

Др Милан Вукомановић, редовни професор
Филозофски факултет, Универзитет у Београду
vukomano@hotmail.com

Оригинални научни рад
Примљен: 18.08.2020.
Прихваћен: 15.09.2020.

Политика идентитета у првим хришћанским заједницама

Апстракт: *Настанак и друштвено-историјски развој хришћанског идентитета у прва два века нове ере био је инхерентно везан за етнички, религијски и политички антагонизам. Тај сукоб био је видљив на неколико различитих нивоа односа првих хришћанских заједница с њима савременим религијским и политичким актерима у дивергентном социјалном пејзажу Римске империје. У слојевитој мрежи антагонизама и унутар лабаво успостављених почетних граница развио се постепено један сасвим нов, транснационални и мултиетнички идентитет, који ускоро постаје и највећа, доминантна светска религија. У овом раду посебна је пажња посвећена сукобу између хришћанства у настајању и две главне јеврејске религијско-политичке заједнице у првом веку – садужеја и фарисеја, при чему су фарисеји утрли пут ка рабинском јудаизму након 70. године н. е.*

Кључне речи: рано хришћанство, јудаизам, политика, идентитет, конфликт.

Главна теза у овоме раду је да је настанак и друштвено-историјски развој хришћанског идентитета у прва два века нове ере био инхерентно везан за етнички, религијски и политички антагонизам.¹ Тај сукоб био је видљив на неколико различитих нивоа односа првих хришћанских заједница с њима савременим религијским и политичким актерима у дивергентном друштвено-историјском пејзажу Римске империје. Конфликти су, наиме, постојали још од самог почетка:

¹ То је теза коју сам иницијално формулисао још пре двадесетак година, у књизи *Свето и мноштво*, која ће овде бити мало детаљније преиспитана.

најпре унутар нарастајуће религијске заједнице; затим у односима са матичном, јеврејском заједницом из које је Исусов покрет² и потекао; најзад, са политичким устројством Римског царства, унутар којег се, све до 4. века хришћанство развијало као изразито хетеродоксна, чак непријатељска религија, изложена повременим систематским прогонима.³ Јасно је да се етнички и, уопште, колективни идентитети конструишу и трансформишу како унутар саме заједнице тако и у односу на њено спољашње друштвено окружење. Ту посебну важност има истицање разлика, дистинкција између појединих друштвених група и заједница, при чему се нарочито инсистира на позитивним одликама властитог групног идентитета. Поред тога, у полемичком контексту наглашавају се и негативни стереотипи, који се приписују представницима оних група с којима властита заједница долази у сукоб. Ту чак и мале разлике постају битније од очигледних сличности. У таквој слојевитој мрежи антагонизама и унутар лабаво успостављених почетних граница, развио се постепено, у случају хришћанства, један сасвим нов, транснационални и мултиетнички идентитет, који у наредним вековима постаје и највећа, доминантна светска религија.

Читајући новозаветне посланице Коринћанима и Галатима, постаје јасно да мисија апостола Павла у Галатији и Грчкој ни у ком случају није протицала несметано. Напротив, у тим областима он је наилазио на прилично озбиљне отпоре свом покушају да стабилизује тек установљене цркве. Нови, месијански покрет ту поприма различите облике, док је утицај претхришћанског наслеђа и даље веома јак. Види се да је, на пример, Павлова коринтска заједница била изузетно либерална у својим назорима и понашању. У идеолошком смислу, они су вероватно нагињали ка некој врсти гнозе, што показују бројна Павлова упућивања на *gnosis* (1 Кор 1:5; 8:1; 8:10) и *sophia* (1:20 – 2:13; 3:18-19), али и његов покушај да своје следбенике врати „правој вери“ и одржи пољуљани апостолски ауторитет у тој заједници. Чини се стога да је главни мотив и циљ првог писма Коринћанима био да се стишају и превазиђу несугласице и поделе које су се, још средином првог века, почеле јављати у тој хеленистичкој

² Под Исусовим покретом овде се подразумева заједница апостола и других путујућих харизматика, углавном Исусових савременика и непосредних следбеника, који су сматрали да је баш он Месија који је најављен у делима јеврејских пророка. Ти први, јеврејски „хришћани“ били су само једна од бројних религијских група, фракција које се појављују на историјској сцени римске провинције Палестине, а доцније и јеврејске дијаспоре, током првог века н. е. Тај нови месијански покрет у почетку је углавном био активан у руралним деловима провинције. Путујући учитељи, апостоли (апостолице), пророци (пророчице) и исцелитељи у име Исусове себе су без разлике сматрали за његове следбенике. Они су током првог века пренели своје ново учење из Галилеје, Јудеје и Самарије у друге крајеве Римске империје, у један урбанији социјални миље. Термин *Jesusbewegung* (Исусов покрет) је, у сличном контексту, први употребио немачки библиста, теолог Герд Тајсен (Gerd Theißen), у својој познатој књизи *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Kaiser, 1977).

³ Milan Vukomanović, *Sveto i mnoštvo* (Beograd: Čigoja štampa, 2001), 36-41.

заједници. Видљиви раздори, расколи (*shismata*, 1:10) ту су претили јединству коринтске општине, док је одвише слободно понашање појединих верника изискивало већу дисциплину. Занимљиво је да и из неких других павловских посланица, чак оних за које није сасвим поуздано да их је писао сам апостол, сазнајемо како ситуација у римској провинцији (Малој) Азији није била сасвим под контролом његових истомишљеника. Реч је ту пре свега о идеолошким спорењима, о којима сведоче посланице Ефешанима и Колошанима, документи који су, по свему судећи, написани након Павлове смрти и престанка његовог непосредног утицаја у Малој Азији, тј. у градовима као што су Колоси, Лаодикеја и Хијераполис. Изгледа да су ту рано почели да се испољавају различити синкретистички, хетеродоксни утицаји. О тим „другим“ учењима данас мало знамо, јер једини извор који истраживачу стоји на располагању јесу расправе које аутори девтеропавловских писама воде са својим неименованим идеолошким супарницима.⁴

Поред тих, раних унутарњих спорења и антагонизама, однос између хришћанске вере и римске државе био је додатно оптерећен прогонима хришћана од власти.⁵ Под Марком Аурелијем и Диоклецијаном однос власти и становништва према хришћанским верницима био је, на пример, врло округан, суров, док је, опет, у другим периодима прогон био релативно подношљив и ограничен по свом опсегу и трајању. Могло би се рећи да сами прогони нису давали очекиване резултате, те да је хришћанска заједница, захваљујући својим мартирима, додатно ојачала као битан религијски и политички чинилац у животу Римске империје. Након највећих прогона хришћани су, у ствари, добијали све више нових присталица, оних људи који су се дивили вери и херојству мученика што су – због привржености коју су осећали према свом Господу, Исусу Христу – били спремни да се одрекну свега, па и властитог живота. Па ипак, рекло би се да су чак и спорадични притисци били највише мотивисани политичким разлозима: неприношење жртве врховним божанствима представљало је и чин јавног одрицања лојалности римском цару, неприхватљиви акт његовог непоштовања. Права лојалност се, с друге стране, испољавала одбацивањем Христа и жртвовањем идолу у царевом лику.

Посебну пажњу у овом контексту завређује сукоб између младог Исусовог покрета и две главне религијско-политичке партије првог века, садукееја и фарисеја. Сам Исус се, најпре, жестоко противио свештеничким главарима који су обављали службу у Јерусалимском храму. Сличан отпор су, неколика века пре Христа, али и у његово доба, испољавали Есени, повлачећи се у пустињу како би, у складу са задокитском линијом свештенства, основали свој „прави“

⁴ Vukomanović, *Sveto i mnoštvo*, 30.

⁵ Milan Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista* (Београд: Ћигоја штампа, 2003), 217-228.

храм. Сама *заједница* тих пустињских подвижника представљала је, према таквом тумачењу, истински јеврејски храм. Јасно је да је храм имао централни религијски значај у животу Јевреја након њиховог вавилонског изгнанства. Врло важне димензије њиховог живота биле су у тесној вези с том институцијом – религија, политика, економија. У Исусово доба то је, штавише, била највећа, најимпресивнија религијска грађевина на свету, али и носилац јеврејског етнорелигијског идентитета. Отуда би се у време Пасхе и других празника, ту окупило вишеструко више Јевреја, углавном из бројне дијаспоре, него што је сам Јерусалим имао становника.

У случају Исусовог прогона од свештеника и других јеврејских главара, дошло је и до својеврсног сукоба између религијске периферије и центра, тј. руралне Галилеје и космополитског Јерусалима. Негативне гласине о Исусу, које су претходиле његовом доласку у тај град, могле су се међу представницима јудејског религијско-политичког устројства, али и код римских власти, тумачити као Исусове месијанске, па самим тим и као политичке претензије. Он је међу тим својим противницима доиста приказиван као краљ Јевреја који тријумфално улази у Јерусалим. Његови ранији доласци у тај град и жучне расправе са свештеницима, фарисејима и народом, могли су само подгрејати сукоб, који кулминира инцидентом у самом предворју храма (Мт 21:12-13), где је Исус отворено оптужио јеврејске власти и окупуљени народ за неморал. Његова религијска побуна могла се, дакако, тумачити и као политичка непослушност усмерена како против самог устројства и ауторитета храма тако и против римских власти. Уосталом, сам Пилат је у недоумици око Исусових политичких претензија, па га на саслушању пита и ово: „Јеси ли ти цар Јудејски?“ (Мк 15:2). У свом одговору Исус нити негира нити потврђује ту претпоставку. Због свих тих, иначе врло нејасних историјских околности, Исус је био осуђен и распет на крсту. Будући да Пилат сасвим извесно није говорио арамејски, као уосталом ни Исус латински, тај кратки разговор (ако је уопште био аутентичан) могао је евентуално да буде вођен на грчком. У тој комуникацији је онда врло лако могло да дође и до знатнијих неспоразума имајући у виду комплексност јеврејског схватања појма *malkuth šamajim* (царство божје) и пратеће, махом политичке, импликације које су ту највише могле занимати самог Пилата.

Али ко су онда били представници јеврејских власти и ко је ту заправо пресуђивао, и на основу чега? Шта је, најзад, по тим хебрејским верским прописима, било забрањено? Кључну улогу у том целом процесу имала је, свакако, установа Санхедрина, већа јеврејских старешина састављеног од свештеничке аристократије, зналаца закона, виших службеника. Јасно је да је таква елитна, учена скупина морала у свом саставу имати и садукееје и фарисеје, познаваоце обреда и писаних и неписаних правила Торе. На основу извештаја еванђелиста, види се да су то углавном била локална већа, али је у Јерусалиму, у спољашњим

одајама храма, био смештен и Велики санхедрин, врховни суд који је разматрао и теже случајеве кршења закона и религијских прописа. Међутим, тај суд није могао изрећи смртну казну Исусу, јер су такви поступци били у надлежности Римљана, односно римског прокуратора, гувернера Понтија Пилата.

Самом Исусу могло се судити за различите ствари: непоштовање шабата, хуљење на Бога, враџбине, чуда, предсказања. Све је то потпадало у домен јеврејске религијске и правне аутономије. Па ипак, да би се привукла пажња Римљана, римских власти, требало је наћи и нешто озбиљније, као што је, на пример, политичка завера. У таквом контексту Исус је онда могао бити представљен као јудејски краљ с претензијама на политичку власт, што би, дакако, подразумевало и религијско-политичке аспирације над институцијом Јерусалимског храма. Римљани су у том погледу већ били осетљивији, јер су се и иначе прибојавали честих јеврејских побуна. Примерена казна за побуњеничку делатност била је каменовање или, пак, разапињање на крсту. Према опису еванђелиста, Исус је, као што је знано, страдао на тај други начин. Његов брат Јаков и мученик Стефан били су, пак, осуђени на смрт каменовањем.

Када је о фарисејима, тој другој религијско-политичкој фракцији реч, истакнимо најпре да су они били једини носиоци формативног јудаизма, што ће након 70. године н. е., а нарочито након Бар Кохбиног устанка, 135. године, утрти пут ка рабинском јудаизму. Као водећа и званична традиција, та форма јудаизма преживела је, наиме, све до данас. У хришћанској Библији, у којој се фарисеји често спомињу, посебну пажњу привлачи жучна полемика наведена у Матејевом и Јовановом јеванђељу. Треба, дакле, имати у виду да су у време када су састављени Матејево и Јованово јеванђеље (дакле, након уништења Јерусалима и његовог храма), фарисеји били једина јеврејска партија с којом је уопште и могао бити вођен икакав спор. Наведимо неке типичне одломке из те расправе, забележене у Матејевом спису:

„Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што затварате царство небеско од људи; јер ви не улазите нити пуштате да уђу они који би хтјели. Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што једете куће удовичке, и лажно се молите дуго; зато ћете већма бити осуђени. Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што преходите море и копно да бисте добили једнога сљедбеника, и кад га придобијете, чините га сином пакла двоструко већим од себе. Тешко вама вођи слијепи који говорите: Ако се ко куне храмом, то није ништа; а ко се куне златом храмовним, крив је. Безумници и слијепци! Јер шта је веће: злато, или храм који злато освећује?... Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што чистите споља чашу и здјелу, а изнутра су пуне грабежа и неправде. Фарисеју слијепи, очисти најприје изнутра чашу и здјелу да буду и споља чисте. Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што сте као окречени гробови, који споља изгледају лијепи, а унутра су пуни костију

мртвачких и сваке нечистоте... Змије, породи аспидини, како ћете побјећи од осуде за пакао? Зато, ево, ја ћу вам послати пророке и мудраце и књижевнике; и ви ћете једне побити и распети, а друге шибати по синагогама својима и гонити од града до града. Да дође на вас сва крв праведна што је проливена на земљи од крви Авеља праведнога до крви Захарије сина Варахијина, којег убили између храма и жртвеника. Заиста вам кажем да ће ово све доћи на род овај. Јерусалиме, Јерусалиме, који убијаш пророке и засипаш камењем послане теби, колико пута хтједох да саберем чеда твоја, као што кокош скупља пилиће своје под крила, и не хтједосте! Ето ће вам се оставити кућа ваша пуста. Јер вам кажем: Нећете ме од сада видјети док не речете: Благословен који долази у име Господње.“ (Мт 23:13-39).⁶

Обратимо сада пажњу и на следеће антијудејске исказе у истом јеванђељу:

„Зато вам кажем да ће се од вас (тј. свештеничких поглавара и фарисеја – М. В.) узети Царство Божије, и даће се народу који доноси плодове његове.“ (Мт 21:43).

„А кад видје Пилат да ништа не помаже него још већа буна бива, узе воду те уми руке пред народом говорећи: Ја сам невин у крви овога праведника; ви ћете видјети. И одговарајући *сав народ* рече: *Крв његова на нас и на дјецу нашу.*“ (Мт 27:24-25; подв. М. В.).

Свет Матејевог јеванђеља био је, изгледа, својеврсна арена, попреште сукоба између заједнице у којој је деловао први еванђелиста, тј. хришћанства у његовом иницијалном облику, и тзв. формативног јудаизма, који је такође био у процесу консолидације након уништења Другог храма. Непријатељски став који Матејев Исус испољава према фарисејима очигледно је резултат унутарњег расцепа међу Јеврејима из доба и окружења самог еванђелисте. Матеј и његова заједница покушавају најпре да придобију своје следбенике у јудејској средини, вероватно у Галилеји, али након неуспеха те своје првобитне мисије, они се окрећу ка нејеврејским слушаоцима у дијаспори. У том контексту треба, свакако, обратити пажњу на сам крај јеванђеља: „Идите, дакле, и научите све народе (*panta ta ethnē*)⁷ крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“ (Мт 28:19). Али чак и ако је Матејев спис био првобитно намењен тим следбеницима у расејању, то нипошто не мора да значи да је он и написан у дијаспори. Исто тако, *ethnikoi*, тј. многобошци, нису нимало виђени у позитивном светлу у ранијим поглављима овог јеванђеља (нпр. незнабошци у Мт 5:47, 6:7 или 18:17). Стога је сасвим могуће да је у овом случају реч о јеврејској заједници „која истиче своју приврженост Месији Исусу, па тако и открива да се разликује од оног што се у њиховом

⁶ Одломци из јеванђеља наведени су према синодском преводу Новог завета из 1998. године: *Novi zavjet gospoda našeg Isusa Hrista* (Београд: Jugoslovensko biblijsko društvo, 1998).

⁷ Термин *ethnē* јасно указује на то да је ту реч о нејеврејима.

окужењу испољава као доминантна форма јудаизма“.⁸ Као сектаријанци што наглашавају друкчије тумачење хебрејског Закона, Матејеви дружбеници су, можда, попут Есена, сматрали да – за разлику од лажних учитеља, фарисеја, који само заводе народ – баш они представљају прави Израел.⁹ Због свега тога, сукоб и коначни раскид између формативног и матејевског јудаизма има онај емоционални набој који је карактеристичан за породицу што се распада.¹⁰ Што су, наиме, везе израженије, то је и сукоб интензивнији. С друге стране, друштвене групе које су у иницијалној фази формирања властитог, засебног идентитета, често се осећају угрожене од носилаца старог, већ утемељеног идентитета, што даље може водити и осећању несигурности, угрожености, поготову када је реч о групама из нижих социјалних слојева, с мањим осећајем самопоштовања. Јасно је онда да су се први хришћани, због видљивих разлика у односу на друге јеврејске, али и нејеврејске заједнице античког Рима, могли осећати као двоструки мањинци и аутсајдери како у односу на матични јудаизам тако још више у односу на грчко-римски религијски плурализам. Споменимо само да је почетком другог века хришћанска заједница у империји имала мање од 50.000 присталица, док је Јевреја било четири до пет милиона у римској држави, која је бројала око 60.000.000 људи. У то доба хришћани су били присутни у око 40–50 градова римског царства, а њихове заједнице су се по бројности кретале од неколико десетина до неколико стотина верника.¹¹ Римљани, који су уопште нешто знали о њима, називали су их *Christiani*, а епитети који су пратили тај генерички назив у делима римских историчара били су *superstitio*, празноверје¹² и *hetaeria*, удружење – често с политичким конотацијама.¹³

У Новом завету се термин *Ioudaios* користи укупно 195 пута.¹⁴ Понекад је то географска одредница (Дела 2:14) којом се упућује на Јудеју, област у римској провинцији Палестини, а у другим случајевима то је и етноним (нпр. Јудејци и Јелини у 1 Кор 1:22, 24). Именица *hoi Ioudaioi* у првом лицу множине (Јудејци, Јевреји) користи се, пак, више у приповестима о Исусовом суђењу и у антијеврејском дискурсу Матејевог и Јовановог јеванђеља, где се они јасно

⁸ Andrew, Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 4.

⁹ На сличан начин су, још раније, своје алтернативне храмове изван Јерусалима установили Самарићани на брду Геризим (5. в. пре н. е.) и јеврејска заједница у Египту (Онијин храм у Леонтополису, 2. в. пре н. е.). Есени и Кумранци су без неке засебне грађевине саму своју *заједницу* сматрали за духовни храм, а сви ови Јевреји су, без разлике, полагали право на задокитску линију првосвештеника.

¹⁰ Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, 160.

¹¹ Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale U.P., 1984), 31.

¹² Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, 36-37, 41.

¹³ Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, 32-33.

¹⁴ Paul Trebilco, *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament* (Cambridge: Cambridge U.P., 2017), 177.

представљају као спољашњи актери, односно заједница која не припада Исусовом покрету. Матејева комуна има, на пример, своје властито место окупљања познато као *ekklēsia*, црква (Мт 16:18 и 18:17), а та институција се јасно разликује од „њихових синагога“ (*synagōgē autōn*, Мт 4:23, 9:35, 10:17, 12:9, 13:54), тј. зборница у којима се окупљају Јудејци, припадници фарисејског јудаизма.¹⁵ Матеј посебно наглашава разлику између те две врсте верских објеката. Јасно је да се они у време писања јеванђеља налазе једни поред других и једни наспрам других у својеврсном контексту антагонистичке толеранције и компетитивне конфронтације.¹⁶ Ту врсту антагонизма појачава свакако и чињеница да су Христове присталице, према Јовановом јеванђељу, биле искључиване, па и протериване из синагога (апосунагогои из Јн 9:22, 12:42 и 16:2). Ово је само могло појачати степен унутрашње интеграције Исусовог покрета крајем првог века.

У Христовој зборници, цркви, апостол Петар, пак, има посебно место; он је надахнути вођа који свој ауторитет прима од самог Исуса (Мт 16: 17-19). Став аутора Матејевог јеванђеља је, штавише, да само заједништво, које је своје учење примило од Исуса Месије, испуњава Закон и Пророке, па отуда оно представља и прави Израел. Другим речима, Матеј верује како баш његова религијска заједница може на прави начин тумачити и примењивати Тору. Али у свом изворном палестинском окружењу (можда и у самој Галилеји, која је у Матејево доба била стециште фарисејства и локус бројних синагога) ти верници имају мање успеха од фарисеја, представника раног јудаизма. Зато се они окрећу ка друкчијој публици, оним потенцијалним следбеницима који живе у мултиетничком хеленистичком свету јеврејске дијаспоре и говоре грчки. Тај помак од Јудејаца ка „свим народима“, односно нејеврејима (*goyim*), представљао је, сасвим сигурно, и један од најважнијих момената у раној повести нове религије. У том новом, који се тек формира хришћанском идентитету, „прави Израел“ више не обухвата само Јевреје и њихове синагоге него и нејевреје, многобошце и њихове еклесије. То је, заправо, тај нови, проширени храм (виђен као сама заједница, „тело Христово“) који треба да надомести онај стари – разрушен 70. године, претходно огрезао у неморал и корупцију, захваљујући, пре свега, тесној сарадњи с локалним властима и Римом. Уосталом, још је апостол Павле, пре

¹⁵ Археолошки налази у Галилеји и околним областима потврђују постојање синагога још у првом веку у местима као што су Херодиум, Масада, Магдала и Хоразин (Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, 57). Остаци синагоге из 4. века у галилејском Капернауму крију и старије слојеве испод саме грађевине, а јеванђеља из првог века сведоче о томе да се ту налазила синагога још у Исусово време (Лк 7:5). Преко пута синагоге из 4. века налазила се и византијска црква из истог периода. И једне и друге грађевине биле су мањег капацитета и квадратуре, обично с једном главном просторијом, укупно око 40-50 м2 (Kraft and Nickelsburg, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 179).

¹⁶ О појму антагонистичке толеранције у контексту антропологије и социологије религије видети више у: Milan Vukomanović, *Homo viator*, 174-182.

разарања храма, тврдио како у том новом идентитету, новом Христовом руху које се облачи након крштења, „нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте ви сви један (човјек) у Христу Исусу“ (Гал 3:28).

У том трансформативном процесу Јудејци, Јевреји, одједном постају аутсајдери, а нејевреји, „народи“ – инсајдери. Следбеници Исуса Месије (грч. *Hristos*) почињу онда постепено да се називају хришћанима (*hoi hristianoï*), као што најраније сведоче Дела апостолска (11:26), која тај нови епитет доводе у везу са заједницом у Антиохији. Свет текста Матејевог јеванђеља је, према томе у правом смислу речи друштвени, религијски, политички свет Матејевих присталица, а термини које он користи у свом спису одражавају ту бурну трансформацију идентитета његове заједнице, што се, по свему судећи, збила још крајем првог века. Она је потом свој одраз нашла и у одговарајућој терминологији јеванђеља и других новозаветних списа. Језик, архитектура, нова територија (дијаспора), обреди и теологија, осећај чврсте припадности месијанско-есхатолошком заједништву, те проста чињеница да су они, уз фариесеје, ретка јудејска скупина која преживљава Јеврејско-римски рат (66–70. г.), омогућава првим хришћанима да јасније установе и конструишу свој засебни верски идентитет, који ће убрзо бити предмет нових изазова везаних за прогоне од римских царева. Другим речима, након времена кратког унутрашњег раскола унутар јудаизма, формативно хришћанство долази у још већи и дуготрајнији конфликт с државном политиком Римске империје. Тај сукоб ће, међутим, захваљујући новом степену интеграције хришћана у контексту прогона, водити и коначном уобличавању њиховог новог религијског идентитета под окриљем цара Константина у 4. веку.

Обратимо сада пажњу и на антифарисејску полемику у Јовановом јеванђељу. Изгледа да је аутор тог документа био јеврејски преобраћеник у хришћанство. Полемички одломци из његовог јеванђеља израз су огорченог сукоба између Јованове групе Исусових присталица (око 90–100. г.) и јеврејске већине у њиховом граду, особито свештенства у синагогама. Ко год је, наиме, тада проповедао да је Исус Месија, бивао је избачен из тих синагога. Уведена је чак била и посебна опомена против схизматика (*Birkat ha-minim*, дословно „благослов јеретика“). У четвртном канонском јеванђељу тај сукоб између две компетитивне, супарничке заједнице поприма готово космичке димензије, при чему се Јованови Јевреји представљају безмало као метафизичка оличења зла. Наведимо стога неколико карактеристичних одломака из Јована:

„И рече им: Ви сте одоздо, ја сам одозго; ви сте од овога свијета, ја нисам од овога свијета. Зато вам и рекох да ћете помријети у гријесима својим; јер ако не повјерујете да Ја јесам, помријећете у гријесима својим... Тада Исус говораше онијем Јудејцима који су му повјеровали: Ако ви останете у науци мојој, заиста

сте моји ученици; И познаћете истину, и истина ће вас ослободити. Одговорише му: Ми смо сјеме Авраамово, и никад никоме нисмо робовали. Како ти говориш: постаћете слободни? Исус им одговори: Заиста, заиста вам кажем да је сваки који чини гријех роб је гријеху. А роб не остаје у кући вавијек, син остаје вавијек. Ако вас, дакле, Син ослободи, заиста ћете бити слободни. Знам да сте сјеме Авраамово; али тражите да ме убијете, јер моја ријеч нема мјеста у вама. Ја говорим што сам видио од Оца својега, и ви, дакле, чините што сте видјели од оца вашег. Одговорише и рекоше му: Отац је наш Авраам. Исус им рече: Да сте дјеца Авраамова, чинили бисте дјела Авраамова. А сада тражите да убијете мене, човјека који сам вам казао истину, коју чух од Бога. То Авраам није чинио. Ви чините дјела оца својега. Тада му рекоше: Ми нисмо рођени од блуда: једнога оца имамо – Бога. А Исус им рече: Кад би Бог био отац ваш, љубили бисте мене; јер ја од Бога изиђох и дођох; јер нисам дошао сам од себе, него ме Он посла. Зашто не разумијете говор мој? Јер не можете да слушате ријеч моју. Вама је отац ђаво, и жеље оца својега хоћете да чините; он бјеше човјекоубица од почетка, и не стоји у истини, јер нема истине у њему; кад говори лаж, своје говори: јер је он лажа и отац лажи“ (Јн 8:23-44).

Док читамо јеванђеља и друге новозаветне текстове, ту, наравно, пре свега имамо у виду целину њихових приповести. Много више се, рецимо, памте епизоде у којима Исус подучава о љубави, праведности, царству божјем. Међутим, паралелно се ту развија и онај дискурс у којем се Исусови противници анатемишу, осуђују и проклињу као лицемери, аспиде, оличења злог духа.¹⁷ Гледано чисто социолошки, таква дихотомија помаже хришћанима, припадницима новог месијанског покрета у Римском царству да формирају свој властити религијско-културни идентитет у односу на друге Јевреје, Грке, Римљане, многобошце. С друге стране, ту се стварају и темељи онога што ће доцније, у средњем веку, али и у модерно доба, постати моћно средство пропаганде, нетолеранције, па и хегемоније хришћанске цркве у односу на све чланове друштва.

У том смислу искуство Другог светског рата и Холокауста подстакло је неке ауторе да преиспитају и евентуални хришћански допринос антисемитизму. Ту се, наиме, не мисли само на појединце који су припадали хришћанској религији, већ и на хришћанство у целини, као извор одређене перцепције јудаизма у модерној Европи. Нека од кључних послератних дела која се баве баш том проблематиком јесу књиге француских аутора Жила Исака *Исус и Израел*¹⁸ и Марсела Симона *Прави Израел (Verus Israel)*¹⁹, те опсежна студија

¹⁷ Elejn, Pejgels, *Poreklo satane* (Београд: Rad, 1997).

¹⁸ Jules Isaac, *Jesus and Israel* (New York, 1971).

¹⁹ Marcel Simon, *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Paris: E. de Boccard, 1964).

Розмери Рутер *Вера и Братоубилаштво: Теолошки корени антисемитизма*.²⁰ Ти аутори праве најпре јасну дистинкцију између антијудаизма као теолошког и идеолошког становишта и антисемитизма као социјалног и политичког феномена у Европи, који подразумева спрегу веровања и делања. У својој анализи хришћанске полемике против јудаизма, Марсел Симон и сам прави разлику између антијеврејског дискурса, који представља резултат идеолошког антагонизма унутар којег хришћанство настоји да дефинише и одбрани свој легитимитет у односу на старију, јудејску традицију, и хришћанског антисемитизма који произлази из јеврејског порицања хришћанских месијанских претензија, па као реакцију рађа опште непријатељство према Јеврејима. Свој пуни облик антисемитизам, према Симону, задобија још у 4. веку, а доцније он пружа и идеолошко оправдање за антијеврејско законодавство и уништавање синагога у Европи. У тај идеолошко-теолошки корпус ставова и веровања спада и оптужба против Јевреја за убиство Бога, деицид, те њихово традиционално приказивање као прогонитеља хришћанства.²¹ Симонова централна теза је да главни извор хришћанског антијудаизма треба тражити у јеврејско-хришћанском конфликту који води порекло још из првог и другог века.

С друге стране, Рутерова је ишла и корак даље и прва скренула пажњу на неодвојивост антисемитизма од појединих исказа против Јевреја у Новом завету и списима црквених отаца. Штавише, она је сматрала да је антијудаизам инехерентно везан за језгро (рано)хришћанске теолошке поруке. Метафизичке и есхатолошке дихотомије између духа и тела, светла и таме, истине и лажи, божанске милости и проклетства, живота и смрти, пројектоване су на антагонизам између цркве и синагоге, при чему јеврејски народ постаје отеловљење свега негативног, непоправивог и изопаченог у овоме свету.²² На тај начин је, у делу ове ауторке, и само хришћанско учење подвргнуто радикалној идеолошкој критици.²³

За разлику од Розмери Рутер, филозофкиња Хана Арент била је поборник супротног гледишта, по којем је модерни антисемитизам сасвим јединствен феномен. Штавише, када је реч о антијеврејском дискурсу и делању, нема никаквог континуитета између модерног, и античког, односно средњовековног, става према Јеврејима.²⁴ Јеврејски историчар раног хришћанства Давид Флусер сматрао је, пак, да се сви мотиви Исусовог упадљивог омаловажавања фарисеја

²⁰ Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism* (New York: Seabury Press, 1974).

²¹ Simon, *Verus Israel*, 274.

²² Gregory Baum, „Introduction” u: Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*, 12-13.

²³ Baum, „Introduction”, 7.

²⁴ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: The Viking Press, 1963), 297.

у Мт 23 могу наћи и у рабинској литератури.²⁵ Другим речима, Исусов или Матејев дискурс нису се, у том погледу, битније разликовали од њима савремених, или пак доцнијих, рабинских, унутарјеврејских полемика. При том би, свакако, требало имати у виду да је антагонистичка толеранција у јеврејско-хришћанским односима у формативном периоду била обострана и да су предрасуде и увреде долазиле с обе стране. Оне су, штавише, биле упућиване и од римских и грчких аутора како против јудаизма тако и против хришћанства. Међутим, када се чита неки јеврејски и хришћански спис из тог раног доба њихове повести, пажња се, по правилу, обраћа само на једну страну у тој много широј полемици. На пример, у рабинској литератури види се да је слика о Исусу као чаробњаку, предводнику једне магијске секте, била доста распрострањена у јеврејској средини како у његово време тако и у нешто доцнијем предању. У трактату Авода зара (27б) из Вавилонског талмуда Јеврејима се изричито брани да приме било какву финансијску или лекарску помоћ од нејевреја или хришћана. У одломку из Талмуда (Санхедрин 67а) Исусова смрт доводи се, пак, у везу с прописом из Мишне да је „чаробњак, уколико стварно примени своју магију, подложен смртној казни“, те да то не важи једино онда када је реч о обичном илузионисти.²⁶

Ако су, дакле, еванђелисти били пристрасни у свом настојању да нагласе само оне аспекте Исусовог живота који поткрепљују њихове апологетске замисли (а при том, у бурним полемикама, нису штедели своје теолошке и идеолошке супарнике), нехришћански критичари трудили су се да родоначелника хришћанства представе као проблематичну особу, као ванбрачно дете, скитницу, чаробњака што је срамотно окончао свој живот. Осуде су онда падале и на његове следбенике. У том полемичком контексту се чак и Исусово васкрсење тумачи као најобичнија превара коју су извели његови ученици. Јустин Мартир, црквени отац из другог века, у свом имагинарном дијалогу с Јеврејином Трифуном, сумира такве оптужбе против хришћана на следећи начин: „Ви (Јевреји) сте послали изабране људе, ваше службене представнике, у све делове империје да огласе како је ’Безбожна и распусна јерес потекла од неког Исуса, галилејског чаробњака. Ми смо га дали распети, (али) његови ученици су га ноћу украли из гроба где је положен (када) је скинут с крста; па они обмањују народ, тврдећи да је он устао из мртвих и узнео се на небо’. (Ви) исто тако вређате Исуса, говорећи да је он подучавао безбожне, и незаконите, и профане ствари, па тиме подбуњујете све народе против оних који исповедају Христа (као свог властитог) учитеља и Сина Божјег”.²⁷ По свему судећи, и еванђелист Матеј је понешто знао о том јеврејском предању када је при крају свог јеванђеља осетио потребу да се на њу осврне у једној краткој епизоди (Мт

²⁵ John Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (Oxford: Oxford U.P, 1985), 28.

²⁶ Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, 107.

²⁷ Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, 109.

28.11-15). Наведене представе о Исусу у очима његових јеврејских савременика су, наравно, и саме пренаглашене ако се посматрају са становишта модерног историјског проучавања Исусовог покрета у Галилеји.

Несагласје у литератури која се бави антијудејском полемиком у ранохришћанским списима сведочи о томе да је овде реч о веома важном питању око кога, бар данас, не постоји шири научни консензус. Због тога оно, свакако, завређује додатну пажњу. Приметимо да у Исусово, па ни у Матејево, Јованово време, није постојало никакво *хришћанство* у ма каквом супстантивном смислу, као што је то био случај након другог, а нарочито четвртог века нове ере. Поред тога, Матејева или Јованова мањинска заједница није била ни у каквој позицији моћи да би на било који начин могла да угрози већински фарисејски поредак у Галилеји и другим областима римске Палестине. Напротив, њихове присталице бивају протериване из синагога, па отуда организују алтернативне „зборнице” налик на синагоге, од којих ће, знатно доцније, произићи и прве праве хришћанске црквене структуре и грађевине. Новија истраживања би, у сваком случају, требало да већу пажњу обрате на дистинкције између социолошког, друштвено-историјског, идеолошког, теолошког, психолошког, етичког, симболичког контекста у којем се одвија нека конкретна артикулација антијудејског дискурса у новозаветној и другој ранохришћанској литератури (апокрифи, гностички списи, црквени оци, итд.). Нужно је, исто тако, испитати колико би такав дискурс био уопште релевантан за политику идентитета у раним хришћанским заједницама, а колико је он, можда, више везан за теолошку, етичку, па и симболичку раван у којој се одвија нека специфична полемика у јеврејској или хришћанској средини. На почетку овог рада споменуто је да се, у случају хришћанства, у једној слојевитој мрежи антагонизама и унутар лабаво успостављених почетних граница постепено развио сасвим нови, транснационални и мултиетнички идентитет. Та мрежа је, пак, подразумевала најразличитије конфронтације и утицаје, који су долазили из правца формативног јудаизма, али и хеленистичког (грчког и римског) филозофског, политичког и верског миљеа, да би још крајем 4. века ти утицаји били чвршће интегрисани у нову службену религију Римског царства.

Извори и литература

- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. New York: The Viking Press, 1963.
- Baum, Gregory. „Introduction”. u: Ruether, Rosemary. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*. New York: Seabury Press, 1974.
- Gager, John. *The Origins of Anti-Semitism*. Oxford: Oxford U.P, 1985.
- Isaac, Jules. *Jesus and Israel*. New York, 1971.
- Kraft, R.A. and G.W.E. Nickelsburg, eds. *Early Judaism and its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Novi zavjet gospoda našeg Isusa Hrista*. Beograd: Jugoslovensko biblijsko društvo, 1998. (ćirilica)
- Overman, J. Andrew. *Matthew's Gospel and Formative Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pejgels, Elejn. *Poreklo satane*. Beograd: Rad, 1997.
- Ruether, Rosemary. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism*. New York: Seabury Press, 1974.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*. Paris: E. de Boccard, 1964.
- Theißen, Gerd. *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München: Kaiser, 1977.
- Trebilco, Paul. *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament*. Cambridge: Cambridge U.P, 2017.
- Vukomanović, Milan. *Sveto i mnoštvo*. Beograd: Čigoja štampa, 2001.
- Vukomanović, Milan. *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*. Beograd: Čigoja štampa, 2003. godina.
- Vukomanović, Milan. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa, 2008. godina.
- Wilken, Robert. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven: Yale U.P, 1984.

Summary

Milan Vukomanović, PhD

Identity Politics in the First Christian Communities

The main thesis of this work is that the emergence and social-historical formation of Christian identity in the first two centuries CE was inherently linked to ethnic, religious and political antagonisms. This conflict was manifested at several different levels of the relationship between early Christian communities and the coeval religious and political actors in a divergent social-historical landscape of the Roman Empire. The conflicts existed from the very outset: firstly, within the young Jesus movement (nascent Christianity) during its formative process; then in this movement's relationship with formative Judaism; finally, with the political establishment of the Roman Empire that treated Christianity as an extremely heterodox, adversary religion, exposed to occasional systematic persecutions. It is apparent that the social and ethnic identities are constructed and transformed both within communities themselves and in relation to their external social environments. Within that complex network of antagonisms and loosely defined initial boundaries, an entirely novel, transnational and multiethnic, Christian identity had been developed, becoming eventually a major and dominant world religion. In this paper, special attention has been devoted to the conflict between the nascent Christianity and the two major Jewish religious-political parties of the first century CE – Sadducees and Pharisees, the second paving the way to Rabbinic Judaism in the post-70 CE period. This new form of Judaism has survived, up to date, as a leading, official Jewish tradition.

Key words: Early Christianity, Judaism, politics, identity, conflict