

ПЕРЦЕПЦИЈА БОЖАНСТВА У БИБЛИЈСКОЈ ТРАДИЦИЈИ

Неки су библијски аутори, прихватајући интуицију теолога карактеристичну за цијели древни Блиски исток, остали при тврдњи да се Бог радикално разликује од људских бића, будући да су Божје тијело и себство у потпуности неограничени. За ове мислиоце, укључујући ауторе “Ј” И “Е” текстова ¹Петокњижја, Бог има многа тијела, а Божја особа налази израз у више од једнога себства, чак и ако првобитна једноћа бића названог YHWH остаје неупитна.

Други библијски аутори, укључујући и оне из свештеничке и школе Поновљеног закона, потпуно одбацују ову концепцију. Стављајући већи нагласак на Божју једноту, инсистирали су на томе да Бог има само једно тијело и једно сопство². Радило се о групи аутора који су компоновали хебрејски дио Библије у облику у којем га имамо данас. Свештенички аутори односно њихови потомци били су коначни редактори Петокњижја. Надструктура Постања, Излашка, Левитског законика и Бројева.

¹ **Документарна хипотеза** (ДХ, понекад названа и **Велхаузенова хипотеза**) држи да је Петокњижје (**Тора**, или пет књига Мојсијевих) настало спајањем оригинално независних, паралелних и комплетних извора, које је неколико уредника накнадно спојило у садашњи облик. За број извора се обично узима четири: *јахвиситички* (Ј), *елохиситички* (Е), *деутерономистички* (Д) и *свештенички* (П), оп. прев.

² Сада је добар моменат да се изложи да, наравно, постоје друге концепције Бога у хебрејској Библији у односу на два које сам обрадио у књизи. Сажетије гледано, други текстови се не фокусирају толико на Бога који би имао личност, колико на Бога као силу правде и равнотеже и извор мудрости. Ову концепцију посебно сусрећемо у Пословицама, дијелу Књиге о Јобу и у неким псалмима. Друга врста неперсоналне концепције је пристуна у ранијем стратуму свештеничке литературе коју Израел Кнол назива Свештеничка Тора, која, када представља перцепције Бога у предмојсијевском периоду, ипак донекле представља и Божји персоналитет. Види Knohl, Sanctuary, 125–8 (у вези ове концепције са књигама мудрости, посебно Јобом, видјети даље 165–7)

Према томе, није случајност да су правила свештеничких ритуала који чине Левитски законик смјештена у средиште Петокњижја, или да се свештеничко посвећење табернакула у Левитском закону 8-10 догађа тачно у средишту Пет књига Мојсијевих. Свештеничко обликовање коначне форме Петокњижја чини најснажнији утицај на читање дјела као цјелине³.

Слично томе, рад мудраца редактора Поновљеног закона обухвата и широк опус хебрејске Библије, укључујући не само посљедњу књигу Петокњижја, већ и историју Израела у књигама Исуса Навина, Судија, Самуела и Царева. Друга група историјских књига, као што су Љетопис и Езра и Немија, препричавају и проширују наратив презентован у Исусу Навину и Царевима. Ове књиге такођер свједоче о доминантним позицијима свештеничких погледа на коначну форму хебрејске Библије, будући да и Љетописи и Езра и Немија представљају фузију свештеничких и деутерономистичких идеологија (или, као што је случај са Љетописима, препричавање Поновљеног закона, још више из свештеничке перспективе).

Пророчке књиге свједоче о још дубљем утицају оваквих свјетоназора. Језекиљ је сам по себи свештеничко дјело, те је под утицајем деутерономистичког размишљања. Јеремија је исто резултат рада групе деутерономиста (или писара под дубоким утицајем деутерономистичке мисли), који су и аутори значајних додатака пророковом дискурсу⁴.

Надаље, чак Јеремијин оригинални дискурс, сачуван у ранијем стратуму књиге, указује на дубоке афинитете аутора ка деутерономистичким погледима. Превладавање деутерономиномистичког материјала у канону наивном читаоцу даје утисак да је теологија хебрејске Библије идентична са деутерономистичком теологијом. Доминантна позиција свештеничких и деутерономистичких текстова у коначној форми хебрејске Библије замаглила је само постојање флуиднијих

³ Erhard Блум описује Прво поглавље Постања као инструкцију на који начин читати другу причу о стварању у Постању 2-3 (види Блум, "Gottesunmittelbarkeit," 16). Оно што он тврди не односи се само на другу причу о стварању већ на цијело Петокњижје. Ову своју опаску у погледу цијелог Пентатеуха разрађује у Студиен. Није потребно слагати са свим аспектима Блумовог истраживања свештеничке композиције да би се сложило да је П материјал у Петокњижју имао задатак да темељно утиче на читаоце других, несвештеничких извора.

⁴ Weippert, Prosareden, 228–34. О деутерономистичком утицају на Језекиља видјети Kohn, "Prophet," 246–8.

традиција и управо ми је због тога било потребно толико страница како бих “нацртао” њихову перцепцију Божјих тијела и себстава.

Простор који Петокњижје, на примјер, посвећује Богу извора П и Д умањује простор који је дат Богу извора Ј и Е. Прво се сусрећемо са Богом Ј извора у Постању 2-3- (у којем је Његова флуидност, у сваком случају мање евидентна), али само након што смо се сусрели са Богом П извора у дубоко импресивном и величанственом наративу стварања у Постању 1. Као резултат свега тога, традиције флуидности, читамо у оквиру задатом антифлуидним текстовима, оквиру који нас охрабрује да доказе о флуидности узимамо у обзир само као метафору, или да их уопште и не узимамо у обзир.

Па ипак, портрети Yhwh који испуњава више тијела и преклапајућих себстава се појављују у древним израелским списима. Уредници који су били примарно лојални свештеничким и деутерономистичким погледима прикрили су ове потрете велом, али их нису ни уништили нити их промијенили до непрепознавања.

Контраст између начина на који хебрејска Библија третира ову мањинску позицију и њеног става према неким другим облицима израелићанске теологије нам много тога разоткрива. Барем неки Израелићани су, ако је судити према библијским доказима и на основу археолошких доказа, вјеровали у више од једног бога. Неки од њих су уз Yhwh обожавали и богињу.⁵

Политеистичка теологија ових Израелићана је истиснута из хебрејске Библије, која их, вишеструко интензивно и недвосмислено одбацује. (Присуство неких остатака који, тамо и онамо, извирују из смрзнутих лингвистичких израза понеком пасусу дају другачије значење, у ширем контексту, тешко могу преокренути снагу ове опсервације)⁶.

Традиција Божје флуидности, међутим, није искључена из библијског канона. Коначна форма хебрејске Библије унеколико контрастира тој традицији и доводи је у питање, али јој дозвољава да остане у области светога. Међутим, шта присуство оваквог портретирања унутар хебрејске Библије значи за религију базирану на таквој

⁵ У односу на библијске и археолошке доказе израелског политеизма видјети расправе у Апендиксу, од 149, до 150. странице

⁶ Мислим, нпр. на Постање 6:1-4, Излазак 15:11, и Псалам 89:8, који се, ако се читају изоловано од контекста, могу разумјети и као политеистички и монотеистички, али сва три, у конкретном библијском контексту функционишу као монотеистичка полемика. За даљу дискусију види Апендикс стр.. 160–1, 171–2.

антологији? Ја овдје почињем излагати не само као историчар религије, већ као посвећени Јевреј који се нада да ће понешто допринијети у даљњем развоју Торе.

Другим ријечима не постављам ово питање само као библијски критичар, већ и као библијски теолог⁷, а моја темељна претпоставка као библијског теолога јесте да је сваки пасус светога писма ту да нас нешто научи. Можда имамо право да реагирамо на оно што налазимо писму, можда имамо и право да се са тиме не сложимо, али оно што немамо право јесте да то игноришемо. Јеврејско разумијевање Бога које не би било рефлексија традиције флуидности је непотпуно. Оно што је некада било Тора на неки начин увијек остаје Тора. Потискивање није валидна јеврејска опција.⁸ И без неопходног прихватања традиције флуидности у својој потпуности (или моног својственијој библијској концепцији да Бог има једно тијело), савремени религиозни Јевреј се може упутити у то шта ова традиција може допринијети савременим настојањима поимања божанскости.

У ономе што слиједи, желим одговорити на питање, “Шта традиције флуидности хебрејске Библије могу научити савременог религиозног Јевреја?” Прије него што то учинимо, корисно је примјетити да модел флуидности није једноставно ишчезао из Израела коначном редакцијом библијских књига или кристализацијом библијског канона. Теолошка интуиција која је стајала иза њих враћала се поново и поново у литературама које проистичу из хебрејске Библије.

Постојаност флуидног модела

Иако су деутерономистички и свештенички уредници који су, у коначници, обликовали финалну форму хебрејске Библије одбацили концепције божанске флуидности и вишеструких отјеловњења, оне нису једноставно нестале. Напротив, оне се поново појављују у рабинској литератури, те различитим облицима јеврејског мистицизма, а посебно у хришћанству. Како бих описао развој идеје

⁷ За моје разумијевање ових преклапајућих улога видјети Sommer, “Neues Modell,” and Sommer, “Dialogical esp. 14–15, 20–21.”

⁸ Концепција “акумулације откривења” у Ross, Expanding, 197–210. Росов модел наликује Луис Јакобовој идеји “континуираног” и “прогресивног откривења” и сличним идејама у раду Абрахама Јошуе Хешела, али је Росова идеја посебна управо због свога инсистирања на прихватању онога што би се морало превазићи, или кретања даље.

божанске флуидности у познијим текстовима и истражио начине на који су их каснији религијски покрети реактуелизирали како би рефлектовали нове историјске и друштвене контексте, био би посао за још двије или три књиге, од којих ни једну нисам квалификован да напишем. Оно што овдје намјеравам јесте само давање смисла томе како постбиблијска литература јесте свједочанство концепције јединог Бога чије манифестације дјелују самостално, али тако да не постају толико независне да би нарушиле Божје јединство.

Рабинска литература: разнолике концепције шекине

Класични рабински текстови, односно текстови који датирају из првих осам до девет стољећа првог миленијума хришћанске ере, сабиру и врше синтезу наслијеђа свештеничке и деутерономистичке библијске традиције. Стога није изненађујуће да често одражавају, уобичајено са својом посебном терминологијом, теолошке предоцбе које проналазимо у изворима П и Д. На примјер, рабински текстови често говоре о Божјем присуству као “шекини”, или “станишту”.

Овај постбиблијски термин је изграђен из истог коријена ријечи као именица *miskhan* (табернакул) и глагол *shakhen* (боравити), који се врло често сусрећу у свештеничким текстовима Петокњижја. Рабинска шекина у многоме наликује свештеничком кабоду, који сам описао у Поглављу 3. У неким рабинским текстовима, шекина једноставно служи као рабински еквивалент ријечи *кабод*⁹.

Слично томе, термини замијењују један други у двије верзије учења рабина Јосије у вези Божје епифаније: у б. Шуках 5а говори о епифанији шекине, док у Мекилта Бех.одеш. 4 исто пише о кабоду¹⁰.

Рабински текстови се односе на излив шекине (*ziv hashekhinah*), мотив који поближе наликује библијској концепцији засљепљујуће

⁹ У погледу односа између термина, погледај још даље Goldberg, *Untersuchungen*, 468–70 који истичу да рабини користе “шекина” намјесто “кабод” само када се тај термин користи у смислу Божанства које је ушло у светиште или које се објављује, односно, у конкретно смислу који термин има у свештеничким текстовима у хебрејској Библији. Идентификација рабинског шекина са библијским кабод већ је предложена од стране средњовјековних јеврејских филозофа који су је сматрали креираним бићем, сепаратним од Бога. Видјети сажетак у Urbach, *Sages*, 40. У контрасту са тим, треба узети у обзир и различите нијансе библијских и рабинских термина, у вези чега треба консултовати Gordon и Tucker in Heschel, *Heavenly Torah*, 359 n.

¹⁰ Goldberg, *Untersuchungen*, 38–40, Sifra, *Thirteen Principles* 2.8, and Sifre Zuta Naso 7.89 у Goldberg, 41–2, *Bamidbar Rabbah* 12.3 *Midrash Tehillim* 90.19, *Pesiqta Rabbati*; Goldberg, 469 n.21.

свјетлости кабода¹¹. Слично се наводи у више текстова као Шемот Рабах 3:2, Пешикта Рабати 21:4, Берешит Рабах 2:4, Танх ума Бубер Бехалотка 7¹². Многи рабински текстови једноставно изједначавају шекину са Богом¹³, баш као што свештенички текстови идентификују Бога са кабодом. Неки од текстова који, прецизно рефлектују представу кабода у библијском извоту П, тврде да је шекина дојавила на земљи међу херувимима у табернакулу, а онда у храму (Sifre Naso 58, Shir Hashirim Zuta 1:13, Pesiqta Rabbati 5:7, Tanh. uma Wayaqhel 7)¹⁴, или да је сишла са неба на Гору Синај при објави Торе (Vayiqra Rabbah 1:3).¹⁵ Други рабински текстови у многама заузимају деутерономистички став.

На примјер, рабин Јосија ((b. Sukkah 5a and Mekhilta Beh. odesch 4); учи: Шекина никада није сишла на Гору Синај, а Мојсије и Илија се никада нису успели на небо, јер је речено: “Небеса припадају Yhwh, а земљу је дао људским бићима” (Псалам 115:16). Рабин Елиезер (Shir Hashirim Rabbah 1:56 to Song 1.12, Midrash Hagadol Bamidbar to Numbers 7.89, Mekhilta deRabbi Yishmael Beh. odesch 9)¹⁶

Други рабински текстови који расправљају о шекини, с друге стране, сугеришу нешто што наликује мултипликацији божанског утјеловљења. За неке се чини да мисле да је шекина присутна на одређеној земаљској локацији и на небу у исто вријеме. Tanh. uma Naso 12 каже да су када је Мојсије подигао табернакул анђео били престрашени да ће их шекина напустити, али их је Бог поново увјерио да ће шекина остати на небу и онда када уђе у земаљско светилиште. Мидраш нас даље информиса да двије манифестације шекине нису једнаке. Цитирајући Псалам 148:13 (“Његова слава је изнад небеса и земље”), мидраш предлаже да је шекина прво и прије свега на земљи на понешто мање битан начин него што је то са анђелима на небу¹⁷.

¹¹) Wolfson, Speculum, 43–4.

¹²) Urbach, Sages, 44–7,

¹³) Scholem, Mystical Shape, 147–8; Goldberg, Untersuchungen, 457–8,

¹⁴) Urbach, Sages, 52–5, 57, and Heschel, Torah min Hashamayim, 1:54–64 = Heschel, Heavenly Torah, 94–103.

¹⁵) Shir Hashirim Rabbah 1:56 to Song 1.12, as well as Midrash Hagadol Bamidbar to Numbers 7.89 and Mekhilta deRabbi Yishmael Beh. odesch 9)

¹⁶) Heschel, Torah min Hashamayim, 2:59 = Heschel, Heavenly Torah, 359–60, and Lorberbaum, Image, 448–9 n.38. Urbach, Sages, 49 and 704 n.43. 16.

¹⁷) Rabbi Akiba in Shir Hashirim Rabbah 8:15 ad Song 8.11, concerning which see Sch“afer,

Бог је, дакле, на двије локације, једној небеској и једној земаљској, што сугерише различите локализације божанског¹⁸, то јест, териминологијом коју сам користио у Уводу, два Божја тијела. Другдје идеја шекине рефлектује древну концепцију фрагментације божанског сопства. Неколико научника наводе као врло битну везу касног рабинског текста Midrash Mishle са Пословицама 22:29 у којима шекина стоји пред Богом и успјешно посредује милост за краља Соломона којем би, у супротном, био онемогућен удио у будућем свијету који долази.

Као што Петер Шафер биљежи у свом коментару овог текста, описујући шекину која стоји пред Богом и говори му, Мидраш иде јако далеко са врло драматичном и јасном персонификацијом. Заправо, он повлачи јасну дистинкцију између Бога и Шекине: Шекина сада постаје “особа” различита од Бога¹⁹.

И ово није јединствен случај; постоје и други мидрашки текстови у којим шекина има одређени степен различитости од Бога²⁰. Па ипак, ова разлика је у доброј мјери лабава и незнатна. На примјер и Шафер и Гершом Шолем указују на таргуме (древне јеврејске преводе Писма на арамејски) и то таргум Поновљеног закона 31,3-8 у којем ентитет шекина наступа као Бог или у Божје име²¹. У Таргум Онкелосу, Бог предводи Израел, у одломцима 3 и 8а, док Божја Ријеч (hurmum), то чини у одломку 6, а шекина или Божја Ријеч ходи пред Јеврејима у одломку 8. Међутим и шекина и Бог предводе Израел у одломку 3 и ту примјећујемо да су двије именице независне и паралелне једна другој, то је у другим одломцима шекина аспект Бога или Божје Ријечи²². Одмах потом нас Псеудо-Јонатан обавјештава да ће Бог сам, а не у складу са шекином побједити народе. У овим одломцима се чини да је шекина и Ријеч у једном тренутку различита од Бога, а у другом његов неодвојиви дио.

Теолошка слика коју из свега извучимо се чини збуњујућом и контрадикторном, све док их не сагледавамо као касне примјере

Mirror, 89–91

¹⁸) Pesiqta deRav Kahana (ed. Mandelbaum, 1.73) Shemot Rabbah 34.1, Urbach states, “Shemot Rabbah 45:3, Shir Hashirim Rabbah 3:20, Pesiqta deRav Kahana (ed. Mandelbaum, 1.4)

¹⁹) Sch`afer, Mirror, 96. See also Goldberg, Untersuchungen, 350.

²⁰) Sch`afer, Mirror, 97–100. See also the texts cited in Goldberg, Untersuchungen, 463 nn.17–20 Urbach, Sages, 43, esp. nn.21–3.

²¹) Sch`afer, Mirror, 101–2., Scholem, Mystical Shape, 54.

²²) Pseudo-Jonathan Deuteronomy 31.3

модела флуидности који су засвједочени у блискоисточној литератури.²³ Укратко, рабинска литература која се бави шекином обухвата и флуидне и антифлуидне моделе²⁴. Поновна реактуелизација флуидног модела у Јудаизму првог миленијума хришћанске ере је још више изражена у мистицизму тог периода. У Поглављу 2 видимо да неки библијски одломци укључују концепцију анђела (малак) који је дио Бога, али не обухвата цјелокупног Бога.

Ови анђели су дјеловали одвојено од Yhwh, али су истовремено испреплетени са Богом и могло их се чак сматрати за Yhwh. Идеја о анђелу чије се себство до неког степена преклапа са Yhwh, али не исцрпљује себство Yhwh је сажето у мистицизму рабинске ере, то јесте у меркава (кочије) мистицизму, као и хеикалот мистицизму, као и у текстовима познатим као Шиур Комах (мјерење висине Божијега тијела). Ова библијска идеја о анђелу постаје јасна у фигури која се, различито назива “анђео Присуства” (malakh haranim), “кнез Присуства”, (sar haranim), Јахоел и Метаторн. Неки текстови ову фигуру називају “мали Yhwh”, што је карактеристика која свједочи да се нечија фигура преклапа са Богом, као и да ова фигура не инкорпорира битне аспекте Бога.²⁵

Неки од ових текстова нас обавјештавају да је дожанска фигура звана Метатрон једном била људско биће Енох. У овим текстовима, Божје себство се преклапа са другим бићем на начин сличан древним блискоистичном теологијама које смо обрадили у Првом поглављу. Јако је важно да је идеја о Метатрону као “малом Јахвеу”, оном “чије је име као Господарево” (as b. Sanhedrin 38b puts it) посебно повезана са Изласком 23:21, круцијалним текстом извора Е који говори о овом концепту анђела.²⁶, као и са b. Sanhedrin 38b, који, без обзира на све инсистира на одређеној разлици Бога и Метатрона, будући да текст такођер подвлачи да се није дозвољено молити Метатрону²⁷. У овом случају је примјер флуидног модела правилно пронашао један од својих извора у самој библијској литератури.

²³) Urbach, Sages, 40–1

²⁴) видјети моју дискусију на Лорбербауму тезу Poglavlje 1 n.126.

²⁵) See briefly Scholem, Major Trends, 67–70.

²⁶) Излазак 23

²⁷) Cohen, Shi'ur Qomah: Liturgy, 132–3.

Флуидност у хришћанству

Врло је евидентно да традиције флуидности хебрејске Библије и древног Блиског истока свој израз налазе у хришћанству. Најочистији примјер флуидности у хришћанској мисли јесте концепција Тројице, односно тројичности Бога. Уза сву нелагоду коју јеврејски и муслимански филозофи имају у вези овог концепта, Тројица је савршено типичан примјер фрагментације једног божанства у јасно различите манифестације које не подривају кохерентност божанског. Стога је потпуно прихватљиво да хришћански библијски коментатори тројичност повезују са осамнаестим поглављем Постања у којем три посјетиоца посјећују Авраамов шатор, а који представља најистакнутији примјер флуидности себства *Yhwh*.

Егзегетска веза између осамнаестог поглавља Постања и тројичности Бога, најјасније се уочава код црквених отаца у најранијим вијековима хришћанства²⁸ и може се наћи и код коментатора више него миленијум касније²⁹. Хришћански коментатори овог одломка повезују учење о Тројици са тачно оним елементима Постања 18 које сам истакао у својој обради тог поглавља, а гдје причу читам у контексту традиција флуидности древног Блиског Истока. Фокусирао сам се овдје на отсуство нараторове намјере да се бави идентитетом посјетилаца, а донекле и бројем посјетиоца са којима је Авраам разговарао³⁰. Августин у својој расправи о Тројици обухвата и ове елементе у представљању свог аргумента да су “ови догађаји видљива интимација средством видљивих створења о једнакости унутар тријаде и јединственог идентитета три особе”³¹.

Дискутујући о одломку, Августин пише да је Авраам видео тројицу људи... Писмо не почиње опис овог догађаја ријечима, “Три му се човјека обратише”, већ сам Господ му се јавио (Пост.18:1). Тада наставља са описом како му се Господ објавио, уводећи нас у причу о тројици људи које је Авраам позвао и угостио у плуралу, али им се обраћајући у сингулару, те је примио обећање о сину који ће Сара родити од једног које Писмо назива Господ, баш као на почетку саме

²⁸) Ambrose in Sheridan, Genesis 12–50, 61.

²⁹) Luther, Lectures on Genesis 15–20, 190–5.

³⁰) види моју дискусију pp. 40–41.

³¹) Augustine, Trinity, 112. Book II, chapter 4 (=Book II, chapter 10 in some editions).

приче. Господ се обратио Аврааму. Он га стога позива и пере ноге својих гостију, те их и испраћа као људе, поново им се обраћајући као Господу Богу и у тренутку када му је обећан син и онда када му је најављено неиздјежно уништење Содоме³². За Аугустина (као и за Лутера), тројица људи нису дословно три личности Тројице (од којих један још увијек није рођен као човјек), већ се ради о наговјештају идеје да, када је Бог у питању, троје може бити једно.³³

Моје читање одломка може се изразити врло сличним ријечима: опис извора Ј у Постању 18 осликава врло старо блискоисточно вјеровање да, ако је Бог у питању, три, два, седам или десет може бити једно. Класични језик тројичне теологије као што је “једна природа, три личности, једна суштина, три манифестације”³⁴ се савршено уклапа у примјере флуидности Yhwh у хебрејској Библији као и традиције флуидности Каанана и Месопотамије.

Доктрина тројичности се примарно кристализира у постново-завјетној литератури³⁵, али и сам Нови завјет свједочи о отпорности модела флуидности. Видјели смо да су древни блискоисточни текстови у савршеној сагласности са визијом божанства које посједује небеско, као и неколико земаљских тијела. Yhwh је истовремено могао бити и у својем небеском двору и на Сионској гори.

Уколико је божанство сишло са небеса, то не значи да, у исто вријеме није остало на њима. Присуство Бога и Бога, као Исуса Христа на земљи није ништа друго него посебна форма старе идеје вишеструког утјеловљења и ништа више нападна наспрам монотеистичке теологије, него Ј (јихвистички) и Е (елохистички) дијелови Петокњижја.

Нови завјет нам такођер пружа доказе о флуидности себства у смислу преклапања између божанства и другог бића. У еванђељима нам се каже да када је Исус приступио крштењу на ријечи Јордан, Дух Свети је сишао на њега у облику голубице (Марко 1:10, Матеј 3:16, Лука 3:22 и Јован 1:23). Код Јована читамо да се Дух задржао на Исусу, код Луке да је Дух сишао “у тјелесном облику”, док, код Марка што је најинтересантније Дух, дословно улази у Исуса (друга јеванђеља описују да силази на њега).

³²) Ibid., 111.

³³) Luther, Lectures on Genesis 15–20, 194–5.

³⁴) LaCogna, “Trinity,” 54.

³⁵) О недостатку тројичне доктрине у Новом завјету, види даље, 54.

Овај догађај се може читати као апотеоза, то јест, догађај у којем божанско себство долази да се, дијелом, споји са себством људског бића. Слично се може рећи и за Преображење (Марко 9,2-8, Матеј 17.1-9, Лука 9:28-36). У овој јасној рефлексији старе традиције кабода, Исус се изненада мијења, његово лице сјаји попут Сунца, а његова одјећа постаје невјероватно свијетла. Ова врста флуидности се разликује од оне коју наилазимо у хебрејској Библији у којој се мали аспект *Yhwh* манифестује као малак, али не у људском бићу. Такођер се удаљава од древних блискоисточних текстова у којима се једно божанство преклапа са другим или постаје његов аспект. Унаточ томе модел који претпоставља да се божанско себство фундаментално разликује од људског себства, будући да божанско себство може радити оно што људска не могу базиран је на основној религијској интуицији коју сам испитао у првом и другом поглављу ове књиге. Импликације ових схватања на јеврејско разумевање хришћанства биће обрађени у следећој секцији.

Бењамин Д. Сомер је професор Библије на Јеврејском теолошком семинару Америке. Прије тога је обављао функцију директора *Crown Family* центра за јеврејске студије Универзитета *Нортвестерн*, на којем је и предавао од 1994 до 2008. Такођер је био ванредни предавач на Хебрејском универзитету *Шалом Хартман* института Универзитета у Чикагу и *Crown Family* Хришћанског универзитета Тексаса. Један је од чланова *Тиквах* центра за право и јеврејску цивилизацију на Правној школи Универзитета у Њујорку, Израелског института за напредне студије, *Јад Ханадив* фондације и Америчког савјета учених друштава. Редовно подучава рабинске и лаичке групе у САД и Израелу. Текст „Перцепција божанства у библијској традицији“ је одабрани дио поглавља његове књиге *The Bodies of God and the World of Ancient Israel (Божја тијела и свијет древної Израела)*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 2009

Са енглеској преуео и ирилатодио
Вук Бачановић

