

Jadranka Brnčić
POSTKRITIČKO RAZUMIJEVANJE BIBLIJSKE VJERE
Post-critical understanding of biblical faith

UDK: 234.2

22:22.06

Pregledni znanstveni rad

Primljeno: 2/2012.

Sažetak

61
Služba Božja 1 | 12.

Detalji marksističke, ničeanske i frojdovske misli već su uglavnom revidirani, ali, po svojim temeljnim konvergencijama postali su integralan dio naše kulture prožete hermeneutikom sumnje. Tradicionalna biblijska egzegaza, kojom se kršćanstvo hrani hoteći očuvati hermeneutiku vjere, vlastiti kulturni kontekst najčešće odvaja od općega kulturnoga društvenog konteksta, te time vjernike ostavlja u svojevrsnoj shizofrenoj situaciji. U članku se nastoji pokazati da sumnja i vjera ne moraju jedna drugu isključivati, nego mogu biti u dijalektičkom, produktivnom odnosu. (Samo)razumijevanje kršćanstva u postkritičko vrijeme moguće je povratkom biblijskom tekstu, ponajprije njegovu simboličkom, ne teološkom potencijalu koji čitatelju/slušatelju omogućuje nanovo biti pozvan postati novim stvorenjem. "Novo stvorenje" povezano je, po Pavlu, s Kristom u kojemu Bog i svijet bivaju pomireni. Ili, drukčije rečeno: "novo stvorenje" jest stvorenje što se uvijek iznova razumije pred biblijskim tekstom dopuštajući da ga ono potiče na inteligentnu vjeru i odgovorno djelovanje.

Ključne riječi: sumnja, smisao, biblijski tekst, simbol, sveto, biblijska vjera

1. IZAZOVI "LINGVISTIČKOG OBRATA" ZA ČITANJE BIBLIJSKOG TEKSTA

Ono što – unatoč nutarnjoj raznolikosti, čak proturječnosti – ponajčešće nazivljemo postmodernom misli počiva na Kantovoj pretpostavci: ne možemo spoznavati stvari po sebi te se predmeti znanja u procesu spoznaje prilagođuju našoj sposobnosti predočavanja. Ideje poput "Boga", "slobode", "istine" imaju

tek regulativnu funkciju ne mogavši biti pouzdane instancije među predmetima iskustva. Izravan odnos objekt-subjekt hegelovskoga tipa pokazuje se iluzornim, a egzistencijalističko inzistiranje na subjektivnosti nedostatnim. Jean-François Lyotard postmoderno doba smatra dobom u kojem su sve “velike pripovijesti” (*grands récits*) ili metanaracije izgubile na plauzibilnosti i sugestivnosti,¹ a hipoteze više nisu vezane uz tzv. stvarnost, koja i ne postoji osim kao naša konstrukcija, nego uz stratešku vrijednost postavljenih pitanja.²

Ponovno tumačenje ukupnosti rezultata kulture – od snova do religije, preko umjetnosti i morala – mijenja i samu kulturu dajući joj moć autorefleksije. Sustavnim primjenjivanjem kritike sumnje demaskira se lažno razumijevanje “teksta društva”. Rasprava – među misliocima svjesnima društvene konstrukcije znanja i različitih značenja njegove produkcije – kreće se oko pitanja: *možemo li, uopće nešto znati i kako možemo znati, kako smo kao subjekt znanja oblikovani i tko ima koristi od onoga što se tvrdi da se ponajbolje zna*. Dakle, rasprava o tomu što tekst znači i *kako* uspostavlja svoje značenje neodvojiva je od onoga što bi čitatelj htio da znači i *kako* bi želio da znači. Na tragu de Saussureovih postulata o arbitrarnosti jezičnog znaka i autoreferencijalnosti jezičnog sustava – čime je raskinuta dotad neupitna, «prirodna» veza označitelja s referentom – protagonisti “lingvističkoga obrata”³ drže da je granica svakog istraživanja i potrage za istinom – jezik, tj. diskurs. Teorije slijede nov imperativ: umjesto svijesti valja analizirati jezičnu komunikaciju, a umjesto pojedinačnih subjekata strukture intersubjektivnosti.

Tradicionalnu interpretaciju biblijskih tekstova, iz kojih kršćanstvo crpi građu za svoj život želeći očuvati hermeneutiku vjere, dugo su ograničavali njezina vlastita metodologija i postupci kojima se služila. Kao ključ u potrazi za povijesnom istinitošću prigrlila je analitičko-referencijalni diskurs prosvjetiteljstva te, hoteći zadržati stanovit monopol nad tumačenjem biblijskih tekstova, s ambivalencijom ljudskog razuma nosila se tako da je biblijske tekstove i njihovu kritiku često izolirala od konteksta, vrijednosti i interesa samih čitatelja-vjernika u kulturi kakva

¹ Usp. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Édition de Minuit, Paris 1979., str. 23.

² Usp. *Isto*, str. 7.

³ “Lingvistički obrat” sintagma je što ju je skovao Richard Rorty (*The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1967.).

se otvara spoznajama različitih humanističkih disciplina koje je istodobno oblikuju. Vlastita kritička i teorijska polazišta nisu dopuštala dovoditi u pitanje stavljajući argument autoriteta prije autoriteta argumenata, a svoj kulturni kontekst odvojila je od općega kulturnoga društvenog konteksta, čime je vjernike ostavila u svojevrsnoj shizofrenoj situaciji.

Povratak u stanje prije nego što je “lingvistički obrat” bio zahvatio humanističke znanosti više nije moguć – ono je uspostavljeno barem kao alternativa koju valja ozbiljno uzeti u obzir. Radikalno nepovjerenje u metanaracije, štoviše, ne bi trebalo shvaćati kao destruktivnu subverziju institucionalnih vrijednosti, nego kao pozitivan poticaj da se uzmu u obzir heterogenost i raznolikost ljudske egzistencije te kao kritičnost prema ideološkim zloporabama metanaracija. “Prva naivnost” otvorenosti religijskoj simbolici odavno je izgubljena za postmodernoga čovjeka, no “druga naivnost” vjerovanja utemeljena na tragovima svetoga u svijetu biblijskoga teksta još je moguća. Štoviše, “nova čitanja” biblijskoga teksta otkrivaju i nove slojeve njegova neiscrpiva značenja čiji se smisao više ne može primati naivnom vjerom, ali ga se može razumjeti ponovno ga interpretirajući.

(Samo)razumijevanje kršćanstva u postkritičko vrijeme moguće je tek povratkom biblijskom tekstu, ponajprije njegovu simboličkom, ne teološkom potencijalu, a teologiju pak prihvaćanjem hermeneutičkog obrata.

2. HERMENEUTIKA SUMNJE I HERMENEUTIKA OBNAVLJANJA SMISLA

Hermeneutika sumnje – kako Paul Ricœur zove dovođenje u pitanje ne samo mišljenja samoga, nego i svijesti koja ga proizvodi – započinje sumnjom da uopće postoji takav “svet” predmet koji bi iziskivao povjerenje i od kojeg bi se mogao očekivati poziv, predmet koji bi mogao biti “mjesto preobraćanja intencionalnoga cilja u očitovanje, u objavu”.⁴ Ovdje se pod “svetošću” razumije krajnja referencija smisla, “to nešto” na što se odnosi potraga za smislom.

Školu sumnje otvorila su trojica učitelja prividno isključujući jedan drugog: Marx, Nietzsche, Freud. Ovoj trojici zajedničko

⁴ Paul Ricœur, *De interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965. (prev. Lj. Lovrinčević, *O tumačenju. Ogljed o Freudu*, Ceres, Zagreb, 2005.), str.36

je protivljenje fenomenologiji sakralnog i srodne im metode demistifikacije. Oni simbol smatraju disimulacijom realnoga, a osjećaj krivnje, koji dominira nesvjesnim tzv. zapadnoga čovjeka, plodom represivnog djelovanja kulturnih normi. Stoga se koriste razornom kritikom ne bi li raskrinkali tzv. "lažnu svijest". Svoju kritičku oštricu posebice su uperili protiv religije, "lažne svijesti" par excellence. Posumnjali su u religijski jezik znači li uopće ono što sam za sebe kaže, a religiju su razumijevali kao tek kodiranu verziju čega drugog. Marx je, primjerice, analizirao religiju u svjetlu njezina iluzornoga karaktera transcendentalnoga carstva kakvo služi lažnom tješenju dehumaniziranih ljudi, novih robova kapitala u industrijskome dobu. Nietzsche spočitava religiji slabost (poniznost, sućut, gostoljubivost, blagost) koju uzdiže kao moralnu vrijednost, čime se ljudska bića dovode u stanje pripitomljenosti kakvo koči eksploziju potencijala ljudskoga bića. Religija se, po njemu, temelji na uvjerenju u postojanje objektivne istine, a ona je iluzorna. Freud razlučuje "realno" od "prividnoga" te religiju demaskira kao "mjesto" gdje ljudi traže utočište nastojeći naći kompenzaciju za potisnute nagone. Sva trojica autora, svaki na svoj način, istraživala su načine nadilaženja sindroma otuđenja-dominacije-počinjenosti čiji je jezik u prošlosti – valja reći – ponajviše bio upravo jezik religijski. Artikulirajući našu svijest u religijski jezik, mi smo, zapravo, kako kaže Lewis S. Mudge, "praznili našu ljudsku supstanciju i premješтали ju u iluzorni apsolut",⁵ odnosno u svojevrsnu idolatriju.

Novi obzor tumačenja otvoren radikalnom sumnjom povezan je s problemom predodžbe, koja više nije kantovsko pitanje spoznaje subjektivne predodžbe kakva može imati objektivnu valjanost, nego podređivanje ukupnog epistemološkoga pitanja o istini i pogrješkama u mišljenju upitnosti same svijesti koja spoznaje te je i sama po sebi "lažna". Spomenuta trojica mislilaca sumnje preuzimaju problem kartezijanske sumnje. Međutim, iako Descartes sumnji podvrgava sve o čemu možemo misliti, on ne sumnja u samu mogućnost mišljenja, tj. u podudaranje značenja i svijesti o značenju. Od Marxa, Nietzschea i Freuda naovamo mi i u to sumnjamo. Razvrgnut je savez misli i tzv. stvarnosti. Posao dešifriranja trojice demistifikatora smisla

⁵ Predgovor, u: Lewis Mudge, *Essays on Biblical Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1980., str. 5.

predstavlja radikalnu suprotnost fenomenologiji sakralnog i hermeneutici zamišljenoj kao sabiranje i obnavljanje smisla, kao “sjećanje na bitak”.

Međutim, radikalna sumnja ne samo da pomoću razorne kritike skida “maske”, nego smišljanjem novoga umijeća tumačenja oslobađa prostor za novo: “U Descartesa sumnja pobjeđuje stvar izvjesnošću svijesti; u Marxa, Freuda i Nietzschea sumnja pobjeđuje svijest egzegezom značenja.” Tražiti značenje, više ne znači sricati svijest o značenju, nego dešifrirati izraze. Novi odnos između skrivenog i pokazanog postaje temeljnom kategorijom: ako svijest nije onakva kakvom se čini, treba uspostaviti nov odnos između očitog i pritajenog, posrednu znanost o značenju nesvodivu na neposrednu svijest o značenju. Sva trojica mislilaca sumnje pokušala su poistovjetiti svoje “svjesne” metode dešifriranja s “nesvjesnim kodom šifriranja” koji su pripisala volji za moć (Nietzsche), društvenom bitku (Marx) i nesvjesnom psihizmu (Freud).

Detalji marksističke, ničeanske i frojdske misli već su uglavnom revidirani u područjima ekonomije, antropologije i psihologije, ali, po svojim temeljnim konvergencijama postali su integralni dio naše kulture. Hermeneutika sumnje – kao invencija umijeća interpretiranja, a ne kao puko sredstvo destruktivne kritike – zapravo ne diskreditira vjeru, nego oslobađa horizont za “autentičniju misao o svijetu”.⁶ S metodama interpretacije kakve nastoje raskrinkati političku uporabu teksta uhvatili su se u koštac mnogi mislioci imaginacije otpora poput Heideggera u hermeneutici egzistencijalnoga razumijevanja, Foucaulta u razradi strukture genealogije subjekta i Derride u radikalnom nijekanju logocentrizma. Korak dalje u tom postupku kritika je i onoga koji kritički interpretira, točnije: na njegovu kritiku. Tek kritika s bipolarnim fokusom jest «istinita» kritika usuprot “lažnoj”.

Kao što hermeneutika sumnje pripada prostoru sumnje, tako bi ono što Ricoeur naziva “hermeneutikom obnavljanja smisla” pripadalo prostoru vjere. No, ne ma kakve vjere, ili naivne vjere nekritičkoga povjerenja, nego vjere kakva je prošla kritiku: “To je razumna vjera, budući da tumači, ali to je vjera zato što pomoću tumačenja traži drugu naivnost. Za nju je fenomenologija sredstvo slušanja, sabiranja, obnove smisla.

⁶ Usp. *Isto*, str. 33.

Vjerovati da bi se razumjelo, razumjeti da bi se vjerovalo, tj. sâm 'hermeneutički krug' vjerovanja i razumijevanja – to je njezina maksima."⁷ Inteligentnu, postkritičku vjeru Ricœur tumači prelazeći iz intencionalne analize religijske simbolike – kao privilegirana mjesta nastajanja i otkrivanja aporija refleksije kakve nije razriješiti pukom spekulacijom – do "preobraćanja" ove analize u slušanje. Prvo valja "čuti" bogat govor simbola koji prethode refleksiji, poučavaju ju i hrane, a onda je, uz pomoć egzegeze simbola, preuzeti i dalje tumačiti, a ne obratno. Polazište promišljanja, dakle, trebalo bi biti simboličko mišljenje. Simbol je "dar jezika", dar koji zahtijeva mišljenje, dok samom mišljenju prethodi "punoća jezika". Prvi pokret vjere jest vjera u mogućnost otkrivenja riječju.

Unutar razmatranja o objašnjenju i razumijevanju valjalo bi, dakle, fenomenologiju sakralnog, kao fenomenologiju koja se bavi "istinom" simbola, shvatiti kao pripravu za "otkrivanje smisla". Simbol je, kako kaže Ricœur, "izraz temelja o kojem se može reći da se pokazuje i da se prikriva".⁸ No, pokazivanje-skrivanje dvostrukog značenja nije uvijek prikrivanje onoga što se želi reći, nego je katkad očitovanje, otkrivanje svetog. Istina simbola nije drugo do ispunjenje značenjske intencije. "Istina" se ovdje ne poima u njezinu apsolutnom, apstraktnom značenju, nego kao višestruk zahtjev ispunjenja značenja, a Ricœur to pripisuje "obilju jezika". Ovo obilje upravo je sama narav simbola: "S jedne strane, sveto je vezano uz svoja prvotna značenja, doslovna, osjetilna: upravo je to njegova neprozirnost; s druge strane, doslovno značenje vezano je simboličkim značenjem koje na njemu počiva."⁹

Ono što veže značenje sa značenjem, veže i mene – time što me pokret koji me u simbolu vuče prema drugom značenju i povezuje s onim što je rečeno čini sudionikom onoga što je najavljeno. Ricœur to zove "egzistencijalnom povezanosti našega bića s bitkom prema pokretu analogije".¹⁰ U očekivanju poziva implicitno je uključeno povjerenje u jezik, u to da jezik bremenit simbolima nije samo jezik kojim se ljudi koriste, nego i jezik koji govori ljudima. Ricœur tvrdi da se zanimanjem za puni jezik –

⁷ Isto, str. 35.

⁸ Isto, str. 15.

⁹ Isto, str. 37.

¹⁰ Usp. Isto, str. 38.

kakav se otkriva upravo u prekretu mišljenja koje se “obraća” meni i čini me pozvanim subjektom – dokida fenomenološka neutralnost. A pristajanje na takvo “preobraćanje” ujedno je i put intelektualnog poštenja: otvorenost novoj, aktualnoj riječi kako bi se prihvatila moć koja iz nje proizlazi.¹¹ Konstituiranje hermeneutike obnavljanja smisla ponovno je ozakonjenje procesa vjerovanja.

2. PRODUKTIVAN SRAZ INTERPRETACIJA

No, jesu li te dvije hermeneutike, hermeneutika sumnje i hermeneutika vjere, doista tako međusobne različite da se obje ne mogu istodobno uzimati u obzir? I ako pak mogu, na koji način? Ricœurova je hipoteza da su obje legitimne, svaka u svom polju. Međutim, nije ih dovoljno samo pustiti da svaka na svoj način obavi svoj posao, nego ih valja artikulirati jednu drugom kako bi se uočile njihove komplementarne funkcije: s jedne strane, očistiti govor od njegovih izraslina, njegovih idola i okljaštriti ga do njegova temeljnoga siromaštva, a s druge strane, poslužiti se ikonoklastičkom dinamikom kako bismo pustili da se ponovno govori ono što je jednom bilo rečeno, ono što se uvijek govori kad se značenje iznova javlja, a smisao biva “pun”.

Komplementarnosti dviju hermeneutika, vjere i sumnje, moguće je artikulirati u odnosu svjesnog i nesvjesnog. Budući da poslije Freuda više nije moguće govoriti o svijesti na isti način kao prije njega, valja iznaći novu koncepciju svijesti te nanovo artikulirati vezu između svijesti i očitovanja reminiscencijom svetoga. Budući da je svijest prostor u kojem se susreću dvije interpretacije simbola, da bi se uspostavio njihov polaritet, potrebno je i svijesti samoj pristupiti dvojako. Prvo načelo koje animira analitički postupak demistifikacije jest volja da se u pitanje dovede privilegija svijesti. Na temelju ove upitnosti o primatu svijesti, tj. o “iluziji svijesti”, moguće je razumjeti metodološku odluku da se prijeđe s opisivanja svijesti na topografiju psihičkog aparata izmještena iz posjedovanja i narcizma ove iluzije, a što psihoanaliza čini. Filozofija, pak, pozvana je obnavljati samu upitnost o svijesti. Napuštanje gledišta koje joj daje privilegirano mjesto ne dokida ju, nego

¹¹ Usp. *Isto*.

radikalno obnavlja njezin smisao. Upravo dijalektika svjesnoga i nesvjesnoga, progresije i regresije, artikulira značenje svijesti. Valja, stoga, ponovno otkriti značenje svijesti kao modusa bivanja kojemu je nesvjesno njegova drugost koja mu se otkriva posredstvom simbola.

Da bi se moglo izložiti ujedinjujućem i izmiriteljskom učinku simbola, valja prekinuti hermeneutički krug suprotstavljenih interpretacija te ga preobličiti u “ulog”. “Ulog se sastoji u tome da ću bolje razumjeti čovjeka i vezu između postojanja čovjeka i egzistencije svih bića ako dopustim indikaciju simboličke misli. Ovaj ulog tada postaje zadaćom: ovjeriti ga i takoreći zasititi razumljivošću. Zauzvrat, zadaća preobražava moj ulog: ulažući u značenje simboličkoga svijeta, istodobno ulažem u to da će mi se moj ulog vratiti obnovljen moći refleksije u koherentnom diskursu.”¹²

Problem simboličkoga za Ricœura je “problem jedinstva jezika i povezivanja njegovih višestrukih funkcija u carstvu diskursa”.¹³ Jezik hoće reći nešto drugo od onoga što kaže te se neprestance kreće u području dvostrukog značenja. U konvencionalnom i uspostavljenom jezičnom znaku očituje se dvostruka dvojnost: strukturna i intencionalna. U simbolu nije riječ o takvoj dvojnosti. Ona pretpostavlja znakove koji već imaju očitovano prvo, doslovno značenje i koji upravo tim značenjem upućuju na drugo značenje. Simbolička je dvojnost, kako upozorava Ricœur, za jedan stupanj viša: njezina se dvojnost pridodaje i stavlja iznad dvojnosti značenja i stvari kao “odnos značenja prema značenju”.¹⁴ Tumačenje je stoga razumijevanje dvostrukog značenja i mjesto gdje se sučeljavaju različiti načini tumačenja.

Poslije Freuda svijest se više ne može uspostavljati izravno, trenutačno, nego posredno. Ona nije izvor, nego zadatak – “zadatak da se postane sve svjesnijim”.¹⁵ Svijest nije prva stvarnost koju možemo poznavati, nego posljednja – do nje treba

¹² Isto, str. 355. Govoreći o vjeri, istu usporedbu s igrom ulaganja upotrijebio je i Pascal (*Pensée*, br. 233). Obojica, Pascal i Ricœur, govore o riziku što ga zahtijeva vjera, rizik u kojem se, doduše, na stanovit način ulaže spekulativni um, ali potom ponovno zadobiva na drugoj razini. Taj skok podsjeća na Kierkegaardov apsurd vjere čiju putanju promišlja u knjizi *Furcht und Zittern*.

¹³ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, str. 18.

¹⁴ Isto, str. 20.

¹⁵ Isto, str. 319.

doći, a ne od nje polaziti. Da bi pristupio svom istinskom biću, čovjeku nije dovoljno da otkrije nepodudarnost svijesti koju ima o sebi, čak ni moć želje koja ga postavlja u egzistenciju. Morat će još otkriti da “postajanje svjesnim”, kao prisvajanje smisla vlastite egzistencije, ne pripada njemu, nego samom smislu. Subjekt dolazi do sebe prihvaćanjem svoje nesvjesne arheologije i težnjom da izađe izvan sebe samog prema transcenciji koja mu otkriva svoje znakove kroz simbole svetoga. I tek je u svjetlu teleologije moguće očitavati arheologiju u njoj zadobivajući smisao.

Prijepora nisu lišene ni teologija i egzegeza biblijskih tekstova. U egzegezi nailazimo na trajan sukob interpretacija kanonskih biblijskih tekstova i teoloških konstrukcija njihovih značenja, tj. između hermeneutičkog čitanja biblijskih tekstova kakvo uzima u obzir simbolički jezik te teološkog čitanja kakvo biblijski tekst čita kroz prizmu spekulativnih koncepcija.

Ponajbolji primjer prijepora među različitim, hermeneutičkim i spekulativnim pristupima religijskim danostima jest riječ “Bog”. Ona je morala biti apsorbirana u konceptualnom prostoru kako bi mogla biti pomno interpretirana u terminima filozofijskoga Apsoluta: koncepcija je Boga stoga pripadala ontoteologiji unutar značenjskog okvira tzv. zapadne metafizike. Vanjski pritisak na religijsko iskustvo i jezik, pa kantovska kritika metafizike izazvali su urušavanje ontoteologije i pojavu marksističke metakritike, ničeanškoga nihilizma, psihoanalize i društvenih znanosti te se teologija sada bori s antiontološkim koncepcijama. No, temeljna situacija nije radikalno izmijenjena. I dalje je teologija primorana tumačiti vlastite označitelje u funkciji problematike koja joj je, zapravo, izvanjska. Teologija smrti Božje predstavlja istu formalnu strukturu kao i stara ontoteologija, tj. jednako ju determiniraju filozofija i kultura. Budući da je zadatak teologije da koordinira iskustvo što ga artikulira biblijski tekst s općim ljudskim iskustvom, ona je, dakle, i dalje, u tzv. neoliberalnoj situaciji, primorana u svoj prostor uvoditi izvanjski odnos s filozofijom.

No, takav polaritet nije joj samo nametnut izvana, nego proizlazi i iz same prirode religijskoga iskustva i diskursa koji zahtijevaju konceptualnu artikulaciju. Naime, zahvaljujući simboličkom jeziku, unutarinja dinamika biblijskoga teksta neprestance iznova poziva na interpretaciju. U doba “hermeneutike sumnje” ne postoji napetost samo između ovih dvaju izvora (filozofijski i

religijski), nego i unutar samorazumijevanja kršćanskoga iskustva i diskursa sučeljenih s radikalno sukobljenim interpretacijama. Da bismo razumjeli ovakvu kršćansku hermeneutiku sumnje, ne treba prisvojiti njezine argumentacije, nego biti svjesni paradoksa koji njome upravljaju te se ponovno vratiti potencijalima religijskoga iskustva i diskursa. Riječ je o tomu da se istodobno izbjegnju pretenzije znanstvene spoznaje i redukcije arbitrarnoga mišljenja, tj. da se uvjerenje i kritika pomire. Kritička instancija uvjerenje čini odmjerенијim, a razumno uvjerenje kritiku podlaže granicama onoga što se ne može do kraja objasniti, a što je ugrađeno u naše predrazumijevanje svijeta.

Pred tekst dolazimo s određenim pred-angažmanom: “čujemo” poziv, ali ne na isti način na koji su ga čuli prvi biblijski autori i slušatelji/čitatelji, jer samo pitanje oko kojeg se biblijski tekst kreće nije jasno pred nama kao što je bilo pred njima. Ovaj pred-angažman oblik je “prve naivnosti”, no u naše doba, kada ljudi nemaju više svijest kakvu su imali u arhaičnoj kulturi, ne možemo više simbol i mit jednostavno izravno primiti kao konstrukcije svijeta. Naša “prva naivnost” jest uvjet da čujemo poziv što nam ga upućuje biblijski tekst, ali više nismo kadri lučiti autentičnu poruku od realnosti naše kulture ili od dogmatskoga i eklezijalnog okvira unutar kojega taj poziv čujemo. Odatle važnost kritičkoga objašnjenja teksta, ali ne da bi razorio naivnost vjere, nego da bi ponovno otvorio put za nju. Biblijska hermeneutika nastoji osloboditi Bibliju od njezinih kulturnih spona, subjektiviziranja interpretacija, kao i od fundamentalističkih, objektivizirajućih interpretacija, te traži da pomno slušamo ono što biblijski tekst svjedoči probijajući se od “prve naivnosti”, kakva je u našoj kulturi uglavnom idolatrijska, preko kritike do «druge naivnosti», druge nedužnosti, zapravo. Premda sumnja nije posljednja riječ, tekst i kontekst, sumnja i vjera, uvjerenje i razumijevanje moraju biti u neprestanoj cirkularnoj napetosti. Nova artikulacija vjere mora proći kroz “hermeneutiku sumnje”, ne ju više zaobilaziti. Dijalektika interpretacije sastoji se u traženju “produktivne konfliktnosti”.¹⁶ Prijepor među interpretacijama može se, dakle, prevladavati tvoreći primjenjivu metodu interpretacije kakva bi u obzir uzimala svekolike hermeneutičke aspekte.

¹⁶ Usp. Paul Ricœur, *La critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995., str. 125.

Jean-Luc Nancy, štoviše, misli da se samo kršćanstvo, kako bi ponovno doprlo do svoje biti, mora dekonstruirati (u derridovskom smislu te riječi). Pod dekonstrukcijom kršćanstva nastoji naznačiti, s jedne strane, analizu kršćanstva s pozicije za koju predmnijeva da je sposobna nadići ga, a s druge strane, samo premještanje, s transformacijama kršćanstva koje samo sebe nadilazi, u prostor u kojem je i dalje moguć pristup izvorima koji ga istodobno potiču i prekrivaju. Riječ je o sljedećem: ne samo da bi se kršćanstvo trebalo odvojiti od religijskoga, nego bi trebalo onkraj sebe naznačiti prostor jaza u koji se smješta prvotna alternativa teizma i ateizma.¹⁷

Govoriti o hermeneutičkom obratu u teologiji čini se upitnim jer je hermeneutika, kao interpretativno čitanje biblijskih tekstova, stara koliko i teologija, a i starija: na djelu je već u samim biblijskim tekstovima. Teologija je po svom podrijetlu lingvistička, po svom predmetu kerigmatska, no po svojoj metodi bitno hermeneutička. Međutim, ono što se mijenja jest odnos teologije – kao spekulativnoga promišljanja biblijske poruke i stvaranje koncepcija u kojima se ona očitava kao niz paradigmi – i hermeneutike – kao razrade temeljnih načela čitanja biblijskih tekstova.

Povijest teologije organska je cjelina kojoj pojedinačni momenti imaju tek relativnu neovisnost i uzajamno se tumače. U znanosti, pak, kada se više ne može ustanoviti određen broj neporecivih danosti, paradigmu valja revolucionarno mijenjati: s aksiomatskoga razumijevanja prelazi se na empirijsku i povijesnu koncepciju znanosti kakvu bitno određuje eksperimentiranje. Budući da u teologiji nema supstitucije jedne paradigme drugom, ono što u humanističkim znanostima zovemo paradigmom, Claude Geffré u teologiji radije zove “strukturirajućim horizontom” kakav može imati različite modele s heurističkom funkcijom za inteligenciju vjere.¹⁸ Hermeneutički obrat bio bi, dakle, novi model unutar teološkoga mišljenja. I to model u kojem se predočavanje (reprezentacija) odmjenjuje tumačenjem (interpretacijom), pri čemu, s jedne strane, valja voditi računa o zamkama konceptualističkih idola, ali, s druge

¹⁷ Usp. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, Bayard, Paris 2003., str. 11. Dekonstrukcija kršćanstva tema je i Nancyjeve knjige *La Déclosion: Déconstruction du christianisme*, Galilée, Paris, 2005.

¹⁸ Usp. Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001., str. 23.

strane, i o granicama interpretacija koje ne mogu iscrpiti misterij Božji jer on se otkriva trajno.

3. PREOBRAZIVAČKA (METANOJSKA) HERMENEUTIKA

Povratak tradicionalnom putu unutar čvrstih epistemoloških okvira više nije održiv. Postmoderan čovjek, premda živi u svijetu podivljalih simbola ispražnjenih od vlastita sadržaja, zapravo gubi osjećaj za simbolički jezik. Naša suvremena kultura počiva na tehničkom jeziku: jezik je postao preciznijim, manipulativnijim, pa prema tomu i podatnijim za formaliziranje i pražnjenje od sadržaja, čime i neprozirnijim za dubinski simbolički rad kao i za ponovno punjenje smislom. U slučaju pražnjenja od simbola, kao i u slučaju manipulacije simbolima, jednostavno izgubismo osjećaj za sveto, što je ključna poluga za susret i s tekstovima naše kulture i s arheologijom našega sebstva.

Znanstveni ideal, ranije u službi apsolutne mjere evaluacije napretka, sada sam postade njegova kočnica. Jürgen Habermas, u knjizi *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, zaključuje da preokret u hijerarhiji interesa proizvodi jednodimenzionalne osobe, a to je ideološki fenomen koji služi tomu da svaki socijalni agent bude primoran potpuno se podčiniti funkcioniranju industrijskoga sustava. No, takav preokret nije nužan jer je uvijek iznova otvoren ispitivanjima s revalorizacijom sakralnog univerzuma. Tragovi sakralnoga, sada već posve reducirani, i znanstveno-tehnološka ideologija tvore jednu jedinu kulturnu konfiguraciju: nihilističku. Znanstvena iluzija i povlačenje sakralnoga zajedno pripadaju zaboravu naših korijena pridonoseći širenju "pustinje" u kojoj živimo bez prvotne orijentacije. Revalorizacija sakralnoga, utemeljena na prevrjednovanju vrijednosti – da posudimo Nietzscheov izraz, u čije ime je "izrečena" osuda sakralnoga – pozivlje nas da preispitamo krhotine sakralnoga u našoj kulturi vraćajući se simboličkom, a ne spekulativnom mišljenju.

Očitovanje dvostrukoga simboličkog značenja nije uvijek prikrivanje onoga što se želi reći, nego kadikad može biti očitovanje, otkrivanje svetog. Upravo je područje simbola ono područje dvostrukog značenja u kojem složena značenja istodobno očituju i skrivaju neposredno značenje, stavljajući čovjeka u odnos s temeljnom stvarnošću kao otkrivenjem svetog

koje se i sama istodobno pokazuje i prikriva te tako poziva na tumačenje. Upravo to da je simbol vezan za doslovno značenje, a ovo da je vezano simboličkim to je ono što simbol “suprotstavlja tehničkom znaku koji ne znači ništa više od onoga što je postavljeno i koji, stoga, može biti ispražnjen, formaliziran i sveden na puki predmet spekulacije”. Samo simbol “*daje* ono što kaže”.¹⁹

Suvremeni semiotičari takvu bi definiciju simboličnoga vjerojatno držali odveć općenitom jer simbol ne poimlje kao posebnu vrstu znaka, nego kao poseban način njegove upotrebe, tj. interpretacije: svaki se znak, tj. tekst može pročitati na simboličan način. Međutim, artikulacija misli na koju nas potiču simboli, misli dane samoj sebi u kraljevstvu simbola – to je ono što valja nastojati razumjeti i interpretirati. Tekst smjera na biće, ne više kao na modalitet bića kao danosti, nego kao na modalitet moći bivanja. “Simboli su proroštva svijesti” – kaže Ricœur.²⁰ Simboličan jezik nastanjen smislom “obraća se” onome tko ga koristi te ga čini “pozvanim subjektom”.²¹ Briga za simbole izražava novu želju pozvanoga bića za bivanjem. “Očekivanje nove riječi, nove aktualnosti riječi, implicitna je misao svake fenomenologije simbola, koja ponajprije naglašava predmet, zatim ističe obilje simbola, da bi na kraju prihvatila moć koja proistječe iz izvorne riječi.”²²

Ponovno prisvojiti simbolički jezik, tj. ponovno uspostaviti smisao riječima u interpretaciji teksta i ljudskog svijeta, znači ljudskom iskustvu iznova dati narativnu mogućnost samorazumijevanja. Ne treba žaliti zbog urušenih iluzija o jeziku, nego se nadati u mogućnost njegove rekreacije. Dekonstrukcija iluzija subjekta zapravo je samo negativan aspekt onoga što bismo uvjetno mogli nazvati imaginacijom. O raskrinkavanju tzv. raskrinkavanja iluzije ovisi sudbina onoga što Ricœur zove “mitsko-poetskom srži imaginacije”, imaginacije kakva je prostor razumijevanja biblijskih tekstova i same biblijske vjere. Demistificirajuća hermeneutika nas, doduše, suočava s oporom

¹⁹ Paul Ricœur, Paul, *L'herméneutique biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005., str. 328.

²⁰ Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969., str. 238.

²¹ Paul Ricœur, “Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique”, u: *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, br. 28, Paris 1988., str. 83-99.

²² P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, str. 38.

disciplinom nužnosti (s njom nas upoznao već Spinoza), ali nas istodobno lišava imaginacije kojom smo kadri riječ doživljavati kao otkriće.

Umjesto da fenomenu imaginacije pristupamo posredstvom recepcije, tj. odnosa percepcije i slike, valja ga vezati uz semantičku inovaciju, tj. uz simultano supostavljanje dviju različitih riječi koje proizvode novo značenje. Produktivna moć imaginacije ponajprije je – moć riječi, ne slike. Slika nije odvojena od jezika, ona se stvara isključivo posredstvom jezika, ne percepcijom: slike su “izgovorene” istodobno ili čak prije nego što su viđene, pa se ne mogu konstituirati kao kvazigrada percepcije (tako mišljahu empiristi), ni kao modifikacija ili negiranje percepcije (kako vjerovahu fenomenolozi). Imaginacija je, dakle, slobodna igra s mogućnostima neovisno o svijetu percepcije ili djelovanja. Upravo u tom stanju neangažmana u odnosu na svijet možemo kušati nove ideje, nove vrijednosti, nove načine bivanja u svijetu. A semantika imaginacije ima referencijalnu primjenu: neutralizirajuća funkcija imaginacije u odnosu na svijet tek je negativan uvjet za oslobađanje referencijalne moći drugog stupnja koja se tiče naše dublje (ontološke) pripadnosti svijetu bivanja.

Subjekt koji je sam sebi postao upitan – budući da sebe razumije kao mogućnost sebe sama i sve drugo dovodi u pitanje – samoostvaruje se radikalnošću koja prekoračuje kartezijansku dvojbu ranjenoga *cogita*. Interpretiranjem – čitanjem i slušanjem, a onda i prevođenjem i pisanjem – subjekt se preko zapleta intersubjektivnosti nužno otvara tajanstvu drugosti bitka. Decentrirani subjekt zadobiva novu osjetljivost za drugoga. Onkraj “pustinja kritike”, dakle, možemo ponovno biti pozvani te postati integrirano jastvo kadro odgovorno stvarati vlastitu i zajedničku povijest.

Biblijska hermeneutika predlaže nove putove naše samointerpretacije upravo u terminima drugosti te drugoga poziva da bude reintegriran u horizont razumijevanja. S jedne strane, razjašnjavanje, tj. objašnjenje, daje tek slabo svjetlo unutar toga horizonta sve dok se ne sretne s onim tuđim, drugim (a to se često ignoriralo); no, s druge strane, ostaje sumnjičavim prema postmodernom kultu neiskazivoga. Predrazumijevanje i razumijevanje moraju neprestano dijalogizirati. Unutar novoga hermeneutičkog modela, unatoč svemu neiskazivu, valja nastojati reći štogod o neiskazanome, zamisliti nezamislivo,

ispripovijedati neispripovjedio, istodobno se libiti da ne prekoračimo granice koje okružuju svijet “najviših odgovora”. Ne treba se vratiti zatvorenim metanaracijama totaliteta. Hermeneutički izazov bacati je viseće mostove između “nas” i “drugih” ili “drugog”. I to ne na način totalitarne redukcije, tj. ontoteologije ili logocentrizma, nego u dijalektičkom stapanju kakvo se ne odriče simptoma neodlučivosti, već ostaje u trajnoj aporiji.

Hermeneutički obrat u razumijevanju odnosa jastva i drugosti omogućuje upotpunjavanje samokritike nužnom kritikom drugoga i obrnuto – hermeneutika sumnje simultano operira na oba fronta. Bez ove dvostruke kritike kakva razotkriva iluzorne kategorije jastva i drugosti, nemoguće je govoriti o stvarnim odnosima između čovjeka i čovjeka, čovjeka sa samim sobom i čovjeka i svega mu drugog. Bez toga razlučivanja, do kojega nas dovodi dijalektika istoga i drugoga, kultura se podvaja na prostor zločina i prostor suosjećanja, tj. na oštru dihotomiju “pravednosti” i “ljubavi”, što ju valja nastojati prevladati “logikom obilja”, logikom koja uključuje međudjelovanje jastva i drugosti. Bez ove dijalektike identifikacije i alijenacije, tj. bez prepoznavanja jastva kao drugosti – kaže Jean Greisch – kratofanija bi odmijenila epifaniju,²³ drugim riječima: nasilje zauzelo mjesto misterija.

4. KONSTITUIRANJE HERMENEUTIKE BIBLIJSKE VJERE

Inteligentna vjera nužno uključuje hermeneutiku demistificiranja. Vjera je ono područje simboličkog na kojem se funkcija obzora neprestano izrađa u funkciju predmeta, stvarajući idole, religiozne likove iste one iluzije koja u metafizici rađa pojmovima vrhunškoga bića, prve supstancije, apsolutnog mišljenja. Idol je postvarenje obzora u stvar, pad znaka u nadnadaravan i nadkulturan predmet.²⁴ Riječi «idol» i «idolatrija» dolaze iz grčkoga – *eidolon*: slika i *eidololatria*: predočavanje,

²³ Usp. Jean Greisch, “L'épiphanie, un regard philosophique”, *Transversalités*, br. 78, Paris 2001., str. 23. Po Greischu, dakle, bez dijalektike sebstva i drugosti kratofanija (grč. *kratos* – snaga, moć), očitovanje moći prevladat će nad epifanijom (grč. *epipháneia* – očitovanje, objavljivanje), očitovanjem božanskoga.

²⁴ Usp. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, str. 512.

obožavanje, no kada je riječ o klanjaju idolima, idolopoklonstvu, onda njihovo značenje valja tražiti u Starom zavjetu u kojemu se odnosi na zabranu štovanja tuđih, paganskih bogova kakvi su često bili predočavani u skulpturama koje bi činom poklonstva postajale idolima (kumirima). Grijeh idolopoklonstva (usp. Izl 20.3-6; Pnz 32,21) u tome je da se slike (predmeti) obožavaju poput bogova, tj. u tome da se obožavaju predodžbe umjesto da se štuje njihov sadržaj.

Upravo odricanje od idokloponstva zahtijeva da odijelimo vjeru od religije, vjeru u “sve drugo” od vjerovanja u religijski predmet, tj. “vjerovati u” od “vjerovati da”, štoviše: “vjerovati u” od “vjerovati komu”. Razliku između religije i biblijske vjere moguće je, uopćeno, svesti na razliku između vjere kao prihvaćanja određenih koncepcija, pravila i obreda što omogućuju prostor svetosti za susret s Bogom te vjere kao povjerenja u Boga, u njegov angažman za čovjeka, povjerenja kakvo je prošlo kroz kritičko ispitivanje vlastita utemeljenja.

Govori li se o predjezičnom ili hiperjezičnom karakteru pojma “vjera”, u teološkom i religijskom rječniku javljaju se različiti pojmovi: “najviša briga” ili “jedino potrebno” izražava vjeru kakva orijentira sve izbore vjerujućega; izraz “osjećaj apsolutne ovisnosti” naglašava da je vjera odgovor na prethodnu inicijativu, “bezuwjetno povjerenje” izražava da je vjera neodvojiva od nade unatoč razlozima koji idu u prilog očaju.²⁵ Svi ovi izrazi govore o paradoksalnoj “logici obilja” (tako to zove Ricoeur), ali, zapravo, izmiču hermeneutici. Vjera koju hermeneutika može doseći ne da se odvojiti od kretanja interpretacije koja ju podiže do jezika: ona za hermeneutiku nije trenutačno iskustvo, nego iskustvo posredovano određenim jezikom koje ga artikulira.

Koncepcija vjere valja vezati uz samorazumijevanje pred tekstom: vjera je stav koji, tko ga prihvaća, biva interpretiran istodobno kada i on/ona interpretira svijet teksta.²⁶ Takvim prihvaćanjem hermeneutička koncepcija biblijske vjere opire se svim psihologizantnim redukcijama. Ona, doduše, može biti podvrgnuta lingvističkoj analizi, ali ju nadilazi. Ona može biti definirana teološkim rječnikom i pojmovima, ali im prethodi. Vjera je granica svih hermeneutika i istodobno hermeneutičko

²⁵ Usp. *Isto*, str. 130.

²⁶ P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Fortress, Minneapolis 1995. str. 46.

podrijetlo svih interpretacija. Ova, pak, interpretacija počinje i završava rizikom odgovaranja kakvo nije ni otvoreno ni iscrpljeno komentarom. Iz te pozicije vjera se, doista, može nazvati “najvišom brigom”, pristajanjem uz nužnu i jedinu potrebnu stvar iz temelja iz kojeg orijentiram sebe i sve svoje izbore. No, “najviša briga” ostala bi nijemom kada ne bi primala moć riječi iz neprestano započinjane interpretacije znakova i simbola koji su obrazovali te oblikovali ovu brigu tijekom stoljeća. Osjećaj apsolutne ovisnosti ostao bi slab i neartikuliran osjećaj da nije odgovor na prijedlog «novoga stvorenja» koje mi otvara nove mogućnosti postojanja i djelovanja. Bezuvjetno povjerenje bilo bi prazno kad se ne bi oslanjalo na uvijek iznova obnavljanu interpretaciju događaja-znamenja o kojima piše Sveto pismo – Izlazak u Starom zavjetu i uskrsnuće u Novom. To su događaji oslobođenja koji otvaraju i zatvaraju ono najvlastitije moguće moje vlastite slobode i tako za mene postaju Riječju Božjom.²⁷

Takva je hermeneutička konstitucija vjere. I takva je prva teološka posljedica neodvojive korelacije među svijetom teksta i njegova prisvajanja. Upravo ono što se u teološkom jeziku naziva vjerom u svijetu biblijskoga teksta konstituira – “novo stvorenje”. Dva su referencijalna pola u biblijskom tekstu: “Bog” i “novo stvorenje”. Sintagma “novo stvorenje” Pavlova je: “Ako je dakle tko u Kristu, on je novo stvorenje. Staro je prošlo i, gle, novo je nastalo. Ali je sve od Boga koji nas pomiri sa sobom po Kristu i dade nam službu pomirenja” (2 Kor 5,17-18). “Novo stvorenje”, dakle, po Pavlu, stvorenje je povezano s Kristom; u Njemu Bog i svijet bivaju pomireni. Ili, drukčije rečeno: otkupljeno, oprošteno, spašeno stvorenje. Zapravo: integrirano jastvo.

Druga posljedica proizlazi iz distanciranja što ga hermeneutika proizvodi usred razumijevanja sebe ako je to razumijevanje “razumijevanje sebe pred tekstom”. Budući da se subjekt odnosi na samog sebe u tekstu i budući da se “struktura razumijevanja” – o kakvoj govori Heidegger – ne može ukloniti iz razumijevanja koje bi da pusti tekst sâm da govori, sastavni dio razumijevanja sebe pred tekstom svodi se na samokritiku. Postoji bitna artikulacija između kritike religije i samorazumijevanja vjere. Kritika učitelja sumnje (Marx, Nietzsche i Freud) konstituirana je izvan hermeneutike vjere,

²⁷ Usp. P. Ricouer, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, str. 131. Usp. također: *Le Conflit des interprétations*, str. 99.

poput kritike ideologija ili iluzija. Za hermeneutiku razumijevanja usredotočenu na tekst ova kritika može postati prepoznavanjem izvana i sredstvom unutarnje kritike koja pripada samom radu distanciranja kakav zahtijeva svako samorazumijevanje pred tekstom. Hermeneutika sumnje sastavni je dio svakog prisvajanja smisla, a za njom slijedi dekonstrukcija predrasuda koje tekstu onemogućuju da jednostavno bude svijet (teksta).

“Novo stvorenje” u nama najprije se oblikuje u imaginaciji, ne u volji. Vjera se događa u prostoru imaginacije. Sposobnost da se prepustimo novim mogućnostima prethodi našim odlukama i izborima. Imaginacija je dimenzija subjektivnosti koja odgovara na poetsku moć teksta. Drugim riječima: kada se čitatelj stavi pred tekst da bi sebe razumio, tada tekst govori njegovoj imaginaciji predlažući joj figure njegova oslobođenja.

Dva arhaična i naivna, ali temeljna pola etičke dimenzije religije – strah od kazne, prerastajući u tabu, te želja za zaštitom, tj. utočištem, glavna su meta Nietzscheove i Freudove kritike religije. Oni, dakle, svaki na svoj način, napadaju iluziju religije, i to ne na području epistemologije ili pozitivizma, nego kao iluziju ljudske svijesti u području kulturnih predodžbi koje prijetnjama kaznom ili nuđenjem utočišta pripadnike religije drže u stanovitoj manipulativnoj pokornosti. Funkcija ničeanske i freudovske kritike religije jest: njezino apriorno načelo obveze, iz koje proizlazi i optužba i utjeha, podvrgnuti regresivnoj analizi koja to načelo lišava apriorna karaktera. Stoga vjeru valja osloboditi njezina religijskoga utega kritikom religije, osloboditi ju moralističke vizije svijeta kritikom moralističkoga čitanja biblijskoga teksta kakvo ga ispražnjuje od etičkoga temelja. Ovakva vjera, po Ricœur, proročka je.²⁸ Vjera, dakle, kakvu je imao Job, mudar prorok.

Biblijska je vjera u oštroj suprotnosti s očekivanjem ma kakve nagrade ili utjehe. Ona je obećanje bez jamstva. Vjera, dakle, kakva se probija kroz “noć” teologije do “noći iščekivanja”, vjera u Boga koji niti optužuje niti štiti, nego dopušta da čovjek bude izložen krajnjim opasnostima a da one ne ugroze njegovu ljudskost; vjera u Boga koji je i sam nemoćan i čija nemoć jedina može pomoći čovjeku da bude čovjek bez bojazni pred prijetnjama kaznama i bez utjecanja mogućim utočištima. Tek onkraj ovakve noći ponovno se može naći Bog utjehe i Bog uskrsnuća. Božje djelovanje onkraj je zakona kompenzacije. Bog ne očekuje nikakvo priznanje za svoju

²⁸ Usp. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, str. 449s.

stvoriteljsku dobrotu, stoga ga se treba ljubiti ne očekujući nikakav uzvrat. Ovaj modus bivanja ljubav je prema svijetu i kozmosu, ljubav koja prihvaća patnju, ljubav koja je sama sebi utjeha i nagrada.

Odricanje što ga vjera traži od mene jest odricanje od svakog znanja o Bogu: željeti “znati istinu” i baviti se dokazivanjem Božje opstojnosti znači, zapravo, tražiti najviše jamstvo za nas same. U Bogu tražiti jamstvo za našu želju da u njemu imamo najviše jamstvo znači Bogom se koristiti kao jamstvom da nas ništa ne može dovesti u pitanje pred “odricanjem od sebe samih”. No, vjera je upravo dijametralna takvu jamstvu – ona je rizik na kakav pristajemo stavljajući svoj život pod znak Krista jer on se odrekao svi jamstava, čak i Božjega. Što dalje idemo na putu “gubitka života”, više nas prožimlje Isusov poziv da “zadobijemo život”. Biblijski Bog ama baš ništa ne jamči – čak ni sebe – kao izvjesno, nego obećava kao sadržaj nade.

POST-CRITICAL UNDERSTANDING OF BIBLICAL FAITH

Summary

The details of Marxist, Nietzsche, and Freud's thought have been largely revised, but by their fundamental convergences they have become an integral part of our culture imbued with hermeneutics of doubt. Traditional biblical exegesis, which Christianity feeds on wishing to preserve the hermeneutics of faith, most often separates its own cultural context from the general cultural and social context, thus leaving the faithful in a kind of schizophrenic situation. In this article the author is trying to show that doubt and faith do not necessarily exclude each other, but they can be in a dialectical, productive relation. (Self)-understanding of Christianity in the post-critical time is possible if one goes back to the biblical text, primarily to its symbolic, not theological potential, which enables the reader/listener to be called again and to become a new creature. According to Paul, the “new creature” is connected with Christ through whom God and the world are reconciled. Or, in other words: the “new creature” is the one who always and repeatedly understands himself before the biblical text allowing it to encourage him to intelligent faith and responsible action.

Key words: *doubt, meaning, biblical text, symbol, holy, biblical faith.*