Publishing, London, 2007.,108.

zemlji i mjestu bez ikakvog tradicionalnog značenja za oba naroda, Hebreje i Kanance, koji su živjeli na teritoriju Sjevernog kraljevstva.[410]

Koliko god povijest i arheologija govorila u prilog Omriju, njegovu sinu Ahabu i njegovim nasljednicima koji su Sjeverno kraljevstvo učinili moćnim i utjecajnim u očima drugih naroda na tom području, iz biblijskih izvješća o tom dobu ne možemo izlučiti nijedan pozitivan spomen na dane vladanja Omrijevića.[411] Osim toga, imajući na umu političke odnose među državama tog područja i biblijski negativan stav prema Omrijevoj kraljevskoj lozi, E.A. Knauf, se s razlogom pita je li Izrael u razdoblju Omrijevića uopće bio samostalna država, ili se tek radilo o nama nepoznatim vazalskim odnosima prema nekom od okolnih kraljevstava.[412] Ipak, čini se kako razlozi za takvo tretiranje Omrijevske loze u biblijskoj historiografiji očito nisu povijesni, nego teološki. Politika kompromisa koju je provodio Omri i njegovi nasljednici nije samo zadirala u područje političke i vojne vlasti, nego je obuhvaćala i kultno-religiozno područje na koje su isključivo pravo polagali proroci. Ilija, Elizej i njihovi učenici, proroci 9. st. pr. Kr., izrazito antimonarhistički nastrojeni, zasigurno nisu imali ništa protiv sigurnosti i blagostanja svoje zemlje koja je podvizima i pobjedama Omrijevića vladala na područjima Sjevernog kraljevstva. Njihova kritička riječ je osujećivala i dozivala svijesti pogrješna načela na kojima je to blagostanje i politička stabilnost ostvarena, a koja su oni smatrali protivnima povjerenju Bogu i Savezu koji je Izrael s njime sklopio. Naime, osnovna načela vanjske i nutarnje politike Omrijevića bila su popustljivost i kompromis prema drugim narodima i njihovim religijama, čime se stvarala pogodna podloga za rast sinkretizma, miješanja izvorne jahvističke religije s religijama i religioznim praksama Izraelu tuđih naroda i njihovih vjerovanja. Najveće narodne skupine, a time i najveći religiozni entiteti, na području Izraela bili su starosjedilački narod Kanaanaca sa svojom religioznom praksom štovanja Baala i Izraelci, štovatelji i sljedbenici tradicionalne jahvističke tradicije. Najvažnija pak razlika između kanaanske i izraelske religiozne tradicije nalazila se u odnosu prema zemlji i njezinom obrađivanju. Zbog toga se sukob oko temeljnih načela, zbog kojih su se proroci, osobito Ilija, a kasnije i Elizej, suprotstavljali kraljevima, prema shvaćanju proročke službe

---

[410] Usp. M. CLAUSS, *Das alte Israel: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, 46.

[411] Tek površno i nenamjerno u ciklusu o Iliji spominje se Ahabova pobjeda u Afeku i milosrdan postupak pema Ben-Hadadu, te se napominje njegovo umijeće sklapanja saveza s dotadašnjim neprijateljima u korist svoga kraljevstva i proširenju njegove moći i teritorijalne rasprostranjenosti (usp. 1 Kr 20,31-34). Usp. M. LIVERANI, *Israel's History and The History of Israel*, 109.

[412] Usp. E.A. KNAUF, *Was Omride Israel a Sovereign State?*, u: L.L. GRABBE (ur.), *Ahab Agonistes, The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies vol. 421., T&T Clark, London, 2007.

o kojem smo već prije govorili,[413] ne tiču toliko samog načina političkog i državnog uređenja, nego je ovdje riječ o sukobu na teološkoj razini, sukob na razini religioznih tradicija shvaćanja vlasti i gospodarenja zemljom.[414]

Proroci, kao čuvari ispravnog odnosa prema zemlji, boreći se protiv kraljevske samovolje i hegemonizma, uvijek su naglašavali i branili njezinu vrijednost kao Božjeg dara cijelom narodu u svrhu održanja njegova života i zauzimali se za nasljedno pravo prema kojem svaki dio zemlje tradicionalno i zauvijek ostaje vlasništvo obitelji kojoj je dan na korištenje kao izraz njihove povezanosti s Bogom.[415] Taj tradicionalni, na Savezu utemeljeni odnos između Boga, naroda i zemlje, zbog držanja da je zemlja kraljevo vlasništvo kojim on raspolaže prema svojoj volji, nalazio se u opasnosti. Proroci podižu svoj glas upravo zbog ugroženosti zemlje. K tome, proroci upotrebljavaju svoj utjecaj u narodu ne bi li ispravili nepravdu želeći načela o posjedu zemlje ponovo postaviti na tradicijske korijene prema kojima je Bog jedini gospodar i vlasnik zemlje, a kraljevi i narod njome mogu samo upravljati na svoju i njezinu dobrobit smatrajući njezine plodove i blagodati isključivo izrazom Božjeg milosrđa, a ne svojom zaslugom.[416]

Prorok Elizej, potičući nezadovoljstvo naroda protiv Omrijevića, koji su u svetištima u Samariji dopuštali, štoviše u svrhu homogenizacije stanovništva i osiguranja tolerantnog ozračja među narodima i religioznim grupama, poticali i omogućivali miješano i zajedničko iskazivanje bogoštovlja na jednom mjestu koje je zbog nepovezanosti s tradicijom bilo kojeg od naroda bilo za to pogodno,[417] pomazuje Jehua za kralja, koji,

---

[413] Vidi gore odjeljak pod naslovom „*Svrha poslanja proroka je briga o pravednosti u/na/prema zemlji*“.

[414] Taj je sukob vrlo zorno opisan u 1 Kr 21, u opisu sukoba proroka Ilije s kraljem Ahabom i njegovom suprugom Izebelom zbog vlasništva nad Nabotovim vinogradom. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 64.

[415] N.C. Habel smatra kako je izopačenje kraljevske ideologije odnosa i postupanja prema zemlji dovelo do zaborava izvornog i osnovnog savezničkog odnosa koji je oblikovan shvaćanjem zemlje kao baštine - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*). „Prava praotačkih obitelji na zemlju podvrgavaju se pravima monarha te ih on može izvlastiti i zemlju upotrijebiti za povećanje bogatstva dvora. Siromasi i Kananci nemaju prava na zemlju; oni mogu postati robovi kraljevstva ako je to monarhova volja.“ Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, 32.

[416] U takvom pristupu zemlja se više ne cijeni kao dar, nego kao vlasništvo. Posebno o tome Am 8,4-6 gdje prorok kritizira one koji zbog želje vladanja zemljom i obogaćivanja njezinim plodovima zaboravljaju čak i subotnji odmor. O tome više W. BRUEGGEMAN, *The Land*, 103.-104.

[417] U gradu Samariji podignut je bogoslužni prostor u kojem je na štovanje bio postavljen zlatni lik bika koji je na zajedničko štovanje postavio još Jeroboam htijući ujediniti religioznu praksu Kanaanaca i Izraelaca. Tu praksu preuzeli su i Omrijevići, a nju je već prorok Ilija osudio kao „hramanje na obje noge“ (1 Kr 18, 21). Položaj Samarije kao političkog i kultnog središta, kako naglašava M. Clauss, bilo je politički opravdano, međutim, kako je to inače potrebno za miran suživot, u ovom slučaju dvije populacije jedna drugoj nisu htjele popustiti, niti je jedna drugoj željela ponuditi oprost, stoga je došlo do želje za nadvladavanjem na kultnom području. Kako inače u starim historiografijama biva, na jednu ženu, ovoga puta Izebelu, Ahabovu suprugu, svaljena je krivnja za neuspjeh zajedništva i podržavanje jedne strane na štetu drugoj. Bio je to put prema padu Omrijevićke dinastije. Usp. M. CLAUSS, *Das alte Israel: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, 46. O položaju kralja Ahaba u biblijskoj historiografiji vidi: E. BEN ZVI, *The House of Omri/Ahab in Chronicles*, u: L.L. GRABBE (ur.), *Ahab Agonistes*, 41.-53.

doduše na vrlo brutalan i krvav način prekida tu praksu, uspostavlja vlast u Sjevernom kraljevstvu i osigurava, doduše kratko, ali relativno mirno razdoblje njegove povijesti s izričitom prevlašću izraelske jahvističke religiozne tradicije nad kanaanskim baalovskim kultom (usp. 2 Kr 9-10). Izričita naklonost sjevernjačke proročke tradicije Jehuu, koji je Izraelom vladao od 842. do 815. pr. Kr., uzveličavala je Jehuovo doba uspoređujući ga sa zlatnim vremenima ujedinjenog izraelskog kraljevstva. Jehuova djela učvršćivanja jahvističke religozne tradicije imala su utjecaj i na Judejsko kraljevstvo te su veze između dva hebrejska centra političke i religiozne moći ojačale, a time i donijele prosperitet i jednom i drugom kraljevstvu. Vrijeme vladanja Jehuove dinastije u Izraelu tijekom gotovo jednog stoljeća, dok su kraljevsku vlast obnašali on i njegovi nasljednici Joahaz (815.-798.), Joaš (798.-783.), Jeroboam II. (783.-743.) i Zaharija (743.), označeno je općim napretkom i blagostanjem, ne samo na sjeveru nego i na jugu, u Judeji, tako da se, kako tumači D.T. Lamb, to vrijeme uspoređivalo s dobom vladanja kralja Davida.[418] No nije to bila samo zasluga kralja Jehua i njegovih nasljednika, nego je za takvo stanje zaslužna opća politička situacija na području Levanta. Uspjeh oba kraljevstva, gledano čisto politički, ostvario se, kako kaže L.J. Hoppe, zbog toga što nije bilo dovoljno jake imperijalističke sile na području Levanta, koja bi ga mogla djelotvorno spriječiti i onemogućiti uzdizanje tako malih kraljevstava kao što su Izrael i Juda.[419]

Bilo je to, kako navode F.I. Andersen i D.N. Freedman, „ključno stoljeće“ u povijesti Izraelskog i Judejskog kraljevstva, u kojemu su obje države dosegle svoj vrhunac političke moći i ekonomskog blagostanja još od slavnih vremena ujedinjene monarhije. Pobjede nad tradicionalnim neprijateljima, proširenje granica, utjecajnost oba kraljevstva, kao vodećih sila u regiji i ugled izvan svojih granica, pratilo je unutarnje blagostanje i osjećaj sigurnosti. Svi ti elementi bili su podloga uvjerenju da se zlatno doba izraelskog kraljevstva, premda sada podijeljenog u dvije države, ponovo vratilo, a sestrinska kraljevstva ušla u razdoblje zajedničkog blagostanja bez premca. „Prema tada popularnim i prevladavajućim teološkim normama postojao je trajni odnos između Božje naklonosti i života u blagostanju. Bez obzira zaključivalo se od uzroka prema posljedici ili, gledano unazad, od posljedica prema uzroku, zaključak je bio isti: izabrani narod Božji uživao je

[418] Vidi osobito treće poglavlje studije o Jehuu u: D.T. LAMB, *Righteous Jehu and his Evil Heirs*,130.-132.

[419] „Do kraja kasnog brončanog doba Egipat i Hatti su se međusobno iscrili u nadmetanju za hegemoniju na tom području. Asirija nije bila ozbiljna prijetnja nikome u regiji niti je prijetila ikakvom agresijom sve do sredine 8. stoljeća. Tijekom 400 godina, od 12. do 8. st. pr. Kr. narodi koji su nastanjivali teritorij između Egipta i Mezopotamije, razvili su, kao nikada do tad, svoje složene ekonomske i političke sustave.“ Usp. L.J. HOPPE, *The History of Israel in the Monarchic Period*, u: L.G. PERDUE (ur.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001., 87.

pravedne nagrade za svoje vjerno ponašanje ili, gledano drugačije, dobrobiti koje su darovane Izraelu i Judi, blagoslovi koji su poput kiše padali s blagohotnih nebesa, bili su dostatan dokaz ne samo božanske naklonosti nego i Izraelove moralne zasluge."[420] Međutim, proroci i u jednom i u drugom kraljevstvu su drugačije gledali na stvarnost i različito ju shvaćali, a još različitije teološki obrazlagali odnos Izraelova stava prema svome uspjehu u zemlji koju im je Bog obećao i dao.[421]

Dok je Izraelsko i Judejsko kraljevstvo početkom i sredinom 8. st. pr. Kr. „plivalo" u bogatstvu i ponosilo se poletom i moći, nad njima su se, poput oluje, nadvijali tamni oblaci silne prijetnje njihovom blagostanju i miru, a dolazili su od trenutno manje utjecajnih, no ipak drevnom tradicijom i kulturom vrlo velikih, susjednih naroda i država, Egipta s juga i Asirije sa sjevera, koje su u to vrijeme zauzete svojim unutarnjim problemima, ipak težile i spremale se ponovno ostvariti nadmoć i postići kontrolu nad cijelim teritorijem, što su ga imale prije uzdignuća Izraela i Jude. Tu opasnu prijetnju, zaključuju F.I. Andersen i D.N. Freedman, mogao bi zanemariti samo onaj „tko je krajnje naivan ili onaj tko je pun pobožnog pouzdanja".[422] Stoga je 8. st. pr. Kr, prema J. Blenkinsoppu, „stoljeće u kojem je ogromna i opasna Asirija zaprijetila i na kraju progutala Sjeverno kraljevstvo, a Južno Kraljevstvo svela na podaničku vazalsku državu. Ti događaji, koji zaokružuju političko-religioznu sliku vremena djelovanja proroka Hošee, imali su izrazito dubok utjecaj posebno na religiozna shvaćanja i praktični vjernički život. Bilo je to također i vrijeme dalekosežnih političkih i društvenih promjena u oba kraljevstva koje su bile poticane stalnom potrebom učvršćivanja i sređivanja državne vlasti te prodorom oblika tradicionalnog agrarnog života".[423]

Proročki glasovi Amosa, a napose proročka angažiranost Hošee, još su za vrijeme relativnog blagostanja, za vrijeme kraljevanja Jeroboama II. na izraelskom prijestolju (783.-743. pr. Kr.; usp. 2 Kr 14,23-29), dok je izvana sve izgledalo skoro savršeno, upozoravali na opasnost suda kojim Bog, po djelovanju stranih naroda, osobito Asiraca, kao instrumenata njegove pravde, uvodi pravednost te prijeti kaznom Izraelu zbog njegova, naizgled pobožnog, međutim, stvarno i nedvosmisleno, bezglavog i nepromišljenog

[420] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 31.
[421] Dok u Sjevernom kraljevstvu djeluju Amos i Hošea, u istoj situaciji Južnog kraljevstva djeluju Joel, Mihej i Izaija i Jeremija. Svi ti proroci smatraju blagodati života na i u zemlji Božjim darom, a ne ljudskom zaslugom. Usp. E.W. DAVIES, *Land: its rights and privileges*, u: R.E. CLEMENTS, *The World of Ancient Israel, Sociological, Anthropological and Political Pespectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989., 353.-354.
[422] F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 32.
[423] J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 49.

srljanja u propast kamo je narod vodio zaborav vjernosti Savezu i priklanjanje idolatrijskim religioznim praksama.[424]

Doba vladanja Jeroboama II. (787.-747. pr. Kr.), u kojem je Hošea počeo svoju djelatnost, ipak nije bilo vrijeme blagostanja za sve stanovnike Izraela. Neposredno prije Hošee prorok Amos je već uzburkao političke i religiozne vode svojom kritikom ponašanja najznačajnijeg Jehuova nasljednika optužujući ga za socijalnu nepravdu i nemar prema siromasima jer „u dvorcima gomilaju nasilje i tlačenje“ (Am 3,10). Iako je Jeroboam II., u situaciji nastaloj nakon pada Sirije (800. pr. Kr.), koja je njegovim prethodnicima prijetila stalnim upadima na teritorij Izraela, uspio iskoristiti pogodan povijesni trenutak slabosti susjednih država i ponovno vratiti izgubljena područja te proširiti svoju vlast „od Hamata do Mrtvoga mora“ (2 Kr 14,15), znatno ojačao svoj položaj u regiji ostvarivši gospodarski procvat unutar svoga kraljevstva, ipak je za njegovo vrijeme, zbog naglog bogaćenja pojedinih slojeva društva koje je većma živjelo u gradovima, u Sjevernom kraljevstvu zavladalo strašno i nepravedno socijalno raslojavanje, te su obični ljudi, a napose seosko stanovništvo, bili dovedeni do krajnjih granica siromaštva i borbe za preživljavanje.[425]

Uzimajući u obzir zaključke političko-ekonomske analize života u Izraelu i uloge proroka u tim okolnostima M. Silvera, izgleda i nama kako uzroke Amosove, a kasnije i Hošeine osude Jeroboama II. ne možemo tražiti u njegovoj vanjskoj politici, jer je ona očito bila dobra za kralja i političku sliku kraljevstva, budući da su se granice proširile i njegova vlast bila priznata, niti u unutarnjoj politici, jer je obilje koje se prelijevalo bilo dovoljno da se mnogi obogate i žive u blagostanju, niti mu je, zbog tadašnjeg prevladavajućeg teološkog ozračja u kojem se bogatstvo smatra izrazom vlastitog uspjeha i Božje naklonosti, moguće išta prigovoriti, nego nam utemeljenje proročke kritike valja tražiti u shvaćanju zemlje i vlasti nad njom koja se uvelike razlikovala od „službene“ teologije vlasti naklonjenih religioznih službenika i vlastodržaca, uključujući i samog kralja, koji su se naglo obogatili i svoje bogatstvo pretočili u velika prostranstva plodnoga tla iz kojeg su iscrpljivali njegovu snagu, a time onemogućavali Božju nakanu da zemlja bude dostatan izvor života za sve njezine stanovnike, a ne samo za povećanje njihovih zaliha. M. Silver smatra da se ekonomsko raslojavanje društva u Izraelu dogodilo zbog novog, na trgovačko-ekonomskim načelima utemeljenog odnosa prema zemlji, pri čemu je zemlja postala trgovinska vrijednost i predmet kupoprodajnih ugovora, nasuprot tradicionalnim pravnim odredbama

[424] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 9.
[425] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 96.

Izraela koji zemlju smatraju neotuđivim imanjem i posjedom – od Boga darovanom baštinom – koje ni u kojem slučaju ne može biti predmet kupovine i prodaje, jer je čitava zemlja Božje vlasništvo.[426] I kralj, i njegovi bliski podanici, i plemstvo, a i svećenici, gotovo čitav narod, osim siromaha, kako oslanjanjući se na G. von Rada primjećuje W. Zimmerli, zemlju su smatrali svojom stečevinom, a ne baštinom koja im je od Boga dana, kršeći na taj način izričite pravne odredbe Božjeg Zakona o daru zemlje.[427]

U isto vrijeme, čini nam se također, da je usmjerenost na ekonomsko vrednovanje zemlje, pohlepa za bogatstvom i imanjem kao osiguranjem života, koja se u to politički nesigurno vrijeme Izraelske države javila kao jedna od jačih motivacija ekonomskih gibanja unutar društva, bila ujedno i okidačem rasta popularnosti kanaansko-baalske religiozne tradicije, a pridonosila smanjenju privlačnosti jahvističkog religioznog sustava. Štovanje Baala i božanstava plodnosti, s kojim su proroci vodili žestoku borbu i smatrali ga najvećim, pa čak i izvornim, grijehom uključivalo je običaje za koje se vjerovalo da pridonose plodnosti zemlje i povećavaju mogućnost obogaćivanja njezinim plodovima. Međutim, prema onome što tvrdi H. Gossai, upravo ti običaji bili su suprotni sržnim postavkama jahvističke religioznosti i njezinog pogleda na zemlju, a to je vjera da je zemlja Božje vlasništvo, kojoj je svrha plodost i održanje života svih ljudi koji na njoj žive, osobito siromaha.[428] Tako utilitaristička dimenzija kanaanske religioznosti glede zemlje biva direktno suprotstavljena službeničkoj, suradničkoj i komunitarnoj jahvističkoj tradiciji u kojoj je zemlja dar Izraelu i dio savezničkog odnosa s njegovim Bogom.[429]

Pitanje religiozne mjerodavnosti i pravila ponašanja glede zemlje i njezine plodnosti, kaže B. Lujić, već je podigao prorok Ilija, a govoreći o ovisnosti Izraela o hrani i vodi koju Bog

---

[426] O tome osobito 11. poglavlje naslovljeno: *The Prophets as Social Reformers*, u: M. SILVER, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Kluwer-Nijhoff Publishing, Boston, 1983., 123.-135.

[427] Proročke riječi proroka Amosa kojima prijeti Jeroboamu, svećenicima i vlastodršcima povezane su s povijesnom komponentom dara zemlje, ali i s kultnim stavom da je zemlja Božje vlasništvo. Amosov navještaj se temelji na poznavanju zakonskih odredbi Boga Izraelova, koji u ono vrijeme možda još nisu bile u pisanom obliku, ali su bile poznate zakonskoj svijesti i duboko ukorijenjene u klanske odnose, bilo kao opće moralno znanje, bilo kao Božja želja prema kojoj se određuje pravednost ponašanja. Praktična provedba pravednosti i pravde je zakonski zahtjev Boga koji je Izraelce doveo u njihovu zemlju. Usp. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 248. Mišljenje na koje se W. Zimmerli oslanja: G. von RAD, *The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch*, 79.-93.

[428] Usp. H. GOSSAI, *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets: Justice and Righteousness in Context*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 22006., 246-249.

[429] Dar zemlje, kako naglašava W. Brueggemann, dan je Izraelu pod uvjetima. Uvjeti su sljedeći: a) ne štovati druge bogove i idole, b) slaviti Šabat gdje kao središnja istina stoji činjenica da zemlja ne pripada nama nego je dar i zato je subotnje slavlje slavlje zbog obdarenosti zemljom, c) brinuti se za brata i sestru, pri čemu se naglašava pravo cijele zajednice i svakog pojedinca na plodove zemlje, a time i na pravednu raspoređbu njezine rodnosti za održanje svih članova naroda, pa čak i onih koji nisu članovi naroda nego izbjeglice i drugi potrebni. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 59.-67.

daje, ponovno ga je naglasio prorok Elizej (2 Kr 2,19-22; 3,28-41). Obojica proroka predstavljaju Boga kao gospodara plodnosti i mjerodavnog za prirodu i oborine koje daju zemlji plodnost.[430] To, za Izrael, egzistencijalno pitanje, na poseban način zaoštrava prorok Amos, naglašujući da je svrha Izraelova boravka u zemlji i svrha plodnosti zemlje dijeljenje, a ne sebičnost, obogaćivanje svih, a ne samo nekih. Stoga zemlja, kako tvrdi W. Brueggemann, umjesto mjesta na kojem se iskazuje i čini pravednost, postaje mjesto činjenja nepravde i „prilika za izbjegavanje pravednosti" (Am 5,10-12).[431]

Socijalna nepravda, koju kritizira Amos, pokazuje svoje najokrutnije lice u ponižavajućim djelima kupoprodajnog karaktera koja ljude siromahe, njihov rad i njihovu zemlju svode na trgovačku robu, a djelatnost moćnika karakterizira kao koruptivne radnje zbog kojih su zavrijedili osudu izgona iz zemlje jer se ne ponašaju po primjeru pruženom im u činu Božjeg darivanja zemlje nakon izlaska iz Egipta (Am 2,9-16). Zbog toga, ispravno primjećuje B. Lujić, Amos ne osuđuje samo pojedince koji čine nepravdu nego je prema njegovim riječima osuđen čitav „sustav koji štiti moćnike i imućnike" i koji omogućuje zemljišnim veleposjednicima još više „obogatiti se na račun malih poljodjelaca."[432] Takav političko-ekonomski sustav u kojem je vlast nad zemljom i njezinom plodnošću prvotni cilj njegova postojanja, prema logici vladanja sasvim prirodno postaje svrha samome sebi, a oni koji u njemu imaju vlast teže zadržavanju stečenih položaja pod svaku cijenu ne mareći pri tom za opće, nego samo za osobno dobro. Ti stavovi, primjećuje W. Brueggemann, izričito su suprotni idealu društva uspostavljenom na zapovijedima Tore koje su Izrael

---

[430] „U svim pripovijestima o Iliji i njegovoj djelatnosti proteže se nit koja ih međusobno povezuje. Ilija u svome djelovanju snažno pokreće veliko pitanje: Tko je Bog u Izraelu? Je li to Baal ili Gospodin? Ako bi bio Gospodin, je li on onda mjerodavan i za prirodu i oborine? (...) U odgovoru na to presudno pitanje krije se ključ sudbine cjelokupna naroda." „U stanju općega zaborava spasiteljskog djelovanja u prošlosti bilo je uistinu presudno načelno pitanje: Tko daje vodu i tko daje hranu? Daje li to Baal, bog vegetacije, kiše i plodnosti, ili Gospodin, koji se pokazivao kao povijesnospasiteljski Bog? Koji je to Bog koji se skrbi za Izrael, koji ga uvijek i iznova spašava, koji ga vodi i upućuje, koji mu omogućuje i da fizički preživi? Izrael je opet bio stavljen na kušnju, jer se trebao odlučiti između Baala i Gospodina. A o toj odluci ovisila je njegova egzistencija." B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 56.-57. i 81.-82.

[431] W. BRUEGGEMANN, The Land, 66.

[432] Djela protiv kojih Amos diže svoj glas i proglašava ih izrazima krajnje nepravednog sustava su, prema B. Lujiću, prije svega: 1) prodaja ljudi za novac, 2) tlačenje siromaha, 3) zlostavljanje djevojaka, 4) kultno pokriće iskorištavanja dužnika. „Pojam דַּל (*dal*) u naznačenom kontekstu 2,7 označava ljude koji su siromašni, ali nisu u potpunosti bez igdje ičega. Njih se u društvenom životu nemilosrdno gazi i iskorištava te se na taj način od njih čini istinske siromahe. Očito je govor o dobro smišljenom obliku izrabljivanja kojim čovjek nevoljnik postaje potpuno nemoćan u odnosu na sustav koji štiti moćnike i imućnike. Vjerojatno se pritom misli na zemljišne veleposjednike koji su željeli na svakovrsne načine povećati već postojeće posjede gazeći male ljude, otimajući im i ono što im je bilo preostalo, zapravo obogatiti se na račun malih poljodjelaca. Stoga se smije računati da su dallîm bili pravno nezaštićeni mali ljudi koji u društveno-pravno-političkom sustavu ne mogu doći do ostvarenja svojih prava. Takvi su ljudi bili jednostavno iskorištavani i tlačeni i stavljani u odnos ovisnosti o imućnicima." B. LUJIĆ, *Proročka kritika kao poziv na društveno-moralno ponašanje*, u: BS, 82 (2012) 3, 557.–574., 566.

izvele iz strahota ropskih vlasničko-trgovačkih odnosa u suradničke komunitarno-bratske odnose koji jamče obilje zemlje i njezinih plodova za održanje života svima, a ne samo nekima.[433]

Stoga u takvom političko-ekonomskom sustavu i ne čudi činjenica da je u roku od 18 godina na prijestolju Izraela sjedilo pet kraljeva koji su na vlast dolazili raznim spletkama i ubojstvima, održavali se na vlasti političkim trgovinama, bratoubilačkim sukobima i urotama, sumnjivim savezima i mijenjanjem vanjskopolitičkih smjerova.[434] Sažeto opisujući vrijeme djelovanja proroka Hošee B. Velčić kaže da je: „stanje u unutarnjoj politici Izraela obilježeno rapidnom izmjenom slabih kraljeva, zavjerama, državnim udarima i ubojstvima, a vanjsku politiku karakterizira oportunizam, neodlučnost i nedosljednost.“[435] Sve to dovelo je do kolapsa Sjevernog kraljevstva i propasti na koju su proroci toga doba, Amos i Hošea, davno prije no što su se dogodili i dok su se možda mogli izbjeći, ozbiljnim prijetnjama upozoravali svoj narod. Pad grada Samarije (722./721. pr. Kr.) bio je i kraj Sjevernog kraljevstva i njegova stanovništva. Razmjeri katastrofe, kako o njoj govore asirski izvori, bili su ogromni.[436]

---

[433] O tome vidi analizu događaja podno Sinaja u: W. BRUEGGEMANN, *Journey to the Common Good*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2010., 22.-28.

[434] Smrt Jeroboama II., moćnog kralja koji je u svoje vrijeme sačuvao relativnu stabilnost unutar svoje države, i dolazak na vlast njegova nasljednika Zaharije (743. pr. Kr., 2 Kr 15,8-12), bila je poticaj ambicioznim avanturistima kao što su Šalum (743. pr. Kr.; 2 Kr 15,14) i Menahem (743.-738. g. pr. Kr.), koji su ubojstvom svojih prethodnika prisvojili tron Izraelskog kraljevstva. Menahem je, želeći zadržati kakvu takvu vlast, pa makar i podaničku, postao vazal asirskog kralja Tiglat-Pilesera III. obvezavši Izraelsko kraljevstvo na plaćanje danka (738. pr. Kr.; 2 Kr 15,18-20) koji je strahovito pritisnuo ionako slab ekonomski sustav te dodatno nametnuo terete na leđa izraleskog puka. Nakon Menahemove smrti naslijedio ga je njegov sin Pekahja (738.-737. pr. Kr.), a njega je nakon urote i ubojstva naslijedio njegov dvoranin Pekah (737.-732. pr. Kr., 2 Kr 15, 25), Nezadovoljan Menahemovom vanjskom politikom čuvanja mira plaćanjem danka Asiriji, Pekah sklapa protuasirski savez s damašćanskim kraljem Resinom, želeći uz pomoć Judeje osloboditi svoje kraljevstvo asirskoga nameta. Međutim, budući da Judejski kralj Ahaz nije bio sklon Resinovu i Pekahovu savezu njih dvojica napadaju Judu. U tom bratoubilačkom siro-efrajimskom ratu (734.-733. pr. Kr.; 2 Kr 16,5), unatoč nastojanjima proroka Izaije da uvjeri Ahaza da se u ratnoj nevolji treba osloniti na Boga (Iz 7,1-9), Ahaz je pozvao u pomoć asirskoga kralja Tiglat-Pilesera III. (2 Kr 16,7-8) koji je pokorio Siriju, a Izraelu oteo područja istočno od Jordana (Gilead), Galileju i Jizreel (Megido), i tako ga sveo na brdovito područje oko glavnoga grada Samarije (2 Kr 15,29;16,9). Uništenje Izraela spriječio je Hošea koji je svrgnuo Pekaha, zakraljio se i podvrgnuo Asiriji plativši danak (732.-724. g. pr. Kr.; 2 Kr 15,30; 17,3). Nakon smrti Tiglat-Pilesera III., 727. g. pr. Kr., Hošea mijenja svoju politiku te ulazi u protuasirski savez s Egiptom (2 Kr 17,4). Saznavši za to, novi asirski kralj Salmanasar V. kreće na Palestinu i 724. g. pr. Kr. opsjeda Samariju (2 Kr 17,5). Osvojenje Samarije dokončava njegov nasljednik Sargon II. 722./721. g. pr. Kr. On je osvojio grad, stanovništvo odveo u izgnanstvo i učinio Izrael dijelom svoga kraljevstva (2 Kr 17,6). Osim u Bibliji, ovi su događaji opisani i u asirskim kronikama, gdje se izvješćuje da je Sargon II. iz Izraela raselio 27 290 ljudi i zamijenio ih stanovništvom iz drugih dijelova svojega kraljevstva. Bio je to kraj Izraela. Usp. B. VELČIĆ, *Metafore o narodu u Hošeinoj kritici Izraelove politike*, u: D. TOMAŠEVIĆ (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka*, 179.-180. Također vidi i F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 33.-36.

[435] Usp. B. VELČIĆ, *Metafore o narodu u Hošeinoj kritici Izraelove politike*, 180.

[436] Usp. M. LIVERANI, *Israel's History and The History of Israel*, 146.-147. Iz Samarije, tj. iz Omrijevog kraljevstva, kako Sjeverno kraljevstvo nazivaju asirski dokumenti, iseljeno je nakon zauzimanja glavnog grada 722./721., što potvrđuju i arheološki nalazi iz vremena kraljeva Salmasara V. i Sargona II., 27 280

Hošea, očito nije doživio razaranje Samarije, ali je najvjerojatnije bio dionik patnja opsade tog grada, pa se može pretpostaviti kako je i on bio među njezinim žrtvama.[437] Premda nije isključena ni mogućnost da je zajedno sa svojim učenicima prebjegao u Jeruzalem i nastavio živjeti kao prognanik, budući da njegova knjiga o tome ne govori, ipak smatramo da je takav razvoj Hošeina života ipak samo pretpostavka bez stvarnog utemeljenja.[438] Naime, imajući na umu njegovu narav i uključenost u religiozno-politička događanja svoga vremena, smatra se da je Hošea takve događaje doživio, sigurno ih ne bi mogao prešutjeti i o njima ne izreći svoj sud.

Razlozi katastrofalnog završetka Sjevernog kraljevstva prema Hošei, nisu toliko političke naravi, niti se uzroci osude Izraela i njegove propasti trebaju tražiti u rasporedu geopolitičkih snaga na tom području, iako su upravo unutarnja politička slabost Izraela i jačanje okolnih naroda na geografskom području Levanta odigrale presudnu ulogu, nego su oni prije svega teološko-religiozne naravi. Teološko shvaćanje dara zemlje u Izraelu je izblijedilo i narod se našao u zrakopraznom prostoru zaborava na kojem tlu stoji i od koje i u kojoj zemlji živi. Izrael je, kako primjećuje W. Brueggemann, zaboravio da je Jahve Bog koji daje zemlju i njezinu plodnost kao dio svoga Saveza. Plodnost zemlje je uvijek saveznička plodnost. Navještaj kraja je nemilosrdan i razoran. „Učinit ću kraj, opustošit ću, obratit ću u šikarje, kaznit ću. I to samo zbog zaboravljanja. (usp. Hoš 2, 11-13)“.[439] Zaboravljanje i nepoznavanje, pomanjkanje spoznaje Gospodina, o čemu govori Hošea, prema B. Lujiću, ključni su razlozi razvitka nevjere koja u se u praktičnom životu očituje prema Bogu kao neposluh Božjoj riječi, sljepoća za Božja djela i zatvorenost srca za ljubav prema Bogu, a prema bližnjemu kao proklinjanje, laž, ubijanje, krađa, preljub, nasilje i prolijevanje krvi.[440] Kazna takvim djelima, koja su izričito protiv Dekaloga, na koji se Izrael obvezao prilikom ulaska u zemlju i na čiju je opasnost upozoren, te upoznat s prijetnjom izgona iz zemlje ukoliko ih ne bude vršio (usp. Pnz 8,11), ne samo da je

---

stanovnika, od kojih je dio pridružen asirskoj vojsci zajedno s 200 bojnih kola i vozača, a ostatak je naseljen u središnji dio Asirije. Umjesto raseljenih i protjeranih stanovnika na područje je naseljeno novo stanovništvo iz raznih područja asirskih zemalja i osvojenih kraljevstava. Sjeverno kraljevstvo je prestalo postojati kao samostalna država i pripojeno je asirskom kraljevstvu kao jedna od njegovih provincija sa sjedištem u gradu Samariji, koji je nakon razaranja i osvojenja ponovno izgrađen i uređen. Detaljan prikaz sadržaja asirskih dokumenata o padu Samarije u drugom poglavlju svoje knjige donosi B. BECKING, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*, Brill, Leiden, 1992., 21.-46.

[437] Tako B.C. BIRCH, *Hosea, Joel and Amos*, WBC, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997., 10.

[438] James D. Newsome postavlja mogućnost da je Hošea izbjegao u Jeruzalem i ondje uredio svoju knjigu živeći u društvu osvojih simpatizera, međutim čini se kako je Hošea ipak završio kao žrtva opsade Samarije ili je umro nedugo nakon nje. Usp. J.D. NEWSOME, *The Hebrew Prophets*, 34.

[439] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 106.

[440] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 133.-134.

opravdana, nego je jedini mogući ishod ponašanju što ga, pozivajući se na drevnu tradiciju savezničke vjere o daru zemlje, u svome narodu nalazi i osuđuje prorok Hošea (Hoš 4,2).

Međutim, Hošein pristup situaciji u kojoj se nalazilo Sjeverno kraljevstvo nije originalan, premda ga on na svoj način oblikuje i problematizira, nego je, kako kaže J. Blenkinsopp, on u potpunosti povezan s tradicijom njegovih prethodnika.[441] Zbog toga je, u prosudbi Hošeina djelovanja, koje se događalo u tom politički vrlo nemirnom i nestabilnom razdoblju, i njegove metaforike, koja, kako kaže B. Velčić, nizom originalnih metafora u potpunosti odražava političku situaciju te u Hošeinoj knjizi jasno dolazi do izražaja,[442] opravdano i potrebno ne smetnuti s uma prethodnu proročku tradiciju na području Sjevernog kraljevstva u koju je Hošea bio uronjen i očito je savjesno slijedio u svom navještaju pokušavajući, koliko god je to bilo moguće, popraviti religiozno-političko stanje svojih sunarodnjaka, prije sigurno nadolazeće katastrofe.

2.2.3. Proroštvo okolnih naroda, proročka tradicija Izraela i Hošea

Proročka tradicija Izraela, što pokazuju i dokazuju istraživači biblijske i izvanbiblijske proročke literature, naslanja se na slične pojave proročkog djelovanja u drugim, Izraelu susjednim narodima i kulturama.[443] Premda već od početaka izraelska proročka tradicija pokazuje svoje posebnosti koje se nikako ne bi smjele previdjeti, kako ističe B. Lujić, ipak valja najprije uočiti ono što joj je s pojavama proroštva u drugih narodima zajedničko da bi se bolje moglo vidjeti ono što je u njoj posebno.[444] Tekstovi pronađeni na arheološkim lokacijama Emar, Ugarit, Hamat, Deir ᶜAlla, Hatti, Asiriji, a osobito tekstovi iz Maria pružaju vrijedne poredbene materijale iz doba prije i za vrijeme djelovanja hebrejskih proroka. Također i izvori pronađeni u Egiptu pružaju, premda oskudna, ali ipak važna saznanja, o pojavi proroštva čiji početci sežu u daleku prošlost čovječanstva i ljudskih kultura.[445]

---

[441] Usp. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 49.
[442] Usp. B. VELČIĆ, *Metafore o narodu u Hošeinoj kritici Izraelove politike*, 181.
[443] Pregled do sada poznatih izvora izvanbiblijske proročke literature s područja Bliskog Istoka s transkirpcijom i prijevodom na engleski jezik vidi kod: M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy of the Ancient Near East*, Writings from the ancient world 12, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
[444] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 34.-35.
[445] Liteatura s tog područja je obilna pa donosimo samo važnija djela: D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/3. Textes sumériens et accadiens*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986.; A. TSUKIMOTO, *Emar and the Old Testament: Preliminary Remarks*, u: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 15 (1989)1, 4-5.; J. F. ROSS, *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*, u: HTR 63 (1970) 1, 1-28.; J. HOFTIJZER, G. VAN DER KOOIJ, *Aramaic Texts from Deir ᶜAlla, Brill, Leiden*, 1976; J. HOFTIJZER, G. VAN DER KOOIJ, *The Balaam Text from Deir ᶜAlla Re-evaluated, Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989.*, Brill, Leiden, 1991.; J. A. HACKETT, *The Balaam Text from*

Prilično je zanimljiv nalaz i mišljenje G. Lanczkowskog, koji na temelju proučavanja egipatskih proročkih tradicija smatra da su početci proročkog djelovanja vezani uz poljodjelce, seljake, zemljoradnike. Naime, stari spis iz Egipta koji potječe s početka 21. st. pr. Kr. nazvan i naslovljen „Tužaljka rječitog seljaka“ mogao bi se, prema G. Lanczkowskom, smatrati klasičnim primjerom staroegipatskog proroštva koji, po strukturi i načinu iznošenja svoga sadržaja te osobito po mjestu na kojem je tužaljka izrečena, sliči postupcima nekih biblijskih proroka.[446] Egipatski seljak rječito izgovara, poput Jeremije (Jer 26,1ss) i Amosa (Am 7,10ss), svoju tužaljku pred vratima svetišta i iznosi svoju muku koja ga je snašla zbog nepravde upravitelja. Kritika socijalnih odnosa, kako navodi H. Ringgren, jedina je, i prema njemu nedovoljna, poveznica između tog teksta egipatske kulture i biblijske proročke tradicije da bi se on ozbiljno mogao smatrati nekom vrstom njezina prototeksta i prauzorom ponašanja biblijskih proroka.[447]

Iako se ne može sa sigurnošću ustvrditi koliko su i na koji način taj ili njemu slični staroegipatski tekstovi utjecali na razvoj proročke literature, ipak se, u skladu s mišljenjem M.J. Bussa, može reći da je „egipatska literarna baština ostavila u hebrejskoj proročkoj literaturi neki trag i na neki način na nju utjecala“.[448] Ipak, oslanjanjući se na mišljenja velikog broja autora koji egipatske tekstove smatraju važnim za proučavanje proročke literature,[449] ostaje važna činjenica, koja ističe i naglašava istinu da već na početcima tekstualnih zabilježbi o djelovanju proroka i proročanstava u kulturama Izraelu okolnih naroda stoji seljak, poljodjelac, zemljoradnik, kojemu se nanosi nepravda i koji se brine za stanje i budućnost zemlje, jer je ona prema njegovom viđenju „u lošem (zlom) stanju“.[450]

Deir ᶜAlla, Scholars Press, Chico, 1984.; M. WEIPPERT, *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons and Assurbanipals, Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis: Papers of a Symposium held in Cetona (Siena) June 26-28, 1980.*,Orientis antiqui collectio 17, Istituto per l'Oriente, Rome, 1981., 71-115.; G. LANCZKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus, Ägyptologische Abhandlungen 4*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1960.; H. RINGGREN, *Prophecy in the ancient Near East*, u: R. COGGINS, A. PHILLIPS, M. KNIBB (urr.), *Israel's Prophetic Tradition, Essays in Honour of Peter Ackroyd*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982., 1-2.; J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 56; R. P. GORDON, *Where Have All the Prophets Gone? The "Disappearing" Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy*, u: BBR 5 (1995), 67.-86.

[446] Originalno djelo G. LANCZKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus*, mi na žalost tijekom pisanja ovog teksta nije bilo dostupno, ali ga navodim prema M.J. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea, A Morphological Study*, 135., te prema H. RINGGREN, *Prophecy in the ancient Near East*, 1.-2.

[447] Usp. H. RINGGREN, *Prophecy in the ancient Near East*, 1.-2.

[448] Usp. M.J. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea, A Morphological Study*, 134.-135.

[449] Širu raspravu o važnosti egipatskih tekstova za proučavanje proročke literature vidi kod: J.W. HILBER, *Prophetic Speech in the Egyptian Royal Cult*, u: J.K. AITKEN, K.J. DELL, B.A. MASTIN (urr.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011., 39.-53.

[450] Usp. R. B. PARKINSON, *Literary Form and the "Tale of the Eloquent Peasant"*, u: JEA, 78 (1992) 1, 163.-178., 167. Naš prijevod prema transkripciji i prijevodu na engleski jezik: R.B. PARKINSON, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford, 1991.

Na temelju gore iznesenoga, a oslanjajući se na mišljenje J. Blenkinsoppa, čini se važnim primjetiti da se, iako se s jedne strane iz „aluzija prikupljenih kroz prostor i vrijeme“ ne mogu potvrditi veze i utjecaj Egipta na izraelsko proroštvo „već njegove poredbene tekstove treba tražiti radije u urbanim centrima sjevera i istoka, u Siriji, Feniciji i Mezopotamiji“, s druge se pak strane čini vrlo vjerojatno „da su etičke pouke, sadržane u brojnim egipatskim uputama i savjetima koji su do nas došli, a koji su bili još poznatiji pismenom i obrazovanom sloju izraelskog društva, doista utjecale na proročki protest protiv društvene nepravde u vrijeme asirske i babilonske hegemonije“.[451] Stoga se, kako u svojoj studiji pokazuje i D. N. Premnath, proročka pozornost i briga za zemlju, kao osnovnu sastavnicu sustava socijalne etike, čini važnom niti poveznicom koja u društvu i religiji spaja stupnjeve razvoja proroštva od same pojave biblijskim prorocima sličnih osoba u religijama i kulturama naroda Starog Istoka, pa sve do razvitka proročkog pokreta u Izraelu, koji svoj literarni oblik dobiva u prvoj zapisanoj proročkoj knjizi govora i riječi proroka Hošee, a kasnije i u knjigama drugih proroka.[452]

Spisi akadske, mezopotamske, feničke i kanaanske kulturno-religiozne baštine koje znanstvenici smatraju još važnijima za proučavanje izraelskog proroštva također su zanimljivi i donose mnoštvo informacija relevantnih za proučavanje stavova izraelskog proroštva glede teme zemlje, jer najnovija istraživanja tih spisa potvrđuju povezanost, štoviše dokazuju i utjecaj proročkih tekstova starih naroda na proročku tradiciju u Izraelu.[453] Tekstovi iz Marija i oni pronađeni u Asurbanipalovoj knjižnici višekratno su usporedivi s biblijskim tekstovima o posjedu zemlje jer se, kao i u biblijskom tekstu, vlasništvo nad zemljom veže uz poslušnost proročkoj riječi koju prorok kao govornik u ime božanstva prenosi kralju.[454] Okolnosti u kojima djeluju i proglašuju svoju poruku

---

[451] J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 43.

[452] Na temelju socijalne analize procesa latifundijalizacije (stvaranje velikih zemljoposjeda) koji se dogodio prelaskom Izraela s nomadskog u sedentarni način života, D. N. Premnath tvrdi da je zemlja važan dio matrice proročkog navještaja proroka 8. st. pr. Kr., osobito Amosa i Hošee u Sjevernom kraljevstvu, a također i Izaije i Miheja u Južnom. Na temelju njegove studije proizlazi da je upravo vlasništvo nad zemljom i karakteristike shvaćanja odnosa naroda prema zemlji temeljna potka proročkog protesta protiv socijalne nepravde. Usp. D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, Chalice Press, Danvers, 2003., 1.-2.

[453] „Istraživanja pronađenih spisa u Mariju dala su zanimljive rezultate za istraživanje paralela proročkih pojava. Pokazala su da između mezopotamskoga proroštva i onoga u Izraelu postoje tješnje veze nego što se prije moglo i slutiti. (...) Tekstovi pokazuju začuđujuću sličnost s proročkim tekstovima u Izraelu.“ Sažeti pregled zaključaka novijih istraživanja o povezanosti izraelskog proroštva i proročkih pojava Izraelu susjednih naroda, ali i razlike koje nalazimo u spisima biblijskih proroka vidi kod: B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 34.-40.

[454] Vidi npr. govor proroka Nur-Sîn kralju Zimri-Lim, u kojem se na više mjesta spominje povezanost posjeda zemlje s poslušnošću proročkoj riječi. „Ja – gospodar prijestolja, zemlje i grada – mogu uzeti ono što sam dao! U suprotnom, ukoliko on ispuni moju želju, ja ću mu dati prijestolje na prijestolje, kuću na kuću,

mezopotamski proroci, tvrdi J. Blenkinsopp, slične su okolnostima prijetnje za sigurnost zemlje u kojima djeluju i proroci Izraelskog kraljevstva te upozoravaju kraljeve na opasnosti za njihovu vlast ako se ponašaju nepravedno prema zemlji i njezinim stanovnicima.[455]

Pravni slijed prenošenja vlasništva nad zemljom putem kraljevskog darivanja, kako to primjećuje izraelska teologinja T.S. Frymer-Kensky, također svjedoči o povezanosti biblijske tradicije s prethodnim mezopotamskim odredbama glede zemlje. Obećanje zemlje Abrahamu slijedi tipične kraljevske odredbe glede darivanja zemlje, pa se iz toga može zaključiti da je, osim pravnog okvira darivanja zemlje, u izraelsko nasljeđe prešao i religiozno-teološki nazor glede zemlje, njezine darovanosti i vlasništva nad njom ili je barem s početka utjecao na razvoj shvaćanja zemlje u teologiji Izraela.[456]

Čini se da je upravo tradicija povezanosti obećanja zemlje i života u njoj s poslušnošću Bogu, koja potječe iz predmojsijevskog vremena, a utvrđeno je da je prisutna i u starijim tekstovima drugih naroda, dala utemeljenje teološkoj matrici govora o zemlji koji je svoj oblik dobio u zakonskoj tradiciji Izraela te je kao uvjet obdržavanja Saveza kodificiran u odredbama Tore.[457] Obdržavanje Tore, smatra J. Helberg, povezano je s useljenjem u zemlju. Svrha posjeda zemlje je obdržavanje Tore. Tora je Izraelu dana na Sinaju, prije useljenja u zemlju, te je gubitak zemlje postavljen kao realna mogućnost ukoliko narod ne bude obdržavao njezine odredbe. Ulazak u zemlju, boravak u zemlji i iskorjenjenje iz zemlje – sve je povezano s obdržavanjem ili neobdržavanjem Tore. Zemlja je (s)tvarni pokazatelj Izraelova odnosa prema Bogu. Izgleda da ta matrica, prema J. Helbergu, nije izričito i originalno iznašašće religije Izraela, nego je utemeljena na sličnim kanaanskim teološkim postavkama koje je izraelska religiozna tradicija baštinila kako od stanovnika

---

teritorij na teritorij, grad na grad. Ja ću mu dati zemlju od izlaza do zalaza sunca.“ (rr. 27.-28.) „Ukoliko budeš činio što sam ti napisao i (po)štovao moju riječ, dat ću ti zemlju od izlaska do zalaska sunca, (tvoja će se) zemlja (neizmjerno) povećati!“ (rr. 58.-59.) Također vidi i proročki govor neoasirskog proroka pod naslovom „Savjet Princu“ pronađen u Assurbanipalovoj knjižnici: “Ukoliko kralj ne bude poštovao pravdu njegov će narod biti bačen u kaos, a njegova zemlja opustošena.“ Naš prijevod prema: M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy of the Ancient Near East*, 19.-20. i bilj. c. 163. Uočljiva je sličnost s biblijskom tradicijom o posjedu zemlje npr. Pnz 15,5-6; 28,1 ss; Hoš 4,1-3; Am 8,4 ss.

[455] Usp. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 43.

[456] Usp. T.S. FRYMER-KENSKY, *Studies in Bible and Feminist Criticism* (JPS Scholar of Distinction Series), Jewish Publication Society, Philadelphia, 2010.,138.-139.

[457] Usp. J. JOOSTEN, *People and land in the holiness code: an exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17 – 26*, VTSup 67, Brill Academic Publishers, Leiden, 1996. U svojoj studiji autor ispituje utjecaj odnosa prema zemlji na pravne odrede levitskog zakonika te zaključuje da je odnos prema zemlji odlučni faktor u određivanju pravednosti ili nepravednosti naroda i pojedinca.

Kanaana, tako i iz starijih religioznih tradicija okolnih naroda s kojima je Izrael imao doticaj.[458]

Je li obećanje zemlje Abrahamu i njegov savez također odjek mezopotamske proročke teološke matrice i nalazi li se ona u korijenu Izraelove tradicije povezane s Obećanom zemljom nije nam moguće ovdje istraživati, ali svakako, oslanjajući se na studiju Suzanne Boorer, možemo ustvrditi da su stare tradicije o povezanosti zemlje i božanstava nedvojebeno izvršile velik utjecaj na hebrejsku teološku misao o zemlji te pridonijele njezinom oblikovanju.[459] Štoviše, kako slijedeći misao H. Gunkela i G. von Rada navodi H. W. Wolff, čini se kako su stare pred-vjerske tradicije preoblikovane i uobličene u sage proizašle iz kasnije oblikovane vjere Izraela.[460] Među glavnim sagama biblijskog teksta, primijetio je već G. von Rad, svakako je ona o obećanju i daru zemlje[461] kojoj je, prema J. McKeownu, susljedna teologija, ponajprije deuteronomistička, dala prioritetno mjesto u svom teološkom izražaju i kazivanju povijesti vjere Izraela.[462] No, tema zemlje, kroz cijeli biblijski tekst, ostavlja dojam sveprisutnosti pa se pokazuje osnovom vjere Izraela koja još iz korijena predreligioznosti razvija svoje teološko značenje te raste i razvija se kroz vrijeme postojanja Božjeg naroda u/na zemlji.[463]

---

[458] Usp. J. HELBERG, *The significance of the capacity of God as Creator for his relationship to the Land in the Old Testament*, u: M. SHARON, *The Holy Land in history and thought: papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986*, Volume 1986., Brill, Leiden, 1988.,49.-52.

[459] Suzanne Boorer smatra kako je obećanje zemlje temeljna matrica oko koje se oblikovala Tora, te da je ta tradicija sigurno preddeuteronomistička, a možda i predmojsijevska. Usp. S. BOORER, *The promise of the land as oath: a key to the formation of the Pentateuch*, BZAW 205., Walter de Gruyter, Berlin, 1992., 447.-450.

[460] Usp. H.W. WOLFF, W. BRUEGGEMANN, *The Vitality of Old Testament Traditions*, Westminster John Knox Press, Atlanta, ^{2}1982., 25.

[461] Čitav Heksateuh, mišljenje je G. von Rada, valja promatrati pod vidom opisa povijesti odnosa izraelskog naroda prema zemlji koja im je savezom s Bogom dana kao obećanje. To je najstarija tradicija i najstarija ideja oko koje je okupljen čitav Heksateuh. Usp. G. von RAD, *The Problem of the Hexateuch and other essays*, 82.

[462] Već je M. Noth je ustvrdio da sve knjige povijesti Izraela do 2 Kr pripadaju jednom literarnom kontekstu - Deuteronomističkoj povijesti. Autor/i knjiga od Jš do 2 Kr objedinili su svoj rad upotrijebivši već postojeće tradicije. Usp. J. McKEOWN, *Nav. dj.*, 4.

[463] O tome vidi: N. LOFHINK, *Die Landverheißung als Eid*, Stuttgarter Bibelstudien 28, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1967. N. Lohfink smatra Post 15 najstarijim tekstom biblijske tradicije te objašnjava da je temeljno obećanje zemlje utjecalo na oblikovanje daljenjeg teksta knjige Postanka, ali i drugih tekstova koji se bave temom Saveza i obećanja zemlje. Zbirka članaka koju su uredili W.P. ECKERT, N.P. LEVINSON, M. STÖHR, *Jüdisches Volk, gelobtes Land: Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1970. dovodi obećanje zemlje u vezu sa samoshvaćanjem identiteta Izraelskog naroda i njegove vjere. Također i A. OHLER, *Israel, Volk und Land: zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1979. u studiji o dvoznačnosti pojma zemlje naglašava njezinu teološku vrijednost i smatra ga jednim od najznačajnijih u biblijskoj povijesti Starog Zavjeta, a obvezu brige o zemlji stavlja na razinu obveze brige o održavanju savezničke veze između Izraela i Boga. Suvremeno iščitavanje biblijskih tekstova očima zemljoradnika obradio je E.F. DAVIS,

U djelovanju osoba koji se u deuteronomističkoj povijesti Izraela nazivaju prorocima, kako smo već prethodno ustvrdili, na poseban način je uočljiva briga o zemlji.[464] Paralele između ponašanja proroka čije djelovanje opisuje deuteronomistička povijest i čije knjige donosi proročka literatura s prorocima starijih tradicija okolnih kultura i religija, kako navodi suvremeni židovski teolog Moše Weinfeld, svjedoče da su temeljni motivi klasične proročke literature ukorijenjeni u drevnoj bliskoističnoj literaturi, iako se prethodno mislilo kako je proročka tradicija Izraela izvorno hebrejskog porijekla i originalno iznašašće drevnog Izraela.[465] Temeljni motiv, ujedinjujuća nit i zajednička crta, bez obzira radi li se o predkanonskim starijim prorocima ili o prorocima piscima,[466] je, kako smatra W. Brueggemann, briga o odnosu naroda prema zemlji i briga za obdržavanje pravednih odnosa prema njoj na temelju Saveza.[467]

Iako biblijski tekst deuteronomističkog porijekla gotovo svaku značajniju osobu koja je obilježila povijesni hod naroda naziva prorokom, počevši od Mojsija, ipak značajnu ulogu u povijesti proroštva daje Iliji i Elizeju. Iako je već prorok Natan, kao dvorski prorok kralja Davida, neustrašivo braneći moralne vrijednosti unatoč opasnosti za svoj život, utro put modelu koji su nasljedili kasniji proroci: zauzimati se za dobrobit naroda i cijele zemlje, opominjući kraljeve i vladare da njihova vlast nije iznad vlasti Božjeg moralnog zakona koji proizlazi iz Božje riječi,[468] Ilija i Elizej nastavljaju razvijati taj model proročkog lika stavljajući u središte svoga djelovanja obranu drevnih tradicija vjere svoga naroda protiv samovolje kraljeva, među kojima je jedna od iznimno važnih: pravo obiteljskog vlasništva nad zemljom koje se prenosi s koljena na koljeno kao baština - נַחֲלָה (*naḥălāʰ*). Ideja nasljedstva zemlje koja je obitelji darovana za uzdržavanje života i smatranje te zemlje Božjim darom, također nije originalno hebrejska, nego je prisutna i u drugim kulturama i

---

Scripture, Culture, and Agriculture, An Agrarian Reading of the Bible, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. tvrdeći da je upravo tema zemlje glavni ključ razumijevanja biblijskog teksta.

[464] Vidi odjeljak naslovljen: *Svrha poslanja proroka je briga o pravednosti u/na/prema zemlji*

[465] Usp. M. WEINFELD, *Ancient Neareastern Patterns in Prophetic Literature*, u: D.E. ORTON (ur.) *Prophecy in the Hebrew Bible: selected studies from Vetus Testamentum*, Brill's readers in biblical studies, Vol. 5., Brill, Leiden, 1999., 84.-101., 84.

[466] Predkanonski proroci su oni proroci koji nemaju svoju knjigu u kanonu Biblije, a u židovskom kanonu nazivaju se i starim prorocima. Najpoznatiji su Ilija i Elizej čije se djelovanje opisuje u knjigama o Kraljevima, ali također i Gad, Natan, Ahija i drugi iz knjiga o Samuelu. Kanonski proroci su ponajprije četvorica koje nazivamo velikima: Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniel, a zatim i dvanaestorica tzv. malih proroka: Amos, Hošea, Mihej, Nahum, Habakuk, Sefanije, Hagaj, Zaharija, Obadija, Malahija, Joel i Jona. Usp. B. LUJIĆ, *Biblijski proroci*, 40.

[467] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 91.-92.

[468] Usp. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 12.

religioznim svjetonazorima Izraelu susjednih naroda.[469] Međutim Ilija, a onda i Elizej, toj tradiciji daju poseban ton i smještaju je u srž vjere Izraela.

Prekršaj protiv prava nasljedstva Ilija izjednačuje s idolopoklonstvom koje su činili narodi što ih je Bog protjerao pred Izraelcima (1 Kr 21,26), a u pozadini Ilijina sukoba s Baalovim svećenicima, kako tumači J.D. Newsome, nalazi se proces dokazivanja da je Bog, a ne kralj, vladar i čuvar naroda čija se briga i skrb oko njegova života očituje plodnošću zemlje.[470] Naime, Kralj Ahab, s kojim je Ilija u sukobu, primjećuje N.C Habel, promicao je teološku matricu po kojoj božanstva podržavaju kraljevsku vlast nad zemljom i zemlji daju plodnost na isključivu korist vladaru, ali i političku matricu prema kojoj je kralj isključivi i jedini vlasnik cijele zemlje i svih dobara koja iz nje proizilaze.[471] Ilija, svojom suosjećajnošću prema siromašnima i ubogima, koji su žrtve gramzive vladarske strukture i kraljevskog grabeža, potvrđuje drevnu tradiciju vjere Izraela da je zemlja dovoljan izvor hrane i drugih blagodati za uzdržanje čitavog naroda, svih obitelji Izraela, pa čak i onih iz najsiromašnijih slojeva društva kao što su stranci i udovice (usp. 1 Kr 17, 7-24). Bog je izvor plodnosti zemlje, on je gospodar njezina života, a time i života naroda koji na zemlji i od zemlje živi, sažeta je poruka deuteronomističkog izvješća o Ilijinom sukobu s Ahabom i njegovim pristalicama.[472]

U sukobu Ilije i Ahaba može se zamijetiti sukob vlasti i moći gospodarenja nad zemljom i njezinom plodnošću, jer Ahabov čin, kako tvrdi J. Rieger, očito nije izdvojeni incident nego primjer uobičajenog ponašanja vladajuće strukture tog vremena.[473] Na jednoj od sukobljenih strana je Ilija kao predstavnik Božji, a na drugoj strani Ahab kao predstavnik Baala. Sukob je to između dviju tradicija, dviju matrica ponašanja i pristupa vlasništvu nad zemljom. Čija je zemlja i tko se za nju brine, tko na nju ima pravo i tko njome upravlja je temeljno pitanje oko kojeg se sukobljavaju Ilija i Ahab.[474] Odgovor na to pitanje je životno

---

[469] Usp. R.A.F. MacKENZIE, *Faith and History in the Old Testament*, 31. Također i A.M. BROWN, *The Concept of Inheritance in the Old Testament*, 180.-185. Obojica autora smatraju kako se zakonski okviri nasljedstva zemlje oslanjaju na odredbe iz Hamurabijevog i drugih zakona mezopotamskog porijekla.

[470] Usp. J.D. NEWSOME, *The Hebrew Prophets*, 14

[471] Usp. N. C. HABEL, *The Land is mine*, 30.

[472] Božja briga za one koji oskudijevaju na poseban način naglašena u Ilijinom primjeru postupanja prema udovici i Sarfate naglašena je i u Novom Zavjetu u Isusovom postupanju opisanom u Lk 4,25-26 gdje se još jednom potvrđuje da se Bog brine za one koji su uskraćeni ljudske pozornosti, za strance i udovice. Potvrda je to tradicije koja je kroz stoljeća živjela u Izraelu da pravo na zemlju i njezine plodove dolazi od Boga te da dostojno uzdržavanje pripada i onima koji su od ljudi obespravljeni. Božja briga za zemlju i ljude koji žive na njoj i od njezinih plodova je neodvojiva. Božja osjetljivost prema siromasima proizlazi iz Božjeg vlasništva nad zemljom. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 99.

[473] Usp. J. RIEGER, *God and Power, Prophets and Native Lands*, u: D.K. RAY, *Theology that matters: ecology, economy, and God*, Fortress, Augsburg, 2006., 60.

[474] Vidi zaključke i analizu Ilijinog proročkog djelovanja kod B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 70.-71.

važan. To je borba na život ili smrt. Nije ni čudo da je, smatra F. Hvidberg, upravo taj sukob ostavio trag u Knjizi Postanka gdje pisac njezinih redaka u razgovoru zmije i čovjeka podno stabla spoznaje dobra i zla pitanje podložnosti Bogu postavlja kao životno važno pitanje o kojemu ovisi budućnost čovjeka – ostanak u zemlji ili izgon iz nje.[475]

Usuđujemo se, nadalje, slijedeći istraživanje N.C. Habela, ustvrditi da u pozadini sukoba Ilije i Ahaba, sukoba Jahve i Baala, ne stoji, kako je donedavna bilo opće mišljenje, sukob između dvaju načina života, a time i dviju matrica pristupa zemlji, koje bi proizilazile iz pustinjsko-nomadske i zemljoradničko-sjedilačke civilizacije koja je Izrealu posredovana putem kanaanske kulturno-religiozne tradicije, nego se radi o sukobu dviju ideologija pristupa zemlji unutar samog izraelskog naroda.[476] Sukob je to između kraljevske i proročke ideologije o zemlji i njezinoj vrijednosti, o svrsi njezina postojanja i njezine plodnosti. Sukob je to, kako primjećuje L. Weber, između mehanicističkog i religiozno-etičkog pristupa, između individualističkog i komunitarnog sustava, koji se u biti suprotstavljaju, oko pitanja vlasništva nad zemljom i njezinim plodovima koji još i danas traje. Dok individualistički (kraljevski) sustav smatra zemlju i njezinu plodnost ekonomskom vrijednošću i upotrebljava je za postizanje osobnog profita, zarade i bogaćenja, komunitarni (proročki) sustav, utemeljen na religiozno-socijalnoj etici društvenosti, omogućuje svakom pripadniku društva pristup barem osnovnim sredstvima za život i takvu raspodjelu plodova zemlje koja omogućuje ostvarenje temeljnog, od Boga uspostavljenog, ljudskog prava na život u skladu s pristupom zemlji i njezinim plodovima.[477]

Slika zemlje u djelovanju Ilije proroka proizlazi iz novine što je on uvodi u proročku teologiju. Ilija mijenja, bolje reći nadopunjuje, sliku o Bogu. Zahtjev za takvu promjenu i nadopunu slike o Bogu uvjetovan je ponajprije povijesnim i ekonomskim okolnostima u kojima se našao Izrael. Ta promjena i potrebna nadopuna slike o Bogu uvjetovana je ponajprije nedostatkom povezanosti dotadašnje slike o Bogu sa stvarnošću života naroda. Iskustvo Boga koji prati svoj narod kroz pustinju i koji ga hrani, provodi sa svojim

---

[475] Usp. F. HVIDBERG, *The Canaanitic Background of Gen I-III*, u: VT, 10 (1960) 3, 285.-294.

[476] Vidi napose opise kraljevske i proročkog ideologije kod N. C. HABEL, *The Land is mine*, drugo poglavlje 17.-32. i peto poglavlje 75.-96.

[477] Temeljna deuteronomistička postavka promatranja zemlje kao dara cjelokupnom čovječanstvu nalazi se u shvaćanju čovjeka kao socijalnog bića. Zbog toga i dar zemlje cijelom čovječanstvu ima cilj ostvarenja dobrobiti za svakoga čovjeka koji na zemlji živi. Stoga, tvrdi L. Weber, svaki član društva, svaki član ljudskoga roda ima legitimno pravo na hranu, odjeću, krov nad glavom, zaposlenje i zdravstvenu skrb. Usp. L. WEBER, *Land Use Ethics: The Social Responsibility of Ownership*, u: L.J. WEBER, B.F. EVANS, G.D. CUSACK, *Theology of the land*, Liturgical Press, Collegeville, 1987., 28.-29. O tome i P.D. MILLER, *The Gift of God, The Deuteronomic Theology of the Land*, u: *Interpretation*, 23 (1969) 3, 451.-465.

narodom vrijeme u njegovu hodu prema slobodi, ulaskom u obećanu zemlju gubi na svojem značenju.[478] Bog, koji je gospodar zemlje, nova je slika koju već postojećoj dodaje prorok Ilija i na taj način, smatra B. Lujić, otvara vrata teologiji stvaranja spajajući i nadopunjujući dotadašnje poimanje Boga spasitelja novom slikom Boga prirode, Boga svega stvorenoga.[479] Budući da Ilija, koristeći se teološkim postavkama proizašlim iz povijesnog iskustva Izraela proširuje i obogaćuje proročku teologiju, slobodno ga možemo smatrati i utemeljiteljem proročke metodologije koja na temelju bivših iskustava i povijesnih sjećanja, dakle, na temelju tradicije vjere, stvara novi sustav teološkog obrazlaganja primjeren trenutnoj situaciji i razumljiv u trenutnim okolnostima života naroda. Ilija, stoga stoji na početku proročkog teološkog obrazlaganja koje je u direktnoj vezi sa životom i obraća se izravno narodu u njegovoj konkretnoj situaciji. Ilija spaja teologiju i život. Time se postavlja temelj kasnijim proročkim pokušajima oživotvorenja teoloških rasprava i povezanosti teologije s konkretnošću i stvarnošću. Bog u Ilijinoj teologiji postaje Bog stvorenja, Bog prirode, Bog zemlje.[480]

Ilijin pristup zemlji unutar religioznosti i proročke tradicije Izraela još je očitiji u djelovanju njegova nasljednika Elizeja, koji je, kako se saznaje iz teksta o njegovu pozivu, i sam bio zemljoradnik i bavio se zemljoradničkim poslovima (1 Kr 19,19-21). Politička angažiranost Elizeja proizilazi iz, za Sjeverno kraljevstvo specifičnog, komunitarnog shvaćanja posjeda zemlje i službe kralja unutar zajednice. Ideja da proročka služba, koju prorok vrši u ime Božje, nadilazi kraljevsku moć i vlast te kao korektivna snaga djeluje u društvu kao onaj koji pomazuje, postavlja, ali i skida kraljeve, potječe još iz vremena uvođenja monarhijskog ustroja u Izraelu i već od posljednjeg suca i prvog proroka Samuela postavlja proročku službu nasuprot kraljevskoj.[481] Prorok je u ime Božje čuvar pravednosti prema zemlji i u narodu osigurava pravo svih njezinih stanovnika na životvorne resurse zemlje. U povijesnoj situaciji popustljivosti vlasti omrijevićke dinastije u kojoj je trgovanje teritorijem i socijalna nepravda nanesena malim zemljoposjednicima procesom okrupnjavanja zemljišnih parcela od strane novonastalih bogataša skorojevića, koji su podržavajući slabe kraljeve stjecali velike posjede u vlastitu korist, postali redoviti

---

[478] O okolnostima života Izraela u pustinji i povezanosti iskustva vjere s temeljnim datostima kao što su hrana, vrijeme i sloboda, vidi: B. LUJIĆ, *Bog koji daje hranu, vrijeme i slobodu*, u: M. CIFRAK (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom - novo i staro, zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM. u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva*, Teološki radovi 34., KS, Zagreb, 2001., 31.-56. Također i B. LUJIĆ, *Prorok Ilija ili otvoreno pitanje: Tko je moj Bog?*, u: *Jukić*, 19/20 (1989./90.), 13.-28.
[479] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 71
[480] Usp. J. RIEGER, *God and Power, Prophets and Native Lands*, 69.-71.
[481] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 43.-47.

oblik unutarnje ekonomske politike Izraela,[482] prorok Elizej svojim karizmatskim djelovanjem i proročkim ugledom stavlja se na oporbenu stranu i izaziva revoluciju protiv vladajuće strukture koja nakon pomazanja Jehua za kralja završava krvavim pokoljem (2 Kr 9-10). Političko-revolucionarnom aktivnošću proroka Elizeja, ali i čudesnim znakovima koje on izvodi, potvrđuje se Božje spasiteljsko djelovanje u korist njegova naroda, ali i Božansko uzdržavateljsko djelovanje po kojem darovima zemlje svoj narod hrani i udomljava ga u njegovoj zemlji.[483] Nasuprot nemarnim kraljevima, koji ne brinu o životu i sigurnosti naroda, Bog se u izvješćima o Elizeju predstavlja kao gospodar života i zaštitnik sigurnosti zemlje. Bog je onaj koji daje hranu i vodu te po plodovima zemlje, po njezinim osnovnim resursima uzdržava život ljudi. Elizej, koristeći povijesno iskustvo pustinje kao mjesta bez hrane i vode, poput Ilije, obogaćuje i proširuje sliku Božju, likom pravednog i skrbnog vladara i vlasnika zemlje koji se brine za sve njezine stanovnike.[484]

Čudesa ozdravljenja vode i kruha, prema B. Lujiću, ispovijest su vjere u Boga vladara zemlje i svih njezinih životvornih snaga.[485] On je onaj koji daje kraljevsku vladarsku moć, ali i ruši s prijestolja one koji zaboravljaju razlog svoga političkog i ekonomskog položaja te uzroke vlastitog bogatstva i vlasti. Prvotna služba kralja i vladara, kako tvrdi C. Grottanelli, jest brinuti za pravednu raspodjelu dobara zemlje, a razlog bogatstva bogatih je briga za dostojanstven život onih koji oskudijevaju ili su zbog bilo kojih razloga uskraćeni zemaljskim dobrima. Vlast i sredstva koja su kraljevima i imućnicima dana na rapolaganje, u očima i razmišljanju proroka, dar su Božji i nisu im dani radi njih samih, nego radi brige o potlačenima, udovicama, siromašnima i progonjenima. Elizejeva oporba službenoj politici, ekonomskim i religioznim vlastoršcima na socijalnom, političkom i vjerskom području oslanja se na vjeru u Gospodina kao vlasnika zemlje, njezinih resursa i naroda koji u njoj i na njoj živi.[486]

---

[482] Opis ekonomske situacije vidi kod: M. SILVER, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, 123.-135. ; D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, 97.; W. Zimmerli, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 248.

[483] Gospodin, koji se objavljuje, po proroku, po njegovoj riječi i po njegovom djelu, ne raspolaže samo moći umnožavanja kruha i ulja i rastom vegetacije, nego također i moći nad čovjekom i njegovim životom. Gospodin se ponovno pokazuje kao snaga koja pospješuje život ispravljajući sve ono što je nepotpuno i što ga ugrožava. I ondje gdje je stvarna neplodnost, Gospodin svojim zahvatom stvara život i od onoga što je prirodno nemoguće svojom stvaralačkom moći čini mogućim. Ponovno se Gospodin pokazuje kao gospodar života i smrti, ali se njegova djelatnost usmjerava upravo prema životu. Usp. M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, Verlag Lamber Schneider, Heidelberg, 1984[2]., 127.-128.

[484] O značenju Elizejevih čudesa u okviru povijesno-političkih događaja vidi: B. LUJIĆ, *Čudotvorna i iscjeliteljska djelatnost proroka Elizeja*, u: BS, 82 (2012) 2, 245.–262., osobito 251.-255.

[485] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 82.-84.

[486] Biblija svjedoči o mnogo primjera pravednog ponašanja i ispravnog postupanja sa zemljom i njezinim plodovima. Pravedna raspodjela dobara i plodova zemlje temelj je socijalne pravde, ali i pokazatelj vjere

Elizejevo djelovanje, unutar deuteronomističke povijesti nastale tijekom sužanjskih godina, ujedno je i buđenje mogućnosti u postojanje nade da će Bog ozdraviti vodu i hranu, unatoč gubitku njihovih temeljnih oznaka i svrhovitosti, te omogućiti zemlji novu plodnost i nastanak novog života iz mrtvog praha zemaljskog. To je ujedno i izraz nade postegzilske zajednice u kojoj je ciklus pripovijesti o proroku Elizeju u Drugoj knjizi o Kraljevima zadobio svoj oblik, da će zemlja, ako se bude pravedno prema njoj postupalo, biti dovoljno rodna za uzdržavanje života cijeloga naroda. Međutim Elizejev politički angažman i revolucionarni duh unutar postegzilske zajednice opravdava čak i upotrebu nasilnih metoda da bi se postiglo religiozno, socijalno i političko ravnovjesje. Ipak, kako primjećuje B. Lujić, „istinske promjene ne događaju se prisilom izvana, nego vlastitom odlukom iznutra".[487] Stoga se na nasilju utemeljen političko-religiozni sustav ne može teološki opravdati niti utemeljiti na prvotnim zamislima proročke literature koju susrećemo u njezinim začetcima, pa bi se ovakav način prikazivanja i utjecaja Elizeja mogao radije smatrati proizvodom kasnijih, najvjerojatnije postegzilskih vremena u kojima je pribjegavanje prisili u svrhu očišćenja zemlje smatrano nužnim, iako ne i jedinim ispravnim, sredstvom preživljavanja Izraela.[488]

Ipak, teološke značajke proročke službe koje su zacrtali Ilija i Elizej na temelju prethodnih povijesnih iskustava Izraela, zajedno s tradicijama proročke literature drugih Izraelu okolnih naroda, označavaju i opisuju okolnosti koje su utjecale na teologiju predstavljenu u knjizi proroka Hošee. Promatranje Hošeina djelovanja i njegove teologije u svjetlu proročke tradicije Sjevernog kraljevstva otkriva nam njegovu duboku povezanost s tradicijom vjere Izraela, ali i objašnjava, te daje jasnije razumjeti, neke postavke koje

---

Bogu. Čin dijeljenja i omogućavanja pristupa plodovima zemlje i onima koji su zbog bilo kojeg razloga zakinuti ili onemogućeni doći do hrane i potrebnih sredstava za život ujedno je i temeljni čin kojim se priznaje zahvalnost i ispovijeda činjenica darovanosti zemlje. Starozavjetni primjeri pravedne raspodjele dobara utemeljuju ne samo ekonomsku, nego i teološku vrijednost zemlje i njezine plodnosti. Kralj David se brine za raspodjelu žita i omogućavanje hrane (usp. 2 Sam 6 i 1 Ljet 16). To isto učinio je i Josip brinući se za gladne tijekom sedam godina u Egiptu (usp. Post 41 i 47). Boazova naklonost prema udovici Noemi i Ruti također je primjer pravednosti koja se iskazuje dopuštanjem pristupa hrani onom sloju ljudi koji su ugroženi i bez mogućnosti ubiranja plodova s vlastite zemlje (usp. Ruta 2-3). Tu je primjer Elizeja proroka i njegove brige za gladne kroz čudo umnoženja kruha koje je našlo odjeka i u novozavjetnoj predaji (usp. 2 Kr 4; Mk 8,1-9; Mt 14,13-21). Također i primjer kralja Ezekije koji se brine oko sakupljanja hrane i drugih sredstava za život te ih kasnije dijeli potrebnima (2 Ljet 31) potvrđuju ideološku sliku pravednog kralja koji se brine da svakom njegovom podaniku bude omogućen pristup dovoljnim količinama plodova zemlje, jer je zemlja Božji dar i izraz Božje brige za svakog čovjeka. Usp. C. GROTTANELLI, *Kings and prophets: monarchic power, inspired leadership, and sacred text in biblical narrative*, Oxford University Press, Oxford, 1999., 31.-41.

[487] B. LUJIĆ, *Čudotvorna i iscjeliteljska djelatnost proroka Elizeja*, 254.

[488] Naglašavanje krajnje revolucionarne oznake Elizejeva lika, prema najnovijim zaključcima istraživanja teksta o Elizeju, radije bi se moglo svrstati među legendarna izvješća nego ih smatrati povijesnom istinom. Usp. J.M. ROBKER, *The Jehu Revolution: A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012., 39.-41.

prorok svoj metaforičkim govorom o zemlji poručuje i preporučuje svome narodu ako još uvijek ima volje poduzeti korake prema spasenju i spasiti ono što se spasiti dade u svojoj, političkim spletkama rastrganoj i ekonomskim grabežom osiromašenoj domovini.

2.3. Literarne oznake i sadržaj teksta Hošeine knjige

O Hošeinoj knjizi još mnogo toga nije sasvim jasno. Egzegetska diskusija još je uvijek otvorena, a ovdje ne bi bilo moguće obuhvatiti mnoge rasprave i teorije glede problematike oko nastanka, podjela i procesa koji su iznjedrili tekst knjige proroka Hošee u obliku koji je dostupan suvremenim čitateljima. Opća je postavka i danas već dokazana činjenica da su proročke poruke prije svega izgovorene usmeno, a tekstovi njihovih navještaja tek su kasnije zapisani bilo njihovom vlastitom rukom, bilo da su to učinili njihovi učenici, pristalice ili njihova djeca.[489] No, taj proces i vremena njegova događanja su u slučaju Hošeine knjige još uvijek obavijeni oblakom i velom tajne, premda postoje različite teorije koje na više ili manje uspješan način pokušavaju otkriti njezinu literarnu sofisticiranost.[490]

Ne želeći previše zadirati u to inače vrlo zanimljivo područje biblijske znanosti iz jednostavnog razloga što ne pripada cilju ove studije, ali ipak imajući na umu nejasnoće glede nastanka Hošeine knjige, pristupa se tekstu, njegovu sastavu i građi u onom obliku kakav je do nas stigao te se u znanstvenim krugovima bibličara danas smatra većinom prihvaćenim.[491] Osim toga, u ovom odjeljku donesen je opći pregled sadržaja knjige i samo informativno dotaknute su neke njezine literarne oznake te, bez ulaženja u šire rasprave, ukazano je na probleme s kojima se susreće suvremena biblijska znanost u proučavanju Hošeina teksta. Dubljoj i opširnijoj analizi važnih tema i dijelova teksta posvećeno je slijedeće poglavlje u kojemu se traže i proučavaju teološki nabijene metafore koje govore o zemlji.

2.3.1. Sastav, gradba i sadržaj teksta Hošeine knjige

Tekst Hošeine knjige sastoji se od 197 redaka koji su raspoređeni u 14 poglavlja. U tekst uvodi naslovni redak (1,1) a zaključuje ga pogovor (14,9). Već na prvi pogled uočljiva su dva dijela knjige od kojih prvi sadrži poglavlja 1-3, a drugi 4-14. Prvim dijelom dominira

[489] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 11.
[490] Vidi popis literature kod: E. BEN ZVI, *Hosea*, 1.-3.
[491] U ovoj analizi koristi se prije svega prijevod teksta knjige proroka Hošee na hrvatski jezik iz: *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz La Bible de Jérusalem*, uredili A. Rebić, J. Fućak, B. Duda, drugo neizmjenjeno izdanje, KS, Zagreb, 1996. Tekstove prijevoda na druge žive jezike kao i hebrejski tekst, grčke prijevode i navode iz Targuma koristim prema digitalnom zapisu računalnog programa za proučavanje biblijskog teksta: BibleWorks™ 7.0, Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC, Norfolk, 2005. [CD].

tema Hošeine ženidbe i njegove obitelji kao metafore za razumijevanje odnosa između Boga i Izraela, a drugi dio u dva pododjeljka donosi proročke govore upućene Izraelu (4,1-11,11; 11,12-14,8). Ovaj oblik podjele teksta Hošeine knjige potječe iz srednjevjekovnog doba,[492] a daljnje podjele unutar tih dijelova knjige, koje još nisu usuglašene, ovise o pojedinim znanstvenicima koji pokušavaju detaljnije istražiti nastanak teksta i jasnije otkriti njegovu teološku poruku, pa stoga, ovisno o smjeru i cilju istraživanja tekst različito dijele, odnosno spajaju pojedine dijelove teksta u različite cjeline.[493] Stoga i klasična podjela Hošeine knjige na dva nejednaka dijela 1-3 i 4-14 u sebi nosi određene nejasnoće i otvara nova pitanja.

Uzevši u obzir činjenicu, koju gotovo svi ozbiljniji suvremeni znanstvenici prihvaćaju, da su gotovo sve (starozavjetne) biblijske knjige tijekom vremena njihova formiranja doživjele različite redakcije i da su te redakcije bile pripremane za određene vjerničke skupine i grupe čitatelja u različitim povijesnim okolnostima, valja i Hošeinu knjigu promatrati kao tekst koji u sebi nosi oznake redigiranja iz raznih vremena i razdoblja tijekom kojih je pripravljan za čitanje i čitan kao poruka Božja vjerničkim zajednicama Izraela i Jude u raznim okolnostima njihova života te je tako, kao autoritativan prikaz Božje riječi, bila prenošena s naraštaja na naraštaj.[494]

Istina je da u Hošeinoj knjizi ne možemo sa sigurnošću identificirati njegove osobne riječi (*ipsissima verba*), jer istraživanja teksta pokazuju, kako kaže A. Rebić, da neke riječi „više ne možemo odijeliti od redakcijskih dodataka“.[495] Unatoč želji za otkrićem redakcijskih dodataka i određivanjem dijelova teksta koji ne pripadaju Hošei, koja je vodila biblijske

---

[492] Podjela na poglavlja vodi podrijetlo iz Vulgate, a kasnija razdioba pripisuje se nadbiskupima Canterburrya, Lanfrancu (oko 1005. - 1089.) i Stephenu Langtonu (umro 1228.), a isto tako i Hugu de Sanctu Caru (iz 13. stoljeća). Prva zabilježena podjela na poglavlja pronađena je u hebrejskoj Bibliji iz trinaestoga stoljeća. Prvu Bibliju koja je uvela brojčano obilježavanje poglavlja u hebrejskom tekstu izdao je Arius Montanus 1571. Najstarija Biblija koja je cijela bila podijeljena na poglavlja tiskana je 1573./74. Podjela na retke uvedena je u hebrejskoj Bibliji nakladnika Athiasa 1559./61. Podjelu na retke, onakvu kakvu imamo danas, uveo je Robert Stephanus iz Pariza 1553. To je prva Biblija koja je u cijelosti bila podijeljena na retke. Usp. I.M. PRICE, *The Ancestry of Our English Bible*, Harper & Brothers, New York, 1956., 36.-37.; M.H. BLACK, *The Printed Bible*, u: S.L. GREENSLADE (ur.), *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963., 436.; G.F. HASEL, *Razumijevanje misaonih cjelina (jedinica) u Bibliji*, u: *Biblijski pogledi*, 3(1995)1, 3-31., 4.

[493] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 127.

[494] Značajno je mišljenje koje izlaže E. Ben Zvi: „Knjiga Hošeina je pisani tekst koji pokazuje visok stupanj literarne sofisticiranosti. (...) To je knjiga koja o sebi tvrdi da jest, a i sastavljena je tako da se prema njoj ponaša kao prema autoritativnom spisu upućenom njezinom čitateljstvu (...) Zasigurno, ukoliko je zajednica čitatelja za koju je knjiga namijenjena prihvatila te činjenice, tada su je smatrali i vrijednom čitanja i ponovnog iščitavanja, prepisivanja i ponovnog prepisivanja, a kao rezultat toga, knjiga je bila prenošena s jednog naraštaja čitatelja na drugi. Činjenica da je to tako bilo vodi do pretpostavke kako su starinski književnici i intelektualci shvaćali autoritativnost ove knjige.“ E. BEN ZVI, *Hosea*, 4.-5.

[495] Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 13.

znanstvenike usmjerene prema kritici teksta, ta zadaća još nije izvršena, a istraživanja još traju. Danas se općenito smatra da knjiga proroka Hošee ne predstavlja odlomke jednog proročkog govora ili jednu propovijed koju je Hošea izgovorio na istom mjestu, u isto vrijeme i pred istim slušateljima, nego radije predstavlja zbirku izreka, ideja, riječi i poruka iz različitih govora, s različitih mjesta i pred različitim slušateljima, koje su tematski oblikovane, ujedinjene i poslagane u smislenu cjelinu. Ipak, većina i bit teksta, tvrde uz mnoge druge D.J. McCarthy, R.E. Murphy, unatoč poteškoćama i redakcijskim dodatcima, glosama i umetcima, nejasnoćama teksta i jezika, smatra se izvornim Hošeinim riječima.[496]

Oslanjanjući se na B. Renauda, A. Rebić smatra da je, iako uz poteškoće i nejasnoće, moguće primijetiti tri razdoblja redigiranja u tekstu Hoš 1-3. Prvo razdoblje je vrijeme proroka Hošee u kojemu je on sam osobno sastavio neke tekstove od kojih je prvi Hoš 1, u koje su kasnije umetnuti redci 2b, 4b, 5, 6b-7. Od Hošee također potječe i odlomak 3,1-4 s umetcima 1b i 5, kao i mnogi elementi u Hoš 2, koji su kasnije povezani u trećem razdoblju redigiranja knjige. Drugo razdoblje redigiranja je vrijeme babilonskog sužanjstva u kojem su deuteronomisti dodali dosta pojedinih redaka kojima su prorokove simbolične čine preoblikovali u metaforu koja upućuje na odnos između Boga i naroda te su Hošeina proroštva uskladili s kronologijom po svom poznatom sustavu: grijeh – kazna – obraćenje. Treća faza redakcije pripada svećeničkim teolozima koji dodaju neke retke (1,5; 1,7; 2,1-3.20.23-25) te čine veće zahvate premještajući dijelove Hošeinih govora usklađujući tekst sa svojom teološkom postavkom kako inicijativa za povratak Bogu ne dolazi od naroda nego izravno od Boga (2,16-17).[497] Uvodna osobno intonirana građa prvoga dijela teksta (Hoš 1-3), kako tvrde F.I. Andersen i D.N. Freedman, trebao bi dati raspravama drugog dijela (Hoš 4-14) značenje i smisao,[498] ali se čini da upravo u njemu redakcijski zahvati izgledaju još nejasniji i nerazlučljiviji, osim očitog kasnijeg dodatka završne opomene na kraju knjige (Hoš 14,10). Iako se struktura knjige zbog strahovitog osjećajnog naboja u jeziku i sadržaju naizgled čini lošom, kako primjećuje B. Lujić, ona je ipak u biti solidna i temeljno sadržajna.[499] Štoviše, na kraju knjige, očito porijeklom iz neke od kasnijih redakcija, knjiga se predlaže kao štivo onima koji traže mudrost (usp. Hoš 14,10), pa se

[496] Međutim, takva povijest nastanka teksta knjige proroka Hošee, ne daje nam za pravo tumačiti i promatrati pojedine dijelove njegovog proročkog govora, a i one dijelove koje on sam možda i nije izrekao, nego su djelo kasnijih redaktora, izdvojeno iz cjeline, nego u cjelini knjige promatrati i proučavati pojedine teme o kojima je Hošea govorio svojim suvremenicima kao Božju uputu za ponašanje i život po njoj. Usp. D.J. McCARTHY, R.E. MURPHY, *Hosea*, u: *NJBC*, 219.

[497] Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 14.-15. Na temelju B. RENAUD, *Genèse et unitè rèdactionnelle de Osèe 2*, u: RevSR 54(1980), 1.-20.

[498] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 123.

[499] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 126.

tako i nama, unatoč svojoj zahtjevnosti, čini još izazovnijom i vrednijom za istraživanje i proučavanje.

Iako velik broj starijih znanstvenih studija tekst Hošeine knjige dijeli u dva nejednaka odjeljka[500] te smatraju da prvi, koji obuhvaća poglavlja Hoš 1-3, donosi (auto)biografske podatke, a drugi, koji se sastoji od poglavlja Hoš 4-14, predstavlja zbirku Hošeinih simboličkih i metaforičkih izreka poslaganih i uređenih u kasnijim redakcijskim zahvatima, takvo je shvaćanje sastava i gradbe Hošeine knjige u posljednje vrijeme u znanstvenim krugovima često osporavano. Suvremeni znanstvenici smatraju da je dosadašnja podjela Hošeine knjige u dva dijela tendenciozna, jer stavove prema osnovnoj strukturi knjige crpi iz interesa pronalaženja (auto)biografskog materijala o proroku Hošei, njegovoj supruzi Gomeri i s njom povezanim nevjernim narodom.[501]

Svojim egzegetskim naporima u novije vrijeme bibličari pokušavaju dokazati da Hošein tekst valja smatrati jedinstvenim, te da u njegovu istraživanju prije svega valja imati na umu simbolički i metaforički literarni značaj teksta radije nego tražiti u njemu neke (auto)biografske oznake.[502] Najveća oporba starijim shvaćanjima koja su dijelila knjigu na dva ili više dijelova dajući prednost biografskim podatcima na uštrb simbolike i metaforike, dolazi iz kruga znanstvenika i znanstvenica koji čitaju i proučavaju Hošein tekst s drugačijih gledišta no što su to činili stručnjaci i stručnjakinje u biblijskoj znanosti prijašnjih generacija.[503] Međutim, kako primjećuje K. Keita, „razlike između poglavlja 1-3 i 4-14 današnjeg teksta čine se ipak manje značajnima nego ih se općenito smatra. U konačnici se čini najispravnijim smatrati Hoš 1-3 integralnim dijelom opće kompozicije i kao takvoga ga uzeti u obzir. Također se pokazuje preporučljivim, umjesto egzegeze koja

---

[500] Postoje i znanstvenici koji dijele tekst Hošeine knjige u tri, pa i više dijelova. Glede podjela Hošeine knjige vidi: B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 126.-127.

[501] „'Hošea', 'Jahve' i 'Gomer' su stoga samo jednostavna napominjanja (reference) na likove u tekstu i u njihovu spominjanju nisu uključene nikakve epistemološke ili povijesne naznake ili izjave. Svaka sličnost s osobama, živima ili mrtvima, je sasvim slučajna.“ Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective,* JSOT Supp 212, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996., 18.

[502] „Ne smatram da su Hoš 2 niti njegov bliži kontekst, Hoš 1 i 3, izravna refleksija na njegov 'stvarni' život“ F. van DIJK-HEMMES, *The Imagination of Power and the Power of imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2*, u: *JSOT 14* (1989) 44, 75.-88., 79.

[503] Vidi komentare feminističke egzegetske škole kao na primjer: N. GRAETZ, *God is to Israel as Husband is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife*, u: A. BRENNER (ur.), *The Feminst Companion to the Latter Prophets*, Sheffield Acadernic Press, Sheffield, 1995., 126.-145. Također i drugi komentari koji ne proizlaze iz feminističkog okružja: F. LANDY, *Hosea, Readings: A New Biblical Commentary*, JSOT Press, Sheffield, 1995.,; H. FISCH,. *Poetry with* a *Purpose: Biblicul Poetics and lnterpretation*, Indiana Studies in Biblical Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1988., 136.-157.; P.R. HOUSE, *The Unity of the Twelve*, JSOTSup 97, The Almond Press , Sheffield, 1990.; G. MORRIS, *Prophecy, Poetry and Hosea*, JSOTSup 219, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

kao glavno očište ima usmjerenje na posebnosti pojedinih dijelova teksta, bez obzira bili to Hoš 1-3 i 4-14 ili se radilo o pojedinim manjim odjeljcima, radije pretraživati tekstove i teme unutar Hošeine knjige u njezinoj cijelosti promatrajući cijeli tekst Hoš 1-14 kao jedan mozaik koji u svojoj cjelini pruža pravu sliku i pokazuje svoju vrijednost.“[504] Pa se čini, da tema zemlje i pripadajuće joj metafore, koje su analizirane u ovoj studiji, u cjelokupnom tekstu predstavljaju interpretacijsku poveznicu svih dijelova Hošeine knjige i nude mogućnost egzegetskog pristupa bez obzira na raznorazne podjele teksta koje se drugim metodama u knjizi mogu pronaći i identificirati.

2.3.2. Poteškoće interpretacije i literarne oznake Hošeine knjige

Već su mnogi naglasili, da se tekst knjige proroka Hošee smatra jednim od najzakučastijih biblijskih tekstova,[505] pa potraga za najboljim prijevodom još uvjek traje, premda se, kako navodi J.A. Dearman, za sadašnje prijevode ne može reći da su nesigurni i netočni.[506] Međutim iz problema nejasnoće teksta proizilaze i drugi problemi i poteškoće s kojima se susreću ne samo znanstvenici nego i drugi čitatelji Hošeine knjige. Prva među njima jest poteškoća jezika.[507]

Uzroci jezičnih poteškoća još nisu u potpunosti otkriveni te oko njih, kako tvrdi Y. Sherwood, još ne postoji jedinstven stav. „Tijekom stoljeća kritičkih rasprava o knjizi proroka Hošee postignuto je samo jedno suglasje: da je to nejasan, fragmentiran, zbunjujući i krajnje problematičan tekst. Mnogi tekstovi postavljaju etičke i/li semantičke poteškoće, ali poteškoće Hošeina teksta se uvijek prikazuju u superlativima (...) Izjave o zbunjenosti ujedinjuju kritičare uzduž i poprijeko vremenskih i teoloških meridijana.“[508] Iako su prva tri poglavlja Hošeina teksta (Hoš 1-3) do sada zaokupili veću pažnju znanstvenika, ni drugi dio knjige (Hoš 4-14) zbog jezika koji se u njemu upotrebljava nije ništa manje zbunjujući i nejasan. Jedna od prevladavajućih teorija koja pokušava riješiti razloge nejasnoća zastupa mišljenje da je Hošeina knjiga reprezentativni, ako ne i jedini, primjerak specifične „sjevernjačke“ tradicije unutar biblijskog kanona, te da se zbog toga u

---

[504] K. KEITA, *Gottes Land*, 22.
[505] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea,* 66.-68; A.A. MACINTOSH, *Hosea,* liii.
[506] „Nije činjenica da je tekst beznadno nejasan – daleko od toga – ali je ipak činjenica da svaki prijevod Hošee nosi u sebi oznaku sigurnosti i nesigurnosti, ovisno o kojem se odlomku radi. Suvremeni prijevodi brode između MT, raznih ranih verzija i komparativnih semitskih izdanja kao i između prijedloga prijevoda starijih komentatora u svrhu njegova popravka sa željom pronalaska dostatne suvislosti za čitatelja.“ J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea,* 10.
[507] O problemu jezičnih posebnosti kod Hošee na široko raspravlja A.A. MACINTOSH, *Hosea,* liv.-lvii.
[508] Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective,* JSOT Supp 212, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996., 11.-12.

njoj nalaze jezične posebnosti dijalekta hebrejskog jezika koji je bio u upotrebi u Sjevernom kraljevstvu.[509]

Jezične posebnosti Hošeine knjige, nakon otkrića pojedinih dijelova koji pripadaju kasnijim redakcijama i predstavljaju dodatke izvornome tekstu, uz sve poteškoće koje predstavljaju za čitanje i tumačenje, svjedoče da je originalni smještaj teksta vezan uz određeno vrijeme i prostor koji bi, kako smatra E. Ben Zvi, „više odgovarao Efrajimu ili sjevernom Izraelu nego Judeiji.“ K tome, upozorava E. Ben Zvi, nije nevažno pitanje kada i u kojim okolnostma su se redakcijiski zahvati slaganja dijelova Hošeinih govora ili bilježaka dogodili i zbog čega su složeni upravo onako kako su složeni, a ne drugačije. Knjiga je očito nastala „unutar i za određeni sloj društva koji je bio sposoban proizvesti, čitati i proučavati ga“. Tako bi se „i autori i prvi čitatelji knjige proroka Hošee mogli označiti kao rijetki visokoobrazovani književnici i nositelji kulture i pismenosti koji se obično mogu naći samo u gradskim središtima, a kojima su njihove društvene, političke i druge okolnosti omogućavale održavanje stupnja obrazovanja i pismenosti te su mogli između sebe proizvesti i održati kadrove književnika sposobne napisati, čitati i razumjeti takva djela“.[510]

Drugi problem s kojim se susrećemo prilikom, pa i samo informativnog i površnog, čitanja teksta Hošeine knjige, jest neodređenost granica zmeđu proznog i poetskog teksta te

---

[509] Mnogi su lingvisti opisali razlike koje su postojale između judejskog i izraelskog dijalekta biblijskog hebrejskog jezika. Međutim, pretpostavlja se, jer se posebnosti sjevernjačkog jezika nalaze samo u dijelovima upravnog govora, da se razlika u dijalektu Jeruzalema i Samarije više odražavala u govornom, a manje u pisanom jeziku. Time se pokazuje originalnost i izvornost Hošeinih riječi te utvrđuje da je knjiga Hošeina prilično vjeran zapis njegovih govora. Z.S. HARRIS, *Development of the Canaanite Dialects: An Investigation in Linguistic History*, u: *American Oriental Series* 16(1939)1, 179.-185.; E.Y. KUTSCHER, *A history of the Hebrew language*, Magnes Press, Hebrew University, New York, 1982., 70.-71.; W. SCHNIEDEWIND, D. SIVAN, *The Eliah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew*, u: *The Jewish Quarterly Review* 87(1997)3-4, 303.-337.

[510] Pokušavajući smjestiti tekst cijele Hošeine knjige, s njezinim sofisticiranim literarnim oznakama u mogući društveni kontekst te na taj način odrediti vrijeme, a moguće i prostor nastanka njezinoga konačnoga oblika, te odrediti doba pojedinih redakcija. „Činjenica je da su knjigu napisali književnici za književnike, ali kada su ti književnici živjeli? Naravno da je drugačije ukoliko su to bili Izraelci sa sjevera iz 9. ili ranog 8. st. pr. Kr., ili Judejci iz Ezekijinog ili Jošijinog doba, ili se radi o Judejcima iz neobabilonske provincije Judeje, ili o Judejcima u Perziji, ili o Judejcima u Jeruzalemu. (...) Postoji veliko slaganje (znanstvenika) da su književnici koji su sastavili, i za koje je sastavljena sadašnja knjiga, živjeli ili u kasno doba Judejske monarhije ili u postmonarhijskom vremenu.“ U Hošeinoj knjizi, upozorava E. Ben Zvi, valja razlikovati „(a) svijet u kojem se čini da je knjiga sastavljena (monarhijski, sjeverni Izrael) i koji neki znanstvenici poistovjećuju s originalnim mjestom knjige ili većine njezinih proročkih tekstova i (b) mnoge izričite tekstualno zabilježene tvrdnje u samoj knjizi.“ Stoga predlaže da za odgonetavanje značenja teksta knjige „nije krucijalno važna povijesna stvarnost, jer je ona podložna konstruiranju prošlosti“, nego je za razumijevanje knjige od iznimne važnosti „shvatiti tko su njezini izvorni i ciljani čitatelji, te se usmjeriti na traženje općih tematskih činjenica koje ne nose oznake zahtjevnosti okoline u kojoj je knjiga nastala i koje u taj svijet ne pristaju odviše lako“. Širu raspravu i pregled teorija o porijeklu Hošeina teksta vidi kod: E. BEN ZVI, *Hosea*, 12.-19., ovdje 12.-14.

njihova isprepletenost.[511] Iako je takav stil pisanja prepoznatljiv i u drugim proročkim tekstovima 8. st. pr. Kr., kod Amosa i Miheja, kod Hošee on predstavlja, naglašavaju F.I. Andersen, D.N. Freedman, „središnju poteškoću u razumijevanju i ispravnom tumačenju cijelog teksta“. Obilje pjesničkih figura, slika, usporedbi, paralelizama i prispodoba koje upotrebljava Hošea čini njegov tekst doduše zanimljivim i lijepim za čitanje, no u isto vrijeme, zbog širine horizonta mogućnosti njihova tumačenja one su i kamen spoticanja koji otežava jasnoću i jednoznačnost razumijevanja njegova govora otvarajući širom vrata u svijet neograničenih i polivalentnih shvaćanja koje asociraju Hošeine poruke ovisno o tome shvatimo li ih kao dijelove proznog ili poetskog teksta.[512] Stoga pjesničke figure i plemenitost Hošeina proznog izraza čitateljima, slušateljima, a osobito tumačima, predstavljaju često neprijelazno ograničenje na putu prema definiranju njihova značenja i pronalaženju zadovoljavajuće interpretacije, pa se, kako tumači R. Zimmermann, u analizi Hošeinog slikovitoga govora uvijek krećemo u području manje ili veće vjerojatnosti uvijek imajući na umu njegovu otvorenost za drugačije shvaćanje i alternativnu interpretaciju.[513]

Još veće nejasnoće u shvaćanju Hošeine poruke izranjanju iz njegova metaforičkog govora kojim tekst obiluje. Hošeine metafore su brojne i začudno slikovite, te ih osobito stariji komentatori smatraju jednom od najupečtljivijh oznaka njegove knjige.[514] Međutim metafore također, unose nove poteškoće prilikom interpretacije Hošeina teksta te doprinose općoj nejasnoći i otežanim mogućnostima razumijevanja Hošeine poruke pa njihovo razumijevanje ujedno predstavlja i problem interpretacije cijelog Hošeinog teksta. Iako metafore, prema riječima P. Ricoeura, pružaju mogućnost „zamisliti i otkriti svijet“,[515]

---

[511] Pokušaj razgraničenja i distribucije proznog i poetskog teksta donosi F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 61.-64.

[512] „Kombinacija poetskih ili proznih elemenata je odlučna i zahtijeva razlučivanje. (...) Važno je proučavati oznake tih stilova i oblike na koji je materijal trenutno predstavljen da bi se izbjegle razne moguće pogreške u njegovu shvaćanju i interpretiranju. Osnovna pogreška između mnogih koje bi mogle dovesti do pogrešne interpretacije jest netočno određivanje načina govora samog proroka. Stoga moramo pokušati razlučiti iskonski materijal od dodataka koji su se u tekst uvukli ili od parafraza koje su umetnuli kasniji priređivači ili komentatori. Poduzeti su veliki napori prema tom cilju, ali u slučaju Hošee svi su do sada bili jedinstveno neuspješni.“ F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 65.-66.

[513] Usp. R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, WUNT II/122, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2001., 17.-18.

[514] „Metafore cure iz njegovih usta. Teško je pronaći koji govor, a da u njemu nema niti jedne metafore, a one se često umnažaju unutar njegova govora dok nabacuje jednu sliku na drugu da bi pojačao dojam svoga govora.“ J.L. MAYS, *Hosea*, SCM Press, London, 1969., 7.; „Govor proroka je poput vijenca cvijeća u kojem se nižu usporedba na usporedbu, metafora na metaforu. On obilazi od cvijeta do cvijeta i kao pčela leti iz jedne metafore u drugu.“ J.G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, 1. Band, Weidnmanichen Buchhandlung, Leipzig, 1803., prema P.A. KRUGER, *Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea*, u: JNSL, 14(1988)1, 144.

[515] P. RICOEUR, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, Routledge, London, 2004., 108.

njihovo razumijevanje ipak nije moguće odvojiti od povijesne kontekstualnosti u kojoj su nastale.[516] Tako, na primjer, odgonetavanje tko je i/li koga predstavlja Hošeina žena Gomer, smatra bibličarka Y. Sherwood, i je li ona uopće povijesna osoba i zašto ju Hošea besprigovorno uzima za svoju suprugu, je li prorokovo uzimanje žene bludnice znak otpada naroda od Boga ili je bludništvo znak stanja zemlje, još od Jeronima pa do danas s jednakim intenzitetom i osjećajem zbunjenosti zaokuplja znanstvenike kao i redovne čitatelje, te se taj problematični tekst koji donosi Hoš 1,2 smatra najpoznatijim problemom cijelog teksta knjige proroka Hošee,[517] a o rješavanju toga problema, kako navode mnogi biblijski znanstvenici, ovisi rješenje interpretacije cijeloga teksta i otkrivanja njegove poruke važeće i u današnjici.[518]

Iako će problematici metaforičkog govora biti posvećen slijedeći dio ove studije, već ovdje je važno primijetiti da se tekstu proroka Hošee ne može pristupiti isključivo samo kao povijesnom, (auto)biografskom, tekstu, niti samo kao metaforičkom pjesničkom izričaju nego ga se mora promatrati kao tekst koji iz određene povijesne situacije, koristeći metaforički govor, želi prenijeti i ponuditi značenje svoje poruke za naše vrijeme i povijesnu situaciju.[519] Stoga će se, osim ako ne postoje čvrsti znanstveni dokazi da je suprotno, Hošeine riječi i poruke smatrati izvorno njegovima, a kao mjesto i vrijeme izgovaranja tih riječi uzimat će se doba njegova života, dakle drugu polovicu 8. st. pr. Kr.

---

[516] Kontekstualnost metaforičkog govora usko je vezana uz povijesnu stvarnost koja predstavlja slikovno polje njegova nastanka, a zajedno čine sinkronu paradigmu metafore. Ta pak slikovna stvarnost vezana je uz neki materijalni ili nematerijalni predmet, neku osobu, misao ili odnos unutar događanja ili neki događaj, a počesto i odnose između svih tih objekata koji se mogu shvatiti kao poveznica njihova razumijevanja – sinkrona paradigma metafore. Usp. R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 41. „Metaforički izrazi stoje kao dijelovi širih konceptualnih metafora koje djeluju unutar određene kulture. Tako se metaforički govor temelji na priznatim jezičnim metaforama aktivnim unutar društva. Stoga sve metafore, za njihovo ispravno razumijevanje, zahtijevaju poznavanje njihovog kulturalnog konteksta.(...) Individualni metaforički izraz funkcionira u odnosu s tim širim sematičkim, povijesnim i kulturalnim dimenzijama.“ B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, Academia Biblica 20, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005., 37.-38.

[517] Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet*, 19.-20.

[518] Hošeina obiteljska tragedija, koja daje okvir poglavljima 1-3 je trajni izazov tumačima, a publikacije o toj temi ne pokazuju znakove popuštanja rasprave. Problemi su brojni i gorući, jer interpretacija cijele knjige ovisi o tome kako će oni biti riješeni. Najvažnija pitanja su: Jesu li događaji stvarni, ili je pripovijest samo vizija ili alegorija? Radi li se o jednoj ili o dvijema ženama? Mnogo je toga u ovom slučaju upitnoga, a stručnjaci su do sada bili prilično nedvosmisleni glede mogućnosti promjene mišljenja ili drugačijih rješenja. Mnogo je prostora za spekulaciju i čini se da su ispitana gotovo sva moguća rješenja koja su iznjedrila detaljne preglede zajedno s obilnom listom mogućih teorija. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 68.

[519] Mišljenja da je Hošein brak ipak bio istinski brak, a ne samo alegorijsko-metaforička slika, međusobno se ne isključuju, štoviše ona se upotpunjuju, a metaforičku vrijednost slike ucjepljuju u stvarnost te je čine povezanom sa stvarnim životom otklanjajući mogućnost shvaćanja teksta tek pjesničkim izrazom i poetskim zamišljajem koji nema veze s realnošću života. Iskustvo koje je Hošea stekao u propalom braku i s nevjernom ženom pomoglo je Hošei shvatiti što Bog doživljava od svojega naroda. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 127.-128. Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica*, 10.

uvijek imajući na umu novija, ali i ne odbacujući posvema starija, povijesno-kritička istraživanja, oko prenošenja i redigiranja određenog dijela teksta pazeći na povezanost pojedinog odlomka s drugim dijelovima i kontekstualnu smještenost unutar cijele knjige s posebnom pozornošću na temu – zemlju.

Hošeinu knjigu stoga u ovom proučavanju smatramo radije metaforičkom literaturom proizašlom iz simboličkog poimanja stvarnosti i povijesti Izraela, a manje ju uzimamo historiografskim ili (auto)biografskim tekstom. Pri takvom pristupu imam na umu da Hošein tekst nije plod „čiste" pjesničke vizije nego je utemeljen na (gorkom) iskustvu osobnog života. U otkrivanju značenja metafora i metaforičkog govora o zemlji, uvijek imamo na umu želju premostiti naizgled nepremostiv interpretacijski problem između upućenosti Božje poruke Izraelu i nama, suvremenim čitateljima riječi proroka Hošee.[520]

Osim toga Hošein tekst, oslanjajući se na mišljenje E. Ben Zvia, čitamo i prečitavamo kao teološko i vjerničko razmatranje i razmišljanje nad stvarnošću Izraela, u isto vrijeme smatrajući ga svojevrsnom teološkom refleksijom koja se metaforičkim i simboličkim izričajem uzdiže u želji da nadiđe i prostor i vrijeme svoga povijesnog nastajanja – kao svojevrsni vremenski i prostorni, ali i emocionalni, pa i teološki most koji poruku Božje riječi prenosi (μετά+φέρω=μεταφορά), uzduž svih vremena i kroz svaki prostor – pokazujući vrijednost Hošeine vjerničke pouke za sva vremena i sve prostore, osobito za naše današnje vrijeme i prostor.[521]

2.4. Metaforički govor proroka Hošee

Stilska složenost Hošeine knjige, koju može prepoznati i običan čitatelj njezina teksta, umjesto jasnoće razumijevanja često je uzrok mnogih poteškoća pa i muka, jer Hošea, želeći zaokupiti pozornost svojih slušatelja i čitatelja, koristi mnoštvo raznolikih, živih i intenzivnih slikovitih izraza. Njegov je stil, zbog toga, teško usporediti sa stilom bilo koje

[520] Čitanje Hošeine knjige pred suvremene čitatelje i čitateljice postavlja mnogobrojne probleme. Međutim, na temelju vremena njezinog nastanka, knjiga proroka Hošea se pokazuje kao dokument velike aktualnosti. Bez razumijevanja povijesne situacije, čitatelju nedostaju ključne informacije potrebne za njezino razumijevanje. Činjenicu da je govor knjige proroka Hošee natopljen metaforama i metaforičkim izrazima, ne bi trebalo smatrati otežavajućom okolnošću, nego izazovom i provokacijom te metafore pokušati protumačiti i prenijeti njihov sematički potencijal u suvremeni svijet, što upravo metafore kao jezični fenomen omogućuju. Time se izbjegava opasnost da tumačenje Hošeinih tekstova postane samo teoretski konstrukt, nego bude vjerodostojni prijenos poruke Božje suvremenom čitatelju i slušatelju. Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 15.-18.

[521] Hošeina knjiga bi se radije mogla nazivati „transtemporalnom", što je precizniji opis njezina karaktera, nego da je smatramo „atemporalnom", jer Izrael nikada nije doživljavao svoju vjeru i svoje postojanje izvan vremena i prostora, nego je svoj život i svoje izabranje smatrao čvrsto tkanim kontinuumom koji se proteže uzduž i kroz vremena, u stvari, kroza sva vremena počevši od trenutka Jahvina izabranja i poziva Izraela u život. Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 10.

druge biblijske knjige. Cijela je knjiga Hošeina načičkana i pršti mnogovrsnim stilskim oblicima izvučenim iz područja svakodnevnog života s jednim ciljem: što jasnije, iznijansiranije, izraziti i prenijeti Božju riječ. Hošea neumorno najavljuje kako kaznu razaranja i opustošenja, tako i utjehu ljudima koji očito ili ne mogu, ili ne žele čuti i razumjeti njegovu riječ. On to čini čestom izmjenom očišta promatranja stvarnosti, upotrebom jakih i značajnih riječi, njihovom suzvučnošću, asonancom i aliteracijom, hiperbolama, igrom riječi, paralelizmima, hijazmičkim ponavljanjima,[522] a ponajviše usporedbama i metaforama koje čine značajan dio njezina tkiva.[523] U 197 redaka raspoređenih u 14 poglavlja Hošeine knjige je 2380 riječi, a među njima, kako tvrdi C.J. Labuschagne, nalazi se 126 metafora i 60 usporedbi. Metafore predstavljaju 5%, a usporedbe 3% od cjelokupnog teksta, što je neusporedivo mnogo prema drugim biblijskim knjigama.[524]

Budući da u Hošeinom tekstu prevladava poetski izraz, pa bi se to moglo smatrati razlogom njegova karakterističnog metaforama bogatog pjesničkog stila pisanja, I. Šporčić ipak smatra da „temeljni razlog za ovakav pristup, čini se, leži ponajprije u samom jeziku kojim se pisac služi.“[525] Nama se ipak čini da su razlozi Hošeina metaforičkog govora daleko dublji i širi, pa ih valja radije tražiti unutar općenite neprikladnosti (svakog), a ne samo hebrejskog jezika, smatrajući upotrebu metaforičkog izražavanja dijelom traženja prikladnog „alata“ za izražavanje apstraktnih tema i prenošenje, upotrebom klasičnog (literalnog) jezičnog aparata često neprerecivog, religioznog svjetonazora i iz njega proisteklog vjerničkog iskustva.[526]

---

[522] Hijazam je pjesnička figura u kojoj se druga polovica izraza nalazi u obratnom zrcalnom rasporedu česta je u biblijskim tekstovima, osobito u proročkoj literaturi i psalmima, ali se ponekad pojavljuje i u proznim tekstovima. Biblijski pisci se njime služe da bi neku misao objasnili i dali joj poseban naglasak, često teološki. Termin *hijazam* je povezan s grčkim slovom X (*hi*) koje slikovito pokazuje zrcalnost gornjeg i doljneg dijela. Tako se i rečenice ili izrazi u tekstu, a ponekad i veći odjeljci teksta, zrcale i ponavljaju, tj. ponovno naglašavaju istu misao (abc-c'b'a'). Usp. *Hijazam*, V. ANIĆ, D. BROZOVIĆ RONČEVIĆ i dr., *Hrvatski enciklopedijski riječnik*, vol. 4., Novi liber, Zagreb, 2004., 103.; O upotrebi hijazmičke figure u biblijskim tekstovima s dodatnom literaturom vidi: P. OVERLAND, *Chiasm*, u: TREMPER LONGMAN III, PETER ENNS (urr.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, InterVarsity Press, Nottingham, 2008., 54.-57.

[523] Usp. P.A. KRUGER, *Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea*, u: JNSL, 14(1988)1, 144.; G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, (Dissertation) Lund University, Stockholm, 1996., 5.; B. OESTREICH, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8): A Study of Hoseanic Pictorial Language*, Peter Lang Verlag, Frankfurt, 1998., 228.

[524] Usp. C.J. LABUSCHAGNE, *The Similes in the Book of Hosea*, u: OTWSA, 7-8 (1964./1965.) 64.-76., 64.

[525] „Narav biblijskog hebrejskog jezika je ustvari takva da nije pogodan za izražavanje apstraktnih pojmova. Stoga je ovo prvi i najvažniji razlog da Hošea poseže za slikovitim, u prvom redu, metaforičkim načinom izražavanja metafizičkih stvarnosti.“ I. ŠPORČIĆ, *Flora u svijetu simbola drugog dijela Hošejine knjige*, 62.

[526] Općenito su metafore i metaforički izrazi izvrstan „alat“ za izražavanje na području drugih apstraktnih domena. Vidi studiju o upotrebi metafora u znanosti i ekonomiji: O. JÄKEL, *Metaphern in abstrakten*

Dodatne razloge Hošeina poetskog izražaja i upotrebe metaforičkog govora G. I. Davies i R. Alter vide u činjenici što je poetski način izražavanja upečatljiviji i pogodniji za pamćenje Božje poruke koju prorok želi uputiti svojim slušateljima. Nadalje, poetski govor kao sredstvo izražavanja omogućuje prenošenje emocionalnog ushita i dočaravanje dramatike Božjeg patosa, što Hošeu čini začetnikom nove faze biblijske literature kojoj je cilj na što snažniji i što provokativniji način obojati sliku mnogovrsnog i svestranog udaljavanja naroda od Boga te ga upotrebom arhetipskih slika podsjetiti na potrebu obnove odnosa sa svojim Bogom u novim okolnostima njihova života.[527] I upravo taj cilj, provokativno i upečatljivo navijestiti Božju riječ svojim slušateljima, čini se i nama glavnim razlogom brojnosti metafora koje kao svoje korijensko značenje imaju arhetipsku religioznu vrijednost zemlje te se oblikuju u raznolikim metaforičkim izrazima. K tome, što u kasnijoj analizi Hošeinih metafora o zemlji kanimo pokazati, čini nam se kako je osnovni model ili Hošeina korijenska metafora, kako predlaže i G. Eidevall oslanjajući se na istraživanje J. Soskice, povezana sa shvaćanjem zemlje unutar teološkog konteksta biblijske vjere.[528]

Hošein metaforički govor je u isto vrijeme i jasan i nejasan, otvoren raznim tumačenijima i razumijevanjima. Hošeina poruka je „skrivena“ i ambivalentna. Hošeu se ni za što ne može jasno optužiti, niti se može reći da u njegovom govoru postoji išta sumnjivo i protivno vladalačkoj strukturi. A, s druge strane, ne može se reći ni to da njegov govor nije religiozno, politički i društveno angažiran. Razlog i opravdanje tako osebujnog Hošeinog metaforičkog govora nalazimo upravo u povijesnom kontekstu Hošeina djelovanja i izricanja njegovih metafora. Otvoreno i literarno jasno govoriti o zemlji u okružju sveopćeg rasula političkih, religioznih i ekonomskih elemenata izraelskog društva u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., bilo je krajnje opasno i za život autora pogibeljno. Vrijeme je to nasilnih preuzimanja političke vlasti i ekonomske diktature u kojem su lako padale glave protivnika i neistomišljenika. Stoga bi svaka otvorena i literarno odmah razumljiva kritika

---

Diskurs-Domänen: Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft, Duisburger Arbeiten zur Sprach- und Kulturwissenschaft 30, Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Wien, 1997.

[527] Više o tome G.I. DAVIES, *Hosea*, 112.-113.; R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, 1985. osobito poglavlje 6.; Također i L.A. SCHÖKEL, A *Manual of Hebrew Poetics*, Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1988.

[528] Temeljni modeli ili korijenske metafore konstitutivni su dio naših svjetonazora. Čini se da je svjetska ekološka kriza povezana s transkulturalnom metaforom koja bi se mogla opisati riječima „prirodni okoliš je skladište“. Vrijedno bi bilo razmotriti mogućnost ukoliko bi se ta korijenska metafora zamijenila drugačijom: „prirodni okoliš je hram (svetište)“. Stoga se čini da je upravo promjena korijenske metafore o odnosu naroda prema zemlji temeljna zadaća Hošeine poruke. Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 37.

vladajućih moćnika i pobuna protiv stanja naroda i zemlje mogla biti uzrok zabrane djelovanja, progonstva ili dekapitacije njezina autora. Čini se da je pribjegavanje metaforičkom govoru i skrivanje sadržaja poruke iza i unutar literarno nejasnih izraza i riječi za Hošeu bio jedini „mudar“ i intelektualno dovitljiv način ispunjenja svog proročkog poslanja. Zato smatramo da Hošea, s jedne strane želeći izvršiti svoju službu i ostati vjeran Bogu, a s druge strane sačuvati goli život, i nije mogao govoriti drugačije nego metaforički. Time je omogućio Božjoj riječi kakav-takav put do ušiju i srca slušatelja koji su je htjeli čuti i razumjeti, a onima koji nisu htjeli razmišljati, niti su se trudili otkriti, poruka je ostala skrivena te je nisu mogli razumjeti. Zbog toga, na Hošeinu sreću, nisu imali ni argumenata za osudu njegova djelovanja i propovijedanja kao društveno subverzivnog, protureligioznog ili antipolitičkog čina. Metafore takav govor omogućuju i Hošea je obilno koristio tu njihovu značajku.[529]

U sljedećim odjeljcima promatrat će se u svjetlu novijih istraživanja o metaforama i njihovom značenju u Bibliji i biblijskom teološkom govoru, oblici djelovanja i učinci slikovitog i metaforičkog govora na slušatelje/čitatelje posebno imajući na umu teološku služnost metafora kako u Hošeinom proročkom govoru, tako i u interpretaciji njihova značenja koja bi u konačnici mogla biti dobrim temeljem za razumijevanje Božje poruke izrečene u 8. st. pr. Kr. kao dovoljno snažne i provokativne za promjenu svjetonazora suvremenog čovjeka vjernika, njegova ponašanja i sveobuhvatnog religiozno-vjerničkog života pa i njegove društvene i političke djelatnosti.

2.4.1. Pregled novijih teorija o metafori

Tijekom posljednjih pedesetak godina, posebno nakon 1970., među najvažnijim temama kojima se bavila literarna kritika, teologija, retorika i filozofija svakako pripada proučavanje metafore. Već bi i pokušaj sažetog nabrajanja važnijih znanstvenih doprinosa o metafori bio izvan granica interesa naše studije.[530] Znanstvenici istražuju metafore u

[529] Zanimljive opaske glede upotrebe metaforičkog govora kao subverzivnog i skrivenog izričaja političkog protesta vidi kod: C. FRIDOLFSSON, *Political protest and metaphor*, u: T. CARVER, J. PIKALO (urr.), *Political Language and Metaphor, Interpreting and changing the world*, Routledge,New York, 2008., 132.-148.

[530] Već i kratki pokušaj nabrajanja i opisivanja smjerova i područja istraživanja te doprinosa studija u suvremenoj metaforologiji zbog njihove brojnosti ovdje nije moguć niti je potreban, pa se u to, inače zanimljvo područje znanosti zbog naravi i cilja našeg istraživanja, niti možemo niti želimo upuštati. Opsežnije preglede literature i bibliografije s područja metaforike vidi kod: Z. ČULIĆ, *Čovjek, metafora, spoznaja*, Biblioteka znanstvenih djela 128, Književni krug, Split, 2003.; Pregled raznolikih teorija o metaforama i pripadajuću literaturu koja se nalazi nakon svakog poglavlja vidi kod: R.W. GIBBS, *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.; Pregled recentne literature na hrvatskom i stranim jezicima o konceptualnoj metafori vidi kod M-M. STANOJEVIĆ, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, Srednja Europa, Zagreb, 2013.

jezicima i kulturalnim sustavima diljem svijeta i tijekom povijesnih razdoblja te uz pomoć raznih lingvističkih, psiholoških i neuroloških metoda otvaraju nove teorije pokušavajući objasniti tajne ljudskog misaonog procesa želeći osvijetliti način učenja metafora, njihov utjecaj na strukturu konceptualnog sustava i oblikovanje čovjekova razmišljanja na raznim područjima njegova života. Metafore i metaforičko razmišljanje se istražuje na jezičnom i na međujezičnom području, ali i u drugim oblicima ljudske simboličke interakcije kao što je umjetnost, glazba, arhitektura, ples, kazališna umjetnost i obred.[531] No, unatoč svim ozbiljnim i obilnim naporima znanstvenika, do sada još nije postignuta opća suglasnost glede toga kako treba metaforu definirati, kako i što metafore komuniciraju, te kako se metaforu može prepoznati i identificirati.[532] Gotovo svaka suvremena konstrukcija o metafori uobličena u neki oblik definicije i svaki pokušaj određivanja točnih kriterija za identificiranje metafore, kako tvrdi W. Booth, nije uspio.[533] Stoga je, već na početku promatranja razvoja nauka i teorija o metafori važno primijetiti da je od vremena kad se metaforu držalo čistim retoričkim i stilskim ukrasom uz nepriznavanje njezine vrijednosti u filozofskom pa i teološkom diskursu,[534] došlo do svojevrsne „metaforomanije“[535] u kojoj je, ako ne izgubljena, a ono barem zamagljena granica između litreralnog i metaforičkog značenja jezika, a time dovedena u pitanje jasnoća govora na području filozofije, lingvistike, psihologije, odgojnih pa čak i prirodnih znanosti, koje za objašnjavanje neuočljivih pojava, kao izražajna sredstva u svom znanstvenom diskursu ne koriste izraze u „literalnom“ smislu nego umjesto njih upotrebljavaju metaforičke pojmove.[536] Međutim,

---

[531] Pregled razvoja metaforologije vidi kod: R.W. GIBBS, *Metaphor and Thought, The State of the Art,* u: R.W. GIBBS, *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought,* 3.-13.; također i kod: M-M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije, razrada metodologije*, doktorski rad, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2008., 20.-39.

[532] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective,* 34.

[533] Usp. W. BOOTH, *Metaphor as Rethoric: The problem of Evaluation,* u: S. SACKS (ur.), *On Metaphor,* University of Chicago Press, Chicago, 1979., 47.-70., 47.

[534] Sv. Toma Akvinski je, doduše smatrao metaforičke izraze vrijednim u opisu Božje naravi, ali samo kao sredstvom kojim po analogiji prepoznajemo sličnosti, međutim metafore nije smatrao adekvatnim načinom prenošenja istine o Bogu. „Sva imena koja se metaforički primjenjuju na Boga, najprije se primjenjuju na bića nego na Boga, jer kad se primjenjuju na Boga onda ona naznačavaju samo sličnost tim bićima“. Dok je sv. Toma, kako primjećuje R. C. Stallman, dao pozitivan pomak razumijevanju kako se jezik treba upotrebljavati u teologiji, on je također dijelio opće mišljenje svojih srednjevjekovnih suvremenika o metafori kao o „devijantnoj upotrebi riječi u svrhu naglašavanja sličnosti“. Usp. R.C. STALLMAN, *Divine Hospitality in the Pentateuch: A Metaphorical Perspective on God as Host,* 17.-18.

[535] Izraz pripada M. Johnsonu koji je još 1981. godine primijetio: „Nalazimo su usred metaforomanije. Prije samo tri desetljeće stanje je bilo sasvim suprotno: pjesnici su stvarali metafore, svi su ih upotrebljavali, a filozofi ... su ih ignorirali. Danas izgledamo kao opsjednuti metaforom.“ M. JOHNSON (ur.), *Philosophical Perspectives on Metaphor,* ix.

[536] Na primjer: u jeziku objašnjavanja tekuće dinamike i drugih osobnosti elektriciteta i njegova ponašanja upotrebljava se jednostavan izraz „tok“ ili „struja“ koji preslikava kategorije pomičnosti vode na elektricitet, što u znanstvenom smislu nema nikakvog dodira sa stvarnošću. Drugi općepoznati i čak u svakodnevnom jeziku prihvaćeni primjeri metaforičkih izraza u znanosti su: crna rupa, efekt staklenika, veliki prasak, tamna

sami metaforički izrazi i njihovo korištenje unutar znanosti načelno ne predstavljaju problem razumijevanja i tumačenja koliko to predstavlja radikalno shvaćanje cijele stvarnosti i gledanje na nju iz čisto i jedino „metaforičke prespektive“ smatrajući da nije moguće spoznati istinu, te da ona, štoviše, kao objektivna i apsolutna stvarnost ne postoji.[537] Zato bismo mogli predmnijevati da će otkrića suvremene metaforologije i zaključci o važnosti metafora u ljudskom govoru, mišljenju, oblikovanju razmišljanja i stavova, a još više stavovi glede mogućnosti metafore prenijeti istinitu poruku, utjecati i na proučavanje metafora u biblijskom tekstu, te potaknuti stručnjake u biblijskim znanostima na razvoj novih tumačenja i razumijevanja metaforičkih biblijskih poruka. Međutim reakcija bibličara na nova iznašašća metaforologije bila je ipak, barem s početka, drugačija.[538]

Originalno grčkog porijekla pojam „metafora“ (μετά + φέρω) upućuje na prenošenje riječi ili izraza s jednog elementa, kojem prirodno pripada, na drugi element.[539] Zbog toga se, kako navodi B.E. Kelle, mnoge definicije metafore, premda vrlo različite, usredotočuju upravo na element interakcije između dijelova metaforičkog izražaja i mogućih značenja koji proizilaze iz te interakcije.[540] Dok H. Holman i W. Harmon, definiraju metaforu kao „analogiju koja identificira jedan objekt s drugim i pripisuje prvom objektu jednu ili više kvaliteta drugoga“[541], a J. Soskice ju označava kao „govornu figuru koja govori o jednoj stvari pojmovima koji ukazuju na drugu“,[542] R. Abma, predlaže širu definiciju metafore označujući je kao „literarno sredstvo u kojem su termini s dva različita područja života

---

tvar, informacijska superautocesta, ozonska rupa ... I upotrebi metaforičkih izraza u znanosti, ekonomiji, medicini i drugim prirodoznanstvenim granama vidi: F. HALLYN (ur.), *Metaphor and Analogy in the Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.; T.S. KUHN, *Metaphor in science*, u: A. ORTONY (ur.), *Metaphor and thought*, Cambridge University Press, 1993., 533.-542.

[537] Radikalizam, kako tumači P. W. Macky, doduše ispravno primjećuje postojanje skrivenih metafora u jeziku i misli, međutim pretjeruje smatrajući da je nečije shvaćanje nečega uvijek refleksija neke od metaforičkih teorija o tome. Nadalje, radikalizam vodi prema shvaćanju istine koja je neprihvatljiva filozofskom realizmu jer naglašavaju: „Mi ne vjerujemo da postoji nešto takvoga kao što je objektivna (apsolutna i bezuvjetna) istina.“ Usp. P. W. MACKY, *The centrality of Metaphors to Biblical thought: a method for interpreting the Bible*, SBEC 19, Edwin Mellen, Lewiston, 1990., 160.; G. LAKOFF, M. TURNER, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980., 159.

[538] Proučavanje metafora u biblijskim knjigama u početku je bilo nepovjerljivo prema novim teorijama metafore. Tek je P. Ricoeur, iako još ne sistematski, u drugoj polovici dvadesetog stoljeća postavio temelje proučavanja biblijske metaforike na temelju novijih teorija o metaforama. Usp. P. RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.; Također i J. BRNČIĆ, *Svijet teksta, Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, Breza, Zagreb, 2012., 151.-172.

[539] Usp. R. ABMA, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Uitgeverij Van Gorcum, Assen, 1999., 8.

[540] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 34.

[541] H. HOLMAN, W. HARMON, *Metaphor*, u: H. HOLMAN, W. HARMON (urr.), *A Handbook to Literature*, Prentice-Hall, New Jersey, [8]2000., 315.-316.

[542] J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon, Oxford, 1985., 15.

doneseni jedan uz drugi da bi se postiglo posebno značenje koje nadilazi uobičajeno značenje riječi ili pojmova“.[543]

Iako proučavanje metafore potječe još iz vremena Aristotela, koji je u svojoj *Poetici* i *Retorici* definirao metaforu i njezinu upotrebu,[544] tijekom gotovo 20 stoljeća metaforu se smatralo prilično nevažnim lingvističkim fenomenom kojim se bavila samo literarna teorija i estetika. U današnjem svijetu o metafori se govori kao o temeljnom procesu ljudskog poimanja i razmišljanja.[545] Aristotel je, doduše, postavio prvu teoriju metafore primijetiviši da govor može biti doslovan i figurativan. Aristotelova definicija metafore glasi: „Metafora je 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.“[546] Budući da je Aristotelova definicija bila ograničena samo na pojedine riječi i prenošenje njihova značenja, tako se i metaforu smatralo samo jezičnim fenomenom te se pretpostavljalo kako je kognitivni sadržaj metafore ograničen na literalnu sličnost riječi i izjava.[547] Sukladno tome, metafore su se u grčkoj filozofiji i latinskoj retorici smatrale samo snažnim retoričkim i poetskim jezičnim sredstvom, a metaforičke izraze shvaćalo se skraćenom usporedbom, nebitnim glede tvrdnji o njihovoj temeljnoj istinitosti i beznačajnima glede njihova kognitivnog sadržaja.[548] Tipično aristotelijansko gledanje metafore kao jezičnog i retoričkog ukrasa, koje je vrijedilo i tijekom srednjevjekovnog razdoblja, kao i u vrijeme prosvjetiteljstva i empirizma,[549] doskora se pokazalo nedovoljno širokim u opisu tog fenomena.[550] Takvo

---

[543] Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 7. Slična definicija i kod J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh 's Wife*, 6., a također i kod G.YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBLDS 102, Scholars Press, Atlanta, 1987., 209.

[544] Najvažnije Aristotelove tvrdnje o metafori vidi u: ARISTOTEL, *O pjesničkom umijeću*, prev. Z. Dukat, Školska knjiga, Zagreb, 2005., pogl. 19.-22., 1456a-1459a; ARISTOTEL, *Retorika*, prev. M. Višić, Naprijed, Zagreb, 1989., glava II-IV, X-XI, 168.-175., 188.-193.

[545] Začetak takvog razmišljanja o metafori vidi kod I.A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1936., 94.

[546] Prijevod Aristotelove definicije prema: M-M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima*, 20.

[547] Aristotel je govorio o metafori kao fenomenu koji preslikava samo vrijednosti sadržane u riječima, što predstavlja važno teoretsko ograničenje njegove definicije metafore, jer metaforičko preslikavanje ima širi „lokus“ te se može odnositi ne samo na riječi nego i na cijele rečenice kao i na šire misaone i emocionalne konstrukcije. Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 5.

[548] Aristotel u grčkoj, a zatim Ciceron i Quintilijan u latinskoj retorici, kao i Beda Časni svrstavaju metaforu u područje stila i odriču joj logičku vrijednost. Tako je metafora, u tradicionalnom pristupu promatrana kao retoričko sredstvo, samo stilski alat bez ozbiljnog filozofskog značenja. Usp. M. JOHNSON, *Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition*, u: M. JOHNSON (ur.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981., 8.-9.; A. ORTONY, *Metaphor, Language, and Thought*, u: A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, [2]1993., 1.-18., 3.

[549] U vrijeme prosvjetiteljstva i empirizma postavljeno je pitanje istinitosti metaforičkih izjava i metaforičkog govora. Empiristička i prosvjetiteljska filozofija smatrala je metaforu i metaforičke izraze neprikladnim sadržajem filozofskog govora, a metaforički govor se smatrao „zloporabom riječi“. Razlikujući prikladnu i neprikladnu upotrebu govora, T. Hobbes je ustvrdio da metaforički govor, kao upotreba riječi u drugačijem

poimanje metafore, primjećuje B.E. Kelle, nije odgovaralo na pitanje funkcioniranja metafore unutar većeg sematičkog ili literarnog konteksta.[551]

Rast znanstvene spoznaje proizašao iz istraživanja na području kognitivnih znanosti osobito istraživanja značenja, poimanja, razmišljanja, znanja i jezika već u prvoj polovici, a osobito sredinom druge polovice 20. st., tražio je korjenito premišljanje ne samo definicije, nego i shvaćanja same naravi, a napose djelovanja metafore. U nekoliko desetljeća metafora je od margina došla u središte proučavanja ljudskog duha, misli i jezika. Danas se sve više naglašava kako bi proučavanje metafore i njezine naravi moglo biti „najplodonosniji put prema temeljnim logičkim, epistemološkim i ontološkim pitanjima od najveće važnosti za filozofsko shvaćanje ljudskog iskustva“.[552] Metafora je, kako tvrde suvremeni metaforolozi, „prvotno sredstvo razumijevanja našega svijeta i nas samih“ te se bavljenje snažnim poetskim metaforama smatra „ulaženjem u koštac s pitanjem što to doista znači ljudski život“.[553] Premda nije moguće ovdje donijeti pregled svih teorija metafore, ipak, barem informativno, valja promotriti glavne pomake u povijesti njezina proučavanja i definiranja osobito primjećujući one značajke proučavanja metaforike koje nam mogu biti od pomoći u našem istraživanju metafora u tekstu knjige proroka Hošee.

Prva, već spomenuta, aristotelovska teorija metafore prema kojoj se značenje jedne riječi prenosi ili zamjenjuje značenjem druge, mogla bi se nazvati „poredbeni pristup“ ili „supstitucijska teorija“.[554] Povijesno gledano, druga, malo razrađenija, međutim ipak na aristotelijanskoj definiciji utemeljena, nastala je „komparacijska teorija“ metafore ili „model zamjene“ u kojem se metaforu smatra dekorativnim izričajem usporednih pojmova, pa su se metaforički izričaji „smatrali samo drugačijim i ljepšim govorom o istoj stvari“,

---

smislu nego što su one za to određene, služi kao sredstvo zavođenja. J. Locke je metaforu i svaku vrstu figurativnog govora smatrao nepotrebnim, štoviše zabranjenim, jer „svi oblici figurativnog govora i primjena riječi koju je ljudska elokvencija izmislila ne služe ničemu drugom doli navođenju na krive ideje koje pokreću strasti i time zavode sud pa su stoga savršene prijevare. (...) U svakom govoru koji želi informirati ili upućivati, treba ih u potpunosti izbjegavati. Kad se radi o istini i znanju, ne smije biti nikakve primisli o prijevari, bilo glede jezika, bilo glede osobe koja ga upotrebljava. Pregled prosvjetiteljskog nauka o jeziku i metafori vidi kod: R.C. STALLMAN, *Divine Hospitality in the Pentateuch: A Metaphorical Perspective on God as Host*, disertacija, Faculty of Westminster Theological Seminary, 1999., 18.-22.

[550] „Metafora se smatrala ljepšim načinom izražavanja, dekorativnim sredstvom ili literarnim ukrasom, te je rasprava o njoj spadala na područje retorike, a ne na područje semantike, jer se smatralo kako metaforički izrazi ne donose ikakvo novo značenje ili sadržaj.“ Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 8.; Usp. T. HAWKES, *Metaphor, The Critical Idiom 25*, Methuen Publishing, London, 1972., 12.-13.

[551] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 35.

[552] M. JOHNSON (ur.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, ix.

[553] G. LAKOFF, M. TURNER, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1989., xii.

[554] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 34.

jer se ono što se govori na lijep i ukrašen način putem metafora isto tako može izreći i literalnim izjavama i tvrdnjama, tj. metafora je zamjena za izraz s pravim značenjem.[555] Na temelju kritika ovih dvaju starijih teorija metafore pojavljuje se čitav niz novijih teorija koje pokušavaju objasniti metaforu i njezinu učinkovitost na spoznaju, te dati kriterije prepoznavanja metafora unutar govora i teksta. „Interakcijska teorija“ I. A. Richardsa[556], zatim njezina razrađena i proširena verzija koju je predstavio M. Black,[557] i „konceptualna teorija“ G. Lakoffa i M. Turnera, donijele su mnogo novosti koje su, prema mišljenju B.E. Kellea, od velike važnosti za čitanje proročkih tekstova i razumijevanje metafora u njima.[558]

„Interakcijska teorija“ I.A. Richardsa i M. Blacka mijenja i proširuje dotadašnje shvaćanje metafore naglašavajući da u metafori dva pojma ne stoje samo jedan uz drugi radi usporedbe, nego međusobno utječu jedan na drugi, a kao proizvod tog utjecaja (interakcije) nastaje novo značenje koje se proteže izvan literalnog značenja oba pojma. Metafora tako utječe na shvaćanje obaju pojmova koji su u njoj upotrijebljeni. Prema tome metafora nema samo dekorativnu ulogu, nego sadrži kognitivni element koji utječe na spoznavanje i shvaćanje obaju upotrijebljenih pojmova.[559] Definicija koju je predložio I.A. Richards tumači da „metafora nastaje tako da se usporedno nađu dvije misli o dvije različite stvari, koje djeluju istovremeno, a iz njih slijedi jedna riječ ili izraz koja ih obje podržava, te njezino značenje iz njih slijedi kao plod njihove interakcije.“[560] Stoga je, osim uvođenja nove terminologije u proučavanje metafore, primjećuju B.E. Kelle i R. Abma, najvažniji doprinos Richardsove teorije primjedba da „vehicle“ (prijenosnik) ne zamjenjuje „tenor“ (sadržaj) nego sudjeluje s njime sa svrhom proizvođenja novog značenja za cijeli izraz.[561]

---

[555] Na primjer metafora „Marko je lav“ razumijevala se jednostavno kao dekoratvini način izricanja da je „Marko hrabar“. Usp. M. BLACK, *Metaphor,* u: M. JOHNSON (ur.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, 71.

[556] Interakcijsku teoriju metafore izložio je još 1936. I. A. Richards u svom djelu: I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1936.

[557] Glavne postavke nauka o metafori M. Blacka vidi u: M. BLACK, *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.; M. BLACK, *More about metaphor*, u: A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, [2]1993., 19-41.

[558] Ove teorije pomažu čitatelju i usmjeravaju ga na povijesne i retoričke dimenzije metafora. Što označavaju metafore proročkih tekstova u njihovom socijalnom kontekstu? Zašto Hošea uopće upotrebljava metafore i zašto upotrebljava baš one metafore koje se u njegovom tekstu nalaze. Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 34.

[559] Na primjer, metafora „zemlja je naša majka“ privlači pozornost i na majčinske kvalitete zemlje i na zemaljske kvalitete majke. Usp. J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, 6.

[560] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, 51. Prijevod i terminologija prema M.-M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije*, 30.

[561] Metafora se sastoji od dva konstitutivna elemeta koje I.A. Richards naziva „tenor“ (sadržaj) i „vehicle“ (prijenosnik). Pojam „tenor“ se odnosi na ishodišnu ili temeljnu ideju ili osnovni subjekt, a pojam „vehicle“

Osim toga, I. A. Richards je ustvrdio da su svi oblici ljudskog jezika i misli prožeti metaforama, te da se upravo zbog toga, jer je „ljudska misao metaforična“, metafore pojavljuju u jeziku.[562]

Richardsov pogled na metaforu nadograđuje M. Black[563] novom terminologijom[564], ali i novim uvidima, napose tvrdeći da značenje i razumijevanje metafore ne ovisi samo o riječima, rečenicama nego i o namjeri govornika/pisca, koji koristeći, prilagođavajući, mijenjajući i kršeći jezične konvencije i pravila tvori metaforičke teme i oblikuje njihov nadvremenski semantički sadržaj usmjerujući čitatelja na određeno značenje i posebnu upotrebu nekog izraza i inzistira na baš posebnom obliku srodnosti među metaforičkim elementima.[565] Metafore se, prema M. Blacku, ne temelje na prije postojećim sličnostima između svojih sastavnica nego, upravo suprotno, metafore tu sličnost stvaraju.[566] U tom procesu shvaćanje sekundarne teme, koja poput filtera oduzima neslične oznake primarne teme, a naglašava sličnosti, biva reorganizirano ili oblikovano u nov uvid i novo shvaćanje.[567] Primarne i sekundarne teme predstavljaju i nose sa sobom čitave sustave „povezanih općih mjesta“ ili „pridruženih implikacija“ koje se nalaze u interakciji metaforičkih izraza.[568] Stoga metafore, kako tumači G. Eidevall, osim shvaćanja povezanosti pojedinačnih pojmova, mogu pružiti perspektive koje određuju čitav svjetonazor.[569] Najveće otkriće koje je metaforologiji ponudio M. Black, jest primjećivanje postojanja otvorenog sustava metaforičkog mišljenja i izražavanja koji, kako će kasnije

---

(prijenosnik) odnosi se na figurativnu riječ u metaforičkom izrazu. Značenje metafore nastaje njihovom interakcijom. Metafora nastaje tako da se usporedno nađu dvije stvari koje pripadaju veoma različitim vrstama iskustva, te ih naš um povezuje s nekim ciljem (koji god on bio). Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 8.; M-M. STANOJEVIĆ, *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije*, 30.; B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 36.

[562] I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, 94.

[563] M. BLACK, *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.; M. BLACK, *More about metaphor*, u: A. ORTONY (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, ^{2}1993., 19-41.

[564] Richardsov „tenor“(sadržaj) i „vehicle“(prijenosnik) Black zamjenjuje nazivima *primarni subjekt* i *sekundarni subjekt*. Metafora se sastoji od žarišta (*focus*), tj. riječi koje se koriste u prijenosnom značenju i okvira (*frame*), tj. doslovnih riječi. Black zamjećuje da postoje neke metafore koju različiti govornici mogu koristiti, prilagođavati i mijenjati u različitim situacijama, koje naziva metaforičkim temama (*metaphor-theme*). Metaforička tema ima dovoljno postojan i objektivan semantički sadržaj da se o njoj može raspravljati u bilo koje vrijeme, tj. bez uvjeta njezine trenutne uporabe. Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 9.

[565] Usp. M. BLACK, *More about metaphor*, 40. bilješka 3.

[566] Usp. M. BLACK, *Models and Metaphors*, 37.

[567] M. Black je naglasio da sekundarni subjekt služi kao „filter“ koji reorganizira slušateljevu perspektivu shvaćanja primarnog subjekta. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 36.

[568] „Pridružene implikacije sastoje se u prvom redu od od općih mjesta koja se tiču zamjedbenog subjekta, ali u odgovarajućim slučajevima mogu se sastojati i od nesvakidašnjih implikacija koje pisac uspostavlja zbog svojih potreba.“ M. BLACK, *Models and Metaphors*, 44.; Navedeno prema: P. RICOEUR, *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981., 101.

[569] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 22.

primjetiti P. Ricoeur, igra životvornu ulogu u stvaranju novih pojmova i novih uvida u stvarnost te može dovesti do „otkrića svijeta“ ili barem do otkrića novih mogućnosti postojanja u svijetu.[570]

Teorija o metaforama M. Blacka, kako primjećuje B.E. Kelle, ograničila se na metafore između dva poznata i određena pojma, te ostavila neriješenim problem metaforičkih izraza u kojima tenor ili primarni subjekt nije izričito naveden.[571] Pokušaj ispravka tog nedostatka nalazimo u „interanimativnoj teoriji“ koja, prema tumačenju J. Soskice, proizlaženje značenja metafore shvaća kao plod međuigre interpretativnih mogućnosti cijelog iskaza, te jedan metaforički pojam ne mora nužno zahtijevati prisutnost drugog budući da je u interakciji s cijelim sustavom razmišljanja ili modelom znanja koji se nalazi ispod njega, pa drugi metaforički izrazi i ne moraju biti nužno prisutni.[572] Modeli znanja utemeljeni su na već postojećim strukturama metaforičkog mišljenja te se mogu označiti kao sistematske ili korijenske metafore, koje po svojoj naravi ne pripadaju području jezika, nego području svjetonazora. Na temeljnim modelima ili korijenskim metaforama mogu se razviti čitave mreže povezanih metafora koje u književnom djelu, ili u čitavom nizu djela, pokazuju međusobnu koherenciju oblikujući čitav svjetonazor unutar kojeg se tek upotrijebljeni metaforički izrazi mogu pravo razumjeti. Razumijevanje temeljnih modela, kako primjećuje G. Eidevall, vrlo je korisno u egzegetskom tumačenju biblijskih tekstova, jer su već mnoge studije pokazale da oni na određeni način utječu na ljudsko ponašanje i političku praksu, a zbog svoga transkulturalnog značaja oblikuju sveopći svjetonazor čovjeka.[573]

Takvo shvaćanje metafore potvrdila su i proširila ga daljnja iskustvena istraživanja jezika, ljudskog shvaćanja i načina stvaranja pojmova iznjedrivši postavke „konceptualne teorije“ metafore koju su obznanili G. Lakoff i M. Turner.[574] Prema njima, metafore po svojoj naravi pripadaju području poimanja (konceptualizacije), a ne toliko području jezika, jer one upravljaju ljudskom mišlju i iskustvom na dubljoj razini nego što to čini jezik. Proučavajući svakodnevni govorni jezik, G. Lakoff i M. Turner, pokazali su da se metaforički govor ne ograničava na posebne izričaje i izvanredni govor, nego su okviri ili sklopovi znanja temeljne strukture svakodnevnih misli. Ljudsko biće, ne samo rijetko i tek

[570] Usp. P. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, 33.
[571] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 37.
[572] Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 42.- 43.
[573] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 37.
[574] Temeljno djelo u kojem je predstavljena konceptualna teorija metafore je: G. LAKOFF, M. TURNER, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1980.

nejasno, već stalno misli upotrebljavajući metafore, a čovjekova se metaforička misao ne temelji na uočenim sličnostima u svijetu, nego pripada razini načina na koji čovjek shvaća i poima (konceptualizira) stvarnost te o njoj stvara „metaforičke pojmove (koncepte)“ i njima se služi u raznim oblicima (ne samo) metaforičkog govora. Preslikavanje na lingvističkom području samo je površinski pokazatelj i realizacija dubljeg preslikavanja koje se događa između „mentalnih domena“ unutar kojih kognitivni i konceptualni vidovi metafore dolaze do izražaja.[575] Metafore se sastoje od okvira ili sklopova znanja tj. „izvorne domene“ koji se preslikavaju na ciljne okvire ili sklopove znanja tj. „ciljnu domenu“, pri čemu se većina strukture znanja i zaključivanja iz izvorne domene prenosi u odgovarajuću strukturu ciljne domene koja se objašnjava metaforičkim procesom.[576]

Tako konceptualna teorija metafore smatra da je jezik utemeljen na nesvjesnim metaforama koje su aktivne u društvu[577] pa, susljedno tome, ispravno razumijevanje i tumačenje metafore zahtijeva poznavanje kulturalnog konteksta njihova nastanka. Zato za tumačenje metafore nastale u drugom kulturalnom okružju nije dovoljno samo poznavanje jezika dotične kulture, nego je potrebno poznavanje čitavih konceptualnih sustava i konvencionalnih metafora na kojima se on temelji. Sustavi konvencionalnih metafora uređuju, nadalje, odnose među metaforama i određuju shvaćanje drugih metafora povezanih s istim pojmovima.[578] Specifični lingvistički izrazi, kako tvrdi B.E. Kelle, jednostavno otkrivaju na djelu konceptualni sustav metafora u određenoj kulturi pa je

---

[575] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the* desert, 24.

[576] „Konceptualna metafora zapravo se odnosi na preslikavanja koja se odvijaju između dviju domena. Važno je napomenuti da je riječ o asimetričnom odnosu: ciljna domena je ona o kojoj imamo 'veće' znanje jer upravo ciljnu domenu koristimo da bismo objasnili neku značajku izvorne domene. Na primjer: 'Želja odbora ovog društva je da u njihovim mladima *gori neugasiva ljubav* za Hrvatsku i Boga po uzoru na blaženog Alojzija Stepinca čije ime društvo nosi.' U ovom primjeru je riječ o konceptualnoj metafori LJUBAV JE VATRA. Slični su primjeri kad se kaže da ljubav može buknuti, biti goruća, može se razbuktati, može biti vatrena, žarka, itd. Naša znanja o vatri (način na koji se vatra pali i gasi, postojanje različitih intenziteta vatre, njezina toplina, činjenica da ju je teško kontrolirati i sl.) rabimo da bismo govorili o ljubavi - npr. činjenici da je ljubav stalna i da neće prestati. Drugim riječima, uspoređujemo dvije domene znanja od kojih je ciljna domena znanja – ljubav – veća, te značajke koje se preslikavaju s izvorne domene – vatra - opisuju ciljnu domenu samo djelomično.“ M-M. STANOJEVIĆ, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, 54. U tom smislu i s tim značenjem u ovoj studiji preuzimamo izraze *ciljna* i *izvorna domena*.

[577] „Stalno korištenje veza između istih konceptualnih domena dovodi do njihova ustaljivanja, pa je tako (s lingvističkoga gledišta) konvencionalizirane konceptualne metafore moguće promatrati i kao gotova, paradigmatska znanja koja (nesvjesno) prizivamo da bismo izrekli/razumjeli neki jezični izraz.“ Usp. M.-M. STANOJEVIĆ, *Konceptualna metafora u kognitivnoj lingvistici: pregled pojmova*, SL 35(2009)68, 339.-371., *343.*

[578] Konceptualna metafora „vrijeme je novac“ pretpostavlja ili zahtijeva druge metafore kao što su „vrijeme je ograničeno“ i „vrijeme je dragocjeno“. Prema načinu povezanosti metafore se mogu podijeliti na tri temeljne domene: a) strukturalne metafore, u kojima je znanje o jednom pojmu strukturirano drugim pojmom (npr. rasprava je rat); b) fizičke metafore, koje pripisuju stanje materije na nešto nematerijalno (npr. krutost-brutalnost rata); c) orijentacijske metafore, u kojima se pridaju pojmovi prostornosti ili prostorne orijentacije (npr. radost uzvišena). G. LAKOFF, M. TURNER, *Metaphors We Live By*, 295.-296.

studiranje Hošeinih metafora nemoguće bez poznavanja njihovih retoričko-povijesnih okolnosti.[579] Stoga, komentirajući zaključke G. Lakoffa i M. Turnera, ispravno primjećuje R. Abma, „metafore nisu niti vrijednosno neutralne, niti kulturalno neovisne“.[580] Štoviše, kako proširujući zamjedbe G. Lakoffa i M. Turnera primjećuje E. F. Kittay, pojedinačni metaforički izraz djeluje u odnosu prema tim većim semantičkim, povijesnim i kulturalnim dimenzijama, ali i nadodaje da za razumijevanje metafore i otkrivanje „skrivenih“ vrijednosti koje se nalaze ispod nje, ne ovisi samo o kontekstu njihova nastanka tj. izgovaranja/pisanja, nego i o kontekstu njihova primanja što ponekad dovodi do nejasnoće kada i u kojem slučaju neki izraz trebamo shvaćati i tumačiti kao metaforu, a kada ga trebamo čitati, shvaćati i tumačiti doslovno.[581]

Tu nedoumicu E.F. Kittay razrješuje naglašavanjem važnosti perspektive („perspectival theory“) za razumijevanje metafore i njezino tumačenje.[582] Tvrdeći da je perspektiva, tj. način opisivanja interakcije koja se događa u metafori, odlučna za otkrivanje ne samo onoga o čemu metafora (u nekome kon/tekstu) govori, nego i same metafore unutar kon/teksta, E. F. Kittay objašnjava da je metafora uvijek označena nekim signalom nepodudarnosti (*incongruity*) s ostatkom rečenice ili kon/teksta. Za razliku od usporedbi koje imaju čvrste i uobičajene zadane granice, metafore prelaze kategorijalne granice s ciljem prenijeti misao ili poruku koja je prije svega korisna u uspostavi razmjene misli, tj. razmjene između njihovih konteksta.[583] Stoga u određivanju je li neka rečenica i(li) izraz metaforičke ili doslovne naravi, prema E. F. Kittay, valja paziti na sljedeće oznake: a) ovisnost o kontekstu; b) istovremena semantičnost i pragmatičnost; c) nepodudarnost (nekongruentnost); d) usklađenost s osnovnim konverzacijskim pravilima.[584]

---

[579] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 38.
[580] Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 9.-10.
[581] Širi prikaz kritike E.F. Kittay donosi G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 28.-29.
[582] Postavke ove teorije vidi u: E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon, Oxford, 1978.
[583] Usp. P. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, 80.
[584] Osnovna pravila prepoznavanja metafora E.F. Kittay, sažima G. Eidevall. a) Implicitni kontekst je zbir pretpostavki koje se nalaze ispod metafore, naših uobičajenih očekivanja od svijeta, uz pomoć kojih možemo odrediti tumačenje rečenice koja je izvučena iz svoga konteksta. Gotovo svaka rečenica može se tumačiti dvostruko, kao doslovna ili kao metaforička. Stoga implicitni kontekst omogućuje razlučivanje je li rečenica ili izraz metaforički ili doslovan. b) Ovisnost metafore o kontekstu je stvar pragmatičnosti i semantičnosti koja mora istovremeno označavati metaforički izraz, tj. u isto vrijeme mora postojati razlog zašto nije moguće tu riječ ili izraz interpretirati doslovno. c) Metafora je uvijek povezana sa spoznajom neke vrste nepodudarnosti između *fokusa* i *okvira*. Ta nepodudarnost može u različitim slučajevima biti izražena na drugačije načine. Ponekad je to napetost između neke posebne riječi ili pojma i ostatka rečenice ili izraza, a ponekad se radi i o nepodudarnosti među cijelim rečenicama ili između čitavog odlomka unutar nekog teksta. d) Nepodudarnost je povezana s kršenjem nekog od osnovnih konverzacijskih pravila, a to su: 1) kvantitet - ne pružiti ni manje ni više informacija nego što je potrebno; 2) kvalitet – pokušati da doprinos konverzaciji

Metaforički izrazi također mogu, kako primjećuje E. F. Kittay, prenositi razne nijanse značenja, asocijacija i konotacija čije se preslikavanje ne može ograničiti samo unutar jednog semantičkog polja nego njihovo značenje valja tražiti i razumijevati u okvirima njihove interakcije s drugim metaforama u višedimenzionalnom kontekstu tj. u metaforičkoj mreži koja je nadalje novi kontekst stvaranja novih metaforičkih izraza i intertekstualnih povezanosti. Zbog toga metafore mogu biti kombinirane s raznim retoričkim strategijama i dio raznolikih vrsta simboličkog izražavanja, pa valja paziti na smještaj metafore unutar cjelokupne kompozicije i odnosa s drugim metaforama u tekstu, a ponekad i tražiti njihovo značenje unutar intertekstualnih odnosa vodeći brigu o njihovoj povezanosti s nekim od dominantnih modela. Konačno, kako tvrdi E.F. Kittay, sve dok je čitatelj u mogućnosti primijetiti metaforički karakter nekog izraza ili teksta ne bi ga smio smatrati nekom drugom literarnom parafrazom.[585] Tako metaforički izrazi uvijek ostaju živi i mogu stvoriti nova (metaforička) značenja.[586] Ono što metafore, osobito one religioznog karaktera, održava na životu, smatra G. Eidevall, jest apstraktni sadržaj njihove domene.[587]

Iako je kod svih metaforičkih izraza gotovo uvijek moguće prepoznati njihovo metaforičko porijeklo ipak kod prepoznavanja metafora, osobito u religioznom jeziku i izražavanju, nastaje problem s onim metaforama koje su se već ugnijezdile u ljudsko svakodnevno sporazumijevanje te su postale uobičajene ili konvencionalne i u svakodnevnom izražavanju izgubile svoju metaforičnost, te na neki način postale metaforički „mrtve“ budući da je njihov metaforički kapacitet „uspavan“, a značenje koje prenose zbog naslaga vremena i konteksta upotrebe postao „doslovan“. Takve metafore, smatra E. F. Kittay, valja oživjeti kreativnom rekontekstualizacijom koja, stupnjevito otkrivajući naslage što se nalaze na polju prijenosničkog pojma (vehicle field), može dovesti do njihova ponovnog oživljavanja i otkriti važan doprinos njihovih metaforičkih početaka što ih u sebi, premda skrivene i zaspale, čuvaju i žele preslikati u našu stvarnost. To je, tvrdi E. F. Kittay, „jezik čiji su korijeni metaforički, a čije značenje mi sada razumijemo kao doslovno, još uvijek

---

bude istinit; 3) relacija – doprinos treba biti relevantan temi konverzacije; 4) stil – razgovjetnost izbjegavanjem nejasnoća ili dvoznačnosti. Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Liguistic Structure*, 83.; Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 28.-30.

[585] Usp. E.F. KITTAY, *Isto*, 89.; Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 30.-34.

[586] Konvencionalizirani metaforički jezični izrazi uvijek su izraz neke konvencionalizirane konceptualne metafore. Inovativni jezični izrazi mogu biti rezultat nekih konvencionaliziranih konceptualnih preslikavanja, ali i sasvim novih konceptualnih metafora. Usp. G. LAKOFF, M. TURNER, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, 50.; Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York, 2002., 33.-34.

[587] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 34.

nosi nešto od smisla svojih metaforičkih početaka (...) jer izvorni metaforički smisao živi ispod njega kao što ruševine gradova postoje u temeljima novoga grada.“[588] Stoga bi se istraživanje metafora u starozavjetnim tekstovima, a osobito u Hošeinom tekstu kojeg smatramo jednim od najstarijih među biblijskim spisima, moglo metaforički izraziti, koristeći se arheologijom i rudarstvom kao prijenosničkim poljima, kao „rudarski posao“ u kojem iskapamo i čistimo sloj po sloj dosadašnjom poviješću proučavanja nanesenih naslaga da bismo dospjeli do izvornog značenja Hošeinih metafora.

Na kraju ovog kratko iznesenog pregleda osnovnih postavki suvremenih teorija o metafori izgleda nam važnim, koliko god je to moguće, u njihovom svjetlu, što jasnije odrediti stajališta s kojih ćemo promatrati biblijski metaforički govor, pa u njemu i govor proroka Hošee, te prepoznati vrijednosti koje nam se njime posreduju za razmišljanje, razumijevanje i prihvaćanje. Smatramo, oslanjajući se na analizu P. Ricoeura, da naše pretraživanje svijeta Hošeinih metafora i rezultati našega istraživanja ne mogu doseći apsolutnu istinitost glede Hošeine poruke, nego ih, u smislu novijih teorija o metafori, valja radije držati pokušajem otkrivanja *zemlje* kao „arhetipa“ posredovanja Božje poruke.[589] Predmnijevamo da bi se putem otkrivanja arhetipskog (korijenskog) značenja metafora o zemlji mogao otvoriti put prema doživljavanju biblijskog teksta kao priče o našoj povijesti, o nama samima i o našoj zemlji.[590]

---

[588] Usp. E.F. KITTAY, *Isto*, 21.

[589] Posredništvo teksta sastoji se bilo u tome da se shvati kao doprinos „humanizaciji svijeta“, bilo u tome da se postojeći red shvati kao nepodnošljiv te se u shemi priče otkriva „arhetip posredovanja obećanja spasenja“, obećanja o oslobođenju i ispunjenju ljudskoga bića i povijesti. (...) Usp. J. BRNČIĆ, *Svijet teksta, Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 154.; „Svrha tumačenja nije ponuditi konačan smisao, koji bi sam proces kretanja *prema* i *od* teksta paralizirao, nego podijeliti svoj uvid s drugima“. J. BRNČIĆ, *Ricoeurova hermeneutika biblijskoga teksta, u: Nova prisutnost*, 7(2009)2, 221.-243., 240.; Pojam „arhetip“ shvaćamo u značenju kojeg predlaže M. Black kao „one metafore koje organiziraju metafore u mrežu“. Te metafore S.C. Pepper naziva „korijenskim metaforama“ (root metaphors). Zbog upotrebe pojma „arhetip“ u psihologiji C.G. Junga, Ricoeur smatra da je bolje govoriti o metaforičkoj mreži nego o arhetipu. Pomoću „radikalnih metafora“ imaginacija dobiva oznaku prodora u dubinu a pomoću međusobno povezanih metafora omogućava se prodor u širinu. Usp. P. RICOEUR, *Živa metafora*, 275.-276.

[590] Shvaćanje zemlje kao arhetipa važnog za cjelokupni ljudski rod je prvotno ideja kojom se bavio američki filozof W. Berry, te na njemu utemeljio svoju ekološku misao. W. Berry smatra da se radi o nekoj vrsti duhovnosti svojstvenoj svim ljudima koju on naziva "misticizam zemlje," a jedan od najvažnijih učinaka tog odnosa prema zemlji koja se još uvijek osjeća kod naroda primitivnih kultura jest “njihova nutarnja povezanost s arhetipskim svijetom kolektivno nesvjesnog”. U kontekstu zapadnjačke kulture koja je razvila racionalne procese, doticaj s arhetipskom vrijednošću zemlje je izgubljen, te je nestao iz svijesti ljudi unutar konteksta tehnološko-industrijskog načina života. Ipak, arhetipska životna povezanost sa zemljom ostala je na razini simboličkih i metaforičkih izraza kao što su “Majka Zemlja” ili “Velika Majka” koji, kao i mnogi mitski izrazi metaforičke naravi o zemlji, trebaju biti ponovo osviješteni da bi mogli prenijeti svoje metaforičko značenje i donijeti nove uvide čovječanstvu oblikujući novo znanje sposobno probuditi nove snage za promjenu prakse života koja bi uspostavila drugačije oblike ljudskog ponašanja i bivstvovanja na Zemlji oštećenoj svakovrsnim razarajućim procesima. Usp. A.M. DALTON, *A Theology for the Earth: The Contributions of Thomas Berry and Bernard Lonergan*, Religions and Beliefs Series 10., University of Ottawa Press, Ottawa, 1999.,54.

2.4.2. Biblijska metaforika u svjetlu novijih teorija o metafori

Biblijski tekstovi, osobito u svojim poetskim i proročkim dijelovima, puni su živih metafora: stabla pljeskaju rukama (Iz 55,12), zvijezde se i mjesec klanjaju (Post 37), zli ljudi proždiru Božji narod (Izr 30,14, Jer 5,17), srca se tope (2 Sam 17,10), grijesi bivaju kao snijeg (Iz 1,18), zemlja se bludu odala (Hoš 1,2) itd. Osim retoričkog i stilskog značenja mnoge među njima očito sadrže i teološko značenje i prenose/preslikavaju teološku poruku. Međutim, unatoč velikim i važnim otkrićima metaforologije, literatura s područja proučavanja metaforike biblijskog teksta na neki način pokazuje da su se bibličari ipak suzdržavali od ozbiljnijeg studiranja te teme, a ponekad i pribjegavali paušalnim i s nerazumijevanjem problematike glede metafora donesenim zaključcima pa bi se mogao steći dojam, kako tvrdi A.L. Weiss, da su „biblijski znanstvenici naslijedili negativan stav prema metafori kojeg se držalo ispravnim od davnina pa do sredine dvadesetog stoljeća, a to je stav koji naginje poimanju figurativnog jezika ukrasnim, zbunjujućim pa čak i varljivim“.[591]

U strahu od subjektivizma i proizvoljnog tumačenja Pisma razvila se rasprava postoji li mogućnost da metafora prenese istinu smisla, koja se prema dotadašnjem shvaćanju mogla prenijeti (samo) doslovnim čitanjem[592] i eventualnim tumačenjem proizašlim iz povijesno-

---

[591] Iako je istraživanje metafora naširoko napredovalo u raznim znanstvenim i akademskim disciplinama, biblijska znanost je producirala prilično skroman broj radova na tom području. U knjizi bibliografije o metafori koju su napisali Noppen i Hols, unatoč njezinoj dužini i detaljnom popisu, nema navoda biblijskih studija.“ Usp. A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative: Metaphor in the book of Samuel*, VTSup 107., Brill, Leiden, 2006., 20.-21.; J.-P. VAN NOPPEN, E. HOLS, *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications 1985 to 1990*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1990. Tako i A. Berlin, tvrdi da su suvremeni bibličari „pokazali oskudan interes za sustavno proučavanje metafore“. A. BERLIN, *On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor*, u: J. A. EMERTON (ur.) ,*Congress Volume, Cambridge 1995*., VTSup 66, Brill, Leiden, 1997., 26. Isto primjećuje i D. Aaron koji kaže da na biblijskom polju „vrlo malo znanstvenika osjeti potrebu proučavati mehaniku metafore“. D. Aaron nagađa da su mnogi bibličari zanemarili i previdjeli važnost metafore jer je ona „možda jedan od najčešće upotrebljavanih idioma u svakodnevnim govornim činima“. D. AARON, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*, Brill, Leiden, 2001., 9. Robert Alter također tvrdi kako se u biblijskim prijevodima primjećuje „izbjegavanje metaforičkoga“. R. Alter, *Genesis*, W.W. Norton & Company, New York, 1996., xiii. Razloge takvom stavu bibličara M. Brettler vidi u tome što su „bibličari preuzeli nepovjerenje prema metafori od filozofa.“ M. ZVI BRETTLER, *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*, Sheffield Academic Press, Sheffield,1989., 26. J. Lyons daje i druge razloge takvom stavu bibličara govoreći da je metafora u Bibliji vrlo česta i nalazi se gotovo posvuda u biblijskom tekstu. Međutim, primjećuje i da je pitanje metafore „pitanje značenja“ koje je veće i važnije nego što se čini jer zahtijeva promatranje s raznih znanstvenih polja, kao što su filozofija, logika, psihologija, antropologija i sociologija. J. LYONS, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge UniversityPress, Cambridge, 1968., 400.; Slično i kod I. LOEWENBERG, *Identifying Metaphors*, u: *Foundations of Language* 12 (1974/75), 316.

[592] Glede tumačenja Biblije dugo je vremena vladalo mišljenje koje je naučavao Toma Akvinski: „Svi smislovi Svetog pisma temelje se na onom doslovnom.“ Summa Theologiae, 1, q. 1., a. 10, ad 1.; Vidi i BENEDIKT XIV, *Verbum Domini*, Dokumenti 159, KS, Zagreb, 2011., 70. Odjek takvog stava vidljiv je i u dokumentu Papinske biblijske komisije naslovljenom „Tumačenje Biblije u Crkvi“ koji preferira literalni smisao Pisma kao glavno mjesto egzegetskog istraživanja. „Literalni smisao Pisma jest onaj smisao koji su izravno izrekli ljudski autori. Budući da je taj smisao plod nadahnuća, on je također u nakani Boga, koji je

kritičkih metoda.[593] U takvom shvaćanju značenje i tumačenje značenja metafore podređeno je literalnom smislu, a metafora u tekstu nema druge uloge no biti put prema jasnijem literalnom značenju.[594] Ipak, iako prilično stidljivo, sredinom druge polovice dvadesetog stoljeća pojavljuju se studije bibličara koje metaforu, s početka samo u poetskoj literaturi, a kasnije i u narativnim dijelovima biblijskih tekstova, shvaćaju vrijednom proučavanja,[595] pa je u skladu s novijim teorijama o metafori, postupno prihvaćeno mišljenje, kako navodi S. Walker, da metaforičko promatranje Biblije i proučavanje njezinih metafora ne šteti istinitosti i autoritetu Svetog pisma, nego se kroz takav vid promatranja i proučavanja produbljuje i obogaćuje naše shvaćanje njezinih poruka.[596] Nadalje, navodi židovski teolog S. Bar-Efrat, shvaćeno je da „metafore pokazuju svoju vrijednost u tome što mogu nositi i prenijeti značajan emocionalni naboj ili nanovo osvijetliti (ponekad na iznenađujući način) često proučavane dijelove teksta, donoseći njihovu konkretnu predodžbu ili njihovu živu sliku.“[597] Osim toga, primijećeno je

---

glavni autor. Glavna zadaća egzegeze jest upravo da dovede do te analize, koristeći sve izvore literarnih i povijesnih istraživanja s ciljem da definira literalni smisao biblijskih tekstova s najvećom mogućom točnošću.(...) Literalni je smisao od početka otvoren dodatnim razvojima koji nastaju ponovnim čitanjem tekstova u novim kontekstima. Iz tog ne proizlazi da je moguće pripisati biblijskom tekstu bilo koje značenje, interpretirajući ga na subjektivan način. Dopustiti mogućnost takvih heterogenih značenja, bilo bi podjednako odsijecanju korijena biblijskoj poruci, a taj je korijen Riječ Božja priopćena povijesno, i otvoriti vrata nekontroliranom subjektivizmu.“ PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Dokumenti 99, KS, Zagreb, 1995., 92.

[593] Središnje zanimanje biblijskih znanstvenika sve do sredine dvadesetog stoljeća bilo je usmjereno i oblikovano prema povijesnim metodama, istraživanju autorstva i pretpovijesti biblijskih tekstova, stvarne povijesti drevnog Izraela i religioznosti u njemu., a tek nakon 1970. primjećuje se usmjerenje prema biblijskim metaforama, ali tek samo kao literarnoj komponenti teksta. Pregled povijesti literarne kritike u biblijskoj znanosti vidi kod T. K. BEAL i dr., *Literary Theory, Literary Criticism, and the Bible*, u: DBI vol. 2, 79.–85.; a o proučavanju biblijske poezije vidi napose A. BERLIN, *Poetry, Hebrew Bible*, u: DBI vol 2, 290.–296.

[594] „Kada je tekst metaforičan, njegov literalni smisao nije onaj koji proizlazi od neposrednog značenja riječi (npr. 'Neka vaši bokovi budu opasani' Lk 12, 35), nego onaj smisao koji odgovara metaforičkoj upotrebi tih termina ('Budite spremni za djelovanje')“ (...) Literalni smisao Pisma jest onaj smisao koji su izravno izrekli nadahnuti ljudski autori. Budući da je taj smisao plod nadahnuća, on je također u nakani Boga, koji je glavni autor. Taj se smisao razabire u točnoj analizi teksta, smještenog u njegov literarni i povijesni kontekst. Glavna zadaća egzegeze jest upravo ta da dovede do te analize, koristeći sve izvore literarnih i povijesnih istraživanja, s ciljem da definira literalni smisao biblijskih tekstova s najvećom mogućom točnošću. *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 92.

[595] Rastom spoznaje da je literarna analiza također važna za studij biblijskih tekstova razvija se i tzv. literarni pristup u kojem se primjećuje uloga metafora. Također je proučavanju metafora pridonijela i metoda retoričkog kriticizma. Važnija djela s područja literarne kritike poetskih biblijskih tekstova: R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, 1985.; L.A. SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew Poetics*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988.; H. FISCH, *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.; W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTSup 26, JSOT Press, Sheffield, 1984.; A. PREMINGER, E.L. GREENSTEIN, *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, Ungar, New York, 1986.

[596] Usp. S. WALKER, *Grounding Biblical Metaphor in Reality: The philosophical basis of realist metaphorical language*, u: *Churchman*, 112 (1998)3, 214.-224., 214.

[597] S. BAR-EFRAT, *1 and 2 Samuel: With Introduction and Commentary*, (na hebrejskom jeziku), Am Oved, Tel Aviv, Magnes Press, Jerusalem, 1996., 56.-57. Navedeno prema: A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 23.

da metafore, osobito one koje se nalaze u proročkim tekstovima, sadrže neizmjernu snagu uvjerljivosti navještanja, pa je dotadašnje propuštanje proučavanja metafora, čija je prisutnost jedna od značajnijih oznaka biblijske poezije i proročkih tekstova, u najmanju ruku osiromašilo, ako ne i dovelo u pitanje, autentičnost tumačenja biblijskog teksta i osakatilo njegovu uvjerljivost glede prenošenja istine poručene današnjem čovjeku kroz Bibliju.[598]

Postupan rast u shvaćanju vrijednosti metafore uskoro je na području proučavanja biblijskih tekstova urodio brojnim studijama koje su kao temu svog promatranja imale razne vidike proučavanja fenomena i značenja metafore u Bibliji. Dok su se neki znanstvenici bavili raspravama o teorijama metafore i tražili najprikladniju za tumačenje metafora koje se pojavljuju u Bibliji, drugi su se usredotočili na pojedine metaforičke izraze pokušavajući otkriti njihovo značenje ili su u tekstovima pojedinih biblijskih knjiga tražili određe vrste metaforičkog govora.[599] Također su nastale i kritičke sinteze teorija metafore, ali i rasprave o načinu njihove primjenjivosti na biblijske metaforičke izraze.[600] Glavna rasprava velikog dijela tih studija, kako primjećuje K. Nielsen, jest: koju od trenutnih teorija valja smatrati najispravnijom za analizu određenog starozavjetnog teksta.[601] Jer, kako tvrdi A.L. Weiss, „izabrana teorija metafore može utjecati i doista poboljšati interpretaciju biblijskog teksta“.[602]

Praktična korisnost za egzegezu koju su polučila istraživanja teoretičara biblijskih metafora, osim ispitivanja mogućnosti primjene pojedinih suvremenih teorija metafore na analizu biblijskog teksta i odnosa između misli i jezika biblijske religioznosti te opće uloge

---

[598] Vidi kritiku J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered, A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2010., 11.-13.; Vidi i A. BERLIN, *Introduction to Hebrew Poetry*, u: NIB vol. 4, 311.; A. BERLIN, *On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor*, 25.-36.; F. LANDY, *On Metaphor, Play and Nonsense*, u: *Semeia* 61(1993), 220. Takva mišljenja zastupaju i Sallie McFague i Nelly Stienstra. Usp. S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, SCM Press, London, 1982., 27.-37. i S. McFAGUE, *Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age*, SCM Press, London,1987.; N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of his People, An Analysis of Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kok Pharos, Kampen, 1993., 66.

[599] J.Y. Jindo razvrstava literaturu prema usmjerenju istraživanja na 1) toretsku – usmjerenu prema općim problemima i teoretskim pitanjima biblijske metafore; 2) specifično metaforičku – usmjerenu na istraživanje pojedinih metafora u cijelom biblijskom tekstu; 3) metodičku – usmjerenu na razvijanje egzegetske metode koja poboljšava naše razumijevanje i prihvaćanje biblijskih metafora u njihovom literarnom kontekstu; 4) tekstualnu – usmjerenu prema proučavanju raznih metafora u određenom tekstu. Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 13.-21. (Pripadajući popis literature u bilješkama). Također vidi i A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 21.-32.

[600] U svakom slučaju tu pripadaju već spomenute studije J. Soskice, P. Ricoeura, G. Lakoffa, P. W. Mackya, D. Aarona i drugih.

[601] Usp. K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree: The tree as Metaphor in Isaiah*, JSOT Press, Sheffield, 1998., 66.

[602] A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 29.

metafore u biblijskom poimanju, sastoji se uglavnom u tome što su osvijetljeni mehanizmi djelovanja metafore i određeni načini njihova prepoznavanja koji omogućavaju razvrstavanje metafora prema njihovom tipu i funkciji unutar određene kompozicije.[603] Niz studija koje istražuju pojedinu metaforu ili metaforički izričaj u cijelom biblijskom tekstu donose doduše uvid u pojmovni svijet biblijske vjere tijekom povijesti njezina razvoja, ali često ne upućuju na razumijevanje uloge koju određena metafora igra unutar cjelokupne kompozicije teksta. Ipak, pružajući opis semantičkog polja određene metafore, ove studije, smatra J.Y. Jindo, daju korisnu analizu pojedinih motiva unutar određenih odlomaka Biblije.[604]

Neki su autori usmjerili svoje istraživanje na pojedine metafore u mudrosnoj književnosti, Psalmima i tekstovima proročkih knjiga oslanjajući se na radove proizašle iz opće metaforologije Richardsa i Blacka, usvajajući i njihovu terminoligiju – „vehicle“ (prijenosnik) i „tenor“ (sadržaj) – i promatrajući biblijske metafore kao plod interakcije „povezanih općih mjesta“, dok se drugi nadahnjuju uvidima ostalih teoretičara metafore kao npr. J. Soskice, P. Ricoeura, G. Lakoffa i M. Johnsona.[605] No, opća je oznaka tih studija, kako kritički se osvrćući na njih smatra A. L. Weiss, da u uvodnim poglavljima daju širi pregled o istraživanjima metafora ili sažimaju zaključke neke od najpoznatijih teorija o metafori i ističu onu teoriju koja je najviše utjecala na njihovo shvaćanje matafore. Međutim, u njima se ne daje razlog izbora određene teorije, niti se kasnije u analizi teksta koriste dostignuća pa čak ni frazeologija određene izabrane teorije. Tekst se u praksi, unatoč različitosti pristupa izabrane teorija metafore, analizira korištenjem prilično slične i standardizirane metodologije koja polazi od detaljnog istraživanja značenja riječi iz zadanog odlomka i pabirčenja informacija iz drugih relevantnih odlomaka Biblije i

[603] Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 13.-14. Za nas i našu studiju od iznimne važnosti na teoretskom području istraživanja važni su zaključci koje donose B. Seifert, R. Abma, G. Eidevall, B.E Kelle, E.F. Kittay i S. McFague u već navedenim njihovim djelima.

[604] Detaljniji popis literature vidi kod J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 15.; Kao glavne primjere istraživanja pojedinih metafora kroz cijelu Bibliju vidi: E.J. ADLER, *The Background for the Metaphor of Covenant as Marriage in the Hebrew Bible* (disertacija), The University of California, Berkeley, 1990; M. ZVI BRETTLER, *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*; G. BAUMANN, *Love and Violence*; T. FORTI, *Animal Imagery in the Book of Proverbs,* VTSup 118, Brill, Leiden, 2007.; R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis,* BWANT 8, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.

[605] Na primjer: K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*; K. PFISTERER DARR, *Isaiah's Vision and the Family of God,* John Knox Press, Westminster, 1994.; J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife,* Scholars Press, Atlanta, 1992.; B. OESTREICH, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2–9 (1–8),* Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998. Širi popis literature vidi kod A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 23.

izvanbiblijske literature.[606] Stoga pitanje o većoj prikladnosti jedne teorije metafore u istraživanju biblijskih tekstova od druge, što ga je postavila K. Nielsen, među proučavateljima biblijskih metafora još u stvari nije dobilo adekvatan odgovor.[607] Rješenje tog problema na putu poboljšanja interpretacije biblijskog teksta čini se hitno potrebnim, jer o mogućnosti spajanja teoretskog razumijevanja biblijskih metafora i praktične primjene u njihovom tumačenju, ovisi vrijednost i korisnost teorije, ali i vjerodostojnost samog tumačenja. Koja je, naime, korist od teorije, kako ističe A. L. Weiss, ako ona ne donosi praktičnu korist, tj. ako ne poboljšava egzegetsko tumačenje?[608]

Bitniji zaokret u proučavanju metafore i uočavanju njezine važnosti očituje se u traženju i pokušajima postavljanja teoretskih okvira koji bi mogli otvoriti put prema određivanju pravila za interpretaciju biblijskih tekstova, ali i metafora kao njihovih bitnih sastavnica.[609] Židovski teolog Meir Weiss predlaže principe koji se, prema njegovom mišljenju, mogu primijeniti na sve tekstove bez obzira na njihovu literarnu vrstu. Temeljna tvrdnja njegove „metode totalne interpretacije“ usmjeruje na čitanje Biblije iznutra imajući na umu njezinu cjelovitost.[610] „Tri su temeljne postavke moga pristupa: cjelinu se mora razumijevati u svjetlu svih njezinih detalja, a svaki detalj djeluje u odnosu prema i u skladu s cjelinom. Dva su temeljna egzegetska principa koja me vode u studiju biblijske literature: 1) svako je literarno djelo zasebno i neovisno; 2) djelo se mora razumijevati iz njega samoga i to iznutra.“[611] Ova dva principa, kako primjećuje J. Y. Jindo, usmjeruju egzegezu na sam tekst, te bi se ispravno tumačenje vrijednosti i sadržaja trebalo događati samo u svjetlu

---

[606] Širi prikaz kritike i postupaka nekih suveremenih autora, kao što su npr. B. Oestreich i K. Pfisterer Darr, njihova postupanja u analizi metafora u bibiljskom tekstu vidi kod: A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 24.-29.

[607] K. Nielsen je formulirala pitanje ovako: „Ipak je prikladno – premda je u potpunosti banalno - postaviti pitanje: Koja je korist od ovoga? Ima li uopće ikakvog značenja za način na koji analiziramo određene tekstove Staroga zavjeta ako jednu teoriju metafore smatramo ispravnijom od druge?“ K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree: The tree as Metaphor in Isaiah*, 66.

[608] Usp. A.L. WEISS, *Figurative language in biblical prose narrative*, 30. Isto mišljenje vidi u: *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 88.

[609] Pokušaji razvijanja egzegetske metode koja bi omogućila jasnije razumijevanje metafora u njihovom litetarnom kontekstu, kako primjećuje J.Y. Jindo više su nego potrebni. Imajući na umu pragmatičnost i primjenjivost u egzegezi ovakvo proučavanje metafora zahtijeva s jedne strane prodornu egzegetsku osjetljivost, a s druge strane poslušnost načelima literarne kritike teksta. Tek takvim pristupom metaforama mogla bi se oblikovati načela koja su u isto vrijeme dostatno shvatljiva i primjenjiva u tumačenju biblijskih metafora. Takav je pristup biblijskim metaforama iznimno zahtijevan pa je i litaratura s tog područja, kako tvrdi J.Y. Jindo prilično nedostatna i bolno potrebna. Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 16.

[610] Glede principa totalne interpretacije vidi: M. WEISS, *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, Magnes, Jerusalem, 1984. Također i M. WEISS, *Scriptures in Their Own Light: Collected Essays*, Bialik Institute, Jerusalem, 1987.

[611] M. WEISS, *Ideas and Beliefs in the Book of Psalms*, Bialik Institute, Jerusalem, 2001., 15.

vlastite poetike i svjetonazora koji je u tekstu izražen.[612] Metafore, kao i druge slikovite izraze unutar biblijskog teksta, valja uvijek tumačiti unutar i ovisno o njihovoj povezanosti i interakciji s drugim strukturalnim elementima teksta, a metoda tumačenja koja ne uzima kontekst kao bitnu oznaku u tumačenju metaforičkih izraza mogla bi previdjeti važne elemente presudne za ispravnost i istinitost njihova tumačenja. Stoga je pri postavljanju ispravne teorije za tumačenje metafora, koja bi mogla imati koristi za egzegezu, kako smatra E.L. Greenstein,[613] važno uzeti u obzir sljedeće tri oznake metaforičkog izraza: 1) *razgranatost značenja izraza* koji, ovisno o kontekstu upotrebe, budi u čitatelju njegova drugotna značenja u biblijskom tekstu i dovodi do bogatije i sadržajnije interpretacije metafore;[614] 2) *točnost i preciznost izraza* koji autor upotrebljava označava namjeru usmjerenja čitatelja na točno određeno značenje koje se opet otkriva unutar konteksta i njegova smještaja unutar teksta; 3) *intertekstualna funkcionalnost izraza* kojom autor čitatelja dovodi do povezivanja značenja upotrijebljene metafore s drugim biblijskim tekstovima i njegovo značenje smješta unutar općeg i tradicionalnog znanja povezanog s upotrijebljenim metaforičkim izrazom i daje mu novo značenje.[615]

Za kvalitetan i egzegetski koristan pristup biblijskim metaforama potrebno je, kako smatra francuski bibličar D. Bourguet nadahnut hermeneutikom P. Ricoeura,[616] razviti jasna pravila koja će dovesti do: 1) prepoznavanja metafore ili metaforičkog izraza; 2) određivanja jasnih granica metaforički intoniranog odjeljka teksta; 3) utvrđivanja osnove teksta; 4) analize same slike i 5) analize namjere autora.[617] Za ispravno tumačenje metafore važno je detaljno odrediti obje njezine domene što nas može dovesti do određene točke u

---

[612] Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 16.-17. Bilj. 39.; Sličan holistički stav u tumačenju biblijskih slikovitih izraza zauzima i Alonso Schökel kojeg objašnjava u 8. poglavlju svoga priručnika. Usp. A. SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew Poetics*, 140. Ili kako bi to izrazio Meir Weiss: „Jedino sredstvo koje imamo jest ono opće pravilo koje sam već više puta spominjao: razumijevanje svakog izraza – čak i onoga najuobičajenijeg – moguće je samo na temelju konteksta. Ne promatraj ga odvojeno, rastavljeno od njegova konteksta, nego uvijek u interakciji sa svim strukturalnim detaljima odlomka.“ M. WEISS, *The Bible from Within*, 147.

[613] Više o ovom prijedlogu vidi kod: E.L. GREENSTEIN, *Remarks on Some Metaphors in the Book of Job*, u: S. VARGON (ur.), *Bible and Exegesis IX*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, 2009., 231.–241.

[614] Na primjer riječ „vatra“ budi kod čitatelja i druga značenja kao što su Božja prisutnost (Izl 24,17), Božja riječ (Jer 20,8-9), razaranje (Jer 21,10), bijes i ljutnja (Jer 21,12), očišćenje (Mal 3,2-3), ljubav (Pj 8,6). Shvaćajući čitav niz značenja i razgranatost pojma koji se ovisno o kontekstu drugačije može shvatiti i pojmiti čitatelj biblijskog teksta može neočekivano doći do sadržajnije i bogatije interpretacije neke metafore.

[615] Na primjer izraz „jaka ruka i ispružena mišica“ (Izl 6,6; Pnz 4,34; 5,15; 7,19; 26,8) podsjeća čitatelje na iskustvo izbavljena iz Egipta kao jedno od temeljnih iskustava vjere Izraela i njegova postojanja kao naroda.

[616] Također i P. Ricouer pristupa analizi pojedinih dijelova biblijskog teksta ponajprije metodom razumijevanja „tekstualnog konteksta“, da bi zatim pristupio intertekstualnom tumačenju. Usp. J. BRNČIĆ, *Svijet teksta, Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 153.

[617] Ovakav pristup predlaže francuski bibličar Daniel Bourguet u svom djelu D. Bourguet, *Des Métaphores de Jérémie*, J. Gabalda, Paris, 1987. Prikaz i objašnjenje njegove metode vidi kod Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 19.-20.;

kojoj se može prepoznati sličnost.[618] Iz sličnog pristupa biblijskim metaforama, koristeći zaključke opće metaforologije, nastale su značajne analize biblijske metaforike iz pera Kirsten Nielsen, Katheryn Pfisterer Darr, Julie Galambush, Emmanuela O. Nwaoru, Yvonne Sherwood, Delberta R. Hillers, Terry Lee Brensinger.[619]

No, upravo gore spomenuti autori u svojim studijama otkrivaju da biblijski tekst nije tekst u kojem odmah možemo primijetiti njegovu *osnovnu domenu*, a njegov metaforički govor ne nudi otvoreno i ne pokazuje jasno svoju korijensku ili osnovnu metaforu, niti je u biblijskim metaforičkim izrazima odmah uočljiva njihova temeljna konceptualna povezanost. Biblijski je tekst, kako primjećuje J.Y. Jindo, prije svega literarni tekst koji predstavlja vlastitu stvarnost, a čitatelj je pozvan rekonstruirati je birajući i povezujući elemente teksta – elemente čije veze nisu uvijek i namah očite.[620] Zaključci teorije o metafori M. Blacka, koji upućuju na postojanje *modela* na koje se pojedine metafore i metaforički izrazi oslanjanju, nadahnuli su J. Soskice na promatranje biblijskih metafora kao međusobno povezanih jezičnih pokazatelja jednog ili čak i više *modela*.[621] Stoga je bitan i drugi njezin zaključak da metafore i metaforički izrazi unutar neke tekstualne cjeline ipak nisu nasumce posijani, nego se u njemu nalaze zbog očite i jasne namjere pisca ostaviti što je moguće dublji dojam na slušatelja/čitatelja te ga uvesti u svoj svijet – objasniti mu svoj svjetonazor koji se ne može izraziti uobičajenim riječima i jezikom nego samo metaforički.[622]

Primijećeno je također da najutjecajniji modeli, tj. oni koji organiziraju metafore u mreže, a time stvaraju i koherentnost unutar pojednog literarnog djela ili čak i unutar čitavog

---

[618] Na teoretskoj bazi, koja se u svojoj biti oslanja na hermeneutička istraživanja P. Ricoeura, D. Bourguet pokušava razviti djelatnu metodu koja u isto vrijeme uvažava i kontekstualnu i intertekstualnu vrijednost metafora, pa na taj način doprinosi snazi egzegeze. Svaka je metafora utemeljena na nekoj prepoznatljivoj sličnosti koju je moguće definirati. Taj put prema sličnosti Bourget naziva „foyer“ ili hodnik. Stoga je važno pronaći put koji će nas odvesti do prepoznavanja sličnosti koja povezuje „la métaphorisant“ i „la métaphorise“ kako on naziva prijenosnik (vehicle) i sadržaj (tenor), tj. domene metafore. Usp. D. BOURGUET, *Des Métaphores de Jérémie*, 10.-23.; O tome također vidi i G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 44.

[619] K. NIELSEN, *There Is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*; K. PFISTERER DARR, *Isaiah's Vision and the Family of God*; J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife;* E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, ÄAT 41; Harrassowitz, Wiesbaden, 1999.; Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-theoretical Perspective*; D.R. HILLERS, *The Effective Simile in Biblical Literature*, u: JAOS 103(1983)1, 181.-185.; T.L. BRENSINGER, *Simile and Prophetic Language in the Old Testament*, Mellen Biblical Press Series 43, Mellen Press, Lewiston, 1996.

[620] Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 19.

[621] U tom smislu se pojam *model* ili izraz *metaforički model* upotrebljava u daljnjemj tekstu naše studije.

[622] „Metaforičke konstrukcije karakterizira njihovo oslanjanje na neki model koji se nalazi ispod njih, ili čak na čitav niz takvih modela.“ Modeli su pak vanjezični fenomeni čije se postojanje može uočiti kroz metafore shvaćene kao jezične realizacije modela. „Govor utemeljen na modelima bit će uvijek metaforičan.“ Širu raspravu vidi kod J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 50-55.

korpusa, kako smatra G. Eidevall, mogu biti uvelike korisni za biblijsku egzegezu.[623] Otkrivanje korijenskih metafora, ili drugim imenom osnovnih modela koji unutar biblijskog teksta spajaju metafore u mrežu, što je primijetio I. Ramsey, omogućavaju shvatiti povezanost pojedinih metaforičkih izraza s onim što oni otkrivaju ili nude na uvid.[624] *Korijenske metafore*, kako tvrdi I. Barbour, privlače pozornost čitatelja na činjenicu da postoje određeni uzorci u događanjima i tako preoblikuju način na koji on vidi svijet. Osobno iskustvo pisca glede shvaćanja biblijske tradicije izvor je razumijevanja i temelj objašnjavanja značenja korijenskih metafora jer se njegova upotreba metafora može povezati na temelju nekog od sustava unutar kojih je on djelovao i razmišljao, tj. modela koji ispod metaforičkih izraza stoje.[625] Primjenjujući takav način promatranja metafora, zaključila je S. McFague, moguće je primijetiti da je unutarnja povezanost metafora u pojedinim knjigama Biblije, kao i u cijelom biblijskom tekstu, uvjetovana određenim modelima.[626] Bez otkrivanja tih dominantnih modela, kao što su npr. „monarhijski“ – Bog je kralj – „obiteljski“ – Bog je otac/majka – „pravni/zakonski“ – Bog je sudac – nije moguće jasno i ispravno, razumjeti, a ni protumačiti metaforičke izraze koje pisac biblijskog teksta upotrebljava i koji se kao ideološka potka nalaze ispod njegove teološke misli oblikovane u tekstu putem metaforičkih izraza.[627]

Zamjedba opće metaforologije, da se pojedini literarni, a osobito poetski, tekst može smatrati i promatrati kao jedna metafora, tj. da mu se može pristupiti kao jednom metaforičkom izrazu visokog stupnja kompleksnosti,[628] usmjerila je H. Weinricha na analitički pristup i interpretaciju teksta kao jedne metafore smatrajući sve pojedine u njemu upotrijebljene metafore dijelom *metaforike teksta*.[629] Metaforika teksta obuhvaća

---

[623] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 37.

[624] Ian Ramsey bavio se istraživanjem modela očinstva kao jednog od osnovnih modela ili korijenskih metafora unutar biblijske, ali i opće teologije. Usp. I. RAMSEY, *Models and Mystery*, Oxford University Press, Oxford, 1964., 55-61.

[625] Usp. I.G. BARBOUR, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, Harper & Row, New York, [2]1988., 7.-16.

[626] S ekološkog i feminističkog gledišta S. McFague smatra da je potrebno ponovo otkriti koji su to modeli koji su utjecali na pisca u nastanku njegovog djela. Njezino je shvaćanje da je osnovni i dominantni model metaforičkog govora Biblije patrijarhalna tradicija i na temelju tog shvaćanja predlaže razumijevanje i tumačenje biblijskog metaforičkog teološkog govora. Šire objašnjenje njezinih stavova vidi u: S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, 1.-29.

[627] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 39.

[628] Npr. P. Ricoeur, smatra da su metafore minijaturna poetska djela, a neka pjesma može biti proširena metafora. Usp. P. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, 242.-243.; Također i M. JOHNSON, *A Philosophical Perspective on the Problems of Metaphor*, 40.; Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Liguistic Structure*, 78.

[629] Usp. H. WEINRICH, *Sprache in Texten*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1976., 337.-339. Navedeno prema U. ECO, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington, 1986. 124.-125.

metaforički potencijal svih lingvističkih elemenata koji se u njemu pojavljuju i tvore temu teksta. Lingvistički elementi se, poput glazbene teme unutar neke kompozicije, pojavljuju u raznim varijacijama i tvore temu teksta bilo kao jedan leksem ili skupina usko povezanih leksema ili fraza, bilo da se radi o ponavljanju nekog drugog specifičnog literarnog motiva ili komponente teksta. Metaforika teksta oblikovana je oko jedne ili više *tema* što poput niti prolaze kroz tkanje tijela teksta, te kao njegov strukturni element povezuju u jednu cjelinu čak i dulje njegove dijelove. *Teme teksta*, kako tvrdi G. Eidevall, osim svoje strukturne uloge imaju i metaforički potencijal jer otvaraju određene perspektive prema problemima, pitanjima, stvarima, osobama i događajima o kojima tekst govori. „Slijeđenjem jedne teme koja se proteže i provlači čitavim tijekom, ili barem dijelom, nekog djela čitatelj može biti potaknut na tumačenje metaforičkog čitanja na njegovoj govornoj razini. Tema teksta će, djelujući kao prijenosničko polje, oblikovati i rekonstruirati čitateljev pojam o sadržaju o kojem tekst govori".[630] Stoga *metaforičke teme*, koje tvore *metaforiku teksta*, mogu nama kao čitateljima biti poput naočala kroz koje promatramo tekst i cijelu kompoziciju metaforičkih izraza u njemu. Poznavajući ideološku/teološku potku iz koje je tekst nastao, a znajući da su metafore u njemu poslagane s namjerom pisca da na nas prenese što je moguće dublji dojam, možemo otkriti značenje teksta i metafora u njemu, te uočiti poruku koju je pisac i postavljač metafora nama htio staviti na razmišljanje i ponuditi kao svoj uvid u svrhu promjene nazora i produbljenja shvaćanja pouke namijenjene nama, kao novim slušateljima i čitateljima njegova teksta.[631]

Međutim, čitanje biblijskog teksta ne može se svesti samo na njegovu literarnu vrijednost, a susljedno tome i njegovo tumačenje ne podliježe samo i izričito znanstveno filozofskim normama literarne kritike. Iako je biblijski tekst kao i svaki drugi tekst te mu možemo pristupiti proučavajući ga čisto znanstvenim aparatom tekstualne kritike, ipak u namjeri

---

O tome također i W.C. BOOTH, *Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*, u: *Critical Inquiry*, 5(1978)1, 49.-72.

[630] „Tema *u* tekstu, za razliku od *teme teksta*, je označena ponavljanjem i varijacijama. Odnosna komponenta može biti određeni literarni motiv ili neki leksem ili grupa leksema ili fraza. (...) Teme kao što su *poznavanje* ili *bludništvo* ili *obraćenje* sposobne su okupiti oko sebe te držati zajedno cijele veće dijelove teksta. (...) Svaka od njih pokazuje se kroz ponavljanu, iako raznoliku, upotrebu određenog glagola ili skupine određenih glagola. Na taj način se uspostavljaju veze kako unutar tako i između raznih dijelova kompozicije teksta." Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 40.-41.

[631] Povezujući dva različita konteksta metafora otvara mogućnost boljeg shvaćanja našeg vlastitog svijeta. „Svaka nova metafora donosi nešto drugačije iz povezivanja dva pojma ili objekta. Čineći to stavlja ih u novi odnos unutar reda i strukture stvarnosti. U tom obimu i u tom smislu može se kazati kako je metafora izvorno objaviteljska, jer govori o stvarima koje se prethodno nisu dogodile." Usp. Usp. S. WALKER, *Grounding Biblical Metaphor in Reality*, 218.

otkriti njegovo potpunije značenje, kako izlažući stavove P. Ricoeura naglašava J. Brnčić, valja imati na umu da u njemu postoji vjernička intencija imanentna njegovoj dinamici, pa ga se zbog te namjere, koja je prije svega usmjerena humanizaciji svijeta i objavljivanju Boga, treba tumačiti i vjernički tj. pristupati mu ne samo znanstvenom nego i vjerničkom inteligencijom.[632]

Stoga i mi, imajući na umu upute Crkve da znanstveno istraživanje u objašnjavanju biblijskog teksta valja osvijetliti vjerničkim razmišljanjem i izbjeći mogući procjep između znanstvenog i vjerničkog objašnjavanja biblijskog teksta,[633] koristimo znanstvene metode i dostignuća suvremenih istraživanja na području metaforologije kao pomoćno sredstvo u pronalaženju puta prema egzegezi koja će osvijetliti poruku metafora na temu zemlje proroka Hošee kao aktualnu Božju riječ upućenu današnjoj vjerničkoj zajednici te je prikazati dovoljno moćnom za poticaj vjernika današnjeg vremena. Takvo metaforičko izražavanje trebalo bi shvatiti pozivom da očima biblijske vjere suvremeni vjernici promatraju svoju egzistencijalnu i vjerničku povezanost sa (svojom) zemljom i Bogom koji im je tu zemlju dao.[634]

2.4.3. Metafore o zemlji kao model Hošeine teološke poruke

Ako u svakodnevnoj upotrebi jezika i previdimo ili zaboravimo činjenicu da je jezik, općenito govoreći, plod metaforičkih procesa, nećemo učiniti neku ozbiljnu pogrešku. Međutim, kako tvrdi B. Seifert oslanjajući se na istraživanja J. Soskice, situacija je daleko drugačija ako tu činjenicu zaboravimo primijeniti na jezik (kršćanske) vjere.[635] „Moramo biti svjesni razlike između Boga i svijeta, između našega govora o njegovim djelima i onoga što mi tim govorom izražavamo. Sve naše riječi kojima pokušavamo opisati Božju

---

[632] »Znanstvena« i »vjernička« egzegeza, dakle, u Ricoerovu čitanju biblijskoga teksta idu jedna drugoj ususret: jedna, zapravo, omogućuje drugu, ne ugrožavajući jedna drugoj autonomiju. Štoviše, međusobno se nadopunjuju: »znanstvena« egzegeza u svjetlu »vjerničke« ne ostaje samodostatnom, a »vjernička« ne biva lišena uporišta inteligencije. »Znanstvena« bi, prema Ricoeuru, trebala uzeti u obzir činjenicu da već u samom tekstu postoji vjernička intencija imanentna njegovoj dinamici (sastavni je dio smisla, ili radije: značenja teksta) te tu intenciju pratiti »u imaginaciji i simpatiji«. Kao što u biblijskom tekstu uvijek postoji odnos pismo – čitanje, tako u obje egzegeze postoji odnos tekst – čitatelj, premda se znanstvena egzegeza obraća znanstvenoj zajednici, a vjernička zajednici vjernika. Obje, dakle, moraju voditi računa jedna o drugoj. Usp. J. BRNČIĆ, *Ricoeurova „podučena egzegeza“*, u: BS 80(2010)4, 1133. -1145., 1134.-1135.

[633] Usp. BENEDIKT XIV, *Verbum Domini*, 62. br. 33.

[634] U biblijskoj vjeri čovjeku nije moguće drugačije shvatiti svoju povezanost s Bogom i doživjeti susret s njime osim na zemlji i u povezanosti sa zemljom. Vjera biblijskog čovjeka je uprostorena, smještena i oslonjena na zemlju. Ona ima jasne povijesne oznake, vremensku i topografsku dimenziju. Vjera biblijskog čovjeka je čvrsto i neodvojivo vezana uz zemlju. Ona je jednostavno uzemljena. Zbog toga i svoje izričaje ne ostvaruje drugačije nego u uzemljenim i zemaljskim kategorijama i pojmovima. Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća, Biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1-11*, GK, 2014., 382.

[635] Valja tu činjenicu imati na umu ne samo kad se radi o kršćanskom izražavanju vjere nego i inače u religioznom govoru. Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 140.

blizinu i prisutnost među nama ljudima su metafore, jer one označavaju više i nose drugačije značenje nego kad se koriste u kontekstu izražavanja svakodnevnog (ovo)svjetovnog iskustva. Ako toga nismo svjesni i ako to ne znamo, u opasnosti smo Boga pretvoriti u idol, a njegovu riječ učiniti ideologijom."[636] Stoga je od iznimne važnosti shvatiti, naglašava B. Seifert, da je svaki govor, a osobito religiozni, vjernički, a time i teološki govor - jer je govor o Bogu - bez obzira radilo se o neaktivnim ili aktivnim metaforama, u svojoj biti temeljno metaforički.[637]

Religiozni govor podrazumijeva upotrebu riječi učestalih i u nereligioznom, sekularnom i svakodnevnom govoru, koje međutim u kontekstu religioznosti imaju posebno, drugačije i(li) dublje značenje.[638] Stoga se religiozni govor i riječi upotrebljene u njemu doduše ne razlikuju po leksemskoj vrijednosti, nego po svom značenju koje ovisi o kontekstu njihove upotrebe. Tako i u teološkom govoru, kao posebnoj vrsti religioznog govora, riječi nemaju svoje uobičajeno značenje nego u specifičnom kontekstu teološkog diskursa označavaju specifične teološke sadržaje koji su u svojoj biti metaforički.[639] Budući da u govoru o

---

[636] B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, 60.

[637] Razlikovanje aktivnih i neaktivnih metafora u teološkom govoru je, prema tumačenju Brigitte Seifert, pitanje osobne percepcije. „Valja biti svjestan kako postoji razlika kad se radi o govoru koji opisuje odnos između Boga, svijeta i njegova naroda u kojem je jedino Bog subjekt, kao npr. starozavjetna upotreba glagola ברא, odnosno kad se Božji govor opisuje kao 'lavovska rika' שאג (usp Hoš 11,10). Kad Bog 'spašava' i 'otkupljuje', kad sa svojim narodom Izraelom 'sklapa savez' ili kad pokazuje sjaj svoje slave כָּבוֹד, to su metafore u istom smislu kao i (atomska) 'jezgra', eklektrična 'struja' ('tok'), magnetsko 'polje' ili slični izrazi koji se koriste na području fizike. Značenje riječi ovisno je o kontekstu njihove upotrebe. Kada je riječ o fizičkim odnosima, riječi u tom kontekstu imaju svoje specifično značenje. Tada se ne moraju pozivati nikakvi drugi konteksti kako bi pomogli da ih se razumije. Isto je tako i s riječima koje svoje značenje imaju u kontekstu odnosa Boga i svijeta, stoga se njihovom značenju ne može pristupati iz drugačijeg konteksta. Ne možete povezati dva različita horizonta značenja. Međutim to ne mijenja njihovu temeljnu metaforičku kvalitetu. One su izraz Božjeg obraćanja svijetu i kao takve one su metafore. Ipak one ne prelaze s ovog na druga područja ljudskog jezika. Kad se upotrebljavaju u kontekstu našeg govora o Bogu ondje se smiruju i nalaze svoje mjesto. Tako su teološki pojmovi upravo poput neaktivnih metafora (ruhende Metaphern) i treba ih se razlikovati od aktivnih metafora. Aktivne metafore se ne mogu dovesti u stanje mirovanja jer proizilaze iz ovisnosti o odnosima između Boga i čovjeka te odmah prizivaju u svijest drugi sustav povezanosti. Čak i tako često korištene metafore za Boga kao što su 'otac' ili 'pastir' koje su već kroz dugo vrijeme upotrebe zadobile specifično značenje Božjeg predikata, pokazuju određeni potencijal suprotan kontekstu te uvijek i iznova pozivaju na novo razumijevanje i shvaćanje. One istodobno aktualiziraju odgovarajuće odnose u obitelji ili odnose unutar područja uzgoja životinja te se u tom smislu unutar tih odnosa pokazuju aktivnima. Tako se na primjer pojam 'otac' unutar konteksta trinitarne teologije može smatrati neaktivnom metaforom i stoga teološkim pojmom, ali zato pojam 'pastir' u Ivanovom evanđelju ima sve oznake žive i aktivne metafore. Zbog tog je potrebno ponovo naglasiti kako je riječ o razlikovanju koje je vrlo ovisno o osobnom dojmu govora i njegovoj osobnoj percepciji." B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, 60.-61.

[638] Religiozni kontekst uključuje govor o tipično religioznim stvarima i iskustvima kao npr. govor o Bibliji i ostalim religioznim spisima, govor o molitvi, liturgiji i drugim religioznim iskustvima. Širu raspravu o religioznom kontekstu vidi kod V.S. HARRISON, *The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World*, u: IJPR 59(2006)3, 133.-152.

[639] Usp. W. HÄRLE, *Dogmatik*, De Gruyter, Berlin, [3]2007., 220.-224.; A. KENNY, *The Unknown God: Agnostic Essays*, Continuum, London, 2004., 16.-17.,39.-40.; S. McFAGUE, *Models of God*, 34; D. RITSCHL, M. HAILER, *Grundkurs christliche Theologie: diesseits und jenseits der Worte*, Neukirchener

Bogu, teologiji, unatoč objavi, što je već primijetio i sv. Toma Akvinski, nije moguće govoriti doslovno, nego tek negativno (via negativa) tj. govoriti o onome što Bog nije, ili analoški, razumijevajući riječi po sličnosti njihova značenja, na području filozofije religije još uvijek je otvoreno pitanje opće mogućnosti smislenog govora o Bogu a da se ljudskim govorom i riječima naruši transcendentnost njegova bića i djelovanja.[640]

Otkrića, pak, suvremene metaforologije u proučavanju općeg, a napose religioznog jezika, osvijetlila su svojim iznašašćima narav ljudske spoznaje, izražavanja i razmišljanja o transcendenciji uopće te uputila na ulogu metafora u stvaranju novih uvida i povećanju ljudskog razumijevanja onih stvarnosti za koja ne postoji iskustvena ili eksperimentalna spoznaja. Velika prednost koju pruža upotreba metafore u religioznom govoru jest u tome što omogućava ljudima govoriti o Bogu bez definiranja cjelovitosti Božanskog bića, pa upotrebom metafora možemo o Bogu reći nešto suvislo i istinito, a u isto vrijeme znati kako naša spoznaja nije kompletna.[641] Time se, s jedne strane, omogućava smislen i istinit govor, a istovremeno izbjegava opasnost krive interpretacije,[642] a s druge strane, budući da metafore privlače našem pogledu i razumijevanju ono što nam do tada nije bilo dostupno, kako ističe J. Soskice, one omogućuju otvorenost prema novoj spoznaji i pružaju mogućnost njezina proširenja.[643]

Kad govorimo o susretu čovjeka i Boga, primjećuje P. Avis, mi opisujemo stvarnosti koje nadilaze naše normalne kategorije prostora i vremena jer govorimo o počelima (npr. stvaranju svijeta i čovječanstva), o božanskim djelima (npr. utjelovljenju, otkupljenju, uskrsnuću, uzašašću), o sudbini ili o svršetku (npr. eshatologiji), pa smo zbog toga prisiljeni govoriti u metaforama. Važne su tvrdnje kršćanske vjere doista izražene metaforama i metaforičkim izražavanjem. No, takvo izražavanje ne podrazumijeva bilo koji oblik predrasude glede vrednovanja istinitosti ili vjerodostojnosti poruke i onoga što

---

Verlag, Neukirchen, 2008., 34.-35.; C. LINK, *Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1997., 82.-86.; V. BRÜMMER, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., 13.-19.

[640] O problematici nedostatnosti dosadašnjeg religioznog govora i o potrebi metaforičkog teološkog govora vidi napose: S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, 1.-14. Također vidi: C.-F. GEYER, *Zum theologischen Metapherngebrauch*, u: NZSTh, 39(1997)1, 15.-26., 16.-17.; Prikaz tomističkog učenja o religioznom i teološkom govoru vidi kod: J. MUIS, *Can Christian Talk about God be literal?*, u: *Modern Theology*, 27(2011)4, 582.-607., 582.-584.

[641] Usp. S. McFAGUE, *Models of God*, 194.-195.; J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 140.-141.; J. MUIS, *The Truth of Metaphorical God-talk*, u: SJT, 63(2010)2, 146.-162., 158.-159.

[642] Na primjer vjernik može upotrijebiti izraz „Bog je stijena“. Takva izjava se ne može odnositi na Boga osim ako bude shvaćena kao definicijska ili kao opisna. Stoga, može biti istina da „Bog jest stijena“, iako to doslovno nije istina. Izjava može biti istinita dok nam govori nešto o pretpostavljenim Božjim oznakama, ali ne treba je shvaćati kao tvrdnju da je Bog doslovno stijena. Više primjera vidi kod: V.S. HARRISON, *Metaphor, religious language and religious experience*, u: *Sophia* IJPR 46(2007)2, 127.-145., 138.

[643] Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 89.

nam se kao poruka metaforičkim putem prenosi. Štoviše, time nam se omogućuje prosudba da poruke što pripadaju svjetonazoru, koji bi u bilo kojem drugom kontekstu prenošenja sigurno zastario, metaforičkim izražavanjem i prenošenjem ponovo dobivaju svoju živost i svježinu.[644] Stoga teološki govor, kako primjećuje S. McFague, ukoliko želi biti živ i aktualan, može biti i jedino jest metaforički,[645] a J. Soskice, tvrdi da „u našem mucanju o transcendentnom Bogu većinom moramo govoriti metaforički ili uopće ne govoriti.“[646] Zato se metaforički teološki govor nudi kao jedino moguće i suvremenoj kršćanskoj teologiji prikladno, a ne samo dopušteno, sredstvo tumačenja vjere, štoviše on predstavlja i uobličuje proročki i navjestiteljski poziv suvremene Crkve.[647] Osobito je tome tako ukoliko se trudimo naviještati i tumačiti Božju Riječ u vremenu koje nadilazi prijašnja egzistencijalna iskustva, u kakvima se našao prorok Hošea, a u kakvima se nalazimo i mi, i želimo govoriti o Bogu unutar sveopće krize izražajne vrijednosti dosadašnjih tradicionalnih simbola vjere i izričaja povezanosti Boga i čovjeka sa zemljom.[648] Čini nam se kako upravo metaforička teologija odgovara na taj zahtijev, jer ne predstavlja samo proširenje riječnika u našem govoru o Bogu, nego i proširenje svijesti prema istini o njemu što se, kako tvrdi S. McFague, u metaforičkom procesu napetosti jezika putem prepoznavanja u analogijama, sudovima o podudarnosti ili nepodudarnosti događa. U takvom obliku logike ne dosiže se punina „istine“, nego se radije postiže približavanje istini u kojem se posvećujemo trajnom procesu njezina traženja. Metaforički oblik

---

[644] Usp. P. AVIS, *God and the creative imagination: metaphor, symbol and myth in religion and theology*, Routledge, London, 1999., 10.-11.

[645] Prema mišljenju S. McFague, dosadašnji teološki govor bio je utemeljen na značenju i tumačenju simbola, međutim takav tradicionalni teološki i religiozni govor ne dosiže i ne izražava potrebnu puninu govora o Bogu. Simbolički govor temelji se na prisutnoj i pretpostavljenoj sličnosti te ne prenosi značenje u potpunosti. Simbol se temelji na kategoriji *biosa*, a metafora izrasta na temelju *logosa*. Simboli nas povezuju s kosmosom, a metafore uređuju odnose između simbola i daju im drugačiju i veću izražajnost tj. povećavaju izražajnu dostupnost. Stoga S. McFague smatra da teologija ne smije biti samo utemeljena na značenju simbola nego se teološki govor treba temeljiti prije svega na metaforičkom razumijevanju jezika i njegovoj metaforičkoj izražajnoj snazi. Usp. S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, 194.-214.

[646] Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 140.

[647] Usp. S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, 14. Govoreći o važnosti upotrebe nova jezika i slika Papa Franjo napominje: „Goleme i brze kulturne promjene iziskuju od nas da neprestano tražimo načine na koje ćemo onu neprolaznu istinu *izraziti jezikom* koji omogućuje prepoznati njezinu trajnu novost“, dodajući da „izražajni oblik istine može biti mnogobličan“, te se obnova izražajnih oblika pokazuje nužnom, a korištenje *slikovitog govora* postavlja se kao praktično sredstvo egzistencijalno privlačnog i čovjeku bliskog tumačenja poruke evanđelja. PAPA FRANJO, *Evangelii gaudium, Radost evanđelja*, KS, Zagreb, 2013., brr. 41. i 157. Naglasci u tekstu su moji.

[648] Proroci u vremenu krize ne prenose stare tradicije, nego sadržaj starih tradicija prilagođuju svojim slušateljima da bi ih oni ponovno i na novi način doživjeli važnima za njihov život u okolnostima u kojim se on događa. Proročka upotreba starih tradicija nije čisto prenošenje sjećanja na prošle događaje nego transformiranje njihova sadržaja koji jedino tako može biti prepoznat kao važeći i punovrijedan za vjernu njihovih suvremenika. Tako proroci staroj tradiciji daju novu ulogu. Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 26.

razmišljanja prije svega je dramatičan proces koji u sebi uključuje i saznavanje i postajanje, oblik koji se usredotočuje na pokretljivost, otvorenost i izazovnost njegovim korisnicima.[649] Stoga se nameće zaključak da metaforički pristup čitanju teološke poruke biblijskog teksta, a napose teksta knjige proroka Hošee, ne daje shvatiti samo činjenice i odnose među likovima, povijesnim događajima i djelima Božje objave, nego još više od toga, on utire put drugačijem načinu teološkog razmišljanja – uči misliti biblijski – stvarajući potrebne pretpostavke za preobražaj subjektivne egzistencije čitatelja.[650]

Uzevši u obzir vrijeme Hošeina djelovanja i religiozno-političko stanje u Sjevernom kraljevstvu, koje smo prethodno opisali, čini se da je upravo metaforički teološki govor bio najadekvatniji, a možda i jedini mogući način prenošenja poruke Božje Izraelcima koji su živjeli u tom dobu i okolnostima.[651] Idolatrijska religioznost, koja je vladala među Izraelcima u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., onemogućavala je razumljivost dotadašnjeg doslovnog teološkog govora. Simboli i modeli govora o Bogu u okolnostima idolatrijske religioznosti izgubili su svoje značenje. Sveopći zaborav Boga, kako Hošea prosuđuje stanje religije Izraelaca svoga doba, ne odnosi se samo na nedostatak intelektualne svijesti, nego na stanje gubitka povezanosti između povijesnog iskustva vjere i tadašnje religiozne prakse, a napose se odnosi na nepovezanost vjerničkog i teološkog diskursa sa starim i tradicionalnim izričajima odnosa povezanosti naroda s njihovim Bogom.[652] Naime, primjećuje R. Albertz, Izraelov odnos s Bogom utemeljen na odnosu naspram zemlje, a potvrđen u povijesti i politici bio je zaboravljen,[653] te je u takvom okružju i dotadašnji govor o toj posebnoj vrsti odnosa na temelju povijesnih simbola vjere Izraela, izabranju i

---

[649] Usp. S. McFAGUE, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, 33.-34.; C.-F. GEYER, *Zum theologischen Metapherngebrauch*, 19.-20.

[650] Usp. J. BRNČIĆ, *Zrno gorušičino, hermeneutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa*, Ex Libris, Rijeka, 2014., 41.; R. RICE, *Biblical Support for the New Perspective*, u: C.H. PINNOCK i dr., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grow, 2010., 17.

[651] Vidi odjeljak 2.2. koji govori o povijesnom okružju djelovanja proroka Hošee.

[652] Usp. D.R. DANIELS, *Hosea and Salvation History*, 75.; J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea*, 102.-104.

[653] Glavni problem hošeanske polemike ne čini se suprotstavljanje između Jahve, Boga povijesti i Baala, božanstva prirode, kako su to do sada držali mnogi znanstvenici. „Očito je točno kako se posebno iskustvo odnosa Izraela i Jahve oslanja na političko i povijesno područje i da je taj odnos primarno osoban, ali taj odnos nije isključivao paralelan odnos prema zemlji i to na onaj način kakav je u to vrijeme bio uobičajeno shvaćen na području Bliskog Istoka. Postojanje odnosa prema zemlji po sebi nije predstavljao činjenicu oko koje bi se raspravljalo, ali je problem glede promatranja načina i oblika tog odnosa s Božje i ljudske strane bio uvijek predmet rasprave i sporenja. Zaboravljanje glavnog kulta u kojem je odnos prema Bogu utemeljen na povijesti i politici prema zemlji i njezinoj plodnosti došao u stanje podređenosti bio je razlogom da je Hošea takvo stanje proglasio odbacivanjem Boga i okretanjem Balu – apostazijom.“ R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion, A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the beginnings to the end of the monarchy*, vol. 1., Westminster John Knox Press, Louisville, 89.-90.

daru zemlje, postao prazan i bezizražajan.[654] Štoviše, kako primjećuje F. Landy, dotadašnji jezik i pojmovi kojima se izražavao odnos između Boga i njegova naroda više ne znače isto Bogu i narodu.[655] Zbog toga se Hošein metaforički govor može doživjeti kao pokušaj dekonstrukcije dotadašnjih shvaćanja pojmova, riječi, shvaćanja i promišljanja te uočiti njegovu želju konstruirati nova značenja i dati novi smisao riječima i pojmovima koje upotrebljava.[656]

Zaključak suvremene metaforologije da se metafore ne događaju samo u dvodijelnom obliku preslikavanja jednog subjekta na drugi, nego se mogu odnositi i na (često) skriveni ili neimenovani subjekt koji se unutar tog fenomena implicitno nalazi,[657] potkrjepljuje slutnju, koju analizom Hošeinih metafora o zemlji pokušavamo pokazati istinitom, da je upravo Hošea, premda upotrebi metaforičkog govora nije pristupao na temelju današnjih znanstvenih otkrića, bio uvelike svjestan njegove učinkovitosti i snage dok je njime objašnjavao i tumačio tripartitni odnos između Boga, njegova naroda i zemlje.[658] Čini se, primjećuje B. Kelle, da upravo takva retorika, premda tek nedavno otkrivena i objašnjena opsežnim istraživanjima metaforičkog govora, označava srž Hošeinih propovjedničkih govora.[659]

Oslanjajući se, nadalje, na teoretske zaključke glede utjecaja konceptualnih metafora na razmišljanje i shvaćanje, što je svojim istraživanjima metaforičke literature potvrdio G. Steen, izgleda da je Hošea određene pojmove, koji su unutar kulturalno-ideološkog kruga razmišljanja njegovih slušatelja kao takvi izgledali sasvim jasni i smatrani sami po sebi razumljivima, namjerno upotrebljavao kao metaforičke izraze da bi skrenuo pozornost svojih slušatelja na njihovu metaforičku vrijednost i pokrenuo u njima spoznajni proces metaforičkog preslikavanja te ih doveo do mogućnosti promjene perspektive i usvajanja

---

[654] Usp. J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea*, 103.-104.

[655] „Bog i Izrael upotrebljavaju riječi kao što su חֶסֶד (*ḥéseḏ*) i דַּעַת (*ḏaʿaṯ*) u istim kontekstima, ali s radikalno različitim shvaćanjem i razumijevanjem (usp. Hoš 6,3.4.6).” F. LANDY, *In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea*, u: BibInt 3(1995)1, 35.-59., 40.

[656] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 41.

[657] E.F. Kittay primjećuje kako je takva poetska upotreba Metafore prilično česta u proročkim tekstovima. Usp. Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Liguistic Structure*, 43.; G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 33.; Također i W. BOOTH, *Metaphor as Rethoric: The problem of Evaluation*, 47.-50.

[658] Na primjeru metaforičkog govora „šumarska poduzeća siluju zemlju“ P.L. Day objašnjava da je u toj metafori prvotna tema metafore „sječa šuma“ implicitna, premda nije izričito spomenuta. Ova vrsta metafore ima snažan utjecaj na promatranje sječe šuma kao ekvivalenta silovanju i proširuje shvaćanje čitatelja te ga čak i upućuje na primjenu pravedne kazne za silovanje za one koji bezobzirno sijeku šumska prostranstva. Stoga bi izričiti govor ove metafore mogao glasiti „sječa šuma je silovanje zemlje“. Međutim doslovno izražavanje je daleko siromašnije od metaforičkog. P.L. Day naglašava da je način metaforičkog govora u kojem je prvotna tema metafore implicitna vrlo čest u tekstovima Ez 16 i Hoš 2. Usp. P.L. DAY, *The Bitch had it coming to her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16*, u: BibInt 8(2000)3, 231.-254., 232.-233.

[659] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 42.

Božjeg stajališta i gledanja na stvarnost o kojem on kao prorok propovijeda.[660] Stoga nam se za uspješan egzegetski pristup Hošeinim metaforama, kako naglašavaju J. De Joode i H. Van Loon, čini važnim pronaći temeljnu ili opću metaforičku perspektivu iz koje ćemo moći promatrati njegov metaforički govor te uspoređivati međudomenska preslikavanja što ih autor u pojedinim metaforama namjerno postavlja želeći na njih privući pozornost svojih prvotnih slušatelja, ali i našu pozornost kao sadašnjih njegovih čitatelja na metaforički način izrečenih poruka.[661] Upravo ta opća ili globalna *metaforička perspektiva*, kako smatra i J.Y. Jindo, određuje ulogu pojedinih metaforičkih izraza i metaforičkih odsjeka teksta, a piščevom namjerom dizajnirana konfiguracija metafora u tekstu usmjeruje percepciju čitatelja čineći hermeneutički krug unutar kojeg bi se trebala događati i njihova interpretacija.[662] Uzimajući u obzir prije opisanu važnost teme zemlje za cjelokupnu teološku interpretaciju proročkih, ali i drugih, biblijskih tekstova te imajući na umu navedene zaključke istraživanja metaforologije u biblijskim tekstovima, čini nam se da globalna metaforička shema, prema kojoj su u Hošeinom tekstu poslagane i namjerno upotrebljavane metafore, obuhvaća tri metaforičke domene: Bog – zemlja – narod koje tvore jednu globalnu metaforičku cjelinu u kojoj pojedine metafore unutar Hošeina teksta dobivaju svoju intencionalnu opravdanost, konceptualnu povezanost i kognitivnu funkcionalnost.

Na poseban način valja u promatranju Hošeinih metaforičkih izraza o zemlji uzeti u obzir doživljajnu (egzistencijalnu) snagu i moć metaforičkog preslikavanja. Svakodnevna i opća iskustva čovjeka, na što ukazuju studije G. Weiss, omogućavaju prijenos i preslikavanje pojmovnog (konceptualnog) i doživljajnog (egzistencijalnog) shvaćanja ne samo unutar

---

[660] Kad čitatelj/slušatelj namjernu metaforu prepozna kao metaforu, što uključuje promjenu perspektive gledanja odnosa između ciljne i izvorne domene, tada se događa i svjesna metaforička spoznaja. Iako je taj proces moguć i u slučaju spontane metafore, namjerna metafora na neki način nagoni ljude prebaciti njihovu pozornost s dosadašnjih referentnih oznaka ciljne domene i usvojiti drugačije stajalište prema novim referentnim oznakama koje uvodi onaj tko namjerno unosi „strani“ pojam, te ga upotrebljava kao izvor iz kojeg valja i treba ponovno promotriti ciljnu domenu. Ta međudomenska preslikavanja onima koji tekst čitaju postaju točka pozornosti koja im omogućava prepoznavanje i biranje referentnih oznaka što ih određena metafora uključuje pa na taj način dolaze do svjesne metaforičke spoznaje. Ipak to nije obavezna posljedica procesuiranja namjerne metafore. Stoga je točnije tvrditi kako namjerna metafora omogućuje svjesnu metaforičku spoznaju. Usp. G. STEEN, *Deliberate Metaphor Affords Conscious Metaphorical Cognition*, u: Journal of Cognitive Semiotics, 5(2013) 1-2, 179.-197., 182.; Također vidi: G. STEEN, *The contemporary theory of metaphor — now new and improved!*, u: F. GONZÁLVEZ-GARCÍA, M.S. PEÑA CERVEL, L. PÉREZ HERNÁNDEZ (urr.), *Metaphor and metonymy revisited beyond the Contemporary Theory of Metaphor: Recent developments and applications*, u: Review of Cognitive Linguistics (Special Issue), 9(2011)1, 26.-64.

[661] Usp. J. de JOODE, H. van LOON, *Selecting and Analyzing Metaphors in The Hebrew Bible: Cognitive Linguistics and The Literary*, u: K. SMELIK, K. VERMEULEN, *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Studia Semitica Neerlandica 62, Brill, Leiden, 2014., 39.-52., 42.-44.

[662] Usp. J.Y. JINDO, *Biblical Metaphor Reconsidered*, 49.

granica istog kulturalnog kruga, nego su ona put koji prelazi te granice. Temeljno i općeljudsko iskustvo jest doživljaj vlastita tijela koji je ujedno i osoban i sveopći svakom ljudskom biću.[663] Naime, tvrdi J. de Joode „Velika je podudarnost koja nadilazi osobne granice i granice kultura u načinu našeg shvaćanja primjerice prototipnih boja, strukture zamišljanja o tome što je gore-dolje u odnosu na naše tijelo, i privrženosti vremenu i prostoru.“[664] Upotrebom termina povezanih s ljudskim tijelom i svakodnevnim općim iskustvima čovjeka u metaforama postiže se kod čitatelja svojevrsno otjelovljeno shvaćanje. Čitateljevo otjelovljeno shvaćanje i razumijevanje izvorne domene pomaže mu shvatiti ciljnu domenu. Pomoću otjelovljenja može se ne samo razumjeti, nego i osjetiti tekst, možemo ga unijeti u naše tijelo.[665] Slikovitost iskustvenog, tjelesnog i ovozemaljskog ljudskog jezika na taj način po metaforičkom izražavanju ispunjava zadaću razumljivog i egzistencijalno shvatljivog teološkog govora. Slikoviti govor o Bogu ne događa se u vakuumu, nego je dio ljudske stvarnosti, dio ljudskog svakodnevnog iskustvenog života. Stoga je iluzija smatrati kako je pravi teološki govor onaj koji ne upotrebljava svakodnevne ljudske pojmove nego se priklanja tumačenju Božje stvarnosti ne-ljudskim izrazima pa bismo, tvrdi J. de Joode, „trebali napustiti ideju kako ne-ljudski jezik na neki način bolje pristaje Bogu.“[666] Upravo u toj činjenici leži jedna od važnih pretpostavki za razumijevanje, tumačenje i egzistencijalno doživljavanje Hošeinih metafora. Hošea, na temelju egzistencijalnog iskustva značenja zemlje slaže metafore u svojem tekstu kako bi na iskustven i životvorno razumljiv način progovorio o odnosu naroda i Boga, tj. o stavu Boga prema svom narodu i stavu naroda prema njegovom Bogu. Metaforički govor, na način na koji ga upotrebljava prorok Hošea, ističe B. Kelle, omogućava mu oblikovati novo viđenje i probuditi nove strukture iskustva stvarnosti u novonastalim sociopolitičkim okolnostima Izraela u drugoj polovici 8. st. pr. Kr.[667] Shvaćanje stvarnosti koje Hošea svojim metaforama promiče jest životvorna povezanost sudbine Izraela i njegove zemlje koja je zbog obezvrijeđenja njezina značenja u odnosu naroda prema Bogu izgubila svoju teološku, ali i realnu vrijednost.[668] U tom smislu, pristupajući analizi Hošeinih metafora, ne treba se zadovoljiti samo parafraziranjem onoga

---

[663] Usp. G. WEISS, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, Routledge, New York, 1999., 33.
[664] J. de JOODE, *Metaphor in Biblical Theology: Toward a Hermeneutic of Cognition and Corporeality*, u: S. DLUGOS, G. MARSCHUTZ, S. MULLER, *Exploring the Boundaries of Bodiliness: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 9, Vienna University Press, Wien, 2013., 57.-66., 63.-64.
[665] Usp. G. WEISS, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, 34.
[666] J. de JOODE, *Metaphor in Biblical Theology*, 64.-65.
[667] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 43.
[668] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 113.

što je Hošea htio svojim metaforičkim izrazima reći, nego se usmjeriti prema otkrivanju sustava razmišljanja i shvaćanja u kojem su Hošeine metafore izrečene i uočiti njihovu komunikativnu snagu u prenošenju poruke Hošeinim slušateljima.[669] U čitanju Hošeina teksta, osim kontekstualnog i intertekstualnog značenja metaforičkih izraza, treba radije istraživati sustav misli Hošeine publike koji se rađao i budio zbog njegove namjerne upotrebe određenih metaforičkih izraza, riječi i rečenica o zemlji.[670] Takav pristup može iznjedriti dovoljno snage koja se nalazi u Hošeinim metaforičkim izrazima o zemlji te i u misaonom sustavu suvremena vjernika i čitatelja Hošeina teksta potaknuti premišljanja prema novom viđenju i iskustvu stvarnosti unutar socio-političko-religioznog konteksta u kojem se događa teološko promišljanje realnosti ovozemaljskog dijela njegova života.

[669] Usp. M. BLACK, *Models and Metaphors*, 46; Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Liguistic Structure*, 37.

[670] „Temeljni ključ razumijevanja mnogih govora iz ranog proročkog razdoblja Izraela i Jude je jednostavno shvaćanje da su oni izrečeni pred slušateljstvom. (...) stoga uvijek moramo biti svjesni Hošeine ciljane publike i moramo se u isto vrijeme pitati što je ta publika mogla misliti kad je on upotrebljavao neku riječ, neki izraz ili kad je govorio o nekoj temi i predmetu.“ W. WHITT, *The divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff*, u: SJOT 6(1992)1, 31.

3. Metaforika zemlje u knjizi proroka Hošee

U Hošeinom izražajnom svijetu zemlja nije samo pozornica i kulisa na kojoj se događa odnos između Boga i njegova naroda. Zemlja je prije svega integralni dio tog događanja. Ona je sastavna i neizostavna sudionica savezničkog odnosa, u potpunosti upletena u sva događanja vjernosti i nevjernosti Savezu. Ona je kao i Bog i narod živa i djelatna članica tog odnosa. Činjenica da je zemlja dio odnosa Boga i naroda naglašena je već na samom početku Hošeine knjige (Hoš 1,2) te se odnos Bog-zemlja-narod postavlja kao svojevrsni odnosni trokut života u kojem i kroz koji valja promatrati sve druge odnose o kojima se u daljnjem tekstu knjige govori. Pred nama je, u ovom dijelu našeg istraživanja, zadaća uočiti i proučiti Hošeine metafore o zemlji te pronaći temelje njihove međusobne povezanosti ispitujući je li Hošein tekst sa svojom metaforikom o zemlji zapravo dovoljno snažna poruka i poziv nama, koji baštinimo ne samo zemlju nego i biblijsku vjeru čiji je zemlja integralni dio, kako bismo i mi počeli drugačije shvaćati svoju povezanost s Bogom, svoju međusobnu povezanost i povezanost svog svakodnevnog vjerničkog života sa zemljom. Bez obzira crpimo li spoznaje o metaforama koje preslikavaju odnos Bog-zemlja-narod u Knjizi Hošeinoj iz obiteljskog konteksta, kako to predlaže J. A. Dearman,[671] ili religiozno-političko-ekonomskog konteksta, kako izlažu A.A. Keefe i S.-H. Hong,[672] ili pak saznanja za tumačenje metaforičkih izraza crpimo iz područja muško-ženskih (seksualnih) odnosa, kako to čine S. Moughtin-Mumby i Y. Sherwood i drugi,[673] kao temeljni ili korijenski odnos na osnovu kojeg Hošea slaže svoje metafore ipak izranja tema *zemlja*. Zemlja modelira razumijevanje njegova metaforičkog govora i otvara vrata razumljivosti i prijemljivosti poruke i nama zbog iskustva povezanosti našeg života sa zemljom, Bogom i međusobno, adekvatno premošćujući vremenski razmak između doba prvotnog izricanja Hošeinih riječi i naše sadašnjosti.

Stoga ćemo u ovom dijelu naše studije, računajući najprije na spoznaje i iskustva Hošeinih suvremenika o značenju zemlje u njihovom svakidašnjem i vjerničkom životu, čitati Hošeine metafore vezane uz zemlju, pokušavajući pronaći model preslikavanja njihove

---

[671] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 31. i 48.

[672] Usp. A.A. KEEFE, *Woman's Body and the Social Body in Hosea*, 10.-12.; Seong-Hyuk Hong promatra metafore o bolesti i ozdravljenju te ih smatra izravno ovisnima o religiozno-političko-ekonomskom kontekstu. S.-H. HONG, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-economic Context of Eighth-century Israel and Judah*, Studies in biblical literature 95, Peter Lang, New York, 2006., 161.-162.

[673] Usp. S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, 61.-72.; Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*; R. ABMA, *Bonds of Love*; R. TÖRNKVIST, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1–3*, Uppsala University Library, Uppsala, 1998.

poruke u području naših saznanja i iskustava s ciljem otkrivanja njihova mogućeg utjecaja na naše ljudsko ponašanje, na našu političku i religioznu praksu, imajući na umu transkulturalnu i transtemporalnu moć metafore, promijeniti svjetonazorske poglede glede naših međuljudskih odnosa, glede našeg odnosa prema zemlji kao mjestu i prostoru našega života, glede naravi vlasništva i posjeda zemlje i općenito glede vremena našega ovozemaljskoga života.

3.1. Metafore odnosa

Opća je oznaka metafore, a time i metaforičkoga govora, interaktivnost. Metaforičko značenje izrasta iz shvaćanja odnosa između riječi ili misli koje se u metafori upotrebljavaju.[674] Naime, metafora izražava taj odnos na iskustven i konkretan način te on od nepoznatog postaje poznat i shvatljiv,[675] kako navodi i klasična definicja S.J. Browna: „Metafora je izvorno pokušaj iskustvenim pojmovima izraziti misli koje se nalaze izvan iskustva, izraziti apstraktno konkretnim pojmovima, oslikati nepoznato pomoću poznatoga, izraziti neosjetnu misao pomoću osjetnih pojmova“.[676] Upravo zbog te njezine temeljne oznake preslikavanja tj. izražavanja odnosa između izvornog i ciljnog područja (*domene*[677]), metaforički govor je iznimno pogodan za prenošenje shvaćanja naravi samoga odnosa koji se krije i otkriva u procesu metaforičkoga preslikavanja. Jer u metafori nisu toliko važni subjekt i objekt, polazna i ciljna domena, koliko njihov međusobni odnos, čije shvaćanje donosi *razumijevanje* metafore.[678] Razumijevanje odnosa između izvora i cilja metafore nije nužno trenutačno, nego je to svojevrsno istraživanje čitave mreže asocijacija i značenja koje tvore mehaniku metafore. Zato, naglašava N. Stienstra,

---

[674] Prema interaktivnoj teoriji metafora izrasta iz odnosa misli. Usp. I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, 94.

[675] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 10.

[676] S. J. BROWN, *The world of imagery: Metaphor and kindred imagery*, Russel&Russel, New York, 1966., 33.

[677] U analizi Hošeinih metafora koristi se teoretski riječnik konceptualnog pristupa metafori. Riječju *domena* označavaju se pojmovi (koncepti) između kojih se odvija proces metaforičkog preslikavanja. *Ciljna domena* je onaj pojam o kojem imamo *veće* znanje jer upravo *ciljnu domenu* koristimo da bismo objasnili neku značajku *izvorne domene*. Stručni metaforološki izrazi koriste se prema: M-M. STANOJEVIĆ, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*, 54.ss. Vidi bilješke u ovom radu 576. 577. 578. Ponekad će se, iako značenje nije isto i znanstveno točno, umjesto izraza *domena* koristiti izrazi *područje shvaćanja* ili *područje razumijevanja*, pa čak i *pojmovno područje* kojima se označava ono što se u stručnom metaforološkom riječniku jednostavno označva izrazom (konceptualna) *domena*.

[678] Upotreba riječi „razumjeti“ u označavanju shvaćanja konceptualne metafore nije prihvatljiva svim znanstvenicima, posebice onima koji zastupaju *real-time* ili *online* proces metaforičkog razumijevanja. Stoga se umjesto riječi „razumjeti“ upotrebljavaju sinonimski izrazi kao konstruirati shvaćanje ili osmisliti, koje se mogu lakše upotrijebiti u dugotrajnijem smislu trajanja metaforičkoga procesa koji je za njega često potreban. To osobito vrijedi za shvaćanje metafora koje zahtijevaju dodir s dugotrajnim sjećanjima kao što je slučaj s metaforama proizašlima iz povijesno-kulturalnog procesa. Usp. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, 7.-8.

„preslikavanje s izvora na cilj nikada nije čisto mehanički proces, nego je on radije plod pozornog razmatranja dostupnih podataka“.[679] U toj mehanici koja se događa između pojmova u metafori, za njezin kvalitetan rezultat označen kao promjena ili preslikavanje značenja i misli s jednoga na drugi pojam, uključeno je iskustvo, shvaćanje i duh kako govornika, tako i slušatelja, koji shvaćajući upravo ono što pojmove u metafori povezuje dolazi do razumijevanja ne samo razloga upotrebe određenih pojmova, nego i do shvaćanja poruke koja se kroz metaforu nudi na shvaćanje, a još više, slušatelj ili čitatelj metafore, doduše najčešće na nesvjesnoj razini, stječe spoznaju samog odnosa na temelju kojeg opstoji metaforička mehanika između izraza u metafori. Tek dovođenje metaforičkog procesa na razinu svijesti rezultira posvješćivanjem značenja metafore, a time i dolazak do mogućnosti svjesnog odabira ili odbacivanja poruke onoga koji je metaforu sastavio.[680]

Cjelokupna starozavjetna vjera, kako smo već ustvrdili, temelji se na tipartitnom odnosu Bog-zemlja-narod, stoga nije čudo da i Hošea, čija knjiga sadrži čitavu „galaksiju“ slika i metafora, na mnoge načine pokušava privući pozornost na taj odnos i postavlja ga kao temelj svojih metafora upućujući na elementarno iskustvo života i njegovu povezanost uz tu osnovnu postavku vjere Izraela. Stoga ćemo u sljedećim odjeljcima promotriti načine i pojmove koje Hošea koristi u svom metaforičkom govoru kako bi unutar trijade Bog-zemlja-narod doveo k svijesti pravu narav odnosa prema zemlji. Zbog velikog broja metafora naše promatranje Hošeine poruke o naravi odnosa prema zemlji, ograničit ćemo se na one odlomke teksta Hošeine knjige u kojima su metafore o zemlji, prema našem mišljenju, najjasnije i najsnažnije, a za naše istraživanje najvažnije.

3.1.1. Zemlja je bludnica (Hoš 1,2)

1,2 aα	תְּחִלַּת דִּבֶּר־יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ	təḥillaṯ dibber-yhwh bəhôšēᵃᶜ	Početak riječi Jahvinih Hošei.
bα	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ	wayyōʾmer yhwh ʾel-hôšēᵃᶜ	Jahve reče Hošei:
	לֵךְ קַח־לְךָ	lēḵ qaḥ-ləḵā	»Idi, oženi se
	אֵשֶׁת זְנוּנִים	ʾēšeṯ zənûnîm	(ženom) bludn(ic)om
	וְיַלְדֵי זְנוּנִים	wəyalḏê zənûnîm	i izrodi djecu bludničku,
bβ	כִּי־זָנֹה תִזְנֶה הָאָרֶץ	kî-zānōʰ ṯizneʰ hāʾāreṣ	jer se zemlja bludu odala,
bγ	מֵאַחֲרֵי יְהוָה:	mēʾaḥărê yhwh	odmetnuvši se od Jahve!«

[679] N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People*, 34.

[680] Vidi primjer objašnjavanja učinka konceptualne metafore LJUBAV JE PUTOVANJE. Z. Kövecses zaključuje: „Što to onda znači poznavati metaforu? To znači znati sistematiku preslikavanja između izvora i cilja. Ne može se reći da se to događa na svjesnoj razini. To znanje je uglavnom nesvjesno, ali se u svrhu analize preslikavanja mogu dovesti u područje svijesti.“ Usp. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, 9.-11.

Tekst o Hošeinoj ženidbi jedan je od najdiskutiranijih tekstova Hošeine knjige. Znanstvena mišljenja o ovome tekstu, unatoč njihovoj brojnosti, još uvijek nisu suglasna, a literatura o gore navedenom tekstu je opsežna. Unatoč svim neslaganjima i problemima koji se pletu oko ovoga teksta, znanstvenici se slažu da je u svakom slučaju važno pristupiti mu sa svom ozbiljnošću, jer se čini kako u ovome tekstu leži ključ razumijevanja čitave Hošeine knjige i interpretacije njezine poruke. Stoga ćemo i mi u analizi teksta, polazeći najprije od onoga što je konsenzusom znanstvenih ispitivanja potvrđeno, ozbiljno uzeti u obzir zaključke tekstualne kritike, ali i simboličko-metaforološke analize propitujući dosadašnja pitanja koja su glede ovoga teksta postavljali znanstvenici i postaviti moguća nova pitanja koja do sada nisu postavljana, a mogla bi nam donijeti nove uvide u shvaćanje i moguću interpretaciju teksta o činu Hošeine ženidbe koja je dovedena u usku vezu sa stanjem zemlje označenim kao bludništvo.[681]

Imajući na umu narav metafore, tj. da ona djeluje stvaranjem konceptualnih domena i da kad god se ikojom, ali baš bilo kojom, metaforom zaokupi pozornost slušatelja ili čitatelja, metafora ga u stvari poziva odmah (*ad hoc*) stvoriti konceptualnu domenu koju sadrži metaforički pojam i njegovu ciljnu domenu koja se oblikuje oko onoga što se smatra tipičnim ili bitnim atributom metaforičkog izraza.[682] Pa tako, povezujući metaforičke oznake postavljene u ovom odjeljku teksta Hošeine knjige, postaje nam odmah jasno da metafora "zemlja se bludu odala", u ovom slučaju, služeći kao uvodna metafora cijele knjige, uvodi temu zemlje kao ciljnu konceptualnu domenu knjige, a bludnost služi kao izvorna domena kojom se želi opisati stanje i odnos u kojem se zemlja nalazi. Hošea, dakle, putem upotrebe koncepta bludnosti objašnjava stanje zemlje i postavlja bludnost kao njezinu prvu oznaku. Budući da su konceptualne domene u metafori prije svega označene ideološkim oznakama, onda prvo pitanje koje bismo trebali postaviti u objašnjavanju ove metafore nije usmjereno prema otkrivanju što je Hošea mislio kad je upotrijebio zemlju i bludnost kao koncepte u ovoj metafori, nego nam valja postaviti pitanje što su njegovi slušatelji čuli ili mogli pojmiti pod tim pojmovima, a zatim nam valja usmjeriti pozornost na ono kako su prvotni slušatelji, a i kasniji uređivači i čitatelji, mogli shvatiti odnos između tih dviju domena unutar njihova ideološkog okruženja (konteksta). Takvim

[681] Problem dosadašnjih pokušaja razumijevanja ovoga teksta, kako naglašava Å. Viberg, leži u činjenici da su znanstvenici tekstu postavljali pogrešna pitanja, te su stoga i dobivali nerazumljive i nejasne odgovore i zaključke. Å. VIBERG, *Prophets in Action,* 237.

[682] Usp. Y. SHEN, *Metaphorical Comparisons and Principles of Categorization*, u: G. RUSCH (ur.), *Empirical Approaches to Literature, Proceedings of the 4th International Conference of Empirical Study of Literature, IGEL Budapest, 1994.*, LUMIS, Siegen, 1994., 325.-332.

postupkom mogli bismo otkriti Hošein cilj koji se krije iza postavljanja metafore "zemlja se bludu odala" i omogućiti transtemporalno i transkulutralno preslikavanje poruke Božje o oznakama odnosa prema zemlji.

Dok tekstualna kritika prvi redak (1,1) općenito smatra kasnijim uređivačkim dodatkom,[683] autentičnost drugog retka (1,2) Hošeine knjige gotovo je neupitna. Sadržaj naslova s pravom se može nazvati uvođenjem Hošee u proročku službu, kako u sličnim oblicima stoji i na početcima drugih proročkih knjiga,[684] ali Hošeina knjiga i tu pokazuje svoju osobitost i krije poruku. Iako bi dvostruki početak i dvostruko navođenje iste misli u 1,2a i 1,2b kako se radi o Božjoj riječi upućenoj Hošei moglo navesti na sumnju da je barem jedan dio, bilo prva bilo druga rečenica, kasnijeg datuma, ipak, kako navodi W. Gisin, „ovaj je naslovni dio prepoznatljivo hošeanski" i „mora biti autentičan" jer prema svim dokazima „pripada istom autoru kao i ostatak teksta".[685]

Ukoliko želimo otkriti što bi se moglo kriti iza ovog teksta, valjalo bi se, tragom naputka J.A. Dearmana, najprije upitati, koju ulogu ovaj tekst ima unutar literarne konstrukcije cijele Hošeine knjige, a posebice otkriti njegovu funkciju unutar konstrukcije njezina provoga dijela Hoš 1-3.[686] Oslonjeni na masoretsku tradiciju i njihove upute za čitanje biblijskog teksta, kako tumači E. Tov,[687] Hoš 1,2a može se smatrati podnaslovom teksta koji slijedi, a Hoš 1,2b uvodnim retkom u kojem se predstavlja tema cijele knjige ili barem njezina prvoga dijela Hoš 1-3.[688] Stoga smo zajedno s J. Jeremiasom i drugima[689] skloni smatrati kako Hoš 1,2b unutar tekstualnog kompleksa djeluje kao uvod u središnju temu

---

[683] Govoreći o naslovnim retcima knjiga Izaije, Hošee, Miheja i Amosa J.A. Dearman tvrdi da: „Sličnosti naslova ovih četiriju knjiga predlažu uobičajeni uređivački običaj Judejaca kako bi utvrdili njihov sadržaj kao svjedočanstvo (nedavne) prošle objave Božje riječi". J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 79.

[684] Slične uvodne riječi, s možda malim razlikama, nalazimo kod Jl 1,1; Mih 1,1; Sef 1,1; Jer 1,1, Ez 1,3; Zah 1,1; Hag 1,1; Mal 1,1 i drugih.

[685] W. GISIN, *Hosea, Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*, Bonner Biblischer Beiträge 139, Philo, Berlin, 2002., 56.-58. On također smatra kako Hošein tekst slijedi običaj dvostrukog naslovljavanja koji se susreće i u drugim dokumentima njegova doba, te ne prihvaća mišljenje da je prvi naslov kasniji dodatak uređivača zbirke knjiga malih proroka bez obzira radilo se o knjizi četvorice ili dvanaestorice proroka.

[686] „Ne može se dovoljno jako naglasiti potreba da tumačenje Hošeine knjige mora početi i završiti tekstom Hoš 1-3. (...) Oni koji bi željeli saznati više o stvarima kao što su Hošeini osjećaji prema svojoj ženi ili o naravi njezine nevjere, postavljalju sasvim legitimna pitanja, ali moramo imati na umu da samo literarna kompozicija onoga što nam je pozato kao Hoš 1-3 ne može adekvatno odgovoriti na njih. Čitatelji moraju najprije proučiti literarne oznake Hoš 1-3 prije nego počnu tražiti ono što je iza teksta." J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 81.

[687] Usp. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible,* Fortress Press, Minneapolis, 1992., 53.

[688] Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 125.

[689] J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 27.; J.J. MEY, *An interpretation of Hosea 1 based on an analysis of its structure*, MTh thesis, UMI Dissertation Information Service, Southern Baptist Theological Seminary, Ann Arbor, 1987., 11.-14.; W. VOSLOO, *Die vrou van Hosea - 'n Ontugtige?*, u: NGTT 17(1976)3, 159.-174.; W. VOSLOO, *Die samestelling en struktuur van die boek Hosea*, u: Verbum et Ecclesia/Skrif en Kerk, 13(1992)2, 244.-252.

cijele knjige, a možda i cjelokupne zbirke Dvanaestorice,[690] no sigurno kao uvod u pripovijesni dio o Hošeinoj ženidbi (Hoš 1,2b-9).[691] Stoga, ovaj uvodni redak, zbog postavljanja metafore o zemlji, ujedno ima ulogu uvođenja u metaforiku cijele knjige. Njime Hošea, ili možda neki kasniji priređivač, upućuje pozornost čitatelja na metaforičnost kao glavnu oznaku cijeloga sadržaja knjige i otvara područje metaforičke perspektive unutar koje valja promatrati, razumijevati, tumačiti i opisivati sve suodnose među (metaforičkim) pojmovima i izrekama koje će Hošea unutar teksta i u kontekstu svoga govora upotrebljavati.[692]

Prva riječ prvog naslova תְּחִלַּת (təḥillaṯ), kako tvrdi M.A. Sweeney, iako ne terminološki, ali zasigurno sadržajno, nedvojbeno podsjeća na Post 1,1 בְּרֵאשִׁית (bərēʾšîṯ) i upućuje na onaj prvotni početak čije značenje nadilazi sadržaj Hošeine knjige, na početak stvaranja i teološku poruku koju zemlja u njemu ima.[693] Međutim, početak od kojeg Hošea počinje svoju priču o Bogu, narodu i zemlji sasvim je drugačiji od onoga u stvaranju. Dok u stvaranju sve počinje redom i skladom, Hošein izvještaj počinje izvješćem o neurednim i neprikladnim međuljudskim odnosima i nepravednom odnosu prema zemlji i Bogu.[694]

U drugom naslovnom retku, za razliku od prvog, kako primjećuje K. Keita, „umjesto glagola דבר (dbr) – *govoriti*, stoji glagol אמר (amr) – *reći, kazati*, a umjesto izraza בהוֹשֵׁעַ (bəhôšēᵃᶜ) - *(po) Hošei* – stoji izraz direktnog govora אל־הוֹשֵׁעַ (ʾel-hôšēᵃᶜ) – *Hošei*“.[695] Time se jasno naglašava kako je Bog govornik, a Hošea aktivni primatelj i izvršitelj Božje riječi,[696] te se ovaj izraz može razumjeti, kako predlaže A.A. Macintosh, u smislu da se

---

[690] Usp. W. BOSHOFF, *Sexual encounters of a different kind, Hosea 1:2 as foreplay to the message of the book of Hosea*, u: R&T, 1(1994)3, 329.-339., 332.-333.

[691] Usp. H.W. WOLFF, *Hosea*, 12.

[692] „Imajući na umu sve ono što slijedi, može se reći da je metafora u 1,2 temelj svega onoga što prorok ima reći ne samo u prva tri poglavlja nego i u cijeloj knjizi. Ona je ključna slika koja podržava nutarnji rast Hošeinih proroštava.“ E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 57.

[693] Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 14.

[694] Zemlja u izvještajima o stvaranju opisana je ponajprije kao mjesto suradnje Boga i čovjeka unutar koje zemlja ima aktivnu ulogu kako u samom činu stvaranja tako i u svjedočenju stalnosti Božje privrženosti čovjeku. Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 352.-353.

[695] K. KEITA, *Gottes Land*, 50.

[696] Dok je u prvom retku „Riječ Jahvina koja dođe Hošei“ (Hoš 1,1) upotrijebljen izraz אֶל, u 1,2a upotrebljava se prijedlog בְּ koji se može prevesti raznoliko kao “s/sa”, “u” ili “kroz”. Stoga bi se Hošeu moglo smatrati prenositeljem Božje riječi po kojem se i kroz kojeg se oglašuje sam Bog, što je, kako tvrde F.I. Andersen i D.N. Freedman, u potpunosti u skladu s uvjerenjem Izraelaca, jer „oni nikada nisu smatrali proroke čistim govornim božanskim instrumentom, nego radije onim koji na raznolike načine čuje riječ Jahvinu i kao takvu je, također na različite načine, ponavlja.” Proroci koji se oslanjaju na vlastite misli su lažni proroci. Pravi prorok je uvijek svjestan da je Bog Drugi i drugačiji. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 154.

kroz ono što Hošea živi, čini i govori objavljuje Božja riječ i poruka njegovu narodu.[697] Narativni oblik וַיֹּאמֶר (wayyōʾmer) služi kao oznaka početka Božjeg kazivanja, te se njime, kako tvrdi K. Keita, „gradi prva tvrdnja pripovijesti metaforičkog značenja“.[698]

Dva imperativa u izrazu לֵךְ קַח לְךָ (lēḵ qaḥ ləḵā) *idi i uzmi sebi* izražavaju Božju zapovijed i naredbu Hošei čije se izvršenje očekuje, a stoje u uskoj povezanosti s dva objekta אֵשֶׁת זְנוּנִים (ʾēšeṯ zənûnîm) *ženu bludnicu* i וַיַלְדֵי זְנוּנִים (wəyalḏê zənûnîm) *djecu bludničku*. Skraćenim oblikom imperativa לֵךְ (lēḵ), premda se njegovo značenje prevodi imperativom *idi*, zapovijed koju Bog izriče Hošei je samo naglašena, pa izraz לֵךְ (lēḵ) ne podrazumijeva kretanje i putovanje nego ističe energičnost zapovijedi.[699] Značenje drugog imperativnog oblika קַח (qaḥ) upotrijebljenog u izrazu לֵךְ קַח לְךָ (lēḵ qaḥ ləḵā) dolazi od glagola לָקַח (lāqaḥ) koji označava kupovinu, stupanje u posjed, preuzimanje vlasništva, nabavu, zaposjedanje.[700] Imperativ קַח (qaḥ) u značenju *kupi*, *nabavi*, s čestom upotrebom u govoru koji se tiče ženidbe i uspostave bračnoga odnosa, može se smatrati i tehničkim pojmom za ženidbu.[701] Valja nam primijetiti, suprotno mišljenju F.I. Andersena i D.N. Freedmana koji to smatraju nevažnim, da upravo taj izraz u sebi nosi oznaku kupovine i trgovine.[702] Stoga, metaforički bračno-obiteljski kompleks unutar kojeg se događa začuđujuća naredba Hošei da *uzme sebi* tj. da se *oženi* bludnicom i izrodi djecu bludničku, dovodi pred pozornost slušatelja/čitatelja činjenicu da se i zemlja, zbog paralelnog odnosa s likom i simbolom žene unutar ove mikrostrukture, smatra pasivnim predmetom

---

[697] Oslanjajući se na tradicionalno mišljenje sv. Jeronima A. A. Macintosh smatra da je „drugačije ako Gospodin govori u (in) Hošei, a drugačije ako govori njemu (ad). Ako Bog govori u (in) Hošei on ne govori samo Hošei samom, nego po (per) Hošei govori drugima. Ukoliko govori (ad) Hošei, onda je očito da Bog prenosi svoju poruku samom čovjeku.“ Stoga ovo valja smatrati početkom Božje poruke njegovom narodu po Hošei, a svojim formalnim oblikom podsjeća na druge svečane izjave Božje inicijative objavljivanja samoga sebe. Usp. A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 7.-8.

[698] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 50.

[699] Slično je u 1 Kr 1,13 i 2 Kr 5,5. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 156.

[700] Usp. H. SEEBASS, לָקַח (lāqaḥ), u: TDOT, vol. 8., 16.-21., 17.

[701] Upotreba glagola לָקַח (lāqaḥ) kao *terminus technicus* za uzimanje žene tj. uspostavu bračnog odnosa uočljiva je npr. u: Post 4,19; 11,29; 16,3; 20,2; 24,3; 30,9. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 157.; Usp. H. SEEBASS, לָקַח (lāqaḥ), 19.;

[702] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 157. Slažemo se s F.I. Andersenom i D.N. Freedmanom kako je doista nevažno je li Hošea platio svoju suprugu prema tadašnjim ženidbenim običajima ili se radilo o otkupnoj cijeni koju je morao platiti za kupovinu seksualne robinje ili dati naknadu za prijelaz prostitutke iz vlasništva njezina gospodara u Hošeino vlasništvo. Međutim, smatramo kako je ipak važna činjenica da se radi o kupoprodaji i da je Hošea, bez obzira što je Gomera bila u trenutku ulaska u brak s njim i kojim se poslom bavila prije tog braka, ipak morao određeni iznos za nju platiti.

kupoprodaje, a ne aktivnim dijelom savezničkog odnosa Bog-zemlja-narod.[703] Unutar savezničkog, braku analognog odnosa, nauk je jahvističke teologije, zemlja i ljudski rod su na temelju Božje zapovijedi povezani na isti način kao muškarac i žena, pa se bilo koji oblik dominacije, gospodarenja, iskorištavanja i uzurpiranja vlasti čovjeka nad zemljom, kao i muškarca nad ženom, smatra suprotnim pravednosti, tj. odmetničkim ponašanjem.[704]

Zbog interpretativnog כִּי (kî), koji predstavlja uvod u metaforu o zemlji, prethodni se tekst daje razumjeti kao razlog njezina postavljanja i upotrebe, a ujedno služi kao širi kontekst metafore. Uz pomoć izraza na bazi korijena זנה dovodi se u paralelu ponašanje žene i podrijetlo djece s ponašanjem i stanjem zemlje. Bog tvrdi: כִּי־זָנָה תִּזְנֶה הָאָרֶץ (kî-zānōʰ ṯizneʰ hāʾā́reṣ) *zemlja se bludu odala*, a ponavljanjem riječi istog korijena זנה pisac ne ostavlja mjesta sumnji da se ono što je rečeno *doista* već i dogodilo.[705] Iako se zaključak ovog odlomka מֵאַחֲרֵי יְהוָה (mēʾaḥărê yhwh) "odmetnuvši se od Jahve" smatra kasnijim dodatkom ili glosom, jer prema J. Jeremiasu ima oznake kasnije, vjerojatno egzilske deutoronomističke redakcije,[706] odmetanje od Jahve čest je motiv koji se pojavljuje u Hošeinoj knjizi, pa ga zato i mi smatramo autentično hošeanskim, a time i važnim za objašnjenje stanja u kojem se našla zemlja.[707]

---

[703] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*,50.-51. Uzimanje žene je aktivni čin muškarca u kojem žena ima pasivnu ulogu. Čin ženidbe koji bi trebao slijediti nakon uzimanja žene sebi nije obvezatna posljedica uzimanja neke žene sebi. David je uzeo Bat Šebu za ženu premda se nije mogao njome oženiti (usp. 2 Sam 11,4).

[704] Usp. Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 135.-136.; Također i W. BRUEGGEMNANN, W., *Land: Fertility and Justice*, 41.-43.

[705] Eufonija korijena זנה i infinitiv apsolutni ne samo da naglašava samo događanje nego utvrđuje istinitost i nepogrešivost izrečene tvrdnje. Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 56.; B. Lujić tumači da infinitv apsolutni pojačava finitni glagolski oblik pa se ovaj tekst može prevesti *zemlja se doista bludu odala*. „Iznenađuje što prorok rabi upravo taj pojam za zemlju, a ne za narod. Zbog čega je tomu tako? Znamo da je zemlja bila Božje stvorenje i da je kao Božji dar dana čovjeku na upravljanje. Ona je i dalje ostala Gospodinovo vlasništvo (Jš 3,11; Mi 4,13) i činila zapravo podnožje njegovim nogama (Iz 66,1). Poznato nam je iz slučaja s Noom i općim potopom kako je čovjek svojim djelima mogao 'uprljati' zemlju i ozbiljno je dovesti u opasnost zajedno sa svim što je na njoj (usp. Post 6-9). Tako je čovjek svojim djelima umjesto blagoslova navlačio i na sebe i na zemlju prokletstvo, sa svim posljedicama koje su iz toga proistjecale. Zlo je moglo dovesti ozbiljno u pitanje zemlju kao mogućnost blagoslova. Gospodin je obećao i dao zemlju Izraelcima i u njoj je Izrael postao narodom. U zemlji je Izrael uživao dvostruk dar: Božje djelo koje je stavljeno u svoj velikodušnosti i ljubavi na raspolaganje ljudima, te je obećana zemlja bila egzistencijalni prostor za život izraelskog naroda. Izrael, međutim, nije bio dostojan toga dara koji je na dvostruk način obeščastio. Hošea obeščašćenje zemlje vidi ponajprije u izraelskome vjerskome kultu, gdje je kult zapravo postao mjestom otuđenja umjesto mjestom susreta." B LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 130.

[706] J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 26.-27.; Tako i F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 169.-170.

[707] Pojavljivanje fraze „odmetanja od Jahve" smatra se u mnogim biblijskim knjigama teološkim klišeom, međutim čestoća ponavljanja u Hošeinoj knjizi podiže važnost tog izraza koji se na mnogim mjestima ne može ispraviti bez gubitka značenja teksta. Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 57. bilj. 216.

Dvostruko ponavljanje זנה očito dovodi u vezu הָאָרֶץ (hāʾā́reṣ) *zemlju* s djelima bludništva i time nju, kao glavni subjekt ovog odlomka stavlja u nezavidan položaj Božje protivnice i neprijateljice, *odmetnice* koja se od Jahve odvratila מֵאַחֲרֵי יְהוָה (mēʾaḥărê yhwh). No ipak, ne smijemo smetnuti s uma kako je taj odnos prema Bogu plod podređenog položaja zemlje u odnosu na narod koji ju je, u slici muža Hošee, doveo u stanje kupoprodajne robe i seksualne robinje što je sasvim jasno i energično naglašeno prethodnom uporabom slike kupovine (pribavljanja, nabave) žene. Međutim, kako tumači Å. Viberg, „prorok upotrebljava ovu dobro poznatu idiomatsku frazu koja jasno naglašava otpad od Boga kako bi doveo u vezu realno nemoguće ponašanje“, tj. da zemlja sudjeluje u bludničkom spolnom činu, te tom frazom još više naglašava metaforičko značenje ove slike, jer „ta dva izraza, idiomatska fraza i glagol, svaki po sebi, u svom simboličkom značenju imaju saveznički karakter“. Stoga Hošea očito oživljava ne samo simboličko-teološko značenje izraza מֵאַחֲרֵי יְהוָה (mēʾaḥărê yhwh) odmetanja od Jahve nego smiono revitalizira i drugu novu poruku podsjećanjem svojih slušatelja na simboličko-teološko značenje zemlje.[708]

Temeljna tvrdnja teksta, a čini se i ključ rješenja zagonetke koju Hošea postavlja pred svoje slušatelje, a i pred današnje čitatelje, nalazi se u izrazima Božje konstatacije: הָאָרֶץ כִּי־זָנֹה תִזְנֶה (kî-zānōʰ ṯizneʰ hāʾā́reṣ) *zemlja se bludu odala*. Svojom neobičnošću ova tvrdnja nije samo zaplijenila pozornost prvih Hošeinih slušatelja i kasnijih čitatelja nego još i danas gotovo istim intenzitetom plijeni pozornost kako običnih, tako i mnogih, znanstvenim saznanjima oboružanih, proučavatelja teksta i poruke Hošeine knjige. Pozornost, kako nekoć, tako i danas, naglašava Renita J. Weems, ne privlači toliko samo metafora u kojoj su glavni pojmovi הָאָרֶץ (hāʾā́reṣ) *zemlja* i זְנוּנִים (zənûnîm) *bludnica*, nego još i više suptilno skrivena narav odnosa koja se ispod te metafore nazire draškajući maštu slušatelja/čitatelja od onih prvih pa sve onih suvremenih.[709]

Iz teksta nije moguće zaključiti da se radi o određenoj ženi, premda su je mnogi tumači povezivali s Gomerom iz 1,3a, jer je אִשָּׁה (ʾḗšeṯ) *žena* u 1,2b označena apstraktnim

---

[708] Ovaj bi se tekst mogao protumačiti da se zemlja *bludničenjem razbludila*. Idiomatska fraza זָנֹה (zānōʰ) *bludničenjem* i glagol תִזְנֶה (ṯizneʰ) *razbludila*. Usp. Å. VIBERG, *Prophets in Action*, 247. „Nevjernost prema Gospodinu Bogu i nekritično trčanje za Baalom Hošea označuje kao bludničenje ili nevjeru u najgorem smislu riječi. Tim su putem krenuli upravo oni najodgovorniji u narodu: kraljevi i knezovi, a s njima čak i svećenici među kojima je zavladao 'duh bluda' (*rûʾaḥ zənûnîm*) (5,4) (...) odnosno duboke nevjernosti.“ B LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 131.

[709] „Postojano smo sigurni da je najkorisnija funkcija ovakve vrste teksta ostavljanje jakog emocionalnog dojma. Jer, kako je u drevnom Izraelu tako je i u današnjim vremenima: govor o seksu i seksualnosti uvijek teži provocirati, uzbuditi, poniziti i zarobiti ljude. Takav jezik zasigurno zaokuplja maštu.“ R.J. WEEMS, *Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?*, u: Semeia, 47(1989)1, 87.-104., 89.-90.

pluralom זְנוּנִים (zənûnîm) kao i njezina djeca. Analogni izrazi זנונים (zənûnîm) i זָנֹה תִּזְנֶה (zānōʰ ṯizneʰ), kako tumači M-T. Wacker, povezuju zemlju i ženu u jedan prepoznatljivi simbolički realitetni kompleks pri čemu i jedan i drugi izraz imaju ulogu intenziviranja svojstva koje je označeno kao njihova stalna i opetovana aktivnost i djelatnost. Zbog tih predimenzioniranih oznaka ni žena ni zemlja ne mogu se smatrati osobom nego u tekstu stoje kao tip moralne, kultne i političke izopačenosti.[710] Konceptom bluda izraženim izvedenicama iz korijena זנה Hošea doziva pred svijest svojih slušatelja njima uobičajeni i općepoznati odnos prema zemlji kvalificirajući ga kao trajno i opetovano izopačenje na svim područjima njihova života i time, kako govori Å. Viberg, otvara mogućnost reći nešto smiono novo i drugačije. Naime, njegovu narodu dobro poznato ponašanje bludnice, koje su njegovi slušatelji smatrali nepobitno vrijednim osude, u stvari je bilo njihovo ponašanje, njihov odnos prema zemlji i samo shvaćanje tog pojma. „Time on, ono što su oni već priznali krivim, okreće protiv njih samih.“[711]

Tekstualna i gramatička analiza koju smo poduzeli dala nam je kontekstualni okvir u koji je smještena metafora zemlje bludnice. Tumačenje metafore, ipak, nije moguće dosegnuti upotrijebljenim alatima tekstualne i literarne kritke, pa su nam još uvijek nejasni odgovori na mnoga pitanja. Među njima najvažnija se čine ona o identitetu pojmova koji se kriju unutar metaforičkog izričaja. Osnovna definicija metafore upućuje nas kako se iza pojmova u njoj upotrijebljenih krije nešto drugo jer metafora je figura govora u kojoj govorimo o jednoj stvari upotrebljavajući pojmove koji pripadaju drugoj.[712] Stoga, u metafori zemlja je bludnica, riječ zemlja ne označava zemlju *per se*, niti se riječ bludnica u toj metafori odnosi na ikoju ženu, ma kojem god se ona zanimanjem ili službom s područja seksualnosti bavila. Zato rješenje zagonetke koju postavlja metafora zemlje bludnice neće uroditi plodom sve i ako dođemo do sigurnog otkrića tko je bludnica na koju je Hošea mislio ili što je i koja je to zemlja o kojoj je govorio.

Za shvaćanje metafore valja otvoriti pitanje koje istražuje što to pojam bludnica govori o zemlji i kakvim kvalitetama koncept bludnice opisuje zemlju. Drugačije rečeno, potrebno je otkriti odnos između pojmova הָאָרֶץ (hāʾā́reṣ) *zemlja* i זְנוּנִים (zənûnîm) *bludnica* koji u metafori omogućuje preslikavanje tj. identificirati točku njihove ne/sličnosti unutar sustava

[710] Usp. M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, Herder, Freiburg, 1996., 43.
[711] Usp. Å. VIBERG, *Prophets in Action*, 247.-248.
[712] Usp. J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 15.

razmišljanja i shvaćanja Hošeinih suvremenika.[713] Cilj nam je, dakle, otkriti kako valja razumjeti rečenicu כִּי־זָנָה תִזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְהוָה (kî-zānōʰ ṯizneʰ hāʾā́reṣ mēʾaḥărê yhwh) „jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahve“. O kojim to oznakama zemlje pojam זנה naglašen infinitvom apsolutnim govori? Koje informacije o zemlji donosi pojam זנה u toj izjavi? Što to zemlja čini, a označava se kao odmetanje od Jahve?

Korijen זנה pojavljuje se u Hoš 1,2 četiri puta i čini se ovdje najdominantnijim pojmom, a pojavljivanjem u drugim dijelovima knjige doima se ključnim povezujućim pojmom glavnih dijelova njezina teksta.[714] Osim toga, tvrdi K. Keita, gotovo posvuda gdje se korijen זנה pojavljuje on opisuje djelatnost zemlje stoga se čini najzgodnijim upitati se što to u metaforičkom procesu זנה preslikava na zemlju.[715] Pri tome valja imati na umu da valja razlikovati doslovno i metaforičko značenje, kao i doslovnu i metaforičku upotrebu riječi koje proizilaze iz korijena זנה.[716]

Povezivanje dostojanstva žene i dostojanstva zemlje, bludništva zemlje i bludništva žene očito je i kroz upotrebu riječi koje proizilaze iz korijena זנה i u doslovnom značenju, a još je očitija povezanost žene i zemlje u upotrebi riječi זנה u figurativnom i metaforičkom značenju. Budući da glagol זנה gotovo uvijek stoji uz subjekt ženskoga roda slikovito je često povezan i s Izraelom koji kao narod uvijek ima ulogu žene u bračnom odnosu s

---

[713] Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, 37.

[714] Pojam bludništva posebno se obrađuje u Hoš 4, ali je višekratno zastupljen u drugim dijelovima knjige. U starozavjetnim biblijskim tekstovima korijen זנה pojavljuje se 134 puta. Od toga 22 puta u Knjizi Hošeinoj. Osim u 1. i 2. poglavlju korijen זנה pojavljuje se u 3,3 (Za mnogo dana ... nećeš se odavati bludu), 4,10 (bludničit će, ali se neće množiti), 4,11 (blud, mošt i vino zarobiše im srce), 4,12 (duh razvratni njih zavodi), 4,13 (odaju li se vaše kćeri bludu), 4,14 (neću vam kazniti kćeri što bludniče ... jer oni sami idu nasamo s bludnicama), 4,15 (Ako li se ti bludu odaješ, Izraele), 4,18 (kad završe pijanku, bluda se prihvaćaju), 5,4 (jer je duh bluda među njima), 6,10 (Efrajim se ondje bludu odaje), 9,1 (bludu se oda, jer, ostavivši Boga svoga, zavolio si plaću bludničku). Dominirajući na početku prvog dijela knjige u 1,2 i označujući gotovo cijelo 4. poglavlje stječe se dojam kako pojam זנה ujedinjuje i povezuje tekstove Hoš 1-3 i Hoš 4-11 koji se među znanstvenicima gotovo suglasno smatraju dvama glavnim dijelovima knjige. Usp. P. BIRD, *'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor*, u: P. L. DAY (ur.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis, 2006., 81.-83.; Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 363.-365.

[715] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*,53.-54.

[716] U doslovnom značenju riječi proistekle iz korijena זנה nose prilično neutralno značenje i najčešće se upotrebljavaju bez posebnog komentara biblijskih pisaca. Tamara se prerušila u prostitutku (Post 38,15), a Samson je također bio u vezi s prostitutkom iz Gaze (Suci 16,1), a dvije prostitutke koje su živjele u istoj kući međusobno su se posvađale (1 Kr 3,16). Zakonski propisi o spolnom ponašanju su precizni i strogi (Pnz 22,22-27). Svećenik se ne smije ženiti bludnicom (Lev 21,7-14). Dinina braća nisu mogla podnijeti da se njihovu sestru naziva bludnicom (Post 34,31). Smatralo se da su oženjeni bludnicom od Boga kažnjeni (Am. 7:17). Proroci osuđuju sve oblike bludništva (Am 2,7; Jer 5,7), a mudrosna literatura upozorava na zločesto ponašanje bludnih žena (Izr 6,26; 7,10; 23,27; 29,3). Često riječ bludnica ima značenje strankinje, bilo da se radi o vjerskoj ili nacionalnoj pripadnosti (Suci 11,1-2). Usp. S.E. ERLANDSON, זָנָה (zānāʰ), u: TDOT, vol. 4, 99.-101.

Bogom.[717] Nas prije svega zanima njezino metaforičko značenje i metaforička upotreba tj. tražimo odgovor na pitanje o kojem odnosu prema zemlji govore riječi utemeljene na korijenu זנה.[718]

U posljednje vrijeme stručnjaci i stručnjakinje biblijskih znanosti, osobito oni i one feminističkog usmjerenja, obiljem radova i istraživanja usmjerili su pozornost na razjašnjenje značenja pojmova i riječi koje proizilaze iz korijena זנה te tako osvijetlili ideološki kontekst upotrebe koncepta na kojem se temelji i njegovo metaforičko značenje.[719] Iako je teško predstaviti svu širinu poduzetih istraživanja ipak iz njih izvlačimo važne zajedničke zaključke. Temeljem doslovnog značenja pojam זנה označava isključivo izvanbračnu spolnu (seksualnu) aktivnost žena radi užitka i koristi muškaraca bez ikakvog drugog oblika obveze osim plaćanja spolne usluge.[720] Stoga je, kako tumači M.A. Sweeney, osim užitka i koristi, druga oznaka čina זנה plaćanje onoga što žena tim činom pruža.[721] Te dvije doslovne oznake pojma זנה stavljaju, dakle, zemlju u područje vlasništva koje se kupuje novcem ili se njezin posjed može postići nekim drugim oblikom protuusluge. Odnos koji se pri tome uspostavlja je najčešće, premda ne i isključivo, ekonomske naravi. On se međutim uvijek kreće u području iskorištavnja, (nad)moći,

---

[717] Ako bi tko svoju kći učinio bludnicom bio bi to grijeh i protiv kćeri, ali i grijeh protiv zemlje (Lev 19,29). Već se i samo mješanje Izraela s pripadnicima drugog naroda i uzimanje žena tuđinki, osobito Kanaanki, smatralo bludnošću (Izl 34,14-16; Br 25,1), a napose usvajanje njihovih običaja i čašćenje njihovih božanstava. Izrael je u braku s Bogom pa se svaki odlazak tuđim božanstvima smatra bludništvom i preljubom (Pnz 31,16; Nu. 14,33; Suci 2,17) prekršajem i zaboravom Božjeg Zakona, otpadom od Boga i savezničkog zajedništva s njime (1 Ljet 5,25; 2 Ljet 21,11-13.; Ps 73,27; 106,34-39.). Usp. S.E. ERLANDSON, זָנָה (zānā^{h}), 101.-104.

[718] U Hošeinim tekstovima glagol זנה kao subjekt ima podjednako i narod, ali i zemlju. Drugi proroci uz glagol זנה kao subjekt koriste i grad Jeruzalem (Iz 1,21; Jr 2,20; 5,7).

[719] Navodimo samo neke: G. BAUMANN, *Love and Violence: Marriage as Metaphor for the Relationship Between YHWH and Israel in the Prophetic Books*; P. BIRD, *'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor*; T.D. SETEL, *Propheten und Pornographie, Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea*, u: L.M. RUSSELL, *Befreien wir das Wort, Feministische Bibelauslegung*, Chr. Kaiser, München, 1989, 101.-112.; M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*; R. TÖRNKVIST, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1–3*.

[720] S izuzetkom Br 25,1 i Hoš 5,3 gdje se זנה odnosi na subjekte muškog roda, ovaj pojam označava spolnu aktivnost žena izvan braka, neudanih djevojaka (Post 34,31), udovica koje su stupale u spolne odnose zbog obveze levirata (Post 38,6-11.24 ss). Predbračni ili spolni odnosi žena s izvanbračnim partnerom smatrali su se povredom za njih odgovornog muškarca: oca, zaručnika, muža ili njegova brata – šogora – koji je preuzeo obvezu podizanja potomstva prema zakonu levirata, pa su se tako vrednovali i kažnjavali (Pnz 22,20 ss). Usp. P. BIRD, *'To Play the Harlot'*, 76.-77.

[721] Kad se radi o profanoj prostituciji (1 Kr 3,16; Ez 16,31) materijalna korist žene je njezin sastavni dio. No najčešći razlog stupanja žena u spolne čine koji se označavaju kao זנה jest nedostatak potpore i materijalnih sredstava koje su im u patrijarhalnoj strukturi trebali pružati za njih odgovorni muškarci. Ukoliko žena nije mogla uzdržavati svoj život na taj „moralni“ način bila je prisiljena potražiti sredstva za uzdržavanje izvan sustava koji ju nije podržavao. Prostitucija je bila jedan od načina priskrbljivanja sredstava za uzdržavanje golog života kojemu su pribjegavale žene bez drugih izvora uzdržavanja. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 15.

ovisnosti, nejednakosti i nepravde, a time i kršenja temeljnih odredaba Tore – Božjeg Zakona.[722]

Stoga i ne čudi činjenica da su biblijski pisci, pa i Hošea, pojam bludnosti זנה metaforički primjenjivali za opis raznih oblika odnosa uspostavljenih na užitku, materijalnoj i ekonomskoj korisnosti. I postupci koji su dovodili do takvih odnosa metaforički su označeni kao bludna djela.[723] Ta se oznaka vrlo često prenosi i na metaforičko označavanje (pogrešnog) odnosa između naroda i njegova Boga, te se na taj način, kako tvrdi G. Baumann, „upotrebom זנה, govor o pogrešnom i neispravnom religioznom ponašanju seksualizira“.[724] Zato se i drugi neispravni odnosi utemeljeni na pogrešnim načelima, kako tvrdi E. Ben Zvi, često opisuju riječima iz područja spolnosti i poistovjećuju sa seksualnim činima prostitucije i bluda, kao npr. sudjelovanje u bogohulnim kultnim činima, uspostavljanje saveza ekonomske i političke prirode, a riječ זנה, kao da je za to, kao ni jedna druga riječ, predodređena, označava njihovu štetnost i kvalificira ih kao krajnje jadno i loše ponašanje. Osim toga u metaforičkom značenju riječi זנה krije se i njezina kritička uloga koja narav odnosa prema zemlji kvalificira kao plod iskvarene logike i ishod krajnje pokvarenog i korumpiranog sustava mišljenja i reda vrijednosti koji ne može niti donijeti drugačiji način ponašanja ni govora.

Logika Knjige Hošeine kao teksta koji su napisali muškarci muškarcima, kako naglašava E. Ben Zvi, temelji se na patrijarhalnom sustavu u kojem je ljudsko žensko biće, bez obzira radilo se o kćeri, udanoj ili slobodnoj ženi, u potpunosti ovisno o muškarcu koji je ženin

---

[722] Prostitucija kao i bludničenje, kako su bili shvaćeni u Izraelu, su temeljno ženska djelatnost, unatoč činjenici što u tom činu sudjeluju i muškarci. Ova asimetrija značenja i poimanja karakteristična za patrijarhalna društva, odjek je općeusvojenog ponašanja i asimetričnog nazora u muško-ženskim odnosima, vrijednostima i obvezama. Taj se fenomen može nazvati i „dvostrukim standardom“ ponašanja za žene i muškarce. Anomalija prostitutke kao tolerirane specijalistkinje u aktivnosti zabranjenoj svim drugim ženama je osobita oznaka patrijarhalnog društva, a predstavlja oblik ugađanja željama muškaraca i služi kao ekskluzivni oblik kontrole seksualnosti (a time i potomstva) svojih žena te u isto vrijeme njima dopušta moć seksualnog pristupa drugim ženama. Što je veća nedostupnost žena u društva zbog ograničenja na jednu ženu stvara se veća potreba za institucionalno ozakonjenom „drugom ženom“. Prostitutka koja je ta „druga žena“ u isto vrijeme je i tolerirana, ali i stigmatizirana, željena, ali i odbacivana. Stavovi prema prostituciji pokazuju upravo ambivalentnost u svakome društvu, a kako tvrdi P. Bird, posebice je očita u biblijskom patrijarhalnom društvu koje ne pravi oštru razliku između svoga, izraelskog, i kananskog društvenog uređenja te u odnosu prema bludnicama nema jasnih zakonskih i socijalnih stavova. Stoga je omogućen sinkretistički stav dvostrukog morala koji vodi prema krajnjem nepoštovanju jasnih odredaba Tore. Usp. P. BIRD, *'To Play the Harlot'*, 77.

[723] Na brojnim mjestima, osim u knjizi Hošeinoj (4,12; 5,3), pojmom זנה se označuju razni oblici odnosa koji se temelje na priskrbljivanju koristi, užitka i plaćanju. Riječ זנה se upotrebljava za ozloglašavanje sklapanja međunarodnih prijateljstava i saveza (Iz 23,17), kritiziranje političko-ekonomskih događaja, kao što je npr. osvajanje tuđih teritorija i oduzimanje tuđe plodne zemlje (Nah 3,4; 2 Kr 9,22). Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 54.

[724] Usp. G. BAUMANN, *Love and Violence*, 46.

upravitelj i na području spolnosti. Područje spolnosti žene je „muško igralište“ na kojem on pokazuje svoju moć vladanja, a prakticiranjem spolnosti on svoju moć i utjecaj, bogatsvo i snagu proširuje osvajajući sve veći „teren“ svoje vlasti.[725] Čini se da infinitv apsolutni koji se upotrebljava u Hošeinom tekstu naglašava da je stvarnost bluda zemlje upravo takva i da se već dugotrajno njezini stanovnici prema svojoj zemlji ponašaju bludnički tj. rasipnički, kao što čini muškarac kad plaća i kupuje užitak što mu bludnica pruža, te je time čine predmetom kojim se trguje i koji se prodaje radi sebičnog užitka i postizanja zadovoljstva uživanja u nadmoći bilo nad samom bludnicom bilo nad drugim muškarcima koji si to ne mogu priuštiti.[726]

U tom smislu valja nam promatrati i tumačiti dodatak מֵאַחֲרֵי יְהוָה (mēʾaḥărê yhwh) “odmetnuvši se od Jahve“ koji daje kritičko usmjerenje i negativnim tonom karakterizira cijeli metaforički izričaj pa se on u potpunosti može smatrati osudom sustava mišljenja iz kojeg je metafora nastala i u kojem se događa njezino preslikavanje. Zato i nama valja metaforičko preslikavanje gledati u negativnom svjetlu, a oznake koje bludništvo preslikava na zemlju smatrati negativom ispravnog odnosa prema zemlji. U svijetlu izraza „odmetanje od Jahve“, koji označava stav suprotan Božjem Zakonu, njegovoj volji i redu koji je on postavio, valja nam, dakle, odnos koji uspostavlja metafora tumačiti suprotno, tj. pozitivno. Tako možemo, otkriti njezinu poruku i shvatiti kakva je zemlja u Božjim očima i njegovom nauku, čuti onu poruku koju su mogli čuti Hošeini slušatelji kad im se Bog po Hošei obraćao u slikama i metaforama želeći ih poučiti svome putu (10,11).

Budući da se, kako tumači K. Keita, po povezivanju pojma ארץ sa pojmom זנה razumijevanje zemlje na višestruki način osvjetljava kao predmet zloporabe radi stjecanja ekonomske i političke koristi, a taj se odnos prema zemlji osuđuje kao „odmetanje od Jahve“, onda je, i na temelju objašnjenja iz drugih mjesta Hošeine knjige i intertekstualnih podataka, moguće donijeti barem tri kvalitativne oznake kojima se metaforom o zemlji bludnici karakterizira shvaćanje zemlje na koje je Hošea htio skrenuti pozornost svojih slušatelja. Metaforom Hošea upućuje poruku koja: 1) napada (religiozni) sustav

[725] Usp. E. BEN ZVI, *Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2*, *JSOT* 28(2004)3, 363.-384., 369.

[726] Osim užitka i zadovoljstva odlasci bludnicama i korištenje njihovih usluga su svojevrsni pokazatelj političke i ekonomske moći. Samo bogati i utjecajni, a ne i sirotinja, su si mogli priuštiti „skupi“ luksuz plaćanja bludnica. Kako onda tako i danas. Moć, novac i seks često su u uskoj vezi i predstavljaju važan čimbenik u oblikovanju međuljudskih odnosa i ponašanja kako pojedinaca tako i cijelih zajednica pa i naroda. Usp. P. SCHWARTZ, D. PATTERSON, S. STEEN, *The Dynamics of Power: Money and Sex in Intimate Relationships*, u: P.J. KALBFLEISCH, M.J. CODY (urr.), *Gender, Power, and Communication in Human Relationships*, Routledge, London, 2012., 253.-275., 254.

razmišljanja o zemlji i prakticiranje magičnih kultova plodnosti u čijem je središtu želja za povećanjem bogatstva i moći koje se postiže većom plodnošću zemlje (7,14; 10,1).[727] 2) baca negativno svjetlo na grabež moćnika i bogataša za zemljom i plodnim tlom i njihovo beskrupulozno posezanje za tuđom baštinskom imovinom (1,4-5).[728] 3) prokazuje i stavlja na stup srama međunarodne odnose koji za jedini cilj imaju korist bogatih i moćnih. Osuđuje gomilanje zemljoposjeda[729] i zgrtanje plodova zemlje kao što su vino, ulje i žito, koji su bili tražena roba u susjednim zemljama, te jeftino prodavanje zemljoradničkih proizvoda kojima su bogati stjecali ugled i moć, a osiromašivali vlastitu domovinu. (12,2).[730]

Stoga, zaključujemo, kako rečenica כִּי־זָנָה תִזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְהוָה "jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahve" i u njoj postavljena metafora na konceptualnoj razini preslikava osudu sustava mišljenja u kojem se zemlju smatra materijom bez vlastite vrijednosti čija je svrha postojanja pružanje užitka koji ispunjava sebična i nezakonita grabežljiva posezanja za vlasništvom nad njezinim plodnim tlom i njezinim plodovima. Bludničenje, kao izvanbračni odnos, negativno preslikano metaforičkim govorom, postavlja zemlju kao koncept unutar savezničko/bračnog, dakle religioznog konteksta, čime poimanje zemlje dovodi u najintimniju vezu s odnosom Boga i njegova naroda.[731]

Metafora o zemlji bludnici dovodi, nadalje, do drugačijeg konceptualiziranja zemlje unutar ideološkog okružja Hošeinih slušatelja i donosi novost nudeći im preokret mišljenja i shvaćanja, odnosa i postupanja navodeći ih, kako tumači N.C. Habel, prema novom konceptu intrinzične vrijednosti zemlje kao vrijednosti *per se*. „Otkrivanje intrinzične vrijednosti zemlje kao pojma u tekstu ne samo da donosi radikalni preokret i reorijentaciju

---

[727] Nedavno istraživanje Irene E. Riegner, o značenju i ulozi זנה u biblijskim tekstovima pokazuje kako pojam זְנוּנִים kod Hošee, a i inače, označava nekoga tko ne pripada jahvističkom religioznom kultu. Usp. I.E. RIEGNER, *The Vanishing Hebrew Harlot, The Adventures of the Hebrew Stem ZNH*, SBLS 73, Oxford, 2009.,122.-124.

[728] Premda se na „pokolje Jizreelske", gledalo samo kao na metaforu pokolja koji je učinio Jehu protiv kraljevske kuće Ahabove i usmrćivanja potomaka njegove kraljevske loze, ipak ova se metafora može tumačiti kao podsjećanje na zločin ubojstva Nabota radi grabeža baštinske zemlje koji je učinio Ahab zajedno sa svojom nezakonitom ženom Izebelom (također označenom kao זנה) (1 Kr 21) te je taj čin zavrijedio kaznu koju je učinio Jehu (2 Kr 9,22). Stoga metafora teži prikazati da će, isto tako kao što je Ahab bio kažnjen zbog nezakonitog otimanja zemlje, i Jehuova loza biti uništena i kažnjena radi bludničkog ponašanja prema zemlji. S.A. IRVINE**,** *The Threat of Jezreel (Hosea 1:4-5)*, u: CBQ, 57(1995)3, 494.-503., 502.-503.

[729] Intertekstualna analiza i povijesni izvori govore o često nezakonitom i nasilnom preuzimanju vlasništva nad zemljom od strane bogatih zemljoposjednika, a na štetu siromašnih seljaka. Usp. D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, Chalice Press, Danvers, 2003., 1.-2.

[730] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 54.-55.

[731] Prostitucija, kao negativna slika, nosi zapravo u sebi oznaku izopačenosti i degradacije odnosa prema Bogu. Ukida se, naime, veza između Boga i prirodnih događanja. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 129.

glede promatrnja i čitanja biblijskog teksta, nego u isto vrijeme takvo čitanje nudi radikalan preokret stava u odnosu prema zemlji kao subjektu u tekstu, ali i preokret u ponašanju prema zemlji. Zemlja u takvom ozračju prestaje biti samo obična pozornica ili pozadina odnosa između Boga i čovjeka (naroda), nego s punim pravom i vlastitom vrijednošću postaje dio (subjekt) tog odnosa."[732] Zemlja u tom novom sustavu konceptualizacije ima svoje nepovredivo i nepotkupljivo dostojanstvo, a ujedno je vrijedna poštovanja i časti. Bog koristi zemlju i njezino postojanje u svrhu prenošenja poruke svome narodu, a preporučeni odnos prema zemlji je suprotan bludništvu, koje se temelji na izrabljivanju i raznovrsnim oblicima grabeži za užitcima, a sličan međuobdarujućem ljubavnom odnosu bračnog zajedništva muža i žene.

Stoga, zaključujući ovaj dio promatranja Hošeine metaforike, mogli bismo, na temelju dosadašnjeg istraživanja postaviti glavnu konceptualnu metaforu koja upućuje na ciljanu poruku cjelokupne Hošeine knjige: *Zemlja je vjerna (odana) Bogu i narodu*. Razmišljanje o odnosu prema zemlji, dakle, pripada domeni religioznih uvjerenja, što ovom metaforom Hošea uspješno poručuje. Njome se na pozitivan način oslikava onaj od Boga preporučeni saveznički odnos ponašanja i istina koju Hošea predočava svojim slušateljima na misaono usvajanje i djelatno uobličavanje u svom političkom i ekonomskom životu.

Naravno da u ovom našem promatranju nismo iscrpili sva moguća i u literaturi dostupna tumačenja ove metafore, niti objasnili sve moguće njezine aspekte, jer shvaćanje ove metafore nije moguće dokučiti iz analize samo ovoga teksta. Ova metafora, doduše, stoji na samom početku knjige dajući joj time ton i glavni ključ razumijevanja, ali se njezino značenje razvija i u drugim odlomcima Hošeina teksta te u drugim metaforama kojima služi kao model, pokazuje svoje puno bogatstvo i dubinu. Stoga ćemo, kao sljedeću podlogu za rekonstrukciju Božje poruke, što su Hošeini slušatelji mogli čuti dok je Hošea govorio o odnosu prema zemlji, tražiti unutar slike bračnog odnosa muža i žene, koja se u raznim metaforičkim oblicima tematizira u tekstu Hošeine knjige.

[732] Prvo i osnovno načelo teologije zemlje jest princip intrinzične vrijednosti zemlje tj. otkrivanje kako i na koji način biblijski tekst podupire i promovira ideju da zemlja i sve njezine komponente imaju svoju intrinzičnu vrijednost i predstavljaju vrednotu samim svojim postojanjem. Tipična pitanja koja postavlja teologija zemlje kako bi otkrila vrijednost zemlje jesu: Promatra li se zemlja u biblijskom tekstu samo kao objekt koji služi ljudima ili se zemlja smatra subjektom koji u sebi krije vlastitu vrijednost? Je li zemlja subjekt s vlastitim „glasom" ili objekt kojega valja iskorištavati? N.C. HABEL, *Introducing Ecological Hermeneutics*, u: N.C. HABEL, P.L. TRUDINGER, (urr.), *Exploring Ecological Hermeneutics*, 2.-4.

3.1.2. Zemlja je žena i majka (Hoš 2,4-5)

2,4			»Podignite tužbu, podignite,
aα	רִיבוּ בְאִמְּכֶם רִיבוּ	rîḇû ḇəʾimməḵem rîḇû	protiv majke svoje,
aβ	כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי	kî-hîʾ lōʾ ʾištî	jer ona mi nije više žena,
aγ	וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ	wəʾānōḵî lōʾ ʾîšāh	a ja joj muž više nisam.
bα	וְתָסֵר זְנוּנֶיהָ מִפָּנֶיהָ	wəṯāsēr zənûneʸhā mippāneʸh	Nek' odbaci od sebe bludničenja
bβ	וְנַאֲפוּפֶיהָ מִבֵּין שָׁדֶיהָ:	wənaʾăpûpeʸhā mibbên šāḏeʸhā	i preljube između' svojih dojki,
2,5			
aα	פֶּן־אַפְשִׁיטֶנָּה עֲרֻמָּה	pen-ʾapšîṭénnāʰ ʿărummāʰ	da je golu ne svučem
aβ	וְהִצַּגְתִּיהָ	wəhiṣṣaḡtîhā	te učinim da bude
aγ	כְּיוֹם הִוָּלְדָהּ	kəyôm hiwwāḷḏāh	k'o na dan rođenja;
bα	וְשַׂמְתִּיהָ כַּמִּדְבָּר	wəśamtîhā ḵammiḏbār	da je ne obratim u pustinju,
	וְשַׁתִּהָ כְּאֶרֶץ צִיָּה	wəšattîhā kəʾéreṣ ṣiyyāʰ	da je u zemlju suhu ne obratim
bβ	וַהֲמִתִּיהָ בַּצָּמָא:	wahămittîhā baṣṣāmāʾ	i žeđu ne umorim.

Navedeni odlomak teksta 2,4-5 uvod je u cijelo drugo poglavlje Hošeina teksta, međutim naš interes ne završava samo na analizi ovog odlomka, nego se proteže na cijeli tekst do kraja drugog poglavlja 2,4-25 koji predstavlja kontekst metaforičkog govora o zemlji ženi/majci i daje potpuniju sliku potrebnu za otkrivanje značenja ove metafore. Tekst 2,4-25 se nalazi između prvog i drugog poglavlja od kojih se razlikuje ponajprije svojim poetskim karakterom, drugačijim retoričkim i tematskim usmjerenjem, te drugačijom upotrebom metaforičkog jezika.[733] Dok F.I. Andersen i D.N. Freedman, smatraju kako ovaj poetski odlomak Hošeina teksta „oslikava već prije naznačenu i oslikanu aktualnu situaciju prorokova života i njegove obitelji, koja se pretpostavlja u uvodnoj naredbi proroku“[734], mi smo ipak skloniji mišljenju S. Moughtin-Mumbya i drugih koji predlažu tekst 2,4-25 smatrati „teološkom refleksijom na narativne opise znakovnih čina usmjerenom na objašnjavanje njihovih utjecaja i učinaka u razumijevanju odnosa između Jahve i Izraela.“[735] Stoga, tekst 2,4-25 smatramo teološkim tekstom poetskog književnog karaktera u kojem se daje dublji uvid u odnose naznačene u prethodnom dijelu knjige.[736]

---

[733] Ponajprije u Hoš 2,4-25 radi se o poetskom dijelu teksta, a osim toga razlikuje se od Hoš 1 i 3 u više drugih značajki. Prva je da se radnja ne osniva na porokovim djelima. Hošea, doista, nije spomenut nigdje u ovome poglavlju, a fokus je umjesto toga, na tipičan način kako to čine i drugi proročki tekstovi, usmjeren na Jahvu i Izrael. Nadalje, upotreba metaforičkog jezika, kako ćemo kasnije vidjeti, također je drugačijeg kraktera. Usp. S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, 245.-246.

[734] F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 117.

[735] S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, 245. Bez sumnje je točno da srditi muž koji govori više nije Hošea nego Jahve. U cijelom drugom poglavlju nema naznake da bi Hošea govorio o slici svoga braka, nego su ove riječi predstavljene kao poetska refleksija o Jahvinom odnosu s Izraelom i to glasom samoga Jahve. Isto tako komentiraju i s time se slažu: G.I. DAVIES, *Hosea*, 64.-65.; N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People*, 102.-103.

[736] Tako kometira i R. Abma: „Smatram da Hošea 1-3 nije tekst koji bi u sebi sadržavao podatke o specifičnoj povijesnoj situaciji, nego ga radije vidim kao tekst koji se sastoji od slika, simbola i imena

Prvi odjeljak (1,3-2,3) literarne konstrukcije prvog dijela knjige (Hoš 1-3) predstavlja formalni vid Hošeine poruke kojom se uvodi u njezin simbolizam i metaforičnost, a ovaj drugi odjeljak (2,4-25), kako smatraju F.I. Andersen i D.N. Freedman, u stilu reprize, odmah na njegovu početku (2,4), svraća pozornost čitatelja na početnu napomenu o zemlji bludnici iz 1,2 te uvodi izravan govor o majci. Lik majke, koji je u prethodnom tekstu imao pozadinsku ulogu i nalazio se u drugom planu, sada dolazi u prvi.[737] Bez obzira radilo se o simboličnim ili realnim događajima koji se nalaze unutar opisa zakompliciranih muško-ženskih odnosa, kako tumači E.O. Nwaoru, cijelo poglavlje 2,4-25 označeno je karakterističnim proročkim stilom govora u prvom licu jednine,[738] pa ga zbog toga, kako tvrdi i W. D. Whitt, budući da pokazuje oznake „stvarnog govora povijesnog poroka Hošee kojeg je originalni sastavljač prilično točno očuvao i prenio“ smatramo njegovim originalnim proročkim riječima koje u biti predstavljaju Božju riječ i poruku Izraelu.[739]

Dok se metaforičko povezivanje zemlje i bludnice u 1,2 događalo u domeni izvanbračnih odnosa, metafora *zemlja je žena/majka* otvara novu domenu unutar koje valja istražiti što se pojmom žena/majka preslikava na zemlju i koji se odnos unutar tog metaforičkog procesa predlaže na prihvaćanje kao namjeravana poruka proroka Hošee njegovim slušateljima. Ta nova domena odnosa u kojoj se događa metaforičko preslikavanje jest brak i drugi unutar i zbog bračnog zajedništva uspostavljeni odnosi.[740] No, u tumačenju metafora valja nam imati na umu i očitu promjenu tona unutar drugog poglavlja koji dijeli tekst 2,4-25 u dva odjeljka.[741] Prvi odjeljak 2,4-15, kako ćemo u analizi teksta kasnije vidjeti, donosi metafore unutar negativne slike preljubništva i brakolomstva, a drugi dio 2,16-25, postavlja metafore s pozitivnim predznakom postavljajući zemlju unutar obnovljenog bračno-obiteljskog odnosa.[742]

---

upotrijebljenih u znakovnom smislu. To je poema, a ne komentar određene povijesne situacije.“ R. ABMA, *Bonds of Love*, 167.

[737] Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 218.

[738] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 55.

[739] Usp. W. WHITT, *The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12ff.*, u: SJOT 6(1992)1, 31.-67., 43.

[740] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 58.

[741] Cjelina drugoga poglavlja 2,4-25 sastoji se od dva odjeljka. Prvi obuhvaća retke 2,4-15, a drugi 2,16-25. Prvi je dio tematski označen žalbom na ženu i njezinu nevjeru, a u drugom je glavna tema obećanje buduće obnove nevjerom razrušenog odnosa. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 106.-107.

[742] Neki pojmovi koji su upotrijebljeni u 2,4-15, primjerice često upotrebljavani korijen זנה, zatim riječ אשה (žena, supruga), pa riječi djeca, ljubavnici i plaća (prvi puta upotrijebljena u 2,14) ne upotrebljavaju se u odlomku 2,16-25. Također ni jezik osude, prijetnje i kazne koji prevladava u 2,4-15 nije prisutan u odlomku 2,16-25. U drugom odlomku jezik kazne zamjenjuje se jezikom ljubavi i intimnosti te se pojavljuju izrazi koji taj odnos izražavaju: vjernost, vječna odanost, nježnost, pravda i pravednost (2,21). Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 62.

Dugo se vremena smatralo da lik žene/majke u ovom odjeljku Hošeina teksta predstavlja samo izraelski narod pa se, u skladu s takvim poimanjem koje svoje temelje nalazi u Petoknjižju, izraz זנה smatrao tehničkim terminom za religiozno otpadništvo. Međutim, kako primjećuje B.E. Kelle, premda se u Petoknjižju izraz „preljub“ upotrebljava za opis nevjerničkih djelatnosti Izraela, izraelski narod se nikada ne opisuje kao ženski lik niti mu se pridaje oznaka Božje supruge onako kako se to događa u ovoj Hošeinoj metafori.[743] Ni u izvanbiblijskoj bliskoistočnoj literaturi također, tvrdi P. Kruger, nema sličnih opisa odnosa između nekog božanstva i naroda niti se takva slika igdje u biblijskim tekstovima pojavljuje prije Hošee,[744] pa se, kako tvrdi B.E. Kelle, ne može pronaći bilo koja komparativna metaforička tradicija koja bi poduprla takvo tumačenje i shvaćanje Hošeine metafore o ženi/majci.[745] Stoga nam se mišljenje L.J. Braaten, da slika žene/majke predstavlja zemlju čini sasvim prihvatljivom i odgovarajućom, jer „kad se u svjetlu izjave iz Hoš 1,2 promatra zemlja i zemljoradničkim slikama opisana zaručnica/mladenka u drugom poglavlju – da žena bludnica predstavlja bludištvo zemlje – tada postaje jasno da je Jahvina žena/supruga/zaručnica u Hoš 1-2 zemlja *per se*“.[746]

Ipak, dopuštajući različitost koju oslanjajući se na istraživanje J. Schmitta[747] kao mogućnost postavlja B.E. Kelle, da bi ženski lik mogao predstavljati glavni grad, osobito glavni grad Izraela Samariju, a da bi se odnosi bludništva mogli odnositi na grad i njegove stanovnike povezane političkim intrigama i vanjsku politiku Izraela koja se iz njega vodila, zaključiti nam je da se pod pojmom zemlja ארץ podrazumijeva i plodno tlo koje grad okružuje i od kojeg žive njegovi stanovnici, te se daljnje slike zemljoradničke provenijencije u opisu prijetećih kazni slažu s konceptom zemlje, premda u nešto užem teritorijalnom smislu, označavajući teritorij i plodno tlo koje pripada upravi grada i vlasništvo su njegovih stanovnika.[748] Radilo se, dakle, o cijeloj zemlji ili samo o onom

---

[743] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 82.
[744] Usp. P.A. KRUGER, *Israel, the Harlot (Hos. 2: 4–9)*, u: JNSL, 11(1983)1, 107.-116.
[745] Iako na temelju svoje rekonstrukcije Izraelske religije u 8. st. pr. Kr. Whitt zaključuje da bi se govor o ženi/majci mogao odnositi na božicu Aštartu, velik broj stučnjaka zastupa mišljenje da je žena/majka metafora za zemlju. Usp. W. WHITT, *The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12ff.*, 32.; B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 83., bilj. 8.; Podloga Hošeinog govora o zemlji u metafori žena/majka, kako argumentirano tvrdi M-T. Wacker, nije mitološkog karaktera, kako se to smatralo sve do 20. stoljeća. „Ni jedna božica kanaanskog panteona nije božica-zemlja (Erdgöttinen), čak ni jedna nije božica-stablo (Baumgöttinen), kako se to očito može vidjeti u Hoš 4,11-4 i 11,9. One su doduše majčinske božice, ali nijedna nije *terra mater*.“ M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, 318.
[746] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 107.-108.
[747] Usp. J. SCHMITT, *The Wife of God in Hosea 2*, u: *Biblical research*, 34(1989)1, 5-18.
[748] Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 85.; J. SCHMITT, *The Virgin of Israel: Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremia*h, u: CBQ 53(1991)3, 365.-387., 375.

njezinom dijelu koji okružuje glavni grad, opet je riječ o zemlji čija se degradacija i razaranje opisuje upotrebom metaforičkih pojmova s područja fizičkog i spolnog nasilja protiv ženskoga svijeta.[749] Zato ćemo, kako preporučuje K. Keita, pojam zemlja ארץ, budući da Hošea često nema jasno naznačenih granica značenja, a želeći izbjeći moguća konceptualna ograničenja, shvaćati u njegovom najširem značenju koje obuhvaća i tlo i narod koji ga nastanjuje.[750]

Pri takvom shvaćanju zemlje valja nam prije svega imati na umu da bilo kakav, pa i pojmovni, oblik dovođenja zemlje i Boga u kontekst bračne povezanosti ne daje utemeljenje smatranju zemlje božanstvom niti se na ikakav način zemlju može smatrati „božicom majkom“ jer ta Hošeina slika zemlje žene/majke, osim metaforičkog prenošenja i preslikavanja vrijednosti odnosa povezanosti, ne daje utemeljenje poimanju i stvaranju drugih oblika povezanosti između Boga i zemlje kao božanskog bića, osobito ne onako kako se do sada tumačio kanaanski religiozni sustav i povezanost između zemlje i njegovih božanstava.[751] O poimanju zemlje kao božanstva ili da bi, zbog povezanosti s Bogom u bračno zajedništvo, zemlja mogla biti shvaćena kao da ima neke božanske oznake, kako tvrdi A.A. Keefe, Hošea ne kaže ni jednu riječ.[752] Stoga u Hošeinom metaforičkom govoru Božji odnos prema zemlji smatramo konceptualnom domenom koja se objašnjava i tumači preslikavanjem iz domene poznatih odnosa unutar bračno-obiteljske slike žene/majke.

---

[749] Najznačajniji tekstovi proročke literature izvan Hošeine knjige koji personificirano opisuju uništenje gradova slikama fizičkog i spolnog nasilja nad ženama nalazimo u: Iz 47,1-4; 52,1-2; Jer 13,22-27; Ez 16,1-63; 23,1-49; Nah 3,1-7. Jezik spolnog nasilja metaforički upotrijebljen za razaranje gradova, osim u proročkim, može se pronaći i u drugim biblijskim tekstovima kao npr.: Tuž 1,8-10; 4,21; Otk 17,16.

[750] Pod pojmom zemlja podrazumijevamo njegovo najšire značenje koje obuhvaća svu zemlju, cjelokupno njezino stanovništvo, kraljevsku kuću, sve političke ustanove i vlasti, sve ekonomske slojeve, jednostavno sav narod i sve što narod ima u posjedu. Stoga se pojmom zemlja predstavlja cjelokupno zajedništvo svih društvenih grupa. Usp. K. KEITA, *Gottes Land,* 59.-60.

[751] Postavka da je izraelska religija od kananske preuzela predodžbu o zemlji kao majci ne može se dokazati, niti se na temelju arheoloških istraživanja potvrditi. Tragovi o takvom obliku religioznosti ni tekstualno ni arheološki jednostavno nisu uočljivi. Stoga se, kako zaključuje M-T. Wacker, religioznopovijesni ključ božice-zemlje za tumačenje teksta Hoš 2,4ss čini potpuno dvojbenim i nepouzdanim. Usp. M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch,* 319.

[752] Moglo bi se pomisliti da je glavna Hošeina briga religija povezana s kultom plodnosti. U tom slučaju ženske slike svetoga bi bile očita ciljna domena njegova metaforičkog govora. Međutim Hošea se nigdje na njih izričito ne osvrće. Pokušaji otkrivanja skrivenih napomena i obavijesti o kanaanskim božicama ili ʾašerîm u Hošeinom tekstu nisu bili uvjerljivi. Usp. A.A. KEEFE, *The Female Body, the Body Politic and the Land*: *A Sociopolitical Reading of Hosea 1-2,* u: A. BRENNER (ur.), *A Feminist Companion to Latter Prophets,* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995., 87.-88. Štoviše, kako pokazuje studija židovskog bibličara Saula M. Olyana, u spomenutim Hošeinim tekstovima uopće nema izravne osude niti čak aluzije na ʾašerîm ili Ašeru, božicu plodnosti zemlje. Nadalje, idoli i slike koje Hošea opisuje ne mogu se identificirati s ženskim figuricama iz kućnih kultnih mjesta. Ti su idoli i slike najčešće osuđivani u kontekstu kritike prakse pohađanja javnih žrtvenika (4,17-19; 11,2; 13,2) ili u kontekstu nacionalnog kulta (8,4-5). Stoga, nema ničega što bi moglo posvjedočiti da se Hošea bavio ritualima ili praksama kućnog štovanja i kućne religije, a isto tako nema ni dokaza da bi te slike i idoli svojim izgledom bili ženski. Usp. S.M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel,* SBLMS 34, Scholars Press, Atlanta, 1988., 19.-20.

Uočljivo je da Hošea s jedne strane skupom metafora o zemlji kao ženi/majci kod svojih slušatelja oblikuje shvaćanje situacije u kojoj se nalazi njihov odnos prema njihovoj zemlji, a s druge strane otkriva se oblik i način Hošeinog korištenja metafore *zemlja je žena/majka* u komunikaciji razumijevanja određene povijesne situacije u kojoj se zemlja nalazi, tj. u prenošenju onoga što želi da njegovi slušatelji shvate i kao ciljani odnos prema zemlji prihvate kao svoje vlastito uvjerenje.[753]

Ukoliko, dakle, želimo otkriti što metafora žene/majke, preslikava na zemlju, izgleda nam iznimno važnim otkriti literarni kontekst ovog dijela Hošeinog metaforičkog govora o zemlji i odgovoriti na pitanje: koje se oznake odnosa prema ženi/majci osuđuju kao neprimjerene i za koja djela je to žena/majka kriva i Bogu i narodu? Tim postupkom nadamo se dobiti kvalitativne oznake odnosa koji se kao negativan predstavlja u ריב (rîḇ) stilu napisanom odlomku 2,4-15.[754] Osim toga, razmatranjem negativnih kvalitativnih oznaka odnosa prema ženi/majci, lakše ćemo razumjeti pozitivan govor obnove bračno/obiteljskog odnosa između Boga, naroda i zemlje u 2,16-25 što kanimo postići odgovaranjem na pitanje: koja se djelovanja unutar obitelji, poglavito između djece i majke, predlažu kao put obnove i poboljšanja odnosa što ih svi partneri u obitelji ubuduće trebaju činiti da bi se bračni i majčinski odnosi održali i bili produktivni?

Duža cjelina 2,4-25 počinje rekapitulacijom optužbe za bludništvo iz 1,2 koja dominira u njezinom prvom odijeljku 2,4-15. Početak ovoga odjeljka označen je Hošeinim, u Božje ime izrečenim, pozivom djece na tužbu ריב (rîḇ) protiv svoje majke. Ovdje upotrijebljeni izraz ריב (rîḇ) u pluralnom obliku imperativa muškog roda ריבו (rîḇû), uobičajeno shvaćen kao prepiranje, prigovor, dokazivanje krivnje, svađa ili rasprava između dviju osoba mogao bi se usporediti s pravnom tužbom ili brakorazvodnom parnicom. Dvostruko

[753] Metafore su prije svega snažno sredstvo prenošenja uvjerenja te omogućavaju bolju učinkovitost govora. Njima se otvara veća mogućnosti svijesne manipulacije određenim predodžbama. Metafore su osobito bitne za jezik politike ako uzmemo u obzir kako političari svjesno apeliraju na emocije čitatelja/gledatelja tako da promoviraju svoja politička uvjerenja te pritom traže da ih (potencijalni) birači prihvate. Usp. N. BORČIĆ, *Konceptualne metafore u političkim intervjuima*, u: *Medijske studije*, 1(2010)1-2, 136.-156., 139.-140.

[754] Književna vrsta ריב (rîḇ) oponaša sudski postupak bilo na gradskim vratima na kojima se sudilo optuženome pred svjedocima i narodom (Ruta 4) bilo pred kraljem (1 Kr 3,16-28; 2 Sam 12,1-15)ili u nekom kultnom okružju (Jš 7; Jr 26). Takva sudska praksa na Starome istoku bila je vrlo uhodana i imala je svoje uobičajene elemente: 1) poziv na sud i zazivanje svjedoka; 2) suđenje koje uključuje govore tužitelja i optuženika; 3) izricanje presude. Primjera polemike i polemičkog razgovora između proroka i naroda nalazimo npr. u: Iz 1; 28,14; 30,16; 40,27; 41,1-5, 42,18-25; 45,8-15; 43,22-28; 44,6-8; 50,1-3; 58,1-4; Jr 2; 3,4; 5,12; 7,10; Ez 11,3.15.; 12,22; Am 6,13; Sef 1,12; Hag 1,2; Mal 1,2-13; Hoš 2,4. Pomoću ove književne vrste izražavaju se Božje optužbe protiv božanstava, drugih naroda ili protiv Izraela. Najčešće se kritiziraju stavovi i mišljenja koja oblikuju krivi svjetonazor, a time i djela optuženih, kao i samih sudionika suda. Usp. A. REBIĆ, *Prorok čovjek Božji*, 127.-128; M.A. SWEENEY, *The Prophetic Literature*, Interpreting Biblical Texts Series, Abingdon Press, Nashville, 2010., 40.-41.,

naglašena tužba ריב (rîḇ), koja je središnja tema teksta 2,4-25, čvrsto vezuje ovo poglavlje uz opću tekstualnu konstrukciju i bračno-obiteljsku simboličko-slikovnu shemu Hoš 1-3, te ga bez ikakve primjedbe možemo smatrati integralnim dijelom Hošeinog proročkog navještaja kojim se, u okviru obiteljskog metaforičkog kompleksa, lik žene/majke povezuje sa zemljom.[755]

Ipak, ovaj odlomak ostavlja prije svega dojam da se, kako navodi M.A. Sweeney, do tada intimna i međusobna razmirica ריב (rîḇ) između muža tužitelja i njegove nevjerne optužene žene, prenosi najprije na širi krug obitelji, njihovu djecu, a zatim na javno izvanobiteljsko područje pa time teži postati općom javnom raspravom s ciljem uplitanja cjelokupne zajednice u naznačenu problematiku i u donošenje suda glede pokvarenog, nepravednog, izopačenog ponašanja.[756]

Čini se da cilj ovakvog Hošeinog postupka nije potezanje tužbe i dobivanje opravdanja za legalan brakorazvodni postupak, koji su neki komentatori smatrali bitnim sadržajem ovoga teksta, nego radije privlačenje pozornosti slušatelja na samu temu nevjere i dovođenje te teme pred njihovu svijest ocrtavajući je važnom i smatrajući je vrijednom javne rasprave i javnoga promišljanja. Stoga, opis u ריב (rîḇ) stilu, znajući njegovu narav i ulogu u proročkim spisima i njegovu retoričku ulogu, možemo ovdje ispravno smatrati sredstvom podizanja svijesti slušatelja o problemu, načinom zaokupljivanja njihova interesa i oblikom posvješćivanja potrebe za njihovo aktivno i emocionalno uključivanje u raspravu na javnoj razini.[757] Time preljubnički odnos više nije postavljen samo kao intimna stvar pojedinaca o kojoj se pred javnošću raspravlja, nego svojom problematičnošću nadrasta obiteljsku

[755] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*,61.

[756] Situacija koja se ovdje opisuje pokazuje neuobičajen postupak. Hošea, kao govornik u početku odlomka, obraća se svojoj djeci i svojoj ženi pa se time održava povezanost s temom preljubničke žene i djece s početka knjige. No nastavkom odlomka postaje jasno da je govornik Jahve koji se obraća Izraelu, a ne Hošea koji govori svojoj ženi. Ova neuobičajenost je dio retoričke strategije odlomka kojom se Hošeina ženidba dovodi u vezu kao paradigma Jahvinog odnosa s Izraelom i time postupno uvlači čitatelja u tu paradigmu. Time se traži empatijsko sudjelovanje slušateljstva s Hošeom, a ono je opet sredstvo traženja potpore slušateljstva Jahvinom stavu koji zahtijeva osudu Izraela. Stoga tekst apelira na slušatelje i služi kao sredstvo postizanja njihove emocionalne uključenosti u raspravu koja ima cilj razriješiti i ispraviti nastalu situaciju. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 14.,

[757] Način govora u obliku (op)tužbe ריב (rîḇ) u starozavjetnoj proročkoj terminologiji, premda ima oblik pravnog obrasca i u njemu se upotrebljavaju pravni jezični izrazi i motivi, označava radije proces (po)mirenja između Boga i njegova naroda, koji doduše sadržava i riječi prijetnje, zahtijeva, ponekad i kazne, no uvijek je usmjeren ponovnoj uspostavi razvrgnutog odnosa, a nikada konačnoj osudi. Vidi studije: J. LIMBURG, *The Root* ריב *and the Prophetic Lawsuit Speeches*, u: JBL, 88(1969)3., 291.–304.; M. DE ROCHE, *Yahweh's* Rib *against Israel: A Reassessment of the So-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets*, u: JBL, 102 (1983)4., 563.-574.

razinu i postaje javni problem kojim se treba pozabaviti čitav narod i svaki pojedinac u njemu.

Zapovijed koja potiče na tužbu upravljena djeci u pluralnom obliku imperativa muškog roda ריבו (rîḇû), usmjerena je zapravo čitavoj javnosti, cijelom Izraelu te od slušatelja, poglavito muškaraca koji su nositelji javnog života, zahtijeva razmišljanje o metaforičkim izričajima koji nakon nje slijede, ali ne na razini nekog općeg promišljanja, nego na osobnoj razini jer metafore odnosa u koje ona uvodi su izričito i naglašeno osobnog karaktera te zahtijevaju osobno uključivanje u proces donošenja suda, osobni odgovor i uspostavu osobnoga stava glede bludničkog i brakolomnog odnosa. Narav proročkoga govorničkog stila tužbe ריב (rîḇ), kako primjećuje Chaya T. Halberstam, zahtijeva proces promišljanja, ne samo od onoga tko je optužen, nego i od samoga onoga koji tužbu iznosi.[758]

Susljedni opis čina kojima Bog u ריב (rîḇ) stilu prijeti i nagovara ženu, majku djece, a u kojem su i djeca pozvana sudjelovati, ujedno je i zahtjev upućen njima da razmotre svoje stavove prema tuženoj strani kako to on sam čini dok iznosi svoju optužbu i javno se jada zbog njezina ponašanja u bračnoj zajednici. Naime, čitav ovaj retorički postupak, kako zaključuje L.J. Braaten, cilja na samo jedan zaključak, a to je uspostava svijesti o osobnoj odgovornosti za opći i u cijelom narodu uvriježeni bludnički i preljubnički odnos prema zemlji.[759] Dakle, glavni likovi tužbe ריב (rîḇ), a time i odlomka 2,4-25 nisu Hošeina žena i njihova djeca, nego je ovdje posrijedi Hošeino posvješćivanje važnosti i nužnosti javne rasprave o (na teološkoj razini) općem narušenom odnosu između Boga, njegova naroda i originalnom hošeanskom metaforikom žene/majke predstavljenog lika zemlje.[760]

---

[758] Pitanja kojima najčešće počinju ריב (rîḇ) odlomci najprije postavljaju u sumnju vlastito ponašanje tužitelja, a zatim se osvrću na krivnju tužene stranke. Dovođenje u pitanje Božjeg djelovanja u službi je podsjećanja tužene stranke na Božju veličinu i dobrotu, a time i na nepravedno ponašanje zbog kojeg se optužba iznosi. Bog se postavlja u ulogu tuženoga i dokazujući svoju nevinost ukazuje na nedjela onoga protiv koga se stvarna tužba iznosi. Čini se kako je ta proročka praksa prikaza Boga (samo)tužitelja upravo na djelu u tužbi Hošeine knjige 2,4. Usp. C.T. HALBERSTAM, *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 2010., 113.-115.

[759] Jahvin poziv na sudjelovanje u djelu zakonskog dokazivanja krivnje u Hoš 2,4 može se usporediti s Izaijinim pozivom narodu da se donese pravedan sud protiv „vinograda“ (Iz 5,1-7). Drugim riječima, Hošeine optužbe za bračnu nevjeru protiv zemlje imaju retoričku ulogu. Optužba za bračnu nevjeru protiv zemlje i poziv na pridruživanje Jahvi u zakonskom činu uključuje čitatelje (tj. djecu) u donošenje sudova kojima oni u biti osuđuju sami sebe. Djeca, tj. narod, su u tom postupku također itekako odgovorna stranka. Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 105.

[760] „Svi odnosi se odvijaju u kontekstu članstva svakog pojedinog čimbenika u zemaljskoj zajednici. Interakcija između bilo koja dva čimbenika nužno utječe i uključuje trećeg jer je svaki od njih dio cjelokupnog zajedništva. Stoga nema odnosa između Yahve i naroda koji ne bi uključivao i zemlju. Na isti način, nije moguće razmišljati i promatrati ni narod ni zemlju izvan njihova međusobnog odnosa i odnosa

U tom svjetlu nije teško uočiti da se, gotovo istim riječima, odnos iz 1,9 „jer više niste narod moj i ja vama nisam više Onaj koji jest“ poistovjećuje s odnosom navedenim u 2,4 „jer ona mi nije više žena, a ja joj muž više nisam“.[761] Iako su mnogi komentatori u 2,4 vidjeli formulu raskida bračnog odnosa, ipak je, kako smatra i J.A. Dearman, shvaćanje ovoga retka kao pravnog prekida bračne veze unutar gore izrečenog konteksta nije moguće poduprijeti, jer se očito radi o činjeničnom *de facto*, ali ne i pravnom *de jure* prekidu bračnog zajedništva.[762] U kontekstu tužbe, inzistiranje na žalbi djece da optuže svoju majku, novija kritika teksta vidi kao asocijaciju kojoj je cilj pojačati empatijsku vrijednost metaforičkih izričaja što se u sljedećim motivima, formulama i pojmovima iznose kroz poetski oblik ponavljanja. Stoga, kako predlaže W. Gisin, „ovu izreku ni u kom slučaju ne treba shvaćati kao formulu rastave bračnog saveza, nego kao opis žaljenja za dragocjenim stanjem braka koji je došao do točke iz koje se rastava može odmah dogoditi“. Stoga je rastava, kao pravno rješenje *de facto* nastale situacije zbog ženina preljuba, moguća u svakom trenu, a prijetnja rastave i *de jure* sasvim opravdana posljedica do koje ipak nije još došlo. Zato se, kako tvrdi W. Gisin, može smatrati da tužba na koju Bog nagovara djecu u ovom kontekstu oslikava izraz „još uvijek postojeće, premda slabe, nade u popravak situacije i izražava želju spasiti što se još može spasiti“.[763] Time se opravdava mogućnost shvaćanja teksta kao emocionalno naglašenog govora koji ima svrhu potaknuti slušatelja/čitatelja na ozbiljnost situacije i potrebu donošenja važne odluke. Radi se, kako navodi Hošea u 2,5., a sažeto komentira K. Keita, o „životno važnoj odluci za ženu/majku: brak ili smrt“.[764]

---

prema Bogu. (...) Stoga i optužbe protiv zemlje u Hoš 2 valja gledati i razumijevati u tom svjetlu.“ L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, u: N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *Earth Story in the Psalms and the Prophets*, 185.-203., 188. Hošeini metaforički izričaji o zemlji shvaćeni unutar obiteljske dinamike podrazumijevaju simbiotički definirani odnos između Boga, naroda i njihove zemlje, tako da grešnost i narušeni odnosi naroda prema Bogu bivaju uzrokom narušenosti odnosa naroda i zemlje. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 91.

[761] G.A. Yee smatra da je čitava ova rečenica dodatak sastavljača Hošeine knjige. Onaj koji je sastavio Hoš 1 jednostavno je i ovdje u 2,4, zbog sličnosti situacije odnosa, ponovio i preuzeo izraz iz 1,9. Usp. G.A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, 106.

[762] Pravni status u kojem se nalazi žena/majka bi se mogao opisati kao stanje u kojem je brak *de facto* raskinut, ali još nije raskinut i *de jure*. Situacijom u kojem bračna veza još uvijek postoji, ali je u stvari već prekinuta Hošea naznačava stanje u kojem se nalazi Izrael. Narod koji je prekršio savez još uvijek živi u svojoj zemlji i nadalje nastavlja kršiti svoje savezničke obveze. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 109.

[763] W. GISIN, *Hosea*, 78.

[764] K. KEITA, *Gottes Land*, 62.

Upotrebom veznika פֶּן (pen),[765] kako tumači Emmanuel O. Nwaoru, još se više naglašava ozbiljnost prijetnje i njezine neizbježne posljedice: oduzimanje odjeće, obeščašćenje otkrivanjem javnom pogledu intimnih dijelova tijela, uskraćivanje hrane i pića, jer je neizbježna posljedica lišavanja tih osnovnih životnih potreba, kako je to bilo poznato Hošeinim slušateljima koji su imali iskustvo života u (polu)pustinjskom podneblju, umiranje i smrt.[766] Ista se nakana krije iza upotrebe pojmova koji označavaju početak i kraj života, dan rođenja יוֹם הִוָּלְדָהּ (yôm hiwwāḏāh) i usmrćivanje וְהֲמִתִּיהָ (wahămittîhā), koji još više naglašavaju kontrast i traže empatijsko suosjećanje s Bogom koji govori נְאֻם־יְהוָה (nəʾum-yhwh), a time pojačavaju potrebu sudjelovanja slušatelja u nagovaranju žene/majke na promjenu ponašanja i povratak svome mužu dok još nije (pre)kasno.

Valja primjetiti da se Bog u 2,4 ne obraća ženi/majci, nego su adresati njegova govora, njegovi slušatelji, בְּנֵי זְנוּנִים (bənê zənûnîm) djeca bludništva. Tim su nazivom i sami slušatelji označeni kao sudionici u ponašanju svoje majke te i sami zaslužni za prijetnje kojima je njihova majka izložena. Sudbina „njihove majke“ u njihovim je rukama i ovisi o njihovoj odluci i djelovanju, o promjeni njihova mišljenja. Ako je učine opet vjernom ženom, slijedi joj spasenje. A ako ne poslušaju Božju riječ, slijedi joj smrt. No, odjeljenje i rastava koja ima za posljedicu smrt, kako primjećuje K. Keita, ne prijeti samo njihovoj majci, nego i njima samima. I oni se nalaze u nezavidnoj i nemiloj situaciji pod prijetnjom uskraćivanja djeci životno nužne privrženosti i odnosa povezanosti (2,6).[767] Stoga je pozitivno rješenje tužbe usmjerene na promjenu nevjerničkog ponašanja njihove majke prije svega u interesu njezine djece, jer ukoliko oni ne uspiju u namjeri da njihova majka “koja ih zače„ (2,7) promijeni svoj stil života i način ponašanja, tumači J.A. Dearman, i njihov je život u opasnosti, jer su oni također, već od svog začeća, sudionici sramotnog i brakolomnog ponašanja.[768] Sudbina majke i djece usko je povezana. O kvalitetu

[765] U biblijskom hebrejskom jeziku veznik פֶּן (pen) uvijek stoji na početku rečenice nakon čega slijedi glagol, a zatim objekt. Veznik פֶּן (pen) naglašava negaciju tvrdnje (usp. Post 3,3) „Da ga niste jeli! I ne dirajte u nj, da ne umrete.“ Prvotna uloga vezika פֶּן (pen) na početku rečenice je naglašavanje opasnosti ili prijetnje. Npr. (Izr 20,13) „Ne ljubi sna, da ne osiromašiš.“; (Izr 22, 24-25) „Ne druži se sa srditim i ne idi s čovjekom jedljivim, da se ne bi privikao na staze njegove i namjestio zamku duši svojoj.“

[766] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 58.

[767] „U 2,4 su djeca pozvana svoju majku potaknuti na promjenu ponašanja. Tu će zadaću nadalje u 2,16 preuzeti sam Jahve. U 2,6 Jahve počinje razgovor s djecom o njima samima. Optužbe protiv njihove majke primjenjuju se i na njih.“ K. KEITA, *Gottes Land*, 62.

[768] „Gomerina preljubnička djela nalaze se u prvom planu. Ona je svoju djecu uplela u svoje aktivnosti, jer metafora o bludništvu uključuje i djecu (1,2; 2,4). Ona sama, ali i njezina djeca koja predstavljaju Izrael, članovi su Božjeg nevjerničkog kućanstva. (...) Gomera se kao predstavnica ponašala sramotno uplevši i svoje potomstvo u svoje aktivnosti. To ipak ne znači da su djeca objekti njezina preljuba, ali su svakako sudionici takovog ponašanja. “ Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 112.

međusobnog odnosa djece prema njihovoj majci ovisi kvalitet života i jedne i druge strane tog životvornog odnosa. Štoviše, o tom odnosu i jednoj i drugoj strani ovisi njihov goli život. Djeca i majka su, tvrdi L.J. Braaten, međusobno životno ovisni i snose odgovornost jedni za druge.[769]

Beživotnost je situacija u kojoj bi se mogla naći žena/majka i njezina djeca, a označena je dvostrukim ponavljanjem istoznačnih izraza: pustinja מִדְבָּר (mmiḏbār) i zemlja suha צִיָּה אֶרֶץ (ʾéreṣ ṣiyyāʰ). Izrazi מִדְבָּר (mmiḏbār) i אֶרֶץ צִיָּה (ʾéreṣ ṣiyyāʰ) prijedlogom כַּ (ḵa), odnosno כְּ (kəʾ), u 2,5bα postavljeni su u čvrstu gramatičku i metaforičku povezanost s i s likom *žene* i s likom *zemlje*. *Žena* označena u prvoj izjavi kao אֶרֶץ צִיָּה (ʾéreṣ ṣiyyāʰ) *suha zemlja* u slijedećoj se izjavi označava kao מִדְבָּר (mmiḏbār) *pustinja*. Isto tako i *zemlja* pretvorena u *pustinju* מִדְבָּר (mmiḏbār) postaje suha i neplodna *žena*. Dok izraz מִדְבָּר (mmiḏbār) nosi geografsku oznaku pustinje kao beživotnog mjesta, pridjev צִיָּה (ṣiyyāʰ) označava suho, bezvodno i žedno stanje inače plodne zemlje, kao i suho, neplodno stanje žene koja zbog svoje suhoće ne može više začeti i roditi. Stoga pridjev צִיָּה (ṣiyyāʰ), kako tumači K. Keita, stoji kao izraz napetosti između egzistencijalne potrebe za vodom i mogućnosti njezina utaživanja, tj. napetosti između smrti i života kako žene, tako i zemlje. Ako nevjerna žena/majka ne prihvati od Boga predložene joj mjere, slijedi joj najokrutniji način umiranja – smrt ižeđivanjem. Isto vrijedi i za zemlju.[770] Pojmovi *zemlja* i *žena* su ovdje usko isprepleteni tako da su granice značenja između tih dviju slika preklopljene i nejasno određene. Taj semantički „amalgam“, kako objašnjava Y. Sherwood, *žene* i *zemlje* omogućen je, a time i pojačan, jer su oba pojma i žena אִשָּׁה i zemlja אֶרֶץ gramatički istoga, ženskoga roda. Ono što suša i bezvodnost znače za zemlju stapa se s onim što ta stanja znače za ženu. Što Hošea ovdje govori o ženi, na isti se način može primijeniti i na zemlju.[771] Međutim, u slikama pustinje i suhe zemlje unutar konteksta dramatike tužbenog stila ריב (rîḇ), identificira se i stanje koje se može primijeniti i na djecu, pa i djeca i njihova majka, kako primjećuje M-T. Wacker, predstavljaju zemlju koja se nalazi u stanju otpadništva i nezaštićenosti, te se ovdje u isto vrijeme govori o smrti i životu žene/majke, naroda i zemlje.[772]

---

[769] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 109.
[770] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 65.-66.
[771] Usp. Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet*, 136.-137.
[772] Usp. M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, 62.-63.

Iako bi se preljub žene moglo tumačiti samo kao stanje kultnog otpadništva od jahvističke religiozne prakse priklanjanjem kanaanskim ritualima plodnosti, ipak, zbog situacije u Sjevernom kraljevstvu u vrijeme nastanka Hošeine knjige, smatra K. Keita, ti pojmovi ne opisuju samo otpad na razini kulta, nego se njima opisuje politička i ekonomska stvarnost u Izraelu.[773] Sasvim je opravdano pitati se, kako to čini i A.A. Keefe, označavaju li pojmovi „baali“ u retcima 10. 15. i 19. te „milosnici“ u 7. 9. 12. i 14. retku drugoga poglavlja „tuđa božanstva“ ili se tim pojmovima označavaju vanjsko-politički saveznici i poslovno-trgovački partneri iz stranih zemalja.[774] Naime, popis „bludnih“ i „preljubničkih“ radnji koje se pripisuju ženi/majci, ali i djeci, izražen je trgovačkim jezikom plaćanja seksualnih usluga,[775] a dobra na kojima se taj trgovački odnos utemeljuje, sastoje se od onoga čime obradiva zemlja obiluje i što zemlja kao plodove daje: kruh, voda, vuna, lan, ulje (2,7), žito, mošt, srebro i zlato (2,10) grivna i kolajna (2,15).[776] Zato bi shvaćanje „baala“ u smislu gospodara i (vele)posjednika, a „milosnika“ kao trgovačkih partnera odgovaralo, ne samo stvarnom povijesnom kontekstu, nego bi se takvim razumijevanjem dobro poduprlo i metaforičko značenje teksta koji u biti govori o jadnom, krivim političkim savezima razjedinjenom i krivom ekonomskom politikom iscrpljenom, stanju raspada cjelokupnog političkog i društvenog sustava u kojem se našao Izrael metaforički predstavljen kao Božje kućanstvo i obitelj u kojem i zemlja i narod imaju jednako dostojanstvo.[777] Stoga otpadništvo, kroz metaforičku sliku bludništva i preljuba, prije svega opisuje trgovački odnos u kojem zemlja i njezini plodovi služe kao sredstvo održavanja na vlasti i kupovinu političke moći, te stjecanje jačih ekonomskih i političkih veza s inozemnim partnerima.[778]

Za povratak u zajedništvo braka nije dovoljno samo vratiti se fizički jer, kako primjećuje E.O. Nwaoru, uspostava izgubljenog blagostanja ovisi o promjeni motivacije i drugačijem

---

[773] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 67.
[774] Usp. A.A. KEEFE, *The Female Body*, 91.
[775] Glagol נָתַן (nāṯan) koji se upotrebljava u govoru o darovima označava zaradu ili plaću pripada ekonomskom i trgovačkom rječniku, a upotrebljava se i u opisima bludničke plaće ili dara za bludničke usluge. Npr. Juda je Tamari, jer je mislio da je bludnica, kao plaću אֶתְנָן (ʾeṯnān) da joj priđe ponudio kozle. Tamara ga je prethodno pitala „Što ćeš mi dati da uđeš k meni?“ čime je uspostavljen „poslovni“ kupoprodajni odnos između njih za čiju je isplatu Tamara tražila i jamčevinu (usp. Post 38,16-18). Usp. E. LIPIŃSKI, נָתַן (nāṯan), u: TDOT, vol. 10., 90.-108., 97.
[776] U 2,12 plodovi zemlje predstavljaju se kao plaća koju Gomera prima od svojih ljubavnika. Metaforički odnos koji se nalazi u pozadini je iz domene prostitucije i plaćanja. Upotrijebljeni izraz plaćanja specifično određuje područje svoga značenja u domeni unajmljivanja prostitutke i plaćanja za njezine usluge. Isti se termin upotrebljava i u Hoš 9,1. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 112.
[777] Čini se kako je političko značenje „preljuba“ važnije i ispravnije od kultnog. Kultna praksa u svrhu povećanja plodnosti zemlje nije nužno protivna jahvističkoj vjeri, štoviše Jahve se i ovdje predstvlja kao gospodar zemlje i njezine plodnosti (2,10). Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 171.-172.
[778] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 69.

shvaćanju odnosa prema plodovima zemlje i dobrima koja ona pruža.[779] Iako bi se čin povratka žene svome mužu u 2,9 mogao smatrati pozitivnim, jer žena odustaje od svojih ljubavnika, kontekst ipak pokazuje kako je čin vraćanja od samoga početka utemeljen na pogrešnim misaonim postavkama. Ženina motivacija osniva se, kako primjećuje Susan E. Haddox, na sebičnim materijalnim interesima, a ne na kajanju za prijašnje loše ponašanje.[780] Naime, zaborav darovanosti plodova zemlje i svrhe njihova posjeda (2,7) je, kako naglašava J.A. Dearman, presudna činjenica.[781] Zato tekst 2,10, kako predlaže M-T. Wacker, nosi središnju poruku ovog odjeljka jer se u njemu Bog ponovo predstavlja kao davatelj i darivatelj darova zemlje te se njegov lik kao takav suprotstavlja *gospodarima*, *milosnicima* i *baalima*, a utemeljuje se njegovo pravo na edukativno kažnjavanje svoje žene (2,11-15) koje bi ju trebalo dovesti do priznanja grijeha i drugačijeg promatranja stvarnosti (2,18).[782] Tek sjećanje i spoznaja darovanosti označava istinski preokret i obraćenje, te predstavlja pravi odgovor na ponuđenu priliku obnove ljubavi. Shvaćanje da je blagodat plodova zemlje dar, a ne zasluga i zarada, omogućuje preokret situacije i za ženu i za zemlju (2,22).[783]

Međutim, edukativna, izlječujuća i korektivna, ali ne i uništavajuća inicijativa, izložena i shvaćena u ovom slučaju kao ריב (rîḇ) – prepirka i nagovaranje – je prije svega Božja. Shvaćanje te inicijative kao dara, tvrdi E.O. Nwaoru, „otvara i put prema shvaćanju punine osnovne Hošeine poruke: ljubav je temeljni sadržaj obnove odnosa, a ne kazna.“[784] Ako se nerazumijevanje pretvori u shvaćanje, zaborav u sjećanje, neposlušnost u prihvaćanje,

---

[779] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 63.

[780] Usp. S.E. HADDOX, *Metaphor and masculinity in Hosea*, Studies in biblical literature 141, Peter Lang, New York, 2011., 65.

[781] Iako se nigdje ne osuđuje želja za posjedom, niti se posjed kao takav osuđuje grešnim, ipak je glavna pogreška koju Gomera čini način na koji je ona stigla do njega i pripisivanje blagoslova drugim božanstvima. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 113.

[782] Usp. M-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, 86. „Naspram Baala je Gospodin koji ima istinski odnos prema narodu u metafori zaručnice koji je prožet ljubavlju a ne gospodarenjem, kao što proizlazi iz pojma Baal. Riječ navješćuje dakle da Izrael neće poštovati Jahvu nevoljko samo kao svoga pavnoga gospodara nego da će znati biti povezan s njime u novoj ljubavi.“ B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije. Egzegetsko-teološka analiza Hoš 2,18-25*, u: B. LUJIĆ, D. TEPERT (urr.), *Bogu – gospodaru i ljubitelju života (Mudr 1,26). Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, KS, Zagreb, 2016., 145.- 161., 153.

[783] Novi Božji odnos, tumači B. Lujić, opisan je kao savez s prirodom, životinjama i sa svim stvorenjima. Gospodinovi darovi koje je on davao Izraelu su izvor ne samo plodnosti nego i trajnih odnosa s Gospodinom. Vraćanjem svih tih darova mijenja se stanje u narodu i njegov odnos prema Bogu. Taj novi Božji odnos stvara pretpostavku za onaj konačni savez između Boga i Izraela prikazan u obliku čiste ljubavi i nježnosti u metafori zaručnika i zaručnice. Istinski put prema odnosima koji donose sreću Izraela očituje se u spoznaji, uviđanju, priznanju i prihvaćanju Božjeg velikodušnog djelovanja kojim se stanje bezizglednosti i propasti mijenja u novo stanje nade razumijevanja i ljubavi. Usp. B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 157.-158.

[784] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 65.

nespoznavanje u spoznaju, slijedi ispravan odgovor žene i zemlje. Žena će odgovoriti: „Mužu moj“ (2,18), a „zemlja će se odazvati žitu, moštu i ulju“ (2,24). Taj odgovor žene, a s njom i njezine djece, svojevrstan je čin ispovijesti vjere na kojemu se temelji novi savez uspostavljen sa svim stvorenjima.[785] Novi saveznički ugovor, utemeljen na drugačijem shvaćanju zemlje, na shvaćanju zemlje kao dara, kako primjećuje L.J. Braaten, štiti zemlju od ratnih razaranja, a ženi/majci priskrbljuje obilan ženidbeni dar koji se sastoji od pravednosti, pravde, nježnosti, suosjećanja i ljubavi (2,21-22).[786] Novi savez o kojem je riječ u 2,20 daje usmjerenje nizu kozmičkih odgovora koji imaju cilj poboljšati i povećati kvalitet života svim njegovim sudionicima: Bog odgovara nebesima, nebesa odgovoraju zemlji, a zemlja odgovora žitom, vinom i uljem u zajedničkoj ispovijesti vjere koja priznaje da je Bog Izraelov onaj koji daje spasenje i plodnost zemlje.[787]

Metaforičko povezivanje pojmova žene/majke i zemlje, kako možemo na kraju ovoga dijela naše studije primijetiti, događa se u kontekstu proročkog ריב (rîḇ) stila kojim se naglašava sveopća važnost promišljanja na metaforički način izložene poruke. Tim se retoričkim postupkom, naglašava C.T. Halberstam, želi zaokupiti interes slušatelja i osvijestiti potrebu za njihovim emocionalnim uključivanjem u raspravu na javnoj razini kojoj je cilj donijeti sud ne samo o odgovornosti žene/majke nego i o vlastitoj odgovornosti za zemlju.[788] K tome, kako tvrdi K. Adams, ריב (rîḇ) stilom govora, postiže se potrebna povezanost i emocionalna intimnost između govornika i slušatelja sa svrhom što boljeg shvaćanja metafore.[789] Koncept žene/majke u metafori preljubnice i preljubom narušenih

---

[785] „Cijeli je ulomak prožet glagolom *‘nh – odgovoriti, čuti, uslišati* koji je uporabljen pet puta i tako pokazuje uspostavu nove komunikacije na razini Boga, neba, zemlje i Izraela. Novi savez sklopljen na dvostrukoj razini zemlje i naroda pokazuje nove odnose međusobnog razgovora koji pretpostavlja govoriti i čuti ili kao što hrvatski prijevod naznačuje *odgovoriti*. Samo zato što neće biti prekida komunikacije u sijelome nizu moguć je sklad plodnosti u svakome pogledu koji se može u biblijskom smislu nazivati sveopćim blagoslovom.” B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 159.

[786] Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 195.-199.

[787] Ovaj odlomak, kako tumači B. Lujić oslanjajući se na E. Ben Zvia, predstavlja govor o velikom uslišanju i velikoj pomirbi kao i o novoj spoznaji Boga. Blagoslov stvaranja s prvih stranica Biblije (Post 1,28-29) ovdje se pokazuje i kao konačni eshatološki Božji blagoslov. Njime se ukida ropstvo u svakom pogledu svoga postojanja. „Narod neće robovati niti zemlji niti njezinim plodovima, neće stajati u odnosu podanosti ni prema nebu pa čak ni prema Bogu – taj će odnos biti odnos razgovora koji će voditi međusobnom razumijevanju i prihvaćanju i u tom razgovoru svatko će imati svoje mjesto. Oslobađanje iz ropskog odnosa prema bogu Baalu i njegovim uništavajućim zahtjevima otvorit će nove perspektive za cjelokupnu prirodu a i za sam narod koji će dobiti na vrijednosti i u svojim i u Božjim očima.“ B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 159.; Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 61.

[788] Usp. C.T. HALBERSTAM, *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*, 115.

[789] Da bi postigao namjeravanu reakciju i shvaćanje publike, potrebno je da postavljač metafore sam shvaća povezana zajednička mjesta koja slušatelji međusobno dijele glede metaforičkog prijenosnika. Na temelju toga stvorena intimnost između autora/govornika i slušateljstva potrebna je autoru da bi mogao organizirati uvid slušatelja o prijenosnom terminu. Usp. K. ADAMS, *Metaphor and Dissonance: A reinterpretation of Hosea 4,13-14*, u: JBL, 127(2008)2, 291.-305., 297.

obiteljskih odnosa osvješćuje važnost i nužnost promišljanja osobne i korporativne odgovornosti zbog narušenog odnosa između Boga, njegova naroda i zemlje.[790]

Koristeći tradicionalni proročki stil ריב (rîḇ) govora, kao javnog sudskog procesa pred svjedocima, Hošea kroz raspravu o krivnji žene/zemlje koju Bog/muž optužuje utvrđuje stvarno stanje svijesti njegovih slušatelja. Pristajanje uz Božje mišljenje očituje ujedno i mišljenje slušatelja da je majka/zemlja *kriva* za stanje u kojem se oni sami nalaze. Postupkom prebacivanja odgovornosti na majku/zemlju i proglašavanjem majke/zemlje odgovornom i krivom Hošea želi izazvati kod svojih slušatelja svijest da su upravo oni ti koji su krivi i odgovorni za stanje u kojem se nalaze. Hošeini slušatelji, shvaćajući metaforu, bi u biti trebali doći do svijesti da je njihov pojam o majci/zemlji kao i njihovi postupci kojima su je doveli u stanje propadanja i smrti u biti pogrešan i teološki neispravan.[791] Stoga, metafora *zemlja je majka*, zbog izraženog cilja podizanja svijesti korporativne odgovornosti, smjera promijeniti (svjeto)nazor slušatelja te ih potaknuti na promjenu vlastitoga stila života i ponašanja prema zemlji, ali i njihova teološkog shvaćanja značenja zemlje.[792] Umjesto pripisivanja zaslužnosti za darove i plodnost zemlje „milosnicima“ i baalima, žena/majka, kao i njezina djeca, pozvani su prepoznati plodove zemlje kao (vjenčani/savezničkі) dar svoga pravoga muža i oca svoje djece – Boga.[793]

Metaforička domena *žena/majka* usko je povezana s metaforičkom domenom *otac/stvoritelj*, a u njihovoj povezanosti se može dogoditi preslikavanje poimanja stvaranja novog života ljudi kako u utrobi žene, tako i poimanje stvaranja svih stvorenja kao plod zemlje i njezine utorbe.[794] Razumijevanje potrebe promjene trgovačkog i materijalističkog poimanja u poimanje zemlje kao dara otvara novi uvid i omogućuje ulazak u novi pojmovni svijet odnosa unutar kojeg se može shvatiti da je zemlja ključni čimbenik života naroda jer je potomstvo izraslo iz zajedništva metaforički opisanog kao brak Boga i

---

[790] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 91.

[791] Postupak kojim se služi Hošea upotrebom metafore majka/zemlja u stilu ריב (rîḇ) govora sličan je postupku iz Post 3,12. Muškarac optužuje ženu za svoj grijeh. Izraelci optužuju majku/zemlju krivom za loše stanje svoje zemlje. Žena je muškarca zavela dajući mu plod sa stabla. Zemlja ih je svojom plodošću zavela. Prebacivanje odgovornosti očituje se u pokušaju bijega od vlastite svijesti, od vlastitog saznanja o svojoj slabosti i nepovoljnom stanju u svojoj zemlji. Bijeg od vlastite odgovornosti očituje se često u prebacivanju krivnje i odgovornosti za nastalo stanje na drugoga. Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 155.-157.

[792] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 62.

[793] Ovako postavljena metafora ujedno je kritika prirodnih mitologija Baalova kulta. Iz takvog stava proklijava slobodno prirodoslovno opažanje i shvaćanje teološke povezanosti Boga, njegova naroda i njihove zemlje kao jedne i jedinstvene stvarnosti odvijanja života. Usp. H.W. WOLFF, *Hosea*, 66.

[794] Više o povezivanju metafora žene i oca vidi kod D.C. BENJAMIN, *Israel's God: mother and midwife*, u: BTB 19(1989)4, 115.-120.

žene/zemlje. Posijani u zemlju da iz nje rastu, članovi Božjeg naroda su pozvani donositi rod u spoznaji da je Bog sijač[795] koji ih je doveo u njihovu zemlju, u nju ih posijao (2,25) da bi joj oni dali plodnost i napredak, prosperitet i vrijednost – i obrnuto.[796]

Metafora *zemlja je majka,* prije svega preslikava odnos međusobne povezanosti majke i djece na međusobnu povezanost ljudskoga roda i zemlje. Ta ista povezanost koja se preslikava u metafori *zemlja je žena/majka*, gdje odnos bračne veze Boga kao supruga i lika žene/majke ujedno preslikava i savezničkі odnos prema zemlji kao željeni odnos zajedništva i povezanosti svih živih bića koja su međusobno jedna o drugima tako ovisna da im o toj međusobnoj povezanosti ovisi život i opstanak.[797] Pri tome valja imati na umu da je upravo iskustvo života Izraela u Kanaanu omogućavalo ovo metaforičko povezivanje. U duhu proročke tradicije koja je već od proroka Ilije bila prisutna u predaji vjere Izraela, prorok Hošea jasno naglašava da je pravi filter razumijevanja metafore *zemlja je žena/majka* jahvistička vjera koja jedino Jahvu smatra pravim Bogom, Gospodinom, Ocem koji se brine za svoju obitelj time što joj kroz plodnost zemlje omogućuje život i blagostanje.[798] Gospodstvo Baala i drugih božanstava plodnosti koja pripadaju kanaanskom religioznom svjetonazoru nije adekvatno područje za shvaćanje ove metafore.[799] Hošei je prije svega na srcu čistoća i ispravnost vjerničkog ponašanja njegova naroda. Njegova prvotna briga jest shvaćanje Boga kao Boga nesebične i suosjećajne ljubavi, kako to opisuje B. Lujić, pa se u tom misaonom kontekstu otvara mogućnost

---

[795] Glagol זָרַע (zāraʿ) se, kako kaže R. Abma, redovito pojavljuje u metaforičkom smislu i odnosi se na Boga i Izrael. Ideja koja se upotrebom glagola izražava jest da Bog "zasijava" narod u zemlju nakon razdoblja razaranja, pogibije i gotovo sigurnog nestanka i izumiranja naroda s lica zemlje. Suprotno tom negativnom okružju spoznaja da će Bog obnoviti i ponovo "zasijati" Izrael omogućava krajnje pozitivne naglaske i zaključke. Glagol זָרַע (zāraʿ) nosi naglasak i navještaj novog razdoblja plodnosti, rasta stanovništva, blagostanja i procvata života u zemlji. Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 165.

[796] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 111.

[797] Drugo načelo hermeneutičkog čitanja biblijskih tekstova iz vida zemlje i u korist Zemlje jest načelo međusobne povezanosti. Zemlja je zajedništvo međusobno povezanih živih bića i stvari koje su jedne s drugima tako povezane da im o toj povezanosti ovisi život i opstanak.Usp. N.C. HABEL, *Introducing Ecological Hermeneutics*,u: N.C. HABEL, P.L. TRUDINGER, (urr.), *Exploring Ecological Hermeneutics*, 2.-4.

[798] Zemlja i Izrael nalaze se u savezničkom odnosu koji je uspostavljen na temelju Božje riječi i na temelju povijesnog iskustva vjere. Pravo shvaćanje zemlje kreće se unutar dimenzija obiteljske/nacionalne povijesti vjere Izraela, unutar povijesnog odnosa Boga i njegova naroda pri čemu se Boga shvaća jedinim i pravim Ocem svoga naroda. Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 93.

[799] Zaključci povijesne analize kanaanske religioznosti i arheološki nalazi ne potvrđuju da je mogući ispravan kontekst razumijevanja i tumačenja ove metafore bilo koji baalski kult ili kult nekog božanstva kanaanskog porijekla. Hošeina glavna briga nije sukob s religijama i kultovima plodnosti. On se nigdje na njih izričito ne osvrće. Usp. A.A. KEEFE, *The Female Body*, 87.-88. U Hošeinim tekstovima uopće nema izravne osude niti čak aluzije na ʾašerîm ili Ašeru, božicu plodnosti zemlje. Usp. S.M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Scholars Press, Atlanta, 1988., 19.-20.

ispravnog razumijevanja metafore *zemlja je žena/majka*.[800] Stoga tek metaforičko preslikavanje s pojma žene/majke unutar bračnog/ljubavnog odnosa preslikava pravu vrijednost na pojam zemlje te ga proširuje sa područja shvaćanja zemlje kao isključivo materijane (ekonomske) vrijednosti na širu i dublju razinu shvaćanja zemlje kao političkog dobra (države), ali i kao religiozno-teološke vrijednosti na temelju koje se ostvaruje vidljiva briga i nesebična skrb Boga muža/oca za svoju obitelj – njegov narod (domovine).[801]

Stoga se na konceptualnoj razini može reći da u metafori *zemlja je žena/majka* metaforički povezane domene žene i majke ovdje preslikavaju poimanje da je zemlja kao majka usko povezana sa životom i postojanjem naroda. Tako konceptualna metafora *zemlja je majka* može biti izrečena drugačije *zemlja je (pra)roditelj(ica) života*, a odnos koji se tim konceptualno metaforičkim govorom uspostavlja može se izraziti: *narod/čovjek, zemlja/majka, Bog/otac su obitelj*.[802] Zato bismo mogli reći da se konceptualno preslikavanje u ovoj metafori gradi na odnosu koji između ove tri domene filtirira njihovo (međusobno) preslikavanje, a to je brak i bezinteresna (bezuvjetna) ljubav bračnih/savezničkih partnera. Bog se, dakle, brine i skrbi za zemlju kao suprug/muž za svoju suprugu/ženu, a čovjeku/narodu je ljubiti svoju zemlju kao što dijete voli svoju majku. Ljubavlju prema zemlji čovjek izražava svoju pripadnost i ljubav prema Bogu, a taj ga odnos povezuje s ostalim članovima obiteljsko/savezničkog zajedništva. Daljnja preslikavanja povezanosti oca, majke i djece u obiteljskom zajedništvu, a također i povezanost Boga, naroda i njegove domovine (zemlje) plod su i izvedenica prvotnog (korijenskog) metaforičkog preslikavanja *zemlja je žena/majka*. Takvo gledanje na ovaj dio Hošeinog metaforičkog kompleksa omogućava shvaćanje daljnjih metaforičkih izričaja

---

[800] „Oslobođenje od ropstva Baala u obliku kulta plodnosti otvara novu perspektivu slobodnog promatranja prirode kao Božjega stvorenja i povijesti kao Božjega vremena koje je dano na raspolaganje čovjeku. U Bogu je pobjedila ljubav i zbog toga Hošea tako smjelo prikazuje Božju ljubav kao izvora i pokretača novih odnosa kao nove komunikacije između čovjeka, naroda, prirode i Boga. Bog u veličanstvenoj slobodi svoje ljubavi prihvaća nevjerni narod i od njega stvara istinsku zaručnicu koju će sebi zaručiti dovijeka u svim onim vrijednostima i kojima će je obasuti i koje će postati temelj istinske budućnosti: prava, pravde, ljubavi, nježnosti i vjernosti.“ B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 160.

[801] Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 364.-365.

[802] Ovakve i slične metafore koje smatramo primarnima usvajaju se već u djetinjstvu i ranoj dobi, a kasnije bivaju obogaćene i premrežene sekundarnim metaforama proizašlim iz kulturalne okoline. Bez obzira što postoje u pozadini, one oblikuju samo ponašanje korisnika te ih se kroz trajnu upotrebu nesvjesno prihvaća kao oblik i stil života zaboravljajući da je upravo metaforička vrijednost ovih izraza potka i temelj ponašanja, shvaćanja i doživljavanja svijeta. Usp. M.T. DESCAMP, E.E. SWEETSER, *Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor*, u: PP, 53(2005)3, 217.

kojima se u njegovoj knjizi izražava kvalitetan i s Božjom riječju usklađen osobni, nacionalni i općeljudski odnos prema zemlji.

Međutim metafora *zemlja je žena/majka* u misaonom sustavu agrarne kulture i religioznih postavki kanaanskog porijekla, a osobito filtrirana kroz sinkretističko shvaćanje kompetencije baalskih božanstava i pravoga Boga mogla je Hošeine slušatelje, ukoliko bi je krivo shvatili, uvelike zbuniti i dovesti do neispravnih teoloških zaključaka. Stoga Hošea umjesto metafore *zemlja je žena/majka* u drugom pozitivno intoniranom djelu teksta 2,16-25 upotrebljava njezinu užu metaforičku inačicu – *zemlja je zaručnica*. Ovdje će biti dovoljno primijetiti, budući da će se ovaj tekst kasnije detaljnije analizirati,[803] da metaforički pojam *zaručnica* kojim se zamjenjuje metaforički pojam *žena* s jedne strane sužava izvornu metaforičku domenu *zemlja*, a s druge strane, baš zbog toga, jasnije definira metaforičko preslikavanje isključujući (filtrirajući) moguće krivo, sinkretističkim poimanjem zamućeno, shvaćanje zemlje.[804] Pojam *zaručnica*, kako ćemo kasnije vidjeti, otvara mogućnost shvaćanje zemlje kao prostora intimnog susreta Boga i čovjeka, mjesta na kojem Bog i njegov narod žive u stabilnom međuobdarujućem odnosu koji pozitivno utječe na čitavu stvarnost i sva stvorenja zemlje (2,20). Pojam *zemlja* se, filtriran teološkim modelom *zaruka* kojim se doziva i pred svijest slušatelja stavlja misaoni kontekst vremena putovanja Izraela kroz pustinju, može shvatiti i doživjeti kvalitativnom oznakom odnosa Boga i njegova naroda. Time se metafora *zemlja je zaručnica* predstavlja kao osnovni pojam koji oblikuje shvaćanje identiteta Izraela kao naroda Božjega, ali i kao pojam koji još i danas filtrira shvaćanje Božje blizine i privrženosti čovjeku, premda je osnovna metafora *zemlja je žena/majka* daleko dublja i obuhvatnija, a i teološki sadržajnija.[805]

---

[803] Vidi odlomak 3.2.1. Zemlja je prostor susretanja Boga i ljudi (Hoš 2,16-17)

[804] Osnovno pitanje Izraela useljenog u Kanaansku zemlju bilo je pitanje Božjeg identiteta: Tko je Bog u njihovoj (kanaanskoj) zemlji? Prorok Ilija u svome djelovanju oštro se suprotstavljao sinkretističkom pristupu koji su usvojili Izraelci te su pod plaštem štovanja Gospodina nerijetko štovali boga Baala. Shvaćanje da je Bog Jahve, jednako kao i Baal, muž zemlji, a ona njegova supruga lako je moglo poduprijeti već ionako nejasnu sliku o odnosu Boga i zemlje. U novim uvjetima, u plodnoj zemlji u kojoj je smješten Izrael bilo je teško prepoznati da je Bog koji je vodio svoj narod kroz pustinju i doveo ga u Obećanu zemlju onaj isti Bog koji i sada skrbi za svoj narod te mu omogućuje prosperitet i blagostanje dajući mu obilje hrane koja raste na zemlji jer on daje da kiša pada i sunce sja. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 56.-58.

[805] Zanimljivo je primjetiti da je upravo pojam *zaručnica* „preživio“ te ostao najčešći pojam kojim se još i danas na metaforički način objašnjava odnos Boga prema Crkvi, Božjem narodu. Novi Zavjet i prva kršćanska zajednica primjenili su Hošeinu metaforu *zaručnice* na odnos između Isusa i njegove Crkve, a kršćanski mistici proširili su je na sve vjerne duše. No, metaforički prikaz *zemlje* kao zaručnice Božje ugasio se i nestao tijekom povijesti razvoja teološke misli. Pojam *žena*, vrlo se rijetko upotrebljava u metaforičkom govoru o Crkvi, a uopće se ne upotrebljava u teološkom metaforičkom prikazivanju odnosa Boga, njegova naroda i njihove zemlje. Dočim pojam *bludnica*, koji nosi negativne karakteristike, krivice, grešnosti i zločestoće u čestoj je misaonoj upotrebi u teološkom, a osobito u općem vjerničkom prikazivanju i shvaćanju zemlje i zemaljske stvarnosti. Pojam *zaručnica*, za razliku od pojma *žena*, a sobito od pojma *bludnica*, nosi prije svega oznaku čistoće, nevinosti, neporočnosti pa se vrlo lako upotrebljava u metaforičkom opisu odnosa

3.1.3. Zemlja je narod (Hoš 4,1-3)

4,1			
aα	שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	šimʿû ḏəḇar-yhwh bənê yiśrāʾēl	Čujte riječ Jahvinu, sinovi Izraelovi,
bα	כִּי רִיב לַיהוָה	kî rîḇ lyhwh	jer Jahve se parbi
bβ	עִם־יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ	ʿim-yôšḇê hāʾāreṣ	sa stanovnicima zemlje.
	כִּי אֵין־אֱמֶת וְאֵין־חֶסֶד	kî ʾên-ʾĕmeṯ wəʾên-ḥéseḏ	Nema više vjernosti, nema ljubavi,
	וְאֵין־דַּעַת אֱלֹהִים בָּאָרֶץ׃	wəʾên-dáʿaṯ ʾĕlōhîm bāʾāreṣ	nema znanja Božjega u zemlji,
4,2			
aα	אָלָה וְכַחֵשׁ וְרָצֹחַ	ālōʰ wəḵaḥēš wərāṣōᵃḥ	već proklinjanje i laž, ubijanje i
aβ	וְגָנֹב וְנָאֹף	wəḡānōḇ wənāʾōp	krađa, preljub
bα	פָּרָצוּ	pārāṣû	i nasilje,
	וְדָמִים בְּדָמִים נָגָעוּ׃	wəḏāmîm bəḏāmîm nāḡáʿû	jedna krv drugu stiže.
4,3			
aα	עַל־כֵּן תֶּאֱבַל הָאָרֶץ	ʿal-kēn teʾĕḇal hāʾāreṣ	Stoga tuguje (suši se) zemlja
	וְאֻמְלַל כָּל־יוֹשֵׁב בָּהּ	wəʾumlal kol-yôšēḇ bāh	i ginu svi stanovnici
aβ	בְּחַיַּת הַשָּׂדֶה	bəḥayyaṯ haśśāḏeʰ	s poljskim zvijerima
	וּבְעוֹף הַשָּׁמָיִם	ûḇəʿôp haššāmáyim	i pticama nebeskim
bα	וְגַם־דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵפוּ׃	wəḡam-dəḡê hayyām yēʾāsēpû	te ugibaju i ribe u moru.

Odlomak Hošeine knjige što ga kanimo analizirati u ovom odjeljku, tvrdi K. Keita, „međusobno je povezan i isprepleten pojmom zemlja“.[806] Tekst je pozivom na slušanje שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה (šimʿû ḏəḇar-yhwh) očito upućen stanovnicima određene i jasno označene zemlje, sinovima Izraelovim בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (bənê yiśrāʾēl), te je ovdje riječ zemlja הָאָרֶץ (*hāʾāreṣ*) upotrijebljena kao metonim naroda Izraela. Poruka je Božja upućena djeci naroda koji se nalazi u savezničkom, braku sličnom, odnosu s Bogom, a tužba ריב (rîḇ) koja se iznosi protiv njih, potomaka naroda Božjeg, kako primjećuje J.A. Dearman, povezuje ovaj tekst s metaforičkim izričajem iz retka 1,2 o zemlji bludnici i cijelim prvim poglavljem gdje se zemlja također smatra personifikacijom naroda, ali i s prethodno analiziranim tekstom drugog poglavlja gdje se odnos između naroda, Boga i zemlje metaforičkim izričajem *zemlja je majka* objašnjava pojmovima intimne bračno-savezničke povezanosti

---

vjernika, članova Crkve, članova redovničkih zajednica (osobito ženskih) prema Bogu, ali gotovo nikada se o zemlji ne govori na taj način. Nije ni čudo što se zbog takvog pristupa i mentalnog sklopa koji se „boji“ čak i metaforički o *zemlji* govoriti i misliti kao o *zaručnici* i danas zemlju smatra manje vrijednom, te ju se radije metaforizira (misli) grešnom *bludnicom* koje se treba kloniti. U tom kontekstu je i metafora *zemlja je žena* izgubila svoju izražajnost, a metafora *zemlja je majka* dobila prizvuk religioznog sinkretizma ili se pretvorila u sentimentalnu pjesničku sliku. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 59.; R.A. BATEY, *New Testament Nuptial Imagery*, Brill, Leiden, 1971., 1.-2.

[806] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 70. „S obzirom na likove koji se susreću u ovome kratkom ulomku, tekst pokazuje zamjetnu širinu i raznolikost. Tu je prije svega Gospodin (*Jhwh*), Izraelci (*bənê jiśrāʾēl*), stanovnici zemlje (*jôšḇê hāʾāreṣ*), životinje (*ḥajjaṯ haśśāḏeʰ*), ptice (*ʿôp haššāmājim*), ribe (*dəḡê hajjām*), i sama zemlja (*hāʾāreṣ*). Moglo bi se kratko reći: na pozornici je nebeska i zemaljska stvarnost, i to u uskom međuodnosu.“ B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice*, 167.

uspostavljene na sveukupnom i potpunom međusobnom poznavanju דַּעַת (dáʿaṯ) koje uključuje čak i fizički čin (spolne) intimnosti.[807]

Literarni kontekst ovog odjeljka je također proročki ריב (rîḇ) stil kojim se iznosi Božja prosudba o djelovanjima i mišljenjima što opstoje u životu i svijesti njegova naroda sa svrhom posvješćivanja mogućih posljedica s namjerom da se narod odvrati od takve prakse i poimanja te, stekavši drugačiji uvid, promijeni svoje shvaćanje stvarnosti, a time i svoju životnu praksu.[808] U Hoš 4,1 glagol ריב (rîḇ), kako objašnjava B. Lujić oslanjanjući se na mišljenje H. W. Wolffa, nalazi se u kombinaciji s prijedlogom עִם (ʿim) što znači *s, sa*. Time se odmah na početku stavlja naglasak na „stanovnike zemlje" čime se izražava da su se „u Gospodinovoj zemlji izmakli Gospodinovu gospodstvu".[809] Stoga je ovaj odjeljak nastavak metaforičkog kompleksa u kojem se metafore s područja obiteljskog zajedništva, unutar kojeg se Boga razumijeva *kućevlasnikom* i *domaćinom*, iznose sa svrhom posvješćivanja stanja misli i djelovanja Hošeinih slušatelja. Suprotstavljajući poimanju naroda Božje shvaćanje i njegovo poimanje stvarnosti, Hošeine metafore donose alternativu dosadašnjem poimanju i ponašanju te upućuju na prihvaćanje intimnog obiteljskog odnosa s Bogom na što je narod Božji na temelju saveza s Bogom jasnim propisima bio obvezan.

Poznatom parnom izrazu „vjernost" i „ljubav" – אֱמֶת (ʾĕmeṯ) i חֶסֶד (ḥéseḏ), koji se i inače u drugim biblijskim tekstovima upotrebljava za Božje savezničko ponašanje,[810] suprotstavlja se njihov nedostatak te ga se karakterizira kao korupcija bračno-savezničke veze između naroda i Boga, što kulminira u zaključnom, za ponašanje i stavove naroda tipično hošeanskom, izrazu „nema znanja Božjega u zemlji" - וְאֵין־דַּעַת אֱלֹהִים בָּאָרֶץ

[807] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 147.; „Glagol *ydʿ*, 'znati', od kojeg dolazi izraz *dáʿaṯ*, 'znanje' često izražava intimne odnose između muža i žene (Post 4,1; 24,16; 1 Sam 1,19) što po sebi ne uključuje samo spolni odnos nego također označava puni međuodnos između supružnika na svim područjima života." M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 44.

[808] Božja je tužba u proročkoj literaturi uvijek usmjerena ponovnoj uspostavi razvrgnutog odnosa, a nikada konačnoj osudi. Usp. J. LIMBURG, *The Root* ריב *and the Prophetic Lawsuit Speeches*, 293.-294.; M. de ROCHE, *Yahweh's* Rib *against Israel: A Reassessment of the So-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets*, 573.-574.

[809] B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice*, 167.; Usp. H.W. WOLFF, *Hosea*, 83.

[810] Ovaj parni izraz se često koristi u biblijskim tekstovima za opis Božjeg ponašanja i kao atribut njegove osobnosti. Usp. Izl 34,6-7; 2 Sam 2,6; 1 Kr 3,6; Mih 7,20; Ps 26,3; 40,10-11; 57,3; 61,7; 69,13; 89,14; 115,1; 117,2; 138,2.

(wəʾḗn-dáʿaṯ ʾĕlōhîm bāʾā́reṣ).[811] Razumijevanje pogrešnog, dapače i grešnog, ponašanja kao oblika *zaborava* sukladno je drugim metaforičkim opisima gdje se isto ponašanje opisuje kao „prijestup“, „oskvrnuće“ ili „pobuna“. Iako se tim izrazima objašnjava pozadina nekih tehničkih pojmova koje biblijski pisci upotrebljavaju za označavanje grijeha i grešnosti, pojam *zaborav* svojim metaforičkim značenjem naglašava tipično biblijski stav koji strukturira samo poimanje grijeha i grešnosti, ne kao nečega što se propušta, čini ili ne čini nego kao nedostatka pozornosti i sjećanja na ono što bi trebalo imati na umu, onoga što se ne smije zaboraviti i smetnuti s uma, onoga što nipošto nije dopušteno izbaciti iz pojmovnog sustava, prigodom donošenja ne samo važnih sudova, nego i općenito iz bilo koje vrste razmišljanja. Stoga *zaborav*, tj. nedostatak znanja, označava stanje nesvjesti ili nesvjesnosti o onome što se događa, što se čini, misli i onoga o čemu se govori kad se upotrebljavaju određene riječi ili pojmovi.[812]

Nedostatak znanja i zaborav je u Hošeinom izražajnom sustavu oznaka kvalitete razmišljanja i poimanja, oznaka nedostatka potke cjelokupnom sustavu mišljenja. Da bi se uopće moglo (ispravno) promišljati, primjećuje B. Wannenwetsch, potrebno je pred unutarnjim okom držati budnim „znanje“ u smislu namjerne i voljne svijesti o Božjem i vlastitom identitetu i tu svijest neprestano imati na umu ili je barem željeti i tražiti.[813]

Identitet Izraela prije svega satkan je na svijesti o odnosu povezanosti naroda i njegove zemlje. Izrael je postao narod Božji uspostavom Saveza i darom zemlje. Znanje da je zemlja Božji dar pripada temeljnom znanju i spoznaji vjere Izraela. Zaborav činjenice da je zemlja Božji dar i nesvijest o njoj, neprepoznavanje Boga i njegovog djelovanja u stvorenju, u povijesti i u riječima proroka istovjetno je zaboravu Božje vjernosti אֱמֶת (ʾĕmeṯ) i ljubavi חֶסֶד (ḥḗseḏ). Hošein pristup objašnjavanju pojma poznavanje Boga אֱלֹהִים

[811] Poznavanje Boga je preduvjet izbavljenja iz egipatskog ropstva (Hoš 13,4-5). Osjećaj poznavanja Boga ponekad može biti i pogrešan (Hoš 8,2). Poznavanje je temeljni odnos između Boga i naroda pa o njemu ovisi spasenje. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 147. bilj. 7.

[812] Pojam דַּעַת אֱלֹהִים (dáʿaṯ ʾĕlōhîm) je ključni pojam proročke teologije, osobito kod Hošee i Jeremije. Ta sintagma, kako tvrdi B. Lujić, može se shvatiti kao *terminus technicus* za svećeničku svijest poziva. Poznavanje Gospodina uključuje sposobnost slušanja njegove riječi, gledanja njegovih viđenja i duha spoznaje i straha Božjega. Jednom riječju radi se o otvorenosti srca prema Božjoj objavi. Imenica דַּעַת (dáʿaṯ) je zapravo izvedenica glagola יָדַע (jāda‘). Glagol se ponajprije odnosi na ono što je vezano uz osjetilo opažanja pa je onda u tom smislu njegovo značenje*: opažati, osjećati, iskusivati*. Drugi stupanj, povezan uz objektivizirane opažaje, osjećaje i iskustva, upućuje na značenja: *znati, spoznavati, razaznavati*, npr. dobro i zlo. Tek treći krug značenja upućuje na spoznavanje i susret u obliku spolnog odnosa. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 133., bilj. 97.; Također: B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice*, 172.

[813] Usp. B. WANNENWETSCH, *Sin as Forgetting: Negotiating Divine Presence*, u: *Studies in Christian Ethics*, 28(2015)1., 3.-20., 5.

דַּ֫עַת (dáʿaṯ ʾĕlōhîm), je *via negationis*. Nabrajajući čega je sve nestalo iz zemlje, Hošea u biti upućuje na sve ono što bi u zemlji trebalo postojati, tj. kako bi zemlju trebalo razumijevati i shvaćati. Izrael ne zna da je Bog istinski da(ri)vatelj žita, novoga vina, svježega ulja. Iako je Bog skrbnik potreba svoga naroda što ih zemlja daje, Hošea ne odvaja izričito zemlju i njezinu plodnost od Boga, kao da bi zemlja pripadala nekoj drugoj stvarnosti, nego ju u svijesti svojih slušatelja želi namjerno povezati s Bogom i njegovom djelatnošću, s njegovom ljubavlju i vjernošću. Samo Bog, gospodar, domaćin i kućevlasnik, koji se za zemlju brine može iz nje izvesti plodove (2,24) i samo Bog, zemljoposjednik, zemljoradnik i pastir ih može dati Izraelu (2,17; 13,6). Izrael je praktički zaboravio da je Bog onaj koji se već pokazao i dokazao kao Bog svoga naroda i kao Bog njihove zemlje. Zaboravili su činjenicu da je Bog njihov Bog i da je Božja zemlja postala njihova zemlja kad ju im je Bog darovao.[814] Stoga se *zaborav Boga* kao najveće izopačenje spoznaje može bez sumnje poistovjetiti činjenici *zaborava zemlje*. Poznavanje Boga i poznavanje zemlje je, kako primjećuje i B. Lujić, neodvojivo povezano jedno s drugim. Ne može se poznavati, ljubiti, doživjeti, iskusiti Boga, ako se ne poznaje, ne ljubi, ne doživljava i ne iskusiva zemlja.[815]

Stoga i nabrajanje nedostataka koji podsjećaju na prijestupe protiv dekaloških zabrana ima svrhu naglasiti opustošeno i jadno stanje zemlje proizašlo iz neosvještenosti i nepoznavanja, iz namjernog ili nehotičnog zaborava da sustav poimanja savezničkog života naroda s Bogom podrazumijeva i zemlju kao njezin bitan čimbenik.[816] Ozbiljni problemi koji pogađaju zemlju, tvrdi M. Sweeney, izravna su posljedica neprimjenjivanja i neodržavanja zapovijedi Dekaloga, a uzrok jadnog stanja zemlje u izravnoj je vezi s neprikladnim proklinjanjem u kojem se Božje ime zaziva kao kletva bližnjemu (Izl 20,7; Pnz 5,11), s laganjem (Izl 20,16; Pnz 5,20; Lev 19,11), ubojstvima (Izl 20,13; Pnz 5,15), krađama (Izl 20,15; Pnz 5,19; Lev 19,11) i preljubničkim načinom života (Izl 20,14; Pnz 5,18).[817] Takav, u pojedinačnim djelima opetovan, a u stilu života preko svake mjere

---

[814] Usp. D.R. DANIELS, *Hosea and Salvation History*, 113.-114.

[815] „Kad se pak kod Hoš 4,1 govori o nedostatku *da'at 'elōhîm*, onda to znači da narod ne prepoznaje Božje djelovanje niti u stvorenju, niti u povijesti, a niti u Božjoj riječi koju Bog upućuje preko proroka. Narod ni pojedinci ne spoznaju da istina i ljubav dolaze prvenstveno od Gospodina i da je potrebno na takva Božja djela pozitivno i konkretno odgovoriti. Ako pak ponestane sposobnosti da se spozna kako *'emet* i *hesed* dolaze od Boga kao konkretni darovi ljudima i zemlji, onda se ljubav i vjernost vežu uz postvarene darove, koji, bez povezanosti sa svojim darovateljem i stvoriteljem, predstavljaju prave idole.“ B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice*, 173.

[816] Usp. J. MCKEOWN, *Nav. dj.*, 247.-249.; Usp. A. MARCHADOUR – D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 43.; Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 75.-76.

[817] Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 45.

rastući oblik nasilničkog ponašanja dovodi do najgore posljedice – krvoprolića. Zločini među ljudima sažeti izrazom najodurnijeg zlodjela oduzimanja života u činu krvoprolića temeljni su uzrok problema u kojem se zemlja nalazi (usp. Br 35,33-34).[818]

Gubitak plodnosti, sušenje i odumiranje, gubitak prirodne plodnosti nije plod prirodnog procesa nedostatka kiše, nego mu je uzrok u neprirodnom stanju odnosa među ljudima i neprirodnom stanju odnosa naroda prema njihovom Bogu. Uzrok stanju zemlje jest nebriga, nemar, nedostatak svijesti, neuključivanje u proces razmišljanja, zaborav identiteta čovjeka, njegova položaja i svrhe unutar stvorenoga svijeta (usp. Post 1,26).[819] Ako čovjek počne griješiti, smatra M. DeRoche, ako ne misli i ne drži stalno na razini svijesti svoj identitet i identitet svijeta u kojem živi, te ne poštuje i ne održava red od Boga ucijepljen među stvorenja stvaranjem, čitav svijet i sva stvorenja trpe zbog njegova grijeha i zaborava.[820] Stoga tvrdnja o nedostatku znanja וְאֵין־דַּעַת (wəʾên-dáʿaṯ) u Hošeinom metaforičkom kontekstu, kako primjećuje R.G. Kratz, podrazumijeva i predstavlja upravo onaj temeljni „zaborav“ i „nesvijest“ o identitetu naroda koji prebiva u/na zemlji, a nije svjestan povezanosti svoga života i postojanja s njom i uz nju.[821]

Ako ovaj odjeljak Hošeina teksta shvatimo kao uvod u cijeli drugi dio knjige (4-11), onda poziv na slušanje i poziv na svjesnost i znanje o povezanosti života čovjeka sa zemljom, kako komentira E. Ben Zvi, možemo razumjeti „ne samo kao poziv adresatima koji nastanjuju svijet u vrijeme nastanka knjige, nego i više od toga, kao poziv svima onima koji knjigu čitaju ili će ju čitati. Od svih se očekuje usredotočenost na sam tekst, kako ne bi prečuli glasove u tekstu opisanih govornika i kako bi se identificirali kao oni kojima je tekst upućen.“[822] Univerzalnost Hošeine poruke, bez obzira što bi se ona originalno mogla odnositi samo na Izrael i njegove prvotne slušatelje, kako primjećuje W. Gisin, uočljiva je i u samom tekstu jer se pojam zemlja אָרֶץ (ʾáreṣ) upotrebljava dvoznačno, prvi puta označavajući samo Izrael (4,1) a u drugom slučaju (4,3) označava cijeli svijet, čitavu prirodu, sva stvorenja, koja su, zbog neodgovornosti čovjeka, podvrgnuta tužnoj stvarnosti i opasnosti uništenja. Dakle, ovaj odlomak može se smatrati angažiranim uvodom u poruku

[818] U mezopotamskim tekstovima, kao i u Bibliji, smatra se da krv predstavlja život i u sebi nosi oznaku opstojnosti živoga bića. Svako krvoprolića, a osobito krvoprolića nedužnoga, donosi opasnost koju je potrebno izliječiti ili očistiti. No, jedino u Bibliji nalazimo mišljenje da krvoprolića utječe ne samo na ubojicu, nego na čitav narod i na zemlju, koja je krvoprolićem dovedena u opasnost, prolivenom krvlju onečišćena. Usp. P. BARMASH, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005., 115.
[819] Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 317.-318.
[820] Vidi studiju M. DEROCHE, *The Reversal of Creation in Hosea*, u: VT 31(1981)4., 400.-409.
[821] Usp. R. G. KRATZ, *Erkenntnis Gottes im Hoseabuch*, u: ZThK, 94(1997)1., 1.-24., 16.
[822] E. BEN ZVI, *Hosea*, 101.

sljedećeg teksta koji zbog svoje naravi predstavlja sveopći poziv svakom čovjeku da osvijesti svoj položaj unutar stvorenoga svijeta.[823]

Poopćivanje poruke nastavlja se i u daljnjem tekstu 4,4-11. Iako je kao prvotni optuženik za stanje neznanja u zemlji optužen svećenik (4,4), njegova je sudbina poistovjećena sa sudbinom cijeloga naroda (4,9), svih stanovnika zemlje כָּל־יוֹשֵׁב בָּהּ (kol-yôšēḇ bāh) zajedno sa životinjama, pticama i ribama u moru (4,3).[824] Svim stvorenjima kojima zemlja služi za održavanje života, kao i ljudima, snaga života kopni, suši se i slabi. Stanje zemlje i njezinih stanovnika u 4,3 opisano je glagolom אָבַל (ʾābal) koji se upotrebljava za oznaku neplodnosti, stanja suše i nemogućnosti rađanja života. Takvo stanje zemlje onemogućava žetvu i skupljanje plodova, pa čak i ribarenje u moru, što se naglašava upotrebom glagola אָסַף (ʾāsap). Pojmovi suše i tugovanja stapanjem u zajedništvo podvlače i naglašavaju asocijaciju povezanosti zemlje i smrti. Plodnost je sušom prekinuta, a žetva je, primjećuje K.M. Hayes, žetva smrti. Međutim glagol אֻמְלָל (ʾumlal) povezuje tužno fizičko stanje suše s psihičkim stanjem tugovanja koje se najčešće doživljava prigodom smrti ili umiranja, raspadanja mrtvog tijela i pretvaranja u prah. Glagoli אָבַל (ʾābal) i אֻמְלָל (ʾumlal) kojima se izražava stanje zemlje u Hošeinom tekstu ne označavaju samo fizičko stanje „suše“ i nedostatka vlage, kiše i ostalih metereoloških oborina koje su inače zaslužne pojave i donose plodnost zemlji, nego, osim fizičkih, upućuju i na psihološke oznake toga stanja, a svojim metaforičkim značenjem proširuju oznaku situacije zemlje na područje osjećaja koji su inače svojstveni živim bićima.[825] Zemlja je ona koja se nalazi u stanju tuge i depresivnog stanja. Kao takva nije u mogućnosti održavati život drugim živim bićima. Stoga je posljedica tuge i depresivnog stanja zemlje, primjećuje J. A Dearman, sušenje, neplodnost i odumiranje života u svim stvorenjima koja iz zemlje crpe svoj život. Po zemlji i njezinoj suši dolazi tuga i smrt, ali po zemlji i njezinom životu dolazi radost i život za sva živa bića. Stoga pojmovi suše i tugovanja upotrijebljeni zajedno obuhvaćaju sve aspekte života, ne samo fizički (materijalni), nego i duševni (osjećajni), pa i duhovni. O

---

[823] Usp. W. GISIN, *Hosea*, 103.-104.

[824] Razlog spominjanja svećenika kao krivca zbog nedostatka znanja u zemlji, kako navodi F. Landy, oslikava stanje religioznih vođa u Sjevernom kraljevstu sredinom 8. st. pr. Kr. Jasnoća nauka Tore i njezinih pravila, povjerena ponajprije svećenicima, ugrožena je zbog svadljivosti i nadmetanja unutar svećeničkih krugova i dovedena u stanje kakofonije. Ponašanje svećenika koji i svoju službu poimaju kao prostor vlastitoga interesa i samopromidžbe, a ne kao mjesto slavljena Boga i posredničkog služenja narodu, označeno je kao preljub i svetogrđe. Stoga je u jeziku i govoru službeno posvećenih osoba zaduženih za vodstvo vjerničke zajednice zbog nejasnih poruka i proroku, a kamoli narodu, teško razaznati istinu nauka i slijediti ispravan put religioznosti. Usp. F. LANDY, *Hosea*, 56.

[825] Usp. K.M. HAYES, *„The Earth Mourns“, Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, SBL Academia Biblica 8, Brill, Leiden, 2002., 44.-45.

stanju zemlje, njezinom fizičkom, duševnom i duhovnom stanju, ovisi sveukupnost života svih živih bića.[826]

Suditi da je Hošea smatrao zemlju „živim bićem“ bilo bi na temelju analize upotrebe glagola אָבַל (ʾābal) i אֻמְלָל (ʾumlal) možda pretenciozno, no ipak, pridavanje zemlji psiholoških oznaka i upotreba dvostrukih fizičkih i psiholoških asocijacija koje ti glagoli nose, upućuju barem na mogućnost kako u Hošeinom poimanju, a i u poimanju njegovih slušatelja zemlja nije bila razumijevana samo kao „neživa“ materija, nego je njezino postojanje smatrano nekim oblikom života koji je dijeljen s drugim živim bićima predstavljao cjelokupnost žive stvarnosti svih stvorenja.[827] Stoga glagol אָבַל (ʾābal) naglašen psihološkim smislom glagola אֻמְלָל (ʾumlal) označava stanje duboke i sveopće tuge i beznađa koja se nadvija nad sve čimbenike stvorenoga svijeta što čame pod pritiskom zaborava povezanosti zemlje i života. Sva stvorenja trpe svojevrsno depresivno stanje iz koje se smrt čini jedinim mogućim putem izlaska. Zemlja se u takvom sustavu razmišljanja i poimanja, kako tumači L.J. Braaten, umjesto mjesta života poima mjestom smrti i umiranja.[828]

Čini se, unatoč svemu, kako je Hošea ipak svjestan da zaborav tog aspekta u promatranju i poimanju zemlje, prema onome što bi se ovakvim čitanjem moglo u ovom tekstu primijetiti, nužno i neizostavno vodi prema zaboravu ili barem (nehotičnom) zanemarivanju činjenice da cjelokupnost života, u koju je uključena zemlja kao jedan od osnovnih (živih) čimbenika, ujedno vodi i prekidu njezine prirodne produktivnosti, a time i prekidu napretka svih stvorenja, odumiranju cijelog sustava koji podržava i daje shvatiti

[826] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 154.

[827] Iako bi se moglo zaključiti da je ljudski rod, zbog trostrukog imenovanja drugih živih bića (životinja, ptica i riba) ekskluzivan oblik života te da se ljudski život razlikuje od života drugih stvorenja, ipak povezanost fizičkog života sa zemljom i ljude i životinje stavlja u istu razinu te ih se bez sumnje može smatrati dionicima istoga životnoga kruga. Suša zemlje pogađa sva živa bića jednako i sva stvorenja koja su od njezina praha stvorena ponovo u prah vraća (Post 3,19). Psihološka oznaka koja se glagolu אָבַל (ʾābal) daje upotrebom glagola אֻמְלָל (ʾumlal) sjedinjuje aspekt tugovanja i suše te ga proširuje na sva živa bića. Međutim, vršiteljica radnje (subjekt) glagola אָבַל (ʾābal) i אֻמְלָל (ʾumlal) nisu živa bića koja se nabrajaju (čovječanstvo, životinje, ptice i ribe) nego zemlja. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 154.

[828] Tužno stanje zemlje odgovora ljudskom stanju nemira i prijestupa. Zemlja je u tom sustavu razmišljanja žrtva, a njezino stanje povezano je s grešnim stanjem njezinih stanovnika. Ukoliko ljudi ustraju u svom grijehu i odbiju promjenu, tada će se nastaviti trpljenje zemlje i produživati njezina mučna situacija. U ovom smislu Hošea i Dvanaestorica usmjeruju pozornost prema motivu neiskrenog kajanja i obraćenja koji su uzrok grešnom odnosu prema zemlji. Zbog neznanja i odbijanja Božjih uputa, oni se odaju doslovnom i duhovnom bludništvu. U takvom okružju zemlja biva isključena iz poimanja životnog okružja te se ne smatra živim dijelom obdržavanja Saveza. Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 114.

sveukupni život.[829] Promjena i drugačiji način promatranja situacije, drugačiji način poimanja povezanosti čovjeka i zemlje sa svim stvorenjima, na koju Hošea upotrebom רִיב (rîḇ) stila u ime Božje nagovara svoje slušatelje, preokreće viziju stvarnosti i otvara vrata životu i rastu „vjernosti“ i „ljubavi“ – אֱמֶת (ʾĕmeṯ) i חֶסֶד (ḥéseḏ) – kao obliku pravednog savezničkog odnosa između Boga, naroda i zemlje. Tako u Hošeinoj knjizi jasno i nedvojbeno nalazimo razvijenu misao da kozmička zajednica može biti i jedino jest shvatljiva na razini općeg zajedništva (komunitarnosti), a holistički pristup stvarnosti izranja kao jedini ispravan pristup razumijevanju međuovisnosti bića i svega stvorenoga svijeta. U tom promijenjenom načinu promišljanja zemlja se poima kao izvor života – ona jest život svim stvorenjima, čovjeku pojedincu i narodu.[830] Shvaćanje značenja pojmova vjernosti, ljubavi i spoznaje Boga teško je i gotovo neodovojivo od shvaćanja vjernosti, ljubavi i spoznaje značenja njegove zemlje kako članu izraelskog tako i članu svakog drugog naroda. U duhu Hošeinog govora o zemlji izgleda da se vjernost i ljubav prema Bogu ne može odvojiti o vjernosti i ljubavi prema zemlji.

Shvatimo li Hoš 4,1-3 kao metaforički kompleks kojim prorok putem iznošenja negativne slike pred svijest svojih slušatelja želi dozvati suprotno, tj. pozitivno preslikavanje i poimanje stanja zemlje, tada će nam biti moguće jasno primijetiti, kako smatra E.O. Nwaoru, da je u biti cilj sveg nabrajanja grijeha i nepravilnih stavova, koji se ovdje tako drastično koristi, otkriti i osvijestiti Božji pogled na zemlju, utvrditi njezin pravi karakter i nagovoriti slušatelje da ga usvoje i primjene kao alternativu dosadašnjem poimanju koje je zemlju, sva stvorenja i njih kao osobe i narod, doveo do ruba propasti. U žarištu, dakle, nije promjena Izraelova odnosa prema Bogu samome, nego se kao prijedlog promjene postavlja poimanje sveukupnog moralnog, društvenog i političkog ustroja cijelog naroda. Štoviše, cijeli se svjetonazor, shvaćanje čitavog stvorenog svijeta, shvaćanje vlastitog

[829] Davno prije nastanka svećeničkog izvješća o stvaranju ova Hošeina poruka je mogla u ušima njegovih slušatelja zvučati prilično revolucionarnom. Holistički i simbiotski pristup kosmosu, koji tek u naznakama Pavlove teologije nalazimo u navozavjetnim spisima (Rim 8,19-22), tek u posljednje vrijeme dobiva na „cijeni“ na suvremenom teološkom obzorju. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 155.

[830] Izraz חֶסֶד (ḥéseḏ) pretpostavlja postojanje mreže naklonosti i odanosti veće nego što to pretpostavlja zakonska dužnost, a riječ אֱמֶת (ʾĕmeṯ) označava, ne samo potrebnu istinu u odnosima, nego pouzdanost i istinoljubivost. Na temelju tih i takvih odnosa gradi se i osniva društvo i drugi međuljudski odnosi u njemu. Temeljne oznake izraelskog društva i međuljudskih odnosa u njemu su אֱמֶת (ʾĕmeṯ) i חֶסֶד (ḥéseḏ). Na njima i zbog njihova postojanja postoji i Izrael kao Božji narod. Savezničko jedinstvo svih stvorenja naglašeno u Post 2,20 zbog neznanja i nedostatka spoznaje Božjeg stvaralačkog zakona ruši Edensko stanje harmonije u kojem je zemlja izvor života i konstitutivni element postojanja svih živih bića. Usp. F. LANDY, *Hosea*, 55.

položaja u svijetu, shvaćanje vlastitog identiteta kao naroda ovim odlomkom Hošeine knjige stavlja na promišljanje kroz odnos prema zemlji.[831]

Shvaćanje stvarnosti koja se nudi na prihvaćanje u personifikacijskoj metafori tužne i osušene zemlje jest sveukupna međuovisnost svih živih bića, a napose međuovisnost i povezanost opstojnosti naroda sa zemljom. Negativno postavljena metafora kojom se opisuju raznovrsni oblici protuetičkog ponašanja suprotstavlja pred sviješću slušatelja poznato iskustvo umnažanja i prokreacije kao tipični plod djelatnosti suradnje živih bića i zemlje. Umjesto rasta i bujanja života živih bića brojem i kvalitetom, upotrebom glagola *povećati se, namnožiti se* - פָּרָץ (pārā́ṣ), metaforičkim procesom ciljana domena *zlodjela*, označena prijenosnim pojmom „prokreacije“, dobivaju oznake živih bića sposobnih proširiti se i umnožiti da bi zavladala zemljom. Glavna metaforička ideja koja stoji iza ovog teksta, kako predlaže G. Eidevall, jest da se nemoralna djela umnažaju i šire zemljom, a apstraktni pojmovi kao što su krađa, laganje i nasilje poprimaju oznaku živih stvorenja sposobnih umažati se i rađati jedno drugo. Čini se da ova Hošeina izjava posreduje satirički kontrast. Ovdje se događa promjena uloga unutar osnovne domene. Aktivnosti, tj. zlodjela, postaju djelatni subjekti. Imajući na umu da je umnažanje i prokreacija među ljudima i životinjama smatrana znakom božanskog blagoslova i temeljem materijalnog blagostanja, opis budućnosti kao situacije u kojoj sva stvorenja tuguju pa čak i ugibaju navode da umnažanje i rast više nije moguć. Stoga je, zaključuje G. Eidevall, „ironično, da jedina stvar koja raste i umnaža se u zemlji jest korupcija“.[832]

Slušateljima i čitateljima ova metafora, dodaje L.J. Braaten, prenosi svijest o neizbježnosti opće i posvemnašnje katastrofe za čitavu zemlju i sve njezine obitavatelje ukoliko ne dođe kraj njihovu protustvarateljskom razmišljanju i djelovanju prema zemlji. U opisu rasta i bujanja grijeha koje završava u krvoproliću, čak sličnim izrazima kao i stanje svijeta neposredno pred katastrofu uništenja općim potopom (Post 6,11-13), Hošea naglašava prijetnju opće katastrofe kozmičkih razmjera, međutim upozorava kako je nasilje prije svega društveni grijeh koji prijeti ponajprije razaranju mreže povezanosti i povjerenja među stvorenjima na temelju koje se gradi temeljna opstojnost svih živih bića.[833]

Korijen svih zala jest nasilje koje izokreće kozmički red što ga je Bog stvaranjem uspostavio. Stoga bi tugovanje, slabost i nemoć zemlje kao posljedica nepoznavanja Boga,

---

[831] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 67.-68.
[832] G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 53.-54.
[833] Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 199.

u Hošeinom izražajnom svijetu moglo biti shvaćeno kao izraz Božjeg suosjećanja i nemoći, Božje ranjivosti i naklonosti stvorenjima koje je ujedno, kao oblik ponašanja suprotno ljudskom nasilju, poziv i nagovor ljudima na prihvaćanje drugačijeg, nenasilnog i nesebičnog odnosa prema stvorenjima i zemlji.[834] Zbog toga, zaključuje F. Landy, „Bog i stvorenja, kao nevini promatrači i žrtve ljudskog zanemarivanja i nehaja, zajedno tuguju“ nad stanjem stvorenog svijeta koji se umjesto prema savršenstvu kreće prema kaosu, koji se umjesto prema spasenju kreće prema uništenju zemlje.[835] Blagoslov stvaranja preokreće se u prokletstvo uništenja. Zemlja umjesto prostora blagostanja ljudskim neetičnim ponašanjem nužno postaje mjesto prokletstva, osvete, krvoprolića. Umjesto mjesta života postaje mjesto smrti – suha pustinja. Mjesto predviđeno za ugodno stanovanje, za življenje u miru i blagostanju, bogatstvu i zadovoljstvu, postaje mjesto izgnanstva. I sve to zbog zanemarivanja zemlje kao konstitutivnog elementa svog nacionalnog identiteta, kako sažeto kaže W. Brueggemann, „zbog zaborava odakle je, tko mu je zemlju dao i pod kojim uvjetima se to dogodilo“ (usp. Pnz 8,11; 32,15-18).[836]

Hošea u svom metaforičkom govoru svojim slušateljima, dionicima Saveza, svom narodu Izraelu, predstavlja ideju da je zaborav zemlje ujedno i zaborav vlastitoga identiteta. Shvaćanje identiteta naroda koji stoji u pozadini ove metafore kao korijenska domena za opis odnosa narod-zemlja, kako tvrdi J.A. Dearman, jest holistički, a percepcija naroda definirana je ne samo u kolektivnom smislu kao skup osoba ili obitelji, nego se unutar kolektivne cjeline obuhvaća i posjed, konkretno i narod i njegova zemlja. Iz shvaćanja i poimanja izraelskoga naroda, promatranoga kroz Hošeino holističko poimanje i definiranje njegova identiteta, nikako se ne može izbaciti i odstraniti njegov od Boga darivani posjed (tj. zemlja, glavni grad, hram itd.). „Taj širi okolišni kontekst je konstitutivni element Izraelova identiteta u njegovom holističkom i sintetičkom obliku shvaćanja i mišljenja. Zemlja se, nadalje, može definirati simbiotski glede naroda koji ju nastanjuje pa tako zemlja predstavlja (gotovo 'jest') život naroda. (...) Kao personificirani metonim, zemlja predstavlja narod zvani Izrael.“[837] Pri tome, uzimajući u obzir hebrejsku retoriku, valja imati na umu da pojam „zemlja“ nije samo čista zamjena za pojam „narod“, nego personificirana metafora te se njome i prvi i drugi pojam slikovno preoblikuju i pojmovno preslikavaju svoja značenja s jednog na drugi.

---

[834] Usp. Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća,* 219.-221.
[835] F. LANDY, *Hosea,* 55.
[836] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 106.
[837] J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 91.

Zbog toga, gledajući Hošeino metaforičko preslikavanje u 4,1-3 na konceptualnoj razini, bez ikakvih sumnji može se ustvrditi da ono djeluje kao metafora u kojoj se shvaćanje zemlje objašnjava poimanjem naroda i obrnuto. Iskustvo tužnog i neplodnog stanja zemlje predstavlja se svijesti slušatelja kao kontrastna slika s prijedlogom za prihvaćanje onog suprotnog. Zlodjela naroda su metaforički personificirana i poosobljena kao opasnost za život zemlje, ali i za život naroda. Ona su u suprotnosti identitetu Izraela kao naroda Božjeg. Negativno, tužno, bezizgledno i besperspektivno stanje zemlje, tj. naroda, Hošea koristi za osvješćivanje i postizanje uvida o onome pozitivnom i pravom identitetu naroda koji je darom zemlje konstituiran kao narod Božji. Tako metafora o zemlji koja se suši i tuguje prenosi i podiže svijest slušatelja ne samo o učinku zlodjela na osnovnu konstitutivnu povezanost između naroda i njegove zemlje nego i na osnovnu konstitutivnu vezu uspostavljenju prigodom sklapanja Saveza s Bogom, da je Izrael Božji narod samo ako je u savezničkom odnosu jedinstva sa svojom zemljom. Nedostatak tog znanja, nedostatak takvog poimanja života, odbacivanje i djelovanje protiv zakona stvaranja vlastitoga identiteta, kako nastavlja u sljedećem dijelu teksta svoje knjige objašnjavati Hošea (4,4-5,7), oslabljuje životnu snagu naroda i čini ga i duhovno i stvarno nesposobnim prebivati u zemlji, nastanjivati ju i upravljati parcelama zemlje – חֵלֶק (ḥēleq) (5,7) – koje su prigodom nastanjivanja Kanaana kao Božju baštinu – נַחֲלָה (naḥălāʰ) – po svojim pretcima u vrijeme osnutka naroda, primili (5,1), a koju su svojom nevjernošću, ponašajući se kao nenarod Božji, obeščastili i doveli u opasnost (5,4-7).[838] Promičući ideju da svijest, život i identitet naroda Izraela ovisi o shvaćanju i poimanju identiteta njegove zemlje, Hošea gradi teološku poruku na konceptualno-metaforičkoj razini dovodeći ih u vezu s domenom spoznaje Božje. Stoga se konceptualna metafora *zemlja je narod*, u Hošeinoj propovijedi, kojom se pred slušatelje na razmišljanje postavlja odnos Bog-zemlja-narod, kako primjećuje K. Keita, može smatrati dobrim temeljem za rađanje novih uvida i spoznaja o identitetu samoga Boga.[839]

3.2. Metafore prostora

Kontekst igra odlučnu ulogu u razumijevanju i tumačenju metafora. Kontekstualnost metaforičkoga govora, kako tumači R. Zimmermann, usko je vezana uz povijesnu stvarnost koja predstavlja slikovno polje njegova nastanka, a zajedno čine sinkronu paradigmu metafore. Sinkrona paradigma metafore predstavlja slikovnu stvarnost koja je

[838] Usp. L.J. BRAATEN, *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, 114.
[839] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 80.

vezana uz neki materijalni ili nematerijalni predmet, neku osobu, misao ili odnos unutar događanja ili neki događaj, a nerijetko i odnose između svih tih objekata koji se mogu shvatiti kao poveznica njihova razumijevanja.[840] Zato, kako smatra B.E. Kelle, „metaforički izrazi stoje kao dijelovi širih konceptualnih metafora koje djeluju unutar određene kulture. Tako se metaforički govor temelji na priznatima jezičnim metaforama aktivnim unutar društva. Stoga sve metafore, za njihovo ispravno razumijevanje, zahtijevaju poznavanje njihovog kulturalnog konteksta. (...) Individualni metaforički izraz funkcionira u odnosu s tim širim semantičkim, povijesnim i kulturalnim dimenzijama.“[841]

Zato i ovdje, promatrajući Hošeine metafore o zemlji, prostorom ne smatramo fizičko mjesto kao kontekst njihova događanja, nego se radije bavimo misaonim i pojmovnim prostorom, prostorom shvaćanja i poimanja zemlje Hošeinih slušatelja unutar kojeg se događao metaforički proces što ga je Hošea izazivao svojim metaforama u njihovom umu i srcu. Istraživat ćemo u ovom odjeljku s jedne strane ideologiju koja je oblikovala misli o zemlji Hošeinih slušatelja, ali i Hošeinu ideologiju zemlje unutar koje je gradio svoje metafore. Ideologiju u ovom slučaju, prema N.C. Habelu, smatramo „odjekom svijesti o realnosti koju oni što prihvaćaju neku ideologiju smatraju istinitom“.[842] Kontekst razumijevanja Hošeinih metafora o zemlji u ovoj studiji je, dakle, sustav uvjerenja, ideja i tradicionalnih mišljenja koje su promicale, prihvaćale i slijedile socijalne, ekonomske i političke interesne društvene grupe i prema njemu, i u njemu, oblikovale svoje mišljenje, stavove, poimanje i ponašanje.[843]

Prvotnim slušateljima kontekst razumijevanja Hošeinih metafora bio je njihova zemlja Izrael. Njihovo razumijevanje zemlje, života u/na zemlji, njihovo razumijevanje *zemaljskosti* i *uzemljenosti* je kontekst koji je utjecao na oblikovanje razumijevanja po Hošei metaforički izrečene Božje riječi. Nama pak, koji tražimo nadvremenske i transvremenske oznake poruke Božje koju je Hošea tada metaforički uobličio i svojim slušateljima postavio pred svijest, postavlja se kao sljedeći zadatak istraživanja i otkrivanja tipično hošeanskog načina kojim je on koristeći se zemljom kao kontekstom otvarao nove puteve razumijevanja zemlje što ih je Bog nudio njegovu narodu. Smatramo kako će nam otkrivanje tog Hošeinog umijeća da u kontekstu ondašnjeg shvaćanja zemlje unutar kolektivne svijesti, kulture i povijesnih okolnosti iskoristi moć metafore u svrhu prenošenja

[840] Usp. R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 41.
[841] B.E. KELLE, *Hosea 2*, 37.-38.
[842] N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 134.
[843] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 247.

Božje poruke o zemlji svom narodu, otvoriti mogućnost da i mi u suvremenom ideološkom svijetu omogućimo pristup teološkoj poruci koja se kroz Hošeine metafore o zemlji nudi nama, njegovim današnjim čitateljima i tumačima njegove riječi.

3.2.1. Zemlja je prostor susretanja Boga i ljudi (Hoš 2,16-17)

2,16			
aα	לָכֵ֗ן הִנֵּ֤ה אָנֹכִי֙ מְפַתֶּ֔יהָ	lāḵēn hinnēʰ ʾāṇōḵî məp̄atteʸhā	Stoga ću je, evo, primamiti,
aβ	וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּ֑ר	wəhōḷaḵtîhā hammiḏbār	odvesti je u pustinju
bα	וְדִבַּרְתִּי עַל־לִבָּֽהּ׃	wəḏibbartî ʿal-libbāh	i njenu progovorit` srcu.
2,17			
aα	וְנָתַ֨תִּי לָ֤הּ אֶת־כְּרָמֶ֙יהָ֙	wənāṯáttî lāh ʾeṯ-kərāmeʸhā	I vratit ću joj ondje
aβ	מִשָּׁ֔ם	miššām	njene vinograde,
bα	וְאֶת־עֵ֥מֶק עָכ֖וֹר	wəʾeṯ-ʿḗmeq ʿāḵôr	i od Doline ću akorske
bβ	לְפֶ֣תַח תִּקְוָ֑ה	ləp̄éṯaḥ tiqwāʰ	učiniti vrata nade.
	וְעָ֤נְתָה שָׁ֙מָּה֙	wəʿā́nṯāʰ ššā́mmāʰ	Ondje će mi odgovarat` ona
	כִּימֵ֣י נְעוּרֶ֔יהָ	kîmê nəʿûreʸhā	kao u dane svoje mladosti,
	וּכְיוֹם עֲלֹתָ֥הּ	ûiḵəyôm ʿălōṯāh	kao u vrijeme kada je izišla
	מֵאֶ֖רֶץ־מִצְרָֽיִם׃	mēʾeṛeṣ-miṣrā́yim	iz Egipta.

Odlomak Hošeinog teksta 2,16-17 pripada većem odjeljku Božjega govora 2,4-25 i tvori emocionalnu i tematsku prijelomnicu između optužbe (2,4-15) i pomirenja (2,18-25) te predstavlja, kako kaže D.J.A. Clines, njegov vrhunac.[844] U Božjem (na)govoru ženi/majci i njezinoj djeci glagoli הָלַךְ (hālaḵ) *primamiti (zavesti)*, דָּבַר (ḏāḇar) *(pro)govoriti* i נָתַן (nāṯan) *vratiti (dati)* prepoznaju se kao ključne riječi kojima je opisano Božje djelovanje,[845] a glagolom עָנָה (ʿā́nāʰ) *odgovoriti*, kako tumači K. Keita, opisuje se reakcija "gospođe Izrael" u smislu uspostave komunikacije i u značenju odgovora na Božje djelovanje i upućenu joj Božju riječ. Dva komunikacijska glagola דבר (dbr) *govoriti* i ענה (ʿnh) *odgovoriti* tvore središte ovoga odlomka i daju razlog Božjeg djelovanja koje se ostvaruje u dramatičnom činu odvođenja u pustinju וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּ֑ר (wəhōḷaḵtî́hā hammiḏbār).

Međutim, prvi razlog odvođenja u pustinju, primjećuje E.O. Nwaouru, nije kažnjavanje i upokoravanje neposlušne i prijetvorne žene, nego uspostava komunikacije kao početak

[844] Usp. D.J.A. CLINES, *Hosea 2, Structure and Interpretation*, u: D.J.A. CLINES, *On the Way to the Postmodern, Old Testament Essays, 1967-1998, Volume I*, JSOTSupp 292, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998., 297.

[845] „Početak predstavlja emfazu jer je udvostručen hinneh (evo) i anoki (ja) uz koju se vežu tri glagola zaručnikova djelovanje: *pth*, *hlk* i *dbr*. Sva tri su glagola u izvedenim konjugacijama: *pth* (zavesti, primamiti) i *dbr* (reći, govoriti) u pielu, a *hlk* (odvesti) u hifilu.Time je još naglašeniji Božji pothvat kojim se Bog legitimira kao istinski zaručnik kojemu je doista stalo do njegove zaručnice. Bog je na antropomorfan način prikazan kao zaručnik koji će poduzeti sve kako bi svoju zaručnicu zadržao za sebe." B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 152.

procesa pomirenja i obnove odnosa između Boga i njegove ljubljene žene/naroda.[846] Stoga i riječ pustinja מִדְבָּר (mmiḏbār), u prethodnom tekstu upotrebljavana u smislu mjesta kazne i zaborava (usp. 2,5), označava mjesto komunikacije i središnji prostor sjećanja na zajedničku prošlost,[847] ali i mjesto u kojem se slušaju obećanja o sretnoj budućnosti, napose obećanja o budućem životu u zemlji.[848]

Osim toga, riječ pustinja מִדְבָּר (mmiḏbār) zvučnošću podsjeća na riječ דָּבַר (ḏāḇar) koja neposredno iza nje slijedi, pa bi se s pravom, kako ističe F. Landy, moglo zaključiti da je posrijedi igra riječi u kojoj se ističe komunikacijska oznaka pustinje kao "zemlje tišine", mjesta bez zvukova i ičega što bi ometalo razgovor ili otežavalo prenošenje i razumijevanje riječi.[849] No, shvaćanje pustinje kao mjesta komunikacije u 2,16, naglašava K. Keita, "ima mnogostruku ulogu i predstavlja ključnu točku preokreta cijelog Božjeg govora (2,4-25)",[850] pa nam se čini da bi i njegovo tumačenje također moglo biti prekretnica i ključno mjesto za razumijevanje Hošeina govora o zemlji.

Pustinja se ovdje zbog jasnog napominjanja Egipta i dvostruko spomenute vremenske oznake *izlaska* i *povratka* očito ne može smatrati mjestom kazne i odbacivanja, nego mjestom događanja budućnosti, mjestom nade i plodnosti, mjestom rasta vinograda.[851] Stoga je, zaključuje K. Keita, govor o pustinji u ovom slučaju metaforički, a izrazi מִדְבָּר (mmiḏbār) *pustinja* i כֶּרֶם (qerem) *vinograd* stoje jedan nasuprot drugome kao metafore za neplodnu i plodnu zemlju. Također i očiti kontrast naglašen u tekstu „od Doline ću akorske učiniti vrata nade" upućuje na metaforičnost ovih redaka.[852] Stoga B. Kelle ispravno

---

[846] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 59.; Također i B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 153. „Jedino što se očekuje jest Zaručničin odgovor (ʿnh) na Zaručnikovo velikodušno obdarivanje. Na taj način nastaje obostrana relacija a to znači i međusobna komunikacija, koja je očito bila prekinuta. Naspram četiri glagola koji označavaju Zaručnikovu aktivnost, nalazi se samo jedan glagol kojim se izriče ona Zaručničina."

[847] Lijepo to opisuje B. Lujić: „Što se tiče pustinje, ona je mjesto prve ljubavi, gdje neće biti takvoga iskušenja kao što je u zemlji Baala. Pustinja predstavlja samotno mjesto u kojemu će Bog imati i prostor i vrijeme progovoriti nanovo kao svojoj zaručnici bez ikakvih prepreka – izravno u srce, što je svakako govor kojim zaljubljeni zaručnik 'očarava' svoju zaručnicu približavajući se njezinu srcu." B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, 152.

[848] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 44.

[849] „Riječ pustinja (mmiḏbār) podsjeća na glagolski oblik 'progovorit` ću' (wəḏibbartî) koji odmah nakon njega slijedi. Dva izraza su u suprotnosti: pustinja je zemlja tišine u kojoj je govor njezina voljenoga jedino što ona može čuti." Usp. F. LANDY, *Hosea*, 38.

[850] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 83.

[851] „Niz obnoviteljskih djela čiji popis počinje u 2,16 upućuje na retorički učinak izričite promjene smjera događanja ili ukidanja prijetnji koje su sve do ove točke proizlazile iz Božjeg govora. Savez s divljim zvijerima u 2,20 ukida prijetnju vinovoj lozi i stablima smokava iz 2,14, a davanje žita i novoga vina u 2,24 preokreće prijetnju oduzimanja istoga u 2,11. Čak i Božja uvodna izjava u retku 16 preokreće raniju prijetnju iz 2,5 da će ženu pretvoriti u pustinju." B.E. KELLE, *Hosea 2*, 37.

[852] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 84.

primjećuje: „Čini se da Hošea pozornost slušatelja ne privlači samo predajom o izlasku iz Egipta nego i predajom o ulasku u zemlju“[853], tj. na „dolinu Akor“ (Jš 7) koja i svojim nazivom podsjeća na probleme i nevolju što je snašla Izrael zbog neposlušnosti Božjoj zapovijedi, ali predstavlja i jedan od rijetkih puteva ulaska u središnje brdovito područje Obećane zemlje iz Jordanske doline.[854]

Dok je u redovitom i profanom jeziku pojam *pustinja* obojen negativnim poimanjem, ovdje se, zbog Hošeine umješnosti postavljanja metafora, pustinja predstavlja kao ugodno i pozitivno mjesto susreta, nježnosti i ljubavnog, romantičnog razgovora u kojem će Bog - וּדִבַּרְתִּי עַל־לִבָּהּ (wəḏibbartî ʿal-libbāh) – „njenu progovorit` srcu“ (2,16). U pustinji Bog utješno progovara, umiruje i tješi, obećava darove te ju na taj način čini mjestom novog početka. Unutar konteksta pozitivnog govora o pustinji Dolina akorska prestaje biti dolina nevolja i teškoća, a postaje „vrata nade“ koja simboliziraju ulazak u plodnu i zaštićenu, vinogradima i poljima bogatu zemlju. Očito da Hošea ove simboličke izraze ne slaže jedan do drugoga samo radi ljepote stila, već preokrećući njihovo uobičajeno i u srcima njegovih slušatelja uvriježeno značenje, smjera postizanju svijesti o njihovu teološkom značenju, obratu tumačenja i razumijevanja predaje koja je s njima povezana.

Kao teološki topos מִדְבָּר (mmiḏbār) *pustinja* povezuje se s povijesnim razdobljem Izraela između izlaska iz Egipta i ulaska u zemlju. Vrijeme je to Božje brige za njegov narod, vrijeme Božjeg govora i odgovora naroda, vrijeme primanja riječi i obećanja, vrijeme pokazivanja i izricanja ljubavi Božje s jedne strane i vrijeme uzvraćanja ljubavi. U toj dinamici događao se život Izraela dok su lutajući pustinjom pratili Božji glas i njegove upute. Idealno vrijeme blizine i susreta s Bogom, „ideal nomadskog života“. Stoga i pustinja, u tom kontekstu ima pozitivan predznak kao mjesto druženja s Bogom i mjesto njegova nježnoga šaputanja, mjesto na kojem je Bog putovao sa svojim narodom i bio mu blizu. Takvo ideološko razumijevanje pustinje kao nomadskoga ideala, ekstremno gajeno posebice među grupom Rehabita, postojalo je dugo vremena nakon useljenja Izraela u

[853] B.E. KELLE, *Hosea 2*, 298.-299.

[854] „Dolina Akor je vjerojatno jedan od uskih i vijugavih stjenovitih prolaza koji iz Jordanske doline vode prema središnjem brdovitom području (prolaz od Jerihona preko Aja do Betela?). To je mjesto smaknuća Ahana nakon poraza u bitki za osvojenje Aja (Jš 7,24-26) koje čuva uspomenu na nevolju što je snašla narod zbog neposluha Božjih zapovijedi.“ J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 122. Lokacija doline Akor nije točno određena, ali je sjećanje na nju sačuvano u predajama o ulasku u zemlju (Jš 7,25; 15,7). Tradicija o Akorskoj dolini imala je odjeka i u Hošeinim tekstovima i u tekstovima drugih proroka (Iz 65,10). Usp. H.W. WOLFF, *Hosea*, 42.-43.

zemlju (Jer 35,5-10).[855] Premda Rehabiti nikada nisu bili brojna skupina, niti su oblikovali glavni smjer kretanja teološke misli Izraela, moglo bi se učiniti kako su njihove ideje, našle plodno tlo u Hošeinom vremenu.[856] Međutim, istraživanja ekonomske situacije Izraela u Hošeino vrijeme svjedoče da su mnogi zemljoradnici jer im zemljoradnja nije donijela lagodan život u zemlji, već produbila klasne i ekonomske razlike te bila uzrokom osiromašenja velikoga broja malih zemljoposjednika, razočarani, frustrirani i nezadovoljni zemljoradnjom napuštali svoje zvanje i prezaduženi gotovo na rubu gladi i pod prijetnjom pada u ropstvo ostavljali svoju zemlju i odlazili živjeti u pustinju ili se iseljavali u druge zemlje. Zbog takvog stanja, tumači H. Gossai, povjerenje i vjera u Boga kao darivatelja zemlje i njezine plodnosti pala je na niske grane, a mnogi su se smatrali od Boga izdanima i ostavljenima na milost i nemilost pohlepnih vladara zemlje i veleposjednika njezinih plodnih polja, pa su odlazak u pustinju i odseljenje iz zemlje smatrali povratkom Bogu i pravom (jahvističkom) religioznom obrascu njezina življenja.[857] Stoga bi takvo okružje moglo biti pogodno tlo za obnovu ideoloških sukoba koji su se odražavali i na teološkoj razini razumijevanja značenja zemlje i života u njoj.

Ipak, Hošeine ideje o boravku u pustinji su drugačije. On zemlju promatra iz položaja naseljenosti i boravka u njoj pa, zbog toga cilj odvođenja žene/naroda u pustinju u ovom dijelu svoga teksta nije trajni boravak ondje, nego cilj boravka u pustinji jest povratak u/na

---

[855] U povijesti Izraela je poznata skupina Rehabita koji su, da bi zadržali tradicionalnu jahvističku religioznost, pokušali nastaviti nomadskim životom čak i nakon osvajanja zemlje. Za Izraelce, doseljene u Kanaan, od temeljne je važnosti bilo povezati vjernost svome Bogu Jahvi s temeljnim potrebama svakodnevnoga života, povezati Boga sa zemljom u kojoj su sada živjeli i načinom na koji su priskrbljivali životne potrepštine - a sve je to značilo da Boga trebaju povezati sa svojom novom zemljoradničkom okolinom. Dotadašnja religija utemeljena na iskustvu pustinjskoga nomadskoga života, koja više nije odgovarala na probleme i pitanja svakodnevnog života, kaže H. E. von Waldow, bivala je brzo napuštana. Iako je bilo prirodno za Izraelce u njihovoj novoj domovini shvatiti Jahvu kao vlasnika zemlje i darivatelja njezinih plodova, taj proces se nije događao bez protivljenja koje je ponekad bilo uzrokom sukoba i netrpeljivosti. Usp. H. E. von WALDOW, *Israel and Her Land: Some Theological Considerations*, 496.

[856] Ovakve su interpretacije prevladavale među bibličarima početkom i sredinom prošlog stoljeća. Usp. T.B. DOZEMAN, *Hosea and the Wilderness Wandering Tradition*, u: S.L. MCKENZIE, THOMAS RÖMER (urr.), *Rethinking the foundations, Historiography in the ancient world and in the Bible, Essays in honour of John Van Seters*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 294., De Gruyter, Berlin, 2000., 55.-70.,56.-58.

[857] Usp. H. GOSSAI, *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets: Justice and Righteousness in Context*, 234.-235.; Slično i D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, 132.-133. Seljaci koji su prije slobodno obrađivali i bili vlasnici malih parcela sada su postali bezemljaši, nadničari ili radnici na velikim posjedima u vlasništvu bogataša. Seljaci su izgubili lagan i siguran pristup obradivoj zemlji. Rastom tržišne ekonomije, došlo je do iznajmljivačkog kapitalizma u kojem su čimbenici proizvodnje i novčane vrijednosti postali međusobno povezani i ovisni jedni o drugima. Primjerice, seljak je morao platiti najam za zemlju. Često je najam bio izjednačen s urodom. To je bio jedan od načina da zemljoposjednik izvuče dodatnu dobit od prvotnih proizvođača. Takav postupak vladajuće klase bio je veliko opterećenje za seljake i vodio je konačno prema gubitku pristupa obradivoj zemlji, a zatim prema siromaštvu i ropstvu. S religiozne točke gledišta, gubitak slobodnog pristupa zemlji značio je i izumiranje slobodnjačkih prava i vrijednosti na kojima se temeljilo izraelsko društvo.

plodnu zemlju. Zato se, kako tvrdi H. E. von Waldow, ovaj tekst može shvatiti kao svojevrsni obračun s teološkim tumačenjima „stare generacije“ teologa i religioznih vođa koji su zemljoradničku sjedilačku kulturu smatrali pogrešnim načinom života Izraela, uzrokom izopačenja ekonomskih odnosa i lošeg religioznog stanja naroda.[858] Međutim, kako tumači K. Keita, „boravak 'gospođe Izrael' u מִדְבָּר (mmiḏbār) *pustinji* nije trajan, nego je ovdje indirektno riječ o povratku u r. 17a (daru vinograda i Doline akorske), o čemu izravno govori r. 25 – „posijat ću ga u zemlji“. Vrijeme boravka u pustinji predstavljeno je kao nužno prijelazno razdoblje između negativne prošlosti i pozitivne budućnosti u zemlji - „ondje će mi odgovarat' ona“, kao međustanica na putu prema cilju koji je življenje u zemlji. [859] Stoga bi se ovaj Hošein odlomak koji govori o odlasku u pustinju, kako smatraju J. Jeremias, M. Köckert i W. Zimmerli, mogao smatrati radije osudom „nomadskog životnog ideala“ i kvalifikacijom tog načina života kao oblika „izgona iz zemlje“, a potvrdom da je Hošea život u zemlji smatrao plodom i izrazom Božje volje za svoj narod i pravim mjestom susreta i života s Bogom.[860] Odlazak u pustinju u 2,16, kako predlaže G. Kwakkel, može se smatrati Božjim spasiteljskim činom od zaraze nevjere koja je vladala u Izraelu.[861] Dakle, smatramo da je nevjernost Bogu, očitovana u neispravnom odnosu prema zemlji, a već prije naglašena u slici bludništva i preljuba (1,2;2,4-5), karakteristika onih koji su zemlju smatrali svojim vlasništvom, tekovinom svoga rada i nastojanja, a ne Božjim darom.

Hošea se ne protivi boravku u (kanaanskoj) zemlji, štoviše, on takav način života promiče. On ne želi obezvrijediti predaje o pustinjskom hodu Izraela s njegovim Bogom, nego jasno predlaže promišljanje značenja posjeda zemlje, ponovno stvaranje novih ideja o razlogu i svrsi života u/na zemlji, u svjetlu povijesnih doživljaja i teoloških postavki stečenih tijekom boravka u pustinji.[862] Spominjanje pustinje, kako tvrdi T.B. Dozeman, ovdje je metaforičko i ne ističe uobičajeno značenje pustinje kao geografskog mjesta, nego Hošea pred svijest svojih slušatelja uvodi novu teološku interpretaciju pustinje želeći naglasiti dodatno značenje putovanja i boravka Izraela u njoj, a to je ozračje Božjeg vodstva i

---

[858] Usp. H. E. von WALDOW, *Israel and Her Land*, 497.-498

[859] K. KEITA, *Gottes Land*, 88.

[860] Usp. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 47.; M. KÖCKERT, *Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea*, u: A. MEINHOLD, R. LUX (urr.), *Gottesvolk, Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Festschrift für S. Wagner*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1991., 62.; W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 251.

[861] Usp. G. KWAKKEL, *The Land in the Book of Hosea*, u: J. van RUITEN, J. de VOS (urr.), *The land of Israel in Bible, history, and theology: studies in honour of Ed Noort*, Supplements to Vetus Testamentum 124., Brill, Leiden, 2009., 167.- 182., 171.

[862] Usp. M.J. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea, A Morphological Study*, 132.

upravljanja kojim je i zbog kojeg je Izrael doveden na sigurno mjesto, u zemlju.[863] Smatramo dakle da odlazak u pustinju ne označava fizičko premještanje, nego odlazak u misaoni svijet i promišljanje koje je vladalo u Izraelu tijekom njegova putovanja prema zemlji pod Božjim vodstvom.

Tekstualni, ali i povijesni kontekst, 2,16-17 svjedoči o zaboravu Boga, ali i zemlje (2,10.15.22.). Zemlja shvaćana u povijesnom kontekstu Izraela u Hošeino vrijeme izgubila je svoju živost i uzbudljivost koju je imala u predajama iz pustinje. Sigurnost naseljenosti, zasićenost potreba obiljem bogatstva zagušila je i poput moljca izgrizla ne samo drevna sjećanja nego i otupila mogućnost povezivanja tadašnjeg stanja s izvornom teološkom tradicijom o daru i darovanosti zemlje (2,10). Kad nestane stava povezanosti između onoga kako je bilo i kako sada jest i kad umre moć otvorenosti prema onome kako bi moglo biti, tada se, kako tumači W. Brueggemann, „čovjek ne može više sjetiti vremena prije dara i tada se jedva uopće i može itko sjetiti da je to dar“, a onda se takva situacija shvaća trajno sigurnom, bez ikakvih promjena i bez ikakvih zahtjeva za mijenjanjem, bez ikakve opasnosti, ali i bez ikakvog oblika zahvalnosti.[864] Zemlja je, kako smo već i prije naglasili, u Hošeino vrijeme shvaćana u konteksta kulta, politike i profita. Međutim, objašnjava K. Keita, mjesto u kojem kultna aktivnost ne utječe na plodnost (8,13; 10,1), a unutarnje političke spletke, kojima je cilj uspeti se na ljestvici vlasti, ne donose rezultate (7,3.5;8,4) i taktiziranje u području vanjske politike nema očekivanog učinka (7,11; 12,2), jest u stvari *pustinja*, a ne *zemlja* (4,2-3).[865]

U zemlji koja je ljudskim djelovanjem postala pustinjom, odlazak u misaoni i pojmovni svijet pustinje, odlazak u poimanje zemlje iz konteksta pustinje ujedno je sudjelovanje u Božjem spasenjskom činu i povratak u pravo, originalno, i od Boga namjeravano, shvaćanje zemlje (13,4). Ako slušatelji i dalje budu slijedili uzorak razmišljanja i postupanja koje Hošea proglašava neispravnim, tvrdi L.J. Braaten, zemlja, čak i ona u kojoj je netko geografski nastanjen i u njoj živi, može postati mjestom progonstva, mjestom ropstva, mjestom beznađa, beživotna pustinja.[866] Jer pustinja se u Hošeinoj misli ne predstavlja kao *mjesto*, nego kao *ozračje misli* s kojom valja živjeti u zemlji koju je Bog svome narodu predao. To ozračje isključuje poimanje zemlje kao sredstva pohlepe, zadovoljenja konzumerizma i mjesta nasilja, a shvaća zemlju kao mjesto solidarnosti,

[863] Usp. T.B. DOZEMAN, *Hosea and the Wilderness Wandering Tradition*, 67.-69.
[864] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 54.
[865] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 91.
[866] Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 203.

darom kojem se raduje i rado ga se dijeli. Tada zemlja postaje mjesto susreta (12,10), mjesto u kojem narod živi pod Božjom zaštitom, mjesto zajedničkog života Boga i ljudi u intimnom zajedništvu.[867]

Gledano iz koncepta hošeanski shvaćene pustinje, koja se oslanja na poimanje opisano u tekstovima što opisuju situaciju neposredno pred ulazak Izraela u Obećanu zemlju, zemlja je koncipirana isključivo kao Božji dar, kao životvorni čin izvršenja, ispunjenja i utjelovljenja njegove riječi (Jš 21,45; Pnz 6,10-11). Zemlja je tada, kako tumači W. Brueggemann, doživljena i prikazana kao „u potpunosti darovana od darivatelja dobrih darova i govornika vjerodostojnih riječi. Na granici, Izrael priznaje da je stanovanje u zemlji *sola gratia*“ čista milost, čisti dar, krajnje materijalizirani oblik izraza Božje naklonosti.“[868] Iako dar i darovanost zemlje Hošea nikada i nigdje u svojoj knjizi izričito nije tematizirao, taj se teologumenon u 2,16, kako kaže K. Ketia, „pretpostavlja i transformira“.[869] Hošea ne govori o pustinji kao mjestu, nego svom slušateljstvu predstavlja stari, gotovo u potpunosti zaboravljen i stoga njima posvema novi, teološki model promatranja i promišljanja zemlje nastao u pustinji. Zemlja se unutar tog teološkog modela shvaća kvalitativnom oznakom koja tvori identitet Izraela kao naroda Božjega. Posjed zemlje, a i općenito poimanje zemlje i svih odnosa prema njoj, u takvom teološkom poimanju ne nalazi se u kontekstu prava i zakona, kulta, vanjske i unutarnje politike, ekonomskih odnosa i profita, nego je pravi kontekst poimanja zemlje milost i vjernost, darovanost i zahvalnost, nada i ispunjenje. To su vrijednosti koje su Izrael u pustinji činile Izraelom – narodom Božjim. „Postojanje Izraela uvijek je povezano sa zemljom i s Bogom. Nikada samo s Bogom. Živjeti isključivo od krajnje poslušnosti Njemu. Nikada samo sa zemljom: posjedovati je i njome upravljati; nego uvijek biti sa zemljom i s Bogom; uvijek primati darove zemlje, uvijek slušati njemu upućene Božje riječi, uvijek biti siguran i uvijek biti spreman biti pozvan na sud, u isto vrijeme biti hranjen i biti spreman zadovoljiti potrebe drugih, uvijek biti zemaljska obitelj, ali uvijek i u isto vrijeme biti s Bogom u povijesnom savezu, biti pažljivo poslušan partner.“[870]

Zbog toga odlazak i boravak u pustinji u 2,16-17 shvaćamo kao metaforu kojom se zemlja, boravak u njoj i općenito *uzemljenost* naroda Božjeg povezuje s njegovim identitetom koji je stečen u pustinji, a potpuno ostvaren useljenjem u kanaansku zemlju. Radi se, dakle o

[867] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 112.
[868] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 48.
[869] K. KEITA, *Gottes Land*, 90.
[870] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 52.

oživljavanju već odavno mrtve metafore koncepta zemlje koji se, tek premještanjem u kontekst zaboravljene predaje o Božjem vodstvu kroz pustinju oživljava i postaje djelatnim, aktivnim i živim.[871]

Hošea, zaključujemo, stvarnom povijesnom stanju zemlje koje je u poimanju njegovih slušatelja koncipirano u kontekstu kulta, politike i profita, suprotstavlja sliku pustinje kao stari/novi kontekst razmišljanja o zemlji i metaforički mijenja konceptualni sadržaj koji se, unutar konteksta predaje o Božjoj blizini, njegovom vodstvu i identitetu Izraela, prepoznaje kao prava i izvorna teološka slika zemlje. Nasuprot nestabilnosti, nesigurnosti i promjenjivosti kao bitnih oznaka koncepta zemlje njegovih suvremenika (2,11-14;4,2-3), Hošea postavlja koncept zemlje iz pustinjskih dana Izraela. Pustinjski kontekst razmišljanja o zemlji i očište iz kojeg su Izraelci tada promatrali zemlju koju im je njihov Bog obećao je upravo onaj na koji cilja metafora proroka Hošee.[872] Unatoč tome što u pustinji nije bilo dovoljno vegetacije i plodnosti Izrael je preživio jer mu je Bog davao hranu i vodu. Dok su bili u pustinji u misaonom svijetu Izraelaca pojam zemlje bio je označen stabilnošću, vjernošću i sigurnošću kako međuljudskih, tako i međunarodnih odnosa. Bog je svojom sigurnošću, svojim stalnim i nepromjenjivim odnosom prema Izraelu jamčio da je ona zemlja prema kojoj ih vodi i u koju će ih uvesti mjesto gdje će biti sigurni i zaštićeni. Promjenom očišta promatranja i mišljenja o zemlji iz jednog (suvremenog) konteksta u drugi (pustinjski), Hošea oživljava u sjećanju svojih suvremenika već davno umrlu konceptualnu metaforu: *zemlja je Božji dar*. Time je oživljena i druga konceptualna metafora: „*zemlja je (pravo) mjesto susreta(nja) Boga i čovjeka*. Ono što su Hošeini suvremenici smatrali zemljom, Hošea smatra pustinjom, a ono što su njegovi suvremenici smatrali pustinjom, Hošea smatra mjestom susreta i druženja s Bogom. Stoga, fizički odlazak u pustinju i nije potreban, nego je potrebna promjena *misaonog lokaliteta*, odlazak u atmosferu misli „starih vremena“, a ne iseljenje u pustinjski predio.[873]

---

[871] Na toj metaforičkoj platformi moguće je razumjeti i druge Hošeine tekstove o iskustvu pustinje 9,10; 12,10; 13,4-6. O tome postoji jasan konsenzus autora i komentatora ove teme u Hošeinoj knjizi. Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 105.; H.W. WOLFF, *Hosea*, 293; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 164.; J.L. MAYS, *Hosea*, 175.; L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 203.; P. DIEPOLD, *Israels Land*, 110.; Usp. E.W. DAVIES, *Land: its rights and privileges*, 354. W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 251.; M. KÖCKERT, *Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea*, 63.

[872] Unatoč tome što narod pokazuje nestalnost, pobunu, mrmljanje i želi se vratiti u Egipat i jesti ropsku hranu (usp. Izl 15,24; 16,2-3; 17,3) Bog im je uvijek pokazivao svoju moć i davao im i u pustinji dovoljno hrane da prežive. U pustinji se nedvojbeno može doživjeti i iskusiti da je preživljavanje Božji dar.

[873] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 91.; Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 203.

3.2.2. Zemlja je prostor blagoslova (Hoš 8,13)

8,13			
aα	זִבְחֵי הַבְהָבַי יִזְבְּחוּ	ziḇḥê haḇhāḇay yizbəḥû	Nek' žrtvuju klanice što mi ih prinose,
	בָשָׂר וַיֹּאכֵלוּ	ḇāśār wayyōʾḵēlû	nek' samo jedu meso!
aβ	יְהוָה לֹא רָצָם	yhwh(ʾāḏōnāy) lōʾ rāṣām	Jahvi se ne mile.
bα	עַתָּה יִזְכֹּר עֲוֹנָם	ʿattāʰ yizkōr ʿăwōnām	Odsad će se spominjati bezakonja njihova
	וְיִפְקֹד חַטֹּאותָם	wəyiṗqōḏ ḥaṭṭōʾwṯām	i njihove će kazniti grijehe:
bβ	הֵמָּה מִצְרַיִם יָשُוּבוּ	hēmmāʰ miṣráyim yāšûḇû	u Egipat će se oni vratiti.

Redak 8,13 stoji usred veće tematske cjeline koja obuhvaća tekst od 8,1 do 9,9 kojem je glavna tema poziv na kritičko promatranje ponašanja naroda. Međutim, ponavljanje tema kritike žrtvovanja (8,11.14; 9,4), međunarodnih odnosa (8,7-10; 9,1) i povratka u Egipat (8,13; 9,3.6) navodi na mogućnost shvaćanja odlomka 8,1-9,9 plodom redakcijskog ujedinjavanju dvaju tematski sličnih ulomaka Hošeina teksta, pa ga se bez sumnje može smatrati paralelom koja sadrži dijelove 8,1-14 i 9,1-9, pri čemu je svaki dio, premda ne očito, označen nizom karakteristika povezanih s tužbenim ריב (rîḇ) stilom.[874] Ključna rečenica kojom završavaju oba dijela ove redakcijske jedinice jest: „Odsad će se spominjati bezakonja njihova i njihove će kazniti grijehe“ (18,13bα i 9,9b). Ona im daje tematsko jedinstvo i povezuje prvi dio (8,1-14) s drugim (9,1-9) u jednu cjelinu, pri čemu prijetnja povratka u Egipat (8,13bβ; 9,3b) predstavlja svojevrsni završni pečat njihove poruke. Iako dijelovi 8,1-14 i 9,1-9 vjerojatno nisu izrečeni u istim okolnostima niti su originalno pripadali istom Hošeinom govoru, kako primjećuje E.O. Nwaoru, ipak „oni pripadaju istoj političkoj pozadini koja je vladala 733. godine i povezani su s vojnim napredovanjem Tiglat-Pilesera III.“[875]

U oba se dijela može primijetiti povezivanje domaće, Hošeinim slušateljima poznate, unutarnje političke situacije u Izraelu (8,1-6; 9,1-2), s vjerojatno njima manje poznatom vanjskom političkom situacijom (7,9) koja se kao opasna prijetnja nadvijala nad narod i državu (8,7-10; 9,3.6) pri čemu se događaji na unutarnjoj političkoj pozornici predstavljaju kao uzroci, a vanjskopolitički kao njihova posljedica. Povezujući probleme s područja domaće politike i unutarnjeg stanja Izraela s vanjskopolitičkim prijetnjama, Hošea skreće pozornost svojih slušatelja na univerzalnu opasnost gubitka zemlje koja se, rastući iznutra, prenosi na područje međunarodne političke arene. Poznati događaji unutar Izraela služe Hošei kao podsjetnik i primjer, bolje reći metaforička domena, za što adekvatnije

[874] Niz je leksičkih i tematskih veza između odlomaka 8,1-14 i 9,1-9. G. Eidevall donosi usporednu tablicu. Slična paralelnost tema i leksika je vidljiva i u tekstu 4,1- 5,7. Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 37.
[875] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 79.-80.

shvaćanje vanjske prijetnje što dolazi od stranih sila s kojima Izrael ulazi u savezničke odnose dajući kao zalog plodove svoje zemlje, pa čak i svoj teritorij (8,7-10).[876]

Gubitak mogućnosti upravljanja zemljom, nemogućnost korištenja plodova plodnoga tla i plodova svoga rada, kod velikog broja zemljoradničkog stanovništva u Izraelu dovodi do slabljenja osjećaja privrženosti zemlji. Takvo stanje, nadalje vodi prema slabljenju osjećaja domoljublja i općeg interesa većine pripadnika naroda za njihovu zemlju, što u konačnici dovodi do nezainteresiranosti za obranu granica i opće bezvoljnosti stati u obranu svoje domovine od stranih neprijatelja.[877] Zato ovaj tekst, kako naglašava E. Ben Zvi, ponajprije prenosi opće nezadovoljstvo s monarhijskim ekonomskim i političkim uređenjem koje je vladalo u Izraelu neposredno prije njegova pada pod asirsku vlast, te u tom vidu najavljuje Božju kaznu uvodeći temu povratka u Egipat.[878] S obzirom da je u 8,10 riječ o Asiriji, primjećuje E. Bons, „prijetnja o povratku u Egipat u 8,13 zvuči neobično, gotovo kao proturječje“,[879] što upućuje na metaforičnost ovoga izričaja, pri čemu je izraz „Egipat“ postavljen kao druga domena u metaforičkom kompleksu objašnjavanja stanja u kojem se trenutno nalazi Sjeverno kraljevstvo pod prijetnjom asirskog potlačenja.

E. Ben Zvi tumači: „Tema povratka u Egipat (v. 8,13; 9,3; 7,11; 11,5), koji je po sebi povezan s idealom prošlosti i budućnosti (2,17; 11,1.11.; 12,10.14; 13,4) služi kao središnja tema cijele knjige. Doslovno ponavljanje יִזְכֹּר עֲוֹנָם וְיִפְקֹד חַטֹּאותָם (yizkôr ʿăwōnām yiP̄qôḏ ḥaṭṭōʾwṯām) ‘*spominjati će se bezakonja njihova i njihove će kazniti grijehe*’ u 8,13 i 9,9 stvara interpretacijski krug koji povezuje neprikladno bogoslužje i žrtve s moralnom pokvarenošću, a nju, s povijesnim prethodnicima poznatim u predajnom sjećanju slušatelja, sve to dovodeći u vezu s božanskom kaznom koja uključuje povratak u

[876] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 94.

[877] Unutarnje stanje Izraela označeno povećanim porezima zbog raznovrsnih danaka i iscrpljivanja seljačkog stanovništva ne samo da je dovelo zemljoradnike na prosjački štap glede njihova ekonomskog statusa, nego je, zbog gubljenja pristupa zemlji, oslabilo njihovu spremnost za sudjelovanje u bilo kakvom obliku rata ili sukoba. Ratovi su bili vrijeme ne samo ekonomskog nego i psihološkog iscrpljivanja te su, kako primjećuje D. N. Premnath, utjecali na psihološko stanje stanovništva koje je bilo uključeno u ratna događanja. Osim što su seljaci, zemljoradnici u vrijeme rata bili unovačeni, pa time i udaljeni sa svojih redovnih poslova proizvodnje hrane, ukidanje vlasništva nad plodnim tlom zbog prezaduženosti, učinkovito je sredstvo iskorjenjenjivnja zemljoradnika, što dovodi do gubitka motivacije borbe za teritorij od kojeg oni ionako neće imati nikakve osobne koristi, nego će njihovo stanje i dalje biti nepromijenjeno. Vidi opis stanja seljaštva u ratnoj opasnosti kod: D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, 127.-131.

[878] „Ovi tekstovi prenose Božje nezadovoljstvo s monarhijskim Izraelom i vrlo jakim porukama, usredotočujući se na osudu Sjevernog kraljevstva (premda je i Judeja na neki način uvijek uključena u misli i predmnijevanjima autora teksta), vode prema zaključku koji naglašava Izraelovu kaznu.“ Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 164.

[879] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 94.

Egipat."[880] Pri tome, povratak u Egipat, kao konačni zaključak pogrešnog i nepravednim odnosima uspostavljenog povijesnog procesa razvoja Izraela, tvrdi E. Bons, predstavlja opovrgnuće dotadašnjeg povijesnog odnosa Boga s njegovim narodom započetog pozivom na izbavljenje iz Egipta i vraćanje Izraela na početke, onamo otkud je došao u svoju zemlju.[881] Temom povratka u Egipat, Hošea podsjeća svoje slušatelje da je predaja o ropskom boravku u toj zemlji i izlasku iz nje, kako ističe E. K. Holt, temeljna istina vjere Izraela i osnova savezničke povezanosti s Bogom.[882] Hošeina predviđanja, tvrdi J.A Dearman, oslanjaju se na aksiom da je „budućnost Izraela utemeljena na shvaćanju i razumijevanju vlastite povijesti."[883] Povijest ponavljaju oni koji ju ne poznaju, a povratak u Egipat je metaforički izraz za bilo koji oblik kazne, bez obzira radilo se o doslovnom ili simboličkom Egiptu ili Asiriji kao mjestu ropstva, progonstva i sluganstva pod tuđinskom vlašću. U svakom slučaju, kako tumači K. Keita, povratak u Egipat je simbol gubitka nacionalnog identiteta (7,8; 8,8) gubitka slobode vjeroispovijesti (9,3), i, što je najbolnije, gubitka stalnog sigurnog prebivališta u svojoj zemlji (9,17b) bez izgleda da se situacija može promijeniti.[884] Stoga, odlazak u Egipat, tvrdi E. Bons, predstavlja nepopravljivo opovrgnuće i nijekanje Izlaska, Saveza s Bogom sklopljenim podno Sinaja i njegovih učinaka na odnos Izraela sa svojim Bogom.[885]

No, situacija, viđena Hošeinim očima, je i teža. Cilj Hošeine metafore je, čini se, zastrašiti svoje slušatelje da misle da će se dogoditi nešto još strašnije od onoga što će se dogoditi, kako bi promijenili svoje mišljenje i ponašanje. Izrael nije zaboravio samo spasenjsko djelovanje svoga Boga smetnuvši s uma veličanstvena djela prigodom izlaska iz Egipta, nego „je zaboravio tvorca svoga" (8,14), pa se povratak u Egipat, smatra J.A. Dearman, može smatrati sasvim blagom kaznom s obzirom na težinu prijestupa.[886] Slikovitim opisom nevjere Izraela u 9,1-17, kako primjećuje E.O. Nwaoru, poopćava se i krivnja otcjepljenja od Boga te se prebacuje i na Judejce, a čitavom narodu predviđaju se kazne izgnanstva, besplodnosti i „potucanja među narodima" (9,17c).[887] Zbog toga, čini se, da ovdje nije riječ samo o opovrgnuću predaje Izlaska, nego i o opovrgnuću predaje o Savezu s Abrahamom i

---

[880] E. BEN ZVI, *Hosea*, 165.
[881] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 95.
[882] Usp. E. K. HOLT, *Prophesying the Past: The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, JSOTSupp 194, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995., 65.
[883] J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 233.
[884] „U Hoš 8,13 se isto kao i u tekstovima o pustinji 2,16 i 12,10 govori o izgonu iz zemlje. Za razliku od 2,16 i 12,10 u 8,13 ne može se prepoznati prespektiva spasenja." K. KEITA, *Gottes Land*, 162.
[885] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 95.-96.
[886] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 234.
[887] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 80.

tom prigodom danom Božjem obećanju koje kao glavne sastavnice sadrži potomstvo i zemlju (Post 15,2-7; 17,6-8). K tome, „potucanje među narodima“ i „skitanje zemljom“ podsjeća na kaznu izrečenu Kajinu i njegovom rodu (Post 4,12-14), pa se u ovome tekstu može nazrijeti i poruka opovrgnuća predaje o uspostavi saveza sa cijelim ljudskim rodom prigodom stvaranja (Post 1,28-30) te predaje o obnovi saveza s Noom i svim stvorenjima nakon potopa (9,12-17).[888] Iako Hošeinu poruku, imajući na umu vrijeme nastanka i zapisivanja predaja o stvaranju i Noi koje datira iz sužanjskog i postsužanjskog vremena,[889] ne bismo smjeli smatrati potvrdom prijašnjih predaja, ipak njegove stavove možemo smatrati osudom u njegovo vrijeme postojećeg ideološkog stanja Izraela koje je dovelo do sužanjstva, a tek je kasnije, tijekom i neposredno nakon sužanjstva, prepoznato i shvaćeno kao pogrešan i svakom Savezu s Bogom suprotan oblik ponašanja. Oznake tog ideološkog stanja, sudeći iz Hošeinih prijetnji kaznama koje su izravno vezane uz progon iz zemlje, bez obzira radilo se o Egiptu ili Asiriji, očito su posljedica pogrešnog stava i ponašanja naroda prema vlastitoj zemlji i njezinoj vrijednosti. Stoga prijetnju o povratku u Egipat valja promatrati u okvirima tada postojećeg predstavljanja iskustva Egipta i sjećanja na vrijeme Izraelova boravka ondje i shvaćanja Saveza koji je nakon izlaska iz Egipta uslijedio.

Hošeini tekstovi koji spominju Egipat, kako tumači S.C. Russell, predstavljaju zanimljiv primjer predstavljanja te zemlje koje je prevladavalo u sjećanju cisjordanske izraelske zajednice u 8. st. pr. Kr. Iskustvo Egipta predstavljeno je ponajprije kao opće iskustvo cijeloga naroda, a ne samo pojedinog plemena. Cijeli je Izrael predstavljen kao subjekt Izlaska, a vrijeme ondje provedeno Hošea opisuje kao događaj iz mladih dana, događaj iz Izraelova djetinjstva. Takovo opisivanje predstavlja Izlazak kao događaj iz daleke prošlosti, s početka postojanja Izraela, povezan s mladošću i ranim dobom Izraelova postojanja kao naroda (2,16-17; 11,1). Nadalje, vrijeme Izlaska predstavljeno je kao vrijeme uspostave posebnog odnosa Izraela i njegovoga Boga. Sam Bog je izbavio izraelski narod iz Egipta (Hoš 12,14; Am 9,7) smatrajući ga svojim sinom prema kojem se odnosi s osobitom nježnošću i ljubavlju (11,1). Izlazak je stoga opisan kao (novi) početak odnosa između Boga i njegova naroda u kojem se Bog predstavlja kao izbavitelj i roditelj

[888] Sličnost opisa Božjih osjećaja glede Kajinove žrtve (Post 4,5) i žrtvi klanica što mu ih prinose Izraelci je gotovo očita. Ni jedna ni druga žrtva mu se nije milila (8,13aβ). Noina žrtva, pak, primljena je kao „miris ugodni“ (Post 8,21).

[889] Opis potopa i savez s Abrahamom odgovara na pitanja izraelskog naroda poslije sužanjstva. Opis potopa paralelizam je s razorenjem Samarije i Jeruzalema. Usp. J.L. SKA, *U znaku duge*, 286. Također J.L. SKA, *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, 27.

naroda (12,10; 13,4). Odgovor na posebnu Božju ljubav u vrijeme Izlaska uobličen je opisom odnosa naroda s njegovom Bogom u slici bračnog zajedništva, pri čemu Izlazak predstavlja prvo vrijeme ili početni stadij razvoja posebnog odnosa između Boga i Izraela.[890] Stoga su Izraelci, a posebno pripadnici Sjevernog kraljevstva, Božje spasiteljske čine tijekom Izlaska i boravka u pustinji, a osobito ulazak i osvajanje zemlje, smatrali izrazom tog jedinstvenog odnosa Boga prema Izraelu.[891]

Izlazak, boravak u pustinji i osvajanje zemlje smatrano je izričitim činom Božje naklonosti i plodom jednostranog Božjeg djelovanja, jednostranim Božjim darom koji Izrael nije zaslužio, niti je taj dar na ikoji način mogao uzvratiti. Događaji Izlaska, boravka u pustinji i posebno osvajanje zemlje u svjetlu sjevernjačke teološke misli prisutne u 8. st. pr. Kr., kako tumači J. P. Kakkanatu, shvaćani su i tumačeni samo i jedino kao neopozivi čini koji potvrđuju Božju vjernost prema svome narodu, po kojima se Bog predstavio svome narodu i po njima (p)ostao poznat Izraelu kao njihov osobni Bog, ali ne i kao početak njihove obveze sjećanja i nezaboravljanja svoga Zaštitnika i Spasitelja (13,5-6).[892] Zato se već Amos, a osobito Hošea, kako primjećuje Y. Hoffman, kritički osvrće prema takvom stavu i poimanju koji je poput mita oblikovao ideje i teološke postavke Izraela o izlasku iz Egipta, susljednom zauzimanju i posjedu zemlje. Budući da u starijim biblijskim tekstovima ne nalazimo potpore predaji koja bi smatrala robovanje u Egiptu kaznom Izraelu (usp. Pnz 26, 3-10; Ps 88, 105, 106; Ez 20), a i Amos i Hošea govore o Egiptu pozitivno, kao o mjestu odakle je Izrael došao (Hoš 12,14; Am 9,7), otvara se pitanje kako je Hošea došao do shvaćanja povratka u Egipat kao nacionalne kazne. Zajedno s Y. Hoffmanom smatramo da je ideja o kazni povratka u Egipat originalna Hošeina ideja kojom je, kao i Amos, izrazio svoje neslaganje s aktualnim teološkim obrascem glede posjeda zemlje koji se temelji, samo i jedino, na teologiji *izabranja* i *povlaštenog statusa* Izraela u Božjim očima.[893] Teologiji izabranja i povlaštenog statusa Izraela, iako s jedne strane naglašava Božju veličinu i njegovu ljubav i vjernost, s druge strane daje mjesta opravdavanju stavova kako emocionalne, tako i djelatne *pasivnosti* Izraela glede Božje spasiteljske inicijative i njezinih plodova među kojima je najvažniji uselјenje i život u zemlji. Izrael se smatra samo

---

[890] Usp. S.C. RUSSELL, *Images of Egypt in Early Biblical Literature, Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals*, BZAW 403, de Gruyter, Berlin. 2009., 59.

[891] Takvo razumijevanje Izlaska tipično je za teološka razmišljanja na području Sjevernog kraljevstva. Usp. Y. HOFFMAN, *A North Israelite Typological Myth and a Judaean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*, u: VT 39(1989)2, 169.-182., 169.-170.

[892] Usp. J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea*, 103.-104.

[893] Usp. Y. HOFFMAN, *A North Israelite Typological Myth and a Judaean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*, 175. 180.-181.

pasivnim primateljem i korisnikom Božje dobrote, a ne aktivnim sudionikoma savezničkog odnosa. Hošeino shvaćanje izabranja, izlaska i useljenja u zemlju, primjećuje J.P. Kakkanattu, zahtijeva reciprocitet. „Izabranjem je Izrael postigao jedinstveni status 'naroda Jahvinog', ali ono traži od njega odgovornost priznavanja Jahve svojim jedinim Bogom (11,3;13,4-6).“[894]

Hošea je primijetio i govorom o kazni povratka u Egipat upozoravao na ono što su mnogo kasnije, pritisnuti kaznom progonstva „potucanja među narodima“ i „skitanja zemljom“, zaključili biblijski pisci knjige Postanka: odgovornost za čuvanje zemlje, usko je povezana s odgovornošću čuvanja odnosa povezanosti s Bogom i s bratom čovjekom (usp. Post 1,28; 2,15; 3,14.17.23; 4,9-12) bez obzira bio on siromašni sunarodnjak ili tek stranac u zemlji (Izl 21,21-24; Lev 25,25-55; Pnz 15,1-18.; 24,10-22). Zemlja i odnos prema njoj pripadaju području Saveza, štoviše useljenje i život u zemlji je vrhunac pravednoga života prema odredbama Zakona. Zato već i sama *neaktivnost*, a kamoli suprotno ponašanje Božjim odredbama glede zemlje, stvara neprijateljstvo zbog kojeg se stvaraju razlike među ljudima i otvaraju vrata svakovrsnim oblicima nepravde i izrabljivanja. Zemlja je Izraelu dana kao ispunjenje obećanja prilikom sklapanja Saveza, pa je stoga taj dar označen odgovornošću i brigom ne samo da ga se ne izgubi, nego da ga se i unaprijedi. Međutim, kako objašnjava W. Brueggemann, umjesto da je povijest Izraela useljenog u zemlju napredovala, postala proces usavršavanja i rasta, „povijest useljenog Izraela postala je proces gubitka zemlje“.[895] Zato Hošeinu prijetnju „u Egipat će se oni vratiti“ (8,13) ne bismo smjeli čitati kao obećanje o budućem stanju Izraela, nego ju radije trebamo smatrati kauzalnom rečenicom koja opisuje trenutno stanje misli i duha Izraela, ali i trenutno političko i socijalno usmjerenje Sjevernoga kraljevstva.

Povratak u Egipat u Hoš 8,13, kako predlaže K. Keita, valja nam razumijevati barem dvoznačno, jer on istodobno predstavlja i kaznu i grijeh. Egipat je *kazna* za ponašanje i grijehe Izraela, ali u isto vrijeme ono je i *grijeh*, tj. grešno usmjerenje kojim se Izrael, umjesto zauzimanja oko čuvanja i napretka zemlje, uključuje u povijesnu djelatnost koja dovodi do njezina gubitka.[896] Prema predajama, koje govore o ulasku Izraela u zemlju obećanja, zemlja je Izraelu dana za slobodan život, pa se s njom ne može postupati kao s bilo kojim drugim vlasništvom. Ona nije samo Izraelovo vlasništvo, nego je prije svega Božja zemlja. Ona je dana Izraelu kao mjesto blagoslova, ali i kao mjesto i prostor

[894] Usp. J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea*, 106.
[895] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 72.
[896] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 164.

ispunjenja savezničkih obveza. Jedna od najvažnijih i za vjerničku predaju Sjevernoga kraljevstva najtipičnija obveza je čuvanje i obrađivanje zemlje kao baštine od Boga povjerene Izraelu čije se vlasništvo prenosi s koljena na koljeno kao znak savezničke i obiteljske povezanosti kako naroda s Bogom, tako i pripadnika naroda međusobno. Kad je saveznički i obiteljski odnos prekinut, ukida se i odnos sa zemljom. Zemlja je saveznički Božji dar na koji se Bog obvezao, no i saveznički dar iz kojeg proizlazi obveza naroda da zemlju čuva i u vjernosti Bogu s njome postupa. Stoga, kako sažeto zaključuje W. Brueggemann, „zemlja je dana Savezom, pa se slobodno može i oduzeti“ (2,11-13).[897] Grešno stanje i usmjerenje ocrtano kao umnažanje žrtvenika (8,11), zaključuje K. Keita, simptom je odbacivanja dobra (8,3) i simbol je onog drugoga grešnog usmjerenja koje je povezano sa zemljom, tj. s usmjerenjem državne vanjske i unutarnje politike koju su provodili kraljevi i državni službenici (8,4) sklapajući taktičke saveze s okolnim vojnim silama. Stvarni cilj tih saveza, nije bio očuvanje Izraela, već očuvanje političke i financijske moći vodećih struktura Sjevernoga kraljevstva, pri čemu je gubitak teritorija Izraela i političke samostalnosti bila nužna žrtva (8,8). Zato posljedicu takvih djelovanja i usmjerenja, opisanu kao odlazak u Egipat, Hošea smatra već ostvarnom i sadržanom u samim djelima koja ju promiču i već sad neizbježno oblikuju onakvo stanje Izraela kakvo je bilo u Egiptu.[898]

Zbog toga se može zaključiti da Hošea porukom predstavljenom metaforom o povratku u Egipat želi u srcima i umovima svojih slušatelja probuditi svijest da je *pasivnost* i *nebriga* za zemlju i njezinu dobrobit nazadovanje Izraela u svom rastu i razumijevanju sebe kao naroda Božjeg i put prema propasti zemlje, odlazak u smrt ropstva. Povratak u Egipat, dakle, predstavlja metaforu, opovrgavanja povijesti i vraćanja Izraelova shvaćanja svoga identiteta u stanje kakvo je vladalo u egipatskom ropstvu. U takvom stanju uma i shvaćanja zemlju se ne doživljava svojom imovinom i svojom postojbinom. Ona je tuđinska, a ne njihova. Izrael je u njoj stranac, naseljenik, a ne autohtoni narod. U Egiptu Izrael nije svoj na svome, nego lutalica koji je našao privremeno prebivalište i sklonište od opasnosti gladi i izumiranja. U Egiptu, tuđinskoj zemlji, Izraelcima nije bilo stalo, niti im je to bilo dopušteno, brinuti se za unutarnje ili vanjsko političko uređenje i stabilnost zemlje u kojoj su živjeli. Njihova se briga o zemlji zaustavljala i ograničavala na tome da imaju što jesti i piti, a briga za opću dobrobit, unutarnje političko uređenje i stanje zemlje u vanjskopolitičkim odnosima bila je izvan granica njihove pozornosti i interesa. Takvo

[897] W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 105.
[898] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 166.

stanje, koje je Hošea detektirao kao stanje Egipta, vladalo je u Izraelu u njegovo doba. Njemu, upotrebljavajući Egipat kao metaforu, Hošea suprotstavlja teološko poimanje zemlje na temelju kojeg je Izrael zemlju dobio u vlasništvo i primio kao mjesto svoga blagoslovljenog i sigurnog prebivanja.

Promatrajući takav Hošein postupak, kojem je cilj njegova propovijedanja ponajprije upućen rasvjetljivanju situacije u kojoj se Izrael nalazi, a manje prorokovanju o njegovoj budućnosti, jer je zadaća proroka, kako kaže W. Brueggemann, „pomoći narodu Božjem ispravno procijeniti novu situaciju“,[899] možemo doći do zaključka da odlazak u Egipat za Hošeu ne predstavlja neko buduće stanje prema kojem Izrael ide ili će doći, nego je to metafora već postojećeg stanja neslobode Izraela premda se nalazi u vlastitoj zemlji. Odlazak u Egipat ne događa se fizičkim premještanjem naroda ili pojedinca u područje granica egipatske države, nego je plod zanemarivanja i nenjegovanja sjećanja na povezanost između Boga i zemlje koja je Savezom uspostavljena. Saveznički odnos, kako ga tumači Hošea, nije počeo samim činom sklapanja Saveza, nego se njegov početak nalazi još u Egiptu, u vrijeme izabranja i poziva Izraelu da vjerujući, s povjerenjem prema Bogu s njime hodi do Obećane zemlje (11,1). Vrhunac Saveza je njegovo ispunjenje, tj. useljenje u zemlju (11,11), ali obveza uzvrata savezničke ljubavi i povezanosti s Bogom time ne prestaje nego se proširuje i dobiva svoj materijalni oblik u brizi i čuvanju savezničkog dara zemlje. U sukobu s tada prevladavajućom teološkom mišlju, koja je utemeljena samo na predaji izabranja naroda, a s uma smetnula predaju o Savezu u kojoj je dar zemlje i njezino čuvanje jedna od osnovnih sastavnica, Hošea iz ropotarnice povijesti izvlači onu ružnu i zaboravljenu tamnu stranu Egipta, mjesta ropstva i neslobode, i suprotstavlja je prevladavajućoj svjetloj slici povezanoj s predajom o Izlasku.[900]

Međutim, kako tumači S.C. Russell, Hošeino poimanje Izraelova identiteta ne temelji se samo na teologiji izabranja. Hošea smatra da prijašnje Božje spasenjsko djelovanje nije

---

[899] W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 132.

[900] Unutar *teologije izabranja* Egipat je tumačen kao pozitivno mjesto Božjeg djelovanja. Bog je u Egiptu odabrao svoj narod i s njime uspostavio poseban odnos. Stoga se slika Egipta i onoga što se u njemu dogodilo i u najtežim trenutcima Izraela shvaća kao temelj nade i pouzdanja da će Bog opet, kao i nekoć iz Egipta, izbaviti svoj narod iz patnji ropstva. Ipak, zbog takvog poimanja događaja Izlaska i izbavljenja iz Egipta, najveći se naglasak stavlja na Božje djelovanje, dok se sudjelovanje naroda u činu spasenja zapostavlja i zaboravlja. Naglašavanje izabranja unutar teologije Saveza stavlja naglasak na Boga kao vjernog čuvara Saveza, dok se uloga čovjeka i naroda kao drugog partnera u Savezu umanjuje i smatra manje važnom. Teologija izabranja posebno je cvjetala u vrijeme sužanjstva i ostvarila značajnu ulogu kod stvaranja deuteronomističke povijesti. Postojanje teologije izabranja, njezinu ulogu i njezin utjecaj na nastanak i oblikovanje biblijskih tekstova primjetili primjetili su već G. von Rad i M. Noth. Usp. B.C. OLLENBURGER, *Old Testament theology: flowering and future*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2004., 295.-301.

jamstvo njegova budućeg zauzimanja u korist Izraela, a osobito ne u situaciji kad se Izrael odmetne od svoga Boga i time izgubi vlastiti identitet naroda Božjeg.[901] Identitet Izraela, kako ga vidi Hošea, nije samo vezan uz Božje osobođenje i izabranje, nego i uz njegovo stalno i trajno čuvanje savezničkih obveza prema Bogu i prema zemlji koju mu je Bog dao da u njoj stanuje i da je čuva. Hošeina proročka poruka metaforom o povratku u Egipat omogućuje njegovim slušateljima shvaćanje da su dovođenjem sebe u opasnost gubitka zemlje iznevjerili svoju savezničku obvezu prema Bogu. Bez obzira, bili ili ne bili fizički nastanjeni u zemlji svojih otaca, sam zaborav povezanosti identiteta Izraela kao naroda Božjeg sa zemljom koju im je Bog dao, čini ih neslobodnim robovima kao što su bili u Egiptu. Egipat je, doduše zemlja, ali ne Izraelova. Egipat nije Izraelovo vlasništvo, ondje Izrael nije doma, nije svoj na svome. Izabranjem i ulaskom u Obećanu zemlju Izrael ne dobiva samo mjesto boravka, nego mu je dana zemlja koju može nazivati svojim domom, tako se u njoj osjećati, tako se o njoj brinuti. Umjesto da boravak u zemlji bude mjesto i vrijeme priznavanja Boga i slavljenja njegovih spasiteljskih djela, stanovanje u zemlji postalo je povijest opetovanog odmetanja od Onoga koji je dao Izraelu zemlju. Umjesto usmjeravanja svoje povijesti prema tome da darovana zemlja postane mjesto i prostor pravednog moralnog i društvenog života, mjesto ugodnog i blagoslovljenog života, povijest Izraela naseljenog u zemlji postaje vrijeme i mjesto moralnog i društvenog rasapa, gubljenja i rastakanja zemlje. Sve se to događa zbog Izraelovog *pasivnog* stava, zbog nezauzimanja za sebe i svoj identitet, zbog neshvaćanja i neproučavanja svoje povijesti, zbog nepoznavanja Boga i svog odnosa prema njemu, premda su, kako Hošea navodi, smatrali da ga poznaju (8,2).

Povratak u Egipat, kao metafora u Hošeinom tekstu, može se zaključiti, služi kao poticaj slušateljstvu da shvati situaciju u kojoj se unutar regionalnih političkih odnosa nalazi njihova zemlja. Stav pasivnosti koji je podržavala tada postojeća i prevladavajuća teologija izabranja, prema Hošeinom mišljenju, nije adekvatan odgovor opasnosti koja Izraelu prijeti. Budeći u svojim slušateljima drugačije shvaćanje Egipta, tj. osvjetljujući Egipat kao metaforičku domenu svjetlom starijih, s iskustvom ropstva i neslobode povezanih sjećanja, Hošea ih potiče na djelovanje i zauzimanje za dobrobit svoje zemlje. Podižući svijest o značenju Saveza i ulozi zemlje unutar savezničkog odnosa s Bogom, slušateljima, a i kasnijim čitateljima, Hošea otvara mogućnost shvaćanja da bez *aktivnog* preuzimanja vlastite odgovornosti za svoju zemlju nije moguće sretno i blagoslovljeno u njoj živjeti.

[901] Usp. S.C. RUSSELL, *Images of Egypt in Early Biblical Literature,* 60.

Metafora povratka u Egipat predmnijeva blagoslovljen život u/na zemlji s čuvanjem Božjih zakona, a ropski i neslobodan život u/na zemlji smatranjem tih zakona tuđim i nevlastitim pravilima (8,12). Aktivno uključivanje i činjenje savezničkih pravila vlastitim pravilima, odlučno je za odnos prema zemlji. Osobna odgovornost u pridržavanju pravila Saveza otvara mogućnost doživljaju osobne povezanosti sa zemljom. Onaj tko pravila Zakona doživljava svojim vlastitim pravilima, u mogućnosti je doživljavati svojom vlastitom i zemlju koju je Bog kao savezničko jamstvo dao svom narodu. Doživljaj zemlje *svojom* ovisan je o doživljaju Saveza i doživljaju zapovijedi *svojima*. Savez i zemlja i idu zajedno, jedno uz drugo. Bog i zemlja, također, idu zajedno, jedno s drugim. Blagoslovljen život ide uz priznavanje i odabir Boga *svojim* Bogom i zemlje *svojom* zemljom. U suprotnom nema blagoslova ni zemlje.

Stoga, gledamo li Hošein metaforički govor na konceptualnoj razini, Bog, narod i zemlja su cjelina Saveza i tek zajedno tvore pretpostavku blagoslovljenog života. Ako jedan od čimbenika te cjeline nedostaje, gubi se mogućnost blagoslovljenog i sretnog života. Na konceptualnoj razini Hošea pojmove *zemlja* i *Bog* dovodi u razinu međusobnog preslikavanja vrijednosti. Ukoliko je Bog Izraelov osobni Bog, a pravila Saveza njihova osobna pravila života, tada i zemlja postaje njihova osobna imovina (*svojina*) i prostor događanja njihove osobne povijesti razvoja prema boljitku i blagoslovu. Ukoliko se to preslikavanje i spoznaja odnosa u Savezu ne događa, tada Bog postaje neosobno božanstvo, Savez neosobni ugovor, a zemlja se pretvara u Egipat – *zemlju tuđinsku*. Stoga bi konceptualna metafora, na kojoj Hošea utemeljuje svoj govor o odlasku u Egipat mogla glasiti: *Bog, čovjek i zemlja su blagoslov*.

U suprotnom, ako čovjek ne prepoznaje Boga, njegove zakone i zemlju kao svoje, tj. ako se odnos između Boga, čovjeka i zemlje ne doživljava kao aktivni osobni odnos u kojem svaki od čimbenika potpuno ulaže sebe u njegovo održa(va)nje, tada dolazi do međusobnog otuđenja pri čemu je ropski stav jedini oblik poimanja odnosa čovjeka/naroda prema Bogu, Boga prema ljudima i ljudi prema zemlji. U takvom stavu i poimanju života u/na zemlji, slobodi i blagoslovu, koji iz nje proizilazi, nema mjesta. Služenje Bogu pretvara se u ropsku poslušnost, odnosi među ljudima svode se na borbu za gospodarenjem i porobljavanjem, a zemlja, umjesto mjesta blagoslovljenog i sretnog života, postaje mjestom muke i znoja, prisile i robovanja sa svrhom preživljavanja i zarade kruha svagdanjeg – zemlja (posta)je Egipat.

3.3. Metafore posjeda i vlasništva

Pitanje „čija je zemlja?“ čini se glavnim pitanjem na koje Hošea u svojoj knjizi želi dati odgovor. Odgovor na to pitanje Hošea predstavlja životno važnim. Glavna postavka Hošeina razmišljanja o vlasništvu nad zemljom jest da je zemlja Božji posjed, ona pripada Božjem domaćinstvu. Zemlja je posjed koji pripada njegovu kućanstvu. Metafore braka i obitelji, očinstva i sinovstva, kako primjećuje J.A. Dearman, su prema mnogim komentatorima središnje metafore Hošeina teksta, no, antropološki gledano, one bivaju međusobno povezane metaforom Božjeg kućanstva ili domaćinstva - בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh).[902] Izrazom kuća(nstvo) בַּיִת (ḇayîṯ), kako tumači H.A. Hoffner, ne označava se samo nastamba u kojoj žive ljudi, nego je to oznaka za čitavu društvenu instituciju unutar koje, zbog njezine važnosti u starom svijetu, valja razumijevati i tumačiti sve druge rodbinske odnose, kako među osobama, tako i odnose prema njihovome posjedu, bez obzira radilo se o pokretnim dobrima ili nekretninama.[903] Kućanstvo je, kako sažeto tumači C.J.H. Wright, „imalo i ključnu ulogu u razumijevanju odnosa Izraela s njihovim Bogom. (…) Odnos između Izraela i Jahve bio je, u svakom slučaju, utkan u socio-ekonomsko tkanje sastavljeno i otkano od niti kućanstva i zemlje. Na njega se u velikoj mjeri oslanjala odgovornost za ispunjenje obveza iz tog odnosa i za čuvanje povijesnih tradicija.”[904] Stoga nije čudo da se Hošeino promišljanje o posjedu zemlje ne zaustavlja samo na polju politike i ekonomije, nego seže u duboko područje teološke rasprave sa svojim suvremenicima i nositeljima, kako političke, tako i religiozne vlasti u svom kraljevstvu. Nasuprot uvriježenim teološkim promišljanjima svoga vremena, kako kaže E.K. Holt, Hošea postavlja stare i zaboravljene teološke predaje o zemlji koje su nastale tijekom povijesti i odigrale temeljnu ulogu u oblikovanju identiteta Izraela kao naroda Božjeg naseljenog u zemlji koju mu je Bog obećao.[905]

Najveću koncentraciju Hošeinih izreka o tome kome pripada zemlja i tko je njezin vlasnik nalazimo u tekstu od 8. do 10. poglavlja. Tekstovi 8,1; 9,3 i 9,15 govore o zemlji kao o Božjem posjedu, a samo se u 10,1 kao vlasnik zemlje spominje Izrael. U tri retka (8,1; 9,3; 10,1) koji će biti analizirani u ovom odjeljku nalaze se Hošeini odgovori na pitanje o vlasništvu i posjedu zemlje, te se otkriva njihova teološka pozadina koja kao razlog tih i takvih njegovih odgovora iza njih stoji.

---

[902] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 44.
[903] Usp. H.A. HOFFNER, בַּיִת (ḇayîṯ), u: TDOT, vol. 2., 107.-116.
[904] Usp. C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 88.
[905] Usp. E. K. HOLT, *Prophesying the Past: The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, 25.

3.3.1. Zemlja je Božji dom (Hoš 8,1)

8,1			
aα	אֶל־חִכְּךָ שֹׁפָר	ʾel-ḥikkəḵā šōpār	Trublju na usta,
aβ	כַּנֶּשֶׁר עַל־בֵּית יְהוָה	kanné̂šer ʿal-bêṯ yhwh	poput stražara na domu Jahvinu;
bα	יַעַן עָבְרוּ בְרִיתִי	yáʿan ʿāḇrû ḇərîṯî	jer oni moj savez prestupiše,
bβ	וְעַל־תּוֹרָתִי פָּשְׁעוּ	wəʿal-tôrāṯî pāšáʿû	otpadoše od moga zakona.

Tekst retka 8,1 upozorava na dvostruku opasnost koja prijeti *domu Jahvinu*: kršenje saveza בְּרִיתִי (ḇərîṯ) i otpad od zakona תּוֹרָת (tôrāh). Povezivanje riječi בְּרִיתִי (ḇərîṯ) i תּוֹרָת (tôrāh) i posvojna zamjenica *moj* uz njih pokazuje da ovdje nije riječ o prekršaju političkog ili ekonomskog ugovora i obveza koje iz njega slijede, nego taj, čak i u Hošeinom govoru netipičan, slog riječi upućuje na zaključak da se ovdje radi o teološkom govoru i opasnosti koja prijeti domu Jahvinom na teološkoj razini njegova razumijevanja.[906]

Kao mjesto, bolje rečeno, područje događanja opasnosti, naznačen je בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), dom, domaćinstvo, kućanstvo Božje. Međutim, kako tumači E. Bons, u tekstu nije objašnjeno što znači *Dom Gospodnji*, pa je moguće da, kao i isti izraz u 9,15 označuje zemlju, ali i da se njime označava *svetište*, kao što je bio običaj i u Sjevernom kraljevstvu (usp. Am 2,8), kojemu se navješta nevolja zbog tuđinskih obreda.[907] J.A. Dearman tvrdi da izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) nije slika *zemlje*, nego ga se valja razumjeti kao opis *Izraela kao naroda* pri čemu se i narod i zemlja u njegovu vlasništvu podrazumijeva dijelom Božjeg kućanstva.[908] Izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), kako tvrdi K. Keita, označava zemlju kao Božje prebivalište. "Označavanjem *zemlje* kao בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) određuje se odnos pripadnosti *zemlje* Jahvi, što se može opisati kao prava obiteljska povezanost Jahve s njegovom *zemljom* i onima koji u njoj žive. Takvu interpretaciju s jedne strane podupire značenje riječi בֵּית (bêṯ) u smislu *dom*, ili *kućanstvo (domaćinstvo)*, a s druge strane i obiteljska metafora (Hoš 2,4-25) u kojoj je Jahve prikazan u ulozi muža i oca obitelji.

Pojam *dom* בֵּית (bêṯ) općenito podrazumjeva i sadrži značenje *prebivanja* (usp. npr. Hoš 11,11) i *naseljenosti* te implicira trajan i stalan odnos povezanosti. *Zemlju* se, stoga, u 8,1 smatra Božjim prebivalištem. Povezanošću riječi בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) izražava se Jahvina identifikacija sa svojom obiteljskom imovinom. U opasnosti se nalazi *njegov dom*. (…)

---

[906] Pojmovi בְּרִיתִי (ḇərîṯ) i תּוֹרָת (tôrāh) ne pojavljuju se u Hošeinom tekstu nigdje kao paralelni izrazi. Također je i konstrukcija *moj savez* i *moj zakon* netipična Hošei. Očito je da se radi o teološkoj upotrebi ovih pojmova i terminologiji koja je bila temelj razvoju kasnije deuteronomističke teologije. Usp. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 104.; Usp. L. PERLITT, *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, 49.
[907] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 89.
[908] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 217.

Zemlja, stanovnici zemlje i sam Jahve su cjelina kojoj se suprotstavlja opasnost raspada."[909]

Gore iznesena tumačenja se slažu da izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) označava *zemlju*,[910] no ostaje nejasno u kojem smislu i na koji način valja shvatiti tu Hošeinu konstrukciju jer, kako kažu F.I. Andersen i D.N. Freedman, „iako su pojedine riječi poznate, njihova povezanost i slijed nisu uopće jasni, a opći smisao je neshvatljiv".[911] Čini se da prethodno iznesena tumačenja, poimajući i promatrajući zemlju kao fizičko i geografsko *mjesto*, ispuštaju iz vida Hošeinu teološku oštroumnost i metaforičku narav izraza בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) što je, smatramo, presudno za shvaćanje njegove poruke. U metafori se, kako je primijetila J. Soskice, "govori o jednoj stvari pojmovima koji ukazuju na drugu",[912] pa se upotrebom određenih riječi, kojima je svrha pobuditi pozornost slušatelja, primjećuje R. Abma, namjerava pripremiti slušatelja na shvaćanje nekog drugog, različitog, a ponekad i sasvim novog značenja na koje riječi same u svom leksemskom značenju inače ne upućuju.[913]

Neskladnost izraza u kontekstu, prema naputcima E.F. Kitay, svjedoči o metaforičnosti izraza, pa i cijele rečenice,[914] pa, prema tumačenju učinka metafore P. Ricouera, upućuje na njegovu svrhovitost s ciljem prenijeti misao ili poruku između kontekstâ kako bi se misao i poruka slušateljima učinila aktualnom i vrijednom shvaćanja, prihvaćanja i provođenja u svoje sadašnje vjerničko razmišljanje i praksu.[915] Zbog toga, kako u komentaru Hoš 1,8 primjećuje E. Bons, "nejasan način izražavanja služi prije skretanju pozornosti na tekst koji slijedi, negoli opisivanju stvarnoga stanja. Tekst u nastavku ipak ne govori o budućoj nevolji, nego stavlja naglasak na sadašnjost, posebno na Izraelovo sadašnje ponašanje".[916] Zato metaforičko značenje izraza בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u retku 8,1 Hošeine knjige valja tražiti unutar postojećih modela znanja i shvaćanja na koje se Hošea oslanja i računa na njihovo postojanje u pojmovnom svijetu slušatelja, smatrajući da će im

---

[909] K. KEITA, *Gottes Land*, 187.
[910] Među komentatorima Hošeine knjige vlada konsenzus da je izraz *dom Gospodnji* sinonim za zemlju Izraelovu kao Božje područje ili Božje imanje. Usp. B.C. BIRCH, *Hosea, Joel and Amos*, 78.; J.L. MAYS, *Hosea*, 136.; D. J. SIMUNDSON, *Abingdon Old Testament Commentaries: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah: Minor Prophets*, Abingdon Press, Nashville, 2005., 77.; A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 292.; G.I. EMMERSON, *Hosea, An Israelite Prophet in Judean Perspective*, 133.
[911] F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 484.
[912] J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, 15.
[913] Usp. R. ABMA, *Bonds of Love*, 7.
[914] Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, 83.
[915] Usp. P. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, 80.
[916] E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 89.

poruka sakrivena pod šifrom *dom Gospodnji* donijeti novi uvid u stvarnost u kojoj se nalaze i učiniti ih svjesnima opasnosti koja im prijeti. Stoga konstrukcija בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u retku 8,1 pokazuje jasna obilježja metaforičkog izraza, pa se prema njemu može postupati radije kao prema *teološkom mjestu*, negoli ga smatrati oznakom geografskog, političkog, ekonomskog ili bilo kojeg drugog stanja zemlje.[917]

Alarmantni zvuk trublje שׁוֹפָר (šōpār) označava stvarnu i neposrednu neprijateljsku prijetnju što se nadvija nad Izraelce, njihovu zemlju i njezine stanovnike. Prijetnja, ne dolazi od neke vanjske sile i ugroze za teritorij Izraela, bez obzira što je asirska prijetnja sastavni dio konteksta Hošeine knjige. Neposredna opasnost na koju Hošea upozorava i proglašava je alarmantnom nije opasnost od nekog vanjskog neprijatelja, nego se ona može definirati kao opasnost koja na teološkoj razini rastače jedan od koncepata zemlje unutar vjere Izraela, a nameće drugi, prema Hošeinom mišljenju, neprikladan, za zemlju i njezine stanovnike opasan, teološki koncept vlasništva nad zemljom. Slabljenje i nestajanje teološke slike zemlje kao mjesta Božjeg prebivanja dovelo je već u Amosovo, a još više u Hošeino vrijeme, do devijacije shvaćanja kraljevske službe u Izraelu. Davidovski ideal u kojem se, kako tvrdi K. Whitelam, "osoba kralja unutar kozmičke hijerarhije shvaća kao idealna replika Jahvina božanstva",[918] a vlast kralja ovisi o njegovoj povezanosti s Bogom i na vidljiv se način očituje u njegovoj mudrosti, pravednosti i nesebičnosti u zaštiti zemlje i njezinih stanovnika[919] i u Amosovim, a još više u Hošeinim očima, nepodnošljivo je izopačen, toliko da je zaboravljena temeljna postavka kraljevske službe u Izraelu. Gledano iz te perspektive, kako tumači E. Ben Zvi, Hošeinom tekstu nije namjera točno prenijeti i opisati političku povijest, nego ima očiti teološki cilj i svrhu.[920]

Zemlja je unutar kraljevske ideologije i pripadajuće joj teologije smatrana izvorom bogatstva i moći, Bog se prema kraljevskoj teologiji, kako objašnjava N.C. Habel, ne nalazi na zemlji. Bog nije zemlji bliz, ne nalazi se čak ni na svetim mjestima u zemlji. Božje je mjesto na nebu. On odande vlada svemirom, a kralj je njegova zemaljska slika i oličenje koje vlada zemljom.[921] U takvom ideološkom kontekstu zemlji, koja se poima samo kao ekonomsko sredstvo postizanja bogatstva i moći, kao geografski i politički

[917] Širu raspravu vidi kod G.I. EMMERSON, *The Structure and Meaning of Hosea VIII 1-3*, u: VT, 25 (1975) 4, 700.-710., 707.-708.
[918] Usp. K. WHITELAM, *Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents*, u: R.E. CLEMENTS (ur.), *The World of Ancient Israel*, 119.-139., 122.
[919] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine*, 30.
[920] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 177.-178.
[921] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 27.-28.

teritorij, Hošea pojmom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) suprotstavlja staro, još od vremena naseljenja Kanaana, originalno i izvorno teološko poimanje zemlje kao mjesta stalne Božje prisutnosti, očinske privrženosti i brige za svoj izraelski narod.

Poimanju zemlje poteklom iz kraljevskog (rojalističkog) ideološkog kruga, zaključujući iz kritika koje u tekstu slijede, Hošea se očito suprotstavlja (8,4) proglašavajući ga putem u rasap (8,6), odlaskom u Egipat (8,13; 9,3), propašću naroda (9,12), smjerom koji vodi prema gubitku zemlje i potucanju među narodima (9,17), opasnim i po izvornu teološku sliku zemlje pogubnim, a za teološki pojam בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) razornim. Umjesto da osiguraju provođenje odredbi Saveza, učvrste odnose među ljudima i prema zemlji kako ih propisuje Tora te tako unaprijede kvalitetu života svome narodu, kraljevi su, postali promotori gubljenja zemlje i uništavanja njezina prosperiteta. Međutim, takvo (po)grešno ponašanje kraljeva, kako tumači W. Brueggemann, "čupa zemlju iz savezničkoga konteksta" te time Savez "čini praznim u njegovoj biti i u njegovom obliku". "Savezničkа povijest, koja je svoje ostvarenje imala u zemlji, time prestaje postojati. Savezu je kraj. (…) Kad se zemlju (iz)uzima iz Saveza, tj. kad je, odvojena od Tore, podvrgnuta pohlepi, cinizmu prema braći i sestrama, onda je dolazak progonstva siguran." [922]

Zato Hošea neposrednu opasnost koja vreba na zemlju opisuje teološkim pojmovima kao prekršaj saveza בְּרִיתִ (bərîṯ) i nepoštovanje zakona תּוֹרָת (tôrāh) Božjeg karakterizirajući monarhijski sustav razmišljanja kao idolatriju, ludost i nedostatak povjerenja prema Bogu koji se očituje u traženju boljitka zemlje savezništvima s drugim narodima (8,8), neprimjerenim bogoslužjem (8,11) ili građenjem obrambenih zidova oko gradova (8,14). Hošea, kako kaže E. Ben Zvi, "ne želi samo opravdati razloge pada monarhijskog Izraela, nego još više povećati svijest svojih čitatelja o opasnostima i očekivanim rezultatima povezanim s pogrešnom djelatnošću i vjerom Izraela glede njegove zemlje radi čega Bog osuđuje Sjeverno kraljevstvo na propast". [923]

Stoga se iza izraza בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) nazrijevaju crte teologije koja zemlju smatra integralnim dijelom Izraelove vjere, prethodno prisutne i poznate, gotovo originalne proročkoj tradiciji Sjevernog kraljevstva, koja se, kako tumači N.C. Habel, temelji prije svega na praotačkoj ideološkoj slici unutar koje je Bog prvi i jedini posjednik zemlje. Bog

[922] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 103.-105.
[923] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 182.

je *otac obitelji* koji je vlasništvo nad zemljom podijelio plemenima i obiteljima za koje se brine i drži ih pod svojom zaštitom.[924]

Izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), kako tumači M. Köckert, podrazumijeva da Hošeino shvaćanje zemlje leži na liniji tradicionalnog povezivanja Božjeg gospodstva nad zemljom i obiteljske povezanosti Boga i njegova naroda. "Bog se kao domaćin i pravi *pater familias* brine za svoj dom i za svoj narod priskrbljujući im dobre darove svoga kućanstva. Shvaćanje zemlje kao Božjeg doma vidi se i u izrazima koji pokazuju Božje odnose prema Izraelu: *moj narod* (4,6.8.12; 11,7) a ponajviše u izrazu *moj sin* (11,1; također i metafora u 7,15). Čak se i u izričitom kontrastu u Hoš 8,1-3 prepoznaje međusobno povjerenje između Boga, naroda i zemlje." Iza izraza בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), tvrdi M. Köckert, stoji uvjerenje da je "Jahve *jedini na ovoj zemlji*". Međutim pretpostavka da bi Bog mogao biti Gospodin i nad drugim narodima ili zemljama u potpunosti je izvan Hošeinih promatranja i shvaćanja. „Iz toga slijedi da Izrael ne može biti *njegov narod,* osim u tom domu. U toj je zemlji Jahve *jedini posjednik,* osim njega nema drugih gospodara, niti ikome drugom pripada bilo koji oblik kultnog štovanja." Stoga, zaključuje M. Köckert, ovakvo ekskluzivno kvalificiranje odnosa Izraela s Bogom ukazuje na praktičan ali i teološki problem koji se u svome temelju tiče zemlje. Hošea prvi uspostavlja vezu između Boga i zemlje proglašavajući ga, na temelju povijesnog iskustva vjere Izraela, Gospodarom zemlje i davateljem njezine plodnosti. "Takva koncepcija, da je Jahve posjednik i domaćin, koja je prepoznatljiva u nepromjenjivom obliku unutar Heksateuha, također je prepoznatljiva i prikazana kao trajna slika unutar Hošeina teksta."[925]

Koncept zemlje kao *Božjeg doma(ćinstva)* implicira, suprotno kraljevskoj ideologiji, poimanje da je mjesto Božjeg prebivanja njegova zemlja, njezini stanovnici, njegov narod i sve što mu kao domaćinu i gospodaru pripada. Kraljevska ideologija, koja Boga smješta na nebo, a kralja smatra apsolutnim zemaljskim gospodarom, u kojoj je Božja prisutnost ograničena na sveta mjesta, koja su njemu u čast izgradili kraljevi, odvaja Boga od zemlje i ograničava njegovu prisutnost, utjecaj i moć. Monarhijski misaoni svijet predstavlja opasnost protiv kojeg podizanje vojno obrambenog stanja niti sazivanje vjerničke zajednice na liturgijsko zborovanje, ne pomaže mnogo. Kada govori o opasnosti za Božji dom i mjestu njegova prebivanja, Hošea uopće ne govori o zemlji kao fizičkom i geografskom mjestu, nego izrazom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) radije govori o izopačenom

[924] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 73.
[925] M. KÖCKERT, *Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea*, 56.-57.

shvaćanju odnosâ između Boga, naroda i zemlje nastalih unutar monarhijskog sustava. Hošein poziv je stoga usmjeren na hitno podizanje svijesti o destruktivnosti teološki korumpirane misli o zemlji u kraljevskoj ideologiji. Povratak na izvorne vrijednosti i izvornu misao o zemlji jedino može spasiti saveznički odnos između Boga, naroda i zemlje od uništenja.[926] Božja prisutnost i vrijednost njegove riječi nije ograničena samo na sveta mjesta štovanja, nego je integralni dio cjelokupnog života njegova naroda. Božja pravila i njegovi zakoni vrijede kako u svetoj kultnoj djelatnosti Izraela, tako i u politici, ekonomiji i drugim djelatnostima i oblicima života Izraela. Bog nije odvojen od „zemaljskih" poslova, niti isključen iz „prizemnih" djelatnosti. Zbog toga tekst Hošeine knjige, kako tvrdi K. Keita, ni na jednom mjestu ne podupire mišljenje da bi mjesto Božjeg prebivanja bilo „nebo" ili neko drugo mjesto. Zemlja je mjesto Božjeg prebivanja, a Bog se identificira sa svojom imovinom, sa svojim narodom, sa svojom zemljom.[927] Njegovo je mjesto i njegov prostor upravo ondje gdje živi njegov narod; u njegovoj i njihovoj zemlji.

Kao razlog opasnosti koja se nadvila nad Božji dom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) Hošea u 8,1bβ navodi "otpad od zakona" koji se u 8,3 karakterizira kao זָנַח טוֹב (zānaḥ ṭôḇ) "odbacivanje dobra". Glagol זנַח (zānaḥ), koji, kako smo već prije naglasili, pojmovno podrazumijeva povezivanje ekonomskih i materijalnih odnosa u smislu kupovanja i prodavanja, ovdje se dovodi u usku vezu s dobrobiti, blagostanjem i mirnim životom טוֹב (ṭôḇ). Ovime Hošea pred svoje slušatelje još jasnije iznosi kritiku monarhijskog pojmovnog sustava u kojem sva dobra imaju svoju cijenu i mogu se kupiti ili prodati. Tako i sveta mjesta, zgrade i zemlja, prostori Božje prisutnosti, unutar monarhijskog načina razmišljanja svojom cijenom i ekonomskom vrijednošću osiguravaju sukladnu količinu i mjeru Božje slave i njegove blizine. Što je veće svetište, što je raskošniji žrtvenik i hram, što je veća količina svetih mjesta, to je i Bog prisutniji (8,11).

Kritika gradnje raskošnih građevina i podizanja mnoštva žrtvenika, koji su bili odraz shvaćanja onoga što je za Hošeine slušatelje značilo dobar i sretan život טוֹב (ṭôḇ), pokazuje da je upravo takav način razmišljanja zapostavljanje i zanemarivanje onoga što je dobro טוֹב (ṭôḇ), a ujedno i zaborav Stvoritelja (8,14) koji je zemlju učinio svojim i ljudskim domom, mjestom zajedničkog suživota Boga, čovjeka i svih stvorenja. Stoga se iza Hošeinog poimanja zemlje Božjim domom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), kako naglašava L.J.

[926] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 46.-47.
[927] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 187.

Braaten, nalaze upravo onakvi odnosi međusobne pažnje i brige, suradnje i suodgovornosti kako je to Bog stvaranjem uspostavio.[928] Svaki oblik razmišljanja o unapređenju svetosti zemlje ili činjenja zemlje više Božjom koji se mjeri ekonomskim i političkim vrijednostima dovodi i ljude i zemlju i Božju prisutnost u njoj do alarmantne opasnosti.[929] Što se isplati, a što ne, što je politički oportuno, a što ne, nisu okviri razmišljanja koji mogu dovesti zajednicu Bog-čovjek-zemlja do boljitka i napretka, nego je samo mogu odvesti u propast: Boga iz zemlje udaljiti i smjestiti ga na nebo, ljude međusobno učiniti neprijateljima, a zemlju i stvorenja uništiti.

Hošeina poruka da je zemlja Božji dom - בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), kako objašnjava E. Ben Zvi, je transtemporalnog karaktera i vrijedi u svim povijesnim okolnostima i za sve ljude.[930] Stoga Hošea Božje prebivanje na zemlji ne izražava niti objašnjava unutar geografskih i prostornih termina, nego za narav Božje prisutnosti i njegove blizine izrazom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) podsjeća svoje slušatelje na tradicionalni izvorni teološki termin „baština“ נַחֲלָה (naḥăllāʰ), porijeklom iz predmonarhijskog pojmovnog sustava ideja i tradicionalnih uvjerenja iz vremena prvotnog kontakta Izraela sa zemljom u kojoj se nastanio, kojim se naglašava i izražava osobni i ekskluzivni odnos između Boga, njegova naroda i zemlje.[931] U obiteljskoj zajednici בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u kojoj je Bog otac i kućedomaćin, vlasnik i gospodar, kako primjećuje P. Diepold, zajedništvo između članova i čimbenika ne temelji se na posjedovanju i vlasništvu, nego na posebnoj pažnji i ljubavi, međusobnoj brižnosti i uzajamnoj savezničkoj povezanosti.[932] Iako Hošea izričito ne spominje tu teološku konstantu, niti se riječ „baština“ נַחֲלָה (naḥăllāʰ) u njegovu tekstu

[928] L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 188.

[929] Kako primjećuje J.L. Mays, takvo razumijevanje proizilazi iz „tipično kananskog shvaćanja kulta“, a dodatne napomene o toj temi nalazimo u Hoš 5,6; 6,6; 8,11-13. Usp. J.L. MAYS, *Hosea*, 139.

[930] Poziv kojim se otvara odjeljak 8,1-3 ne odnosi se na pojedinca koji bi trebao zapuhati u šofar, nego je upućen cijeloj čitateljskoj zajednici, a ne samo prvim slušateljima. On nije ograničen samo na određeno vremensko razdoblje, nego podrazumijeva shvaćanje monarhijskog vremena i razumijevanje monarhijskog načina ponašanja prema zemlji kao opasnog oblika ponašanja koji prijeti temeljnim postavkama božanske ekonomije spasenja. Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 168.

[931] Pozadina shvaćanja i razumijevanja pojma baštine seže do drevnih tradicija prvotnih vremena kad je *Elyon* dijelio baštinu narodima zemlje (Pnz 32,8-9; Jr 3,19; 12,14-17). U toj primordijalnoj podjeli Jahvi je dodjeljena izraelska zemlja s pripadajućim joj narodom. Otada su Izrael i njegova zemlja Jahvino vlasništvo, njegova baština (Pnz 32,9). Usp. A. M. BROWN, *The Concept of Inheritance in the Old Testament*, 180.-185.; Usp. F. HORST, *Zwei Begriffe für Eigentum*, 143.

[932] Usp. E. LIPIŃSKI, נַחֲלָה (naḥăllāʰ) u: *TDOT*, vol. 9., 331.

izričito spominje, ipak susljedna proročka predaja koja se naslanja na Hošeinu misao izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) smatra njegovom istoznačicom.[933]

Metaforičkom upotrebom izraza בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u opisivanju opasnosti što prijeti Izraelu, Hošea pred pojmovni svijet slušatelja i čitatelja iznosi staru i izvornu domenu ili metaforičko polje na kojem im predočuje zaboravljenu teološku vrijednost zemlje koju taj stari pojam u sebi krije. Dok je u kraljevskom ideološkom svijetu pojam בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) bio misaono, ali i praktično, ograničen na teritorijalno i geografsko shvaćanje prostora Božje prisutnosti, te se time i shvaćanje Božje vlasti omeđivalo samo na područje svetišta i žrtvenika, tj. na područje kulta i slavlja religioznih svečanosti, a Boga isključivalo iz svakodnevice života, iz prizemnih, ovozemaljskih, ekonomskih i političkih poslova, Hošeino poimanje zemlje kao Božjeg doma(ćinstva) obnavlja staro teološko uvjerenje da je Bog prisutan sa svojim narodom u svim oblicima njegova života i da je njegova prisutnost itekako zemaljska i ovozemna.[934]

Koncept *dom Božji* בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u Hošeinom metaforičkom izražajnom svijetu staru, mrtvu i zaboravljenu metaforu oživljava i, podsjećajući na njezino originalno značenje, čini je novom u pojmovnom svijetu njegovih slušatelja i čitatelja. Stoga predmonarhijska konceptualna metafora *zemlja je Božji dom* vrlo točno izražava ono pojmovno okružje unutar kojega Hošea gradi svoj govor o Božjem i ljudskom zemaljskom zajedništvu.[935]

---

[933] Osobito je to vidljivo kod proroka Jeremije (usp. Jr 2,7.11; 3,19) Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 119. Nastavak ideje vidljiv je i u daljnjoj deuteronomističkoj teologiji. Usp. J. VAN SETERS, The So-called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch, u: J.A. EMERTON (ur.), *Congress volume: Leuven, 1989., Proceedings of the 13th Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament held in Louvain*, VTSupp 43., Brill, Leiden,1991., 58.-77., 62.-63.

[934] Iako nije moguće ustvrditi da Hošea pod pojmom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) podrazumijeva cijelu zemlju i shvaća sveukupnu zemaljsku stvarnost, jer se njegove misli zaustavljaju na Izraelu i kanaanskoj zemlji koju on nastava, nasljednici njegove misli, npr. Jeremija, Izaija i Ezekiel, razvijajući Hošeinu teologiju Božjeg vlasništva i posjeda to svakako podrazumijevaju shvaćajući da je Bog gospodar i posjednik svih zemalja i svih naroda. Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 119.; D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138.-139.

[935] Da je zemlja בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) mjesto Božjeg prebivanja, a time mjesto i prostor njegova štovanja, te da se izvan zemlje ne može pojmiti ikakav ispravan kult u Hošeinom je shvaćanju očito i nedvosmisleno. Boga se može slaviti i častiti jedino u njegovoj zemlji, na prostoru koji njemu pripada i prinosom plodova koji su iz nje izrasli i na njoj donijeli svoj urod. Kultno štovanje Gospodina izvan njegove zemlje je nezamislivo, a sve druge zemlje, objašnjava D. Frankel, osim Gospodnje baštine, ne mogu biti mjestom prave službe Gospodinu, jer druge zemlje pripadaju drugim božanstvima, pa bi svaki čin štovanja izveden na teritoriju drugih božanstva bio krivobožački čin. Stoga je cijela zemlja Izraelova kuća Božja בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), mjesto njegova prebivanja, mjesto njegova štovanja, njegova baština i hram Gospodnji. Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 139.-140.

3.3.2. Božja zemlja (Hoš 9,3)

9,3			
aα	לֹא יֵשְׁבוּ בְאֶרֶץ יְהוָה	lōʾ yēšḇû bəʾéreṣ yhwh	Neće više živjeti u zemlji Jahvinoj,
bα	וְשָׁב אֶפְרַיִם מִצְרַיִם	wəšāḇ ʾeprayim miṣrayim	Efrajim će se vratiti u Egipat
bβ	וּבְאַשּׁוּר טָמֵא יֹאכֵלוּ	ûḇəʾaššûr ṭāmēʾ yōʾḵélû	i nečista će jela jesti u Asuru.

Redak 9,3 dio je veće cjeline Hošeinog teksta koji je, kako smatraju znanstvenici, dio povijesno stvarnog govora proroka Hošee.[936] Iako se na mnogim mjestima u Starom zavjetu uz riječ אֶרֶץ (éreṣ) upotrebljavaju sufiksi koji zemlju nedvojbeno označavaju Božjim vlasništvom te prenose ideju da je Bog njezin posjednik i na nju polaže pravo, jedino se u ovom starozavjetnom retku iz Hošeina teksta nalazi izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) – Božja zemlja. [937] Izrazu בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) iz 8,1 izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) iz 9,3aα predstavlja paralelu. Premda se i jednim i drugim izražava pripadnost zemlje Bogu te objašnjava odnos između Boga vlasnika zemlje i njegova naroda, ipak je vidljiva i razlika. Izraz בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u 8,1 je više usmjeren objašnjavanju Božjeg položaja u njegovoj zemlji, a izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) u 9,3aα, osim što još jednom utvrđuje postavku da je zemlja Božje vlasništvo, govori o posljedicima koje iz takvog shvaćanja zemlje proizilaze za njezine stanovinike.[938] Izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) se, naime, označava zemlja u kojoj Efrajimu više neće biti dopušteno živjeti. Zato se pred slušatelje i čitatelje Hošeina teksta, kako tumači K. Keita, postavlja pitanje kako shvatiti i razumjeti izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) i kako objasniti vezu između Boga i zemlje koja se smatra njegovom. U kojem vidu valja shvatiti to pridavanje zemlje Bogu? Radi li se o kultnom, zakonsko-pravnom ili političkom vidu vlasništva?[939] Ili se pak i ovdje radi o metaforičkom pojmu koji upućuje na neko, originalnim slušateljima i nama suvremenim čitateljima, novo razumijevanje povezanosti između Boga, zemlje i njegova naroda.

---

[936] Odlomak teksta 9,1-9, smatra H.W. Wolff, su povijesne riječi proroka Hošee na svečanosti slavlja blagdana Sukot (Blagdan sjenica) koje je izgovorio u nekome od gradova sjevernog Izraela, najvjerojatnije u Samariji. Neka od godina između 733. i 727., bila je iznimno obilna rodom, a Hošea je to slavlje svojim govorom očito pokvario. Usp. H.W. WOLFF, *Hosea,* 153.; Ovaj dio Hošeina teksta smatraju i drugi komentatori povijesnim govorom proroka Hošee o blagdanu Sukot. Usp. M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 93.-98.; G.I. DAVIES, *Hosea*, 211.

[937] Brojna su mjesta na kojima se riječ אֶרֶץ (éreṣ) nekim sufiksom dovodi u vezu s Bogom i označava zemlju njegovim vlasništvom: npr. 1 Kr 8,36; Iz 14,25; Jer 2,7; Ez 36,5; 38,16; Jl 2,18; Ps 85,2. Zemlja se pripisuje Bogu kao njegovo vlasništvo izrazom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) Hoš 8,1; 9,15; Lev 25,23 (vidi prethodni odjeljak ove studije).

[938] Usp. D.N. FREEDMAN, *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*, Eisenbrauns, Winona Lake,1980., 300.; Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 97.-98.

[939] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 193.

Budući da izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) ne nalazimo ni u jednoj drugoj biblijskoj knjizi, njegovo značenje valja tražiti ponajprije u samom kontekstu unutar kojega je upotrijebljen, ali i u povijesnom kontekstu njegova izgovaranja imajući na umu ono što je on prvotnim slušateljima značio i kako su ga oni mogli razumjeti. Šire okružje izgovaranja ovih riječi je, kako naglašava E. Ben Zvi, zemljoradničko slavlje u monarhijskom društvenom uređenju. „Efrajim je još uvijek samostalna politička cjelina, izraelski narod je još uvijek u zemlji, a dvije političko-vojne sile toga razdoblja su Asirija i Egipat.“[940]

Uže okružje izgovaranja ovoga retka je svečana proslava jesenskih žetvenih i berbenih blagdana.[941] Dok Izrael slavi obilnu žetvu, veseli se urodu zemlje i prikazuje žrtve Bogu u nekom od svetišta širom Sjevernoga kraljevstva, Hošea kvari svečanost navješćujući progonstvo i kaznu izgona u Egipat i Asur (9,3). Koji su razlozi takvom postupanju i zašto u tom kontekstu upotrebljava izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), a ne neki drugi izraz koji bi isto tako mogao objasniti povezanost naroda, Boga i njegove zemlje? Očito je upravo taj izraz Hošeinim slušateljima bio značajan i prenosio im neku važnu poruku, jer je kod publike, kako primjećuje E. Bons, pobudio oštre reakcije i snažno protivljenje, pa čak i strah (9,7) te su proroka smatrali nekom vrstom izdajnika, uhodom koji sprema prevrat, pa mu je potrebno postaviti zamku i osvetiti mu se (9,8).[942]

Izrazi בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) usko su vezani uz priznavanje Božjeg gospodstva i njegova vlasništva nad zemljom. Njima se ujedno označava i identitet Izraela kao naroda Božjeg. Time što prebiva u Božjoj zemlji, Izrael je Božji narod. Zato se i odnos naroda prema Bogu mjeri njegovim odnosom prema zemlji, a u isto vrijeme odnos prema zemlji definira njegove odnose prema vlastitom identitetu i prema Bogu. Izrael je narod Božji samo ako održava ispravan odnos prema Bogu i njegovoj zemlji.[943] Izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), kako tvrdi G. Kwakkel, podsjeća Izraelce na njihov povlašteni položaj jer im je Bog dopustio živjeti s njime u zemlji koja je isključivo njegovo vlasništvo. U toj je zemlji Bog onaj koji svoj narod opskrbljuje hranom i pićem, a svaki oblik pripisivanja te djelatnosti nekom drugom božanstvu ujedno je i čin nepriznavanja Boga gospodarom i

[940] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 196.
[941] „Ovaj poziv uvodi u odlomak 9,1-9 koji se – lakše nego drugi odlomci Hošeine knjige – s popriličnom sigurnošću može smjestiti u određenu povijesnu situaciju. Radost i klicanje imaju konkretan povod: žetvu (usp. također Iz 9,2; Joel 1,16; 2,23) Budući da 9,2.4 govori o vinu i tijesku za grožđe, vjerojatno je riječ o jesenskoj svečanosti koja se održavala po završetku berbe (usp. Izl 23,15; 34,22; Pnz 16,13-15).“ E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 96.; M.A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, 94.-95.
[942] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 99.-100.
[943] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 237.

posjednikom zemlje.[944] Jer, Hošein prigovor nije usmjeren protiv svakog slavlja i veselja, pa ni onog žetvenog i berbenog slavlja u čijoj je prigodi izgovorio ove riječi prijetnje, nego je, kako primjećuje E. Bons, njegov govor usmjeren protiv okolnosti u kojima se takva slavlja događaju. Izraelcima se nije radovati i slaviti na onaj način kako to čine drugi stanovnici Kanaana. Stoga je ključ za razumijevanje rečenice 9,1 i odlomka u koji ona uvodi „u izrazu 'ko drugi narodi', tj. kao neizraelci kojima je Izrael postao sličan (usp. 7,8; 8,8)“.[945] Čini se najvjerojatnijim da prorok Hošea upotrebom izraza אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) suočava svoje slušatelje s činjenicom da je Izrael izgubio svoj identitet i postao sličan drugim narodima, što je jedna od osnovnih zabrana predaje vezane uz ulazak u zemlju i njezinu podjelu na obiteljske posjede tijekom Jošuina vodstva, a kasnije oblikovane u zakonu svetosti (Lev 25,23)[946]. K tome u prilog svjedoči i kontekst krize prijelaza s polunomadskog u zemljoradnički način života unutar koje Hošea usmjerava pozornost svojih suvremenika na njihovu osnovnu pogrešku. Umjesto poštivanja odredbi koje su jamčile siguran i ugodan život u zemlji koju im je Bog dodijelio u baštinu, kako tvrdi W. Brueggemann, oni su učinili sasvim suprotno. „Nisu uništili kanaanske ustanove i prakse, nego su ih usvojili.“[947] Takvo ponašanje Izraela Hošea osuđuje i smatra ga preljubničkim činom i zaboravom Boga (9,1).

Već je prije naglašeno kako metafora preljubničkog ponašanja i dovođenje pojma zemlje u kontekst s preljubom u shvaćanje odnosa između čovjeka, Boga i zemlje uvodi ekonomsko-trgovačku komponentu te razorno djeluje na razvoj i napredovanje svijesti u smjeru shvaćanja života u/na zemlji kao savezničko/obiteljskog života naroda s Bogom, a omogućuje sustav mišljenja koji zemlju ne smatra dijelom religiozno-teološke pojmovne domene, nego je smješta i razumijeva samo unutar područja političko-ekonomskih odnosa. Takvo shvaćanje zemlje predstavlja unazađivanje razvojnoga puta svijesti Izraela i, umjesto prema napretku i dubljem razumijevanju sebe i zemlje integralnim dijelom Božjeg svijeta/kućanstva/obitelji, vodi rastu stanja svijesti odvojenosti sebe od Boga i svoje iskorijenjenosti iz zemlje.[948]

---

[944] Usp. G. KWAKKEL, *The Land in the Book of Hosea*, 180.
[945] E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 96.
[946] U srcu teksta Levitskog zakonika (Lev 19,2) naglašava se da zemlja pripada Bogu. Dar zemlje Izraelu povezan je uz status „Svetog naroda“. Zemlja pripada Bogu i nju Bog po svom izabranom narodu čini posebnim mjestom svetosti i svoje blizine. Usp. A. MARCHADOUR – D.M. NEUHAUS, *Land, Bibel und Geschichte*, 35.-36.
[947] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 47.
[948] Vidi odjeljak 3.1.3. Zemlja je narod

Prorok Hošea, pred svoje slušatelje, nazivajući ih po prvi put njihovim plemenskim kolektivnim imenom *Efrajim,* postavlja povijesnu stvarnost opasnosti odlaska u asirsko ropstvo.[949] Najvjerojatnije, kako tumači A.A. Macintosh, da je „povijesna stvarnost njegova vremena potaknula Hošeu na specifično definiranje teme izgona iz zemlje i spominjanje Asirije po prvi put kao alternativnog mjesta progonstva i novog primjera klasičnog pojma *kuće ropstva*“. Pri tome se pojam Asirija i Egipat kao *kuća ropstva* suprotstavljaju pojmu אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) te se još jednom potvrđuje opoziv događaja Izlaska.[950] Zato pojmovi Egipat i Asirija kao suprotnost pojmu אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) nose naglašeno teološko, a ne teritorijalno i geografsko obilježje. Takvo razorno i uništavajuće teološko razmišljanje o zemlji, kako tumači K. Keita, označeno je kao dugotrajno te je već prešlo u stil i oblik života, a kao svoju posljedicu ima gubitak prava prebivanja u Božjoj zemlji.[951]

No, izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) prijetnja sužanjstvom, tj. odlaskom iz zemlje, u ovom odlomku opisana je i shvaćena kao unutarnje pitanje, problem unutarnjeg odnosa naroda prema zemlji u kojoj živi, stoga politički procesi i strane sile koje prijete Izraelu izvana, kako to objašnjava E. Ben Zvi, u ovom procesu ne igraju značajnu ulogu.[952] Efrajim nije učinio povijesni i geografski, nego pojmovni (konceptualni) korak unazad, jer se unatoč boravku u zemlji vratio ropskom razmišljanju i ropskom ponašanju ili barem onom teološkom načinu razmišljanja i poimanja o zemlji kakvo su gajili drugi Izraelu poznati okolni narodi (9,1). Ono što dovodi promjene smjera povijesnog gibanja razvoja naroda je inverzija svijesti naroda glede svoje povezanosti sa zemljom i Bogom. Preokret povijesnih događanja shvaćen je kao posljedica preokreta u razmišljanju koji se dogodio i još se nezaustavljivo događao u Izraelu Hošeinog vremena. Taj je proces naglašen igrom sličnozvučnošću glagola suprotnog značenja יָשַׁב (yāšāḇ) i שׁוּב (šûḇ). Osim što se ovom

[949] Hošeina pozornost usmjerena je prije svega na narod Božji koji nastanjuje Sjeverno kraljevstvo, ali on ipak to geografsko područje označava nazivom najbrojnijeg plemena Efrajim. Naziv Efrajim Hošea upotrebljava za razlikovanje Sjevernoga kraljevstva od Južnoga koji često nosi naziv Juda. No, Hošea ne upotrebljava riječi Izrael i Efrajim kao sinonime. Izrael je naziv kojim se označava narod Sjevernoga kraljevstva u njegovim religioznim oznakama, a Efrajim češće nosi geografske oznake ovisno o kontekstu upotrebe. Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 81.
[950] A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 342.
[951] Redak 9,3 sastavljen je kao trostruki paralelizam koji uspoređuje tri zemlje: Božju zemlju, Egipat i Asiriju i dovodi ih u čvrstu vezu. U toj trostrukoj grupaciji pojmovi nose teološko značenje. Glagoli koji se upotrebljavaju za opis događanja u vezi s odlaskom i boravkom u tim zemljama imaju trajni oblik. Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 189. „U okvirima povijesno-teološkoga promatranja prorok nailazi na dvije stalne odrednice: *Jahvinu* trajnu *vjernost* prema narodu i *Izraelovu* trajnu *nevjernost prema Jahvi.*“ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 135.
[952] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 203.

igrom riječi naglašava preokret i promjena smjera povijesti Izraela, njome je, tumači J. A. Dearman, istaknuta i promjena shvaćanja identiteta naroda, koji od useljenog, udomljenog i *uzemljenog*, sebe doživljava i ide putem da postane narod bez zemlje i bez svoga doma.[953]

Nadalje, glagolu יָשַׁב (yāšāḇ) koji označava stanovanje i prebivanje suprotstavlja se glagol שׁוּב (šûḇ) koji označava povratak, u ovom slučaju u stanje prije useljenja u zemlju, tj. u prognaničko i ropsko misaono stanje i shvaćanje naravi svoga odnosa s Bogom i njegovom zemljom.[954] Glagol יָשַׁב (yāšāḇ), koji u tekstu označava suprotnost smjeru razvoja mišljenja i poimanja zemlje kakvo je vladalo u Hošeino vrijeme, predstavlja svojim značenjem sigurno prebivanje i kvalitetan život u Božjoj blizini. Štoviše, biblijski tekstovi glagolom יָשַׁב (yāšāḇ) ne označavaju samo stanje, način ili mjesto života, prebivanja i stanovanja, nego i njegovu kakvoću i njegove odlike. Stoga se, kako primjećuje K. Keita, u 9,3 ne govori samo o gubitku zemlje, nego i o gubitku sigurnosti života s Bogom ili života pod njegovom zaštitom koju zemlja pruža, daje i materijalno utjelovljeno pokazuje.[955]

Plemenski naziv naroda *Efrajim* koji se ovdje upotrebljava, kako naglašava E. Ben Zvi, u kontekstu progonstva iz Božje zemlje ne nosi geografsku oznaku zemlje koja je pripadala tom plemenu, nego je usko konceptualno povezan s cijelim područjem prebivanja Božjeg naroda, kako Izraela, tako i Jude. Stoga bi se ovaj dio teksta mogao shvatiti kao začetak meta-pripovijesti o gubitku zemlje i progonstvu iz nje, koju su kasnije razvili drugi proroci, a napose je našla odjeka u deuteronomističkom prikazu povijesti Izraela i opravdanju gubitka zemlje. Ovakvo čitanje objašnjava razloge progonstva, naglašava važnost zemlje, boravka i života u njoj, te važnost bogoslužja koje je jedino moguće u zemlji. Štoviše, time se oblikuje pojam zemlje kao *Jahvine zemlje*.[956] Naime, pojam Efrajim konceptualno podsjeća na idealnu sliku jedinstva naroda u predmonarhijsko doba, ali i svraća pozornost slušatelja na teološko poimanje zemlje iz vremena njezine podjele tek useljenim plemenima Izraela. Slika podjele zemlje na obiteljska imanja iz Jošuinog vremena predstavlja sveti ideal povezan s vjernošću Bogu. Ta prvotna podjela zemlje osniva se na drevnoj tradiciji prema kojoj je Bog vlasnik sve zemlje koju slobodno dijeli svom narodu (Pnz 32, 8-9; Jr 3,19; 12,14-17). Bog se kao vlasnik brine za svoju zemlju, on je izvor njezine plodnosti i obilja, on zemlju daje svome narodu da u njoj živi.

---

[953] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 237.
[954] Glogolom שׁוּב (šûḇ) predsužanjski proroci, između ostaloga, označavaju promjenu načina razmišljanja i života. Usp. B. LUJIĆ, *Shvaćanje obraćenja u predsužanjskih proroka*, u: BS, 75(2005)2, 487.-518., 491.
[955] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 193.
[956] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 202.

U tom ideološkom okružju, kako tumači N.C. Habel, sva zemlja koja pripada Bogu prvotno je mjesto njegova prebivanja, njegov dom. Izrael nije u taj Božji dom doveden da bi u njemu bio rob ili sluga niti da bi živio kao siromašni zemljoradnik, nego da bi u toj zemlji uživao povlašteni položaj ljubljenog sina prvorođenca. Izraelu je dan visoki status i najbolja zemlja, Božja baština, Božja zemlja. Zemlja je prvotno njegovo svetište, mjesto i prostor njegova prebivanja u kojem mu njegov narod iskazuje čast i slavu poštujući ga ispravnim i od njega određenim bogoslužjem.[957] Osnovna zadaća Izraela i razlog njegova postojanja, kako tumači rabin A.J. Heschel, jest posvećivati vrijeme i prostor.[958] Dužnost je Izraela, dakle, čuvati čistoću i svetost zemlje koju je Bog očistio od svih naroda koji ga nisu štovali. Tako izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), kako upućuje E. Bons, podsjeća Izraelce na potrebu štovanja Boga kao darivatelja zemlje i njezinih plodova. „Ako, dakle, Izrael ne štuje svog Boga, ili ga štuje na kriv način, ne može zahtijevati pravo na boravak u zemlji.“[959] Zato se Hošeino logičko razmišljanje, kako tumači J.A Dearman, kreće ovim slijedom: „Ukoliko narod krši savez i čini preljubnička djela protiv Boga, bit će izgnan iz njegove zemlje koja je sastavni dio njegova kućanstva te će time biti prisiljen živjeti u stanju nečistoće.“[960]

Glavni i odgovorni čimbenik procesa gubitka zemlje je sam Efrajim koji zemlju svog prebivanja i stanovanja ne razumijeva i ne shvaća svetim, čistim i neprocjenjivo vrijednim mjestom zajedničkog prebivanja i postojanja sa svojim Bogom te zbog toga svome Bogu ne iskazuje dostojno štovanje. Stoga se pojam אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) temeljno oslanja na kultni koncept zemlje kao mjesta prebivanja Božjeg, ali i mjesta na kojem se Bogu iskazuje pravo i valjano štovanje. Svojim neprikladnim shvaćanjem zemlje, a susljedno i neprikladnim ponašanjem, Izrael je, ne smatrajući zemlju Božjim prebivalištem i svetim mjestom na kojem se jedino njemu iskazuje štovanje, učinio zemlju nečistom, pa je nužna posljedica takvog načina mišljenja i ponašanja izgon iz zemlje. Zemlja mora biti čista, naglašava K. Keita, jer je to Jahvina zemlja.[961]

Prestanak povezanosti sa zemljom ujedno je i prestanak mogućnosti povezanosti Izraela s njegovim Bogom, otpad i odvraćanje od Boga vlasnika i posjednika zemlje (9,1). Naime,

---

[957] Usp. Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine,* 11.-13.
[958] Poslanje židovskog naroda kao svetoga naroda jest posvećivati prostor i vrijeme. A.J. HESCHEL, *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man,* 101. Također vidi: Ž. TANJIĆ, Đ. PARDON, *Posvećivanje stvorenja u vremenu,* 372.
[959] Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee,* 97.
[960] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea,* 238.
[961] Usp. K. KEITA, *Gottes Land,* 195.

pojam אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), kako tumači E. Ben Zvi, snažno se oslanja na temeljno uvjerenje koje je vladalo u religijama starih naroda Bliskog Istoka: bez bogoslužja nema plodnosti polja. Unutar konteksta vjerovanja Izraelu okolnih naroda da je plodnost zemlje povezana s bogoslužjem, žrtvama i raznim oblicima štovanja patronatskih božanstava, izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) jasno utvrđuje Božji patronat nad zemljom koja se zove Izrael i to u njezinim geografskim granicama. Spominjanje *Asura* i *Egipta*, nadalje, indirektno odražava i pojačava konceptualnu karakteristiku Izraela i njegovih granica. Stoga se jedino ona zemlja u kojoj se Boga i njegov odnos sa Izraelom shvaća povezanim i dovodi u blisku vezu, na kojoj se radi plodnosti polja zaziva i štuje Bog, u kojoj Izrael smatra Boga nužnim izvorom i potrebom svog fizičkog opstanka može nazivati אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh).[962]

Čitava zemlja na kojoj živi Izrael je Božje vlasništvo, Božja zemlja - אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), pa je jedino ta zemlja prihvatljiva kao mjesto bogoštovlja. Štovanje Boga izvan njegove zemlje, kako tvrdi D. Frankel, jednostavno, nije zamislivo niti pojmljivo, jer se cijelu zemlju smatralo mjestom njegove prisutnosti. Stoga je predviđeni izgon Izraela iz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) označen kao kraj bilo kakvog oblika kultnog bogoslužja, jer se pravi i ispravni kult Bogu ne može dogoditi izvan njegove zemlje.[963] Ukoliko, zbog izgona iz zemlje, ne postoji mogućnost bogoslužja, tada se i ukida mogućnost dodira s Bogom. Zato se izgon iz zemlje, kako smatra G. Eidevall, može smatrati ne samo prestankom dodira sa zemljom, nego i prestankom mogućnosti dodira i prekid veze s njezinim božanskim zaštitinikom i gospodarom.[964] Stoga je obveza štovanja Boga na njegovoj zemlji, a time i vjera Izraela u pogledu svoje povezanosti s Bogom, kako naglašava D. Frankel,

---

[962] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 198.

[963] Ukoliko se krv žrtvenih životinja ne donese na žrtvenik i ondje zakolje, žrtva se nije smatrala ispravnom pa je meso pojedeno s krvlju također nečisto (1 Sam 14,31-35). Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138. Uočljiva je paralela između 9,3 „Neće više živjeti u zemlji Jahvinoj“ i 9,4b „neće ući u Dom Jahvin“. Kako smatra J.L. Mays, redak 9,4b je kasniji dodatak deuteronomističkog redaktora teksta koji daje pozadinu prestanku slavlja blagdana u Hramu, ali i prestanku obreda žrtvovanja u sužanjstvu jer bi žrtve izvan Hrama bile nečiste. J.L. MAYS, *Hosea*, 127.; Prema tumačenju A.A. Macintosha izraz „Dom Jahvin“ u 9,4b očito se odnosi na Hram u Jeruzalemu pa se smatra dodatkom i objašnjenjem kasnijih redaktora. Hošea ne bi u danim okolnostima mogao koristiti taj izraz, premda su Izraelci njegova doba odlazili u Jeruzalem i ondje žrtvovali. Očekivano je da bi Hošea, svjestan postojanja mnogobrojnih svetišta na otvorenom, radije govorio o svetištu, a ne o Hramu. A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 345.-346. O značaju svetišta na otvorenom, razlici i povezanosti kulta u njima s hramskim kultom i hodočašćima u Jeruzalem vidi: M. HARAN, *Temples and temple-service in ancient Israel: an inquiry into the character of cult phenomena and the historical setting of the priestly school*, Clarendon Press, Oxford, 1977., 13-25.

[964] G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 141. 5:6-10; O mogućim značenjima pojma „zemlja Jahvina“ također vidi: H. UTZSCHNEIDER, *Hosea, Prophet vor dem Ende: Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980., 179.-185.

ukorijenjena na geografskom principu shvaćanja zemlje na temelju kojeg je oblikovano njezino teološko i kultno značenje.[965]

Kontrast u shvaćanju pojma אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), kako je već G. von Rad naglasio, oblikovao je teološku misao o zemlji tijekom razvoja biblijske povijesti. Kad god je u shvaćanju Izraela prevladalo povijesno shvaćanje zemlje kao vlasništva koje mu je Bog dao na temelju obećanja danog praocima, kao korektiv toj misli raslo je kultno shvaćanje zemlje kao trajnog i isključivog Božjeg posjeda na koje je Izrael *došao* i na kojem je *bio udomljen*. Zemlja nikada nije dana Izraelu u trajno vlasništvo niti po ikojem pravu narod posjeduje zemlju kao *svoju imovinu*. Pravi i stvarni vlasnik zemlje je Bog. On je prvotni i originalni gospodar zemlje, a Izrael je *došao* tek kasnije, pa se Božji odnos sa zemljom može smatrati prvotnijim i izvornijim od odnosa koji je on uspostavio sa svojim narodom.[966] Zbog toga je obveza poštovanja i straha naroda pred Bogom proizilazila iz činjenice da Izrael živi na njegovoj zemlji, a susljedno tome, i Boga se, kako tvrdi D. Frankel, smatralo i razumijevalo gospodarom zemlje čija se pravila i zakoni moraju poštovati, ukoliko narod želi na njegovoj zemlji stanovati i živjeti. Najeminentniji izraz priznavanja Boga gospodarom zemlje je kultna aktivnost koja se sastoji od prikazivanja i žrtvovanja prvih plodova zemlje i drugih prvina, jer je on stvarni i prvi vlasnik i posjednik - Gospodar zemlje. Zemlja je prvotno אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), Božji posjed, a veza između Boga i naroda je tek drugoga reda. Izrael jest dio Božje baštine, Božje zemlje, samo ako priznaje svoga Boga prvotnim gospodarom zemlje na kojoj živi.[967]

Stoga se može zaključiti da je kultni kontekst najvažniji vid shvaćanja i razumijevanja pojma אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) kojim Hošea izražava povezanost Boga i njegove zemlje. Izrael nema pravo stanovati u Božjoj zemlji, jer je zemlja prije njegova postanka i uspostave njegova identiteta kao naroda Božjeg bila Božja zemlja. Poštovanje i pobožnost iskazana religioznim činima je spona kojom se Izrael uključuje u vezu između Boga i njegove zemlje. Zemlja je plodna zbog Boga, a ne zbog toga što Izrael u njoj živi (2,10).

---

[965] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 149. Ovdje leži, vjerojatno, i korijen kršćanskog razumijevanja i označavanja povijesnoga teritorija Izraela kao *svete zemlje* pri čemu se taj pojam prvenstveno oslanja na kultni, a ne na politički kontekst. Dok se kršćanski pojam Sveta zemlja odnosi na sveta mjesta, ne može se reći da je židovstvo označeno posebnom pobožnošću prema svetim mjestima na kojima su se dogodili neki povijesni događaji. Pojam zemlja u židovstvu je generaliziran, a tek se s pojavom kršćanstva pojedina mjesta nazivaju svetima. S izuzetkom grada Jeruzalema, židovstvo nije nikada gajilo pobožnost na nekom posebnom mjestu, nego je uvijek smatralo da je samo „biti u zemlji“ dovoljan razlog zadovoljstva i sreće. Usp. W.D. DAVIES, *The Territorial Dimension of Judaism*, 142.-143.

[966] Usp. G. von RAD, *The Promised Land and Yahweh's Land in Hexateuch*, 79.-81.

[967] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 153.-154.

Zemlja je bila plodna i prije no što se Izrael u njoj nastanio (Br 14,7-8). Izrael tu činjenicu može samo prihvatiti i priznati, a za svoje stanovanje i postojanje u zemlji Božjoj može biti Bogu zahvalan i tu zahvalnost pokazati kultnim činima.[968] Ovakvo čitanje, zaključuje E. Ben Zvi, razvija i druge mentalne slike i metafore koje proizlaze iz svjetonazorskog uvjerenja „bez pravog bogoslužja – nema plodova polja“. Bez pravog bogoslužja nema ni plodova ženske utrobe. Stoga se čini da je Hošein izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) krajnja metafora koja se iz tog svjetonazora razvija i preslikava shvaćanje da bez pravog bogoslužja i čašćenja Boga kao izvora plodnosti zemlje nema ni fizičkog opstanka naroda u njegovoj zemlji.[969]

Međutim, gore spomenuta mentalna slika na kojoj se zasniva metaforički proces povezivanja bogoslužja i plodnosti zemlje, u obrnutom procesu preslikavanja donosi i uvjerenje da je područje i mjesto bogoslužja ona zemlja koja pripada onom božanstvu kojem se bogoslužje iskazuje.[970] Pa je אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) ujedno i izraz ispovijesti vjere da zemlja prvotno pripada Bogu i da je njegovo ekskluzivno vlasništvo, te da njemu jedinom na toj zemlji pripada pravo slavljenja i iskazivanja časti. Božji odnos sa zemljom, koji je Hošea oblikovao izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), upotrijebljen sa svrhom podsjećanja slušatelja na osnovu vjere Izraela i prvotni temelj njegova kultnog ponašanja, ali i na povezanost zemlje s početkom povijesnog postojanja Izraela kao naroda Božjeg. Njime se istovremeno raskrinkava teološko krivovjerje i zabluda koja zemlju i njezine plodove smatra zasluženom „plaćom“ Izraelu za njegovu vjernost Bogu (9,2).[971]

Izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) izaziva svijest Hošeinih slušatelja na promišljanje o vrijednosti i vjerodostojnosti njihova kultnog bogoslužja što su ga tijekom jesenskih berbenih svečanosti obavljali. Nazivajući zemlju אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) Hošea njihove kultne čine

---

[968] Temeljna postavka svih biblijskih predaja koju su podjednako priznavali proroci i svećenici, vladari i kraljevi, jest da su od Boga Izraelu proglašene zakonsko-moralne zapovijedi osnova njegove povezanosti sa zemljom. Izrael je osvojio zemlju Božjom voljom, a Božje suvereno gospodstvo nad zemljom je neupitno. Jer, *expresis verbis*, „Zemlja pripada meni, a vi ste samo stranci i gosti kod mene“ (Lev 25,23). Sve obredne odredbe, osobite one koje se odnose na žetvene žrtve, što ih nalazimo u Bibliji, odražavaju konceptualno shvaćanje da je Jahve pravi zemljoposjednik i zato traži priznavanje tog prava prema zapovijedima koje je dao da se poštuju i izvršavaju (Pnz 26,3-10; Izl 13,11-16; Ps 105,45; Lev 23,43). Usp. E. LEVINE, *Heaven and Earth, Law and Love, Studies in Biblical Thought*, BZAW 303, de Gruyter, Berlin, 2000., Usp. 62.-63.

[969] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 198.

[970] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138.

[971] Izraz אֶתְנָן (ʾeṯnān) koji se prevodi kao „plaća bludnička“ označava zaradu koja je proistekla iz čina bluda, te nije prikladna za prinos u svetištu (Pnz 23,18; Iz 23,17; Ez 16,31-34; Mih 1,7). Veza koju Hošea uspostavlja između slavlja uz blagdane plodnosti zemlje i čina bluda specifična je i u drugim njegovim tekstovima (npr. 2,8-9). Identificirana je kao teološka zabluda koja odvaja Boga od zemlje i plodove zemlje smatra vlastitom djelatnošću, tj. zarađenom plaćom. Vidi odjeljak ovog rada pod naslovom 3.1.1. Zemlja je bludnica.

prosuđuje kao idolatrijske, a time ih i kvalificira bogohulnim djelima koja ne pokazuju poštovanje Bogu gospodaru zemlje, nego očituju njihovo odcjepljenje od Boga čemu je posljedica realni odlazak sa zemlje i izgon izvan njezinih geografskih granica. Budući da se kultni i teološki odmak od razumijevanja zemlje kao Božjeg vlasništva već dogodio, sigurno slijedi, ili će se uskoro dogoditi, i njegovo materijalno ostvarenje. Hošea je, naime, pojmom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) postavio pred svijest svojih slušatelja staru i tradicionalnu temeljnu teološku pretpostavku biblijske vjere da je zemlja prvotno Božja, a time opovrgnuo njihovo mišljenje i shvaćanje da je zemlja na kojoj žive njihovo vlasništvo i da njome mogu raspolagati po svojoj volji. Taj Hošein postupak odražava promjenu mentalne slike na temelju koje se tvore svi drugi na metaforički način uspostavljeni procesi razmišljanja i zaključivanja o zemlji te ruši do tada utemeljene modele shvaćanja i djelovanja glede poboljšanja njezine plodnosti (kultni), glede povećanja njezine sigurnosti (politički i vojni) i glede osiguranja njezina prosperiteta (ekonomski).[972] U tom se smislu i pojam אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) može smatrati izričajem modela razmišljanja i djelovanja koji Hošea predstavlja svojim slušateljima kao kvalitativno bolji i sigurniji od onoga koji su oni trenutno posjedovali i iz njega djelovali.[973] Jasnoća Hošeine poruke pojmom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) postaje razgovjetnija ukoliko se rasvijetli Hošeinim slušateljima postojeće shvaćanje zemlje kao Izraelovog vlasništva. No, već i sada nije teško zaključiti da je Hošea pojmom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) izazvao protivljenje i neprijateljstvo svojih slušatelja, štoviše njihovu osudu i želju za osvetom, jer im je jasno, doduše na metaforički način, poručio da ih njihovo razmišljanje ne vodi prema tome da zemlja bude njihova niti ih njihovo ponašanje označava kao one koji su u njoj zaslužili živjeti, nego su osuđeni na odbacivanje i potucanje među narodima (9,17).[974]

---

[972] Moć metafore ne sastoji se samo u promjeni načina mišljenja nego njezin utjecaj stremi prema promjeni ponašanja i djelovanja. U metaforičkom procesu događa se svojevrsno „ispiranje mozga“, ali ne u smislu zaluđivanja ili zavođenja, nego u smislu čišćenja ideja i konstrukcije bolje svijesti o sebi i svom položaju unutar realnog svijeta. Kako objašnjava Andrew Goatly, „modeli shvaćanja oblikuju ponašanje i potvrđuju se ili niječu u praksi. Ukoliko su modeli razmišljanja istiniti i dovoljno služe našoj svrsi, što se provjerava u praksi i iskustveno, tada, slikovito govoreći, možemo prijeći cestu sigurno bez straha da nas nešto pregazi. Ukoliko su naši modeli razmišljanja pogrešni tada nećemo preživjeti.“ A. GOATLY, *Washing the brain – metaphor and hidden ideology, Discourse Approaches to Politics, Society and Culture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2007., 332.

[973] Kako tumači Min Lin, „Promjena znanja i promjena snaga ne stoje u vanjskoj povezanosti sa socijalnim i institucionalnim promjenama: one jesu ta promjena.“ M. LIN, *Certainty as a Social Metaphor: The Social and Historical Production of Certainty in China and the West*, Greenwood Press, London, 2001., 44.

[974] Za slične izjave prorok je Amos bio prognan iz svetišta u Betelu (Am 7,17), a prorok Jeremija je završio u glibu čatrnje (Jr 38,3). Možda ni Hošea ne bi završio bolje da nije govorio metaforički, pa su ga, očito ne razumijevajući dubinu njegove poruke, proglasili ludim, a njegove riječi buncanjem (9,7). Vjerojatno bi se i

3.3.3. Zemlja Izraelova (Hoš 10,1)

10,1			
aα	גֶּפֶן בּוֹקֵק יִשְׂרָאֵל	gép̄en bôqēq yiśrāʾēl	Bujna je loza bio Izrael,
aβ	פְּרִי יְשַׁוֶּה־לּוֹ	pərî yəšawweʰ-llô	rod bogat ona je nosila.
bα	כְּרֹב לְפִרְיוֹ	kərōḇ ləp̄iryô	I što mu je više rodilo plodova,
	הִרְבָּה לַמִּזְבְּחוֹת	hirbāʰ lạmmizbəḥôṯ	to je više umnažao žrtvenike;
bβ	כְּטוּב לְאַרְצוֹ	kəṭôḇ ləʾarṣô	što mu je bogatija zemlja bila,
bγ	הֵיטִיבוּ מַצֵּבוֹת	hêṭîḇû maṣṣēḇôṯ	to je kićenije dizao stupove.

U retku 8,1 zemlja je označena kao בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) – Božji dom, a u retku 9,3 zemlju se smatra אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) – Božjom zemljom, no redak 10,1 plodovima bogatu i iznimno dobru zemlju ne pripisuje Bogu, nego Izraelu. Subjekt rodnosti i plodnosti zemlje, kako primjećuje K. Keita, u ovome retku nije Bog, nego Izrael.[975] Opisivanje zemlje kao Izraelove u Hošeinom izražajnom kontekstu je prilično čudno i čini se izvan okvira njegove terminologije pa upozorava na mogućnost njegove namjerne metaforičnosti. Takvom razmišljanju usmjerava nas G. Eidevall, koji smatra da je odlomak 10,1-8 „daleko od toga da bi se mogao smatrati skupinom raznih izreka jer pokazuje karakteristike brižno planirane kompozicije“ koja se očituje u tematski uređenom slogu i tvori koncentričnu strukturu.[976] Nedvojbena je veza, kako smatraju F.I. Andersen i D.N. Freedman, između odlomka teksta 10,1-8 s drugim dijelovima Hošeine knjige u kojima se spominje Izrael i nabrajaju njegove pogreške,[977] pa redak 10,1, kako tumači K. Keita, otvara nastavak analize stanja u kojem se nalazi Izrael i služi kao opis kontinuiteta grešnosti i prijetvornosti (10,2).[978] Nadalje, povezujući čimbenik između ovoga i drugih sličnih tekstova jest i upotrijebljena metaforika u 10,1 i 9,10 koja otkriva isto metaforičko polje *vinograda* na kojem bi se trebala odvijati ciljana misaona radnja metaforičkog preslikavanja vrijednosti i oznaka Izraela kao Božjeg naroda i njegove zemlje.[979]

---

danas Hošeino ponašanje i govor tumačio kao govor šizofrenika. O toj ideji više kod: M. REISS, *Hosea: a Schizophrenic Prophet*, u: SJOT, 25(2011)1, 116.-123.

[975] „Izrael, kako se ovdje navodi, u cijelom tekstu 10,1 ima ulogu subjekta.“ K. KEITA, *Gottes Land*, 206.

[976] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 155. G. Eidevall se oslanja na mišljenje i nalaze J. Jeremiasa i H. Utzschneidera. Usp. H. UTZSCHNEIDER, *Hosea, Prophet vor dem Ende*, 110.-111.; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 127.

[977] Na raznolike načine je ovaj tekst povezan s drugim dijelovima Hošeine knjige. Osobito je to uočljivo u tekstovima u kojima se mijenja subjekt radnje. Npr. 9,10-17 kada je riječ o Gibeji, 10,1-8 gdje se govori o Samariji i 10,9-15 gdje je riječ opet o Gibeji. Prvotna povezanost s ovim odlomcima jest u spominjanju i upotrebi Izraela u prvom retku (9,1; 9,10; 10,1; 10,9; 11,1). Ponekad se i ime Izrael pojavljuje opetovano na kraju ili blizu kraja odlomka (8,8; 8,18; 10,8; 10,15) ili kao njegova zadnja riječ. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 548.

[978] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 204.-205.

[979] Usporedba metaforike upotrijebljene u 10,1 i u paralelnom tekstu 9,10 otkriva da su prijenosna polja usko povezana. Dok su u 9,10a praoci Izraela predstavljeni kao grožđe, u 10,1 Izrael je predstavljen kao loza. Metafora vinograda je jedna od tradicionalnih prikaza Izraela (usp. Ps 80, 9-12; Iz 5,1-7; 27,2-6). Daljnju

Metaforičko polje vinograda i loze, kako primjećuje G. Eidevall, zbog svoje izražajne mogućnosti prenošenja pozitivne slike vrijednosti i važnosti naroda, ali i zbog prenošenja ideja ovisnosti i ranjivosti, je jedan od najvažnijih izvora tradicionalnih biblijskih metafora.[980] I Hošeina je metafora loze i vinograda, primjećuje J.A. Dearman, jedan od njegovih „zaštitnih znakova“.[981] Upravo metafora vinograda, kako tumači P.D. Akpunonu, najjasnije pokazuje tragediju Izraela i njegova odnosa prema svojoj zemlji i svojemu Bogu. „U Starom zavjetu slika Izraela kao loze nije sretna slika. Njome se pokazuje da je povijest Izraela povijest neuspjeha.“[982]

Budući da je metaforičko polje vinograda, čija je šira metaforička podloga sjedilački zemljoradnički idejni svijet, usko povezano s poimanjem odnosa Izraela i Boga u stanju useljenosti i življenja u svojoj zemlji, ono ujedno nosi i bitnu teološku oznaku shvaćanja Boga u kontekstu Izraelova prebivanja u svojoj zemlji te daje pristup teološkom tumačenju povezanosti odnosa naroda prema svojoj zemlji u kojoj živi i odnosa Boga prema toj istoj zemlji. Zbog toga se čini, kako predlaže K. Keita, da je u ovom retku radi boljeg razumijevanja Hošeinih metaforičkih izričaja o zemlji potrebno dublje promotriti i proučiti dva odlučna momenta: 1) na koji način Hošea pripisuje zemlju Izraelu (što *mu* je bogatija *zemlja* bila 10,1 bβ) i 2) otkriti kvalitativne oznake zemlje što ih Hošea naznačuje dovođenjem u vezu količine plodova i brojnosti žrtvenika (što *mu* je *više rodilo* plodova, to je *više umnažao žrtvenike* 10,1 bα).[983]

Izrazi u 10,1, kako tvrdi G. Eidevall, usredotočuju pozornost na jedan od posebnih vidova Izraela kao loze: na njezinu mogućnost donošenja roda.[984] Izraz בּוֹקֵק (bôqēq) koji označava *bujnost*, navodi na zaključak da je riječ o podivljaloj lozi od koje se ne može nadati nikakvom rodu.[985] Dakle, ovdje nipošto nije riječ o bujnosti kao oznaci kvalitete rasta, kako primjećuje K. Keita, nego o nemogućnosti donošenja ploda zbog takvog stanja,

---

analizu metafore vinograda, osobito Izaijinu, vidi kod: K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*, 87.-108. i 116.-122.

[980] „Čini se da je metafora loze tradicionalna metafora. Ona pokazuje sposobnost podizanja spoznaje od uspješnosti i vrijednosti, budući da je loza hvaljeni i cijenjeni proizvod, ali i ideje o ovisnosti i ranjivosti, jer loza zahtijeva mnogo brige i pažnje.“ Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 155.-156. Teološke implikacije metafora proizašlih s metaforičkog polja *vinograd* vidi K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*, 76.-78.

[981] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 259.-260.

[982] P.D. AKPUNONU, *The vine, Israel and the Church*, Studies in biblical literature 51, Peter Lang Publishing, Frankfurt am Main, 2004., 174.-175.

[983] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 210.

[984] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 156.

[985] Izraz בּוֹקֵק (bôqēq) u LXX se prevodi kao *bujan, obilan,* ali je njegovo osnovno značenje u kontekstu zemljoradničkog govora osiromašen, prazan, neplodan, podivljao. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 258., bilj. 24.

jer se loza mora obrezati da bi donijela rod. Metaforičko polje loze pretpostavlja plodnost koja nije svrha samoj sebi, nego vinogradaru. Nadodani prijedlog לוֹ (llô) *njemu/za njega*, (10,1aβ) upućuje na izokretanje očekivanog, prirodnog slijeda i postojanja neusklađenosti između očekivanih tj. prirodnih rezultata postojanja *loze Izraela* i stvarnosti koja se događa.[986] Iako redak 10,1 u svom prvom dijelu zvuči kao „gorljivi šovinistički panegirik" Izraelu zbog njegove bujnosti, izravni kontekst, kako tvrdi G. Eidevall, otkriva da ovdje nije riječ o pohvali i uzdizanju Izraela nego je ovo, u stvari, početak njegovog ruganja svom narodu i svojim slušateljima.[987] Pozitivna metafora loze koja inače naznačava bogatstvo, životnost i nacionalno blagostanje, po dovođenju u metaforički odnos s Izraelom postaje slika besplodnosti izrođenosti i izopačenosti.[988] U istom smislu valja shvatiti i dovođenje u vezu *dobrote/bogatstva zemlje* i *dobrote/obilja stupova*[989] te ih, kako tvrdi K. Keita, možemo smatrati dijelom Hošeinog pedagoškog retoričkog postupka sa svrhom dovođenja slušatelja do zaključka o neistinosti i pogrešnosti njihovih stavova glede zemlje upotrebom snažne komunikacijske strategije - ironije.[990]

Iako se još uvijek ne može reći da postoji cjelovita teorija ironije koja bi taj, zapravo svakidašnji komunikacijski fenomen, obuhvatila u svim njegovim aspektima, jer ironija izmiče strogo zadanim pravilima te u brojnim svojim segmentima izgleda neuhvatljiva, pa dopušta velik broj mogućih interpretacija. Suvremeni znanstvenici u pokušajima otkrivanja njezine vrijednosti ipak otkrivaju neke njezine osnovne karakteristike i donose neka nova načela njezine interpretacije.[991] Ironija je snažna retorička tehnika ili komunikacijska strategija od davnina upotrebljavana u pedagoške svrhe.[992] Gotovo poetski oblikovana

---

[986] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 204.-206.

[987] sp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 156.

[988] Usp. P.D. AKPUNONU, *The vine, Israel and the Church*, 159.; Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 156. Oba autora smatraju kako se metaforička slika loze u ovom ozračju upotrebljava kao uvod u porugu, jer od očekivanih pozitivnih plodova loze nema ništa, štoviše radi se o umnažanjau negativnih i unazađujućih djelatnosti, tj. plodova loze Izraela. I ono što je po svojoj naravi dobro, Izrael samim svojim postojanjem pokvari i učini lošim.

[989] U posljednjoj rečenici nalazi se igra riječima. Imenica *dobro* טוֹב (ṭôḇ) i glagol *činiti dobro* יָטַב (yāṭaḇ) imaju kao objekt stupove מַצֵּבוֹת (maṣṣēḇôṯ). Obje su izjave povezane izrazom כְּ (ké) koji među njima uspostavlja poredbeni karakter. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 217.

[990] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 206.

[991] Pregled suvremenih teorija ironije vidi kod: N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 124.-128.

[992] Ironija se kao komunikacijska strategija spominje još u doba antike, gdje je označavala tehniku ismijavanja, postupak kojim se služe lažljivci i rabulisti. Najraniji zapisi o ironiji datiraju iz antičkoga vremena i vezuju se uz Sokratov način govora. Sokrat je naime u polemiziranju sa svojim suvremenicima glumio neznanje i dopuštao je da ga njegov sugovornik „poučava". Potom bi sugovorniku počeo postavljati vrlo ciljana pitanja na koja ovaj nije mogao dati zadovoljavajući odgovor pa bi tako i sam shvatio da mu njegovo znanje zapravo nije valjano. U tom je smislu Sokrat na ironičan način podučavao svoje sugovornike, odnosno koristio se ironijom u pedagoške svrhe. Sokratova je maksima bila: „*Znam da ništa ne znam*", a ona se može tumačiti kao vrhunski primjer ironije. Nakon tih prvih, antičkih značenja ironija se dugo vremena,

riječima R. Kuparea, klasična definicija ironije glasi: „Ironija se poigrava riječima, izobličujući prpošno njihov smisao, spajajući različito i razdvajajući identično; miješa što je nezdruživo: društveno i pojedinačno, komično i tragično. (...) Nije to laž, ni vrijeđanje, nego igra riječi koju nije teško shvatiti. To je fino, prikriveno ismijavanje.“[993] Kao jednu od najprepoznatljivijih oznaka ironije, M.J. Buss smatra ujedinjavanje suprotnih impulsa, najčešće tragičnih i komičnih. On smatra da je „ironija često istovremeno i smiješna i tužna, ali uvijek ozbiljna i važna“.[994]

Osnovna karakteristika ironije je, kako definira C. J. Sharp, naznačavanje ili „govor“ o onome što nije izrečeno i o čemu se ne govori.[995] Ne govorenje o nečemu, ili pretvaranje da se o nečemu ne govori, kako tvrdi R. Alter, je snažno retoričko sredstvo, jer „šutnja o onome o čemu se namjerava nešto kazati skrivenome i prešućenome daje još veći utjecaj i snagu, pa čitatelj ili slušatelj odmah otkriva i prepoznaje da se upravo u onome što je skriveno i prešućeno nalazi prava i namjeravana misao ili poruka.“[996] Namjerno prešućivanje istine sa svrhom njezina otkrivanja je ujedno i najjača značajka ironičnoga govora koja ironiju razlučuje od laži. Ironija je simulirano pretvaranje pri čemu i odašiljatelj ironičnog iskaza vjeruje da i primatelj (slušatelj/čitatelj) zna da iskaz nije istinit,[997] te govornik, kako tumači N. Palašić, često nekim drugim signalima (promjenom tona, migom i sl.) daje do znanja da on samo simulira neiskrenost. „Temeljna razlika laži u odnosu na ironiju leži zapravo u primatelju poruke, odnosno u načinu na koji on tu poruku treba interpretirati.“[998]

---

sve do početka 18. stoljeća, smatrala tek figurom govora i bila je rezervirana za područje književnosti. Oblici ironije koji su se realizirali u svakodnevnoj komunikaciji nisu se identificirali kao ironija i imali su druge nazive (npr. podsmijeh, izrugivanje). U 18. i posebice početkom 19. stoljeća ironijom su se počeli nazivati i oblici podrugljivoga izražavanja, dakle termin je u to vrijeme zaživio i izvan područja književnosti. Usp. N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, u: *Fluminensia*, 27(2015)1, 123.-136., 124.

[993] R. KUPAREO, *Ironija u službi čovjeka*, u: OŽ, 34 (1979)3, 255.-270., 255.-256.

[994] M. J. BUSS, *Tragedy and Comedy in Hosea*, u: *Semeia*, 32 (1984)1, 71.-82., 75. Ironični govor unutar svojih tvrdnji suprotstavlja njihovo literalno i ciljano značenje, unutar pogleda na stvarnost paradoksno postavlja suprotne procese i kombinira suprotne stavove.

[995] Usp. C. J. SHARP, *Irony and meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, 2009., 1.

[996] R. ALTER, *Anteriority, Authority, and Secrecy: A General Comment*, u: *Semeia*, 43(1988)1, 155.–156.

[997] Ironija je u neku ruku maska koja nam služi da u danom kontekstu ne pokažemo izravno ono što doista mislimo, da ne pokažemo, uvjetno rečeno, pravoga sebe. Već je F. Nietzsche govorio o ljudskoj potrebi za pretvaranjem. U tom smislu možemo reći da i sama ironija uključuje sposobnost igranja neke uloge koja nam omogućuje da pokažemo i eksplicitno iskažemo ono što doista mislimo, ali i osjećamo. Usp. N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 131. Također vidi: F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, De Gruyter, Berlin, 1988., 52.

[998] „Kod ironije je evidentna disproporcija između onoga što osoba kaže i onoga što doista misli – disproporcija u stavu i propoziciji, a upravo takva disproporcija postoji i kod laži. No iako imaju tu zajedničku karakteristiku, ironija nije laž. Ona je pseudopseudologija, laž koja samu sebe poništava u trenutku kada je izgovorena. Pošiljalac ironičnoga iskaza naime ne želi da primalac stvori neku implikaturu

Ironija, dakle, vodi slušatelja prema otkrivanju istine i stvarnosti o kojoj se na ironičan način govori pa može biti snažno pedagoško sredstvo jer posjeduje „upućivački“ karakter koji aktivira svijest sugovornika o zajedničkom znanju, stavovima i emocijama što ga i govornik i njegovi slušatelji posjeduju i o njima imaju svijest, premda se u svemu tome ne moraju slagati i uz njih zajednički pristajati.[999] Budući da se vrednovanje koje je u ironiji sadržano rijetko interpretira pozitivno, u najvećem broju slučajeva razumijevanje ironičnog govora je negativno, tj. obično se razumijeva kao uljudna kritika slušateljeva mišljenja i ponašanja.[1000]

Ironija, dakle, kako to lijepo tumači G. Leech, „omogućuje govorniku pomoću prešućivanja otvoriti mogućnost slušatelju, koji inače ne poštuje pravila pristojnosti i uglađenosti, da sâm indirektno dođe do govornikove kritike ili za njega moguće uvredljive poruke.“[1001] Stoga, prema zaključcima N. Pašalić, motivacija za upotrebu ironije dolazi iz želje izreći slušateljima na profinjen, prikriven i uglađen način kritiku bez ulaženja u otvoreni sukob. Zato se može smatrati da je Hošeina kritika izrečena na ironičan način u ušima, shvaćanju i emocijama njegovih slušatelja mogla izazvati veći pedagoški i korektivni učinak nego što bi to učinila njegova izravna kritika njihovih stavova i ponašanja glede njihove zemlje. Hošea je upotrebljavanjem ironičnoga govora o odnosu Izraela prema zemlji, nadajući se da će ironija imati učinka,[1002] izrazio svoje drugačije

---

koja je u suprotnosti s propozicijom, već da pođe od pretpostavke da se pritom ne krši maksima kvalitete, odnosno da je njezino kršenje tek privid. Pri odašiljanju ironičnoga iskaza govornik ne samo da je uvjeren da propozicija ne odgovara uvjetima istinitosti već vjeruje da i slušalac zna da ona ne odgovara uvjetima istinitosti.“ N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 128.

[999] N. Pašalić sintetizira teoriju M. Hartunga: „Da bi neki ironičan iskaz bio uspješan, pošiljalac mora biti siguran da primalac raspolaže istim znanjem na koje se on želi referirati svojim iskazom. Osim toga i slušalac mora raspolagati tim znanjem, ali mora znati i da govornik raspolaže tim znanjem kako bi ga mogao svjesno aktivirati u trenutku kada ga na to potakne neki potencijalno ironičan iskaz. (...) Za prepoznavanje i pravilnu interpretaciju ironičnoga iskaza sugovornici trebaju znati kakve stavove ima onaj drugi, što smatra istinitim i ispravnim, a što ne te, ništa manje važno, što onaj drugi osjeća. Jedino na taj način sudionici komunikacije mogu shvatiti ironiju čak i ako pošiljalac ne markira dodatno (ili dostatno) neki svoj ironijski iskaz. Naravno, to ne mora značiti da se sugovornici slažu u svojim stavovima, već to znači samo da mogu na pravilan način protumačiti indirektne i nedirektne govorne činove. Hartung je u svojim promišljanjima o ironiji iznio zaključak da se ironični iskazi odlikuju *upućivačkim* karakterom jer se izravno odnose na znanje koje se pri interpretaciji takva iskaza treba aktivirati. Oni upućuju izravno na znanje i procjenu njegove valjanosti u adresata. Dakle adresat (ako su ispunjene navedene pretpostavke o zajedničkim kognitivnim obrascima) ne samo da po primitku takva iskaza zna da njegova propozicija ne odgovara uvjetima istinitosti već zna i koja je točno propozicija skrivena iz toga. Osim toga mi ovdje smatramo da je karakter ironičnoga iskaza zapravo dvostruko upućivački jer osim na zajedničko znanje upućuje i na stavove pošiljaoca.“ N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 132. Također vidi: M. HARTUNG, *Ironie in der Alltagssprache, Eine gesprächsanalytische Untersuchung*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, 1998., 150.-158.

[1000] N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 132.

[1001] G. LEECH, *Principles of Pragmatics*, Longman, London, 1983., *82*.

[1002] „U tom smislu Brown i Levinson kažu da se upotrebom ironije može iskazati kritika ili uvreda *off-the-record*, odnosno adresatu se takvim iskazom nudi više od jednoga mogućeg načina interpretacije, dakle na recipijentu je da sam prida značenje rečenomu, što onda govornika donekle oslobađa i odgovornosti.“ N.

mišljenje i, izbjegavajući otvoreni sukob sa svojim slušateljima, poslao im poruku da je njihovo mišljenje i njihov sustav razmišljanja potpuno pogrešan i neprimjeren, štoviše, u isto vrijeme i smiješan i tragičan.[1003]

Hošeino imenovanje zemlje „zemljom Izraelovom“ i pridavanje vlasništva nad zemljom Izraelu u 10,1 unutar konteksta hošeanskog teološkog poimanja zemlje izraženog u retcima 8,1 i 9,3 doista zvuči hinjeno. Hošea izričito povezuje plodnost zemlje s Bogom (2,10), a činjenicu da je zemlja dobra - טוֹב (ṭôḇ) - objašnjava shvaćanjem da je ona dio Božjeg domaćinstva - בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i da je Božje vlasništvo - אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh). Taj Hošein nauk je njegovim slušateljima izričito objavljen i poznat.[1004] Veza zemlje s Bogom pokazuje se njezinom plodnošću, a količina plodova zemlje, kako je pokazano u analizi retka 9,3, izravno je ovisna o Izraelovom odnosu prema Bogu koji se pokazuje ponašanjem prema zemlji i shvaćanjem zemlje kao Božjeg vlasništva danog Izraelu na korištenje. Stoga se, kako primjećuje K. Keita, opis zemlje kao zemlje Izraelove, čini dijametralno suprotnim izrazima בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh). Pripisivanje zemlje Izraelu, nasuprot jasnoj i izričito izraženoj teološkoj oznaci zemlje kao Božjeg doma i vlasništva, tipičan je izraz hošeanskog paradoksalnog govora iza kojeg stoji Hošeinim slušateljima poznata teologija darovanosti zemlje.[1005] Stoga Hošea, kako tvrdi M. Köckert, pomoću obostrano poznate neistinitosti tvrdnje da je zemlja Izraelova retoričkim sredstvom ironije[1006] simulira kako svoju, tako i neiskrenost slušateljâ i upućuje na vrijednost i istinu o pravoj naravi zemlje koju njegovo slušateljstvo poznaje, ali, unatoč tome, ne prihvaća, pa zbog takvog stava ne postoji temelj na kojem bi Izrael zavrijedio u zemlji prebivati.

Ironično povezivanje zemlje s Izraelom pojačano je još više označavanjem kultnih stupova - מַצֵּבוֹת (maṣṣēḇôṯ) - „kićenim“ tj. dobrim - טוֹב (ṭôḇ) - i izrazima pridavanja svrhe plodova

---

PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 132. bilj. 13., Više o tome: P. BROWN, S. LEVINSON, *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978., 280.

[1003] „Jedan od glavnih motiva (upotrebe ironije) je izbjegavanje izravnoga kritiziranja i primjena načela uljudnosti, prema kojima kritika treba biti iskazana implicitno. Osim toga nekim se ironičnim iskazom nerijetko zauzima određena distanca bilo prema problemu o kojemu je riječ bilo prema osobi na koju je takav iskaz usmjeren. (...) Dakle ironija nam (doduše tek jednim dijelom) omogućuje da izbjegnemo otvorene konflikte i iskazivanje nesuglasja s društvenim i komunikacijskim konvencijama, a da pritom ipak damo do znanja da mislimo drugačije. (...) U implicitnome dijelu pravi smisao ponekad može biti i oštriji od neke eksplicitne kritike.“ N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 132.-133. Također vidi: P. BROWN, S. LEVINSON, *Politeness: Some universals in language usage*, 262.

[1004] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 46.-47. Pojam *zemlja* se često u Hošeinom izražajnom svijetu izjednačuje s pojmom *Božji dom* i *Božja zemlja*.

[1005] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 210.-211.

[1006] M. Köckert ovaj Hošein postupak naziva „zajedljivom ironijom“. M. KÖCKERT, *Prophetie und Geschichte im Hoseabuch*, u: ZThK, 85(1988)1, 3.-30., 23.

zemlje *sebi* i *za sebe* - לו (llô). Usredotočenost Izraela na sebe, njegov egoizam, stoji kao suprotnost oslonjenosti i povjerenja Bogu, te se pokazuje ključnim elementom kritike koju Hošea u ironičnom opisu zemlje kao zemlje Izraelove upućuje svojim slušateljima. Stoga, ispravno zaključuje K. Keita: „Opis zemlje kao zemlje Izraelove postaje ironična izjava time što se njome vrednuje vastita pogrešna prosudba Izraela jer su zemlju očito smatrali svojim posjedom, a njezinu plodnost doživljavali učinkom vlastite moći i snage. (...) Upravo zbog toga ova poanta čini tekst Hoš 10,1 jednim od najvažnijih tekstova unutar hošeanske teologije zemlje. Redak 1b skriva dvostruku osudu grešnosti glede zemlje: s jedne strane unutar njega se osuđuje pogrešno postavljeno poimanje zemlje koje se osniva na odnosu između brojnosti žrtava i količine zemljoradničkih proizvoda, između plodnosti zemlje i bogoslužja na kultnim mjestima. Posljedično gledano, rastu i bujanju žita, vina i maslina nije uzrok Božja briga za zemlju i njezinu vegetaciju (usp. 2,10 ss. 23 ss), nego se uzrokom plodnosti zemlje smatraju vlastite kultne aktivnosti. S druge strane, u tom krivom pogledu i shvaćanju zemlje očita je požuda za *uvijek više plodova* (כרב/הרבה). Vladajuća elita Izraela nije bila zadovoljna količinom darova što ih je zemlja davala za njihovu prehranu, nego je pod svaku cijenu željela domoći se više plodova da bi suviškom uroda žitarica, ulja vina i mošta mogli trgovati u inozemstvu i, prodavši ih, domoći se onih dobara kojih u Izraelu nije bilo.“[1007]

U metaforičkom kontekstu izraza koji govore o zemlji kao Božjem domu i Božjoj kući poimanje zemlje *zemljom Izraelovom* predstavlja ironičan govor kojim se osuđuje Izraelovo sebično i grabežljivo ponašanje. Zajedljivom ironijom izraženom kroz prikazivanje zemlje Izraelovim vlasništvom koju slijedi nemetaforički opis uništenja kultnih mjesta (10,8), kako smatra G. Eidevall, kritizira se najvjerojatnije postojeće uvjerenje Hošeinih slušatelja da se sigurnost žetve, a time i sigurnost života, postiže izričito vlastitim nastojanjima i tehnikama ovladavanja plodnošću zemlje.[1008] Slušateljima je poznat Hošein stav da umnažanje žrtvenika i kultnih mjesta ne povećava svetost, nego utvrđuje narod u grešnosti i kultnoj nečistoći (8,11). Ne čini narod plodnom lozom i vinogradom čiji su plodovi Bogu mili, nego ga to bujanje vodi prema podivljalom i neplodnom stanju u kojem Bog, kao gospodar vinograda, zemlje na kojoj on raste, nema drugog izbora nego ga iskrčiti i zemlju osoboditi za sadnju druge loze, tj. naroda koji će

[1007] K. KEITA, *Gottes Land*, 211.-212.
[1008] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 158.

plodnost zemlje i njezine darove shvaćati i doživljavati Božjim darom, a ne samo i izričito plodom svoga rada, svojom zaradom i zaslugom.[1009]

Shvaćanje teksta 10,1 kao ironičnog govora i takvo njegovo tumačenje, kako naglašava I. Šporčić, smješta ispravno Hošeinu poruku u konkretan povijesni kontekst kratkotrajnog ekonomskog procvata Sjevernog kraljevstva za vrijeme vladanja Jeroboama II. (786.-746. pr. Kr.).[1010] Iako mnogi komentatori Hošeine knjige naglašavaju kultne razloge Hošeina kritičkog stava prema svojim slušateljima i njihovim postupcima, ipak se najvjerojatnijim čini da je ekonomska situacija u Izraelu i postupanje vodeće strukture naroda prema zemlji bila glavni razlog Hošeine ironije. Tome u prilog svjedoči i upotreba pojma יִשְׂרָאֵל (yiśrāʾēl), umjesto plemenske oznake Efrajim, koji shvaćanju zemlje u 10,1 daje političku i ekonomsku konotaciju naglašavajući njezinu vrijednost unutar monarhijskog državnog uređenja.[1011] Ekonomska politika gomilanja i okrupnjivanja zemljoposjeda u vlasništvu države, kralja, državnih službenika i njima odane elite, kako tvrdi D.N. Premnath, upravo je u Hošeino vrijeme pokazivala najgore oblike svog razvoja.[1012] Tehničkim dostignućima u obradi zemlje koja su se počela primjenjivati u Izraelu u Hošeino doba, kako je bilo dobro znano Hošeinim slušateljima, što na temelju arheoloških i povijesnih istraživanja tvrdi D. C. Hopkins, nije bio cilj unaprijediti opće blagostanje zemlje i njezina stanovništva, nego omogućiti vladajućoj strukturi koja ih je uvodila što veći priljev plodova zemlje sa svrhom povećanja njihova osobnog bogatstva i lagodnog života.[1013] U tim se okolnostima vrlo lako može otkriti misaoni proces koji se događao u glavama i

---

[1009] Teologiju zemlje kao dara razvila je kasnija deuteronomistička škola, a ovakav Hošein pristup problematici zemlje može se bezrezervno smatrati njegovom originalnom idejom koju su deuteronomistički pisci kasnije razvili i teološki obradili. Budući da se osvajanje zemlje u Jošuinom vremenu smatralo činom vjere i znakom poslušnosti Bogu, proglašavanje zemlje Izraelovim vlasništvom očit je znak nevjere i otpada od Boga. Usp. P.D. MILLER, *The Gift of God, The Deuteronomic Theology of the Land*, 455.-456.

[1010] „Blagostanje koje je zahvatilo Izrael napose tijekom duge vladavine Jeroboama II. (786.-746. g. pr. Kr.), izrodilo je velikim zlom, napose na kultskom području. Narod se odao kultu plodnosti, ali nije Baal onaj koji daje plodnost nego JHVH – on je vinogradar. Bog koji plodnost daje, u gnjevu će je i oduzeti, u skladu s 9,11-14.16.“ I. ŠPORČIĆ, *Flora u svijetu simbola drugog dijela Hošejine knjige*, 68.

[1011] Naziv Izrael u Hošeinoj knjizi najčešće se upotrebljava kao oznaka za politički entitet Sjevernoga kraljevstva osobito kad je govor o odnosima s drugim političkim entitetima Hošeina vremena kao što su npr. Asirija i Egipat. Usp. H.F. VAN ROOY, *The Names Israel, Ephraim and Jacob in the Book of Hosea*, u: OTE 6(1993)1, 135.-149., 140.; Također i I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments: Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, BZAW 123, de Gruyter, Berlin, 1971., 241.

[1012] Usp. D.N. PREMNATH, *Latifundialization and Isaiah 5:8–10.*, u: D.J. CHALCRAFT (ur.), *Social-Scientific Old Testament Criticism: A Sheffield Reader*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997., 301.-312., 306.

[1013] O razvoju agrikulturalnih tehnika radi postizanja što većeg uroda zemlje u Hošeino doba vidi također: D. C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Almond Press, Sheffield, 1985., 185.-187. Izgradnja terasastih polja i sistema navodnjavanja nije bila usmjerena prema blagostanju zemlje i stanovništa Izraela nego joj je prvotna svrha bila izvlačenje što veće količine plodova zemlje radi njihova unovčavanja i povećanja bogatstva vodećih elita Izraela.

srcima političke i ekonomske elite. Oduzevši zemlju malim zemljoposjednicima i ostvarivši cilj latifundijalizacije plodnoga tla, vladajuća manjina, koja je stanovala u bogatim i raskošnim gradskim vilama, osiromašila je seosko stanovništvo i cijelu je zemlju smatrala svojim posjedom. Zemlja izraelska više nije pripadala izraelskom narodu, nego je bila vlasništvo elite koja je svoj identitet poistovjećivala sa svojim vlasništvom. Prevladavajuće mišljenje elita da su Izrael oni koji posjeduju zemlju, u okolnostima posjedovanja zemlje od samo jedne manjinske elitne zajednice, dovelo je i do mišljenja kako je samo ta elita Izrael, a da zemlja koju oni posjeduju, zbog toga što je njihova nosi naslov *Zemlja Izraelova*. Stoga se čini da je pripisivanje zemlje Izraelu i gospodarenje zemljom kao svojim vlasništvom i iscrpljivanje njezine plodnosti s ciljem povećanja bogatstva elitnog gradskog stanovništva, a ne s ciljem općeg blagostanja cijeloga naroda, glavna tema Hošeine ironije.[1014]

Ironičnost Hošeina pripisivanja bogatstva zemlje Izraelu podvostručuje se povezivanjem s kultnim ponašanjem umnažanja žrtvenika. Religiozne aktivnosti bogatih elita predstavljale su u njihovom misaonom svijetu samo još jednu od tehnika podjarmljivanja zemlje sebi i upravljanja njezine plodnosti s ciljem povećanja vlastitog bogatstva. Množina kultnih stupova predstavlja u njihovom misaonom području izraz vlastite snage, vlasti i sile, moći i umješnosti gospodarenja zemljom i upravljanja njezinom plodnošću. Kultni su stupovi odraz uspješnosti političke ekonomije izraelskih nositelja vlasti i ekonomskih moćnika kao što su to bila i druga primijenjena dostignuća i tehnike zemljoradničke proizvodnje: terasasta polja, kanali za navodnjavanje, plodored, gnojidba zemljišta, intenzivan uzgoj i selekcija stoke, biranje prikladnog sjemena za sijanje i skladištenje uroda, dublje oranje i zasađivanje plantaža maslina, smokava i vinograda.[1015]

[1014] Vidi socio-ekonomsku analizu stanja u Izraelu tijekom 8. st. pr. Kr. kod: S.-H. HONG, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-economic Context of Eighth-century Israel and Judah*, 108. „Da bi unaprijedila svoj raskošni način života, vladajuća klasa je predano tragala za načinima povećanja viška plodova na području zemljoradnje. Većinsko seosko stanovništvo u tom socioekonomskom usponu nije uživalo nikakvih olakšanja, štoviše, pritisci koji su bili prouzročeni komercijalnim interesima vodeće elite povećali su pritisak. (...) Promjena sustava zemljoradnje i odnosa prema zemlji kao i razne komercijalne aktivnosti u bitnome su ovisili o interesima manjinske vladajuće elite koja je žudila izvući što je moguće više prihoda zemlje od zemljoradničke većine sa svrhom vlastitog lagodnog i raskošnog života kao i s ciljem održanja vojske i dvorske svite. Promjena prioriteta glede konsolidacije zemlje i metode poljoprivredne proizvodnje koje je poticala vladajuća elita radi unaprijeđenja prirasta poljoprivrednih plodova i njihova unovčavanja na tržištu, prisilila je izlaganje neovisnih zemljoradnika njima nepoznatim i neuobičajenim tržišnim odnosima koji su ih degradirali u obezemljene nadničare."

[1015] Razvoj zemljoradničkih tehnika omogućio je u Izraelu intenziviranje proizvodnje koja je donosila više plodova no što je to bilo potrebno za preživljavanje naroda tijekom jedne zemljoradničke godine. No istovremeno takav pristup zemljoradnji tražio je povećanje radne snage i opterećivanje postojećih radnika prekomjernim obvezama. Intenzivna porizvodnja i rad na velikim zemljoposjedima uništio je i doveo do

Izraz *zemlja Izreaelova*, dakle, podrazumijeva degradaciju religije i kulta na tehniku ili sredstvo čijom primjenom i učinkom upravlja čovjek s ciljem povećanja plodnosti zemlje i mijenja svrhu ekonomske dobiti od plodova zemlje, što u biti ruši teološki svjetonazor povezanosti Izraela i njegove zemlje te uništava integritet naroda, razara njegovu osnovnu obiteljsku i plemensku strukturu utemeljenu na pravednoj raspodjeli zemlje i njezinih plodova. Ujedno je izraz *zemlja Izreaelova*, nasuprot izrazima בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i יְהוָה אֶרֶץ (éreṣ yhwh), snažna i zajedljiva kritika monarhijskog socio-ekonomskog sustava koji nije samo vodio prema uništenju vlastite države, nego je izopačio i teološko shvaćanje zemlje kao od Boga podijeljenog nasljedstva i Božjeg savezničkim odnosom uvjetovanoga dara. Zato i Hošein ironični opis zemlje kao *zemlje Izraelove* koji proizilazi iz njegova iskustva i doživljaja situacije obezemljenosti u kojoj se nalazio njegov većinom zemljoradnički narod pritisnut nepravednim sustavom zemljoposjedništva bogatih elita.

Hošea je, očito, i sam dijelio uvjerenje svojih sunarodnjaka zemljoradnika koji su, kako to lijepo tumači E. F. Davis, „znali da zemlja nije samo nepokretan objekt, nego prijateljsko stvorenje koje od nas, čiji životi o njoj ovise, s pravom nešto očekuje.“[1016] Osnovna uvjerenja seoskog stanovništa, kako objašnjava E. F. Davis, utemeljena su na shvaćanjima (a) da je plodno tlo Božji dar i izraz njegova povjerenja; (b) da je povezanost s tlom koja se pokazuje u proizvodnji i blagovanju hrane temelj svakom drugom obliku života; i (c) da će zloporaba zemlje, u što je uključeno i zlostavljanje onih koji zemlju obrađuju, konačno dovesti do uništenja svake političke tvorevine koja tako čini i tako postupa.[1017] Stoga, kako zaključuju B.H. Lim i D. Castelo u najsvježijem komentaru Hošeine knjige, Hošeinoj teološkoj misli pristaje stav da grijeh protiv zemlje, cijeđenje i izrabljivanje onih koji je obrađuju u nadi dobivanja što više plodova od strane bogatih zemljoposjednika, ima posljedicu uništenje Izraelove temeljne institucije – obitelji – jer i zemlja i obitelj predstavljaju osnovne elemente života.[1018]

Hošea je, dakle, računao da njegovi slušatelji znaju, ili da će barem shvatiti, da izraelska zemlja, premda se tako zove, više ne pripada cijelom narodu nego elitističkoj grupi krupnih zemljoposjednika, pa je izraz *zemlja Izraelova* neistinit. Hošea je također računao da će

---

raspada socijalnu strukturu Izraela koja se osnivala na ideji kućanstva kao mjesta proizvodnje i priskrbljivanja hrane za vlastite potrebe s vlastitog posjeda zemlje dostatnog za njihovo uzdržavanje. Usp. D. C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, 250.-261.

[1016] E.F. DAVIS, *Scripture, Culture, and Agriculture, An Agrarian Reading of the Bible*, 29.

[1017] Usp. E.F. DAVIS, *Scripture, Culture, and Agriculture, An Agrarian Reading of the Bible*, 121.

[1018] Usp. B.H. LIM, D. CASTELO, *Hosea, Two Horizons Old Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2015., 53.

među njegovim slušateljima prisutni veleposjednici koji se prema zemlji ponašaju kao prema isključivo svom vlasništvu, shvatiti neistinitost svog razmišljanja i netočnost svog poimanja zemlje. Iako tu zemlju nazivaju *zemljom Izraelovom*, tj. zajedničkom od Boga im danom baštinom, oni u stvarnosti tu zemlju smatraju i o njoj misle kao o isključivo *svojem imanju*. Takvim razmišljanjem odriče se i Božje vlasništvo nad zemljom, pa *zemlja Izraelova*, shvaćena kao privatno vlasništvo elitnog društvenog sloja, gubi oznake Božjeg prebivališta i njegova domaćinstva, prestaje biti shvaćana kao בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i יְהוָה אֶרֶץ (éreṣ yhwh). Upravo ta činjenica misaonog smještanja zemlje u domenu privatnog vlasništva osnovni je temelj na kojem Hošea gradi svoju ironičnu metaforu u kojoj dvije i za slušatelje i govornika neistinite tvrdnje dovodi u vezu. I slušateljima i Hošei kao govorniku je poznato činjenica da realno zemlja nije Izraelova, i da Izraelu ne pripadaju oni koji se prema zemlji ponašaju i zemlju doživljavju isključivo svojim osobnim vlasništvom s kojim mogu postupati kako žele. Niti je zemlja Izraelova niti su oni Izrael – narod Božji. Uništenje i propast, kako ljudi, tako i svega onoga što su mislili da drže pod svojom kontrolom i vlašću, što su smatrali *svojom zemljom*, neminovna je posljedica takvog razmišljanja i shvaćanja (10,2-8).

Osnovni teološki sadržaj Hošeinog ironičnog govora o zemlji kao *zemlji Izraelovoj* može se, stoga, razumjeti kao pozitivna odgojna uputa cijelom Izraelu, osobito njegovim vođama, a i kao nadvremenska poruka cijelom ljudskom rodu, koji nerijetko doživljava i shvaća zemlju i sustav života na njoj kao stvarnost kojom je potrebno, radi napretka i blagostanja, ovladati, što boljim i što inteligentnijim tehničkim dostignućima tu stvarnost kontrolirati i na sve inovativniji način njome apsolutno zagospodariti. Umišljenost čovjeka da je *apsolutni vladar zemlje*, kako naučava papa Franjo, nije istinita niti prihvatljiva, jer ona na kraju dovodi do shvaćanja zemlje i svih drugih živih bića pukim objektima podložnima čovjekovom samovoljnom gospodarenju. „Kada se priroda promatra isključivo kao izvor zarade i interesa, također za sobom povlači teške posljedice za društvo. Shvaćanje koje se temelji na načelu samovolje jačega, dovelo je do golemih nejednakosti, nepravdi i nasilja za velik dio čovječanstva, jer prirodna dobra postaju vlasništvo onoga tko je prvi došao i onoga koji ima veću moć: pobjednik uzima sve.“[1019]

Slušateljima i čitateljima koji u Hošeinoj poruci o *zemlji Izraelovoj* u 10,1 vide ironiju povećava se svijest zablude i varljivosti shvaćanja zemlje kao isključivo *svoga* posjeda, a istina o Bogu koji je Otac *svoga* domaćinstva/kuće i domaćin/gospodar svoje zemlje,

[1019] PAPA FRANJO, *Laudato si', Enciklika o brizi za zajednički dom*, br. 75.

izrečena Hošeinim izrazima בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) i אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), postaje još bjelodanija i jasnija, te im se time omogućava shvaćanje i mišljenje, doživljaj i iskustvo zemlje kao mjesta i prostora susreta, blagoslova i blagostanja, povezanosti i suverenog postojanja ljudi s Bogom, bez obzira radilo se o narodu ili pojedincima, već ovdje i sada na našoj zajedničkoj Božjoj zemlji (usp. Pnz 28,8-14).

4. Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee

Biblijski teološki nauk o zemlji razasut je uzduž i poprijeko cijelog korpusa biblijskog teksta od njegova početka pa sve do kraja. Njegov poseban izričaj, kako smo vidjeli u prethodnoj analizi, nalazimo u govorima i tekstu Hošeine knjige gdje se raznim metaforičkim izrazima povezanim uz zemlju očituje snaga i izražajnost proročke teološke poruke. Starozavjetna vjera temelji se na tripartitnom odnosu Bog-zemlja-narod. U Hošeinoj knjizi je putem metaforičkih izraza i kompleksa koji se ispravno mogu razumjeti i tumačiti samo ako ih gledamo unutar povijesnog i govorničkoga konteksta, ali i unutar ideološkoga ozračja iz kojeg su potekli i u kojem su prvotnim slušateljima bili ponuđeni na razumijevanje, prihvaćanje i doživljavnje.

U ovom zaključnom poglavlju promotrit ćemo Hošein teološki nauk o zemlji što smo ga prethodno analizom njegovih metafora prikazali s ciljem otkrivanja mogućnosti njegove primjenjivosti u suvremenim okolnostima. Upravo stečena saznanja analizom iskustva Hošeinih suvremenika o značenju zemlje u njihovom svagdanjem i vjerničkom životu, koja su bila temelj njihova shvaćanja metafora vezanih uz zemlju, mogu nam pomoću utvrđivanja modela preslikavanja, na kojem se događa metaforički proces, biti od velike pomoći u otkrivanju relevantnog značenja Hošeine poruke o zemlji za suvremene ljude u okolnostima njihova zemaljskoga života.

Shvaćanje *zemlje* kao misaonog modela unutar kojeg se odvija preslikavanje Hošeine metaforičke poruke, zbog transtemporalne snage i transkulturalne moći metafore, može i unutar domena naših saznanja i iskustava o zemlji otvoriti vrata onoj bitnoj i svevremenskoj religiozno-teološkoj poruci koja ima mogućnost biti put prema drugačijem ljudskom ponašanju i utjecati na političku, ekonomsku i religioznu praksu suvremenih čitatelja Hošeinih metafora.

Imajući na umu transkulturalnu i transtemporalnu moć metafore da promijeni svjetonazorske poglede međuljudskih odnosa, odnosa prema zemlji kao mjestu i prostoru našega života, naravi vlasništva i posjeda zemlje i općenito vremena našeg ovozemaljskog života, moći ćemo i mi bolje shvatiti i primijeniti Božju poruku uobličenu Hošeinim metaforama na svoj odnos prema zemlji i svemu onome što nama danas pojam *zemlja* predstavlja.

4.1. Teologija zemlje kao ključ razumijevanja poruka knjige proroka Hošee

Hošein tekst jedan je od vrlo starih biblijskih tekstova, a njegov utjecaj na druge biblijske pisce već je odavno uočen.[1020] Kao takav on nam svojom porukom o zemlji omogućuje doticaj s originalnim biblijskim učenjem s početaka teoloških razmišljanja izraelskoga naroda i daje uvid u prvotno shvaćanje zemlje na kojem su kasniji pisci biblijskih tekstova gradili i dograđivali svoj teološki nauk. Otvaranjem komunikacijskih kanala kroz koje se može čuti taj prvotni teološki sadržaj, što ga pojam *zemlja* nosi u knjizi proroka Hošee može se otvoriti novo teološko gradilište na kojem će rasti kvalitetno i na originalnoj biblijskoj vjeri utemeljeno teološko razumijevanje pojma *zemlja* koje tijekom stoljeća, stojeći poput ispražnjenog mijeha u zapećku kršćanskih biblijsko-teoloških razmišljanja, nije moglo dati vjetra u jedra lađi Crkve na njezinom zemaljskom putovanju. Čini se da je upravo nedostajanje nauka o zemlji u kompleksu teološkog razmišljanja i čitanja biblijskih tekstova dovelo Crkvu u nezavidnu situaciju nejasnoće i nedorečenosti njezina nauka glede okoliša i općenito glede zemaljske stvarnosti.[1021]

Posezanjem za Hošeinim tekstom i otkrivanjem vrijednosti koje prenose njegove metafore o zemlji ispunjava se dosad prazno ili nedovoljno popunjeno područje teološkog razmišljanja kojem je uz odnos Bog-narod nedostajao onaj treći element – zemlja – bez kojega čitav teološki nauk biva oslabljen i manjkav u njegovoj praktičnoj primjenjivosti.[1022] Već i sama činjenica da Hošea otvara svoju knjigu metaforičkim govorom o *bludnoj zemlji* (1,2) daje naslutiti važnost i vrijednost zemlje kao ključa razumijevanja cijele njegove knjige. Imajući na umu zaključke mnogih dosadašnjih istraživanja Hošeine knjige, koja su proveli biblijski stručnjaci, može se opravdano

---

[1020] B. Lang smatra Hošeinu knjigu jednom od najstarijih, ako ne i najstarijom knjigom starozavjetne proročke literature. Usp. B. LANG, *Monotheism and the prophetic minority,* The Social World of Antiquity Series, Almond Press, Sheffield, 1983., 30. Također vidi prikaz utjecaja proroka Hošee na druge proroke u naslovu 2.1.1. Hošea među malim prorocima.

[1021] Nejasni stavovi glede okoliša i dvojaki pristup problematici ekonomskog razvoja doveli su do potrebe kritičkog preispitivanja povijesnih, znanstvenih i teoloških utemeljenja dosadašnjeg nauka Crkve. Tumačenje izvješća o stvaranju, na kojem se temeljio donedavni nauk o odnosu čovjeka prema stvorenom svijetu i zemaljskoj stvarnosti, izazvalo je čitav niz poteškoća i nejasnoća koje su kulminirale u značajnim načelnim i konkretnim sukobima između znanosti i teologije, a u današnje vrijeme oni se posebno pokazuju u oblicima tragičnih i za zemaljski ekološki sustav pogubnih djelovanja ljudskoga roda. Ostavši bez moralnog kompasa koji se usmjeruje ispravnim razumijevanjem cjelovitog biblijskog nauka o zemlji, čovječanstvo se, uništavajući Zemlju, dovelo u opasnost samouništenja (LS 79). Usp. E. CONRADIE, *Christianity and ecological theology*, 65.

[1022] Suvremeni mistik i teolog T. Merton kaže: „Teologija prijezira svijeta (*contemptus mundi*) je manjkava teologija“. M. WEIS, *The Environmental Vision of Thomas Merton, Culture of the Land*, University Press of Kentucky, Lexington, 2011., 126. Širu raspravu o vrijednosti zemaljske materije u kršćanskoj teologiji vidi kod: A. LOWES, *Up Close and Personal: In the End, Matter Matters*, u: D. EDWARDS (ur.), *Earth revealing, earth healing: Ecology and Christian theology*, Liturgical Press, Collegeville, 2001.,125.-144.; P. COLLINS, *God's Earth: Religion as If Matter Really Mattered*, Dove, Sydney, 1995.; D.K. RAY (ur.), *Theology that matters: Ecology, Economy, and God*, Augsburg Fortress, Collegeville, 2006.

smatrati da je odgonetavanje značenja metafora o zemlji, pri čemu se metafora o bludnoj ženi/zemlji čini temeljnom metaforom cijele knjige, ujedno i ključ za razumijevanje cijelog Hošeinog proročkog navještaja i djelovanja, pa i ključ otkrivanja one poruke koja bi važila u današnjici.[1023]

4.1.1. Zemlja - komunikacijski ključ otkrivanja Hošeinog teološkog nauka

Istraživanje Hošeinih metaforičkih izričaja o zemlji koje je prikazano u prethodnom poglavlju, pokazuje da se uz već proučavane i potvrđeno opravdane vidove čitanja Hošeine knjige ovaj proročki tekst može čitati i kao poetski metaforički prikaz odnosa između Boga, njegova naroda i zemlje. U njemu je, kako smo vidjeli, zemlja opisana metaforama bludnice (1,2), žene i majke (2,4-5), nevjernog naroda (4,1-3), pustinje i vinograda (2,16-17), Egipta (8,13), Božjeg doma (8,1), Božjeg domaćinstva (9,3) i vlasništva Izraelova (10,1). U svim tim metaforama, kako primjećuje L.J. Braaten u prvom je planu Božji intimni odnos sa zemljom i narodom Izraelom. Taj odnos ima i širu primjenu pa Božji odnos s određenim narodom i određenom zemljom možemo shvatiti kao univerzalnu paradigmu primjenjivu na odnose prema svim stvorenjima, svim narodima i njihovim zemljama, a i cijeloj Zemlji.[1024] Takva se „paradigmatska primjena“, kako tvrdi C.J.H. Wright, „može pronaći u većini biblijskih tekstova“, pa se ne bi smjelo smatrati stranim da i Hošeine tekstove koji govore o zemlji shvatimo također jednim od mnogih njezinih primjera.[1025] Otvarajući tu mogućnost otvaramo ujedno i jednu od komunikacijskih veza putem koje se ostvaruje primjenjivost Hošeine poruke u tumačenju suvremenog odnosa između Boga, ljudi i zemlje u današnjoj povijesnoj situaciji.

Interakcija između metaforičkih pojmova koje koristi Hošea da bi objasnio intimnu vezu između Boga, njegova naroda i zemlje, upotrijebljena s ciljem novog promišljanja, shvaćanja i razumijevanja, iako oblikovana povijesnom situacijom slušatelja, ipak nije njome i ograničena. Štoviše, interaktivnost metaforičkog procesa je upravo onaj alat koji je

---

[1023] Vidi napose: Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet*, 19.-20. Mnogo je prostora za spekulaciju i čini se kako su ispitana gotovo sva moguća rješenja koja su iznjedrila detaljne preglede zajedno s obilnom listom mogućih teorija. Usp. F.I. ANDERSEN, D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 68. Pregled teorija glede tumačenja metafore u 1,2 vidi kod: B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, 119.-122. Temeljna poruka proroka Hošee koja se krije u otkrivanju značenja korijenske metafore Božjeg kućanstva/domaćinstva, kako u svom komentaru knjige proroka Hošee naglašava J.A Dearmann. Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 48.-49.; Ta ideja je očito pronašla svoje mjesto u suvremenom teološkom pristupu tumačenja Zemlje kao zajedničkog doma/kuće svih stvorenja i cijelog ljudskog roda u enciklici Pape Franje *Laudato si* (LS 13). Odnos prema zemlji smatra se tijesno povezanim i isprepletenim s odnosom Boga i čovjeka (LS 66).

[1024] L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 187.

[1025] C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 174.-180.

Hošei omogućio prenošenje shvaćanja naravi odnosa između Boga, naroda i zemlje njegovim povijesnim slušateljima, pa se na isti način nudi i onima koji u drugom i(li) drugačijem povijesnom okružju žele „razumjeti“ njegove metafore.[1026] Ne može se, naravno, očekivati da će se razumijevanje i primjena Hošeinih metafora i njihovo prenošenje u današnju povijesnu situaciju događati trenutačno, mehanički ili *on-line*, nego se za kvalitetan rezultat zahtijeva istraživanje čitave mreže asocijacija i značenja, a razumijevanje metafora se pojavljuje kao plod pozornog razmatranja dostupnih podataka koje danas tvore mehaniku metafore koju se trudimo razumjeti.[1027]

Ukoliko u preslikavanje značenja i misli s jednog na drugi pojam, osim iskustva, shvaćanja i duha govornika, nisu uključene oznake svojstava okolnosti u kojima se događa razumijevanje današnjeg slušatelja, metafora će teško biti dokučena u njezinoj punoj izražajnosti i smislu. Osim toga, ukoliko današnji slušatelj ili čitatelj metafore ne shvati razloge upotrebe metaforičkih pojmova i ne dovede njihovo, sadašnjom povijesnom i kulturalnom situacijom, oblikovano značenje pred svoju svijest, vrlo je teško vjerovati da će doći do shvaćanja poruke koja se metaforom nudi njemu na shvaćanje i spoznaju, a još je manje vjerojatno da će metafora utjecati na slušateljevo/čitateljevo prihvaćanje i odabiranje poruke kao oblika i načina vlastitoga mišljenja i djelovanja.[1028] Stoga se interaktivnost metafore predstavlja drugim komunikacijskim kanalom moguće primjene Hošeine poruke kao Božjeg poziva na promjenu mišljenja i ponašanja današnjem čovjeku u njegovom odnosu prema zemlji.

Iako je prvotni kontekst izgovaranja Hošeinih metafora o zemlji vremenski, povijesno i kulturalno različit od današnjeg, njihovo razumijevanje ipak njime nije ograničeno i zatvoreno. Kao prvi i osnovni kontekst razumijevanja Hošeinih metafora prvotnim slušateljima bila je njihova zemlja, zemlja koju su nastanjivali i na kojoj su živjeli, zemlja koju su zvali svojom domovinom. Unutar okružja *uzemljenosti* i smještenosti Izraela u njegovoj zemlji, koje ne obuhvaća samo fizičku, nego i mentalnu, osjećajnu i duhovnu dimenziju, događalo se i razumijevanje Hošeinih metafora. Zemlja je, zajedno sa svojom povijesnom stvarnošću slikovno polje u kojem se događaju, nastanjuju i bivaju razumijevane Hošeine metafore. Zemlja je paradigma unutar koje se onda događao misaoni proces razumijevanja odnosa između svih objekata Hošeinih metafora i poveznica, a koja ih i danas spaja i dovodi pred svijest onoga koji ih želi razumijeti. Upravo je zemlja onaj

[1026] Usp. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, 7.-8.
[1027] Usp. N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People*, 34.
[1028] Usp. Z. KÖVECSES, *Metaphor: A Practical Introduction*, 9.-11.

kontekst u kojem se događa nadvremenska i transvremenska Božja poruka koju je metaforički uobličio prorok Hošea. Taj tipično hošeanski način korištenja zemlje i *zemaljskosti* kao konteksta izgovaranja Božje poruke otvara novi komunikacijski kanal putem kojeg je moguće doći do shvaćanjâ Hošeina poimanja zemlje što ih je Bog nekoć nudio svome narodu, a sada ih nudi suvremenim čitateljima njegove knjige.

Hošeino originalno umijeće kontekstualizacije Božje poruke unutar kolektivne svijesti, kulture, povijesnih, ekonomskih i političkih okolnosti te korištenje moći metaforičkog govora radi prenošenja Božje poruke o zemlji svome narodu otvara mogućnost da i mi u suvremenom ideološkom svijetu u kojem se oblikuje naša svijest o zemlji, *zemaljskosti* i svim drugim zemaljskim oznakama naše osobnosti, društva, politike, ekonomije i religije, putem Hošeine metafore o zemlji dospijemo do teološke poruke koja se nudi nama, njegovim današnjim čitateljima.[1029] Upravo je ljudski koncept zemlje, *zemaljskosti* i(li) iskorijenjenosti iz zemlje, koji, prema M. Heideggeru, pripada području *prvotne* (*primalne*) *svijesti* (*Urbewustsein*) ljudskog bića o samome sebi, područje ili kontekst izgovaranja i razumijevanja Hošeinih metafora.[1030] Zato se, promatrajući Hošeine metafore o zemlji, ne krećemo toliko u fizičkom prostoru izraelske zemlje, nego je prostor kretanja misaone i pojmovne naravi tj. prostor shvaćanja i poimanja zemlje i ne/povezanosti sa zemljom Hošeinih slušatelja. Unutar toga prostora događa se metaforički proces što ga je Hošea svojim metaforama izazivao u mislima svojih slušatelja, a jednako tako taj se proces događa unutar misaonog i pojmovnog prostora današnjih Hošeinih slušatelja.

[1029] Metaforički govor temelji se na priznatima jezičnim metaforama aktivnim unutar društva. Individualni metaforički izraz funkcionira u odnosu sa širim sematičkim, povijesnim i kulturalnim dimenzijama. Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2*, 37.-38.

[1030] Ljudska svijest o sebi kao osobi ovisna je o iskustvu povezanosti sa zemljom. Ukorijenjenost je jedan od osnovnih preduvjeta čovjekova shvaćanja samoga sebe i svoga postojanja. Iskorijenjenost ljudske misli, uvjerenje je filozofa M. Heideggera, plod je tradicionalnog metafizičkog razmišljanja koje je označilo čitavu povijest zapadnjačke filozofije počevši od Platona pa nadalje. Iskustvo ljudskog postojanja je, prije svega, označeno prostornom i vremenskom oznakom – zemljom. Pravi i izvorni ljudski život uvijek je ukorijenjen i *uzemljen*. Iskustvo gubitka ukorijenjenosti tj. iskustvo iskorijenjenosti povezano je osobnim iskustvom Heideggerova života i njegovim doživljajem života ljudi njegova doba. „Mnogi su Nijemci izgubili svoju domovinu, morali su napustiti svoja sela i gradove, odvedeni iz svoje rodne zemlje. Nebrojeni drugi uhvaćeni su vrtlogom velikih gradova raseljeni u pustinje industrijskih naselja. Postali su stranci u vlastitom zavičaju i u vlastitoj domovini. Oni koji su ostali su još veći beskućnici od iseljenika. Iz sata u sat i iz dana u dan zarobljeni su pred radiom i televizijom. Tjedan za tjednom filmovi ih odvode u strana i njima nedomaća kraljevstva mašte dajući im iluziju svijeta koji nije svijet. Sve to odvodi ljude današnjice od njihova tradicionalnog rodnog svijeta. A što se to događa onima koji su odvedni iz svoje domovine, kao i onima koji su u njoj ostali? Odgovor: iskorijenjenost. Njome je čovjek ugrožen u svojoj biti. Štoviše, gubitku ukorijenjenosti nisu uzrok sretne ili nesretne okolnosti, niti on proizilazi iz površnog načina ljudskog života. Iskorijenjenost izvire iz duha vremena u kojem smo mi svi rođeni.“ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1979. Engleski prijevod: M. HEIDEGGER, *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, London, 1969., 48.-49. Vidi također: V. A. GEORGE, *The Experience of Being as Goal of Human Existence: The Heideggerian Approach*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2000., 219.-225.

Ideološki prostor u kojem danas odjekuju Hošeine metafore o zemlji oblikovan je čitavim sustavom uvjerenja, ideja i vjerovanja koja se promiču, prihvaćaju i slijede unutar raznih socijalnih, ekonomskih i političkih interesnih društvenih grupa i oblikuju mišljenja, poimanja, promišljanja i ponašanja njihovih pripadnika. Prihvatimo li činjenicu da je i kršćanski ideološki krug također jedna od suvremenih ideoloških domena unutar koje pripadnici judeo-kršćanskih nazora stječu svoje stavove o zemlji i unutar kojih se događa metaforički proces preslikavanja što ga izazivaju Hošeine metafore, bit će nam odmah jasno da je upravo današnje kršćansko poimanje zemlje od presudne važnosti za suvremeno razumijevanje hošeanske metaforike i na njoj utemeljene njegove teologije zemlje.[1031] Tim pristupom produbljujemo komunikacijski kanal kojim hošeanska teologija zemlje može govoriti i oblikovati svijest današnjih slušatelja Hošeinih metafora, te ih potaknuti na praktičnu promjenu svoga ponašanja u skladu s porukom koja se nudi u suvremenosti.

Prethodno navedeni otvoreni komunikacijski kanali priopćavanja teološke poruke koji se uspostavljaju uz pomoć zemlje, shvaćanjem i razumijevanjem njezina značenja, nisu i ne mogu biti doživljeni kao odvojeno područje kroz koje do nas stiže cjelovita poruka Hošeinih metafora. Teologija zemlje se ne može shvatiti kao jedna od mnogih genitivnih teologija, poput teologije nade, teologije svijeta, teologije stvaranja, teologije oslobođenja, teologije križa i drugih, kao da iznosi samo neki vidik pod kojim se odvija teološko razmišljanje, nego ona pripada biti biblijske vjere čija cjelovitost podrazumijeva suzvučje triju važnih tema: Božjeg zakona, naroda Izraela i zemlje. Te tri teme su ujedno osnovni i neodvojivi sadržaj biblijske vjere u čijem suzvučju ona postoji i jedino unutar njega donosi i prenosi svoju potpunu poruku.

Izdvajanje ili zanemarivanje jedne od tih tema dovodi od iskakanja izvan biblijskog teološkog misaonog obrasca i okrnjivanja biblijskog teološkog nauka, a time i do osiromašenja i osakaćenja drugih teoloških razmišljanja kojima je bilijska vjera prvotni oslonac i temelj. Iskustvo biblijske vjere opisano kroz povijest Izraelskog naroda svjedoči da se njegov odnos s Bogom ne može odvojiti od zemlje.[1032] Kad god se dogodilo

[1031] Razumijevanje pojma „ideologija“ ovdje valja shvatiti daleko drugačije od marksističkog poimanja te riječi. Nego, u skladu s mišlju N. C. Habela, ideologiju shvaćamo kao kompleks i utvrđeni skup ideja, vrijednosti, simbola i nadanja koji je odraz i plod svijesti o stvarnosti za koju oni što je propagiraju i oni koji je prihvaćaju smatraju i vjeruju da je istinita. Ideologija nipošto nije iskrivljavanje stvarnosti, nego skupina ideja i slika koje unutar biblijskog teksta unapređuju shvaćanje kako bi stvari trebale izgledati i biti unutar nekog društva. Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 11.-13.

[1032] Odnos između Boga, naroda i zemlje A. Chouraqui opisuje ovako: „Religija je definirana kao veza između Boga, Boga sa Sinaja, s narodom Izraelom i sa zemljom – svetom zemljom. Povjesti židovstva treba

odvajanje naroda od njegove zemlje istovremeno je to bilo i odvajanje naroda od Boga. Isto tako, kad god je Izrael zaboravio Boga i njegove upute za sretan i blagoslovljen život bio je to ujedno i prestanak njegove povezanosti sa zemljom. Jedino je stalno osluškivanje suzvučja i traženje načina ispravnoga puta suživota u odnosu Bog-narod-zemlja dovodilo do punine pripadanja i udomljenosti, a bilo koji način odvajanja vodio je prema raspadu zajedništva naroda i odvajanju od zemlje. Ono što vrijedi za židovski odnos prema Bogu i njegovoj zemlji, kako tvrdi H-C. Großmann, vrijedi i za kršćanstvo, premda ne na onaj način kako je to bilo shvaćano u starozavjetnoj vjeri.[1033]

Unatoč tome što su se kršćani već u početcima Crkve smatrali baštinicima Zemlje, kršćanska teologija ipak nije naslijedila teološku puninu židovske biblijske misli, osobito ne teološki nauk o zemlji. Smatrajući se „novim narodom Božjim“, Crkva je razumijevaući se univerzalnom nasljednicom obećanja posjeda cijelog svijeta zapustila i zanemarila starozavjetni teološki obrazac vjere. Postajući univerzalnim baštinikom cijelog svijeta, kršćanstvo je izgubilo ili smetnulo s uma vezu s konkretnom zemljom. Izgubivši vezu s konkretnom i određenom zemljom, kako tumači S. Uemura, kršćanstvo je izgubilo teritorijalnu dimenziju vjere koja mu se kroz starozavjetna biblijska svjedočastva nudila na usvajanje.[1034] Zato je povratak zemlji ujedno i povratak originalnoj biblijskoj teološkoj misli na kojoj se temelji čitava kršćanska teologija, a bez zemlje ona biva osiromašena i osakaćena u svojoj bitnoj dimenziji.

Čitanje Hošeinih tekstova pod vidom zemlje i otkrivanje onoga razumijevanja njegovih metafora koje je primjenjivo i u današnjim ekonomskim, političkim i religioznim

---

shvaćati kao trojstvo: Božju riječ se ne može odvajati od naroda koji ju je primio, a njega se opet treba shvaćati samo u povezanosti sa svojom zemljom. Ta neodvojivost je obveza Saveza. Nevjerni narod može biti protjeran iz svoje zemlje i time biti udaljen od svoga Boga. Stoga je to uvijek osjećaj povezanosti dvostrukog pripadanja, nebeskom i prolaznom. Svako protivljenje unutar tog Saveza uništava njegovo životvorno savršenstvo.“ A. CHOURAQUI, *Geschichte des Judentums*, Hoeppner, Hamburg, 1960., 5.

[1033] „Kad je kršćanstvo 'iskočilo' izvan tog 'trokuta' pa je sebe promatralo izvan okvira pripadanja židovoskom narodu, istovremeno je neizbježno moralo napustiti i izgubiti vezu sa zemljom. To ne znači da je kršćanska teologija ujedno bila odijeljena od teološkog misaonog obrasca 'trokuta'. Prihvaćeni starozavjetni teološki obrasci razmišljanja su zadržani i pojam 'zemlja' nije odbačen, nego aktualiziran, tj. ispunjen onim teološkim sadržajem koji je u tadašnjoj situaciji Crkve imao svoju težinu.“ Pojam *narod* je doživio neizrecivu preobrazbu interpretacije i bio ispunjen novim teološkim sadržajem, ali s pojmom *zemlja* nije se dogodilo isto. U svjetlu razaranja Jeruzalema i odvajanja kršćanstva od židovstva pojam *zemlja* ostao je teološki prazan. Naziv *novi Jerzalem* pridavao se radije Crkvi, a ne više pripadnicima židovskog naroda. Pojam *zemlja* više nije označavao Izrael, nego cijelu Zemlju. Obećanje o posjedu zemlje više nije vrijedilo za židove jer su svoju zemlju izgubili, ali nije vrijedilo ni za kršćane jer su, smatrajući se baštinicima cijele Zemlje, izgubili vezu s njezinom konkretnošću, tj. izgubili su teritorijalnu dimenziju vjere koja se putem starozavjetnih biblijskih svjedočastava nudila na usvajanje. H-C. GROßMANN, *Das Land der Verheißung*, 165.

[1034] Usp. S. UEMURA, *Land or Earth?: A Terminological Study of Hebrew 'eres' and Aramaic 'ara' in the Graeco-Roman Period*, LSTS 84, Bloomsbury, London, 2012., 2.-3.

okolnostima pruža mogućnost suvremenom čitatelju da, lišen dosadašnjih pogrešnih pretpostavki o značenju zemlje u biblijskoj vjeri, dođe do shvaćanja ozbiljnosti i nužnosti promjene svoga svjetonazora o vlastitoj zemlji, njezinom značenju i sudbonosnoj važnosti vlastitih odluka o ovozemaljskoj stvarnosti. U suprotnom, sudbina zemlje, koja je prema Hošeinim navještajima stavljena u ruke njezinih stanovnika i povezana s njihovim uvjerenjima, može postati pesimistični put prema tragediji od koje se ne može pobjeći. Takvo čitanje omogućava vidjeti Hošeinu knjigu kao jasno i prevladavajuće negativno izvješće koje govori o sudbini njegova naroda što ga je zadesila prekidanjem shvaćanja da su odnosi s Bogom, zemljom i čovjekom međusobno životno i životvorno isprepleteni.

Hošeina knjiga, metaforički opisanim i znakovitim proročkim djelovanjem, signalizira Božje povlačenje i Božji odlazak iz zemlje, a time i dolazak vremena propasti naroda i gubitka vlastite zemlje te odlazak u sužanjstvo, u izolaciju, kako od njihova Boga tako i od njihove zemlje.[1035] Stoga je pitanje odnosa prema zemlji prije svega pitanje uvjerenja i pitanje teologije koja ta uvjerenja podupire. Teologija koja shvaća zemlju ozbiljnom i životvorno važnom temom pronaći će u Hošeinim tekstovima sigurno utemeljenje uvjerenja da su Bog, zemlja i narod u nerazdvojnom i životno bitnom savezničkom odnosu.[1036] Tek to uvjerenje omogućuje potpunije i ispravnije teološko obrazlaganje svih

---

[1035] Usp. S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, 273.-274.

[1036] Iako se čini da se viđenje proroka Ezekiela protivi Hošeinom teološkom obrazlaganju važnosti zemlje u odnosu Baoga i njegova naroda, te da kasnija proročka teološka promišljanja o zemlji opovrgavaju Hošeinu ideju da su Bog, zemlja i narod u nerazdvojnom i životno bitnom savezničkom odnosu, jer Ezekiel vidi da slava Božja napušta Hram i Jeruzalem odlazeći s narodom u pogansku zemlju u Babilon, ipak, kako tvrdi P. de Vries, odlazak *slave* כְּבוֹד (kəḇôḏ) *Gospodnje* iz grada valja čitati u okvirima teološkog tješenja i podizanja nade prognanika u povratak kao i podizanja nade u spasenje onih koji su preživjeli razaranje Jeruzalema i hrama. Ezekiel je očito pretpostavljao da će šačica Jeruzalemaca preživjeti pad grada (Ez 6,9; 7,16; 12,16; 14,22ss). Stoga i zaključak da ima nade za stanovnike Jeruzalema ako se identificiraju s prognanicima u Babilon ima svoje opravdanje. Na taj se način stvara povezanost ovog proroštva i onog drugog koje predviđa pošteđivanje stanovnika Jeruzalema koji su tugovali zbog gnusoba učinjenih u njemu (Ez 9,4). Ezekielova nakana je jasno naglasiti da je potrebno distancirati se od Starog Jeruzalema i da se treba pripremiti za budućnost u kojoj će se pojaviti novi grad, a iznad svega novi hram. Sredstvo ispunjenja te nade je sužanjstvo. Nasuprot tome opisan je stav elitnih stanovnika Jeruzalema koji progonstvo u Babilon i prognanike smatraju kažnjenicima i izgnanicima daleko od Boga. Oni smatraju zemlju svojim posjedom (Ez 11,15). Stvarna situacija je drugačija. Sam Bog je udaljen iz Jeruzalema i već je istjeran daleko do hrama (Ez 8,6). Sad Jeruzalemci više ne mogu doživjeti Božju prisutnost, nego je ona dana prognanicima. Sam Gospodin je prognanicima *malo svetište* מִקְדָּשׁ מְעַט (Ez 11,16). Upravo je na to svetište stavljen poseban naglasak: prisutnost Božja i njegova כָּבוֹד s prognanicima je doduše malena u usporedbi s njegovom prisutnošću i slavom u njegovu hramu prije odlaska. No, kamo odlazi ostatak *slave* כָּבוֹד Gospodnje i gdje će prebivati između odlaska i ponovnog povratka nije rečeno. Možemo samo nagađati da se malo svetište, spomenuto u 10,16, smjestilo u Babilonu ili je otišlo u nebo. U stvari ne bismo morali ni birati između te dvije mogućnosti. U Starom zavjetu, kao i u prikazima kod drugih naroda, nebo se smatra mjestom i konačnim boravištem Božjim. Svetište u kojem prebiva *slava* כָּבוֹד Gospodnja na zemlji je predstava i oličenje neba. Stoga je, zaključuje P. de Vries, u Knjizi proroka Eezekiela, viđenje odlaska *slave* כָּבוֹד Gospodnje predstavlja jednostavno teološko objašnjenje pada Jeruzalema koje glasi: nije Božji odlazak posljedica nego uzrok uništenja hrama. Štoviše, kako sam tekst govori, *slava* כָּבוֹד Gospodnja ne odlazi s

drugih istina vjere i daje utemeljenje vjerničkog praktičnog života na svim njegovim područjima.

4.1.2. Bog-čovjek-zemlja: zaboravljena i ponovo otkrivena teološka paradigma

Premda je čitava Biblija isprepletena pripovijestima, predajama i teološkim porukama o zemlji, ta je činjenica ipak tijekom povijesti proučavanja njezina teksta sve donedavno bila zanemarena. Naravno da su zbog te činjenice i druga teološka razmišljanja na gotovo svim područjima teološke znanosti isto tako zanemarivala temu zemlje, a ponekad je i svjesno izbjegavala, što zbog zahtjevnosti same teme, što zbog činjenice da se zemlju unutar kršćanske teološke misli doživljavalo, shvaćalo i o njoj se govorilo tek u okvirima obrazlaganja odnosa materijalnosti i duhovnosti.[1037]

Zanemarivanje ili površno bavljenje biblijskom porukom i judeo-kršćanskom vjerničkom predajom o zemlji, koje je tijekom stoljeća vladalo, dovelo je do opće teološke amnezije zemlje, kako tumači S. H. Nasr, i bilo uzrokom općeprihvaćenog razumijevanja zemlje kao područja prolaznih i nestalnih stvari koje nemaju velik teološki i duhovni značaj, što je još i danas uzrokom beskrajnih kontroverzija i nerazumijevanja između znanosti i teologije.[1038] Osim toga, kako tumači južnoafrički teolog E. M. Conradie, površno i nedovoljno ozbiljno shvaćanje biblijskih tekstova o zemlji u judeo-kršćanskoj tradiciji je u povijesnom razvoju teološkoj misli ostavilo negativan utjecaj na društvo te je shvaćanje

---

prognanicima nego se zaustavlja na gori istočno od grada (11,23), a jedini koji odlazi s izgnanicima u zemlju kaldejsku je sam prorok koji je poslan propovijedati svoje viđenje i podizati njihovu nadu da je nakon sužanjstva i boravka u tuđoj zemlji Božji povratak u hram (Ez 43) i povratak prognanika na svoju djedovinu, te ponovna podjela zemlje i miran život u njoj izgledan (Ez 45). Širu analizu vidi kod: P. DE VRIES, *The Kabôd of YHWH in the Old Testament: with particular reference to the Book of Ezekiel*, Studia Semitica Neerlandica 65, Brill, Leiden, 2016., 280.-285.

[1037] Materijalnost je, kako objašnjava R. Niebuhr, glavna oznaka ovozemaljskih stvari i drugih bića koja u sebi ne nose oznaku nematerijalnog duha. Prijezir tijela i svega što je ovozemaljsko je bio direktan plod tog pojmovnog okružja, a dominacija, opravdano iskorištavanje i dopušteno uništavanje čak i drugih rasa ljudi, a ne samo prirodnih bogatstava zemlje, bilo je čak i potrebno, štoviše smatralo se dužnošću. Sve što je tjelesno i ovozemaljsko, smatralo se lošim i zlim, te je to valjalo podrediti i podjarmiti duhovnom i onozemaljskom, koje je bilo vrhovna i vječna vrijednost. U tom se misaonom okružju, oholost i bahatost nad prirodom i nad drugim stvorenjima smatra prihvatljivom i opravdanom, štoviše „voljom Božjom“, dobrim i plemenitim djelom kojeg je čovjek dužan činiti ne bi li spasio svijet i dušu svoju odvajajući je od svega propadljivog i prolaznog. Usp. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man, A Christian Interpretation, Human Nature*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996., 5.-12.

[1038] Oštrim optužbama koje još i danas stižu na adresu kršćana i kršćanskog svjetonazora valja nadodati i činjenica da se kršćanstvo i pripadajuća mu teologija glede odnosa čovjeka prema prirodi nije mijenjala stoljećima. Kršćanska je teologija, kako tumači Seyyid Hossein Nasr, tijekom stoljeća zanemarivala ili odbijala baviti se područjem prirode ili se tim područjem znanosti bavila sasvim površno smatrajući ga područjem prolaznih i nestalnih stvari koje nemaju velik teološki i duhovni značaj, što je još i danas uzrokom beskrajnih kontroverzija i nerazumijevanja između znanosti i teologije. Još i danas, uz časne iznimke teoloških stremljenja nekih kršćanskih teologa, nema jasne kršćanske filozofije prirode koja bi mogla dati podlogu i jasan putokaz za razvoj mnogovrsnom napretku znanosti i pravosmjerno nadahnuće za njezin razvoj te uspostaviti duhovni most između prirode i čovjeka. Usp. S. H. NASR, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen & Unwin, London, 1990., 36.

gospodarenja svijetom koje se pripisivalo vlasti čovjeka otvorilo vrata bezobzirnom tehnološkom napretku koji je, pozivajući se na kao od Boga mu dano pravo čovjeka da vlada zemljom, opravdavao uništavanje prirode i iskorištavanje prirodnih bogatstava zemlje. Takvo tumačenje Biblije dovelo je do nekih loših aspekata ljudskog ponašanja i promatranja zemlje i smjestilo poimanje zemlje i ljudskog zemaljskog života u područje prokletstva, muke, patnje, boli i kazne zahtijevajući ljudsko djelovanje koje ima cilj popraviti zemlju i njome gospodariti. Takav pak, teološki pristup se danas smatra općenito krivim i na biblijskom tekstu neutemeljivim.[1039]

Ipak, osuda ljudske pohlepe, oholosti, gospodovanja, posjedovanja, manipuliranja i prekomjernog iskorištavanja zemlje i njezinih resursa i poticanje ljudi na drugačije ponašanje samo je djelomično rješenje onih pitanja koja se kriju iza problema što izrastaju iz neshvaćanja ili nedovoljno dubokog i ozbiljnog pristupa zemlji u biblijskoj vjeri i teologiji.[1040] Upravo zbog nedostatka artikuliranja jasnog pozitivnog kršćanskog stava utemeljenog na izvornom biblijskom teološkom nauku, unatoč nauku o kreposti poniznosti i potrebi održanja reda među stvorenjima prema hijerarhiji bića tomističke teologije tijekom srednjevjekovnog razdoblja, ideja o nevažnosti zemlje unutar teološkog razmišljanja preživljavala je stoljećima gotovo kao jedini mogući stav čovjeka unutar stvorenog svijeta i prema prirodi kao okruženju u kojem ljudsko društvo živi.[1041] Najdublja ironija koja je izniknula iz takvog ljudskog odnosa prema zemlji jest, kako tvrdi G. R. Lilburne, „da je upravo ljudsko i zemaljsko opstojanje postalo najproblematičnijom temom, a naši odnosi prema zemaljskom prostoru, koji počivaju na trivijalizaciji zemaljskih i topografskih oznaka ljudskog bivstvovanja, čine se korijenom naše suvremene krize i one ekološke, ali i one osobne“.[1042]

Unatoč angažiranju kršćanskih teologa radi otkrivanja ekološke mudrosti unutar judeokršćanske tradicije i tvrdnji da kršćanstvo, ukoliko ga se ispravno protumači, nije uzrok krize okoliša nego da ono vodi do njezina rješenja, tj. da problem nije biblijska poruka niti kršćanska vjera nego destruktivno nasljeđe i opravdavanje pogrešnih

---

[1039] Usp. E. CONRADIE, *Christianity and ecological theology: resources for further research*, African Sun Media, Stellenbosch, 2006., 65.-67.

[1040] O tome više: Đ. PARDON, *Oholost gospodovanja, manipuliranja i prekomjernog iskorištavanja. Biblijski i teološki pogledi na oholost čovjeka prema Zemlji i Bogu*, u: VĐONSB, 142 (2014) 5, 31.-40.

[1041] Filozofiju prirode u katoličkim teološkim krugovima sredinom 20. stoljeća razvijaju napose T. De Chardin i J. Maritain, ali su njihova teološko-filozofska razmišljanja svojevremeno smatrana „sumnjivima“, no kasnije su ipak rehabilitirani. Usp. J. SCHAEFER, *Valuing Earth Intrinsically and Instrumentally, A theological Framework for Environmental Ethics*, u: TS, 66 (2005) 4, 783-814., str. 790-793.

[1042] G.R. LILBURNE, *A Sense of Place*, 79.

interpretacija, ipak se u potpunosti ne može zanijekati činjenica da je upravo kršćanska teološka misao svojim nejasnim stavovima o zemlji i nedovoljno duboko promišljenim naukom o stvaranju svijeta i čovjeka, a osobito zanemarivanjem i neprimjećivanjem biblijskog nauka o zemlji, izazvala cijeli niz nejasnoća i značajnih načelnih i konkretnih sukoba između teologije i znanosti, na što u današnje vrijeme ukazuju posebno tragične ekološke posljedice razvoja djelatnosti ljudskog roda bez uvažavanja određenih etičkih pravila ponašanja.[1043] Stoga, valja zaključiti, da su mogući vjernički i teološki odgovori na ekološku krizu u kojoj se nalazi Zemlja i njezini stanovinici tek jedan od integralnih dijelova procesa odgovaranja na pitanje sveukupnog odnosa kršćanske religije prema zemlji čije rješenje kršćanska teološka misao na temelju biblijskih tekstova i iskustva vjere treba ponuditi čovječanstvu kao vjerodostojnu uputu na stazi traženja identiteta čovjeka kao zemaljskog bića i njegova odnosa prema Bogu i zemlji na kojoj se taj odnos događa i ostvaruje.

Tijekom gotovo dva tisućljeća, kako tumači J. Hart, u kršćanstvu se o zemlji rijetko razmišljalo kao o stvorenju koje ima vrijednost samo po sebi (in se). Zemlja je, promatrana estetski, shvaćana kao divno Božje stvorenje, i doživljavana kao prepoznatljivi odraz Božje mudrosti i ljepote. Antropocentričko shvaćanje kosmosa pojačano tumačenjem čovjeka kao „slike Božje“, a time i „vladara“ zemljom, dovelo je do instrumentalizacije svih stvorenja pa tako i zemlje. Ni katolici, a ni drugi kršćani, uz izuzetke nekih svetaca kao npr. sv. Franje Asiškog, promatrajući zemlju *instrumentom* bez unutarnje vrijednosti bili su više zabrinuti za život koji će doći, negoli za sadašnje stanje čovjeka i njegov život na zemlji. Zemlja je doduše smatrana mjestom ljudskog života i postojanja, ali tek kao prolazna pozornica na kojoj se nalaze ljudi koji se tijekom zemaljskog života brinu za svoje spasenje i vjeruju u dolazak boljega, nebeskog svijeta.[1044]

Sličan razvoj misli dogodio se i u židovskoj teologiji. Tijekom povijesti židovskoga naroda i vjere, kako tumači H. Tirosh-Samuelson, često je zaboravljana činjenica da je Bog stvorio svijet i da je on jedini Gospodar zemlje i cijeloga svijeta. Naglašavanje čovjekove sličnosti s Bogom i odredbi Zakona koje zabranjuju idolatriju dovelo je do krivog shvaćanja zemlje kao stvorenja Božjeg podređenog čovjeku da je svojim djelovanjem i upravljanjem usavrši i dovede do svrhovitosti. Prezir činjenice Božjeg gospodstva i vlasništva nad zemljom

---

[1043] Usp. B. LUJIĆ, *Biblijski odnos spram prirode i čovjeka*, *Pretpostavke biblijske ekologije*, u: BF, 11(2003)18, 6.

[1044] Usp. J. HART, *Catholicism*, u: R.S. GOTTLIEB, *The Oxford handbook of religion and ecology*, Oxford University Press, New York, 2006., 65.-66.

doveo je židovsku teološku misao do zaborava da jedino postupanjem u skladu s Božjim odredbama čovjek zemlju može učiniti blagoslovljenom i svetom.[1045] Osim toga, kako je već spomenuto, povijesne okolnosti gubitka zemlje dovele su židovsku teologiju u situaciju ponovnog promišljanja vlastitog nacionalnog i vjerničkog identiteta u kojoj je vjera u ostvarenje obećanja zemlje od konkretne stvarnosti preoblikovana u vjeru u budući sveopći i nematerijalni prostor i vrijeme života u zajedništvu s Bogom pri čemu je konkretna zemaljska stvarnost preobličena u nebesko rajsko područje. Ta teološka ideja, koja je dominirala kasnijim spisima Biblije, ujedno je bila i teološko mjesto u kojem se razvila novozavjetna teologija zemlje oblikujući kršćansko univerzalističko poimanje Kraljevstva Božjeg kao negeografski i nematerijalno određenog pojma.[1046]

Iako židovska teologija nikad nije u potpunosti iz svoje svijesti izgubila teritorijalnu dimenziju svoje vjere, kršćanstvo je tijekom svog povijesnog razvoja, kako tvrdi W.D. Davies, ipak pribjeglo odbacivanju, spiritualizaciji, povijesnom i sakramentalnom shvaćanju zemlje naglašavajući da je pojam zemlje, koji se u biblijskim tekstovima, kako iz Starog, tako i iz Novog Zavjeta pokazuje kao središnji pojam biblijske vjere, zamijenjen osobom Isusa Krista.[1047] Kršćanstvu je, budući da nije usvojilo integralni biblijski nauk o zemlji kako je definiran u starozavjetnim biblijskim knjigama niti ispravno interpretiralo novozavjetne tekstove koji su prenijeli starozavjetna tradicionalana uvjerenja o zemlji, preostala prilično teška dogmatsko teološka bitka u definiranju svoje vjere. Posebno je to vidljivo u dugotrajnosti procesa definiranja dogmatskog nauka o Kristovom

---

[1045] Usp. H. TIROSH-SAMUELSON, Judaism, u: R.S. GOTTLIEB, *The Oxford handbook of religion and ecology*, 25.-26.

[1046] „Premda je zemaljski grad Jeruzalem igrao značajnu ulogu nekim piscima knjiga Novoga zavjeta, ipak na njegovim posljednjim stranicama prevladava vizija onog nebeskog.“ Usp. A.E. McGRATH, *A Brief History of Heaven*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003., 9.-10.

[1047] Kršćanstvo je tijekom povijesti težilo odvajanju od židovstva i njegovih teoloških kategorija razvijajući vlastiti dogmatski sustav. Najočitiji razlog zašto je kršćanstvo željelo razviti svoj dogmatski sustav u smjeru prema kojem se židovska teološka misao nije kretala jest širenje kršćanstva po grčko-rimskom svijetu i želja da definira svoj nauk na misonom području od kojega je židovska vjera bila ograđena i izdvojena. Židovstvo je, smatrajući grčko-rimski svijet i njegov pojmovni sustav prijetnjom svom jedinstvenom vjerničkom životu, učinkovito čuvalo svoju opstojnost u njemu držeći se čvrsto pred navalama opasnosti asimilacije. Odgovor kršćanstva na gnostičke i druge poznate prijetnje nije bilo zatvaranje, nego evolucija novozavjetnog kanona, episkopata i s time povezanih izričaja vjere ili dogmatskog učenja. Crkva je postupno helenizirana, a s helenizacijom je došlo i do definicije ortodoksije koja je svoj vrhunac doživjela u dogmatskim izjavama crkvenih koncila. Postala je važna *vjera*, a ne *Halaka* (praktičke norme ponašanja). Povećavanje odvajanja Crkve od svojih hebrejskih sinagogalnih korijena bilo je označeno davanjem prednosti Dogme nad Torom. Zajedno s tim odvajanjem, smatra W. D. Davies, povećana je i opasnost da Crkva izgubi smislenost svog postojanja. „Židovstvo je uvijek uspijevalo zadržati visoku svijest o svojoj od Boga mu danoj svrhovitosti postojanja. Ta svjesnost nije zahtijevala rafinirana teološka objašnjenja i obrazlaganja.“ Širu raspravu vidi kod W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, 396.-404.

utjelovljenju,[1048] a teme kršćanskih stavova prema politici, ekonomiji i općenito odnos prema zemaljskoj stvarnosti ljudskog postojanja bile su polje mnogobrojnih teoloških nejasnoća, te još i danas predstavljaju područje kompleksnih rasprava kojima se, unatoč pokušajima uspostavljanja sveopćeg dijaloga, ne vidi skoro i jednostavno rješenje.[1049] Osim toga, vakuum nauka glede zemlje što su ga proizvele teološke nejasnoće je, na žalost, tijekom povijesti kršćanstva često bio izlikom čak i ratnih sukoba oko teritorija, te služio kao opravdanje raznih ekonomskih i političkih djelovanja koja su imala cilj zauzimanje i ovladavanje zemljom i ljudima koji na njoj žive.[1050]

Novije teološke rasprave i nauk Katoličke Crkve, oblikovan osobito u enciklici pape Franje *Laudato si'*, ozbiljno uzimaju u obzir rezultate biblijskih istraživanja koja rasvjetljuju zemlju kao važnu sastavnicu kršćanske vjere (LS 64). Papa Franjo u svom diskursu o ekološkim pitanjima uzima u obzir starozavjetni biblijski nauk koji naglašava vrijednost zemlje i njezinih stvorenja jasno primjećujući da se ljudski život temelji na „tri tijesno povezana i isprepletena odnosa: s Bogom, s bližnjima i sa zemljom“ (LS 66). Time je, nakon dugo vremena, iz zaborava izvučena temeljna sintagma biblijskih izvještaja da je zemlja ključna sastavnica biblijske vjere.

Koristeći se zaključcima suvremenog teološkog nauka o zemlji, papa Franjo naglašava važnost konteksta biblijskih tekstova i ispravne hermeneutike, i time otvara vrata drugačijem pristupu i tumačenju biblijske predaje. Novi pristup i priznavanje teološke vrijednosti zemlje na temelju biblijskih tekstova ponovo otvara vrata temi zemlje i dopušta

---

[1048] Neke elemente povezanosti između kristologije i teologije zemlje vidi u mom članku: Đ. PARDON, *Zaborav zemaljskosti. Utjelovljenje u svijetlu teologije zemlje*, u: VĐONSB, 142 (2014) 12, 4.-11.

[1049] Enciklika Pape Franje *Laudato si'* je hvalevrijedan poziv cijelom čovječanstvu na uspostavu dijaloga u rješavanju problema ekološke krize i poziv na suradnju svim ljudima u brizi za zajednički dom. Ipak, i sam papa Franjo priznaje: „Ako je pogrešno shvaćanje vlastitih načela dovelo do toga da smo opravdavali loše postupanje s prirodom, čovjekovo okrutno vladanje nad stvorenim svijetom ili ratove, nepravde i nasilja, kao vjernici trebamo priznati da na taj način nismo bili vjerni blagu mudrosti koje smo bili dužni štititi i čuvati.“ (LS 200) „ Ozbiljnost ekološke krize od svih nas zahtijeva da mislimo na opće dobro i kročimo putem dijaloga koji zahtijeva strpljenje, samodisciplinu i velikodušnost, uvijek imajući na umu: stvarnost je važnija od ideje.“ (LS 201)

[1050] Religiozne okolnosti u kojima su se događala kolonijalna osvjanja novootkrivenih svjetova posljedica su nedovoljne teološke definiranosti teme zemlje. Osvajači, pa čak i misionari, doživljavali su nove teritorije u okviru *Jošuinog sindroma*, kao Kanaan koji u ime Božje i za Boga osvajaju te ih čine svetim mjestom. Nova zemlja smatrala se darom Božje providnosti. Dolazak zemlje u kršćanske ruke i pod kršćansku vlast smatralo se svojevrsnim poboljšanjem. Vidi opise religioznih motiva naseljenika prilikom naseljavanja Novog Zelanda zbirci članaka, osobito kod M. STEWART, *Calvinism, Migration and the Settler Culture: The Case of William McCaw*, u: J. STENHOUSE (ur.), *Christianity, Modernity and Culture: New Perspectives on New Zealand History*, ATF Press, Adelaide, 2005., 132.-156., 141.-142. Pod sličnom krinkom poboljšanja kvalitete života siromašnih naroda trećeg svijeta i danas se provodi otimačina plodne zemlje i teritorija bogatih rudnim bogatstvima. O tome više kod W. BRUEGGEMANN, Reflections on Biblical Understandings of Property, u: *International Review of Mission*, 64 (1975.), 354.–361. Također usp. D. SHEPARD, A. MITTAL, *The Great Land Grab: Rush for World's Farmland Threatens Food Security for the Poor*, The Oakland Institute, Oakland, 2009., 11.

joj ulaz u područje kršćanske teologije gdje je već stoljećima bila zaboravljana ili površno shvaćana. Time se ujedno iskazuje i povjerenje da tema zemlje može pokazati ispravan put prema novom obliku življenja i kršćanskog ponašanju u današnjem svijetu.[1051]

Suvremeni svijet, nije suočen samo s ekološkom krizom nego se, kao jedan od najvećih problema suvremenoga čovjeka pokazuje problem iskorijenjenosti i obezemljenosti, nedovoljnog kontakta sa zemljom, kako u idejnom, tako i u konkretnom materijalnom značenju. Stoga se biblijska poruka o zemlji ne smatra samo potrebnom, nego je ona nužna i neizostavna sastavnica naviještanja vjere i njezin osnovni sadržaj. Premišljanjem značenja zemlje u kršćanskoj vjeri doseže se transtemporalna poruka upućena čovjeku u biblijskom tekstu u kojem je zapisano Božje priopćenje svim narodima putem primjera povijesnih događaja što ih je doživio njegov izraelski narod i prva crkvena zajednica.

Biblijska teologija zemlje, kako tumači Gary M. Burge, „traži mogući način primjene biblijskog i evanđeoskog nauka o zemlji za sve ljude, a osobito za kršćane koji se nalaze u sukobima i ratovima za zemlju. Zemlja je i u našem shvaćanju svijeta neizmjerno važna. Zemlja je toliko duboko ucijepljena u ljudsku dušu da predstavlja središnje mjesto našeg svjetonazora, a promišljanje zemlje i njezine vrijednosti moglo bi iznjedriti drugačiji oblik evanđeoske poruke za kojim se u suvremenom dobu osjeća očajnička potreba.“[1052] Stoga se čini opravdanim smatrati da je Papa Franjo svojom enciklikom *Laudato si'* u katolički teološki diskurs i u nauk Crkve ponovo uvrstio staru biblijsku, ali već dugo vremena u kršćanskoj misli zaboravljenu i podcijenjenu, temu zemlje, te ju postavio kao presudno važnu paradigmu teološkog razmišljanja o odnosu čovjeka i Boga.[1053]

Budući da smo u Hošeinim tekstovima u prethodnoj analizi prepoznali njegove poruke o zemlji i uočili važne oznake iskustva njegovih slušatelja o njoj, valja nam otkriti sadržaj Božje poruke koji se i kroz kumunikacijski kanal što ga otvara zemlja može prenijeti današnjim slušateljima radi utaživanja žeđi i gladi suvremenog obezemljenog čovjeka. Kao što je nekoć Božja poruka u/na zemlji utaživala žeđ i glad obezemljenih, politički obespravljenih i ekonomski iscrpljenih izraelskih seljaka u Hošeino vrijeme, taj isti komunikacijski kanal bi i nama mogao omogućiti prenošenje ozbiljne i životno važne Božje poruke o potrebi pravednog, na Božjoj riječi zasnovanog, odnosa prema zemlji.

[1051] O tome više u članku: Đ. PARDON, *Biblijska teologija zemlje - potka enciklike Laudato si'*, u: *Diacovensia* 46 (2016.) 1, 13.-43., 39.
[1052] G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, xii.
[1053] Usp. Đ. PARDON, *Biblijska teologija zemlje - potka enciklike Laudato si'*, 41.

Metaforama oblikovana Hošeina poruka o zemlji ni danas ne gubi ništa od svoje vrijednosti i snage, štoviše, tek u tom obliku ona je sposobna uz ispravno tumačenje dati novu perspektivu i otvoriti vrata prema rješenju mnogovrsne i kompleksne krize ljudskosti u kojoj se našlo suvremeno čovječanstvo, kojoj je ekološka kriza tek samo jedna između mnogih loših posljedica. Kao što je to učinio Hošea zemljoposjednicima i vladarima svoje domovine, prijeteći im sudbinom propasti Sjevernog kraljevstva i odlaskom u asirsko sužanjstvo, sasvim je opravdano smatrati da bi i danas na hošeanski način oblikovana poruka o zemlji mogla odjeknuti snagom krika što zove na obraćenje političke i ekonomske moćnike današnjeg društva. Navještaj mogućega kolapsa i propasti čitavog zemaljskog sustava zvuči i danas jednako ozbiljno i osvješćujuće kao i u Hošeino doba. Hošein poziv na hitnost promjene ponašanja prema zemlji i danas je vrlo ozbiljan, jer vrijeme izmiče, a opasnosti razorenja i propasti koje prijete, ako se prilika za obraćenje propusti, su velike, jer se ne tiču samo jedne zemlje i njezinih stanovnika, nego svega svijeta i svih njegovih stanovnika.[1054]

[1054] Nedavno objavljeno izvješće UN-ove Komisije za trgovinu u razvoj (UNCTAD) naslovljeno: „*Probudite se prije nego bude kasno*“ (*Wake Up Before It's Too Late*), na temelju istraživanja šezdesetero znanstvenika i stručnjaka, upozorava da je potrebna hitna velika promjena u sustavima proizvodnje hrane, zemljoradnje i trgovine. Ta promjena bi se trebala usmjeriti prema većem poštivanju i cijenjenju malih proizvođača i zemljoradnika u sustavu proizvodnje hrane. Izvješće, na temelju dubinske analize dosadašnjih navika i oblika postupanja ljudi prema zemlji, zemljoradnicima i općenito prema hrani i njezinoj proizvodnji, predlaže duboki i sveobuhvatni zaokret prema: (a) održivijoj i sigurnijoj zemljoradnji; (b) uzgoju stoke koji vodi računa o klimatskim promjenama; (c) važnosti istraživanja o proširenju proizvodnje; (d) shvaćanju uloge zemlje i njezina (iz)rabljenja; (e) shvaćanju potrebe preoblikvanja pravila svjetske trgovine. Izvješće povezuje svjetsku sigurnost i rast sukoba s hitnom potrebom preoblikovanja zemljoradnje prema onome što se u njemu naziva „ekološkom intenzifikacijom“. Zaključuje se da to uključuje: „Brz i značajan preokret sa konvencionalne indudstrijske proizvodnje (koja se temlji na monokulturama i koja je ovisna visokim vanjskim unosima umjetnih gnojiva, hraniva i pesticida u zemlju), na mozaik malih održivih i regenerativnih sustava proizvodnje čijem poboljšanju može zanačajno doprinjeti proizvodnja zemljoradnika koji posjeduju mala i sitna zemljoposjednička gospodarstva.” Izvješće upozorava da se zaključci konferencije oštro suprotstavljaju pritiscima slobodnih trgovačkih ugovora i saveza kao što su *Trans Pacific Partnership* (TPP) između SAD-a i EU, zatim *Trade and Investment Partnership* (TTIP). Oni potiču i šire model ekonomskog razvoja koji je već davno prepoznat kao loš jer im je prvotna svrha ojačavanje posjeda multinacionalnih kompanija i financijska premoć u globalnoj ekonomiji. Nitko do sada, ni u razgovorima o globalnim klimatskim promjenama, ni u raspravama foruma o sigurnosti hrane, nije izrazio toliku hitnost promjene sustava zemljoradnje na način kako je to učinio UNCTAD u svome izvješću premda se 2007. godine na Međunarodnoj procjeni zemljoradničkog znanja, znanosti i tehnologije za razvoj (*International Assessment Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development* – IAASTD), nakon izlaganja stotine stručnjaka iz različitih zemalja, već došlo do sličnih zaključaka. Zaključak izvješća IAASTD glasio je da više nije moguće poslovati na uobičajeni način (*Business as Usual is Not an Option*) i da je hitno i neizostavno potrebna promjena u smjeru agroekološkog pristupa kako bi se ostvarila sigurnost hrane i umanjile posljedice klimatskih promjena. Na žalost *business as usual* uvelike je nastavljen. Možda će novo izvješće UNCTAD biti dovoljno jak poziv na promjenu politike i transformaciju svijesti o zemlji *prije nego bude kasno*. Usp. UNCTAD, *Wake Up Before It's Too Late*, u: *Trade and Environment Review 2013*., UN Publications, Geneva, 2013.

4.1.3. Kriza zemlje – kontekst Hošeinog i današnjeg navještaja biblijske vjere

Iščitavnjem Hošeinih metaforičkih izraza u svjetlu općih stavova predsužanjskih proroka glede zemlje, koji su već prethodno opisani,[1055] moglo se uočiti da se njegovi izričaji o zemlji odlikuju konkretnom povezanošću sa situacijom njegova naroda i njegove domovine u konkretnom povijesnom trenutku, ali da se u isto vrijeme, zbog njihove metaforičnosti, mogu tumačiti i shvaćati i kao izrazi koji se odnose na konkretno stanje krize cijele Zemlje, stanje teološkog shvaćanja zemaljske stvarnosti i općenito stanje krize čovječanstva u političkom, ekonomskom i religioznom životu.

Prorok Hošea, kao od Boga pozvani i poslani pojedinac doista ispunjava svoje proročko poslanje prema svim kriterijima koje, tumačeći općenito proročku službu, navodi B. Lujić: a) u *određenom* povijesnom trenutku na *određenom* prostoru i *određenome* narodu priopćava konkretnu istinu kao poruku iz Božje prespektive; b) njegova se poruka odnosi na *konkretne* ljude i *konkretno* vrijeme i na *konkretne* probleme; c) on iznosi pravu istinu narodu o samome narodu i suočava ga s istinom kako ona izgleda iz Božje stvarnosti.[1056] Mjesto djelovanja i propovijedanja proroka Hošee je Sjeverno kraljevstvo, Izrael, u vrijeme pred kraj vladavine kralja Jeroboama II. između 755. i 750. pr. Kr. To vrijeme je obilježeno posvemašnjom krizom. Politička, ekonomska i religiozna zastranjenja u ponašanju vodstva Izraela rađala su svojim gorkim plodom te je Izraelsko kraljevstvo, razdirano unutarnjom borbom vlastodržaca i kraljeva, imućnika i velikih zemljoposjednika, gotovo samo od sebe srljalo prema tome da postane lakim plijenom moćnijim okolnim kraljevstvima.[1057]

Konkretno stanje Izraela Hošeinog doba vrlo je lako usporediti s krizom u kojoj se nalazi suvremeni svijet, Crkva i vjernici koji joj pripadaju. Naš svijet, kako u svom komentaru Hošeine knjige opisuje B.C. Birch, označavaju nemar za pravednost, nevaljali odnosi prema društvu i okolišu koji ometaju ispravan odnos s Bogom i stvaraju nepremostive prepreke što odvajaju ljude od ljudi, zemlju od Boga, zemlju od ljudi i, konačno, Boga od ljudi. *Sekularizacija* je izjela osjećaj za Božju prisutnosti u cjelokupnosti života. Odanost Bogu zamijenila je odanost naciji, klasi, rasi, političkim uvjerenjima ili interesnim gupama. *Kompartmentalizacija*[1058] je umanjila svijest o povezanosti vjere i praktičnoga života,

---

[1055] Vidi odjeljak pod naslovom *1.4.1. Svrha poslanja proroka je briga o pravednosti u/na/prema zemlji*

[1056] Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, KS, Zagreb, 2010[2]., 25.

[1057] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 78.-79.

[1058] *Kompartmentalizacija* je pojam koji nam izvorno dolazi iz arhitekture. Građevinska struktura se podijeli na više dijelova, kako u slučaju propadanja jednog dijela strukture ne bi propala čitava struktura. Ovo je naročito korisno u slučaju prirodnih nezgoda: požara, poplava, zemljotresa. Termin kompartmentalizacija u

teologije i vjerničke prakse potkrjepljujući uvjerenja da su (osobito religiozna) uvjerenja i praktični vjernički život, teologija i vjernička praksa dva sasvim odvojena područja života koja međusobno ne moraju, a ponekad i ne smiju, imati utjecaja jedno na drugo. *Gubitak biblijskog i povijesnog sjećanja* odvojio je čovjeka današnjice od znanja tko je Bog i što je on učinio. Poznavanje Biblije i predaje vjere unatoč rastućoj zainteresiranosti za čitanje biblijskih tekstova je iznimno plitko. Zainteresiranost za nacionalnu, narodnu ili obiteljsku povijest iz dana u dan biva sve slabija. Nevjerojatno alarmantni oblici nasilja i cinička manipulacija drugim ljudima su, zaključuje B.C. Birch, temeljne oznake suvremenog društva, pa "nije teško zamisliti da se Hošein govor također odnosi i na nas isto onako kako se odnosio na njegove suvremenike u drevnom Izraelu."[1059]

Istina je, s druge strane, da se suvremena stvarnost uvelike razlikuje od stvarnosti u kojoj je živio Hošea i da se ona poruka koju je upućivao svojim slušateljima ne može doslovce prenijeti u trenutnu stvarnost. Vremena su se promijenila i suvremena kriza svijeta daleko je kompleksnija od krize kroz koju je prolazilo Izraelsko kraljevstvo krajem 8. st. pr. Kr. Suvremenom krizom zahvaćen je gotovo čitav svijet i zbog globalizacijskog utjecaja

---

psihologiji opisuje slučajeve internog konflikta u osobnosti koji se događaju uslijed djelovanja koja su kontradiktorna načelima do kojih sama osoba drži i smatra ih važnima. Ukoliko osoba nije u stanju riješiti konflikt koji je proizašao iz njezina djelovanja, ona teži nadići tu situaciju tako što sukobljene misli i djelovanja postavlja u različite, međusobno odvojene odjeljke. Kompartmetalizacijom se pomiruje nepomirljivo i omogućava se normalno funkcioniranje neke osobe. Ukoliko osoba ili grupa osoba, pa i cijelo društvo, duže vrijeme kompartmetalizira (odvaja) ideje, djelovanja, misli i osjećaje događa se da život postaje segmentiran, a njegovi dijelovi postaju izolirani jedni od drugih te ih se shvaća i doživljava kao da nemaju jedni s drugima doticaj. Tako se može uočiti sve dublji procesi kompartmentalizacije na području znanosti, proučavanja povijesti, kulture, religije, politike, ekonomije i općenito odvajanja jednog područja osobnog i društevnog života od drugog kao da oni međusobno nemaju veze i ne međusobnog utjecaja. Suprotnost kompartmetalizaciji je holistički pristup životu i postojanju. Starozavjetni svjetonazor je pretežito usmjeren religioznom holističkom promatranju stvarnosti svijeta. Neprestano naglašavajući božansko porijeklo svih stvorenja, uređenost i međusobnu povezanost stvari i biće u starozavjetnoj misli dihotomija i kompartmetalizacija nemaju mjesta. Afrički bibličari napravili su velike iskorake na tom području u istraživanju biblijskih tekstova. Usp. R. MAIN, *Secularisation and the 'Holistic Milieu': Social and Psychological Perspectives*, u: *Religion Compass*, 3(2008)2, 365.-384.; A. DADA, *Repositioning Contextual Biblical Hermeneutics in Africa Towards Holistic Empowerment*, u: *Black theology*, 8(2010)2, 160.-174.

[1059] „Djeca danas u škole donose oružje da bi riješili svoje prepirke i svađe. Nasumično pucanje vatrenim oružjem iz prolazećih automobila, upadi u automobile i otmice na semaforima, zločini povezani s opojnim drogama, prometne nesreće zbog alkohola, nasilje prouzročeno zbog političkih i inih sukoba, zabava utemeljena na nanošenju i promatranju nasilja česti su i uobičajeni čimbenici života duštvenih zajednica. Kleveta, zlonamjerno i neopravdano nanošenje štete tuđem dobrom glasu čest je oblik ponašanja tijekom političkih predizbornih procesa. Iskustvo pokazuje da su burze, štednja i krediti, korporacijska poduzeća i čitave vlade izloženi nevjrojatnim oblicima prijevara i korupciji. Može li se itko zaštititi od utjecaja te i takve stvarnosti i sačuvati pravi osjećaj za život, cjelovitost i povezanost s Bogom? Također je očito da su sva stvorenja pod lošim utjecajem zbog nedostatka poznavanja Boga i društvenih posljedica koji iz njega slijede. Znanosti o okolišu potvrđuju biblijsku spoznaju da su sva stvorenja međusobno povezana. Sama priroda trpi zbog ljudske pohlepe i samodostatnosti. Kisele kiše, zagađeni vodotoci, iscrpljenost plodnoga tla, zatrovanje tvari sastojaka, zagađenje zraka, poremećeni ekološki sustavi, izumiranje vrsta i iscrpljivanje ograničenih prirodnih bogatstava su stvarnost našega vremena, a povezani su sa iskorištavnjem prirodnih bogatstava od strane ljudi. Zbog ljudske grešnosti cijelo se stvorenje doista muči i stenje." B.C. BIRCH, *Hosea, Joel and Amos*, 49.-50.

njezine su posljedice vidljive i u najzabitijem području zemlje. Ipak, ono što u današnjem kontekstu krize svijeta Hošeina knjiga može ponuditi nije toliko sam sadržaj teksta, nego Hošeina umješnost u postupku reinterpretacije predaja biblijske vjere o zemlji. U želji da se pobudi osjetljivost suvremenih ljudi za poruku Božje riječi i prenese vrijednosti biblijske vjere o zemlji, može se iz Hošeine mudrosti i njegova proročkoga govora mnogo toga naučiti. Naime, Hošein postupak reinterpretacije biblijske predaje koji je primijenio u konkretnoj povijesnoj situaciji je, kako kaže J. A. Dearman, jedinstven, te je kao teološka matrica i ogledni postupak tumačenja biblijske predaje poslužio i drugim prorocima u njihovom navještaju i oblikovanju Božje poruke njihovim suvremenicima.[1060]

Hošeina knjiga sadrži reinterpretaciju starih biblijskih predaja o zemlji u novom povijesnom kontekstu, te se, prema zaključcima A. M. Browna, Hošeina poruka temelji na osnovnom tradicionalnom biblijskom teološkom uvjerenju da su zemlja, Bog i njegov narod međusobno usko povezani intimnom vezom obiteljskog nasljedstva – baštine.[1061] Upravo ta činjenica da Hošea nije ponavljao, nego je pomoću metafora reinterpretirao stari nauk biblijske vjere prenijevši ga kao dio vjerničke baštine, ohrabruje i potiče na mogućnost primjene iste metode reinterpretacije biblijskog nauka o zemlji u kontekstu današnjeg vremena.[1062] Zemlja, kako tvrdi W. Brueggemann, nikada nije odvojena od Božje riječi i njegove poruke.[1063] Zajedno s baštinom zemlje u shvaćanju proroka, pa tako i u shvaćanju proroka Hošee, ubrajaju se i pravila koja tu baštinu osiguravaju i omogućuju njezino trajanje. Stoga je povezivanje baštinjenja zemlje s pravilima čuvanja i pridržavanja Božje riječi i poruke o zemlji jedna od osnovnih poruka proročkih tekstova koja je svoj specifičan odjek našla u tekstu Hošeinih navještaja. Hošea, dakle, iako govori o svojoj zemlji u njezinom konkretnom religioznom, povijesnom i ekonomskom kontekstu, ne stavlja u središte svoga interesa zemlju *per se*, nego reinterpretira Božju poruku koja uz baštinu zemlje pripada. Od pridržavanja te poruke ovisi opstanak naroda u zemlji i opstanak zemlje same. Vrijednost zemlje same po sebi (*per se*) se pri tome podrazumijeva,

---

[1060] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 30.

[1061] A. M. BROWN, *The Concept of Inheritance in the Old Testament*, 180.-185.; Također i C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 24.-28.

[1062] Povijesne predaje imaju svoju primarnu i normativnu zadaću, a to je ispovjed vjere i prilagođavanje njezina izričaja u novim povijesnim kontekstima. Proroci se sjećaju tih predaja oslanjajući svoju poruku u potpunosti na njih. Međutim, proroci se ne sjećaju predaja da bi ih ponavljali, nego ih tako reinterpretiraju da one budu relevantne u suvremenim okolnostima. „U rukama proroka (...) predaje prestaju biti samo sjećanja na prošlost, one postaju važan alat ili oružje u sadašnjim okolnostima i trenutnom stanju vjere.“ W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 19.

[1063] „Zemlju se posjeduje na temelju riječi. Zemlju se gubi bez riječi. Čak i kralj mora znati da čovjek (kralj) živi od riječi, a ne samo od kruha.“ W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 83.

a ono što je predmet reinterpretacije je Božja riječ i pravila koja iz nje proizilaze da bi narod naseljen u zemlji živio u blagostanju, sretno uživajući njezine blagodati.

Upravo je ekološka, ekonomska, politička pa i religiozna kriza, tj. kriza uvjerenja ljudskoga roda današnjega vremena, mjesto i prostor reinterpretacije Božje poruke o zemlji koja se ogleda u biblijskim tekstovima. Hošea je, reinterpretacijom biblijske vjere da su Bog, zemlja i narod dionici Saveza u krizi svoga naroda, kako tvrdi B.C. Birch, pokušao pobuditi vjeru Izraela, rasvijetliti mu spoznaju o toj životvornoj povezanosti i uputiti na zajedničko zauzimanje u promicanju tradicionalnih vrijednosti vjere njihovih praotaca.[1064] Čini se da crkvena vjerodostojnost i općenito uvjerljivost u razlog njezina postojanja danas ovisi o tome hoće li u Crkvi prevladati uvjerenje da je sveopća kriza zemlje i zemaljskih vrijednosti spasonosni trenutak – *kairos* – u kojem je biblijsku poruku o zemlji potrebno otkriti, jasno razumjeti, teološki argumentirati, te je integriranu u dosadašnji teološki nauk adekvatno obznaniti i navijestiti. Životnost Crkve u suvremenoj krizi ovisi, dakle, ponajprije o tome hoće li njezini članovi, pa onda i svi suvremenici prihvatiti biblijsku poruku o zemlji, ili će ta zadaća ostati samo stremljenje pojedinih teoloških struja i motiviranih pojedinaca. Ukoliko bi se ostvario potonji scenarij njegova bi posljedica mogla biti nastavak tavorenja i preživljavanja Crkve u suvremenom svijetu i irelevantnost njezina pologa vjere za suvremeno čovječanstvo. Naime, navještati vjeru, utjecati na uvjerenja ljudi danas, a ne govoriti o zemlji kao integralnom dijelu baštine vjere koju je kršćanstvo naslijedilo iz pologa biblijske vjere krajnje je neutemeljeno i prilično neuvjerljivo.

Pouka koja proizilazi iz sudbine života proroka Hošee je prilično jasna. Unatoč svoj uvjerljivosti, domišljatosti, snazi i vještini, emocionalnom naboju i metaforičkoj domišljatosti koju je upotrijebio u svom naviještanju Božje riječi, Hošea nije uspio. Njegovi ga slušatelji nisu poslušali. Hošein govor nije urodio plodom spasenja. Sjeverno kraljevstvo nije spašeno od propasti. Stoga se može, sasvim opravdano, postaviti pitanje o vjerodostojnosti Hošeina navještaja, kao i o opravdanosti usvajanja njegove poruke u suvremeni teološki nauk. Ako Hošein nauk nije spasio Sjeverno kraljevstvo od propasti, vrijedi li uopće u njegovoj knjizi tražiti spas za suvremenog čovjeka?

[1064] „Hošea je jasno primijetio da su naši odnosi prema Bogu, duštvu i stvorenom svijetu dio savezničke stvarnosti. Ne možemo spoznavati Boga, a biti nebrižni za kvalitetu našeg zajedničkog života u ljudskoj zajednici i našeg života u skladu s prirodom i njezinim mogućnostima. To jednostavno ne smije biti samo osobni izbor zainteresiranih grupa ili zauzetih pojedinaca. Naša briga za dobrobit svih tih odnosa je sastavni dio onoga što se smatra pod biti saveznička zajednica. Zanemarivanje te savezničke obveze je izvrgavanje samih sebe Božjoj presudi koju naviješta Hošea.“ B.C. BIRCH, *Hosea, Joel and Amos,* 50.

Shvaćanje Hošeine knjige samo kao kritike ponašanja njegovih suvremenika prilično je manjkavo. Stoga se nameće pitanje: o čemu je i protiv čega je Hošea govorio navješćujući Božju riječ o važnosti zemlje dovodeći pred svijest svojih slušatelja opasnosti koje neodgovoran vjernički, politički i ekonomski odnos prema njoj donosi? Osnovni sadržaj Hošeine poruke nisu prijetnje niti osuda, nego navještaj istine vjere praotaca. Hošea naviješta da o uvjerenjima o zemlji i uvjerenjima o povezanosti Boga sa zemljom ovisi sreća i svakovrsno blagostanje naroda. Stoga je propast Sjevernoga kraljevstva opipljivi i materijalni dokaz propasti uvjerenja da ekonomija, politička samostalnost i, što se čini najvažnijim, religija ne ovisi o zemlji i odnosu prema njoj. Uvjerenje, ponajprije religiozne naravi, što su ga gajili, Hošeinim ljutitim proročkim riječima osuđeni, tadašnji zemljoposjednici, nositelji političke i ekonomske vlasti, povijesnim događajem propasti Sjevernoga kraljevstva, kako zaključuje A.A. Keefe, pokazalo se pogrešnim, neodrživim i neutemeljenim na biblijskoj vjeri.[1065] To je, čini se, glavna poruka koja i u današnoj suvremenoj krizi ekonomije, politike i religije ima dovoljno snažan sadržaj koji može potaknuti na traženje alternative dosadašnjim uvjerenjima o zemlji. Hošeina ponuda vjernosti Božjoj riječi oblikovanoj biblijskim uvjerenjima o zemlji pokazuje se kao drugačiji put od dosadašnjeg. Ako su dosadašnja uvjerenja o zemlji, koja su zanemarivala ili površno tumačila biblijsku predaju, bila uzrok ili barem potpomogla da se čitav svijet, Zemlja, njezino plodno tlo i biološka raznolikost dovede do opasnosti uništenja, onda Hošeina poruka o zemlji itekako zvuči privlačnom te se postavlja kao posljednja slamka spasa pred prijetećom katastrofom.

Hošein metaforički način izražavanja koji raskrinkava i pred njegove slušatelje donosi novo uvjerenje i novu svijest da su dotadašnja njihova uvjerenja o odnosu prema svojoj zemlji bila pogrešna i neispravna. Njegove metafore koje zemlju prikazuju kao prostor blagoslova, susreta s Bogom i mjesto Božjeg prebivanja, metaforički govori koji prikazuju zemlju kao Božji posjed i sastavni dio njegova domaćinstva/kućanstva dan ljudima za miran, sretan i blagoslovljen život i danas imaju uvjerljivu snagu. Razumijevanje Hošeina metaforičkoga govora, stoga, nudi osnovnu poruku da još uvijek nije isteklo vrijeme mogućnosti preokreta uvjerenja o zemlji iz onoga koji vodi prema propasti u onog koji

[1065] „Hošea je bio ljutit. No razlog njegova bijesa nije bio ritualno traženje sigurnosti izraelskog naroda da će njihova polja i njihova tijela biti plodna. Hošea se ljutio zbog strategije povezivanja okrupnjavanja plodnoga tla i političke moći što su je provodili vodeći ljudi njegova naroda koja je profanirala svetu sponu odnosa između ljudi i njihove zemlje. Transformacija u tržišnu ekonomiju, u kojoj su zemlja, njezini proizvodi i narod pretvoreni u trgovinske vrijednosti, bila je uzrokom religiozne krize koja je utjecala na shvaćanje svrhe postojanja i vlastitog identiteta naroda.“ A.A. KEEFE, *The Female Body, the Body Politic and the Land,* 100.

vodi prema spasenju. Zaokreti u razmišljanju o zemlji u područjima ekonomskih, političkih i religioznih uvjerenja predstavljaju se danas kao put „izlaska iz spirale samouništenja, u koju trenutačno tonemo“ (LS 163).[1066]

4.2. Zemlja – temelj Hošeina uvida u stvarnost

Već sâm uvod u Hošeinu knjigu dovodi pred svijest čitatelja zemlju kao središnju temu cijeloga njegovoga propovijedanja kojim se uobličuje Božja poruka njegovu narodu. U analiziranim metaforama o zemlji u Hošeinoj knjizi koriste se metaforički pojmovi s prostora bračno-ženidbenog i obiteljskog semantičkog polja. Međutim, umjesto uobičajenog razumijevanja odnosa unutar braka i obitelji kao područja pravednosti, ljubavi i savezništva, Hošea taj odnos označava pojmovima koji su povezani s korijenskim oblikom זנה (znh) te, na taj način, smješta pojam zemlje u prostor nevjernosti i bludnosti, izopačenosti i grešnosti.[1067] Metaforičkim povezivanjem pojmova zemlje i bludništva u jedan simbolički kompleks, Hošea odmah na početku svoje knjige uspostavlja tipološko područje unutar kojega gradi i objelodanjuje kritiku trajne i opetovane moralne, kultne, ekonomske i političke izopačenosti svoga naroda. Umjesto da poimanje zemlje postavi u područje bračno-savezničke vjernosti utemeljene na religiozno-teološkom pojmovnom polju, Hošea ga postavlja u područje izvanbračnog odnosa bludnosti čije su karakteristike iskorištavanje, nadmoć, materijalna i ekonomska korist, politička i društvena represija.[1068]

[1066] Cijelo peto poglavlje enciklike *Laudato si'* posvećeno je smjernicama za djelovanje i usmjerenje prema izlasku iz ekološke krize. Među njima su: 1) promjena modela globalnoga razvoja (LS 194); 2) promjena svijesti glede ekonomije (LS 195); 3) promjena svijesti glede politike (LS 197); 4) povratak izvorima religioznih uvjerenja (LS 199-200). „U svakom slučaju, potrebno je poticati vjernike da žive na način koji je uskladu s njihovom vjerom i da joj ne proturječe svojim postupcima. Treba ih snažno poticati da se uvijek iznova otvaraju Božjoj milosti i trajno nadahnjuju uvjerenjima o ljubavi, pravednosti i miru. Ako je pogrešno shvaćanje vlastitih načela kojiput dovelo do toga da smo opravdavali loše postupanje s prirodom, čovjekovo okrutno vladanje nad stvorenim svijetom ili ratove, nepravde i nasilja, kao vjernici trebamo priznati da na taj način nismo bili vjerni blagu mudrosti koje smo bili dužni štititi i čuvati.“ (LS 200)

[1067] Korijenski oblik זנה (znh) u metafori o zemlji koristi se, u skladu s biblijsko-hermeneutičkim naukom P. Ricoeura, ciljano radi otvaranja sumnje slušatelja/čitatelja da metaforički odnos ne upućuje na preslikavanje pozitivnih/sličnih oznaka. Svrha ovakvoga govora je navesti slušatelja na zaključak da se u metafori cilja na negativne/neslične oznake između metaforičkih domena kojima se kani postići novi način mišljenja. Fenomen čije se shvaćanje u uobičajenom životu ljudi podrazumijeva u metaforičkom procesu upotrebom nekogruentnog, neprimjerenog i očito ekstremnog pojma dovodi čitatelja u stanje razmišljanja koje ne potiče samo na preokret mišljenja nego i na preokret djelovanja. Stvarajući napetost između uobičajenog načina mišljenja i metaforom predloženog načina promatranja stvarnosti, stvara se ne samo nova misaona struktura shvaćanja stvarnosti nego i nova etička poruka. Usp. A. SCOTT-BAUMANN, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London, 2009., 103.-104. Također: P. RICOEUR, *From Text to Action*, Athlone Press, London, 1986.,14.-17.

[1068] Upotreba izraza koji potječu iz korijenskog oblika זנה, kako tumači A.A. Keefe, upućuje na Hošein pokušaj raskrinkavanja opasnosti koje se skrivaju iza uobičajenih svjetonazorskih pretpostavki metafizičkog dualizma, ali i socio-političkog pragmatizma što ga je uvodila promjena ekonomskog sustava prelaskom sa lokalno održive zemljoradnje u tržišno orijentiranu ekonomiju čiji je cilj unovčavanje uroda i međunarodna trgovinska razmjena radi uvoza luksuzne robe za povećanje bogatstva i ostvarenje lagodnoga života političke

Svrha ovakvog metaforičkog povezivanja zemlje i žene bludnice, kako je prethodno pokazano, jest pružanje slušatelju/čitatelju novog ključa razumijevanja stvarnosti na temelju kojega će moći razumjeti rekonstrukciju Božje poruke o zemlji koja mu se proučavajući i promišljajući tekst Hošeine knjige pruža za obilikovanje svog vlastitoga uvjerenja.[1069]

4.2.1. Zemlja je neprocjenjiva vrednota

Metafora *zemlja je bludnica* u Hošeinoj knjizi (1,2) ima ulogu snažnog retoričkog sredstva koje ponajprije zaokuplja pozornost slušatelja/čitatelja, a njezin drugi učinak jest osvješćivanje primatelja na izopačenost trenutnog sustava njihova mišljenja, što vodi prema krajnjem cilju metafore: upućivanje slušatelja na drugačiji, trenutnom njihovom mišljenju suprotan, sustav konceptualizacije zemlje u kojem se prepoznaje njezina intrinzična vrijednost u svim područjima njezina poimanja, te joj se priznaje da je subjekt i bitan čimbenik odnosa naroda prema njegovu Bogu.[1070] Metafora *zemlja je bludnica*, zbog očite negativnosti koja se metaforički preslikava s jednog na drugi pojam, zbog očite *gnusnosti* i izopačenosti odnosa koji predstavlja, izvršava opravdanost da kao jaka negativna slika već automatski i „*on-line*“ proizvede suprotan učinak, a to je promjena mišljenja slušatelja s negativnog u pozitivno i s Božjom porukom usklađeno poimanje zemlje. Taj se učinak još više učvršćuje naknadnim promatranjem, proučavanjem i razmišljanjem o metafori *zemlja je bludnica*.[1071]

Koncept bludnosti metaforički povezan sa zemljom, jer metafora djeluje na isticanju nesličnosti i nepodudarnosti pojmova, postavlja poimanje zemlje u pozitivan politički, ekonomski i religiozni kontekst i otvara mogućnost njezinog drugačijeg, pozitivnog,

---

elite. Lako se dogodi da ovaj element ne bude zamijećen i da se ne uzme u obzir prilikom interpretacije Hošeinih tekstova ukoliko se, uz religioznu, ne uzme u obzir i društveno-politička dimenzija značenja pojmova s područja seksualnosti i obiteljskih odnosa. Usp. A. A. KEEFE, *Family Metaphors and Social Conflict in Hosea*, u: B. E. KELLE, F. R. AMES, *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, SBLSymS 42, Atlanta, 2008., 121.-122.

[1069] Vidi odlomak *4.1.1. Zemlja - komunikacijski ključ otkrivanja Hošeinog teološkog nauka*

[1070] Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 188.

[1071] Hošeina sklonost šokiranja slušatelja/čitatelja, kako tvrdi Sherwood, nije slučajna nego je krucijalni dio njegove poruke. „Doista, jedina oznaka koja ujedinjuje znakove u ovom tekstu je njihova sklonost dovesti do onoga što je neočekivano. (...) Znakovni jezik koji počinje 'čudnom' semiotičkom igrom riječi ne smjera prema svom rješenju nego ima sklonost postajati sve čudnijim i čudnijim. (...) Neskladnost između ljudskih i semiotičkih partnera pridonosi općem dojmu da je Hoš 1-3 čudan tekst kroz koji se, kao kroz staklo, gleda u prilično bizaran svijet, kao u onaj koji je stvorio Lewis Carroll. “Kao što je neočekivana Hošeina partnerica, tako je i odnos zemlja bludnica ne samo neočekivan nego predstavlja potpuni preokret svih očekivanja. Gledajući detaljno mehaniku i paradoksalnost oznaka očito je da se pokušava postići 'automatizam shvaćanja' koji je usmjeren prema kritičnom odgovoru i ponovnom stvaranju dojma o semiotičkom smislu ovoga teksta.“ Y. SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet*, 149.

konceptualiziranja nudeći ga kao novost i preokret dosadašnjega mišljenja i ponašanja.[1072] Hošeini originalni slušatelji su mogli, dakle, čuti i dobro razumjeti ovu Božju poruku o zemlji: zemlja je vrijedna poštovanja, ona ima svoje dostojanstvo i čast, zemlja uz Boga i narod zaslužuje svoje aktivno mjesto, ona je subjekt u odnosu Bog-zemlja-čovjek. Zemlja je aktivna sudionica savezničkoga odnosa Boga i njegova naroda. Kao takva, zemlja pripada odnosima koji se ravnaju prema pravilima Zakona Božjega na kojem se temelji Savez. Pravila Tore, kako primjećuje G. M. Burge, vrijede kako za ljude, tako i za zemlju na kojoj oni s Bogom zajedno žive i postoje pa se u shvaćanju pravednoga života neizostavno podrazumijeva i pravedan odnos prema zemlji.[1073]

Unutar takve religiozno-teološke konceptualizacije u svijesti suvremenih slušatelja, a i kasnijih čitatelja, metaforom *zemlja je bludnica* istovremeno se mijenja i ekonomsko i političko poimanje zemlje te se pružaju preduvjeti za njegov preokret. Umjesto poimanja zemlje kao *robe* korisne za postizanje drugih ekonomskih vrijednosti ili stvari kojoj je upotrebna svrha postizanje užitka, objekta koji valja iskoristiti, u svijesti slušatelja raste poimanje o njezinoj neprocjenjivosti utemeljenoj na intrinzičnoj vrijednosti zemlje. Zemlja nema vrijednost koja se može izmjeriti mjerilima ekonomske procjene, niti joj vrijednost raste proporcionalno količini njezinih plodova i utjecaja na rast političke moći. Stoga se može zaključiti da je Hošeina misao o vrijednosti zemlje drugačije naravi i da se nalazi na drugačijem misaonom području. Prorok Hošea, upotrebom metafore *zemlja je bludnica*, jasno naglašava da se mjesto i prostor razmišljanja o zemlji nalazi u bludništvu i izrabljivanju suprotnom području poimanja. Zemlji nije mjesto unutar misaonog konteksta grabeži i pohlepe za materijalnim i nematerijalnim vrijednostima. Njezino se ispravno poimanje događa tek na misaonom području koje se definira religiozno-duhovnim i socijalno-političkim odrednicama, tj. na području vjernosti u odnosima Bog-čovjek i čovjek-narod. Tim metaforičkim postupkom Hošea mijenja konceptualiziranje cjelokupnosti samog života i njegova postojanja i premješta ga s područja individualizma,

---

[1072] Takav postupak, kako uočava B. E. Kelle, čest je u biblijskim spisima. Svrha je metafore zamijeniti postojeće poimanje stvarnosti novim. U situaciji Izraela i Jude, zbog bliskog iskustva sirsko-efrajimskog rata, valjalo je redefinirati tadašnja poimanja političke i društene stvarnosti te ih, prema prorokovu viđenju, zamijeniti drugačijim. Prema Hošeinom viđenju, događaje svrgnuća Pekaha i ponovne uspostave Samarije kao vazala Asirije, trebalo je promatrati kroz teološku leću koja naglašava Božansku svrhu i cilj takvog postupanja. Metafore žene/majke, preljuba i bluda, ljubavnika i milosnika oslanjaju se na predaju iz Hošeinog društvenog konteksta koja je prije svega označena političkim događanjima, ali ima i svoje odjeke u području religioznih i obiteljskih odnosa. Uvođenjem tih metafora donose se drugačiji oblici odnosa kojima je cilj i proročka osuda i uvjeravanje slušatelja kojima su upućeni njegovi govori. Usp. B.E. KELLE, *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, 284.

[1073] „Zemlja je mjesto na kojem saveznička pravednost mora biti očito vidljiva.“ G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 7.

sebičnosti i pohlepe u konceptualno područje i okoliš zajedništva, međusobnog poštovanja i među(o)sobne povezanosti. Hošein se, dakle, metaforički postupak može prepoznati kao pokušaj promjene konceptualnog okoliša u poimanju zemlje i svojevrsna rekonstrukcija shvaćanje naravi zemlje sa svrhom omogućavanja drugačijeg svjetonazorskog pristupa koji će voditi prema izlasku iz krize naroda i njegova odnosa prema njegovoj zemlji i njegovu Bogu.[1074]

Cilj Hošeine metafore *zemlja je bludnica* jest, dakle, promijeniti mišljenje i uvjerenje slušatelja o zemlji te proizvesti konceptualnu promjenu u „mozgu“ slušatelja da zemlja pripada području i platformi mišljenja o životu kao takvom, te je neizostavna sastavnica ljudskog poimanja vlastitog bivstvovanja i opstojnosti u njegovom odnosu prema Bogu i prema drugim ljudima. Stoga se u Hošeinoj po(r)uci zemlja predstavlja kao temeljna vrijednost koja znači koliko i sam život u svim njegovim vidicima postojanja. Politici, kao životvornom međuljudskom odnosu, ekonomiji, kao životvornom odnosu prema materijalnim dobrima, religiji, kao životvornom odnosu s Bogom, zemlja daje razlog opstanka i svrhu postojanja.

Promjena koju metafora *zemlja je bludnica* donosi je promjena područja konceptualizacije zemlje iz individualističkog u kolektivno područje shvaćanja. Poimanje zemlje prenosi se iz starog područja indvidualističke ideologije u novu konceptualnu ideološku mrežu te se

[1074] Zaključci koji slijede iz studije mađarskog neurobiologa Tamása Freunda, kako ih u svojoj nedavno objavljenoj studiji o kontekstu metafore prenosi metaforolog Zoltán Kövecses, upućuju na činjenicu da individualistička društva toleriraju pa čak i ohrabruju sebičnost, iako je, „očito negativan koncept“. Temljem istraživanja mozga što ih je poduzeo, Tamás Freund tvrdi da u manjim zajednicama evolucija podržava oblike ponašanja koje se mogu smatrati nesebičnima, dok se u velikim zajednicama sebičan oblik ponašanja tolerira ili čak i podržava. Razlozi takvoga ishoda, kako objašnjava Tamás Freund, su evolucijski. U velikim zajednicama većina informacija o ponašanju drugih unutar zajednice ostaje skrivena mozgu pojedinca pa se, zbog toga što mozak pojedinca nema mogućnost pamćenja svega onoga što su drugi učinili i tako provjeriti relevantnost informacija koje se tiču sebičnosti, nije u mogućnosti odrediti koje se ponašanje treba smatrati sebičnim i kazniti ga, a koje pojedince valja zbog njihova sebičnog ponašanja isključiti iz društva. Zbog toga pojedinci koji prakticiraju sebični uzorak ponašanja imaju više vjerojatnosti preživjeti i umnožiti se. Uopćeno, u malim zajednicama, gdje je mozak pojedinca dovoljno kapacitiran da može nadzirati ponašanja drugih, evolucija izabire suradljivo (nesebično) ponašanje, dok u velikim društvima, gdje kapacitet mozga nije dovoljno velik za nadziranje ponašanja svih pojedinaca, evolucija bira natjecateljski (sebični) oblik ponašanja. Sudeći prema „stanju čovječnosti“ u našim ogromnim zapadnjačkim zajednicama nije previše pesimistično predviđati da će sebičnost i pohlepa prije ili kasnije dovesti do nepopravljivih kriznih situacija. Što se onda može učiniti da bi se spriječile takve situacije? Jedno od mogućih rješenja, kako predlaže Tamás Freund, je promjena (pojmovnog/konceptualnog) okoliša koji nas okružuje. Ukoliko bi se promijenila narav okoliša, budući da promjene u okolišu utječu na prilagodbu, time bi se i pojedinci prilagodili novom okolištu. Ljudska su bića, za razliku od većine životinja, sposobna to učiniti. Ako bismo kulturalno, intelektualno ozračje, označeno mrežom individualitičkih pojmova, zamijenili kolektivnim, mogli bismo u tom pothvatu biti i uspješni. No, nažalost, još uvijek nije jasno kako i na koji se način može provesti to masovno restrukturiranje konceptualnog okoliša u većini zapanjačkih društava u kojima dominiraju upravo suprotni skupovi vrednota. Usp. Z. KÖVECSES, *Where metaphors come from: reconsidering context in metaphor, Oxford University Press, New York, 2015., 63-65.*

povezuje s kolektivističkim svjetonazorom i idejama koje podupiru poimanje cjelokupnog života kao zajedničkog (su)postojanja čovjeka/naroda, Boga i zemlje. Takvim se poimanjem zemlje uspostavlja, kako tvrdi J. A. Dearmann, novi, holistički model promišljanja života.[1075] Uokvirujući svoj nauk o zemlji unutar bračno-obiteljskog odnosa, pri čemu se obitelj smatra temeljnom jedinkom društva i osnovnim okvirom rasta i oblikovanja pojmovnog svijeta pojedinaca, Hošea po(r)ukom o zemlji smjera na obnovu, u predsužanjskom i predmonarhijskom vremenu Izraela prevladavajućeg, shvaćanja i ideološkog okružja u kojem se zemlja smatra integralnim dijelom obiteljskog/nacionalnog poimanja života i postojanja, a ne samo imanjem – resursom – od kojeg obitelj/narod crpi materijalna sredstva za vlastito blagostanje i održanje. Zemlja je, stoga, sastavni i neizostavni, živi i aktivni član obitelji/naroda koja svojim postojanjem sudjeluje u međuobdarujućem zajedništvu i oblikuje životvorno, životno važno, za opstanak bitno, shvaćanje međusobnih odnosa svih sudionika tog zajedništva.[1076] Poput osobe, člana obitelji, zemlja predstavlja neprocjenjivu vrijednost kojoj, ni u mislima, a kamoli u djelima, nije mjesto među stvarima i ekonomskim vrednotama kojima se trguje. Zemlja je vrijednost kojoj je pojmovno mjesto među onim vrednotama koje se prvotno i jednostavno vole, cijene i poštuju. Zemlja pripada konceptualnom području neprocjenjivoga.

4.2.2. Zemlja je opće dobro

Promjena područja konceptualizacije zemlje iz individualističkog u kolektivno područje shvaćanja i razmišljanja koja se u misli slušatelja/čitatelja događa po metafori *zemlja je bludnica* (1,2) dobiva svoj širi i dublji značaj u drugoj metafori koja je predmet ovoga rada. Po metafori *zemlja je žena/majka* (2,4-5), kako je prethodno pokazano,[1077] Hošea uvodi svoje slušatelje i čitatelje u javnu raspravu o značaju i važnosti zemlje. Predočujući im njihovu konkretnu situaciju općeg ekonomskog, političkog i religioznog rasapa, Hošea raspravlja o potrebi angažiranosti u donošenju suda o njihovim vlastitim uvjerenjima koja oblikuju njihova ponašanja, ali i o potrebi postizanja motivacije za uspostavu zajedničkog konsenzusa o promjeni smijera dosadašnjega stila života, što predstavlja djelatni učinak ove Hošeine metafore.[1078] Stanje krize u kojem se zemlja nalazi i izlaz iz njega nameće se

---

[1075] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 91.

[1076] Usp. E. LIPIŃSKI, נַחַל (*naḥăl*), נַחֲלָה (*naḥălāʰ*) u: *TDOT*, vol. 9., 331.; Usp. G.H. WITTENBERG, *The Vision of Land in Jeremiah 32*, u: N.C. HABEL, *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, 132.-133.;

[1077] Vidi odlomak 3.1.2. *Zemlja je žena i majka (Hoš 2,4-5)*.

[1078] Zaključak je Kirsten Nielsen da metafore u sebi kriju dvostruki kreativni potencijal: informativni i djelatni. Informativni potencijal se odnosi na stvaranje novog razumijevanja pomoću kulturalnih znakova i razvija se, kako unutar kulturalnog, tako i unutar literarnog konteksta. Djelatni potencijal metafore tumači se kao utjecaj metaforom novostvorenog značenja prizašlog iz metaforičkog preslikavanja na slušateljeve

kao opća zadaća i zajednička odgovornost.[1079] U zadaći rješavanja krize opstanka zemlje, emocionalnoj i/li duhovnoj, nema mjesta ravnodušnosti i nezainteresiranosti. Tek usklađeni nacionalni i osobni interesi u uvjerenjima o tome što zemlja znači i kako njezino značenje valja shvatiti mogu dovesti do onoga odnosa prema zemlji koji se Hošeinom metaforom *zemlja je žena/majka* postavlja kao ciljni, i s Božjom riječju usklađeni, odnos. Područja promjene uvjerenja o zemlji koja bi mogla izvući Hošeine slušatelje/čitatelje iz krize su označena kao: a) promjena uvjerenja o materijalnoj (ekonomskoj) vrijednosti zemlje, b) promjena u shvaćanju politike kao brige o dobrobiti zemlje, mjesta i prostora života naroda, c) promjena religiozno-teološkog poimanja zemlje. Ljubav prema zemlji koja se očituje djelima suodgovornosti u političkom području, skrb o njoj kao prema članu obitelji/naroda posvjedočena kroz brigu o njezinoj plodnosti u ekonomskom području, vjernost zemlji kao bitnoj sastavnici bračnog/savezničkog odnosa očitovana domoljubljem i bogoljubljem plodovi su shvaćanja Hošeine metafore *zemlja je žena/majka*.

Izrabljivanje i sebično iskorištavanje, grabež i neodgovorno manipuliranje zemljom od strane zainteresiranih pojedinaca i grupa u postizanju političkih, ekonomskih i religioznih koristi suprotno je ideji i poimanju odnosa prema zemlji kojeg promiče prorok Hošea. Budući da se Hošein govor o zemlji osniva na metaforom izazvanom shvaćanju da je bračna i bezinteresna (bezuvjetna) ljubav žene/majke filter kroz koji se odnos prema zemlji definira i pojmovno određuje, zato se izrabljivanje i iskorištavanje smatra pogrješnim i neprikladnim odnosom kako prema ženi/majci tako i prema zemlji. Stoga je i zaključak, u skladu s mislima W. Brueggemanna, da se zemlju ljubi i da se prema njoj postupa kao prema voljenoj ženi sasvim na tragu cjelokupne biblijske, a osobito hošeanske, teološke tradicije.[1080] U tom je smislu sasvim opravdano zaključiti da je Hošeina metafora *zemlja je*

---

stavove i djelovanje. Usp. K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*, 33.-35., 60.-62.; Usp. S. MOUGHTIN-MUMBY, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, 1–16.; Usp. J. MIDDLEMAS, *Divine Presence in Absence: Multiple Imaging as Literary Aniconism in the Prophets*, u: N. MacDONALD, I. J. de HULSTER (urr.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism, Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. II*, FAT 61, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013., 183.-212.,199.

[1079] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 112.

[1080] Ova ideja našla je svoj odjek u jahvističkom opisu stvaranja u Post 2,4b-25. W. Brueggemann primjećuje: „Povezanost između žene i zemlje, između spolnosti i ekonomije, još je uočljivija, ako shvatimo da su spolnost (shvaćena kao plodnost i „proizvodnja“) i ekonomija (shvaćena u smislu pravednosti) nerazdruživo povezane. Spolnost i ekonomija su dvije velike sfere našega života, one o kojima se najviše bavimo i brinemo, one oko kojih se najviše svađamo i sukobljavamo i od kojih se svi nečemu nadamo. Kad je spolnost povezana s plodnošću, a ekonomija sa pravednošću, tada smo blizu srži biblijske etike, jer Biblija inzistira na tome da nema plodnosti bez pravednosti.“ Božji red stvaranja pretpostavlja, ističe W. Brueggemann, da se „čovjeku prema zemlji valja ponašati isto kao što se muškarac ponaša prema ženi i obrnuto, postupanje muškarca prema ženi valja biti istovjetno ponašanju čovjeka prema zemlji“. W. BRUEGGEMANN, *Land: Fertility and Justice*, 41.-43.; Također i moj zaključak: „U slici zemlje kao zaručnice Božje oslikava se odnos

žena/majka oblikovala i bitno utjecala na biblijski teološki nauk o zemlji te je služila kao osnova na kojoj su kasniji autori biblijskih tekstova tkali svoje teološke izričaje o toj temi.

Metaforičko shvaćanje pojmova Boga oca, Boga supruga, Boga muža/muškarca, s jedne strane, te čovjeka sina, naroda djeteta, s druge strane oslanja se upravo na ovu prvotno hošeansku metaforu i iz nje proizilazi tvoreći poseban metaforički kompleks čije tragove nalazimo razasutima po cijelom biblijskom tekstu. Bog se skrbi za zemlju supružničkom/očinskom brigom, a čovjeku/narodu je takva ista briga (pre)poručena kao ispravni izraz pripadnosti, savezničkom zajedništvu i međusobnoj povezanosti u kolektivnu cjelinu nacionalne i vjerničke zajednice - Božjoj obitelji. Razumijevanje ove metafore i njezino usvajanje u misaoni i pojmovni sustav, kako tvrde suvremeni metaforolozi, oblikuje osobno i kolektivno doživljavanje svijeta, osobni i nacionalni, religiozni i teološki identitet. Kao bitni (dodatni) učinak metafore, koji se nesvjesno događa u podsvijesti slušatelja, definiraju se vrijednosti na temelju kojih slušatelj/čitatelj ne samo misli nego i djeluje prema njihovom ostvarenju, u ovom slučaju prema uvažavanju i poštivanju zemlje kao vrijednosti koja ima osobni karakter i identitet člana obitelji. Drugim riječima, prihvaćajući „uvid“ koji donosi metafora *zemlja je žena/majka* i pružajući mu mjesta u svom misaonom svijetu, čitatelj/slušatelj sustavno, i misaono i fizički, prihvaća i usvaja stil života u kojem o zemlji misli i prema zemlji se ponaša kao prema iskonskoj članici svoje obitelji kojoj uz Boga/oca duguje svoje postojanje i svoj život.[1081]

4.2.3. Zemlja je teološka vrednota

Gotovo istu misaonu i pojmovnu preobrazbu nudi na promišljanje čitatelju/slušatelju metafora *zemlja je narod* (4,1-3). Intimnoj bračno-savezničkoj i obiteljskoj povezanosti izraženoj metaforom *zemlja je majka* kojoj u temelju leži *poznavanje* stoji kao suprotnost

---

koji treba vladati i između čovjeka i zemlje. Zajedništvo ljudskog para prototip je odnosu čovjek-zemlja i obrnuto. Zato se metaforički može reći da se zemlju ljubi kao ženu i da se žena voli kao zemlja.“ Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća,* 399.

[1081] Dokazana postavka suvremenih psiholoških istraživanja jest da metafore ne samo da utječu na razumijevanje kao mentalni proces, nego djeluju i fizički na uspostavu neuronskih veza unutar mozga te trajno oblikuju svijest o stvarnosti, koja nadalje oblikuje i upravlja ponašanjem. Nije, dakle, važno samo znanje i poznavanje metaforičkih domena, nego je važan „uvid“ koji metafora donosi i preslikava te mijenja shvaćanje stvarnosti i utječe na djela slušatelja. Primjerice metafora *pas je najbolji čovjekov prijatelj* oblikuje ne samo misao i shvaćanje čovjeka o psima u nego i ljudsko ponašanje prema toj životinjskoj vrsti. „Ukoliko netko dosljedno misli o psu kao o najboljem prijatelju, on će mu govoriti, maziti ga i gladiti, igrati se s njim i brinuti za psa na način koji je nezamisliv u kulturi gdje pojam o psu sadržava shvaćanje da je pas izvor proteina, a ne član obitelji.“ Usp. M.T. DESCAMP, E.E. SWEETSER, *Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans?*, 216.-217. S toga stajališta, analogno promišljanju o metafori *pas je najbolji prijatelj*, možemo doživjeti i metaforu *zemlja je žena/majka*.

nedostatak *vjernosti* i *ljubavi* u zemlji (4,1bβ).[1082] Stanje svijesti koje se izražava kao *zaborav* pripisuje se ponajprije Izraelu, ali i svakom narodu koji živi u/na zemlji. U ovom metaforičkom izričaju domena *zemlja* obuhvaća, kako je u prethodnoj analizi pokazano i u Hošeinom tekstu potvrđeno (usp. 4,4-11), ne samo Izrael, nego i sve narode pa i sva stvorenja kojima zemlja služi kao mjesto održanja života i prostor njihova prebivanja. Nedostatak znanja, ljubavi i vjernosti su prvotne oznake čovjeka i naroda koji ne obdržava Dekalog. Sve što prebiva na zemlji, zbog nedostatka znanja, ljubavi i vjernosti onih za koje se pretpostavljaju te kvalitativne oznake, nalazi se u smrtnoj opasnosti (4,3). Nedostatak svijesti i znanja na koji Hošea upozorava predstavlja sveopći poziv na pozornost o onome što se događa u slučaju nedostatka ljubavi i vjernosti u/na zemlji, među ljudima, prema stvorenjima i prema Bogu. Cilj nabrajanja grijeha i nepravilnih stavova, koji Hošea tako drastično koristi jest slušateljima/čitateljima posvijestiti i pokazati karakter poimanja *zemlje* koji se predstavlja kao alternativa dotadašnjem shvaćanju i razumijevanju pojma *zemlja*.[1083]

Korupcija i pokvarenost, proizašla iz pogrešnoga poimanja zemlje, je jedina stvarnost koja na zemlji raste (4,4-11). S njezinim rastom su mogućnosti posvemašnje katastrofe sve izglednije, a nemogućnost povratka i ozdravljenja sve veća. Katastrofa kozmičkih razmjera zbog rasta nasilja prema i među stvorenjima otvorena je prijetnja koja visi iznad opstojnosti svih živih bića.[1084] Beskrupulozno i hladnokrvno kršenje prava drugih osoba, motivirano pohlepom i mržnjom, povezano fizičkim činima nasilja i brutalnosti, u proročkoj literaturi predstavlja prvi i izvorni grijeh kojim biva ranjena zemlja (Am 3,10; 6,1-3; Ez 7,23; 8,17; Mih 6,12; Sef 1,9). Nasilje, prema prorocima, vodi prema uništenju čitavoga svijeta i povratku zemlje u stanje nestvorenosti, praznine, pustoši, neplodnosti, beživotnosti (Jr 4,23-26; Sef 1,2-3). Stoga je vrlo moguće da je Hošeina metafora o rastu nasilja na zemlji, koje je suprotnost vjernosti, ljubavi i milosrđu, oblikovala pojmovni i teološki rječnik drugih biblijskih pisaca koji govore o štetnim posljedicama ljudskog ponašanja za zemlju i nevjernosti Bogu.[1085] Važna značajka nasilja, kako ga predstavlja Hošea, jest da je to kolektivni grijeh koji ima sveopće posljedice. Nedostatak ljudske

[1082] Vidi analizu u odlomku ovog rada 3.1.3. Zemlja je narod (Hoš 4,1-3)
[1083] Usp. E.O. NWAORU, *Imagery in the Prophecy of Hosea*, 67.-68.
[1084] I ova je ideja našla svoga odjeka u opisu stanja svijeta prije općeg potopa (usp. Post 6,5-7. 11-12.) Nasilje je jedan od prvotnih, ako ne i izvorni ljudski grijeh u svećeničkom izvještaju o stvaranju. Usp. J.L. SKA, *U znaku duge, Biblijski izvještaj o potopu (Post 6 – 9)*, 281.-283.
[1085] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert*, 53.-54.; B. LUJIĆ, *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice*, 177.; Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 220.

svijesti i znanja o povezanosti života sa zemljom, nedostatak uvida i manjkavost poimanja zemlje, cijelo stvorenje usmjeruje prema uništenju i propasti.

Zanemarivanje značenja zemlje, pogrešno i nepotpuno poimanje njezine vrijednosti, osim toga, ništi i ruši nacionalni identitet Izraela, usmrćuje i obeščašćuje život Božjega naroda u cjelini, u svim vidovima njegova postojanja. Ponajprije, nepoznavanje pravoga identiteta zemlje, vodi prema neprepoznavanju Božjega identiteta, koji se Izraelu predstavlja kao darivatelj zemlje (5,1). Identitet Izraela, kao naroda Božjeg, povezan je u Hošeinoj misli s identitetom i poimanjem zemlje. Zaborav Boga je ujedno i zaborav identiteta zemlje, a zaborav identiteta zemlje je istovremeno i zaborav vlastitoga identiteta. Sjećanje na uključenost zemlje u saveznički odnos s Bogom je konstituivni element Izraelova identiteta. Bog, zemlja i Izrael uvijek su pojmovno nerazdruživo vezani. Bog, zemlja i narod/čovjek vezani su simbiotičkim identitetskim vezama. Zbog toga se i metaforičke domene u Hošeinim izričajima o zemlji ne mogu niti razumijevati niti pojmiti bez preslikavanja svojstava iz domena Bog i narod. Ne može se ispravno misliti o zemlji, a istovremeno ne misliti o čovjeku i Bogu. Nije moguće ispravno pojmiti čovjeka, a da se ne misli i o zemlji. Nedovoljno pojmi Boga onaj tko ne misli istovremeno o zemlji i ljudskoj zemaljskoj stvarnosti. Odnosi koji se u Hošeinim metaforama o zemlji preslikavaju između domena zemlje i naroda ujedno preslikavaju i pobuđuju uvid u odnose između čovjeka i Boga. Stoga nije moguće iz razmišljanja o Bogu i čovjeku isključiti zemlju. Zaborav zemlje u teološkom govoru rađa izpačenjem istine o čovjeku i njegovoj stvarnosti i otvara vrata mišljenju da je osvajanje i podvrgavanje zemlje nasiljem dopušteno u Božje ime.

Stoga se čini da je i u suvremenom svijetu kriza teološkog razumijevanja ljudskoga identiteta prouzročena istim problemom kao i u Hošeino doba. Ekonomskom, političkom, pa i teološkom poimanju identiteta naroda i čovjeka nedostaje potpuni uvid u shvaćanje zemlje. Štoviše, teološko poimanje zemlje i obrazlaganje njezine vrijednosti koje je dugo vremena bilo isključeno iz razmišljanja i oblikovanja svijesti o Bogu, čovjeku, narodu i gotovo svim područjima ljudske djelatnosti i postojanja, danas se čini nužnim i nezaobilaznim. Pri tome glavni problem ne predstavlja stvarnost krize Zemlje kao takve, nego ljudsko razmišljanje i poimanje stvarnosti koje je iskrivljeno i izopačeno, te čini da stvari idu pogrešnim smjerom. Stvarnost je, kako ističe Papa Franjo, važnija od ideje (LS 110), a izoliranje i djelomično tehničko rješavanje ekoloških problema vodi prema megalomanskoj razuzdanosti (LS 114), pa se, kao i u Hošeino doba, čini da bi gledanje i poimanje stvarnosti na drugačiji način moglo biti pravo rješenje suvremenog problema

Zemlje. Holistički pristup poimanju stvarnosti, definiranje i shvaćanje zemaljske (pa i vječne) stvarnosti kao jedne – Božje, ljudske i zemaljske – čini se i u suvremenom svijetu putem koji može povesti čovjeka prema ideji da ugroženoj Zemlji dopusti da se oporavi od nanesenih joj šteta, narodima da steknu vlastiti ekonomski, politički i kulturni identitet, Bogu da opet bude shvaćen i doživljen kao sve u svemu (usp. Rim 8,21). Promišljanje da je sve povezano, da su sva stvorenja međuovisna, da nitko sebi ne živi (Rim 14,7), da je svako stvorenje u svojoj biti ovisno o drugima i drugome, prožeto cjelovitim međusobnim odnosima s Bogom, bližnjima i zemljom čini se temeljnim shvaćanjem i uvidom koji može usmjeriti čovjeka prema drugačijem djelovanju. Stoga se starozavjetni metaforički govor o zemlji iz knjige poroka Hošee i danas čini prikladnim sredstvom za p(re)okretanje ljudskih misli, a posljedično i za promjenu praktičnog djelovanja.

4.2.4. Zemlja je mjesto i prostor praktičnog življenja (biblijske) vjere

Ekonomska politika latifundijalizacije, tj. okrupnjivanja zemljišnih posjeda, sredinom 8. st. pr. Kr., produbila je klasne i ekonomske razlike te generirala ogromnu prezaduženost seljaka i nemogućnost preživljavanja od obrađivanja zemlje. Takva situacija dovela je zemlju i zemljoradnički način života na „loš glas“. Osiromašeni mali zemljoradnici razočarani, frustrirani i nezadovoljni jer im obrađivanje zemlje nije donosilo dostatna sredstva za život napuštali su svoje zvanje i na rubu gladi, pod prijetnjom ropstva odlazili živjeti u pustinju ili se iseljavali u druge zemlje. Zemlja, Božji dar Izraelu za njegov miran, sretan i blagoslovljen život postala je većini njezinih stanovnika mjestom beznađa i ropstva, muke i neizvjesnosti u održavanju života. Zemlja, kojom *teče med i mlijeko*, postala je mjesto umiranja od gladi.[1086] Nezadovoljstvo zemljom, zemljoradničkim zanimanjem u Hošeino vrijeme bilo je na vrhuncu. Pustošenje seoskih imanja i iseljavanje stanovništva pred najezdom ekonomske i socijalne nepravde bio je nezaustavljiv trend.[1087]

[1086] Usp. H. GOSSAI, *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets: Justice and Righteousness in Context*, 234.-235.; Usp. D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, 132.-133.

[1087] Socio-ekonomska situacija u Izraelu u drugoj polovici 8. st. pr. Kr. uvelike je slična situaciji u kojoj se nalazi Hrvatska, čitav europski kontinent pa i šire. Problem grabeži za plodnom zemljom zahvatio je već odavna Afriku, Južnu Ameriku i Indiju. Glede situacije u Izraelu vidi studije: J. A. DEARMAN, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and its Background*, SBLDS 106, Scholars Press, Atlanta, 1988.; M. SILVER, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*; E. W. DAVIES, *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Tradition of Israel*, JSOTSup 16, JSOT Press, Sheffield, 1981., 65.-89.; D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: A Social Analysis*, 43.-98.; C. J. H. WRIGHT, *God's People in God's Land*, 119.-141.; I. ČATIĆ, *Siromasi i siromaštvo u Svetom pismu: fenomen i (ne)mogućnost njegova idealiziranja*, u: BS, 84(2014.)3, 505.-535.; Glede suvremene situacije vidi: G. O. FOLARIN, S. O. OLANISEBE, Threat of Judgment in Amos and its lessons for Nigeria, u: *European Scientific Journal*, 10(2014)26., 243.-261.; P. STEPHENS, The Global Land Grab: An Analysis of Extant Governance Institutions, u: *International Affairs Review*, 20(2011)1, 8.-21.; S. SMIS, D. CAMBOU, G. NGENDE, The Question of Land Grab in Africa and the Indigenous Peoples' Right to Traditional Lands,

No, problemi u kojima su se našli seljaci i zemljoradnici Izraela u osnovi proizlaze iz teološkog nerazumijevanja zemlje koje je prevladavalo u mislima pripadnika vladajuće izraelske elite. Iako je metaforički govor kojim se koristi Hošea u 2,16-17 usko povezan s kontekstom političko-ekonomske situacije Izraela u Hošeino vrijeme, metaforičke domene pustinje, vinograda, Doline akorske i Egipta, Hošea ne koristi u njihovom uobičajenom socio-ekonomskom značenju, nego je njihova upotreba naglašeno teološkog naboja jer podrazumijeva predaje vjere koje su s tim pojmovima povezane, pa metaforički izričaji o zemlji smjeraju prema produbljenju shvaćanja pojma zemlje na teološkoj razini i proširenju razumijevanja značenja života u/na zemlji. Zbog ekonomsko-političkog stanja u Izraelu povjerenje i vjera u Boga kao darivatelja zemlje i njezine plodnosti pala je na niske grane, a mnogi su se smatrali od Boga izdanima i ostavljenima na milost i nemilost pohlepnih vladara zemlje i veleposjednika njezinih plodnih polja. Hošea razotkriva da je religiozni obrazac koji čin odlaska u pustinju i iseljenje iz zemlje smatra ujedno činom povratka Bogu, a život u/na zemlji prokletstvom, u potpunosti nespojiv s tradicijom vjere i Saveza koji je sklopljen u pustinji.

Korištenjem metafora u 2,16-17 Hošea budi sjećanja na predaje iz pustinje u kojima je zemlja predstavljala cilj, krajnji prostor i mjesto života s Bogom. Stoga metafore u ovom odjeljku Hošeina teksta imaju cilj probuditi onu živost i uzbudljivost koju je pojam *zemlja* imao u predajama iz pustinje, te posvijestiti da je sigurnošću naseljenosti, zasićenošću potreba obiljem bogatstva ugušena upravo ona izvorna teološka tradicija o daru i darovanosti zemlje. Zemlja u kontekstu pustinjske tradicije, pa i u kontekstu egipatskog sužanjstva, predstavlja sigurnu budućnost i nadu u život. Nestajanjem tog pojmovnog obilježja zemlje umire moć otvorenosti prema budućnosti. Stoga je zaključak, u skladu s onim što tvrdi W. Brueggemann, da ukoliko se situacija useljenosti i zbrinutosti shvaća nepromjenjivom i trajno sigurnom, tada nestaje zahvalnost, a raste osjećaj uljuljanosti i bezbrižnosti za budućnost zemlje što rezultira lijenošću i neaktivnošću u djelovanju za doborobit zemlje. Činjenica da je zemlja dar, ne lišava Izrael njegove odgovornosti brige i suradnje sa zemljom čime se konkretno i praktično pokazuje suradnja s Bogom. Ta se zadaća vrlo lako zaboravi i smetne s uma ukoliko se poimanje *zemlje* promatra samo u

---

Territories and Resources, u: *The Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 7(2013)1, 493.-535.; L. COTULA, The international political economy of the global land rush: A critical appraisal of trends, scale, geography and drivers, u: *The Journal of World Peasant Studies*, 39(2012)3.-4., 649.-680.; S. M. BORRAS Jr., J. FRANCO, Towards a Broader View of the Politics of Global Land Grab: Rethinking Land Issues, Reframing Resistance, u: *Netherlands: Initiatives in Critical Agrarian Studies*, 1(2010)2.; D. SHEPARD, A. MITTAL, *The Great Land Grab: Rush for World's Farmland Threatens Food Security for the Poor*, The Oakland Institute, Oakland, 2009.

području korisnosti kulta, politike i profita, a biva jasna, djelatno živa i dostupna svijesti onima koji zemlju i Boga smatraju partnerima u savezničkom sudgovornom odnosu.[1088]

Dakle, upotrebom metaforičkih pojmova pustinja, vinograd, Dolina akorska i Egipat, Hošein cilj je probuditi mrtvu i zaboravljenu u pustinjskom vremenu nastalu misaonu strukturu o zemlji i mrtvoj metafori *zemlja je dar* dati novu životnost i značenje. Hošea premješta pojam *zemlja* iz misaonog konteksta nestabilnosti i nesigurnosti, promjenjivosti i propadljivosti, neizvjesnosti i kušnje u misaoni kontekst pustinjskih dana Izraela. U tom se kontekstu zemlja doživljava prostorom stabilnosti, vjernosti i sigurnosti kako međuljudskih, tako i međunarodnih odnosa, ali i mjestom stalnih i nepromjenjivih odnosa s Bogom. Život u zemlji je plod Božje volje za svoj narod, a pravo mjesto susreta i života s Bogom nije pustinja, nego upravo ona zemlja u kojoj ljudi žive u u koju ih je Bog „posijao“ (2,25).[1089] Ta misaona promjena rađa praktičnim izrazima bogoljublja i čovjekoljublja potvrđena konkretnim i praktičnim djelima domoljublja, brigom za napredak i nacionalni identitet, skrbi za ekonomsku i političku stabilnost svoje zemlje. U zemlji u kojoj se tako živi ima mjesta i posla za svakoga. U takvoj zemlji ljudi žive zajedno s Bogom dijeleći međusobno radost obdarenosti zemaljskim bogatstvima.

Analiza metaforičkih izričaja upotrijebljenih u retku 8,13 otkriva da je doživljaj i misaona struktura poimanja zemlje usko povezana s unutarnjom i vanjskom političkom djelatnošću. Slabljenje osjećaja privrženosti zemlji vodi prema slabljenju osjećaja domoljublja i općeg interesa naroda za zemlju, što u konačnici vodi prema nezainteresiranosti za obranu granica domovine pred prijetnjom neprijatelja.[1090] Hošeina prijetnja „u Egipat će se oni vratiti“ (8,13) je, kako tumači K. Keita, opis trenutnoga *stanja misli i duha* Izraela. To je metafora *trenutnog stanja mišljenja* o njihovoj vlastitoj zemlji kao mjestu ropstva što rađa uvjerenjem da se za zemlju u kojoj žive nije potrebno brinuti i u njoj unaprjeđivati vlastite međuljudske odnose. *Teologija izabranja* koja podrazumijeva da je zemlja samo Božje vlasništvo, tj. da je zemlja neopozivi Božji dar dovodi do poimanja zemlje kao tuđinskog imanja. Zemlja u takvom shvaćanju, smatrana *isključivo* Božjim posjedom i njegovim

[1088] Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 52.
[1089] Usp. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 47.; M. KÖCKERT, *Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea*, 62.; W. ZIMMERLI, *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, 251.
[1090] Ako se zemlju ne doživljava svojom i o njoj se ne misli kao o vlastitom domu, tada je i volja za obranu njezina teritorija vrlo niska. Opće psihološko stanje unutarnje nepravde ruši želju za obranom teritorija. Upravo je seosko stanovništvo u svim ratovima osnovni resurs ljudstva novačenog za obranu teritorija. Obespravljenost seoskog stanovništva dovodi do ugroze teritorijalnih granica. Usp. D. N. PREMNATH, *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, 127.-131.

vlasništvom, jest Egipat, a narod, budući da se nalazi na *tuđem*, doživljava zemlju, premda je Božja, mjestom ropstva i tuđine. Zemlja nije *njihova*, nego je *Božja*. Izrael se ne nalazi na *svojoj* zemlji, nego na *Božjoj* zemlji. Ne doživljava zemlju *svojom zemljom*, nego *i sebe i zemlju* doživljava *Božjom imovinom*. Zbog toga se misaono odvajanje poimanja zemlje od shvaćanja identiteta naroda može smatrati *grijehom* koji u svojoj biti odvaja narod od Boga i zemlju od naroda. Niti je zemlja *njihova* niti je *njihov* Bog. U tom grešnom stanju promišljanja, stanju misli koje je slično razmišljanju u ropstvu, zemlja se ne poima *njihovom*, nego tuđom (premda Božjom) imovinom. Nužna posljedica takvog poimanja zemlje je gubitak teritorija i gubitak političke samostalnosti (8,8). Umjesto zauzimanja i brige oko čuvanja i napretka *svoje* i istovremeno *Božje* zemlje kao *svoje* postojbine, prevladavaju djelatnosti koje nužno dovode do njezina gubitka, jer obrana granica i zauzimanje za njezin prosperitet nije predmet brige robova.[1091]

Stoga je moguće zaključiti da Hošea promiče shvaćanje zemlje unutar teološkog konteksta Saveza. Bog, narod i zemlja su cjelina Saveza i tek zajedno tvore pretpostavku blagoslovljenoga života. Hošea pojmove *zemlja* i *Bog* dovodi u razinu međusobnog preslikavanja vrijednosti. Hošeino shvaćanje izabranja je *trodimenzionalno*. Ono s jedne strane obuhvaća Božje izabranje Izraela za svoj narod i dar zemlje za Izraelov život, ali, s druge strane i Izraelovo izabranje Boga za svoga Boga, te izabranje Božje zemlje za svoju postojbinu. Zemlja nije samo Božja, nego je i Izraelova *osobna* imovina, prostor događanja Izraelove povijesti razvoja prema boljitku i blagoslovu. Isključivanje takve konceptualizacije zemlje iz misaonog svijeta dovodi do shvaćanja Boga neosobnim i dalekim božanstvom, Saveza skupom pravila nevažnim za osobni život, a zemlja se doživljava mjestom muka, patnje, ropstva, tlake i kuluka – Egiptom.

Ako se odnos između Boga, čovjeka i zemlje doživljava i pojmi *aktivnim osobnim odnosom* u kojem svaki od čimbenika ulaže sebe u potpunosti u njegovo održa(va)nje tada je već i misao o nevrijednosti zauzimanja za zemlju i narod, također i bilo koji oblik neaktivnosti u poboljšanju odnosa naroda i zemlje prema Bogu, a kamoli djelovanje koje šteti dobrobiti naroda i zemlje, veleizdaja nacionalnih, religioznih i političkih interesa. Blagoslovljen život je plod *aktivnog izabiranja* poimanja, shvaćanja i doživljavanja Boga *svojim Bogom* i zemlje *svojom zemljom*. U suprotnom nema Božjeg blagoslova, nema slobode i blagostanja naroda, a ni zemlje.

[1091] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 164. Radi boljeg razumijevanja ideje istaknuo sam riječi u kurzivu premda u originalnom tekstu u nisu istaknute.

Analiza metafora kojima se Hošea koristi u objašnjavanju kvalitativnih oznaka poimanja vlasništva i posjeda zemlje (8,1; 9,3; 10,1) otkriva pojmovno okružje unutar kojega Hošea gradi svoj govor o Božjem i ljudskom zemaljskom zajedništvu. Unatoč uočljivoj kritici poimanja zemlje unutar kraljevske ideologije, koja Boga smješta na nebo, a kralja smatra apsolutnim zemaljskim gospodarom, u kojoj je Božja prisutnost ograničena na sveta mjesta koja su njemu u čast izgradili kraljevi, koja odvaja Boga od zemlje i ograničava njegovu prisutnost, utjecaj i moć na područje nebeskoga svijeta, čini se da Hošeine metafore svojom izražajnošću sežu misaonom preokretu poimanja zemlje na daleko širem području misli, te se bez ikakvih poteškoća mogu primijeniti i u današnjem antropocentričnom pojmovnom sustavu zbog kojeg su se Zemlja i čitav stvoreni svijet našli u opasnosti.[1092]

Zemlja, metaforički označena pojmom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) je mjesto Božjeg prebivanja, jedini prostor ispravnog kulta, mjesto njegova štovanja, njegova baština i hram Gospodnji.[1093] Poimanje i doživljavanje zemlje *Domom Božjim* בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) podiže istovremeno svijest o destruktivnosti teološki korumpirane misli o zemlji unutar kraljevske ideologije. Shvaćanje da je Bogu mjesto na zemlji je izvorna vrijednost i izvorna misao koja jedino može spasiti saveznički odnos između Boga, naroda i zemlje od poništenja.[1094] Bog i zemlja su integralne sastavnice cjelokupnog života njegova naroda. Božja pravila i njegovi zakoni vrijede, kako u svetoj kultnoj djelatnosti Izraela, tako i u politici, ekonomiji i drugim djelatnostima i oblicima života Izraela. Bog nije odvojen od „zemaljskih“ poslova, niti isključen iz „prizemnih“ djelatnosti. Zemlja je mjesto Božjeg prebivanja, a Bog se identificira sa svojom imovinom, sa svojom narodom, sa svojom zemljom.[1095] Pojmom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) Hošea izražava i predlaže na usvajanje uvjerenje da mjesto Božjeg prebivanja nije „nebo“ ili neko drugo mjesto. Njegovo je mjesto i njegov prostor upravo ondje gdje živi njegov narod, u njegovoj i njihovoj zemlji. Hošeino poimanje zemlje kao Božjeg doma(ćinstva) obnavlja staro predmonarhijsko teološko uvjerenje da je Bog prisutan sa svojim narodom u svim oblicima njegova života i da je njegova prisutnost itekako zemaljska i ovozemna.[1096]

[1092] Suvremeni antropocentrizam i misaona paradigma o svijetu i stvorenjima prikazuje se jednim od najpogubnijih izvora ekološke krize. Usp. LS 115-121.
[1093] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 139.-140.
[1094] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 46.-47.
[1095] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 187.
[1096] Univerzalno shvaćanja Božje prisutnosti na cijeloj Zemlji i u svijeloj zemaljskoj stvarnosti pomicali su Jeremija, Izaija i Ezekiel, razvijajući Hošeinu teologiju sveopćeg Božjeg vlasništva. Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 119.; D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138.-139.

Metaforički zraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) iz 9,3aα, kako slijedi iz naše analize, osvjetljuje zemlju pojmovima iz domene kulta i kultnih žetvenih i berbenih slavlja. Međutim, doživljaj slavljenja i čašćenja Boga zbog uroda zemlje izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) i spominjanjem prijetnje sužanjstvom u ovom odlomku ukazuju na opasnost koja proizilazi iz pojmovnog (konceptualnog) pomaka prema shvaćanju tih slavlja u okvirima teološkog razmišljanja o zemlji kakvo su gajili drugi Izraelu poznati okolni narodi (9,1). Pojmovi *Egipat* i *Asirija* stoje kao suprotnost pojmu אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) i nose naglašeno teološko obilježje, razorno i uništavajuće teološko razmišljanje o zemlji, već usvojeno kao stil i oblik života koji se izražava žetvenim svečanostima slavljenim ne samo na isti način, nego s istom teološkom potkom koju su gajili poganski narodi u svojim kultnim običajima.

U kontekstu vjerovanja Izraelu okolnih naroda da je plodnost zemlje povezana s bogoslužjem, žrtvama i raznim oblicima štovanja patronatskih božanstava, izraz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) jasno utvrđuje Božji patronat nad zemljom koja se zove Izrael i to u njezinim geografskim granicama. Spominjanjem Asura i Egipta, indirektno se odražava i pojačava odlazak u konceptualno drugačiju karakteristiku Izraela. Izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) se ne utvrđuju geografske i političke granice, nego se i utvrđuje činjenica da je narod Izrael po svom pogrešnom shvaćanju zemlje i besmislenom čašćenju već odavno otišao izvan granica svoje i Božje zemlje – u sužanjstvo – u asirsko i egipatsko poimanje zemlje. Stoga je predviđeni izgon Izraela iz אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) označen kao kraj bilo kakvog oblika kultnog bogoslužja, jer se pravi i ispravni kult Bogu ne može dogoditi izvan njegove zemlje. Ne može se ispravno štovati Boga ukoliko se misli da Bog nije izvor njezine plodnosti.[1097] Bez pravog bogoslužja i čašćenja Boga kao izvora plodnosti zemlje nema ni fizičkog opstanka naroda u njegovoj zemlji.[1098]

Temeljna istina biblijske vjere da zemlja prvotno pripada Bogu i da je njegovo ekskluzivno vlasništvo, te da njemu jedinom na zemlji pripada pravo slavljenja i iskazivanja časti oblikovana izrazom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh), upotrebljava se radi podsjećanja slušatelja na prvotni razlog njegova kultnog ponašanja, tj. na povezanost zemlje s početkom povijesnog postojanja Izraela kao naroda Božjeg – zemlja je Božji dar. Njime se istovremeno raskrinkava teološko krivovjerje i zabluda koja zemlju i njezine plodove smatra zasluženom „plaćom“ Izraelu za njegovu vjernost Bogu (9,2). Darovi plodnosti zemlje,

[1097] Usp. D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138.; J.L. MAYS, *Hosea*, 127.; A.A. MACINTOSH, *Hosea*, 345.-346. M. HARAN, *Temples and temple-service in ancient Israel*, 13.-25.
[1098] Usp. E. BEN ZVI, *Hosea*, 198.

shvaćeni kao zarada i plaća proizašla iz štovanja božanstva, ne može biti predmet kojim se iskazuje čast Bogu (usp. Hoš 2,8-9; Pnz 23,18; Iz 23,17; Ez 16,31-34; Mih 1,7). Zemlja je Božja, njezini darovi su čisti, ugodni i mili za prikazivanje Bogu samo onda kad se o njoj misli, kad ju se priznaje i kad se na njoj i prema njoj ponaša kao prema אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) – Božjoj zemlji. Pravo štovanje Boga proizilazi iz shvaćanja da je Bog gospodar plodnosti zemlje, a druge i drugačije prikazane žrtve i prinosi mu se ne mile (usp. 8,13).[1099]

Ironičnim tonom retka 10,1 u kojem se vlasništvo nad zemljom pripisuje Izraelu otvara se Hošein obračun s pogrešnim poimanjem zemlje što je bio prisutan u misaonoj strukturi njegovih suvremenika. Izraz *zemlja Izreaelova*, kako smo pokazali u analizi, podrazumijeva shvaćanja vrijednosti religije i kulta kao *tehnike* ili *sredstva* čijom primjenom i učinkom upravlja čovjek sa svrhom povećanja plodnosti zemlje. U okviru takvih poimanja ruši se teološki svjetonazor povezanosti Izraela i njegove zemlje te uništava integritet naroda, razara njegova osnovna obiteljska i plemenska struktura utemeljenu na pravednoj raspodjeli zemlje i njezinih plodova. Izrazom *zemlja Izreaelova*, izriče se snažna i zajedljiva kritika monarhijskog socio-ekonomskog sustava koji ne samo da je izopačio teološko shvaćanje zemlje nego je do ruba propasti doveo političku i ekonomsku samostalnost Sjevernog kraljevstva.

Ironični opis zemlje kao *zemlje Izraelove*, kako smo u analizi zaključili, proizilazi iz Hošeinog iskustva i doživljaja situacije obezemljenosti u kojoj se nalazio njegov, većinom zemljoradnički, narod. Hošea je, zaključujemo, računao da njegovi slušatelji znaju, da izraelska zemlja, premda se tako zove, više ne pripada cijelom narodu nego elitističkoj grupi krupnih zemljoposjednika. Hošea je, kao i njegovi slušatelji znao da je izraz *zemlja Izraelova* neistinit, jer su se među njegovim slušateljima prisutni veleposjednici prema zemlji ponašali kao prema *isključivo svom vlasništvu*, premda su zemlju nazivali Izraelovom, tj. zajedničkom od Boga im danom baštinom. Oni su stvarno zemlju smatrali i o njoj mislili kao o isključivo svojem imanju.

Činjenica misaonog smještanja zemlje u domenu privatnog vlasništva osnovni je temelj na kojem Hošea gradi svoju ironičnu metaforu u kojoj dvije, i slušateljima i govorniku poznato neistinite tvrdnje, dovodi u vezu. Niti je zemlja Izraelova niti Izraelu pripadaju oni koji se prema zemlji ponašaju i zemlju doživljavaju isključivo svojim osobnim vlasništvom s kojim mogu postupati kako žele. Stoga se kao osnovni teološki sadržaj Hošeinog

[1099] Temeljna istina vjere Izraela koju Hošea promiče jest da je Jahve Bog koji daje plodnost zemlji. Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 130

ironičnog govora o zemlji kao *zemlji Izraelovoj* može razumjeti kao pozitivna odgojna uputa cijelom Izraelu, osobito njegovim vođama, a i kao nadvremenska poruka cijelom ljudskom rodu, koji nerijetko doživljava i shvaća zemlju i sustav života na njoj kao stvarnost kojom je potrebno, radi napretka i blagostanja, ovladati, što boljim i što inteligentnijim tehničkim dostignućima tu stvarnost kontrolirati i na sve inovativniji način njome apsolutno zagospodariti. Čovjekova umišljenost da je apsolutni vladar zemlje, kako naučava papa Franjo, nije istinita niti prihvatljiva, jer ona na kraju dovodi do poimanja zemlje i svih drugih živih bića pukim objektima podložnima čovjekovom samovoljnom gospodarenju. „Kada se priroda promatra isključivao kao izvor zarade i interesa, također za sobom povlači teške posljedice za društvo. Shvaćanje koje se temlji na načelu samovolje jačega, dovelo je do golemih nejednakosti, nepravdi i nasilja za velik dio čovječanstva, jer prirodna dobra postaju vlasništvo onoga tko je prvi došao i onoga koji ima veću moć: pobjednik uzima sve.“[1100]

Zato možemo zaključiti da se slušateljima i čitateljima koji u Hošeinoj poruci o *zemlji Izraelovoj* u 10,1 vide ironiju povećava svijest zablude i varljivosti shvaćanja zemlje kao isključivo svoga posjeda, a još bjelodanijom i jasnijom postaje istina o Bogu koji je Otac svoga domaćinstva/kuće i domaćin/gospodar svoje zemlje. Time se omogućava shvaćanje i mišljenje, doživljaj i iskustvo zemlje kao mjesta i prostora susreta, blagoslova i blagostanja, povezanosti i suverenog postojanja ljudi s Bogom, bez obzira radilo se o narodu ili pojedincima, već ovdje i sada na našoj zajedničkoj Božjoj zemlji.

Hošeine metafore, dakle, promiču i teoretsko-teološko i praktično-etičko ponašanje prema zemlji otvarajući novo poimanje zemlje osvijetljeno shvaćanjima da je zemlja *Božji dom*, *Božje vlasništvo* i ironičnim izrazom *zemlja Izraelova*. Iako je učinak metafore prije svega misaone naravi, jer metafora oblikuje naše poimanje stvarnosti, ciljevi njezine uporabe uvijek su praktični – promijeniti djelovanje. Promjena pogleda na stvarnost koju metafore unose u misaoni sustav slušatelja/čitatelja mijenja uvjerenja prema kojima primatelj metafore oblikuje svoje ponašanje. Je li Hošea bio svjestan tih, tek nedavno otkrivenih i objašnjenih procesa ljudskoga poimanja, vjerojatno nikada nećemo otkriti. No, činjenica jest, da su oni koji su čitali Hošeinu knjigu, bili veoma svjesni da se u njoj krije blago neizmjerne mudrosti koja pravednicima omogućuje hoditi putevima Božjim, a grešnicima je kamen spoticanja (usp. 14,10). U svakom slučaju, nakon hoda putevima Hošeine metaforičke misli, čovjek ne može i dalje ostati ravnodušan prema onome što se sa

[1100] PAPA FRANJO, *Laudato si', Enciklika o brizi za zajednički dom*, br. 75.

zemljom i na Zemlji zbiva. Hošeine metafore izazivaju ne samo promjenu misli i uvjerenja o zemlji, nego dovode i do promjene postavki razmišljanja o svrsi i cilju praktičnog, svakodnevnog, ovozemaljskog života.

Zaključak

Tema *zemlja* u Bibliji prisutna je gotovo na svima njezinim stranicama od stvaranja i starozavjetnog obećanja zemlje, što ga je Bog dao Abrahamu, pa sve do završetka povijesti spasenja u obećanju ponovnog Kristovog dolaska. Kršćanima suvremenog doba, kao nasljednicima starozavjetnih obećanja, a osobito obećanja zemlje koje je nužno vezano uz saveznički odnos s Bogom, kao narodu Novoga zavjeta – Crkvi, teologija koja se krije iza teme *zemlja* itekako je važna i vrijedna proučavanja.

U prvom poglavlju ovog rada obrađuje se tema *zemlja* u biblijskim knjigama, pruža se na uvid sažetak biblijske vjere o zemlji i predočuje se njezino značenje u oblikovanju osnovnih postavki biblijske vjere. Pokazuje se da je tema *zemlja* tijekom povijesti Izraela, a osobito tijekom razvoja biblijskog teksta i njegova sadržajnog i teološkog redigiranja, ovisno o ideološkim nazorima različito oblikovana i teološki tumačena. Unatoč činjenici da je tema *zemlja*, različito shvaćana, ovisno o razdobljima i okolnostima židovske povijesti, a njezina teološka vrijednost s različitih strana interpetirana u biblijskim teološkim sustavima, pokazano je da je zemlja bila i ostala neizbježna tema mnogobrojnih biblijskih tekstova. Stoga se nameće i zaključak da se i današnja teologija, ukoliko želi u potpunosti ostati vjerna nadahnuću Duha Božjega koji govori kroz Sveto Pismo nastalo kao plod povijesno-religioznog iskustva židovskoga naroda, mora ozbiljno baviti biblijskom temom *zemlja* i dublje ju proučavati.[1101] Smatrajući temu zemlje prevažnom temom za sve religije koje svoj nauk crpe na svetim tekstovima Biblije pristupili smo joj bez straha i predrasuda želeći se uhvatiti u koštac s njezinom izazovnošću, jer upravo strah i izazovnost te teme, zbog pritisaka političkih interesa i teoloških nedorečenosti koje njezino proučavanje izaziva, još uvijek ograničava odvažnost i hrabrost pripadnika akademske zajednice da se njome dublje pozabave i ozbiljnije je prouče.[1102]

Utvrđeno je da korijeni teologije zemlje i početak razmišljanja o zemlji izrastaju iz situacije kriznog vremena izraelske povijesti kada je opstojnost Sjevernoga kraljevstva, u kojem je djelovao prorok Hošea, postala upitna, a opasnost gubljenja teritorija i kakve takve nacionalne i vjerske samostalnosti prijetila njegovim stanovnicima i vladarima te se ostvarila u svom najgorem obliku u progonstvu, gubitku nacionalnog identiteta i gubitku teritorija. Smatrajući tekst Hošeine knjige jednim od najstarijih tekstova proizašlim iz biblijske proročke predaje, tražili smo u njemu prvotne i originalne obrise postavki

[1101] Usp. G.M. BURGE, *Jesus and the Land*, 13.-14.; Usp. W.D. DAVIES, The *Gospel and the Land*, 157.-158.; Usp. W. BRUEGGEMANN, *The Land*, 184.
[1102] Usp. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, 384.

teologije zemlje i pokušali dosegnuti oslonac suvremenom teološkom nauku o zemlji koji bi mogao proizvesti ponovno posvješćivanje važnosti i vrijednosti biblijskog teološkog nauka o zemlji u vremenu krize suvremenog svijeta koja je tako slična krizi povijesti Izraela 8. st. pr. Kr. u kojoj je živio, propovijedao i djelovao prorok Hošea. Pristupili smo, stoga, knjizi proroka Hošee kao prototipu proročke literature, te u njemu tražili izvorni biblijski teološki nauk o zemlji i prvotno teološko tumačenje starih tradicija Izraela o značenju zemlje za biblijsku vjeru kako bi biblijski teološki nauk o zemlji mogli što jasnije razumjeti i doživjeti, te na temelju toga pružiti smjernice za suvremenu njegovu primjenu na teološkom, ali i praktičnom području kršćanskog života.

Ovaj novi pristup Hošeinoj knjizi koji je obrazložen u ovome radu smatra se u krizi suvremenog svijetu vrlo opravdanim. Iskustvo nedostatka hrane, uništenja i zagađivanja plodnog tla, genetskih manipulacija sa sjemenom, okrupnjavanje i uzurpiranje prava nad vlasništvom, formiranje ogromnih zemljoposjeda u vlasništvu nacionalnih ili multinacionalnih kompanija, traži teološko prericanje važnosti biblijske poruke o zemlji i njezino proricanje u suvremenom društvenom, kulturnom i religioznom okružju. U trenutnom procesu razvoja suvremenog svijeta odražava se akutno stanje prognaništva i izgnanstva, izmještenosti, raseljenosti i nesigurnosti granica. Jednom riječju sve je to opis stanja borbe i zauzimanja obespravljenih naroda, nacionalnih i kulturnih zajednica za domovinu svojih otaca, svoju djedovinu, za pravo na zemlju i očuvanje svetih mjesta svoje religije. Svakodnevno izvješćivanje medija govori ublaženim izričajima o „nacionalnoj integraciji“ i „političkoj evoluciji“, međutim ti izričaji označavaju daleko strašniju i nemilosniju stvarnost i djelovanje. Stvarnost i djelovanje koje se krije iza tih i sličnih eufemiziranih izraza podrazumijeva ekonomski razvoj putem invazije i okupacije država i iscrpljivanje dobara s njezinih teritorija, što je uzrok povećanja troškova života lokalnog stanovništva, umnažanja njihovih poteškoća u opskrbljivanju osnovnim sredstavima, dodatnu patnju i trpljenje ljudi, a usputno donosi razaranje kulturnog identiteta, dovodi do degradacije i obeščašćenja okoliša i iskorijenjivanja pojedinaca, pa i čitavih naroda iz njihove autohtone sredine, iz njihove zemlje.[1103] Tema *zemlja* osobito je aktualna danas, kada se događa seoba naroda zbog ratnih, ekonomskih i političkih razloga, te mnoštvo, poglavito mladih muževa i žena zajedno sa svojim obiteljima traži novi dom u nekoj drugoj zemlji.

[1103] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis, A Study in Hosea*, John Knox Press, Atlanta, 1967. 13.-15. Usp. B.E. EVANS, *Introduction*, u: L. WEBER, *Theology of the Land*, 10.; Usp. J. INGE, *A Christian theology of place*, 27.

U kontekstu posvemašnje krize ekonomije, politike i religije što se događala u Hošeinoj domovini, metaforički govor, što ga nalazimo razasutim u cijelom tkivu teksta njegove knjige, čini nam se najprimjerenijim, a možda i jedinim mogućim načinom prenošenja poruke Božje. Zbog idolatrijske religioznosti koja je vladala među Izraelcima u drugoj polovici 8. st. pr. Kr., razumljivost dotadašnjeg doslovnog teološkog govora izgubila je na vrijednosti i značenju. Stanje gubitka povezanosti između povijesnog iskustva vjere i religiozne prakse, koje Hošea opisuje kao „zaborav Boga" odnosi se na nepovezanost vjerničkog i teološkog diskursa sa starim i tradicionalnim izričajima odnosa povezanosti naroda s njihovim Bogom. Posebno je stradao Izraelov odnos prema zemlji. Uz Boga i zemlja je bila zaboravljena. Povijesni simboli vjere Izraela, glede izabranja i dara zemlje, postali su prazni i bezizražajani.[1104] Jezik i pojmovi kojima se izražavao odnos između Boga i njegova naroda više ne znače isto Bogu i narodu.[1105] Zbog toga se Hošein metaforički govor o zemlji i Bogu može smatrati svojevrsnom dekonstrukcijom dotadašnjih shvaćanja, a konstrukcijom novih značenja i davanjem novoga smisla riječima i pojmovima što ih u svom teološkom govoru upotrebljava. Hošeine riječi u ušima njegovih slušatelja nemaju svoje uobičajeno značenje nego, upravo zbog specifičnog konteksta teološkog diskursa označavaju specifične teološke sadržaje koji su u svojoj biti i ne mogu biti drugačije shvaćeni nego kao metaforički.[1106] Hošea, kako smo pokazali, svojim metaforičkim govorom oblikuje novo viđenje i budi nove strukture iskustva stvarnosti u sociopolitičkim okolnostima Izraela u drugoj polovici 8. st. pr. Kr. promičući istinu vjere o životvornoj povezanosti sudbine naroda i njegove zemlje koja je zbog obezvrđenja njezina značenja izgubila svoju teološku, ali i realnu vrijednost.

Zato smo u analizi Hošeinih metafora, na specifičan i nov način, ciljali otkriti komunikativnu snagu Hošeinih metafora,[1107] koja je u sustavu misli Hošeine publike rađala i budila novo teološko shvaćanje zemlje, smatrajući da takav pristup, po prvi put objašnjen i prikazan na hrvatskom jezičnom području, i danas može s dovoljno snage prenijeti poruku o zemlji u misaoni sustav suvremenih vjernika i čitatelja Hošeina teksta, te izazvati

---

[1104] Usp. J.P. KAKKANATTU, *God's Enduring Love in the Book of Hosea*, 103.-104.
[1105] Usp. F. LANDY, *In the Wilderness of Speech*, 40.
[1106] Usp. W. HÄRLE, *Dogmatik*, De Gruyter, Berlin, ^{3}2007., 220.-224.; A. KENNY, *The Unknown God: Agnostic Essays*, Continuum, London, 2004., 16.-17.,39.-40.; S. McFAGUE, *Models of God*, 34; D. RITSCHL, M. HAILER, *Grundkurs Christliche Theologie, Diesseits und jenseits der Worte*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2008., 34.-35. ; C. LINK, *Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1997., 82.-86.; V. BRÜMMER, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge,1993., 13.-19.
[1107] Usp. M. BLACK, *Models and Metaphors*, 46; Usp. E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive Force and Liguistic Structure*, 37.

pokret prema novom viđenju i iskustvu stvarnosti unutar današnjeg socio-političko-religioznog konteksta. Imajući na umu zaključke suvremene metaforologije smatramo da smo analizom Hošeinih metafora o zemlji pronašli sustav preslikavanja njihove poruke u područja naših shvaćanja, saznanja i iskustva, te otkrili model prema kojem one još uvijek mogu utjecati na naše ljudsko ponašanje, na našu političku i religioznu praksu. Transkulturalna i transtemporalna moć metafore očituje se u činjenici da metaforički izričaji, unatoč tome što su izrečeni u drugom vremenu i unutar drugih kulturnih konteksta, mogu promijeniti svjetonazorske poglede naših međuljudskih odnosa, našega odnosa prema zemlji kao mjestu i prostoru našega života, glede naravi vlasništva i posjeda zemlje i općenito, glede vremena našeg ovozemaljskog života.

Analizu jezičnih oblika i pojmova što ih je Hošea koristio u svom metaforičkom govoru u tekstovima 1,2; 2,4-5; 2,16-17; 4,1-3; 8,1; 8,13; 9,3; 10,1 kako bi unutar teološkog govora o odnosima unutar trijade Bog-zemlja-narod doveo svoje slušatelje k svijesti o ispravnoj i s Božjom riječju sukladnoj interpretaciji naravi odnosa prema zemlji, koja potkrjepljuje mišljenja što ih ovdje, na kraju opisa našeg istraživanja sažimamo, smatramo novim znanstvenim doprinosom ovoga rada na području biblijske teologije.

Hošein metaforički govor o zemlji bludnici metaforom *zemlja se bludu odala* (1,2) otvara područje metaforičke perspektive u kojoj valja promatrati gotovo sve druge metaforičke komplekse koji se u njegovoj knjizi pojavljuju. Bračno-obiteljski metaforički kompleks unutar kojeg se govori o zemlji u negativnoj metafori spolno devijantnog ponašanja ima za cilj kvalificirati i pred svijest slušatelja dovesti korumpirani sustav mišljenja koji je vladao u Hošeino vrijeme. Hošeina konceptualizacija zemlje, koja shvaća zemlju kao vrijednost *per se* i predstavlja ju kao sastavni i bitni čimbenik savezničko/obiteljskog odnosa naroda s Bogom, nudi slušateljima mogućnost preokreta mišljenja i postupanja. Stoga se, metaforički kompleks o *zemlji bludnici* i, općenito, govor o bludništvu, pa i o Hošeinom, možda i stvarnom iskustvu u braku s Gomerom, valja shvatiti kao pokušaj dovođenja naroda k svijesti o duboko uvriježenom pogrešno postavljenom sustavu mišljenja unutar njihova ideološkog okružja koji zemlju smatra ekonomskim sredstvom i predmetom osiguranja bogatstva, postizanja moći i ugleda, kako na religioznom i društvenom polju, tako i na polju unutarnjih i vanjskih političkih odnosa. Gledano konceptualno, metaforom o zemlji bludnici, jednostavno rečeno, Hošea poručuje, kako svojim slušateljima tako i nama: *zemlja nije predmet i stvar kojom se trguje*. Zemlja i ono što taj pojam znači nije na

prodaju. Prava vrijednost zemlje ne kreće se unutar materijalnih granica. Vrijednost zemlje je religiozno-teološka. Odnos prema Bogu mjeri se odnosom prema zemlji.

Metaforički govor koji Hošea gradi na semantičkoj sličnosti pojmova žena/majka i zemlja u 2,4-5 stavlja pred slušatelja teološku činjenicu da je zemlja konstitutivni i sastavni čimbenik odnosa članova naroda s njihovim Bogom. Žena je kao zemlja, a zemlja kao žena. Zemlju se voli kao što se voli ženu. Spona povezanosti između zemlje i žene su djeca - narod. Hošeinim slušateljima, osobito političkim i ekonomskim moćnicima koji su živjeli u teško vrijeme pod neposrednom prijetnjom raspada Sjevernog kraljevstva, optužujući proročki metaforički govor i međusobno metaforičko preslikavnje između pojmova zemlja i žena/majka bio je transparentno svjedočanstvo i poruka o onome što se događa i što će se dogoditi ukoliko s krajnjom ozbiljnošću ne promisle i ne posvijeste opasnost koja ponajprije prijeti njihovoj zemlji, a onda i njima samima. Oštrica Hošeine ciljane kritike protiv moćnika nepravednog političkog i ekonomskog sustava u metafori zemlja je žena/majka poput kiruškog skalpela odvaja uvriježene pogrešne stavove i poimanja od ispravnih i pravednih jasno pokazujući njihove posljedice. Hošea postavlja negativan stav prema zemlji kao metaforičku domenu i objašnjava je likom bračne nevjere žene/majke, što unutar metaforičkog kompleksa Božjeg kućanstva i obitelji, motivira narod (djecu) na emocionalno angažiran stav osude (vlastite) očite nevjernosti Bogu. Unutar odnosa Bog-zemlja-čovjek, konceptualna metafora „zemlja je žena/majka“ prije svega prenosi bitnu i svevremensku (transtemporalnu) religiozno-teološku poruku: zemlja je konstitutivni dio Božje i ljudske obitelji. Drugačije poimanje, tj. mišljenje koje isključuje zemlju iz tog savezničkog (bračnog) zajedništva čini ljudski život nesigurnim, nezaštićenim i izloženim smrtnoj opasnosti. Konceptualno gledano, Hošea poručuje: *Bog, zemlja i čovjek (narod) su obitelj*.

Kvaliteta razmišljanja i poimanja, ispravno postavljanje mišljenja i sustava svijesti o shvaćanju zemlje ovisno je o shvaćanju identiteta Boga i shvaćanju vlastitog osobnog identiteta i identiteta naroda Izraela kao naroda Božjeg. Može se primijetiti kako je osnovna Hošeina misao da se vlastiti kolektivni identitet naroda, ali i vlastita osobna (samo)svijest i shvaćanje svoga položaja unutar stvorenoga svijeta, kao i shvaćanje svog osobnog i kolektivnog odnosa prema Bogu, stječe postizanjem ispravne svijesti i poimanja odnosa prema zemlji. U Hošeinom metaforičkom govoru o zemlji koja se *suši i tuguje* (4,1-3) u vezu se dovode i pred slušateljevu svijest postavljaju domene života i smrti od kojih svaka na svoj način, kao sustav poimanja, „filtrira“ svijest slušatelja suočavajući ga s

izborom jednog od predloženih poimanja zemlje da ga prihvati kao svoj vlastiti. Drastični opis uništene zemlje i nabrajanje postupaka koji su do takvog stanja doveli, kao uzroka propasti sveukupnog života, u službi je Hošeina poticaja na promjenu i prihvaćanje smrti alternativnog sustava poimanja identiteta naroda, a time i identiteta njegova Boga i njihove zemlje. Zaborav Boga je zaborav izvornog identiteta zemlje. Zemlja je mjesto stvaranja života, a ne mjesto umiranja. Sjećanje na Boga i pamćenje njegovih djela suprotno je zaboravu. To je ujedno i sjećanje na darovanost zemlje kao konstitutivnog elementa Izraelovog identiteta kao naroda Božjeg. Stoga bi se konceptualna metafora na kojoj se temelji Hošeina poruka prema kojoj zemlja daje identitet narodu, a narod svojim ponašanjem određuje identitet zemlje mogla izraziti na sljedeći način: *Zemlja je narod*.

Narav odnosa unutar trijade Bog-zemlja-čovjek predstavlja se holistički i simbiotički. Zemlja kao mjesto i prostor suživota Boga i naroda, na konceptualnoj razini djeluje kao metaforička domena koja biva objašnjena domenom identiteta Izraela kao naroda Božjeg obdarenog zemljom, a time i Boga kao njihova osobnog i nacionalnog božanstva. Odnos koji se događa u metaforičkim izričajima između domene *zemlje* i *naroda* ujedno preslikava odnos između čovjeka i Boga.

U promatranju metafora koje određuju prostor zemlje nismo promatrali fizički zemaljski prostor nego radije *misaoni* i *pojmovni prostor*, prostor shvaćanja i poimanja zemlje unutar kojeg se događa metaforički proces Hošeinih metafora o zemlji. To je prije svega ideološki prostor misli unutar kojega su Hošeini slušatelji razumijevali zemlju, ali i Hošein ideološki prostor unutar kojeg je gradio svoje metafore. Radi se, dakle o Hošeinom predstavljanju realnosti, o prostoru istine, o prostoru sustava ideja i uvjerenja unutar kojih se zemlja razumijeva i poima. Zaključke istraživanja metafora iz Hošeinog teksta 2,16-17 i 8,13 ovdje sažeto predstavljamo.

Hošea osuđuje sustav uvjerenja što su ga promicale, prihvaćale i slijedile socijalne, ekonomske i političke interesne društvene skupine njegova vremena. Radi se ponajprije o elitnim predstavnicima i vođama naroda: kralju, dvorskim i vojnim namještenicima, veleposjednicima, moćnim trgovcima i utjecajnim članovima svećeničkog religioznog vodstva koji su upravljali važnim svetištima u Izraelu. Njih osobito, a i sve ostale svoje slušatelje, Hošea upozorava na oblike mišljenja o zemlji i poimanje zemlje te ponašanje prema njoj koje iz takvog misaonog sustava proizilazi kao teološki neispravno i pogubno. Nasuprot misaonog prostora razmišljanja o zemlji, proizašlog iz konteksta sigurnosti i zasićenosti potreba obiljem bogatstva što ga je smještenost i naseljenost u zemlji

omogućila, Hošea postavlja izvorni teološki kontekst pustinje koji kao glavnu oznaku razmišljanja o zemlji postavlja domenu dara, darovanosti i zahvalnosti. Shvaćanje zemlje unutar misaonih domena kulta, politike i ekonomije u Hošeinom misaonom svijetu predstavlja pustinju.[1108] Ono što su Hošeini suvremenici smatrali zemljom, Hošea smatra pustinjom, a ono što su njegovi suvremenici smatrali pustinjom, Hošea smatra mjestom susreta i druženja s Bogom. Stoga se postavljanje misaonog prostora pustinje kao ozračja razmišljanja o zemlji predstavlja kao promjena *misaonog lokaliteta* shvaćanja zemlje, promjena konteksta u kojem se razmišljanje o zemlji događa. Hošea premješta pojam *zemlja* iz područja pohlepe, zadovoljenja konzumerizma i nasilja, u područje solidarnosti, darovanosti, susreta, zajedničkog intimnog života Boga i ljudi.[1109] Metafora fizičkog odlaska u pustinju (2,16) je govor o promjeni misaonog lokaliteta, o odlasku u atmosferu misli „starih vremena" gdje je život u pustinji boravak s Bogom. Zemlja je mjesto i prostor boravka i života s Bogom. Zemlja je mjesto i prostor spasenja, a nipošto mjesto muke i prokletstva.[1110] Nausprot razmišljanju o zemlji kao o vlasništvu, tekovini svoga rada i nastojanja, postavlja se domena *pustinje* kao mjesto premišljanja značenja posjeda zemlje, stvaranja novih ideja o razlogu i svrsi života u zemlji. Hošea u svijesti svojih slušatelja dekonstruira tadašnji, a konstruira novi, na starim tradicijama utemeljen, teološki prostor interpretacije zemlje kao prostor i mjesto Božjeg vodstva i upravljanja. Na metaforički se način predstavlja odlazak u misaoni svijet i poimanje o zemlji koje je vladalo u Izraelu tijekom njegova putovanja prema zemlji pod Božjim vodstvom.

[1108] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 91.

[1109] Usp. L.J. BRAATEN, *Earth Community in Hosea 2*, 203.

[1110] Usp. G. KWAKKEL, *The Land in the Book of Hosea*, u: J. VAN RUITEN, J. DE VOS (urr.), *The land of Israel in Bible, history, and theology: studies in honour of Ed Noort*, Supplements to Vetus Testamentum 124., Brill, Leiden, 2009., 167.- 182., 171. Biblijska izvješća o odnosu čovjeka prema zemlji iz pera jahvističkog pisca govore o trnju i korovu kojim će rađati zemlja i o znoju lica i mukotrpnosti rada ljudskoga (usp. Post 3,19). Upravo taj odlomak, jer ga se predugo pogrešno i neispravno tumačilo, bio je najčešće opravdanje neprijateljskog mišljenja i poimanja o odnosu čovjeka i zemlje. Izgleda kao da je odnos između čovjeka i zemlje sveden na uzajamno uskraćivanje, onemogućivanje i otežavanje njihove funkcionalne svrhe, što je suprotno stanju blagoslova, koji podrazumjeva stanje pružanja i darivanje. Međutim, ni u Post 3,17-19 kao ni u Hošeinoj metafori o pustinji 2,16 nije riječ o zemlji kao o mjestu prokletstva, nego o *mišljenju i shvaćanju zemlje* kao takve. Ni u edenskom vrtu, ni u kanaanskoj zemlji, nije hrana „padala s neba", nego je za nju trebalo dobro upregnuti tjelesne snage, dobro se oznojiti i namučiti. Razlika je u mišljenju i shvaćanju zemlje i njezine rodnosti. Dok je čovjek u edenskom vrtu svoj rad i svoje obrađivanje zemlje shvaćao suradnjom s Bogom i suradnjom sa svim stvorenjima dotle je i zemlja bila shvaćana kao mjesto sigurnog boravka i poimana kao sigurna darivateljica svojih plodova. Kad se dogodilo da je promjenio svoj odnos prema zemlji, počeo prema njezinim plodovima postupati sebično, nastupilo je vrijeme neizvjesnosti, duhovne i fizičke boli, degradacije, emocionalne uskraćenosti i mentalne nesposobnosti shvatiti koji je odnos između čovjeka i zemlje ispravan i blagotvoran za jedan i drugi čimbenik u njemu. Mišljenje da je zemlja prokleta i da je zbog toga opravdano *postupati* prema njoj neprijateljski ne zastupa ni jahvistički pisac u Post 3,17-19, a Hošea, štoviše, ne dopušta o zemlji *ni razmišljati* na taj način. Daljnu analizu vidi u: Đ. PARDON, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, 168.-174.

Originalnom Hošeinom idejom koja je izražena metaforom povratka u Egipat izražava se neslaganje s aktualnim teološkim obrascem glede posjeda zemlje. Stanje pasivnosti i nebrige za zemlju u teološkom razmišljanju proroka Hošee je povreda Saveza, jer je zemlja savezički dar, dana na temelju Božje partnerske savezničke obveze koja zatijeva uzdarje u odgovornom odnosu Izraela prema svojoj zemlji. Povratak u Egipat, kao metafora u Hošeinom tekstu, može se zaključiti, služi kao poticaj slušateljstvu da shvati situaciju u kojoj se unutar regionalnih političkih odnosa nalazi njihova zemlja. Stav pasivnosti koji je podržavala tada postojeća i prevladavajuća teologija izabranja, prema Hošeinom mišljenju nije adekavtan odgovor opasnosti koja prijeti Izraelu. Hošea potiče svoje slušatelje na djelovanje i zauzimanje za dobrobit svoje zemlje. Podižući svijest o značenju Saveza i ulozi zemlje u savezničkom odnosu s Bogom, slušateljima, a i kasnijim čitateljima, Hošea otvara mogućnost shvatiti da bez aktivnog preuzimanja vlastite odgovornosti za svoju zemlju nije moguće sretno i blagoslovljeno u njoj živjeti. Bog, narod i zemlja su cjelina Saveza i tek zajedno tvore pretpostavku blagoslovljenog života. Ako jedan od elemenata te cjeline nedostaje, gubi se mogućnost blagoslovljenog i sretnog života.

Najveću koncentraciju Hošeinih izreka o tome kome pripada zemlja i tko je njezin vlasnik nalazimo u tekstu od 8. do 10. poglavlja. Tekstovi 8,1; 9,3 i 9,15 govore o zemlji kao o Božjem posjedu, a samo se u 10,1 kao vlasnik zemlje spominje Izrael. U Hošeinim odgovorima na pitanje o vlasništvu i posjedu zemlje otkriva se teološka pozadina koja ima ključnu ulogu u razumijevanju odnosa Izraela s njihovim Bogom. Kućanstvo je glavna metaforička domena unutar koje se događa razumijevanje i poimanje zemlje. U kućanstvo (domaćinstvo) utkani su svi socio-ekonomski odnosi koji čine tkanje života sastavljeno od članova kućanstva i njihove zemlje. Naše nalaze koji slijede iz analize metafora u tekstovima 8,1; 9,3 i 9,15 donosimo ovdje sažeto.

Izrazom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh) u 8,1 označava se narod i zemlja u njegovu vlasništvu kao dio Božjeg kućanstva u kojem Bog prebiva i za koje se kao kućedomaćin skrbi i brine.[1111] Izraz *dom* podrazumijeva trajan i stalan odnos obiteljske povezanost Boga s njegovom *zemljom* i s onima koji u njoj žive. Opasnošću za Dom Božji predstavlja se teološka slika zemlje u kraljevskom ideološkom kontekstu u kojem Bog nije zemlji bliz, ne nalazi se čak ni na svetim mjestima u zemlji. Božje je mjesto na nebu. On odande vlada svemirom, a kralj je njegova zemaljska slika i oličenje koje vlada zemljom.[1112] Zemlja se u tom

[1111] Usp. J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea*, 217.
[1112] Usp. N.C. HABEL, *The Land is mine, Six Biblical Land Ideologies*, 27.-28.

ideološkom kontekstu poima samo kao ekonomsko sredstvo postizanja bogatstva i moći, kao geografski i politički teritorij. Originalno i izvorno teološko poimanje zemlje kao mjesta stalne Božje pristunosti, očinske privrženosti i brige za svoj izraelski narod, metaforom בֵּית יְהוָה (bêṯ yhwh), Hošea svojim slušateljima predstavlja kao put spasenja od prijeteće krize rasapa i propasti. Povratak na izvorne vrijednosti i izvornu misao o zemlji jedino može spasiti saveznički odnos između Boga, naroda i zemlje od uništenja.[1113] Božja prisutnost i vrijednost njegove riječi nije ograničena samo na sveta mjesta štovanja, nego je integralni dio cjelokupnog života njegova naroda. Božja pravila i njegovi zakoni vrijede kako u svetoj kultnoj djelatnosti Izraela, tako i u politici, ekonomiji i drugim djelatnostima i oblicima života Izraela. Bog nije odvojen od „zemaljskih" poslova, niti isključen iz „prizemnih" djelatnosti. Zemlja je mjesto Božjeg prebivanja, a Bog se identificira sa svojom imovinom, sa svojim narodom, sa svojom zemljom.[1114] Njegovo je mjesto i njegov prostor upravo ondje gdje živi njegov narod, u njegovoj i njihovoj zemlji. Ograničavanje shvaćanja prostora Božje prisutnosti i vlasti na područje neba ili na neko drugo teritorijalno i geografsko područje, pa bio to i sakralni prostor svetišta i žrtvenika, tj. područja kulta i slavlja religioznih svečanosti, pojmovno isključuje Boga iz svakodnevice života, iz prizemnih, ovozemaljskih, ekonomskih i političkih poslova. Hošeino poimanje zemlje kao Božjeg doma(ćinstva) obnavlja staro teološko uvjerenje u Božju prisutnost zemaljskoj i ovozemnoj stvarnosti.[1115] Transtemporalna po(r)uka ove Hošeine metafore je jasna: udaljavanje Boga sa zemlje i shvaćanje da je Božje mjesto izvan ovozemaljskih područja dovodi ljudski rod i sva stvorenja u opasnost propasti.

Pojmom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) Hošea istovremeno opovrgava ispravnost shvaćanja da je zemlja na kojoj Izrael živi isključivo njegovo vlasništvo i poziva na promjenu mentalne slike svojih slušatelja na temelju koje su se do tada tvorili procesi razmišljanja i zaključivanja o zemlji. Usvajanjem tog novog modela shvaćanja mijenja se i mišljenje o vrijednosti djelovanja radi poboljšanja plodnosti zemlje (kultno djelovanje), radi povećanja sigurnosti (političko i vojno djelovanje) i radi osiguranja prosperiteta (ekonomsko djelovanje). Metafore, naime, imaju moć ne samo promijeniti način mišljenja nego promijeniti ponašanje i djelovanje. Metaforički proces „ispire mozak", čišćenjem ideja i posvješćivanjem sebe i svog položaja unutar realnog svijeta. Stoga se usvajanje modela mišljenja predstavlja kao put prema promjeni praktičnog ponašanja i usvajanja na istini

[1113] Usp. W. BRUEGGEMANN, *Tradition for Crisis*, 46.-47.
[1114] Usp. K. KEITA, *Gottes Land*, 187.
[1115] Usp. P. DIEPOLD, *Israels Land*, 119.; D. FRANKEL, *Nav. dj.*, 138.-139.

utemeljenih djelovanja.[1116] Model razmišljanja i djelovanja koji Hošea predstavlja svojim slušateljima metaforom אֶרֶץ יְהוָה (éreṣ yhwh) predlaže se kao kvalitativno bolji i sigurniji od onoga prema kojem su tada njegovi slušatelji djelovali. Promjena uvida vodi prema promjeni djelovanja.[1117]

Ironični govor u 10,1 gdje je skrivena metaforička domena *zemlja Izraelova* dio je Hošeinog pedagoškog retoričkog postupka sa svrhom dovođenja slušatelja do zaključka o neistinosti i pogrešnosti njihovih stavova o zemlji. Upotrebom snažne komunikacijske strategije – ironije – Hošea je na profinjen, prikriven i uglađen način izrekao svojim slušateljima kritiku bez ulaženja u otvoreni sukob. Kritika izrečena na ironičan način u ušima, shvaćanju i emocijama slušatelja često izaziva veći pedagoški i korektivni učinak negoli to čini izravna kritika. Svojim slušateljima, Hošea je metaforom *zemlja Izraelova* poslao poruku da je njihovo mišljenje i njihov sustav razmišljanja o zemlji potpuno pogrešan i neprimjeren, štoviše, u isto vrijeme i smiješan i tragičan.[1118] Pomoću obostrano poznate neistinitosti tvrdnje da je zemlja Izraelova, retoričkim sredstvom ironije, Hošea simulira, kako svoju, tako i slušateljevu neiskrenost i upućuje na vrijednost istine o pravoj naravi zemlje Izraelove koju njegovo slušateljstvo poznaje, ali je, unatoč tome, ne prihvaća.[1119] Ironijom se, nadalje, kritizira uvjerenje Hošeinih slušatelja da se sigurnost žetve, a time i sigurnost života, postiže izričito vlastitim nastojanjima i tehnikama ovladavanja plodošću zemlje.[1120] U Hošeinoj ironiji se otkriva kritika misaonog procesa koji se događao u glavama i srcima političke i ekonomske elite koja je cijelu zemlju smatrala svojim posjedom, a ne zemljom izraelskom, jer ona stvarno više nije pripadala izraelskom narodu, nego je bila vlasništvo elite. Zemlja ne pripada cijelom narodu, a kamoli Bogu. Ironija koja se krije iza pojma *zemlja Izraelova* ujedno otkriva pogrešan identitet Izraela pretpostavljajući da je samo ta elita *Izrael*, i da zemlja koju oni posjeduju, zbog toga što je njihova nosi naslov *zemlja Izraelova*. Pripisivanje zemlje Izraelu i gospodarenje zemljom kao svojim vlasništvom, iscrpljivanje njezine plodnosti radi povećanja bogatstva elitnog gradskog stanovništva, a ne radi općeg blagostanja cijelog

[1116] Usp. A. GOATLY, *Washing the brain – metaphor and hidden ideology*, 332.
[1117] Usp. M. LIN, *Certainty as a Social Metaphor*, 44.
[1118] Odgojni učinak ironije i njezin učinak kao nekonfliktnog načina priopćavanja neugodne istine opisuje N. PALAŠIĆ, *Komunikacijska vrijednost ironije*, 132.-133.
[1119] Usp. M. KÖCKERT, *Prophetie und Geschichte im Hoseabuch*, u: ZThK, 85 (1988)1, 3.-30., 23.
[1120] Usp. G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, 158.

naroda, osnovna je tema Hošeine ironije i kritike.[1121] Ironičnim tonom Hošea ustvrđuje da zemlja pripada cijelom narodu, da je opće i zajedničko dobro, a ne vlasništvo bogatih pojedinaca. Identitet svakog člana naroda Izraela povezan je posjedom zemlje koju im je Bog dodijelio i podijelio da čitav narod u zemlji i od zemlje može u miru i blagostanju živjeti. Činjenica izvlašćivanja pojedinaca iz općeg vlasništva, stvaranja nejednakosti zbog vlasništva nad zemljom ukazuje na ironičnost i neistinitost koja se ustvrđuje izrazom *zemlja Izraelova*. Stoga se Hošein postupak upotrebe ironičnoga govora može smatrati jedinim mogućim sredstvom koje mu je bilo pri ruci da u okolnostima rastućeg neprijateljstva i nemogućnosti drugačijeg izricanja kritike vladajućoj strukturi ipak uputi „oštru“ kritiku glede njihova mišljenja i poimanja zemlje koju su smatrali svojom imovinom i isključivo svojim vlasništvom.[1122]

Nakon promatranja Hošeinih metafora o zemlji može se vrlo jasno povući paralela između misaonih procesa njegova vremena i suvremenih misaonih procesa na kojima se, i unutar kojih se, utemeljuje poimanje zemlje. Poimanje zemlje je onaj kontekst u kojem se događa nadvremenska i transvremenska Božja poruka, ali i kontekst u kojem se ta Božja poruka tumači i u kojem se vrijednosti Božje riječi nude suvremenim čitateljima Hošeine knjige da bi ih usvojili i praktično primjenili. Poimanje zemlje, što ga je Bog nekoć nudio svome narodu, sada se nudi suvremenim čitateljima Hošeine knjige. Kolektivna svijest, kultura, povijesne, ekonomske i političke okolnosti, oblikuju našu svijest o zemlji, *zemaljskosti* i svim drugim zemaljskim oznakama naše osobnosti, društva, politike, ekonomije i religije. Sve te okolnosti uvjetuju naš teološki nauk. Koncept zemlje i *zemaljskosti* pripada području *prvotne* (*primalne*) *svijesti* ljudskoga bića o samome sebi te je ujedno i kontekst govora o Bogu – teologije.[1123] Unutar tog konceptualnog prostora događa se metaforički

---

[1121] Vidi socio-ekonomsku analizu stanja u Izraelu tijekom 8. st. pr. Kr. kod: S.-H. HONG, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-economic Context of Eighth-century Israel and Judah*, 108.

[1122] Vjerojatno bi i danas takav pristup bio osuđen u javnosti kao govor tamo nekog „šizofrenika“. Usp. M. REISS, *Hosea: a Schizophrenic Prophet*, u: SJOT, 25(2011)1, 116.-123.

[1123] Pojmom *primalna svijest* (Urbewustsein) označava se, u smislu tumačenja M. Heideggera i E. Husserla, ljudska svijest o datosti zemlje kao “tlu” (području) svih ljudskih praktičnih i teoretskih aktivnosti. Ljudska svijest o sebi kao osobi ovisna je o iskustvu povezanosti sa zemljom. Ukorijenjenost je jedan od osnovnih preduvjeta čovjekova shvaćanja samoga sebe i svoga postojanja. Iskorijenjenost ljudske misli, uvjerenje je filozofa M. Heideggera, plod je tradicionalnog metafizičkog razmišljanja koje je označilo čitavu povijest zapadnjačke filozofije počevši od Platona pa nadalje. Iskustvo ljudskog postojanja je, prije svega, označeno prostornom i vremenskom oznakom – zemljom. Pravi i izvorni ljudski život uvijek je ukorijenjen i *uzemljen*. Usp. M. HEIDEGGER, *Discourse on Thinking*, 48.-49.; V. A. GEORGE, *The Experience of Being as Goal of Human Existence: The Heideggerian Approach*, 219.-225. Metafora zemlje je nešto što spaja i povezuje našu svijest o zemlji, svijetu i životu: i zemlja i svijet pri tome označavaju osnovno polje iz kojega i unutar kojega se događaju naša tjelesno situairana iskustva. Tako je između zemlje, svijeta i tla *tertium comparationis* njihova primalna datost: i živi svijet i Zemlja su uvijek već dana stvarnost te čine temeljnu

proces što ga Hošeine metafore izazivaju i u našim mislima i pojmovnom prostoru koji pojam *zemlja* obuhvaća. Unutar *zemlje* događa se i naš govor o Bogu i njegovim porukama. Nijekanje ili zanemarivanje zemlje kao pojma *prvotne* (*primalne*) *svijesti* i matrice razmišljanja unutar zapadnjačkih teoloških tumačenja biblijskih tekstova udaljuje našu kršćansku teološku misao od onoga što je izvorna i temeljna poruka o Bogu i čovjeku zapisana u tekstovima Biblije, a osobito u tekstovima proroka Hošee.

Hošein govor o zemlji ne predstavlja se kao istina proistekla iz Božje objave, nego kao istina o temeljnoj ljudskoj svijesti, istina o naravi čovjeka, o identitetu naroda. Shvaćena tako, istina o zemlji oblikuje i usmjerava sva područja ljudskog bivstvovanja i djelovanja: ekonomiju, politiku i religiju. Ukoliko je istina o zemlji zanemarena u teološkom misaonom prostoru, tada prijeti izopačenje cjelokupne istine koja je u biblijskim tekstovima objavljena i na kojoj se, kao na temeljnoj i predmnijevanoj matrici mišljenja, ona razvija. Zanemarivanje ili namjerno isključivanje poimanja zemlje, što ga u Hošeinim metaforama nalazimo, dovodi u opasnost izopačenja ne samo teološko obrazlaganje nego i praksu kršćanskog života.[1124] Hošein pristup i njegovo shvaćanje zemlje, kako smo pokazali, nije samo ekološki „prijateljski nastrojeno“ prema Zemlji nego pripada području *prvotnog* (*primalnog*) *svjetonazora* o pojmu zemlje i *zemaljskosti* koje je zapadnjačka misao, pod utjecajem instrumentalističkog nazora na stvoreni svijet, smetnula s uma oblikujući obezemljenu teološku matricu i susljedno etičko ponašanje. Zbog toga se Hošeino poimanje zemlje, koje je utemeljeno na biblijskim predajama i prisutno u *prvotnoj* (*primalnoj*) *svijesti* njegovih slušatelja, sasvim opravdano može smatrati temeljnim komunikacijskim kanalom prenošenja teološke poruke i u današnje vrijeme, u suvremenu stvarnost, u suvremeni pojmovni kontekst. Uspostava veze s pojmom *zemlja* omogućava

---

datost našeg iskustva kao polje ili matrica unutar koje se to iskustvo događa. Kao takva zemlja se prvotno ne predstavlja kao objekt ili biće, nego se prije svega doživljava i pojmi na osnovni (primalni) i pred-tematski način. Usp. M. SUMMA, *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, *Phaenomenologica 213*, Springer, Dordrecht, 2014., 255.-256.

[1124] Standardna kršćanska egzegeza biblijskih tekstova interpretirala je Savez kao isključiv odnos između Boga i čovjeka, a tumačenja mita o stvaranju smještala je u područje ljudske vlasti i nadmoći nad stvorenim svijetom. Mnogi su kršćanski egzegeti zanemarivali ili pozitivno nijekali primalne ili „divlje“ elemente hebrejskih predaja. Taj je pokušaj udaljavanja od primalnog hebrejskog svjetonazora povezan s nastankom kolonijalizma i etnocentričkih stremljenja u povijesti kršćanskih naroda, do zapadnjačkog antropološkog podcjenjivanja domorodačkih ili divljih kultura. Nijekanje postojanja primalne svijesti u Bibliji dovelo je također do pokušaja utemeljivanja kršćanske teologije isključivo na kategoriji objave i nijekanja povezanosti kršćanske objavljene istine s prirodnom ljudskom kreativnošću i kulturom, kao i s redom i ljepotom prirodnoga svijeta. Ljudski život i društvo su višeznačno isprepleteno povezani sa životom i zajedništvom ekosustava i biosfere. Hebrejska povezanost slavljenja Boga s pravdom, pravednosti i mudrosti društva, s njihovim vođama i dobrotom zemlje ne bi se smjela zanemariti i izostaviti kao čisto primitivni mit, jer je ona izražaj temeljne ekološke i teološke istine. Usp. M.S. NORTHCOTT, *The Environment and Christian Ethics*, *New Studies in Christian Ethics 10*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996., 172.-173.

suvremenom kršćaninu shvatiti i teološki oblikovati svoju povezanost s konkretnom i određenom zemljom, shvatiti teritorijalnu, političku i ekonomsku dimenziju svoje vjere i svoga vjerničkoga ponašanja. Povratkom zemlji i suvremeni kršćanin uspostavlja dodir s originalnom biblijskom teološkom misli na kojoj se temelji čitav kršćanski teološki nauk.

Svijest o ekološkoj krizi koja trese Zemljom i njezinim stanovnicima ne predstavlja cjelokupno krizno okružje u kojoj se nalazi *zemlja*, već je samo njezin djelomičan i nepotpuni dio. Pravi i potpuniji kontekst krize zemlje označen je, kako je pokazano u analizi Hošeinih metafora, sveukupnim neznanjem i nepoznavanjem ljudske naravi i ljudske povezanosti sa zemljom i Bogom. Iskorijenjenost i obezemljenost, nedovoljan idejni i fizički kontakt čovjeka sa zemljom, u ekološkoj krizi nalazi samo jedno od svojih mnogostrukih uprizorenja. Kriza što se rađa iz i zbog nedovoljno širokog i obuhvatnijeg poimanja značenja zemlje pokazuje svoje lice u političkim, ekonomskim i religioznim zastranjenjima. Očituje se u ratnim sukobima, transkontinentalnim preseljenjima stanovništva zbog ekonomskih i/li političkih razloga, te rađa gorkim i bolnim iskustvom izgnanstva i iskorijenjenosti iz vlastite zemlje i vlastite domovine. Čini se da rast svijesti o potrebi slabljenja značenja teritorijalnih granica, iako opravdavan prohodnijom „*komunikacijom roba i ljudi*“, ipak proizilazi iz sve površnijeg shvaćanja teritorijalno-nacionalnog identiteta povezanosti naroda s njihovom zemljom. Dobiva se dojam da ekonomsko-političko opravdavanje brisanja granica proizlazi iz latifundijalitičkog „raspoloženja“ imućnika i velikih zemljoposjednika, te zbog gubitka povezanosti naroda s njihovim teritorijem prijeti uništenju misaonog pojma zemlje/države njezinim teritorijalnim određenjima. Tako se kriza shvaćanja zemlje uprizoruje kao kriza narodnosti i državnosti, suvereniteta i nacionalnog identiteta. Slabljenje i neodređenost teritorijalnih granica potpomaže rast nesvjesnosti o povezanosti identiteta naroda s teritorijem, čemu su „integrativni procesi“ samo drugi naziv za osvajanje i podjarmljivanje, kako naroda, tako i zemlje, a njihova logična posljedica je da se potiho i „ispod žita“ autohtonom narodu oduzima njihov teritorij – njihova vlastita domovina. Kad svijest o zemlji i njezinom značenju za narode i pojedince ne postoji, tada i osjećaj dužnosti obrane teritorijalnog integriteta države slabi i prestaje imati važnu ulogu u očuvanju identiteta naroda i njegove samostojnosti.

Hošeina je poruka, kako smo pokazali, da o uvjerenjima o zemlji i uvjerenjima o povezanosti Boga sa zemljom ovisi sreća i blagostanje naroda. O shvaćanju zemlje ovisi ispravnost ekonomije, uspješnost politike i istinitost religije. Pogrešno, neodrživo i na

biblijskoj vjeri neutemeljivo poimanje zemlje vodi prema poništenju i iščeznuću tog životno važnog pojma iz svijesti čovjeka. To je put ne samo k uništenju jednog pojma, nego put prema samouništenju čovječnosti, ljudskog identiteta. Taj put vodi i prema negiranju postojanja Bogu ili barem prema uništenju svijesti o razložnosti njegova postojanja. Bez zemlje i čvrstog uvjerenja o njezinom značenju čovjek prestaje biti čovjek, narod prestaje biti narod, a Bog prestaje biti Bog.

Koliko Hošeine metafore o zemlji raskrinkavaju neistinitost dotadašnjih uvjerenja njegovih slušatelja i predstavljaju njihovoj svijesti izblijedjela i/li zaboravljena njihovom narodu *prvotna* (*primalna*) „*sjećanja*“ o važnosti zemlje za njihovu nacionalnu i religioznu povijest, isto se toliko Hošeine metafore nude i predstavljaju nama, suvremenim čitateljima njegove knjige, kao izvor novog, premda „*ko' Biblija*“ starog, poimanja zemlje u našoj kulturi, politici, ekonomiji i religiji. Davno zaboravljeno, premda u temeljnom i osnovnom (*primalnom*) ljudskom iskustvu života i svijeta prisutno, biblijsko poimanje zemlje uobličeno u Hošeinim metaforama, utemeljeno prikazuje zemlju kao prostor blagoslova, vrijeme susreta s Bogom i mjesto Božjeg prebivanja. Hošein metaforički govor koji prikazuje zemlju kao Božji posjed i sastavni dio njegova domaćinstva/kućanstva dan ljudima za miran, sretan i blagoslovljen život i danas ima uvjerljivu snagu. Hošea je, unatoč parničkom tonu proročkog govora, čvrsto i nepokolebivo vjerovao da za njegove suvremenike nije isteklo vrijeme mogućnosti preokreta njihovog uvjerenja o zemlji (usp. 2,23-25; 14,5-8). Unatoč tome povijesna je činjenica da ga njegovi suvremenici nisu poslušali te su nastavili živjeti u uvjerenju koje ih je jamačno vodilo prema propasti i dovelo u stanje gubitka njihove zemlje, propasti njihove države, uništenja nacionalnoga i religioznoga identiteta. Poznata je i utvrđena činjenica da svijest oblikuje savjest. Etičko i moralno ponašanje u izravnoj je vezi sa spoznajom, s uvidom u stvarnost. Zbog toga, sasvim opravdano možemo zaključiti da bi podizanje svijesti o važnosti i vrijednosti zemlje na teološkom području moglo utjecati i na praktično ponašanje vjernika prema zemlji i zemaljskoj stvarnosti. Hoće li ponovno čitanje i tumačenje Hošeinih metafora o zemlji izneseno u ovoj studiji donijeti ikome novi uvid u važnost i vrijednost hošeanskog poimanja zemlje te tako otvoriti mogućnost suvremenog teološkog odgovora, koji će u kontekstu ekonomske, političke i religiozne krize današnjeg čovjeka iznjedriti praktične pouke za hod prema osobnom spasenju**,** ostaje i nadalje otvoreno pitanje koje traži odgovor.

Popis literature

Riječnici, dokumenti i izvori

1. ANIĆ, V., BROZOVIĆ, D. i dr., Hrvatski enciklopedijski riječnik, Novi liber, Zagreb, 2004.
2. ARISTOTEL, O pjesničkom umijeću, prev. Z. Dukat, Školska knjiga, Zagreb, 2005.
3. ARISTOTEL, Retorika, prev. M. Višić, Naprijed, Zagreb, 1989.
4. BENEDIKT XIV, *Verbum Domini*, Dokumenti 159, KS, Zagreb, 2011
5. BibleWorks™ 7.0, Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC, Norfolk, 2005. [CD].
6. BOTTERWECK, G.J., RINGGREN, H., FABRY, H-J. (urr.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT), Eerdmans, Grand Rapids, 1974.- ; engleski prijevod: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), vol. I.- IX., Kohlhammer, Stuttgart, 1973.-2000.
7. BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (urr.), *The New Jerome Biblical Commentary* (NJBC), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.
8. GESENIUS, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Crocker and Brewster, Boston, 1844.
9. GRABNER-HAIDER, A., *Praktični biblijski leksikon*, KS, Zagreb, 1997.
10. JENNI, E., WESTERMANN, C., *Theological lexicon of the Old Testament, vol. 1.-3.* (TLOT), Hendrikson, Peabody, 1997.; engleski prijevod: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1.-2., Kaiser, München, 1971.
11. *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz La Bible de Jéruzalem*, uredili A. Rebić, J. Fućak, B. Duda, drugo neizmjenjeno izdanje, KS, Zagreb, 1996.
12. LONGMAN III, T., ENNS, P. (urr.), Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*:* A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship, InterVarsity Press, Nottingham, 2008.
13. PAPA FRANJO, *Evangelii gaudium, Radost evanđelja*, KS, Zagreb, 2013.
14. PAPA FRANJO, *Laudato si', Enciklika o brizi za zajednički dom*, KS, Zagreb, 2015.
15. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Dokumenti 99, KS, Zagreb, 1995.
16. RIDLING, Z., *Bible Atlas*, Access Foundation, Oxford, 2007.
17. VOJNOVIĆ, T., *Velika biblijska konkordancija*, KS, Zagreb 1991.

Studije, monografije i članci

1. A.A. MACINTOSH, *Hosea, A Critical and Exegetical Commentary*, ICC, T&T Clark, Edinburgh, 1997.
2. AARON, D., *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*, Brill, Leiden, 2001.
3. ABMA, R., Bonds of Love*: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Uitgeverij Van Gorcum, Assen, 1999.
4. ACHTEMEIER, P.J. (ur.), *The Harper Collins Bible Dictionary* (HCBD), Harper Collins, San Francisco, 1996.
5. ADAMS, K., *Metaphor and Dissonance: A reinterpretation of Hosea 4,13-14*, u: JBL, 127(2008)2, 291.-305.
6. ADLER, E.J., *The Background for the Metaphor of Covenant as Marriage in the Hebrew Bible* (disertacija), The University of California, Berkeley, 1990.

7. AITKEN, J.K., DELL, K.J., MASTIN, B.A. (urr.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011.
8. AKPUNONU, P.D., *The vine, Israel and the Church*, Studies in biblical literature 51, Peter Lang Publishing, Frankfurt am Main, 2004.
9. ALBERTZ, R., *A History of Israelite Religion*, A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the beginnings to the end of the monarchy, *vol. 1.*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.
10. ALBERTZ, R., *Die Exilszeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001., Engleski prijevod: *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
11. ALBERTZ, R., *Exile as Purification: Reconstructing the „Book of the Four“*, u: REDDITT, P.L., SCHART, A. (urr.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, 232.-251.
12. ALBERTZ, R., NOGALSKI, J.D., WÖHRLE, J. (urr.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve*, BZAW 433, De Gruyter, Berlin, 2012.
13. ALEXANDER, T.D., *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, Baker Books, Grand Rapids, 2012.
14. ALT, A., *Der Gott der Väter*, BWANT III/12, Kohlhammer, Stuttgart, 1929.
15. ALTER, R., *Anteriority, Authority, and Secrecy: A General Comment*, u: *Semeia*, 43(1988)1, 155.–156.
16. ALTER, R., *Genesis*, W.W. Norton & Company, New York, 1996.
17. ALTER, R., *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, 1985.
18. ANČIĆ, N.A., *Odgovornost kršćana za stvoreno, Crkveni dokumenti o ekološkoj problematici*, u: VULETA, B., VUČKOVIĆ, A. (urr.), *Odgovornost za život*, 377.-392.
19. ANDERSEN, F.I., FREEDMAN, D.N., *Hosea, A new Translation with Itroduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, New York, 1980.
20. ARNAUD, D., *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/3. Textes sumériens et accadiens*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986.
21. AVIS, P., *God and the creative imagination: metaphor, symbol and myth in religion and theology*, Routledge, London, 1999.
22. BALOBAN, S., *Suodgovornost za zaštitu čovjekove okoline*, u: POZAIĆ, V. (ur.), *Ekologija*, 101.-127.
23. BANKS, D., *Writing the history of Israel, Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 438*, T & T Clark. London, 2006.
24. BARBOUR, I.G., *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, Harper & Row, New York, [2]1988.
25. BAR-EFRAT, S., *1 and 2 Samuel: With Introduction and Commentary*, Am Oved, Tel Aviv, Magnes Press, Jerusalem, 1996.
26. BARKER, M., *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, Continuum, London, 2010.
27. BARKER, M., *The earth is the Lord's: the biblical view of the environment*, IJSCC, 8 (2008) 3, 192.-202.
28. BARKER, M., *The Gate of Heaven, The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, SPCK, London, 1991.
29. BARMASH, P., *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
30. BARSTAD, H.M., *The myth of the empty land: a study in the history and archaeology of Judah during the" exilic" period*, Scandinavian University Press, Oslo, 1996.

31. BARTLETT, J.R., *1 Maccabees*, Continuum, Sheffield, 1998.
32. BATEY, R.A., *New Testament Nuptial Imagery*, Brill, Leiden, 1971.
33. BAUCKHAM, R., Modern Domination of Nature – Historical Origins and Biblical Critique, u: BERRY, R.J. (ur.), *Environmental stewardship*, 2006., 32.-50.
34. BAUMANN, G., *Die Prophetische Ehemetaphorik und die Bewertung der Prophetie im Zwölfprophetenbuch, Eine synchrone und diachrone Rekonstruktion zweier tematishcer Fäden*, u: REDDITT, P.L., SCHART, A. (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, 214.-231.
35. BAUMANN, G., *Love and Violence, Marriage As Metaphor for the Relationship Between Yhwh and Israel in the Prophetic Books*, Liturgical Press, Collegeville, 2003., 39.-55. Njemački original: BAUMANN, G., *Liebe und Gewalt, Die Ehe als Metapher für das Verhältnis YHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185, Katholisches Bibelwerk, Stuttgert, 2000.
36. BECKING, B., HUMAN, D. (urr.), *Exile and suffering: a selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA Pretoria, August 2007., Oudtestamentische Studiën 50*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2009.
37. BECKING, B., *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*, Brill, Leiden, 1992.
38. BEN ZVI, E., Hosea, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.
39. BEN ZVI, E., LEVIN, C., *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010.
40. BEN ZVI, E., *Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2*, *JSOT* 28(2004)3, 363.-384.
41. BEN ZVI, E., *The House of Omri/Ahab in Chronicles*, u: L.L. GRABBE (ur.), *Ahab Agonistes, The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, 41.-53.
42. BEN ZVI, E., *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve': A Few Preliminary Considerations*, u: WATTS, J.W., HOUSE, P.R. (urr.), *Forming Prophetic Literature, Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W.Watts*, 125.-156.
43. BENJAMIN, D.C., *Israel's God: mother and midwife*, u: BTB 19(1989)4, 115.-120.
44. BERLIN, A., *On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor*, u: J. A. EMERTON (ur.), *Congress Volume, Cambridge 1995.*, 25.-35.
45. BERRY, R.J. (ur.), *Environmental stewardship: critical perspectives, past and present*, Continuum, London, 2006.
46. BIRCH, B.C., *Hosea, Joel and Amos*, WBC, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.
47. BIRD, P., *'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor*, u: DAY, P.L. (ur.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, 75.-94.
48. BLACK, M., *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.
49. BLACK, M., *More about metaphor*, u: ORTONY, A. (ur.), *Metaphor and Thought*, 19.-41.
50. BLACK, M.H., *The Printed Bible*, u: GREENSLADE, S.L. (ur.), *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
51. BLENKINSOPP, J., A History of Prophecy in Israel, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
52. BLENKINSOPP, J., *Ezekiel, Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 2011.

53. BLENKINSOPP, J., *The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited*, u: JSOT 27 (2002) 2, 169.-187.
54. BLOCK, D.I., The Book of Ezekiel, chapters 25-48, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
55. BOERSEMA, J.J., *The Torah and the stoics on humankind and nature: a contribution to the debate on sustainability and quality*, Brill, Leiden, 2001.
56. BONS, E., *Knjiga proroka Hošee*, KS, Zagreb, 2006.
57. BOORER, S., *The promise of the land as oath: a key to the formation of the Pentateuch*, BZAW 205, Walter de Gruyter, Berlin, 1992.
58. BOOTH, W., *Metaphor as Rethoric: The problem of Evaluation*, u: SACKS, S. (ur.), *On Metaphor*, 47.-70.
59. BOOTH, W.C., *Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation*, u: *Critical Inquiry*, 5(1978)1, 49.-72.
60. BORČIĆ, N., *Konceptualne metafore u političkim intervjuima*, u: *Medijske studije*, 1(2010)1-2, 136.-156.
61. BORRAS Jr., S.M., FRANCO, J., *Towards a Broader View of the Politics of Global Land Grab: Rethinking Land Issues, Reframing Resistance*, u: *Netherlands: Initiatives in Critical Agrarian Studies*, Working Paper Series 1(2010)2, 1.-39.
62. BOS, J.M., Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea*: The Case for Persian-Period Yehud*, Bloomsbury Academic, London, 2013.
63. BOSHOFF, W., *Sexual encounters of a different kind, Hosea 1:2 as foreplay to the message of the book of Hosea*, u: R&T, 1(1994)3, 329.-339.
64. BOURGUET, D., *Des Métaphores de Jérémie*, J. Gabalda, Paris, 1987.
65. BRAATEN, L.J., *Earth Community in Hosea 2*, u: HABEL, N.C., WURST, S. (urr.), Earth Story in the Psalms and the Prophets, 185.-203.
66. BRAATEN, L.J., *God Sows: Hosea's Land Theme in the Book of the Twelve*, u: REDDITT, P.L., SCHART, A. (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, 104.-132.
67. BREAM, H.N. (ur.), *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers, Gettysburg Theological Studies 4.*, Temple University Press, Philadelphia, 1974.
68. BRENNER, A. (ur.), *A Feminist Companion to Latter Prophets*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
69. BRENSINGER, T.L., *Simile and Prophetic Language in the Old Testament*, Mellen Biblical Press Series 43, Mellen Press, Lewiston, 1996.
70. BRIGGS, R.S., LOHR, J.N. (urr.), Theological Introduction to the Pentateuch, *Interpreting the Torah as Christian Scripture, Festschrift for Walter Moberly*, Baker Books, Grand Rapids, 2012., 31-36.
71. BRNČIĆ, J., *Ricoeurova „podučena egzegeza“*, u: BS 80(2010)4, 1133. -1145.
72. BRNČIĆ, J., *Ricoeurova hermeneutika biblijskoga teksta*, u: *Nova prisutnost*, 7(2009)2, 221.-243.
73. BRNČIĆ, J., *Svijet teksta. Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, Breza, Zagreb, 2012.
74. BRNČIĆ, J., *Zrno gorušičino. Hermenutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa*, Ex Libris, Rijeka, 2014.
75. BROWN, A.M., *The Concept of Inheritance in the Old Testament*, Columbia University Press, New York, 1965.
76. BROWN, P., LEVINSON, S., *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
77. BROWN, S.J., *The world of imagery: Metaphor and kindred imagery*, Russel&Russel, New York, 1966.

78. BRUEGGEMANN, W., *A Social Reading of the Old Testament. Prophetic Aporoaches to Israelite Communal Life*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.
79. BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel, Interpretation, A Bible Commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1990.
80. BRUEGGEMANN, W., *Journey to the Common Good*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2010., 22.-28.
81. BRUEGGEMANN, W., *Land: Fertility and Justice*, u: EVANS, B.F., WEBER, L., CUSAC, G.D. (urr.), *Theology of the Land*, 41.-68.
82. BRUEGGEMANN, W., *Reflections on Biblical Understandings of Property*, u: *International Review of Mission*, 64(1975)4, 354.–361.
83. BRUEGGEMANN, W., *The Land: Place as Gift, Promise and Challange in Biblical Faith*, Fortress, Philadelphia, 1977.
84. BRUEGGEMANN, W., *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
85. BRUEGGEMANN, W., *Tradition for Crisis, A Study in Hosea*, John Knox Press, Atlanta, 1967.
86. BRUEGGEMANN, W., *Tradition for Crisis: A Study in Hosea*, John Knox Press, Richmond, 1968.
87. BRÜMMER, V., *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
88. BRYAN, S.M., *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
89. BUBER, M., *Der Glaube der Propheten*, Verlag Lamber Schneider, Heidelberg, [2]1984.
90. BURGE, G.M., *Jesus and the Land, The New Testament Challenge to "Holy Land" Theology*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
91. BURGE, G.M., *Whose land? whose promise?: what Christians are not being told about Israel and the Palestinians*, Paternoster, Milton Keynes, 2003.
92. BUSS, M.J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study*, BZAW 111, Töpelmann, Berlin, 1969.
93. BUSS, M.J., *Tragedy and Comedy in Hosea*, u: *Semeia*, 32 (1984)1, 71.-82.
94. BUTLER, J.T., CONRAD, E.W., OLLENBURGER, B.C. (urr.), *Understanding the Word, Essays in Honor of Bernhard W. Anderson, JSOT Supp 37*, JSOT Press, Sheffield, 1985.
95. CARR, D.M., *The Erotic Word*: *Sexuality, Spirituality, and the Bible*, Oxford University Press, New York, 2003.
96. CARR, D.M., An Introduction to the Old Testament*: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Willey & Sons, Oxford, 2011.
97. CARR, D.M., *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
98. CARROLL, R.P., *The Myth of the Empty Land*, u: *Semeia*, 59(1992)1, 79.-93.
99. CARSON, D.A., *Biblical theology*, u: PORTER, S.E. (ur.), *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, Routledge, London, 2007., 35.-41.
100. CARSON, R., *Silent Spring*, Hamilton, London, 1963.
101. CARVER, T., PIKALO, J. (urr.), *Political Language and Metaphor, Interpreting and changing the world*, Routledge,New York, 2008
102. CHALCRAFT, D.J. (ur.), *Social-Scientific Old Testament Criticism: A Sheffield Reader*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
103. CHAPMAN, C., *Whose Promised Land? The Continuing Crisis over Israel and Palestine*, Lion Publishing, Oxford, 2002.

104. CHOURAQUI, A., *Geschichte des Judentums*, Hoeppner, Hamburg, 1960.
105. CIFRAK, M. (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom - novo i staro, zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM. u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva*, Teološki radovi 34., KS, Zagreb, 2001.
106. CIFRAK, M., (ur.), *Živa je riječ Božja. Seminar za voditelje biblijskih skupina*, Hrvatsko biblijsko djelo, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb, 2003.
107. CLAUSS, M., *Das alte Israel: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, Verlag C.H. Beck, München, 1999.
108. CLEMENTS, R.E. (ur.), *The World of Ancient Israel, Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Esays by Members of the Society for Old Testament Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
109. CLEMENTS, R.E., *Ezekiel*, WBC, John Knox Press, Louisville, 1996.
110. CLEMENTS, R.E., *The World of Ancient Israel, Sociological, Anthropological and Political Pespectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
111. CLINES, D.J.A., *On the Way to the Postmodern, Old Testament Essays, 1967-1998, Volume I*, JSOTSupp 292, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
112. CLOWNEY, D., MOSTO, P. (urr.), *Earthcare: An Anthology in Environmental Ethics*, Rowman & Littlefield, Plymouth, 2009.
113. COGGINS, R., PHILLIPS, A., KNIBB, M. (urr.), *Israel's Prophetic Tradition, Essays in Honour of Peter Ackroyd*, Cambridge University Press, Cambridge,1982.
114. COLLINS, P., *God's Earth: Religion as If Matter Really Mattered*, Dove, Sydney, 1995.
115. CONRAD, E.W., *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism*, JSOT Supp 376., T&T Clark, London, 2003.
116. CONRADIE, E., *Christianity and ecological theology: resources for further research*, African Sun Media, Stellenbosch, 2006.
117. COOK, S.L., PATTON, C.L. (urr.), *Ezekiel's hierarchical world: wrestling with a tiered reality*, SBLSymS 31, Brill, Leiden, 2004.
118. COTULA, L., *The international political economy of the global land rush: A critical appraisal of trends, scale, geography and drivers*, u: *The Journal of World Peasant Studies*, 39(2012)3.-4., 649.-680.
119. COWARD, H.G., MAGUIRE, D.C. (urr.), Visions of a new earth*: religious perspectives on population, consumption, and ecology*, SUNY Press, Albany, 2000.
120. ČATIĆ, I., *Siromasi i siromaštvo u Svetom pismu: fenomen i (ne)mogućnost njegova idealiziranja*, u: BS, 84(2014)3, 505.-535.
121. ČULIĆ, Z., *Čovjek, metafora, spoznaja*, Biblioteka znanstvenih djela 128, Književni krug, Split, 2003.
122. DADA, A., *Repositioning Contextual Biblical Hermeneutics in Africa Towards Holistic Empowerment*, u: *Black theology*, 8(2010)2, 160.-174.
123. DALTON, A.M., A Theology for the Earth*: The Contributions of Thomas Berry and Bernard Lonergan*, Religions and Beliefs Series 10., University of Ottawa Press, Ottawa, 1999.
124. DANIELS, D.R., *Hosea and Salvation History, The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*, BZAW 191, de Gruyter, Berlin, 1990.
125. DAVIES, E.W., *Land: its rights and privileges*, u: R.E. CLEMENTS, *The World of Ancient Israel, Sociological, Anthropological and Political Pespectives*, 349.-369.
126. DAVIES, E.W., *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Tradition of Israel*, JSOTSup 16, JSOT Press, Sheffield, 1981.
127. DAVIES, G.I., *Hosea*, Eeerdmans, Grand Rapids, 1992.

128. DAVIES, P.R., CLINES, D.J.A., (urr.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives, JSOT Supp 257*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
129. DAVIES, W.D., *The Gospel and the Land, Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Biblical Seminar 25, JSOT Press, Sheffield, 1974.
130. DAVIES, W.D., *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkley, 1982.
131. DAVIS, E.F., *Scripture, Culture, and Agriculture, An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
132. DAY, P.L. (ur.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis, 2006.
133. DAY, P.L., *A Prostitute Unlike Women: Whoring as Metaphoric Vehicle for Foreign Alliances*, u: KELLE, B.E., MOORE, M.B. (urr.), *Israel's prophets and Israel's past*, 167.-173.
134. DAY, P.L., *The Bitch had it coming to her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16*, u: BibInt 8(2000)3, 231.-254.
135. DE JOODE, J., *Metaphor in Biblical Theology: Toward a Hermeneutic of Cognition and Corporeality*, u: DLUGOS, S., MARSCHUTZ ,G., MULLER, S., Exploring the Boundaries of Bodiliness, 57.-66.
136. DE JOODE, J., VAN LOON, H., *Selecting and Analyzing Metaphors in The Hebrew Bible: Cognitive Linguistics and The Literary*, u: SMELIK, K., VERMEULEN, K., *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, 39.-52.
137. DE VILLIERS, G., *Sin, Suffering, Sagacity: Genesis 2–3*, u: BECKING, B., HUMAN, D. (urr.), *Exile and suffering*, 3-18.
138. DEARMAN, J.A., *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and its Background*, SBLDS 106, Scholars Press, Atlanta, 1988.
139. DEARMAN, J.A., *The Book of Hosea*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, 2010.
140. DEISSLER, A., *Das „Echo“ der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch*, u: L. RUPPERT, WEIMAR, P., ZENGER, E. (urr.), *Künder des Wortes, Beiträge zur Theologie der Propheten, Festschrift für J. Schreiner*, 61.-75.
141. DENT, A. (urr.), POPE JOHN PAUL II, *Ecology and Faith*, Arthur James Limited, London, 1997.
142. DEPURY, A., RÖMER, T., MACCHI, J-D. (urr.), *Israël construit son histoire, L'historiographic deuteronomiste à la lumière des recherches rècentes*, Le Monde de la Bible 34, Labor et Fides, Geneva,1996. eng. prijevod. *Israel Constructs its History, Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOT Supp 306, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
143. DEROCHE, M., *The Reversal of Creation in Hosea*, u: VT 31(1981)4., 400.-409.
144. DESCAMP, M.T., SWEETSER, E.E., *Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor*, u: PP, 53(2005)3, 207.-238.
145. DIEPOLD, P., *Israels Land*, BWANT 95, Kohlhammer, Stuttgart u.a., 1972.
146. DIETRICH, W., *Frühe Königszeit in Israel, Biblische Enzyklopädie vol. 3.*, engleski prijevod, *The early monarchy in Israel: the tenth century B.C.E., Biblical encyclopedia series vol 3.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007.
147. DILLE, S.J., *Mixing Metaphors, God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*, JSOT Supp 398, T&T Clark, London, 2004.
148. DLUGOS, S., MARSCHUTZ, G., MULLER, S., Exploring the Boundaries of Bodiliness*: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft bd. 9, Vienna University Press, Vienna, 2013.

149. DOZEMAN, T.B., *Hosea and the Wilderness Wandering Tradition*, u: MCKENZIE, S.L., RÖMER, T. (urr.), *Rethinking the foundations*, 55.-70.
150. ECKERT, W.P., LEVINSON, N.P., STÖHR, M., *Jüdisches Volk, gelobtes Land: Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 3*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.
151. ECO, U., Semiotics and the Philosophy of Language, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
152. EDELMAN, D. (ur.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past, JSOT Supp 127*, JSOT Press, Sheffield, 1991.
153. EDWARDS, D. (ur.), *Earth revealing, earth healing: Ecology and Christian theology*, Liturgical Press, Collegeville, 2001.
154. EHRENFELD, D., BENTLEY, P.J., *Judaism and the Practice of Stewarship*, u: CLOWNEY, D., MOSTO, P. (urr.), *Earthcare: An Anthology in Environmental Ethics*, 63.-71.
155. EICHHORN, J.G., *Einleitung in das Alte Testament*, 1. Band, Weidnmanichen Buchhandlung, Leipzig, 1803.
156. EIDEVALL, G., *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, CBOT 43, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1996. Originalna disertacija: G. EIDEVALL, *Grapes in the desert, Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, (Dissertation) Lund University, Stockholm, 1996.
157. ELIADE, M., *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion*, Harcourt, New York, 1968.
158. ELLISEN, S.A., *Who Owns the Land?: The Arab-Israeli Conflict*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 2003.
159. EMERTON, J.A. (ur.), *Congress Volume, Cambridge 1995.*, VTSup 66, Brill, Leiden, 1997.
160. EMERTON, J.A. (ur.), *Congress volume, Leuven, 1989., Proceedings of the 13th Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament held in Louvain*, VTSupp 43., Brill, Leiden,1991.
161. EMMERSON, G.I., Hosea, An Israelite Prophet in Judean Perspective, JSOTSup 28, JSOT Press, Sheffield, 1984.
162. EMMERSON, G.I., *The Structure and Meaning of Hosea VIII 1-3*, u: VT, 25 (1975) 4, 700.-710.
163. EVANS, B.F., WEBER, L., CUSACK, G.D. (urr.), *Theology of the Land, Papers presented at the First Theology of Land Conference held at St. John's University in 1985.*, Liturgical Press, Collegeville, 1987.
164. EWALD, H., *Propheten des alten Bundes, vol. 1.*, Vanderhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1867.
165. FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N.A., *The Bible unearthed, Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, Touchstone, New York, 2001.
166. FISCH, H.,. *Poetry with* a *Purpose: Biblicul Poetics and lnterpretation*, Indiana Studies in Biblical Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
167. FOLARIN, G.O., OLANISEBE, S.O., *Threat of Judgment in Amos and its lessons for Nigeria*, u: *European Scientific Journal*, 10(2014)26, 243.-261.
168. FORTI, T., *Animal Imagery in the Book of Proverbs*, VTSup 118, Brill, Leiden, 2007.

169. FOSTER, J.A., *The motherhood of God, The Use of hyl as God-language in the Hebrew Scriptures*, u: RICHARDSON, H.N., HOPFE, L.M. (urr.), Uncovering Ancient Stones, 93.-102.
170. FRANKEL, D., *The Land of Canaan and the Destiny of Israel, Tehologies of Territory in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011.
171. FREEDMAN, D.N., (ur.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992.
172. FREEDMAN, D.N., Pottery, Poetry, and Prophecy*: Studies in Early Hebrew Poetry*, Eisenbrauns, Winona Lake,1980.
173. FRIDOLFSSON, C., *Political protest and metaphor*, u: CARVER, T., PIKALO, J. (urr.), *Political Language and Metaphor, Interpreting and changing the world*, 132.-148.
174. FRIEDMAN, R.E., *Who wrote the Bible?*, Harper Collins, San Francisco, [2]1997.
175. FRYMER-KENSKY, T.S., *Studies in Bible and Feminist Criticism* (JPS Scholar of Distinction Series), Jewish Publication Society, Philadelphia, 2010.
176. GALAMBUSH, J., *God's Land and Mine: Creation as Property in the Book of Ezekiel*, u: COOK, S.L., PATTON, C.L. (urr.), *Ezekiel's hierarchical world,* 91.-108.
177. GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh 's Wife*, SBLDS 130, Scholars Press, Atlanta, 1992.
178. GALAMBUSH. J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife,* Scholars Press, Atlanta, 1992.
179. GARDNER, A., *Ecojustice: a Study of Genesis 6,11-13*, u: N.C. HABEL, S. WURST (urr.), *The earth story in Genesis*, 117.-129.
180. GEORGE, V.A., *The Experience of Being as Goal of Human Existence: The Heideggerian Approach*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2000.
181. GEYER, C.-F., *Zum theologischen Metapherngebrauch*, u: NZSTh, 39(1997)1, 15.-26.
182. GIBBS, R.W., *Metaphor and Thought, The State of the Art,* u: GIBBS, R.W., *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, 3.-13.
183. GIBBS, R.W., *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
184. GIORDANO, A., MORANDINI, S., TARCHI, P., *La creazione in dono, Giovanni Paolo II e l'ambiente*, EMI, Bologna, 2005.
185. GISIN, W., *Hosea, Ein literarishes Netzwerk beweist seine Authentizität*, Bonner Biblischer Beiträge 139, Philo, Berlin, 2002.
186. GOATLY, A., *Washing the brain – metaphor and hidden ideology, Discourse Approaches to Politics, Society and Culture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2007.
187. GOITEN, S.D., *Bible sudies*, Yavneh, Tel Aviv, 1967.
188. GONZÁLVEZ-GARCÍA, F., PEÑA CERVEL, M.S., PÉREZ HERNÁNDEZ, L. (urr.), *Metaphor and metonymy revisited beyond the Contemporary Theory of Metaphor: Recent developments and applications*, u: *Review of Cognitive Linguistics (Special Issue),* 9(2011)1.
189. GORDON, R.P., *Where Have All the Prophets Gone? The "Disappearing" Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy*, u: BBR 5(1995)1, 67.-86.
190. GOSSAI, H., *Social Critique by Israel's Eighth-Century Prophets: Justice and Righteousness in Context*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, [2]2006.

191. GOTTLIEB, R.S., *The Oxford handbook of religion and ecology*, Oxford University Press, New York, 2006.
192. GOWAN, D.E., *Eschatology in the Old Testament*, T&T Clark, London, 2000.
193. GRABBE, L.L. (ur.), *Ahab Agonistes, The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies vol. 421., T&T Clark, London, 2007.
194. GRAETZ, N., *God is to Israel as Husband is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife*, u: BRENNER, A. (ur.), *The Feminst Companion to the Latter Prophets*, 126.-145.
195. GREENSPOON, L., *From Dominion to Stewardship?, The Ecology of Biblical Translation*, u: SIMKINS, R.A. (ur.), *Religion and the Environment*, 159.-183.
196. GREENSTEIN, E.L., *Remarks on Some Metaphors in the Book of Job*, u: S. VARGON (ur.), *Bible and Exegesis IX*, 231.–241.
197. GREIFENHAGEN, F.V., *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity, JSOT Supp 361*, Sheffield Academic Press, London, 2002.
198. GROßMANN, H-C., *Das Land der Verheißung, Studien zur Theologie des Landes im Alten Testament und Ihrer Wirkungsgeschichte in frühjüdischen und frühchristlichen Texten*, EB-Verlag, Schenefeld, 2003.
199. GROTTANELLI, C., *Kings and prophets: monarchic power, inspired leadership, and sacred text in biblical narrative*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
200. GUILLAUME, P., *Land and calendar: the priestly document from Genesis 1 to Joshua 18*, T&T Clark, London, 2009.
201. HABEL, N.C. (ur.), *Religion and Multiculturalism in Australia*, AASR, Adelaide, 1992.
202. HABEL, N.C. (ur.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, The Earth Bible vol. 4, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
203. HABEL, N.C. (ur.). *Readings from the Perspective of Earth: Earth Bible vol. I.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
204. HABEL, N.C., BALABANSKI, V. (urr.), *The Earth Story in the New Testament, Earth Bible vol. V.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.
205. HABEL, N.C., *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, Fortress, Minneapolis, 1995.
206. HABEL, N.C., TRUDINGER, P.L., (urr.), *Exploring Ecological Hermeneutics, SBLSymp 46*, Atlanta, 2008.
207. HABEL, N.C., WURST, S. (urr.), Earth Story in the Psalms and the Prophets, *Earth Bible vol. IV.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
208. HABEL, N.C., WURST, S. (urr.), *The earth story in Genesis, Earth Bible vol. II.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
209. HABEL, N.C., WURST, S. (urr.), *The Earth Story in Wisdom Traditions, Earth Bible vol. III.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
210. HACKETT, J.A., *The Balaam Text from Deir ᶜAlla*, Scholars Press, Chico, 1984.
211. HADDOX, S.E., *Metaphor and masculinity in Hosea*, Studies in biblical literature 141, Peter Lang, New York, 2011.
212. HALBERSTAM, C.T., *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
213. HALLYN, F. (ur.), Metaphor and Analogy in the Sciences, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.
214. HALVORSON-TAYLOR, M.A., *Enduring exile: the metaphorization of exile in the Hebrew Bible*, Brill, Leiden, 2011.

215. HANHART, R., *Das Land in der spätnachexilischen Prophetie*, u: STRECKER, G. (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 126.-140.
216. HARAN, M., *Temples and temple-service in ancient Israel: an inquiry into the character of cult phenomena and the historical setting of the priestly school*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
217. HÄRLE, W., *Dogmatik*, De Gruyter, Berlin, [3]2007.
218. HARRIS, Z.S., *Development of the Canaanite Dialects: An Investigation in Linguistic History*, u: *American Oriental Series 16*, American Oriental Society, New Heaven, 1939.
219. HARRISON, V.S., *Metaphor, religious language and religious experience*, u: *Sophia* IJPR 46(2007)2, 127.-145.
220. HARRISON, V.S., *The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World*, u: *Sophia* IJPR 59(2006)3, 133.-152.
221. HART, J., *Catholicism*, u: GOTTLIEB, R.S., *The Oxford handbook of religion and ecology*, 65.-66.
222. HARTUNG, M., *Ironie in der Alltagssprache, Eine gesprächsanalytische Untersuchung*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, 1998.
223. HARVEY, J.E., *Retelling the Torah, The Deuteronomistic Historian's Use of Tetrateuchal Narratives, JSOT Supp 403*, T&TClark, London, 2004.
224. HASEL, G.F., *Razumijevanje misaonih cjelina (jedinica) u Bibliji*, u: *Biblijski pogledi*, 3(1995)1, 3-31.
225. HAWKES, T., *Metaphor, The Critical Idiom 25*, Methuen Publishing, London, 1972.
226. HAYES, K.M., *„The Earth Mourns“, Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, SBL Academia Biblica 8, Brill, Leiden, 2002.
227. HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1979. Engleski prijevod: *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, London, 1969.
228. HELBERG, J., *The significance of the capacity of God as Creator for his relationship to the Land in the Old Testament*, u: SHARON, M., *The Holy Land in history and thought*, 49.-52.
229. HERRMANN, S., *Jeremia: Der Prophet und das Buch, Erträge der Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.
230. HESCHEL, A.J., *The Earth Is the Lord's: The Inner World of the Jew in Eastern Europe*, Straus and Giroux, New York, 1949.
231. *HESCHEL, A.J., The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1950.
232. HESS, R.S., MARTENS, E.A. (urr.), War in the Bible and Terrorism in the Twenty-first Century, Bulletin for the Biblical Resaearch Supplement 2, Eisenbrauns, Winona Lake, 2008.
233. HESSEL, D., RASMUSSEN, L. (urr.), *Earth habitat: eco-injustice and the church's response*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 2001.
234. HILBER, J.W., *Prophetic Speech in the Egyptian Royal Cult*, u: AITKEN, J.K., DELL, K.J., MASTIN, B.A. (urr.), *On Stone and Scroll*, 39.-53.
235. HILLERS, D.R., *The Effective Simile in Biblical Literature*, u: JAOS 103(1983)1, 181.-185.
236. HOFFMAN, Y., *A North Israelite Typological Myth and a Judaean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*, u: VT 39(1989)2, 169.-182.
237. HOFTIJZER, J., VAN DER KOOIJ, G., *Aramaic Texts from Deir [c]Alla*, Brill, Leiden, 1976.

238. HOFTIJZER, J., VAN DER KOOIJ, G., *The Balaam Text from Deir ᶜAlla Re-evaluated, Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989.*, Brill, Leiden, 1991.
239. HOLLADAY, W.L., *A Commentary on the Book of Jeremiah*, sv. 2., Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1989.
240. HOLMAN, H., HARMON, W. (urr.), *A Handbook to Literature*, Prentice-Hall, New Jersey, [8]2000.
241. HOLT, E.K., *Prophesying the Past: The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, JSOTSupp 194, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
242. *HOLT, E.K., The Chicken and the Egg - Or: Was Jeremiah a Member of the Deuteronomistic Party?*, JSOT 44(1989)2, 109.-122.
243. HONG, S.-H., *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-economic Context of Eighth-century Israel and Judah*, Studies in biblical literature 95, Peter Lang, New York, 2006.
244. HOPKINS, D.C., *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Almond Press, Sheffield, 1985.
245. HOPPE, L.J., *The History of Israel in the Monarchic Period*, u: PERDUE, L.G. (ur.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, 87.-101.
246. HOPPE, L.J., *The Holy City: Jerusalem in the theology of the Old Testament*, Liturgical Press, Collegeville, 2000.
247. HORRELL, D.G., HUNT, C., SOUTHGATE, C., STAVRAKOPOULOU, F., (urr.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, Contunuum, London, 2010.
248. HORST, F., *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz)*: נַחֲלָה und אֲחֻזָּה, u: KUSCHKE, A. (ur.), *Verbannung und Heimkehr*, 135.-156.
249. HOUGH, A.M., *God Is Not 'Green': A Re-Examination of Eco-Theology*, Cromwell Press, Hereforshire, 1997.
250. HOUSE, P.R., *The Unity of the Twelve*, JSOT Sup 97, Almond Press, Sheffield, 1990.
251. HROBON, B., *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*, BZAW 418, De Gruyter, Berlin, 2010.
252. HUNZIKER-RODEWALD, R., *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis,* BWANT 8, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.
253. HVIDBERG, F., *The Canaanitic Background of Gen I-III*, u: VT, 10 (1960) 3, 285.-294.
254. IGGERS, G., *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Hanover, 1997.
255. INGE, J., *A Christian Theology of Place*, Ashgate Publishing, Burlington, 2003.
256. IRVINE, S.A., *The Threat of Jezreel (Hosea 1:4-5)*, u: CBQ, 57(1995)3, 494.-503.
257. JÄKEL, O., *Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen: Eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft und Wissenschaft*, Duisburger Arbeiten zur Sprach und Kulturwissenschaft 30, Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Wien, 1997.
258. JANOWSKI, B., KRAUSE, M. (urr.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsäze 1*, Neukirchen-Vluyn, 1991.
259. JAPHET, S., *People and Land in the Restoration Period*, u: STRECKER, G. (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 103.-125.
260. JAPHET, S., *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2009.
261. JEREMIAS, J., *Der Prophet Hosea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

262. JEREMIAS, J., *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, FAT 13, Mohr, Tübingen, 1996.,
263. JEREMIAS, J., *The Interrelationship between Amos and Hosea*, u: WATTS, J.W., HOUSE, P.R. (urr.), *Forming Prophetic Literature*, 171.-186.
264. JINDO, J.Y., *Biblical Metaphor Reconsidered, A Cognitive Approach to Poetic Prophecy in Jeremiah 1–24*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2010.
265. JOHNSON, M. (ur.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.
266. JONES, B.A., *The Formation of the Book of the Twelve, A Study in Text and Canon*, SBLDS 149., Scholars Press, Atlanta, 1995.
267. JOOSTEN, J., *People and land in the holiness code: an exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17 – 26*, VTSupp 67, Brill Academic Publishers, Leiden, 1996.
268. JOSIPOVIĆ, M., ZOVKIĆ, M. (urr.), *Crtajte granice ne precrtajte ljude. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskoga nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom*, Sarajevo-Bol, 1995.
269. KAKKANATTU, J.P., *God's Enduring Love in the Book of Hosea: A Synchronic and Diachronic Analysis of Hosea 11,1-11*, FAT 14, Mohr Siebeck, Tübigen, 2006.
270. KALBFLEISCH, P.J., CODY, M.J. (urr.), *Gender, Power, and Communication in Human Relationships*, Routledge, London, 2012.
271. KARADJOLE, M. (ur.), *Ekologija srca – ekologija prirode, Zbornik II., Međunarodni znanstveni simpozij Zagreb-Heidelberg*, HKD sv. Jeronima, Zagreb, Heidelberg, 2001.
272. KEEFE, A.A., *The Female Body, the Body Politic and the Land*: *A Sociopolitical Reading of Hosea 1-2*, u: BRENNER, A. (ur.), *A Feminist Companion to Latter Prophets*, 70.-100.
273. KEEFE, A.A., *Woman's Body and the Social Body in Hosea*, JSOTSup 338, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
274. KEITA, K., *Gottes Land, Exegatische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2007.
275. KELLE, B.E., AMES, F.R., *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, SBLSymS 42, Atlanta, 2008.
276. KELLE, B.E., *Hosea 2, metaphor and rhetoric in historical perspective*, Academia Biblica 20, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.
277. KELLE, B.E., MOORE, M.B. (urr.), *Israel's prophets and Israel's past: essays on the relationship of prophetic texts and Israelite history in honor of John H. Hayes*, T&T Clark, London, 2006.
278. KENNY, A., *The Unknown God: Agnostic Essays*, Continuum, London, 2004.
279. KICKEL, W., *Das Gelobte Land, Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht*, München, 1984.
280. KING, P.J., *Amos, Hosea, Micah: An Archaeological Commentary*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1988.
281. KITCHEN, K., *On the Reliability of the Old Testament*, Eeerdmans, Grand Rapids, 2003.
282. KLEIN, E., *A Comprihensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, The Israel Map and Publishing Company, Jerusalem, 1987.
283. KNAUF, E.A., *From History to Interpretation*, u: D. EDELMAN (ur.), *The Fabric of History*, 26.-64.
284. KNAUF, E.A., *Was Omride Israel a Sovereign State?*, u: L.L. GRABBE (ur.), *Ahab Agonistes, The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, 100.-103.

285. KOCH, K., *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1*, u: JANOWSKI, B., KRAUSE, M. (urr.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, 223.-237.
286. KÖCKERT, M., *Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch*, u: VIEWEGER, D., WASCHKE, E.-J. (urr.), *Von Gott reden, Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, 147.-162.
287. KÖCKERT, M., *Jahwe, Israel und das Land bei den Propheten Amos und Hosea*, u: MEINHOLD, A., LUX, R. (urr.), *Gottesvolk, Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Festschrift für S. Wagner*, 43.-74.
288. KÖCKERT, M., *Prophetie und Geschichte im Hoseabuch*, u: ZThK, 85(1988)1, 3.-30.
289. KÖVECSES, Z., *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York, 2002.
290. KÖVECSES, Z., *Where metaphors come from: reconsidering context in metaphor*, Oxford University Press, New York, 2015.
291. KRATZ, R.G., *Erkenntnis Gottes im Hoseabuch*, u: ZThK, 94(1997)1., 1.-24.
292. KRUGER, P.A., *Israel, the Harlot (Hos. 2: 4–9)*, u: JNSL, 11(1983)1, 107.-116.
293. KRUGER, P.A., *Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea*, u: JNSL, 14(1988)1, 143.-151.
294. KUHN, T.S., *Metaphor in science*, u: ORTONY, A. (ur.), *Metaphor and thought*, 533.-542.
295. KUPAREO, R., *Ironija u službi čovjeka*, u: OŽ, 34(1979)3, 255.-270.
296. KUSCHKE, A. (ur.), *Verbannung und Heimkehr, Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. un 5. Jahrhundert v. Chr.*, Mohr, Tübingen, 1961.
297. KUTSCHER, E.Y., *A history of the Hebrew language*, Magnes Press, Hebrew University, New York, 1982.
298. KWAKKEL, G., *The Land in the Book of Hosea*, u: VAN RUITEN, J., DE VOS, J. (urr.), *The land of Israel in Bible, history, and theology: studies in honour of Ed Noort*, 167.- 182.
299. LABUSCHAGNE, C.J., *The Similes in the Book of Hosea*, u: OTWSA, 7-8 (1964./1965.), 64.-76.
300. LADD, G.E., *The presence of the future, The Eschatology of Biblical Realism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974.
301. LAKOFF, G., TURNER, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1980.
302. LAKOFF, G., TURNER, M., *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
303. LAMB, D.T., *Righteous Jehu and his Evil Heirs,The Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
304. LANCZKOWSKI, G., *Altägyptischer Prophetismus, Ägyptologische Abhandlungen 4*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1960.
305. LANDY, F., *In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea*, u: BibInt 3(1995)1, 35.-59.
306. LANDY, F., *Hosea, Readings: A New Biblical Commentary*, JSOT Press, Sheffield, 1995.
307. LANDY, F., *Hosea*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2011.
308. LANDY, F., *On Metaphor, Play and Nonsense*, u: *Semeia* 61(1993)1, 219.-237.
309. LEECH, G., *Principles of Pragmatics*, Longman, London, 1983.
310. LEMCHE, N.P., *The Israelites in History and Tradition*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998.

311. LEVINE, E., *Heaven and Earth, Law and Love, Studies in Biblical Thought*, BZAW 303, de Gruyter, Berlin, 2000.
312. LILBURNE, G.R., *A Sense of Place, A Christian Theology of the Land*, Abingdon, Nashville, 1989.
313. LIM, B.H., CASTELO, D., *Hosea, Two Horizons Old Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2015.
314. LIN, M., *Certainty as a Social Metaphor: The Social and Historical Production of Certainty in China and the West*, Greenwood Press, London, 2001.
315. LINK, C., *Die Spur des Namens, Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1997.
316. LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 2003. Engleski prijevod: *Israel's History and The History of Israel*, Equinox Publishing, London, 2007.
317. LOEWENBERG, I., *Identifying Metaphors*, u: *Foundations of Language*, 12(1974/75)1, 315.-338.
318. LOHFINK, N., *Die Landverheißung als Eid, Eine Studie zu Gen 15*, SBS 28, Stuttgart, 1967.
319. LOHFINK, N., *Kein Heil an der Schöpfung vorbei, Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, 41(1977)17,183.-186.
320. LOWES, A., *Up Close and Personal: In the End, Matter Matters*, u: EDWARDS, D. (ur.), *Earth revealing, earth healing: Ecology and Christian theology*, Liturgical Press, Collegeville, 2001.,125.-144.
321. LUJIĆ, B., *Biblijski odnos spram prirode i čovjeka*. *Pretpostavke biblijske ekologije*, u: BF, 11(2003)18, 5.-37.
322. LUJIĆ, B., *Bog koji daje hranu, vrijeme i slobodu*, u: CIFRAK, M. (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom – novo i staro*, 31.-56.
323. LUJIĆ, B., *Čudotvorna i iscjeliteljska djelatnost proroka Elizeja*, u: BS, 82(2012)2, 245.–262.
324. LUJIĆ, B., *Nedostatak temeljnih vrijednosti u narodu i njegove posljedice. Egzegetsko-teološka analiza Hoš 4,1-3*, u: TOMAŠEVIĆ, D. (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka*, 163.-178.
325. LUJIĆ, B., *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije. Egzegetsko-teološka analiza Hoš 2,18-25*, u: LUJIĆ, B., TEPERT, D. (urr.), *Bogu – gospodaru i ljubitelju života (Mudr 1,26)*, 145.- 161.
326. LUJIĆ, B., *Prava čovjeka i prava naroda u Am 1,3–2,16*, u: JOSIPOVIĆ, M., ZOVKIĆ, M. (urr.), *Crtajte granice ne precrtajte ljude*, 107.-132.
327. LUJIĆ, B., *Proročka kritika kao poziv na društveno-moralno ponašanje*, u: BS, 82 (2012) 3, 557.–574.
328. LUJIĆ, B., *Proročka kritika kao poziv na društveno-moralno ponašanje. Egzegetsko-teološka analiza Am 2,6-16*, u: BS, 82(2012)3, 557.-574.
329. LUJIĆ, B., *Prorok Ilija ili otvoreno pitanje: Tko je moj Bog?*, u: *Jukić*, 19/20(1989./90.)1, 13.-28.
330. LUJIĆ, B., *Savez kao temeljni oblik odnosa Boga prema ljudima*, u: CIFRAK, M. (ur.), *Živa je riječ Božja*, 20.-39.
331. LUJIĆ, B., *Shvaćanje obraćenja u predsužanjskih proroka*, u: BS, 75(2005)2, 487.-518.
332. LUJIĆ, B., *Slika grešnog i negrešnog čovjeka. Neki naglasci biblijske antropologije u Post 2-3*, u: VĐONSB, 139(2011)3, 181.-186.
333. LUJIĆ, B., *Starozavjetni proroci*, KS, Zagreb, ^{2}2010.

334. LUJIĆ, B., *Teološka funkcija b^{e}rît u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima*, u: BS, 61(1991.), 3-4, 274.-290.
335. LUJIĆ, B., TEPERT, D. (urr.), *Bogu – gospodaru i ljubitelju života (Mudr 1,26), Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, Teološki radovi 79, KS, Zagreb, 2016.
336. LUJIĆ, B., *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 2014.
337. LUX, R.C., *The Land of Israel (Eretz Yisra'el) in Jewish and Christian Understanding*, u: SCJR, 3(2008), 1.-15.
338. LYONS, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
339. MacDONALD, N., HULSTER, I.J. de (urr.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism, Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. II*, FAT 61, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
340. MACHOLZ, G.C., *Israel und das Land, Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk*, habilitacijski rad, strojopis, Heidelberg, 1969.
341. MACKENZIE, R.A.F., *Faith and History in the Old Testament*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1963.
342. MACKY, P.W., *The centrality of Metaphors to Biblical thought: a method for interpreting the Bible*, SBEC 19, Edwin Mellen, Lewiston, 1990.
343. MAIN, R., *Secularisation and the 'Holistic Milieu': Social and Psychological Perspectives*, u: *Religion Compass*, 3(2008)2, 365.-384.
344. MANSER, M.H. (ur.), *Critical companion to the Bible: a literary reference*, Facts On File, New York, 2009.
345. MARCHADOUR, A., NEUHAUS, D.M., *Land, Bibel und Geschichte, Das Land, das ich Dir zeigen werde...*, Paulinus Verlag, Trier, 2011.
346. MARQUARDT, F.W., *Die Juden und ihr Land*, Gütersloh, ^{2}1978.
347. MATULIĆ, T., *Bioetika*, GK, Zagreb, 2001., 297.-299.
348. MAYS, J.L., *Hosea*, SCM Press, London, 1969.
349. McCONVILLE, J.G., *Law and theology in Deuteronomy, JSOT Supp 30*, JSOT Press, Sheffield, 1984.
350. McDONALD, L.M., *Formation of the Bible, The Story of the Church's Canon*, Hendrickson, Peabody, 2012.
351. McFAGUE, S., *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, SCM Press, London, 1982.
352. McFAGUE, S., *Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age*, SCM Press, London,1987.
353. McGRATH, A.E., *A Brief History of Heaven*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
354. McKEATING, H., *Ezekiel, Old Testament Guides*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
355. MCKENZIE, S.L., GRAHAM, M.P. (urr.), *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*, JSOT Supp 182, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
356. MCKENZIE, S.L., RÖMER, T. (urr.), *Rethinking the foundations, Historiography in the ancient world and in the Bible, Essays in honour of John Van Seters*, BZAW 294., de Gruyter, Berlin, 2000.
357. MCKENZIE, S.L., RÖMER, T. (urr.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible, Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Walter de Gruyter, Berlin, 2000.

358. McKEOWN, J., *Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.
359. MEINHOLD, A., LUX, R. (urr.), *Gottesvolk, Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Festschrift für S. Wagner*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1991.
360. MENDELS, D., *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century B.C. Claims to the Holy Land*, *Texte und Studien zum antiken Judentum 15*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.
361. MEŠTROV, M., *Ekologija, zaštita okoliša, sadržaj i domet*, u: POZAIĆ, V. (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, 17.-39.
362. MEY, J.J., *An interpretation of Hosea 1 based on an analysis of its structure*, MTh thesis, UMI Dissertation Information Service, Southern Baptist Theological Seminary, Ann Arbor, 1987.
363. MIDDLEMAS, J., *Divine Presence in Absence: Multiple Imaging as Literary Aniconism in the Prophets*, u: MacDONALD, N., HULSTER, I.J. de (urr.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism*, 183.-212.
364. MILLER, P.D., *Deuteronomy – Interpretation: a Bible Commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1990.
365. MILLER, P.D., *The Gift of God, The Deuteronomic Theology of the Land*, u: *Interpretation*, 23 (1969) 3, 451.-465.
366. MOBERLY, R.W.L., The Old Testament of the Old Testament*: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Fortress Press, Mineapolis, 1992.
367. MORANDINI, S., *Il creato e la sapienza del custodire*, u: *Dialoghi*, 7 (2008) 2, 42.-51.
368. MORANDINI, S., *Teologija i ekologija*, KS, Zagreb, 2013.
369. MORGAN, J., *Transgressing, puking, covenanting: The character of land in Leviticus*, u: *Theology*, 112 (2009) 3, 172.-180.
370. MORRIS, G., *Prophecy, Poetry and Hosea*, JSOTSup 219, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
371. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
372. MUIS, J., *Can Christian Talk about God be literal?*, u: *Modern Theology*, 27(2011)4, 582.-607.
373. MUIS, J., *The Truth of Metaphorical God-talk*, u: SJT, 63(2010)2, 146.-162.
374. MÚNERA, A., *New Theology on Population, Ecology, and Overconsumption from the Catholic Perspective*, u: COWARD, H.G., MAGUIRE, D.C. (urr.), Visions of a new earth, 65.-78.
375. NASR, S.H., *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen & Unwin, London, 1990.
376. NAUMANN, T., *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, BWANT 131, Kohlhammer, Stuttgart, 1991.
377. NEEF, H.-D., Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, BZAW 169, Kohlhammer, Berlin, 1987.
378. NELSON, R.D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling*, u: JSOT 29 (2005) 2, 319-337.
379. NEUMANN-GORSOLKE, U., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Aspekte alttestamentlicher Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2004.
380. NEWSOME, J.D., *The Hebrew Prophets*, John Knox, Atlanta, 1984.
381. NIDITCH, S., *War in the Hebrew Bible, a study in the ethics of violence*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

382. NIEBUHR, R., *The Nature and Destiny of Man, A Christian Interpretation, Human Nature*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
383. NIELSEN, K., *There is Hope for a Tree: The tree as Metaphor in Isaiah*, JSOT Press, Sheffield, 1998.
384. NISSINEN, M., *Prophets and Prophecy of the Ancient Near East*, Writings from the ancient world 12, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
385. NOGALSKI, J.D., *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, de Gruyter, Berlin, 1993.
386. NOGALSKI, J.D., SWEENEY, M.A. (urr.), *Reading and hearing the book of the Twelve*, SBLSymS 15, Atlanta, 2000.
387. NOGALSKI, J.D., *The Literary Precursors of the Book of the Twelve*, BZAW 217., de Gruyter, Berlin, 1993.
388. NOGALSKI, J.D., *The Use of Stichwörter as a Redactional Unification Technique in The Book of the Twelve*, magistarski rad, Faculty of the Baptist Theological Seminary, Rüschlikon, 1987.
389. NORTHCOTT, M.S., *The Environment and Christian Ethics, New Studies in Christian Ethics 10*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
390. NOTH, M., *A History of Pentateuchal Traditions*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1973.
391. NOTH, M., *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, Band 1., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1971.
392. NOTH, M., *Deuteronomistic History*, JSOT Supp 15, Scheffield Accademic Press, Scheffield, 1981.
393. NWAORU, E.O., *Imagery in the Prophecy of Hosea*, ÄAT 41; Harrassowitz, Wiesbaden, 1999.
394. O'BRIEN, M.A., *The deuteronomistic history hypothesis: a reassessment, Orbis biblicus et orientalis 92*, Uni. Verlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1989.
395. OESTREICH, B., *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8): A Study of Hoseanic Pictorial Language*, Peter Lang Verlag, Frankfurt, 1998.
396. OESTREICH, B., *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2–9 (1–8)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998.
397. OHLER, A., *Israel, Volk und Land: zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1979.
398. OLLENBURGER, B.C., *Old Testament theology: flowering and future*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2004.
399. OLYAN, S.M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Scholars Press, Atlanta, 1988.
400. ORTON, D.E. (ur.), *Prophecy in the Hebrew Bible: selected studies from Vetus Testamentum*, Brill's readers in biblical studies, vol. 5., Brill, Leiden, 1999.
401. ORTONY, A. (ur.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, [2]1993.
402. PALAŠIĆ, N., *Komunikacijska vrijednost ironije*, u: *Fluminensia*, 27(2015)1, 123.-136.
403. PARDES, I., *The biography of ancient Israel: national narratives in the Bible*, University of California Press, London, 2000.
404. PARDON, Đ., *Biblijska teologija zemlje - potka enciklike Laudato si'*, u: *Diacovensia*, 46(2016)1, 13.-43.

405. PARDON, Đ., *Oholost gospodovanja, manipuliranja i prekomjernog iskorištavanja. Biblijski i teološki pogledi na oholost čovjeka prema Zemlji i Bogu*, u: VĐONSB, *142 (2014) 5, 31.-40.*
406. PARDON, Đ., *Zaborav zemaljskosti. Utjelovljenje u svijetlu teologije zemlje*, u: VĐONSB, *142(2014)12, 4.-11.*
407. PARDON, Đ., *Zemlja: dar, kušnja i zadaća, Biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1-11*, GK, Zagreb, 2014.
408. PARKINSON, R.B., *Literary Form and the "Tale of the Eloquent Peasant"*, u: JEA, 78(1992)1, 163.-178.
409. PARKINSON, R.B., *The Tale of the Eloquent Peasant*, Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford, 1991.
410. PAWLIKOWSKI, J.T., *Land as an Issue in Christian-Jewish Dialogue*, u: *Crosscurrents*, 59 (2009) 2, 197.-209.
411. PERDUE, L.G. (ur.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.
412. PERLITT, L., *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, u: STRECKER, G. (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und Georg-August-Universität*, 46.-58.
413. PFISTERER DARR, K., *Isaiah's Vision and the Family of God,* John Knox Press, Westminster, 1994.
414. PINNOCK, C.H. i dr., The Openness of God*: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grow, 2010.
415. POPOVIĆ, A., *Biblija kao knjiga pamćenja*, u: BF, 11(2003)18, 47.-79.
416. POPOVIĆ, A., תּוֹרָה *– Torah, Pentateuh – Petoknjižje, Uvod u knjige Petoknjižja i u pitanja nastanka Pentaeuha*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.
417. POZAIĆ, V. (ur.), *Ekologija: znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori*, FTI, Zagreb, [2]2004.
418. PREMINGER, A., GREENSTEIN, E.L., *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, Ungar, New York, 1986.
419. PREMNATH, D.N., *Eighth Century Prophets: a Social Analysis*, Chalice Press, Danvers, 2003.
420. PREMNATH, D.N., *Latifundialization and Isaiah 5:8–10.*, u: D.J. CHALCRAFT (ur.), *Social-Scientific Old Testament Criticism: A Sheffield Reader*, 301.-312.
421. PRICE, I.M., *The Ancestry of Our English Bible*, Harper & Brothers, New York, 1956.
422. PUTILIN, M., *Ilija i Božji odgovor na moralnu krizu Sjevernog kraljevstva (diplomski rad),* Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Đakovo, 2015.
423. RADINE, J., *The Book of Amos in Emergent Judah*, FAT 45, Mohr Siebeck, Tübigen, 2010.
424. RAMSEY, I., *Models and Mystery*, Oxford University Press, Oxford, 1964., 55-61.
425. RASMUNSSEN, L., *Symbols to Live By*, u: BERRY, R.J., *Environmental stewardship*, 174.-184.
426. RAY, D.K. (ur.), *Theology that matters: Ecology, Economy, and God*, Augsburg Fortress, Collegeville, 2006.
427. RAY, D.K., *Theology that matters: ecology, economy, and God*, Fortress, Augsburg, 2006.
428. REBIĆ, A., *Abraham naš otac u vjeri. Povijest, vjera i teologija*, u: BS 76(2006)3, 513.-529.

429. REBIĆ, A., *Ekologija srca – ekologija prirode u Starome Zavjetu*, u: KARADJOLE, M. (ur.), *Ekologija srca – ekologija prirode, Zbornik II., Međunarodni znanstveni simpozij Zagreb-Heidelberg*, 15.-29.
430. REBIĆ, A., *Prorok čovjek Božji*, KS, Zagreb, [2]1996.
431. REBIĆ, A., *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1-4), Metafora braka u službi proročke poruke*, KS, Zagreb, 2005.
432. REDDITT, P.L., SCHART, A. (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, de Gruyter, Berlin, 2003.
433. REDDITT, P.L., *The Formation of the Book of the Twelve, A rewiev of Research*, u: REDDITT, P.L., SCHART, A. (urr.), *Thematic Thereads in the Book of the Twelve*, 1.-26.
434. REISS, M., *Hosea: a Schizophrenic Prophet*, u: SJOT, 25(2011)1, 116.-123.
435. RENAUD, B., *Genèse et unitè rèdactionnelle de Osèe 2*, u: RevSR 54(1980), 1.-20.
436. RENDTORFF, R., *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, u: NOGALSKI, J.D., SWEENEY, M.A. (urr.), *Reading and hearing the book of the Twelve*, 75.-87.
437. RENDTORFF, R., *Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem, Theologische Existenz heute 188*, München, 1975.
438. RENDTORFF, R., *Wie sieht Israel seine Geschichte?*, u: MCKENZIE, S.L., RÖMER, T. (urr.), *Rethinking the Foundations*, 197.-206.
439. REVENTLOW, H.G. (ur.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition, JSOT Sup. 243*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.
440. REVENTLOW, H.G., *The Eschatologization of the Prophetic Books, A Comparative Study*, u: REVENTLOW, H.G. (ur.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*,169.-188.
441. RICE, R., *Biblical Support for the New Perspective*, u: PINNOCK, C.H. i dr., The Openness of God*: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, 11-58.
442. RICHARDS, I.A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1936.
443. RICHARDSON, H.N., HOPFE, L.M. (urr.), Uncovering Ancient Stones*: Essays in Memory of H. Neil Richardson*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.
444. RICOEUR, P., *Essays on Biblical Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.
445. RICOEUR, P., *From Text to Action*, Athlone Press, London, 1986.
446. RICOEUR, P., The Rule of Metaphor*: The Creation of Meaning in Language*, Routledge, London, 2004.
447. RICOEUR, P., Živa metafora, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981., 101.
448. RIEGER, J., *God and Power, Prophets and Native Lands*, u: RAY, D.K., *Theology that matters: ecology, economy, and God*, Fortress, Augsburg, 2006., 58.-71.
449. RIEGNER, I.E., *The Vanishing Hebrew Harlot, The Adventures of the Hebrew Stem ZNH*, SBLS 73, Oxford, 2009.
450. RINGGREN, H., *Prophecy in the ancient Near East*, u: COGGINS, R., PHILLIPS, A., KNIBB, M. (urr.), *Israel's Prophetic Tradition, Essays in Honour of Peter Ackroyd*, 1-2.
451. RITSCHL, D., HAILER, M., *Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2008.
452. ROBKER, J.M., *The Jehu Revolution: A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012.

453. ROSE, M., *Deuteronomistic Ideology and Theology of the Old Testament*, u: DEPURY, A., RÖMER, T., MACCHI, J-D. (urr.), *Israel Constructs its History*, 424.-455.
454. ROSS, J.F., *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*, u: HTR 63(1970)1, 1-28.
455. ROST, L., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1965.
456. RUDNIG-ZELT, S., *Hoseastudien, Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*, FRLANT 213, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.
457. RUPPERT, L., WEIMAR, P., ZENGER, E. (urr.), *Künder des Wortes, Beiträge zur Theologie der Propheten, Festschrift für J. Schreiner*, Echter, Würzburg, 1982.
458. RUSCH, G. (ur.), *Empirical Approaches to Literature, Proceedings of the 4th International Conference of Empirical Study of Literature, IGEL Budapest, 1994.*, LUMIS, Siegen, 1994.
459. RUSSELL, L.M., *Befreien wir das Wort, Feministische Bibelauslegung*, Chr. Kaiser, München, 1989.
460. RUSSELL, S.C., *Images of Egypt in Early Biblical Literature, Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals*, BZAW 403, de Gruyter, Berlin, 2009.
461. RÜTERSWÖRDEN, U., *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, de Gruyter, Berlin, 1993.
462. RYDELNIK, M., *Understanding the Arab-Israeli Conflict: What the Headlines Haven't Told You*, Moody Publishers, Chicago, 2007.
463. SACKS, S. (ur.), *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
464. SANTMIRE, P., *Partnership with Nature according to the Scriptures: Beyond the Theology of Stewardship*, u: BERRY, R.J., *Environmental stewardship*, 253.-272.
465. SCHAEFER, J., *Valuing Earth Intrinsically and Instrumentally, A theological Framework for Environmental Ethics*, u: TS, 66 (2005) 4, 783.-814.
466. SCHART, A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, BZAW 260, de Gruyter, Berlin, 1998.
467. SCHART, A., *Reconstructing the Redaction History of the Twelve Prophets: Problems and Models*, u: NOGALSKI, J.D., SWEENEY, M.A. (urr.), *Reading and hearing the book of the Twelve*, 34.-48.
468. SCHEARING, L.S., MCKENZIE, S.L. (urr.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOT Supp 288, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
469. SCHMITT, J., *The Virgin of Israel: Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremiah*, u: CBQ 53(1991)3, 365.-387.
470. SCHMITT, J., *The Wife of God in Hosea 2*, u: *Biblical research*, 34(1989)1, 5-18.
471. SCHNEIDER, D.A., *The Unity of the Book of the Twelve*, doktorska disertacija, Yale University, New Haven, 1979.
472. SCHNIEDEWIND, W., SIVAN, D., *The Eliah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew*, u: *The Jewish Quarterly Review* 87(1997)3-4, 303.-337.
473. SCHÖKEL, L.A., *A Manual of Hebrew Poetics*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988.
474. SCHREIBER, M., *The Man who Knew God: Decoding Jeremiah*, Lexington Books, Plymouth, 2010.
475. SCHULTZ, R.L., *The Search for Quotation,Verbal Parallels in the Prophets*, JSOT Supp 180, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

476. SCHULZ-RAUCH, M., *Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches*, Calwer Theologische Monographien, Reihe A., Bibelwissenschaft 16., Calwer, Stuttgart, 1996.
477. SCHÜTTE, W., *"Säet euch Gerechtigkeit!": Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008.
478. SCHWARTZ, P., PATTERSON, D., STEEN, S., *The Dynamics of Power: Money and Sex in Intimate Relationships*, u: KALBFLEISCH, P.J., CODY, M.J. (urr.), *Gender, Power, and Communication in Human Relationships*, 253.-275.
479. SCHWARZ, H., *Method and Context As Problems for Contemporary Theology: Doing Theology in an Alien World*, Toronto Studies in Theology 58, Edwin Mellen Press, Ontario, 1991.
480. SCHWERTNER, S., *Das verheißene Land. Bedeutung und Verständnis des Landes nach den frühen Zeugnissen des Alten Testaments*, dissertacija, strojopis, Heidelberg, 1966.
481. SCOTT, J.M. (ur.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden, 1997.
482. SCOTT-BAUMANN, A., *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London, 2009.
483. SEEBASS, H., לָקַח (lāqaḥ), u: TDOT, vol. 8., 16.-21.
484. SEIFERT, B., *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.
485. SETEL, T.D., *Propheten und Pornographie, Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea*, u: RUSSELL, L.M., *Befreien wir das Wort, Feministische Bibelauslegung*, 101.-112.
486. SHAPIRA, A., *The Bible and Israeli Identity*, u: *AJS Review*, 28(2004)1, 11.-41.
487. SHARON, M., *The Holy Land in history and thought: papers submitted to the International Conference on the Relations between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986, Volume 1986.*, Brill, Leiden, 1988.
488. SHARP, C.J., *Irony and meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
489. SHARP, C.J., *Old Testament Prophets for Today*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2009.
490. SHEN, Y., *Metaphorical Comparisons and Principles of Categorization*, u: RUSCH, G. (ur.), *Empirical Approaches to Literature, Proceedings of the 4th International Conference of Empirical Study of Literature, IGEL Budapest, 1994.*, 325.-332.
491. SHEPARD, D., MITTAL, A., *The Great Land Grab: Rush for World's Farmland Threatens Food Security for the Poor*, The Oakland Institute, Oakland, 2009.
492. SHERWOOD, Y., *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*, JSOT Supp 212, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
493. SILVER, M., *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Kluwer-Nijhoff Publishing, Boston, 1983.
494. SIMKINS, R.A. (ur.), *Religion and the Environment*, Journal of Religion & Society, Supplement Series 3, Kripke Center, Omaha, 2008.
495. SIMUNDSON, D.J., *Abingdon Old Testament Commentaries: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah: Minor Prophets*, Abingdon Press, Nashville, 2005.
496. SKA, J.L., *Božja riječ u ljudskim pripovijestima*, KS, Zagreb, 2011.
497. SKA, J.L., *U znaku duge, Biblijski izvještaj o potopu (Post 6 – 9)*, u: *Služba Božja*, 50(2010)3, 273.-290.
498. SKINNER, J., *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge University press, Cambridge, 1963.

499. SMELIK, K., VERMEULEN, K., *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Studia Semitica Neerlandica 62, Brill, Leiden, 2014.
500. SMIS, S., CAMBOU, D., NGENDE, G., *The Question of Land Grab in Africa and the Indigenous Peoples' Right to Traditional Lands, Territories and Resources*, u: *The Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 7(2013)1, 493.-535.
501. SMITH-CHRISTOPHER, D.L., *Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (587/587-539 BCE)*, u: SCOTT, J.M. (ur.), Exile*: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, 7.-36.
502. SOGGIN, J.A., *A History of Israel, From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, A.D. 135.*, SCM, London, 1984.
503. SOSKICE, J., *Metaphor and Religious Language*, Clarendon, Oxford, 1985.
504. SPARKS, K.L., Ethnicity and Identity in Ancient Israel: *Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1998.
505. STALLMAN, R.C., *Divine Hospitality in the Pentateuch: A Metaphorical Perspective on God as Host*, disertacija, Faculty of Westminster Theological Seminary, 1999.
506. STAMAĆ, A., *Teorija metafore,* Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1983.
507. STANOJEVIĆ, M-M., *Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije*, doktorski rad, Sveučilište u Zadru, Zadar, 2008.
508. STANOJEVIĆ, M-M., *Konceptualna metafora u kognitivnoj lingvistici: pregled pojmova*, u: SL, 35(2009)68, 339.-371.
509. STANOJEVIĆ, M-M., *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode,* Srednja Europa, Zagreb, 2013.
510. STANSELL, G., *The Gift in Ancient Israel*, u: *Semeia*, 87 (1999)1, 69.-70.
511. STEEN, G., *Deliberate Metaphor Affords Conscious Metaphorical Cognition*, u: *Journal of Cognitive Semiotics*, 5(2013) 1-2, 179.-197.
512. STEEN, G., *The contemporary theory of metaphor — now new and improved!*, u: GONZÁLVEZ-GARCÍA, F., PEÑA CERVEL, M.S., PÉREZ HERNÁNDEZ, L. *Metaphor and metonymy revisited beyond the Contemporary Theory of Metaphor*, 26.-64.
513. STENHOUSE, J. (ur.), *Christianity, Modernity and Culture: New Perspectives on New Zealand History*, ATF Press, Adelaide, 2005.
514. STEPHENS, P., *The Global Land Grab: An Analysis of Extant Governance Institutions*, u: *International Affairs Review*, 20(2011)1, 8.-21.
515. STEUERNAGEL, C., *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tübingen, 1912.
516. STEWART, M., *Calvinism, Migration and the Settler Culture: The Case of William McCaw*, u: STENHOUSE, J. (ur.), *Christianity, Modernity and Culture: New Perspectives on New Zealand History*, 132.-156.
517. STIENSTRA, N., *YHWH is the Husband of his People, An Analysis of Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kok Pharos, Kampen, 1993.
518. STORDALEN, T., *Echoes of Eden, Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Peeters, Leuven, 2000.
519. STRECKER, G. (ur.), *Das Land Israel in biblischer Zeit, Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und Georg-August-Universität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1983.
520. SUMMA, M., *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic, Phaenomenologica 213*, Springer, Dordrecht, 2014.

521. SWEENEY, M., *Isaiah 1-39, with an introduction to prophetic literature*, FOTL 16, Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
522. SWEENEY, M.A., *The Prophetic Literature*, Interpreting Biblical Texts Series, Abingdon Press, Nashville, 2010.,
523. SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, vol. 1.*, Liturgical Press, Collegeville, 2000.
524. ŠPORČIĆ, I., *Das Untreue Volk. Zum Sprachfeld der Untreue bei Hosea*, Excerpta dissertatione ad Doctoratum, Pontifica Universitas Gregoriana, Roma-Rijeka, 1995.
525. ŠPORČIĆ, I., *Flora u svijetu simbola drugog dijela Hošejine knjige, Metaforički izrazi za narod*, BS, 75(2005)1, 61.-78.
526. ṬALMÔN, Š., *King, Cult, and Calendar in Ancient Israel*, Brill, Leiden, 1986.
527. TANJIĆ, Ž., PARDON, Đ., *Posvećivanje stvorenja u vremenu, Ekološka teologija Abrahama Joshue Heschela*, u: *Diacovensia*, 21 (2013) 2, 353.-377.
528. THIEL, W., *Die deuteronomistiche Redaktion von Jeremia 26-45*, WMANT 52, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981.
529. THIEL, W., *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985.
530. THOMPSON, J.A., *The book of Jeremiah*, NICOT 17, Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
531. TIROSH-SAMUELSON, H., *Judaism*, u: GOTTLIEB, R.S., *The Oxford handbook of religion and ecology*, 25.-64.
532. TOMAŠEVIĆ, D. (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka, Zbornik radova povodom 70. godina života i 32 godine profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora mr. sc. Bože Odobašića*, Vrhbosanska katolička teologija-Glas koncila, Sarajevo-Zagreb, 2012.
533. TOMIĆ, C., *Pristup Bibliji, Opći uvod u Sveto pismo*, Zagreb, 1986.
534. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1–3*, Uppsala University Library, Uppsala, 1998.
535. TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
536. TRAKAKIS, N.N., *Deus Loci: The Place of God and the God of Place in Philosophy and Theology*, u: *Sophia*, 51(2012)3, 1.-19.
537. TRIBLE, P., *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, u: *JAAR* 41(1973)1, 30-48.
538. TRIBLE, P., *God and the Rethorc of sexuality*, Fortress Press, 1978.
539. TROXEL, R.L., *Prophetic Literature: From Oracles to Books*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011.
540. TSUKIMOTO, A., *Emar and the Old Testament: Preliminary Remarks*, u: *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 15(1989)1, 4-5.
541. TSUMURA, D.T., *The earth and the waters in Genesis 1 and 2: a linguistic investigation, JSOTSupp 83*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.
542. UEMURA, S., *Land or Earth?: A Terminological Study of Hebrew 'eres' and Aramaic 'ara' in the Graeco-Roman Period*, LSTS 84, Bloomsbury, London, 2012.
543. UTZSCHNEIDER, H., *Hosea, Prophet vor dem Ende: Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
544. VAN DER TOORN, K., *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, JSOT Press, Sheffield, 1994.
545. VAN DER TOORN, K., *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

546. VAN DER WOUDE, A.S., *Deutero-Micha: Ein Prophet aus Nord-Israel?*, u: *NedThT*, 25 (1971), 365-378.
547. VAN DIJK-HEMMES, F., *The Imagination of Power and the Power of imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2*, u: JSOT 14(1989)44, 75.-88.
548. VAN NOPPEN, J.-P., HOLS, E., *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications 1985 to 1990*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1990.
549. *VAN ROOY*, H.F., *The Names Israel, Ephraim and Jacob in the Book of Hosea*, u: OTE 6(1993)1, 135.-149.
550. VAN RUITEN, J., DE VOS, J. (urr.), *The land of Israel in Bible, history, and theology: studies in honour of Ed Noort*, Supplements to Vetus Testamentum 124., Brill, Leiden, 2009.
551. VAN SETERS, J., *Changing Perspectives 1: Studies in the History, Literature and Religion of Biblical Israel*, Copenhagen international seminar, Routledge, London, 2014., 173.-176.
552. VAN SETERS, J., *The So-called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch*, u: EMERTON, J.A. (ur.), *Congress volume: Leuven, 1989.*, 58.-77.
553. VAN WIJK-BOS, J.W.H., Ezra, Nehemiah, and Esther, *Westminster Bible Companion*, John Knox Press, Louisville, 1998.
554. VAN WOLDE, E.J., *Facing the Earth: Primaeval History in a New Perspective*, u: DAVIES, P.R., CLINES, D.J.A., (urr.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*, 22.-47.
555. VAN WOLDE, E.J., *Words become worlds: semantic studies of Genesis 1-11*, Brill, Leiden, 1994.
556. VANLIER HUNTER, A., *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah*, St. Mary's Seminary and University, Baltimore, 1982.
557. VARGON, S. (ur.), *Bible and Exegesis IX*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, 2009.
558. VELČIĆ, B., *Metafore o narodu u Hošeinoj kritici Izraelove politike*, u: TOMAŠEVIĆ, D. (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka*, 179.-200.
559. VIBERG, Å., *Prophets in Action, An Analysis of Prophetic Symbolic Acts in the Old Testament*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 2007.
560. VIDOVIĆ, P., Svijet – čovjekov dom i Božji hram, ekologija na početku Biblije, u: POZAIĆ, V. (ur.), *Ekologija*, 133.-153.
561. VIELHAUER, R., Das Werden des Buches Hosea, *Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 349, de Gruyter, Berlin, 2007.
562. VIELHAUER, R., *Hosea in the Book of the Twelve*, u: ALBERTZ, R., NOGALSKI, J.D., WÖHRLE, J. (urr.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve*, 55.-76.
563. VIEWEGER, D., WASCHKE, E.-J. (urr.), *Von Gott reden, Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, Festschrift für Siegfried Wagner, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1995.
564. VOLLMER, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea, und Jesaja*, BZAW 119., de Gruyter, Berlin, 1971.
565. VON RAD, G., *The problem of The Hexateuch and other essays*, Oliver&Boyd, London, 1966.
566. VON WALDOW, H.E., *Israel and Her Land: Some Theological Considerations*, u: BREAM, H.N. (ur.), *A Light Unto My Path*, 493.-508.

567. VOSLOO, W., *Die samestelling en struktuur van die boek Hosea*, u: *Verbum et Ecclesia/Skrif en Kerk*, 13(1992)2, 244.-252.
568. VOSLOO, W., *Die vrou van Hosea - 'n Ontugtige?*, u: NGTT 17(1976)3, 159.-174.
569. VULETA, B., VUČKOVIĆ, A. (ur.), *Odgovornost za život, Zbornik radova*, Franjevački institut za kulturu mira, Split, 2000.
570. WACKER, M-T., *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, Herder, Freiburg, 1996.
571. WACKER, M-T., WAINWRIGHT, E.M., *Land conflicts, land utopias*, SCM Press, London, 2007.
572. WALKER, S., *Grounding Biblical Metaphor in Reality: The philosophical basis of realist metaphorical language*, u: *Churchman*, 112 (1998)3, 214.-224.
573. WANNENWETSCH, B., *Sin as Forgetting: Negotiating Divine Presence*, u: *Studies in Christian Ethics*, 28(2015)1., 3.-20.
574. WASCHKE, E-J., *Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung*, u: MEINHOLD, A., LUX, R. (urr.), *Gottesvolk, Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie*, 11.-28.
575. WATSON, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTSup 26, JSOT Press, Sheffield, 1984.
576. WATTS, J.W., HOUSE, P.R. (urr.), *Forming Prophetic Literature, Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W.Watts*, JSOT Supp 235., Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
577. WEBER, L.J., EVANS, B.F., CUSACK, G.D., *Theology of the land*, Liturgical Press, Collegeville, 1987.
578. WEBER, L.J., *Land Use Ethics: The Social Responsibility of Ownership*, u: WEBER, L.J., EVANS, B.F., CUSACK, G.D., *Theology of the land*, 13.-39.
579. WEINFELD, M., *Ancient Neareastern Patterns in Prophetic Literature*, u: ORTON, D.E. (ur.) *Prophecy in the Hebrew Bible: selected studies from Vetus Testamentum*, 84.-101.
580. WEINFELD, M., *The Promise of the Land*, University of California , Berkley, 1973.
581. WEINRICH, H., *Sprache in Texten*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1976.
582. WEIPPERT, M., *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons and Assurbanipals, Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis: Papers of a Symposium held in Cetona (Siena) June 26-28, 1980.*, Orientis antiqui collectio 17, Istituto per l'Oriente, Rome, 1981.
583. WEIPPERT, M., *Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins*, u: VT, 23 (1973) 4, 415.-442.
584. WEIS, M., *The Environmental Vision of Thomas Merton, Culture of the Land*, University Press of Kentucky, Lexington, 2011.
585. WEISS, A.L., *Figurative language in biblical prose narrative: Metaphor in the book of Samuel*, VTSup 107., Brill, Leiden, 2006.
586. WEISS, G., *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, Routledge, New York, 1999.
587. WEISS, M., *Ideas and Beliefs in the Book of Psalms*, Bialik Institute, Jerusalem, 2001.
588. WEISS, M., *Scriptures in Their Own Light: Collected Essays*, Bialik Institute, Jerusalem, 1987.
589. WEISS, M., *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, Magnes, Jerusalem, 1984.
590. WELKER, M., *Creation and reality*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.

591. WENELL, K.J., *Jesus and Land, Sacred and Social Space in Second Temple Judaism*, T&T Clark, Bloomsbury, 2007.
592. WHITELAM, K., *Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents*, u: CLEMENTS, R.E. (ur.), *The World of Ancient Israel*, 119.-139.
593. WHITELAM, K.W., *Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land*, u: *JSOT* 14 (1989) 44,19.-42.
594. WHITT, W., *The divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff*, u: SJOT 6(1992)1, 31.-67.
595. WILDBERGER, H., *Israel und sein Land*, u: *Evagelische Theologie*, 16 (1956) 1, 404.-422.
596. WILLEY, P.T., *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, SBLDS, Scholars Press, Atlanta, 1997.
597. WILLIAMS, L., ROBERTS, R.A., MCINTOSH. A. (urr.), *Radical Human Ecology: Intercultural and Indigenous Approaches*, Ashgate Publishing, London, 2012.
598. WILLI-PLEIN, I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments: Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, BZAW 123, Gruyter, Berlin, 1971.
599. WITTENBERG, G.H., *The Vision of Land in Jeremiah 32*, u: N.C. HABEL, *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*, 129.-142.
600. WOLFF, H.W., BRUEGGEMANN, W., *The Vitality of Old Testament Traditions*, Westminster John Knox Press, Atlanta, [2]1982.
601. WOLFF, H.W., *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie*, ZThK 48(1951)1, 129.-148.
602. WOLFF, H.W., *Hosea*, Fortress, Philadelphia, 1974.
603. WRIGHT, C.J.H., God's People in God's Land*: Family, Land and Property in the Old Testament*, Eerrdmans, Grand Rapids, 1990.
604. WYNN, M., *Knowledge of Place and Knowledge of God, Contemporary Philosophies of Place and Some Questions in Philosophical Theology*, u: *IJPR* 62 (2007) 3, 149.-169.
605. YEE, G.A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBLDS 102, Scholars Press, Atlanta, 1987.
606. ZANNONI, A.E., *Feminine Language for God in the Hebrew Scriptures*, u: *Dialogue and Alliance* 2(1988)2, 3-15.
607. ZENGER, E. (ur.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, [7]2008.
608. ZIMMERLI, W., *Grundriss der altmtamentlichen Theologie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1972., engleski prijevod: ZIMMERLI, W., *Old Testament Theology in Outline*, John Knox Press, Louisville, 1978.
609. ZIMMERLI, W., *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.
610. ZIMMERLI, W., *The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets*, u: BUTLER, J.T., CONRAD, E.W., OLLENBURGER, B.C., *Understanding the Word*, 252.-255.
611. ZIMMERMANN, R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, WUNT II/122, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2001.
612. ZVI BRETTLER, M., *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*, Sheffield Academic Press, Sheffield,1989.

Životopis

U plodnoj slavonskoj i srijemskoj ravnici uz rijeku Bosut na granici Hrvatske rodio se 1966. godine mr. sc. Đurica Pardon. Odrastao je u zemljoradničkoj obitelji i od djetinjstva doživljavao važnost suživota čovjeka i zemlje. Tijekom studija teologije uočava veliku dubinu i značenje poruka što ih sadrži Biblija. Osobito uočava važnost biblijske teme *zemlja* tijekom ponovnog rađanja samostalne i slobodne Hrvatske u Domovinskom ratu. Koliko je zemlja vrijedna otkriva na najsuroviji način iskustvom pogibije brata, stričeva i prijatelja, koji su svoje živote predali Bogu stvarajući preduvjete za sretan i miran život hrvatskog naroda u svojoj Domovini. Iskustvo svećeničkog ređenja u prognaništvu, na tlu predvorja škole u Vinkovcima, i slavlje mlade mise u Đakovu izvan svoje župne crkve, ostavili su neizbrisivu čežnju razumjeti što zemlja znači za čovjeka vjernika i svećenika koji je poslan navještati Kraljevstvo Božje. Diplomski rad s temom „ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ ΕΝ ΟΥΡΑΝΟΙΣ, Biblijsko-teološka analiza pojma *domovina* u SP s posebnim osvrtom na Fil 3,20“ otvorio mu je do tada nepoznate poglede i shvaćanja biblijske vrijednosti zemlje koju nazivamo Domovina.

Svećeničku službu započeo je u lijepom i bogatom posavskom selu Sikirevci, a nastavio u sveučilišnom gradu Osijeku. Mirnu reintegraciju istočnih hrvatskih područja dočekao je kao župnik na Dunavu u graničnom mjestu Batina. Na granici Hrvatske s Mađarskom i Vojvodinom doživljava vrijednost sigurnosti granica vlastite Domovine i života u blagostanju plodnosti baranjskih polja i vinograda. Trenutno je župnik u srcu slavonske ravnice, u Punitovcima.

Uz poslove i obveze koje sa sobom nosi redovni župni pastoral započeo je poslijediplomski studij i postigao akademski stupanj magistra znanosti na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2012. godine obranivši magistarski rad pod naslovom: „Zemlja: dar, kušnja i zadatak, Teologija zemlje u knjizi Postanka 1-11.“ Član je Hrvatskog katoličkog biblijskog djela i Biblijskog instituta. Sudjeluje na znanstvenim skupovima bibličara i drugim znanstvenim i pastoralnim kolokvijima. Suradnik je na Psihološko-duhovnim seminarima „Muškarac između zemlje i neba“ koji organizira Bračno i obiteljsko savjetovalište Đakovačko-osječke nadbiskupije. Objavljuje radove u časopisima „Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije“, „Biblija danas“, „Služba riječi“, „Diacovensia“ i „Bogoslovska smotra“. Na prijedlog Fakultetskog vijeća Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu objavljen mu je 2014. godine magistarski rad pod naslovom „Zemlja: dar, kušnja i zadaća: biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1-11“ u izdanju Glasa Koncila.

Objavljeni radovi

Autorske knjige

1. PARDON, Đ., *Zemlja: dar, kušnja i zadaća: biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1 – 11*, Glas Koncila, Zagreb, 2014 .

Poglavlja u knjizi

2. PARDON, Đ., *Očne bolesti kod starozavjetnih osoba. Jesu li im mogle pomoći naočale?*, u: LUJIĆ, B. - TEPERT, D. (ur.), *Bogu - gospodaru i ljubitelju života (Mudr 11, 26). Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016., 343.-364.

Znanstveni radovi u drugim časopisima

3. PARDON, Đ., *Biblijska teologija zemlje – potka enciklike Laudato si'*, u: Diacovensia, 24 (2016) 1, 13.-43.

4. PARDON, Đ., *»Iz Egipta dozvah Sina svoga« – Hoš 11, 1 i Mt 2, 15*, u: Bogoslovska smotra, 85 (2015) 2, 403.-417.

5. PARDON, Đ., *Kruh naš svagdašnji. Antropologija hrane i blagovanja – polazište za shvaćanje liturgijskih simbola u slavlju sakramenta euharistije*, u: Diacovensia, 21 (2013) 1, 157.-178.

6. TANJIĆ, Ž. - PARDON, Đ., *Posvećivanje stvorenja u vremenu. Ekološka teologija Abrahama Joshue Heschela*, u: Diacovensia, 21 (2013) 2, 353.-375.

Ostali radovi u drugim časopisima

7. PARDON, Đ., *Prorok Hošea i njegova knjiga*, u: Biblija Danas, 11/18 (2013)1-2, 11.-17.

8. PARDON, Đ., *Zemlja u biblijskoj vjeri i zemljoradničkoj stvarnosti: Biblijsko teološke i pastoralne smjernice za kvalitetnije poimanje značenja zemlje u seosko-zemljoradničkim kršćanskim zajednicama*, u: Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije, 142 (2014) 2, 9.-17.

9. PARDON, Đ., *Oholost gospodovanja, manipuliranja i prekomjernog iskorištavanja. Biblijski i teološki pogledi na čovjekov oholi stav prema Zemlji i Bogu*, u: Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije, 142 (2014) 5, 31.-40.

10. PARDON, Đ., *Zaborav zemaljskosti. Utjelovljenje u svijetlu teologije zemlje*, u: Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije, 142 (2014) 12, 4.-11.

11. PARDON, Đ., *Prorok Amos: Siromaštvo i nepravda prema zemljoradnicima*, u: Biblija Danas, 13/20 (2015) 1, 3.-8.

12. PARDON, Đ., *Nema spasenja bez zemlje - Biblijski nauk o zemlji u enciklici Laudato si'*, u: Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije, 144 (2016) 4, 11.-15.