

# Uloga monoteizma u kulturno-antropološkoj teoriji Jana Assmanna

---

Musa, Ivica

Doctoral thesis / Disertacija

2022

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:036152>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-12-19**



Repozitorij Fakulteta filozofije i  
religijskih znanosti

*Repozitorij diplomskih i doktorskih radova*

*Repository / Repozitorij:*

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND  
RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis  
and phd](#)





Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Ivica Musa

**ULOGA MONOTEIZMA U KULTURNO-  
ANTROPOLOŠKOJ TEORIJI  
JANA ASSMANNA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2021.



Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Ivica Musa

**ULOGA MONOTEIZMA U KULTURNO-  
ANTROPOLOŠKOJ TEORIJI  
JANA ASSMANNA**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

prof. dr. sc. Ivan Šestak

prof. dr. sc. Anto Mišić

Zagreb, 2021.



University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Ivica Musa

**THE ROLE OF MONOTHEISM  
IN THE CULTURAL-ANTHROPOLOGIC THEORY OF  
JAN ASSMANN**

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisors:

Full Professor Ivan Šestak  
Full Professor Anto Mišić

Zagreb, 2021

## SADRŽAJ

<b>PREDGOVOR</b> .....	6
<b>I. UVOD: ASSMANNOVO ZNANSTVENO DJELO</b> .....	12
1.1. <b>Biografija Jana Assmanna</b> .....	12
1.2. <b>Razvoj interesa za proučavanje geneze i nastanka monoteizma</b> .....	13
1.3. <b>Kognitivna dimenzija djela Jana Assmanna</b> .....	16
1.3.1. <i>Kulturno pamćenje</i> .....	17
1.3.2. <i>Društvena konstrukcija pamćenja</i> .....	17
1.3.3. <i>Komunikativno i kulturno pamćenje</i> .....	21
1.3.3.1. <i>Mitomotorika</i> .....	23
1.3.3.2. <i>Pismena kultura</i> .....	25
1.3.3.3. <i>Politički i integrativni identitet</i> .....	26
<b>II. MONOTEIZAM: NEPOSREDNA POLAZIŠTA PROPITIVANJA FENOMENA</b> .....	30
<b>2.1. Povijest i semantika pojma</b> .....	30
2.1.1. <i>Povijest termina</i> .....	31
2.1.2. <i>Suvremene teorijske refleksije o monoteizmu</i> .....	31
2.1.3. <i>Revolucionarni monoteizam</i> .....	37
<b>2.2. Theo Sundermeier: primarno i sekundarno religijsko iskustvo</b> .....	40
<b>2.3. Jan Assmann: primarne i sekundarne religije</b> .....	45
2.3.1. <i>Primarne religije kao faktor kulturne prevodljivosti</i> .....	47
2.3.2. <i>Konverzija: Objava nasuprot uvidu</i> .....	50
2.3.3. <i>Monoteizam i konstrukcija poganstva</i> .....	51
<b>III. POLAZNA TOČKA TEORIJE: POLJA DIFERENCIJE: EGIPAT I MOJSIJE</b> .....	56
<b>3.1. Uvod: Što je to 'Mojsijevsko razlikovanje'?</b> .....	56
3.1.1. <i>Povijesni izvori argumentacije: Egipatski i biblijski monoteizam: Eknaton i Mojsije</i> .....	61
<b>3.2. Povijesno i metapovijesno značenje distinkcije: politeizam/monoteizam: prostor povijesti i prostor memorije</b> .....	63
3.2.1. <i>Mnemohistorija i kulturno pamćenje: metoda ili šifra Mojsijevskog razlikovanja</i> .....	63
3.2.2. <i>Monoteizam kao anti-kozmeteizam</i> .....	67
3.2.3. <i>Monoteizam kao politička teologija</i> .....	69
3.2.4. <i>Zakon, moral i pravednost: 'poganski' i monoteistički vidik</i> .....	71
<b>3.3. Drevni Egipat: distinktivni identitet</b> .....	74
3.3.1. <i>Monumentalni diskurs i kozmeteizam</i> .....	76
3.3.2. <i>Preobrazba državne ideologije prema kozmeteizmu</i> .....	79
<b>IV. KRITIČKO VREDNOVANJE ULOGE MONOTEIZMA: DIFERENCIRANJE SLOJEVA ČITANJA</b> .....	83
<b>4.1. Kronologija polemike oko monoteizma u Assmannovom opusu</b> .....	83
4.1.1. <i>Period: 1999 – 2007: 'prvi krug rasprave'</i> .....	83
4.1.2. <i>Period: 2008 – 2018: 'drugi krug rasprave'</i> .....	90
<b>4.2. Filozofsko-biblijsko-religijske aporije Assmannove teze o monoteizmu</b> .....	101

4.2.1. <i>Povijest i povijesno pamćenje</i> .....	101
4.2.2. <i>Monoteizam i politeizam</i> .....	103
4.2.3. <i>Biblijski Egipat: Egzodus kao nijekanje svijeta</i> .....	104
4.2.4. <i>Monoteizam i univerzalizam</i> .....	109
4.2.5. <i>Monoteizam kao anti-kozmeteizam</i> .....	111
4.2.6. <i>Monoteizam kao politička teologija</i> .....	115
4.2.7. <i>Zakon, moral i pravednost: 'poganski' i monoteistički vidik</i> .....	124
4.2.8. <i>Antimonoteizam i antisemitizam</i> .....	127
<b>4.3. Procesi diferenciranja: Mojsijevsko razlikovanje i nasilje</b> .....	133
4.3.1. <i>Teološko-povijesna hermeneutika "Mojsijevskog razlikovanja"</i> .....	133
4.3.2. <i>Politeistički potencijal nasilja</i> .....	146
4.3.3. <i>Dokidanje Mojsijevskog razlikovanja i povratak kozmeteizmu</i> .....	152
4.3.4. <i>Nasilje i religijsko nasilje</i> .....	161
4.3.5. <i>Bernsteinova i Ratzingerova analiza Assmannove teze</i> .....	170
4.3.6. <i>Biblija i jezik nasilja</i> .....	181
4.3.7. <i>Vladavina i nasilje</i> .....	188
<b>4.4. Kulturno-antropološki horizonti: Prema mogućoj ontologiji inkluzivnosti</b> .....	192
4.4.1. <i>Sigmund Freud i napredak u duhovnosti</i> .....	192
4.4.2. <i>Posljedice i perspektive rješenja pitanja nasilja</i> .....	196
4.4.3. <i>»Sowohl-Als auch«: od nespojivog do spojivog, ili: Religio duplex?</i> .....	201
<b>ZAKLJUČAK</b> .....	206
<b>LITERATURA</b> .....	212
<b>ABSTRACT: The Role of Monotheism in the Cultural-Anthropologic Theory of Jan Assmann</b> .....	231
<b>ŽIVOTOPIS</b> .....	233

## **PREDGOVOR**

Konac dvadesetog stoljeća, ujedno i svršetak drugog milenija, potaknuo je mnogovrsne sinteze povijesti i probudio mnoge nade koje su težile postati i (utopijske) perspektive. Stoljeće, tada u neposrednom zalasku, je između ostaloga bilo obilježeno racionalizmom i sekularizmom, no začudo, bilo je i period najvećih ratnih sukoba u povijesti. Ideološka sukobljavanja koja su izazivala ta neprijateljstva su, za utjehu, definitivno bila oslobođena utjecaja jednog društvenog i duhovnog faktora (ili moći) s kojim zakašnjeli ali pritajeni prosvjetiteljski duh suvremenog doba ne zna dijalogizirati. Riječ je o religiji, kojoj nikako pronaći odgovarajuću ulogu u društvu, jer su sekularna društva preuzela ono što je ranije nudila religijska ideja: osmišljenje ljudskoga života (sreća!), i u konačnici spasenje. Tako postavljeni racionalistički metodološki radari očito nisu zamijetili što je ispod površine pragmatično i pravedno uređenih društvenih odnosa.

Autor, čiji je opus (u izboru) tema ovoga rada, je upravo pred kraj prošloga stoljeća objavio knjigu *Mojsije, Egipćanin* (1997), izrazito stručno, akademsko djelo, za koje se saznaje isključivo preko recenzija profiliranih časopisa; zasigurno nemajući nikakvu predodžbu da će sasvim neakademska događanja svega nekoliko godina kasnije (11/9/01) to djelo postaviti u središte interesa, što će sve zajedno autoru donijeti akademsku, medijsku pa i širu društvenu zaokupljenost slijedećih dvadesetak godina. Zanimljivost je da autor svojim priložima uglavnom ne napušta područje svoga ranijega profesionalnoga istraživanja, a to je antička povijest Egipta i Orijenta, a polučio je vrlo suvremenu znanstvenu i medijsku raspravu o suvremenom svijetu i njegovim nedoumicama. Time je na najbolji način demonstrirao značaj (kulture) povijesti za promišljanje aktualnoga stanja naše civilizacije. Rubna posljedica te usredištenosti na zaboravljene, a uvijek aktualne znanstvene i društvene teme je i ovaj rad, koji ranijih desetljeća vjerojatno ne bi stajao visoko na ljestvici relevantnosti znanstvenih istraživanja.

Na hrvatskom govornom području je religiologija, posebno u vrijeme komunizma, u bilo kojoj subdisciplini ili multidisciplinarnom račvanju ili fuziranju: socijalna, psihosocijalna, kulturno-antropološka, etno-religijska itd., bila svedena na znanstveno opisivanje jedne dijalektički 'nadiđene' faze društvenog razvitka koju se stoga proučava kao društveni relikv koji posjeduje

irelevantnu i regresivnu snagu sadašnjice, a nema mjesta u procesima 'stvaranja' budućnosti. U boljim analizama religijski fenomen je sveden na socijalnu etnologiju ili socio-etnogenezu, čiji je utjecaj uglavnom zanimljiv kao kulturna baština ljudske zajednice u procesima povijesnog oblikovanja. Tematiziranje većih, cjelovitijih civilizacijskih pitanja koja bi propitivala sadržaje poput npr. koncepta dugog trajanja ili antropološko-civilizacijskih paradigmi je bila rijetkost.

Stoga, bez preuzetnosti, smatram da prezentacija jednog dijela znanstvenoga opusa Jana Assmanna u okviru ove disertacije predstavlja određenu novost na području humanističkog istraživanja kulturno-religijsko-povijesnih tema na hrvatskom jezičnom i kulturnom području. Kulturno-antropološki i povijesno-religijski opus Jana Assmanna je vrijedan predstavljanja, jer se naslanja na visoku razinu značajne njemačke i srednjoeuropske tradicije istraživanja povijesti religija i povijesti civilizacija čiji su zaslužni protagonisti i danas klasici ove humanističke discipline. Uz, često samozatajnu akademsku aktivnost, Assmann je pobudio i medijski interes, poglavito u njemačkom govorećem prostoru, djelujući poticajno pa i provokativno na srodne znanstvene discipline: teologiju, povijest, filozofiju, sociologiju, kulturalnu antropologiju.

Dodatni interes u medijskom prostoru je pojačao tipično njemački upit o mogućim konsekvencama nekih Assmannovih teza koje u društvenoj zbilji poslijeratne Njemačke uvijek imaju težinu i privlače javni interes. Riječ je (bila) o nagovještajima antisemitskih elemenata u percepciji (a neki su htjeli vidjeti i u nakani) njegovih teza, koje su pokrenule višegodišnju polemiku uz uključenje niza publicista i znanstvenika. To je na neki način potaknulo plodnu raspravu, jer nakon što se stišala bura oko navodnih antisemitskih tonova, ostalo je goruće pitanje monoteizma kao generatora novoga pogleda na svijet koji posljedično nosi i vrijednosno raznolike utege odgovornosti za daljnji razvoj civilizacija koje će preuzeti monoteistički religijsko-kulturni karakter. I ova disertacija je na valu tog iznova pokrenutog pitanja o monoteizmu koji nikako ne pripada u 'arhivsku' povijest, niti je nasumična 'hobby' kategorija religijske povijesti čovječanstva, već visoko djelatni i određujući nosivi temelj naše civilizacije.

Profesor emeritus Jan Assmann je vjerojatno medijski najeksponiraniji egiptolog na njemačkom govornom području, te je već živi svjetski klasik egiptologije. No, gotovo je nepoznat hrvatskoj znanstvenoj javnosti. Prevedena su dosada (ipak) dva njegova djela: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München, 1992), prevedeno kao: *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama* (Zenica 2005); i *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München,



1998), prevedeno kao: *Mojsije, Egipćanin. Dešifriranje traga u pamćenju* (Zagreb, 2010). U susjednoj Sloveniji je godine 2008. u izdanju Fakulteta za društvene vede u Ljubljani objavljen zbornik eseja pod naslovom: *Religija in nasilje: eseji in razprave: Jan Assmann in drugi*, kojega su uredili Iztok Simoniti i Peter Kovačič Peršin. Na srpski jezik je prevedeno manje Assmannovo djelo naslova *Monoteizam i jezik nasilja* (Loznica, 2009).

Jan Assmann je već stvorio karijeru svjetski priznatog egiptologa, kada se početkom devedesetih godina prošlog stoljeća upustio u istraživanje kulturno-antropoloških tema, konkretnije teorije kulturnoga pamćenja, poglavito u drevnim civilizacijama (Assmann, 2004b). Prošlost nije nešto „u sebi“ postojeće, u sebe zatvorena cjelina, za sva vremena nepromjenjivo, koje se lagano iščitava putem „objektivnih“ metoda, kako su to pozitivisti XIX. stoljeća još vjerovali. Ona je konstrukt kasnijih generacija koje stvaraju vlastitu prošlost, o tome su danas povjesničari jedinstveni. S time uz pitanje *Što* pamćenja pridolazi pitanje *Kako*. Od devedesetih godina (XX. st) razvija se široka rasprava o pamćenju (*Gedächtnis*) jednog društva. Heidelberški egiptolog će svojim djelom: *Das kulturelle Gedächtnis* (Assmann, 2005a) dati nezabilazne poticaje ovoj temi. Tema ovoga rada se želi usmjeriti na jedan vidik (ili posljedicu) istraživanja fenomena kulturnog pamćenja profesora Assmanna. Heidelberški profesor istražuje genuzu i strukturu monoteizma: egipatskog iz vremena faraona Eknatona te posebno 'Mojsijevskog' monoteizma hebrejskog izraza. U potrazi za modelom djelatne civilizacijske strukture pamćenja, 'spontano' dolazi u kontakt s tradicijom koju nikada nije ni napuštao – s intelektualnom i religijskom tradicijom staroga Egipta. Analitički je stavlja u suodnos s biblijskom predajom formiranja Židovstva, kao duhovne etničke zajednice koja nastaje izlazeći iz Egipta ali i iznoseći iz Egipta osobit duhovni polog. Neočekivani dar iznesen iz Egipta - duhovno-oblikovni fenomen - Assmann će nazvati 'Mojsijevskim razlikovanjem (distinkcijom)', temeljito postuliran u djelu: *Die Mosaische Unterscheidung* (Assmann, 2003). Paradoksalno je zamijetiti da je teza pobudila i potaknula raspravu oko sadržaja koji se uvelike već smatrao "istraženim" u mnogobrojnim velikim studijama XIX. i XX. stoljeća. Studiranje fenomena monoteizma (i politeizma) posljednjih se desetljeća pomaknulo na 'marginalna' propitivanja socioloških, psiholoških, artistskih i drugih vidika, pretpostavljajući da je osnovni pojmovnik ovog fenomena dostatno razjašnjen. I ovaj interes za Assmannovo djelo potvrđuje višestruko potvrđeno iskustvo da je karakteristika velikih teoretičara da uvijek iznova otvaraju već 'riješena' pitanja, što je dodatna potvrda da je ova religijsko-civilizacijska paradigma Jana Assmanna vrijedna proučavanja u okviru ove disertacije.

Assmannova istraživanja s područja egiptologije nisu u užem smislu tema ovoga rada, no drugačiji je pristup njegovim teorijama o kulturalnom značenju pamćenja i sjećanja, jer utemeljuje pretpostavke spomenutim tezama o određujućem učinku monoteizma posredstvom 'Mojsijevskog razlikovanja'. Imajući u vidu činjenicu da Assmann ulazi u područje nekoliko disciplina: kulturalne antropologije, (antičke) povijesti, biblijskih znanosti, filozofije religija i teologije, akademska rasprava o njegovoj temeljnoj postavci traje do danas. Cilj ovoga istraživanja je pokušaj kritičkog vrednovanja Assmannovih uvida u nastanak monoteizma kao i pojedine vidike "cijene" monoteizma: problem netolerancije, utjecaj (monoteističke) političke teologije na etiku, pravednost, slobodu, izazov ikonoklazma i racionalizma itd. Posebno pozornost privlači svakako odnos monoteizma i (religijskog) nasilja.

Disertacija želi dati uvid i u osnove cjelokupne kulturalno-antropološke teorije Jana Assmanna. Već u ranijim djelima s područja egiptologije Assmann će ući u svijet kompleksne duhovne strukture egipatske civilizacije koja postavlja dotada nepoznata pitanja o naravi religijskog vjerovanja (Assmann, 2001e). Monoteizam neće uspjeti u Egiptu, ali će postati životno djelo jednog 'Egipćanina' koji će ga iznijeti i preoblikovati u sferi egzodusa, zemljopisnog i duhovno-intelektualnog, te ga zasnovati kao novu paradigmu vrednovanja i promišljanja svijeta. Tzv. 'Mojsijevsko razlikovanje', zasigurno najpoznatija Assmannova složenica, postaje izazov kako za povjesničare i antropologe tako i za religiologe i teologe. Assmann vidi u monoteizmu Mojsijevskog razlikovanja osovinu civilizacijskoga diferenciranja cjelokupne povijesti čovječanstva.

Hipoteza istraživanja vidi u Assmannovoj teoriji nastanka monoteizma i njegove uloge prije svega hermeneutički ključ koji, uz pomoć širokog interdisciplinarnog pristupa, otvara horizont razumijevanja brojnih povijesnih i kulturno-antropoloških učinaka monoteizma. Očuvanje ovog meta-povijesnog diskursa Assmannove teorije je od izuzetne važnosti kako se teorija ne bi reducirala na pojedine povijesne izraze razvoja monoteizma kao što je npr. već spomenuto pitanje nasilja. Jednodimenzionalnost ovoga tipa zatvorila bi bogate interpretativne pristupe u kulturi, umjetnosti i pravu (Kuschel, 2003). Ovaj prikaz nipošto ne želi deducirati Assmannovu teoriju u smislu čarobne šifre za sve dimenzije značenja monoteizma (Koch, 2003). U istraživanje nisu uzeti brojni marginalni pokušaji korištenja Assmannova znanstvenog rada izvan navedenog konteksta monoteizma, kao što su pokušaji stavljanja ove rasprava u relaciju sa suvremenim političkim odnosima na Srednjem Istoku (Assmann, 2005d).

Metodološki okvir istraživanja je nužno interdisciplinarni te se slijede kriteriji teorijsko-povijesnih znanosti ali i metodološki pristupi teologije i kulturne antropologije. Opseg kritičkog propitivanja je primarno interni, orijentiran na autora i njegovo djelo; sekundarno se nadovezuje i relacijski i komparativni pristup, uz pokušaj zadržavanja unutarnje logike problema koja Assmannova djela postavljaju prema cjelini teorije. Kritička metoda je stoga uglavnom analitičko-komparativna, tek posredno i povijesna, uz povremenu uporabu i ostalih: aksiomske metode, metode generalizacije i sl. U zaključku će se koristiti i elementi metode sinteze. Kritika pojedinih implikacija Assmannove teorije nastanka monoteizma s naglaskom na odnose religije i nasilja, slobode itd. nužno će povlačiti i znanstvenu metodiku vlastitu pojedinih disciplinama (povijest, kulturna povijest, biblijske znanosti, teologija, antropologija...). Konačno vtjednovanje želi poći od unutarnjih postavki religijskog dinamizma promišljenih u Assmannovu djelu te posredovanjem kulturno-povijesnih komparacija pokazati relevantnost u razumijevanju višestrukih učinaka monoteizma u povijesti.

U prvom poglavlju će stoga biti ukratko prikazano Assmannovo znanstveno djelo iz spektra kulturnog pamćenja (sjećanja). Drugo poglavlje daje prikaz Assmannova pristupa središnjoj temi i preokupaciji njegova interesa posljednjih četvrt stoljeća, a to je monoteizam. Relativno značajan dio je posvećen teoriji Thea Sundermeiera, koja je Assmannu dala nužan metodološki i kulturno-religijski aparat za oblikovanje vlastitih teza. Uostalom, i Assmannovo važno djelo *Mojsijevska razlikovanje* (Assmann, 2003), posvećeno je Sundermeieru, prijatelju i kolegi sa Sveučilišta Heidelberg. Treće poglavlje pokušava približiti kontekst teze o Mojsijevskom razlikovanju, čije su sastavnice religijski svijet antike, posebno Egipta.

Središnje poglavlje disertacije je četvrto, koje donosi kritičko vrednovanje uloge monoteizma u Assmannovom djelu, najvećim dijelom komparativnom metodom, koja nije uvijek konzistentna zbog mnoštva konvergentnih prigovora koji se razlikuju u detaljima. Isto tako Assmann je kroz polemike nadopunjavao i korigirao svoje stavove što komplicira donošenje zaključnih procjena. Kronološki tijek polemike oko ove teme je prikazan u prvom potpoglavlju četvrtoga poglavlja, u želji zaokruživanja složene rasprave koja je uglavnom spontana uz nekoliko pokušaja tematskoga i vremenskoga zaokruživanja. Drugo potpoglavlje četvrtoga poglavlja daje pregled značenja termina koja ulaze u raspravu, a cilj im je razgraničiti i distingvirati njihova često heterogena značenja u znanstvenoj literaturi: *povijest i povijesno pamćenje, monoteizam i politeizam, Egipat, Egzodus, Eknaton i Mojsije, monoteizam, univerzalizam, anti-kozmeteizam, antimonoteizam i*

*antisemitizam, itd.* Treće potpoglavlje četvrtoga poglavlja donosi propitivanje najprijeopornije posljedice Mojsijeuskog razlikovanja: religijskoga nasilja. I napokon četvrto, posljednje, potpoglavlje istoga poglavlja prezentira Freudovu percepciju Mojsija, ali i moguće putove rješenja suodnosa monoteizma i nasilja u Assmannovoj perspektivi. Zaključak je pokušaj opće kritičke procjene uloge monoteizma u djelu J. Assmanna i vrednovanje njegova intelektualnoga napora u elaboraciji teme koja je istovremeno toliko vremenski udaljena od naše suvremenosti, a istodobno tako 'sudbinski' bremenita za našu budućnost.

## I. UVOD: ASSMANNOVO ZNANSTVENO DJELO

### 1.1. Biografija Jana Assmanna

Jan Assmann je rođen 7. srpnja 1938. u Langelsheimu u Donjoj Saskoj. Odrastao je u Lübecku i Heidelbergu.

Jan Assmann je zapravo Johann Christoph Assmann, no posvuda se uvriježila verzija Jan koja je u njegovom zavičaju Lübecku samorazumljiva za jednog Johanna. U srednjoškolskim danima se zanimao za glazbu i klasični grčki. Nakon mature započinje studij klasične arheologije i grecistike, kojemu će uskoro pridodati i egiptologiju, motiviran interesom za proučavanjem kulturne povijesti Mediterana. Studira u Münchenu, Heidelbergu, Parizu i Göttingenu. U Parizu 1960. provodi studijsku godinu, a u tom će gradu biti i suvremenik događaja koji će presudno utjecati na njegov intelektualni razvoj: 1962. godine izlazi poznata antropološka studija *La Pensée Sauvage* Claude Lévi-Strauss-a, prevedeno na njemački kao *Das wilde Denken*, slično i na hrvatski *Divlja misao* (Lévi-Strauss, 1973). Ovim djelom Lévi-Strauss želi rehabilitirati misao takozvanih primitivnih kultura, koje nipošto nisu lišene sposobnosti apstraktnog mišljenja i sustavnog promatranja svijeta. Ova će knjiga otvoriti mladom Assmannu novi uvid u strane kulture koji će utjecati i na istraživanje staroegipatskog pogleda na svijet kao jednoga od najstarijih pokušaja etabliranja sveobuhvatnog poretka u univerzumu drevnoga doba. Upoznavanje sa sadržajem egipatskog arhiva prigodom boravka u Uppsali u Švedskoj 1963. daje mu poticaj primijeniti strukturalističku teoriju na području egipatske arheologije.

Po završetku studija će stipendija njemačkog arheološkog instituta (*Deutsches Archäologisches Institut*) u Kairu, u intervalu 1966/67, omogućiti početak njegove arheološke karijere koja će trajati decenijama. Posebna mjesta istraživanja će biti arheološki lokaliteti zapadne Tebe, gdje istražuje grobove državnih činovnika saiskog (VIII.-VI. st. prije Krista) i ramesidskog perioda. Značajna je novost da će Assmann u egiptologiju uvesti istraživanje grobova ne samo kao graditeljske baštine već i tekstualnog izvora. Oblik i sadržaj tekstova nađenih u grobovima polazna su točka rekonstrukcije staroegipatskog razumijevanja svijeta. Assmann tako prestaje biti samo egiptolog već i kulturni antropolog i tragatelj za civilizacijskim perspektivama drevnih društava. Novu dimenziju u daljnjem istraživanju egiptologije u rakursu teorije kulture stvara znanstvena suradnja s njegovom suprugom Aleidom Assmann (r. Bornkamm), egiptologinjom i

anglisticom. Od vjenčanja 1968, zajednički djeluju na nizu lingvističkih i kulturalnih studija strukturalističkog predznaka. Ova istraživanja, u kombinaciji s, ili primijenjena na egiptološke teme izazivaju pozornost, jer će jednoj apstraktnoj bezvremenoj teoriji dati priliku konfrontirati se s arheološki potvrđenim povijesnim spoznajama.

Godine 1971. Assmann habilitira, te uskoro, 1976, preuzima i katedru za egiptologiju Sveučilišta u Heidelbergu (*Ruprecht- Karls-Universität Heidelberg*) gdje je djelatan sve do 2003, kada postaje profesor emeritus. Aktivan je i poslije umirovljena kao honorarni profesor na sveučilištu Konstanz (gdje je predavala i njegova supruga Aleida Assmann), te gost-profesor na sveučilištima u Mainzu, Jeruzalemu, Parizu, Oxfordu, Houstonu, Yale, Chicagu. Doktor *honoris causa* iz područja teologije je 1998, sveučilište Münster; iz područja društvenih znanosti 2004, sveučilište Yale, te dr. phil. h.c. 2005, Hebrejsko sveučilište Jeruzalem. Član je mnogih akademija, znanstvenih društava te dobitnik uglednih društvenih i državnih odličja. Između ostalog, 2006. prima Savezni križ za zasluge prve klase (*das Bundesverdienstkreuz Erster Klasse*), kao i znanstvenu nagradu Alfred-Krupp (*Alfred-Krupp-Wissenschaftspreis*). Godinu dana kasnije nagrađen je i nagradom za europski esej Charles Veillon (*der Europäische Essay-Preis Charles Veillon*).

## **1.2. Razvoj interesa za proučavanje geneze i nastanka monoteizma**

Šturi biografski podatak da je riječ o svjetski poznatom i priznatom egiptologu pobuđuje reakciju divljenja egzotičnog predznaka povezanog sa doživljajem ekskluzivnosti posvećenosti jednoj tako povijesno i kulturalno udaljenoj temi (i znanstvenom fahu) kao što je egiptologija. Spontanost ovakve reakcije ne umanjuje dojam znanstvene zahtjevnosti koju pretpostavlja istraživanje civilizacije drevnoga Egipta, što već na popularnoj razini diže cijenu ovakvoj profesiji: poznavanje mnogih vidika drevne civilizacije, jezik i pismo koje je stoljećima čekalo da ga se 'pročita', religiozni svijet Egipta sa svojim dahom misticizma i magičnosti, arheološke i filološke kompetencije ulaska u mrtvi svijet koji je prethodio svemu što smatramo našim korijenima. Istovremeno, egiptologija je znanost 'dokolice', njom se ne bavimo da bi riješili neke stvarne probleme naše tekuće civilizacije, pa čak kada suvremeni povjesničari ili sociolozi naglašavaju kako je ipak potrebno približiti se dubljim slojevima našega podrijetla kao bi

razumjeli sadašnjost. Pri tome se neizostavno okrećemo u prošlost ali ponajprije ipak našim neposrednijim 'rođacima', kojima pripisujemo očinstvo u kreiranju kulture Zapada: Grcima, Rimljanima i Hebrejima. Stari Egipćani su onaj stupaj koji prethodi, no ne vidimo njegov neposredni, a posebno ne sudbonosni, utjecaj na suvremeni kulturni, religijski ili društveni DNK. Stoga se postavlja pitanje: u čemu se sastoji aktualnost znanstvenog opusa egiptologa Jana Assmanna za današnji spektar kulturalnih, socijalnih i antropoloških pitanja? Dvije su stvari neupitne: prva da je ova aktualnost prvorazredni znanstveni izazov koji već nekoliko decenija ne gubi na značaju, a druga je neupitnost činjenica da ovaj znanstveni izazov gotovo konstantno polazi od baštine staroegipatske misli, društva, svjetonazora, mitske predodžbe... ukratko svega onoga što je on bio i čime neprestano svraća pogled na sebe. Na sebe, a Assmann bi rekao i na psihogram duševnog i duhovnog svijeta kojega smo baštinili.

Suvremeni spektar znanosti koje obrađuju religiozni fenomen: religiologija, teologija, filozofija religije i povijest, uz mnoge druge, su nesumnjivo posljednjih desetljeća ostvarile visoke domete u svojim područjima. Visoki dometi počesto pretpostavljaju stvarnost da su osnovi pojmovi neke znanosti već jasni te posljedično u svojoj jasnoći i počesto zanemareni u znanstvenom istraživanju.

Ovakav paradoks nije novost, no srećom u znanosti ipak prevlada njena izvorna logika ili narav da sama sebe uvijek iznova propituje, točnije uvijek iznova postavlja u fokus osnovne pojmovne i etablirane kategorizacije. Ovakvu jednu, nikad zahvalnu istraživačku, zadaću je preuzeo Jan Assmann stavljajući u središte svojega interesa jedan od središnjih pojmova religijskog rječnika: monoteizam. Interes za ovu temu autoru nije došao iz želje da postavi neku novu paradigmu religijskog mišljenja niti da revolucionira poziciju monoteizma u kategorizacijama koja katkada imaju i snažnu konceptualnu, da ne kažemo ideološku potku.

Sveukupni znanstveni rad J. Assmanna čini jednu veliku cjelinu usprkos velikoj širini interesa te daje odgovor koji posjeduje unutarnju smislenost. Koristeći rječnik institucionalne, akademske znanstvene karijere Assmann je kao izvorno egiptolog već imao ostvarenu karijeru u svojem 'fahu', tj. znanstvenom polju istraživanja povijesti i arheologije drevnoga Egipta, kada je u zrelim godinama (80im prošloga stoljeća), započeo intenzivno proučavanje fenomena kulturnog sjećanja (ili pamćenja). Novo područje istraživanje nije odmak od tema i prostora kojima se ranije bavio (Egipat i okruženje), već se može smatrati pokušajem istraživanje kognitivne dimenzije

inspirativnog duhovnog i umjetničkog nasljeđa Egipta i naroda i kultura s kojima je ova civilizacija bila milenijski povezana.

Prvi veliki izlazak iz standardnog okvira egiptologije kroz spomenutu temu istraživanja kultura sjećanja (*Erinnerungskulturen*), donijelo je Assmannu dodatnu znanstvenu relevantnost od devedesetih godina 20. st. naovamo. Gotovo da nema relevantne studije iz područja humanistike, kulturologije i društvenih znanosti koja ne referira na Assmannov doprinos na ovim područjima, uz napomenu da ovdje treba dodati i znanstveni opus njegove supruge Aleide, s kojom potpisuje i niz znanstvenih studija, ali koja je ostvarila i zasebno mjesto u akademskom svijetu. Assmann (ili Assmannovi) će u nizu svojih radova ponuditi empirijski slučaj diferenciranja procesa koji sačinjavaju spektar podtema teorije kulturnog sjećanja, kao što su: država, kult, religija. Naravno, ovaj empirijski slučaj je drevni Egipat koji je u svojem tisućljetnom trajanju “imao vremena“ raščlaniti suodnose i tehnike kolektivnog sjećanja u presjeku povijesnog i društvenog trajanja. Egipat nikako nije slučajni odabir za ovakvo “testiranje“ fenomena kulturnog sjećanja; Egipat je tektonski utjecao na kulture i religije čiji smo baštinici ponajprije judaizam i helenizam. Ovdje pridolazi i tematski kompleks koji se nadovezuje na europsku fascinaciju staroegipatske povijesti, posebno ideje vertikalne pravednosti kao alternative krizi Zapada. Egzemplarni su: Mozartova opera *Zauberflöte*, istovremeno prosvjetiteljski i misterijski čitana od vremena nastanka pa do danas; kao i rituali slobodnih zidara kao izraza tajnovite egiptologije iz vremena prije dešifriranja hijeroglifa. Assmann će se pozabaviti ovim temama, ne trošeći energiju na korekciju neobičnih pretpostavki ovakvih teza, iz razloga njihova prožimajućeg kulturnog utjecaja. Imajući u vidu sve nazočniju tezu o post-sekularnom dobu koje dolazi nakon neuspjeha odumiranja religije u sekularnim društvima Assmann drži da egiptologija u hipotetskom suočavanju s konfliktnim potencijalima svjetskih religija može ponuditi rekonstruktivne uvide u zanemarene procese nastanka države i diferenciranje religijskog smisla.

Assmanov rad je dakle jedna cjelina, ne po temama i metodici rada, već po polazištima i vjernosti toposu i značenjima kulture i baštine drevnoga Egipta i njegova pulsirajućeg zahvaćanja u kasnija stoljeća i tisućljeća povijesti čovječanstva sve do danas. Njegov se opus može podijeliti u dvije velike cjeline koje je njegov znanstveni biograf Jürgen Schraten naslovio (Schraten, 2011, 5-): prvi dio: kognitivna dimenzija djela (*Kognitive Dimensionen des Werks*), te drugi dio kao: dimenzija povijesne učinkovitosti djela (*Wirkungsgeschichtliche Dimensionen des Werks*). Stoga



i ova uvodna prezentacija Assmanova opusa slijedi ovakvu podjelu koja je jednostavna raščlamba njegova iznimno kompleksnog djela.

### **1.3. Kognitivna dimenzija djela Jana Assmanna**

Prikaz ove dimenzije se dijeli u tri potpoglavlja. Prvi predstavlja Assmannovu argumentaciju inicijalno elaboriranu u, možda i njegovu najzaokruženijem djelu: Kulturno pamćenje (*Das kulturelle Gedächtnis*), (Assmann, 2005a, prvo izdanje 1992). Definiše se kulturno pamćenje i ujedno razlikovanje kulturnog i komunikativnog pamćenja. Tematizira se kultura pisma jer predstavlja odlučujući korak prema mogućnosti širenja kulturnog pamćenja, ali priziva i problem integriteta koji će se tematizirati propitivanjem integracije kolektivnog u okviru političke imaginacije. Svaka kultura oblikuje nešto što bi se moglo nazvati konektivnom strukturom, koja povezuje tri temeljne teme: sjećanje (odnos prema prošlosti), identitet (politička imaginacija) i kulturno trajanje (obrazovanje tradicije). Konektivna struktura djeluje spajajuće i povezujuće u dvije dimenzije: društvenoj i vremenskoj; vezuje čovjeka za drugoga čovjeka tako da u vidu simboličkog svijeta smisla tvori jedan zajednički prostor iskustva, očekivanja i djelovanja, koji vezujućom i obvezujućom snagom utemeljuje povjerenje i orijentaciju (Assmann, 2005a, 16). Specifičnost je djela Jana Assmanna da mu prethodi temeljito egiptološko istraživanje na koje se nadovezuju teorijski koncepti. Drugi dio tematizira simboliziranje kulturnih identiteta koji se opet pokazuju u dva lica, odnosno modusa: modalitet integrativnog identiteta od kojega se razvija, ali i razlikuje modalitet distinktivnog identiteta.

Ovdje se otkriva i povijesno najznačajniji okvir distinktivnog identiteta koji je i središnja tema trećeg potpoglavlja skice kognitivne dimenzije autorova djela. On ga izražava u oblikovanju nosive kategorije 'sekundarnih religija', odnosno u monoteizmu (Assmann, 2003, 11), čime ulazimo i u središnji dio ovoga rada. Učinak ovoga usmjerenja distinktivnog identiteta izrastao na njegovoj koncepciji kulturnog pamćenja Assmann razvija u Mojsiju, figuri sjećanja, koja nosi svu 'realističnost' teorije kulturnog pamćenja u tijeku povijesti. Lik Mojsija kao konačni egzemplar ove kulture izazvat će interdisciplinarnu raspravu pa i polemiku. Upravo tu na neki način se i zaokružuje kognitivna dimenzija njegova djela koja uvodi u dimenziju povijesne učinkovitosti

djela. Budući da ona tematski ulazi u osnovnu tezu Assmannova djela – Mojsijevsko razlikovanje - modaliteti distinktivnog identiteta će se izložiti u tom poglavlju.

### *1.3.1. Kulturno pamćenje*

Koncept znanstvenog istraživanja i društvene rasprave na području kulturnog pamćenja u njemačkom prostoru je, kako je rečeno (Erl 2005, 27), ponajviše potaknuto navedenim djelom *Kulturno pamćenje*. Dvije su novosti u odnosu na dotadanje istraživanje u ovom području. Prva je da se povijesni tekstovi koji sadrže narativne perspektive i normativne utemeljenosti više ne promišljaju prema navodnoj objektivnosti povijesti kao ideologije i mita (Assmann, Aleida 2006, 30). Upravo nastajanje i funkcija takvoga vrednovanja postaje srž istraživačkog interesa. „Mnemohistorija je teorija recepcije primijenjena na povijest“ (Assmann, 1997, 9).

Druga novost leži u opterećenosti u njemačkoj javnosti u smislu konkretnog, društveno vrlo nazočnog, povijesnog pamćenja u obliku traženja odgovarajućeg načina prisjećanja na žrtve Holokausta tijekom Drugog svjetskog rata. Iz tog je razloga interes za znanstveni pristup ovome fenomenu dodatno pojačan u smislu želje da se potraži odgovor na pitanje o normativnim mehanizmima panteće povijesti. Navedene posebnosti Assmann želi povijesno analizirati pod vidikom sjećanja, pisma i političkog identiteta u drevnim visokim kulturama koje ocrtavaju proces formiranja kulturnog pamćenja. Zanimljiva je ovdje i Assmannova opaska da je znanstveni interes za istraživanjem teorije kulture odavno zahvatio pjesnike, sociologe, povjesničare, ekonomiste filozofe, etnologue itd., no da je upadljivo malo u ovom popisu istraživača drevnih kultura. Drži razvidnim da upravo istraživanje ranih razvijenih kultura može dovesti do temeljnih saznanja o funkcioniranju, razvoju, posredovanju i mijenama kulture (Assmann, 2005a, 19).

### *1.3.2. Društvena konstrukcija pamćenja*

Kulturno pamćenje (predaja smisla) je posljednje u nizu četiriju vanjskih dimenzija pamćenja, koje formira prostor u koji ulaze, više-manje bez lomova, tri preostale dimenzije: mimetička

(ritual kao prekoračenje mimetičkog pamćenja i zadobivanje značenja smisla); dimenzija pamćenja stvari (prekoračuju horizont pamćenja stvari upućivanjem na smisao: ikone, simboli itd.; dimenzija jezika i komunikacije ili komunikativno pamćenje je pak temeljna sastavnica kulture pamćenja koju Assmann baštini od M. Halbwachsa, te je neodvojiva od analize koja slijedi (Assmann, 2005a, 20-21).

Pamćenje je po svojoj naravi fenomen koji se nužno odnosi na ljudsku grupu što je stav koji je polazna pozicija Assmannova istraživanja kulture sjećanja. Ova polazna točka se može sagledati dvostrano. S jedne strane ne nalazimo nigdje nikakvu grupu od neke trajnosti koja se ne poziva na jednu zajednički prihvaćenu prošlost. S druge strane prošlost uopće nastaje tek kada izazove pozornost na sebe, odnosno kada iz mnoštva događanja kao prošlost izrone oni kojih se svjesno prisjeća kao prošlost, koji su potvrđeni kao takvi i koji iskazuju jednu 'karakterističnu diferenciju' u odnosu na sadašnjost (Assmann, 2005a, 31-32). Treba doći do jednog zamjetnog proloma u prošlost da bi se svijest o ovakvoj diferenciji učvrstila kao vjerodostojna. Ovako zamijećena prošlost ne smije u potpunosti iščeznuti, stoga trebaju svjedoke koji podržavaju trajnost, i upravo takvi svjedoci moraju označiti navedenu karakterističnu diferenciju u odnosu na ono 'danas'. Najdojmljiviji čimbenik razlikovanja u odnosu na ono 'jučer' je smrt kao neopozivi lom kontinuiteta. Ovdje život dobiva formu prošlosti; ovdje bi se moglo govoriti kao 'prascena' kulture sjećanja (Assmann, 2005a, 33). Možda ova tvrdnja daje razaznati zašto je baš jedan egiptolog postao inicijator obnovljenog interesa za istraživanje kultura sjećanja. Fascinantni građevinski pothvati gradnje piramida, ali i jednako dojmljivi dometi u mumificiranju ljudskih tijela mogu se razaznati kao pokušaj jedne drevne kulture, barem simbolički, nadvladati smrt, lom kontinuiteta (Schraten, 2011,15). Umrli i dalje živi u sjećanju okruženja; štoviše riječ je o činu oživljavanja kojeg pokojnik duguje volji grupe koja ga snagom sjećanja zadržava kao člana zajednice. U Egiptu je ova kultura sjećanja nastajala još za vrijeme života, i to ne samo faraona već i državnih činovnika koji su sami sebi podizali grobove i na njima uklesavali vlastitu biografiju kao anticipirani nekrolog.

Sjećanje na mrtve je najraširenija i najstarija forma kulture sjećanja koje ne može u potpunosti pokriti uobičajeni pojam tradicije, koji zamagljuje prekid, lom, koji vodi nastanku prošlosti ta ga zamjenjuje naglaskom na kontinuitet, do-pisivanje (*Fortschreiben*) i nastavljanje. Pojam tradicije ili predaje preklapa se u nekim elementima s pojmovima kulture sjećanja i kulturnog pamćenja, no pojam tradicije sužava fenomen za aspekt recepcije, unatražnog zahvata ponad prekida ali i

njegove negativne strane: zaboravljanja i potiskivanja (Assmann, 2005a, 34). Stoga je potreban jedan koncept koji obuhvaća oba aspekta. Umrli, odnosno sjećanje na njih se ne 'tradiraju'; njih se sjećamo slijedom afektivne veze, kulturnog formiranja i svjesnog odnošenja spram prošlosti koje nadilazi prekid. Isti elementi oblikuju ono što Assmann naziva kulturnim pamćenjem, izdižući ga iznad procesa predaje (tradicije).

Ovdje se Assmann osvrće na začetnika ideje društvene konstrukcije pamćenja kao svjesnog povratnog zahvata jedne grupe u odnosu na prošlost. Riječ je o francuskom sociologu Maurice Halbwachs-u. Dvadesetih godina XX. st. je razvio pojam *mémoire collective*; ideju je oblikovao u tri djela: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective* (1941), te *Le mémoire collective* (posthumno iz zaostavštine 1950, datira iz tridesetih godina XX. st.) (Halbwachs, 1980). Pojam kolektivne memorije Halbwachs ne shvaća metaforički kao da bi fenomen opstojao u društvu kod određenog broja pojedinaca, već obratno, tek kada ljudi međusobno komuniciraju te izluče zajedničke elemente suživota kao značajne, koje tek potom nalaze prostor u sjećanju. Individualna sjećanja su samo subjektivni isječci iz jednog kolektivnog sjećanja. Drugim riječima sjećanje je socijalno uvjetovano. Pojedinac 'ima' pamćenje, ali je ono kolektivno oblikovano; kolektivi nemaju pamćenje ali oni određuju pamćenje svojih članova. Assmann to sažima u hipotetskom sažetku Halbwachsove teze da pojedinac koji bi odrastao u samoći ne bi imao pamćenja (Assmann, 2005a, 35). I najosobnija sjećanja nastaju u interakciji i komunikaciji u okviru grupe.

Assmann ne želi ići tako daleko, odnosno ne želi zaniijekati svaki individualni ulog u konstrukciji pamćenja. Subjekt pamćenja ostaje uvijek pojedinac ali uvijek u ovisnosti od okvira koji organiziraju njegovo sjećanje. Ova interpretacija objašnjava i fenomen zaboravljanja: čovjek (i društvo) je u stanju sjetiti se samo onoga što se da rekonstruirati unutar spojnih okvira (*Bezugsrahmen*) sadašnjosti, te se zaboravlja upravo ono za što u jednoj takvoj sadašnjosti nema više spojnih okvira (Assmann, 2005a, 36).

No, što je točno potrebno da se izgradi jedno sjećanje? Assmannu i ovdje polazi od već navedenog djela M. Halbwachsa, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective*, u kojemu propituje izgradnju kršćanskog sjećanja na mjestima događanja središnjih događaja vjere gdje i arheologija i svjedoci ne daju evidenciju koja bi bila bez upita. Halbwachsovu tvrdnju da se jedna formulirana istina, ako se želi učvrstiti u sjećanju jedne grupe, mora predočiti u nekom konkretnoj događaju, jednom određenom čovjeku ili

mjestu, Assmann će proširiti i sistematizirati dodatkom da prošlost ne treba samo prostorni okvir i vremensku spojnu točku, već i jednu konkretnu grupu, koja održava na životu njihovo identitetsko uporište. Prošlost nikako nije, u svojoj cjelovitost, dohvaćena sjećanjem od strane nekog pojedinca, već se isključivo u zajedničarskom viđenju (*Zusamenschau*) grupe iznova pokazuje kao prošlost, te tako može biti govora o rekonstruktivnosti svakog sjećanja. Jer pri predočavanju jedne slike prošlosti individuum mora posezati prema elementima koje leže izvan dosega vlastitog doživljajnog i iskustvenog kruga. U ovoj uzajamnoj igri pojmova i iskustava nastaje ono što Assmann naziva figurama sjećanja, preferirajući ovaj izraz Halbwachsovoj kovanici: 'slike sjećanja', jer se ne radi samo o ikoničnom već i narativnom oblikovanju (Assmann, 2005a, 38). Mojsije kao figura sjećanja bit će tema rasprave o monoteizmu u slijedećim poglavljima.

Za kasniju elaboraciju Assmannovih teza važna je i opreka pamćenje *versus* povijest, koju je Halbwachs elaborirao polazeći od tvrdnje da neka grupa prezentira prošlost isključujući bilo kakvu mijenu. Čini se da se ovdje mogu primijetiti karakteristike društava koje je C. Lévi-Strauss nazvao hladnim, te tom logikom isključivanja promjena tipičnim za ovakva društva Halbwachs kolektivnom pamćenju suprotstavlja pojam povijesti (u značenju riječi *historia*). Historia traga za sličnostima i kontinuitetima, kolektivno pamćenje uočava samo diferencije i diskontinuitete; promatra grupu iznutra nastojeći pokazati joj neku sliku prošlosti u kojoj se prepoznaje u svim fazama, bez promjena. Historia čini upravo suprotno: isključuje upravo nepromjenjiva vremena kao prazne intervale, priznajući historijskim činjenicama samo ono što u tijeku procesa i događanja iskazuje neku promjenu. Grupno pamćenje naglašava diferenciju vlastite povijesti i zasebnosti u odnosu na sva druga grupna pamćenja, dok historia nivelira sve takve diferencije reorganizirajući činjenice u homogenom povijesnom prostoru u kojemu nema jedinstvenosti, već je sve usporedivo jedno s drugim, sve je priključeno jedno na drugo i sve je jednako važno (Assmann, 2005a, 42-43).

Nakraju samo jedna *historia* može smisleno postojati, dok su sjećanja, poradi nazočnosti u različitim društvenim grupama, uvijek u množini. Halbwachsov bi zaključak bio: budući da su iz sjećanja filtrirani procesi konkretiziranja, vrjednovanja i perspektive, nastaje *historia* kao neutralni supstrat. *Historia* nije pamćenje jer ne postoji univerzalno već samo grupno, zasebno identitetski konkretno pamćenje. Cjelovitost događaja moguće je prikupiti u nekom shematskom pregledu samo pod uvjetom da je se odriješi od pamćenja grupe, da se prekine socijalna

umreženost u kojima se odigravaju događaji, te da se od njih zadrže samo kronološke i prostorne datosti. U takvoj jednoj historiji povjesničar nastanjuje fakte izvučene iz mnoštva pripovijesti. Ovi su fakti, međutim prazne apstrakcije, koje nikome ništa ne znače i kojih se nitko ne sjeća, u nepovezanosti s identitetom. Apstraktno je vrijeme u koje *historia* unosi svoje podatke; historijsko je vrijeme *durée artificielle*, koju se nijedna grupa ne sjeća kao trajanje. Za Halbwachsa je ono izvan zbilje, artefakt bez funkcije, isključen iz svih veza koje stvaraju život, te egzistira samo u znanstvenim spisima. Odnos pamćenja i povijesti je da druga slijedi prvu. Kad se prošlosti više ne sjećamo, ili ne živimo, nastupa povijest. Općenito povijest započinje kada prestane tradicija i rastoči se društveno pamćenje (Assmann, 2005a, 44).

Ovakvu socijalnu konstrukciju sjećanja preuzima Assmann kao polaznu točku proširenog istraživanja; ujedno i točka razlaza s Halbwachsom. Namjesto ograničenih društvenih skupina analizira Assmann korisnost koncepta na razini čitavih kultura i za ovu svrhu razlikuje komunikativno i kulturno pamćenje kao forme kolektivnog sjećanja.

### *1.3.3. Komunikativno i kulturno pamćenje*

Već je navedeno da je Assmann kategorizirao četiri dimenzije pamćenja: mimetičko koje se uči oponašanjem; pamćenje stvari koje želi naznačiti produkte koje okružuju čovjeka, te zbog dinamike nastanka imaju i vremenitu skalu. Treća i četvrta dimenzija su komunikativno i kulturno pamćenje, koje ima posebnu važnost u njegovoj teoriji kulture.

Za razlikovanje ove dvije dimenzije Assmann će se opet poslužiti jednom već postojećom tezom, sadržanom u kovanici 'tekući jaz' (*the floating gap*), iz djela *Oral Tradition as History*, etnologa Jana Vansina (Vansina, 1985; Assmann, 2005a, 48). Primjenjuje se na fenomen nepismenog sjećanja, tj. na kulture usmene predaje. U korpusu svih takvih pripovijesti primjetna je trodijelna cjelina, koja nudi obilje podataka za najskoriju prošlost koje postaju sve oskudnije kako se ide unatrag u prošlost. Tu nailazimo na pukotinu u pripovijestima sa zanimljivom osobinom da se za najranija razdoblja opet nailazi na obilje podataka koje su obično predaje o podrijetlu. Povijesna svijest ovdje djeluje na dvije razine: vrijeme nastanka i najskorije vrijeme. Granica između ova dva razdoblja se pomiče naprijed slijedom izmjene naraštaja te je Vansina ovu pukotinu nazvao 'tekućim jazom'. Takvo u dva dijela razdijeljeno vrijeme bez sredine Assmann imenuje

apsolutnom i relativnom prošlošću koja u nepisanim (usmenim) kulturama odgovaraju uglavnom razlici između komunikativnog i kulturnog pamćenja. Onkraj dosega komunikativnog pamćenja na raspolaganju su jedino mitske pripovijesti. Komunikativno pamćenje traje gotovo u pravilu par generacija, 80-100 godina, obično u ritmu kolektivnog pamćenja između djedova i unuka. Povijesni primjeri ovakvog pamćenja su brojni: vremenski raspon odgovara trima ili četirima biblijskim generacijama koje moraju iskupiti krivnju zajedničkog pretka. Rimljani imaju pojam *saeculum* koji se dovršava smrću posljednjeg iz jedne generacije kao nositelj njenog zasebnog sjećanja. (Assmann, 2005a, 50). Na polovici ovog raspona javlja se 'kritični prag' komunikativnog pamćenja, što odgovara kraju aktivnog vremena odrasle osobe koja u smiraju ima želju fiksirati iskustvo i dalje ga predati. Nije potrebno naglašavati koliko biblijskih asocijacija s brojem 40 se nude kao zanimljiva potvrda ovog memorijskog pravila.

Slijedeći korak je određivanje granice prema kulturnom sjećanju; u pomanjkanju biografskog sjećanja ono postaje stvar institucionalne mnemotehnike. Kulturno pamćenje se usmjerava prema fiksnim točkama u (dalekoj) prošlosti (Assmann, 2005a, 52). Ovaj vidik pamćenja rehabilitira mit, koji više ne predstavlja krivotvorenje povijesti već kao figura pamćenja predočuje najživotniji dio prošlosti. Štoviše, Assmann mit formulira kao prošlost koja se utvrđuje kao utemeljujuća (fundirajuća) pripovijest (Assmann, 2005a, 76). On utjelovljuje, unutar kulturnog pamćenja, apsolutnu neodređenu prošlost, koja se zgrušava u simboličke figure uz koje se privija sjećanje. Mitovi sami su figure sjećanja; razlika između mita i povijesti ovdje je dokinuta. Kulturno pamćenje ne vrednuje faktičnu povijest već onu koje se prisjećamo. Mit je fundirajuća pripovijest kojoj osvjetljavamo sadašnjost iz perspektive početka. Primjer Egzodusa je tipski: neovisan od pitanja njegova historiciteta, utemeljujući je mit Izraela. Slavi se liturgijski na blagdan Pashe kao kulturno pamćenje naroda. Po sjećanju i povijest postaje mit, no ne postaje nestvarna već naprotiv postaje stvarnost u smislu jedne opstajuće normativne i formativne moći.

Jedan od najzanimljivijih vidika oblikovanja kulturnog sjećanja je karakter sakralnog; figure sjećanja imaju religiozni smisao a njihova memorijska posadašnjost često ima karakter svetkovine. Općenito se može reći da je kolektivnim identitetima svojstveno nešto svečano, nesvakodnevno. 'Religijsko' se ovdje podrazumijeva kao oznaka zasebnog ustroja koji ne upućuje nužno na religioznu pripadnost jednoj konstituirajućoj grupi. Ovakav religijski ustroj ne zahtijeva određeni religijski *credo* (Beck, 2010, 69-71). Kolektivni identiteti su na neki način veći od

života, prekoračuju horizont svakodnevnog te obrazuju ceremonijalnu ne-svakodnevnu komunikaciju koja u oblikovanosti sjećanja stvara slike, plesove, rituale...

Zaključno se može zamijetiti niz polariteta između komunikativnog i kulturnog sjećanja. Uz navedeni polaritet svakodnevnica-svetkovina nazočan je i sociološki vidik, kojeg autor naslovljava struktura participacije. U komunikativnom pamćenju je sudjelovanje grupe difuzno; jedni znaju manje, drugi više, no ne postoje specijalisti. U sferi kulturnog pamćenja sudjelovanje je diferencirano. Nosioци su posebne skupine: šamani, pjesnici, svećenici, pisari, učenjaci, koji su svojevrsna datoteka pamćenja ali i čuvari ritualnih predaja. Za razliku od komunikativnog sjećanja koje je difuzno, kulturno pamćenje je potrebno usmjeravati, najčešće kroz kontrolu širenja koja istovremeno poziva na sudjelovanje ali i uskraćuje pravo na njega. Kulturno pamćenje oko sebe povlači striktnе granice. Štoviše, čak i u prostornom smislu kulturno pamćenje formira krajolike sjećanja, *mnemotope*, čime prostor igra glavnu ulogu u kolektivnoj i kulturnoj mnemotehnici (Assman, 2005a, 70-71).

### *1.3.3.1. Mitomotorika*

Razlikovno ophođenje s prošlošću u pojmovima historije i mita implicitno govori o djelovanju mita na društvo današnjice, u smislu jedne fundirajuće, prosvjetljujuće uloge. Ovo je djelovanje međutim kontingentno, te da bi postalo jasnijim Assmann uvodi pojam mitomotorike. Tri su vidika ovoga djelovanja. Djelovanje sjećanja u dimenziji sadašnjosti, bilo da je učinak dinamizirajućeg ili retardirajućeg karaktera (ili motorike) je trojak: prvo je djelovanje na društvo, drugo u oblikovanju prauzroka kroz forme sjećanja i treće u razdiobi prošlosti na apsolutnu i relativnu.

Za temu ovoga rada od važnosti je predstaviti samo jedno od nekoliko dinamičkih oblika mitomotorike, naime vidik sjećanja kao otpora. Mit je (ponajviše narativno) odnošenje prema prošlosti koje iz nje propušta svjetlost u sadašnjost i budućnost; odnošenje koje je u službi dvaju nasuprotnih uloga. Jedna je već spomenuta fundirajuća funkcija; ona sadašnjost stavlja pod svjetlo pripovijesti koja daje privid smislenosti, nužnosti i nepromjenjivosti. Najbolji primjeri ovakve funkcije su mit o Ozirisu u Egiptu, egzodus kod Izraelaca, trojanski ep kod Rimljana itd. Druga je funkcija kontra-prezentska (Theissen, 1988), koja polazi od iskustva deficijencije



sadašnjosti te sjećanjem priziva prošlost koja podsjeća na doba koje obično zovemo herojskim. Ističu ono što nedostaje sadašnjosti, što je izgubljeno; osvježujući prekid između nekad i sad. Tako sadašnjost ne biva fundirana već je štoviše relativizirana u odnosu na ljepšu i slaviju prošlost (Assmann, 2005a, 79). Ove dvije funkcije se ne moraju nužno isključivati, no važno ih je pojmovno razlikovati. Fundirajući mitovi se u načelu mogu preobraziti u kontra-prezentske; uostalom ove dvije karakterizacije nisu svojstvo nekog mita kao takvog, nego važnost koju on ima u nekoj sadašnjosti u formiranju lika o sebi i reguliranju djelovanja te snazi orijentacije neke određene skupine. Tu snagu Assmann naziva mitomotorikom. Prema Assmannu ovaj je pojam skovan po prvi puta od strane Ramon d'Abadal i de Vinyals-a 1958 i od J. Armstrong-a 1983.

Kontra-prezentska mitomotorika može zadobiti revolucionarni naboj u slučajevima tlačenja od strane tuđinske vlasti, što je ustvari iskustvo deficijencije. Mitovi tada ne potvrđuju sadašnjost već je dovode u pitanje, pozivajući na prevrat, ne referirajući na prošlost kao nepovratno herojsko doba već na političku ili socijalnu utopiju za koju se motiviraju. Sjećanje se tako premeće u očekivanje; iz cikličnog kretanja vječitog ponavljanja javlja se pravac koji vodi jednom dalekom cilju. Takvi su pokreti široko rasprostranjeni: mesijanizam i milenarizam u svim varijantama (i sekularnim svakako) javljaju se u krizama opterećenima ugnjetavanjem i neslobodom. Stari zavjet donosi više svjedočanstava milenarističke forme kontra-prezentske mitomotorike kao npr. knjiga proroka Danijela, koja se obično smješta u vrijeme makabejskog otpora; prvog povijesnog svjedočanstva o religijski motiviranom otporu (Assmann, 2005a, 80-81). Ova napomena je važna jer se religija često dovodi u vezu s fundirajućom funkcijom, no upravo židovsko iskustvo sugerira da bi kontra-prezentsko sjećanje bilo ispravnije. Religija unutar jedne kulture dobiva zadaću uspostaviti ne-istovremenost, koju posreduje sjećanjem, ponazočenjem i ponavljanjem (Cancik/Mohr, 1990, 311-313). Potrebe svakodnevice nameću koordinaciju i komunikaciju pa tako i 'izradbu istovremenosti', što je u komunikativnom smislu veliko civilizacijsko dostignuće. No ovdje je važniji interes za institucije za proizvodnju ne-istovremenosti, koje imaju izvor u svetkovinama i religioznim ritualima. Assmannovo mišljenje je ovdje i vrlo suvremeno kada tvrdi da je proizvođenje i posredovanje ne-istovremenosti bit religije, s čijim je nestankom na Zapadu povezan i očiti trend ka jednodimenzionalnosti. Kulturnim pamćenjem zadobiva ljudski život dvodimenzionalnost ili dvovremenost koja opstaje u svim periodima kulturne evolucije. Održavanje ne-istovremenosti, opstojanje života u dva vremena, je svojstvo univerzalne funkcije kulturnog pamćenja, tj. kulture kao pamćenja (Assmann, 2005a, 84). Assmann prenosi misao Th.

W. Adorna da: “Jezivi prizor čovječanstva bez sjećanja...nije samo puki proizvod propadanja... nego nužno povezan s naprednošću kao građanskim principom“ (Marcuse, 1994, 118; Assmann, 2005a, 85, bilj. 74). Građansko društvo likvidira sjećanje, vrijeme i pamćenje kao neku vrstu iracionalnog ostatka. Jednodimenzionalnost je osobina modernog svijeta, posebno svakodnevica koja u skladu sa zahtjevima svojega djelovanja svijet strukturira u prvi plan i pozadinu. Široke perspektive su isključene, kao i načelne odluke i refleksije. No, perspektive izbačene iz horizonta svakodnevnice ostaju u pozadini koju u pripravnosti čini kulturno pamćenje za kojega nema mjesta u svakodnevici. “Sjećanje je način da se odvojimo od danih činjenica, ono je način posredovanja koje na trenutke ruši moć danih činjenica. Pamćenje u sjećanje doziva prošle strahote ali i protekle nade“ (Marcuse, 1994, 117). Prema Tacitu diktatura razara jezik, pamćenje i povijest, dok sjećanje postaje oružje protiv ugnjetavanja (Cancik-Lindermeier, 1987, 182). U svijetu totalizirajuće jednoobraznosti sjećanje omogućuje iskustvo drugačijeg kao i distanciranje od apsolutizma zbilje i datosti, a u smislu svakodnevice otpor objedinjavanju, jednodimenzionalnosti i redukciji kompleksnosti (Assmann, 2005a, 86).

### *1.3.3.2. Pismena kultura*

Kulturno pamćenje se ne nasljeđuje biološki, kroz slijed naraštaja se održava putem kulture. Ovdje kulturna mnemotehnika postaje iznimno važna; njena je funkcija u jamčenju kontinuiteta odnosno identiteta, koje se formira putem pamćenja i sjećanja. Grupa svoj identitet može posredovati samo pamćenjem. Za razliku od individualnog pamćenja grupno nema neuronsku bazu, stoga njeno mjesto zauzima kultura i to na kao kompleks znanja koje osigurava identitet i koji je objektiviran u obliku simboličkih formi: mitovi, pjesme, plesovi, zakoni, sveti tekstovi, slike, putovi pa čak i krajolici. Dokle god u ritualima u grupama jamče cirkulaciju znanja koje osigurava identitet, proces predaje se odvija u formi ponavljanja. Ritual zahtijeva točnu reprodukciju nekog poretka; time se svaka izvedba rituala poklapa s prethodnim što u neopismenjenim kulturama stvara tipičnu predodžbu cikličnog vremena. Ovakva svojevrsna prisila na ponavljanje garantira ritualnu koherenciju, a neko društvo je se može osloboditi tek prelaskom na tekstualnu koherenciju (Assmann, 2005a, 89).

Otkriće i uporaba pisma ne donosi samo po sebi zaokret od ritualne prema tekstualnoj koherenciji nego tek kanonizirajuće umirivanje tradicijske struje, kako se nazivaju tekstovi predviđeni za ponovnu uporabu. Oni nisu nužno sveti tekstovi nego tek kanonski tekst kao polazište tumačenja postaje začetnik kultura izlaganja (*Auslegungskulturen*). Svetih tekstova ima i izvan kanonizirane tradicije pa čak i u usmenoj tradiciji; tek su kanonski tekstovi sakrosanktni te traže doslovnu predaju. Nalog iz Ponovljenog zakona (4,2) jasno govori da je kanon nastao iz duha ugovora, tj. saveza koji je Jahve sklopio sa Izraelcima, te ima izraženu obvezatnost ugovora (Assmann, 2005a, 93-94). Sveti tekst ne zahtijeva tumačenje već samo ritualno zaštićenu recitaciju uz propise oko mjesta vremena i sl., dok kanonski tekst utjelovljuje normativne i formativne vrijednosti jedne kulture, zapravo njezinu istinu (Assmann, 2005a, 95). Kanonski tekstovi žele biti pretočeni u život, stoga im nije toliko potrebno ponavljanje koliko tumačenje, te razumijevanje kanona traži trećega, tumača, interpretatora koji stoji između teksta i slušača otvarajući normativne i formativne poticaje 'zatvorene' u tekstu. Ovo dovodi do daljnjeg diferenciranja društva u obliku formiranja intelektualne elite u različitim kulturama pismene tradicije, izraelskog *sofer*-a, židovskog *rabbi*-ja, helenističkog *philologos*-a, indijskog brahman-a, islamskog *šejh*-a itd. Oni dijele i utjelovljuju autoritet kanona i u njemu objavljene istine. Ove elite unaprjeđuju proces profiliranja samostalne pozicije u odnosu na političke, upravne, gospodarske, pravne pa čak i religijske institucije. Distanca između kanonskog teksta i uvijek promjenljive zbilje može se premostiti jedino tumačenjem, te tumačenje postaje središnji princip kulturne koherencije. Tumačenje postaje *gestus* sjećanja, a interpretator podsjetnikom, pozornikom zaboravljene istine (Assmann, 2005a, 95-96). Za kulturno pamćenje razvoj pisma ima učinak vodorazdjelnice, jer temeljna razlika između tekstualne i ritualne koherencije leži u tome da se ritualna koherencija temelji na ponavljanju (repeticiji), isključujući varijacije dok je tekstualna dopušta pa i potiče (Assmann, 2005a, 97).

### 1.3.3.3. Politički i integrativni identitet

Identitet je socijalni fenomen, odnosno on je sociogen. Kolektivni identitet ne postoji izvan individua koje ono mi konstituiraju i nose (Assmann, 2005a, 130). Kulturno pamćenje je uvijek pamćenje kolektivnog identiteta koji je istovremeno i pojedinačni. Assmann, u želji izbjeći vrtnju

u krug po ovom pitanju, napominje da razlika između ja-identiteta i mi-identiteta nikako nije u stavu da je prvi samonikao a drugi da je kulturna konstrukcija. Samonikli identitet ne postoji, a pod kolektivnim identitetom podrazumijevamo sliku koju neka grupa gradi o sebi i s kojom se njezini članovi poistovjećuju (Assmann, 2005a, 132). Prihvaćena je etnološka postavka da se grupe, pri oblikovanju svijesti o svojoj osobenosti, oslanjaju na događaje u prošlosti. Štoviše kolektivni identitet je, kako naglašava Assmann, ono društveno pripadništvo koje je postalo reflektiranošću, i to u okviru kulture i društva. Vlastita konstrukcija zbilje proizlazi iz (prirodne) upućenosti čovjeka na kulturu. Čovjek se ne odlučuje na kulturu protiv stanja divljine, već na temelju upućenosti na nju ona njemu postaje druga narav. Njoj se prilagođava kao simboličkom svijetu smisla. Uči na što je upućen, što mu je tako 'prirođeno' u formi te upućenosti. Kultura u vlastitom samorazumijevanju svoje djelovanje prikazuje kao nadilaženje pozitivne divljine, preobrazbom prirodnog stanja, te je kultiviranje zapravo distanciranje od prirode. Na razini stvarnog društvenog života ovo distanciranje ima i formu prilagođavanja institucijama kulture, putem kojih se čovjek odvaja od prisile zadovoljenja nagona te takvom odgodom stječe određeni 'prostor prisebnosti' (*Besinnungsraum*), u kojem je tek moguće djelovati po slobodnoj odluci a time je i identitet omogućen. Assmann ovdje navodi zaključnu misao A. Warburga da je: "Svjesno stvaranje distance između sebe i vanjskog svijeta može se doista smatrati temeljnim činom ljudske civilizacije" (Assmann, 2005a, 137).

Ovako stvoreni slobodni prostor je preduvjet oblikovanja osobnog i kolektivnog identiteta. Između ostalog omogućuje uz slobodu odlučivanja i okruženost jednim horizontom smisla, koji opet omogućuje intersubjektivnu smislenost djelovanja. Cirkuliranjem zajedničkog smisla nastaje smisao za zajednicu, gradi se znanje o prvenstvu cjeline, koji je iznad želja pojedinca. Nastaju vrijednosti i norme, tj. aksiomatika komunikativnog djelovanja. Ove funkcije Assmann ujedinjuje u pojam normativnog, te normativni tekstovi odgovaraju na pitanje: što trebamo činiti? Posreduju orijentirajuće znanje i usmjeravaju na put ispravnog djelovanja. U starom Egiptu koristio se izraz put života koji je srodan kineskom *tao* ili židovskom *halakha*. Ostale funkcije znanja koje osigurava identitet obuhvaćamo pojmom formativnog, a tekstovi ove vrste, npr. plemenski mitovi, junačke pjesme, rodoslovlja, odgovaraju na pitanje: tko smo mi? Služe samodefiniranju vlastitog identiteta, posreduju znanje koje osigurava identitet i motiviraju djelovanje zajedno 'nastanjivanih' pripovijesti. Impulse koji polaze od ovakvih fundirajućih pripovijesti nazivanom mitomotorikom, o čemu je ranije bilo riječi (Assmann, 2005a, 142).

Mitovi su tijesno povezani s identitetom, daju odgovore na već postavljeno pitanje tko smo, odakle dolazimo i kakav je naš položaj u svemiru. Normativna mudrost obilježava i utemeljuje životne forme (običaje), dok formativni mit ima istu ulogu za životna tumačenja. Cirkulacija formativnog znanja koje osigurava identitet je isključivo u domenu situacija ceremonijalne komunikacije, dok se kulturni smisao ne cirkulira i ne reproducira sam od sebe. Njega se cirkulira i inscenira ritualima kojima se identitetski sustav grupe drži u pogonu. U kontekstu kulture sjećanja ritual je medij kulturnog, dok je pamćenje medij komunikativnog sjećanja. Već je spomenuta nasuprotnost ritualne i tekstualne koherencije. Ritualni, držeći svijet u pogonu, utemeljuju i reproduciraju identitet grupe; mitovi izriču poredak, rituali ga uspostavljaju. U društvima bez pisma rituali imaju zadaću reproducirati znanje koje osigurava identitet. Čak i tekstovi u mitskoj funkciji ograničeni su na nesvakodnevnu uporabu, dok istovremeno normativni tekstovi imaju jasnu ulogu u svakodnevici. Zajedničko im je da nisu samorazumljive po sebi, treba im angažirano kulturno znanje (Assmann, 2005a, 145).

Politička djelotvornost je bitan temelj oblikovanja kulturnog identiteta jer treba omogućiti cirkuliranje kulturnog znanja, koje omogućuje i akulturaciju i pripadnika grupe i pojedinaca sa strane koji pridolaze u zajedništvo. Zadaća ove zahtjevnosti vodi do specijalizacije znanja odnosno kompetencije o vlastitom identitetu što za posljedicu ima i stratifikaciju na društvenom planu: učitelji i učenici, upravitelj i podložnici. Posjedovanje kulturnog znanja osigurava i blagostanje te postaje i privlačno i utjecajno na svim razinama. Tako je u isto vrijeme urastanje u jedan kulturni identitet istovremeno i razgraničenje izvana (odvajanje od drugih identiteta) i iznutra (stratifikacija). U procesu kulturne formacije prema Assmannu treba razlikovati integrativnu i distinktivnu nadgradnju što ovisi od naklonjenosti inicijalnih čimbenika u smjeru jedne ili druge (Schraten, 2011, 49). Navodi dva primjera ove nasuprotnosti: Egipat je svoju distinktivnost zadobio razvijanjem unutarnje integracijske snage, dok je židovstvo svoju integracijsku snagu zadobilo održavanjem distinktivnosti prema vani (Assmann, 2005a, 153). Izgradnja staroegipatskog identiteta se ne odvija ponajprije u ograđivanju (markiranju) u odnosu na druge kulturne formacije; ona se odvija i predstavlja u procesu društvene izdiferenciranosti. Distinktivni identitet je jedan protu-identitet, pokret otpora. Ovakav protu-identitet se ne opire bez-kulturnom kaosu, već dominirajućoj kulturi, kao u slučaju manjinskog sindroma. Važna je tendencija kojom se bavi ovaj rad da kod kulture ove vrste (protu-identitetske, manjinske) u stanju krizne mobilizacije kultura mijenja agregatno stanje: postaje religija. Religijski element

distinktivno podiže identitet u zahtjevu potpunog isključenja, koje se temelji na 'mi'-svijesti. On obuhvaća sve i svakog pojedinca u cijelosti (Assmann, 2005a, 157).

Još jedno razlikovanje pojašnjava dinamiku integrativnog identiteta: razlika između lateralnih i vertikalnih etnosa. Lateralne kulture u svrhu ekspanzije regrutiraju nove slojeve društvene elite iz drugih skupina, te ako to ne uspiju propadaju, kao npr. Hetiti, Asirci i Filistejci. Alternativa bi bila promjena u smjeru vertikalnog modusa kulturnog proširenja. Za Assmanna je upravo Egipat egzemplar jedne lateralne i integrativne kulture (Assmann, 2005a, 150), u kojoj rekonstruira 'vertikalnu solidarnost' kao egipatsku državnu ideologiju (Assmann, 2006a.) Ova je državna ideja predočena u značenju božice Ma'at, božice istine i pravednosti, po Assmannovu uvjerenju, omogućila Egiptu milenijsko opstojanje i monumentalno kulturno postignuće.

Assmann ovdje ulazi u raspravu s dominantnim tezama K. Jaspersa (Jaspers, 1949), i S. Eisenstadta (Eisenstadt, 1986), o osovinskom vremenu povijesti. Ne želeći pobijati temeljne postavke ove teze, Assmann argumentira da neki elementi koji se navode kao isključiva novost osovinskog vremena ipak neovisno egzistiraju puno ranije u drevnom Egiptu. Refleksivni racionalitet i prodor transcendencije kao odlike ovog prijelomnog vremena koji stvara religioznu osobnost odvojenu od političke moći, po Assmannu imaju puno veći vremenski raspon nastanka negoli je to sačuvano u Tori (Assmann, 2005b, 259-267). Fenomen 'osobne pobožnosti' Assmann smješta već u vrijeme 18. dinastije, kao prethodnicu čak i Eknatonu, u intervalu od 1478. do 1352. prije Krista.

## II. MONOTEIZAM: NEPOSREDNA POLAZIŠTA PROPITIVANJA FENOMENA

### 2.1. Povijest i semantika pojma

Monoteizam je religijsko-teološka ili svjetonazorska pozicija, koja je temeljno određena kroz priznavanje i/ili čašćenje jednog jedinog Boga (Colpe, 1986, 23; Van Baaren, 2005). Uže postavljene definicije govore o «vjerovanju u jednog osobnog i transcendentnog Boga», koji je u tom svojstvu nasuprotan politeizmu i panteizmu (Cross; Livingstone, 1974). Po logici jednosti Bogu se pridaju svojstva koja ga odvajaju od ostalih ograničenih stvarnosti ili bića, te je u monoteizmu Bog apsolutno, beskonačno, duhovno-osobno biće različito od svijeta (na koji način pitanje je koje će stvoriti teologiju). Poradi ove zasebnosti i limitirane pojmovne moći razumijevanja u monoteizmu se Bogu pridaju tajanstvene dimenzije koje čovjeka istovremeno privlače i plaše, te Bog postaje nositelj posebne vrste svetosti, drugačije negoli kod politeizma, budući da je etičkog karaktera (Vorgrimler, 2000, 427; Schwöbel, 1994, 257).

Numerička logika pojednostavljivanja je dugo vremena sugerirala razvitak monoteizma iz politeizma, što će ipak komparativnim studijama povjesničara religija uspjeti pokazati da nema čvrste pozicije po kojoj bi politeizam bio stariji od monoteizma. Isto tako nije jednost ključna pozicija monoteizma već jedinstvenost ili isključivost pozicije (štovanja) jednog Boga, uz kojega se na ovaj ili onaj način prizna neki vid 'egzistencije' drugih bogova. Štoviše, povijest religija pokazuje različite pokušaje kombiniranja jedinstva i višestrukosti u koncepcijama božanskog. Vjerojatno temeljni razlog zašto je se unutar Zapadne kulture monoteistička koncepcija usvojila ili nametnula kao samo-razumijevajući aksiom leži u činjenici da je kršćanstvo monoteističko. Stoga i za Zapadnu kulturu nije pitanje izbora između monoteizma i politeizma, već samo između monoteizma i ateizma (Van Baaren, 2005).

Prije negoli se nešto kaže o odnosu ove dvije veličine koje zasigurno traže niz odgovora na neke pretpostavljene tvrdnje, potrebno je istaknuti da sve što isključuje bilo koji oblik pluralnosti nije nužno monoteizam. Na primjer, uglavnom filozofski pojam, monizam, nije identičan s monoteizmom. Monizam pretpostavlja postojanje jednog izvora postojanja, jedinstvenog počela univerzuma (umnog ili materijalnog predznaka), koji je strukturalno i jedinstveno nazočan u cjelokupnoj stvarnosti, odnosno sve je u skladu s tim počelom. U monizmu postoji samo jedna (i na jedno svodiva) stvarnost; u monoteizmu su dvije temeljno različite: Bog i svijet (svemir).

Imena koja se pridaju Bogu monoteizmu, odnosno simbolički jezik monoteizma je vrlo neprikladno područje na kojemu se može doći do čvrste deskriptivne zasebnosti monoteističkog Boga. Bog kao Stvoritelj, Gospodin, Vladar, Kralj, Otac, su izrazi česti u različitim religijama koje se pridaju božanstvima već prema nekoj dominantnoj osobini ili svojstvu. Ova svojstva/imena progovaraju o naravi božanstva (ili Boga), ali ne i o eventualnoj jedinstvenosti Boga.

### 2.1.1. Povijest termina

U antici se ne nalazi trag spominjanja termina monoteizam, što daje temelja tvrdnji da je on ipak implicitna kršćanska kovanica nastala u polemici s politeističkim okruženjem grčko-rimskoga svijeta. Prvi približan pojam pojavljuje se tek u 6/5. stoljeću pr. Krista: izraz *monotheia* (jedinствeno božanstvo), u *Narratio de rebus Persicis* (Bratke, 1899; König, 1972). Nedvojbeno jasno pojam će prvi upotrijebiti platonist s Cambridgea Henry More (1614 -1687), koji će ovim izrazom htjeti razgraničiti kršćansko štovanje Boga od svega drugoga. Ovo razgraničenje otvara mogućnosti traganja za oblicima monoteizma već u politeizmu ili kod prvih generacija klasičnih filozofa, te će tako Henry St. John Bolinbroke (1678-1751) monoteističku jezgru vidjeti već kod Talesa i starih Egipćana (Schwöbel, 1994, 257-258). David Hume nalazi monoteizam već kod svih semitskih naroda, ne samo Židova. Za I. Kanta je monoteizam samorazumljiv proces 'prirodnog' tijeka zajedničkog razumijevanja stvarnosti nazočan u tragovima kod svih naroda: *“Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat* (Kant, 1956, B618).

Na ovaj način zasnovani polaritet pojma kod G. F. Hegela će biti primjenjivan i protiv politeizma kao i protiv panteizma, čime će monoteizam konačno dobiti i višeznačnost, koja će se poslije Hegela dugo zanemarivati.

### 2.1.2. Suvremene teorijske refleksije o monoteizmu



Unutar religijskih studija zasigurno nikada nije prestao interes o korijenima i razvojnim stupnjevima religija kategoriziranih kao monoteističke (Ludwig, 2005, 6161-6163). Jedan od najranijih i najdugotrajnijih metodoloških zadataka bio je zahtjev što temeljitije istražiti relacije monoteizma u odnosu na njegov gotovo samorazumljiv oponentski blok: politeizam. Politeizam je viđen kao široko polje svih religijskih mogućnosti, koje će onda u povijesnom razvitku biti kulturološki i idejno prerađene i prestrukturirane u monoteističke izričaj.

Vrijedno je spomenuti temeljnu ranu studiju Wilhelma Schmidta, koja postulira određeni 'pramonteizam' (*Urmonotheismus*) među arhaičnim kulturama (Schmidt, 1012-1955). Komparatistička je zanimljivost da će slične tendencije neki autori vidjeti i u hindu tradiciji (Pintchman, 1994). Još intenzivnije poveznice dualizma i monoteizma razrađuje Peter Clark (Clark, 1998).

Intenzivan studij politeizma nametao se kao gotovo dominantan ključ mogućeg razumijevanja ranog monoteizma. Tome je naruku išla i biblijska znanost koja je već u XIX. st. otkrila povijesnu stupnjevitost biblijske objave koja se ne iščitava u dovršenim epohalnim datostima objave. Jedno od poznatijih ranijih studija na ovu temu je djelo William F. Albrighta o monoteizmu u povijesnom procesu (Albright, 1957), čije su teze uglavnom odbačene, no metodologija povijesnog suodnosa i međuovisnosti je ostavila utjecaj. Novijim istraživačima stoji na raspolaganju više dostupnog materijala pa su i njihova istraživanja i odnosni zaključci obuhvatniji i bolje utemeljeni (De Moor, 1997; Gnuse, 1997). Tomu se može pridodati i veliki napredak egiptologije koja stavlja u prvi plan sve intrigantniju osobnost Eknatona (Akhenatona, Enchknatona), koja nudi povijesno provjerljivu revoluciju od politeizma prema monoteizmu. Budući da će se ova tema u središnjem dijelu ovoga rada detaljnije razrađivati spominjem ovdje samo jedno izvrsno djelo Erika Hornunga (Hornung, 1999).

Druga struja istraživanja je pratila ove komparativne religijske studije a profilirala se u smislu propitivanja implikacija monoteističkih vizija za ljudsku misao i društvo. Prve generacije istraživača nastupanje monoteizma su vidjele u linearnom ključu napredovanja ljudskog uma prema sve većoj vladavini čiste ideje bila ona filozofski hegelijanska ili pročišćeni govor o jednom Bogu ili jednog Boga. Nesumnjivo je kršćanski pogled na svijet razumijevao smjenu politeizma u korist (kršćanskog) monoteizma izrazom Božjeg plana za čovječanstvo te su i kulturološki dosezi politeizma viđeni mitološki, točnije kao izraz kulture koja se može i tolerirati u svojim klasičnim formama jer ne predstavlja zasebnu vrijednost u odnosu na dominantni

monoteizam. Monoteizam je razumijevan kao preduvjet više civilizacije, usprkos nerijetkim paralelama koje dovode u pitanje takvu gotovu pretpostavku.

Relativno kasniji pravac refleksije o naravi i implikacijama monoteizma pokušava evidentirati nosive elemente društava i civilizacija izraslih na temelju monoteističkih zasada koji su istovremeno trajno politički relevantne te nadilaze uže područje religijskog razvoja. Sekularizacija modernih društava je postavila neformalnu paradigmu da su i komparativni suodnosi religijskih koncepata ipak potencijalno odvojivi od racionalne matrice društva, te se suvremeno društvo ne treba previše zadržavati na analizi religijskih tradicija ili arhetipova egzistirajućih društava. Noviji socio-psihološki ili povijesno-egzakti modusi istraživanja nudili su prividno širu viziju stvarnosti. No mnogobrojni religiozni *revival*-i koji su religije vratile u 'mainstream' suvremenog života prizivaju potrebu da se osnovne kategorizacije i aksiomi religijskog fenomena ponovno ozbiljno uzme u razmatranje.

Monoteizam je već višestoljetna, pa i višemilenijska religijska tradicija u kulturama oblikovanima judaizmom, kršćanstvom i islamom, no još uvijek je vrlo intenzivna znanstvena radoznalost koja želi istražiti izvore i dinamiku razvoja monoteizma kao i kulture koje oni generiraju ili transformiraju. Uz filozofe i teologe, antropologe i povjesničare i srodne struke interes za ove teme pokazuje i šira javnost, posebice u periodu poslije Drugog svjetskog rata, kada procesi dekolonizacije i sve nazočnije ideje o zajedničkoj upućenosti svih svjetskih religija i kultura traži i bolje poznavanje nastanka i razvoja svjetskih religija. Budući da je dinamizam monoteističkih religija neosporno bio u kulturnoj i političkoj ofenzivi posljednjih stoljeća interes za istraživanje korijena i ustroja monoteizma je razumljiv po sebi.

Još 1960. je objavljena utjecajna studija Richarda Niebuhra naslova *Radical Monotheism and Western Culture* (Niebuhr, 1960), koja propituje trendove modernoga društva prema henoteizmu, stavljajući jedno partikularno društvo u središte vrednovanja kao i objekt lojalnosti. Nasuprot tome radikalni monoteizam ima kao svoju referencu Jednoga, koji je iza sve mnoštvenosti, od kojega cjelokupna stvarnost poprima svoju vrijednost. Suvremeni židovski i islamski autori također ističu radikalni monoteizam kao kritiku politeističkih i henoteističkih tendencija modernog društva.

Istraživači XX. st. propitali su čitav niz uobičajenih karakteristika tradicionalno pojmljenog monoteizma koji su se pokazivali nedovoljno utemeljenima poput: pojma Božje osobnosti, nepromjenjivosti, striktnosti odvojenosti od svijeta, teokratskih tonova monoteizma, patrijarhalnih

asocijacija, opterećenja za limitiranje ljudske slobode, te sklonosti ekskluzivnosti i nasilju prema drugačijima. Tako npr. Regina M. Schwartz propituje relacije monoteizma prema različitim oblicima nasilja i opresije (Schwartz, 1997).

Recentnija kritika tradicionalnog monoteizma posebno se fokusira na tipološku analizu ideologija i društava povezivanog s monoteizmom. Godine 1935. Erik Peterson, u već klasičnom traktatu naslova *Der Monotheismus als politisches Problem*, opisuje monoteizam tijesno povezan s konceptom božanskoga kraljevstva koji može voditi čak do totalitarizma (Peterson, 1935).

Feministička struja razmišljanja vidi u monoteizmu najrazvijeniji model patrijarhalne moći i autoriteta: Bog je zamišljen kao muškarac, svemoćan, izdvojen i autonoman, ekskluzivan te suprotstavljen svemu što je u relaciji s promjenom, prirodom, seksualnošću i ženskim principom (Ruether, 1983, Plaskow, 1990).

Razočarani učincima sekularizma, teoretičari poput Alain de Benoist i Manuel de Diéguez optužuju monoteističku 'ideologiju' za dokidanje ljudskih sloboda, te susljedno prisiljavajući ljude da prihvate ateizam kao jedinu alternativu (de Benoist, 1981). Traže neopagansku obnovu kao novo žarište svetoga u pluralnosti sloboda nauštrb monolitne totalitarne prisile monoteizma. David Miller u sličnom tonu sugerira da monoteizam više ne može podržati ili potaknuti kreativnost u svijetu moderne kulture, pozivajući istovremeno povratak kreativnih izvora politeizma (Miller, 1981). Rodney Stark će, koristeći se bogatim sociološko-povijesnim uvidom, otupljujući neutemeljene kritike monoteizma prezentira široku lepezu povijesnih i socioloških posljedica monoteističke ideje u zapadnoj kulturi; civilizacijskih velikih postignuća kao i otvorenih pitanja koja mogu biti izvor polemika o monoteističkoj poziciji u suvremenoj kulturi (Stark, 2001).

Presjek različitih modernih interpretacija ideje monoteizma prvenstveno među filozofima i teolozima nudi nekoliko osnovnih misaonih pravaca razmišljanja. Ponajprije je zamjetno opreznije korištenje ranije naglašenog dualizma poput monoteizam-politeizam, osobno-neosobno, transcendentno-imanentno; prepoznajući veću kompleksnost religijskih tradicija koje do neke mjere zahvaćaju elemente navedenih dualističkih parova.

Na primjer tradicionalni postulat monoteizma o osobnom Bogu otvara prostor shvaćanja Boga kao drugoga bića u odnosu na ona poznata u svijetu. John Macquarrie i Paul Tillich govore o božanskoj stvarnosti kao 'postojanje' (*Being*) ili 'bezdan bića' (*Ground of Being*), izbjegavajući panteizam ali držeći da je Bog ne samo jedno biće već izvor svega postojanja (Tillich, 1951).

Takozvana proces-filozofija ili teologija pokušava otvoriti svojevrsni *via media* između jednog neodrživog teizma u kojemu je Bog nepromjenjiv i sasvim odijeljen od svijeta i jednako tako neodrživog panteizma u kojemu božansko nije razlikovno i dostatno zasebno. Alfred North Whitehead i Charles Hartshorne drže da Bog uključuje u sebe i prožima svijet, ostajući istovremeno različit u odnosu na bitak svijeta. Ovaj bipolarni pogled vidi Boga kao beskonačnu osobnu egzistenciju te stoga neovisnu od stvarnog svijeta u apstraktnom identitetu, opet uključujući stvarni svijet u konkretnu egzistenciju. Bog je izvor ljubavi i uzrok naravnog poretka te upravlja svijetom nekim nadnaravnim planom. Budući da je Bog osoban, u njemu se događaju promjene i rast kao i u svijetu (Hartshorne; Reese, 1953).

Neki kršćanski teolozi poput Jürgena Moltmanna i Colina Guntona, polazeći od poteškoće s monarhičkim patrijarhalnim monoteizmom, naglašavaju Božju oslobađajuću relaciju prema ljudima dajući ponovno prostor trinitarnoj koncepciji - iako takva koncepcija povećava razliku između kršćanske misli te judaizma i islama s druge strane (Moltmann, 1981; Gunton, 1993).

Feministički autori su otišli najdalje u reinterpetacijama monoteizma ugrađujući dimenziju ženskog iskustva i simbola. Npr. Elizabeth Johnson, redizajnira patrijarhalnog Boga i njemu pripadajući hijerarhijski svijet uvođenjem metode teologije 'odozdo', podcrtavajući žensko životno iskustvo kao i na zanemareni pojam biblijske Sophia-e (Mudrost) tradicije, koji naglašava ženske vidike i kvalitete božanskog života (Johnston, 1992). Na temelju studija židovske i islamske filozofije, Lenn E. Goodman predstavlja filozofska istraživanja monoteizma u ključu etičkih i humanih vrijednota (Goodman, 1981, i 1996).

No, ni tradicionalna monoteistička pozicija nije bez novih perspektiva. Na primjer Bernard-Henri Lévy se okreće židovskoj tradiciji kako bi pokazao da monoteistički ideal vječnog univerzalnog zakona ima oslobađajuću funkciju, čuvajući od totalitarizma i svih idola prirode, ideologije i države (Lévy, 1979). Odgovarajući na poznate kritike da monoteizam potiskuje ljudsku slobodu, Lenn Goodman uz pomoć židovske (i islamske) filozofije pokazuje prožimanje humanističkih vrijednosti i ideje monoteizma, argumentirajući da upravo monoteistička ideja Boga prosvjetljuje socijalni moralni, kulturni i estetski život te vodi do autentične humanističke filozofije (Goodman, 1981 i 1996).

Konac XX. i početak XXI. stoljeća svjedoče i svježije promišljanje znanstvene paradigme u svezi početaka i razvoja monoteizma. Zanimljivost je, a ujedno i formalni predznak ove svježine da neki od prominentnih autora ovoga smjera dolaze iz 'alternativnih' monoteističkih znanstvenih

disciplina: Jan Assmann je egiptolog, dok je Simo Parpola asirolog. Obojica su otkrili neotkriveni rudnik povijesno-religijskih tema upravo na izvornim istraživanjima kulture i religije Egipta i Mezopotamije, koja je počesto u 'klasičnoj' povijesti religija bila područje ovisnosti pa i kolonizacije sa strane izvorišta monoteizma, konkretno judaizma (Pongratz-Leisten, 2011, 1-3). Njihov pristup povijesti religija Srednjeg istoka i Egipta je doživljen u mnogočemu metodološki problematičan: Assmannova metodološki pokušaj koji integracije povijesti ideja i povijesti religija, te Parpolin pokušaj iznalaska asirske religijske tradicije u kasnijim židovski i kršćanskim tradicijama. Parpola će tako pokušati vidjeti asirsku religiju bitno monoteističkom, dok će Assmann svoj koncept revolucionarnog monoteizma u povijesno-memorijskom smislu ali i tradicionalno povijesnom stalno vezivati uz Egipat, o čemu će opširnije biti riječi u ostalim poglavljima ovoga rada (Smith, 2011, 241-244). Assmann i Parpola se razdvajaju po pitanju suodnosa politeizma i monoteizma: Assmann konstantno antagonizira (više metodološki negoli povijesno) ova dva religijska sustava dok Parpola traži evolutivne korijene židovskog monoteizma, grčke filozofije ali i kabalističke i gnostičke tradicije u drevnoj asirskoj religiji, no bez isključivosti (Parpola, 1993, 161-208).

Istovremeno ovoj ideji promjene paradigme u istraživanju početaka i karaktera monoteizma, sve ja nazočniji nadregionalni metodološki pristup ovoj temi, koja ide drugom trasom. Ne želi se fokusirati na neki nepobitni izvor monoteističke ideje koji bi onda držao neki monopol za sav njegov kasniji razvitak, već se Sredozemlje (u širem smislu) doživljava kao veliki interkulturni sustav, kao prostor specifične, ali trajne umreženosti i isprepletenosti u stalnom dinamičkom odnosu (Bonnet, 2006, 7-10). Istraživanje različitih elemenata jednog *longue durée* u sredozemnoj religijskoj povijesti iznjedrila je nove poveznice između kultura koje dotada nisu bile u prvom planu; tako npr. M. S. Smith, stavljajući fokus na širi prostor Srednjeg istoka, posebno na odnos ugaritske i izraelske tradicije (Smith, 2001, i Smith, 2008). Sustav reciprociteta je naglašenu u širokom spektru disciplina: od umjetnosti (Gunter, 2009), međunarodnog prava (Cooper, 2003), te obostranih kulturnih utjecaja (Burkert, 1992). Zajedničko ovim istraživanjima, a odnosno na ovaj rad usmjeren na djelo Jana Assmanna, ovaj pravac u povijesti religija i kultura drevnoga Sredozemlja stoji na nasuprotnim pozicijama. Assmannova teza o zajedničkoj religiji pojedinih civilizacija ovoga područja, posebice Egipta, se smatra povijesno neadekvatnom rekonstrukcijom fenomena religijskog onoga vremena koja uključuje raznorodne aspekte

institucija, teološkog diskursa, komunitarnosti i prije svega vrlo dinamičke prakse (Pongratz-Leisten, 2011, 9).

### *2.1.3. Revolucionarni monoteizam*

Promatrano iz vizure specifične povijesti i društvene uloge monoteizma, među istraživačima religijske, biblijske, kulturno-antropološke povijesti postaje razvidan nijansirani razvoj seta interpretacija koji je već stekao radni naziv: koncept revolucionarnog monoteizma. Pridjev 'revolucionarni' iz gornjeg podnaslova može se razumjeti na dva načina s obzirom na studije o monoteizmu. Prvi način bi se odnosio na religijsko-političku reakciju na vladarsku politiku; egzemplarni primjer je politika asirskih Sargonida koja će se u Izraelu suočiti s odgovoriti s neposrednim i 'revolucionarnim' oblikovanje ideje o Bogu (usp. Weippert 1997, 1-24). Ovdje je revolucionarnost reakcionarni odgovor na strani politički utjecaj, odnosno ugrozu. Drugi način revolucioniranja monoteizma podrazumijeva radikalni pomak u sustavu vjerovanja; egzemplaran način je Assmannovo Mojsijejsko razlikovanje.

Druga polovica XX. st. kao i početak XXI. st. je u biblijskim znanostima ali i u filozofiji učvrstila antagonističke pozicije između politeizma i monoteizma. Čitava konstrukcija Zapadne civilizacije praktično ovisi o nizu binarnih kategorija poput monoteizma i politeizma, religije rituala i religije knjige, primarne i sekundarne religije, kulturni i intelektualni rituali i sl. Ovaj antagonizam ima izvorište u znanstvenom pristupu koji je privilegirao refleksni jezik nauštrb pokušaja prevoditi nelingvističke i nerefleksivne konceptualizacije fenomena božanskog u znanstveni metajezik. Takva praksa je ponajviše poslužila polarizaciji intelektualne inovacije židovskog monoteizma i grčke filozofske misli s jedne strane, i arhaičnih civilizacija drevnog Srednjeg istoka s druge strane (Osborne, 2006, 1-9). Tako reinterpetirana povijest je postala 'trijumfirajuća priča o nadvladavanju poganstva' izrečena u 'jeziku vojničke pobjede' ili 'poučka o obraćenju po snazi riječi' (Goldhill, 2006, 141).

Gotovo u istom vremenskom intervalu (od sredine XX.st. nadalje), povjesničari religija su u raspravi oko pitanja izvornog monoteizma, nazivanog još i 'primitivnim' monoteizmom. U početku je to bio pokušaj odgovora na evolucionističku tezu Edward B. Tylora, koja razvija ideju vrhovnog božanstva kao konačnu fazu dugoga razvoja religijske svijesti od animizma preko politeizma do monoteizma (Tylor, 1958). Istraživanja Wilhelma Schmidta žele osnažiti ovu ideju

argumentirajući da primitivni narodi, na osnovu onoga što nam je još ostalo dostupno od njihova vjerovanja, pokazuju vjerovanje u stvarno monoteističko Vrhovno biće. Karakteristike tog vrhovnog božanstva bi bile: neka ideja o vječnosti; sveznanje, posebno u području moralnosti (Brandewie, 1983, 42-43). Štoviše, povijest politeizma svjedoči o 'udaljavanju' vrhovnog božanstva u nedohvatnu daljinu, dok istovremeno ljudi traže bliže, dostupnije pomoćnike, zagovaratelje i posrednike, koji bi bili božanstva politeističkog panteona. Vrhovno božanstvo postaje tako sve više zapravo jedna apstrakcija ili jedna od svijeta udaljena i uzvišena personifikacija moći.

Raffaele Pettazzoni, kao predstavnik teorije revolucionarnog monoteizma ocrtava ključne karakteristike monoteizma koji relativiziraju, ali u nekom smislu i uključuju, teoriju dugog razvoja opstojanja najvišeg bića u politeističkom sustavu:

1. monoteizam nastaje kao nova religija iz prethodnog politeističkog okruženja
2. pojava monoteizma je u tijesnoj vezi s religijskom reformom i s djelovanjem nekog reformatora
3. afirmacija monoteizma je nužno izražena negacijom politeizma

Rezultat ovog uzročno-posljedičnog slijeda je da monoteizam pretpostavlja politeizam istim činom njegove negacije, te je stoga nužno kasniji fenomene od njega. Pettazzoni ipak odbija ideju da monoteizam evolvirava iz politeizma, on se oblikuje nužno uz pomoć 'revolucije', upravo je uvjetovan religijskom revolucijom. Monoteizam ne proizlazi nipošto iz spekulativne misli, njegovo oblikovanje ima izvorište u religijskom životu; ono proizlazi iz punine religijskog života, što se inače rijetko događa u ljudskoj povijesti, uvijek unutar neobičnih ali povoljnih okolnosti (Pettazzoni, 2018, 26-54).

Na ovaj način je teorija primitivnog monoteizma gotovo u potpunosti zastarjela, ponajprije u smislu da ne daje odgovore na dinamiku povijesno profiliranog monoteizma, već ostaje unutarnja nerealizirana (logička) mogućnost politeističke imaginacije pa i spekulacije. Ipak dvije ideje ove rasprave (evolucionistički *versus* revolucionarni monoteizam) su ostala u igri: jedna je ideja 'revolucionarne' prirode uspona monoteizma; druga ideja se odnosi na pitanje neizostavnosti morala.

Ove dvije ideje su usvojene od strane protagonista teorije 'osovine' povijesti civilizacija: Alfreda Webera (Eckert, 2016), Karla Jaspersa (Jaspers, 1949), i Erica Voegelina (Voegelin, 1999-2001),

u intervalu između 1935 i 1956, te se iznova afirmira na prijelazu XX. i XXI. st. na području filozofije i društvenih znanosti. Teorija drži da su 'iznašašće' monoteizma i filozofije intelektualni lomovi koji bi se zbili između VIII. i II. st. pr. Krista na područjima Izraela i Grčke. Ovakav tranzicijski ključ formira blok 'predosovinskih' civilizacija (Srednji istok, Mezopotamija, Egipat) kao opoziciju 'osovinskim' (Izrael, Grčka) civilizacijama. Ovakav postupak kategoriziranja naglašava relativno jednoobrazni model transformacije, što povlači prigovor da je povijesna raznolikost navedenih civilizacija manjkavo i preopćenito interpretirana (Assmann, 2005g, 135). Donedavno su povjesničari civilizacija rutinski svrstavali Mezopotamiju i Egipat u 'predosovinske' civilizacije, koje su ostale nesposobne napraviti povijesni zaokret u pravcu neke transcendentalne vizije. Posljednjih decenija znanstvenici srodnih disciplina, zastupaju tezu da se navedena transformacija nije dogodila samo u Izraelu i Grčkoj već i u široj zoni istočnog Sredozemlja i Srednjeg istoka. Među najprominentnijim zastupnicima ove teze su svakako egiptolog Jan Assmann i bibličar i asirolog Peter Machinist (Machinis, 1986, 183-202), što priprema prostor za kasniju elaboraciju središnje teze ovoga rada (Pongratz-Leisten, 2011, 14-15).

Kao posljednji vidik suvremenih istraživanja oko nastanka i povijesti monoteizma navodimo područje koje je dugo i bilo pionir čuvanja i istraživanje samih izvora monoteizma, u njegovom izrazito religijskom ali i dokumentacijskom smislu. Riječ je o biblijskim znanostima čiji je enorman napredak, posebice u njenim pomoćnim i srodnim disciplinama kao što su lingvistika, arheologija, kulturalna antropologija i etnologija, iznova 'otkrila' Bibliju kao povijesni artefakt nulte kategorije, "kao proizvod ali i ingenioznu reakciju na konkretna povijesna okruženja i prožimanja" (Machinist, 1991, 196-212). Pod različitim vidicima je unaprijeđeno poznavanje kulturnih interakcija Izraela i ostalih zemalja Levanta, uključujući i Grčku, pri čemu je dinamika ovih odnošenja bila ključna u kasnijim transformacijama religijskog krajobraza cijeloga područja. Recentna komparativna istraživanja zamjećuju, kao posljedicu ovih interakcija 'biblijskog' svijeta i šireg okruženja, uspon reflektivnog i 'teološkog' diskursa čak i u politeističkim religijama (Stietencron, 2000, 486-90). Kao primjer osvjetljavanja srednjoistočnog 'teološkog' diskursa se može navesti Assmannova distinkcija između implicitne i eksplicitne religije, na način kako je on distingvira u odnosu na egipatsku religiju (Assmann, 1984). Implicitna teologija je sadržana u ritualnim praksama, ikonografiji, sakralnoj arhitekturi, kultnoj topografiji i kultnoj toponimiji.



Nasuprot tome, eksplicitna teologija je izražena u imenima bogova, listama božanstava, u kulturnim komentarima, u himnima i molitvama, lamentacijama i kulturnim dijalozima (Assmann, 2006d).

## **2.2. Theo Sundermeier: primarno i sekundarno religijsko iskustvo**

Temeljna polazna točka diferencijacije velikih religijskih cjelina u Assmannovom opusu je raščlamba religija antičkog svijeta, unutar kojega ulazi i religijski svijet Staroga zavjeta, u pojmovni par 'primarne-sekundarne religije'. Ovaj razlikovni ili evolutivni par u religijskoj literaturi ima zasebnu povijest posebno unutar starozavjetnih biblijskih studija (Wagner, 2006). Razlikovanje ovih pojmova stvara ključne kategorije povijesti religija antičkog vremena s efektom trajanja sve do danas.

Theo Sundermeier je, u svojim povijesno-religijskim istraživanjima ponudio okvir unutar kojega se daje razaznati osnovna struktura ove kategorizacije; strukturu koju će preuzeti i Jan Assmann nadopunjavajući je daljnjim potkategorijama i pojmovima, npr. opreka 'kulture' i 'ispovjedne' religije (*Kultur- und Bekenntnisreligion*) itd. Povjesničar religija i misiolog (teolog misiologije), Theo Sundermeier djelovao je na znanstvenom ali i osobnom planu na području unutar kojega se dodiruju i prožimaju plemenske i univerzalne svjetske religije. Dodir ovih religija autor doživljava više kao susret negoli nužno konflikt, no rabi kategorije primarne i sekundarne religije (Sundermaier, 1990, 273 -). Njegovo istraživanje želi propitivati mogućnosti dijaloga kršćanstva s plemenskim religijama. Stoga on radije rabi pojam primarnog i sekundarnog religijskog iskustva, negoli čisto formalnog modela razlikovanja nalazeći podudarnost u razlikovanju religijskog iskustva kod (starozavjetnog) bibličara Clausa Westermanna. Westermann razlikuje bit religije u tri koncentrična kruga: unutarnji krug osobne pobožnosti, središnji krug konkretne religijske zajednice, te vanjski krug koji, u dodiru s svijetom religijskog pluraliteta, otkriva ono njima svima zajedničko. Navedena Sundermeierova podudarnost se odnosi na srednji i vanjski krug: u kojemu bi Westermannov vanjski krug, po Sundermeieru, u mnogo čemu odgovarao primarnom, a srednji sekundarnom religijskom iskustvu.

Navedeno razumijevanje ovoga modela primarnih i sekundarnih religija utjecat će i na Assmannovo razumijevanje njihova suodnosa (Assmann, 1999, 12). No, potrebno je izbjeći prebrzo izjednačavanje njihovih pozicija te stoga donosimo ukratko Sundermeierovu razradu ovih uparenih pojmova. U svom prilogu, objavljenom 1980. pod nazivom: *Die*

*Stammesreligionen' als Thema der Religionsgeschichte. Thesen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Sundermeier po prvi puta uvodi ovu distinkciju (Sundermeier, 1980, 159-167). Sundermeier pokušava nadvladati dominantni 'povijesno-religijski darvinizam' unutar religiologije njegova vremena, koji u plemenskim religijama vidi 'primitivne' religije u smislu manjkavosti religioznog izričaja, koje evoluiraju u više kategorije (Sundermeier, 1980, 159). Nadvladati postojeće kategorije traži novu orijentaciju u istraživanju plemenskih religija kao i nove definicije, koje zahvaćaju i razumijevanje samog pojma religije te unutarnjeg značenja plemenskih religija.

Sundermeier promišlja jednu moguću definiciju fenomena religije koja mora imati dvije pretpostavke (Sundermaier, 1987, 411-422).

1. Pitanje što bi bila religija postavlja se samo onda kada „postoji razlika između cjeline jedne kulture i njene religije“. Ovome nasuprot stoje kulture u kojima je „religija integralni dio čitavog života te nije raščlanjena po područjima“, kao npr. u plemenskim društvima u kojima je religija 'temelj sveukupnog oblikovanja života'.

2. Da bi tražena definicija mogla biti univerzalno primjenjiva, mora biti primjenjiva na vrlo različite konkretne stvarnosti.

Sundermeierova ponuđena definicija religije glasi: „Religija je odgovor ljudi na iskustvo transcencije, koje u jednoj zajednici poprima oblik u obredu, kultu i etici.“ (Sundermaier, 1987, 420). Daljnje je pitanje mogu li se religije razlikovati, odnosno, postoje li temeljne strukture koje upućuju na razlike ali i na suglasja? Ukoliko se polazi od mogućeg sistematiziranja u području religija, a istovremeno prihvaća da je svaka religija u nekom smislu i nezamjenjiva i neusporediva u cjelini, tj. da je zaseban fenomen, postavlja se pitanje na koji način opisati i mehanizmima povijesti religija pojasniti odnos gore navedena dva tipa. Za Sundermeiera je neprikladno prihvaćanje ideje razvoja religija od primitivnijih do razvijenijih jer je nekorisna za osvjetljavanje posebnosti svake od njih jer je svaka religija po G. Mensching: “jedna kompleksna cjelina, koja obuhvaća sve izraze života. Ne postoji razvoj, no svakako postoje mijene“ (Sundermaier, 1987, 417). Upravo u prostoru ovoga pitanja o odnosu plemenskih i univerzalnih religija koncept razlikovanja primarnog i sekundarnog religijskog iskustva nalazi svoje izvorno sustavno mjesto (Sundermaier, 1987, 417). Sundermeier češće rabi izraze 'primarno i sekundarno religijsko iskustvo', vrlo rijetko izraz 'primarne religije', češće koristi izraz 'religija manjih grupa' ili 'plemenske religije', a najrjeđe kovanicu 'sekundarne religije' (Sundermaier, 1999, 35-36).

„Trebamo razlikovati konstitutivne čimbenike primarnog religijskog iskustva, nama još dostupne u plemenskim religijama, u odnosu na sekundarna religijska iskustva." (Sundermaier, 1987, 417). Primarna religiozna iskustva su temeljna iskustva (*Basiserfahrung*), koja izvana pridolaze ljudima, nametnuta su mu, nisu od njega stvorena; u osnovi su temelj svake religioznosti, a područje obvezatnosti su manje zajednice. Zbog svoje temeljnosti ona oblikuju društvo u svim vidicima, ima zahtjev ugraditi se u cjelinu života pojedinca. U malim zajednicama religija je neizbježna. Primarno religijsko iskustvo ne postoji u čistoj formi, uvijek je u svezi s iskustvom svijeta (*Welterfahrung*), tj. iskustvo Boga i iskustvo svijeta stoje u uskoj međuovisnosti (Sundermaier, 1990, 275). Upravljen je na životno blagostanje zajednice, ima cilj spriječiti ugrozu života. Usmjerava se na životni ciklus i samodefinira se kao sudjelovanje čovjeka i neposrednog svijeta (*Mitwelt*). Elementarno sredstvo komunikacije je simbol, u potpunosti predočen u obredu (Sundermaier, 1987, 417). Pojam božanstva se razumijeva kao jedno s mnogo lica. U okviru ovakvog iskustva pojmovi kao monoteizam i politeizam nisu nasuprotnosti već različite mogućnosti susretanja svijeta. Stoga su 'primarne' religije nemisionarske; čovjek je po rođenju član, točnije 'dio' odgovarajuće zajednice, nikako ne po odluci pristupanja (Sundermaier, 1987, 277; 1990, 276) .

U ovakvim religijskim sustavima nedostaje pojam istine, jer je primarno religijsko iskustvo „neposredno prihvatljivo, društveno životno stvarno (*lebenswirklich*) i iskustveno" (Sundermaier, 1990, 277). Ne postoji ni problem promjene religije. Poticaj za eventualnu promjenu religije koja se ne temelji na primarnom religijskom iskustvu može nastati novonastalim kulturnim kontekstom, povećanjem teritorija koje se doživljava kao neposredni svijet, ili kao posljedica katastrofa ili političke nagle promjene, ukratko uvijek kada nova životna situacija ne može više biti pokrivena ranijim iskustvom. Razvoj malih zajednica u veće društvene cjeline prati redovito prijelaz od primarnog na sekundarno religijsko iskustvo (Sundermaier, 1999, 36). S iskustvom svijeta mijenja se i religijsko iskustvo, no po Sundermeieru tako da se „ono novo uvijek integrira u primarno iskustvo te se na njega usmjerava" (Sundermaier, 1990, 276). Ovo novo Sundermeier naziva sekundarnim religijskim iskustvom, koje u svemu pretpostavlja primarno, koje donosi "pred-razumijevanje", značenjski temelj (*Deutungsgrund*), od čega se uopće novo može pojmiti. Primarno i sekundarno religijsko iskustvo se razlikuju, ali se nikako ne isključuju, oni su

jednakopravni u svom odnosnom ovladavanju svijetom (*Weltbewältigung*) (Sundermaier, 1999, 36).

Univerzalne religije, odnosno Sundermeierovim rječnikom 'sekundarno religijsko iskustvo' donose brojne novosti; one su naslućene, prorečene, inicirane i ovladane djelovanjem proroka, vidjelica, utemeljitelja religija. „Religija ne pokriva više sva životna područja, prostor profanosti se uvećao" (Sundermaier, 1999, 36). S ovim postaje moguća sekularizacija (Sundermaier, 1990, 277). „Religija ne služi više integraciji naravnih skupina, već razlikovanju u odnosu na druga grupiranja." (Sundermaier 1987, 418). Za ono novo treba se odlučiti; važni postaju pojmovi poput vjere i nasljedovanja, postavlja se i pitanje istine; diferenciraju se postupno prave i lažne religije, pri čemu se prava religija razumijeva kao općevažeća i usmjerena na širenje (Sundermaier, 1999, 36; 1987, 418 i 1990, 277). Pritom je individualni stav važniji od kolektivnog (Sundermaier; 1987, 418 i 1990, 277). Kategorija intuitivnog nazrijevanja smisla je potisnuta od zaokruženog (religijskog) nauka (Sundermaier, 1987, 418). Mitski doživljena prošlost nadopunjuje se i proširuje povijesnim razumijevanjem (Sundermaier, 1999, 37) .

Sundermeier želi obuhvatiti primarno i sekundarno religijsko iskustvo u dimenziji integracije u shemi trostupnjevite dinamike procesa koji polazi od odvajanja od tradicionalne religije preko nove pozicije jedne veće, univerzalnije i zahtjevnije religije do faze u kojoj se ono novo povezuje s plemenskom religijom (Sundermaier, 1990, 277; 1987, 418 i 1999, 39-). Na kraju ovoga procesa primarne religije nisu više primarne, stvaraju novu sintezu sa sekundarnim. „Treći korak ovoga procesa nije identičan ni s jednim od prvih dva iskustva niti je jedna jednostavna sinteza" (Sundermaier, 1990, 277). Tako nastala nova religija traži ravnotežu integracije; sekundarne religije imaju tendenciju apsolutnih zahtjeva, odnosno žele primarno religijsko iskustvo reorganizirati na novoj osnovi. Novo religijsko iskustvo postavlja okosnicu (*Maßstab*), na koji će se postojeće primarne religije apsorbirati, integrirati ili biti isključene (Sundermaier, 1990, 277-8; i 1990, 37). Ukoliko ova sinteza (zapravo sinkretizam) bude uspješnija utoliko će se nova religija dublje etablirati u novoj religijskoj zajednici. Ukoliko sekundarna religija ne uspije dovršiti ovaj proces, a ona ga vodi po liniji njene univerzalnosti “ostaje strano tijelo u kulturi i društvu kojoj je pridošla, koja će u svom načinu mišljenja, svojoj estetici i moralu ostati određena primarnom religijom" (Sundermaier, 1999, 37). Sundermeier na više mjesta naglašava da je svaka religija sinkretistička u smislu sinteze ovih dvaju religijskih iskustava, ne dovodeći u pitanje važne

novosti sekundarnih religija. Primarno religijsko iskustvo nije neki "ostatak" starog vjerovanja u novoj sintezi već temeljno iskustvo i osnovno oblikovanje koje ostaje trajno nazočno: „prirodom i društvom oblikovani čovjek, u susretu sa svetim, s božanskim, iskušava spas kao vitalno (često ugroženo) blagostanje“. Primarne religije igraju ulogu konstante, odnosno poveznice s ostalim religijama dok sekundarne religije odražavaju onu posebnost i vlastitost; postaju time istovremeno i faktor odvajanja (Sundermeier, 1980b, 255).

Sundermeier ističe da se u povijesti religija navedeni 'trokorak': temeljno iskustvo, nova religijska paradigma i integracija, može iznova pokrenuti. Autor uzima za primjer Isusovo djelovanje – koje pripada modelu sekundarne religije, polazi od židovstva koje po sebi također pripada sekundarnom religijskom iskustvu. S druge strane sekundarne religije zapadaju nerijetko u podjele i reformne pokrete koje rezultiraju često povećanom ulogom tradicionalnih vjerovanja u manjim zajednicama (Sundermeier, 1992, 7).

Na kraju ovoga prikaza vrijedi donijeti i dvije ograničavajuće napomene (Diesel, 2006, 30-31).

1. Kod Sundermeiera je riječ o primarnom i sekundarnom religijskom iskustvu koje lako sklizne u doživljavanje zaokruženih istovrsnih religija, te se gubi dinamičnost sadržana u pojmu iskustva, njenu usmjerenost na procese koji nemaju dovršenost i zaokruženost modela koji ponajprije nudi razliku koja kod autora nije prva intencija komparacije ova dva fenomena. Model želi naglasiti uzajamnost sinteze, usmjeriti pogled na izmjenične odnose prožimanja što daje ključne uvide u religije koje stavljamo u odnos.

2. Na temelju izvornog suodnosa primarno i sekundarno religijsko iskustvo smjer propitivanja je odnos plemenskih i univerzalnih (svjetskih) religija. Kod Sundermeiera je ovaj suodnos u svezi s prijelazom od manjih do velikih društvenih zajednica. Ostaje pitanje treba li ovaj proces shvatiti kao jedinu moguću ili štoviše nužnu mijenu, posebno s obzirom na drevne orijentalne religije (religije antičkog mediteranskog orijenta)? Nije li ipak potrebno ostaviti otvorenu mogućnost promišljanja o velikim društvima (ovaj Sundermeierov pojam bi se moga prereći u standardni izraz: velike civilizacije), čije religijsko iskustvo o(p)staje u okvirima primarnog religijskog iskustva? U tom slučaju pitanje je promišljanja mogućnosti obrnutih posljedica sastavnica modela primarnog religijskog iskustva, kao npr. koja bi to vrsta novoga iskustva trebala nastupiti da bi mogla izazvati jednu uistinu kategorijalnu promjenu?

Upravo antičke orijentalne religije nude niz zanimljivih “anomalija“ u navedenom modelu. One su vrlo često prožete mnogostrukim slojevitim promjenama; često su također dugog trajanja u društvima koje ne možemo nazvati plemenskim ili malim zajednicama. Sposobne su i za značajnija usvajanja novih iskustava koja ne pridolaze iz sekundarnih religija, niti ih ta sposobnost premješta u rang sekundarnog religijskog iskustva (Diesel, 2006, 30-31).

### **2.3. Jan Assmann: primarne i sekundarne religije**

Assmannovo prihvaćanje razlikovanja modela primarne-sekundarne religije pojavljuje se izvorno u svezi pozicioniranja pojma Ma'at, jednog od nosivih pojmova staroegipatske religije i kulture. Značenjsko područje pojma Ma'at, po Assmannu obuhvaća ljudsko djelovanje i kozmički poredak, pravednost, državu i kult. Ovi su pojmovi u kasnijoj religijskoj povijesti razdvojeni, te je i to razlog posebnog interesa za ovaj pojam. Odnosi se na mjesto pojedinca u društvu, na mjesto društva u faraonskoj državi i mjesto države u kozmosu. Ma'at je nadređeni pojam svih veza i obveza – u odnosu na sugrađane, na državu i na ono “sakralno“, isto je tako nadređeni pojam svakom aksiomu mišljenja i djelovanja (Assmann, 1990, 18). Na osnovu navedenoga obuhvatnog opisa pojma Ma'at, Assmann postavlja pitanje nije li vrlo prikladno da se on razumijeva kao naznaka za čitavu egipatsku religiju. Assmann tvrdi da je to moguće samo ako se pretpostavi jedan religijski pojam “koji stoji u oštroj opreci u odnosu na neki nama familijarni religijski pojam iz judeo-kršćanske tradicije“ (Assmann, 1990, 18). Religija čiji tip označava pojam Ma'at i judeokršćanska religiozna slika svijeta su u mnogo čemu čista nasuprotnost, te nije lako naći specifične točke razlikovanja. Obično religije u užem smislu susreću religije u širem smislu i grade na njima, da bi u polemičkom razgraničenju ostali isključujući sistemi.

Da bi stvorio prostor razlikovanja ova dva tipa religija Assmann će pribjeći Sundermeierovom modelu razlikovanja primarnog i sekundarnog religijskog iskustva (Assmann, 1990,19). Sundermeierov model je polazna točka njegovih analiza koje će stvoriti zaseban u mnogočemu novi model. Za njega su primarne religije istovrsne s odgovarajućim kulturama, a može ih se opisati i kategorijom tradicionalnih religija koje se povijesno razvijaju u dugim vremenskim intervalima u okvirima jedne kulture, specifičnih društvenih zasebnosti te uglavnom i zasebnog jezika, te su neodvojive od navedenih vlastitosti, te su fenomenološki istovrsni odgovarajućoj

kulturi. Okrenute su svijetu, uronjene u njega, sveobuhvatne; samo-razumijevaju se jednostavno kao 'zadani poredak' („*die Ordnung schlechthin*“). Oznaka za člana ovakve kulturne i kult-zajednice je jednostavno – čovjek (Assmann, 1990, 21).

Primarne religije 'naučavaju' stanje uređenih odnosa u cjelokupnoj stvarnosti, koja uključuje i harmonične odnose s bogovima. Razrađenu specifikaciju odnosa između politeizma i monoteizma Assmann iznosi 1998 u djelu *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Temeljne i nosive (nasuprotne) datosti primarnih religija su: veliki kozmos i mali čovjek; ispunjenje čovjekove egzistencije ili njezina propast, općenito uzevši život ili smrt. Primarne religije zahvaćaju čovjeka u njegovoj pripadnosti grupi, obitelji, klanu i plemenu; u njegovoj krvnoj i zavičajnoj pripadnosti i umreženosti. Obilježene su uvijek razumijevanjem svijeta s mnoštvom duhovnih bića i bogova – ono što nazivamo politeizmom. Assmann naglašava da primarne religije ne poznaju razliku između Boga i svijeta: “Svijet bogova ne stoji nasuprot svijetu kao kozmosu, čovjeku ili društvu, već je zapravo počelo koje sve strukturira, ravna i smisleno prožima“ (Assmann, 2003, 61). Ovaj svijet bogova konstruira ponajprije kozmos, te potom državu i društvo. Mnoštvenost dolazi zakonom nužnosti: Politeizam je kozmoteizam, drugačije rečeno: primarni oblik religije je “posjednuće svijeta, udomljavanje u svijetu (*Weltbeheimatung*) (Assmann, 2003, 21 i 61). Svojestvena im je i samorazumljiv naravno pronicanje stvari; bogovi su također očiti, prepoznatljivi, unutarstvetske su naravi i interesa, mogu se prevesti u drugi religijski sustav iste, njihova egzistencija se odnosi na očite elemente stvarnosti te tako znače nešto drugo negoli samo vlastitu egzistenciju kao takvu. U izvjesnom smislu su bogovi sam svijet (Assmann, 2003, 22-).

Etnološko značenje primarnih religija ide u pravcu naglašavanja plemenske kulture: “samo smo mi istinski ljudi, drugi ostvaruju ljudskost samo na manjkav način“. Tomu odgovara društveni kodeks koji društvenost pridržava samo za vlastite članove a neprijateljstvo je usmjereno na druge, protiv onih 'izvan', s kojima se stoji općenito u stanju 'naravnog rata'. Ovakvom gentilizmu odgovara i plemenska religija koja želi reći: “naši bogovi su utemeljili naše pleme se su mu putem mitova i rituala podarili tumačenje svijeta i životne norme. Naši su bogovi najbolji, jamče pobjedu u boju; bogovi drugih su slabi i prevrtljivi, te ih se može podnositi, ne iz duha snošljivosti već iz pozicije prijezira (Müller, 1987, 66-120).

Navedeno bi moglo upućivati na trajnu međusobnu netrpeljivost i isključivost plemenskih religija, koja je i posvjedočena i brojnim izrazima nasilja i trajnih separacija nazočnih donedavno

u područjima plemenske kulture. Iako Assmann ne naglašava u tolikoj mjeri neke sociološke kategorije pri razlikovanju primarnih i sekundarnih religija poput opreke malih i velikih društvenih zajednica. Za njega je važniji element prepoznavanja primarnog karaktera religije nerazdvajanje slike svijeta, kulture, države i sl. od religijskih predodžbi. Postulati ovih religija su identični s moralom i političkim autoritetom. Posljedično među primarne religije ubraja i polideizme i summodeizme antičkih orijentalnih religija bez obzira što su to uglavnom velike društvene zajednice, štoviše zasebne civilizacije (Müller, 1987, 280). Polideizam i summodeizam se može razviti iz plemenskih religija u određenim političkim odnosima, no ostaje u kategoriji primarnih religija, istovremeno nadvladavajući etnocentrizam plemenskih religija. Štoviše, unutar antičkog svijeta preuzimaju ulogu okupljajuće ekumene politički umreženih država (ili češće manjih političkih cjelina). Ovaj oblik primarnih religija je u mnogo čemu amortizirao gore navedenu netrpeljivost plemenskih kultova.

Zaključno bi se moglo navesti nekoliko ključnih elemenata sistema primarnih religija u Assmannovoj elaboraciji Sundermeierovih teza: “Povijesno su se razvile, nisu utemeljene; identične su s kulturom i nisu izvan nje (Sundermeierova naznaka 'sektoralno izdvojene'), ne poznaju ortodoksiju ili normativnu teologiju. Zapravo bi bilo vrlo konsekventno za ovaj sustav, bez obzira što bogovi u njemu igraju središnju ulogu, izbjegavati uopće pojam 'religija', te bi se jednako prikladno moglo nazivati ga 'država' ili 'kultura', jer pojam religija ovdje ne posjeduje nikakvu diferencijalnu posebnost“ (Assmann, 2006d, 272).

### *2.3.1. Primarne religije kao faktor kulturne prevodljivosti*

Uspjehu ove integracije treba pripisati “otkriću“ ili razvoju tehnike prevođenja: usprkos činjenici da se unutar različitih plemenskih ili kulturnih zajednica jasno razlikuju bogovi po imenu, prihvaćenom obličju, funkciji ili “resoru“ djelovanja, njihove funkcije unutar religijske zajednice se prepoznaju istovrsnim te stvaraju pretpostavku općeg uvjerenja da je u osnovi riječ o istim bogovima. Tema prevodljivosti (*Übersetzbarkeit*) je naglašena teza u Assmannovom opusu koji se odnosi na bilo koji način na promišljanje povijesti religija i njihova složenog pa i dramatičnog suodnosa, te prati gotovo sva njegova djela. Općenito govoreći naglašava ovaj vid prevodivosti kao veliko kulturalno postignuće politeističkih društava/religija (Assmann, 1990, 22-). S obzirom



na posljedice ovakvoga vrednovanja za kasniju polemiku oko uloge monoteizma u kasnijoj svjetskoj povijesti potrebno je nešto više reći o značenju i konsekvencama ideje o prevodivosti primarnih religija.

Prvi dokumentirani slučaj izjednačavanja dvaju božanstava pripisujemo Babiloncima mjerilom njihove funkcionalnosti ili kozmičke manifestacije. Ova se metoda naziva 'teološka onomasiologija'. Onomasiologija polazi od referenta (stvar) i traži riječ (imenovanje), u suprotnosti prema semasiologiji, koja polazi od riječi (označenja) te traži značenje. Onomasiologija je međukulturalna i interlingvalna; cilj joj pronaći način kako neko jedinstvo značenja izraziti u različitim jezicima Babilonci su razvili teološku onomasiologiju tražeći odgovor na dominantnu dvojezičnost - sumersku i akadsku, koja je operirala unutar srodnih religijskih kultura. U tom smislu bi prevodivost ponajprije u ovom slučaju djelovala translingvistički, ali ne i transkulturalno. No tijekom vremena ulaze i drugi jezici, kako unutar carstva tako i oni stranih naroda, te se formira i 'popis bogova s tumačenjem' s prijevodima značenja na amoritski, huritski, elamitski i kasitski, uz dva već navedena jezika (Assmann, 1996, 25). Posebno je značajan jedan četverojezični popis iz Ugarita, jer prevodi imena božanstava iz sumerskog, akadskog, huritskog i ugaritskog panteona, što predstavlja ozbiljan pothvat jer bogovi i njihova svojstva dolaze iz značajno različita jezična i kulturna kruga: indoeuropskog i semitskog. Prevođenje imena nadilazi puku prepoznatljivost po rodu i funkcijama, nalaze se ekvivalenti po odnosima i smjelijim intuitivnim teološkim solucijama (Assmann, 1996, 26). Hetiti će naslijediti ovu praksu sredinom drugog tisućljeća prije Krista dodajući novost u obliku međunarodnih ugovora, koji su osnaženi svečanim prisegama stranaka koje potvrđuju ugovor. Prisega su uključivale invokaciju božanstava zainteresiranih stranaka, no važno je bilo da su zazvani bogovi ekvivalentni po funkciji i rangu važnosti, te su po ovom prepoznavanju doživljavani kao zajednički jamci dogovorenoga. Odnosi s vazalima kao i međunarodni ugovori su nezamislivi bez ovih lista 'zajedničkih' bogova na dnu ugovora. Upravo su religije na ovaj način postale agensi interkulture prevodivosti: narodi, kulture i politički sustavi različitih političkih zajednica mogu biti vrlo različiti, no u mjeri u kojoj imaju religijski sustav s definiranom i prepoznatljivom ulogom bogova postaju usporedivi i pristupačni jer takvi bogovi su zapravo u očima drugih isti oni koji se štiju i drugdje pod drugim imenima. Sažeto rečeno, imena ikonografija i ritual, tj. kultura se razlikuju, ali bogovi su isti. U području kulture religija se javlja kao kontrirajući princip 'pseudo-specijacije', efekta koji je uveo u uporabu Erik H. Erikson

kako bi opisao formaciju umjetnih podgrupa unutar iste biološke vrste (Assmann, 1996, 27). U ljudskim društvima pseudo-specijacija je zapravo učinak kulturne diferencijacije koja potiče zasebnost i novi identitet u odnosu na ostale skupine, što dovodi do izolacije i izbjegavanja drugih pa i do neprijateljstava. Trgovina te posebno religija su predstavljale kontrirajuće snage ovome procesu pseudo-specijacije. Prevoditelji nisu bili samo puki komunikacijski posrednici već interpreti u dubljem smislu riječi. Zanimljiva je analiza sumerskog izraza *eme-bal* ('izmjenjivač jezika'), što će imati ekvivalent u babilonskom i asirskom izrazu *targumannum* (tumač), koja je preživjela u aramejskom *targum* (prijevod), no moguća je linija prelaska i u turski u obliku *dragoman*, *turguman*, što bi moglo dovesti i do njemačkog *dolmetscher* (Assmann, 1996, 28).

Navedena interpretacija religije kao kontrirajućeg čimbenika kulturne pseudo-specijacije može izgledati iznenađujuće, jer se religiji općenito dodjeljuje uloga promotora kulturnog identiteta i zasebnosti. Asimilacija u dominantniju kulturu je obično praćena procesom religijske konverzije, odn. *vice versa* religija se prepoznaje kao bastion otpora političkoj i kulturnoj dominaciji sa strane. Židovski Exodus pruža model religijskog otpora opresiji. No ovakvi fenomeni traže posebne političke i kulturne uvjete koje se sažima u termin 'stanje manjine', koje snaži u slučaju dominacije hegemonističke kulture koja prijeti utapanjem manjinskih grupa. Reakcija na ovu ugrozu snaži protu-identitet nasuprot vladajućoj poziciji; te se ovaj mehanizam može nazvati drugostupanjska pseudo-specijacija, koja je ujedno i proturazlikovna (*counterdistinctive*) pseudo-specijacija. Identitet postaje normativan, temeljeći se na 'normativnoj samodefiniciji'. Otpor nasuprot političkoj i kulturnoj dominaciji rezultira nastankom nove religije, koju Assmann stavlja u kategoriju drugostupanjskih ili sekundarnih religija (Assmann, 1996, 29). Njihova iznimno važna značajka je da odbijaju prevodivost religija. Pristup ovakvim religijama je *via conversio* a napuštanje putem apostazije (Assmann, 1990, 19-20, 279-280).

Židovska je povijest izraz tipičnog 'stanja manjine'; postala je paradigma pa i model većini drugih slučajeva ove vrste. Egipat je znatno manje zamjetan slučaj te i manje poznat. Assmann se stoga želi okrenuti primjeru staroga Egipta s ciljem prikazati djelovanje religije u promociji neprevodivosti. Nesumnjivo je snažan poticaj za ovaj izbor Assmannova pozicija vrsnog egiptologa, no nije osnovno polazište. Također ovakva metodika polaska iz vizure Egipta želi izbjeći stupanje na teren biblijskih znanosti, posebno starozavjetne, o čemu Assmann višekratno naglašava svoju nekompetenciju. Egipat je također u vrijeme strane vladavine bio u poziciji

stvaranja sindroma manjine. Ovaj se fenomen uglavnom odnosi na period poslije makedonskog osvajanja, kada se Egipćane nalaze u sličnoj poziciji kao Židovi no s nedostatkom kanona koji su Židovi upravo formirali. Na planu zakona, ritualne čistoće, pravila prehrane itd., no za našu temu od posebnog je interesa vjerovanje u neprevodivost egipatskog jezika. Helenizirani Egipćani kao i helenizirani Židovi autori su značajnog literarnog opusa na grčkom, no zamjetno je vrlo malo prijevoda s egipatskog. Na području religiozne literature je moguće odbijanje prevođenja bogova; ime se doživljava kao mistični simbol, ne može biti shvaćeno te ne može biti prevedeno. Poznavanje imena čuva 'mističnu sliku božanstva' u duši poznavatelja, te stoga Egipćani npr. ne nazivaju boga sunca Heliosom već radije Re. Ovakva teorija o jeziku, nazvana i energetička ima magijske dimenzije, jer u zvuku imena počivaju magijske snage. Zvuk po osjetilnim kvalitetama govora ima moć dosegnuti božansku sferu. Ovakva energetička dimenzija jezika je neprevediva (Assmann, 1996, 30-31).

### 2.3.2. Konverzija: Objava nasuprot uvidu

Jedan od najsigurnijih znakova sekundarne religije je fenomen konverzije (Nock, 1993). Sve dok postoji mogućnost religijskog prijevoda ne postoji potreba za konverzijom. Ukoliko sve religije u osnovi štiju iste bogove nema razloga ostavljati jednu religiju te prelaziti u drugu. Mogućnost postaje stvarna ukoliko jedna religija nudi pristup uzvišenijoj istini, što predstavlja *ipso facto* isključivanje prevodivosti.

Assmann će istraživati i niz rubnih slučajeva, od kojih su najznačajnije misterijske religije helenizma. U *Metamorfozama* Apulije daje primjer prijelaza od prevodivosti u slučajevima 'redovitog' štovanja bogova do naglašene važnosti izricanja *verum nomen*, npr. u slučaju štovanja Izide (Isis), što se argumentira činjenicom da samo Egipćani pravo ime i s njim povezani ritual. Ulazak u ovaj okvir razumijevanja pretpostavlja pristup (konverziju) u kult Izide, odn., u skupinu iniciranih u višu spoznaju, koja isključuje svaku prevodivost. Najistaknutiji vidik granične situacije ovakvih kultova je da oni (npr. Izida) ostaju kozmoteistička božanstva koja utjelovljuju univerzum u njegovoj cjelovitosti. Izida je kozmičko božanstvo i osobni spasitelj, njeno ime izražava različite manifestacije njene moći koje izražava u iskazu "Ja sam ovo i ono, i ono treće...ukratko: sve". Tu je i dodirna točka razlike u odnosu prema sekundarnim religijama – Jahve se imenuje upravo suprotno; nije sve već je "Ja sam koji jesam", negirajući tako svaku

referenciju na nešto izvan sebe, svaki mogući *tertium comparationis*, te time i svaki pokušaj prevodivosti (Assmann, 1996, 31-32). Kozmoteistička poveznica između boga i svijeta, te između Boga i bogova je kategorički slomljena.

Ovdje se otkriva još jedan element prevodivosti primarnih religija koji je posljedica kozmoteističke slike svijeta. Bogovi su prevodivi jer se (pod)razumijevaju i prepoznaju naravnim uvidom, te se njihova uloga (i ime) u takvoj slici svijeta interkulturalnim razumijevanjem lako prevede u drugi jezik odnosno religijski sustav. Oblik naravnog uvida isključuje kategoriju "vjere"; gdje je sve 'dano', evidentno, podastrito zrenju, nema ničega u što bi se 'vjerovalo'. Štovanje bogova je stvar određenog znanja i povjerenja u takav uvid, nikako ne može biti utemeljeno u vjeri. Jezici naroda primarnih religija ne poznaju pojam vjere (gr. *pistis*), kršćanski misionari su ga uglavnom sami morali konstruirati. Apostol Pavao će lakonski rezimirati razliku naravnog uvida i vjere: "hodimo ne u znanju (viđenju – *opsis*) već u vjeri (*pistis*)" (2 Kor 5,7). Oni koji vide mogu u vidljivom svijetu pokazati koja božanstva štuju; oni koji vjeruju tek trebaju izreći povijest čija istina počiva na stvarnosti izvan vidljivoga svijeta. (Assmann, 1996, 32-33). Mogu prevesti povijest koja utemeljuje vjeru ali ne i Boga.

Kao posljednja karakteristika primarnih religija koja je na izlaznim vratima ove kategorizacije je sinkretičko prevođenje ili prevođenje u treći jezik; odgovarala bi mu i kovanica kozmoteistički monoteizam. Različita božanstva nisu samo uzajamno 'prevedena' već i u treći pojam (i jezik), što već naznačuje stupanj zajedničkog temelja koji ovim postaje vidljiv. Pretpostavlja se temeljno jedinstvo u pozadini kulturnih različitosti; kozmos je referentna točka jednosti (Assmann, 1996, 33-34).

### 2.3.3. Monoteizam i konstrukcija poganstva

S navedenim mišljenjem da se monoteizam razvio postupno kroz stupnjeve i međustupnjeve poput henoteizma i monolatrije, započinje u najširem smislu i Jan Assmann široku raspravu o dinamičnoj ulozi monoteizma. Assmann se kao znanstvenik ne želi postaviti u ulogu povijesno-religijskog revizionista ili biblijskog ili arheološkog alternativca, što mu je često osporavano. Drži vrlo prihvatljivim teorije o sporom afirmiranju monoteizma u njegovoj 'bazi', području Izraela i okolnih zemalja. Arheološki i literarni izvori daju višestruke uvide u štovanje različitih bogova u vrijeme vladajućeg kulta Elohima/Jahwe, što bi moglo voditi do zaključka da je

dominanta Staroga zavjeta monolatrija a ne monoteizam. Često spominjana ljubomora koju Jahve iskazuje u trenucima kada njegov narod štuje tuđe/druge bogove je očita pretpostavka, ne samo literarna figura, da je takva religijska konstelacija svakodnevnica stoljeća nastanka Svetoga pisma. Moguće je da se monoteizam u pravom obliku u Izraelu artikulirao tek kod Deuteroizaije, a tek puno kasnije postao i dominantan.

Assmann naglašava drugu razinu predodžbe prošlosti; onu biblijsku. Biblija stvari gleda drugačije; čisti ili zreli monoteizam za svijet (i poruku) Biblije ne stoji na kraju dugog procesa razvoja, već u svoj jasnoći i smislenosti već na početku. Rekonstrukcija temeljena na pamćenju vodi sve do objave Mojsiju na Sinaju; povijesno vjerojatno netočno, no istovremeno semantički ispravno, tj. ovakva rekonstrukcija sadrži revolucionarni, antagonistički karakter ove nove vrste religije. Naglasak na isključivoj povezanosti na jednog jedinog Boga izražava se također na jedan potpuno nov, revolucionaran i oprečno-odnosan način, s obzirom na razvijene politeističke religije. Ovakva nasuprotnost svemu postojećem želi naglasiti prvotnost koja se ne može evolutivno pojasniti; dar Tore ne može stajati na kraju jednog razvoja, već markira jedan radikalan lom sa svom prošlošću (Assmann, 2007c, 29-30).

Opreka svoj postojećoj duhovno-religioznoj stvarnosti je, po Assmannu, najintenzivnije i najtočnije izražena u imperativu s početka Dekaloga: «nemaj drugih bogova!». Njenim potpuno novim značenjem zapravo i započinje elaboriranje onoga što se obično stavlja pod kategoriju monoteizma, što Assmann smatra ne i najsretnijim nazivom. Ovdje prestaje, naime svaka sličnost s bilo kojim izvana sličnim fenomenom koji bi se mogao tumačiti kao predstapanj monoteizma Mojsijevskog tipa. Henoteizam ili monolatrija kao i politeizam su jednako beskorisni u razumijevanju revolucionarnosti ovoga obrata. Ni u jednom od ovih oblika Mojsijevski «monoteizam» nema paralela. Assmann traga dakle za smisljeno-povijesnom perspektivom; perspektivom povijesnog pamćenja, koja zasigurno nije primarna kod istraživača judaistike ili Staroga zavjeta. Naravno i povijesno pamćenje ostaje povijesno te se povijesnosti kao osnovnog okvira mora držati, što sigurno nije lako za razlikovati. Ozbiljan prigovor na naizmjenično korištenje perspektive upućen je od bibličara Petera Schäfera, koji mu predbacuje 'igru skrivača' sa svojim čitateljima, koji nikada ne znaju kada argumentira na razini povijesti a kada na razini povijesti pamćenja.

Assmann će opetovano naglašavati da njegov upit nije kako je se nešto dogodilo, već kako je se zapamtilo, tj. kako je ugrađeno u povijesnu sliku o sebi. Drugim riječima kako je pamćenje

ugrađeno u povijesnu semantiku jednoga društva. Pritom se naravno ne smiju u potpunosti zanemariti fakti koji nam pridolaze iz drugih izvora, ponajprije arheoloških. Sugerira razlikovanje između tragova (*Spuren*), glasnika (*Botschaften*), i sjećanja (*Erinnerungen*). *Spuren* su arheološka svjedočanstva, *Botschaften* su suvremene slike i tekstovi koje nešto posreduju kasnijim naraštajima; *Erinnerungen* su rekonstruirani osvrti iz kasnijih vremena (Assmann 2002, 421-). U svom opusu koji tretira ulogu monoteizma Assmann naglašava da je svakako prvotno okupiran sjećanjem, potom tragovima, a glasnici su na trećem mjestu.

Antagonizam ovog novog i revolucionarnog karaktera razumijevanja svijeta koji postaje dominantan u Izraelu nakon Izlaska, u pamćenju nudi oštre konture razlikovanja nepoznatog u ranijim vremenima. Duhovna povijest se po prvi puta polarizira što je navelo neke teologe da u Assmannovoj teoriji otkriju apologiju poganstva uz prateću kritiku judaizma i kršćanstva.

Za razliku od Sundermeierove evolucionističke (pa i dijalektičke) teze o integraciji primarnih religijskih iskustava u sekundarna, Assmann vidi u ovome odnošenju upravo revoluciju (Assmann, 1990, 280). "Monoteističke religije konstruiraju opreku između staroga i novoga (modela), ne u smislu evolucije već revolucije"; "sve monoteističke religije su religije opreke (*Gegenreligion*)" (Assmann, 1998, 24). Ovakva zamjedba nije vanjski opis, Assmann sekundarne religije vidi upravo kao pokret otpora (*Widerstandsbewegung*), ponajprije u smislu procesa religijskog diferenciranja iz političkog i moralnog okruženja, te je samim izvoriste i posljedica političkog i socijalnog konflikta s okruženjem. Proces promjene od primarnih prema sekundarnim religijama zapravo je prijelaz od politeističkih prema monoteističkim religijama, što za posljedicu ima niz temeljnih konceptijskih pomaka u samopoimanju religije ali i vanjske pojavnosti: prijelaz je to od religije kulta prema religiji knjige; od izvorno kulturno utemeljene religije prema univerzalnoj (svjetskoj) religiji. Assmann ovdje ne negira Sundermeierovu zamjedbu o prijenosu mnogih nosivih elemenata primarnog religijskog iskustva u novu impostaciju, no takva 'sinkretistička inkulturacija' ne umanjuje patos antagonističkog samorazumijevanja i identiteta (Assmann, 2003, 11) „Najizražajniji primjer nastajanja 'sekundarne' religije na temelju pozicije polemičkog razgraničenja tvori suodnos Izraela i Egipta u izvješću Knjige Izlaska." (Assmann, 2003, 11).

Religije novoga smjera su ujedno i put unutarnjeg priklanjanja svetomu; tj. put samoposvećenja i spasenja (naravno u kategoriji monoteističkih religija). Posljedica je to izlaska iz konvencionalne sveze čovjeka, kozmosa i društva, paradigmatične za primarne religije, prema postavljanju

čovjeka u neposredan odnos s (jednim) Bogom (Assmann, 1990, 19). Ovakav tip samosvijesti, je za Assmanna jezgra sekundarnih religija, čiju novost i nasuprotnost ilustrira ulogom koju ima Ma'at u egipatskoj religiji. Dok u monoteizmu pojedinac stoji neposredno pred Bogom, značenja koju ima Ma'at izražava princip vertikalne solidarnosti: sve inicijative polaze od faraona; on stoji pred bogom (ili bogovima), nikako ne pojedinac. Ideje Ma'at i kraljevstva su tijesno povezane, praktično nerazdvojne; Ma'at postavlja pojedinca *u društvo*, ne pred boga. Krize faraonske vlasti a ponajviše dokidanje tradicionalne religije u tzv. Amarna periodu doveo je do razlikovanja političkog poretka i osobne pobožnosti. Ma'at je zamijenjena voljom bogova. Assmann ovdje vidi predznak goleme promjene koju imenuje štoviše 'osovinskom' (*achsenzeitliche Wende*) (Assmann, 1990, 282).

Sekundarne religije, zapravo za Assmanna su nužno monoteističke po naravi, jer se utemeljuju činom objave (otkrivenja). Nesvjesno ili svjesno grade na primarnim religijama i istovremeno se ograđuju od njih, što je i preduvjet njihova karaktera opreke nasuprot ranijih religijskim modelima. Iz ove opreke proizlazi i karakter naglašene kritike kulture i političkog poretka, prvenstveno one kulture i političke strukture koja je izraz primarne religijske svijesti, no ova sklonost kritici ostaje i u društvima koja se pokušavaju utemeljiti na postulatima sekundarnih religija. Počivaju na sustavu uvjerenja i obveza, koja se razlikuju od opće prihvaćenih pravila života zajednice i društava koja joj prethode, te načelno stoje u konfliktu u odnosu na njih. Konflikt može ostati na načelnom odbijanju no postoji i poziv na svjedočenje drugačijih normi koje su uvijek kritika prihvaćenih standarda ponašanje primarnih religija, te mogu i eskalirati u aktivnom odbijanju, o čemu će biti opširno govora o fenomenu nasilja koje se povezuje s naravi monoteističkih religija. Odnosi s Bogom su harmonični, no nisu uređeni u smislu pravila koja opstoje u odnošajima ljudi i bogova u primarnim religijama. Bog sam je osnovno polazište vjere i ima značaj u sebi. Odnos prema Bogu povlači i diferencira različite vidike političkih i društvenih odnosa koje mogu izazivati i krize lojalnosti – novozavjetnim rječnikom nazvano između “onoga što je Božje i što je carevo“.

Sadržaj sekundarnih religija su uskraćeni naravnom uvidu, naglašenom karakteristikom primarnih religija; on se smješta u zasebne izvore spoznaje te se i imenuje pojmovima poput 'nauka, objave, proroštva'. Kanon postaje važan te uz njega niz religijskih aktivnosti povezanih unutarjom logikom razumijevanja: čitati, učiti, vjerovati, sjećati se... (Assmann, 1999, 11-12)

Ispovijest vjere (*confessio*) je također velika novost kako po sadržaju a posebno u značenju vlastitog normativnog definiranja, iskaza pripadnosti i neupitne povezanosti.

Iz navedenih elemenata oprečnosti primarnih i sekundarnih religija formira se kod ovih posljednjih i koncepti prave religije i lažne religije, točnije lažnih religija, jer ih se doživljava u razmjeru politeističke raznolikosti. Prava religija, kako se samopoimaju sekundarne religije, utemeljuju posebne forme načelne i egzistencijalne pripadnosti. Samo u dimenziji ovakve ekskluzivne religijske identifikacije formiraju se koncepti konverzije, apostazije, odvojenosti od svijeta (*anahoretizam*), svjedočenja (*martyrium*) (Assmann, 1990, 20). No, od posebne je važnosti za Assmannovu teoriju suodnosa dva navedena religijska modela teza da sekundarne religije zaustavljaju međukulturalnu prevodivost (Assmann, 1998, 20) Upravo ovdje Assmanova teza ima ozbiljan zaokretu u odnosu na Sundermeierovu te na izravan način postulira zasebnu tezu koja već ima svoje mjesto u komparativnoj religiologiji, kulturalnoj antropologiji i srodnih područjima, a ključni je preduvjet razumijevanja glavne teme ovoga rada. Stoga joj treba posvetiti više prostora.



### III. POLAZNA TOČKA TEORIJE: POLJA DIFERENCIJE: EGIPAT I MOJSIJE

#### 3.1. Uvod: Što je to 'Mojsijevo razlikovanje'?

Dva su seminalna djela u kojima Assmann postulira ovu temeljnu tezu o Mojsijevskom razlikovanju. Prvo je objavljeno u SAD, kao posljedica njegova studijskog boravka u “*J. Paul Getty Center for the History of Arts and the Humanities*“ u Santa Monica (California), s naslovom: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1997. Njemačko izdanje izlazi godinu kasnije pod naslovom: *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt 1998. Drugo njemačko prerađeno izdanje izlazi 2007.

Nakon 'izbijanja' polemike Assmann 2003. god. izdaje djelo *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. Ono se nastavlja na ranije navedeno djelo, a u mnogočemu je pojašnjenje ranije elaboriranih pozicija ili odgovor na brojne prigovore. Autor knjigu posvećuje Theu Sundermeieru, što daje naznaku da se autor vjerojatno želi nadograditi na temeljima istraživača koji drži pionirsku poziciju na području religijsko-kulturalnih istraživanja povijesno-komparativnog smjera.

Assmann pozitivno vrednuje tezu o 'osovinskom' periodu povijesti, ponajviše popularizirana poznatim Jaspersovim djelom (Jaspers, 1949), o čemu je i sam pisao (Assmann, 2012, 366-407). Međutim ne inzistira da bi se ovaj ključni događaj ili događaji koji ulaze u pojam ili pojmovnu skupinu kao Mojsijevo razlikovanje (*Mosaische Unterscheidung*), trebao striktno vremenski uklopiti u ekskluzivno 6. stoljeće p. Krista, kamo se obično detektira (Assmann, 2003, 11). Više se posvećuje opisivanju sadržaja pojma i njegova revolucionarnog karaktera, jer ga iščitava kao veliki obrat (*Wende*) od politeističkih prema monoteističkim religijama; od kulturnih religija (*Religionskulturen*) prema religijama knjige (*Buchreligionen*). Svoje istraživanje naslanja na već prezentiranu Sundermeierovu tezu, Jaspersov pojam '*Achsenzeit*', odnosno 'prodora prema transcenciji', te Weberova pojam racionaliziranja kao procesa odčaravanja svijeta (*Weltentzauberung*) (Assmann, 2003, 11, bilješka 2. i 3.). Upravo ovi procesi (okret prema transcenciji i odčaravanja svijeta), Assmannu služe kao potvrda da se osovinsko vrijeme povijesti dovršava tek s kristijanizacijom, odnosno islamizacijom antičkog svijeta. Tek je tada

dovršen proces relativiziranja ovostranosti, odnosno, svijet je razumljen u svjetlu apsolutne, transcendentne istine; a to je upravo ona stvarnost na koju se odnosi pojam '*Achsenzeit-a*' (Assmann, 2015, 247-8). Upravo je Mojsijevsko razlikovanje iniciralo ovaj proces koji će se zaokružiti potpunom (monoteističkom) preobrazbom antičkog svijeta. 'Monoteizam vjernosti' (kojega kasnije nadopunjuje 'monoteizam istine'), kako ga karakterizira Assmann, se primjerice, uopće ne uklapa u fenomenologiju '*Achsenzeit-a*'. A upravo je 'monoteizam vjernosti' savezu nešto što naviješta nešto što nadilazi čak i tako središnji događaj kao što je Exodus; a riječ je o ideji puno radikalnijeg *izlaska*, kojega bi Exodus samo prefigurirao: izlazak duše iz 'ovoga svijeta', iz *civitas terrena* u Božju državu, kako Augustin tumači Exodus: izlazak vjernika iz zapletenosti ovoga svijeta u svijet transcendencije što povlači razlikovanje Boga i svijeta (Assmann, 2015, 248-9).

Mojsijevsko razlikovanje, kao temeljni pojam povijesnog civilizacijskog obrata Assmann ne vidi samo kao puko razlikovanje između jednoga Boga i mnoštva bogova, već kao razlikovanje između istinitog i lažnog u religiji, između pravoga Boga i lažnih bogova; istinitog nauka i zablude, između znanja i neznanja, vjere i nevjere.

Vrijedi pogledati Assmannov uvod u ovu tematiku na početku djela *Mojsije, Egipćanin*:

*“Provedi razlikovanje (distinkciju).*

*Nazovi to prvim razlikovanjem.*

*Nazovi prostor u kojemu je ono provedeno razdvojenim ili rascijepljenim ovim razlikovanjem ... Razlikovanje kojim sam zaokupljen u ovoj knjizi je razlikovanje između istinitog i lažnog u religiji koja naglašava i još specifičnija razlikovanja poput Židova i idolopoklonika, kršćana i pogana, muslimana i nevjernika. Jednom provedeno razlikovanje označava beskrajan odnos i podrazlika (subdistinkcija). Možemo početi s kršćanima i poganima, te završiti s katolicima i protestantima, kalvinistima i luteranima, socinijancima i latitudinarijancima, te s tisuću sličnih denominacija i subdenominacija. Kulturne ili intelektualne distinkcije poput ovih grade univerzum koji nije samo pun značenja, identiteta i orijentacija, već također pun konflikata, netolerancije i nasilja. Stoga je oduvijek bilo pokušaja nadvladavanja konflikta preispitivanjem ove distinkcije, mada uz rizik gubitka kulturnog značenja.*

*Idemo nazvati distinkciju između istinitog i lažnog u religiji 'Mojsijevim razlikovanjem' (Mosaische Unterscheidung), jer ga tradicija pripisuje Mojsiju“ (Assmann, 1997, 1).*

Ovdje se može postaviti vrlo jednostavno pitanje u svezi ovog razlikovanja koje je važno za daljnju raspravu: što je stvarno razlikovno ili za razlikovati u Mojsijeviskom razlikovanju? Ne povlače li sve religije distinkciju između 'nas' i 'njih' – pita (se) Assmann? Odnosno svaka konstrukcija identiteta generira nasuprotnost - oni iznutra i oni izvana (*insiders - outsiders*).

Assmann ne želi da ove općenite istine zamagle središnju dinamiku Mojsijevskog razlikovanja. Već je bilo govora o svojstvu primarnih religija (i kultura), koje, generirajući 'drugost' kao posljedicu formiranja identiteta, grade i tehniku prevodljivosti, u različitim varijantama. Politeističke religije antičkog svijeta su štovale različite bogove, ali nitko nije dovodio u pitanje stvarnost 'stranih' bogova (Assmann, 1997, 3).

U novom modelu razlikovanja, Mojsijevskom, postoji samo jedan Bog koji je i istinit, svi drugi su ponajprije lažni (pa tek posljedično nepostojeći). Idolatrija, kao materijalno priklanjanje lažnim bogovima je neprestano odbijana tijekom židovske povijesti; idolatrija je pojam za odbojnost kao takvu. Netrpeljivost između Izraelaca i 'idolopoklonika' je uzajamna: dok su Židovi idolatriju prikazivali kao vrstu mentalnog poremećaja, Egipćani su ikonoklastičke tendencije (kod Židova) povezivali sa zaraznom i (tjelesno) deformirajućoj epidemijom. Uporaba ovih 'medicinskih' izraza u karakterizaciji oponenata u svezi raspre oko Mojsijevskog razlikovanja potrajat će sve do vremena u kojemu će se i Sigmund Freund pozabaviti ovom temom (Assmann, 1997, 5). Ovaj detalj sam po sebi govori o posebnom, upravo revolucionarnom karakteru Mojsijevskog razlikovanja.

Mada govori o revoluciji ovoga obrata, Assmann nipošto ne drži da je obrat jednom za svagda definiran i bez potiskivanja ili ugroze u pojedinim vremenima. U nekom trenutku povijesti se javlja u jasnom nacrtu – prva i druga zapovijed Dekaloga svjedoče o tome – da bi potom gotovo iščeznuo pa se opet javlja u još jasnijem obliku te višekratno trpi uzlazne i silazne putanje nazočnosti u povijesti naroda koji se upravo po ovom razlikovanju imenuje izabranim. Povijesne bilješke ovih oscilacija su npr. zgoda o zlatnom teletu, miješani brakovi s nežidovima; čemu autor pridodaje i rušenje poganskih hramova u kršćanskom Rimu, kao i slabljenje i kompromise nasljednika ovoga razlikovanja kroz povijest svo do danas. Stoga autor uvodi pojam 'monoteistički momenti' u kojima se - usporedo s navedenim krizama – jasno iskazuje navedeno razlikovanje. Namjesto monoteističkog nepovratnog obrata, koji uvijek nosi dvojbenost onoga 'prije' i 'poslije', monoteistički momenti naznačuju Mojsijevsko razlikovanje sa svom jasnoćom zahtjevnosti, prije negoli će se dogoditi neizbježni kompromis u svakodnevnoj praksi (Assmann, 2003, 12–13).

No, ni ovo vrlo realistično situiranje 'monoteističkih momenata' koji zasigurno otvaraju prostor susreta s nijansiranim srodnim pristupima nastanku monoteizma, nikako ne slabi značaj Mojsijevskog razlikovanja; on ostaje iznimno ozbiljan zahvat koji se uvijek iznova realizira u

stvarnosti, u pojedinačnim bljescima. Zasigurno da ovdje stoji pitanje autentičnosti biblijskog govora o monoteizmu kao revolucionarnom događaju? Assmann smatra da postoje evidencije i za evolucijski kao i revolucionarni monoteizam u Starom zavjetu. Naravno time se otvara pitanje koliko religija stoji iza Staroga zavjeta? Assmann nudi direktan odgovor: smatra da su dvije.

Prva bi se jedva razlikovala od primarnih religija koje koegzistiraju u cjelokupnom rasponu oblikovanja spisa Staroga zavjeta. Riječ je o štovanju vrhovnog boga koji dominira drugim bogovima ali ih ne isključuje. Tekstovi koje biblicistika označava 'svećeničkom tradicijom', su posebno oblikovani ovom religijom. Druga religija, smatra Assmann se oštro razlikuje od religijskih tradicija okruženja, zabranjujući izradu idola i sl., ali i pomicanjem naglaska sa žrtvenog karaktera u pravcu ispravnog ponašanja pojedinca te striktnom opsluživanju propisanog zakona. Ovaj bi tip religije bio vidljiv u proročkim spisima, kao i u tekstovima deuteronomijske linije predaje (Assmann, 2003, 19).

Assmannu za formiranje teze o Mojsijevskom razlikovanju ne smeta polazište da postoje različiti putovi prema monoteizmu, kao i njegovi oblici, uz opetovano naglašavanje postojanja monoteističkih momenata tijekom povijesti na različitim mjestima. No uz sve to Assmann čvrsto zastupa tezu o postojanju distinktivnog tipa revolucionarnog monoteizma koji se temelji isključivo na Mojsijevskom razlikovanju. Ovakvo smjelo povezivanje različitih elemenata u za Assmanna ključnu središnju tezu će ga i konfrontirati s pozicijama već razvijenih disciplina koja se isprepliću s njegovim područjem istraživanja. Već temeljna Assmannova teza naglašava isključenje, što je suprotno monoteističkom univerzalizmu i jedinstvu svega stvorenoga; isto tako 'istinito i lažno' je ponajprije helenistička filozofska distinkcija koja on primjenjuje na religiju. Konačno i povijest Izlaska ne stoji u kontekstu 'istinitog i lažnog' već je ponajprije pripovijest o nečemu vrlo egzistencijalnom - izlasku iz ropstva u slobodu. No, o kritičkim opaskama na ovu Assmanovu ključnu tezu bit će više riječi u poglavlju kojemu je upravo to tema.

Polazno djelo s kojim Assmann postulira ovu temeljnu tezu, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, (Assmann, 2003), autor posvećuje Theu Sundermeieru, što daje naznaku da se autor vjerojatno želi nadograditi na temeljima istraživača koji drži pionirsku poziciju na području religijsko-kulturalnih istraživanja povijesno-komparativnog smjera.

Assmann također pozitivno vrednuje tezu o 'osovinskom' periodu povijesti, ponajviše popularizirana poznatim Jaspersovim djelom, o čemu je i sam pisao (Assmann, 2012, 366-407).

Na neki način je moguće da Assmann traži i priključak na stvarnu povijest s obzirom na mnoštvo

prigovora da njegove teze prečesto ostaju u sferi mnemohistorije, kulture sjećanja u kojoj poveznice sa stvarnim povijesnim događajima postaju nebitne, što sve pojačava dojam smjele konstruktivnosti ako ne i zanemarivanja nekih 'tvrdih' povijesnih okvira svake kulturološko-antropološke teorije što je počesto bio slučaj u ovoj znanstvenoj disciplini. Štoviše, jedna od njegovih najnovijih djela je posvećena baš toj tematici (Assmann, 2018a), no ne utječe na njegove već elaborirane stavove. U jednom ranijem radu čak i teoriju o 'osovinskom' periodu povijesti gleda u sebi svojstvenoj vizuri kulturnog antropologa; npr. Jaspersovu glasovitu tezu propituje kao kulturno-analitičku heuristiku (*kulturanalytische Heuristik*), (Assmann, 2017, 43-55).

Međutim, on ipak ne inzistira da bi se ovaj ključni događaj ili događaji koji ulaze u pojam ili pojmovnu skupinu kao Mojsijevsko razlikovanje (*Mosaische Unterscheidung*), trebao striktno vremenski uklopiti u 'ekskluzivno' VI. st. pr. Krista, kamo se obično detektira (Assmann 2003, 11.). Više se posvećuje opisivanju sadržaja pojma i njegova revolucionarnog karaktera, jer ga iščitava kao veliki obrat (*Wende*) od politeističkih prema monoteističkim religijama; od kulturnih religija (*Religionskulturen*) prema religijama knjige (*Buchreligionen*). Svoje istraživanje naslanja na već prezentiranu Sundermeierovu tezu, Jaspersov pojam '*Achsenzeit*', odnosno 'prodora prema transcenciji', te Weberova pojam racionaliziranja kao procesa odčaravanja svijeta (*Weltentzauberung*), (Assmann 2003, 11, bilješka 2. i 3.). Ovaj temeljni pojam povijesnog civilizacijskog obrata Assmann ne vidi kao puko razlikovanje između jednoga Boga i mnoštva bogova, već kao razlikovanje između istinitog i lažnog u religiji, između pravoga Boga i lažnih bogova; istinitog nauka i zablude, između znanja i neznanja, vjere i nevjere. Mojsijevsko razlikovanje nije dakle jednom za svagda utemeljujući događaj koji sve neposredno i bespovratno mijenja, već je ono *regulativna ideja* koja u 'valovima isijava' svoje preobražavajuće djelovanje tijekom stoljeća i tisućljeća. Ovaj događaj se stoga ne smješta u nekog jasno određenom vremenu pa čak niti se povezuje s bilo kojim biografskim datumima povijesnog 'čovjeka zvanog Mojsije' (Assmann, 2003, 13).

Ovome obratu u povijesnom smislu prethode plemenske religije, različiti politeistički kultovi i nacionalne religije; poslije ovoga obrata, uz navedene koje usporedo opstaju, nastaju nove sa značajkama monoteističkog vjerovanja kao religije knjige i objave, univerzalni karakter itd., koja katkada mogu biti stavljeni u pitanje (npr. židovstvo kao svjetska religija), no svima ostaje zajedničko prijanjanje uz pojam istine, kojega ekskluzivno pridržavaju samo za sebe, istovremeno

ga niječući ne samo politeističkim religijama već i 'konkurentima' iz srodne tradicije (Assmann, 2003, 13-14). Objavljena istina daje sekundarnim religijama antagonističku energiju kojom spoznaju ono lažno, dok istovremeno ono istinito ugrađuju u 'normativnu zgradu' uputa, dogmi životnih pravila i spasenjskih učenja. Stoga je po Assmannu za ove nove religije najpogodniji izraz 'protureligija' (*Gegenreligion*), jer samo ove religije posjeduju, uz istinu koju navještaju, i protivnika, oporbu, koju borbeno niječu. Samo ove religije poznaju čitav spektar pojmova kao heretik, poganin, zabluda, krivovjerje, sekte, idolatrija, magija, nevjera i sl. (Assmann, 2003, 13-15). Ovaj put ima svoju dugačku povijest koja ipak ima svoje povijesne okvire i metodičnost razvoja koje predstavljamo u poglavljima koja slijede.

### *3.1.1. Povijesni izvori argumentacije: Egipatski i biblijski monoteizam: Eknaton i Mojsije*

Uspoređivanje egipatskog i židovskog monoteizma povlači niz ključnih zamjedbi koje zbog svoje jedinstvenosti i prvotnosti fenomena ostaju određujuće karakteristike višestrukih odnosa: politeizma i monoteizma u dinamici susreta i odbijanja, ali i monoteizma tipa Amarna i Mojsijevskog razlikovanja. Amarna monoteizam, najraniji poznati monoteizam u formi (sve do teoklastičkog) diferenciranja u odnosu na ranije religijske prakse ostaje samo epizoda, što iznenađuje s obzirom na snažnu polugu političke (nipošto ne i 'sekularne') potpore (Assmann, 2003, 54-5). Ista zemlja, drevni Egipat, postaje i ključna pozicija i židovskog monoteizma, ne samo kao mitska zemlja ropstva iz koje u slobodu izlazi Izabrani narod jednoga Boga. U konceptu Mojsijevskog razlikovanja između prave i lažne religije bijeg iz Egipta nalazi svoj najvažniji formativni i normativni izraz. Egipat simbolizira poganski svijet primarnih religija nasuprot kojega se su-postavlja i suprotstavlja monoteizam, te ga u pokretu sadržanom pod nazivom Izlazak definitivno ostavlja iza sebe jednom za svagda. Za Assmanna, egiptologa ostaje intrigantnim kako se svijet u kojemu se formira prethodnica monoteizma doživljava istovremeno distanciranje od cjelokupne kasnije monoteističke tradicije?

Ranija elaboracija složenosti odnosa poli- i mono-teizma vodi do prepoznavanja dvaju različitih putova koje vode do monoteizma, ili obrnuto pojmljeno da dvije potpuno različite forme monoteizma postaju prepoznatljive slijedom različitih putova: prvi, put evolucije vodi do inkluzivnog monoteizma; tj. do zrele faze politeizma; drugi, revolucionarni put vodi do ekskluzivnog monoteizma, do kojega se dolazi isključivo putem radikalnog prekida sa svim

ranijim. Razlikovanje prave i lažne religije može se dogoditi samo u ovako pojmljenoj isključivosti. Assmann naglašava da religijska povijest Egipta nudi oba navedena oblika monoteizma (Assmann, 2002, 214-). Eknatonova reforma iz sredine XIV. st. pr. Krista, koja uvodi kult sunca, može biti svrstana u ekskluzivni monoteizam. No već odmah poslije Eknatonove smrti, za vrijeme dinastije Ramesida, restaurira se tradicionalni politeizam ali u smjeru razvoja ideje vrhovnog skrivenoga božanstva; što bi moglo biti pojmljeno kao inkluzivni monoteizam sukladan sličnim procesima u helenizmu, Mezopotamiji i Indiji.

Revolucionarni i ekskluzivni karakter starozavjetnog monoteizma nije potrebno posebno argumentirati. Prva zapovijed Dekaloga počinje upravo s time. Revolucionarni karakter nije odmah potvrđen, posebno ne u povijesnom razvitku izraelske religije, gdje nije lako naći događaj usporediv s revolucionarnim Eknatonovim pučem, osim donekle Jošijine reforme čišćenja religije od stranih natruha. Starozavjetni tekstovi nedvojbeno potvrđuju revolucionarni karakter čija semantika ne može biti samo kategorija fikcije jer je ekskluzivnost židovskog monoteizma na koncu procesa formiranja teologije Staroga zavjeta koji je upor monoteizma često i u pozivima na obračun sa starim božanstvima. Revolucionarnost Mojsijevskog razlikovanja se opetovano razaznaje u temeljnoj distinkciji između prave i lažne religije, u pozadini koje se krije ne manje važna distinkcija između Boga i svijeta.

Eknaton je na praktičnoj razini proveo ovu distinkciju, no bez zapisane zapovijedi koja bi je normirala u smislu: “nema drugih bogova osim boga sunca Atona“. On je jednostavno dokinuo ostale bogove ne spominjući ih potom, čak ni u polemičke svrhe, što njegovoj distinkciji oduzima artikuliranost i kanoničnost povijesnog sjećanja, što sve opstoji kod Mojsija, te ovo razlikovanje s pravom zovemo po njemu a ne po Eknatonu, bez obzira što možemo i njegovoj reformi imputirati implicitnu teologiju razlikovanja. No razlike su zamjetne i na drugim relacijama monoteističke ideje. Eknatonov monoteizam je monoteizam spoznajnog tipa (Assmann, 2003, 57). U pozadini stoji novi pogled na svijet koji sve što postoji, čitavu stvarnost svodi na djelovanje boga sunca koji stvara svjetlo i toplinu putem svojih zraka i vrijeme kroz njegovo kretanje. Upravo ovim otkrićem da sunce rađa vrijeme kao i svjetlo Eknaton zaključuje da ostali bogovi nemaju ulogu u stvaranju i uzdržavanju svijeta, te takva neaktivnost upućuje na njihovu lažnost, te kao posljedicu ima i njegov nalog da se takvi kultovi i njihovi hramovi jednostavno dokinu. Jasnoća spoznaje je navela Eknatona do lakoće donošenja odluke. Sasvim drugačije je kod Mojsija koji utemeljuje novi politički poredak, ne novu kozmologiju; njegovi pojmovi su donošenje zakona, stvaranje

saveza, uzajamna obligacija...Njegova je preokupacija politički monoteizam koji ponajprije povezuje ljude. Njegov stav se ne izražava u objektivnom (hipotetskom) božjem iskazu: “Nemaj drugih bogova osim mene“, već preciznije: “Za tebe nema drugih bogova“. U odnosu na Eknatonovu monoteističku spoznaju, ovdje je na neki način priznata egzistencija drugih bogova, jer bi inače lojalnost bila besmislena. Drugi bogovi nisu zanijekani, oni su jednostavno zabranjeni; kod Eknatona spoznati kao nepostojeći. Koncept lažne religije ima tako različito značenje: ono što je za Eknatona krivi (netočan u smislu znanja) pogled na svijet, za Mojsija je iskaz neloyalnosti, u konačnici raskid ugovora; prvo spada u kognitivnu kategoriju, drugo u političku. Izvorno je starozavjetni monoteizam u korijenu politički; dominantno je izražen u knjizi Izlaska i Ponovljenog zakona; no kasnije će u Deutero-Izaiji i srodnim tekstovima biti primjetna i kognitivna i ontološka razina koja će još kasnije zastupati stav o jednome Bogu i nepostojećim bogovima koje pogani ipak štiju (Assmann 2003, 58).

Assmann zaključuje usporednu analizu egipatskog i biblijskog monoteizma naglašavajući politički karakter ovog posljednjeg. Stvara se savez koji isključuje drugu opciju, on je politički ugovor bez obzira na aluzije na bračnu ljubav Jahve i njegova naroda. Savez ove vrste nije puka metafora, on je stvar za sebe, nova forma koja preoblikuje religiju koja je sada unutarnja relacija između Boga, čovječanstva, društva i svijeta. Assmann smatra da bi točniji izraz ovakve veze s jednim Bogom bio mono-jahvizam.

### **3.2. Povijesno i metapovijesno značenje distinkcije: politeizam/monoteizam: prostor povijesti i prostor memorije**

#### *3.2.1. Mnemohistorija i kulturno pamćenje: metoda ili šifra Mojsijevskog razlikovanja*

Assmann posvećuje puno prostora pokušaju nadilaženje pojednostavljene opreke mono- i politeizma; koncepata koji se žilavo drže od vremena njihova nastanka unutar teoloških rasprava 17. i 18. stoljeća. Drži ih potpuno neadekvatnim opisima antičke religioznosti. Polazi od tvrdnje da nikada nije postojala religija koja se referira na konceptu pluralnosti bogova umjesto fokusa na jednoga boga (ne i jedinog). S druge strane naglašava da je teško reći da i čisti monoteizam imaju dulju povijesnu tradiciju. Božja jednost ne bi bilo izum monoteizma, opstoji i kao središnja tema



politeizma, što je zamijećeno i kod sedamnaestostoljetnog engleskog neoplatonista Ralpa Cudwortha (Assmann 2003, 49), a razvidno je analizom brojnih egipatskih himni. Naglašava da je klasifikacija i deskripcija antičkih religija bezvrijedna ukoliko se usmjerava na jednost ili pluralnost bogova. Božja jednost nije bila primarni kriterij u antici već negacija 'drugih' bogova. Smatra nadalje da je ovakva negacija vlastiti teološki kriterij, ne religijski, koji se postupno uvodio i u religijsku praksu. Assmannova distinkcija između teologije i religije izazvala je val kritičkih opaski koje idu linijom argumentacije da gotovo nikada nije bilo čistog monoteizma (ako se izuzmu neke radikalne struje u islamu), te da je stoga i Mojsijevo razlikovanje čisti teoretski konstrukt.

Assmann opetovano inzistira da Mojsijevo razlikovanje nije povijesni pomak u smislu cjelovitog prekida s prethodnom kulturno-religijskom paradigmom, već događaj odnosno moment, točnije monoteistički moment koji nije neponovljiv. Vjerojatno je najraniji ovakav monoteistički moment Eknatonov religijski 'puč' iz Amarna razdoblja (Assmann, 2002, 214 -). On također nosi mnoštvo dvojbenih praksi koji naliče i jesu politeistički, no ono što predstavlja monoteistički moment je da su božanstva i kult tradicionalne religije ukinuti u dinamici onoga što predstavlja Mojsijevo razlikovanje: distinkcija između istinitog i lažnog u sferi religije je po prvi puta postala stvarnost sa svim svojim političkim, društvenim i psihološkim posljedicama. Ovaj religijski obrat nije zaživio na dulje vrijeme, ostao je samo jedan monoteistički moment, točnije više u panteističkom smislu negoli u monoteističkom. Ipak nije ostao samo epizoda jer će egipatska kultura i nakon restauracije tradicionalnog politeizma tražiti srednji put između probuđene ideje božje jednosti i mnoštvenosti, što će naći izraz u ideji 'jednoga skrivenog boga' koji se manifestira u *plethori* svijetu imanentnih božanstava koja su njegova imena, simboli, slike, udovi ili jednostavno vidljivi oblici.

Sv. pismo donosi nekoliko monoteističkih momenata koji postupno zapadaju u politeističke ili sinkretističke prakse, ne znači da monoteizam ne opstoji i prije ranog judaizma (Assmann, 2003, 51). Mojsijevo razlikovanje ima poziciju u teologiji Staroga zavjeta, ne u religioznoj povijesti Izraela; ono ne može biti datirano, sadržano je u tekstu ali je višekratno 'prevedeno' u povijesnu stvarnost u periodu nakon Eknatona. Koncept Mojsijevskog razlikovanja se odnosi na duhovnu poziciju ne na povijesno stanje događaja. Može su npr. uzeti primjer zabrane crtanja likova je zapravo teološka stvarnost ne toliko religijska jer religijska stvarnost uvijek pokazuje sposobnost uključiti (pa i udomiti) različite prakse. Stoga je čak moguće tvrditi da je u striktnom smislu

monoteizam kao ekskluzivno štovanje jednoga Boga zapravo regulativna ideja u konačnici bez mogućnosti institucionaliziranja; ono je imperativ proklamiran od pojedinaca, kao Eknaton ili biblijski proroci ili pokreti poput 'samo Jahve' frakcije ili deuteronomijske škole. Povijest monoteizma je zapravo povijest monoteističkih momenata koji, potaknuti revolucionarnim potencijalom Mojsijevskog razlikovanja, oslobađaju snage koje mijenjaju svijet, ali međutim nisu u mogućnosti učvrstiti se u smislu nepovratnog i neopozivog postignuća (Assmann, 2003, 52).

Drugačije rečeno izvorno značenje Mojsijevskog razlikovanja nije puko nijekanje postojanja drugih bogova osim jednoga već da uz jednoga istinskog Boga mogu 'postojati' lažni bogovi čije je štovanje međutim striktno zabranjeno. Prihvaćanje egzistencije samo jednoga Boga može biti kompatibilno s prihvaćanjem pa i štovanjem drugih bogova, pod uvjetom da je odnos između Boga i bogova shvaćen kao subordinacija, nipošto kao isključivanje. Upravo je isključivost odlučujuća točka ove ideje, nipošto jednost (Assmann 2003, 52.). Stoga se može na mjesto binoma mono- i poli-teizam postaviti i precizniji model: ekskluzivne i neekskluzivne religije, ili još preciznije teologije. Monoteizam (kao i politeizam) je ideja Novoga vijeka; stoga nije pitanje je li religija Staroga zavjeta poli-ili mono-teistična, već može li se naći ideja monoteizma u spisima Staroga zavjeta te mogu li se identificirati u povijesnoj stvarnosti zagovaratelji te ideje.

Sličan oprez pri uporabi koncepata u krugu ove problematike mora se primijeniti i na ranije spomenuti pojam 'protureligija' (*Gegenreligion*), tj. logično refleksno pozicioniranje monoteizma u odnosu na primarne religije. On isto tako nije dosegnuta razina trajnog odnosa već 'agregatno stanje' (*Aggregatzustand*) koje nijedna religija ne može trajno podržavati (Assmann 2003, 53). Već je spomenuto da sekundarne religije nisu uspijevale, a možda niti htjele izbjeći inkorporaciju elemenata primarnih religija u svoju religijsku praksu a katkada i u teologiju. Možda i zbog svijesti o takvoj mogućoj nedorečenosti sekundarne religije nose u sebi 'protureligijske momente', koji mogu eruptivno izbiti u određenim okolnostima. Assmann navodi nekoliko povijesnih primjera takvih snažnih (nekada upravo eruptivnih reformno-teoloških) izljeva Mojsijevskog razlikovanja od vremena Reformacije do fundamentalističkih struja našega vremena. U suodnosu sa svijetom politeizma Assmann je sklon zaključiti da se ideja monoteizma ne može oblikovati niti u jednoj drugoj formi osim pisane tradicije; svoju trajnost duguje korpusu svetih spisa, nikako ne nekom obliku institucionalizirane religije; drugim riječima institucionalizacija u obliku pisane riječi se po prvi puta ostvarila u Izraelu, ne u Egiptu, o čemu opširnije u potpoglavlju koje slijedi.

Zaključno: dok je 'monoteizam' regulativna ideja, politeizam označava religioznu praksu nasuprotnu ovoj ideji. Važno je napomenuti da nijedna religija nije na neki način proglasila svoju privrženost politeizmu kao regulativnoj ideji, a i manjak institucionalne zadane i što je najvažnije, pisane tradicije. Stoga politeizam služi kao koncept pogodan opisivanju monoteizma kao protureligije koja se odvaja od svih ovakvih religijskih praksi, odnosno od svih drugih religija koje prethode monoteizmu (Assmann, 2003, 54).

Mojsijevsko razlikovanje nije dakle jednom za svagda utemeljujući događaj koji sve neposredno i bespovratno mijenja, već je ono *regulativna ideja* koja u 'valovima isijava' svoje preobražavajuće djelovanje tijekom stoljeća i tisućljeća. Ovaj događaj se stoga ne smješta u nekog jasno određenom vremenu pa čak niti se povezuje s bilo kojim biografskim datumima povijesnog 'čovjeka zvanog Mojsije' (Assmann, 2003, 13).

Assmann ovdje želi pojasniti moguće nejasnoće oko očiglednog historiografskog paradoksa vezanog za Mojsijevsko razlikovanje. Znamo da je Eknaton bio stvarna povijesna osoba, svojevrsni pionir monoteističkog religijskog svjetonazora, faraon koji je vladao ne osobito dugo u XIV. st. pr. Krista, iako je sjećanje na njega palo u virtualni zaborav sve do otkrića u Amarni u XIX. st. S druge strane je Mojsije figura sjećanja; ne postoji neovisan povijesni uvid o njegovom postojanju izvan svjedočanstva Staroga Zavjeta i predaja vezanih uz njih. Moguću historiografsku 'nepravdu' u odnosu na Eknatona Assmann obrazlaže aparatom kulturnog sjećanja kojim se bavio dugo godina koje su prethodile studijama o Mojsijevoj ulozi u ovom religijsko-kulturnom obratu. "Budući da je memorija jedino što se računa u sferi kulturalne distinkcije i konstrukcije, opravdano govorimo ne o Eknatonovom razlikovanju, već o Mojsijevom razlikovanju. Prostor koji je razdijeljen i izdvojen ovim razlikovanjem je prostor zapadnog monoteizma. To je upravo taj konstruirani mentalni i kulturalni prostor koji je naseljen Europljanima gotovo dvije tisuće godina (Assmann 1997, 2).

Kroz mnogobrojne eseje, članke i javne nastupe Assmann karakterizira svoje istraživanje isključivo kao doprinos ne historiografiji, već 'mnemohistoriji'. Za razliku od povijesnih znanosti mnemohistorija se ne zaokuplja prošlošću kao takvom, već samo s prošlošću kako opstoji u sjećanju. Mnemohistorija nije neka 'načelna' suprotnost historiji, mogla bi u nekom smislu biti i njena grana ili subdisciplina. Ona se usmjerava isključivo na one aspekte, značajke i relevantne odnose koji su prvenstveno proizvod ili izraz sjećanja (ili memorije kao njenog konkretnog 'proizvoda'), što je uvijek odnos prema prošlosti. Prošlost nije nešto jednostavno 'prihvaćeno' od

sadašnjosti, štoviše Assmann naglašava da je sadašnjost 'uhvaćena' prošlošću, te je prošlost modelirana, izumljena, ponovno otkrivena i rekonstruirana po sadašnjosti (Assmann, 1997, 9).

Pred istraživača memorije stavlja se stoga posebna zadaća: 'istina' zadate, opstojeće memorije ne leži ponajviše u njenoj 'faktualnosti', već u njenoj 'aktualnosti' (Assmann, 1997, 9).

Ovome obratu u povijesnom smislu prethode plemenske religije, različiti politeistički kultovi i nacionalne religije; poslije ovoga obrata, uz navedene koje usporedo opstaju, nastaju nove sa značajkama monoteističkog vjerovanja kao religije knjige i objave, univerzalni karakter itd., koja katkada mogu biti stavljeni u pitanje (npr. židovstvo kao svjetska religija), no svima ostaje zajedničko prijanjanje uz pojam istine, kojega ekskluzivno pridržavaju samo za sebe, istovremeno ga nijećući ne samo politeističkim religijama već i 'konkurentima' iz srodne tradicije (Assmann, 1997, 13-14). Objavljena istina daje sekundarnim religijama antagonističku energiju kojom spoznaju ono lažno istovremeno ono istinito ugrađuju u 'normativnu zgradu' uputa, dogmi životnih pravila i spasenjskih učenja. Stoga je po Assmannu za ove nove religije najpogodniji izraz 'protureligija' (*Gegenreligion*), jer samo ove religije posjeduju, uz istinu koju navještaju, i protivnika, oporbu, koju borbeno nijeću. Samo ove religije poznaju čitav spektar pojmova kao heretik, poganin, zabluda, krivovjerje, sekte, idolatrija, magija, nevjera i sl. (Assmann, 1997, 13-15). Ovaj put ima svoju dugačku povijest koja ipak ima svoje povijesne okvire i metodičnost razvoja koje predstavljamo u poglavljima koja slijede.

### 3.2.2. *Monoteizam kao anti-kozmeteizam*

Mojsijevsko razlikovanje je revolucionarni tip monoteizma, ekskluzivan i antipoliteistički – leitmotiv je Assmannovog istraživanja povijesti ovoga složenog odnosa. Antipoliteistička pozicija je vrijedna daljnjeg studija jer govori o trajnosti ovoga odnosa koji nije stvar prošlosti, tj. jednoga davnog obračuna s poganskim svijetom. Upravo je pojam poganstva formiran ekskluzivnošću ovakvog monoteizma koji trajno drži ideju lažne religije kao polazne točke obrata. Assmann naglašava da naše tradicionalno općeprihvaćeno razumijevanje monoteizma je zapravo daleko od onog razumijevanja koje ima svoj prostor diferenciranja izvorno u prostoru egipatske kulture, te smatra da egiptologija pomaže u rekonstrukciji stvarnosti i politeizma i primarnih pozicija monoteizma pri čemu se postavlja kritički nasuprot oba fenomena, no ne i teološki. Rekonstrukcija ovoga smjera kulturnog razvoja je put razumijevanja povijesti

čovječanstva, posebice Zapada. Povratak na staro je nemoguće, niti je želja oživjeti nešto što je prošlo. No važno je uvidjeti koje su odluke i međufaze pratile ovaj put, koje su opcije bile odbačene u korist onih koje su odabrane i koje nas u konačnici oblikuju i danas. Assmann će u svom ranijem djelu *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* opširno pokazati kako Zapad nikada nije do kraja izgubio čežnju za Egiptom kao sinonimom jedne odbačene alternative.

Što bi to onda bilo bitno različito u doživljavanju religijskog svijeta onoga vremena i naše suvremenosti. Autor se služi slikom četverokuta čije su stranice Bog, kozmos, čovječanstvo i društvo, koji se preobražava u trokut ukoliko se Bog zamijeni sa svijetom bogova (Assmann, 2003, 61). Svijet bogova ne stoji nasuprot svijetu sastavljenom od kozmosa, čovječanstva i društva, već stoji kao počelo strukturiranja i reda; svijet bogova utemeljuje kozmos, shvaćen kao sinergijski proces ujedinjavajućih i sukobljenih snaga. Staroegipatska slika kozmosa nije dobro reguliran prostor, već uspješan proces koji uspijeva svaki dan iznova, ali zajedničkim djelovanjem bogova, što pokazuje intenzitet počela mnoštva ugrađenog u ovakav pogled na svijet. Kozmički proces bi izgubio svoj sinergijski karakter ako bi bio shvaćen kao opći plan jednoga Boga. Nadalje, kao druga karakteristika ovoga odnosa, svijet bogova utemeljuje društvo i državu, jer bogovi upravljaju svjetovnim događajima te je i kult bogova zapravo 'bogoslužje' koje se duguje bogovima kao društvenim nadvladarima. Svijet bogova određuje sve odnose u društvu, definira politički identitet zemlje od faraona do svakog pojedinca.

Treća, iz naše perspektive najteže shvatljiva karakteristika staroegipatskog svijeta je ideja da svijet bogova zatvara prostor ljudske sudbine koja se u životnim mijenama i krizama doživljava smislenom u relaciji sa svijetom bogova, odnosno sa svijetom mitova. Može se govoriti i o izvjesnoj teologiji pluralnosti (bogova), no nije numerička vrijednost ovdje najvažnije već nerazlikovanje bogova i svijeta što zapravo i utemeljuje pluralnost. Ono božansko u svijetu je trodimenzionalno: upisano je u prirodi, državi i mitu, te je stoga politeizam istoznačan s kozmoteizmom (Assmann 2002, 204 - ). Božansko ne može biti odvojeno od svijeta, a to je upravo princip monoteizma, koji ruši ovu simbiozu sa svijetom objavljujući se kao njegov gospodar. Istovremeno je i čovjek emancipiran od ove simbiotske relacije sa svijetom te se razvija u autonomnu (ili theonomnu) individuu, naravno u partnerstvu s Bogom. Upravo ovdje se nazire najvažniji 'psiho-povijesni' učinak monoteizma: sloboda, shvaćena ponajprije religijski. Izmijenjena je vlastita slika čovjeka o sebi samome jednako temeljito kao i predodžba Boga, što

je dovoljno za razumijete zašto je nemoguć povratak politeizmu (simbolički u Egiptu). Kao Zapadnjaci još uvijek stojimo u ovoj struji emancipacije, nesposobni smo živjeti u duhovnom prostoru koji nije rascijepljen Mojsijevskim razlikovanjem (Assmann 2003, 62-3.). Izlazak iz Egipta je nepovratno presjekao pupčanu vrpču; postali smo slobodni ne samo od faraonova ropstva već i od simbiotske veze sa svijetom koja, viđena iz pozicije monoteizma, izgleda kao fatalna privezanost sa svijetom. Bogovi istovremeno izlaze iz imanentnosti struktura svijeta. Mojsijevsko razlikovanje označava distinkciju između Boga i svijeta, utemeljujući odmah i distinkciju između čovjeka i svijeta.

Zaključno – nasuprotnost monoteizmu nije politeizam, pa čak ni idolopoklonstvo, već kozmoteizam, religija imanentnog božanstva i skrivene istine koja se pokazuje i uzmiče u tisuću slika, koje se logički ne potiru već radije prosvjetljuju i nadopunjuju. Postaje sada razvidno za što se Zapad odlučio i što je odbio, kada je izabrao kršćanstvo i monoteizam. Na koncu možemo vidjeti da odbačena alternativa – kozmoteizam – prati neprestano kao sjena religijsku i intelektualnu povijest Zapada, katkada štoviše i gađajući samu njegovu srž. U mnogim pravcima zapadne kulture, od renesanse naovamo, primjećuju se tragovi povratka ove alternative, o čemu se kasnije biti još govora. Assmann će kratko zaključiti referirajući se na naslov svojeg poznatog djela: "Mojsije Egipćanin stoji kao figura ovoga povratka" (Assmann 2003, 64).

### *3.2.3. Monoteizam kao politička teologija*

Široko je prihvaćeno mišljenje da moral i zakon proizlaze iz vjere u jednoga Boga, te da monoteizam oslobađa čovjeka za moralnu odgovornost. Monoteizam se ponosno naziva religija pravednosti, što i površno čitanje proroka Staroga zavjete potvrđuje u beskrajnom prizivanju pravednosti i milosrđa kao primarno Božjeg zahtjeva prema ljudima, čak ispred obreda štovanja (npr. Mihea 6. 6-8). Assmann naglašava da Knjiga Izlaska postavlja temu distinkcije između robovanja i slobode naglašenije negoli onu koju smatramo temeljnim Mojsijevskim razlikovanjem – prava i lažna religija. Ujedinjavajuća poveznica ovih tematskih opreka je u činjenici da se nova religija – opisana u Knjizi Izlaska – prvenstveno usmjerava na teme poput slobode, zakona i pravednosti, tj. na političku teologiju, koja je po sebi shvaćena kao prava religija. Posljedično, lažna religija može biti prepoznata po njenoj politici, opresiji, bezakonju itd. Pretjerano bi bilo reći da se Mojsijevsko razlikovanje bavi isključivo rivalitetom sloboda-

nesloboda namjesto temeljnog istinito i lažno. Sloboda i ropstvo čine sadržaj koji nadopunjuje u konkretnosti ono što se podrazumijeva kao istinito i lažno. Lažna religija se prepoznaje najneposrednije jer je to ona koja podvrgava, ponižava i porobljava, no nije svodiva samo na taj vidik kao što pokazuje egzemplarna zgodna s zlatnim teletom u Knjizi Izlaska, koja povlači izraziti Jahvin gnjev a izraz je tipično religijske naravi. Razvidno je iz starozavjetnih tekstova da je Egipat je sinonim državnog autoriteta, iz židovske perspektive kuća ropstva, ne prvenstveno kuća idolopoklonstva. Svatko tko bi se kasnije osjetio opterećen zakonom koji proizlazi iz saveza s Jahvom bilo bi podsjećen “sjeti se da si bio rob u Egiptu“ (Assmann, 2003, 64-6).

Gledano iznutra, iz perspektive biblijskih tekstova, monoteizam je izvorno i prvenstveno religija oslobođenja iz egipatskih okova i temelj alternativne životne forme u kojoj prestaje vlast jednog čovjeka nad ostalima, a uvodi se život u slobodi koju garantira zakon podaren od Jahve. Isti događaj koji je božanskom intervencijom oslobodio narod od ropstva podario mu je i suprotni koncept Boga koji izuzima oslobođeni narod od vlasti faraona postajući njegov gospodar (Assmann, 2018, 335- ). Po prvi puta se u povijesti spasenje izuzima iz ingerencije vremenite vlasti te postaje Božja ingerencija, te se po prvi puta također politika i religija poimaju kao dvije različite stvari. Njihova međusobna interakcija je osjetljiva tema, čini se da mogu biti ujedinjeni jedino uz pomoć nasilja. Možda je prvi primjer ovakvog nasilnog ujedinjenja u povijesti primjena Mojsijevskog razlikovanja prave i lažne religije u periodu Amarna kulta, kulta koji nosi sve osobine državnog, te su tako egipatski i biblijski monoteizam su antipodi. Eknatonov bog koji odmjenjuje sve tradicionalne bogove, je sunce, prema tome kozmički princip, no jedino Eknaton može ući u osobni odnos s njime. Za ostale poklonike kulta sunca, on je počelo života, no nije etička referenca niti prati ljudsku sudbinu kako bi ljudima bio osobno blizak. U ovaj procijep ulazi faraon kao posrednik i objekt osobne pobožnosti; koji ga primaju u svoje srce nagrada je spas, koji ga odbacuju zaslužuju (božanski) gnjev. Eknaton će tako dodatno monopolizirati vezu boga, čovječanstva i društva koja je otprije postojala u konceptu sakralnog kraljevstva, ali je i dovesti do krajnje opreke s religijskom koncepcijom (ili mitom) Izlaska (Assmann, 2003, 66-7).

Ovakva prisilna unija političke moći i religijskog spasa se može naznačiti i kao prva zabilježena aplikacija Mojsijevskog razlikovanja, što označava ambivalentnost, jer usporedo s distinkcijom istinito-lažno, postavlja se i ona između vladavine i spasenja. Transcendentalni Bog ne može biti predočen kao svjetovni vladar, kao gospodar povijesti skrbi se za spasenje. Eknatonov bog ne može biti u ovakvoj ulozi, nije transcendentan niti je bog povijesti već sunce. Ovdje se javlja još

jedna posljedica distinkcije između istinitog i lažnog – riječ je o redizajnu poveznice kraljevstvo-spasenje. Jedan Bog prima kraljevski titul, te kao stariji suvladar dijeli vlast s kraljem, s napomenom da kralj ne 'predstavlja' odsutnog Boga na zemlji kao što je bilo ranije, već obojica vladaju zajedno, jedan iz pozicije kozmičke moći a drugi kao politički i moralni autoritet. Kolikogod je distinkcija bila jasna poveznica između vladavine i spasenja je često bilo vrlo snažna u daljnjoj povijesti u obliku prisilnog jedinstva i u ranom židovstvu, kršćanstvu te posebno u islamu. Mogućnost da monoteizam zanemari kritički odnos prema svjetovnoj moći te prijeđe u nekritičko legitimiranje države je izvor stoljetnih uspona i padova suživota ove dvije stvarnosti. Ako se monoteizam promatra iz svojih početaka, posebno ako se isti promatraju u odnosu na njima prethodeći period, biva jasnim da su političke konsekvence Mojsijevskog razlikovanja duboko ukorijenjene u separaciji politike i religije (Assmann, 2003, 69-70).

Neraskidiva, gotovo naravna Eknatonova unija vladavine i spasenja dignuta je do dotad nedosegnutog stupnja i kao takva potpuno odbačena od Mojsija. U ulozi sina božjega faraon je u isto vrijeme posrednik spasenja i utjelovljenje božanske nazočnosti u svijetu; dok monoteizam, ostavljajući spasenje isključivo u Božju nadležnost bez ikakvog utjecaja od strane svjetovne vlasti, ostavlja kralju vrlo malo od vlasti jer i on se klanja Tori i ponaša se u skladu s njenim zapovijedima. U idealnom smislu ali i u povijesti kraljevska vladavina iščezava; u judaizmu koncept kraljevstva poprima eshatološku formu mesijanizma, a u kršćanstvu kraljevanje se (kao i sve ostalo) mjeri s Kristom, čije kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Također je i ovdje dokinuta simbiotska relacija prema svijetu, naime predodžba da se jedna svijetu inherentna božanska kvaliteta manifestira u oblicima političke vladavine. Neprihvatljivost ovakve ideje je važna baština monoteizma.

#### *3.2.4. Zakon, moral i pravednost: 'poganski' i monoteistički vidik*

Židovi su ropstvo vezivali uz Egipat, te se poganski svijet nadalje u judeo-kršćanskoj tradiciji zamišljao lišen pravednosti i slobode. No iz perspektive egipatskih izvora, tvrdi Assmann, situacija je vrlo slična: egipatska država se također vidi kao instrument oslobođenja. Ni Egipat nema riječ za slobodu, kao ni Biblija, no pojam 'spasenja' zastupa njeno osnovno značenje; štoviše država je jamac 'spasonosne pravednosti', ona postoji na zemlji da bi pravednost mogla nadvladati, odnosno da bi slabija strana u društvu bila zaštićena od moćnih. U Egiptu država



naravnim poretkom oslobađa narod od opresije, dok u Izraelu zakon oslobađa narod opresije sa strane države. Faraonova je dužnost protjerati nezakonitost i uspostaviti zakon što je tematizirano u kulturnim tekstovima (Assmann 2003, 71-2.), ostvariti Ma'at i iskorijeniti Isfet. U praksi to znači provoditi zakon i osigurati da su bogovi i pokojnici zadovoljni s prinesenim žrtvama.

Egipatska kultura razlikuje dvije vrste 'pravde': pravdu odozgor i pravdu odozdo. Prva je državna intervencija koja štiti od nereda svake vrste, druga je ideja o Ma'at, ne dolazi od države već je 'spasonosna pravednost' koja dolazi u pomoć siromašnima i slabima. Ovaj tip pravednosti odozdo sadrži uglavnom profane principe pravednosti, posjeduje znatnu sličnost s prorocima Staroga zavjeta, s razlikom da se egipatski zahtjevi za pravednošću ne referiraju na bogove, za razliku od proročkih. Ovakav tip pravednosti je prizivanje i apel na sve, ponajprije moćnike da djeluju u skladu s idejom Ma'at, što je očito opstojalo kao društveno poželjna norma ponašanja. Assmann želi naglasiti da ideja pravednost nije 'izum' monoteizma, postoji u različitim prebiblijskim civilizacijama, monoteizam je, kao i sve, i ovu ideju stavio u drukčije religijske i društvene odnose. On polazi u komparaciju uzimajući Egipat kao primjer ranije primjene ideje pravednosti koja je pozicionirana u području sekularnosti u odnosu na biblijsko poimanje. Općenito u primarnim religijama religija i etika su zasebni ali umreženi svjetovi, u monoteizmu su ujedinjeni u jednu cjelinu.

Zakoni i ideja pravednosti prethode nastanku monoteizma, no monoteizam je prvi premjestio pravednost u sferu snažnog Božjeg interesa. Dotada svijet nije poznao Boga-zakonodavca. Vjerovanje da je bog sudac, koji nadzire izvršavanje zakona i pravde, nagrađuje pravedne i kažnjava nepravedne je središnja tema antičkih orijentalnih kultura; posebno Mezopotamije i Egipta. U Egiptu npr. pravednost je božanska ideja, ali su zakoni i pravo ljudske zasade, te su prerogative faraona koji pri dekretiranju i provođenju pravde nije u natjecanju s bogovima, već jednostavno predstavlja božanske principe pravde na zemlji. Istovremeno ima puni suverenitet u legislativnoj praksi pa i kreativnosti. Ista vrsta legislativnog suvereniteta je zahtijevana od biblijskog Boga koji se objavljuje kao zakonodavac, te razvlašćuje bilo kojeg zemaljskog vladara od legislativne moći. Biblijski monoteizam nema više mjesta takvom tipu vladavine koja uključuje autonomiju provođenja zakona i pravde. Nijedna politeistička religija nije stavila zakon u srž svog 'učenja'. Postignuće monoteizma ne leži u činjenici uvođenja zakona i pravde u društveni život, već u akciji njihova prijenosa (ili uzvišenja) iz dimenzije pozemljarske i iskustvene izvornosti zakona prema nebeskoj sferi i božanskoj volji.

Ovakvo monoteističko 'teologiziranje' pravednosti, tj. smještanje pravednosti u božje ruke, uzvisuje ga u status religijske istine. Pravednost postaje sinonim prave religije, te posljedično bezakonje, nemoralnost, i nepristojnost postaju atributi 'poganstva', češće negoli idolopoklonstvo, što je lako zamjetno u čestim biblijskim opisima. Idolatrija vodi do nemoralnosti ili obratno, što bi po Assmannu stari Egipćani odlučno odbijali, jer religioznost i moral doživljavaju kao dva relativno odvojena životna područja. Mudrosna literatura u Egiptu (i drugdje na drevnom Istoku) je baština tradicije moralnog imperativa 'iz baze' te ima snažnu dozu kodificiranosti i društvene prihvaćenosti (Assmann, 2002, 240-3). Zaslugom biblijskog prihvaćanja ove literature ona nosi naziv mudrosna a zapravo se radi o instrukcijama o dobrom ponašanju i sređenim društvenim odnosima. Središnji izraz i ovdje je Ma'at; budući da je riječ o božanstvu vodi do zaključka da je sfera pravednosti samo relativno a ne apsolutno profana. Važan element ovog nijansiranja je u zanimljivoj činjenici da među moralne norme kod Egipćane nisu uvrštena pravila o obrednoj čistoći što je kod Židova možda i prioritet, a i kršćanstvo preuzima takvu perspektivu. Brojni obredni propisi i tabu zabrane su dio religijske tradicije Egipćana no ne pripadaju redu moralnih instrukcija.

Assmann nalazi i u Starom zavjetu tradiciju priručne literature životnih pravila koja nemaju neposredan religijski karakter te koja je u velikoj mjeri posuđena iz tradicija Mezopotamije, od koje je svakako najznačajnija literatura asocirana na, Salomona, dok je Mojsije asocijacija na božanski zakon, koji je nepobitno religijskog karaktera te je vidljiv izraz vjernosti savezu s Jahvom. Pojam 'zakon' se referira na svih pet Mojsijevih knjiga te stavlja povijest i zakon na istu primarnu razinu saveza, jer sveza povijesti (izlaska) i zakona garantira ekskluzivnost zakona; oboje su sveti, pravednost izabranog Božjeg naroda je utemeljena na ovoj svezi, ne na nekoj općoj (sekularnoj) moralnosti. Assmann snažno podupire tezu da moral striktno ne pripada religiji, te da poganske religije sadržavaju moralne principe ali ih izražavaju u profanom području društvene iskustvene mudrosti, koja upravlja suživot članova zajednice a ne odnos s božanskim. Pravednost ne potječe iz religije, no ulazi u religiju 'izvana', što dovodi do procesa moraliziranja religije, ali ponajviše i do teologizacije ili čak sakralizacije pravde. Proces je zamjetan već u egipatskim tekstovima, posebno s razvitkom ideje da se umrli suočavaju sa sudom, na prijelazu trećeg u drugo tisućljeće prije Krista. Na ovaj način pravednost se djelomično seli u božansku sferu jer ako vladari i ne osiguraju provođenje pravednosti na zemlji, pojedinac se ipak treba poslije smrti pojaviti pred sudom odgovarati za djela svojega života. Pitanja na sudu su norme

društvenog života koje pokazuju sofisticirani pristup propitivanja moralnih propusta (Assmann, 2003, 78-9).

Ipak, ova određena teologizacija pravednosti ne povlači uključivanje države u postupak već u ideji suda, no na tome se i staje jer bogovi se javljaju kao suci, no ne i kao zakonodavci, što će postati temeljna razlika. Naime bogovi sude po istim kriterijima kao i ljudi, po ljudskim pravilima i mudrosti, ne po božanskom zakonu. Prema tome tko živi (ili je živio) u skladu sa svojim bližnjim, zadobit će naklonost i bogova. Biblija međutim ocrtava ovdje oštru razliku, oblikujući i moralne uvide koje uključuju i podnošenje patnje za ostvarenje zahtjeva pravednosti. Zaključno, samo u kontekstu religije u kojoj je Bog i zakonodavac i sudac postaje moguća misao da se ljudska i božanska prosudba mogu znatno razlikovati, što je još jedna izvorna inovacija biblijskog monoteizma. Biblijski monoteizma će teologizirati prethodeću zakonsku i moralnu tradiciju ugrađujući je u nekoliko razina kanona. Ponajprije Tora, Bogom podareno usmjerenje posjeduje bezvremeni autoritet. Potom proročke knjige Neviim aktualiziraju ove instrukcije u relaciji određenog povijesnog vremena. Treći stupanj, Ketubim, mudrosne knjige koje akumuliraju izvorno svjetovnu mudrost dajući joj božanski odsjaj i duhovnu poruku. Tek na ovoj trećoj razini se može naći paralela s drugim drevnim istočnim kulturama, prva dva nemaju usporednice (Assmann, 2003, 79-81).

Teologizacijom zakona i uzdizanjem na položaj božanskog zakona, monoteizam oslobađa ljude od iluzije da bi nestanak jednog vladara koji im podjeljuje pravdu doveo do općeg međusobnog sukoba. Time i dotada neupitni savez pravednosti i države (i kraljevstva i spasenja) ide kraju. Otvoren je prostor autonomije i slobode u odnosu na svjetovnu vlast, no otvara pitanje kako se odnositi prema izazovu upita mogu li se ove slobode, danas pojmljene u kategoriji ljudskih prava i dostojanstva svakog pojedinca, održati bez božanskog sudišta? Assmann vidi put traženja odgovora u opetovanoj tvrdnji o različitim korijenima religije i zakona koji bi mogli doći do zajedničkih pravnih principa. No to je već tema odnosa religije i svjetovne ideje posebno suodnosa monoteizma i nasilja.

### **3.3. Drevni Egipat: distinktivni identitet**

„Bez sumnje: vladavina traži podrijetlo“ (*Ohne Zweifel: Herrschaft braucht Herkunft*) (Assmann, 2005a, 71).

Pitanje identiteta u starom Egiptu je pitanje komunikativnog pamćenja u procesu distinkcije (pojam razlikovanja već upućuje na Assmannovu osnovu tezu). Ne ulazeći u ranija propitivanja fenomena kulturnog pamćenja koje se može nazrijeti u prethodnim poglavljima, Assmann daje naglasak na krizno stanje nakon propasti Starog carstva kada slijedi period bez središnje vlasti što će Assmann okarakterizirati kao “Kaos kao političko sjećanje“ (Assmann, 2005b, 95), što pojačava i sjećanje na vrijeme reda i jedinstva koje mu prethodi. Period međuvlašća slijedi Srednje kraljevstvo (2040 -1650 pr. Krista) u znaku obnove faraonove vlasti nad cijelom zemljom. No vladavina faraona se sada odvija u sasvim drugačijoj poziciji iskustva propasti te u takvim okolnostima i faraon treba: “svoje ciljeve predstaviti, zahtjeve legitimirati, te zauzvrat nagraditi poslušnost, koju zahtijeva“ (Assmann, 2005b,136).

Tako, npr. u jednom kraljevskom dekretu faraon Sesostris I. (1974 - 1929 p. K.), gradnja jednoga hrama neće biti prihvaćena kao vladareva zapovijed; faraon je mora opravdati te će u tu svrhu biti postavljena značenjsko tumačenje: “Jer je Bog svijet tako uredio (što će reći Ma’at), da svo djelovanje predstavlja odgovor te da odgovor provocira i u tom smislu je komunikativan. Kraljevo djelovanje komunicira s bogovima, te odgovara na predvidivo djelovanje stvoritelja gradnjom hrama, te time, putem komunikativne dimenzije smisla, sudjeluje u budućem božanskom djelovanju, u vječnosti (Assmann 2003a, 254). Nije ovdje riječ o pukom opravdanju vladarskog poteza, već ciljano korištenje kontrastirajućeg iskustva sjećanja. Faraoni Srednjeg kraljevstva predstavljaju se kao spasitelji u nevolji, no ne u onoj koja se događa u sadašnjosti, već kroz konzerviranje sjećanja na prvi Međuperiod, koji se stilizira kao kaos nakon kojega oni iznova uspostavljaju red (Assmann, 2005b, 137). Assmann se ovdje koristi sociološkom teorijom Niklasa Luhmanna koja, sažeto iskazana, govori o dvije intencije povijesti: prva je očuvati herojsku prošlost vladara i njegovih prethodnika, a druga oformiti i jednu protu-povijest (*counterhistory*) koja se značenjski priključuje kao alternativa (usp. Luhmann, 1998, 45).

Djelovanje stoga znači sjećati se, ne-djelovati znači zaboravljati (Assmann, 2006a, 64). Nagrađivanje u smislu naplate je prva stepenica pravednosti, te ovdje Assmann preuzima pravne pojmove austrijskog teoretičara prava Hansa Kelsena (1881-1973), da je naplata nešto što se ne pripisuje nekom neosobnom svjetskom poretku, već eminentno jednom socijalnom poretku, ustroju zajedničkog mišljenja i djelovanja. Samo solidarnost grupe omogućuje poveznicu između djela i perspektive stanja koje polučiti (Assmann, 2006a, 66; usp. Kelsen, 1982). Najavljuje se time utemeljenje konektivne strukture društva, jer na ovaj način se faraonovoj vladavine više ne

suprotstavlja amorfnu masu podložnika. Konektivnu vertikalnu čuva razumijevanje Ma'at koja uzročnost djelovanja-stanja razlaže u okviru sustava vladanja: od podanika se ne traži bezuvjetna poslušnost, štoviše od njega se očekuje uključanje u strukturu solidarnog zajedničkog djelovanja, u kojemu se također doprinosi i za njega (Assmann, 2005, 68). Vertikalna vladavina se umrežava s lateralnim širenjem i vremenskom konstantom te ovakva struktura govori: "Mora biti garantirano da također danas vrijedi što je jučer vrijedilo, da netko stoji iza onoga što je kazao jučer, te da se reagira na ono što je netko jučer kazao ili učinio" (Assmann, 2005b, 69). Najveća ugroza ovom sustavu je zaborav.

Ne samo da je nužno biti u sustavu djelovanja da bi se stekla socijalna kompetencija, već je ono u prvom redu stvar razumijevanja. Nije odlučujuće što jedno djelovanje neposredno čini, već ono što ono govori (Assmann, 2006a, 71). Nadovezujući se na ovaj koncept nagrade/naplate javljaju se prvi zahtjevi prema onome što zovemo istina: ona opstoji u suglasju iščekivanja i načina djelovanja (*Handlungsweise*), ona ja implicitno tražena kad je djelatelj velikodušan, mirotvorac suzbija tugovanje i iscjelitelj liječi (Assmann, Jan 2006 a, 79).

Treći vidik pozornosti usmjeren je na jedan unutarnji stav, koji je u važnim tekstovima tematiziran kao najteži od svih grijeha; a riječ je o pohlepi koja se eksplicitno javlja u tekstovima (usp. Assmann, Jan 2006a, 87), i čiji je učinak vrlo opširno predstavljen, jer ona „donosi razaranje osobe i društva, ali što je i važnije ono ugrožava i vrijeme, ne kao takvo već kao na njega usmjerenu nadu za nastavkom (vremena i života)“ (Assmann, 2006a, 89). Pohlepa se, i u smislu jezičnog podrijetla, pomišlja kao stvar srca; ona predstavlja zaprjeku sudjelovanju na proslavama. Proslava, odnosno blagdansko slavlje je reintegracija osobnosti u cjelinu kolektiviteta nakon napora svakodevice koja odvraća od cjeline smisla (Assmann, 2006a, 87). Stoga je pohlepa manjak koji razara socijalne veze te samim time se oni isključuju iz društvene mreže.

### 3.3.1. Monumentalni diskurs i kozmoteizam

Upravo predstavljeni normativni proces djelovanja koji se sjećanjem održava, u svijesti starih Egipćana traži potvrdu kroz vidljive znakove. Njima, po Assmannu služe monumentalni grobovi, koji su ponajprije nositelji zapisa (*Schriftträger*), koji ne ovjekovječuje samo ime pokojnika već i

njegov glas, tj. govor. Prostor sjećanja onoga koji traje je utemeljen u jeziku, te je egipatski spomenik ponajprije jezična oznaka (*Sprachzeichen*), spomenički čin govora (*Sprechakt*), (Assmann, 2002a, 138). Vrijeme zapisivanja postaje tako i vrijeme postojanja, što je na najprominentniji način razvidno u počecima povijesti egipatske države. Povijesni događaj pobjede Juga nad Sjeverom, što će faraonu priskrbiti krunu dvostrukog kraljevstva. Ova pobjeda utemeljuje analistiku u starom Egiptu: počinju se brojati godine koje nose imena važnih događaja tijekom tih godina. Utemeljenje egipatske države od začetaka je neodvojivo od nastanka pisma. Izrada kalendara koji se obično svodi na ekonomsku nužnost izračuna žetve vezane opet uz ritam porasta i opadanja Nila upućuje također na semantiku egipatskog društva, jer se i redovitost označava izvanrednim događajima. Država se potvrđuje upravljanjem, inače prirodnim promjenama te se skrbi za opskrbu podanika. Efekt je implicitno samorazumljivo opravdavanje države. Time se opskrba zemlje preoblikuje od potpore na ovisnost. Raspad ovog sistema vodi do krize opskrbnog sustava i gladi (Assmann, 2005b, 62).

Neovisno o sporu o prvenstvu faraonske kraljevske časti između Narmera, Horus Aha-e, ili možda i Skorpiona, početak nove epohe je u vremenu oko 3000 g. pr. Kr. Za egipatsko samorazumijevanje ovdje počinje povijest, ali i država, kult, ovdje se javlja i pismo; ujedno je i vladavina bogova i polubogova zamijenjena stvarnom vladavinom faraona (Assmann, 2005b, 53-). U pojmovnom svijetu Jana Assmanna radi se ovdje o točno ograničenom, tj. dovršenom vremenu mitova; odavde nadalje započinje mjerljiva prošlost kulturnog pamćenja.

Razvoj grobnih spomenika faraonima prvih dinastija Egipta pokazuje i promjene državne ideologije. U vrijeme 3. dinastije, za vrijeme faraona Đosera (Djoser) i njegova arhitekta i "premijera" Imhotepa, između 2700 -2590 pr. Kr., dolazi do važne promjene građevnog materijala grobnih spomenika kao i njihove arhitektonske forme (usp. Assmann, 2005b, 545; Kemp 2007, 101; Schlögl 2003, 29-). Promjena materijala gradnje ide od opeke prema kamenu istovremeno s promjenom forme; od pravokutne forme s pročeljem s nišama do geometrijske, u nebo usmjerene piramide. Upravo Đoserov grob nudi ogledni primjer ove transformacije, koja je istovremeno vrhunac ali i dovršenje ranije prakse kao i začetak nečega novoga. Sačuvani ostaci oko glasovite stepenaste piramide u Saqqari pojašnjavaju svrhu cijelog kompleksa. U dvorištu se nalazi u kamenu izvedeno ritualno prijestolje za posebnu svečanost ritualiziranog ponavljanja ustoličenja faraona nakon 30 godina vladavine, kojom bi se obnavljala njegova snaga, te se potom ponavljalo svake treće godine. Period od 30 godina se doživljavao kao opseg jedne generacije koja zalazi te i

vladara te generacije treba obnoviti. Odlučujuća novost je potrošni materijal kao što je opeka zamijeniti trajnošću kamena, čime se pojačava ritualni naglasak na spasenjsko ovjekovječeno djelovanje samog rituala (Assmann, 2005b, 70-71).

Ova promjena dominantnog građevnog materijala nosi veliku težinu u smislu kulturalnog značenja. Ne samo da uporaba kamena u tehničkom smislu omogućava izvedbu monumentalnih zdanja, koja su po sebi već dio novoga ideološkog programa već i gradnja piramida predstavlja duboki rez iz društvene i gospodarske perspektive, jer ovakvi pothvati moraju biti ostvareni, što će reći organizirani. Zahtjevnost ovladavanja novim sirovinama i tehnikama, kao i organizacija društva upućuje na paralelnu složenost jezika koji to sve podržava: “Ovdje nije zajednički jezik preduvjet zajedničkom graditeljstvu, već obratno, zajedničko graditeljstvo je škola zajedničkom razumijevanju“ (Assmann, 2005b, 68). Nije suvišno istaknuti kao ilustraciju ove ideje i veliku vjerojatnost da su sudjelovanjem u velikim projektima gradnji piramida, Egipćani iz mnogih dijelova zemlje po prvi puta uopće stupili u, možda i redoviti, međusobni kontakt.

Značenje piramida upućuje na vječnost, ali istovremeno imaju zadaću protegnuti vladavinu graditelja/faraona protegnuti u neograničeno trajanje te se tako piramide nalaze na razdjelnici ovo- i ono-stranosti. Ne prolaznost kamenih zdanja upućuje u svojoj stalnosti istovremeno i na nešto nevidljivo daleko ali o(p)stajuće. “Ona premošćuju odstojanje između ovdje i ne-ovdje, sada i ne-sada“ (Assmann, 2005b, 71). Dvije ideje Assmann želi istaknuti u odnosu na kronološku specifičnost nastanka piramida. Pokret prema gore, prema nebu, je očito bio važan cilj naručitelja gradnje piramida, te je odavno postavljeno pitanje zašto je taj cilj dosegnut vrlo rano – u rasponu od dvije dinastije. Keops, drugi faraon 4. dinastije doseže maksimum visine piramida od 146 metara, što ostaje nenadmašeno u kasnijim vremenima. Da ovo nije slučaj, odnosno da je cilj postignut, Assmann želi potvrditi kulturnim recitacijama iz poznatog tzv. “teksta iz piramide“, iz 5. dinastije (oko 2345 pr. Krista) položenim u grob. Smisao poruke teksta bi bio omogućiti faraonu uspon na nebo te ga uključiti u sunčani krug. Ova funkcija tekstova iz piramide bi, po Assmannu, stajala u svezi sa stilom gradnje piramida (Assmann, 2005b, 73). Stremljenje prema visini je postignuto te je i na razini stvarnih arhitektonskih zamisli ubrzo doživjelo kraj – piramide nakon ovoga postignuća ne trebaju ovakav imperativ.

Zamjetan je još jedan oblikovni princip piramida koji upućuje na već spomenuti kozmološku jezgrovitost sunčanog kruga. Naime, od Đosera utemeljeni način sahranjivanja označava jedan apstrahirajući odmak od ikoničnog predstavljanja. Kamena gradnja ne predstavlja ništa te ne

odražava zemaljske oblike, niti je usmjerena na pragmatične prirodne ili životu bliske uvjete okruženja, već u jednoj vrlo detaljnoj formi se usmjerava prema nebu. Time piramide po položaju i formi nisu pridodane zemlji već nebeskom krugu događanja (Assmann, 2005b, 74). Istovremeno i uloga okolnih hramova bogova u blizini faraonova groba govore o novom razumijevanju ovakvog grobnog zdanja. Hramovi bogova ovdje nemaju ulogu zagovaranja pokojnika kod istih ili zadovoljštine za grijeh, već su u funkciji “dobrodošlice“ u društvo bogova, odnosno uključena faraona u jedan drugi svijet. Assmann to sažima: “Kraljevi Staroga kraljevstva grade piramide za boga, kojega oni sami utjelovljuju“ (Assmann, 2005b, 76). Posljedično, na pomalo paradoksalan ali logičan način, ovo se djelovanje odnosi na ovostranost, na potvrđenu daljnju opstojnost egipatskog kraljevstva.

Ovakva interpretacija ocrtava središnju kulturnu ulogu piramida u aktivnom trokutu s točkama uporišta: utemeljenje države, vremenitost i društvena semantika. Građevinski pothvati su nezamislivi bez države, no i država se također realizira u njima te kroz ove pothvate otkriva podanicima svoje potencijale koje nemaju takmaca. Koncem Staroga kraljevstva završava i period monumentalne arhitekture, u kojemu Assmann prepoznaje izvorište jednog kanoniziranog makrostila koje govori o dohvat u jedne temeljne ideje: “Moja je teza da se ova osebujna forma egipatske povijesti u visokoj mjeri duguje učinkovitošću takvog kanonizirajućeg počela, koji se ima razumjeti kao forma zasebne kulture sjećanja, jednog dugotrajnog kulturnog pamćenja. Iza toga stoji neposredni zahtjev za bezvremeno trajanje, naime nadilaženje individualnog nestajanja i zaborava u smrti. Ovom zahtjevu u Egiptu odgovara podizanje spomenika, te kanoniziranje jezične forme osmišljava podizanjem spomenika kao ostvarenjem vječnosti“ (Assmann, 2005b, 80-). Tekstovi koji prate ove procese, među kojima su kulturni rituali, balzamiranje i sl. ističu individualno postignuće i distinkciju u odnosu na druge, te kroz koncept Ma’at-a želi naznačiti nešto opće, nad-osobno, nešto kao normu kroz čije se ispunjenje priključuje zajednici (Assmann, 2006a, 101).

### *3.3.2. Preobrazba državne ideologije prema kozmoteizmu*

Državna ideologija se ugrađuje uvijek kroz ostvarenje Ma’at-a u istovremenosti kozmičkog trajanja i božanskog svijeta u faraonski utemeljenoj državi (Assmann, 1984, 12). Ova



istovremenost se odnosi na koncepcije religijskih predodžbi razvijene tek u Novom kraljevstvu, počevši od 1550 pr. Krista. Važno je naglasiti da nastajanje kulturnih i ritualnih vidika prethodi religioznom svijetu bogova, jer na početku ne stoji vjera u onostranost već kultivirani proces praćenja smrti, lomitelja kontinuiteta (Assmann, 2005a, 33). Za Assmanna je smisao jasan: “Obredi su stariji od bogova. Iskustvo i doživljaji su mogući samo unutar i izvan smislenog horizonta djelovanja, oni mu prethode, također i gdje ga transcendiraju“ (Assmann, 1984, 15). Stoga slijedi da su bogovi pojmljeni kao kooperativna protuteža djelovanju, nipošto ne kao neko izvanjsko mišljeno biće koje je svijetu nasuprotno. Isto tako, božansko djelovanje se ne shvaća kao neka interakcija između bogova i ljudi, već gotovo usporedna aktivna smisljena dimenzija, jer su bogovi u svom djelovanju upućeni na isti način u pravcu orijentirajućeg smisla (Assmann, 1984, 125). “Kult je ona sfera djelovanja u kojoj će djelovanje bogova biti komunikativno odgovoreno. Za Egipćane je kozmos ne toliko dobro uređeni prostor koliko jedan uspješno provedeni proces...Ovaj proces nije ništa drugo negoli djelovanje bogova. Kroz obredno odgovaranje ovo djelovanje postaje komunikativno (Assmann, 2006a, 186). Konkretnost obrednog djelovanja je izražena u žrtvovanju, u kojemu se vidi 'skrb' za bogove. Ovime se, unutar trokuta društvo-faraon-kozmos, zasniva i odnos društva prema kozmosu, koje se kroz istovrsni odnos Ma’at-a označava kao odnos prema faraonu i sugrađanima. Proces ide ponajprije od ljudi koji ne smiju zanemariti obredno djelovanje, potom ne smiju ostati nijemi pred božanskim znakovima, tj. trebaju održati komunikaciju s bogovima, te naposljetku ne smiju popustiti škrtosti u spremnosti 'opskrbiti' bogove u žrtvovanju. Temelj ove procedure je naplata. Drevni Egipćani ne poznaju predodžbu jedne sudbinske, utjecaja slobodne božanske moći, koja se pomišlja izvan svijeta, već naprotiv, poslovi između bogova i ljudi imaju karakter naplate: “Djelo se uzvraća samo ako je princip Ma’at-a djelatan, dakle ako među ljudima vlada solidarni reciprocitet uzajamnog slušanja i zajedničarskog djelovanja (Assmann, 2006a, 178). Na prvi pogled riječ je o još jedno primjeru osnovne relacije poganstva: *do ut des*, no Assmann naglašava da je upravo suprotno, riječ je o razlikovnoj oznaci kulturalne usporedbe: “Za Egipćane je sudsko suočavanje prasluka konfrontacije antagonističkih snaga. Što je u drugim kulturama borba (*Kampf*), u Egiptu je proces.“(Assmann, 2006a, 181).

Političko i ekonomsko utemeljenje i korisnost upravljačkih odnosa predstavljaju se i opravdavaju poglavito kroz semantiku pravnih odnosa, što se prenosi na kultno djelovanje unutar hrama, te se odatle sukcesivno provodi u društvo u formi religiozne prakse. Povezujuća spona ovog prepleta

je državna ideologija Ma'at. Opstojanje svijeta je u starom Egiptu ovisno o ljudima, te opstaje samo posredstvom ljudskog neumornog djelovanja u odnosu na bliženje (sugrađane); u odnosu na faraonsku državu i u odnosu prema bogovima; a sve podrazumijevajući Ma'at. Vladavina bogova i faraona nije nipošto pravno ograničena, no ona se ponajprije osmišljava iz smislenosti opravdanosti, kao i u smislu naplate. U ovakvom kompleksnoj nastajućoj društvenosti nalaze bogovi svoje mjesto kao pojmovni simboli prirodnih, kulturalnih i socijalnih fenomena.

Posljedica konstelacijskih predodžbi u okviru Ma'at je nerazlikovanje ili nediferenciranost kategorija prirodnog (naturalnog), kulturalnog i socijalnog. Posebice pozicija pojma prirode je u oprečnosti s onim što se danas poima pod prirodnim znanostima, jer je usmjerena na ono što današnji pojam prirode doživljava kao suprotnost: kod Egipćana se on usmjerava prema kulturi; te je egipatska priroda (narav) svojevrsna nadnarav, jer Egipćanin doživljava u svijetu prirode ono božansko ali ne u smislu nekog neobjašnjivog izuzetka, već naprotiv, u redovitosti svakodnevnog i cjelogodišnjeg cikličnog procesa (Assmann, 1984, 79). Ova koncepcija pojašnjava kako ljudi susreću cikličnost vremena u svakodnevicu; no u svakodnevicu iščekujućeg tijeka redovitih događaja. Društvena kategorija povjerenja u ovakvu sliku svijeta ovdje igra veliku ulogu; bilo da je riječ o redovitoj poplavi Nila ili izmjeni dana i noći, sve uvijek ovisi o pomnom izvršenju kulturnog obreda. Ispunjenje očekivanog događanja služi kulturnom, socijalnom i političkom djelovanju Egipta; no smetnje u ovako očekivanom ritmu zahvaća odmah sva područja života te se doživljava katastrofičnim. Ne ulazeći u detaljnije izlaganja, važno je nadodati da Assmann upozorava i na drugu verziju vremena u odnosu na cikličnu koncepciju, koju imenuje egipatskim pojmom Neheh-vrijeme, kojemu bi u mnogo čemu nasuprotan bio koncept Djet-vremena, kojega bi mogli predstaviti kao neciklično vrijeme. Assmann ga opisuje riječju svršnost (*Resultativität*). Odnosio bi se na dovršenje nekog djelovanja ili događaja, ali i na sadašnju trajnost tako postignutog stanja. U ovakvo ostvarenje investira se rad i planiranje te kao posljedicu ima viđenje svijeta koje u svim kategorijama nalazi izražajnu potvrdu jedinstva društva, faraonske države i kozmosa. "Kao kulturalno postignuće izražava se ova rezultativnost u stremljenju prema postignuću i, ponajprije, prema očuvanju nekog rezultata, prema jednom zreloom ovjekovječenom konačnom izvedbom. Ovo stremljenje izražava se u kulturalnim izražajnim formama, koje mogu važiti upravo kao prepoznatljivosti staroegipatske kulture: hijeroglifi, piramide i mumije" (Assmann, 1984, 94). Cjelovitost Neheh i Djet kao dva lica vremenskog trajanja predstavlja stvarno vrijeme u životu ljudi; ujedinjava oba vidika, mijenu i

dovršenje, iz čijeg jedinstva proizlazi stvarnost kao umijeće životnog kontinuiteta kozmosa (Assmann, 1984, 96).

## IV. KRITIČKO VREDNOVANJE ULOGE MONOTEIZMA: DIFERENCIRANJE SLOJEVA ČITANJA

### 4.1. Kronologija polemike oko monoteizma u Assmannovom opusu

#### 4.1.1. Period: 1999. – 2007: 'prvi krug rasprave'.

Assmannovo znanstveno djelo je bilo poznato široj javnosti koja je imala interes bilo za egiptološke teme kao i za sve popularnije teze kulturnog sjećanja. No znanstvena debata pa i šira društvena polemika izbija po izlasku njegova djela: *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, objavljenog 1998 na njemačkom (Assmann, 2007a), kojemu prethodi izdanje na engleskom jeziku 1997: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Assmann, 1997).

Kronologija rasprave oko Assmannove teze o monoteizmu pokriva dvije decenije: od 1998. pa praktički do danas. No mogu se naznačiti dva 'kruga' rasprave koji imaju središnje točke; dvije godine, tj. godine izlaska dvaju zbornika ove rasprave. Prva je već spomenuto djelo: *Mosaische Unterscheidung* (Assmann, 2003), jer je dodavanjem pet kritičkih priloga u dodatku djela Assmann na neki način i zatvorio najintenzivniji dio ovog kruga rasprave. Druga točka, istovremeno polazna i dolazna je 2013. odnosno 2014. Prva se odnosi na seriju priloga u raspravi, objavljivanih tijekom 2013 na internetskoj platformi *www.perlentaucher.de.*, koji će 2014 biti objavljeni i u tiskanom zborniku s Rolfom Schiederom kao urednikom (i sudionikom rasprave): *Die Gewalt des einen Gottes* (Schieder, 2014). I prije prvog kruga, kao i između prvog i drugog, kao i poslije postoje pojedinačni osvrti ili koji nisu povezani s navedenim 'kolektivnim' kritičkim propitivanjem Assmannove teze. Zamjetno je posljednjih godina ipak opadanje direktnih kritika, no povećan je broj integracija Assmannovih radova u srodne teme i discipline, koje se odnose prema njegovom opusu već na način na koji se referira na nekog autora s akademskom neupitnošću, bez obzira slagali se s njim ili ne.

Analiza rasprave prvoga kruga (1999-2007), pokazuje neke prepoznatljive elemente zajedničke mnogim protagonistima rasprave:

1. **Politeizam kao alternativa:** *Lob des Polytheismus* (Pohvala politeizmu), članak filozofa Oda Marquarda (Marquard, 1981), bi mogla biti prva zajednička točka kritike. Marquard plasira tezu

da politeizam prednjači, jer postojanje panteona bogova omogućuje raspodjelu nasilja te omogućuje mnoštvo 'mitova' (*Polymythie*); dok monoteizam u zadnjoj konsekvenci generira gubljenje povijesti, mogla bi jedno 'odčaravajući povratak politeizma' predusresti neugodi na ovom gubitku mitova (*Mythenverlust*): '*bekömmlich ist die Polymythie, schaedlich ist die Monomythie*'. Tko polimitski – kroz život i pripovijesti – sudjeluje na više pripovijesti, ima kroz svaku pripovijest slobodu od svake druge (Marquard, 1981, 107).

Na izvjestan način u raspravi je Marquard stavljan u svezu s Assmannom; Assmannov Mojsije Egipćanin bi bio postmodernistički temperiran, te bi bio usuglašen u 'pomodnu pohvalu politeizmu' – glasi zaključak E. Zengera (Zenger, 2003, 209). Zanimljivo da J. Werbick, P. Strasser, J. Rahner, Klaus Muller, Th. Meurer, K. Koch ili U. Bechmann, svi na neki način dovode Marquarda u svezu s Assmannom. Njima se pridružuju i nova imena čiji se glasovi razabiru u koru jednog 'intelektualnog novopoganstva', kao pisci poput Martina Walsera ili Michela Houellebecqa ili filozofa Petera Sloterdijka. Kod ovih je pisaca razvidno jedno više ili manje izraženo odbijanje monoteizma.

Teolozi (posebno teolozi iz područja fundamentalne teologije) će se posebno pozabaviti Assmannovim tezama, vidjevši poteškoće na višoj razini. Uz već spomenute isto tako i M. Striet, Insa Meyer, Heinpeter Hempelmann, Alois Halbmayer, Georg Essen bave se poglavito kozmoteističkom programatikom i njegovim posljedicama. U tom smislu se dobar dio rasprave odnosi na jednu sumnju, da Assmann želi reetablirati kozmoteizam kao etičku alternativu, što se nije pokazalo uvjerljivim.

S obzirom na kontekstu pluralističkog diskursa u kojemu se rasprava vodi(la), primjetan je kod (njemačkih) teologa naglašeni obrambeni stav. Stvorena je određena 'neugoda oko monoteizma', koji je doveo do defenzivne reakcije. K. Muller dijagnosticira da je ovaj fenomen afirmacije kozmoteizma stariji negoli se obično misli; rujana 2001 je u prvi plan stavio ova pitanja što je samo vanjski simptom jedne filozofsko-teološke poljuljanosti, što je izazvalo jednu 'inventuru' kršćansko-teoloških temeljnih postavki (Müller, 2006, 20). K. Muller također drži da je Reinhold točka okreta u Assmannovoj teoriji povratka politeizmu. Sam Assmann pojašnjava da njegov osnovni interes za Reinholda leži u činjenici da on predstavlja kariku u lancu između Spencera i Freuda: "Knjiga Reinholda je i za mene bila polazna točka ovoga istraživanja" (Assmann, 2007a, 174). Promatrano sa strane nameće se pitanje pojednostavljivanja kompleksnih religijskih fenomena u njihovim odnosnim povijesnim i društvenim relacijama, koje se katkada usmjeravaju

u korist jednog filozofsko-teološkog problema. Kao što suvremeni fundamentalizam nije primarno religijski fenomen, tako i neugoda s monoteizmom nije primarno filozofsko-teološki fenomen.

**2. Jezik nasilja monoteističkih religija:** Pitanje o potencijalu nasilja pozicioniralo je se kao središnja tematika rasprave o značenju monoteizma. Protagonisti su uglavnom iz područja biblijskih i religijskih znanosti. U pozadini je nazočna je i suvremena aktualnost ovoga pitanja, što bi opravdalo da se raspravo o ovoj temi podijeli na religijsko povijesni vidik kojega prati i aktualna dimenzija ovoga pitanja. Naglasak je u raspravi na povijesni vidik; propituje se bit monoteističke religije kao 'protureligije' (*Gegenreligion*), te s time povezanim implikacijama nasilnog isključenja (*Ausgrenzung*) naspram pogana i idolopoklonika prema unutra kao i prema vani. S time su povezane i Assmannove teze o krivnji i grijehu ili vladavini i spasenju. Povijesna paluzibilnost 'Mojsijevskog razlikovanja' se propituje posebno opet sa strane teologa i bibličara koji argumentiraju religijsko-povijesnim ili biblijsko egzegetskim razlozima: prednjače 'starozavjetni' bibličari: K. Koch, R. Rendtorff, E. Zenger N. Lohfink, ali i 'novozavjetni', npr. Eckart Reinmuth. Povezan s ovim je i pitanje koje promovira Assmann o opreci Izrael-Egipat; postavlja se kao povijesno-memorijsko a ne kao religijsko povijesno u odnosu na faktičnu povijest. Posebice je akutno pitanje o stvarnoj moći i važenju Mojsijevskog razlikovanja u odnosnim epohama. Povjesničari A. Furst i Ch. Marksches kao i religiologinja Catherina Wenzel fokus prebacuju na period kasne antike. Židovski medievist Yossef Schwartz pomjera sve na Srednji vijek; neki traže i temelje modernog fundamentalizma u pozadini Assmannovih teza. Aktualna dimenzija rasprave je manje obrađena negoli povijesna dimenzija. Teme su politička teologija, konverzija i *martirium*-a, međureligijskom dijalogu u svjetlu suvremenih zahtjeva kao odgovor na fundamentalizam i terorizam. Rasprava se ovdje gubi u općim tematiziranjima koja se više ne povezuju specifično na Assmannove teze. Vrijedan je esej o stavu objavljenih religija u Moderni (Kuschel, 2003).

Posljedice rasprave nisu zanemarive: zamjećuju se zanimljivi procesi kod Assmanna u njegovim kasnijim priložima i osvrtima. Brojne kritike i napomene prisilili su Assmanna da u tijeku debate precizira neke svoje teze; neke u početku radikalne teze su izbrušene i do određenog stupnja relativizirane. Npr. u početku je Assmann tumačio Mojsijevsko razlikovanje kao radikalnu svjetsku inovaciju (*Weltinnovation*), kasnije kao ideju koja se samo povremeno mogla provesti posredstvom socijalnih nositelja; a iz razloga svoje radikalnosti je neprestano bila razvodnjavana.

Monoteizam kao takav – kao reakcija na prigovore – nije donio mržnju u svijet, već jednu novu formu mržnje – onu na heretike, pogane i idolopoklonike, i u zadnjoj konsekvenci protiv 'Egipta u sebi'. Također ovo mržnja nije prouzročila grijeh u svijetu, već jednu novu formu grijeha: grijeh vjerolomstva, kršenja zakona i saveza u odnosu na božanskog partnera. Pred ovako ljubomornim partnerom živi čovjek je u stanju stalnoga straha od vlastitog zakazivanja i osjećaja krivnje koja mu sve dublje uranja u svijest, te će biti praćena jednim 'napretkom u duhovnosti'. Isto tako novo razumijevanje mržnje i grijeha nije donijelo nasilje u svijet već jednu novu formu nasilja: religijski legitimirano nasilje, zbog kojega je u temelju nemoguće supostojanje pravoga Boga i mnoštva lažnih bogova, što opravdava misionarski pothvat konverzije pogana. Konačno, ne može više biti govora o inherentnoj nasilnosti sekundarnih religija: Danas, nakon 200 godina je važno pojasniti da se nasilje nipošto ne smije pripisati monoteizmu kao neka nužna konsekvencija. ” Zašto bi razlikovanje između istinitog i lažnog bilo nasilno?” (Assmann, 2007c, 50).

**3. Antisemitizam i antimonoteizam:** Zasigurno, iznutra ne najvažniji dio debate, no svakako najsenzibilniji medijal koji izaziva i najviše pozornosti. Kritika u ovom pravcu prolazi tri koraka propitivanja: Prvi bi se mogao nazvati prolongiranjem antimonoteizma u smjeru antisemitizma ili neposrednije antimonoteizam kao antisemitizam. U pozadini stoji pitanje o podrijetlu antisemitizma u potisnutom sjećanju na Enktonov monoteistički prevrat. U igri je izbor između prihvatljivosti teorije kolektivne traume utemeljene na jednoj povijesno-memorijskoj naraciji, odnosno kulturalnoj pritajenosti (*Latenz*: Freud - Assmann), i jednog razumijevajućeg modela koji referira na konkretne povijesne okolnosti i kauzalnu isprepletenost (Schäfer, Maciejewski, Kreuzer). Drugi korak propitivanja polazi od prigovora esencijalizma kojega je na sebe navukla Assmannova varijanta, te se stvara poveznica: esencijalizam kao antisemitizam. Teza da Mojsijevski monoteizam producira mržnju, nasilje ili isključenje u konačnici vodi do zaključka razlog antisemitizma treba tražiti u biti samog judaizma – tako glase argumenti Schäfera i Kaisera. Istovremeno nitko od uključenih u raspravu ne razumijeva Assmannove modele tumačenja kao monokauzalne, kao ni sam Assmann. Schäfer i Maciejewski razumijevaju Assmannove teze samo kao jedan aspekt (predkršćanskog) antijudaizma. Povijesno odgovorna analiza antisemitizma računa na mnoštvo faktora i kauzalne isprepletenosti; ustrajavanje na samo jednom aspektu bi bilo problematično. Treći korak propitivanja uključuje naslov (djelomično i sadržaj) Freudove knjige: *Der Mann Moses und monoteistische Religion* (Freud, 2006). Assmann polazi od pitanja koji, u okolnostima Nazi režima, Freuda duboko zaokuplja: Zašto su Židovi na

sebe navukli takvu neugasivu mržnju na sebe (Assmann, Moses, 2007, 22). Protagonisti rasprave su: Schäfer, Yerushalmi, Bernstein i drugi. Zanimljivost je da se cijela rasprava ograničava na njemačko-govoreći prostor. Rasprava je vođena na njemačkom jeziku, no Mojsije Egipćanin je objavljen najprije na engleskom jeziku, poslije njegova studijskog boravka u Los Angelesu. U anglosaksonskom prostoru je objavljeno više recenzija ovoga djela, koje je dobro prihvaćeno, no nije pokrenuta nikakva rasprava. J. Thonhauser navodi indikativnu Assmannovu tvrdnju u intervjuu s njime (08.10.2007 u Grazu), da nikada nije čuo prigovore na njegove teze od strane njegovih židovskih poznanika, kao niti od američkih ili izraelskih, već samo od njemačkih stručnjaka za judaizam (Thonhauser, 2008, 131). No i u njemačkoj prostoru su konkretni prigovore za antisemitizam uistinu rijetki. Većina reakcija su kombinacija više faktora, zaključno bi se moglo reći da je rasprava reakcija na stvoreni sindrom 'neugoda oko monoteizma' koji se lako aktualizira kroz diskurs fundamentalizma, a specifičnost njemačkog kulturnog i povijesnog prostora stvara brzu reakciju na bilo kakvu aluziju antisemitskog diskursa, koji se ovdje pokazao lažnom uzbunom.

Njemački mediji su vrlo parcijalno prenijeli dio ove rubne rasprave. Der Spiegel će za Božić 2006. objaviti prilog koji će Assmannove teze staviti u poziciji antisemitskih pa i antikršćanskih teza (Schulz, 2006); Die Welt će reagirati s prilogom autora Hannesa Steina naslovljenim: "Antisemitski božićni poklon" (Stein, 2006), označavajući članak kao širenje antijudaističkih klišeja. Assmann odgovara otvorenim pismom koji se može naći na internetu, ali nije objavljen u Spiegel-u (Assmann, 2007j). Relativno žučna, no ipak kratkotrajna bura koja se podigla ovom prigodom, nije usmjerila kasnije rasprave u neželjenom pravcu, no svjedočanstvo je permanentne senzibilnosti ove teme u Njemačkoj.

No, treba se vratiti na kronologiju rasprave u neposrednom smislu: prvi komentar ove Assmannove teze djelo je filozofa religije Willija Oelmüllera: *Negative Theologie heute – die Lage der Menschen vor Gott*. (Oelmüller, 1999). Prikaz Assmanove teze je zapravo nesporazum jer Oelmüller je Assmanov Eknatonov monoteizam razumio kao tolerantan u odnosu na ostale kultove i religije. Sam će Assmann naglasiti da to nije njegova interpretacija; Eknatonov monoteizam vidi kao *Teoklazam*, nikako ne kao tolerantni *Nathurmonotheismus* već *Kosmotheismus* (Assmann, 2003, 168, bilješka 4). Jasnoća nesporazuma oko ove teze kao i skora Oelmüllerova smrt (konac 1999), će završiti ovu inicijalnu debatu.



Puno utjecajni je bio prilog bibličara starozavjetnog polja istraživanja Klauša Kocha: *Monotheismus als Sündenbock?*, koji će Assmann i uvrstiti kao jedan od pet kritičkih dodataka djelu koje želi pojasniti nastalu polemiku (Assmann, 2003, 221-238; Koch, 2003). Koch će se u svojoj recenziji osvrnuti i na Assmanove teze iz područja povijesnog sjećanja, što je dosta rijedak slučaj kod polemičara koji se prvenstveno usmjeravaju striktnije na njegovu tezu o ulozi monoteizma. Godinu kasnije 2000., u raspravu se uključuje i freiburški povjesničar književnosti Gerhard Kaiser, koji će se pokazati jednim od najoštrijih Assmannovih kritičara. Kritički osvrt ima začetak u novinskom članku u Frankfurter Allgemeine Zeitung-u pod naslovom: *Kritische Fragen an Jan Assmanns Gedächtnisgeschichte*, (Kaiser, 2000, 58). Tekst je sažetak opširnijeg djela koje će izići nešto kasnije u *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Heft 1. 1-24., te će na kraju biti pridodan među priloge u Assmanovu djelu o Mojsijevskom razlikovanju, s ostalih četiri ključna polemička spisa (Assmann, 2003, 239-271.) Navedeni članak u FAZ će potaknuti organizaciju javne rasprave u Kirchzartenu krajem 2000, koju će također novinski popratiti FAZ. Bahners Patrick, autor članka će podržati kritičke opaske G. Kaisera, sažimajući: “Assmann nalazi u Egiptu ono što su njegovi prosvijetljeni sudrugovi u struci sakrili...Assmann je napisao jedan filozofski roman“ (Kaiser, 2000, 58). Assmann će u istim novinama nedugo potom objaviti još jedno pojašnjenje svojih pozicija: *Es bleibt die Unterscheidung zwieschen wahrer und falscher Religion. Auf der Gedächtnis Spur der Toleranz kommt man als Diensthund nicht weiter. Eine Replika auf die Kritiker der Monographie “Moses der Ägypter“* (Assmann, 2000b, 54).

Poznati događaji 11.rujna 2001 u SAD-u će pojačati raspravu oko teme religije i nasilja, te će se rasprava, barem ona u široj javnosti, pomaknuti u smjeru egzistencijalne ugroženosti, što će utjecati i na široku lepezu različitih osvrta, ne uvijek od posebne kritičke težine. Rasprava djelomično i napušta njemačko govorno područje u kojemu je dosada uglavnom egzistirala te postaje dijelom globalne rasprave o odnosu politike, nasilja i religijskih poticaja. Od vrjednijih osvrta treba spomenuti Jürgena Manemanna, kao urednika zbornika *Monotheismus. Jahrbuch Politische Theologie*. Band 4., potom i zbornik radova posvećenih Gerhardu von Radu povodom stogodišnjice njegova rođenja (Oeming, 2004). Zbornik koji je uredio Thomas Söding, *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*. Freiburg u.a. Herder 2003. Kritički osvrti do ovoga vremena (2003) navest će samoga Assmanna na objavu djela koje je po sebi prerada ranijih teza, uz koje će objaviti pet priloga među kojima i dva već spomenuta (Koch

i Kaiser). Uz njih su prilozi istraživača Staroga zavjeta Rolfa Rendtorffa: *Ägypten und die Mosaische Unterscheidung* (Rendtorff, 2003; Assmann, 2003, 193-209), i Ericha Zengera: *Was ist der Preis des Monotheismus* (Zenger, 2003; Assmann, 2003, 209-220), kao i teologa, poznatijeg kao teoretičara svjetskog etosa (Weltethos) Karl-Josefa Kuschela: *Moses, monotheismus und die Kultur der Moderne* (Kuschel, 2003; Assmann, 2003, 273-286). Iako je objavljivanje ovog malog zbornika rasprava na ovu temu u znatnoj mjeri dalo određena tematska usmjerenja, poslužilo je i kao poticaj za uključivanje novih teza iz različitih područja znanosti. Sam Assmann se povremeno aktivno uključuje u rasprave na ovu temu. U rujnu 2004. sudjeluje na skupu katoličkih teologa koji će biti objavljeni u posebnom zborniku: Peter Walter Peter: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott* (Walter, 2005). Assmannov prilog u ovom zborniku će se kasnije objaviti u ponešto izmijenjenom obliku povodom jednog niza predavanja u Bečkoj vijećnici (Wiener Rathaus): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004.* (Assmann, 2007).

U godinama koje slijede Assmannove će teze biti raspravljane na različitim simpozijima i skupovima te objavljivane u različitim zbornicima, obično u sklopu širih tema iz područja religiologije i kulturne antropologije. Navodimo samo one koje čiji sadržaj je u neposrednijem suodnosu s našom temom: Düringer, Hermann (ur.), *Monotheismus - eine Quelle der Gewalt?* Frankfurt: Hag+Herchen. 2004.; Stiegler, Stefan/Uwe Swarat (ur.): *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem.* Leipzig 2006.; Palmer, Gesine (ur.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatten im Kontext.* Tübingen. 2007. Brojne su i recenzije Assmanovih djela koja izlaze u međuvremenu u dnevnom tisku, kao i Assmanove replike na neke od njih. Neki će od njih biti spomenuti u kasnijem tijeku rasprave. Pregled rasprave o monoteizmu u Assmannovom opusu do 2007.godine, napraviti će Johannes Thonhauser, u djelu: *Das Unbehagen am Monotheismus* (Thonhauser, 2008).

Nakon kraće pauze u raspravi, koja ne isključuje povremene recenzije i priloge na raznim mjestima, u svibnju 2012 u Beču se održava jednodnevna konferencija, na kojoj su Assmanna sudjeluju profesor fundamentalne teologije Jan-Heiner Tück i orijentalist Rüdiger Lohker, koja se nastavlja u listopadu 2013. Francuski časopis *Incidence*, će br. 8. (2012) posvetiti temi "*Figures de Moïse dans la philosophie politique*", u kojoj se intenzivno bave Assmannovim tezama. Isto tako talijanski časopis *Humanitas*, Anno LXVIII br. 5. (2013), će posvetiti cijeli broj

Assmannovoj znanstvenom opusu pod naslovom: *Jan Assmann e la 'distinzione mosaica'*. Ovaj zbornik članaka će potaknuti veći interes za Assmannove teze u Italiji, čemu će doprinijeti i prijevod nekoliko ključnih Assmannovih radova na talijanski jezik.

#### 4.1.2. Period: 2008. – 2018: 'drugi krug rasprave'.

Jedno ranije objavljeno djelo Rolfa Schiedera "*Sind Religionen gefährlich?*" (Schieder, 2008). u kojoj je Assmann i koautor, pokreće novi ,val' u raspravi o monoteizmu i nasilju. Rasprava se kasnije proširila, te ostala zabilježena na stranicama internetskog portala: Perlentaucher: das Kulturmagazin; ([www.perlentaucher.de](http://www.perlentaucher.de)) započinje Assmannovim odgovorom na poglavlje iz navedene knjige R. Schiedera. Spomenuti portal će prenijeti većinu članaka koji su vezani uz ovu raspravu tijekom, koja će trajati veći dio 2013. godine. U njoj sudjeluju isključivo njemački govoreći autori, što je i nadalje specifičnost ove rasprave koja ima gotovo isključivi njemački karakter. Uz Assmanna i Schiedera, kao prvi debatni par u raspravu se postupno uključuju između ostalih: Markus Witte, Bernhard Giesen, Peter Sloterdijk, Jan-Heiner Tück, Micha Brumlik, Marcia Pally, Bernhard Lang i Bernhard Giesen i drugi. Članci iz ove debate će nešto kasnije biti i objavljeni u posebnom zborniku (Schieder, 2014). Ovdje iznosimo pregled rasprave koja će kasnijim poglavljima biti tematski 'klasificirana', a kasnije se uključuju i sudionici sa strane, tako da je rasprava s ovoga portala (odnosno zbornika) inicijator ovoga kruga rasprave, no nikako ne potpuno reprezentativna.

Schieder u poglavlju naslovljenom: *Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?* (Schieder, 2008), koja se odnosi direktno na Assmannovu tezu, ukazuje na puno stereotipa povezanih s pojmom monoteizma te posebno ulogu Židova u tako percipiranoj ulozi; u čemu je, po njegovu mišljenju, Assmannova teza doprinijela dodatnoj zbrci pa i opasnim zaključcima. Sam pojam monoteizam je i kod Assmanna ostao na razini razumijevanja njemačkog idealizma, više programatski negoli analitički pojam. Postavlja nekoliko pitanja koja referiraju na Mojsijevsko razlikovanje, koja će dati neka usmjerenja u daljnjoj raspravi:

1. (Assmann) negira precizan politički smisao pripovijesti o Izlasku
2. Upitna povijesno kritičko datiranje zbivanja oko Mojsijevskog razlikovanja, posebno odnosa između ,fiktivnog' Mojsija i povijesnog Eknatona.

3. Assmann uvodi posve strane kategorije, poput pojma ‚Gegenreligion‘; Mojsije promovira nešto novo, nije protiv nečega. Također i distinkcija između istinitog i lažnog je Assmannova interpolacija; biblijska nasuprotnost je: slobodan i rob, te da je tek u slobodi nužno poštovanje zakona.

4. Assmann čita tekstove Staroga Zavjeta ne kako ga čitaju Židovi, već kako kršćani čitaju Novi Zavjet; za kršćane je uzor Isusovo ponašanje, dok Židovi pri čitanju Biblije nisu prvotno potaknuti na nasljedovanje već na promišljanje u kojoj mjeri protagonisti vrše Zakon ili ne (Schieder, 2008).

Assmann će odgovoriti relativno opširno, člankom naslovljenim: *Monotheismus und Gewalt* (Assmann, 2014); ovdje izdvajamo glavne naglaske njegove replike:

1. Na prigovor da je zagovornik teze da monoteizam donosi nasilje u svijet, odgovara protupitanjem o kojoj vrsti nasilja je riječ; nikada nije govorio o nasilju kao takvom, već o novoj vrsti (religijskog) nasilja.

2. Kovanica: 'intrinzično nasilan' tumači kao inherentnu potencijalnost ne kao logičku konsekvencu monoteizma kao takvog.

3. S obzirom na uporabu pojmova mono- i poli-teizam, Assmann je suglasan da je riječ o konvencionalno inicijalnom razlikovanju, te da u analizama pokazuje svu složenost ove podjele.

4. S obzirom na odnos Izraela i Egipta, Assmann odgovara da to nije samo posljedica njegovih 50 godina bavljenja egiptologijom, već posljedica povijesne ili mnemohistorijske činjenice da su Izraelci izišli iz Egipta, a ne iz Babilona, Hetita ili sl., te stoga samo Egipat stoji Izraelcima kao jedini *Gegenwelt* – svijet nasuprot, čiji idejni svijet, posebno religijsku imaginaciju i političku organizaciju jednostavno ne mogu sasvim izbrisati. Upravo za ovo razumijevanje pozicija egiptologa može biti i prednost, u odnosu na predodžbu 'politeizma' koja je raširena kod zapadnjačkih teologa, filozofa i religiologa, koja je još uvijek prožeta grčkim tipom religije, koji je po Assmannu u mnogo čemu zaseban slučaj politeizma u odnosu na ostatak Orijenta.

5. Odnos Mojsija i Eknatona je Assmannu metodološki jasan: Mojsije je figura sjećanja, Eknaton figura povijesti te ove dvije pretpostavke ne treba miješati. Assmann ne vidi nikakve povijesne sveze između ove dvojice, jedan je povijesna figura iz XIV. st. pr. Krista, a drugi figura sjećanja s prvim spomenom u VII. st. pr. Krista. U stvarnoj povijesti nemaju ništa zajedničko, no u povijesti sjećanja stoje zajedno. 6. Što ima Mojsije s Mojsijevskim razlikovanjem; nije li logičnije nazvati

ga 'Ekantonovim razlikovanjem', te je li moguće ipak govoriti o razlikovanju između istinitog i lažnog a ne između slobode i ropstva? Assmann odgovara da se Mojsijeva uloga najjasnije očituje na Sinaju, pri sklapanju Saveza, kada su Izraelci konfrontirani s odlukom za ili protiv. Odluka se može donijeti samo gdje je neko razlikovanje; savez crta jasnu granicu i definira pripadnost. Ovu granicu Assmann naziva Mojsijevskim razlikovanjem, razumijevajući je u kategoriji povijesnog sjećanja, te se ne može povezati s Ekatonom jer se s njim na povezuje nikakva povijest sjećanja. Istinito i lažno, kao sadržaj razlikovanja naravno nije tema Izlaska, već se ovaj pojmovni par razvija u širem horizontu oblikujući sve oštriju i obuhvatniju jasnoću distinkcije, od jednostavnog pojmovnog para sloboda-nesloboda, koji se ovime ne isključuju. 7. Što se tiče prigovora o religijskom nasilju Assmann navodi poseban karakter ovoga tipa nasilja koji je moguć tek poslije Saveza, koji se zasniva na vjernosti, te je moguć samo na temelju Mojsijevskog razlikovanja između istinitog i lažnog, u smislu ostvarenja ili zakazivanja, te se prepoznaje u stanjima vjernosti ili otpada (grijeha). Takvo je nasilje ponajprije usmjereno prema unutra, prema članovima zajednice (Assmann, 2014).

**Bernhard Giesen:** *Identität und Transzendenz*. Giesen drži Assmannova obrazloženja, odmjerenim i konkretnim. Zadržava se ipak na jednom Assmannovom obrazloženju koje djeluje dvosmisleno: Pozivajući se na svoje kompetencije egiptologa Assmann si pridržava pravo otključavanja kulture iz koje Izraelci odlaze. Tek kad se dogodi Exodus kao odgovor jedne nasuprotne kulture staroj egipatskoj, dolazi se u trag njenim tajnama. Ovdje ali ne samo u ovom slučaju je, ne samo po Giesenu, razvidna Assmannova želja da se iz perspektive povijesti sjećanja rekonstruiraju događaji Izlaska smislu stvarne povijesti. (Giesen, 2013).

**Bernhard Lang:** *Mose und der zornmütige Gott*. Lang želi raspravu vratiti na područje biblijskih događanja pa daje široku panoramu događanja koja stvaraju pretpostavke razumijevanja Mojsijevskog razlikovanja i njegovih interpretacija. Autor smatra da je u religijski pluralnom svijetu Prednje Azije smisleno govoriti o ovakvom razlikovanju jer je očito da je biblijska 'Mojsijevska' religija, u svojoj razvijenoj fazi, nešto nasuprotno ranijim religijskim kultovima. (Lang, 2013).

**Klaus Müller:** *Plädoyer für das Sowohl als auch*. Müller se ne uključuje u raspravu na način da bi, poput Schiedera, nalazio proturječja ili pukotine u Assmannovom sistemu obrazlaganja svoje teze, već želi ukazati da se Assmann ne želi primarno fokusirati na nasilni karakter monoteizma

već je zaokupljen 'prosvjetiteljskim' projektom transformacije počela Mojsijevskog razlikovanja: istinito-lažno na višu razinu jednoga "Sowohl - als auch" (i jedno i drugo). Naglašava utjecaj prosvjetiteljskog filozofa Carla Leonharda Reinholda na Assmanna; no smatra da ova pozicija nije nasuprotna kršćanskoj teologiji, jer je primjetna od prvih stoljeća teološke misli u dubljim slojevima: od Origena; Kuzanskog, dobrog dijela idealista sve do K.Rahnera, P. Tillicha, A. Delp... Ideja je nazočna na sekundaran način i u beletristici, npr. Angelus Silesius, Alexander Pope, Gotthold Ephraim Lessing, Ralph W. Emerson, Alfred Döblin, Halldór Laxness... Po Müllerovom mišljenju, ovaj princip 'i jedno i drugo', se nalazi primarno u katoličkoj tradiciji, ne samo u tekstovima već i u ikonografiji, posebno baroknoj s brojnim 'egiptizirajućim' elementima u umjetnosti, što je ujedno i kritički osvrt na Schiederove isključujuće opaske da bi jedan takav princip npr. dokinuo razliku između Boga i svijeta. (Müller, 2013)

**Peter Sloterdijk:** *Im Schatten des Sinai*. Za pretpostaviti je da je uključivanje filozofa 'sa strane' u raspravu ove vrste trebalo donijeti nove akcente, no doprinos Sloterdijka raspravi je ispod razine discipline koju 'zastupa', što osnažuje argument da za ovako složena pitanja ipak treba širi pristup. S puno ironije prema temi koja je mnogima inspiracija, ali i s neutemeljenom uvjerenosti u vlastitu interpretaciju autor zapada u klišeje čitanja svetopisamskih tekstova na način povijesnih izvješća, u kojima nema ništa što treba 'pročitati' u neka druga vremena. "**Sinai-Schema**" (Sinajska shema), konstrukt koji Sloterdijk rabi kao inačicu 'Mojsijevskom razlikovanju', je model Božjeg zahtijevanja koji vjernike sučeljava s ponudom Božje naklonosti kojoj je alternativa kažnjavanje do uništenja. Posljedice za kasniju civilizaciju su trauma integralne prisege, fobokracija po principu totalizirajuće pripadnosti. Pitanje koje želi postaviti u kontekst suvremenosti je kako se ophoditi s snažnim ostacima religijske netolerancije u današnjem svijetu? U davanju odgovora na ovo pitanje autor ne vidi religije kao partnera već kao prijeteću stvarnost koju treba zapriječiti (samo tolerantnom?) afirmacijom sloboda pojedinca, te dekonstrukcijom svih oblika obvezujućih kolektiviteta. (Sloterdijk, 2013).

**Hannes Stein:** *Abraham bewahrt uns vor dem Töten unserer Kinder*. Prateći raspravu na internetskoj platformi Perlentaucher autor će objaviti tekst u poznatim njemačkim novinama Die Welt, 22.02.2013, (za koje je tada radio kao kulturni dopisnik iz New Yorka), koji će poslije preuzeti navedena platforma smatrajući članak doprinosom raspravi. Autor polazi od poznate zgrade o žrtvovanju Izaka, te Abrahamovom odustajanju od žrtve na Božji poticaj, posredstvom anđela. U trenutku zaustavljanja Abrahama u nakani žrtvovanja, autor vidi rođenje ljudske

civilizacije, te predlaže da se sporna teza preimenuje u 'Abrahamitsko razlikovanje'. Autor ne zalazi u raspravu oko Assmannova djela u cjelini već naglašava ovaj civilizacijski vidik zabrane žrtvovanja djece, koju su prihvatili i ostali monoteisti. Zanimljive su i opaske vezane uz suvremenu raspravu oko prava na pobačaj ili selektivnost u rađanju djece u pojedinim zemljama (Stein, 2013).

**Markus Witte:** *Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott*. Ekspert za Stari Zavjet Witte drži da je dotadašnja rasprava o biblijskom monoteizmu dala prevelik naglasak na figuru Mojsija te posljedično i na pripovijest o Izlasku. Witte se želi usmjeriti na dvije teme:

1. Religijoskopovijesno istraživanje i problematika povezanosti Mojsijevske predaje i pitanje o počecima izraelskog monoteizma. Biblijska predaja o Mojsiju je raznolika, međusobno i proturječna te upućuje na različita socio-kulturalna okruženja: pojavljuje se kao svećenik i prorok, vojni vođa i mag, posrednik zakona i čudotvorac, gorljivi zagovornik i spasenjska figura posljednjih vremena; a u tekstovima iz helenističkog vremena dodaju se još i uloge promicatelja kulture, učenjaka, filozofa i izumitelja. Nadalje Mojsijeva figura zrcali različite teološke poglede staroga Izraela i ranog judaizma, te je njegov lik nemoguće staviti u jednu čak i jedinstvenu figuru sjećanja.

2. Pitanje jednosti i jedinstvenosti Božje u starozavjetnoj mudrosnoj (sapijencijalnoj) literaturi, koja se u raspravi o biblijskom monoteizmu premalo istražuje. Upravo u mudrosnoj literaturi opstoji najstariji unutarbiblijski kritički diskurs o vjeri u jednoga Boga; no isto tako ovi tekstovi nude i raznolike misaone figure koje su puno manje u opasnosti biti tako usko interpretirane kao likovi i teme iz Mojsijevske predaje. Dovoljno je uzeti samo Knjigu o Jobu, koja donosi figure koje predstavljaju potragu za Bogom ponajprije u smislu iskustva osobnog suodnosa, koji je poprilično udaljen od ugovornog karaktera sinajskog Saveza i zakona kao njegova sigurnog puta u slobodu ali i u obećanje Božjeg blagoslova s vrlo konkretnim iskazima Božje naklonosti. Patnja pravednika postavlja u pitanje Božju pravednost, čime se otvara beskraj teodicejskih upita koje upućuju da misterij osobnih odnosa čovjeka i Boga (Witte, 2013).

**Jan Assmann:** *Monotheismus ohne Mose?* Ukoliko Witte naglašava raznolikost usmjerenja razvidnih u biblijskim tekstovima, što Assmann drži vrijednim prilogom raspravi, ipak Assmann pokušava kategorizirati elemente biblijskog monoteizma u dvije skupine: pripovijest o Mojsiju/Izlasku, tj. knjige Izlazak i Ponovljeni zakon posreduju 'revolucionarni' tip monoteizma, dok ostale starozavjetne knjige, ponajprije mudrosna literatura posreduju sliku 'evolucijski' tip

monoteizma. Uloga Mojsija nije stoga po Assmannu, suma biblijskih referenci ili internih utjecaja; izvan Petoknjžja on nema važnu ulogu. Njegov uspon do središnje figure židovske religije kao i uspjeh njegova učenja, nazvanog 'Mojsijeva Tora' posljedica je nastanka definirajućeg principa judaizma utemeljenog na prodornoj snazi djelatne povijesti predaje o Mojsiju. Gledajući unatrag, ova kompleks predaje, 'Mojsijevo naslijeđe' nipošto nije marginalno te obasjava kao normativno središte čitavu religiju. Ovakav način promatranja traži drugačiji instrumentarij od povijesne kritike. Assmann stoga naglašava da njegov pristup Mojsijevom naslijeđu ima karakter povijesti ideja, u kojoj su njegovi (Assmannovi) protagonisti ne Mojsije ili Aron, niti proroci već Moses Maimonides, John Spencer, Ralph Cudworth, William Warburton, Carl Leonhard Reinhold, Friedrich Schiller und Sigmund Freud. Unutar ovakvog diskursa je Mojsijeva Tora postala uputnica (*Anweisung*) svih uputnica prema postanku monoteizma kao istinske, objavljene, te po Božjoj volji utemeljene religije. U ovim okvirima ima pojam Mojsijevsko razlikovanje svoj smisao (Assmann, 2014b).

**Rolf Schieder:** *Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie.* Schiederu je upitna sama metoda povijesnog sjećanja koju primjenjuju Jan i Aleida Assmann, jer u konačnici više nije važan ni pokušaj rekonstrukcije njegove biografije niti povijesno-kritička rekonstrukcija pripovijesti o Izlasku kao literarne forme. Assmann bi se ponajprije interesirao za recepciju Mojsija u vrijeme prosvjetiteljstva, te bi njegova teza išla u pravcu otkrića jednog egipatskog Mojsija koji bi postao pojam prosvjetljenog monoteizma koji bi obuhvaćao sve kulture i konfesije, uključujući i egipatski kozmoteizam. Schieder naglašava da je stvarnost nastanka izraelskog monoteizma drugačija. Ostajući bez kraljevstva traži se mjesto kulta Jahve izvan institucije kraljevstva koji bi ga održavao. Ideja jednog idealnog 'Božjeg naroda', koji ne treba više kralja niti kraljevstvo, već savez koji kompenzira političke gubitke U tom smislu stvarna 'senzacija sinajske pripovijesti' se sastoji u transformaciji jednog kraljevskog kulta u narodnu religiju, u sklapanje saveza Boga i njegova naroda, bez posredovanja nekog vladara. Pripovijest o Mojsiju je moćna povratna rekonstrukcija idealnog stanja židovskog zajedništva nakon (babilonskog) Egzila. Stoga i učinak ove pripovijesti na političku idejnu povijest zapadnog svijeta je teško precijeniti. Zaključno bi i ova, po Assmannu pokrenuta rasprava, bila pokretanje rekonstrukcije figure Mojsija kao internacionalnog projekta iz perspektive povijesti sjećanja (Schieder, 2013).



**Micha Brumlik:** *Respektabel, aber falsch*. Pridjev respektabilna u naslovu eseja M. Brumlika u raspravi odnosi se na Assmannovu tezu i Sloterdijkovu zaoštrenu nadopunu njegove teze o Mojsijevskom razlikovanju i njemu inherentnom nasilju; uloženi su znatan intelektualni napor da se ova teza obrazloži. Pridjev lažno odnosi se na sam zaključak, jer nije potrebno nikakvo Mojsijevsko razlikovanje da se ljudi različitih epoha pokrenu na nasilje. Tri su argumenta Brumlikove antiteze:

1. Metodička i metodološka nemogućnost opravdavanja njihovih teza: univerzalno-povijesne hipoteze (jedinstveni Mojsijevski narativ) se pripisuju stvarnom tijeku povijesti; te tamo gdje se ovaj narativ ne nalazi, zaključaj bi trebao biti o manjoj razini okrutnosti. Riječ je hermeneutički i tekstualno orijentiranim pretpostavkama povijesnog sjećanja, koje slijede tragove ovog narativa u kasnijim tekstovima, čime se gubi religijsko-kritička snaga argumenta.

2. Općepovijesni pogled na okrutnosti tijekom povijesti čovječanstva daje cjelovitiju sliku o 'teoriji o okrutnosti' (atrocitologija), koja se ne može ograničiti na jedan religijsko-civilizacijski fenomen.

3. Već nekoliko stvarnih karakteristika judaizma pokazuje da on nema ništa zajedničko s pretpostavljenom izraelskom religijom, što može spriječiti moguće antisemitske nesporazume s Assmann/Sloterdijkovom tezom. Teme kao što su neupitnost ljudskog dostojanstva kao takvog javlja se dva stoljeća prije Mojsijevskog narativa, a posebno je univerzalnost ljudskih prava utemeljena kod proroka, poglavito kod Amosa.

Zaključno, Brumlik prepoznaje u Assmann/Sloterdijk tezi: manjak dijalektičke metode pri promatranju duhovnih pozicija koje imaju dinamiku transformacije u sasvim nasuprotne pozicije; manjak materijalističke perspektive, tj. propust i previd okolnosti koje motiviraju pohlepu kao izvor nasilja; pseudokauzalno usmjerenu svijest djelatne povijesti, tj. stav koji vjeruje da može iz tekstualne cjeline izolirati pojedine pasuse koje potom, bez naknadnih potvrda, drži uzročno djelatnim faktorima (Brumlik, 2013).

**Marcia Pally:** *The Hebrew Bible is a problem set*. Autorica gleda na raspravu kao na jedan neproduktivni krug u kojemu se dokazuju velike istine pa i opterećuju oni s drugim mišljenjem, često bez dostatnog čitanja biblijskih tekstova. Tako nastaju konfuzije poput ideje o judejskom monoteizmu kao korijenu samog antisemitizma, što se u raspravi čulo kao kritika na Assmannov račun. U tom smislu autorica želi iznijeti neke uvode iz svoje lektire Sv. pisma koja daju složeniju ali i humaniju sliku imperativa koji se žele vidjeti u judaističkom monoteizmu. Prva

napast krive percepcije autorica naziva ideju tzv. 'snažnog monoteizma', konstrukta koji ne postoji u formativnom dijelu izraelske/judejske povijesti. I Židovi i njihovi susjedi su u to vrijeme bili poglavito pripadnici 'slabog monoteizma' u kojemu još nema ekskluzivnosti štovanja samo jednoga Boga. Ideja o jednom Bogu univerzalnog karaktera je egipatsko iznašašće, te ne treba na tome graditi primat koji bi trajno vrijedio. Utjecaj ideja velikih imperija je oduvijek imao recepciju kod okolnih manjih naroda, te je tako ova ideja možda nagrizla stanje slabog monoteizma u kojemu još stoljećima poslije Eknatona žive Izraelci. Također ne treba zanemariti i utjecaj drugoga velikog naroda koji je pod utjecajem drugog tipa snažnog monoteizma – Zoroastrijskog učenja; Židovi su imali razloga biti prijemčivi prema perzijskoj religiji, budući da je Perzija oslobodila Židove 'babilonskog' sužanjstva. S obzirom na uvriježenu percepciju o monoteizmu kao židovskom izumu, autorica želi naglasiti da ove činjenice jednostavno stavljaju Židove izvan kruga 'optužbi' za navodne posljedice monoteizma: netoleranciju, nasilje itd. M. Pally drži da je jasno da Assmann nema nakanu svaliti na Židove ove inkriminacije, do smatra da je govor o Mojsiju Egipćaninu kao inicijatoru monoteizma zbunjujući element u raspravi koji lako formira ključne ideje bez dostatnog razumijevanja (Pally, 2013).

**Jan Assmann:** *Monotheismus der Treue*. Assmann se osvrće ponajprije na kritiku da je Mojsijevsko razlikovanje antisemitsko, potaknut izričitom prigovorom te vrste od američkog filozofa R. Wolina (Wolin, 2013); što je i sadržaj poglavlja o antisemitizmu i religijskom nasilju u dolazećim poglavljima.

U drugom dijelu eseja Assmann se osvrće na prethodni esej od M. Pally (Pally, 2013), u kojemu predlaže distinkciju između tipa 'snažnog' i jednog 'slabog' monoteizma. Assmann predlaže, na sličnim polazištima, distinkciju između monoteizma vjernosti (*Monotheismus der Treue*) i jednog monoteizma istine (*Monotheismus der Wahrheit*), ili 'ontološkog monoteizma, što je obrađeno u nadolazećem poglavlju o hermeneutici Mojsijevskog razlikovanja. (Assmann, 2014a).

**Jan-Heiner Tüek:** *Verborgene Menschheitsreligion?* Autor, kao teolog polazi iz perspektive koja se ne očekuje od filozofa i sociologa, koji su uključeni u raspravu. On želi poći od pozicije nekoga tko sudjeluje na izvorima i obrednoj praksi vjere, promatrajući na dvojak način ova pitanja: iznutra i izvana. Ponajprije za nekoga tko polazi od samorazumljivosti vjere, razlika između jednoga Boga i mnoštva bogova je središnja. Za kršćane je vjera objava jednoga Boga koja je oblikovana u mediju svetih tekstova, koji opisuju suodnose ljudi međusobno, te naziru otkrivanje Boga u dijalogu, koji izriče i poznatu izreku samoobjave: Bog je ljubav. I ona je

motivirajući faktor u životima vjernika, uz mnoštvo neuspjeha. Ovi neuspjesi, posebno 'tradicija' sklonosti nasilju, stvorila je u modernoj kulturi Zapada fenomen 'neugode oko monoteizma', kojega izražavaju književnici i pisci koji utječu na javno mnijenje bez obzira na tematsku kompetentnost (autor navodi npr. M. Houellebecq, José Saramaga, P. Sloterdijka und Ulricha Becka). Bez želje za apologetskim pristupom autor postavlja pitanje je li ovako predstavljeni monoteizam ipak značajno sužen povijesni pogled, kad je već povijesna interpretacija dominantna. Rijetko se govori o npr. humanizirajućoj snazi biblijskih religija, o kulturi pravednosti i solidarnosti, pozornosti za hendikepirane, ali i o predaji koja naviješta milosrdnog Boga, o Isusovoj cjelovitoj nenasilnosti itd. Religija koja naviješta da je Bog ljubav je uistinu samo poticatelj nasilja?

No središnje je pitanje sudjelovanje vjernika u interreligijskom dijalogu u kojemu Assmann sugerira da se potencijal ugroze (*Gefahrenpotential*) od strane ekskluzivnog monoteizma zauzdaju relativiziranjem zahtjeva za istinom. Jan-Heiner Tück se pita: Kako može vjernik koji vjeruje da je Bog istupio iz skrivenosti te se jednom za svagda objavio, ostati vjeran svojem uvjerenju te prihvatiti (dijaloga i mira radi) da je istina možebitno ipak još uvijek skrivena? Cijena jedne takve opće i površne religije koja bi sve religijske razlike ispunila dubinskom religijom koja zastupa u prirodi skriveno 'Sve i Jedno' (*All-Eine*), je po Tücku previsoka, iz tri razloga:

- S tezom o božanskoj neodredivosti isključuje kozmoteizam da se Bog može objaviti i povijesno priopćiti, te on ne može opravdati samorazumljivost objavljenih religija. Riječ je o ograničenju teologije objave (*offenbarungstheologische Vorbehalt*).
- S tezom da 'Sve i jedno' u prirodnom uvidu izražava kozmičke fenomene, isključuje kozmoteizam da Bog može djelovati u povijesti te uzeti udjela u čovjekovoj sudbini. Isto tako biblijski koncept povijesti saveza je u okviru kozmoteizma jednako malo zamisliv kao i motiv jedne Božje sućuti (*Compassio Gottes*) s patnicima i podjarmljenima, koja je u središtu objave. Ovdje je riječ o povijesnoteološko-pasiolozijskom ograničenju (*geschichtstheologisch-passiologische Vorbehalt*).
- S tezom o bezimenom božanstvenom upravljanju svijetom potkrada se kozmoteizmu razlikovanje između Boga i svijeta, što predstavlja po sebi bitno postignuće biblijskog monoteizma (kako Assmann naglašava). Od-boženje (*Entgöttlichung*) svijeta omogućava ljudima ponajprije slobodan i odgovoran odnos prema svijetu, što također osposobljava

čovjeka da postane slobodan činilac povijesti. Ovo bi se nazvalo ograničenje teologije stvaranja (*schöpfungstheologische Vorbehalt*) (Tück, 2013)

**Daniele Dell'Agli:** *Die Matrix und ihre Feinde*. Autor, usprkos povećem obujmu priloga i podosta citatima prizvanih autoriteta, nije iznio nešto novo u raspravi. Zapravo, na neki način je njegov prilog zaoštavanje Sloterdijkove pozicije, no bez njegovom filozofskog pristupa. Autor čitavo vrijeme drži snažni prosvjetiteljski gard koji počesto završava na aktivističkom pristupu temama koje su, po svemu rečenome, vrijedne samo jednostrane kritike. Ovu, možda neakademska kritiku najbolje ilustrira stav da je iznenađen da i nakon 2000 godina pitanje razlikovanja između jednoga pravoga Boga i mnoštva lažnih bogova još uvijek nudi svoju mračnu logiku učinka (*finstere Exekutivlogik*) (Dell'Agli, 2013).

**Dorothea Weltecke:** *Müssen Religionen intolerant sein?* Autorica se ne upušta u raspravu u povijesnim parametrima antičkog svijeta; naglašava da su pojmovi koji se koriste kao: vjernik i nevjerni, tolerancija i netolerancija i sl. povijesno puno dinamičniji i povezani s društvenim konceptima koji nisu istovrsni biblijskim 'vremenima' i npr. srednjovjekovlju i posebno novovjekovlju. Ne postoji praktični recept za toleranciju; tek u praksi, često poslije teških perioda sukoba su religije učile živjeti zajedno. Razvoj monoteističkih religija i njihove unutarnje podjele donijele su nove momente u toleranciji;

Interesantno je zamijetiti da je prvi pluralistički pokret u kršćanstvu nastao ipak u srednjem vijeku: u XII. i XIII.st., u nekim elementima i ranije. Zapadna (katolička) i istočna (ortodoksna) crkva su već u kasnoj antici napravili teološki (i crkveni) odmak od crkava istoka (Nestorijanci, Kopti, Armenci, Sirci). Shizmom 1054, te formiranjem nastale su dvije velike crkve, no vodeći teolozi su u kasnijim stoljećima vidjeli (i na neki način proglasili) dogmatske i obredne razlike između istoka i zapada kao varijante iste teološke tradicije. Upravo su ovakve razlike su u V. i VI st., u odnosima s navedenim istočnim crkvama tada procijenjene kao apsolutno evidentne i nepremostive. Ovakva je metoda razlike respektirala i integrirala; one ne moraju biti ukinute. Proglasiti učenje jednako vrijedno bez inzistiranja na istovrsnosti je put pomirujućih mišljenja koji je izumljen u Srednjem vijeku.

Kasnije je kršćanski podijeljeni Zapad, poslije reformacije, toleranciju uvježbavao unutar nekada jedinstvenog latinskog kršćanstva, ne primarno u odnosu prema ostalim dvama monoteizmima, te su religije naučile živjeti zajedno. Danas još samo ateistički i religijski fundamentalisti traže i teži za onim 'jedinstvenim'. (Weltecke, 2013).

**Reinhard Schulze:** *Religion, Wahrheit und Gewalt*. Autor želi izbjeći ulazak u ovu debatu u kategorijama kao su naznačene: Mojsijevsko razlikovanje, nasilje, monoteizam itd. Nudi jedan empirički pristup, 'sa strane': iz područja islama. Kuran, ne samo vremenski bliži od biblijskog narativa, nego se nudi i kao određeno čitanje/rekapitulaciju geneze relacije reda istine i nasilja. Budući da tema izlazi iz okvira ove rasprave, donosimo ovdje dva pasusa koja iskazuju kompleksnost čitavog suodnosa i istine. 1. Pitanje o relaciji monoteizma (odn. religije) i nasilja je krivo postavljeno, jer monoteizam (i religije općenito) predmoderni poimanje epistemskih ustroja izlažu na normativan način. Geneza poretka istine nije nužno povezana s procesima kulturnog usredištenja na jednoga Boga; ona počivaju tek sekundarno na razlikovanju: istinito/lažno, primarno je jedan: istinito/pravilno razlikovanje, koje uopće tek i omogućuje ovo prvo. Fuzija poretka istine usredištenosti kulta je samo jedna povijesna varijanta izlaganja poretka istine. Poredak istine, svejedno da li poima kao božanstvo ili na drugi način, je uvijek bio i poredak nasilja, koji istovremeno uvijek omogućuje i ograničenje svog nasilnog prava. 2. Ovo vodi samo do pitanja sveze transcendentnog poretka istine i nasilja. Bez sumnje je poredak istine hegemoničan. Hegemonija se izražava u izvršenju moći. Svaki poredak istine raspolaže s *potestas*, tj. istina je *potestas*. Kao moć istina mora imati mogućnost nametnuti se; nije li time istina ujedno i nasilje (*violentia*)? Nasilje također postoji ako se nametne. Ako je istina po srijedi, lažca se konfrontira s nasiljem. Ukoliko se laž podnosi, ona sebi samoj podiže cijenu. Ipak istina se ne može sama probiti. Intrisičan odnos istine i nasilja se javlja samo kad istina u svome poretku uključuje i zapovijedi i prisilu, koji istini dižu vrijednost. U ovom slučaju imali bi jedno iznuđeno nasilje transcendentne istine. Ako istina kaže: 'Ja sam Božanstvo, uništite božanstva' u slučaju da se uskraćuje vjernosti istini, tj. bogove uništiti, tada laže istina. Ako istina kaže: 'Ja sam Božanstvo, te prema tome ubijte one koje me niječu (drže lažnim). Ovdje je nasilje neposredno povezan s vrijednosnim zahtjevom istine (Schulze, 2013).

Uz gore navedena 'komprimirana' vremena u kojima je polemika na neke od Assmannovih teza (uglavnom su sve povezana s tezom o Mojsijevskom razlikovanju) dosegla visok intenzitet kao i brojnost sudionika, i izvan ovih debata pojavljuju se brojni prilozi, koji u nekoj široj problematici, dodiruju i kritički propituju Assmannov opus. Neke od njih, naravno u vrlo suženom izboru (relevantnim za temu ovoga rada), ćemo posebno i obraditi u odgovarajućim nadolazećim poglavljima.

## 4.2. Filozofsko-biblijsko-religijske aporije Assmannove teze o monoteizmu

Način izlaganja u ovom (četvrtom) poglavlju pokušava prikazati jezgru prigovora upućenih Assmannu, te potom i njegov odgovor, koji je katkada odgovor na neki specifičan članak, knjigu ili medijsko reagiranje, a katkada navođenje već ranije objavljenih argumenata na neki prigovor koji se ovdje navodi kao autorova replika. Assmann je autor koji dugi niz godina na neki način doraduje svoju osnovnu tezu, koju prate brojni članci i knjige o srodnim povijesnim i kulturološkim temama koji nadopunjuju, pojašnjavaju središnju tezu, a katkada stvaraju i nova pitanja pa i nove prigovore. Stoga je nemoguće napraviti neki kompletan kronološki slijed prigovora i replika na pojedine vidike njegove teze, već se pokušava prikazati određeni spektar kvalitetnih argumenata koji potiču daljnju analizu.

### 4.2.1. Povijest i povijesno pamćenje

Prvi snažniji, a i metodološki nezaobilazan u svakom bavljenju povijesnim temama, prigovor Assmannovom konceptu povijesnog sjećanja je da ga autor želi razumijevati kao jedan od mogućih historiografskih pristupa, poput socijalne povijesti, povijesti mentaliteta ili povijesti ideja. Gerhard Kaiser će u tom smislu sugerirati da je primijenjen neodgovarajući poredak: Assmann ne može postaviti svoj koncept povijesnog sjećanja na istu ravan s navedenim zasebnim povijesnim disciplinama (*Spezialgeschichtsschreibungen*), jer im nedostaje specifičan samorefleksivni odnos. Kaiser sa svoje strane smatra da bi pogodniji poredak bio postaviti koncept unutar drugih historiografskih subdisciplina, kojima je srodan jednaki omjer samorefleksivnosti poput recepcijske ili tradicijske povijesti ili povijesti predaje. (Kaiser, 2003, 242).

Drugi Kaiserov prigovor ovom konceptu je Assmannov odnošaj prema realnoj povijesti (Realgeschichte). Svaki koncept povijesti sjećanja ipak potrebuje kao temelj određene ali i čvrste povijesne fakte, prihvaćene sa strane povijesnih znanosti (Kaiser, 2003, 243). Assmann uglavnom, a nekada i u potpunosti ostavlja stvarnu povijest sa strane ili se samo djelomično na nju oslanja (Kaiser, 2003, 240). Isto tako Kaiser smatra da snažni Assmannov 'moralno-politički

angažman', koji proizlazi iz osobnog (zapravo općenjemačkog) osjećaja odgovornosti za antisemitizam i Holokaust kao njegovu posljedicu, ne bi trebao apriorno usmjeravati zaključke u pravcu u kojima je očito da se usmjeruju. (Kaiser, 2003, 241).

Filozof Robert Spaemann je sumnjičav, na liniji spomenutog Kaiserova prigovora, o mogućnosti usklađivanja povijesnih fakata s konceptom povijesti sjećanja u interpretaciji Jana Assmanna (Spaemann, 2003, 11). Slične sumnje dijeli i religiologinja iz Graza Ulrike Bechmann, smatrajući da je Assmann stvorio veliki procijep između religijske povijesti i povijesti sjećanja, koji dovodi u pitanje i značajan napredak koji po sebi nudi metodika povijesnog sjećanja (Bechmann, 2006,12). Teolog i istraživač judaizma Michael Zank također zamjećuje neusklađenost povijesti i povijesti pamćenja: posebice u Assmannovom djelu: Mojsije, Egipćanin, razlika između mnemohistorijskog para nasuprotnih pojmova: Egipat - Izrael i povijesnih odnošaja Egipta i Izraela vrlo lako postajne nerazvidna pa i zbunjujuća (Zank, 2007, 246). Gotovo istovjetnu kritiku upućuje i berlinski judaist Peter Schäfer, koji Assmannu predbacuje stalnu izmjenu pojmova povijest i povijest pamćenja, u kojoj se čitatelj, kako kaže, katkada osjeća kao zec u basni o zecu i ježu. Kada se navede argument protiv povijesne rekonstrukcije, odgovor je: “ja sam već ovdje“; sve mi je poznato, ali ja ne govorim o povijesti već o povijesti sjećanja“ (Schäfer, 2004, 12).

**Assmannov odgovor:** Osvrt na nekoliko navedenih prigovora, posebice posljednji, Assmann je zaokruženiije pojasnio u nešto novijem članku (Assmann, 2007c, 29-51.). Polazi od prihvatanja da je razlikovanje između povijesti sjećanja i faktične povijesti jedna neuobičajena novina, koja ipak nije dovoljan temelj da se stavi u pitanje njena znanstvena korisnost. Prihvaća opasku svojih kritičara da se u okviru jednog usmjerenja koje polazi od povijesti sjećanje ne može izgubiti iz vida datosti stvarne povijesti. Upravo stoga sugerira razlikovanje između tragova (Spuren), glasova (*Botschaften*) i sjećanja (*Errinerungen*). Arheološka bi otkrića bila tragovi, koje i u slučaju izraelske povijesti daju vrijedne zaključke. Egipat, poradi nepovoljnog prirodnog okruženja nalaze se poglavito glasovi – tekstovi i slike iz određenih epoha, koji pokušavaju svojim suvremenicima priopćiti nešto osobito. Oni mogu stajati u uskoj svezi sa sjećanjem, tj. s misaonim naknadnim znakom, prerađen na osnovu baštine prošloga. Tekstovi mogu biti konstruirani po sjećanju ili obratno, mogu posredovani u neko određeno sjećanje. U povijesti sjećanja radi se o analizi upravo ovih prisjećanja. “Ne pitam kako se to zapravo zbilo, već kako se

toga sjećamo te kako je to ugrađeno u povijesnu auto-predodžbu, odnosno, u povijesnu semantiku jednog društva.“ (Assmann, 2007c, 30).

#### 4.2.2. *Monoteizam i politeizam*

Uporaba općih kategorija kao što su monoteizam i politeizam povlači propitivanje učinkovitosti razlikovanja oba pojma koji se postavlja s različitih gledišta. Struktura argumentacije zamjedbi na račun uporabe ovih pojmova su vrlo slična jer se odnose na neizbježnu relativnost setova značenja oba pojma. Navodimo samo dvije “egzemplarne“ kritike Assmannove primjene ovih pojmova, te njegovu poziciju koja nije direktan odgovor na neko konkretno propitivanje već pokušaj jasnijeg posredovanja onoga što pod time podrazumijeva.

Bibličar Norbert Lohfink propituje uporabu pojma monoteizam, koje kao izum drag prosvjetiteljima koji bi time izbalansirali postojeći diskurs manje vrijednosti politeističkih religija. Za Lohfinka je previše pojednostavljeno iz sustava “brojnosti bogova“ zaključiti na istinito i lažno te ovu nasuprotnost postaviti kao uporište netolerancije te izjednačiti s nasiljem (Lohfink, 2005, 150). Lohfink pledira za objektivniju naznaku “abrahamitske religije“.

Nasuprotnost monoteizma i politeizma intrigira povjesničara antičke Crkve Christoha Markschiesa. Po njemu povijest pokazuje u konačnici da razlikovanja poput onoga između politeizma i monoteizma u religioznoj praksi ne igraju nikakvu ulogu. Navodi da npr. među običnim kršćanima nema posebne “nervozne“ pozornosti za tijesne granice pojmovnog definiranja monoteizma (Markschies, 2007, 294). Ovakva ahistorijska shematizacija je, po Markschiesu, jednostrana konstrukcija jednog intelektualnog sloja s odgovarajućom reakcijom, koja uvijek zaboravlja, u svojem teološko-povijesnom postupku, prikazuje samo mali sloj antičkog društva, i to onaj malobrojni obrazovani.

**Assmannov odgovor:** Autor sam višekratno upućuje na problematiku pojmovne uporabe ovih pojmova, ponajprije uzeto u kvantitativnom smislu. “Religija, koje bi same sebe pribrajali politeizmu kao regulativnoj ideji nikada nije bilo. Pri označivanju politeizmom radi se o jednom monoteističkom borbenom pojmu, koji je vlastit opisivanju monoteizma kao jedne drugačije, polemično razgraničene protureligije (Assmann, 2003, 54). U djelu “*Moses der Ägypter*“, primjenjuje pojam kozmoteizam namjesto politeizam. U djelu “*Die Mosaische Unterscheidung*“,



koristi od početka terminologiju, posuđenu od T. Sundermeiera, kojom opisuje novi tip religije: “sekundarne religije“ u odnosu na ranije “primarne religije“ (Assmann, 2003, 11), o čemu je bilo govora u poglavlju koje prikazuje Assmannov znanstveni opus.

#### 4.2.3. *Biblijski Egipat: Egzodus kao nijekanje svijeta*

Assmannov opis Izraela kao produhovljenog naroda koji iz pozicije negiranja svijeta odlazi iz društva blagostanja ali i idolopoklonstva, naišlo je na snažno protivljenje. U užem smislu Assmann idolopoklonstvo razumijeva kao štovanje kipova koji su manifestacije božanstava. Šire razumijevanje pretpostavlja divinizaciju svijeta kao takvog; Assmann Egipćane drži da su “u svijetu udomljeni“ (*Weltbeheimatung*), što bi kod Izraelaca bila blasfemija. U tom smislu, ukoliko Izrael izlazi iz Egipta, on izlazi ujedno iz 'svijeta', koji je po sebi svijet izvanjske sreće, blagostanja, materijalne sigurnosti i političke moći. (Assmann, 2007a, 246).

Kritičari Assmannu u navedenoj interpretaciji izlaska iz Egipta nalaze niz zamjerki. Ponajviše se odnose na povijesnu mogućnost razumijevanja Izraelaca da se žele udaljiti od koncepta 'udomljenosti u svijetu', kako bi bili 'Bogu blizu', i općenito ideju negiranja svijeta. E. Zenger sugerira da upravo proročki navještaji opisuju u snažnim slikama plodnost obećane zemlju u koju se trebaju useliti upravo kao u prostor 'Božje blizine', a u kojoj teče med i mlijeko (Assmann, 2007a, 247). R. Rendtorff napominje da je nejasno koji bi bio motiv izlaska Izraela iz Egipta kada biblijski izvještaj primarno govori o bijegu od podčinjenosti i ropstva, te se motiv napuštanja Egipta, poradi njegove afirmativnosti prema svijetu, kako bi se došlo u poziciji negiranja svijeta, odnosno u Božju blizini, čini doveden do apsurdna (Rendtorff, 2003, 197-200). Teologinja Johanna Rahner napominje da Assmannova interpretacija zabrane štovanja slika i kipova, koja upućuje na jasno razlikovanje Boga i svijeta, ne odgovara teološkom sadržaju svetopisamskih iskaza. U biblijskoj teologiji stvaranja naravna evidencija ima središnje mjesto, dok je u Assmannovoj interpretaciji postavljena kao nasuprotnost transcendentalnom Bogu. Biblijski promatrano je upravo ova transcendencija opskrbljena jednim unutarnjim nabojem koji je čini i svjetovnom stvarnošću. U konačnici apokaliptička ustrojenost biblijske povijesti objave izrazito skraćuje ovu povezanost (transcendentnog i stvarnog), na odlučnom mjestu (Rahner, 2005, 67-69).

G. Kaiser u navedenoj tezi vidi grubu opreku u odnosu na Assmannovu koncepciju o onome što on naziva 'političkim monoteizmom' Izraela. Riječ je o negiranju svijeta (*Weltverneigung*) s jedne strane i političkog imperativa (svjetovne) slobode s druge strane, što u konačnici nije kompatibilno (Kaiser, 2003, 254-258).

Teolog Jürgen Werbick daje zanimljiv komentar Assmannovoj tezi o nepomirljivosti egipatskog kozmoteizma koji potvrđuje svijet i biblijskog monoteizma koji negira svijet, zaključujući da je riječ više o posljedici čitanja Nietschea negoli bi takva interpretacija bila posljedica intenzivnijeg studija Biblije (Werbick, 2003, 155).

U svezi ovog prigovora postavlja se i pitanje slike Egipta kakvu posreduje Biblija. Assmannova karakterizacija biblijske slike Egipta je u smislu konačnog pojma svega dostojnog skrajnje odbojnosti. U tom smislu je vrlo indikativna, ali i začuđujuća karakterizacija: "Monoteistički pokret koji se povezuje s Mojsijevim imenom, razumijeva se kao jedna anti-egipatska revolucija (Assmann, 2007a, 268). Rendtorff drži da se ovakva izjava ne može potvrditi egzegetskim argumentima, te štoviše sumnja da se uopće može dati neki zadovoljavajući odgovor o samorazumijevanju monoteističkog pokreta u povijesnoj datosti (Rendtorff, 2003, 197).

K. Koch pridodaje da biblijski iskazi navode Kanaan i Babilon kao tipično omražene zemlje i to upravo kao zemlje stranih kultova. Egipat je s druge strane u Bibliji u više navrata navođen kao mjesto kamo proganjani Izraelci traže pribježište. Da ne bude nejasnoće radi se o vremenu nakon Izlaska, ne o Josipu i njegovoj braći koja su puno ranije našla spas u Egiptu (Koch, 2003, 228-). Rendtorff dodatno specificira ovaj argument navodeći da je Kanaan viđen kao prototip zemlje u kojoj 'cvatu' idolopoklonstvo i mnogobožacki kultovi, dok je Egipat označenim uhodanim izrazom kao 'kuća ropstva'. Štoviše, drži da je vrlo upitno da se i sadržaj prve zapovijedi ("nemaj drugih bogova") odnosi na Egipat, odnosno na njegov mnogobožacki karakter. Navodi da najstariji tekstovi Staroga zavjeta koji sadrže legislativni karakter sugeriraju Izraelcima kao 'kušnju idolopoklonstva' susjedne narode u Kanaanu, nikako ne tada već udaljeni Egipat. Sam Assmann naziva pripovijest o zlatnom teletu kao 'prascenu idolatrije' (*Urszene der Idolatrie*), dakle bez referenci na neko idolatrijsko sjećanje na Egipat kao takav. Rendtorff ide i dalje te nalazi nelogičnost kod Assmanan koji, u svom širem tretiranju antičkog svijeta, traži pravednost za Egipat koju traži na pozadini jedne slike Egipta koje nema u hebrejskoj Bibliji (Rendtorff, 2003, 201).

Zenger zaključuje da se Egipat u čitavoj povijesti Izlaska ne treba razumjeti prototip protureligije idolopoklonstva, već kao šifra koja predstavlja 'sve oblike obespravljenosti i obezvrijeđenosti čovjeka'. Takvo razumijevanje odaje Boga kao oslobađajućeg i spasiteljskog Boga te i Boga svih naroda, što odgovara i biblijskim izvorima nasuprot Assmannovim predodžbama koje zakrivaju jezgru biblijske ideje Boga (Zenger, 2003, 219). U tom smislu se nadaje zaključak da Mojsijevsko razlikovanje ne propituje, po biblijskim izvorima, opreku monoteizam-politeizam, već onu 'sloboda i ljudsko dostojanstvo' nasuprot ' neslobodi i obespravljenosti čovjeka', odnosno 'izgradnju i obranu zemlje kao kuće života' nasuprot 'razaranja sveg stvorenja' (Zenger, 2003, 220).

G. Kaiser smatra da se Bog Izraela sam predstavlja kao onaj koji izvodi svoj narod iz "egipatske kuće ropstva" (Izlazak, 20,2) u slobodu, te tako Egipat simbolizira prvenstveno sužanjstvo, ne lažne kultove, kao što će kasnije biti slučaj s Kanaanom (Kaiser 2003, 261-). Izbavljenje je temeljni biblijski pojam koji se odnosi na Egipat, ne štovanje lažnih bogova, izbavljenje je pojmovna poveznica između Staroga i Novoga zavjeta, te tako daje dodatni naglasak na baštinu i intenzitet ovoga pojma u cjelokupnoj judeo-kršćanskoj tradiciji, koji dodatno stavlja u drugi plan otpor ili negiranje idolopoklonstva. Kaiser naglašava da ovakvo viđenje iz biblijske perspektive stoji u potpunoj opreci u odnosu na Assmannove pozicije u kojima otkriće grijeha i grižnje savjesti postaju nosivi temelji Mojsijevskog monoteizma te se istovremeno pozicioniraju kao bitna unutarnja razlika naspram egipatske misli (Kaiser, 2003, 263). J. Werbick i A. Halbmayr podupiru ovakvu (Zengerovu i Kaiserovu) kritiku Assmannovo poimanja Egipta u povijesti Izraela. Halbmayr daje i korisnu distinkciju između pozicije Assmannovih kritičara koncepta Mojsijevskog razlikovanja i Assmannove ideje: Razlikovanje na relaciji sloboda – ugnjetavanje je egzistencijalnog karaktera, dok ono istinito-lažno je logičko-refleksivno razlikovanje (Halbmayr, 2005, 140).

Robert Spaemann primjećuje još jednu necjelovitost u Assmannovom pozicioniranju Egipta u biblijskoj tradiciji. Sastojala bi se u socioekonomskoj pozadini koja je dovela da promjene političkih odnosa u Egiptu koje su imale za posljedicu da su Izraelci od privilegiranog naroda doživjeli status obespravljenog pa i porobljenog naroda. Stoga, po Spaemannu, govor o 'kući ropstva' treba razumijevati i kao politički govor. Duhovno tumačenje ovoga pojma bi trebalo biti izraz kasnije, ponajviše kršćanske metaforike. Spaemannovo naglašavanje socioekonomskih

okolnosti izlaska iz Egipta ne proturječe Assmannovoj tezi, već joj oduzimaju isključivost (Spaemann, 2003, 11).

Bibličar Rainer Kessler, istraživač Staroga zavjeta, je upravo Assmannovu tezu shvatio kao poticaj studioznije istražiti biblijsku sliku Egipta o čemu će napisati čitavu studiju, čiji naslov (u množini) jasno sugerira da ne postoji jedinstvena biblijska slika Egipta. Kessler razlikuje tri grupe, tj. tipa predodžbi, odnosno diskursa o Egiptu. Jedna, rijetko zamijećena, odnosi se na vanjskopolitički diskurs, u kojemu Egipat 'evoluirao' od nepouzdanog saveznika do neprijateljske sile. Drugi diskurs, nazvan 'mudrosni diskurs', oslikava Egipat kao naklonu zemlju utočišta, počevši od povijesti Josipa u Egiptu pa do različitih referenci u mudrosnoj sekvenci biblijske literature. Tek treći diskurs stoji u relaciji Assmannove dominantne biblijske slike Egipta, a Kessler ga imenuje kao diskurs teološkog oslobođenja (*befreiungstheologischen Diskurs*). Nijedan od navedenih diskursa ne tretira egipatska božanstva, što je i točka Kesslerova neslaganja s Assmannom. Štoviše, u ovoj analizi se faraon promiče u središnju figuru predodžbe o Egiptu, čak i unutar barem dva od navedena diskursa: bilo kao neprijatelj u izvješću o Izlasku, ili predstavnik imperijalne svjetske sile, bilo kao mudar vladar, koji postavlja Josipa 'sebi zdesna'. Kessler se slaže da se Izrael u biblijskoj tradiciji ograđuje od bilo kojeg oblika mnogobožičkih kultova, no u navedenim diskursima o Egiptu takav stav ne igra nikakvu ulogu. Zaključno poentirano Kessler tvrdi da ako bi nešto takvo postojalo u usporedbi između samorazumijevanja Izraela i njegove slike Egipta poput koncepta Mojsijevskog razlikovanja, to nešto ni u kojem slučaju nije razlikovanje između istinitog i lažnog u području religije. Kessler Assmannovu tezu pod ovim vidikom smatra izvan konteksta biblijsko svijeta značenja i odnosa (Kessler, 2002, 154-).

**Assmannov odgovor:** Da bi odgovorio na navedene argumente i prigovore koji dolaze iz područja razvijenih disciplina koja se stoljećima bave religijskim i biblijskim pitanjima Assmann, čini se, razumijeva da treba pojasniti pojmove. Što znače pojmovi koje on često koristi u opisivanju religijskih posebnosti primarnih i sekundarnih religija? Već je bilo govora o udomljavanju u svijet (*Weltbeheimatung*), očaravanju svijeta (*Weltvergötzung*) ili isprepletenosti sa svijetom (*Weltverstrickung*). Assmann naglašava da nama, pripadnicima monoteističke civilizacije, nije lako 'od prve' razumjeti svijet bogova politeističke slike svijeta. Od takvog izvornog razumijevanja, inzistira Assmann, nas dijeli 2000 godina monoteizma (Assmann, 2003, 60).

U skladu s tim kao prvi korak Assmann drži da je odlučujuće razumijevanje svijeta bogova, ne kao stvarnosti koja se zamišlja nasuprotna svijetu, već kao ona koja prožima svijet. Svijet bogova utemeljuje najprije Kozmos u smislu jednog procesa uzdržavanja svijeta, koji mora opstati u trajanju kroz mnoštvo. Potom, svijet bogova gradi društvo, oblikuje političku vladavinu te podjeljuje ljudima njihov politički identitet. Kao treći korak strukturiranja svijeta bogova, zadržavaju bogovi odlučujući udjel u postignućima i neuspjesima života ljudi, pri čemu zgrade i nezgode bogova, sadržane u mitskim povijestima zrcale ljudske životne sudbine, što sve zajedno daje svijetu smisleni cjelinu i ustroj. "Ono božansko je svijet upisao u tri dimenzije: prirode, države i mita (Assmann, 2003, 60). Ova simbioza božanskog i svijeta je ono što Assmann misli pod idejom 'isprepletenosti svijeta' (*Weltverstrickung*).

Nasuprot ovome tek Mojsijevski monoteizam postavlja Boga nasuprot svijetu te time on postaje transcendentna veličina. Čovjeku, koji život utemeljuje na principima Mojsijevskog razlikovanja, je oboženje (*Vergöttlichung*) svijeta sinonim skrajnjeg užasa, a u sklopu toga Egipat postaje nosivim pojmom ovakve sveze svijeta i bogova, te time postiže mitsko značenje, kojega treba razdvojiti od povijesnog koji jednostavno ovdje nije u fokusu. Takva nasuprotna slika Egipta je u sjećanju monoteiste od fundamentalnog značenja za identitetsku konstrukciju Mojsijevskog monoteizma. Ovakva konstrukcija temeljena na sjećanju je sasvim drugačija od svih ostalih naroda, koji u Bibliji zadržavaju svoju povijesnu ulogu. Egipat time iskazuje svoj mitski, ne povijesni karakter, što je pojašnjenje koje djeluje kao neko Assmannovo 'popuštanje' pred prigovorima kritičara (Assmann, 2007a, 247). Za Izraelce koji napuštaju Egipat ostaje očarani svijet u njihovom sjećanju mjesto tjeskobe, nesavršenosti, te je potrebno biti izbavljen iz takvoga svijeta. U tom smislu je Mojsijevsko razlikovanje istovremeno i razlikovanje između Boga i svijeta. Čovjek kao slika i prilika takvoga Boga, teži približiti se Bogu-partneru u savezu, kojega može postići odlukom za Boga samo kao slobodan pojedinac. "Ovdje se smješta ono odlučujuće svekolikih psiho-povijesnih konsekvenci monoteizma" (Assmann, 2003, 62).

Assmann je suglasan sa tvrdnjom njegovih kritičara da Knjiga Izlaska ponajprije pripovijest potlačenosti i oslobođenja, pravednosti i nepravednosti negoli je to izvješće o Mojsijevskom razlikovanju. Ne osvrćući se na Assmannovu napomenu da u obrazloženju svoje teze ne ide u dublju analizu Knjige Izlaska, sam Assmann vidi prigovore svojih kritičara kao dodatno jačanje vlastite pozicije. Sažima to na slijedeći način: "Ono što moji kritičari pišu o slobodi i pravednosti je u cijelosti ispravno, ali to upravo nije sve" (Assmann 2003, 63). Jer, navodi Assmann, pitanje o

slobodi i neslobodi nije ništa drugo nego sadržajno određivanje (*inhaltliche Bestimmung*) Mojsijevskog razlikovanja između istine i neistine.

U dosadašnjem tijeku rasprave moglo bi se steći dojam da se Assmannu nasuprot stvara blok argumenata/prigovora koji dolaze iz svijeta teoloških, posebno biblijskih znanosti. No to nipošto nije tako. U maloprije spomenutoj argumentaciji Assmanna podupiru npr. bibličar Thomas Meurer, kao i filozof i teolog Klaus Müller, obojica profesori u Münsteru.

Za Maurera je spomenuto sadržajno određivanje povijesti Izlaska u interpretaciji E. Zengera kao povijesti slobode i potlačenosti nije puno dobila na snazi, jer ona upravo tako pretpostavlja zahtjev za istinom (*Wahrheitsanspruch*) biblijskog govora o Bogu. Nadalje, ne mijenja to ništa na problematici teksta, koji još uvijek može ponuditi svojim čitateljima mogućnost da tekstove vide kao 'štivo' o nasilju (Meurer, 2002, 356-). Müllera prigovori na račun Assmanna s egzegetskih pozicija nisu uvjerali da bi razlikovanje između slobode i neslobode izbacilo iz rasprave ili, blaže rečeno, učinilo izlišnim razlikovanje između istinitog i lažnog. Zaključuje: "Zacijelo...središnje biblijsko etičko razlikovanje pretpostavlja ono teorijsko između istinitog i lažnog, jer nijedna etika ne može opstati slobodno lebdjeti u prostoru djelovanja" (Müller, 2005, 74-).

#### 4.2.4. *Monoteizam i univerzalizam*

Ukoliko je monoteizam na temelju Mojsijevskog razlikovanja, točnije po njegovim posljedicama civilizacijsko postignuće, što Assmann opetovano ponavlja, postavlja se pitanje o ulozi koju ima nasilje u ovako postavljenoj konstrukciji. Odbija li monoteizam upravo nasilje, jer se Bog monoteističke objave pokazuje kao onaj koji voli sva ljudska bića?

Klaus Koch smatra da u svojoj predodžbi politeizma Assmann previđa da je svijet politeističkih božanstava po naravi stvari partikularan, regionalno situiran, te socijaliziran u krugu štovatelja, te posljedično nesklon, ako ne i neprijateljski u odnosi na sve što se doživljava nečistim i stranim (Koch, 2003, 229). Nasuprot tome bi Assmann previdio jače strane monoteizma, kao npr. iskaze teologije stvaranja o monoteističkom Bogu Biblije kao univerzalnom Bogu svih naroda (Zenger 2003, 216). Zengerov temeljni argument naglašava da je ekskluzivni monoteizam univerzalan, te time ujedno i faktor jednakosti (tj. pozicija egalitarizma), u smislu jednoga svakome pristupačnog božanstva, kao i jedne, za svakoga važeće, etike. Upravo bi monoteizam nadišao granice

partikularnog, kulturno određenog i regionalno usidrenog politeizma, te zasnovao kodeks opće važeće etike, koja bi bila izmještena iz jednog hijerarhijskog odnosa ovisnosti u okruženje načelno jednakopravnih pojedinaca (i društva). Drugačije rečeno pred jednim Bogom svi su isti (jednaki). Klaus Koch će to izraziti u dinamičko-ovisnoj perspektivi: “Što je božanstvo ekskluzivnije, time je čovječanstvo inkluzivnije (Koch, 2003, 229).

U istom pravcu argumentira i bibličar Eckart Reinmuth. Polazi od postavke da je već rani judaizam razvio općevažeću vrijednosnu ljestvicu, koju će preuzeti i kršćanstvo. Rano bi se kršćanstvo nadovezalo na onu liniju interpretacije drevnog judaizma koja vodi razumijevanju svetopisamskih tekstova ne na ekskluzivan već na inkluzivan način. Ovo bi bilo polazište nastanka nove univerzalnosti. (Reinmuth, 2006, 51). Peter Strasser, filozof iz Graza, afirmira stavove navedenih bibličara, smatrajući značajnim previdom Assmannovo zanemarivanje univerzalne dimenzije monoteističkog koncepta Boga (Strasser, 2005, 84).

**Assmannov odgovor:** Navedeni set kritičkog propitivanja značenja monoteizma kod Assmanna izazvao je autora na komentar da je kritika izraz specifičnog kršćanskog pristupa navedenim temama. Assmann potvrđuje samorazumljivost takve refleksije jer kršćanstvo uistinu počiva na univerzaliziranju principa nastalih Mojsijevskim razlikovanjem. No židovstvo ne ulazi automatski u takvu kategorizaciju, ono je religija samo-ograničavanja, tj. samoisključenja (*Selbstaussgrenzung*). Štoviše Assmann smatra da bi to i bio razlog zašto nije bilo znatnijih kritika iz židovskih krugova (Assmann, 2003, 30). Židovi sebe doživljavaju kao izabrani narod ali istovremeno i čuvar istine, koja se po sebi se odnosi na sve, ali je prvenstveno povjerena Židovima. Stoga je njima Mojsijevsko razlikovanje samorazumljiva stvarnost, odnosno unutarnja opreka svijeta. Samo-ograničavanje ili samoisključenje u židovstvu u konačnici ne vodi u nasilje protiv drugih, tj. onih izvan, preko “granice“, već je nasilje usmjereno protiv otpadnika u vlastitim redovima. Uobičajeni opisi masovnog nasilja prati biblijska izvješća o nevjernosti naroda, zapravo su procesi implementacije monoteizma kao identitetskog standarda izabranog naroda. Pripovijest o zlatnom teletu je upravo jedna takva upozoravajuća drama koja je gotovo sinonim borbe oko održanja saveza s Jahvom, koji je ovdje u svojim začecima, odnosno “mukama rađanja“. Klanjanje zlatnom teletu postaje metafora krivnje nevjernosti jednom tako ekskluzivnom savezu. U širem smislu je to i model prekida nečega temeljnog kod svakoga narodnog identiteta.

Nasuprot židovskom principu samoisključenja, kršćani i muslimani, zaključuje Assmann, oblikuju princip isključenja drugoga (*Fremdausgrenzung*), koji otvara put nasilja prema drugima. Kršćanska svijest o već započetom kraljevstvu Božjem bi tako zaslijepila kršćansku teologiju za karakter samoisključenja monoteizma (Assmann 2003, 30). U ovom smislu Assmann postavlja svoj središnji zahtjev u propitivanju osjetljivog odnosa monoteizma i nasilja: “Trebamo se više usmjeriti na promišljanje, kako se mi ophodimo s ovom semantikom nasilja, negoli ga (nasilje) jednostavno odbijati (negirati), preobražavajući pritom monoteizam u religiju sveopćeg bratstva“ (Assmann, 2003, 37).

#### 4.2.5. *Monoteizam kao anti-kozmeteizam*

Mojsijevsko razlikovanje je revolucionarni tip monoteizma, ekskluzivan i antipoliteistički – leitmotiv je Assmannovog istraživanja povijesti ovoga složenog odnosa. Antipoliteistička pozicija je vrijedna daljnjeg studija jer govori o trajnosti ovoga odnosa koji nije stvar prošlosti, tj. jednoga davnog obračuna s poganskim svijetom. Upravo je pojam poganstva formiran ekskluzivnošću ovakvog monoteizma koji trajno drži ideju lažne religije kao polazne točke obrata. Assmann naglašava da naše tradicionalno općeprihvaćeno razumijevanje monoteizma je zapravo daleko od onog razumijevanja koje ima svoj prostor diferenciranja izvorno u prostoru egipatske kulture, te smatra da egiptologija pomaže u rekonstrukciji stvarnosti i politeizma i primarnih pozicija monoteizma pri čemu se postavlja kritički nasuprot oba fenomena, no ne i teološki. Rekonstrukcija ovoga smjera kulturnog razvoja je put razumijevanja povijesti čovječanstva, posebice Zapada. Povratak na staro je nemoguće, niti je želja oživjeti nešto što je prošlo. No važno je uvidjeti koje su odluke i međufaze pratile ovaj put, koje su opcije bile odbačene u korist onih koje su odabrane i koje nas u konačnici oblikuju i danas. Assmann će u svom ranijem djelu *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* opširno pokazati kako Zapad nikada nije do kraja izgubio čežnju za Egiptom kao sinonim jedne odbačene alternative. Što bi to onda bilo bitno različito u doživljavanju religijskog svijeta onoga vremena i naše suvremenosti. Autor se služi slikom četverokuta čije su stranice Bog, kozmos, čovječanstvo i društvo, koji se preobražava u trokut ukoliko se Bog zamijeni sa svijetom bogova. Svijet bogova ne stoji nasuprot svijetu sastavljenom od kozmosa, čovječanstva i društva, već stoji kao počelo strukturiranja i reda; svijet bogova utemeljuje kozmos, shvaćen kao sinergijski proces



ujedinjavajućih i sukobljenih snaga. Staroegipatska slika kozmosa nije dobro reguliran prostor, već uspješan proces koji uspijeva svaki dan iznova, ali zajedničkim djelovanjem bogova, što pokazuje intenzitet počela mnoštva ugrađenog u ovakav pogled na svijet. Kozmički proces bi izgubio svoj sinergijski karakter ako bi bio shvaćen kao opći plan jednoga Boga. Nadalje, kao druga karakteristika ovoga odnosa, svijet bogova utemeljuje društvo i državu, jer bogovi upravljaju svjetovnim događajima te je i kult bogova zapravo 'bogoslužje' koje se duguje bogovima kao društvenim nadvladarima. Svijet bogova određuje sve odnose u društvu, definira politički identitet zemlje od faraona do svakog pojedinca.

Treća, iz naše perspektive najteže shvatljiva karakteristika staroegipatskog svijeta je ideja da svijet bogova zatvara prostor ljudske sudbine koja se u životnim mijenama i krizama doživljava smislenom u relaciji sa svijetom bogova, odnosno sa svijetom mitova. Može se govoriti i o izvjesnoj teologiji pluraliteta (bogova), no nije numerička vrijednost ovdje najvažnije već nerazlikovanje bogova i svijeta što zapravo i utemeljuje pluralitet. Ono božansko u svijetu je trodimenzionalno: upisano je u prirodi, državi i mitu, te je stoga politeizam istoznačan s kozmoteizmom. Božansko ne može biti odvojeno od svijeta, a to je upravo princip monoteizma, koji ruši ovu simbiozu sa svijetom objavljujući se kao njegov gospodar. Istovremeno je i čovjek emancipiran od ove simbiotske relacije sa svijetom te se razvija u autonomnu (ili theonomnu) individuu, naravno u partnerstvu s Bogom. Upravo ovdje se nazire najvažniji 'psiho-povijesni' učinak monoteizma: sloboda, shvaćena ponajprije religijski. Izmijenjena je vlastita slika čovjeka o sebi samome jednako temeljito kao i predodžba Boga, što je dovoljno za razumijete zašto je nemoguć povratak politeizmu (simbolički u Egiptu). Kao Zapadnjaci još uvijek stojimo u ovoj struji emancipacije, nesposobni smo živjeti u duhovnom prostoru koji nije rascijepljen Mojsijevskim razlikovanjem. Izlazak iz Egipta je nepovratno presjekao pupčanu vrpцу; postali smo slobodni ne samo od faraonova ropstva već i od simbiotske veze sa svijetom koja, viđena iz pozicije monoteizma, izgleda kao fatalna privezanost sa svijetom. Bogovi istovremeno izlaze iz imanentnosti struktura svijeta. Mojsijevsko razlikovanje označava distinkciju između Boga i svijeta, utemeljujući odmah i distinkciju između čovjeka i svijeta.

S obzirom na kritičke opservacije nekih Assmannovih teza u kojima bi pokazao 'simpatije', pa i 'nostalgiju' za kozmoteističkom slikom svijeta, sam autor želi biti jasan: Ukoliko se Bog emancipira iz svoje kozmičke imanencije, oslobađa on istovremeno i čovjeka iz njegove simbiotske zapletenosti od strane 'sila ovoga svijeta'. Ovu rečenicu može se formulirati i

antropološki umjesto teološki, što Assmannu daje priliku za jasnoću zaključka: “Ukoliko čovjek razlikuje između Boga i svijeta, oslobađa time sebe samoga iz vlastite simbiotske uključenosti u sile ovoga svijeta. Tako je istovremeno očito, što je u mojim očima 'cijena kozmoteizma': odricanje od ove slobode“ (Assmann, 2015, 249).

Žestina kojim se monoteizam obara na štovanje idola, ili uvjetno rečeno monoteistički ikonoklazam pruža primjer temeljnih koncepcijskih opreka: Za kozmoteizam je upravo kozmos prasluka (*Urbild*) svih normi, koje utemeljuju i društveni i politički život. Stoga u njihovim očima ikonoklastični akozmizmus uništava društvenu harmoniju. Za monoteiste pak, fundirajući poredak ljudskog suživota nije od ovoga svijeta, već potječe iz jednog izvansvjetskog izvora. Stoga su idoli; kipovi i slike, jednostavno strahota, jer oni zaklanjaju pristup ovom izvoru, te ljude sputavaju, onemogućavajući im izlazak iz nižih sfera svjetovnosti (Assmann, 2002b, 47-48). Potrebno je navesti i izraz Hansa Beltinga, da smo u svijetu 'prije epohe umjetnosti, koja želi naznačiti da kipovi i slike nisu služile za estetsko zadovoljstvo, već isključivo za religijsko štovanje. Isto tako, vrijeme o kojemu je riječ se obično i naziva 'začaranim svijetom', punim bogova, demona, polubogova i sl. Slike i kipovi su zabranjeni jer su vrlo moćni; oni začaravaju ili diviniziraju svijet. Zabrana pravljenja likova znači zapravo zabrana adoracije vidljivog svijeta (Assmann, 2009, 18).

Zaključno – nasuprotnost monoteizmu nije politeizam, pa čak ni idolopoklonstvo, već kozmoteizam, religija imanentnog božanstva i skrivene istine koja se pokazuje i uzmiče u tisuću slika, koje se logički ne potiru već radije prosvjetljuju i nadopunjuju. Postaje sada razvidno za što se Zapad odlučio i što je odbio, kada je izabrao kršćanstvo i monoteizam. Na koncu možemo vidjeti da odbačena alternativa – kozmoteizam – prati neprestano kao sjena religijsku i intelektualnu povijest Zapada, katkada štoviše i gađajući samu njegovu srž. U mnogim pravcima zapadne kulture, od renesanse naovamo, primjećuju se tragovi povratka ove alternative, o čemu se kasnije biti još govora. Assmann će kratko zaključiti referirajući se na naslov svojeg poznatog djela: ”Mojsije Egipćanin stoji kao figura ovoga povratka“.

Monoteizmu nije nikada uspjelo u potpunosti potisnuti kozmoteističke opcije. Tijekom zapadne religijske i intelektualne povijesti one su uvijek nalazile svoje slušateljstvo. Pritom je, što nije slučajno, drevni Egipat igrao središnju ulogu, što i Assmann razumijeva kao i vlastiti profesionalni interes za 'naknadni' život tekstova koji su preostali iz tih vremena. Tekstovi, doduše uglavnom grčki i latinski, oživljavaju neke vidike života drevnih Egipćana, a poseban

interes se kroz stoljeća razvio za okultnu ili misterijsku baštinu, stvarnu ili konstruiranu, egipatske duhovnosti. Od posebnog je interesa svakako Corpus Hermeticum i hijeroglifi Horapollona (*Hori Apollinis Hieroglyphica*). Tijekom XVII i XVIII st, širi se mišljenje, preciznije više neodređena predodžba, da Mojsije nije primio monoteističke ideje kao objavljene, već ih u njih iniciran u egipatskim misterijama, kojima je imao pristup svojem položaju egipatskog princa (Assmann, 1997, 29-). Time se stvarala sugestija da je pronađen ključ pomirenja monoteizma i kozmoteizma. Egipatski monoteizam je smatran prirodnom religijom u čijoj je jezgri ideja jedinstva božanskog, kojega bi kao '*mysterium*' čuvala Izida (Isis) kao 'Majka priroda'. Mojsije bi potom trebao ovaj misterij odati (ili 'izdati') Hebrejima, a time i cijelom čovječanstvu. Vjerojatno nekom kovergencijom ideja u navedenim stoljećima je skovan i pojam 'kozmeteizam', vjerojatno u odnosu na poganske religije antike ali i pod utjecajem Spinozine filozofije.

Karakter slobodnih konstrukcija ovih ideja pokazuje daljnja povijest zapadnoeuropskog odnosa prema Egiptu, jer je pred kraj XVIII st. 'otkrivena' Indija kao zaseban duhovni svijet. Europska lingvistika je to otkriće skrenula u pravcu prepoznavanja, ne toliko duhovne srodnosti s Indijom, koliko jezične jer je Indija postala odjednom 'pradomovina' indoeuropskih naroda, koji, u periodu buđenja i nacionalnih ideja u Europi, postaju vrlo prijemčivi za dimenziju krvnoga i kulturnoga srodstva, više jezičnoga negoli religijskog (Olender, 1992). Na egipatsku nesreću, Indija će tijekom vremena puno toga preuzeti od (ranije neupitne ) baštine staroga Egipta, čiji je kozmeteizam predstavljao istovremeno potisnutu alternativu monoteizmu. No ovo 'pomicanje težišta' izaziva formiranje dvaju nasuprotnih tabora: semitskog i indoeuropskog, s izrazitim jezičnim, rasnim i religijsko-mentalitetskim konceptima. Za posljedicu je ovo europsko idejno ali i pomodno okretanje Indiji polučilo da, odranije nazočne, ideje kozmoteizma, odnosno antimonoteizma poprimaju antisemitske crte. Posljedice je da se 'ekskluzivni' monoteizam sada pojavljuje upravo u svojoj ikonoklastičnoj varijanti kao tipična židovska religija, kao 'pustinjski monoteizam', kao religija nomada, strana indoeuropskom mentalitetu. Paradoksalno s ovime su oživljene staroegipatske antižidovske fobije. Ovako oblikovani antisemitizam nije u osnovi kršćanski, već poganski, točnije novopoganska ideja, koja stoji na koncu duge pseudo-povijesne konstrukcije. U ovoj percepciji je razumljivo da je Freud okvalificirao antisemite kao "loše pokršteno kršćane" (Assmann, 2002b, 48-49).

Assmann drži da je upravo po ovom pitanju Freud okrenuo stvar naglavačke, tj. od njegova vremena unatrag. Kozmoteistička opcija nije nikada u cijelosti nadvladana, već je u brojnim

preobrazbama i presvlačenjima uvijek iznova izranjala, od hermetizma, alkemije, sljedbenika ideja Paracelsusa i Spinoze, slobodnog zidarstva, rosenkreuzerijanizma, teozofije, antropozofije, monizma, neopoganstva, fašizma i drugih pokreta, koji mogu biti između sebe vrlo različiti, ali uz zajednički element antimonoteizma. Istraživanje staroegipatskih i helenističkih izvora doprinosi dubljem uvidu i u izvore antisemitskih fobija, što dodatno baca svjetlo na isprepletenost ideja koje nisu samo stvar daleke prošlosti već svojim naknadnim revitalizacijama postaju formatori današnjice.

#### 4.2.6. *Monoteizam kao politička teologija*

Assmann će se ovom temom pozabaviti neposredno po izlasku njegove temeljne knjige *Mojsije Egipćanin* (Assmann, 1997), jer već 2000 objavljuje djelo koje propituje odnose politike i religije, odnosno onoga što se uobičajilo zvati odnose države i Crkve, te u konačnici i odnosnih veličina vladavine i spasenja. Upravo se tako i djelo naziva: *Herrschaft und Heil* (vladavina i spasenje), (Assmann, 2002a).

Široko je prihvaćeno mišljenje da moral i zakon proizlaze iz vjere u jednoga Boga, te da monoteizam oslobađa čovjeka za moralnu odgovornost. Monoteizam se ponosno naziva religija pravednosti, što i površno čitanje proroka Staroga zavjete potvrđuje u beskrajnom prizivanju pravednosti i milosrđa kao primarno Božjeg zahtjeva prema ljudima, čak ispred obreda štovanja (npr. Mihea 6. 6-8). Assmann naglašava da Knjiga Izlaska postavlja temu distinkcije između robovanja i slobode naglašenije negoli onu koju smatramo temeljnim Mojsijevskim razlikovanjem – prava i lažna religija. Ujedinjavajuća poveznica ovih tematskih opreka je u činjenici da se nova religija – opisana u Knjizi Izlaska – prvenstveno usmjerava na teme poput slobode, zakona i pravednosti, tj. na političku teologiju, koja je po sebi shvaćena kao prava religija. Posljedično, lažna religija može biti prepoznata po njejoj politici, opresiji, bezakonju itd. Pretjerano bi bilo reći da se Mojsijevsko razlikovanje bavi isključivo rivalitetom sloboda-nesloboda namjesto temeljnog istinito i lažno. Sloboda i ropstvo čine sadržaj koji nadopunjuje u konkretnosti ono što se podrazumijeva kao istinito i lažno. Lažna religija se prepoznaje najneposrednije jer je to ona religija koja podvrgava, ponižava i porobljava, no nije svodiva samo na taj vidik kao što pokazuje egzemplarna zgoda sa zlatnim teletom u Knjizi Izlaska, koja povlači izraziti Jahvin gnjev a izraz je tipično religijske naravi. Razvidno je iz starozavjetnih tekstova da

je Egipat sinonim državnog autoriteta, iz židovske perspektive kuća ropstva, ne prvenstveno kuća idolopoklonstva. Svatko tko bi kasnije osjetio opterećenost zahtjevima zakona, koji proizlazi iz saveza s Jahvom, bio bi stavljen pred egzistencijalni memorijski 'postupak': "sjeti se da si bio rob u Egiptu".

Gledano komparatistički, u biblijskoj tradiciji diskurs političke teologije primjenjuje formu kritike političkog; dok u tradiciji grčke filozofske misli, koju Assmann naziva i 'grčkim prosvjetiteljstvom' radi se ponajprije o kritici religije (Assmann, 2003c, 13). U ovom smislu pojam političke teologije se približava Varronovu konceptu *theologia tripertita*, koja teologiju dijeli na političku, poetsku i prirodnu teologiju, te pritom političare, pjesnike i filozofe svrstava kao teologe. Političari ureduju oko kultova, blagdana i svećeničkih obveza unutar polisa te organiziraju građanstvo kao kultnu zajednicu; pjesnici (Homer i Hesiod kao uzori) pripovijedaju o bogovima te utvrđuju njihova rodoslovna stabla, njihova (ne samo junačka) djela i individualne posebnosti; filozofi istražuju svijet (prirodu) te spekuliraju o božanskim moćima koja su u prirodi sadržana, odnosno preko nje se izražavaju.

No, gledano iznutra, iz perspektive biblijskih tekstova, monoteizam je izvorno i prvenstveno religija oslobođenja iz egipatskih okova i temelj alternativne životne forme u kojoj prestaje vlast jednog čovjeka nad ostalima, a uvodi se život u slobodi koju garantira zakon podaren od Jahve. Isti događaj koji je božanskom intervencijom oslobodio narod od ropstva podario mu je i suprotni koncept Boga koji izuzima oslobođeni narod od vlasti faraona postajući njegov gospodar. Narav ovoga monoteističkog gospodarenja je također bitno drugačija od domene vlasti bogova politeizma: budući da monoteistički Bog nema božanskog partnera, ulogu partnera 'preuzima' čovjek, i u obliku kolektivnog partnerstva Izabranog naroda, ali i u obliku pojedinačnog Izraelca, koji poprima potpuno novo dostojanstvo. Naime, individuum se sada nalazi sučeljen Bogu, biblijski rečeno 'licem u lice', štoviše čak izložen Božjem sveznanju i kritičkoj pratnji. Grci vide tragičnu dramu čovjekova života u suodnosu između čovjeka i moire (neosobne sudbine); monoteizam je drama između jednoga Boga i čovjeka, koja se odvija u areni svakodnevnog života ali i u areni nutarnjeg psihičkog života. Psalmi posebno snažno izriču ovo *Ja*, koje slavi i pati, ponajprije individualno moleći ili zahvaljujući, tek potom i za sve u sličnim situacijama, te na kraju i za cijelu Izraelsku zajednicu. Assmann sažima efektno ovu novost: "To je ono Ja, 'veće od života', koje udomljuje sva ove tri izloženosti pred Bogom. Monoteizam znači proširenje

tradicionalnog svijeta u smjeru transcendencije i subjektivnosti, tj. izvanjske i nutarnje transcendencije“ (Assmann, 2005f, 146-147).

Čovjek dakle, uzet i kao pojedinac i kao član izlučene, odabrane grupe, po prvi se puta u povijesti spasenje izuzima iz ingerencije vremenite vlasti te postaje Božja ingerencija, te se po prvi puta također politika i religija poimaju kao dvije različite stvari. Njihova međusobna interakcija je osjetljiva tema, čini se da mogu biti ujedinjeni jedino uz pomoć nasilja. Možda je prvi primjer ovakvog nasilnog ujedinjenja u povijesti primjena Mojsijevskog razlikovanja prave i lažne religije u periodu Amarna kulta, kulta koji nosi sve osobine državnog, te su tako egipatski i biblijski monoteizam su antipodi. Eknatonov bog koji odmjenjuje sve tradicionalne bogove, je sunce, prema tome kozmički princip, no jedino Eknaton može ući u osobni odnos s njime. Za ostale poklonike kulta sunca, on je počelo života, no nije etička referenca niti prati ljudsku sudbinu kako bi ljudima bio osobno blizak. U ovaj procijep ulazi faraon kao posrednik i objekt osobne pobožnosti; koji ga primaju u svoje srce nagrada je spas, koji ga odbacuju zaslužuju (božanski) gnjev. Eknaton će tako dodatno monopolizirati vezu boga, čovječanstva i društva koja je otprije postojala u konceptu sakralnog kraljevstva, ali je i dovesti do krajnje opreke s religijskom koncepcijom (ili mitom) Izlaska.

Ovakva prisilna unija političke moći i religijskog spasa se može naznačiti i kao prva zabilježena aplikacija Mojsijevskog razlikovanja, što označava i određenu ambivalentnost, jer usporedo s distinkcijom istinito-lažno, postavlja se i ona između vladavine i spasenja. Razdvajanje politike i religije u smislu autonomnih sfera postaje moguće tek s uvođenjem Mojsijevskog razlikovanja između prave i lažne religije.

Transcendentalni Bog ne može biti predočen kao svjetovni vladar, kao gospodar povijesti skrbi se za spasenje. Eknatonov bog ne može biti u ovakvoj ulozi, nije transcendentan niti je bog povijesti već sunce. Ovdje se javlja još jedna posljedica distinkcije između istinitog i lažnog – riječ je o redizajnu poveznice kraljevstvo-spasenje. Jedan Bog prima kraljevski naslov, te kao stariji suvladar dijeli vlast s kraljem, s napomenom da kralj ne 'predstavlja' odsutnog Boga na zemlji kao što je bilo ranije, već obojica vladaju zajedno, jedan iz pozicije kozmičke moći a drugi kao politički i moralni autoritet. Kolikogod je distinkcija bila jasna poveznica između vladavine i spasenja, često je bilo vrlo snažna u daljnjoj povijesti u obliku prisilnog jedinstva vlasti i spasenja, kako u ranom židovstvu i kršćanstvu te posebno u islamu. Mogućnost da monoteizam zanemari kritički odnos prema svjetovnoj moći te prijede u nekritičko legitimiranje države je

izvor stoljetnih uspona i padova suživota ove dvije stvarnosti. Ako se monoteizam promatra iz svojih početaka, posebno ako se isti promatraju u odnosu na njima prethodeći period, biva jasnim da su političke konsekvence Mojsijevskog razlikovanja duboko ukorijenjene u separaciji politike i religije. Neraskidiva, gotovo naravna Eknatonova unija vladavine i spasenja dignuta je do dotad nedosegnutog stupnja i kao takva potpuno odbačena od Mojsija. U ulozi sina božjega faraon je u isto vrijeme posrednik spasenja i utjelovljenje božanske nazočnosti u svijetu; dok monoteizam, ostavljajući spasenje isključivo u božju nadležnost bez ikakvog utjecaja od strane svjetovne vlasti, ostavlja kralju vrlo malo od vlasti jer i on se klanja Tori i ponaša se u skladu s njenim zapovijedima, uz spremnost vjernosti zakonu sve do smrti. Ovo je potpun nova forma religijskog uvjerenja sa svim svojim osobnim ali i društvenim i političkim posljedicama (Assmann, 2005f, 144). U idealnom smislu ali i u povijesti kraljevska vladavina iščezava; u judaizmu koncept kraljevstva poprima eshatološku formu mesijanizma, a u kršćanstvu kraljevanje se (kao i sve ostalo) mjeri s Kristom, čije kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Također je i ovdje dokinuta simbiotska relacija prema svijetu, naime predodžba da se jedna svijetu inherentna božanska kvaliteta manifestira u oblicima političke vladavine. Neprihvatljivost ovakve ideje je važna baština monoteizma.

Mnogovrsnost suodnosa religijskog impulsa i političke stvarnosti u svijetu biblijskog monoteizma Assmann sažima u slijedećim točkama:

1. **Motiv oslobođenja.** Posebno je vidljiv politički karakter monoteizma ako se promatra iz Egipta; u knjizi Izlaska monoteizam se javlja kao politički pokret (Walzer, 2012, 1-11). Iako pojam 'sloboda' nije biblijska riječ, savez sklopljen na Sinaju se nedvojbeno doživljava kao oslobođenje od ljudskoga tlačenja. S druge strane nema ideje formiranja države (kao posljedica Saveza), štoviše postoji snažan antidržavni impuls koji se inscenira kao otpor u odnosu na Egipat. Egipat kao pojam (moćne) države je kuća ropstva, ne prvenstveno 'kuća' idolopoklonstva. Nije kriva religija već loša ('kriva') politika je razlog da se Izraelci odlučuju na egzodus i sklapanje Saveza. Utemeljenje monoteizma se u takvoj inscenaciji oblikovanja alternativne životne forme u odnosu na Egipat pojavljuje istovremeno i kao od Boga podržani pokret otpora (Assmann, 2003c, 22-23).
2. **Božja jedinstvenost.** Iz gornjega se može zaključiti da monoteizam ima ponajprije politički smisao. No, on je u svojoj jezgri usmjeren na štovanje 'Jednoga', ne može služiti dvojici gospodara. Savez koji se uskoro sklapa stavlja pred izbor: Bog ili faraon. Ovakav ili-ili izbor

se nije nikada ranije dogodio u povijesti religija. Ljubomora biblijskog Boga je politički afekt, jer nije uvjet neke 'ljubavničke' povezanosti, već je stavka partnerskog saveza, bez obzira na biblijski govor o ljubavi brakolomstvu, koji je zapravo metafora političkog saveza. Savez po sebi nije metafora, on je temelj stvari, nova forma religije, koja uključuje u jednoj cjelini odnos s Bogom, čovjekom, društvom i svijetom. Ovakav ujedinjavajući, svobuhvatan odnos se može ostvariti samo s jednim Bogom (tj. s Bogom koji je logično u perspektivi jedan). Dopušta se da možda i postoje drugi bogovi, no oni nemaju političko značenje, ostaju isključeni iz ovoga Saveza. Stoga se i nudi možda i precizniji naziv: monojahvizam, namjesto monoteizam. Biblijski monoteizam je izvorno monoteizam obveze (*Bindung*), a ne monoteizam spoznaje. U pozadini nije spoznaja jednoga Boga već volja prionuti (obvezati se) uz jednoga Boga. U Dekalogu ne stoji izjava: *nema drugih bogova pored mene*, već nalog: *nemaj drugih bogova pored mene!* (Assmann, 2003c, 23).

3. **Bog kao zakonodavac.** Biblijski Bog daje zakone; nekog boga zakonodavca svijet dotada nije poznavao. Predodžba boga kao suca, koji pravedne nagrađuje a nepravedne kažnjava je široko nazočna u antičkom svijetu. Pravednost je božanska ideja, ali donošenje zakona je ljudska institucija, obično u rukama vladara, koji time nisu bili u konkurentnom odnosu prema bogovima, već su upravo time potvrđivali božanski princip pravednosti zastupajući tako bogove na zemlji. No vladar je u suveren u svojoj legislativnoj kreativnosti, koju upravo biblijski Bog želi uzeti u svoju domenu, nastupajući primarno kao zakonodavac. Time Bog stvara konkurenciju vladaru, stavlja se na njegovo mjesto, što je posve nepoznato Mojsijevim suvremenicima (Assmann, 1995a, 51-52). Politička teologija bi u ovom slučaju glasila: 'Bog kao političar', što ima i anarhističan prizvuk, jer se okreće protiv svakog oblika svjetovne vladavine, koja bi time bila konkurencija samome Bogu. Svaka zemaljska vladavina postaje konkurencija božjoj vladavini ili je zamračuje. Kraljevstvo u Izraelu je 'suspregnuta' vladavina; kralj se prigiba pred Zakonom (Assmann, 2003c, 24).
4. **Gnjev Božji.** O ljubomori jednoga Boga je već bilo riječi. Afekti općenito pripadaju Bogu 'političaru', tj. vladaru; a među njima posebno njegov gnjev (*Zorn*) (Assmann, 2002a, 53-61). Spominje se u sv.Pismu tek nakon sklapanja Saveza; iako je i ranije Bog nastupao kažnjavajući: kod pragrijeha Adama i Eve, kod Kainova ubojstva Abela, babilonske kule, Sodome i Gomore itd., ali nikada prije nije zapadao u gnjev. Antici nije nepoznato značenje božanskog gnjeva; Laktancije pojašnjava da gnjev ne pripada biti (*natura*), već božanskoj



ulozi u vladavini (*imperium, dominium*), te predstavlja prema svijetu okrenutu uzdržavajuću i spasenjsku pravednost. Bog koji ne poznaje stanje gnjeva ne treba nikakav kult: *Adeo religio esse non potest ubi metus nullus est* (Lactancius, 1844, 113). Sposobnost uznemiriti se poradi nepravde vrednuje se na drevnom Orijentu kao jedna od najvažnijih vladarevih vrлина, uz blagost i milosrđe (Assmann, 2003c, 24-25).

5. **Politički smisao zabrane štovanja kipova i slika.** Od mnogih izljeva Božjega gnjeva, posebno se ističe njegova reakcija na idole (kipove i slike). U orijentalnim kulturama božanstva nastupaju na isti način kao vladari; kao božanstva carstva vladaju nad cijelim državama (Assur nad Asirijom, Marduk nad Babilonijom, Amun ili Re-Amun nad Egiptom itd.), ili kao 'gradski' bogovi nad pojedinim gradom (Atena-Atenom, Enlil-Nippurom, Ištar - Uruk, Re-Heliopolis, Amun-Theba itd.). No ova božanstva ne vladaju neposredno, već posredno; ne vladaju direktno nad ljudima, već nad ostalim božanstvima. Na zemlji su u svojoj vladavini predstavljeni po kraljevoj vlasti. Kralj preslikava po svojoj vladavini nad ljudima božju vladavinu nad bogovima, na osnovu čega on zasniva i svoj legitimitet. Kraljeva vladavina ne pravi nikakvu konkurenciju vladavini bogova; naprotiv ona je preslikava i drži je pretpostavkom svoje vlasti. No, božanska vlast, da bi se mogla predstaviti na zemlji upućuje na kralja, državne institucije i na 'idole', po kojima se daje predstaviti u dimenziji ljudskoga svijeta. U tome se sastoji princip predstavničke političke teologije; vladar kao slika božja, što je npr, Egiptu uobičajeni faraonov predikat. Za razliku od svega navedenog Bog Izraelov vlada neposredno; ne daje se nipošto predstavljati po nekome (Assmann, 2000c, 134); te je svaka 're-prezentacija' zabranjena kao idolatrija (Assmann, 2006e, 24-25). Zabrana štovanja idola usmjerena je na sve što bi moglo imati nakanu predstavljati Boga; te je stoga i smisao ove zabrane u osnovi politička (Assmann, 2003c, 25).
6. **Politički smisao 'Mojsijevskog razlikovanja'.** Objava će i na teološko-političkoj razini razumijevanja svijeta definirati odnose, rezom kojega Assmann naziva 'Arhimedovom točkom' novoga poretka. Od te točke nadalje je polomljeno jedinstvo vladavine i spasenja. Vlast postaje objekt kritike i preustrojstva, kao uostalom i kultura u cjelini. Nastaje nešto kao 'Mojsijev politički lik' koji jasno naznačuje da svatko tko uzima ozbiljno 'izbor' jednoga Boga, dolazi u konflikt sa svjetovnom moći: Mojsije pred faraonom, biblijski proroci pred vlastitim kraljevima, te konačno Krist pred Kaifom i Pilatom. Na širem planu je znakovit progon kršćana i politički pritisak na Židove od strane Rima, ne zbog monoteizma kao

takvog, već zbog uskraćivanja štovanja carskoga kulta. Tako monoteizam postaje politički pokret otpora. Administrativni i upravljački instinkt Rima je to jasno vidio i odlučno djelovao (Assmann, 2003c, 26).

- 7. Revolucionarni element monoteizma.** Politeistički svijet antike poznaje evoluciju sadržaja i formi vlastitih vjerovanja no nije se razvio neki evolutivni pravac u smislu biblijskog monoteizma (monoteističke tendencije drugih inspiracija postoje, no to nije biblijski monoteizam). Monoteizam se ne razvija po premisama povijesti religija, već pridolazi izvana. Ovo 'izvana' se može, u svjetsko-povijenoj perspektivi po principu *etiamsi daremus non esse Deum*, identificirati kao politička sfera. Biblijskim govorom rečeno će ovaj prodor izvana biti imenovan Objavom. Strogo povijesno značenje događaja može se razumjeti kao pojava ideje saveza s Bogom kao oslobađajućeg 'udara', kao reakcije na krajnju prijetnju od strane Asirije i Babilona. Potpuna sloboda nije polučena, no očuvan je identitet koji će tražiti oblike političkog preživljavanja u ovisnosti od velikih sila, oslanjajući se na predaju o Izlasku kao pritajeni antidržavni motiv. U monoteizmu se upravo i skriva jedna antagonistička snaga, nesumnjive političke usmjerenosti. Ova će moć razbiti izvorno neodvojivo jedinstvo vladavine i spasenja; ona je otrgla spasenje svjetovnoj moći te je prenijela u božju domenu. Važno je ipak reći da je monoteizam uvijek nastojao potaknuti novu formu jedinstva vladavine i spasenja, no sada uvijek u ključu spasenja, tj. Boga. Ova nova ravnoteža svjetovnog i duhovnog, po Assmannovom mišljenju predstavlja izazov da se 'proigra' kritički, emancipacijski potencijal monoteizma u korist apsolutizma ili fundamentalizma. Samorazumijevanje monoteističkih religija kao ekskluzivnih posjednika istine ih stavlja pred izbor: u odnosu na 'idolatrijske' religije nudi se mogućnost izjednačenja, što je ugroza emancipacijskog potencijala monoteizma; druga je opcija 'faraonska' pozicija vladara kao božjega predstavnika na zemlji, ili u fundamentalističkom smislu jedne 'teologije nasilja', pri čemu pojedinci sebe vide u ulozi sudaca za nepoštivanje Božjih zakona (Assmann, 2000d, 171-174). Obje forme političke teologije su nepodnošljive; no kao kritička distanca, u biblijskom smislu ali i u duhu grčke tradicije one su neizostavne (Assmann, 2003c, 27).

Assmann voli ostati u svom znanstvenom svijetu, tj. drevnim civilizacijama Egipta, Mezopotamije i okruženja, no povremeno daje analizu kasnijih, pa i suvremenih suodnosa religijskih i društvenih svjetova, dobrim dijelom kao bi ilustrirao povijesnu održivost i

propulzivnost svojih teza. Nadovezujući se na jednu takvu opservaciju u svezi komunizma kao religije, želi pokazati da s time nije završena kompleksna razmjena ideja i organizacijskih koncepata u odnosima religije i političke moći. Pozicija koju trajno ostavlja naslijeđe Mojsijevskog razlikovanja je refleks razgraničenja, imenovanja onih izvana, koji se političkim rječnikom nazivaju neprijatelji, a i u religijskoj sferi su u deficitu istine i spasenja. Tako i za komunizam kapitalizam nije religija, već polemička i izvanjska klasifikacija, kao što je i poganizam u ranijoj povijesti. U religijskom smislu komunizam nije ima protivnika u Zapadu, koji je već sekulariziran, religijski protivnik mu može biti samo islam. Ukoliko u Assmannovim terminima komunizam klasificiramo političkom religijom u smislu političkog pokreta s religioznim usmjerenjem, islam bi mogli okvalificirati političkom religijom u smislu religije s političkim usmjerenjem. Islam bi bio religija s ciljem političke realizacije, dok je komunizam politički pokret s snažnom aspiracijom da bude 'voljen' i da mu se bude privrženo u religijskom smislu. Oba pokreta žele podvrći javni i privatni život u okvir njihovih spasonosnih učenja. Raspadom komunističkog sovjetskog bloka islam i Zapad se konfrontiraju kao jedine dvije globalne moći. Zapad je opet u sukobu s političkom religijom, ovaj puta ne s političkom moći u religijskom ruhu, već politički aktivnom religijom. Izazov za Zapad je da se i sam pomakne u religijskom smjeru, što bi ugrozilo, po Assmannovom mišljenju središnje vrijednosti kao demokraciju, slobodu, individualizam ljudska prava itd. Oba bloka crpe svoj dinamizam iz konstrukcije 'drugoga'; islam iz političke konstrukcije poganstva Zapada; politika SAD-a crpi svoju religijsku dinamiku demonizacijom neprijatelja. Ovo nije, kako se često ishitreno misli, sukob dvaju monoteizama (islama i kršćanstva), jer ne odgovara islamskoj percepciji sukoba. Neprijatelj islama (u ovoj konstelaciji) nije kršćanstvo već ponajprije zapadni sekularizam. Islam se ne osjeća ugrožen mogućnošću nasilne konverzije u kršćanstvo, već s mogućnošću vlastite religijske orijentacije pred nastupajućim sekularizmom. Zapadni je sekularizam zasigurno duboko ukorijenjen u kršćansku baštinu, usvojivši puno formi koji mogu biti viđeni sa strane kao stvarni nastavak kršćanstva te se ovo razlikovanje neprijatelja gubi pa se čuju antikršćanski pokličići. Sekularizam je *ukorijenjen u*, ali nije *uzrokovan po* kršćanskoj tradiciji; Assmann iznova koristi ovdje distinktivne termine S. N. Eisenstadta (Assmann, 2005f, 153).

Kršćanstvo kao globalna religija s nalogom širenja po cijelom svijetu, nosi naglasak da takvo kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Bez obzira na mnogovrsna kršenja sadržaja Augustinove distinkcije o dva grada, ona ostaje konstitutiv kršćanske teorije i prakse. Misionarenje ne znači

nužno podvrgavanje, bez obzira na mnoge suprotne primjere. Islam ne poznaje takve restrikcije: pogani se ne trebaju isključiti (kao kod Židova), niti nasilno 'misionizirati', već jednostavno podvrći i obratiti na islam. Ne postoji politički neutralno područje iz religiozne perspektive; gdje ne vlada islam zapravo je stanje rata što nije prihvatljivo, te je imperativ mira istovremeno i islamizacija. Islam je u tom smislu najizraženija globalizirajuća religija između abrahamitskih monoteizama. Element globalizma je nazočan samo u pasivnoj formi u judaizmu, u obliku *diaspore*; postaje aktivan u kršćanstvu, gdje je ograničavan svjetovnom alternativom; te nalazi neograničeni politički izraz samo u islamu.

Globalizirajuća dinamika monoteizma ima temelj u univerzalizmu vjere u jednoga Boga, koji time ima sve narode u svojoj domeni, dok politeizam izražava pluralnost svijeta bez jednog središta. Različitost u Bibliji nije po sebi vrijednost, npr. različitost jezika se tumači kao prokletstvo ili 'kvarenje stvaranja'. Pojmovi, kao *goyim* kod Židova, *dar el harb* u islamu, su negativne označe različitosti. No, univerzalističke perspektive se različito primjenjuju. Židovi sve odgađaju prema 'mesijanskim vremenima', kad će se svi narodi okrenuti jednome Bogu. Za kršćane je Mesija već došao, ne privodeći kraju povijest svijeta koja će nastupiti objavom Evanđelja cijelom svijetu. Islam poziva na ostvarenje Božje vladavine na zemlji, na način transformacije religije u politički izraz, sada i ovdje; kraljevstvo je Božje od ovoga svijeta, te odatle je razumljiv politički karakter islama. Upravo takva izrazito politički globalizirajuća religija se nalazi u sukobu s drugim globalizirajućim pokretom u formi post-kršćanskog sekularizma, kojemu je od kršćanstva ostao univerzalistički poticaj (ali ne i duhovna vizura), kojim globalizira svijet toliko uspješno i nezaustavljivo, što se u islamskom svijetu doživljava kao smrtna prijetnja.

Assmann smatra da je ovo skrajnja mogućnost ukoliko se ne svladaju ekstremi na obje strane, te ne želi ići u praktične geopolitičke prognoze. Ostavlja otvorenu mogućnost da je radikalna polarizacija povezana s Mojsijevskim razlikovanjem, no napominje da je njegova destruktivna moć ozbiljno realizirana tek u post-monoteističkom svijetu. Zadaća odgovornih za mir je poraditi u pravcu de-demonizacije drugoga, predlaže Assmann, dajući diskretne savjete rješavanju ovoga problema, ali već poznavanje naravi monoteizma daje određene praktične smjernice. Zaključno, ideja saveza lomi čvrsto jedinstvo spasenja i vlasti, te uzima spasenje iz ruku vladara; što monoteizam stavlja u poziciju političkog kriticizma. U tom smislu je monoteizam Arhimedova točka od koje se nepovratno demontira politički poredam antičkog svijeta, što se u perspektivi

može definirati kao odvajanje religije i politike. Ova se razdvojenost gubi kada religija zanemari svoj kritički potencijal te utemelji novi oblik totalitarnog jedinstva, podređujući svojoj viziji politiku, pravo, umjetnost i kulturu (Assmann, 2005f, 154-156).

#### 4.2.7. *Zakon, moral i pravednost: 'poganski' i monoteistički vidik*

Židovi su ropstvo vezivali uz Egipat, te se poganski svijet nadalje u judeo-kršćanskoj tradiciji zamišljao lišen pravednosti i slobode. No iz perspektive egipatskih izvora, tvrdi Assmann, situacija je vrlo slična: egipatska država se također vidi kao instrument oslobođenja, iako Egipćani nemaju riječ za slobodu. Država je uspostavljena na zemlji da bi provodila pravednost (Assmann, 2004, 150). U pomanjkanju pojma slobode (nema ga ni u Starom zavjetu), pojam 'spasenja' zastupa njeno osnovno značenje; štoviše država je jamac 'spasonosne pravednosti', ona postoji na zemlji da bi pravednost mogla nadvladati, odnosno da bi slabija strana u društvu bila zaštićena od moćnih.

U Egiptu država naravnim poretkom oslobađa narod od opresije, dok u Izraelu *Zakon* (podaren odozgor) oslobađa narod opresije sa strane države. Faraonova je dužnost protjerati nezakonitost i uspostaviti zakon što je tematizirano u kulturnim tekstovima (Assmann, 1995, 200-), ostvariti Ma'at, tj. pravednost-istinu- poredak (u jednoj stvarnosti) i iskorijeniti Isfet. U praksi to znači provoditi zakon i osigurati da su bogovi i pokojnici zadovoljni s prinošenim žrtvama.

Egipatska kultura razlikuje dvije vrste 'pravde': pravdu odozgor i pravdu odozdo. Prva je državna intervencija koja štiti od nereda svake vrste, druga je ideja o Ma'at, ne dolazi od države već je 'spasonosna pravednost' koja dolazi u pomoć siromašnima i slabima. Ovaj tip pravednosti odozdo sadrži uglavnom profane principe pravednosti, posjeduje znatnu sličnost s prorocima Staroga zavjeta, s razlikom da se egipatski zahtjevi za pravednošću ne referiraju na bogove, za razliku od proročkih. Ovakav tip pravednosti je prizivanje i apel na sve, ponajprije moćnike da djeluju u skladu s idejom Ma'at, što je očito opstojalo kao društveno poželjna norma ponašanja. Assmann želi naglasiti da ideja pravednost nije 'izum' monoteizma, postoji u različitim pred-biblijskim civilizacijama, monoteizam je, kao i sve, i ovu ideju stavio u drukčije religijske i društvene odnose. On polazi u komparaciju uzimajući Egipat kao primjer ranije primjene ideje pravednosti koja je pozicionirana u području sekularnosti u odnosu na biblijsko poimanje. Općenito u

primarnim religijama religija i etika su zasebni ali umreženi svjetovi, u monoteizmu su ujedinjeni u jednu cjelinu (Assmann, 2003, 72-73; Bergson, 1932).

Zakoni i ideja pravednosti su prethode nastanku monoteizma, no monoteizam je prvi premjestio pravednost u sferu snažnog Božjeg interesa. Dotada svijet nije poznao Boga-zakonodavca. Vjerovanje da je Bog sudac, koji nadzire izvršavanje zakona i pravde, nagrađuje pravedne i kažnjava nepravedne je središnja tema antičkih orijentalnih kultura; posebno Mezopotamije i Egipta. U Egiptu npr., pravednost je božanska ideja, ali su zakoni i pravo ljudske zasade, te su prerogative faraona koji pri dekretiranju i provođenju pravde nije u natjecanju s bogovima, već jednostavno predstavlja božanske principe pravde na zemlji. Istovremeno ima puni suverenitet u legislativnoj praksi pa i kreativnosti. Ista vrsta legislativnog suvereniteta je zahtijevana od biblijskog Boga koji se objavljuje kao zakonodavac, te razvlašćuje bilo kojeg zemaljskog vladara od legislativne moći (Otto, 1969, 60-64). Biblijski monoteizam nema više mjesta takvom tipu vladavine koja uključuje autonomiju provođenja zakona i pravde. Nijedna politeistička religija nije stavila zakon u srž svog 'učenja'. Postignuće monoteizma ne leži u činjenici uvođenja zakona i pravde u društveni život, već u akciji njihova prijenosa (ili uzvišenja) iz dimenzije pozemljarske i iskustvene izvornosti zakona prema nebeskoj sferi i božanskoj volji.

Ovakvo monoteističko 'teologiziranje' pravednosti, tj. smještanje pravednosti u božje ruke, uzvisuje ga u status religijske istine. Pravednost postaje sinonim prave religije, te posljedično bezakonje, nemoralnost, i nepristojnost postaju atributi 'poganstva', češće negoli idolopoklonstvo, što je lako zamjetno u čestim biblijskim opisima. Idolatrija vodi do nemoralnosti ili obratno, što bi po Assmannu stari Egipćani odlučno odbijali, jer religioznost i moral doživljavaju kao dva relativno odvojena životna područja. Mudrosna literatura u Egiptu (i drugdje na drevnom Istoku) je baština tradicije moralnog imperativa 'iz baze' te ima snažnu dozu kodificiranosti i društvene prihvaćenosti. Zaslugom biblijskog prihvaćanja ove literature ona nosi naziv mudrosna a zapravo se radi o instrukcijama o dobrom ponašanju i sređenim društvenim odnosima. Središnji izraz i ovdje je Ma'at; budući da je riječ o božanstvu vodi do zaključka da je sfera pravednosti samo relativno a ne apsolutno profana. Važan element ovog nijansiranja je u zanimljivoj činjenici da među moralne norme kod Egipćane nisu uvrštena pravila o obrednoj čistoći što je kod Židova možda i prioritet, a i kršćanstvo preuzima takvu perspektivu. Brojni obredni propisi i tabu zabrane su dio religijske tradicije Egipćana no ne pripadaju redu moralnih instrukcija (Assmann, 2003, 75-77).

Assmann nalazi i u Starom zavjetu tradiciju priručne literature životnih pravila koja nemaju neposredan religijski karakter te koja je u velikoj mjeri posuđena iz tradicija Mezopotamije, od koje je svakako najznačajnija literatura asocirana na Salomona, dok je Mojsije asocijacija na božanski zakon, koji je nepobitno religijskog karaktera te je vidljiv izraz vjernosti savezu s Jahvom. Pojam 'zakon' se referira na svih pet Mojsijevih knjiga te stavlja povijest i zakon na istu primarnu razinu saveza, jer sveza povijesti (izlaska) i zakona garantira ekskluzivnost zakona; oboje su sveti, pravednost izabranog Božjeg naroda je utemeljena na ovoj svezi, ne na nekoj općoj (sekularnoj) moralnosti.

Assmann snažno podupire tezu da moral striktno ne pripada religiji, te da poganske religije sadržavaju moralne principe ali ih izražavaju u profanom području društvene iskustvene mudrosti, koja upravlja suživot članova zajednice a ne odnos s božanskim. Pravednost ne potječe iz religije, no ulazi u religiju 'izvana', što dovodi do procesa moraliziranja religije, ali ponajviše i do teologizacije ili čak sakralizacije pravde. Proces je zamjetan već u egipatskim tekstovima, posebno s razvitkom ideje da se umrli suočavaju sa sudom, na prijelazu trećeg u drugo tisućljeće prije Krista. Na ovaj način pravednost se djelomično seli u božansku sferu jer ukoliko vladari i ne osiguraju provođenje pravednosti na zemlji, pojedinac se ipak treba poslije smrti pojaviti pred sudom odgovarati za djela svojega života. Pitanja na sudu su norme društvenog života koje pokazuju sofisticirani pristup propitivanja moralnih propusta. Ipak, ova određena teologizacija pravednosti ne povlači uključivanje države u postupak već u ideji suda, no na tome se i staje jer bogovi se javljaju kao suci, no ne i kao zakonodavci, što će postati temeljna razlika. Naime bogovi sude po istim kriterijima kao i ljudi, po ljudskim pravilima i mudrosti, ne po božanskom zakonu. Prema tome tko živi (ili je živio) u skladu sa svojim bližnjima, zadobit će naklonost i bogova. Biblija međutim ocrtava ovdje oštru razliku, oblikujući i moralne uvide koje uključuju i podnošenje patnje za ostvarenje zahtjeva pravednosti. Zaključno, samo u kontekstu religije u kojoj je Bog i zakonodavac i sudac postaje moguća misao da se ljudska i božanska prosudba mogu znatno razlikovati, što je još jedna izvorna inovacija biblijskog monoteizma.

Biblijski monoteizma će teologizirati prethodeću zakonsku i moralnu tradiciju ugrađujući je u nekoliko razina kanona. Ponajprije Tora, Bogom podareno usmjerenje posjeduje bezvremeni autoritet. Potom proročke knjige *Neviim* aktualiziraju ove instrukcije u relaciji određenog povijesnog vremena. Treći stupanj, *Ketubim*, mudrosne knjige koje akumuliraju izvorno svjetovnu mudrost dajući joj božanski odsjaj i duhovnu poruku. Tek na ovoj trećoj razini se može

naći paralela s drugim drevnim istočnim kulturama, prva dva nemaju usporednice (Assmann, 2003, 78-80).

Teologizacijom zakona i uzdizanjem na položaj božanskog zakona, monoteizam oslobađa ljude od iluzije da bi nestanak jednog vladara koji im podjeljuje pravdu doveo do općeg međusobnog sukoba. Time i dotada neupitni savez pravednosti i države (i kraljevstva i spasenja) ide kraju. Otvoren je prostor autonomije i slobode u odnosu na svjetovnu vlast, no otvara se pitanje kako se odnositi prema izazovu upita mogu li se ove slobode, danas pojmljene u kategoriji ljudskih prava i dostojanstva svakog pojedinca, održati bez božanskog sudišta? Assmann vidi put traženja odgovora u opetovanoj tvrdnji o različitim korijenima religije i zakona koji bi mogli doći do zajedničkih pravnih principa. No to je već tema odnosa religije i svjetovnog područja, posebno suodnosa monoteizma i nasilja.

#### 4.2.8. *Antimonoteizam i antisemitizam*

U znanstvenim ali i širim društvenim krugovima se rasprava oko Assmannovih teza razgranala i u drugim smjerovima u odnosu na primarno pitanja o biblijskom jeziku nasilja i njegovim implikacijama, posebno onima političkim.

Assmann jasno izriče da političke implikacije za njega - njemačkog egiptologa – imaju pojačani doživljaj s obzirom da on obrađuje temu koja ima korijene u događajima od prije više tisućljeća, no za njega kao pojedinca Holokaust mu prethodi samo pola stoljeća (u trenutku pisanja knjige). Freud je pisao o fenomenu antisemitizma idući u susret nečemu što se pomišljao kao nezamislivo u vremenu velikog napretka i odbacivanja religijske paradigme.

I Freud i Assmann se u svojim traganjima okreću Egiptu i liku Mojsija s pitanjima koja su ostala i danas dokraja neodgovorena. Assmann želi to pitanje ipak zadržati u akademskoj sferi koliko je moguće, služeći se mnemohistorijom koja otkriva elemente religijskog antagonizma koji je utemeljen na simboličkoj konfrontaciji Izraela i Egipta, te u tim okvirima se nada da može doprinijeti povijesnoj analizi antisemitizma (Assmann, 1997, 6).

Assmanova, možda i usputna opservacija o korijenima antisemitizma, koju istražuje u djelu *Mojsije, Egipćanin* (Assmann, 1997), izazvala je široki kritički interes, posebice u njemačkom prostoru što je po sebi i razumljivo, no postupno postaje sve nazočnija i izvan njemačkog



prostora, posebice u anglosaksonskom svijetu (Segev, 2013, 84-101). Posebno je propitivana teza o karakteru pretkršćanskog antisemitizma. Ono bi trebalo izvorno rezultirati iz kontakata sa Židovima u Aleksandriji i općenito u ptolomejskom Egiptu a na temelju razlomljenog i potisnutog sjećanja na Eknatonov monoteistički poraz nekoliko stoljeća ranije.

Assmann je ovdje morao snažno naglasiti da želi ići dublje unatrag od razumijevanja antisemitizma prošloga stoljeća pa i ranije, te doći do prikrivenih ali izvornih žarišnih točaka. Zaključak je iznimno važan za daljnju raspravu: “Antisemitizam je u svom najranijem, egipatskom porijeklu antimonoteizam“ (Assmann, 2003, 83). Obrazlaže nadalje da je mržnja s kojom su Židovi vili suočeni prvotno bila usmjerena na traumatski potisnute religijske revolucionare iz Amarna perioda, te da je tijekom procesa zaborava i naknadnog sjećanja na iskrivljen način projiciran na Židove, očito iz razloga njihova prepoznatljivog monoteizma. Assmann želi pokazati da je je antijudaizam u ptolomejskom Egiptu, svakako prije nastanka kršćanstva, razvio moćne stereotipe naspram Židova (Assmann, 2002b, 34-37).

Posebno je polemika bila izražena u interpretacijama pripovijesti o Izlasku od strane egipatskih i helenističko-egipatskih autora. U osnovi su ove pripovijesti slične verzijama koje su navedene u djelu *Mojsije, Egipćanin* (Assmann, 1997). Uglavnom pripovijesti navode da je riječ o jednoj skupini ljudi odvojenih od društva, možda i gubavaca, koji nalaze vođu u jednom pobunjenom egipatskom svećeniku, te oblikuju jednu, u odnosu na vladajuću egipatsku politeističku stvarnost, protureligiju (*Gegenreligion*), po principu normativne inverzije. Ona bi se sastojala u zabrani štovanja bogova, klanju svetih životinja, te prekidom odnosa s onima koji ostaju izvan grupe. Assmanna ponajviše, naravno, zanimaju prividno male razlike u ovim pripovijestima. Jedna takva značajna razlika je dala i poticaj njegovim tezama, a riječ je o neusklađenosti imena vođe grupe pobunjenika kojega se uglavnom poistovjećuje s Mojsijem. Upravo jedan egipatski svećenik i povjesničar Maneto iz Sebenitos-a, iz III st.pr. Krista, u svojim izvješćima uopće ne koristi ime 'Židov'. Također se i ime vođe pobunjenika tek naknadno spominje kao Mojsije (Assmann, 2002b, 37-38). Manetova verzija spominje i trinaestogodišnje teroriziranje Egipta od strane ovih otpalih pobunjenika, tijekom kojega su najstrašniji čini bili rušenje idola, hramova i slični blasfemični pothvati. Assmannovi podatci o 13 godina trajanja ove nevolje, uz opis nedjela koja im se pripisuju, kao i Manetovo datiranje događaja, upućuju jednoznačno na Amarna period pod Ekantonom: “Očigledno ova legenda čuva jedno neodređeno i potisnuto sjećanje na

monoteističku epizodu na Amarna period, čiji teoklastični karakter ona jasno izražava“ (Assmann, 2003, 87).

Činjenica je da je i prije Assmannove rasprave predkršćanski staroegipatski antisemitizam bio tema u judaističkim studijama. Judaist Peter Schäfer sugerira jedno iznijansiranije čitanje Manetova izvješća, te drži da je uz vrlo prihvatljivu tezu o Amarna-pozadini nastanka pripovijesti od utjecaja i perzijsko osvajanje Egipta u VI odnosno IV st. pr. Krista, kao i egipatsko iskustvo sa židovskom dijasporom u Elefantini u V.st pr. Krista. Svemu ovome bi se moglo pridodati i element ksenofobije kojega Schäfer nalazi u grčkom kontekstu (Schäfer, 2005, 25-27).

Manjkavosti u Assmannovoj interpretaciji Manetove pripovijesti uočava i sociolog i psihoanalitičar Franz Maciejewski. Predbacuje Assmannu visoki stupanj selektivnosti u analizi Manetova djela kao i zanemarivanje specifične situacije u kojoj je Maneto živio, a to je aleksandrijsko kozmopolitsko okruženje trećeg stoljeća pr. Krista. (Su)život s brojnom židovskom zajednicom bi trebalo omogućiti Manetu, kao ozbiljnom istraživaču, solidno poznavanje židovskih svetih tekstova, što bi po sebi trebalo utjecati na korektnost interpretacije židovske povijesti. Stoga bi se Manetova pripovijest lakše mogla protumačiti kao 'obična' antijudaistička reakcija na sve snažniju židovsku zajednicu u Aleksandriji, a ne na već potisnuto sjećanje na Eknatonova vremena. Nasuprot ovome Maciejewski drži da bi u egipatskom sjećanju snažnije bila epizoda s Hiksima (Hyksos), koja bi utjecala i na religijsku svijest Egipćana. Sažeto rečeno Maciejewski smatra da je slika Židova kao neprijatelja, u Manetovoj pripovijesti, sinteza sjećanja i iskustva: sjećanje bi se odnosilo na period vladavine Hiksa, a iskustvo je suvremeno piščevom vremenu, tj. doživljaju postojanja jedne zasebne kulture koja svojim opstankom stavlja važne kulturne postavke egipatskog društva izvan snage. Teza o antijudaizmu kao naknadnom refleksu iz Amarna perioda se autoru čini neodrživom (Maciejewski, 2000, 205-208).

Bibličar Siegfried Kreuzer izražava dvojbu da bi Eknatonova revolucija bila lako svodiva na monoteizam i posljednični religijski slom postojeće religije kako se, neovisno o Assmannu, često tvrdi. Navodi kao primjer da je politički utjecaj svećeničkog kolegija boga Amuna u periodu Novoga kraljevstva bio toliko moćan da je Eknatonova usmjerenost na boga sunca i utemeljenje nove prijestolnice bio zapravo pokušaj oslobođenja i samopotvrđivanja kraljevske vlasti. Isto tako Eknatonov prevrat nije povezan s ikonoklazmom, već su naprotiv idoli bili sredstvo širenja nove religije. No najproblematičnija Assmannova teza, po Kreuzeru, je traumatsko potiskivanje, koje Assmann navodno izvlači iz Manetove pripovijesti. Također i broj 13 povezan s vremenom

trajanja vlasti grupe otpadnika je nešto što u svojoj neodređenoj konkretnosti teško opstaje u kolektivnom nesvjesnom. Zaključno, Kreuzer se slaže s opaskama Schäfera i Maciejewskog da se treba koncentrirati na vrijeme u kojemu je Maneto živio, što bi po tome uzroke antijudaizma trebalo tražiti u židovskom načinu života i obrednih aktivnosti često suprotnim pa i provocirajućim za tradicionalne Egipćane (Kreuzer. 2006, 25-37).

G. Kaiser nalazi da je rekonstrukcija tragova sjećanja koja bi upućivala na događanja iz Amarna perioda skrajnje manjkava u smislu suglasja povijesnih činjenica. Kao primjer uzima teško održivom konstrukciju povezivanja vremenske distance od 800 godina između Eknatona i oblikovanja eksplicitnog monoteizma i perioda babilonskog sužanjstva, k tome još, u međuvremenu, i važnu 'epizodu' Egzodusa (Kaiser, 2003, 249). Schäfer na ovoj liniji predbacuje Assmannu da u pokušajima rekonstrukcije stvarnih događaja katkada argumentira na povijesnoj razini, a katkada na razini povijesti sjećanja, što podsjeća na basnu o zecu i ježu (Schäfer, 2004, 12).

Vezano za debatu o uzrocima antisemitizma u predkršćanskom Egiptu Kaiser drži da bi se slijedom logičkog lanca Assmannovi zaključci lako mogli odvesti do pozicije da su Židovi odgovorni za antisemitizam, jer bi u konačnici bili izopćenici koji vjerom u svojega ekskluzivnog Boga navlače na sebe mržnju svih ostalih naroda, te sebe vode u propast (Kaiser, 2003, 267).

Schäfer ovu tezu drži iznimno važnom. Predbacuje Assmannu, kao i Kaiser, da je njegova predodžba monoteizma koji u svijet uvodi mržnju i nesnošljivost u konačnici svedena na židovstvo. Druge monoteističke religije (kršćanstvo i islam) stoje izvan čitavog konteksta, te se stiže do apsurdnog i po autorovim riječima, opasnog zaključka da su Židovi odgovorni ne samo za antisemitizam već i za Holokaust (Schäfer, 2004, 12). Bibličari K. Koch i R. Rendtorff će biti na istoj liniji komentara ove Assmannove teze kao još jednog pokušaja da se monoteizam postavi u poziciju žrtvenog jarca za neugodna događanja u povijesti, posebice za Šoa (Koch, 2003, 221).

Rolf Schieder predbacuje Assmannu 'opasne' nepreciznosti u svezi povlačenja paralela između prijatnji u slučaju prijestupa pri održavanju Zakona (Pnz 28) kao 'prethodnica Auschwitza (Assmann, 2000b, 72.). Schieder ovu konstrukciju drži vrlo upitnom, posebno u njemačkom kontekstu, u kojemu postoji 'potreba' pripisivati Židovima sklonost nasilju. Kao primjer navodi autor da čak i židovska suzdržljivost u misionarskom konvertitstvu, ne znači, da i židovski

ekskluzivizam i 'separatizam' ne označava također neku vrstu nasilja. Čak se i obrezivanje može protumačiti kao kolektivni traumatični čin nasilja.

Schieder navodi još jedan motiv suvremenoj aktualnosti teze o monoteizmu, koja je posljedica religijskog opadanja posljednjih decenija. Sekularizirani društveni slojevi su međutim u posljednje vrijeme suočeni s buđenjem religioznosti te reaguju ksenofobično na promijenjeno stanje. Monoteistička teza omogućuje da se strah od 'džihadizma' pokrije načelnim stavom protiv religije, koje se oslikavaju nazadnim, neprosvjetljenim i opasnim koje treba odbacivati i društveno držati pod kontrolom.

Treći bi motiv bio praktično izvan područja religija kao takve. Polazi od navodne monoteističke prakse : ili-ili, koja bi već po sebi bila potencijal za nasilje. Umjesto toga trebalo bi se zauzimati za jedan 'isto tako -ali i', što bi donijelo mir na zemlji (Beck, 2010.) Autor ovdje navodi brojne primjere nužnosti donošenja odluka i prijanjanja uz jedan izbor bez kojega je jednostavno nemoguć društveni život na najosnovnijoj razini, pa tako i čovjekov religijski svijet (Schieder, 2008).

**Assmanov odgovor:** Assmann je uložio napor na svaku od navedenih kritika odgovoriti pojedinačnim pristupom. U odnosu na Maciejewskog, Assmann naglašava visok stupanj suglasnosti između njih dvojice, navodeći da je riječ samo o detaljima koja dijele njihove stavove. Ipak odbacuje Assmann tezu Maciejewskog oko uloge Hiksa, držeći je povijesno neutemeljenom, te rehabilitirajući Maneta kao pouzdanog znalca egipatske povijesti na osnovu drugih referenci koje zalaze u usko područje egiptologije (Assmann, 2007a, 56).

Na prigovor više kritičara da je vremenski raspon između Eknatona i VI. st. pr. Krista, kao vremena oblikovanja monoteizma jednostavno prevelik, Assmann odgovara da nije nikada ni tvrdio da je ova veza ikada stvarno postojala. Naglašava da je riječ o jednom naknadnom povezivanju dvaju figura u formi jednog izobličeneog i s drugim sjećanjima (npr. onima iz Hiksos-perioda) 'proširenog' sjećanja (Assmann, 2003, 83-88). Zaključno, Assmann, različitim argumentima podržava mogućnost da se sjećanje na Amarna period protegao kroz duga stoljeća, no razumljivo u znatno iskrivljenim oblicima. Nisu napukline u sjećanju veća poteškoća u obrazlaganju teze o premošćivanju stoljeća; druga stvarnost pokriva tu vremensku provaliju: trauma koja ostavlja učinak na kolektiv. U tom smislu bi se egipatski antijudaizam temeljio na činjenici potiskivanja, dakle na jednoj kolektivnoj psihičkoj smetnji (Assmann, 2003, 92). Isto

tako se i iskustvo monoteističkog prevrata naknadno tako snažno urezalo u egipatske kulturne temelje, da je su Egipćani fobično reagirali na fenomen židovske religije u njihovoj sredini (Assmann, 2003, 92). Na Schäferov prigovor o nekonzistentnosti pristupa stvarnim događajima (katkada povijest, katkada povijest sjećanja), odgovara da je već ranije obrazložio da u svojim istraživanjima jasno razlikuje između 'tragova' (*Spuren*), 'poruka' (*Botschaften*), i 'sjećanja' (*Erinnerungen*). Tragovi su arheološka svjedočanstva, poruke su slike i tekstovi suvremenika, a sjećanja su rekonstruktivni pogledi unatrag iz kasnijeg vremena (Assmann, 1996b).

U tom smislu bi antisemitizam bio u svom izvorištu samo reakcija na traumatsko potiskivanje sjećanja na monoteističku Eknatonovu revoluciju. Istovremeno je on i antimonoteizam kao i borbeni odgovor na ikonoklazam i teoklazam. U konačnici, Assmannovim rječnikom iskazano, antisemitizam je i odbijanje Mojsijevskog razlikovanja između istinitog i lažnog, kao i pobijanje razgraničenja Boga i svijeta (Assmann, 2003, 96). Na već spomenuti prigovor da bi Židovi sami bili odgovorni za antisemitizam te posljedično sve do Holokausta (Schäferov i Kaiserov prigovor), Assmann rezolutno odgovara da je nemoguće osporiti da je putem Mojsijevskog razlikovanja na svijet došao novi oblik mržnje, nasilja i nesnošljivosti. No, ukoliko mi, tvrdi Assmann, ovakva razmišljanja imenujemo 'antisemitskim', podlažemo se time zabrani mišljenja i raspravljanja, koja bi naše povijesne refleksije ograničile na vrlo opasan način. Tko iz straha nije spreman dati jasno izvješće o prevaljenom putu istraživanja može računati da će se i željeni cilj (proučavanja) pojaviti kao kontingentan, relativan, štoviše još manje poželjan od početnog zaključka, što sve daje potporu jednoj novoj formi netolerancije. Sposobnost samo-historiziranja i auto-relativiziranja, naglašava Assmann, je preduvjet svake istinske snošljivosti (Assmann, 2003, 29).

Po ovom pitanju Assmann dobiva podršku od R. Spaemanna, koji naglašava i dozu hrabrosti pri razgraničenju uloge Židova kao jednog od korijena antisemitizma, nasuprot svim izazovima političke korektnosti. Zaključuje: "Moramo konačno naučiti razdvojiti pitanje o historijskim uzrocima onoga što se dogodilo od pitanja o moralnoj krivnji onih koji su za to bili odgovorni, da bi ovi uzroci imali za posljedicu ove učinke, naime prijestupe" (Spaemann, 2003, 11).

Assmann će zamijetiti da su u mnogim raspravama na ovu temu, u kojima je i on sudjelovao, ove teze dobivale predznak 'antisemitski'. Ovakav bi predznak, smatra Assmann, bio opravdan da je on interpretirao transformacije svijeta izazvane monoteističkim obratom kao pokret prema goremu (što nije slučaj) radije negoli kao obrat prema boljemu (što je po njemu evidentno), kao i

da je pokazao želju na neki način optužiti Židove da su direktno doprinijeli kraju 'zlatnog doba' primarnih religija upravo po uvođenju Mojsijevskog razlikovanja. Naglašava apsurdnost ovakve teze te ju uspoređuje s idejom o prigovaranju starim Grcima za proces 'odčaravanja' svijeta postupkom racionalnog uvida koji će dovesti i do razvoja znanstvene misli. Assmann naglašava da je u njegovoj perspektivi gledanja vrlo razvidno da u oba slučaja, kako u znanstvenoj misli ali ne manje i u monoteizmu, imamo pred sobom civilizacijska postignuća najvišega reda, te da nigdje nema naznake koje bi ukazivale na neki njegov navodni zahtjev da bi ova postignuća trebalo napustiti. Ekspresivan je njegov zaključak ove polemike: “Ne zastupam niti povratak mitu niti primarnim religijama. Zapravo, ja ne zastupam ništa; moj je cilj ponajprije opisati i razumjeti.” (Assmann, 2003, 13).

U želji da na različite načine pokaže da teze o antisemitizmu, koje se vezuju uz jezik nasilja u starozavjetnoj (židovskoj) tradiciji, što se nužno veže uz moguće zaključke o nasilju kao konstantnom karakteru monoteizma, koji je do pojave kršćanstva i islama, zapravo židovski 'monopol', Assmann se zna poslužiti i analizama koje imaju i izraziti teološki karakter ali i povijesno-komparatističke naglaske. Na više mjesta navodi da upravo judaizam, za razliku od mlađih 'izdanja' monoteizma: kršćanstva i islama, ima nerealiziranu stvarnu povijest organiziranog nasilnog djelovanja. Navodimo jednu takvu interpretaciju: “Važno je naglasiti činjenicu da od tri abrahamitske religije, jedino judaizam nije nikada ostvario implikacije nasilja i netolerancije u povijesnoj stvarnosti, upravo stoga jer je konačnu (očekivanu) univerzalizaciju istine povjerio eshatologiji a ne povijesti” (Assmann, 2008a, 111).

### **4.3. Procesi diferenciranja: Mojsijevsko razlikovanje i nasilje**

#### *4.3.1. Teološko-povijesna hermeneutika “Mojsijevskog razlikovanja”*

Teza o Mojsijevskom razlikovanju, po Assmannovu mišljenju, treba ostati izvan rasprava izričitog religijskog pa i biblijskog predznaka. Filozof Robert Spaemann ipak primjećuje da se Assmann afirmacijom koncepta Mojsijevskog razlikovanja istovremeno afirmativno zauzima i za religijsku istinu. No istovremeno Assmann snažno propituje moralno razlikovanje, koje u potpunosti proturječi postulatu vrijednosne neutralnosti (Spaemann, 2003, 11). Mojsijevsko razlikovanje polazi od jasne distinkcije primarnih i sekundarnih religija, odnosno njihovih

temeljnih elemenata. Primarne religije su povijesno evolutivne te vezane uz jedan kulturni prostor; sekundarne religije posjeduju revolucionarni i utemeljujući karakter kao i znatan stupanj sposobnosti inkulturacije; a istovremeno činjenica da se radi o religijama knjige daje im mogućnost prelaska političkih i etničkih granica te izgradnju općeg etičkog zahtjeva. Prijelaz od usmene predaje prema pismenoj objavi je odlučujući korak u razvoju sekundarnih religija, jer omogućuje strukturnu preobrazbu svetoga (*Strukturwandel des Heiligen*). Svetost se u primarnim religijama poima imanentno "skrivena" u stvarnosti, te potražuje kompetentan ritualni (često i šamansko/svećenički) pristup kao i kulturnu čistoću, uz naglašeni odmak od profanosti. Sekundarne religije ne nalaze sveto unutar ovoga svijeta, već ga poimaju na transcendentan način shvatljiv samo kroz sveti (objavljeni) tekst. Temelj religioznosti primarnih religija je prizivanje, udomljavanje (*Beiwohnung*) svetoga kroz kulturni obred. Temelj sekundarnih religija koje počiva na vjeri obezvrjeđuje ovakav tip kulta, odnosno ispraznjava ga od sadržaja, jer je sada vjera jedini način pristupa svetome. Stoga, po Assmannu, (sakralno) Pismo vodi do de-ritualizacije i de-teatralizacije religije (Assmann, 2003, 145-151).

Gore navedeni okvir razlikovanja primarnih i sekundarnih religija vodi do temeljne razlikovne pozicije: Sekundarne religije se razlikuju od primarnih ponajprije (ili na koncu svega) uvođenjem jasno profiliranim pojmom istine; koji omogućuje da se samo jedan Bog može držati istinitim, tj. stvarnim. Ovakav pojam istine je potpuno novi tip istine: ona je apsolutna, objavljena i metafizička; ona je istina vjere, koja se prihvaća vjerovanjem, koja je 'vjerovana', za razliku od npr. vjerovanja u bogove primarnih religija koji nisu 'vjerovani', već 'spoznati' u svakodnevici prirodne pojavnosti i evidencije njenih učinaka. U periodu koje je prethodilo ovom novom tipu apsolutne istine pojmovi znanja i vjerovanja u bili istoznačni, kao i pojmovi znanosti i religije. Assmann ovdje podsjeća i na paralelni proces u samoj znanosti. Mojsijevskom razlikovanju između istinitog i lažnog u religiji odgovara 'Parmenidsko razlikovanje' između istinitog i lažnog znanja, odn., spoznaje (Assmann, 2003, 27-). Ova komparacija će izazvati kritički osvrt od strane filozofa R. Spaemanna i Herberta Schnädelbacha, koji napominje da kategorija istinitog u religioznom smislu označava nešto drugo, naime 'pravilnost' (*Richtigkeit*) u smislu moralne prosudbe, te stoga razlikovanje istinito/lažno je vlastito znanostima, dok bi u religijskim pitanjima riječ zapravo trebala biti o opreci pravilno/lažno (Schnädelbach, 2005, 297-308).

Navedenom ekskluzivnom pojmu istine suprotstavlja se lažni svijet bogova i religijske prakse koju treba ograditi i isključiti, u čemu Assmann vidi nužnost netolerancije sekundarnih religija,

koje moraju imati jasan pojam koji nikako ne može biti uspoređivan s drugim 'istinama', kojima se stoga oduzima bilo koji autoritet, normativnost ili obvezatnost (Assmann, 2003, 26). Ovakvi okviri oblikuju sekundarne religije kao religije opreke (*Gegenreligionen*), što povlači sa sobom i uporabu pojmova koji to ilustriraju poput. "idolopoklonici", "pogani", "nevjernici" itd.

Iako predstavlja djelomični odmak od teme, zanimljiva je i Assmannova analiza komunizma u ovom kontekstu. On nije povezan s religijom, ali je u sebi bio religija. Koristeći distinkciju Shmuel N. Eisenstadta, Assmann tvrdi da je komunizam bio *duboko ukorijenjen* u, ali *ne i uzrokovan* židovskim i kršćanskim milenarizmom, u smislu anti-religije. Utemeljena kao 'univerzalna svjetska religija', on nije tolerirao druge religije pokraj sebe. U tom smislu bi se sovjetski komunizam mogao kategorizirati religijom u Assmannovoj tipskoj podjeli kao sekundarnu ili protu-religiju, koja posjeduje i svoju 'crkvu' i 'ortodoksiju' jer se temelji na distinkciji između istinitog i lažnog, istovremeno kodificirajući tu distinkciju u kanonu 'svetih spisa', poglavito djela Marxa, Engelsa, Lenjina, Staljina, Maoa itd. U odnosu na članstvo, zahtijevaju vjeru, a u društvenom i vrijednosnom smislu dijele ljude na vjernike (komuniste) i 'pogane' (protivnike komunizma), pri čemu je kapitalizam u ulozi poganstva kao takvog (Assmann, 2005f, 151; Gellner, 1994, 170-181).

Ponajprije za mnoge teologe, npr. za Jürgena Moltmanna, za kojega će Pannenberg reći da je uveo 'novu trinitarnu misao' u teologiju, pojam 'monoteizam' ne bi trebao uopće biti uveden u ovakav tip rasprava, primarno na temelju njegove dvojbenosti. Zapravo je termin 'teizam' ambivalentan. Postoje mono, eno, poli, pan-enteizam, no problem ostaje te glasi: o kojemu Bogu mi zapravo govorimo? Pojam potječe iz prosvjetiteljstva. filozof Hume ga koristi kako bi opisao tip 'religije dominacije' na primjeru Perzije, te stoga u smislu političkog monoteizma, koji opet kao oblik '*Ur-monotheisma*' ima dugu povijest -političku, filozofsku ali i religijsku (Gibellini, 2009, 115).

Monoteizam Izlaska je monoteizam saveza (*shekinah*), koji nema ništa zajedničko s faronskim (jednostranim) monoteizmom. Ako netko konfrontira božansko boravište među Izraelcima sa tvorcem neba i zemlje, trebao bi u tom slučaju govoriti ili (s Abrahamom Heschelom) o bi-polarnom konceptu Boga, ili (s Franz Rosenzweigom) o samo-diferencijaciji. Jedan Bog, kojega Izrael ispovijeda, je tada jedan Bog u sebi diferenciran (Moltmann, 2008, 89).



Klaus Koch pak tvrdi da u povijesnoj stvarnosti Mojsijevsko razlikovanje nikada stvarno nije zaživjelo. Prijelazi od politeističkih prema monoteističkim svjetonazorima ili religijskom gledištu su često glatko uzajamno supostojali te vrlo postupno se izmjenjivali. Ostaci naknadnih vjerovanja u demone, anđele u monoteističkim religijskim sustavima, i to svih abrahamitskih religija, potvrđuju žilavost ovih prijelaznih oblika koji su u stvari pronašli i svoje trajno mjesto u dominantno monoteističkim sustavima. Isto tako predodžba jednog vrhovnog božanstva jasno distingviranog od ostalih, "nižih", govori i o politeističkim nijansama u predodžbi svijeta bogova (Koch, 2003, 234). Koch nigdje ne vidi Assmannovu 'zakletu' nasuprotnost dva misaona sustava, štoviše ne i u povijesnoj memoriji. Tek će protestantska dijalektička teologija devetnaestog stoljeća razviti nasuprotnost između objave i prirode (*Offenbarung und Natur*). Koch štoviše predmnijeva da je Assmann pod utjecajem ove teološke struje, te da koncept Mojsijevskog razlikovanja reflektira u pozadini jednu kasnu primjenu kršćanske dogmatske povijesti (*Dogmengeschichte*) navedene provenijencije.

Na sličnoj je poziciji i Peter Schäfer, koji Assmannov pojam monoteizma drži za povijesno nepostojeću apstrakciju te je kao takav u potpunosti promašen, kao i njemu pridodani koncept Mojsijevskog razlikovanja kao i njemu pridodanom konkretnom prostoru i vremenu. Konačni bi zaključak bio da ovakva teza počiva na krivim premisama koje se temelje na konstrukciji jednog meta-historijskog monoteizma s urođenim odnosom uzajamne mržnje (Schäfer, 2004, 12).

Assmannove teze istražuje u širokom kontekstu filozofskih ideja i Münsterski teolog Jürgen Werbick. Polazi od postmodernističkog posvajanja politeizma kao metafore raznolike prospektivnosti života (Nietzsche), te u isto vrijeme (ili kao posljedica toga) nasuprotnu prihvaćenom apsolutizmu monoteizma (Werbick, 2003, 167-8; Müller, 2003). Za Assmanna istina je neizlječivo monoteistički utemeljena, dok je istovremeno naša demokratska kultura pluralistička. Trebamo prepoznati da istina Boga monoteizma može voditi do monoteističkog fanatizma za istinu, no u ovom slučaju bi se radilo o 'uzurpacijskom' monoteizmu, kako bi ga izrekao Norhofen (Werbick, 2003, 169). No, naglašava Werbick, mi govorimo o Božjoj istini u biblijsko-teološkom smislu, koja referira na istinu o ljudskom postojanju (Irenejeva *gloria Dei vivens homo*) kao i njegovom određenju. Takav navještaj/govor aktivira otpor nasuprot sila zla i dehumanizacije. Čitav tijek kršćanske teologije XX. stoljeća, u glavnim linijama pokazuje da se ona smješta u obranu i službi 'humanum-a' (Gibellini, 2007, 559-60).

Filozof i teolog Heinzpeter Hempelmann ima slojevit pogled na koncept Mojsijevskog razlučivanja, kojega načelno drži važnim uvidom i značajnim Assmannovim doprinosom analize odnosa monoteističkih i kozmoteističkih religijskih sustava. No vrlo se kritički odnosi prema Assmannovoj tezi o monoteizmu kao začetniku konflikta, isključenja i nesnošljivosti. Predbacuje mu veliki propust zašto ni jednom rečenicom ne navodi jezgru kršćanske etike u imperativu ljubavi prema bližnjemu kao i ljubavi prema neprijateljima, što je središnja tema Isusove poruke, koja jasno pripada monoteističkom svjetonazoru, odnosno sekundarnim religijama. Hempelmann uočava i povijesno proturječje u tezi da Mojsijevsko razlikovanje donosi mržnju u svijet. Činjenice govore da tek kasniji savezi religije (u ovom slučaju monoteističke) i političke moći dovode do nasilnosti i nesnošljivosti. Vjerojatno autor ovdje misli poglavito na ranu povijest kršćanstva. Isto tako Hempelmann zamjećuje da tek Mojsijevsko razlikovanje omogućuje iskustvo diferenciranja, koje nam daje razlikovati dobro i zlo kao i trebati i biti (Hempelmann, 2005, 120-).

Renomirani povjesničar Crkve Arnold Angenendt ukazuje na još jedan važan vidik teze o Mojsijevskom razlikovanju. Polazi od Assmannova pojma psihopovijesti (*Psychohistorie*), koji je po sebi posuđenica od S. Freuda (Assmann, 2003, 145), kako bi opisao proces obraćanja (komunikacije) Bogu (*Gotteszuwendung*). Tek Mojsijevsko razlikovanje omogućuje ljudima misliti Boga kao transcendentno biće koji se k tome obraća ljudima. Isto tako u smislu ranije razvijene Assmannove teze o otkrivanju unutarnjeg čovjeka (*Inneren Menschen*), ova nova dimenzija odnosa s Bogom snažnije oblikuje čovjekov duh i srce. Monoteizam na temelju ovoga zadobiva i nove vidike snošljivosti: "Samim time kada sekundarne religije afirmiraju unutarnjeg čovjeka s njegovim sućutnim i uzajamnim mogućnostima, nastaje također i razumijevanje za unutarnje uvjerenje drugoga, pa posljedično i sposobnost toga drugoga u njegovoj drugosti priznati i prihvatiti" (Angenendt, 2005, 324). Tek ovakve psiho-povijesne posljedice monoteističkih religija nude mogućnost prevladavanja nasilja, bez obzira na to što su ove mogućnosti u povijesti relativno rijetko primijenjene. No potencijal za ovakve perspektive je ipak otkriven (Angenendt, 2005, 325).

Profesor fundamentalne teologije Ottmar John želi također dovesti u pitanje Assmannove teze o nasilnosti monoteizma naglašavajući unutarnju logiku vjerovanja u jednoga Boga. Pritom se primarne religije trebaju razumjeti u dimenziji neposrednosti onoga božanskog u odnosu prema čovjeku i prirodi. Razlikovanje istinitog i lažnog omogućuje čovjekovu razumsku sposobnost da

može napraviti distancu u odnosu na vlastitu stvarnost te učiniti da se božansko može posredovati. Istovremeno ovakva razumska sposobnost i traganje za istinom pretpostavlja moć refleksije. U smislu konkretne povijesti ova mogućnost ne nastupa prije susreta ranoga judaizma s helenizmom, te se teško može dovesti u vezu sa staroizraelskom religijom. Drugim riječima proces nastanka monoteizma prethodi ovim procesima te i prosudbe o gore navedenim prijelomnim novinama samorazumijevanja monoteizma i njegovih mogućih upitnosti se treba pomaknuti znatno kasnije (John, 2005, 143-).

Nedostatak karaktera samorefleksije u tezi Jana Assmann zamjećuje i Ulrike Bechmann. Ona odlično zapaža nedostatak prostora djelovanja unutar ovako shvaćenog monoteističkog okvira: između spoznaje istine i neposrednog djelovanja na osnovu te iste istine nema prostora za nijanse već se pretpostavlja nasilno djelovanje kao nužnost takve logike spoznaje. Upravo se ovdje razilazi Assmann s vlastitim sistemom, zaključuje Bachmann nadovezujući se na Johnovu opservaciju, jer se neka sekundarna, odnosno monoteistička religija definira upravo po sposobnosti samorefleksije i oblikovanja teološke misli (Bachmann, 2006, 14).

Rolf Schieder na koncu svoje analize evolucije štovanja Boga Jahve kod Židova u Kanaanu koja će tek u 5.st.pr.Krista poprimiti konačan karakter koji uključuje pripovijest o Exodusu kao moćnu povratnu projekciju idealne slike židovske zajednice poslije babilonskog egzila, postavlja pitanje kakve to veze ima s Assmannovom tezom o monoteizmu? Odgovora bez zadržke: ništa! Assmann po njegovom mišljenju postavlja pitanja unutar pripovijesti o Izlasku koja tamo ne mogu biti upotrijebljena, jer ne odgovaraju egzegetskim, književnopovijesnim, niti historiografskim standardima istraživanja. Navodi slijedeće slabe točke iznašašću koncepta Mojsijevskog razlikovanja (Schieder, 2014, 214):

1. Ignorira točan politički smisao pripovijesti o Izlasku.
2. Okupira se jednim povijesno-kritički opterećenim datiranjem Mojsijevskog razlikovanja, koje kod neupućenih čitatelja ostavlja dojam prihvatljivosti ideje o Eknatonovom utjecaju na Mojsija, koja ničim nije obrazložena. S druge je strane potpuno zanemarena stvarna pozadina pripovijesti o Izlasku, koja u temelju ima nužnost 'pronaska' jednog naroda bez vladara i bez zemlje koji se nalazi u nepoznatoj zemlji, koji traži sklapanje saveza s Bogom koji će ih uzajamno obvezivati te omogućiti identitetsko snalaženje u novim okolnostima.

3. Assmann bi unosio potpuno strani sustav kategorija u kontekst Staroga Zavjeta. Pojam 'protureligije' bi bio jedan od takvih ključnih nepoznanica koje govore o ničemu. Schieder naglašava da se Mojsije ne bori protiv nečega već za nešto, konkretnije za oblikovanje izraelskog naroda kao odgovornog Božjeg naroda. Isto tako, razlikovni par: istinito i lažno je ubacivanje stranih pojmova u biblijski tekst. Stvarni nasuprotni par, koji se neprekidno provlači kroz pripovijest o Izlasku je: slobodan-neslobodan, ropstvo ili oslobođenje, s naglaskom da je tek u slobodi nužna važnost Zakona.

4. Assmann čita Stari zavjet ne onako kako ga čita Židov, već na način kako kršćani čitaju Novi Zavjet. Za kršćane je Isusovo ponašanje uzor, te i zgrade iz njegova života traže nasljedovanje. No kad Židovi čitaju Stari Zavjet, ne doživljavaju se neposredno pozvani na nasljedovanje već na promišljanje o značenju teksta; u smislu propitivanja da li se i koliko protagonisti neke pripovijesti ponašaju u skladu s (Božjim) Zakonom. Židov kao čitatelj uči iz pogrješaka praotaca, koje kao takve nemaju principijelni karakter niti imaju karakter konkretnog upućivanja.

Upravo posljednja točka govori o drugačijem hermeneutičkom pristupu pri čitanju svetih tekstova. Starozavjetno čitanje je praćenje ljudi kao grješnih stvorenja, čije se ponašanje prosuđuje u svjetlu Zakona, te se o njima može puno raspravljati, o čemu svjedoči već samo postojanje Mišne i Talmuda kao zbornika rasprava o ljudskim djelima.

Rolf Schieder će se podulje osvrnuti i na teze koje prate naknadne povijesne posljedice Mojsijevskog razlikovanja, a koje on ne vidi samo u Assmannaovim stavovima već i u onima njemačkog filozofa Petera Sloterdijka. Tema je nasilje kao posljedica monoteizma, koju ovdje navodimo jer predstavlja Schiederovu cjelinu kritike dvojice navedenih autora (Schieder, 2008, 142). Na Sinaju je tako (Izl 32,27), u njegovoj interpretaciji naloga za brutalan obračun s prijestupnicima Zakona, odnosno po Mojsiju posredovanih Jahvinih naloga, došlo po prvi puta do nasilnih mjera protiv sunarodnjaka koji više nisu opravdani preživljavanjem plemena, kako bi bilo u ranija 'politeistička' vremena, već ovaj nalog predstavlja trijumf jednog principa (Sloterdijk, 2007, 45). Sloterdijk ide i dalje te navodi da je nakon stanke od mnogo stoljeća događaj na Sinaju ponovljen kao parodija religijske povijesti u sovjetskoj i kineskoj drami. Mojsijev poziv: "On im reče: "Ovako govori Jahve, Bog Izraela: 'Neka svatko pripaše mač o bedro i pođe taborom od vrata do vrata pa neka ubije tko svoga brata, tko svoga prijatelja, tko svoga susjeda.'" (Izl, 32,27), je oponašana u ideologijama XX. stoljeća. Poentira Sloterdijk:

“Trebalo je čekati period monohumanizma, da bi se iskusilo kako je izraslo hibridno sjeme monoteizma“ (Sloterdijk, 2007, 199). To bi bile te revniteljske, nesnošljive 'protureligije', koje do danas zrače svoju 'virulenciju', nastavlja autor, koji nudi panoramu antiegipatske, antikanaanitske i antibabilonske židovske 'protureligije' sve do kršćanskog višestrukog karaktera 'protureligije' (Sloterdijk, 2007, 209.), u kojoj su uključene i 'protureligije' jakobinaca i komunista. Fašistički i nacistički pokreti epizodno nastupaju i kao nacional-apokaliptički revniteljski pokret antisemitskog, antikršćanskog i antikapitalističkog usmjerenja (Sloterdijk, 2007, 210).

Schieder se pita na kraju zašto uopće teza o monoteizmu, po sebi neodrživa u svojoj neodređenosti, još uvijek nalazi tolike spontane zastupnike? Sloterdijk završava svoju knjigu s pomalo vizionarskim zazivom, prizivajući jednu renesansu u 'znaku Egipta', u kojoj bi namjesto otrova neprijateljskog stava prema svima koji slijede alternativne kultove, Egipat nadahnuo jednu 'zdraviju religioznu klimu' (Sloterdijk, 2007, 211.). Schieder ovakvo razmišljanje naziva imperijalnom romantikom kojoj suprotstavlja brojne argumentima o nazočnosti nasilja u politeizmu. Za ovu raspravu je važno opet ponoviti da Schieder Assmannove teze smatra istovrsnim Sloterdijkovim, te i odgovornost za neodržive teze koje se povlače iz sfere Mojsijevskog razlikovanja idu na Assmannov 'račun'. Posebno se to odnosi na Sloterdijkovo preuzimanje pojma kozmoteizma od Assmanna. Assmann ipak precizira svoj stav da je kozmoteizam kao 'povratak potisnutih' nazočan u različitim novim kozmoteizmima, od Münchenskog komičara do 'Hitlerovog Boga', do Wica-kultova i drugih New-Age religija“ koje “neprestano posjećuju Zapad“ (Assmann, 2003, 164). Ovdje je mala ali važna nejasnoća između Sloterdijka i Assmanna koju Schieder sažima u pitanje: “Je li kozmoteizam posjet ili spas?“. Po Schiederovom mišljenju Sloterdijk preozbiljno uzima Assmannove teze.

**Assmannov odgovor:** Na gore navedene zamjedbe u svezi Mojsijevskog razlikovanja, odnosno na karakter sekundarnih religija, Assmann odgovara da se njima i ne želi pridavati neki konkretan prostor i (povijesno) vrijeme. Ove kategorije treba razumijevati kao regulativne ideje, koje svoja, za daljnju povijest svijeta sudbonosna djelovanja, postupno aktivira u valovima tijekom dugih stoljeća (Assmann, 2003, 13). Assmann drži i mogućim da ovaj proces može katkada poprimiti i duhovno zaokruženi stav koji tijekom povijesti postaje razvidan u djelovanjima pojedinih grupa; navode se ovdje Eknaton ili starozavjetni proroci, što nipošto ne označava neki proces

institucionaliziranja. Upravo suprotno od takvih naznaka, Assmann naglašava da su ideje Mojsijevskog razlikovanja toliko radikalne i revolucionarne da se ne mogu zamisliti djelatnim u religijskim praksama (monoteističkih) vjernika u njihovoj svakodnevnici.

Zanimljiva je i elaboracija često rabljenog pojma protureligija (*Gegenreligion*) kao oznaka karaktera sekundarnih religija. Za Assmanna je ona jedno posebno agregatno stanje kojega nijedna religija ne može održati na dulje vrijeme (Assmann, 2003, 53). S druge strane povijest religija poznaje različite protureligijske (u smislu koncepta *Gegenreligion*) momente, koje u određenim povijesnim okolnostima izbiju u prvi plan. Među ovakve primjere navodi Assmann protureformaciju, fundamentalističke pokrete modernog doba kao i pojedine teološke pravce kao npr. dijalektičku teologiju Karla Bartha (Assmann, 2003, 53). Assmann će se poslužiti i Sv. pismom, za razliku od suzdržanosti u ranijim djelima kada argumentira da ne želi ulaziti u područje specifičnih biblijskih studija jer nije teolog. U pozadini starozavjetnih tekstova otkriva dva religijska tipa. Prvi, u biblijskim znanostima poznat kao “svećeničko izvješće“ ili “svećenička tradicija“, bi nosio jasne naznake primarnih religija u smislu da je njegov religijski fokus usmjeren prema potvrđivanju stvarnosti (ukupnosti realnog svijeta) što rezultira vladavinom sklada između Boga, čovjeka i prirode; sklad koji poštuje vrhovnog Boga, ne isključujući apriorno druga božanstva. Drugi tip, kojega biblijske znanosti nazivaju ”jahvističkim izvješćem“, a polazi od deuteronomijskih i proročkih tekstova, nosi također jasne crte sekundarnih religija, prepoznatljive po ekskluzivnosti, odvajanju i čežnji za spasenjskim Božjim zahvatom. Ovakva dvojakost temeljnih ideja, po Assmanovu mišljenju se provlači kroz mnoge biblijske knjige, te na neki način sprječava jasniju sliku nasuprotnih religijskih tipova. U ovom napetom antagonizmu dogodilo bi se Mojsijevsko razlikovanje kao odlučujući okret prema monoteizmu i istovremeno kao najsudbonosniji obrat u povijesti čovječanstva (Assmann, 2003, 19-22).

Na koncu, jedna napomena koju će napominjati različiti komentatori Assmannove teze, ali i različiti povjesničari religija i izvan ove rasprave, a i sam Assmann je ne prihvaća kao povijesnu činjenicu, neovisnu o kulturnom sjećanju koje promovira principe. Naime riječ je o već spominjanom principu prevodivosti, koji je gotovo zaštitni znak primarnih, tj. politeističkih religija.. No uvođenje monoteizma nipošto ne znači konačno dokidanje ovoga principa. Potrebni su novi termini koji bi pojasnili novu proceduru prevođenja ili preuzimanja. U monoteističkom kontekstu se govori o konverziji i reverziji. Židovi će obrazložiti toleranciju u smislu Noinih

zakona, kršćani joj daju utemeljenje na osnovu naloga o milosrđu i suosjećanju. Novi Zavjet se oblikuje unutar kršćanske zajednice i kao ostvarenje starozavjetnih proročanstava o dolasku Mesije; Isus je uostalom Davidov potomak. Islam prihvaća svoju dvojicu 'starije monoteističke subraće' kao sljedbenike božanske objave jednoga Boga (Segev, 2013, 89-90).

U ovoj su perspektivi uvjerljivi argumenti da 'neprevodivost', konceptualno pripisivana monoteizmu, povijesno počinje s teorijama o 'krvi i rasi'. Tako npr. germanski neopaganizam ne prihvaća nikakav oblik konvertitstva u 'višu' rasu, jer je to automatski njena destrukcija. Zanimljiva je u tom smislu i teza Franza Neumanna, jednog ranog i lucidnog poznavatelja teorije (i prakse) nacional-socijalizma, koji, opisujući njemački antisemitizam njegova vremena piše: "Antisemitizam u Njemačkoj je izraz odbacivanja kršćanstva i svega što ono predstavlja" (Neumann, 1944, 127). Ili izrečeno više u filozofskim i sociološkim terminima Claudia Koonz zaključuje da za razliku od prošlostoljetnih etičara koji u kulturnom relativizmu vide argument za toleranciju, teoretičari nacizma nude sasvim suprotne zaključke. Polazeći od pretpostavke da kulturna (razmjerno i religijska) raznolikost rađa antagonizam, naglašavaju nadmoć vlastitih zajedničarskih (nacionalnih, rasnih itd.) vrijednosti iznad svih ostalih (Koonz 2003, 1). Assmannova teorija (ne)prevodivosti religijskog svijeta počiva ipak na drugim postulatima te je i njena stvarna realizacija povijesna kategorija koja ne određuju sveobuhvatne ideološke postavke.

Iako su dva 'vala' rasprave o monoteizmu o Assmannovom ključu čitanja Mojsijevskog razlikovanja (prva 1999-2007, i druga 2013-), za sada dovela do 'primirja', Assmann ne prestaje s istraživanjem i dorađivanjem svoje temeljne teze. Od recentnijih priloga posebno je značajan članak: *Monotheismus und Toleranz* (Assmann, 2016, 23-37), koji još nije ozbiljnije recenziran niti komentiran (koliko se moglo zasad doći do takvih studija). Nekoliko novih slojeva analize Mojsijevskog razlikovanja su vrijedni pozornosti.

Assmann slijedi povijest nastanka pojedinih knjiga Staroga Zavjeta, u kojima se isprepliću različite tradicije. Zanima ga vrijeme prije kraja VI. st. pr. Krista kada nastaje kanon Tore, u koji ulaze Knjiga Postanka, Knjiga Izlaska i Knjiga Ponovljenog zakona, koje su važne za ovu analizu. Prije ove 'fuzije', dva mita o postanku imaju zaseban literarni život; oba mita izvode podrijetlo Izraela od drugdje. Mit o Praocima iz Knjige Postanka govori o Božjem pozivu Abra(ha)mu da iz Ura Kaldejskog pođe u Kanaan, gdje će s njime sklopiti savez, obećavajući mu nebrojeno potomstvo, kao i zemlju u posjed. U mitu o Izlasku zove Bog iz Egipta svoga sina (djecu Izraelovu koji su narasli do naroda), te sklapa s njima savez na Sinaju, s Mojsijem kao

predvodnikom. Kod Abrahamova saveza riječ je o podrijetlu te znaku obrezanja kao kriteriju pripadnosti; o vjernosti savezu još nema riječi već samo o povjerenju u obećanje. Kod Mojsijevog saveza skup zapovijedi i zabrana čini kriterij pripadnosti, te vjernost postaje središnji pojam. U perspektivi mita o Praocima nema spomena o tuđim bogovima; čak naprotiv poznati je primjer Melkisedeka, kralja (i svećenika) iz Salema, koji izričito potvrđuje da je njegov Bog identičan Abrahamovom (Post 14,18-20). Tuđi bogovi i striktna zabrana njihova štovanja je temelj Mojsijeva saveza. Svećenička će tradicija oba ova mita o postanku ugraditi u jedinstvenu pripovijest u kojoj mit o Praocima predstavlja pretpovijest mita o Izlasku te se ujedanjuju u pripovijesti o Josipu (Egipatskom). Zajedničko objema pripovijestima o podrijetlu je naglasak na stranim korijenima (*allochtonia*); Izrael je stranac u Kanaanu te se oštro razgraničuje s ostalim stanovnicima (narodima) u okruženju. Mit o Praocima pokazuje suživot kao prijateljski, zemlja nije osvojena već kupljena, sklapaju se ugovori sa starosjedilcima itd. Mit o Izlasku određuje odnose između došljaka i starosjedilaca po kriterijima svetoga rata; ne smiju se sklapati ugovori te nikoga ne treba poštediti. Ponajprije će Egipćani biti prikazani u najcrnjim bojama pridajući im genocidan karakter što će imati za posljedicu da se Izraelci po istom modelu ponašaju sa stanovnicima Kanaana; od žrtava u Egiptu postaju u Kanaanu počinitelji (Assmann, 2016, 26-28).

Motiv *alohtonije* (korijeni iz strane zemlje) je zajednički objema pripovijestima o podrijetlu: i inkluzivističkom mitu o Praocima i ekskluzivističkom mitu o Izlasku, te Assmann u tome vidi naglasak na odvajanju; konkretnije, na najsnažniji vidik odvajanja, a to je posvećenje (Heiligung). U tome bi se sastojalo stvarno značenje razlikovanja, koji se nalazi u savezu i izboru (teološki rečeno: izabranju), a pripada objema mitovima. Činom izbora/odabira i sklapanja saveza je partner (bilo pojedinac s obitelji kao u Knjizi Postanka, bilo kao cijeli narod u Knjizi Izlaska) izdvojen od ostatka 'čovječanstva'. Riječi poziva u Savez to jasno potvrđuju: “...vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode - ta moj je sav svijet! - vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet“ (Izl 19, 5-6). Savezom Izrael postaje: “Gle naroda koji odvojeno živi, među narode on se ne broji“ (Br 23,9).

Slijedeći zaključak je značajna novost u Assmannovoj interpretaciji vlastite temeljne teze: “Ovo je istinsko Mojsijevsko razlikovanje, i ono nema ništa zajedničko s razlikovanjem između prave i lažne religije, pravog Boga i lažnih bogova. Isto tako malo ima zajedničkog s razlikovanjem između prijatelja i neprijatelja. Kad se na početku pitamo odakle dolazi polarizirajuća snaga



monoteističkih religija, koje se od ostalih odvajaju imenujući ih poganima, nevjernicima, mnogobožcima itd., moramo ovdje naglasiti, da antagonistička energija ne proizlazi iz Mojsijevskog razlikovanja Izraela i ostalih naroda. Razlikovanje između prijatelja i neprijatelja – koje se odnosi na prvu i drugu zapovijed – vrijedi samo *unutar* Saveza. Drugi nisu neprijatelji. S jednim izuzetkom: to su sedam naroda, koji borave u Obećanoj zemlji. Za ove vrijedi semantika svetoga rata“ (Assmann, 2016, 28).

Semantika svetoga rata nije nešto vlastito Sv. pismu, Assmann navodi primjere kod susjednih naroda (Assmann, 2016, 29). Sveti rat je istrebljujući rat, u kojemu ne smije biti ratnog plijena, koji se u cijelosti žrtvuje božanstvu koji podržava cijeli pothvat, što opet sugerira postojanje povremene monolatrije, koja bi igrala značajnu ulogu pri formiranju monoteizma vjernosti.

Ovdje Assmann donosi razdiobu na tri 'razlikovanja' koja se susreću u mitu o Izlasku, te stoga u određenom smislu mogu biti naznačeni kao 'Mojsijevska':

1. razlikovanje između ropstva i slobode,
2. razlikovanje između pripadnika Saveza i ostalih naroda,
3. razlikovanje između prijatelja Božjih i neprijatelja Božjih.

Ovi elementi karakteriziraju monoteizam Izlaska kao monoteizam vjernosti. Od ova tri navedena 'mojsijevska' razlikovanja, posljednje ponajviše stoji u svezi s pitanjem o podrijetlu polarizirajuće, antagonističke energije monoteizma. Ono je i jedino od tri razlikovanja koje u izraelskom okruženju ima rezonancu, možda i podrijetlo (vjerojatno u asirskom državnom lojalitetu). Ekskluzivni karakter pripovijesti o Izlasku, je bez sumnje najuspješnija pripovijest koju je čovječanstvo ikada ispričalo, te koja u židovskom, kršćanskom i islamskom monoteizmu oblikuje i dalje teološki okvir koji ujedinjuje velike ideje oslobođenja, zajedništva i obećanja. Ta je pripovijest održala židovski narod da usprkos progonstvima i dramati življenja u dijaspori opstane kao jedini narod iz antičkih vremena. U okviru ovoga teološkog okvira kojega povezuje Mojsijevo ime, nije riječ o istini već o vjernosti, te je ovakva forma monoteizma u religijskim znanostima označena uglavnom kao 'monolatrija', koja pretpostavlja postojanje drugih bogova uz isključivo štovanje jednoga. Monoteizam niječe postojanje drugih bogova, što ovakvu terminologiju, po Assmannovu mišljenju, nepotrebno komplicira, jer npr. teologija saveza koja je najraširenija bi na neki način ostala izvan kategorije 'monoteizma', koji bi bio osiromašen za najrevolucionarniji religijski doprinos. Stoga Assmann umjesto pojma monolatrija koristi (i

preporučuje) složenicu 'monoteizam vjernosti' (*Monotesimus der Treue*), koju je koristio i u raspravi s Marcia Pally (Pally, 2013), i Micha Brumlikom (Brumlik, 2013). Tom će prilikom ugraditi podjelu koju sugerira Marcia Pally na 'slabi' (monolatrija, kod Assmana: monoteizam vjernosti) i 'snažni' monoteizam, (kod Assmanna: monoteizam istine), koju će kasnije šire obrazložiti (Assmann, 2014a, 252-254). Ovaj novi tip monoteizma, koji osvjetljava novost izraelske religije, nastaje tijekom babilonskog sužanjstva (egzila), vjerojatno pod babilonskim ili perzijskim utjecajem; jedan je sasvim drugačiji tip monoteizma, za kojega drugi bogovi ne postoje. Ovaj tip Assmann naziva monoteizam istine, koji naglašava Božju jednost, što je stvar uvida, odnosno razumijevanja, ne više prvenstveno vjernosti (Assmann, 2016, 30). Monoteizam vjernosti je posebnost Biblije, s njime se povezuje pojam razlikovanja, kao što pojam istine stoji u svezi s ontološkim monoteizmom. Vjerojatno je ovdje i temelj otpora koji izaziva pojam Mojsijevskog razlikovanja. Ovaj tip sadrži ideje saveza, vjernosti, oslobođenja i obećanja, koje izražavaju bit i doživljaj Biblije ne samo u rabinskom judaizmu već i u kršćanstvu. Uz ovo ide i elaborirana društvena etika koja se razvija u judaističkom, kršćanskom i islamskom izražaju. S druge strane 'snažni' monoteizam ne povezuje se s spasenjskim i oslobodilačkim Bogom, koji sklapa Savez sa oslobođenim narodom, već se povezuje sa stvoriteljem neba i zemlje, naslov koji se odnosi na čitavo čovječanstvo. Ovaj tip monoteizma se nalazi i drugdje, već je spomenut mogući perzijski (tj. zoroastrijski) utjecaj. U Starom zavjetu nalazi se tek kod kasnijih proroka, Deuteroizaije, Jeremije, Danijela. Ovo nije monoteizam vjernosti i ljubomore, već monoteizam uvida i istine. Tek u odnosu na ovakvog Boga se nalazi poveznica s filozofskim pojmom istine, kakva se javlja npr. kod Ksenofana od Kolofona, a suvremena je vremenu djelovanja kasnijih proroka. Budući da staroegipatska i druge antičke religije poznaju samo jednoga začetnika svijeta, iz kojega sve proizlazi, po Assmannu je razmak između 'kozmogonijskog' i u ovog 'čistog' tipa monoteizma ne tako velik, kako se obično uzima. Assmann na kraju kompromisno zaključuje: "Partikularni monoteizam vjernosti i univerzalni monoteizam istine zajedno egzistiraju u složenom, višeglasnom kanonu biblijskih spisa, pri čemu monoteizam istine gradi *cantus firmus*" (Assmann, 2014a, 253-255).

Tek u ovom suodnosu oba tipa monoteizma dolazi do razlikovanja između 'istinitog' i 'lažnog', te se cijepa prostor religije na prave i lažne religije. Monoteizmu istine ne pripada samo Bog koji oslobađa iz kuće ropstva, već je on i stvoritelj neba i zemlje. Ostale religije su čisto

idolopoklonstvo, te idolopoklonici nisu više samo ljudi bez 'vjernosti', već 'zaslijepljeni luđaci' (Iz 44, 18-), jer sad pridolazi i kriteriji posjedovanja istine.

Čini se, drži Assmann da se ovdje dogodilo stvarno odvajanje od Mojsija, te je stoga i pojam jednog Mojsijevskog razlikovanja između prave i lažne religije zapravo nepostojeća konstrukcija. Ako bi se već trebalo tako nazvati pogodniji bi izraz bio 'Deuteroizajsko ili Jeremijansko razlikovanje'. U takvoj formi nedostaje eliminatorsko nasilje, povezano s mitom o Izlasku, jer Deuteroizajia i Jeremija zadržavaju stav podrugivanja i uznositosti u odnosu na druge religije, no nikako ne poticaj na progon i nasilje (Assmann, 2016, 31).

Činilo bi se da se monoteizam vjernosti u mnogočemu razvio u monoteizam istine, u okviru općeg pokreta od partikularizma prema univerzalizmu, koji se zamjećuje na širem prostoru od Grčke do Perzije. No, Assmann smatra da to nije slučaj, jer univerzalistički monoteizam istine ne dolazi na način potiskivanja ili smjene, već na način nadopune u odnosu na inače partikularistički usmjeren monoteizam vjernosti, koji sa svoje strane nije ništa izgubio od svoje poticajne snage, te nastavlja zračiti 'primarni' biblijski monoteizam. Sinteza ovih elemenata definira pravu religiju kao jedinu moguću, koja čini slobodnim; u kršćanskom prijevodu – blaženim. Sloboda i istina idu zajedno (Assmann, 2016, 31).

Iako ovaj recentni Assmannov esej u bitnome ne opovrgava temelj njegove teze o Mojsijevskom razlikovanju, otvara moguće nijansiranje njegova povijesnog i biblijskog razvitka, koji autor ranije nije smatrao primarnom metodom potvrđivanja teze, koju je smatrao izrazom kulture pamćenja koja selektivno memorira ono što želi ostaviti kao okvir razumijevanja slike svijeta, ne samo religijske. Za nadati se da će autor imati još motivacije i radne kreativnosti dati svježije doprinose u prošireno razumijevanje njegove izazovne teze.

#### *4.3.2. Politeistički potencijal nasilja*

Tematiziranje potencijala nasilja u monoteizmu je uzburkala duhove u znanstvenoj, pa i široj društvenoj javnosti poglavito u njemački govorećem prostoru. Na izvjestan način je dio javnosti doživio da je nasilje jednostrano pripisano isključivo monoteizmu dok se, po logici suprotnosti ili običnog manjka analize, politeizam izuzimao iz rasprave. Na taj je način pitanje o odnosu nasilja u politeizmu jednostavno izostalo ili smješteno u širi kontekst društvenih, ekonomskih i

političkih napetosti koji dovode i do nasilnih sukoba, u kojima religiozni motivi nisu isključeni ali se uglavnom ne drže inicijatorima konflikata već pratećim elementom života sukobljenih političkih zajednica. Ovakvom arkadijskom, poprilično nostalgичnom pogledu na politeizam pridonosi i snažna intelektualna struja prosvjetiteljske inspiracije koja, ideološki u odmaku od kršćanske intelektualne tradicije Zapada, u estetičko-esejističkom, revolucionarnom, ili jednostavno u individualističkom duhu nijekanja ili kritike sadašnjosti traži upor u nadvladanom i obezvrijeđenom svijetu mitova, raznolikosti, hybrisa, što se može sumirati kao 'pohvala politeizma' (*Lob des Polytheismus*) kako glasi i poznati, često citirani članak Oda Marquarda (Marquard, 1981, 91-116).

Određeni kulturološko-povijesni uvidi u svijet pretkršćanskih politeističkih kultura koje su nam bliske, kao npr. grčko-rimski panteon, daju sliku koja ne govori o izrazitijem pacifizmu, štoviše borbeni, pa i strančarski mentalitet se podrazumijeva pa je i na neki način legalan kako među bogovima a slijedom sudbinskog oponašanja i među smrtnicima.

Za uvod treba razlikovati dvije međusobno različite karakteristike antičkih religija koje služe kao polazište u raspravi oko teze o antičkoj religijskoj toleranciji. Ponajprije, stvarnost mnoštva bogova i bogolikih bića, uz to i mnoštvo kultova, koji su za njih podignuti i u kojima se božanstva štiju. Druga karakteristika je odvajanje vjerovanja i djelovanja, *Doxa* i *Praxis*, prema tome i ideja da je ključno svojstvo antičke religije da zahtijeva samo ispravno kultno djelovanje (*Orthopraxis*), a ne ispravno vjerovanje (*Orthodoxie*). Iz ovoga razloga čitav set komparativnih analiza razlika politeizam/monoteizam jednostavno nema smisla, ili takve analize treba odmah u početku postaviti u jasnim društvenim, kulturnim i političkim pretpostavkama nekog određenog vremena, nipošto kao sukobljavanje dva univerzalna bezvremena bloka koji esencijalistički pokazuju uvijek iste karakteristike i vrijednosti (Losehand, 2009, 100-).

Na prvi pogled Assmann je daleko od ovih općenitih nasuprotnih postavki. No, kako njegova teza o Mojsijevskom razlikovanju kao takva povlači cijeli blok razlikovanja, kako na povijesnoj tako i na razini povijesti sjećanja, kritike su vrlo brzo uslijedile. Možda prvi set kritika upućenih Assmannu povezuje temeljni pretekst da su njegova predodžba i analiza politeizma, koje počivaju na metodici dekonstrukcije povijesti sjećanja, na nepopravljiv način sustavno ignoriranje stvarne povijesti i društvene i religijske uloge politeizma. Erich Zenger Assmannu predbacuje nekritičko oduševljenje politeizmom koje osporava povijesnu stvarnost vertikalno ustrojenih politeističkih društava koje ne samo da opravdavaju rat već je on od bogova naloženo sredstvo rješavanja

sukoba, što sve ima konkretne poticaje u vjerovanjima navedenih društava (Zenger, 2003, 215-). Kao ilustraciju navodi Zenger politeističke kozmogonijske mitove, u kojima je npr. ubojstvo božanstava primarnog kozmičkog kaosa preduvjet stvaranja reda u kojemu je svijet uopće moguć (Zenger, 2005, 45). Paradigmatičnim uzima babilonski mit *Enuma Eliš*, u kojemu su ljudi stvoreni za ropski rad namjesto bogova te u tu svrhu dobivaju krv ubijenog boga Kingu. Općenito Zenger smatra da Assmann precjenjuje miroljubivost politeizma, jer povijesna izvješća govore da su "ratovi velikih imeperija vođeni uz specijalnu pomoć njihovih bogova" (Zenger, 2002, 188). Istovremeno, Assmann precjenjuje 'operativnu učinkovitost' monoteizma (Zenger, 2002, 189). Ne minimalizirajući dokumentirane primjere nasilja u kršćanskom i islamskom monoteizmu, Zenger dovodi u pitanje neposrednu inherentnost nasilja u monoteizmu. Mojsijevsko razlikovanje je uvijek u kontekstu, te na dubljoj razini sukob nije poglavito između pravoga i lažnih bogova, već između slobode i ropstva. Bog Izlaska zasigurno promovira otpor protiv ropstva te potiče na put slobode.

Ovakvom hijerarhijskom i ovisničkom modelu odnosa koji opterećuju monoteizam prigovorima o nasilnom karakteru, Zenger suprotstavlja dostojanstvo čovjeka kao stvorenja na sliku i priliku Božju kakvo donosi svećeničko izvješće o stvaranju u Starom zavjetu. U ovom konceptu, koji prelazi rasne, etničke i religijske granice, on vidi i temelje novovjekovne ideje o ljudskim pravima (Zenger, 2005, 43-45).

Peter Strasser je pomirljiviji u svojoj prosudbi. Biblijske pripovijesti, koje sadrže i opise nasilnog djelovanja nisu ništa okrutnije od politeističkih predaja, te zaključuje da religijska arhaika i nasilne imaginacije idu zajedno jer žele posredovati sudbonosne događaje koje trebaju ostati u sjećanju a takav tip imaginacije tome pomaže (Strasser, 2005, 90). Štoviše, stvarna povijest pokazuje, tvrdi K. Koch nadovezujući se na ovu argumentaciju, da je legitimacija ratničkih sukoba i okrutnosti s njima povezanih, u politeističkim društvima religijski osmišljena kao i u monoteističkim sredinama (Koch, 2003, 230). Norbert Lohfink, kao potvrdu Kochovoj tezi, navodi da npr. u Starom Zavjetu navedeni nalog o istrebljenju (*Vernichtungsweihe*) stanovništva prigodom zauzimanja nekog grada, koji bi bio zapravo obred žrtvovanja bogu rata, uopće nije židovski izum, već je očito nastavljanje odranije postojeće prakse. Praksa je možda samo obrednog naloga, a možda ima i simbolički karakter, jer je proturječio logici ratnoga plijena a njega su činili ponajviše robovi. Čak i izrazito nasilni opisi osvajanja Kanana pod vodstvom

Mojsija i Jošue, po Lohfinkovom mišljenju su zapravo kontrapropaganda zamišljena kao odgovor asirskoj prijetnji (Lohfink, 2005, 153).

Teoretičar religije Hans Maier podržava ovakvu Lohfinkovu interpretaciju obveze istrebljenja držeći ga naslijeđem drevnoga Orijenta. Nadalje, smatra da povezivanje religije i nasilja u povijesti čovječanstva nije stvar koja bi tražila utemeljenje u potrazi za istinom, već da je riječ o pokušaju demonstracije tko od strana u sukobu 'posjeduje' moćnijeg boga. Za ovu tezu, Maier smatra da ima mnoštvo primjera u politeističkom svijetu (Maier, 2003, 264). Sumnju u miroljubivu stvarnost politeističkog svijeta, nazočnog u Assmannovoj implicitnoj interpretaciji izražava i teolog Alois Halbmayer slikovitim zaključkom: "Retrospektivni (egipatski) politeizam posadašnjuje se kod Assmanna kao jedan vječni mir, kao jedan permanentni estetski događaj, 'jedna smisljena cjelina' bez konflikta, nasilja i nepravde. Tek sekundarne religije ometaju ovaj mir" (Halbmayer, 2005, 136). U stvarnosti je drugačije, tvrdi Halbmayer, svijet bogova je bilo vjerojatno i opterećenje, jer je njihova ljubomora izazivala strah, te je i obraćanje bogovima nosilo dozu neizvjesnosti jer nisu dokraja bili poznati njihovi interesi.

Eckart Reinmuth pridodaje da je karakter grčko-rimskog društva obilježavalo načelno isključenje stranaca, što je opravdavalo i ropstvo. Antika je podrazumijevala i tolerirala procese isključenja na razini antropološkog kategoriziranja ljudi, tj. onoga drugoga kao načelnog neprijatelja. Kršćanstvo nedvojbeno ovaj stav dovodi u pitanje (Reinmuth, 2006, 48). H. Hempelmann Assmannovu tezu o Mojsijevskom obratu naziva bez oklijevanja istočnim grijehom tj. gubitkom rajskoga prastanja prethodećeg antičkog religijskog susretanja (Hempelmann, 2005, 122), što nije u suglasju s povijesnim faktima. Na poseban način Assmannov argument o interkulturalnoj prevodljivosti susreće u povijesti religija mnoštvo protivnih argumenata. Uzima za primjer prisilu Židova iz dijaspore u gradovima Sirije da sudjeluju u proslavi državnih kultova, podizanju Zeusovih oltara u Jeruzalemu i dokidanje židovskog kulta u vrijeme Antioha IV Epifana (175-164/63, pr. Krista). Assmannovi koncepti su često po njegovom mišljenju apstraktna religijsko-povijesna poopćavanja, koja niveliraju goleme razlike između religijskih sustava politeističkih naroda, posebno Babilonaca, Asiraca i Perzijanaca, koje se jednostavno stavljaju po strani, usprkos sve jasnijim istraživačkim doprinosima koji idu u prilog ovog prigovora. Često spominjana prevodljivost imena božanstava među politeističkim vjerovanjima je zapravo čin moći, jer je prevođenje zapravo interpretacija, a interpretacija u konačnici moć drugome pokazati novo značenje. Ono 'drugo' smije i treba biti samo ono 'vlastito', nikako svoje. Assmannovo

spominjanje, da npr. kozmoteističko sveopće jedinstvo, ponajviše zamišljeno u obliku božice Izide (Isis), dokida sve oblike razlikovanja, vodi do gubljenja samoga značenja njegovog koncepta razlikovanja. Jer značenje se utemeljuje u razlikovanju te odricanje od razlikovanja u ovom slučaju ne može značiti *poli-teizam* (autor iskaza naglašava prvi dio ove sintagme ukazujući na radikalnu promjenu stvarnog značenja), već zapravo posvemašnje ujednačavanje (Monotono - Theismus); nipošto religijski pluralizam već definitivni monizam (Hempelmann, 2005, 127-8).

**Assmanov odgovor:** Assmanove replike na raspravu o nazočnosti nasilja u politeizmu katkada imaju i moralističku crtu. Na primjer kada se na hipotetsko postavljeno pitanje o nasilnosti (koncepta) jednoga Boga odgovara pozitivno, uz komentar i s karakterom zadržke da i (koncept) mnogoboštva nije manje nasilan. Assmann izričito tvrdi: “Jedan ovakav argument je nedostojan jednog prosvijetljenog kršćanina“ (Assmann, 2006c, 46). Naravno upiranje prstom na slabe strane u jednom sistemu ne opravdava nešto slično u drugome, no u znanosti je metoda uspoređivanja legitimna pa i princip koji pomaže kategoriziranju mnogih fenomena, posebno onih srodnih. Možda je ovakva Assmannova reakcija refleks činjenice da razmjerno veliki omjer ovakvih kritika dolazi iz krugova teologa i bibličara. Ovakva reakcija je možda i izraz značajnog pritiska na Assmanna u pravcu pojašnjenja spornih teza.

Ipak Assmann daje i odgovore na prigovore ove vrste. Odbija i argumentirana predbacivanja da je ignorirao faktične povijesne dokaze o postojanju mržnje i nasilja u primarnim religijama dajući dinamičnu postavku suodnosa primarnih i sekundarnih religija po ovom pitanju. Nasilje i neprijateljstvo, koje po njegovom izričitom iskazu intenzivno opstoji u primarnim religijama doživljava u transformacijskim procesima nastanka sekundarnih religija promjene, koje idu od ublažavanja do civilizacijskih iskorjenjivanja, jer su nespojive sa zastupanim konceptom istine koja svoju moć pokazuje u sebi, ne na način zastrašivanja, koje je u službi moći (Assmann, 2003, 28).

No ukoliko je riječ o mržnji i nasilju u sekundarnim religijama, koja se ne mogu nijekati, Assmann naglašava da je riječ o jednoj posvema novoj formi mržnje, nasilja te posebno nesnošljivosti. Mržnja bi se sada usmjeravala na one koji prijanjaju uz lažno i neistinito; nesnošljivost prema idolopoklonicima i poganima općenito, a nasilje bi se usmjeravalo u odnosu na pristaše drugačijeg vjerovanja ili nevjerovanja uopće. Nesnošljivost može samo tamo nastati gdje postoji drugačije mišljenje koje se ne može podnijeti. Nasuprot tome, snošljivost je

sposobnost drugačije mišljenje podnositi čak ako je i nasuprotno vlastitom stavu. Govor o toleranciji i netoleranciji se ne nalazi u svijetu primarnih religija, jer je pretpostavljena istovrsnost i srodnost različitih bogova. Ovome se još pridodaje i spomenuta prevodljivost bogova (odnosno njihova značenja) iz jedne kulture u drugu (Assmann, 2003, 28-).

Ono što za Assmanna čini temeljnu razliku u motivaciji izražavanja političkog nasilja u primarnim religijama u odnosu na sekundarne je specifičnost nepostojanja prisile na obraćenje podčinjenih naroda ili religijskih grupa. Pretpostavka je da će najviše božanstvo pokorenih naroda ionako biti poistovjećen s vrhovnim božanstvom pobjednika, ili drugačije rečeno njihova imena i značenja mogu biti prevedeni, te tako obraćenje postaje suvišno. Vazalni odnosi koji se uspostavljaju prigodom sklapanja primirja prisežu se prizivom na bogove obaju strana, što je moguće samo ukoliko se pretpostavlja implicitna prevodljivost (Assmann, 2003, 31-).

S druge strane Bog Židova, Jahve, ne da se prevesti jednostavno kao Zeus ili Amun ili slično. Njega je uostalom moguće priznati samo kroz koncept njegove ekskluzivnosti, koja nužno isključuje štovanje drugih bogova, kao što već i nalažu prve tri zapovijedi Dekaloga. Vrhovna božanstva primarnih religija nose isto značenje pod raznim imenima, njih se ne treba priznavati, točnije ne može ih se priznavati kao zasebnost, jer je u svijetu primarnih religija sve jedno i jedno sve. Za jednoga Boga se odlučuje, priznaje, bori pa i umire, što svjedoči i tradicija *martyrium*-a u sekundarnim religijama (Assmann, 2003, 33-).

Navedene opservacije navode Assmanna na daljnju diferencijaciju pojmova, odnosno odnošenja između primarnih i sekundarnih religija. Je li najvažnije polazi li se od vjerovanja u jednoga Boga ili više bogova, kako se obično definira razlika između politeističkih i monoteističkih religija; ili je odlučujuće vjerovanje da uz jednoga pravoga Boga postoji više lažnih bogova, odnosno mogu li ovakvi pojmljeni bogovi stajati u nekom (su)odnosu? Na teološkoj razini riječ je ovdje o ekskluzivnoj ili neekskluzivnoj religiji ili teologiji. Ekskluzivne teološke ideje ne mogu, za razliku od neekskluzivnih ideja, tolerirati štovanje drugih bogova, čak i u slučaju da postojanje drugih bogova nije prisilno nijekano. Monoteizam je ideja takve netolerancije, politeizam nije – zaključuje Assmann (Assmann, 2003, 52-53).

Vrijedno je ovdje spomenuti i njegovu daljnju distinkciju između ekskluzivnog monoteizma i inkluzivnog monoteizma, od kojih bi ovaj posljednji zapravo bio posljednji stadij politeizma, zapravo kozmoteizma. Primjer ovakvog inkluzivnog monoteizma Assmann pruža na primjeru



religijskih procesa u staroegipatskoj religiji. Smatra da je nakon perioda ekskluzivnog monoteizma iz Amarna perioda (Eknatonova monoteistička reforma), nastala reakcija u Ramesidskom periodu bi zapravo sačuvala u pozadini ideju skrivenog najvišeg božanstva, koji se manifestira u mnogim božanstvima (Assmann, 2007a, 261-268).

Kozmoteizam ove vrste stoji u potpunoj opreci naspram biblijskog monoteizma, smatra Assmann. Biblijski monoteizam se jasno definira kroz dvije središnje značajke: ekskluzivnost i revolucija. Ekskluzivnost je, kako je već rečeno, jasno izražena u prvoj zapovijedi Dekaloga. Druga značajka nije tako jednostavna za iščitati u religijskoj povijesti Izabranog naroda. No revolucionarni karakter ili lom se ne traži na polju stvarne povijesti već u semantici biblijskog teksta koji takvu revolucionarnost postavlja kao normu. Biblijski tekst jasno pokazuje pravac razumijevanja, neovisno od povijesne stvarnosti. Biblijski tekstovi stavljaju proces razumijevanja monoteizma u memorijskom osvrtu jednoznačno u svjetlu jednog revolucionarnog čina, koji mora napraviti jasan odmak sa svime što je lažna religija, kako bi mogao uspostaviti pravu religiju (Assmann, 2003, 56).

#### *4.3.3. Dokidanje Mojsijevskog razlikovanja i povratak kozmoteizmu*

Je li koncept Mojsijevskog razlikovanja nešto što dinamikom znanstvenog profiliranja povijesnog pamćenja treba angažirano afirmirati ili je on kamen spoticanja koji traži neku dublju sintezu? Sam će Assmann ironično zamijetiti da kritika napada njegovu tezu iz dva oprečna pravca; jedni mu predbacuju da je uveo Mojsijevsko razlikovanje, a drugi da ga zapravo želi dokinuti (Assmann, 2003, 16).

Da bi u potpunosti razumjeli pozadinu ovakvih nasuprotnih teza koje se na prvi pogled mogu iščitati iz Assmannovih tekstova potrebno je pojašnjenje vezano uz njegovo razumijevanje kulturnog pamćenja. On naglašava razliku između 'memorije konverzije' i 'memorije dekonstrukcije'. Stoga i sjećanje na Egipat može polučiti dvije radikalno različite uloge. Ponajprije ono može ojačati distinkciju između prave religije i idolatrije, te bi ovakvu funkciju sjećanja mogli nazvati 'memorija konverzije' (Assmann, 1997, 7). U ritualnom sjećanju Židovi su obvezani prizivati u svijest događaje oslobođanje iz Egipta, te je takvo sjećanje čin trajnog odricanja od idolatrije kao i osnaženje obraćanja prema pravoj religiji jednoga Boga.

Uz ovu opstoji i inverzna funkcija sjećanja, koja u prisjećanju na Egipat ima svrhu staviti u pitanje Mojsijevsko razlikovanje. Assmann to naziva 'memorijom dekonstrukcije', koja je zapravo protu-memorija u odnosu na memoriju konverzije. Sve počiva na tezi da ako je prostor religijske istine oblikovan distinkcijom između 'Izraela u istini' i 'Egipta u pogriješci'; svaka zamjedba egipatske 'istine' će nužno obezvrijediti Mojsijevsko razlikovanje te izazvati dekonstrukciju prostora razdijeljenog ovim razlikovanjem (Assmann, 1997, 8). Možda je i naslov djela (*Mojsije, Egipćanin*), svojevrsna naznaka uzajamne ovisnosti i napetosti ovih dvaju funkcija memorije. U tom smislu bi Mojsije Egipćanin, kao figura sjećanja, bio radikalno različit od židovskog ili biblijskog Mojsija. Židovski Mojsije je personifikacija konfrontacije između Izraela, tj. istine i Egipta, tj. laži, dok bi Mojsije Egipćanin premošćivao ovu nasuprotnost, te bi na neki način utjelovljavao inverziju ili barem reviziju pripovijesti o Izlasku. Mojsije, izbavitelj iz i od Egipta je simbol egiptofobije, štoviše biblijski Mojsije u zapadnoj tradiciji drži živom predodžbu Egipta kao posvemašnje antiteze idejama Zapada, pri čemu Egipat nosi predznake despotizma, magije, hybrisa i idolatrije. Dok židovski Mojsije predstavlja Mojsijevsko razlikovanje, Mojsije Egipćanin utjelovljuje njegovo posredovanje, te štoviše personificira važnost Egipta u povijesti čovječanstva (Assmann, 1997, 11).

U tom smislu bi teza o Mojsiju Egipćaninu bila ugrožavajuća dekonstrukcija Mojsijevskog razlikovanja. Assmann se upušta u istraživanje potisnute povijesti i sjećanja na traumu koja je rezultirala Eknatonovom revolucionarnom protu-religijom. Nalazi poticaje u zapisima Maneta, egipatskog svećenika iz III.st. pr. Krista, koji uz nekoliko drugih antičkih kroničara, od kojih je najvažniji Strabon, rekonstruiraju lik Mojsija, koji je blizak Assmannovoj interpretaciji promotora monoteističke protu-religije. Štoviše, Strabonov prikaz Mojsija će biti iznova 'otkriven' u XVIII. st., ovaj puta kao panteist, ili specifičnije spinozist, ali i u XX. st. u Freudovoj slici Mojsija u djelu *Mojsije i monoteizam* (Assmann, 1997, 38).

Prosvjetiteljska dekonstrukcija biblijskog Mojsija, odnosno Mojsijevskog razlikovanja počinje tezom Johna Spencera (1630–93), engleskog istraživača Starog zavjeta koji je želio pokazati egipatsko podrijetlo židovskih obrednih zakona. Mojsije bi u toj interpretaciji bio najvjerojatnije 'egiptizirani' Židov, u prilog čega se navodi natuknica iz Novoga zavjeta (!), po kojoj je Mojsije bio poučen u svoj egipatskoj mudrosti (Djela 7, 22). Ključ razumijevanja Mojsijevskog obrata Spencer vidi u aktiviranju principa 'normativne inverzije', koja se zamjećuje već kod Maimonidesa, a koji se sastoji u ciljanoj inverziji krajnje neprihvatljivih elemenata druge kulture

i religije u pravcu obvezatnih pravila vlastite kulture kao i obratno (Assmann, 1997, 31). Za razliku od Maimonidesa koji će 'stvoriti' jedan poganski narod (Sabijance) kao nužni kontrast Mojsijevskim propisima, Spencer pokušava naći argumente u egipatskim obrednim zakonima, koje on ne želi nipošto rehabilitirati, no i njegova egiptofobija je bacila svjetlo na stvarnost egipatske prakse. Osim nakane da se pronade povijesno utemeljenje egipatskih zakona, čime se objava na neki način ignorira, njegovo istraživanje otvara prostor prihvatljivosti teze o egipatskom izvoru Mojsijevskih legalnih institucija (Assmann, 1997, 75).

Ove Spencerove pozicije će nadograditi njegov suvremenik Ralph Cudworth, koji traga za teološkim pretpostavkama moguće ideje o primitivnom monoteizmu koji bi bio u temelju svih religija i filozofija, od politeizma pa i do ateizma. Mada bez konkretnijih rezultata Spencerovi i Cudworthovi uvidi će potaknuti interes za cjelovitijim pogledom na egipatsku religiju, posebice oslonjenu na izvanbiblijske modele percepcije. Spencer je tako ostavio tezu da su civilizacija i religija započeli u Egiptu davno prije Mojsija, a ovaj njegov kronologijski zaključak će potvrditi i Sir John Marsham (1672), a nedugo poslije objave Spencerovih i Marshamovih publikacija, John Toland i Matthew Tindal, će izložiti i posljedice nove kronološke revolucije, unutar njihovog šireg idejnog zahvata koji je nazvan 'radikalnim prosvjetiteljstvom' (Assmann, 2010, 77-79).

Assmann sažima da dok su Spencer, Cudworth, i Warburton pokušavali iznutra promijeniti pravovjernu distinkciju, Toland i Tindal će djelovati izvana, pokušavajući 'rušiti svete istine' na revolucionaran način. Koristeći ideje anglo-francuskih deista kao i hermetista i spinozista oni su u potrazi za naravnom religijom koja bi bila zajednička svim narodima, neovisna od povijesnih oblika različitih kultura. Oni kombiniraju Spencerovu rekonstrukciju egipatskog izvorišta Mojsijevskog zakona s hermetičkim tradicijama i njihovom rekonstrukcijom egipatske teologije, posebno nauka o Jednom koje je Sve i o Svemu koje je Jedno. Marsham želi pokazati da egipatska religija prethodi Mojsiju, i to čak 8 ili 9 stoljeća. Polazeći od aksioma da 'istina dolazi prva i sve što dolazi kasnije je korupcija te istine', naglašava da Egipat treba promatrati kao domovinu istine (Assmann, 1997, 91-2).

Subjektivne nakane u ovakvoj mnemologičkoj diskurzivnoj povijesti su često u suprotnosti s recepcijom, odnosno prisvajanjem neke otkrivene razine povijesti. Tako Warburton, nalazeći izvorište Mojsijevog Boga unatrag u bogu egipatskih eleuzinskih misterija, nastavlja poistovjećivanje boga misterija s Bogom filozofa. Assmann stoga zamjećuje da su deisti i

spinozisti 18. stoljeća gledali na Egipat kao počelo i zavičaj njihova koncepta Boga te se naslanjali na Warburtonove uvide (Assmann, 1997, 100).

Assmann dodaje još dvojicu teoretičara čiji teze nastavljaju ova proces dekonstrukcije Mojsijevskog razlikovanja. Karl Leonhard Reinhold, filozof, poznat kao pristaša i kritičar Kanta, koji, kao slobodni zidar objavljuje traktat, pod pseudonimom: *Hebrejske misterije, ili najstarije religijsko slobodno zidarstvo*. Naslanja se na Spencerovu tezu o egipatskom podrijetlu Mojsijevskog zakona, te na Tolanda u inauguraciji Mojsija kao spinozista prije Spinoze, oslanjajući se također na Strabonovu povijest o Mojsiju. No za razliku od Strabona i Tolanda Reinhold u Mojsijevoj ideji prepoznaje jednu misterijsku religiju, ne ono što Assmannov rječnik naziva protu-religiju. Negacija kao razlog okretanja od Egipta u slučaju Strabonovog Mojsija, zamijenjen je odmakom u tajnovitost (Assmann, 1997, 117). Ipak Assmann drži da Reinholdov i Warburtonov koncept misterijskog kulta zadržava karakteristike protu-religije, koje se posebno očituju u vjerovanju u Jedno i odbijanju politeizma (Assmann 1997, 117).

Uz Reinholda drugi nastavljatelj teorije dekonstrukcije je Friedrich Schiller, koji slučajno dolazi do Reinholdove knjige, inače namijenjena ekskluzivno za uski masonski krug, te odmah zamjećuje njenu važnost. Schiller, inspiriran ovim djelom, objavljuje svoj poznati traktat: *Die Sendung Moses*, u kojemu parafrazira Reinholdove argumente. U nizu ranijih interpretacija Mojsija, Reinholda, Warburtona i Spencera, i Schillerov Mojsije je etnički Židov i kulturalno Egipćanin, te iniciran u sve tajne egipatskih misterija. Za Schillera je od najveće važnosti poistovjećivanje boga filozofa, u njegovoj viziji boga razuma u prosvjetiteljskoj interpretaciji, s najdubljim tajnama egipatskih misterija te Mojsijeva spremnost prihvatiti ovakvog sublimnog i apstraktnog Boga te ga djelomično objaviti kao jednoga Boga svom narodu (Assmann, 1997, 126). Prema Schilleru Mojsije će transformirati “sublimno božanstvo misterija: apstraktno, anonimno, neosobno, nevidljivo i gotovo iza dohvata ljudskog razuma u, Kantovim rječnikom rečeno, 'najsublimniju misao ikada izraženu', u objekt javne religije (Assmann, 1997, 126).

U ovaj niz pokušaja dekonstrukcije Mojsijevskog razlikovanja uvrštava se kao posljednja i Sigmund Freud. O njemu će biti riječi u potpoglavlju o antisemitizmu, no ovdje je u fokusu njegov doprinos diskursu o Mojsiju 'Egipćaninu'. Sam Assmann izražava rezerviranost u pogledu uključivanja Freuda u ovaj diskurs, svjestan koliko mu Freud znači za cjelokupnu njegovu interpretaciju Mojsija, kao i za razumijevanje načina na koji 'djeluje' kulturno pamćenje. No Assmann će biti jasan: “Najizrazitiji rušitelj Mojsijevskog razlikovanja bio je Židov: Sigmund

Freud“ (Assmann, 1997, 5). S druge strane Assmann priznaje da je Freud 'operirao izvan memorijske paradigme' (Assmann, 1997,145). Mada je Freud poznavao klasične izvore o Mojsiju, ne navodi niti jedno od njih u djelu: *Mojsije i monoteizam*, niti spominje nijednog iz ranije navedenog niza teoretičara od Spencera do Schillera. Freud djeluje unutar jedne potpuno nove paradigme, tj. psihoanalize, ne unutar paradigme kulturne memorije. Ranija paradigma traga i zbraja sličnosti između kultura kao što su Izrael i Egipat na temelju raširenosti (difuzionizam). Ovdje je najveći problem određivanje izvora difuzije: što je izvor: Izrael ili Egipat? Psihoanaliza nudi novi model, koji je u osnovi univerzalistički (Assmann, 1997, 145–6). Važna je razlika u pozadini razlikovanja Freudove pozicije u odnosu na staru paradigmu, ponajprije u činjenici da je Freud imao pristup povijesnim podacima koji zastupnici stare paradigme nisu imali. Ponajprije je riječ o arheološkim otkrićima iz Amarne te s njime povezana monoteistička vladavina Eknatona (Bernstein, 2013, 154).

No i te činjenice ne odvrćaju Assmanna da Freuda 'potvrdi' kao posljednje poglavlje diskursa o Mojsiju Egipćaninu. Intencija diskursa o Mojsiju Egipćaninu je dekonstrukcija 'protu-religije' i njenih implikacija kao što je netolerancija; omekšavanjem temeljne distinkcije koju simbolizira antagonizam Izraela i Egipta. U tom kontekstu bi 'Objava' trebala biti transformirana/vraćena u 'prevodljivost'. U ovu agendu je Freud uključen ne samo po simpatijama prema njoj već i njegovom doživljaju da može iznijeti na vidjelo odlučujući i konačni dokaz imajući na svojoj strani arheološka i povijesna otkrića nepristupačna njegovim prethodnicima u ovoj temi, od Maneta do Schillera (Assmann, 1997, 147).

Među suvremenim religiolozima Freudova teza ima nastavljača, uz ponešto dorađeni narativ (Yerushalmi, 1991, 3-4). Assmann se ne želi uklopiti u potpunosti u ovaj niz, npr. ne uzima u razmatranje Mojsijevo ubojstvo i fuziju midjanskog boga Jahvea s Bogom kojega naviješta Mojsije, no smatra da se može pratiti jasna anticipacija Freudova narativa u starijem 'Mojsije Egipćanin' diskursu. Freud nedvojbeno tvrdi da je Mojsije Egipćanin jednom dijelu naroda (koji će se profilirati kao monoteistički Židovi) donio visoko spiritualiziranu ideju jednoga Boga koji obuhvaća cijeli svijet koji je istovremeno svemoćan kao i svemilostiv, i koji je neprijateljski nastrojen prema svim vanjskim ceremonijama i magijskom štovanju, te koji postavlja pred ljude život u istini i pravednosti kao njihov najviši cilj (Freud, 2006, 50).

Assmann je ipak suzdržan vidjeti u Freudu vrhunac diskursa 'Mojsije/Egipat', navodeći izriječom da je jedini problem s Freudovim Bogom taj što on ne vjeruje u njega. Njegov Bog nije ni

teološka niti filozofska istina, već samo arheološko otkriće. Da je Freud, tvrdi Assmann, vjerovao u ovog 'Boga koji sve obuhvaća' ili prirodu poput Tolanda, Reinholda i Schillera, njegova bi knjiga tu i završila (Assmann, 1997, 158). Assmann je ovdje kasnije korigirao svoju poziciju, odgovarajući na zamjedbe drugih teoretičara koji su smatrali da je Freudova agenda u djelu *Mojsije i monoteizam*, istovrsna onoj 'Mojsije/Egipat' diskursu. Tako Bernstein, istraživač Freudova opusa drži da svrha Freudovog projekt nije dekonstrukcija 'Mojsije/Egipat' diskursa, već upravo nasuprot, Freud, 'bezbožni Židov' želi otkriti što je to što bi za njega bilo najdublje skriveno naslijeđe sublimnog 'neslikovnog' monoteizma, naslijeđe koje je sažeto u izrazu napredak u duhovnosti - *der Fortschritt in der Geistigkeit* (Bernstein, 2013, 156). Ovaj aspekt Freudovog pogleda na Mojsija bit će tema u posebnom potpoglavlju u ovome radu.

Budući da je prvi prigovor – afirmiranje Mojsijevskog razlikovanja - već u izvjesnom smislu primarna tema, već i u ranijim poglavljima obrađivana, pokušavamo ovdje dotaknuti i drugi prigovor – dokidanje (!) Mojsijevskog razlikovanja - koji nosi zanimljive perspektive.

Erich Zenger će u svojem osvrtnu iznijeti vjerojatno najširu kritiku Mojsijevskog razlikovanja kao “pragrijeha religijske i kulturne povijesti uopće“, koji “kao princip diskriminacije i omraženosti drugih religija“, treba, naglašava Zenger, nužno biti nadvladan, jer je ionako u povijesti čovječanstva ostavio neslavnu baštinu, te je cijena koja je plaćena za nastanak monoteizma, jednostavno prevelika (Zenger, 2003, 210-214). I drugi kritičari Assmannove teze vide nešto iza cijele konstrukcije. Rendtorff je naziva 'vlastitom porukom' (Rendtorff, 2003, 195), dok će Gerhard Kaiser tezu nazvati 'historijskim aranžmanom' (*Geschichtsarrangement*), koja nije slučajna (Kaiser, 2003, 241). Ovu tezu o pomanjkanju slučajnosti ovakvih aranžmana Kaiser obrazlaže vrlo neposredno Assmannovim profesionalnim ali i osobnim egiptološkim pristupom u kojemu jednostrano pokazuje pristranost za staroegipatsku religiju i politeizam. U toj interpretaciji bi za Assmanna i egzodus bio “istočni grijeh u jednom spašenom svijetu politeizma“ (Kaiser, 2003, 264). H. Hempelmann uočava da sličnu usporednicu u književnom djelu Martina Walsera, čije 'povjerenje u staru baštinu' podsjeća na navodno Assmannovo sjećanje na drevnu kozmoteističku baštinu, te se i kod jednog i drugog može naći identifikacija monoteizma kao korijena sveg modernog i postmodernog zla, kao i povratku politeizmu kao obliku prevladavanja spomenutog zla (Hempelmann, 2005, 119).

Slično razmišljanje u pravcu afirmiranja politeizma prepoznaje i Magnus Striet, profesor fundamentalne teologije na sveučilištu Freiburg im Breisgau. Drži da je u cjelokupnoj

Assmannovoj povijesno skromnoj konstrukciji nastanka i djelovanja teze o Mojsijevskom razlikovanju, inače zaogrnutu insinuacijom objektivnosti, primjetan cilj ponovnog osvajanje jednog 'moralnog optimizma', što je za Strieta naznaka kozmoteizma. Striet naglašava nejasnoću u Assmannovom karakteriziranju kozmoteizma, što može ići od ironije do ismijavanja – je li uistinu kozmoteizam idealno stanje sveopćeg mira? Je li monistički-monoteistički kozmoteizam utemeljenje nove religije mira? Terapijski zahvat u globalni svijet podijeljen sukobima? (Striet, 2003, 275-). Striet ocrtava scenarij povratka kozmoteizmu te upućuje na dvije bojazni. Prva bi se odnosila na odustajanje od razlučivanja duhova (*Unterscheidung der Geister*), zajedno s njim pretpostavljenim značenjem razuma (Striet, 2003, 277). Druga bi bojazan bila oprostaj od monoteizma što bi imalo filozofske posljedice, u smislu omogućavanja ljudskog subjekta. Naime ideja sveukupnog mišljenja prosvjetljenog kozmoteizma bi odbijala pojam Boga različitoga od svijeta. Samo jedan takav, naglašava Striet, jamči zamislivost ljudske slobode te upravo time mora biti neizostavan, odnosno nezamjenjiv. Drugim riječima “ovakav očekivani Bog postulira se samo kao monoteistički, tj. kao slobodan Bog“ (Striet, 2004, 91).

Među teozozima je vrlo zastupljena ideja o navodnim Assmannovim simpatijama za nadvladavanje ili “opoziv“ Mojsijevskog razlikovanja. Svakako je zanimljiva analiza profesora dogmatske teologije Georga Essena. On prepoznaje u Assmannovom opusu renesansu spinozizma, uzimajući filozofa Spinozu kao prekretnicu promišljanja o dokinuću razlike između poimanja Boga i svijeta (*Deus sive natura*), koja je temeljno uporište biblijskog monoteizma (Essen, 2004, 193). Ovakvo bi dokidanje razlike između svijeta i Boga izazvalo nemjerljive posljedice na zapadnu misao. Essen naglašava da je tek Mojsijevsko razlikovanje omogućilo predodžbu jednog 'povijesno snažnog' Boga, koji zahvaća u povijest za ili 'protiv' naroda kojega određuje kao svojega. Tek preko spasenjske povijesti (*Heilsgeschichte*) jednoga Boga i jednoga naroda postaju relevantne misaone kategorije promišljanja prošlosti (stvaranje) te ponajviše promišljanje budućnosti (obećanje). Ovakve perspektive moguće su isključivo u okviru razumijevanja odvojenosti i različitosti svijeta i Boga. Kao zaključak, naglašava Essen, treba uvijek iznova navoditi da samo jedan ovakav misaoni sustav, koji je jasno nasuprot kozmoteističkom razumijevanju jedinstva svijeta i Boga, omogućuje razumijevanje pojma jedne slobodne povijesti unutar koje djeluju ljudi kao slobodni pojedinci (Essen, 2004, 194-196). Essen je vrlo jasan u svojoj sintezi polemike o kojoj je riječ: “U slučaju iščeznuća biblijskog monoteizma kao jedne fundamentalne premise našeg razumijevanja stvarnosti, nema više nikakve

kočnice nestajanja, ponajprije za pojam povijesti, onako kako je taj pojam ušao u zapadnu povijesnu svijest. Gubitak povijesti pripada problematičnim kolateralnim štetama, koje bi pratile povlačenje biblijskog monoteizma u ime 'egipatske' istine. Ova bi cijena bila previsoka“ (Essen, 2004, 199).

**Assmannov odgovor:** Assmann je vrlo brzo suočen sa slabijim stranama pokušaja određene rehabilitacije kozmoteizma koji je, kako smo vidjeli, s različitih strana doživljen kao nuđenje skrivene mogućnosti prevladavanja monoteističkog “monopola“ u kosturu zapadne civilizacije. Načelno je njegov odgovor rezolutan: “Ja uopće ne plediram (za kozmoteizam, op.a.), pokušavam opisati i razumjeti“ (Assmann, 2003, 25). Već 2000 u izjavi za FAZ, Assmann naglašava da je njemu potpuno strana ideja o dokinuću razlikovanja istinitog i lažnog, te da ne može vjerovati da bi mogao živjeti u jednom svijetu koji nije 'podijeljen' ovakvim razlikovanjem (Assmann, FAZ, 2000, 54).

Assmann želi otupiti ekstreme u poimanju onoga što je polučila njegova teza o Mojsijevskom razlikovanju. Naglašava da njega nikako ne treba razumijevati kao 'istočni grijeh', ali i njegov znanstveni rad u smislu kritike monoteizma. Njega je zaokupila analiza jedne inovacije koja je promijenila svijet, koja je imala nesumnjiv revolucionarni karakter, te je civilizacijsko postignuće prvoga stupnja (Assmann, 2003, 37). Assmann daje kratki pregled razvoja ove ideje, koja je preko židovskog monoteizma pokrenula obrate koje su sasvim razvidne i ne treba ih dodatno obrazlagati. Ovaj obrat će biti inspirativan i u novijoj povijesti te će poticati teoretičare da iznađu nove pristupe tom jedinstvenom fenomenu. Assmann navodi izriječkom racionalističku tezu Maxa Webera, kao i onu Karla Jaspersa o osovinskom vremenu kao dvije, vjerojatno najpoznatije, teze koje nastavljaju analizirati ono što je i njegova središnja preokupacija koju je nazvao Mojsijevskim razlikovanjem.

Istovremeno, uz ovaj pokušaj stavljanja vlastitog rada u jedan široki okvir traganja za nosivim stupovima ljudske civilizacije, Assmann je svjestan da recentne teorije, poput navedenih, ipak ne pojašnjavaju poteškoće i prijepore oko njegove temeljne teze, te da je potrebno dodatno pojašnjenje. Ponajprije je svjestan snažnog negacijskog potencijala kojega izaziva teza o Mojsijevskom razlikovanju, a posljedica je jasne analize da sekundarne religije omogućuju, štoviše potiču, preslagivanje cjelokupnog životnog okruženja, bilo u pozitivnom, bilo u negativnom smislu (Assmann, 2003, 26). Assmann ovdje dobro uočava da efekt promjene izaziva društvene ali i psihološke procese koje se mogu nazvati strahom od novoga te izazvati



zatvorenost ili odbijanje. Mnoštvo pozitivnih postignuća koje je donio monoteizam je na različite načine visoko vrjednovano, no Assmann smatra da bi za cjelovitost učinka jednog takvog skrajnje novoga pristupa cjelokupnoj stvarnosti svakako trebalo analizirati i odgovarajuću cijenu ovih postignuća. Ova se cijena kroz povijest nazvala (i naziva) nesnošljivošću, nasiljem i mržnjom. Naravno, ovdje su navedene one temeljne koje izazivaju najviše prijepora.

Kako bi ilustrirao složenost i uzajamnost ovih procesa, Assmann je svjestan da treba ići u temelje, ali navodeći konkretnosti. Stoga navodi npr. način na koji je pojam grijeha prošao kroz proces specificiranja u ovom suodnosu. Iz perspektive staroga Egipta, moglo bi se činiti da je grijeh ušao u svijet s Mojsijevskim razlikovanjem (Assmann, 2007, 282). Iskaz je to koji traži tumačenje, te Assmann nudi sljedeće diferenciranje: Naravno da nije riječ o pojmu grijeha koji je već očito postojao u većini drevnih orijentalnih i inih religija. Među takve spadaju i izvješća o pra-grijehu, književno opjevana u predajama o istočnom grijehu i potopu. Očito je ovdje riječ o novom pojmu grijeha koji stvarno ulazi u svijet po Mojsijevskom razlikovanju. Za razliku od ranijeg poimanja, kada je grijeh svojevrsna tehnička pogreška u ophođenju sa svijetom, unutar kojega su i ljudi i bogovi, grijeh je sada povreda vjernosti savezu koju je Bog sklopio sa svojim narodom, i koji ima uzajamne obveze. Jedan Bog stoji nasuprot svijetu i svojem narodu s kojim sklapa savez, koji izdiže taj narod iz svijeta. Zakon, kasnije poznata kao Tora, je sadržaj tog saveza, te njegovo neodržavanje je oblik nevjernosti. Istovremeno je nevjernost jednome Bogu okretanje lažnim bogovima, idolopoklonstvo, vraćanje u poredak svijeta od kojega je jedan Bog izvukao svoj narod te ga stavio u partnerski odnos.

Ovakav pojam grijeha je nepojmljiv u primarnim religijama. Bogovi primarnog religijskog iskustva su predmet jednostavnog uvida. Nitko ne može negirati egzistenciju božanskih sila kao što su sunce, zvijezde ili zemaljske stvarnosti. Čovjek primarnog religijskog iskustva se ne može za njih odlučivati (ili odlučiti), on im je jednostavno izručen već od samog rođenja i živi s tom sviješću koja mu je neposredna kao i on sam sebi. Stoga grijeh u primarnim religijama postoji u obliku kršenja nekog tabua, ili pomanjkanja strahopoštovanja prema svijetu numinoznog. No i u takvom stanju u kojemu čovjek ne gradi poseban odnos sa svijetom bogova, ne može biti govora o nevjernosti tim istim božanstvima, koji mu se uostalom i ne obraćaju kao osobi (Assmann, 2003, 157-).

Na više mjesta Assmann želi naglasiti navodnu tezu da bi Mojsijevsko razlikovanje 'proizvelo' pojmove krivnje i grijeha, kao što je predbacio G. Kaiser. Assmann želi naglasiti da se svakako

radi o jednom novoformuliranom izrazu ljudske svijesti i pojmovne sposobnosti razumijevanja onoga što se stavlja u kategoriju krivnje, što je sve posljedica ovakvog umijeća razlikovanja i njegovog povijesnog učinka. Štoviše Assmann smatra da: "U mojim očima razvitak jednog profilirane i produbljene svijesti o krivnji predstavlja visoko civilizacijsko postignuće" (Assmann, 2003, 160).

Povezanost s jednim, istinskim Bogom, jamči ljudima ipak jednu dotad nepoznatu odgovornost, koja se može prometnuti i kao teret. Assmann to lapidarno sažima u slijedećim iskazima: "Čovjek...nosi čitavu težinu Božje okrenutosti svijetu" (Assmann, 2003, 158), kao i: "S time ovamo prelazi na stranu čovjeka sasvim novi osjećaj zakazivanja" (Assmann, 2003, 159). No ovi iskazi ne daju po sebi pojmiti istinitog Boga, jer on ostaje apstraktan i transcendentan, sasvim drugačije od ideje lažnih bogova, čija prirodna evidencija proizvodi zavodničku moć, koja također i u povijesti izabranog naroda, Izraela, ima ulogu poticanja otpada od Boga. Sloboda ili teret odlučivanja, koja bi ljudima bila podarena (ili nametnuta) savezom s Bogom, uključivala bi uvijek i opasnost odlučivanja i za ono lažno. Stoga i razlikovanje između istinitog i lažnog zahtijeva i svijest o istini i neistini. Napasti lažnoga može se suprotstaviti samo ako se ovo razlikovanje iznova stalno vrši, naravno shvaćeno na način unutarnjeg procesa. Assmann upućuje ovdje na često citani pasus iz Tore, koji govori kako zakone Gospodnje treba svatko 'urezati u srca'. Ovako visoki stupanj unutarnjeg doživljaja ove važne razlike stvara mentalnu nemogućnost povratka u duhovni prostor politeizma. Tako je Mojsijejsko razlikovanje istovremeno i 'otkriće unutarnjeg čovjeka', ideju koju Assmann često koristi u svom razlaganju procesa formiranja sekundarnih religija (Assmann, 2003, 62-; 154-156). Usporedo s ovim procesom formiranja religijske ali i identitetske unutarnjosti, nastaje i osjećaj (ili doživljaj) krivnje, koja je također novi izražaj subjektiviteta nepoznat vremenu koje prethodi monoteističkom obratu. Ovakva vrsta subjektiviteta se izražava putem samospoznaje o nužnosti okreta ili pokajanja, odnosno povratka na pravi put, što sve govori o procesu obraćenja (konverzije) (Assmann, 2005d, 37).

#### *4.3.4. Nasilje i religijsko nasilje*

Assmannovo obrazlaganje povezanosti Mojsijejskog razlikovanja i religijskog nasilja ostaje središnji napor u koji on ulaže puno energije i elokvencije, što neće uvjeriti mnoge njegove kritičare. Assmann će i ostaviti neke sintagme koje će, po mišljenju mnogih, često prenaplašeno

privlačiti pozornost poput slijedeće: “Praveći Mojsija Egipćaninom te vraćajući monoteizam natrag u drevni Egipat, Freud će pokušati demontirati (ovu) smrtonosnu distinkciju” (Assmann, 1997, 6). Ipak detaljna analiza navedenog djela pokazuje da Assmann nikada ne elaborira neki od potencijalnih posljedica ove 'smrtonosne' distinkcije.

S druge strane, jasna je fundamentalna važnost i okosnica ove teze koju se ne smije gurnuti u drugi plan. Ukoliko je Mojsijevsko razlikovanje stvarnost takve vrste – rigorozno koliko i apsolutno – kakvim ga želi pokazati Assmann, te ako ono uvodi novu vrstu religijske istine: apsolutne, objavljene, metafizičke ili fideističke istine, takva stvarnost se radikalno suprotstavlja svim lažnim religijama. Zaključak o intrinsinčnoj nasilnosti Mojsijevskog razlikovanja postaje sve prihvatljivija i logički posloženija. Ovako postavljen mogući zaključak dodatno podržava i podatak da je u Starom Zavjetu mnoštvo ulomaka (oko 600), koji navode izrazite oblike nasilja, od kojih su neke “tipične scene nasilja koja orkestrira institucija monoteizma” (Assmann, 2008a, 111). Assmann će zaključak pomaknuti u pravcu novih relacija koji se ne zadržavaju samo na fenomenu golog nasilja; naglašava da Mojsijevsko razlikovanje ne samo da uvodi novu vrstu istine, već također novu vrstu nasilja: religijskog nasilja.

Što bi zapravo bilo ovo novo, religijsko nasilje?

Sam će Assmann postaviti niz temeljnih pitanja u svezi ove nove vrste nasilja (Assmann 2008a, 109):

1. Zašto biblijski tekstovi koriste jezik i imaginativnost nasilja u narativnom predstavljanju utemeljenja i uspjeha monoteizma?
2. Da li ideja monoteizma, ekskluzivnog štovanja jednoga Boga umjesto štovanja/strahopoštovanja božanstvenog (diviniziranog) svijeta, odnosno da li distinkcija između istinitog ili lažnog u religiji u kojoj postoji samo jedan pravi Bog a ostali su lažni; ukratko da li ova ideja podrazumijeva nasilje ili ga nužno sadrži?
3. Da li su nasilje i nesnošljivost, rigorizam i fanatizam zapravo cijena koju ekskluzivni monoteizam treba platiti da bi čvrsto prionuo uz spoznaju vrlo osobnoga i strastvenog Boga naglašavajući ideju Božje jednosti?

Tema jezika nasilja koja je očita u mnoštvu biblijskih tekstova potrebuje nesumnjivo dodatne analize. Nasuprot Assmanovim uvidima koja vode zaključku da je semantika nasilja prateći

fenomen Mojsijevskog razlikovanja stvoren je krug brojnih kritičara, ponajviše iz područja biblijskih znanosti. Nesumnjivo je da biblijski istraživači nemaju namjeru negirati faktičnost lingvističkih biblijskih izričaja koje su prožete nasilnim sadržajima ili značenjima. Naglasak je na diferenciranju ovako kompleksnog fenomena.

Assmann će tek u kasnijim esejima u odnosu na prvi 'val' polemike (1999-2007) izgraditi teoriju o pet vrsta nasilja. Elementi ove teorije su bili nazočni i u njegovim tekstovima s prijelaza stoljeća, no vrlo je korisno navesti ovu podjelu prije upuštanja u pregled polemike o odnosu monoteizma i nasilja, jer pojašnjavaju osnove početne pozicije Assmannove analize složenog odnosa nasilja i njegove društvene ili religijske rezonance. Assmann 2008 godine dovršava djelo *Gott und die Götter*, (Assmann, 2008a) s potpoglavljem unutar zaključnog poglavlja, pod naslovom: *Prema kritici religijskog nasilja*. Već početna napomena daje razaznati o čemu je riječ; napominje da, za razliku od Waltera Benjamina (u njegovom eseju: *Zur Kritik der Gewalt*) smatra da se mogu razlikovati više od dvije forme nasilja (kod Benjamina su to: božansko i mitsko nasilje).

1. Prvi tip nasilja Assmann naziva 'sirovim' ili 'afektivnim' nasiljem. Assmann ga poistovjećuje s prvim tipom: 'božanskim', u Benjaminovoj tipologiji. Sirovo nasilje se temelji na bijesu, pohlepi i strahu, te se ovaj tip nasilja prepoznaje i manifestira prema ovim motivacijskim 'iskrama': Nasilje motivirano bijesom uglavnom se izražava u osveti; nasilje izazvano strahom izražava se u samoobrani ili 'preventivnoj' akciji; dok nasilje motivirano pohlepom se uglavnom maskira pravilom 'moć je pravo' (Assmann, 2008a, 142). Svi ovi podtipovi sirovog nasilja su ujedinjeni istovrsnom motivacijom koja se temelji u samom počinitelji koji slijedi svoje afekte, odnosno ne postoji neki viši autoritet koji ga nalaže ili opravdava.
2. Drugi tip nasilja Assmann naziva 'legalnim' nasiljem, te se usmjerava protiv sirovog nasilja. U njemu se izražava utemeljenje političke zajednice i legalnih institucija koje Benjamin naziva 'mitskim' nasiljem. U tom smislu je legalno nasilje zapravo protunasilje, te za razliku od sirovog nasilja razlikuje između pravednog i nepravednog djelovanja. Svrha legalne pravde je stvaranje sfere zakona i pravednosti u kojemu je sirovo nasilje isključeno. Unutar ove sfere nasilje se nikada ne smije koristiti za nečiji osobni interes, te upravo ovdje se uopće može govoriti o zlouporabi nasilja. Osobni ciljevi se ovdje postižu (trebali bi se ostvarivati) isključivo unutar pravnih mjera (Assmann, 2008a, 143).

3. Treći tip nasilja je političko nasilje, koje treba razlikovati od legalnog nasilja. Assmann će se poslužiti tezom Carla Schmitta kako bi objasnio ovu razliku: u vremena izvanrednog stanja političko nasilje se okreće protiv institucionaliziranog zakona te suspendira manji ili veći dio građanskih prava. U svojoj vanjskoj izražajnosti ono više ne počiva na razlici pravedno i nepravedno već: prijatelj i neprijatelj. Političko nasilje ignorira odvojenost od svog afektivnog temelja, što je konstitutivno u legalnom tipu nasilja. Štoviše političko nasilje teži za očuvanjem moći te ovisi o poticanju afekata (ljubavi) prema državi i mržnje prema unutarnjim ili vanjskim neprijateljima.
4. Četvrta i peta vrsta nasilja su po Assmanovim nacrtu oni prostori unutar kojih se propituje odnos religije i nasilja (Assmann, 2008a, 143). Četvrti tip nasilja je 'ritualno' nasilje. Suvremeni svijet je gotovo u potpunosti izgubio iz vida ovaj tip nasilja, jer je praktično iščeznuo iz prakse većine svjetskih religija. U ranijim, takozvanim poganskim religijama, ali ne samo njima, sveukupnost nasilja koje se vršilo u ime religije je bilo zapravo ritualno nasilje (Assmann, 2008a, 143). Ovaj tip nasilja je središnja preokupacija znanstvenog opusa René Girarda.
5. Tek peti tip nasilja Assmann imenuje religijskim nasiljem. Ovaj se tip nasilja referira na volju Božju. Assmann smatra da se ovaj tip nasilja javlja samo u monoteističkim religijama (Assmann, 2008a, 144). Upravo ovom tipologijom vrsta nasilja u kojemu je tek jedan od pet religijsko Assmann želi odgovoriti da je očito da ne kani općenito optužiti monoteizam za nasilje, već naglasiti da je ono odgovorno za jednu posebnu vrstu nasilja, bez obzira što ono nije prvotni cilj monoteizma. Svijet koji je prethodio relativnoj dominaciji monoteizma je bio vrlo nasilan i bez ovog tipa nasilja, no u ovom kontekstu treba napomenuti da su primjenjivani drugi tipovi nasilja, posebno sirovi, legalni i politički tip, a ne religijski. Ovakvi politički sistemi su sadržavali kultove kao dio vlastite kulture, što je potpuno različito od novih religija monoteističkog tipa koje se šire nadnacionalno te oblikuju transnacionalne identitete. Assmann napominje da se ova posljednja specifičnost samo djelomično odnosi na judaizam, koji je u nekom smislu ostao 'nacionalnom' religijom, te se u punom opsegu ostvarila u kršćanstvu i islamu. Reducirano tako nizom ograničenja, pitanje o religijskom nasilju traži vrlo jasne kategorije razgraničenja, koja su rijetka čak i u akademskim krugovima. Assmann pod ovim terminom misli na vrstu nasilja koja polazi od razlikovanja između prijatelja i

neprijatelja, ali u religijskom smislu. Religijsko značenje ovih distinkcija međutim počiva na razlikovanju istinitog i lažnog. Tako je religijsko nasilje upravljeno protiv pogana, nevjernika i heretika, koji se ne žele obratiti na istinu ili su se udaljili od nje, te se tako smatraju neprijateljima Boga.

Assmannova je nakana, u svezi religijskog nasilja, pokušati dekonstruirati poveznicu između religije i nasilja, uz pomoć geneološkičke rekonstrukcije (Assmann, 2008a, 144). Za njega je ova sveza ne samo poražavajuća već također i kontradiktorna. Već je spomenuta veza s političkom sferom, tj. s legalnim i političkim nasiljem, čime se Assmann intenzivno bavio. Naglašava da je u osnovi religijsko nasilje neoriginalno, te da ništa od njega nije nužno uključeno u ideju monoteizma. Po sebi monoteizam izvorno označava oslobađanje čovjeka od svemoći političke moći. U početku je nasilje i bilo zamislivo samo kao protu-nasilje, religijsko nasilje nasuprot prijetećem političkom nasilju (mogući primjer ustanak Makabejaca?). U pozadini svega Assmann naglašava da je ovo zapravo nije pitanje nasilja protiv nasilja, već moći protiv moći. Tu bi se uklopila ideja da je i biblijski monoteizam želja podići protu-moć nasuprot sveobuhvatnoj političkoj moći. Religija bi po sebi mogla izraziti svoju protu-moć nasuprot političkom samo ako pribjegne potpuno drugačijim sredstvima djelovanja. Assmann navodi da je istina ovih pouka povezana s Isusovim riječima i djelima, a nedavno i u djelovanju M. Gandhija. Nasilje pripada sferi političkog, te kada religije koriste nasilje promašuju svoju zasebnu misiju te ostaju zarobljeni u sferi političkog.

Assmann zagovara odbacivanje nasilja kod monoteističkih religija koje će tada moći ostvariti svoju oslobađajuću misiju. Istovremeno odbacuje ideju o povratku 'Egiptu', tj. politeističkom sustavu uzajamne prevodljivosti i priznavanja, već zagovara napredovanje u smislu ideje Božjeg jedinstva (?) i posvećenosti moralnim zapovijedima. Assmann zagovara povratak 'slaboj' spoznaji istine u smislu izraženom još kod Lessinga i Mendelssohna, riječ je o istini koja egzistira iza apsolutne ljudske spoznaje, koja može pomoći ali nikada ne može biti posjedovana (Assmann, 2008a, 145).

Erich Zenger se i na ovom pitanju upušta u intenzivnu raspravu s Assmannom. No to nipošto nije frontalni sukob nepomirljivih stavova jer Zenger se načelno slaže s mnogim Assmannovim tezama, a neke koncepte drži iznimno pogođenim za cijelu tematiku odnošenja politeizma i monoteizma kao npr. koncept protureligije (*Gegenreligion*). Nas ovdje više

zanimaju točke prijepora jer one nose istraživački napor obje strane dovesti do diferenciranih odgovora na ovu tematiku.

Intenzitet pojavljivanja tekstova koje nose značajke jezika nasilja, se po Zengeru posebno očituje u tekstovima koji reflektiraju politeističke misaone kategorije koje u mnogočemu utječu na jezične strukture koje inače pripisujemo monoteističkom misaonom krugu. Daljnji razvoj monoteističkog koncepta ipak pokazuje da mu je temelj ipak princip odustajanje od nasilja, što posebno ilustriraju teologija stvaranja u svojem univerzalizmu i kritičkim odmakom od nasilja (Zenger, 2005, 42-). No, kako je već rečeno, u svezi rane faze razvoja monoteizma Zenger i Assmann stoje na vrlo srodnim pozicijama. Riječ je naime o prikazu Jahve kao boga rata te s time povezanom retorikom nasilja, što u pozadini zrcali model otpora koji se želi iskazati u odnosu na ugrozu od strane svjetske sile onoga vremena, naime moćne Asirije.

Assmann ne prati Zengerovu evoluciju jednog 'reflektirajućeg' koncepta monoteizma kojega oblikuje jedna 'kraljevska teologija' (*Königstheologie*), koja kontrastira Božju moć s izrazima odmaka od nasilja kao moći te s naglascima na kraljevsku (Božju) naklonost prema slabima i nezaštićenima. Ova je tendencija posebno vidljiva u dramatičnim vremenima VI. st. pr. Krista: razaranje hrama, odvođenje dijela naroda u babilonsko sužanjstvo itd. (Zenger, 2005, 48-53). Zaključuje: "Tamo gdje će monoteistički koncept Boga reflektirati svoje političke implikacije, nastajat će i utopija jedne opće božanske vladavine lišene nasilja i pljačke te jednog miroljubivog mesijanskog kraljevstva" (Zenger, 2005, 59). Gledano pod vidikom usporednosti, Zenger ističe karakter monoteizma iz perioda prije Izlaska kao 'nereflektirajući' i 'prožet politeizmom', dok periodi Izlaska i vremena poslije njega oblikuju jedan 'reflektirajući' monoteizam, koji iskazuje snažne pacifističke crte te kritički odnos prema nasilju (Zenger, 2005, 63). Kasnije će nadopuniti eksplikaciju da je neprijeporno da i u kasnijem periodu Staroga zavjeta opstoje tekstovi koji su prožete nasilnim nabojem.

Ukupno uzevši, mnoštvo tekstova hebrejske Biblije proturječe cjelini Assmannove teze da bi karakter nesnošljivosti bio inherentan monoteističkim religijama, kao logična posljedica njihova apsolutnog zahtjeva za istinom. Štoviše, Zenger napominje da bi ovaj koncept istine potisnuo prisilu i nasilje upravo kroz slobodno osobno pristajanje uz Boga kao jamca pravednosti i zaštite od nasilja i potlačenosti (Zenger, 2006, 41). U tom smislu zbiljnost Boga, a nikako ne 'ograđivanje' u odnosu na politeizam, je pogonska moć biblijskog monoteizma.

Zenger to sažima na slijedeći način: “Stapanje religije i etike je stvarni *proprium* Mojsijevskog monoteizma, što označava njegovu trajnu religijsko-povijesnu i teološku relevantnost – i što je njegova fundamentalna razlika u odnosu na sve druge forme – 'teizama' (Zenger, 2005, 73).

U svojoj studiji o Knjizi Ponovljenog Zakona bibličar Othmar Keel dolazi do podudarnih zaključaka kada je riječ o elementima nasilja kao oblika 'nezrelog' monoteizma, koji se razvija kao odgovor na asirsku ugrozu. No, to nije ono što bi bio 'stvarni' monoteizam čiji je predstavnik npr. Deuteroizajja, čija slika svijeta povezuje sve narode. Kao i kod Zengera Keel smatra da se ne može monoteizmu kao takvom predbacivati jezik nasilja jer biblijski tekstovi opterećeni slikama nasilja nisu monoteistički po naravi. Naime tekstovi ove vrste računaju i na druge bogove, koji bi mogli ugroziti ekskluzivnu vezu s jednim Bogom. Istinski monoteizam polazi od stava da postoji samo jedan Bog, te ljubomora tu nema temelja (Keel, 2004, 68).

Norbert Lohfink nijansira rečene argumente: “Ništa u povijesti Izraela ne govori pozitivno u prilog jedne posebne poveznice između pojave monoteizma i nekog nastajućeg nagnuća prema nasilju“ (Lohfink, 2005, 155). Za razliku od naroda u okruženju izraelski narod ne inicira nasilje niti primjenjuje politiku zastrašivanja poput već spomenutih Asiraca, već se kao društvo susreće s nasiljem te postaje osjetljivo na njega. Ovo sučeljavanje s nasiljem označava istovremeno i tematiziranje nasilja, što svjedoče mnogi tekstovi Staroga Zavjeta. Autor u tome vidi dugi proces spoznavanja karaktera nasilja istovremeno s zapadanjem u svijet u kojemu nasilje dominira. U ovome procesu sve snažniji glasovi proroka koji denunciraju nasilje, koji vode do odlučujućeg uvida da je bolje (u Božjim očima) biti žrtva nasilja negoli nasilni pobjednik, predstavljaju moćan miljokaz biblijske poruke. Ovaj uvid doživljava vrhunac u Četvrtoj pjesmi o Sluzi Jahvinoj, koja je mesijanski razumijevana u zajednici prvih kršćana. Time u konačnici postaje jasna poruka da se Bog situira u povijesti jednoga naroda, te u toj povijesti dokrajčuje vladavinu nasilja. Lohfink u tome vidi središte svetopisamske poruke. Stoga postaje jasno da nije riječ o brojnosti božanskih bića te prema tome ne i o Mojsijevskom razlikovanju, koje nikako nije na ovaj način postao dio ljudske misli (Lohfink, 2005, 161).

Potvrđujući ova stajališta trojice bibličara Hans Maier napominje da iskustvo babilonskog sužanjstva vodi do jasne formulacije kritičkog odnosa prema nasilju, što će u Govoru na gori



doživjeti svoj vrhunac. Osciliranje između perioda nadvladavanja nasilja do povratka, čak i religijski motiviranog, nasilja je u povijesti dobro poznato. Zaključuje: “Sa svim oprezom može se ipak tvrditi, da religija i nasilje ne stoje u jednom sustavnom međusobnom odnosu, no oni ulaze u povijesno kontingentne odnose, koje se tijekom vremena mogu mijenjati.“ (Maier, 2003, 264).

Evangelička teologinja Insa Meyer prigovara Assmannu arbitrarnu slobodu izbora grupa tekstova iz Staroga Zavjeta koja potvrđuju njegovu tezu. Navedeni tekstovi iz Jošue, Knjige Sudaca i Ponovljenog zakona bi zapravo zrcalila suočavanje s proživljenim nasiljem. Važno je napomenuti da je ovdje delegiranje nasilja na Boga, što bi sugeriralo odmak od (ljudske) primjene nasilja u pravcu jednog 'pomirljivog' odnosa prema njemu. Također autorica smatra da kasnija literatura, posebno ona iz perioda poslije (babilonskog) egzila, snažno promišlja nasilje što se očituje i na pomaku metafore o Bogu kao kralju u pravcu obiteljskih izričaja (Meyer, 2007, 268).

Rolf Schieder, koji uzima udjela u drugom 'valu' rasprave, koja je zabilježena u zborniku kojemu je on i urednik (Schieder, 2014), započinje svoje opširno propitivanje hipotetske postavke o Mojsijevoj odgovornosti za nasilje problematizirajući sam pojam monoteizma. Drži ga za iznašašćem njemačkog idealizma, uveden ne kao analitički već kao programatski pojam po kojemu bi hegelijanski monoteizam bio izraz uma i srca a politeizam kreativnosti i umjetnosti, a oboje bi bile poželjni temelji idealizma. Posebno je važan vidik monoteizma kao izraz optimistične i prosvjetljene pobožnosti XVIII. i XIX. st., što će Schopenhauer i Nietzsche kritički komentirati, kojima monoteizam nije samo monoton već i netolerantan. Na ovu dvojicu autora se naslanjanju i suvremeni zastupnici teze o monoteističkom karakteru nasilja. Schieder drži fascinantnim kako su židovstvo, kršćanstvo i islam sve do danas okarakterizirani jednim devetnaestostoljetnim pojmom. No, nijedna od tri spomenute religije se nije nikada označavala ovim pojmom, a autor želi navesti niz zanimljivih argumenta u tom smislu, koje ne navodimo jer nisu direktna tema ovoga rada.

Navodimo ovdje samo Assmannov komentar Schiederovog problematiziranja pojma monoteizam i ideje o njegovoj 'intrističnoj nasilnosti' koju doduše Assmann često navodi:

1. Nasilje o kojemu je riječ nije bilo koja vrsta nasilja, ona je nova vrsta nasilja 'u ime Božje', koja nije dodatak ranijim oblicima nasilja, već njegovo profiliranje, često u smislu

sprječavanja nekih ranijih oblika nasilja (Assmann, 2014, 37). Pitanje koje bi bilo pravilnije postavljeno nije: “je li monoteizam učinio svijet okrutnijim“, već: “je li monoteizam, odn. 'mojsijevski narativ' donio nove argumente za legitimiranje nasilja?”(Assmann, 2014a, 258). Odgovor na prvo pitanje je nemoguć pothvat jer pretpostavlja uvid u sve praktične društvene relacije monoteističke ideje, a na drugi se odgovara povijesnom analizom argumenata kao i stvarni povijesni učinak ovakvih legitimacija. Assmann pokazuje npr. povijesnu konstantu rabinskog judaizma koji tehnikom izlaganja humaniziraju značenje starozavjetnih 'nasilnih' tekstova. Rabinski judaizam je jasno uočio religijsko nasilje kao problem te ga je isključivao u smislu ikakve religijske vrijednosti. U kršćanstvu i islamu je stvar drugačija i u smislu okolnosti i uloge (i odgovornosti) religije kao okosnice društvenog ustroja, te je često postojala napast objektivnog legitimiranja nasilja kao oblika očuvanja društvenog poretka ali i izraza izvršavanja volje Božje u raznolikim varijantama. No, Assmann smatra da se ne može zaniijekati da je i u vremenima izrazite moći religijskih institucija neprestano nazočna ideja zaustavljanja pa i dokidanja religijskog nasilja. Ovdje je nazočna i jedna, pomalo proturječna, povijesna činjenica koja gornju tvrdnju (u određenom smislu apologiju judaističke miroljubivosti), na neki način relativizira. Naime jedan od izvora religijskog nasilja svoje polazne (i inspirativne) tekstove nalaze u Starom zavjetu, koja se naziva i hebrejska Biblija. Kršćanske Crkve, od Srednjeg vijeka do puritanskih *Pilgrim Fathers* i južnoafričkih Burra, i mnogih drugih na različitim stranama upravo u tekstovima Staroga zavjeta nalaze religioznu legitimaciju svojih nasilnih pothvata; pored sve inventivnosti takva uporišta teško se nalaze u kršćanima 'vlastitom' Novom zavjetu. Assmann, ograđujući se od mogućeg antisemitskog prigovora, navodi da je ta činjenica potvrda njegovih teza:

- Ipak se judaizam prvi ispravno ophodio s tim tekstovima.
- Navedeno pokazuje da je 'hebrejska' Biblija te posebno pripovijest o Izlasku temeljni tekst kršćanskog Zapada.
- Problem religijski motiviranog i legitimiranog nasilja je i nadalje skrajnje aktualan te se ne može riješiti samo zabranama i restriktivnim diskurzivnim reguliranjem (Assmann, 2014a, 258-259).

2. Intrinsicnost nasilja kod monoteističkih religija znači da je nasilje inherentno ovim religijama i samo njima. No pojam inherentno također traži tumačenje: ono u smislu impliciranja označava jednu osnovanu mogućnost, no ne u smislu jedne logičke posljedice,

koja prije ili kasnije nužno nastupa. Izvor ovoga potencijalnog nasilja Assmann vidi u temeljnom sadržaju Mojsijevskog razlikovanja: razlikovanje između istinitog i lažnog u području religije što odgovara razlikovanju u području mišljenja kakvo zastupaju Parmenid, Platon i Aristotel. Ono počiva na emfatičnom pojmu istine koji implicira kategoriju nespojivosti. Što treba vrijediti kao istinito, isključuje sve što je nespojivo s njime. Tako su s predodžbom jednoga (istinitoga) Boga nespojiva štovanja drugih bogova i njihovih idola. U okviru religija utemeljenih na pojmu istine razvija se ortodoksija koja nužno utvrđuje lažne sadržaje (učenja) i izlučuje ih. U tom smislu se može reći da se radi o jednoj vrsti nasilja koja djeluje ponajprije prema unutra te otpadnike isključuje iz vlastitih redova (Assmann, 2014, 38).

3. Iznova se postavlja i pitanje pojmova mono- i poli-teizam? Assmann također smatra da je podjela samo prvi orijentir u tretiranju religijskih tema, no ova prva razina razumijevanja je nedovoljna za cjelovitu analizu spektra religijskih tema i sadržaja. Istina, sve 'monoteističke' religije ispovijedaju jednost i jedinstvenost Božju kao vlastitu oznaku, neovisno o svrstavanju sa strane, što daje težinu ovome nazivu. Politeizam je jedan čisto izvanjski naziv, nijedna 'politeistička' religija se tako ne (samo)označava; te usprkos jednom relativno neutralnom nazivu, pojam ostaje blizak klasifikacijama poput: poganstva ili idolopoklonstva, koje imaju očit polemički prizvuk. Assmann zastupa izraz 'komoteizam', namjesto opširnog i pomalo neodređenog pojma politeizam. Osnovna razlika bi bila ne ona između jednosti i mnoštva (bogova), već između Boga i svijeta, o čemu je u ranijim poglavljima bilo opširnije govora (Assmann, 2014, 39).

Navodimo samo kao zanimljivost da je usko shvaćeni monoteizam bio pozicija mnogih kršćanskih hereza, od arijanizma do deizma, jer se naglašavanjem božje jednosti koja je supremacija ponad svega stvorenoga ne ostavlja prostor za utjelovljenje Kristovo, koje je točka temeljne razlike kršćanstva od svake druge 'monoteističke' ideje. Arijanski ili deistički, kao i u svim njihovim kasnijim derivacijama, postavljena formulacija 'monoteizma', po Schiederu, više zatamnjuje bit kršćanstva negoli ga osvjetljava.

#### *4.3.5. Bernsteinova i Ratzingerova analiza Assmannove teze*

Izdvajamo dvojicu autora koji na relativno opsežan i sveobuhvatan način postavljaju u pitanje Assmannove teze. Budući da dolaze s različitih spektara suvremene misli predstavljaju u mnogo čemu možda i dva središnja pravca propitivanja posljedica Mojsijevskog razlikovanja posebice pitanje istine i nasilja kao navodne baštine monoteizma. Riječ je o Richardu J. Bernsteinu, američkom filozofu širokog spektra interesa, uključujući i socijalnu i političku filozofiju. Autor je između ostalih i djela *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, 1998, te je već ovom temom blizak Assmannovoj tezi. U djelu: *Violence. Thinking without Banisters*, Cambridge 2013., daje i svoju interpretaciju Assmannovih teza u svezi monoteizma i nasilja.

Drugi autor koji dodiruje Assmannovu tezu na izvjestan način usputno, no vrlo argumentirano je Josef Ratzinger, koji će u djelu: *Vjera - Istina -Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije. KS, 2004.* jedno poglavlje posvetiti Assmannovoj tezi o Mojsijevskom razlikovanju.

Bernstein, pragmatični filozof židovskih korijena ali i nezanemarenih interesa za židovsku baštinu i sudbinu u suvremenom svijetu i (tada kardinal) Ratzinger, prominentni glas kršćanskog identiteta Zapada daju svoju interpretaciju teze koja dodiruje i propituje židovsko i kršćansko naslijeđe u njenim temeljnim zasadama: specifičn 'savezništvo' ipak moguće i u akademskim krugovima.

**Bernstein:** Autor općenito smatra da su Assmannovi odgovori na prigovore kritičara usprkos visokog stupnja suptilnosti ipak ozbiljno manjkave, te parafrazirajući Hegela nalazi kod njega disparitet između njegovih intencija i onoga što stvarno kaže. Takav tip napetosti je posebno nazočan u diskursu Mojsije/Egipat, no prelazi i na ostale teme kojima se bavi. Bernstein želi pokazati da Assmann otvara novi način promišljanja o tzv. postsekularnoj epohi i svenazočnoj opasnosti od religijskog nasilja. Drži da je Assmann svjestan opasnosti na koji je formulirao pitanje monoteizma i nasilja, koji kao da impliciraju esencijalizam koji sugerira da postoji neka čvrsta nepromjenjiva jezgra koja vrijedi za sve oblike monoteizma, posebice za revolucionarni monoteizam. Da bi izbjegao nevolje esencijalizma uvodi dvije kvalifikacije/uvjeta: prvi se sastoji u odabiru izraza 'inklinacija' (*propensities*), umjesto 'posljedice' (*consequences*). Posljedice su stvar nužnosti i neizbježnosti, koje će postati stvarne prije ili poslije. Inklinacije su stvar potencijalne ostvarivosti i neke vjerojatnoće. Assmann kategorički tvrdi da je monoteizam inherentno ili strukturno nasilan, no u izvjesnim povijesnim okolnostima ove inklinacije mogu voditi do nasilja i netolerancije. Druga je kvalifikacija u nejasnoći Assmannova govora o monoteizmu, kojega jednostavno pomišlja u principu da 'nema boga do Boga', ne osvrćući se na distinkcije između monoteizma, henoteizma, monolatrije i sl. (Assmann 2008a, 110).

Bernsteinova kritika Assmannove klasifikacije nasilja, posebno religijskog je u mnogočemu egzemplarna, točnije sintetizira mnoge ranije kritičke osvrtne na istu temu. Assmannovo djelo na koje se Bernstein ponajviše referira (Assmann, 2008a) je njegova zrela studija o cjelokupnom spektru njegovih najpoznatijih teza od Mojsijevskog razlikovanja do političke teologije i monoteističke 'neugode' s nasiljem. Assmann će poslije pisati još o pojedinim vidicima svojih teza, održati veći broj predavanja na ovu temu po Europi, SAD-u, Izraelu, no moglo bi se reći da je ovaj dio njegova opusa dovršen i pregledan. Bernsteinova studija (Bernstein, 2013), je najrecentniji cjeloviti prikaz spomenutih Assmannovih teza, posebno izvan njemačkog govornog područja.

Možda je najpregledniji uvid u Bernsteinov način analize Assmannovih teza o suodnosu monoteizma i nasilja pet točaka zaključne analize iz Bernsteinova djela o nasilju, u kojemu posvećuje podosta prostora Assmannovim tezama (Bernstein, 2013, 168-170).

1. Bernstein ne dovodi u pitanje samu klasifikaciju tipova nasilja, već problem vidi u Assmannovoj tvrdnji da samo posljednje dvije forme nasilja – ritualna i religijska – ulaze u prostor religije. Assmann neprestano pokazuje da je Biblija puna primjera triju prvih tipova nasilja; posvuda su primjeri bijesa, pohlepe i straha. Bernstein postavlja zanimljivo pitanje možemo li mi danas razumjeti 'Mojsijeve knjige' bez referenci na Božji gnjev i strah koji on izaziva kod 'svojih' vjernika? Po Assmannovom načinu računanja knjige Ponovljenog zakona i Levitskog zakonika su u temelju izraz legalnog nasilja; te se čini potpuno artificijelno odvajati religijsko nasilje od političkog u cjelini Sv. pisma. Pogibija egipatskih prvorodenaca kao i uništenje egipatske vojske u Crvenom moru su zasigurno religijsko-politički čin, kao što i osvajanje Kanaana predstavlja političko nasilje. Zaključno po Bernsteinovom mišljenju Assmannove tri prve forme nasilja su integralni dio predstavljanja religijskog nasilja u Bibliji, te se ne može jednostavno apstrahirati neke idealizirane forme religijskog nasilja. Bez obzira što sirovi, legalni i politički tip nasilja se javlja u Bibliji u kontekstu koji nema nužnu povezanost s religijom ili monoteizmom, oni su integralni dio Biblije.
2. U uvodu svoje kritike religijskog nasilja Assmann napominje da moramo distingvirati između 'moći, nasilja i prisile'. Pri distinkciji između nasilja i moći i prisile, kategorički tvrdi da je nasilje zapravo fizičko nasilje (Assmann, 2008a, 142). No, pri karakteriziranju

- religijskog nasilja Assmann pojašnjava da 'moć religije počiva na nenasilju', što se čini kontradiktornim: na koji način je nasilje fizičko nasilje dok je religijsko nasilje nenasilno?
3. Assmann naglašava da je temeljna ideja u pozadini biblijskog monoteizma stvaranje protu-moći nasuprot sveobuhvatnoj moći političkog (Assmann, 2008a, 145), što je teško spojivo s Božjim otvoreno političkim ciljem stvaranja nove nacije ali i novog kraljevstva. Izrael i Egipat se mogu razumjeti kao simboli istinitih i lažnih religija, no istovremeno biblijske pripovijesti o izlasku iz Egipta, bitke sa stanovnicima Kanaana i sl., su ispričani kao politička događanja. Assmannu se predbacuje da radi upravo ono što kritizira kod drugih - zamjenjujući 'očišćenu teološku' verziju biblijskog monoteizma s onim što je stvarno zapisano u Bibliji.
  4. Naglašena je 'duboka konfuzija' oko načina na koji Assmann ocrta oštru razliku između političkog i religijskog nasilja. Na određen način on usvaja politički koncept Carla Schmitta, koji počiva na distinkciji prijatelj-neprijatelj, no uz napomenu da ova distinkcija ne definira sferu politike već ponajprije sferu političkog nasilja. Bernstein smatra da ova podjela na 'političko' i 'političko nasilje' nema temelja u Schmittovoj teoriji, po kojoj koncepti prijatelja, neprijatelja i rata zadobivaju značenje po stvarnoj mogućnosti fizičkog uništenja. Kada Assmann sam definira religijsko nasilje koristi upravo ove Schmittove pojmove prijatelja i neprijatelja (Assmann, 2008a, 144). Assmann odgovara na pitanje razlike između političkog i religijskog značenja para: prijatelj-neprijatelj, da religijsko značenje počiva na distinkciji između istinitog i lažnog. Ostaje li ovim upit neodgovoren o distinkciji religijskog nasilja, ili se opreka svodi na distinkciju: Izrael je jednako istina, Egipat jednako laž (Bernstein 2013, 169).
  5. Assmannova oštra distinkcija između 'inklinacije' (*propensities*) i posljedica (*consequences*) je prejednostavna i osjetljiva. Inklinacije bi za njega bile 'stvar potencijalnosti i vjerojatnoće' dok su posljedice "stvar nužnosti i neizbježivosti" (Assmann, 2008a, 109). Mada je Mojsijevsko razlikovanje potencijalno nasilno, ono nije aktualno nasilno, jer nasilje nije nužna i neizbježiva posljedica ove distinkcije. "Upravo stoga što je ovdje riječ o inklinacijama a ne o posljedicama, i sama refleksija o njihovim izvoristem i strukturom je važna u izbjegavanju preokreta od potencijalnosti u stvarnosti različitih vrsta kojima je svijet bio izložen što se nastavlja i danas." (Assmann, 2008a, 110). No ovako oštra distinkcija između inklinacije i posljedica je, po Bernsteinu,

dvojbena. U uobičajenom smislu događanja, ali i u filozofskom diskursu, ne prihvaćamo tako lako da su sve posljedice 'nužne i neizbježne'; one to mogu biti vjerojatno ili izgledno takve. Jedna stara filozofska metoda povlači distinkciju između potencijalnog i stvarnog, pri čemu potencijalno ne mora biti ostvareno. No značajan dio i povijesti i sjećanja "kršćanstva i islama se odvio u takvim povijesnim okolnostima pri kojima je potencijalnost nasilja Mojsijevskog razlikovanja ostvarena u konkretnom nasilju. Više je negoli upitno reći da bi takvo što bilo rezultat "pogrješnih" političkih prisvajanja religijskog nasilja monoteizma te da "samo kroz potpuno odbacivanje nasilje monoteizam je sposoban ispuniti svoju oslobađajuću misiju formiranja alternativne protuteže totalizirajućim zahtjevima političkog" (Assmann, 2008a, 145). Čini se da Assmann ovdje govori iz pozicije 'obrambenog' teologa koji želi uvjeriti publiku o istinskoj misiji monoteizma; istovremeno kao da stavlja u drugi plan svoju poziciju povjesničara zaokupljenog povijesnim sjećanjem. Ovakav zaštitnički pogled na monoteizam ipak ne uspijeva potisnuti konstantnost događanja koja prizivaju Mojsijevsko razlikovanje kao pokriće za opravdavanje pa i legitimizaciju konkretnog nasilja. Ukoliko se podržava fanatično vezivanje samo uz 'našega' Boga, stvara se prostor snažnog opravdavanja čak i eliminacije 'nevjernika'. Ovakva Assmannova argumentacija religijskog nasilja, ne slijedi ono što on sam naglašava kao specifičnosti Mojsijevskog razlikovanja i revolucionarnog monoteizma. Bernstein ovdje uočava evidentnu neusuglašenost Assmannove teorije (Bernstein, 2013, 169-170).

Bernsten zaključuje da Assmann zauzeto pa i strastveno brani sebe (i svoju tezu) da bi Mojsijevsko razlikovanje bilo povijesna nesreća, te kao takva da bi trebao biti napušten. Njemu i Freudu na neki način zamjera inzistiranje da monoteizam igra iznimnu ulogu u procesu koji Assmann naziva 'napretkom intelektualnosti' koju se ne smije zapustiti bez obzira na moguću cijenu. Assmannova je nakana sublimirati Mojsijevsko razlikovanje, nipošto ga ne opozvati (Assmann 2003, 120). Na taj bi način Mojsijevsko razlikovanje trebalo prerasti u nezamjenjivi objekt refleksije i redefinicije. Bernstein smatra da je ova pozicija kompromis između očuvanja Mojsijevskog razlikovanja i njegovog konstantnog propitivanja, odnosno istovremenosti afirmacije i dekonstrukcije.

Na kraju svoje analize Assmannovih teza Bernstein smatra da treba naglasiti i 'mračniju stranu' Mojsijevskom razlikovanja, čega je, po njegovoj tvrdnji povremeno svjestan i sam Assmann. Polazi od Freudove teorije latentnosti i povratka potisnutog. Freud podsjeća na fenomen nazvan 'kulturni zaborav' ili čak 'kulturno potiskivanje', te svaka teorija kulture treba uzeti ove koncepte u razmatranje pri elaboraciji novih kulturoloških analiza (Assmann, 1997, 215). Assmann je upotrijebio ovaj Freudov koncept u opisivanju dinamike povijesnog ostvarenja Mojsijevskog razlikovanja, koje on imenuje 'monoteističkim momentima', koji se vraćaju nakon dugih perioda latentnosti. I u slučaju da je Mojsijevsko razlikovanje prigušeno, potisnuto ili dekonstruirano, nema sigurnosti da neće doći do nasilnog povratka potisnutog. Bernstein nalazi da je Assmann toga svjestan kada piše:

“Ono što vjerujem da sam otkrio u Egiptu je potisnuta i zaboravljena strana monoteizma, mračna strana, da tako kažemo, koja je ostala u kulturnom sjećanju Zapada kao objekt negacije ili skrivanja. Ovdje se susrećemo sa slučajem 'potiskivanja' u klasičnom (to jest Freudijanskom) smislu koji može proizići iz eruptivne snage s kojom se ova potisnuta mračna strana neprestano vraća u posjet Zapadu.“ (Assmann 2003, 164).

Monoteističke religije neće nestati iz suvremenog svijeta kako se donedavno smatralo, te ne treba zanemariti moć kulturne latentnosti ili kulturalnog povratka potisnutog. Bernstein je suglasan s Assmannom da je nemoguće govoriti o religiji a zanemariti reference na Holokaust ili 9/11/2001. Prošlo je vrijeme kad je religija gledana kao 'opijum za narod'; u rukama i mislima nekih pokreta religija je sada 'dinamit za narod' (Assmann, 2008a, 5).

Bernstein nadalje smatra da Assmann nije eksplicitno razvio neke linije razmišljanja koje je inicirao. Baveći se prosvjetiteljskim idejama o položaju religije u društvu, u osnovi tih ideja je moć razuma koji bi trebao prevladati nad religijom. I poslije prosvjetiteljstva o(p)staje mišljenje (ili nada) da će trijumf razuma biti ujedno i kraj (religijskog) nasilja. Takva ideja je pripadala velikom setu promjena nazvanim progres. Različite teorije sekularizacije, inače dominantne na području sociologije religije, su obrazlagale nezaustavljive procese iščezavanja religije ili barem ograničavanje ikakvog stvarnog utjecaja religije na život pojedinaca i društva. ”Ali danas su sekularističke teorije u stanju potpune zbunjenosti“ (Bernstein, 2013, 172). Religije nisu iščezle, prolaze procese transformacije, te danas teško da postoji ozbiljni istraživač koji bi vjerovao u nestanak religija. U tom kontekstu se iznova postavlja pitanje o poslanju monoteističkih religija u današnjem svijetu? Assmann odgovara pozitivno na taj upit; mišljenja je da monoteizam još



uvijek ima prostora za svoje poslanje koje bi se sastojalo u potpunom odbacivanju nasilja kako bi se stvorio prostor za alternativnu protutežu totalitarnoj prijetnji iz svijeta politike, čime bi monoteizam ispunio svoje poslanje oslobađanja (Assmann, 2008a, 145).

Osvrćući se na činjenicu da Assmann ne govori iz vizure povjesničara već iz specifične vizure mnemohistorije, Bernstein naglašava da time nudi i drugačiju perspektivu povijesti ali i suvremenosti. Polazeći od njegova razumijevanja kulturalne latentnosti, zaborava i povratka potisnutoga, podsjeća nas kako je sadašnjost, pa i budućnost stalno 'posjećivana' prošlošću. Potpuno je neosnovana iluzija da bi u našem vremenu (ili bilo kojem) trebao biti prekinut lanac 'monoteističkih momenata', pri kojima se iskazuje ozbiljnost Mojsijevske distinkcije, koja može ići prema nasilnosti. Ovakve erupcije bi mogle voditi prema fizičkom nasilju, što nagoviještaju mnogobrojni primjeri fundamentalizma koji su često politički potaknuti, te u užem smislu ne predstavljaju navedene 'monoteističke momente', ali žele iskazati sličnu revnost. Assmann ne predviđa da se takvo što mora dogoditi, no smatra velikom opasnošću da 'racionalno društvo' zauzme stav da neće više nikada biti u poziciji doživjeti 'erupciju' monoteističkih momenata. Upozorava na mogućnost ovakvih 'erupcija' te na neki način poziva na pozornost, što ima određeni apelativni karakter općeg tipa, te pokazuje nemogućnost teoretskog predviđanja tijeka povijesti, što je određeni znak poniznosti koja nije bila česta u ranijim vremenima velikih vizija.

Izlazeći iz prostora drevne povijesti, Assmann na ovaj način ulazi u sadašnjost te posljedično nužno mora progovoriti i o današnjih potencijalnim nositeljima monoteističkih momenata. On rijetko govori o islamu, jer islam nije njegovo polje istraživanja u užem smislu, ali ne može apstrahirati od pojava islamskog fundamentalizma koje ulaze u opis 'strahova' od 'kolateralnih' učinaka monoteizma. Mojsijevsko razlikovanje je opečatilo židovsku kao i kršćansku i islamsku dušu s neizbrisivim psiho-historijskim posljedicama. Istovremeno sva tri monoteizma imaju i prepoznatljive, pa i oštre međusobne granice, posebno prema 'poganima i nevjernicima', ali i međusobno.

Jedna od najočitijih razlika je npr. da Židovi povlače granicu kako bi sebe isključili od svih drugih; svojevrсна dragovoljna manjinska pozicija; kršćani i muslimani isključuju druge. Štovanjem jednoga Boga Židovi se izoliraju od drugih naroda, gubeći interes za njih. Kršćanstvo naprotiv drži za svoje ključno poslanje dokinuti ovu samo-postavljenu izolaciju te se otvoriti svim narodima pozivom da postanu članovi nove zajednice Crkve. Na ovaj način su isključeni svi oni koji odbijaju ovaj poziv, što kršćanstvu (i islamu) pridaje dozu invazivnosti, te i povremene

agresivnosti. Kod islama je dodatna specifičnost u praksi redefiniranja odnosa s drugima u političkim terminima, te ne razlikuje samo istinito i lažno već razlikuje između područja pokornog Boga i zone rata (*dar al-Islam* i *dar al-Harb*), što u velikoj mjeri pojmovno preklapa sfere političkog i religijskog (Assmann, 2003, 163-4).

Ova Assmannova komparacija želi prvenstveno naglasiti kapacitet samodefiniranja monoteističkih religija na način (jedan ili drugi) isključivanja drugoga koji tako stoji nasuprot. Bernstein uključuje i Eknatonov monoteistički obrat u ovaj model isključivosti koji može prijeći u otvoreno fizičko nasilje. Bernstein je iznova zaokupljen mogućnošću da se ne mogu isključiti konkretne manifestacije 'monoteističkih momenata'. Kulturalni povratak potisnutoga se nikada ne može isključiti, te bilo koja teorija moderniteta, sekularnosti ili progresivnog prosvjetiteljstva koja to isključuje je po Bernsteinu znanstveno deficitna (Bernstein, 2013, 173).

Autor zaključuje da je Assmannovo razumijevanje ove mračne strane monoteizma razlog njegovog naglašavanja Freudove teze da je napredak u duhovnosti u sebi središnja baština egipatskog Mojsijeva monoteizma, onog monoteizma koji je posvećen istini i pravednosti. Ovaj Freudov 'progres' nije povijesna neizbježnost, te traži predanost za održavanjem. Umjesto suprotstavljanja monoteizma prosvjetiteljstvu, Assmann, slično Freudu, vidi ova dva pokreta u bliskoj povezanosti, koju Bernstein naziva Assmannovom 'ambivalističkom' tezom. Izraz ambivalentnost također referira na Freuda, koji vidi afirmaciju i negaciju u simultanim i neodvojivim misaonim iskazima. Ovdje bi se teza odnosila na istovremenost dvaju procesa: s jedne strane je religijsko nasilje temeljna sastavnica Mojsijevskog razlikovanja, s druge strane je napredak u duhovnosti (i intelektualnosti) baština istoga razlikovanja. Na praktičnoj razini ova dvojnost je i stalna zadaća, u Kantovskom smislu *Aufgabe*, suprotstavljati se realizaciji potencijalnog nasilja, tako da se Mojsijevsko razlikovanje podvrgne "neprestanoj refleksiji i redefiniciji ... kako bi to ostalo za nas nezamjenjivi temelj za napredak u čovječnosti" (Assmann 2003, 165).

Bernsteinov zaključak Assmannovih propitivanja karaktera i dosega religijskog nasilja ostavlja dojam neispunjene zadaće koju je Assmann trebao napraviti, a radilo bi se da je trebao dati snažne recepte u borbi protiv opasnosti moguće eskalacije ove prijetnje. Upravo tu je, po mom mišljenju i manjak Bernsteinove analize Assmannova rada: kao da je, u njegovim očima, riječ o reorganizatoru društvenih i kulturalnih događanja koji je dužan ponuditi učinkovit lijek protiv prijeteće epidemije. Bernsteinova kritika time ukazuje na fobije suvremene znanosti da često ne

zna pratiti fenomene znanstvenom pozornošću kako bi se stvari razumjele i po mogućnosti prevenirale, a ne nužno dala brza konačna rješenja, koja bi po intenzitetu možda bila jednaka nasilju protiv kojega se tako naglašeno zauzimaju. Ovo je jednaka zadaća kao i *Aufgabe* 'dekonstrirati' Mojsijevsko razlikovanje, kako bi to Bernstein entuzijastički želio (Bernstein, 2013, 174).

**Ratzinger:** Budući da je Ratzinger ponajprije teolog i filozof, njega ponajprije interesira pitanje istine, njene upitnosti i dohvatljivosti, posebice iz perspektive kršćanske vjere. Teza da je napuštanje zahtjeva za istinom kršćanske vjere preduvjet za svjetski mir, po Ratzingerovom mišljenju se iznova interpretira u Assmannovom opusu, konkretno u sučeljavanju biblijske i egipatske religije kao i njihovih odnosnih civilizacijskih dosega (Ratzinger, 2004, 189).

Ratzinger zauzima nedvojben stav da Assmannova teza zagovara povratak u Egipat tj. Izlazak valja preokrenuti, s odgovarajućim posljedicama da se razlikovanje između pravoga i krivoga u području religije treba ukinuti te se vratiti u svijet bogova koji izražavaju kozmos u njegovu bogatstvu i raznovrsnosti (Ratzinger, 2004, 191). Uostalom Ratzinger primjećuje da je taj poziv konstanto aktualan u Starom zavjetu te je posebno otvoren upravo u posljednjim tekstovima Staroga zavjeta. Npr. u Prvoj knjizi o Makabejcima se govori o 'izdajicama Zakona' koji predlažu neki savez s poganima 'jer otkako smo se od njih odijelili, ide nam loše', te odlučuju živjeti prema zakonima stranaca (I Mak 1, 11-15). Isto tako za Ratzingera je nedvojbeno Assmannova čežnja za Egiptom, koju on prati u renesansnom fasciniranošću Hermesom, odn. *Corpus Hermeticum*-om kao nekom pra-teologijom, preko prosvjetiteljskih interesa za otkrivanjem takvog drugačijeg drevnog svijeta oblikovanog u umjetničkom djelu Mozartove *Čarobne frule*. Štoviše Egipat bi se razumijevao kao 'izvor sve religije' te bi označavao 'zadnju konvergenciju razuma i objave, ili prirode i pisma' (Assmann, 1997, 40; Ratzinger, 2004, 192). U tom kontekstu Spinozin obrazac '*Deus sive natura*' bi bio osnovni obrazac razumijevanja povratka u Egipat, koji bi bio i povratak k bogovima koji bi dokinuo i razlikovanje Boga i svijeta, odnosno odbijanje Boga koji stoji nasuprot svijetu.

Ratzinger posebno naglašava jednu dimenziju Mojsijevskog razlikovanja koja govori o egzistencijalnoj strani religije, te tako komunicira sa sviješću modernog čovjeka: riječ je o svijesti o grijehu i otkupljenju. Ovih tema nema u Egiptu tj. u politeističkom svijetu, štoviše u Egiptu je po Assmannovim riječima nazočan 'moralni optimizam koji s radošću jede svoj kruh' svjestan da je 'Bog već odavno blagoslovio njegovo djelo' - kako to stoji u jednome od egipatskih redaka

Biblije (Prop 9, 7-10). Ratzinger to sve sažima u zaključak da se pitanje o istini i pitanje o dobru ne mogu odijeliti jedno od drugoga; ako istina nije spoznatljiva niti odjelita od onoga što nije istina, ni dobro se ne može spoznati, te bilo kakvo razlikovanje između dobra i zla postaje bespredmetno (Ratzinger, 2004, 193).

Ratzinger se osvrće i na pojedine vidike Assmannove teze kao npr. međusobnu zamjenjivost bogova u politeističkom svijetu i sl., što je već zamijećene od ranije navedenih kritičara. Napomena da su Assmannove percepcije politeizma također daleko od potpuno dokumentirane stvarne povijesti politeističkih religija, te se često pokazuju kao mit, ništa manje moćan u svojoj slikovitosti od mitske predodžbe odnosno kulture sjećanja kojoj Assmann daje presudnu ulogu u oblikovanju monoteizma. Jedan od takvih mitova se odnosi na sliku statične, nepromjenjive stvarnosti koja bi vladala politeističkim svijetom, koja bi se onda mogla i vratiti u cjelovitom 'izdanju'. Kao i sve u povijesti politeizam je podvrgnut procesu mijena i preoblikovanja koja su dostupna rekonstrukciji, posebno u kasnoj antici. Mitovi koji su proživljavani u kultu i sadržani u poeziji postupno gube svoju vjerodostojnost. Opće je mjesto antičke kulture propitivanje istinitosti mitske cjeline svijeta. 'Pitanje o istini nije izmislio Mojsije' poentirat će Ratzinger, ono se postavlja ondje gdje je svijest o sebi i svijetu sazrela (Ratzinger, 2004, 197). Sokrat upozorava na međusobni rat bogova, te Ratzinger navodi sintezu velikog teologa R. Guardinija o politeističkoj antičkoj religiji iz njegova djela: *Der Tod des Sokrates*: "Sve je božansko. Posvuda su moći i svaka moć spada u opstanak...To pak da se te moći moraju boriti, tvori nužnu tragičnost" (Ratzinger, 2004, 199).

Stoga ideja o povlačenju Mojsijevskog razlikovanja u konceptu '*Deus sive natura*', ne promovira sveopće pomirenje već upravo naglašava nemogućnost pomirenja svega postojećeg. Sam je bitak proturječan, iz samoga bitka proizlazi rat, te je nemoguće razlikovati dobro i zlo; zaključak je kojega postavlja antička tragedija na temelju doživljaja proturječnosti svijeta koji izaziva krivnju i propast ljudskog napora. Kasnija će dijalektika, od Hegela do Marxa, htjeti pomiriti kršćansku eshatološku orijentaciju s antičkom vizijom jedinstva bitka. No to je pomirenje prividno te svaka dijalektika napretka donosi svoje žrtve, te se čini da je mitološka dijalektika prevedena u činjenice u užasima revolucija posljednjih dva i pol stoljeća. Čovjek pojedinac ostaje i dalje gubitnik; on je materijal za igru napretka koji se treba naplatiti (Ratzinger, 2004, 200).

Pitanje o istini je neizbježno, postavlja se iz pitanja o samome bitku, te Ratzinger zaključuje da je Mojsijevsko razlikovanje također i Sokratovsko razlikovanje. Ova nutarnja sličnost propitivanja

istine je povijesna poveznica Biblije i helenizma, biblijske vjere i grčkoga mišljenja. Po Ratzingerovu mišljenju upravo je otvoreno očekivanje grčkoga duha koje očekuje odgovor; stav i gesta iz-gledanja, je glavni razlog uspjeha kristijanizacije (Ratzinger, 2004, 201). U monoteizmu objava i razum odgovaraju jedno drugom, te u tom smislu postoji 'prava religija', u kojoj su pomirena pitanja o istini i pitanja o božanskom biću. Ovo je naravno kršćanski izlaz iz žrvnja antičke tragičnosti, no Ratzinger navodi i drugi, koji postaje ponovno aktualan: s jedne strane 'pokršteni' Platon, a s druge obratni put kasnoga platonizma koji odbija kršćansku ponudu te postaje zamašnjak novoga politeizma izraženoga u misterijskim kultovima koja nude inicijacijske putove spoznaje ili mistična sjedinjenja s neizrecivim, kao tzv. 'kraljevski put' (Ratzinger, 2004, 202). Ratzinger smatra bez oklijevanja da Assmannove interpretacije spadaju u ovu vrstu kasnoantičke ponude.

Više puta spominjana mogućnost 'prevođenja' bogova jednoga politeističkoga panteona u drugi, u čemu Assmann vidi perspektivu međukulturalnog i međureligijskog mira zaokupila je i Ratzingera. Iz spomenutog se stava postulira prigovor o kršćanskoj netoleranciji, 'netolerancija' prve zapovijedi Dekaloga, koja izričito sadrži osudu idolatrije. Jedini Bog Staroga zavjeta je 'ljubomorni' Bog, u čijem se svjetlu pokazuje da je plural u riječi bo zapravo laž. Laž je nadalje nesloboda, što pojašnjava i sjećanje na Egipat kao 'kuće ropstva', prostor neslobode.

Ratzinger zamjećuje da se u ovom pitanju korisnost postavlja iznad istine. Korisnost bi bila spomenuta ideja međureligijskog mira i prevodivosti bogova u njihovim funkcijama i društvenom značenju. No, gdje se korisnost postavlja iznad istine, ljudi postaju robovima korisnosti, te posebice postaju robovima onih koji odlučuju o tome što je korisno. Demitizacija postaje nužna kako bi se bogovima skinula lažna moć, te se time pokazuje njihova relativna 'istina', odnosno uloga u religijskom svijetu (Ratzinger, 2004, 204).

Kršćanski odnos prema politeističkim religijama, po Ratzingeru, se može podijeliti u dvije faze, koje nisu uvijek vremenski susljedne. Prva bi faza bio savez kršćanstva s, uvjetno nazvano 'prosvjetiteljstvom' kasnoantičkog svijeta, koji je snažno nazočan u patrističkoj literaturi. Kršćanski evangelizatori stoje na strani filozofskog pogleda na svijet a protiv religije shvaćena kao mnogobožackog kulta s podijeljenom moći i rascijepljenim pojmom istine. U tom smislu je kršćanstvo prosvjetiteljski element koji podržava 'sjemenke' Logosa u grčkom spekulativnom umu koji je skeptičan prema religijama.

Druga faza ili vidik odnošenja prema poganskim tradicijama naslanja se u nekom smislu na ovu prosvjetiteljsku metodu. Ratzinger navodi Grgura Velikog, papu koji u sva psima upućenima engleskom kralju Ethelbertu i skupini misionara u Engleskoj u kratkom vremenskoj rasponu korigira vlastiti stav: u pismu kralju potiče ga na iskorjenjivanje idolatrije koja bi uključivala i rušenje poganskih hramova, a u pismu misionarima nalaže suprotno; ne treba rušiti hramove već samo izbacivati idole, jer će narod odbaciti zabludu no idući na ista mjesta 'radi spoznaje i radi čašćenja pravoga Boga' (Ratzinger, 2004, 205). Štovanje bogova i žrtvovanja se mogu prenamijeniti u počast svetaca i mučenika. Bio bi to kontinuitet kulture, koja čuva tradicionalna sveta mjesta s novim značenjem. Bogovi kao takvi su srušeni, jer im je pitanje o istini oduzelo boštvo i prouzročilo njihov pad. No posebno je zanimljivo i intrigantno u ovoj koncepciji da je istodobno došla na svjetlo i njihova istina; oni su uvertira razumijevanja pravoga Boga, oni su bili slutnje o onome što će dodati potpuni smisao. Afirmativnom inverzijom negacije dolazimo ovdje, u određenom smislu do Assmannove sintagme o 'prevodivosti' bogova, koji kao glasnici slutnje ili kao stube u usponu prema pravome Bogu postaju na ovaj neočekivani način vjesnicima jednoga Boga (Ratzinger, 2004, 206).

Ratzinger daje zaključnu procjenu Assmannove teze ocjenjujući je slijepom za središnji filozofski problem da se tema istinitoga ili pravoga i dobroga ne mogu odijeliti jedna od druge. U konačnici tri pitanja; o istini, dobru i o Bogu samo su jedno jedino pitanje. Assmann ne želi tražiti dalje od Mojsijevskog razlikovanja kao takvog, ono bi bilo kao neka sudbinska podjela svijeta koja ne daje prostora za otkupljenje. Ratzinger naglašava da je upravo biblijski pojam Boga priznaje (i poznaje) Boga kao dobro. Istina i ljubav su istovjetne: "Ta rečenica (Bog je ljubav (Mk 10,18) – shvaćena u svim svojim zahtjevima – najviše je jamstvo tolerancije; ona je jamstvo ophođenja s istinom čije je jedino oružje ona sama; i time je istina ljubav" (Ratzinger, 2004, 207).

Kao zanimljivost na kraju navodimo i osvrt samoga Assmanna na Ratzingerov komentar njegove središnje teze: "Moja se teza susrela s aktivnim i temeljitim otporom sa strane teologa, čak mi je i papa Benedikt, tada još kardinal, ukazao čast s raspravom, koja je – treba reći istinu – sasvim korektna i velikodušna" (Assmann, 2007d, 122-23; 2007f, 47).

#### 4.3.6. *Biblija i jezik nasilja*

Već na početku svojega djela (Assmann, 2003) čija je intencija pojasniti poteškoće oko teze o Mojsijevskom razlikovanju, Assmann iznosi metodološku perspektivu/obrazloženje zašto se vraća ovoj temi koja je već iscrpno argumentirana u polaznom djelu ove tematika (Assmann, 1997): “Želim iznova promisliti ovo novootkriveno poglavlje u povijesti sjećanja Egipta na Zapadu, od njegovih antičkih početaka do suvremenih posljedica; moguće je da ću u oduševljenju ovim otkrićem precijeniti cijeli slučaj. U osnovi ipak želim pokušati napraviti povijesnu ili 'mnemotehničku' rekonstrukciju, nipošto se ne zaplesti u koloplet teoloških kontroverzi” (Assmann, 2003, 15-16).

No, neovisno od ove istovremeno programske ali i subjektivne intencije, Assmann se ipak upleo u teološke, biblijske i povijesne kontroverze. U njegovoj mnemologički diskurzivnoj povijesti on naglašava 'semantički potencijal' koji tekst ostavlja i u svojim čitateljima, radije negoli subjektivne intencije samoga autora. Namjesto jednostavne obrane svojih prvotnih stavova, Assmann će u 'Mojsijevskom razlikovanju', pridonijeti raspravi ozbiljno se posvetivši odgovarajući na prigovore koja su postavili njegovi kritičari. Po pitanju većeg broja tema će u većoj ili manjoj mjeri doraditi svoje ranije stavove, što je svakako ne čest primjer akademske korektnosti i profesionalne objektivnosti koja ne slijedi slijepo vlastite teze koje pokazuju argumentacijske slabosti ili visok stupanj upitnosti. No, po pitanju njegovog središnjeg argumenta – Mojsijevskog razlikovanja – on će zapravo dodatno osnažiti svoje početne argumente, tako da će se katkada poslužiti i rezultatima koji su nadošli tijekom godina polemiziranja na ovu temu. Suprotstaviti će se i prigovorima svojih kritičara po pitanju religijske nesnošljivosti i nasilja, koji i čine jezgru kritike njegovih teza.

Assmann će posebnu pozornost posvetiti upravo prigovorima koji se odnose na navode iz Biblije vezane za jezik nasilja. Višekratno u svojim djelima navodi da nije bibličar, no možda upravo želi dati jasnoću oko uporabe biblijskih navoda u njihovom širokom značenju. Stoga najprije želi dati pojasniti forme božanskog nasilja, kako ga on kategorizira. Prva forma bi bila kreativno nasilje, koje on vidi u stvarateljskom djelovanju Boga (ili bogova), i koje uostalom vidi i u motivima prvotne borbe (primarni kaos) politeističkih mitova o nastanku svijeta. U ovakve motive spada i pripovijest o Općem potopu i Babilonskoj kuli.

Druga forma Bogu pripisanog nasilja bi bila jedno čisto destruktivno nasilje kažnjavanja, koja se iščitava u religijskom tumačenju prirodnih nesreća ili poraza u ratnim sukobima. Treća forma božanskog nasilja bi bila upravo ona forma koju Assmann analizira u ovoj raspravi i koja bi bila

tipično biblijska, a referirala bi se kao nasilje ljubomornog Boga. Na prvi pogled začuđujući naziv ove vrste nasilja po Assmannu je: političko nasilje (*politische Gewalt*). Razlog ovakvog imenovanja Assmann obrazlaže Božjim ekskluzivističkim zahtjevom, koji je potpuno eksplicitan u činu sklapanja saveza na Sinaju. Istovremeno ovaj se savez izražava u jedinstvu egzekutivne, legislativne i jurisdikcijske dimenzije u Bogu (Assmann, 2006c, 42-).

Ovaj oblik biblijskog nasilja Assmann široko ilustrira primjerima iz Staroga Zavjeta, od kojih je onaj o zlatnom teletu već spomenut. Nekoliko pasusa će Assmann detaljnije analizirati kao ilustraciju svoje teze. Jedan od primjera ovakve 'egzegeze' je 'krizni' ulomak iz Pnz 13, 7-12:

*“ Kad bi te brat tvoj, sin majke tvoje, ili sin tvoj vlastiti, kći tvoja, žena u tvom naručju ili prijatelj tvoj koji ti je kao i život, potajno zavodio govoreći: 'Hajde da iskazujemo štovanje drugim bogovima', kojih ne poznaješ ni ti niti su ih poznavali tvoji oci, sbogovima onih naroda što oko vas budu, bilo tebi blizu bilo od tebe daleko, od jednoga kraja zemlje do drugoga - nemoj pristati niti ga slušaj! Neka ga tvoje oko ne sažaljuje; ne štedi ga i ne sakrivaj ga <sup>10</sup>nego ga ubij! Neka se najprije tvoja ruka digne na nj da ga usmrtiš, a onda ruka svega naroda. <sup>11</sup>Zaspi ga kamenjem dok ne umre, jer je kušao da te odvрати od Jahve, Boga tvoga, koji te izvede iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva. Sav će se Izrael, kad to čuje, napuniti strahom te više neće počinjati takva zla u tvojoj sredini.“*

Mržnja se ovdje izražava naspram članova vlastite zajednice koji zapadaju u nevjernost zakonu. Istovremeno se preuzima jezična struktura asirskih vazalnih ugovora. U 28. poglavlju iste knjige (Pnz) sačuvan je tipičan primjer primjene asirske prijetee retorike, ovaj puta u jezik ljubomornog Boga, sve sadržano u čak 53 izraza prokletstva u slučaju nevjernosti. Sličan je motiv i u Prvog Knjizi o Kraljevima (1 Kr 9, 6-7), u kojemu Assmann prepoznaje odlučujući, 'identificirajući' korak literarnog uknjiženja ili literarne adaptacije izričaja nasilne prijetnje od strane velike sile u jezik Boga Izraelova. Assmann ovdje vidi i odlučujući pomak u formiranju židovskog identiteta, kao identiteta odvojenosti, kojega nužno prati i novi revolucionarni način literarnog memoriranja u novim jezičnim sadržajima, nužno u znatnoj mjeri posuđenima iz kultura židovskog okruženja.

Očito ovaj novi, revolucionarni jezik nasilja intenzivno nazočan u Starom zavjetu predstavlja moćnu jezičnu inscenaciju po kojoj se razumijeva ekskluzivni monoteizam kao lom u odnosu na njegovu prethodnicu, inkluzivni monoteizam. Assmann navodi i novija istraživanja Othmara Keela, koja vode do uvida da bi novi jezik nasilja bilo direktno 'uknjiženje' (*Umbuchung*), i 'transpozicija asirskog despotizma' u religijsku semantiku (Assmann, 2006, 30-40). Assmann



naglašava da se revolucionarna poruka ponajprije upućuje 'prema unutra' pomišljajući na nutarnjeg neprijatelja. Uloga joj je mobilizirati 'patos konverzije', novi 'životni osjećaj', te s njime povezanu subjektivnost (*Subjektivität*) (Assmann, 2006, 52-55). Rasprava oko jezika nasilja u Bibliji ovdje se račva u dva smjera: jedan u smjeru jezične kritike, a s druge strane na važnu posljedicu religijske konstrukcije ili otkrića 'subjektiviteta', o čemu će biti još riječi u poglavlju o S. Freudu.

Jezični iskaz je medij koji prati mnoštvo relacija koje su dio oblikovanja jednog identiteta, u što treba uključiti i prijelazne ili 'nezrele' faze. Ovdje se Assmann nadovezuje i na ranije spomenute tvrdnje E. Zengera i O. Keela da se u navedenim tekstovima očitava jedan 'nezreli' monoteizam, koji će se u kasnijim tekstovima razviti u izričaje 'istinskog' monoteizma. Drži da teza o imunitetu Boga 'istinskog' monoteizma na ljubomoru jednostavno nije u relaciji s tekstovima koji iznova ponavljaju da je Bog Izraela ljubomoran bog (Assmann, 2007c, 42). Štoviše misao o ljubomornom Bogu je u jezgri monoteističke ideje, naglašava Assmann. No, uz ovu tvrdnju ide i dodatak da je i revnost, štoviše žudnja (*Eifer*) vjernika (Izraelaca) istog intenziteta prema Bogu. Njemački izrazi za ljubomoru i revnost dolaze iz iste osnove (*Eifersucht* i *Eifer*) pa je ova sveza sudbonosnog odnosa uočljivija. Primjer ovakve uzajamnosti u stavu ali i djelovanju Boga i njegova naroda Assmann navodi u poznatom primjeru iz Knjige brojeva 25, 6, u kojemu se navodi primjer očitog nepoštivanja Zakona u praksi sudjelovanja u kultovima Midjanaca koje su vodili i do seksualnih veza s Midjankama. Svećenik Pinhas će osobno ubiti jednoga posebno 'drskog' Izraelca i njegovu ljubavnicu, potaknut gnjevom na ovako eksplicitno kršenje zakona. Ova će gesta zaustaviti Jahvin gnjev te će prestati pomor Izraelac koji je bio u tijeku kao odmazda za spomenutu nevjernost. Sam se Jahve očituje: “ *Pinhas, sin Eleazara, sina svećenika Arona, odvratio je moj gnjev od Izraelaca, obuzet među njima mojim revnovanjem. Zato u svome revnovanju nisam istrijebio izraelskoga naroda.*“(Br 25,11). Pinhas iskazuje istovrsno revnovanje kao i Jahve, te se tako svidio Bogu. Stoga i gesta nasilja služi pokazati intenzitet pa i strastvenost vjernosti prema Bogu, a nasilje je u svojoj šokantnosti uvijek moćna ilustracija dubine ljudske motivacije (Assmann, 2006b, 477-8).

Assmann će nadodati da pripovijest govori i o konkurenciji drugih bogova s kojima Izraelci uspostavljaju određeni, doduše neposredni odnos. U smislu Mojsijevskog razlikovanja treba iskazati ljubomoru na lažne bogove, od kojih prijeti zavodnička prijetnja. Stoga Jahve zabranjuje Izraelcima svaku vrstu povezivanja s 'idolopoklonicima' (Assmann, 2005d, 26-). Štoviše, pri

zauzimanju zemlje je naloženo rušenje oltara i kulturnih uzvišica (Izl 34, 13), te u konačnici protjerivanje ili istrebljenje čitave starosjedilačke populacije, jer je opasnost upadanja u napast štovanja tuđih bogova velika. Ovaj imperativ čišćenja terena je posebno naglašen u odnosu na područje Kanaana, gdje ništa “što diše ne treba ostaviti na životu“ (Pnz, 20 16). Izričito spominjanje Kanaana upućuju ovdje, po Assmannovu mišljenju, na razumijevanje Kanaana kao šifru hebrejskog poganstva, koji predstavlja posredničku poziciju između poganstva i (ograničavajućeg) židovstva. Upravo takva pozicija 'između' treba kod Izraelaca izazvati posebnu odbojnost. Nepotrebno je dodati da su predviđene oštre kazne i za naselja unutar židovskog 'suvereniteta koja otpadnu od Zakona (Pnz 13, 2-3.).

Važno je ovdje (iznova) napomenuti da su navedeni primjeri okrutnosti ili nalozi u smjeru nasilnih mjera prema poganima ili prekršiteljima zakona nevjerojatni, zapravo nepostojeći u stvarnoj povijesti. No, oni u tom smislu nisu Assmannov interes, točnije on se ne želi zadržavati na istraživanju vjerojatnosti takvih događanja u konkretnoj povijesti Izraela, koja uostalom arheolozi i povjesničari uglavnom odbacuju. Za njega je odlučujuće da monoteizam nosi sa sobom ovako postuliran jezik nasilja kao kulturalnu semantiku (*kulturelle Semantik*), koja se iz te pozicije razumijevanja katkada može naknadno aktivirati i u stvarnim povijesnim akcijama. Assmann uzima kao vjerojatnu mogućnost da bi prva takva akcija primjene nasilja bila ostvarena (tek) u II.st. pr. Krista, za vrijeme Makabejskog ustanka protiv ugnjetačke politike seleukidskog vladara Antioha IV. Epifana. U tom smislu bi npr. Juda Makabejac temeljio svoju ratnu retoriku i motivaciju upravo na deuteronomijskim poticajima i modelu postupanja. Izričita povezanost je eksplicite navedena u Prvoj Knjizi o Makabejcima, u kojemu se podsjeća na (motivacijski) pothvat koji je ranije (Br 25) naveden: Pinhasovo revnovanje: “*Tako provali njegova gorljivost za Zakon kao nekoć Pinhasova protiv Zimrija, sina Šalumova*“ (1 Mak 2,26.). Povijesna pozadina je jasna: s jedne strane Antioh u nastojanju da procesom helenizacije i asimilacije stvori nešto kao nacionalnu državu, a s druge strane su Židovi koji stoje pred izborom ostati vjerni zakonu ili se prepustiti trendu asimilacije u helenistički svijet. Assmann u tome vidi unutarnji antagonizam među Židovima, jer su pristaše helenizma svojim otporom naspram tradicionalista zapravo izazvali građanski rat. Knjige o Makabejcima izvještavaju s patosom o okrutnostima s kojima su uništena sela i gradovi 'otpadnika'. Puno je mjesta 'revniteljskog ubijanja i umiranja za Boga' (Assmann, 2008a, 115). Poznata pripovijest o Makabejcima, klasičan primjer židovskog heroizma, pokazuje da se Makabejci ne brane samo protiv napada Antioha IV. Spominje se

nestanak čitavih sela i gradova čiji su stanovnici uglavnom helenizirani Židovi na koje se primijenilo pravilo iz Knjige Ponovljenog zakona, propisano za Kanaance ali i Izraelce koji bi otpali te prihvatili poganske rituale (Assmann, 2008a, 119).

Sve je izvedeno u režiji jednog religijskog revnitelja koji koristi arhaično i fiktivno ratno pravo pri vođenju gerilskog rata. Istovremeno, dopušta Assmann da je sasvim moguće da su Knjige o Makabejcima, napisane šezdesetak godina poslije događaja koje opisuju, također samo književna fikcija koja služi da se Hasmonejci kao pobjednici predstave nasljednicima herojskog identiteta Jude Makabejca. U tom slučaju bi se ovakvi tekstovi temeljili na nekoj starijoj literaturi koja je opstojala kao normativ (Assmann, 2005d, 32.).

Assmann je konstantan u tvrdnji da biblijski jezik nasilja treba biti ispravno interpretiran kao čin memorije, ne povijesti. Većina starozavjetnih odlomaka nasilnog sadržaja je usmjerena prema unutra, prema onima koji su se vratili u poganstvo. U tom smislu jezik nasilja i nesnošljivosti “pripada modusu u kojemu se predstavlja biblijski monoteizam i njegova instalacija, te nikako nije izraz stvarnog događanja” (Assmann 2008a, 128). “Antikanaanizam Deuteronomija i njegov jezik nasilja odražava patos konverzije: strast privrženosti koja mijenja život, strah od ponovnog pada, te odlučnost iskorijeniti nutarnjeg poganina” (Assmann 2008a, 124).

Uzimajući Knjige o Makabejcima kao ogledni primjer Assmann želi naznačiti tri elementa koji se mogu misliti i razumjeti samo u horizontu jednog ekskluzivnog monoteizma. Prvi element imenuje performativnu pismenost (*performative Schriflichkeit*), drugi mučeništvom (*Martyrium*), te treći fenomenom obraćenja (*Konversion*). Prva točka, performativna pismenost je suradnja pisma, kanona i životnog upravljanje (*Lebensmassregelung*). Posljednji element ove trijade je tipični izraz ekskluzivnog monoteizma koji je omogućeni performativnom pismenošću. Životno upravljanje je nešto sasvim novo, ne samo u povijesti religija već i kulture pisma, te obadvije inovacije opstoje u međuovisnosti (Assmann, 2005d, 33-). U drevnim orijentalnim religijama je kralj izričajna (govorna) i performativna instanca prava. Objavljeni pravni kodeksi, poput Hamurabijeva zakonika, posjeduju samo informativnu snagu. S druge strane, Tora pridržava za sebe performativno umijeće uređivanja svekolikih područja života. Tora bi bila kanonizirana pismenost i zahtijeva potpunu unutarnjost.

Drugi punkt ove trijade, mučeništvo bi bila druga krajnost jednog revnitelja za Boga, na primjeru Makabejca. Pored već postojećeg imperativa 'ubiti za Boga' stupa na scenu sada i drugi: 'umrijeti za Boga'. 'Umrijeti za zakon' je ideal koji odgovara pojmu mučenik je zadnja konsekvencija

jednoga života koji je propisan po pismu i kojega je do u detalje iznutra usvojio. Mučeništvo kao središnji element svih monoteizama je razumljivo samo u okviru ekskluzivnog monoteizma (Assmann, 2005d, 34). Nadalje, Assmann naglašava da je inicijalno puno važnije podnošenje nasilja negoli nanošenje nasilja: “Kada je jedanput pojmljeno da je netolerancija inherentna monoteizmu, koja ima polazište u Mojsijevskom razlikovanje, inicijalno se javlja u pasivnom ili martirološkom obličju – odnosno to je zapravo odbijanje prihvatiti religiju spoznatu kao lažnu, te osvjedočena spremnost radije umrijeti negoli popustiti ni stopu u ovoj točki – tada problem ‘monoteizma i nasilja’ može biti viđen kako se u jednakoj mjeri odnosi na podnošenje nasilja kao i nanošenja istoga” (Assmann, 2003, 21).

Mučeništvu je sukladan fenomen obraćenja (konverzije); treće točke Assmannova nacrt mentalne strukture monoteizma. Najavljuje izravno da: “Ovdje možda leži također i ključ problema jezika nasilja“ (Assmann, 2005d, 35). Kao što je već rečeno u politeističkim ili kozmoteističkim religijama je konverzija nepojmljiva, jer se ne poznaju kategorije isključenosti i nepomirljivosti odnosno onoga što podrazumijeva Mojsijevsko razlikovanje pod istinitim i lažnim. Konverzija pretpostavlja beskompromisno priznanje istine, koje isključuje i odvaja sve što prethodi obraćenju i što stoji izvan istine. Štoviše ono što se isključuje se istovremeno i demonizira. Konverzija tako postaje prostor u kojemu istovremeno opstojе imperativ odlučivanja, obveza sjećanja i unutarnjeg života ali i represivni element straha od povratka (na staro stanje, tj. vjerovanje). Upravo u tom 'prostoru' se, prema Assmannu nalaze korijeni semantike nasilja (*Gewaltsemantik*) monoteističkih religija. Oprečnost konverziji je asimilacija kao potpuno napuštanje podrijetla i izvornog identiteta; štoviše ona označava zaborav. Tekstovi Ponovljenog zakona opominju upravo u svezi ovakvog zaborava, što Assmanna navodi na zaključnu tvrdnju da se iza izrazitog deuteronomijskog anti-kanaanizma i tradicije nalazi patos konverzije, strast jedne odluke koja mijenja život ali i strah od otpada i odlučnost iskorijeniti poganina u sebi (Assmann, 2005d, 35-35).

Assmannova refleksija na značenje naslijeđa Mojsijevskog razlikovanja za suvremeno doba je sažeta u slijedećem:

Ako nasilni potencijal njegove semantičke implikacije ostaje cijena monoteizma, također je važno prisjetiti se za što je ova cijena plaćena. Monoteizam znači izlazak, to jest prosvjetljenje. To znači oslobođenje čovječanstva od prisila moći ovoga svijeta, od zadanog. Ono označava otkriće jedne alternativne stvarnosti ljudske posvećenosti i založenosti ponad tradicionalnih

stvarnosti države, društva i prirode. Ono označava način otkrivanja unutarnjeg čovjeka kao i nove dimenzije subjektivnosti. Kao konačnu konsekvencu, distinkcija između istinitog i lažnog označava i distinkciju između Boga i svijeta. Ako ova distinkcija osposobljava čovjeka za put ponad (ili iza) zadanih moći svemira i politike u njegovoj potrazi za Bogom, ona nas potiče poći i iza svetih tekstova i istina tradicionalne religije (Assmann 2008a, 125).

#### 4.3.7. *Vladavina i nasilje*

Uz pitanje o semantici nasilja biblijskog jezika usko je povezano i pitanje o političkoj teologiji u pozadini ovih procesa. Nešto ranije je spomenuto da Assmann ovakve (religijske?) forme nasilja kategorizira kao političko nasilje. Sklon je izraziti veliku vjerojatnost da vrsta nasilja koja je nazočna i kod suvremenih religijskih 'revnitelja' (npr. mudžahedina), a podudara se u mnogo čemu s navedenim iskazima u biblijskim tekstovima u formama normativnih zapovijedi i narativnih prastanja (*Urszenen*), zapravo u užem smislu nema ništa s religijom, već je ustvari političke prirode (Assmann, 2006 b, 480).

Kao i uvijek kada je u pitanju pokušaj distingviranja neke društvene stvarnosti u kojoj su religija i politika djelatne na nekoj stvarnoj ili fiktivnoj zajedničkoj razini pokrene se kritička potraga za pojašnjenjem temeljnih pozicija. Posebno ako su sklona jednostranim općim koncepcijama. Tako G. Kaiser ne razumijeva Assmannovu opću karakterizaciju judaizma kao jednu "u osnovi političku ideju i pokret" (Assmann, 2000a, 245). Kaiser vidi sasvim drugačije; riječ je predominantno o jednoj sveobuhvatnoj ideji Boga. Takav Bog vodi iz nespasenosti/propasti u spasenje, dokrajčuje nepravdu te u tijeku povijesti stoji blisko svojem narodu u dvojakom svojstvu emotivnog skrbnika ali i Boga sveopćeg suca. Zašto stavljati ovdje politički element namjesto samorazumljivosti Izraelaca za ovaj element objave (Kaiser, 2003, 255-258).

Johanna Rahner, koja stoji uz Kaiserove opaske, Assmannove teze vidi kao 'preknjiženje političkih pojmova na teološku razinu'. Na ovaj se način oduzima odlučujući vidik biblijskog razumijevanja Boga: priznavanje Božje premoći nad poviješću. Posljedično se čini nejasnim dominantna posljedica biblijskog određenja odnošenja svijeta i Boga, koja nipošto ne otvara prostor političkoj uzurpaciji (Rahner, 2005, 62-). U konačnici bi biblijski monoteizam bio prožet

prosvjetiteljskom moći, koja odolijeva dijalektičkim propitivanjima postmoderne filozofije. Biblijski monoteizam je stoga jedan polemičan, 'nemiran' i 'nezasitni' monoteizam što ga sve čuva od 'prenamjene' (*Vereinnahmung*). Ovako diferenciranom pristupu Assmannov negativno postavljen monoteizam ne može parirati (Rahner, 2005, 72).

Michael Zank odbija Assmannovo reduciranje izraelske religije na razinu elemenata koji služe elaboriranju njegovih teza. Pritom uzima ono što on naziva biblijskom vjerom te taj model primjenjuje neovisno o razvoju biblijske religioznosti koja je ponajprije teologija saveza (Zank, 2007, 246).

Dieter Schellong, teolog iz Paderborna, svoju kritiku Assmannove političke teologije usmjerava u drugom pravcu. Ukoliko bi bilo točno, tvrdi Schellong, da su sekundarne religije ubrzale proces teologiziranja političkih pojmova, to se onda ne bi odnosilo na monoteističke ideje, koje bi morale skinuti svoju inherentnu nasilnost, već ponajviše sferu političkog, koja ovdje nastupa pod teološkom maskom. Daje pritom jasnu sliku ovih odnosa: "Monoteističke ideje bi se morale također odreći svojega podrijetla te s njim i inherentnih političkih interesa, ukoliko bi se htjele odreći svoje nasilnosti (Schellong, 2005, 151). Autor općenito podržava ideju da politička težnja tj. stremljenje za moć zauzima daleko najveći udjel u odgovoru na upite o podrijetlu nasilja i nesnošljivosti negoli je to slučaj s religijom. Tako se ne može prihvatiti Assmannov postulat o revolucionarnoj ulozi monoteizma, osobito ukoliko se uzme da bi u tom slučaju sukobi među bogovima u politeističkom kozmosu imali uzrok u političkom stremljenju za moć (Schellong, 2005, 153).

Za Petera Strassera je propitivanje sveze nasilja i monoteizma isključivo pitanje korisnosti jedne monoteističke ideje Boga za jednu političku teologiju. Pretpostavlja pritom više varijanti monoteističkog zamišljanja Boga. Npr. kršćanska slika Boga je poradi svoje trinitarne dogme nepovoljna za neku djelotvornu političku teologiju. Kršćanska akumulacija moći tijekom povijesti (autor posebno referira na katoličku Crkvu), je posljedica njene etike moći koju su podupirale različiti oblici samosvijesti kojima je ona podupirana, nemajući teološko uporište (Strasser, 2005, 98).

**Assmannov odgovor:** Assmannov pokušaj dati profiliranu sliku političke teologije vlastite monoteizmu, vodi ponajprije do komparativnog karakteriziranja egipatskog razumijevanja vladavina i spasenja. Tek razumijevanje Egipta može dati ključ razumijevanja revolucionarnog

monoteističkog pojma političke teologije. Assmann podsjeća ponajprije da je egipatska država građevina koju podigoše bogovi, koji se zamišljaju kao daleki, skriveni i nevidljivi. Država je predstavnik bogova na zemlji u formi njihovih (konkretnih) predstavnika, kao što su kraljevi, idoli (kipovi) ili svete životinje. Na poseban je način država odgovorna i za urednost kozmičkog tijeka, koji se održava korektnim vršenjem žrtvenih kultova kojim pridobivaju milost bogova da i nadalje zauzimaju (nastavaju) idole te time održavaju pravilan odnos prema svijetu. "Idoli (kipovi i slike) su mediji magijskog održavanja božanskog u sadašnjici" (Assmann, 2003, 98).

Moguća je božanska blizina i kroz simboličko posredovanje. Posrednik je država, dok je faraon predstavnik stvaralačkog boga. Predstavnici omogućavaju indirektnu vladavinu bogova. Time postaje jasan i politički aspekt egipatskog kozmoteizma: predstavljanje bogova kroz državu je istovremeno također i vladavina kroz državu. Bogovi su, u nekom smislu 'upućeni' na faraona i na državu, kako bi mogli provoditi svoju vladavinu. Legitimacija faraona kao egipatskog vladara proizlazi iz njegove uloge odraza (Assmann, 2003, 96-98). Upravo ovdje nalazi Assmann važan vidik zabrane štovanja idola, kojega Mojsijevski monoteizam strogo zabranjuje: "U zabrani štovanja idola nalazi odbacivanje lažne politike svoj najjasniji izraz" (Assmann, 2003, 97). Mojsijevski monoteizam smjera na razdvajanje vladavine i spasenja. Bilo bi nemoguće na jednostavan način reprezentirati jednog nadmoćnog Boga; k tomu opstojećeg izvan svijeta, te dakle transcendentnog. Političkom vođi se ne pridaje božanstvo niti uloga posrednika spasenja. Posljednja uloga je isključivo Božja prerogativa. Već navedena primjedba J. Rahner, da je Assmannova karakterizacija političke teologije Izraela stvorila mogućnost uzurpacije upravo ovdje postaje razvidno da je riječ o nesporazumu. Assmann naglašava upravo suprotno; jer ukoliko monoteizam posreduje spasenje isključivo Božjom moći oduzimajući svjetovnoj instanci raspoloživo nasilje, principu vladavine ne ostaje ništa osim kralja kojemu samo preostaje pokloniti se pred Zakonom (Torom). Ovdje se također naviješta jedan simbiotički odnos prema svijetu, zapravo predodžba, da bi se u formi političke vladavine pojavilo nešto božansko, nastanjeno u svijetu. No to je više nemoguće (Assmann, 2003, 70-).

Odlučujuća uloga Zakona u izraelskoj religiji nije promakla ni Assmannu. Zakon određuje odnos pravednosti i božanstvenosti. Već je ranije spomenuto da Assmann ne drži ideju pravednosti za monoteistički izum. Ovdje ga želi predstaviti kao opreku svjetovnom razumijevanju egipatske religije upravo na način njegovog sakraliziranja i teologiziranja. Razvijena stilizacija profanog prava prema božanskom pravu predstavlja Assmannov prvi korak u dokidanju stapanja države i

pravednosti u osobi kralja (faraona) s njegovom jurisdikcijskom legitimacijom izricanja prava. Bog kao zakonodavac i sudac istovremeno lišava moći zemaljske vladare, istovremeno razdvajajući vladavinu i spasenje. Ovakva teologija povlači i promjene u ondašnjoj slici svijeta. Ukoliko je u Egiptu sva moć skupljena u kralju kao zakonodavcu, ona počiva, u odnosu na biblijsku sliku svijeta, na 'negativnoj antropologiji'. Moćan kralj u jednoj moćnoj državi, kao čuvar prava i pravednosti, odgovoran je za stabilno društvo. "Ovom predodžbom priprema Biblija zamjenu jedne moćne države kroz jednog moćnog Boga" (Assmann, 2006c, 44). Savez Boga sa svojim narodom pretpostavlja jednu pozitivnu antropologiju, unutar koje se čovjek može slobodno odlučiti za Boga. Ovu misao Assmann razvija u pravcu karakterizacije početaka biblijske religije više u smjeru političko-institucionalnog nasljedovanja drevnih orijentalnih država negoli orijentalnih religija kao takvih. U središtu orijentalnih religija stoji ponajprije zakon a ne objava (Assmann, 2006c, 45).

Iako i monoteizam pokazuje katkada i ambivalentan odnos vladavine i spasenja, kao u primjeru Eknatonove monoteističke reforme, u kojoj su se na poseban način povezale ove dvije veličine. Naime faraon se je, po predstavnicima stvaralačkih bogova, dao preimenovati/unaprijediti u koregenta jednoga Boga. Tako je faraon postao moralno-politička, a jedan Bog kozmička instanca: "U čitavoj faraonskoj povijesti ne nalazi se tako ekstreman slučaj oboženja države kao u periodu Amarna-religije. Ovo je točka, u kojoj se Eknaton i Mojsije, tj. egipatski i biblijski monoteizam iskazuju kao antipodi" (Assmann, 2003, 68).

Assmann napominje i da u kasnijim monoteističkim religijama ranije elaborirana definicija o vladavini i spasenju nije uvijek u praksi imala isti učinak. Štoviše, zaključuje Assmann u vidu postuliranog pravila, uvijek kada monoteizam prestaje biti na neki način 'pokret otpora' te se ustroji kao vladajući poredak, tada i njegova politička teologija lako transformira kritiku države u njeno legitimiranje (Assmann, 2003, 70). Kao povijesno realizirane primjere on navodi bizantinski cezaropapizam, ili ponajprije u povijesti ali još i danas aktualni primjeri iz islamskog svijeta u kojemu se svjetovna vladavina 'kadrovira' duhovnim vođama. Tijekom povijesti su židovstvo i kršćanstvo izazove političke komponente religije katkada eshatologizirali, kao u primjeru židovstva, ili u drugom, kršćanskom slučaju, spiritualizirali kroz teoriju o dva kraljevstva – nebeskog i zemaljskog. Očito ovdje Assmann ima u vidu zapadno kršćanstvo, što su mu kritičari predbacivali da je zanemario kasnije pa i suvremene (pod)varijante cezaropapizma u državama pravoslavne tradicije. Napominje nadalje da je u slučaju islama, ili barem onoga što se



naziva 'islamizmom' ova sklonost legitimiziranju države i dalje na snazi. Štoviše Assmann smatra da bi se pojam džihada najbolje preveo u značenju (izvorno starozavjetnog) koncepta: 'revnitelja za Boga' (Assmann, 2006c, 46).

Dodatna je posebnost kršćanstva da je proces upućenosti na dogmu nauštrb zakona doprinio dokidanju ekskluzivne povezanosti samo uz jedan narod, te time otvorio spasenja svim ljudima i narodima. U konačnici je ovaj korak vodio do još radikalnijeg razgraničenja između kršćana i pogana. Riječ je naime o pomaku u polarizaciji sadržaja Mojsijevskog razlikovanja: umjesto razlikovanja između pravde i nepravde u kontekstu židovskog zakona sada postaje središnjim pitanjem razlikovanje između spasenja i odbačenosti, tj. prokletstva.

Assmann ovdje snažno naglašava jedan potencijalni okidač nasilja unutar kršćanstva. Upravo ovo razlikovanje između spašenosti i prokletstva, sada doživljeno očito u predodžbama konkretnih posljedica kao što su Sudnji dan i oganj pakleni proizvode moćne slike nasilnog predznaka. Tako i u kršćanstvu dolazi do revnovanja za vjeru, koja se u spremnosti posezanja za nasiljem, po Assmannovom mišljenju, ne samo ne razlikuje od starozavjetne revnosti za zakon, nego je i nadmašuje (Assmann, 2006b, 485). S druge strane židovstvo nije nikada pokušalo dogmatski propisati korpus 'vječnih istina', te će one u židovskoj kasnijoj tradiciji ostati djelomično u stanju 'diskurzivnog prokapljivanja' (*diskursive Verflüssigung*), (Assmann, 2006c, 46).

#### **4.4. Kulturno-antropološki horizonti: Prema mogućoj ontologiji inkluzivnosti**

##### *4.4.1. Sigmund Freud i napredak u duhovnosti*

Posljednje djelo Sigmunda Freuda: "*Der Mann Moses und die monoteistische Religion*" je dotaknuto u Assmannovim analizama Mojsijevskog monoteizma u više njegovih knjiga i članaka, te je postojećoj raspravi o učincima Mojsijevskog razlikovanja dodala posebnu dimenziju interdisciplinarnosti pa i šireg društvenog interesa kojega u suvremenoj kulturi izazivaju reference na psihoanalitički pristup povijesnim i religijskim temama. Interes za navedeno Freudovo djelo je, neovisno o Assmannu, oživjelo posljednjih desetljeća, no Assmann će mu dati razmjerno značajnu pozornost čak i u širim krugovima. Assmann želi Freudov pokušaj rekonstrukcije značenja Mojsija staviti u liniju povijesnog sjećanja u perspektivi prosvjetiteljskih

interpretacija Reinholda i Schillera, nikako ne u suvremeni razred istraživača poput Bernsteina ili Schäfera (Schäfer, 2003.)

U oba svoja poglavlja o Freudu u djelu Mojsije, Egipćanin: “*Sigmund Freud: The Return of the Repressed*,” i “*Sigmund Freud and the Progress in Intellectuality*,” Assmann polazi od iznenađujućeg Freudove tvrdnje da su Židovi ubili Mojsija. Izražava skepticizam u svezi ove ideje kao i oko načina na koji Freud povezuje Mojsijevo ubojstvo s 'izvornim' oceubojstvom praoca. “Trauma monoteizma, ako postoji takvo što, počiva po mom mišljenju, ne na dvostrukom ubojstvu, čije su žrtve najprije praotac, a potom i Mojsije, već na dvostrukom bogoubojstvu, čije su žrtve najprije 'poganski' bogovi, a potom sam monoteistički Bog (Assmann 2003, 96–7). Nakon Mojsijeva ubojstva, nastavlja Freud, Židovi polako klize od striktnog monoteizma i ikonoklazma prema nekim oblicima idolatrije, pobunjeni narod sklapa savez s drugim semitskim plemenima u Midjanu te prihvaća novo božanstvo, strašnog vulkansko božanstvo Jahve-a. Bog Mojsija Egipćanina stopit će s Jahvom, kao i djela Mojsija Egipćanina s onima midjanskog svećenika istoga imena. Ova u velikoj mjeri nevjerojatna priča o fuziji dvaju religija, koju je teško uzeti kao ozbiljnu povijesnu hipotezu, igra glavnu ulogu u Freudovoj tezi o nastanku monoteizma. Poslije stoljeća latencije, zbiva se povratak potisnutog; povratak istinskom nauku monoteizma. U poglavlju naslovljenom “*Latentni period i tradicija*” Freud kaže: “Ispovijedamo stoga vjerovanje da je ideja jednoga Boga, kao i odbacivanje magijski efektnih ceremonija kao i naglasak na etički imperativ tražen u njegovo ime u stvari Mojsijeva doktrina, kojoj u početku nije posvećena pozornost, no koja je nakon dugog vremenskog intervala postala ponovno aktivna te se trajno učvrstila” (Freud, 1964, 66). Freud koristi dva temeljna koncepta psihoanalize: latentnost i povratak potisnutog, koje su izvorno služile pojašnjenju individualne neuroze, primjenjuju se i na polju kulturnog pamćenja.

U ovom narativu židovski je narod napustio Atonovu religiju te se vratio štovanju drugih bogova sličnih onima susjednih naroda; no Mojsijeva vjera nije iščeznula bez tragova, neka vrsta pamćenja je održavana živom, zasigurno nejasna i manjkava tradicija, no takva tradicija sjećanja na veliku prošlost je nastavila djelovati te postupno osvajati sve veću moć da bi na koncu uspjela zamijeniti boga Jahvea s Mojsijevim Bogom te ponovno oživjeti Mojsijevu religiju. Nama je potpuno strano da neka tradicija koja zapadne u zaborav može imati takva utjecaj na narod. (Freud, 1964, 69–70).

'Povratak potisnutoga' se razumijevalo u kontekstu neurotskih procesa; potisnuti materijali opterećivali bi (pod)svijest fantomima prošlosti, jer bi na nejasan način doživljavali da su s njima povezni na misteriozan ali i obvezujući način. No, u slučaju Mojsija sučeljeni smo s primjerom preživljavanja pobjedničkog vitalnog elementa prošlosti kao najistinitijeg posjedovanja u sadašnjosti, usprkos svih destruktivnih elemenata kojima su bili izloženi (Bernstein, 1998, 119–20).

Ovim jasnijim biva Assmannova zamjedba u završnom dijelu *Mojsije, Egipćanin*: “Koncepti latentnosti i povratka potisnutoga su nenadomjestivi za bilo koju adekvatnu teoriju kulturnog pamćenja” (Assmann, 1997, 215). Kao središnji koncepti Assmannove mnemohistorije pokazuju kako biblijsko izvješće o hebrejskom Mojsiju, potiskuje kulturno pamćenje Egipta. No postoji i protumemorijska koja snažno izbija nakon dugog vremena latentnosti. Na ovaj način on vidi borbu između Mojsija Hebreja i Mojsija Egipćanina; prvi je dominantna 'memorija konverzije', drugi je 'dekonstruktivna protu-memorija'. Assmann zaključuje da se stari koncept tradicije pokazuje nedovoljnim, odnosno koncept tradicije koji se fokusira ekskluzivno na ono svjesno preuzeto kroz povijest te ne priznaje kulturalnu latentnost potisnutoga ne uspijeva pojmiti dinamiku kulturnog pamćenja (Assmann, 1997, 215).

Za zaokruživanje Freudova narativa, potrebno je promisliti što on uzima kao naslijeđe ovog striktnog monoteizma. Assmann to naziva drugim deicidom, ubojstvom Mojsijeva Boga. Naslijeđe monoteizma je napredak u duhovnosti (*der Fortschritt in der Geistigkeit*), napredovanje u intelektu. Assmann sažima Freudovu tezu: “Sada mislim da je Freud pokušao ... prezentirati Mojsijevsko razlikovanje (u obliku zabrane pravljenja likova) kao seminalno, beskrajno vrijedno, i duboko židovsko postignuće, koji nipošto ne treba zanemariti, i da svoju vlastitu psihoanalizu može sam vrjednovati uzimajući upravo ovaj specifični židovski tip napretka koji ide uvijek korak naprijed” (Assmann, 2003, 86).

Prateći Freuda u elaboriranju njegovih koncepata Assmann iskazuje visok stupanj komplementarnosti svoje teorije s Freudovom teorijom o latentnosti i povratku potisnutog; smatra da je time iznimno doprinio razumijevanju diskursa dinamike memorije. Na koncu Assmann ostaje bez obrazloženja ovih velikih iskaza. U kojem je smislu latentnost treći model antagonizma? Zašto su koncepti latentnosti i povratka potisnutog neizostavni za svaki primjereni model kulturnog pamćenja? Što se precizno misli pod kulturalnom latentnosti i kulturalnim

povratkom potisnutog? Zašto je stari koncept tradicije nedostatan? Hoće li odgovori na ova pitanja pojasniti potencijalnu opasnost od religijskog nasilja?

Prosvjetitelji o kojima Assmann govori, tematiziraju Mojsija kao figuru koja bi povezivanjem egipatskog vjerovanja u jednost svijeta sa izraelskim jednim Bogom mogla realizirati dokidanje Mojsijevskog razlikovanja. U ovoj točki Assmann povezuje Freudovu viziju Mojsija, koji bi bio iniciran u egipatsku mudrost, koji će na koncu, u njegovoj interpretaciji, biti ubijen od vlastitog naroda koji ga ne razumije. Freud i ovdje primjenjuje svoju teoriju o religiji kao neurozi prisile (*Zwangsneurose*), te ovakva percepcija Mojsija je njegov svojevrsan apel za snošljivost i vladavinu razuma (Assmann, 2007a, 240-).

Schäfer smatra da je Freud upravo na suprotnoj poziciji. Ne zalaže se uopće za dokinuće Mojsijevskog razlikovanja već upravo za 'grandiozno zaoštavanje' istoga (Schäfer, 2003, 31). Jer kako na drugi način objasniti čitav narativ o 'trijumu čiste duhovnosti (*Geistigkeit*)', čije posljedice, kao npr. zabrana štovanja idola, Freud vidi kao izraz radikalnog odmaka od grješne religioznosti, iracionalnosti i magije. Schäfer odbija primisao da bi Freudovo razumijevanje judaizma bilo povezano s prosvjetiteljskom ili spinozističkom linijom mišljenja. Autor ide čak prema tezi da je Freud bliži idejama devetnaestostoljetnog reformnog judaizma koji želi naglasiti duhovne i čudoredne tradicije te bi i u ovom Freudovom djelu utisnulo svoje naknadne utjecaje. S druge strane Schäfer u ovim procesima razaznaje i snažan utjecaj protestantske teologije istoga stoljeća, te donosi profiliranu tezu da: "Freudovo židovsko sjećanje (...) nije u nebitnom prožeto kršćanstvom. Freudov 'trijumf duhovnosti' je rođenje židovskog monoteizma iz duha kršćanstva" (Schäfer, 2003, 38).

**Assmannov odgovor:** Iako u djelu 'Mojsijevsko razlikovanje' Assmann nije direktno referirao na Schäferovu kritiku, ipak izražava samokorekturu navedene teze. Korektura bi se sastojala u isključenju Freuda iz niza prosvjetiteljskih autora koji bi tražili dokinuće Mojsijevskog razlikovanja. Freud bi sada bio upravo na Schäferovoj liniji 'napredovanja u duhovnosti'. U ovoj reinterpetaciji je za Freuda zabrana štovanja idola kamen temeljac za iznimna postignuća sublimacije duha kao i etičke standarde židovskog monoteizma (Assmann, 2003, 120-). Ovo bi se postignuće Freudovim riječima opisalo kao: "Zapostavljanje grješnih percepcija u korist apstraktnih predodžbi, trijumf duhovnosti nad grješnošću, zapravo odricanje od nagona s nužnim psihološkim posljedicama" (Freud, 2006. 114.). Zabrana štovanja idola bi bilo odreknuće od nagona i istovremeno odmak od svijeta, tj. otuđenje od svijeta (*Weltentfremdung*), zaključuje

Assmann iz čega je razvidno kako je upravo na ovoj autokorekciji Assmann zapravo opet došao do potvrde svojih teza. Assmann, nadalje, Freudov naglasak na 'napretku duhovnosti' stavlja u širi kontekst držeći da je takav proces nazočan i drugdje; dovoljno je ovdje referirati na Jaspersovu tezu o osovini povijesti (*Achsenzeit*).

Djelomično na margini ove rasprave je i Assmannovo neslaganje s neobičnom Freudovom tezom o regresiji kršćanstva s obzirom na razvoj duhovnosti, što Freud pripisuje ponovnoj praksi štovanja 'idola' i uvođenju magijskih rituala unutar kršćanstva. Assmann u ovome vidi i izraz osobnog Freudovog iskustva s 'austrijskim pučkim katolicizmom (*Volkskatholizismus*). Assmann smatra da je upravo kršćanstvo ona snaga koja je kroz kritiku židovskog zakona, posebice kroz navještaj kraljevstva nebeskog, na obnovljeni način potvrdila element čiste vjere, koja nije ostvariva kroz grješnost i racionalizam. U tom smislu, smatra Assmann, Freudova ideja o napretku duhovnosti se nastavlja i u kršćanstvu (Assmann, 2003, 134-139).

#### 4.4.2. *Posljedice i perspektive rješenja pitanja nasilja*

Poslije navođenje brojnih pozicija i suprotstavljenih kritičkih osporavanja ili pokušaja korekcije, postavlja se zaključno ali važno pitanje: Ukoliko su Assmannove teze znanstveno prihvatljive, kakve bi konsekvence imale za odnošenje s religijski motiviranim fenomenima nasilja u današnjem svijetu, koji intenzivno pokušava naći odgovore na, čini se ili je i to upitno, sve nazočnije ekscese te vrste? Ima li mogućnosti traženja relevantnosti ovih istraživanja kulture i religijske antropologije antičkog svijeta s događanjima terorističkih napada, sukoba na Srednjem istoku, ali i drugdje u svijetu? Ukoliko bi Mojsijevsko razlikovanje nešto značilo u izvorištima ovih događanja, kako se uopće danas odnositi sa svijetom (religijske) istine?

Neki od Assmannovih primjedbi su korisne za početnu konstrukciju analize navedenih pitanja. Možda je najkorisnija tvrdnja da je potreba neprekidnog reflektiranja i redefiniranja samog koncepta Mojsijevskog razlikovanja, jednog diskurzivnog prokapljivanja' (Habermasov izraz), koji bi nas ostavio u omogućio napredovanje u čovječnosti (Assmann, 2003, 165.).

Karl-Josef Kuschel nalazi u ovakvom načelnom Assmannovom pristupu temeljno proturječje, koje stavlja osnovnu tezu kojom se sve tumači, kao što je Mojsijevsko razlikovanje, u potpunu suprotnost s tvrdnjom da se ona sama ne treba smatrati jednom zauvijek propisanom objavom.

Ukoliko se upravo može odreći Objave, kao nečega što nije bezuvjetno, gubi Assmann upravo temelj za izricanje istinitog i lažnog, kojega i etički i politički izrazito treba, ukoliko u svim okolnostima stoji iza uvjerenja da istinito treba držati te posljedično tome druga uvjerenja odbacivati kao lažna. Kuschela ova razmišljanja navode na ideju da se iza Assmannova stava krije odbijanje intelektualne konzistentnosti spoznavanja objavljene vjere. Postoje povijesni zahtjevi u kojima Mojsijejsko razlikovanje po pitanju lažnog, dobrog i zlog u religiji i etici potražuje radikalnu odlučnost, nikako nove prerade početne teze. Isto tako, tvrdi Kuschel, ljudi današnjice ne smiju više razumijevati objavu bez duhovnih premisa moderne religijske kritike (Kuschel, 2003, 274-285).

Insa Meyer također nalazi proturječje u Assmannovoj tezi koju svakako treba nadvladati. Ukoliko se monoteističke objavljene religije razgraničuju od ostalih religija putem jednog apsolutnog zahtjeva za istinom (koju 'posjeduju'), koji nosi u sebi i potencijal nasilja, utoliko je apsurdno za ovakve religije pomicati vlastito bitno usmjerenje, kako Assmann predlaže, u smjeru 'relativnih istina'. Meyer vidi tri moguća pravca rješavanja ovoga čvora, kojega poradi zaokruženosti vrijedi citirati u cijelosti: "Assmannov pojam 'monoteizma' možda se odnosi na one religije koje on tako naziva; u tom slučaju ne može se ništa prebaciti njegovom prijedlogu. Ili ovaj pojam, kako ga shvaća Assmann – ne odgovara fenomenu kojega on treba opisati; tada bi Assmannov prijedlog mogao biti uporabljiv, ali uz krivu dijagnozu. Ili treća mogućnost: dokazuje se, da njegova dijagnoza odgovara nekim po njemu nazvanim monoteističkim religijama, dok drugima ne odgovara" (Meyer, 2007, 272). Praktična primjena ovih mogućnosti bi npr. u trinitarnim konceptima kršćanstva omogućila drugu ili treću mogućnost, jer upravo trojstvenost omogućuje odvratanje od Assmannova izolirajućeg i monolitnog pojma Boga. Vječiti filozofsko-teološki problem odnosa svijeta i Boga se rješava putem trinitarnog promišljanja Boga. Trojedini Bog, smatra Meyer, nosi iskustvo stranoga u sebi kao nešto 'razlikovno' već u samome sebi. Samim time se svako, nasiljem opterećeno, razgraničenje u odnosu na drugoga razotkriva kao poricanje vlastite temeljne pozicije (Meyer, 2007, 274-276).

Magnus Striet želi naglasiti nijansirani odnos naspram Assmannovih teza. Ne odbija npr. povijesnu evidenciju religijskog nasilja monoteističkih religija. U tom smislu i Mojsijejsko razlikovanje treba biti shvaćeno kao proširivanje pitanja o dobru i zlu, u smislu etičkih dimenzija razlikovanja istinitog i lažnog. Tako bi se i razumijevalo i poimanje pravednosti koje bi se temeljilo na Božjoj pravednosti, te bi tako bilo pojmljeno kao Božji dar (Striet, 2006, 83). Stoga

bi i vjera u ovakvoga Boga snažno usmjeravala prema odvratanju od svih čisto ljudskih mehanizama djelovanja i mišljenja, koji uvijek stavljaju čovjeka u poziciju žrtve, istovremeno dehumanizirajući i samoga aktera takvih zahvata (Striet, 2003, 281). Zanimljiva je i opservacija da se u ovom kontekstu razumijevanja tumači i poznata sintagma o 'Božjem gnjevu', kojega po Strietovom tumačenju treba razumjeti kao gnjev Božji nad preostalom ljudskom zloćom, koja opstaje i poslije prihvaćanja Božjega saveza. Bog se u svojem gnjevu potvrđuje u oduzimanju moći nasilja, što je istovremeno najslobodnija Božja mogućnost. Time je i čovjek osposobljen i upravljen prema nasljedovanju Boga na temelju svoje sličnosti s njime, te u apokaliptičkom iščekivanju živjeti u nadi 'očovječenja' (*Vermenschlichung*) mnogobrojnih žrtava nasilja tijekom ljudske povijesti (Striet, 2003, 282).

Klaus Müller želi ponuditi rješenje vraćajući se pokušajima koje Assmann uvrštava u pretpovijest vlastite rasprave o Mojsijevskom razlikovanju. Riječ je o predstavniku ranog idealizma Karlu Leonhardu Reinholdu, koji će pokušati razriješiti antagonizam između vjere i razuma, sve na pozadini osamnaestostoljetne rasprave o panteizmu (Müller, 2005, 76) U ovakvim koncepcijama antagonizam između monoteizma i kozmoteizma treba biti transformiran u epizodu odnošaja između razuma i vjere. Reinhold bi pokušao riješiti ovaj antagonizam u pozadini panteističke rasprave. Rješenje problema on gradi na tezi o Božjem samoimenovanju u Izl 3,14: 'Ja sam onaj koji jesam', koja bi odgovarala značenju egipatskog 'Sve-Jednoga', što bi stvaralo perspektivu da su obadvije pozicije, i židovska i egipatska, sukladne istini. Ideja ovakve sinteze stoji u onodobnoj (no i kasnije nazočnoj) teoriji o Mojsijevoj inicijaciji u egipatske misterije koje su mu dale intelektualni i duhovni instrumentarij pomoću kojega je 'spoznatu istinu' misterijske provenijencije pretočio u prilagođenu, za šire slojeve razumljivu, verziju o jednom Bogu - Jahvi. Promjena je u 'operativnom' dijelu postizanja spoznaje: ono što egipatski adepti postižu uglavnom razumom (barem je tako u teoriji), posredovano je sada izraelskom narodu u formi čiste vjere.

Ovakav balans između razuma i vjere je za Müllera perspektiva rješenja u svezi problema monoteizma i nasilja. U slučaju poremećaja ove ravnoteže posljedica je religijsko nasilje. Tako nastalo nasilje je upravo disocijacija razuma i vjere i time izlaganje Mojsijevskog razlikovanja izazovu nasilja. Ovo ne bi označavalo proturječje već zaoštavanje Assmannove teze. Müller ističe da upravo kršćanstvo nije dovelo do iščeznuća kozmoteizma, već bi ono trebalo primiti u sebe najvažnije elemente ideje o Sve-Jednome, što zapravo čini sve do danas. Zaključuje da

posljedična pozicija pitanja o istini ne provocira nesnošljivost, već upravo nasuprot, upozorava na nju (Müller, 2005, 80.). E. Zenger stoji na sličnoj poziciji, pripisuje monoteizmu ostvarenje samorefleksivnosti upravo svojom pozicijom vezivanja za pitanje istine.

Ulrike Bechmann pokušava pragmatično vrjednovati pojedine, po njenom mišljenju, korisne Assmannove teze. Tako npr. smatra da se Assmannov zahtjev za 'diskurzivno prokapljivanje' (*diskursive Verflüssigung*) treba ozbiljno uzeti, jer bi njegovo nerazumijevanje, kao posljedica obrambenog stava, bilo fatalno. Međureligijski dijalog je oblik ozbiljnog shvaćanja ove teze koji može otvoriti prostor za trajno diskurzivno prokapljivanje. S druge strane Bechmann upozorava da je ovo ujedno i najslabija strana Assmannove teze, jer priznavanje jednog istinitog Boga čini međureligijski dijalog teološki nemogućim (Bechmann, 2006, 19).

Robert Spaemann nudi također jedan pragmatičan pristup tematici. Drži da se Mojsijevsko razlikovanje ne može upitno postaviti na početku rasprave, jer kad je pitanje istine jedanput postavljeno, bez obzira na cijenu, ne može se više isključiti. Time je i konfliktna nosivost religije neizbježna, ona je samo vrh ove nosivosti, koja po ljudima dolazi u svijet. Jer što je ljudima važno, oko toga se i sukobljavaju. Spaemann zaključuje da civiliziranje sukobljavanja treba postaviti kao središnji cilj ljudskih napora, ne navodeći tko bi i na koji način provodio taj proces (Spaemann, 2003, 11).

Assmannova replika/argumentacija nužno traži široki uvod kojega dosta vjerno parafraziramo:

Današnji profili izražavanja kršćanstva, židovstva pa i islama u svijetu, tvrdi Assmann, su u osnovi udaljeni od nesnošljivosti i nasilja. S druge strane sveti tekstovi ovih religija, točnije, u njima upisana antagonistička semantika isključivosti, nesnošljivosti i nasilja postaje sve uočljivija. Ova nazočnost je vlastitost fundamentalističkih pokreta, koji se oblikuju unutar religija, posebno u islamu, no nisu po Assmannovom mišljenju karakteristika religija kao takvih (Assmann, 2007c, 31). Uzročno-posljedično promatrano, semantička dinamika, inherentna svetim spisima monoteističkih religija, pokreće plamen u rukama revnitelja (fundamentalista), koji ciljaju na političku moć te manipuliraju religijskim motivima nasilja utječući tako na mase, istovremeno stvarajući sliku neprijatelja koja potiče strah i osjećaj ugroženosti. Potom se ovi motivi historiziraju, pri čemu se ide do izvorne situacije sukoba, čiju genezu treba otkriti kako bi se ograničila u svojoj vrijednosti (Assmann, 2005d, 38, 2007f, 47-49).



U odnosu na političko podrijetlo ovakve čitane semantike nasilja Assmann pledira da se monoteističke religije, koje su nastale iz duha politike i zakonodavstva, radikalno depolitiziraju, te da se političkom poretku, koji je po sebi nezamisliv bez nasilja, nasuprot postavi jedan drugi poredak, čija moć počiva na nenasilju. Tek je tako, mišljenja je Assmann, na stvaran način ostvaren izvorni impuls, koji oslobađa ljude od svemoći države (Assmann, 2006b, 486). Isto tako pošto nas ideja snažnog Boga oslobodi od predodžbe da ne možemo živjeti bez jedne snažne države, trebamo se također osloboditi i ideje da ne možemo živjeti bez jednog snažnog, nadgledničkog i kažnjavalačkog Boga (Assmann, 2006c, 46).

Iz navedenog se može postaviti pitanje o mogućim modelima funkcioniranja takvih preporuka? Koji misaoni modeli mogu biti korisni za jednu takvu operaciju? Assmann voli naglasiti da nije na poziciji pukog plediranja, već želi problem pojasniti i opisati, dajući mu time otvoreni prostor ponovnog promišljanja i nadopunjavanja što korespondira njegovoj već spominjanoj ideji diskurzivnog prokapljivanja (Assmann, 2003, 25). Ukoliko je već riječ o plediranju, često se navodi njegov zaključak da ne želi dokinuti Mojsijevsko razlikovanje već pledira za njegovo sublimiranje. U tom smislu Assmann vidi i veliki zahtjev u odnosu na budućnost u kojoj bi se, uz apsolutne, objavljene istine dalo još više prostora za relativne istine koje naziva istine u službi života (*lebensdienliche*), koje bi bile u neprekidnom procesu pregovaranja, u smislu spomenutog diskurzivnog prokapljivanja ( Assmann, 2003, 164-165).

U smislu ilustracije ove perspektive Assmann se vraća na misao Mosesa Mendelssohna, koji razlikuje vječne od historijskih istina. Vječne istine su po stvaranju objavljene svim ljudima i ne trebaju knjiga u koja bi se zapisale, dok bi historijske istine bile one koje su tijekom povijesti podarene nekim narodima, kao npr. Tora Židovima. Na ovakvoj distinkciji Assmann strukturira razlikovanje između sveopće ljudske religije (*allgemeiner Menschenreligion*), koja se razaznaje po stvaranju, nikako ne u smislu dogmatskih ili tekstualno-tradicijskih učenja, i ostalih konkretnih religija (Mendelssohn, 1989, 415). Internalizacija ove nasuprotnosti nudila bi se kao model, koji bi, po Assmannu, mogao biti pretpostavka 'diskurzivnog prokapljivanja'. Uspoređuje ovakvo suočenje s razlikovanjem između dubinske i površinske strukture, inače termini iz lingvistike. 'Dubinska religija', koja se suzdržava od bilo kojeg kodificiranja u svete tekstove, kreće se uvijek samo u diskurzivnom približavanju naznačenih vječnih istina, gradeći pritom zajedničko polazište konkretnih 'površinskih religija', koje u horizontu njihovih pripadajućih vrijednosnih krugova skrbe za neizostavne orijentacijske točke (Assmann, 2007c, 50-).

Dubinske religije su sukladne jednoj predodžbi ujedinjavajuće mudrosti koja je svim religijama iznutra intimno bliska i koja se opire apsolutnom zahtjevu za istinom. Takva mudrost se ne oslanja na neku objavu ili Mojsijevsko razlikovanje. Ona će priznati da su sve religije jednako daleko od istine, koju nikada ne mogu posjedovati. Assmann zaključuje: “Ovakva razmatranja se nalaze već u Lessingovoj paraboli o prstenu. Pripadaju razini jedne mudrosti koja ne zahtjeva neku teološku dogmatiku niti znanstvenu metafiziku, a koja opet opstoji u svim religijama te se skuplja u jednoj točki konvergencije, s one strane svih razlikovanja, uključujući i Mojsijevsko razlikovanje“ (Assmann, 2007c, 51).

#### 4.4.3. »Sowohl-Als auch«: od nespojivog do spojivog, ili: Religio duplex?

Može li čovječanstvo sanjati san o kraju svih razlika? “I jedno i drugo“ (*Sowohl-Als auch*), je naslov posljednje teme posljednjeg poglavlja u kojemu Rolf Schieder propituje Assmannove postavke, s naslovom: '*san o kraju razlika*'. Drži li monoteizam neumoljivo stav 'ili-ili'? Kao takav je potencijalno nasilan ako ne i destruktivan. Može li se jednim stavom 'I jedno i drugo' napraviti napredak? Je li samo time moguć mir na zemlji? Usporedba između 'I jedno i drugo' i 'ili-ili' je istaknuta karakterizacija onoga što se tematizira obratom od 'poganskog' kozmoteizma prema biblijskom monoteizmu. Za poganske religije se ne treba odlučivati; nema konverzije na egipatsku, babilonsku ili grčku religiju; religije su međusobno prevodive. Nema razlikovanja koje potražuje odluku te čovjeka suočava s jednim 'ili-ili'. Time je još uvijek daleko očekivati mir na zemlji, jer odsutnost religijskog nasilja ne znači da prestaje društveno i političko nasilje (Assmann, 2014, 50).

Što bi onda značilo 'i jedno i drugo' (*Sowohl-Als auch*)? Assmann naglašava da to nipošto nije eklekticizam u kojemu bi se pomiješala štovanja bogova i jednoga Boga. '*I jedno*' bi značilo prakticirati vlastitu religiju, a '*i drugo*', bi značilo druge religije respektirati u kojima se priznaje pokret prema istini, ako ne istina kao takva. Nije problem monoteizam u smislu štovanja jednoga Boga, već predodžba objave kao jedne pismeno kodificirane istine, koja je podarena jednom jedinom narodu, grupi, no istovremeno treba imati univerzalnu, za sve važeću vrijednost. Ovaj je problem još u XVIII. st. htio riješiti M. Mendelssohn idejom jedne dvostruke ili 'dvostupnjevite' religije, koju on želi univerzalistički poopćiti (Assmann, 2006b, 486). U njegovom slučaju

princip 'i jedno i drugo' između objavljenih i prirodnih religija, bi se realizirao na način da svaki čovjek pripada nekoj određenoj religiji te istovremeno jednoj univerzalnoj, 'prirodnoj', 'ljudskoj' religiji. Bog bi u riječi i Pismu Židovima objavio jednu 'povijesnu' istinu, no vječne ili 'istine uma' podario svim ljudima u 'prirodi i stvarima', tj. stvaranje i povijest (Mendelssohn, 1989, 407). Mendelssohn će štoviše pokušati 'revizionistički' preoblikovati karakter judaizma da bi jače naglasio ovu ideju: “Vjerujem, da židovstvo nije znalo ništa o objavljenoj religiji. Izraelci imaju...zakone, zapovijedi, životna pravila, ali ne nauk, ne istine spasenja, nikakve opću mudrost. Sve ovo nam je objavio Vječni, kao i ostalim narodima, vremenom, kroz prirodu i stvari, ne kroz riječ i slova (...) Ovo je opća religija čovječanstva, ne judaizam...(koja) ne treba biti objavljena“ (Mendelssohn, 1989, 415). Assmann se izričito priklanja ovim idejama: “Također u mojim očima je jedna velika prednost judaizma da nije dogmatski propisao 'vječne istine', već ih je ostavio u stanju 'diskurzivnog prokapljivanja' (*diskursiven Verflüssigung*), kako bi to nazvao J. Habermas“ (Assmann, 2006b, 486). Opća religija čovječanstva nikada ne propisuje neki sistem obvezujućeg nauka, a svaka konkretna religija se u odnosu na nju relativizira. Ovo ne bi značilo poravnavanje, jer ove pojedinačne religije ostaju na svoj način usmjerene prema prikrivenoj istini. No tko bi ovu istinu želio nasiljem provesti, već ju je promašio.

Na istom tragu i Lessing zagovara 'i jedno i drugo' princip; kombinaciju prirodne i objavljene religije. Ostaje nejasnim je li Lessingova misao: “Najbolja objavljena ili pozitivna religija je ona, koja sadržava najmanje konvencionalnih dodataka naspram prirodnih religija“ (Lessing, 2018, 283), ujedno i Assmannovo rješenje? Lessingova preporuka svakako sugerira neke prosvjetiteljske koncepcije objavljenih religija, koje imaju uporište i u suvremenoj njemačkoj teologiji, posebice luteranske provenijencije.

Parabola o prstenu u drami Gottholda Ephraima Lessinga (1729-1781): “*Nathan der Weise*“, čiji bi izvorni elementi mogli voditi do u VIII. st. (Shagrir, 2019, 11-25), a u širem smislu ima i poveznica iz svijeta mitova iz antičkih vremena (Assmann, 2016a, 3-14), sugerira na slikovit način ovu tezu. Objavljena 1779, a praižvedena 1783, dvije godine poslije Lessingove smrti. Teško da se može naći neki tekst iz XVIII. st., koji bi tako reprezentativno i jezgrovito iznio prosvjetiteljski stav o religiji (Assmann, 2010, 73). Svatko treba svoju religiju prakticirati, držeći je istinitom, u prihvaćanju mogućnosti da istina opstoji kod nekoga drugoga ili štoviše da je skrivena te da sve religije na svoj način teže k njoj. Očito se želi reći da religije postoje samo u množini te da predložena forma 'i jedno i drugo' zapravo znači i vjernost vlastitom ali i

poštovanje prema drugome, što očito Assmann drži razumnim rješenjem (Assmann, 2014, 52). Ovakav oblik ne dokida razliku, već je respektira u pogledu nečega što zahvaća ponad svega, što se u XVIII st nazivalo 'prirodnom religijom', a što se danas ponajviše povezuje s pojmom ljudskih prava. U ovom smislu Assmann traži održivu poveznicu ideje o religijskom miru u nenasilnom svijetu: "U ovoj perspektivi mogao bih na pitanje o svezi monoteizma i nasilja odgovoriti s 'ne'. Nakon što nas je ideja snažnoga Boga oslobodila od ideje da se ne može živjeti bez jedne snažne države, trebali bi se mi također osloboditi od ideje da ne možemo živjeti bez jednog snažnog, tj. nadzorničkog i kažnjavalačkog Boga. A za provođenje ljudskih prava na zemlji moramo se mi već sami pobrinuti" (Assmann, 2006b, 486).

Uz koncept 'i jedno i drugo', Assmannov povijesni opus nužno propituje i srodnu ideju, koja je na klatnu između ozbiljne povijesti i pseudo-povijesnih teorija o kontinuitetu tajnih društava s istim takvim (ako ne i nadljudskim) znanjem: riječ je o *religio duplex*. Kovanica ne potječe od R.Cudwortha, koji ju je teorijski oblikovao, već od njemačkog prosvjetitelja Theodora Ludwiga Lau-sa (1670-1740), u djelu: *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (Freistadt 1719), u XII tezi: "*Religio duplex: Rationis et Revelationis*" (Assmann, 2017a, 17-18).

Ideji dvostruke, ili dvostupnjevite istine je Assmann posvetio spomenuto (istoimeno) pozamašno djelo, što nije razmjerno njegovom osobnom procjeni o važnosti ove ideje kako za budućnost religijskog suživota tako i za teorijsku perspektivu religijske misli.

U poglavlju o dokidanju Mojsijevskog razlikovanja i povratku kozmoteizmu prikazan je teorijsko-povijesni pokušaj praćenja ideje koju pokriva pojam *religio duplex*. Njeni protagonisti su po Assmannovom mišljenju željeli dekonstruirati Mojsijevsko razlikovanje, doživljavajući ga kao trajnu branu ostvarenja svjetskoga (i religijskog) mira, no izvorno polaze od religijskih principa, te je ovo prvotno značenje *religio duplex*-a izrazito religijsko afirmativnog karaktera; želi se nasuprot dominantnoj 'Mojsijevskoj' religiji suprotstaviti drevnu, kozmoteističku, koja je zbog svoje sublimnosti i inherentne dinamike prosvjetljenja nužno misterijskog karaktera te se otvara pojedincima u potrazi za istinom. Nasuprot stoji široki sloj demotske religioznosti, koja nije nužno monoteistička, no u monoteizmu zbog dominacije legalizma zadobiva moć dominacije u političkoj sferi te ima monopol u svim post-antičkim (monoteističkim) društvima.

No, u europskoj kulturi se ideja *religio duplex*, pod snažnim prosvjetiteljskim zamahom polako transformira u antagonizam religija *versus* slobodna filozofska misao deističkog, panteističkog pa

i ateističkog predznaka (Assmann, 2007e, 350-353). Prvi teoretičari ove ideje kao npr. John Spencer te posebno Ralph Cudworth, obojica još iz XVII. st., svoj rad doživljavaju kao zadaću pobijanja ateizma, te čak prave distinkciju između: ‘*vulgar polytheism*’ i ‘*elite monotheism*’ (Assmann, 2017a, 97-99). No, samo nekoliko desetljeća kasnije, već osnaženo prosvjetiteljstvo povezuje koncept *religio duplex* s političkom teologijom a nešto kasnije i slobodnim zidarstvom. John Toland (1670-1722), zadržavajući ezoterijski vidik skrivene istine u religiji, traži poveznicu političkog razumijevanja skrivene istine. Politička razboritost nalaže čuvanje istine u tajnosti, te se doktrina o egzoterijskom i ezoterijskom vidiku može prevesti i kao 'politički' i 'prirodni' način gledanja (Assmann, 2017a, 121). William Warburton (1698-1779), daje vrlo značajnu uputu, teoretizirajući strukturu *religio duplex*: “Velike misterije su prerogativi onih koji su pozvani vladati“ (Assmann, 2017a, 149-). Njemački smjer preuzima ovaj ezoterijski politički vidik, čiji protagonisti: Christoph Meiners (1747–1810) i Adam Weishaupt (1748– 1830), poznatiji kao osnivač bavarskih iluminata, već predstavljaju izraženu slobodnozidarsku ideju do koje je već preoblikovana ideja *religio duplex*.

Tematiziranje koncepta *religio duplex* se paralelno na ovim teološko-filozofsko-političkim tračnicama razvija i na polju umjetničkog izraza; odnosno nalazi inspiraciju kod umjetnika koji usvajaju 'tajne uvide' o tajnama svijeta i društva. Ponajviše se to odnosi na beletristiku, koju Assmann naziva novelistikom tajnih društava (Assmann, 2017a, 172). Assmann daje pregled ove literature, koja dobrim dijelom spada u kategoriju *bildungsromana*, počevši od *Séthos* (1731), objavljen anonimno od Abbé Jean Terrasson, koji imaginativno rekonstruira egipatski hramski ritual. Analiza Schillerove poeme, ‘*Das verschleierte Bild zu Sais*’ koja referira na Plutarhov opis hrama božice Isis (Izide) s glasovitim natpisom „*Ich bin alles, was ist, was gewesen ist und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.*“, kojega Assmann drži za vitalnu svezu između ezoterije i prirodnih znanosti XVII. i XVIII. st. Također i poučni 'žurnali' objavljavani od strane slobodnih zidara promoviraju rekonstrukciju egipatskih misterija. Mozartova opera, Čarobna frula, o kojoj je Assmann napisao knjigu: *Die Zauberflöte: Oper und Mysterium* (2005), kao *opera duplex*, je najpoznatije djelo koje djeluje na dvije razine (Papageno, kao inicijant u krug manjih misterija, te Tamino u krug većih misterija). Opera ima nesumnjivu slobodnozidarsku pozadinu u strukturi i ideji (Assmann, 2006f, 762). Misterijska groznica je vladala Europom posljednjih desetljeća XVIII. st. Okidač ovog interesa se smatra djelo već spomenutog filozofa iz Göttingena Christoph Meiners: *Über die Mysterien der Alten, besonders*

*die Eleusini-schen Geheimnisse, 1776*, koje je poslužilo Adam Weishauptu kao model pri utemeljenju reda iluminata iste godine (Assmann, 2006f, 762). Paralela između staroegipatskog znanja, koje ispod zemlje štuje Boga filozofa, te radi na oplemenjivanju metala i samoga sebe, i ljudskoga društva i europskih slobodnih zidara koji u svojim ložama slijede isti projekt, čini se tako savršena da su se slobodni zidari osjećali baštinicima tog staroegipatskog 'posvećenog' reda (Assmann, 2006f, 763).

Na kraju Assmann sebi i svojim čitateljima postavlja pitanje zašto je istina 'umotana' u nasilje i što religija uopće treba imati s nasiljem? Dajući očekivani odgovor da je to nemoguće znati, Assmann ipak izražava stav da je religija jedino sredstvo, društveno i političko, podareno ljudima kojim mogu postaviti branu nasilju, te izgraditi obrambeni sustav. Ovu veliku i neodložnu obvezu religija bi mogla ispuniti samo pod uvjetom odmaka od bilo koje vrste nasilja, uz napor da svoje civilizirajuće i humanizirajuće snage primjeni na njoj vlastiti način; nipošto ne političkim sredstvima (Assmann, 2014, 52).

Završni pasus istoga članka izražava na neki način Assmannovu želju zatvoriti raspravu koja je obilježila skoro dvije decenije njegova znanstvenog rada, te vrijedi ju prenijeti doslovno:

“Ako je to stvarno tako, da sam u: *Moses der Ägypter* i u: *Die mosaische Unterscheidung*, kod nekih mojih čitatelja izazvao dojam da:

- je Mojsije bio Egipćanin
- je potpao pod utjecaj Eknatona te preuzeo njegov monoteizam
- je ovaj tip monoteizma inherentno nasilan te da je unio nasilje u jedan dotad miroljubiv svijet politeizma
- sam obuzet jednom 'romantičnom politeističkom čežnjom', te propagiram jedan novi kozmoteizam - te u tom slučaju želim ovdje, u punoj jasnoći, opozvati ove besmislice“ (Assmann, 2014, 52).

## ZAKLJUČAK

Assmannovo propitivanje uloge monoteizma se može vrjednovati pod dva vidika: 1. fenomen nastanka monoteizma kao kulturno-antropološke činjenice, te: 2. monoteizam kao religijski fenomen vlastitog izričaja i transcendentalne strukture govora istine.

Ovdje se kriju i dvojbe njegove teze. Assmann opetovano ponavlja da nije bibličar, ni teolog, ni povjesničar. Njegova teorija želi istražiti fenomen koji on smješta u kategoriju kulturnoga sjećanja: jedan narod priziva u sjećanje formativni događaj njegova identiteta, koji je ujedno i trenutak objave Boga izražene u inspiriranim tekstovima koji sadrže govor 'istine' jednoga pravoga Boga. Božanstvo se više ne objavljuje u govoru ili ritmu prirode. Ovaj prodor transcendencije Assmann visoko vrednuje, izbjegava govoriti kao teolog, pokušava vidjeti život zajednice koja je pod pečatom ovakvoga susreta koji se posadašnjuje kroz obnovu saveza svakoga naraštaja. Kulturno pamćenje je sada nastavak života u slobodi; ono se sjeća ropstva koje je ujedno i vrijeme vladavine mnogih bogova, koji su lažni jer ne objavljuju slobodu i jer ne nude savez. Jedino se u slobodi može sklopiti partnerski savez i u slobodi se može spoznati Boga. Božanstva koja se štiju u ropstvu su lažna jer ne odražavaju stvarnost uzvišenoga položaja čovjeka u kozmosu koji je iznad svega. Monoteizam je posebna vrsta spoznaje svijeta i Boga u njihovim suodnosima kroz koje čovjek spoznaje i sebe samoga.

Monoteizam se susreće s pitanjem istine na više razina. Assmann ovdje ima dvojaki pristup: spekulativni pojam istine ne trpi neistinu jer je ne-istina nijekanje istinitoga pa time i ljudske mogućnosti da nešto stvarno spozna. Mojsijevsko razlikovanje je istovrsno Parmenidovskom (razlikovanju?) u filozofiji, te prema tome nema prostora da se suprotno mišljenje, mitsko ili kozmoteističko, stavlja na isti spoznajni rang. Iako je Assmann zastupnik misaone tradicije Zapada koja razdvaja istinu dosegnutu instrumentima logike i racionalne provjere od specifično religijske istine; on uporno pa i strastveno brani trajne i impresivne posljedice imperativa religijske istine koja se na taj način pokazuje kao ono što jest: istina, samo jedna i uvijek vrijedna, koja u konačnici uzmiče kategorizaciji. Izbjegavajući spekulativne vidike traganja za istinom Assmann ide linijom kulturno-povijesne potrage koja nailazi na memoriju/predodžbu/objavu jednog 'povijesno snažnog' Boga, koji zahvaća u povijest za naroda kojega bira kao svojega. Bira ga pristankom na očuvanje pologa istine! U tom smislu tek jedna

povijest spasenja: *Heilsgeschichte* jednoga Boga i jednoga naroda utemeljuju relevantne misaone kategorije promišljanja prošlosti (stvaranje) te ponajviše promišljanje budućnosti (obećanje). Na taj način se povijest 'otvorila' čovječanstvu, kao velika istina čovjekove zasebnosti i njegove mogućnosti razumijevanja svijeta i sebe u njemu. Ovdje (Zapadna) civilizacija nema alternativu, te smatram korisnim prekršajem ponoviti misao Georga Essena:

“U slučaju iščeznuća biblijskog monoteizma kao jedne fundamentalne premise našeg razumijevanja stvarnosti, nema više nikakve kočnice nestajanja, ponajprije za pojam povijesti, onako kako je taj pojam ušao u zapadnu povijesnu svijest. Gubitak povijesti pripada problematičnim kolateralnim štetama, koje bi pratile povlačenje biblijskog monoteizma u ime 'egipatske' istine. Ova bi cijena bila previsoka“ (Essen, 2004, 199).

Ostaje zagonetkom zašto je Assmann na početku rasprave postavio Mojsijevsko razlikovanje kao nosivu točku polaska kojom istovremeno postavlja i promovira pitanje istine, da bi ga (Mojsijevsko razlikovanje, odnosno jezgru monoteizma) na izvjestan način stavio u propitivanje, na neodređen način metodološki ostavljajući mogućnost da ga se može isključiti jer je snažno opterećeno konfliktnošću koju izaziva ta ista istina. Iz nekog nejasnog razloga se samorazumijeva da istina racionalno dohvaćena pretpostavlja suprotstavljenost i konflikt mišljenja (pa posljedično i ljudskog djelovanja), dok istovremeno istina koja se posreduje Objavom, dakle religijskim putem, se izlaže proceduri kojom bi postala 'mekša' a time i manje istina. Civiliziranje neizbježnih sukoba oko pitanja istine (ili oko onoga što ljudi pod time smatraju), je ipak zasebna razina praktičnog suživota ljudskih društava u čemu im prijanjanje uz istinu može samo pomoći a uz neistina samo odmoći. Jedina opcija koja se nudi, a neki su je vidjeli kod Assmanna: metodološku spremnost odreći se Objave, kao nečega što nije bezuvjetno, u postizanju nečega (mir) što je stvar društvenog napora, vodi do gubitka samog temelja definiranja istinitog i lažnog, što i politički i etički izrazito trebamo. Jer gradnja trajno i održivoga mira počiva na postulatu da u svim okolnostima istinito treba držati te posljedično tome druga uvjerenja odbacivati kao lažna. Druga je razina implementacija standarda istine u društvenu zbilju. Racionalna argumentacija postupno stvara konsenzus o istini, objavljena religija daruje uvide istine odozgor, oni ne prolaze procese provjeravanja, ne ovise o konsenzusu, dapače često je nužno da mu se suprotstavljaju. Religija iz perspektive objave ima poteškoća dopustiti postojanje idolopoklonstva, koje je toleriranje neistine, time i nepotpunost izvršavanja saveza. Pitanje je samo vrste akcije koju će pokrenuti protiv lažnih religija. Na razini teorije, uvjetno rečeno 'teologije' nema rasprava. No,



pedagogija odnosa s praktikantima idolopoklonstva je različita. Biblijski tekstovi koji potiču Izraelce na radikalni obračun s idolopoklonicima, sudeći po činjenicama iz stvarne povijesti ali i duha egzegeze tih tekstova, se ne odnose na poziv na istrebljenje susjednih poganskih plemena već na iskorjenjivanje duha i prakse idolopoklonstva unutar naroda koji je sklopio savez s jednim Bogom. Kako, kada i na koji način jedan Bog ostvaruje savez spasenja s narodima koji nisu 'stigli na Sinaj' sklopiti savez je naravno enigma Božjeg plana spasenja kojom se bavi teologija povijesti. Budući da Assmann izbjegava zauzeti teološku poziciju, odgovor traži u religijsko-kulturnim slojevima razumijevanja svijeta, čovjeka i Boga kao cjeline koja nije u proturječju već može ponuditi put do univerzalne ljudske komunikacije koja bi ponudila mir i suživot. Ovdje se može tražiti Assmannov pokušaj prijelaza s one strane i naravnog i objavljenog, tj. s one strane Mojsijevskog razlikovanja. Kao i svaka utopistička ideja ona ruši ono što je prethodno izgradila: čvrstu logiku argumentacije koja mora tragati za istinom pa i onda kada donosi neugodne posljedice.

Što se tiče samog fenomena monoteizma, Assmann ga ne propituje kao ideju koja se javlja na krivom mjestu i u krivo vrijeme, te bi je trebalo dovesti u pitanje kao sustav vrijednosti. Za njega je monoteizam činjenica koju želi opisati u specifičnoj dinamici povijesnog djelovanja s obzirom da mu prethode religijski i kulturni sklopovi koje nazivamo politeizmom, ili u kontekstu Assmannovih elaboracija, kozmoteizmom. Stoga je sudonos kozmoteizma i monoteizma odrednica razumijevanja politeizma ali i zamašnjak potpuno novih paradigmi koje donosi monoteizam te sve što mu prethodi propituje u duhu vlastitih distinkcija. Ranije paradigme koje je zatekao ne može koristiti jer su one nedostatne za veliku viziju svijeta koju donosi Mojsijevsko razlikovanje. Na praktičnoj ravni i globalne inicijative za npr. suradnju među narodima ili opći mir u konkretnim elaboracijama svojih vizija ne uključuju elemente kozmoteistički uređenog/zamišljenog/zadanog svijeta: npr. kozmičku ravnomjernost svekolikog događanja, koja uključuje nužnost vremena mira, ali i vremena rata; vremena radosti ali i vremena tugovanja, itd., koja očito ne mari za lijepe želje stanovnika našega planeta. Vizije ove vrste (u pravcu općeg mira i suradnje među narodima) polaze (ili su nametnute od 'nepoćudnih' monoteista) od postulata (istine?) o jedinstvu ljudskoga roda. Na ovaj ili onaj način prihvaćena istina da je čovjekov život ipak slobodan od neumitne 'sudbine', (za mnoge sloboda kao posljedica relacije s izvan-kozmičkim Bogom), osnovica je nade da ljudi mogu pronaći mjeru suživota koji isključuje kozmičke nužnosti nevolja i ratova, barem one kojima su ljudi začetnici.

Možda je na ovome planu Assmann mogao biti eksplicitniji u prilog i ovih nezamjenjivih stečevina monoteizma kao što je na povijesnom planu jasno istaknuo neizbrisivi povijesni pečat Mojsijevskog razlikovanja.

U tom smislu njegovo djelo inicijalno nije (post)prosvjetiteljska interpretacija religije, u bilo kojoj formi, koja bi bila nosilac ili izraz predracionalnog elementa, koji čeka svoju dijalektičku ili neku drugu nadgradnju ili razgradnju kao bi oslobodio prostor za novi prodor racionalne strane ljudskog habitusa. Assmann zna što je kultura različitih civilizacija i koliko je religijski supstrat u njima neodvojiv od fenomena religijskog te ne želi stvarati novoga čovjeka. Možda upravo zbog visokog stupnja znanstvenog i kulturno-antropološkog vrednovanja religija u povijesti ljudskog duha Assmannu se može predbaciti sklonost za vrednovanje politeizma. Politeizam, u Assmannovom slučaju ponajprije kozmoteizam, on vidi i vrednuje prvenstveno kao zaseban doprinos kulturi čovječanstva; ne kao neki (pred)stupanj razvoja koji će u slijedu povijesti biti u potpunosti zamijenjen savršenijim sustavom. No, Assmann je na više mjesta vrlo jasno naznačio da je svjestan neopozive i nenadomjestive uloge monoteizma u povijesti čovječanstva; bez njega je današnji svijet nezamisliv, dok ostaci politeizma danas daju naznačiti da moderni svijet nije rezultat takvog sustava. Mojsijevsko razlikovanje kao odlučujući okret prema monoteizmu je istovremeno najsudbonosniji obrat u povijesti čovječanstva (Assmann, 2003, 19-22). Više iz metodoloških negoli vrijednosnih parametara Assmann je uvučen u 'opću konfrontaciju' između politeizma i monoteizma, koja je doduše svakom zapadnjaku biblijske kulture na ovaj ili onaj način 'samorazumljiva'.

Uz sve rečeno, Assmann ostaje profesionalno, a vjerojatno i osobno vezan a i trajno fasciniran enormnim doprinosom drevnoga Egipta: kulturom i društvom koja je svojom trajnošću i izvrsnošću često neimenovani temelj svega što dolazi poslije ali se često ne prepoznaje kao zaseban ili prvotni doprinos Egipta. Egipat nije isključivo sinonim politeizma, on je i kolijevka prve monoteističke reforme, koja bez obzira na kratkotrajnost govori i o drugom licu Egipta, o njegovoj sposobnosti promjene. Ne može se zamjeriti Assmannu želja da jednu od najvećih civilizacija povijesti afirmira u smislu (i) religijske povijesti monoteizma. Uostalom, i sama biblijska pripovijest o počecima novoga saveza jednoga naroda i jednoga Boga počinje u Egiptu, koji nije slučajno mjesto ovako epohalnog događaja.

Assmann je ne samo egiptolog nego i čovjek Zapadnjak s upitima i perspektivama koje promišljaju odnose u globalnom svijetu današnjice: gradnju i održanje mira u svijetu i odmak od

nasilja u odnosima između naroda i religija. U ovoj ulozi Assmann je manje originalan te se naslanja na opće pacifističke pa i zastarjele prosvjetiteljske ideje o miru između religija koji bi se temeljio na prihvaćanju vlastite tradicije uz puni respekt prema tradiciji drugih. U tom smislu on nije prosvjetiteljski egzekutor značenja religije, ali ni suvremeni zagovaratelj neke nadreligije. Ideja o *religio duplex*, kojom se poprilično bavio, daje svakako različite konotacije ove ideje o dodirnoj točki svih religija. Assmann se tu ne izražava religijski u smislu da afirmira novu doktrinu. On mnogo više sugerira jednu humanističku metodologiju traganja za dubljim slojevima u svim religijama koje mogu nadvladati oštre razlike. Na koncu se čini da je ovo više njegov ljudski apel za suzdržanošću svih oko pitanja konačnih religijskih istina poradi općega dobra i perspektive opstanka. Ova ideja kod Assmanna nije ni nova ni posebno dorađena, te ostaje kao okvir traganja za suživotom u svijetu religijskih različitosti. Ostaje dvojbenim stoji li Assmann, svjesno ili nesvjesno, djelomično u matrici zapadne misli koja se nadahnjuje/naslućuje nekim racionalnim obratom ili prevrednovanjem svega prethodećeg/postojećeg? U takvoj duhovnoj klimi je moguće razumjeti, i apsurdnost posezanja za teorijski slabo utemeljenom idejom *religio duplex* kao 'recikliranom' prosvjetiteljskom bajkom koja se impostira kao alternativa suvremenoj civilizaciji. U svakom slučaju ovaj Assmannov futurističko/prosvjetiteljski 'izlet' nije na visini njegovih povijesnih i kulturoloških doprinosa. Assmanna kao humanističkog zagovaratelja globalnog mira može prigodno opisati zaključak Klause Müllera: "Je li ovim pomirljivim stavom Assmann potvrdio veliki filozofski i teološki izazov mnogih mislilaca, uključujući i Spinozu i Kanta: Boga tako misliti da je on 'ujedno osobno i sve': on (izazov) se može naslutiti u misli, da ono što potječe iz Saisa, ne mora biti lažno, a da uz to, ono što dolazi sa Sinaja, može biti istinito" (Müller, 2005, 82).

Assmann je ipak prominentni istraživač povijesti i ljudskog napora stvaranja kulture, po čemu ima istaknutije mjesto i osobni pečat znanstvenika. U tom smislu on daje snažnu i dojmljivu znanstvenu obradu fenomena religijskog u dinamici razgraničavanja kozmoteizma i politeizma negoli u pomalo futurističkim i idealističkim promišljanjima budućnosti iz perspektive prošlosti.

U svom habitusu istraživača ljudskog putovanja kroz povijest Assmann potvrđuje mnogovrsne klasične zasade civilizacija, religija i kultura: čovjek je biće u potrazi za istinom koja ima svoju cijenu. Za Cicerona je *religio* osobna vrlina, kao takva dio pravednosti; pravednost svakome daje njegovo te religija treba dati i Bogu ono njegovo. Pitanje istine ima svoju cijenu, no kada je istina

jednoć postavljena, tada obveza da ju se više ne uruši pripada pozivu ili biti čovještva svakoga čovjeka. Cijena razlikovanja između prave i lažne religije je jednostavno cijena čovještva.

Završno vrjednujući Assmann je u osnovi afirmirao svijet današnjice kao posljedicu Mojsijevskog razlikovanja, koja je, u ranijim izrečenim sintezama, promijenila svijet u pravcu jedine mogućnosti ljudskog izraza: prema slobodi, prema višem dostojanstvu čovjeka u odnosu na prirodu i svijet oko njega, te prema partnerstvu koje jedino ne umanjuje dostojanstvo čovjeka, dapače ga promovira, bez obzira bio vjernik ili ne: partnerstvo s jednim Bogom, koji je čovjeku unutarnja mjera njegova rasta i spoznaje veličine obećanja koji je istovremeno i polog ovakvoga partnerskog saveza. Ukoliko pripadnici i nasljednici Mojsijevskog razlikovanja uspiju takvu sliku čovjeka naviještati drugima kao istinu o nama/njima/svima uz obvezu da se stave u službu (o)čuvanja tog dostojanstva u istini, ima li nekoga tko je tu zaista gubitnik?

## LITERATURA

### A. Djela Jana Assmanna

- Assmann, Jan (1975). *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zürich: Artemis.
- Assmann, Jan (1983). Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken. U: A. Mohler; A. Peisl (ur.), *Die Zeit (Schriften der C.F.v. Siemens-Stiftung Nr.6)* (str. 189-223). München: Oldenburg Verlag.
- Assmann, Jan (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Assmann, Jan (1986). Arbeit am Polytheismus. U: Heinrich v. Stietencron (ur.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen* (str. 46-69). Düsseldorf: Patmos.
- Assmann, Jan / Assmann, Aleida (ur.) (1987). *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München: Wilhelm Fink.
- Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (ur.) (1988). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assmann, Jan / Assmann, Aleida (1990). Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. U: Assmann, Jan (ur.), *Kultur und Konflikt* (str. 11-48). Frankfurt: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1993). Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik. U: Assmann, Aleida / Harth, Dietrich (ur.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (str. 337-355). Frankfurt am Main: Fischer (prvo izdanje: 1991).
- Assmann, Jan (1995). *Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München: Beck (prvo izdanje 1990).
- Assmann, Jan (1995a). Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum. U: Christoph Nyiri (ur.), *Tradition. Proceedings of an international research workshop at IFK, Vienna 10-12 June 1994* (str. 45-60). Wien: Internationales Forschungszentrum.
- Assmann Jan (1996). Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability, U: Sanford Budick and Wolfgang Iser (ur.), *The Translatability of cultures. Figurations of the Space Between* (str. 25-36). Stanford University Press.
- Assmann, Jan (1996b): *Ägypten: Eine Sinngeschichte*, München: Hanser.
- Assmann, Jan (1997). *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press (njemački prijevod 1998, njemačko doradeno izdanje 2007).
- Assmann, Jan (1998). *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: Hanser.
- Assmann, Jan (1998a). Mono-, Pan-, and Cosmotheism: Thinking the 'One' in Egyptian Theology. *Orient*, 33, str. 130–149.

- Assmann, Jan (1999). Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt. *Münstersche theologische Vorträge*, 1, str. 12.
- Assmann, Jan (1999a). Das verschleierte Bild zu Sais - griechische Neugier und ägyptische Andacht. U: Aleida / Jan Assmann (ur.), *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugier (Archäologie der literarischen Kommunikation 5,3)* (str. 45-66). München: Fink.
- Assmann, Jan (2000). Die »Mosaische Unterscheidung« und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung. U: Rolf Klopfer, Burckhard Dücker (ur.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz* (str. 185-195). Heidelberg.
- Assmann, Jan (2000a). *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2000b). Es bleibt die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion. Auf der Gedächtnisspur der Toleranz kommt man als Diensthund nicht weiter. Eine Replika auf die Kritiker der Monographie "Moses der Ägypter". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, br. 301.28.12.2000.54.
- Assmann, Jan (2000c). Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie. U: Eckart, Otto (ur.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (str.121-139). Stuttgarter Bibelstudien 189, Stuttgart: Katoisches Bibelwerk.
- Assmann, Jan (2000d). Gotteswillige Vollstrecker. Zur Politischen Teologie der Gewalt. *Saeculum*, 51, str. 161-174.
- Assmann, Jan (2000e). Gerechtigkeit, Vergänglichkeit und Gedächtnis im alten Ägypten. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 117, str. 30-42.
- Assmann, Jan (2001). Bibliotheken in der Alten Welt, insbesondere im Alten Ägypten. U: Susanne Bieri; Walther Fuchs (ur.), *Bibliotheken bauen. Tradition und Vision* (str. 31-49). Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Assmann, Jan (2001a). Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte. *Archiv für Religionsgeschichte* 3, str.108-134.
- Assmann, Jan (2001b). Echnaton und das Trauma des Monotheismus. *Welt und Umwelt der Bibel* 4, str. 19-25.
- Assmann, Jan (2001b). Der Platz Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes. U: Gerhart Schröder; Helga Breuninger (ur.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen* (str. 59-80). Frankfurt; New York: Campus Verlag.
- Assmann, Jan (2001c). Das Ende als Sinngenerator. Zur Kategorie der Resultativität im altägyptischen Denken. U: Cornelia Bohn; Herbert Willems (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive* (str. 249-262). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Assmann, Jan (2001d). Recht und Gerechtigkeit als Generatoren von Geschichte. U: Rüdiger Bubner, Walter Mesch (ur.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung* 22, (str. 296-311). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Assmann, Jan (2001e). *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- Assmann Jan (2002). *The Mind of Egypt, History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, New York: Metropolitan Books.
- Assmann, Jan (2002a). *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Frankfurt am Main: Fischer (prvo izdanje: 2000. München: Hanser.
- Assmann, Jan (2002b). Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen. U: Dieter Borchmeyer und Helmuth Kiesel (ur.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten*. Reihe "Gegensatz" 5. (str. 33-54). Neckargemünd: Edition Mnemosyne.
- Assmann, Jan (2002b). Nachwort. U: Esposito, Elena, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft* (str. 400- 414). Frankfurt: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (2003). *Die Mosaische Unterscheidung. Oder Der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.
- Assmann, Jan (2003a). *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München: Wilhelm Fink (prvo izdanje: 1991).
- Assmann, Jan (2003b): *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München: Beck (prvo izdanje 2001).
- Assmann, Jan (2003c). Monotheismus als Politische Theologie. U: Jürgen Brokoff / Jürgen Fohrmann (ur.), *Politische Theologie Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. (str.13-28). München - Wien - Zürich - Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Assmann, Jan (2003d). Altägypten und Christentum. U: Marlies Gielen; Joachim Kügler (ur.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Gedenkschrift für Helmut Merklein* (str. 32-42). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Assmann, Jan (2003e). Auszug aus dem kosmologischen Mythos: Voegelins Rekonstruktion der monotheistischen Wende aus ägyptologischer Sicht. U: Michael Ley; Heinrich Neisser; Gilbert Weiss (ur.), *Politische Religion? Politik, Religion, Anthropologie im Werk von Eric Voegelin* (str. 49-62). München: Fink.
- Assmann, Jan (2003f). Echnaton - Paradigma einer Gescheiterten Häresie? U: Irene Pieper, Michael Schimmelpfennig; Joachim von Soosten (ur.), *Häresien* (str. 39-51). München: Fink.
- Assmann, Jan (2003g). Gerechtigkeit und Monotheismus. U: Christof Hardmeier, Rainer Kessler, Andreas Ruwe (ur.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag* (str.78-95). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Assmann, Jan (2004). Der hebräische und der ägyptische Mose - Bilder und Gegenbilder. U: Manfred Oeming, Konrad Schmid, Michael Welker (ur.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne* (str. 147-155). Altes Testament und Moderne 8. Münster.
- Assman, Jan (2004a). Der hebräische und der ägyptische Mose - Bilder und Gegenbilder. U: Manfred Oeming; Konrad Schmid; Michael Welker (ur.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (Altes Testament und Moderne 8)* (str. 147-155), Münster: LIT Verlag.
- Assmann, Jan (2004b). *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*. München: Beck.

- Assmann, Jan (2005a): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck (prvo izdanje: 1992).
- Assmann, Jan (2005b). *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Frankfurt am Main: Fischer (prvo izdanje: 1996. München: Hanser.)
- Assmann, Jan; Müller, E. Klaus (ur.) (2005c). *Der Ursprung der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Assmann, Jan (2005d). Monotheismus und die Sprache der Gewalt. U: Peter Walter (ur.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott* (str. 18-38). *Quaestiones disputatae* 216. Freiburg u.a.: Herder.
- Assmann, Jan (2005e). 'Axial' Breakthroughs and Semantic 'Relocations' in Ancient Egypt and Israel. U: Bernhard Giesen i Daniel Šuber (ur.), *Religion and politics: cultural perspectives* (str. 39-54). Leiden • Boston: Brill.
- Assmann, Jan (2005f). Monotheism and Its Political Consequences. U: Bernhard Giesen and Daniel Šuber (ur.), *Religion and politics: cultural perspectives* (str. 141-160). Leiden • Boston: Brill.
- Assmann, Jan (2005g). Axial 'Breakthroughs' in Ancient Egypt and Israel. U: Johann P. Arnason, Samuel N. Eisenstadt and Björn Wittrock (ur.), *Axial Civilizations and World History* (str. 133-156). Leiden: Brill.
- Assmann, Jan (2005h). Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. U: Hermann Krapoth; Denis Laborde (ur.), *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945), Jahrbuch für Soziologiegeschichte* (str. 65-83), Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Assmann, Jan (2005i). Political Theology: Religion as Legitimizing Fiction In Antique and Early Modern Critique. U: Bernhard Giesen; Daniel Šuber (ur.), *Religion and Politics. Cultural Perspectives (International studies in religion and society 3)* (str. 193-203), Leiden; Boston: Brill.
- Assmann, Jan (2006a). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Beck (prvo izdanje: 1990).
- Assmann, Jan (2006b). Gesetz, Gewalt, Monotheismus. *Theologische Zeitschrift*, 62, str. 475-486.
- Assmann, Jan (2006c). Ist der Eine Gott gewalttätig? Fragen an das Neue Testament. *Zeitschrift für Neues Testament*, 9, str. 42-47.
- Assmann, Jan (2006d). Kulte i Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religionserfahrung im Alten Ägypten. U: Andreas Wagner (ur.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (str. 269-280). Berlin: Walter de Gruyter.
- Assmann, Jan (2006e). Was ist so schlimm an den Bildern? U: Hans Joas (ur.), *Die zehn Gebote – ein widersprüchliches Erbe?* (str. 17-32). Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden 5, Köln: Böhlau.



- Assmann, Jan (2006f). Die Zauberflöte – Märchen oder Mysterium? U: Herbert Lachmayer (ur.), *Mozart. Experiment Aufklärung im Wien des ausgehenden 18. Jahrhunderts* (str. 761-769). Ostfildern: Hatje Cantz Verlag.
- Assmann, Jan (2006g). *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. Mit einem einführenden Essay von Heinrich Meier: Was ist Politische Theologie? München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Reihe »Themen«, Bd. 52. Dritte Auflage.
- Assmann, Jan (2006h). *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2006i). Das gerettete Wissen. Flutkatastrophen und geheime Archive. U: Martin Mulsow; Jan Assmann (ur.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs* (str. 291-301). München: Fink.
- Assmann, Jan (2006j). Das Sendungsbewusstsein der Hatschepsut. U: Gerald Moers (ur.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge* (str. 59-72). Göttingen.
- Assmann, Jan (2006k). Der Mann Moses und die monotheistische Religion. U: Hans-Martin Lohmann; Joachim Pfeiffer (ur.), *Freud Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (str. 181-187), Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Assmann, Jan (2006m). Ma'at - Gemeinschaftskunst im alten Ägypten. U: Jan Assmann, Helwig Schmidt-Glintzer, Ekkehard Krippendorff (ur.), *Ma'at - Konfuzius - Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben* (str. 23-69). Frankfurt: Insel Verlag.
- Assmann, Jan (2006n). Schönheit und Gerechtigkeit. U: Katja Lembke (ur.) *Schönheit im Alten Ägypten. Sehnsucht nach Vollkommenheit, Ausstellungskatalog Hildesheim* (str. 12-22). Hildesheim: Roemer-und Pelizaeus-Museum Hildesheim.
- Assmann, Jan (2006o). Kulte und Religionen Merkmale primärer und sekundärer Religion(erfahrung) im Alten Ägypten. U: Andreas Wagner (ur.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (str. 269-280). Berlin - New York: de Gruyter.
- Assmann, Jan (2007). *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004. Wien: Picus Verlag (prvo izdanje: 2006).
- Assmann, Jan (2007a). *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main: Fischer (prvo njemačko izdanje: 1998, München: Hanser).
- Assmann, Jan (2007b). *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München: Beck (prvo izdanje: 2000).
- Assmann, Jan (2007c). Monotheism and Polytheism. U: Sarah Iles Johnston (ur.). *Ancient Religions* (str. 17-31). Harvard University Press.
- Assmann, Jan (2007d). *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna: Il Mulino.
- Assmann, Jan (2007e): Religio duplex. Zur europäischen Rezeption der ägyptischen Religion. U: Simm, Hans-Joachim (ur.), *Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen* (str. 350-353). Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.

- Assmann, Jan (2007f). Gott und die Götter. U: Gesine Palmer (ur.), *Fragen nach dem einen Gott* (str. 29-51). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Assmann, Jan (2007g). *Offener Leserbrief: Assmann distanziert sich*. [www.spiegelkritik.de/2007/01/05/offener-leserbrief-assmann-distanziert-sich/](http://www.spiegelkritik.de/2007/01/05/offener-leserbrief-assmann-distanziert-sich/), (pristupljeno 8. 07. 2021).
- Assmann, Jan (2007h). Essay: Ägyptomanie und Freimaurerei: U: Gernot Gruber; Dieter Borchmeyer (ur.), *Mozarts Opern, Band 1 (Das Mozart-Handbuch 3)* (str. 489-500), Laaber: Laaber Verlag.
- Assmann, Jan (2007i). Das Heil: Religiöse Zukunftsvorstellungen im kulturellen Gedächtnis. U: G. Thomas; A. Schüle (ur.), *Gegenwart des lebendigen Christus* (str. 463-478). Leipzig.
- Assmann, Jan (2008). *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. Frankfurt am Main: Fischer (prvo izdanje: 2005, München: Hanser).
- Assmann, Jan (2008a). *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Assmann, Jan; Kucharek, Andrea (2008b). *Ägyptische Religion. Totenliteratur*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Assmann, Jan (2008c). Communicative and Cultural Memory. U: Astrid Erll; Ansgar Nünning (ur.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (str. 109-118), Berlin, New York: de Gruyter.
- Assmann, Jan (2008d). Mythen, politische. U: Stefan Gosepath; Wilfried Hinsch; Beate Rössler (ur.), *Handbuch der politischen Philosophie Band I. A - M*, (str. 869-873). Berlin: de Gruyter.
- Assmann, Jan (2009). Schönheit und Unvergänglichkeit im Alten Ägypten. U: Irmgard Bohunovsky-Bärnthaler (ur.), *Vom Nutzen der Schönheit. Orchideen und andere Fächer* (str. 203-235). Klagenfurt; Wien: Ritter Klagenfurt.
- Assmann, Jan (2009a). What's Wrong with Images? U: Maria Hlavajova; Sven Lütticken; Jill Winder (ur.), *The return of religion and other myths: a critical reader in contemporary art* (str. 16-30). Utrecht: BAK.
- Assmann, Jan (2010). Religio Duplex. Die Ringparabel und die Idee der 'doppelten Religion'. U: Ortrud Gutjahr (ur.), *Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing* (str. 73-85). Würzburg.
- Assmann, Jan (2010a). Monismus und Monotheismus - alte und neue Friedensangebote U: Siegfried Grillmeyer, Erik Müller-Zähringer, Johanna Rahner (ur.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt* (str. 21-42). Würzburg: Echter.
- Assmann, Jan (2010b). Politik und Religion. Altägyptische und biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems Originalveröffentlichung. U: Jan Assmann; Harald Strohm (ur.), *Herrscherkult und Heilserwartung* (str. 83-105). München: Fink.
- Assmann, Jan (2010c). Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory U: Aleida Assmann; Sebastian Conrad (ur.), *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, Palgrave Macmillan Memory Studies (str. 121-137). New York: Palgrave Macmillan.

- Assmann, Jan (2011). Aufklärung und Zaubermärchen: Die Zauberflöte als "opera duplex". U: Lothar Kreimendahl (ur.), *Mozart und die europäische Spätaufklärung* (str. 239-265). Stuttgart: Bad Cannstatt.
- Assmann, Jan (2011a). Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur Toleranzdebatte. U: Miriam Bienenstock, Pierre Bühler (ur.), *Religiöse Toleranz heute – und gestern* (str. 109-127). Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Assmann, Jan (2011b). Religion zwischen Gewalt und Dialog. U: Albert Franz, Clemens Maaß (ur.), *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen* (str. 32-48). Quaestiones Disputatae 240. Freiburg: Herder.
- Assmann, Jan (2011c). Communicative and Cultural Memory. U: Peter Meusburger; Michael Heffernan; Edgar Wunder (ur.), *Cultural Memories. The Geographical Point of View (Knowledge and Space 4)* (str. 15-27). Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer.
- Assmann, Jan (2011d). Das Ende der Zukunft. Zu einem Paradigmenwechsel in der abendländischen Mythologie. U: Erna Lackner (ur.), *Neue Mythen in Kultur und Wirtschaft (Kultur und Wirtschaft 10)* (str. 41-49). Innsbruck; Wien; Bozen: Studien Verlag.
- Assmann, Jan (2011e). Gedächtnis/Erinnerung. Helmut Reinalter; Peter J. Brenner (ur.), *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe - Disziplinen – Personen* (str. 233-238). Wien ; Köln ; Weimar: Böhlau Verlag.
- Assmann, Jan (2011f). Transkulturelle Theorien — am Beispiel von Jaspers' Achsenzeit-Konzept. U: Mario Grizelj; Oliver Jahraus (ur.), *Theoriethorie. Wider die Theoriemüdigkeit in den Geisteswissenschaften* (str. 261-271). München: Fink.
- Assmann, Jan (2012). Cultural Memory and the Myth of the Axial Age. U: Robert Bellah, Hans Joas (ur.), *The Axial Age and its Consequences* (str. 366-407). Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Assmann, Jan (2012a). Thomas Mann, Sigmund Freud und die wissenschaftliche Prosa. Dankrede zum Thomas-Mann-Preis 2011. *Thomas Mann Jahrbuch 25*, str. 167-176.
- Assmann, Jan (2012b). Mythos Und Psychologie In Thomas Manns Josephsromanen. U: Ortrud Gutjahr (ur.), *Thomas Mann (Freiburger literaturpsychologische Gespräche 31)* (str. 213-230). Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Assmann, Jan (2012c). Martyrdom, Violence, and Immortality: The Origins of a Religious Complex, U: Gabriela Signori (ur.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (str. 35-59). Leiden – Boston: Brill.
- Assmann, Jan (2013). Fortschritt in der Menschlichkeit. U: Susanne Rode-Breyman und Achim Mittag (ur.), *Anvertraute Worte. Festschrift für Helwig Schmidt-Glintzer zum 65. Geburtstag* (str.93-104). Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Assmann, Jan (2013a). „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen". U: Thomas Söding (ur.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, Freiburg im Breisgau* (str. 131-142). Basel; Wien: Herder.

- Assmann, Jan (2013b). Communicative and Cultural Memory. U: Pál S. Varga; Karl Katschthaler; Donald E. Morse; Miklós Takács (ur.), *The theoretical foundations of Hungarian 'lieux de mémoire' studies (Loci Memoriae Hungaricae I)* (str. 36-43). Debrecen: Debrecen University Press.
- Assmann, Jan (2013c). Das alte Ägypten und die Illuminaten. U: Jost Hermand; Sabine Mödersheim (ur.), *Deutsche Geheimgesellschaften. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart* (str. 59-79). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag.
- Assmann, Jan (2014). Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«. U: Rolf Schieder (ur.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen* (str. 36-55). Berlin: Berlin University Press.
- Assmann, Jan (2014a). Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der »mosaischen Unterscheidung« im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik. U: Rolf Schieder (ur.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen* (str. 249-266). Berlin: Berlin University Press.
- Assmann, Jan (2014b). Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte. U: Rolf Schieder (ur.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen* (str. 117-123). Berlin: Berlin University Press.
- Assmann, Jan (2014c). Autour de l'Exode: monothéisme, différence et violence: *Revue de l'histoire des religions* 231, str. 5-26.
- Assmann, Jan (2014d). Das Oratorium als Oper. Händels Belshazzar. U: *Karlsruher Reden 2007 bis 2013* (str. 33-42). Karlsruhe: Hochschule für Musik Karlsruhe.
- Assmann, Jan (2014e). Offenbarung und Gewalt, *Ars Brevis* 2014, str. 32- 37.
- Assmann, Jan (2014f). Monotheismus als Zwangsneurose oder Fortschritt in der Geistigkeit. Zu Freuds Religionskritik. U: Eckhard Frick; Andreas Hamburger (hr.), *Freuds Religionskritik und der „Spiritual Turn“. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse* (str. 119-134). Stuttgart: Kohlhammer.
- Assmann, Jan (2015). Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens. U: Jan-Heiner Tück (ur.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann* (str. 246-268). Freiburg – Basel- Wien: Herder.
- Assmann Jan (2015a). Exodus and Memory. U: Marek Tamm (ur.), *The Afterlife of Events. Perspectives on Mnemohistory*. (str. 115-133). London: Palgrave Macmillan.
- Assmann, Jan (2015b). Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der „Mosaischen Unterscheidung“. U: Jan-Heiner Tück (ur.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann* (str. 16-33). Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Assmann, Jan (2015c). Mose gegen Hitler. Die Zehn Gebote als antifaschistisches Manifest: *Thomas Mann Jahrbuch* 28, str. 47-61.

- Assmann, Jan (2015d), *Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms*. U: Jan-Heiner Tück (ur.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt* (str.122-147). Freiburg: Herder.
- Assmann, Jan (2016). *Monotheismus und Intoleranz*. U: Sascha Salatowsky, Winfried Schröder (ur.), *Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten der frühen Neuzeit* (str. 23-37). Friedenstein Forschungen 10. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Assmann, Jan (2016a). *Der Mythos von Isis und Osiris als Ursprung der Ringparabel?* U: Achim Aurnhammer, Giulia Cantarutti, Friedrich Vollhardt (ur.), *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur (Frühe Neuzeit 200)*, (str. 3-14). Berlin – Boston: De Gruyter.
- Assmann, Jan (2017). *Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit als kulturanalytische Heuristik. Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, 4, str. 43-55.
- Assmann, Jan (2017a). *Religio duplex. Misteriois egipcios e ilustración europea*. Madrid: Ediciones Akal. (izvorno njemačko izdanje: *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin, 2010.).
- Assmann, Jan (2018). *The Invention of Religion. Faith and Covenant in the Book of Exodus*. Princeton University Press.
- Assmann, Jan (2018a). *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München: C.H. Beck Verlag.

## B. Ostala literatura

- Albright, F. William (1957). *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. N.Y: Garden City.
- Angenendt, Arnold (2005). *Gewalttätiger Monotheismus - Humane Polytheismus? Stimmen der Zeit*, 5, str. 319-328.
- Assmann, Aleida (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Gesichtspolitik*. München: Beck.
- Assmann, Aleida; Assmann, Jan (ur.), (2003). *Antike Äußerungen zur ägyptischen Schrift Hieroglyphen. Stationen einer abendländischen Grammatologie (Archäologie der literarischen Kommunikation 8)* (str. 27-35). München.
- Bechmann, Ulricke (2006). *Monotheismus in der Kritik: eine religionswissenschaftliche Debatte und ihre Relevanz für den interreligiösen Dialog*. U: Kügler, Joachim (ur.), *Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium. Graz - Münster 2004*. (str. 9-22). Münster: LIT.
- Beck, Ulrich (2010). *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge: Polity Press. (njemačko originalno izdanje 2008, Frankfurt: Suhrkamp).
- Bernstein, J. Richard (2013). *Violence. Thinking without Banisters*, Cambridge: Polity Press.
- Bonnet, Corinne (2006). *Repenser les religions orientales*. U: Corinne Bonnet i Jörg Rüpke (ur.). *Religions orientales — culti misterici: Neue Perspektiven — nouvelles perspectives — prospettive nuove* (str. 7-10). Stuttgart: Franz Steiner.

- Brandewie, Ernest (1983). *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*. New York: University Press of America.
- Bratke, Eduard (1899). *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, Leipzig.
- Burkert, Walter (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cancik, Hubert; Cancik-Lindemaier, Hildegard. (1987). Zensur und Gedächtnis. Zu Tacitus Annales IV 32-38, U: Assmann, Jan; Assmann, Aleida (ur.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II* (str. 169-189). München: Wilhelm Fink.
- Cancik, Hubert; Mohr, Hubert (1990). Erinnerung / Gedächtnis. U: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow & Matthias Laubscher (ur.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2* (str. 299-323). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Charles-Saget, Annick (1999). Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin. U: Jan Assmann; Guy G. Stroumsa (ur.), *Transformations of the inner Self in Ancient Religions* (str.195-209). Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Clark, Peter (1998). *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Colpe, Carsten (1986). Monotheismus, U: Gesine Palmer (ur.), *Fragen nach dem einen Gott*, (str. 23). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cooper, Jerrold (2003). International Law in the Third Millennium. U: Raymond Westbrook (ur.), *A History of Ancient Near Eastern Law* (sv. 1, str. 241–251). Leiden: Brill.
- Cross, F.L.; Livingstone, E.A., (ur.), (1997). Monotheism. U: *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (str.1105). Oxford: Oxford University Press.
- De Benoist, Alain (1981). *Comment peut-on être païen?*, Paris: A.Michel.
- De Moor, Johannes, C. (1997). *The Rise of of Yahwism: Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Peeters Publishers.
- Diesel, A. Anja (2006). *Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) - das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann*. U: Andreas Wagner (ur.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (str. 30-31). Berlin · New York: Walter de Gruyter.
- Erl, Astrid (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Essen, Georg (2004). “Zechen auf fremde Kreide“? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgaben des biblischen Monotheismus – Eine Rückfrage an Jan Assmann. U: Schröter, Jens / Antje Eddelbüttel (ur.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer Perspektive* (str. 179-199). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Freud, Sigmund (2006). *Der Mann Moses und monoteistische Religion*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Gibellini, Rosino (2007). *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana.
- Gibellini, Rosino (2009). Monotheism and the Language of Violence: The Theological Debate over Jan Assmann’s Moses the Egyptian. *Concilium*, 4, str. 113-118.

- Giesen, Bernhard; Šuber, Daniel (ur.) (2005). *Religion and politics: cultural perspectives*. Leiden • Boston: Brill.
- Gnuse Robert Karl (1997). *No Other Gods, Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield: Sceffield Academic Press.
- Goldhill, Simon (2006). Rethinking Religious Revolution. U: Simon Goldhill and Robin Osborne (ur.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece* (str. 141–163). Cambridge University Press.
- Goodman, Lenn, E. (1981). *Monotheism: A Philosophical Inquiry into the Foundations of Theology and Ethics*. Montclair, N.J.: Allanheld, Osmun and Co.
- Goodman, Lenn, E. (1996). *God of Abraham*. Oxford University Press.
- Gunter, Ann, C. (2009). *Greek Art and the Orient*. Cambridge University Press.
- Gunton, E. Colin (1993). *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge.
- Halbmayer, Alois (2005). Welcher Monotheismus? U: Manemann, Jürgen (ur.), *Monotheismus* (str. 133-141). Münster: Lit.
- Hartshorne, Charles; Reese, L. William (1953). *Philosophers Speak of God*. Chicago: Humanity Books.
- Hempelmann, Heinzpeter (2005). Die “Mosaische Unterscheidung“ als Geburtstunde und Verhängnis des jüdisch-christlichen Monotheismus (Jan Assmann). *Theologische Beiträge*, 36, str. 117-132.
- Hornung, Erik (1999). *Akhenaten and the Religion of Light*. New York: Ithaca.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Pieper Verlag.
- John, Ottmar (2005). Zur inneren Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit. U: Manemann, Jürgen (ur.), *Monotheismus*. (str. 142-150). Münster: Lit.
- Johnston, A. Elizabeth (1992). *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad.
- Kaiser, Gerhard (2000). Kritische Fragen an Jan Assmanns Gedächtnisgeschichte: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, br. 255. 02.11.2000, 58.
- Kaiser, Gerhard (2003). War der Exodus der Sündenfall? U: Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (str. 239-271). München: Hanser. (privotno objavljeno u: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2001, 1, str. 1-24).
- Kang, Sa-Moon (1989). *Divine Worin the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin - New York: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Felix Meiner.
- Keel, Othmar (2004). Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage. *Neue Zürcher Zeitung*, 30/31. 10. 2004, str. 68.
- Kelsen, Hans (1982). *Vergeltung und Kausalität*. Wien: Böhlau.
- Kemp, J. Barry (2007). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London/New York: Routledge.
- Kessler, Rainer (2002). *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Monotheismusdebatte*. Stuttgart: Katolisches Bibelwerk.

- Koch, Christoph (2008). *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW 383). Berlin- New York: de Gruyter.
- Koch, Klaus (2003). Monotheismus als Sündenbock? U: Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (str. 221-238). München: Hanser. (prvotno objavljeno u: *Theologische Literaturzeitung. Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft*, 1999, 9, str. 874-884.)
- König, Friedrich Wilhelm (ur.) (1972). Die Persika des Ktesias von Knidos. *Archiv für Orientforschung*, Beiheft 18. Graz.
- Koonz, Claudia (2003). *The Nazi Conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kreuzer, Siegfried (2006). Mose – Echnaton – Manetho und 13 Jahre des Osarsiph: Beobachtungen zur “Mosaische Unterscheidung“ und zur “Entzifferung einer Gedächtnisspur. U: Asmus, Sören/Manfred, Schulze (ur.), “*Wir haben doch alle denselben Gott*“. *Eintracht, Zwietracht und Vielfacht der Religionen. Festschrift Fridrich Huber* (str. 25-37). Neukirchen: Vluyn.
- Kuschel, Karl Josef (2003). Moses, monotheismus und die Kultur der Moderne. U: Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (str. 273-286). München: Hanser.
- Lactancius (1844). Liber de ira Dei, ad Donatum. Lucii Caecillii Firmia in Lactantii Opera Omnia. U: J. P. Migne (ur.). *Patrologiae Cursus Completus. Tomus VII*. Paris.
- Lang, Bernhard (2008). *Hebrew Life and Literature: Selected Essays of Bernhard Lang*. London and New York: Routledge.
- Lessing, E. Gotthold (2018). Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Werke. Band 7. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Lévy, Bernard-Henri (1979). *Le testament de Dieu*. Paris: Grasset.
- Lohfink, Gerhard (2005). Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament. U: *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 153, str.149-162.
- Losehand, Joachim (2009). 'The Religious Harmony in the Ancient World'. Vom Mythos religiöser Toleranz in der Antike. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 12, str. 99-132.
- Ludwig, M. Theodore (2005). Monotheism. U: Lindsay Jones (ur.): *Encyclopedia of Religion*. Detroit: MI:Thomson Gale, vol. 9, str. 6161-6163.
- Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Machinist, Peter (1986). On Self-Consciousness in Mesopotamia. U: Shmuel N. Eisenstadt (ur.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (str. 183–202). Albany: State University of New York Press.
- Machinist, Peter (1991). The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay. U: Mordechai Cogan and Israel Eph'al (ur.), *Ah, Assyria . . . : Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (str. 196-212). Jerusalem: Magnes.



- Maciejewski, Franz (2000). Ausschliesslichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte. U: Klopfer, Rolf/Burckard Dücker (ur.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz* (str. 199-214). Heidelberg.
- Maier, Hans (2003). Religion und Gewalt. *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 32, str. 259-272.
- Marcuse, Herbert (1994). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marschies, Christoph (2007). Was kostet der Monotheismus? Einige neue Beobachtungen zu einer aktuellen Debatte aus der Spätantike. U: Gesine Palmer (ur.), *Fragen nach dem einen Gott* (str. 283-296). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marquard, Odo (1981). Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. U: Marquard, Odo, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* (str. 91-116). Stuttgart: Reclam.
- Mendelssohn, Moses (1989). Jerusalem. Über religiöse Macht und Judentum. U: Martina Thom (ur.), *Schriften über Religion und Aufklärung* (str. 351-458). Darmstadt: Union.
- Meurer, Thomas (2002). Agressiver Monotheismus im Alten Testament? *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 45, str. 351-358.
- Meyer, Insa (2007). Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion. *Evangelische Theologie*, (67)4, str. 263-276.
- Miller, David L. (1981). *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York: Harper & Row. (prvo izdanje 1974).
- Moltmann, Jürgen (1981). *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen (2008). Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs. U: "Sein Name ist Gerechtigkeit". *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre* (str. 83-96). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Müller, Klaus (2003). Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart. U: Söding Thomas (ur.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (str. 176-213). (Quaestiones Disputate 196). Freiburg i.Br.: Herder.
- Müller, Klaus (2005). Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik. U: Peter Walter (ur.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott* (str. 74-82). Freiburg u.a.: Herder.
- Müller, Klaus (2006). *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg: Fridrich Pustet.
- Müller, Klaus Erich (1987). *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens; ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main/New York.
- Neumann, Franz (1944). *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933–1944*. New York: Octagon Books (Reprint: Ivan R. Dee, Chicago, 2009).
- Niebuhr, Richard (1960). *Radical Monotheism and Western Culture*, New York: Harper & Brothers.

- Nock, Arthur Darby (1993). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- Oelmüller, Willi (1999). *Negative Theologie heute – die Lage der Menschen vor Gott*. München: Fink.
- Oeming, Manfred (2004). *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*. Berlin, Hamburg, Münster: LIT.
- Olender, Maurice (1992). *The Languages of Paradise. Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass.- London: Harvard University Press.
- Osborne, Robin (2006). 'Introduction'. U: Simon Goldhill and Robin Osborne (ur.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, Eckart (1999). *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. Berlin: de Gruyter.
- Parpola, Simo (1993). The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy. *Journal of Near Eastern Studies*, (52)3, str. 161-208.
- Peterson, Erik (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner.
- Pettazzoni, Raffaele (2018). La formazione del monoteismo. U: Pettazzoni, Raffaele, *Storia delle religioni e mitologia* (str. 26-54). Milano: Mimesis.
- Pintchman, Tracy (1994). *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*. New York: Albany.
- Plaskow, Judith (1990). *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: HarperOne.
- Pongratz-Leisten, Beate (2011). A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism. U: Pongratz-Leisten, Beate (ur.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (str. 1- 40). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Rahner, Johanna (2005). Du wirst keine andere Götter neben mir haben. Theologische und (religions-)philosophische Implikationen der Mosaischen Unterscheidung Jan Assmanns. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 127, str. 57-76.
- Ratzinger, Joseph (2004). *Vjera - Istina - Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*. Zagreb: KS. (Izvorni naslov: Ratzinger, Joseph (2003). *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Reinmuth, Eckart (2006). Ist der eine Gott gewaltätig? Fragen an das Neue Testament. *Zeitschrift für Neues Testament*, (9)17, str. 48-52.
- Rendtorff, Rolf (2003). Ägypten und die Mosaische Unterscheidung. U: Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (str. 193-220). München: Hanser.
- Ruether, Rosemary (1983). *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon.
- Ruzer, Serge (1999). The Seat of Sin in Early Jewish and Christian Sources. U: Jan Assmann; Guy G. Stroumsa (ur.), *Transformations of the inner Self in Ancient Religions* (str. 367-392). Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Schäfer, Peter (2003). *Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds 'Der Mann Moses und die monoteistische Religion'*. Berlin/Wien: Philo.

- Schäfer, Peter (2004). Das jüdische Monopol. *Süddeutsche Zeitung*, br. 184, str. 12. od 13.08. 2004.
- Schäfer, Peter (2005). Geschichte und Gedächtnisgeschichte: Jan Assmanns Mosaische Unterscheidung. U: Klein Birgite / Christiane E. Müller (ur.), *Memoria. Wegen jüdischen Errinerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag* (str. 19-39). Berlin: Metropol Verlag.
- Schellong, Dieter (2005). Die Schwäche des christlichen Monotheismus. U: Manemann, Jürgen (ur.), *Monotheismus* (str. 151-156). Münster: LIT.
- Schieder, Rolf (2008). *Sind Religionen gefährlich?* Berlin: Berlin University Press.
- Schieder, Rolf (ur.) (2014). *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. Berlin: University Press.
- Schlögl, Hermann A. (2003). *Das Alte Ägypten*. München: Beck.
- Schmidt, Wilhelm (1912-1955). *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie* (12 sv.). Aschendorff, Münster.
- Schnädelbach, Herbert (2005). Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt? Bemerkungen zur Assmann-Debatte. U: Herman Lübbe / Gerhard Besier (ur.). *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit* (str. 297-308). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schraten, Jürgen (2011). *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer.
- Schröter, Jens / Antje Eddelbüttel (ur.) (2004). *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer Perspektive*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schulz, Matthias (2006). Das Testament des Pharaos. *Spiegel*, 52, str. 112-113, od 22. 12. 2006.
- Schwartz, Regina M. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schwöbel, Christoph (1994). Monotheismus IV, U: *Theologische Realenzyklopädie* (sv. XXIII, str. 256-258). Berlin - New York: De Gruyter.
- Segev, Alon (2013). *Thinking and Killing. Philosophical Discourse in the Shadow of the Third Reich*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, Inc.
- Shagrir, Iris (2019). *The Parable of the Three Rings and the Idea of Religious Toleration in European Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- Sloterdijk, Peter (2007). *Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheisten*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Smith, Mark S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford University Press.
- Smith, Mark S. (2008). *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Smith, Mark S. (2011). God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Divinity in Ancient Israel. U: Pongraz-Leisten, Beate (ur.). *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (str. 241- 270). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

- Spaemann, Robert (2003). Ein Streit, der nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Sollen wir zwischen wahrer und falscher Religion unterscheiden? Jan Assmann fragt nach dem Preis des Monotheismus und antwortet seinen Kritikern. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, br. 280, str. 11. od 02. 12. 2003.
- Stark, Rodney (2001). *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton University Press.
- Stietencron, Heinrich, von (2000). Theologie. U: C. Auffarth, Jutta Bernard, i Hubert Mohr (ur.). *Metzler Lexikon Religion* (sv. 3: *Paganismus-Zombie*, str. 486–490). Stuttgart: Metzler.
- Strasser, Peter (2005). Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie. U: Walter, Peter (ur.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott* (str. 84–103). Freiburg u.a.: Herder.
- Striet, Magnus (2003). Monotheismus und Kreuz: Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott. *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 32, str. 273-284.
- Striet, Magnus (2004). Kosmotheismus als ethische Alternative? Überlegungen im Anschluss an Jan Assmanns Monotheismuskritik und René Girards "Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz". *Theologie und Glaube*, 94, str. 83-93.
- Striet, Magnus (2005). Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung. U: Walter, Peter (ur.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott*. (str. 132-153). Freiburg u.a.: Herder.
- Striet, Magnus (2006). Nichts mehr heilig? Satirische Provokationen des Monotheismus. U: Wessely, Christian (ur.). *Kunst des Glaubens - Glaube der Kunst. Die Blick auf das "unverfügbare Andere"*. *Festschrift G. Larcher* (str. 82-92). Regensburg: Fridrich Pustet.
- Stroumsa, Guy, G. (1998). Tertullian on idolatry and the limits of tolerance. U: Graham N. Stanton; Guy G. Stroumsa (ur.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* ( str.173-184). Cambridge University Press.
- Stroumsa, Guy, G. (2021). *The Idea of Semitic Monotheism. Te Rise and Fall of a Scholarly Myth*. Oxford University Press.
- Sundermaier, Theo (1987). Religion, Religionen, U: Müller, K., Sundermeier, Th., (ur.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (str. 411-422). Berlin: Reimer Dietrich.
- Sundermaier; Theo (1990). *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarz-afrikanischer Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn.
- Sundermaier; Theo (1999). *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Sundermeier, Theo (1980). Die ‚Stammesreligionen‘ als Thema der Religionsgeschichte. *Fides pro mundi vita*, Festschrift H.-W. Gensichen (str. 159-167). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn.
- Sundermeier, Theo (1980b). Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus protestantischer Sicht, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 64, str. 241-258.
- Sundermeier, Theo (1992). The Meaning of Tribal Religions for the History of Religion: Primary Religious Experience, *Scriptura*, 10, str. 1-9.

- Theissen, Gerd (1988). Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis. U: J. Assmann / T. Hölscher (ed.), *Kultur und Gedächtnis* (str. 170-196). Frankfurt: Suhrkamp.
- Thonhauser, Johannes (2008). *Das Unbehagen am Monotheismus: der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur "Mosaischen Unterscheidung"*. Marburg: Tectum-Verlag.
- Tillich, Paul (1951). *Systematic Theology*, vol. 1., Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor, Edward, B. (1958). *Primitive Culture*. New York: Harper (reprint, prvo izdanje London: John Murray, 1871).
- Voegelin, Eric (1999-2001). *Order and History* (5 vol.). University of Missouri Press.
- Vorgrimler, Herbert (ur.), (2000). Monotheismus. U: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Wagner, Andreas (ur.), (2006). *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Berlin: de Gruyter.
- Walter, Peter, (ur.) (2005). *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott*. Freiburg u.a: Herder.
- Walzer, Michael (2012). In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible. New Haven and London: Yale University Press.
- Weippert, Manfred (1997). *Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (str. 1–24). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Werbick, Jürgen (2003). Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? U: Söding Thomas (ur.). *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um der Monotheismus* (Quaestiones Disputatae 261) (str. 142-175). Freiburg: Herder.
- Yerushalmi, Yosef (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press.
- Zagorin, Perez, (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton University Press.
- Zank, Michael (2007). Politische Theologie als Genealogie. Anmerkungen zu Schmitt, Strauss, Peterson und Assmann. U: Gesine Palmer (ur.). *Fragen nach einem Gott. Die Monotheismusdebatten im Kontext* (str. 229-250). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zenger, Erich (2001). Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann, *Herder Korrespondenz*, 55, str. 186-191.
- Zenger, Erich (2003). Was ist der Preis des Monotheismus? U: Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (str. 209-220). München: Hanser.
- Zenger, Erich (2005). Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewakttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann. U: Walter, Peter (ur.). *Das Gewaltpotential des Monotheismus und das dreieine Gott* (str. 39-73). Freiburg u.a: Herder.

Zenger, Erich (2006). Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung. U: Schweitzer, Friedrich (ur.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie. 18.-22. September in Berlin* (str. 35-57). Gütersloh:Gütersloher Verlagshaus.

### C. Internetski izvori

- Van Baaren, Theodorus P. (2005). Monotheism. U: *Encyklopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/monotheism>, (4.09.2015).
- Brumlik, Micha (2013). *Respektabel, aber falsch. Peter Sloterdijks Verschärfung von Jan Assmanns "mosaischer Unterscheidung"*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/michabrumlik.pdf> (21.09. 2017).
- Dell'Agli, Daniele (2013). *Die Matrix und ihre Feinde*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/danieledellagli.pdf> (21.10.2015).
- Giesen, Bernhard (2013). *Identität und Transzendenz*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/bernhardingiesen.pdf> (21.10. 2015).
- Lang, Bernhard (2013). *Mose und der zornmütige Gott*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/bernhardlang.pdf> (21.10.2015).
- Müller, Klaus (2013). *Plädoyer für das Sowohl als auch*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/klausmueller.pdf> (21.10.2015).
- Pally, Marcia (2013). *The Hebrew Bible is a problem set*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/marciapally1.pdf> (21.10.2015).
- Schieder, Rolf (2013). *Mose, der Politiker*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/rolfschieder.pdf> (21.10.2015).
- Schulze, Reinhard (2013). *Religion, Wahrheit und Gewalt*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/reinhardschulze.pdf> (21.10.2015).
- Sloterdijk, Peter (2013). *Im Schatten des Sinai*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/petersloterdijk.pdf> (21.10.2015).
- Stein, Hannes (2007). *Ist eine "Spiegel"-Titelgeschichte massiv antisemitisch?* <https://www.welt.de/print-welt/article708288/Ist-eine-Spiegel-Titelgeschichte-massiv-antisemitisch.html?config=print>, (8.07.2021)
- Stein, Hannes (2013). Abraham bewahrt uns vor dem Töten unserer Kinder. *Die Welt*, 22.02. 2013, URL: <https://www.welt.de/kultur/article113818492/Abraham-bewahrt-uns-vor-dem-Toeten-unserer-Kinder.html> (21.10.2015).
- Tück, Jan-Heiner (2013). *Verborgene Menschheitsreligion?* URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/janheinertueck.pdf> (21.10.2015).
- Weltecke, Dorothea (2013). *Müssen Religionen intolerant sein?* URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/dorotheaweltecke.pdf> (21.10.2015).
- Witte, Markus (2013). *Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott*. URL: <https://www.perlentaucher.de/cdata/K5/T29/A8079/markuswitte.pdf> (21.10.2015).

Wolin, Richard (2013). Biblical Blame Shift. Is the Egyptologist Jan Assmann fueling Anti-Semitism?, *The Chronicle of Higher Education*, 15 April 2013. URL: <http://chronicle.com/article/Biblical-Blame-Shift/138457/> (17.07.2021.).

## Abstract

### **The Role of Monotheism in the Cultural-Anthropologic Theory of Jan Assmann**

The aim of this dissertation is to critically present one of the founding theses from the cultural-anthropologic opus of Jan Assmann (1938), German Egyptologist and cultural theorist, which deals with the origins and effects of monotheism in the religious and civilizational history of mankind. Presenting a part of Assmann's opulent scientific opus in this dissertation is somewhat of a novelty in the humanistic research of cultural-religious-historical topics for the Croatian language and its culture. Professor emeritus Jan Assmann is probably the most media-exposed Egyptologist in the German-speaking world today, and a living classic of Egyptology. In spite of all this, he is practically unknown to the Croatian scientific community, with only two works translated into Croatian (2005 and 2010).

This dissertation is centered on one effect of Professor Assmann's research into the phenomenon of cultural memory: the cultural and religious tradition of ancient Egypt. He relates it analytically to the Biblical tradition of the formation of Judaism as a spiritual ethnic community which emerged after the exodus from Egypt, and brought with it a unique and unexpected spiritual notion: Assmann calls it the "Mosaic Distinction", postulated in detail in the work *Die Mosaische Unterscheidung*. The meaning behind this new concept is the starting point of a new revolutionary distinction: between truth and falsehood in religion, and the entire spectrum of consequences as a result thereof. Introducing the Mosaic distinction brought about a break with all earlier traditions, and the process of formation of a new type of religion which stands apart from other religions and spheres of culture such as politics, law and economics. However, this new, revolutionary monotheism of faith and fidelity to one God through a covenant, comes at a cost. It liberates man from the power of the divinized world (and nature), grants him a personal relationship with God who is above and beyond the world, righteousness as an expression of individual freedom, ethics as a set of obligations made in covenant with God... Assmann considers the monotheism of the Mosaic distinction to be the backbone of civilizational differentiation of the entire history of mankind.



However, for many theorists of religion throughout history, the “price” of monotheism is too great, and the consequences thereof are the division between worshipers of the one and only God vs. pagans, believers vs. non-believers, orthodox vs. heretics, which will lead to the occurrence of a certain (religious) violence towards those very pagans, non-believers, heretics... With this, Assmann provoked a whole range of reactions. At first, there was a predominance of highly critical tones by those who saw him as an *advocatus diaboli* of monotheism, even associations with anti-Semitism, to suggestions of the renewal of cosmotheist (conciliatory) open perspectives of the world at the expense of monotheistic (intolerant) dogmatic exclusivity.

The question of monotheism once again becomes a burning issue in today’s day and age: as a generator of a new worldview that has already shaped current dominant civilizations, as well as a presupposed generator of anxiety and questionability of today, facing specific challenges of religious fundamentalism from different directions of the monotheistic tradition. This dissertation also seeks to find answers to recurring questions on monotheism, which in no way belong to “archival” history, but rather are the highly active and fundamental foundations of our civilization. The dissertation strives to show that the role of monotheism in Jan Assmann’s work is not an enlightened ideological confrontation with the religious legacy of monotheism, instead an important scientific attempt to explore the deep religious relevance of this powerful and infaceable idea from human history that follows the modern world.

## ŽIVOTOPIS

### Obrazovanje

- Poslijediplomski studij na *Pontificia Università Gregoriana, Facultas historiae ecclesiasticae*; završen stupnjem licencijata (magisterija) iz crkvene povijesti 1998.
- Studij filozofije i teologije: *Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb* (1986-1993).  
Bakalaureat filozofije. Bakalaureat teologije.
- Gimnazija «Pero Kosorić» (V gimnazija), Sarajevo (1979-1983).
- OŠ «Dositej Obradović», Sarajevo (1971-1979).

### Radno iskustvo

- Ravnatelj Isusovačke klasične gimnazije u Osijeku: 2010-2014.
- Župnik (župa Bezgrješnog Srca Marijina: Jordanovac – Zagreb): 2007-2010; 2017-2020.
- Voditelj Studentskog katoličkog centra (SKAC) u Zagrebu: 2003-2008.
- Predavač povijesti kršćanstva, ekumenizma, povijesti Crkve u Hrvata na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove (od 1999 -), i na Hrvatskom katoličkom sveučilištu (2015 -)
- Kapelan u župi Srca Isusova, Palmorićeva 1993-1995.
- Vjeroučitelj na gimnazijama, Zagreb: II, VII, XVI, Klasična (1993-1995).
- Odgojitelj na Interdijecezanskom nadbiskupskom sjemeništu - Šalata, (1988-89).

### Objavljeni radovi (kronološki)

1. Musa, Ivica (2003). Croatie, l'Eglise en mutation, *Choisir*, n° 521, juin 2003, str. 21-23.
2. Musa, Ivica (2003). La Croatie sous le sceau du catholicisme, *Choisir* n° 517, janvier 2003, str. 21-24.
3. Musa, Ivica (2004). Grijeh, krivnja i odgovornost u grčkoj i kršćanskoj tragediji. *Obnovljeni život*, 59(1), str. 61-74.

4. Musa, Ivica (2005). Money in the Ancient Times and the Medieval Age. *Disputatio philosophica*, 1, str. 13-25.
5. Musa, Ivica (2005). Novac u antici i srednjem vijeku. U: Ivan Koprek (ur.), *Religije i novac*. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 11. prosinca 2004. (str. 35-49). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
6. Musa, Ivica (2005). Papinstvo? Služba za budućnost čovječanstva. *Obnovljeni život*, 60(2), str. 127-128.
7. Musa, Ivica (2006). Jubileji – potvrđivanje smisla! *Obnovljeni život*, 61(2), str. 135-136.
8. Musa, Ivica (2006). Srednjovjekovno razumijevanje života. U: Ivan Antunović (ur.), *Religije i život*. Zbornik radova simpozija održanog u Zagrebu 17. prosinca 2005. (str. 125-136). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
9. Musa, Ivica (2007). Uz godinu sv. Pavla. *Obnovljeni život*, 62(4), str. 375-376.
10. Musa, Ivica (2008). Pitanje metropolitanskog, vikarijatskog i nad-biskupskog položaja Salonitanske crkve. U: S. Kovačić, E. Višić Ljubić, J. Dukić (ur.), *Salonitansko-splitska crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*. Zbornik Međunarodnog znanstvenog skupa u povodu 1700. obljetnice mučeništva sv. Dujma, Split, 14.-15. svibnja 2004. (str. 289-298). Split: Crkva u svijetu - Splitsko-makarska nadbiskupija.
11. Musa, Ivica (2011). Bolest i smrt u srednjem vijeku: povijesno-antropološki vidik. U: Mijo Nikić (ur.), *Bolest i zdravlje u religijama*. Zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija održanog u Zagrebu 1. ožujka 2010. (str. 137-152). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
12. Musa, Ivica (2014). Karlo Veliki, Europa i mi. *Obnovljeni život*, 69(3), str. 287–290.
13. Musa, Ivica (2014). Nedovršena zadaća Crkve. Povodom 200. obljetnice ponovne uspostave Družbe Isusove (7. kolovoza 1814.). *Obnovljeni život*, 69(1), str. 3-5.
14. Musa, Ivica (2014). Neki “isusovački“ pastoralni naglasci pape Franje. *Diacovensia*, 22(4), str. 515-524.
15. Musa, Ivica (2015). Politička moć i tretman nasilja u srednjovjekovnoj Europi. u: M. Nikić, M. Marjanović (ur.), *Religije i nasilje*. Zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija održanog u Zagrebu 17. listopada 2014. (str. 103-117). Zagreb: Filozofsko teološki institut Družbe Isusove.

16. Musa, Ivica (2017). Tridentinski sabor – koncil među koncilima? U: Romana Horvat (gl. ur.), Zrinka Blažević – Lahorka Plejić Poje (ur. izdanja), *Tridentska baština. Katolička obnova i konfesionalizacija u hrvatskim zemljama*. Zbornik radova (str. 17-30). Zagreb: Matica hrvatska – Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu – Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu.
17. Musa, Ivica (2018). Nepotizam i Crkva - neke povijesne crtice. U: Ivan Koprek (ur.), *Nepotizam, sukob interesa i poslovna etika*. (str. 179-191). Zagreb: Filozofsko teološki institut Družbe Isusove. Biblioteka Munus, knjiga 13.