A. Krešić, Ranokršćanski moral u »Novom Zavetu«. Pregled, Sarajevo 1954, br. 7-8.

U ovom članku A. Krešić nastavlja diskusiju, koju je bio započeo svojim osvrtom O jednoj ocjeni društveno-historijske uloge kršćanstva (Pregled, 1953, br. 9), kojemu su predmet bile knjige V. Ribara, Istoriska uloga hrišćanstva u smeni društveno-ekonomskih formacija (Beograd, 1951), i E. Redžića, Zašto se i kako marxizam bori protiv religije (Sarajevo, 1952). Na taj njegov osvrt najprije je odgovorio V. Ribar, U odbranu jedne teze (Filozofski pregled, 1953, br. 4), koji se brani također od kritike A. Savić-Recab, Problem istoriške uloge hrišćanstva (Univerzitetski vesnik, Beograd, 13. listopada 1951), i O. Mandića, iznesenog u članku O problemu uloge kršćanstva u klasmnom društvu (Sveučilišni list, Zagreb, 10. studenoga 1951) i u recenziji publicirane u Nastavi historije u srednjoj školi (1952, br. 4–5). E. Redžić također je naknadno obrazlagao svoje gledište u članku Idealizacija kršćanstva ili antireligiozna propaganda (Pregled, 1954, br. 1), prihvaćajući neke Krešićeve zamjerke.

Predmet diskusije bilo je pitanje o tome, da li je kršćanstvo u doba svojeg postanka bilo progresivna ili reakcionarna društvena snaga. V. Ribar i E. Redžića zastupali su prvo gledište, dok se A. Krešić nije odlučno izjasnio u prilog njegove reakcionarnosti, zadovoljavajući se u prvom članku time da pobijda Ribareve i Redžićev teze i argumente. On je istaknuo, da nije jednostavan posao ocijeniti društvenu ulogu kršćanstva kroz historiju (Pregled, 1953, br. 9, str. 158), ali do toga točnog zaključka nije došao historijskom analizom konkretnih činjenica, već njihovim subjektivnim upućivanjem, iako su i A. Savić-Recab i O. M. već prije istakli, da se takvom metodom ne može ništa postići. Drugim riječima, Krešić je kritizirao metodu V. Ribara i E. Redžića, ali se u suštini služio jednom njezinom blažom formom, jer se težište njegove argumentacije u prvom članku također nalazi na interpretaciji mši Marxa i Engelsa i na općim sociološkim izvodima, a ne na konkretnim činjenicama iz vremena, kada je nastajalo kršćanstvo kao ideologija klasičnih društava u Evropi. Odgovor E. Redžića pokazao mu je, da se na taj način može diskutirati do iznemoglosti, a da se ne stigne do nikakvih stvarnih rezultata.

Nato je Krešić promijenio metodu. U svom drugom članku, koji je dao poticaj za ove retke, potkrepljuje on svoje ranije iznesene argumente spomocu veoma detaljne analize kršćanskih spisa. To je promjena metode dala naučnu sublogu njegovim izvodima, jer ih potvrđuje spomocu dokumenata iz onoga vremena. Na taj način, ovaj drugi negov rad predstavlja veoma vrijedan prinos, kod nas zanemarenog, historijski religija (u tome leži jedan od onih paradokska našega prelaznog razdoblja, koji protivurječe zdravom smislju: mi s jedne strane izgrađujemo socijalističko, t. j. areligiozno društvo, a s druge ništa ne poduzimamo da naučno istražimo samu pojavu religija, njihovu zakonitost kao i uvjete njihova nestanka). Tu vrijednost ne umanjjuje činjenica, da Krešićeva analize nisu na nekim mjestima dovoljno kritične, o čemu će kasnije biti riječ. Valja mu zahvaliti, što je bez sustezanja pristupio izravnoj analizi izvora kršćanstva i tako napokon razbio onaj tabu, koji je kod nas vladao s obzirom na podatke iz kršćanskoga kanona. I V. Ribar, i E. Redžić, i prije njih A. Fiamengo (Prijeklo i društvena uloga religije, Zagreb, 1950) zaziru od toga, da bi se služili materijalom iz kanonskih spisa kršćanstva i da bi na njemu temeljili svoje zaključke o samom kršćanstvu. Takva metoda ne samo da nije historijska, nego je upravo antihistorijska. Što drugo može najbolje prikazati ideologiju nekog pokreta iz prošlosti, nego spisi, u kojima je ona izložena. I to je Krešić ispravno uočio.

Iako su ti zaključci uglavnom točni, kada se uzme u obzir kršćanstvo, kakvo je formulirano u Novom Zavjetu, t. j. u kanonu, koji je prihvaćen poslije sabora u Niceji g. 325, oni to nisu za prakršćanstvo. Najveća je pogreška svih diskutantana, da oni ne razlikuju različite faze u razvitku te ideologije. Jedna je bila pripremna — prakršćanstvo u obliku različitih sekt, od kojih su mnoge na jedan ili drugi način formulirale osnovna učenja gnostičkih paulinista, koji je oblik nastao u Siriji u prvoj polovini I. st. n. e. i kojemu je prorokom bio Pavao iz Tarza. Sve prakršćanske sekte nalazile su se u međusobnom žestokom sukobu, što nije smetalo da jedna od druge poprimaju one elemente, koje bi eventualno mogle upotrebiti pri širenju svoje ideologije: na taj način ortodoksi paulinisti preuzimaju od markionita misao o sveobuhvatnoj crkvi i o kanonu, od valentinita njihovu liturgiju, od montanite Tertulijana misao o božjem trojedinstvu i t. d. Paulinizam bila je religija eksploatiranih slojeva u rimskim gradovima i ima izrazito gnostički karakter. Nisu bili stoci, kako to misli autor, oni, koji su dali ideološku podlogu tom vjerovanju. Nije moguće prihvatiti simplicističko mišljenje, da je kršćanstvo »na stocihka shvaćanja samo nakaklimo boga kao natprirodni motiv i cilj zemaljskog morala ljubavi« (30, bilj. 8). U prvom su redu stoci širili monoteistička naziranja o božanskoj, stvaralčkoj snazi — logosu, koja vlasta u svijetu. Isto su tako oni propovijedali jedнакost među ljudima, koji su svi »djeca božja«. Ali unatoč tome nisu dali ideološku podrugu prakršćanstvu, već su to učinile gnostičke sekte. Njihova su vjerovanja nastala povezivanjem orfičkih i stoičkih nazora, a neka od njih, jednostavnija i priступačnija eksploatiranim slojevima rimskog društva, širila su se među njima. Stoička filozofija bila je ideologija eksploatatora u rimskom društvu I. i II. st. n. e. — dosta je sjetiti se Senece i cara Marka Aurelia, koje autor spominje, dok su među eksploatiranim slojevima gradova prevladavala gnostička vjerovanja, koja autor spominje i od kojih je paulinizam bio jedan odvjetak. Baš gnoza karakterizira težnja da se daje važnost materijalnosti života, koja je zlo, i da vjerinl obrate što veću pažnju duhovnosti, koja je dobro, jer će ona dovesti poslije smrti do spajanja vjernikove duše s božanstvom, t. j. do njegova nadzemaljskoga spasa. Stoga gnoza propovijeda pasivnost u zemaljskom životu, nalažući vjernicima da se zadovoljavaju svojim društenim položajem, da žive čestitim životom i da se pokoravaju vlastima.

Revolucionarni elementi u kršćanskim spisima — naročito oštrica upejena protiv bogataša — imaju svoj izvor u židovskoj sekti isustva, čijega je proroka Isusa paulinizam učinio svojim gnostičkim nadzemaljskim spasiteljem, iako je ta sekt na
čavala da carstvo božje mora doći na zemlju, da ostvari zemaljsku jednakost među ljudima, za razliku od gnostika, koji su zamišljali carstvo božje samo na nebu.


Dakle, protivurječnosti, koje je autor ustanovio u novozavjetnim spisima, potječu od toga, što one predstavljaju različita naziranja, koje su u različito vrijeme nastala u različitim društvenim sredinama. Baš tu činjenicu valja uvijek imati na umu pri eksegezi kanonskih spisa kršćanstva. To autor nije uradio, ako prednjačuje A. Bayetu, da nije dublje ulazio u analizu tekstova zbog »empirijske metodsko ograničenosti« (36, bilj. 15).

S obzirom na ovaj prigovor, koji činimo, valja istaknuti, da se Pavlu iz Tarza pripisuju samo jezgre ovih poslanica: Rimljanima, prve i druge Korinčanima, Galaćanima, Filipljanima i Filemon. Sve su ostale apokrifne, a nastale su mnogo kasnije, vjerojatno 50—60 godine poslije tih prvotnih jezgr. Svakako konačna redakcija većeg dijela poslanica, koje se pripisuju Pavlu, bila je dovršena prije nego što je Markion deset od njih uvrstio u svoj kanon, nakon što ih je podvrgao cenzuri, t. j. oko g. 150. Staviše, čini se, da su t. zv. pastirske poslanice Timoteju i Titu nastale poslije g. 150, kako na pr. misli Loisy (Le origini del cristianesmo, Torino 1942, str. 11). O s obzirom da su Pavlove poslanice dobivale svoj konačni oblik tokom procesa, koji je potrajao barem jedno stoljeće.

Nešto kraći je bio proces pismenog redigiranja evandelja, koji traje od kraja I. st. do g. 150—160, kada je završena redakcija evandelja po Ivanu. Prema tome, u evandeljima, kao i u poslanicama iz novozavjetnog kanona, nagomilana su naziranja, koja potječe iz različitih društvenih sredina. A to najviše vrijedi za protivurječnost s obzirom na moral potlačenih i moral bogatih, koji imaju različito društveno i vremensko porijeklo. S obzirom na elemente socijalnog bunta u evandeljima, oni imaju isti izvor kao i Apokalipsa, t. j. potječu iz židovskih općina u Maloj Aziji, na što je u svoje vrijeme upozorio Vipper (Vozniknovenie hristianskoj literatury, Moskva—Leningrad 1946, str. 112 i sl.).

Ovih nekoliko fragmentarnih primjedaba učinjeno je radi toga, da se upozori, kako se pojedini odlomci iz evandelja i drugih kanonskih spisa ne smiju promatrati samo u međusobnom odnosu, nego također u vezi s okolinom, u kojoj su nastali, i s drugim ideologijama, koje su na njih utjecale. Inače se dobiva statički i zato iskričen prikaz o ideologiji u jednom vremenskom razdoblju, koje obuhvaća više od sto godina. Ali takva jedinstvena ideologija ne postoji u konkretnoj stvarnosti, jer je samo apstraktan izvod iz velikog broja sekt, koje su postojele u I. i II. stoljeću.

Ali autor ide još dalje. On izvodi zaključak na temelju uporedne analize tekstova iz evandelja i poslanica, smatrajući da su oni jedna nerazdvojiva cjelina. Pri-
tom je ispustio iz vida, da je ta cjelina — novozavjetni kanon — nastala tek u IV. st. poslije sabora u Niceji, kada se kršćanstvo (ne prakršćanstvo) učvrstilo kao ideologija eksploataatora u Rimskom carstvu. Ono je time završilo svoj ciklus razvitka kao jedna od objavljenih religija, koje često nastaju kao naziranja eksploatairanih, da ih zatim vladajuće klase prihvate kao podesno sredstvo za učvršćenje svojega društvenog poretka, što se također dogodilo s mazdaizmom, budizmom i islamom.

Problem naprednosti ili reakcionarnosti tih dviju po suštini različitih ideologija — prakršćanstva i kršćanstva — ne može se cjelovito prosuditi na podlozi tako raznolikih društvenih odnosa u Rimskom carstvu, kakvi se izmjenjuju od sredine I. st., kada se počinju formirati spisi prakršćanstva, pa do polovice IV. st., kada su samo neki od prakršćanskih spisa cjelovito povezani u kršćanskom kanonu. Može se diskutirati o tome, da li su pojedine i točno određene prakršćanske sekte u I. i II. st. bile napredne ili nazadne u onoj društvenoj okolini, u kojoj su djelovale. A posve je drugi problem, koji nema ništa zajedničko s prvim, o ulozi kršćanskih općina u rimskom društvu III. i IV. stoljeća.

Da je diskusija bila tako postavljena, mislim da bi donijela više koristi. A. Kresić — čini se — osjećao je, da tako određen predmet diskusije nije realan, jer je pri kraju naveo, da uloga »prakršćanstva« (on shvaća taj pojam drugačije nego ja, dvođeći ga do IV. st.) »nije ni progresivna, ni reakcionarna isključivo, nego protivuvječna« (38). Time je mjesto ocjene vrijednosti nekog pokreta s obzirom na razvitak društva opisao samo odnos njegovih komponenata. Kod takva zaključka radi se dakle o prijelazu u drugu vrstu. A taj je paralogizam autor mogao sebi prištedjeti, da je učinio korak dalje, analiziravši pojedine tekstove, kojima se bavi, s obzirom na mjesto i vrijeme, kada su oni nastali.

Oleg Mandić
Redakcioni odbor
OLEG MANDIĆ
JAKŠA RAVLIĆ
JAROSLAV ŠIDAK

Glavni i odgovorni urednik
JAROSLAV ŠIDAK