

ABRAHAMOVA VJERA KAO IZVOR NEVJERE? POST 22,1-19 U PERSPEKTIVI NOVOG ATEIZMA I MORALNE TEOLOGIJE (I. dio)

Nenad POLGAR

Zrinskih 48, 40 322 Orehovica
nenad_polgar@hotmail.com

Sažetak

Članak detektira ulogu Post 22,1-19 kao omiljene teme unutar diskursa novih ateista, usprkos činjenici da je spomenuti tekst zasigurno bitna orijentacijska točka triju monoteističkih religija. Okvirni razlog te situacije, iz koje proizlaze potpuno oprečne interpretacije tog teksta, autor pronalazi u polemičkoj naravi odnosa nove religioznosti i novog ateizma te, odbijajući korisnost takvog pristupa, poseže za, čini se, u ovom kontekstu zaboravljenom važnošću dijaloga i hermeneutike velikodušnosti u ispravnom razumijevanju nastale situacije. Koristeći se tim metodama ali i ističući važnost vraćanja samom tekstu, autor kritički propitkuje suvremene interpretacije teksta Post 22 ne bi li zavirio iza ratoborne retorike novog ateizma i nove religioznosti, a da pritom ozbiljno shvati njihove najdublje motive i legitimne brige. Taj metodološki put vodi autora do uvida da spomenuta polemička situacija iziskuje analizu Post 22, kao i drugih tema koje otvara, u okviru odnosa Biblije i moralne teologije (egzegetski, hermeneutički, metodološki i teološki zadatak), a s ciljem razumijevanja tog odnosa koji se, zasigurno, može okoristiti i ateističkom kritikom.

Zadržavajući se u ovom članku samo na egzegetskom i hermeneutičkom zadatku (ostavljajući metodološki i teološki zadatak za sljedeći članak), autor je pokazao međusobnu ovisnost tih dvaju zadataka koja zahtijeva opreznost u interpretaciji, ukoliko je njezin cilj uistinu razumijevanje, a ne puka instrumentalizacija teksta. Analizirajući nekoliko interpretacija Post 22 i koristeći kategorije dijabolizacije, banalizacije i eticizacije, autor dolazi do zaključka da većina njih ne očituje potrebnu opreznost u interpretaciji. Iako takav zaključak čini pitanje ispravnosti tih interpretacija bespredmetnim, njihova sistematizacija u spomenute kategorije itekako može pridonijeti boljem razumijevanju teksta u suvremenom kontekstu jer očituje neka od pitanja s kojima suvremeni čitatelj pristupa samom tekstu i ukazuje na složenost procesa interpretacije.

Ključne riječi: Post 22, Abraham, interpretacija, novi ateizam, hermeneutika velikodušnosti.

Uvod

Novi zamah religije i ateizma kao dvaju fenomena ili, često, dvaju lica jednog te istog fenomena svakako su obilježila prijelaz iz XX. u XXI. stoljeće i otada samo stekla još veću važnost. Premda se ni religija ni ateizam nikako ne mogu svrstati među novopridošle fenomene svjetske povijesti, njihova rasprostranjenost uspostavlja uzročno-posljedične veze s gotovo svakim područjem ljudske djelatnosti. Taj uvid već sam po sebi sugerira potrebu trajne analize tih dvaju fenomena, imajući u vidu da promjenljivo lice ljudske povijesti ne ostavlja neokrznutim i nepromijenjenim lica religije i ateizma.

Potvrda tog uvida proizlazi i iz sociološke analize suvremenog društva. U njoj, u korist religije, dolazi do potpunog obrata nekih dugovažećih teza, poput teze o sekularizmu, dok se, istodobno, u korist ateizma, spominje podatak da danas u svijetu ima otprilike petsto milijuna ateista, što čini ateizam ekvivalentnim četvrtoj najvećoj religiji svijeta.¹ Iz toga je, isto tako, vidljiva jedna od odlika suvremenog ateizma koji, za razliku od ateizma prijašnjih generacija, sve više postaje masovnom pojavom, ne ograničavajući se na akademske i intelektualne krugove.² Zbog toga ni dijalog između religije i ateizma redovito više ne odlikuju razboritost, smirenost i trezvenost sveučilišnih aula i studija stručnjaka, već se on pretvara u žučnu polemiku internetskih foruma i blogova kamo se cijela rasprava preselila i u kojoj je svatko pozvan dati svoj doprinos.

Takav razvoj događaja i s njim povezano ozračje netrpeljivosti naizgled nameću samo dvije alternative: ili prihvaćanje polemičkog tona nove religioznosti i novog ateizma kao jedini način da se stekne pozornost publike ili ignoriranje cijele rasprave kao nedostojne pozornosti. U svakom slučaju, nailazi se na pobornike obiju alternativa, kako u teologiji tako i među predstavnicima suvremenog ateizma.

¹ Usp. Peter L. BERGER, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, u: Peter L. BERGER (ur.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, 1999., 2–3; David FERGUSON, *Faith and Its Critics: A Conversation*, Oxford, 2009., 27.

² Sintagma 'novi ateizam' naravno pretpostavlja postojanje 'starog ateizma' i neke vidljive razlike između tih dvaju fenomena. Premda nam obujam ovog članka ne dozvoljava pozabaviti se tim pitanjem, valja ipak spomenuti »da je novi ateizam samo utoliko novi ukoliko jednim dijelom sikće strastvenom, zlonamjernom i jednostranom kritikom protiv religije. Drugim dijelom izražava žestoku, tj. fundamentalističku i fanatičnu ili iracionalnu reakciju na ponovno buđenje religije u postmodernome društvu...«, Tonči MATULIĆ, *Nevjera i vjera u četiri oka*, Zagreb, 2012., 173. Poblížem određenju novoga ateizma vratit ćemo se pri kraju sljedećeg članka, tražeći njegove dodirne točke i mogućnosti dijaloga s teologijom.

U ovom članku bavit ćemo se uglavnom onim predstavnicima novog ateizma čija je publicistička djelatnost objeručke prihvatila i uvelike oblikovala spomenutu prvu alternativu.³ No umjesto ignoriranja ili ideološkog svrstavanja karakteriziranog polemičkim tonom, koji pretpostavlja *radikalnu* hermeneutiku sumnje (*hermeneutics of suspicion*), pristupit ćemo za nas relevantnim spisima novih ateista i njihovoj kritici religije koristeći se hermeneutikom velikodušnosti (*hermeneutics of generosity*).⁴ Naime, držimo da će nam takav pristup omogućiti ne samo vraćanje na onu vrst dijaloga koja je primjerena spektru tema kojima se redovito kršćanski apologeti i novi ateisti uvijek iznova vraćaju, već će nam, i mimo nakana tih autora, omogućiti poimanje onog najvažnijeg (vrijednosti, intuicija, motiva) u njihovoj publicističkoj djelatnosti, što se redovito gubi iz vida pod navalom retoričke siline.

Premda smo svjesni opasnosti takva pristupa koji odbija ideološko svrstavanje pa je radi toga 'ničiji' te se, s jedne strane, može činiti kao preblag prema ateizmu, a s druge strane, kao preblag prema religiji, ipak smatramo da je on vrijedan upravo zbog svoje epistemološke poniznosti i dijaloškog karaktera koji odbijaju unaprijed znati sve odgovore i svu istinu. Smatramo da takav pristup nije u kontradikciji s njegovim primarno teološkim određenjem. Dapače, u mjeri u kojoj on uspijeva biti teološkim – čiji prvotni 'predmet' spoznaje i interesa jest Misterij – on je ujedno i epistemološki ponizan i dijaloški usmjeren.

Tome i takvu pristupu u prilog govore dvije činjenice, odnosno jedna činjenica s dva lica. Poznato je da naklada publicističke djelatnosti novih ateista doseže milijune primjeraka. Prema tome, ukoliko se ta literatura dobrim dijelom bavi religijom i ukoliko se njezina naklada ne može u potpunosti objasniti populističkom primamljivošću kontroverznoga, valja nam ostaviti otvorenom mogućnost da ona može ukazivati na svojevrzne nedostatke suvremene znanstvene teologije i crkvenog života. S druge strane, otpornost religije

³ Među najvažnije predstavnike novog ateizma svakako valja ubrojiti: Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Daniela Dennetta i Sama Harrisa, premda bi se na iscrpnijem popisu trebao naći i čitav niz manje poznatih autora.

⁴ Premda se te dvije sintagme – hermeneutika sumnje i hermeneutika velikodušnosti – često koriste u postmodernom pristupu interpretaciji te ih zato nije potrebno naširoko objašnjavati, radi jasnoće ipak valja spomenuti da oba pristupa zapravo teže za pronalaženjem i razumijevanjem smisla i vrijednosti interpretiranoga, bilo da se radi o tekstu, tradiciji, pokretu itd. Pritom hermeneutika velikodušnosti pristupa interpretiranome dobrohotno, tražeći razloge onoga što autor govori, piše ili čini, dok hermeneutika sumnje prepoznaje mogućnost uporabe jezika kao sredstva moći i ideologije te stoga teži za raskrinkavanjem takve uporabe jezika. Detaljnije obrazloženje tih dviju metoda interpretacije vidi u: James I. H. McDONALD, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, Cambridge, 1993., 163–169.

na očekivanja o njezinu neminovnom nestajanju (u skladu s tezom o sekularizaciji⁵) te, štoviše, njezina suvremena sveprisutnost isto tako upućuju na neprihvatljivost jednostranih objašnjenja o njezinoj ulozi, vrijednosti i svrsi. U tom vidu, teolog, ali i ateist, osiromašuje svoju djelatnost ukoliko unaprijed isključuje relevantnost bilo kojeg od tih dvaju fenomena.

Premda će ove misli svakako biti od presudne važnosti za ono što slijedi, valja nam istaknuti da se njima u nastavku nećemo izravno baviti, već su spomenute samo kao kontekst, odnosno pozadina ovog članka. Isto tako ne namjeravamo biti iscrpni niti se dotaknuti svih tema oko kojih teolozi i ateisti redovito polemiziraju. Upravo suprotno, naš predmet interesa u ovom će se članku ograničiti na samo jednu takvu temu, tekst Postanka 22,1-19, koji ćemo u ovom članku promatrati egzegetski i hermeneutički te, u sljedećem, metodološki i teološki. Usprkos tomu, taj tekst, vidjet ćemo, otvara niz drugih tema, što uvelike objašnjava razloge radi kojih zauzima tako važno mjesto u dijalogu/polemici između novih ateista i teologa. Stoga se pokazalo nužnim tim temama pristupiti sustavno, promatrajući ih u okviru odnosa Svetog pisma i moralne teologije, ne bismo li se približili razumijevanju samog teksta, njegovoj ulozi i značenju u suvremenom kontekstu te pokazali korisnost hermeneutike velikodušnosti u pristupu ateističkoj kritici kako spomenutom tekstu tako i drugim temama koje on otvara.

1. Abrahamova kušnja u žrvnju interpretacije

Starozavjetni tekst Postanka 22,1-19⁶ redovito se nalazi na listi argumenata koje novi ateisti i drugi njima skloni autori usmjeruju protiv triju monoteističkih religija. Značajnost tog teksta za ateističku kritiku religije nameće se poveznicom između fundamentalne važnosti Abrahama u židovstvu, kršćanstvu i islamu i očite neprihvatljivosti poruke koju, prema ateistima, taj tekst sadrži. Utemeljujući tu poveznicu ateistička kritika religije otkrila je, čini se, simbol svoje borbe protiv religije i to u samom srcu svog zakletog protivnika, promećući Abrahamovu vjeru u izvor i razlog nevjere. Stoga ne čudi da se u samo jednoj knjizi sakupljenih eseja autora ateističke provenijencije pod nazi-

⁵ Raniji pobornik teze o sekularizaciji, Peter L. Berger, objašnjava njezin odnos s religijom na sljedeći način: »Modernizacija nužno vodi u opadanje utjecaja religije kako u društvu tako i u umovima pojedinaca«, Peter L. BERGER (ur.), *The Desecularization of the World*, 2.

⁶ Radi jednostavnosti u nastavku članka referirat ćemo na spomenuti tekst koristeći kraticu Post 22. Time ne želimo umanjiti važnost Post 22,20-24, koji nas u ovom kontekstu ne zanima.

vom *Philosophers Without Gods* ti isti autori uvijek nanovo vraćaju Abrahamu i tekstu Postanka 22.

Konkretnije, u spomenutoj knjizi Stewart Shapiro ukazuje na Post 22 kao paradigmatički primjer neizbježnog sukoba između vjere i razuma. Taj sukob, Shapiro tvrdi, karakterizira židovsko shvaćanje odnosa Boga i izabranog naroda jer Tora ponekad predstavlja vjeru kao nešto iracionalno, ali istodobno nužno, te nastavlja: »Božja zapovijed ne ukida samo moralnost nego i racionalnost. Možda je potrebno biti poput Abrahama da bi se postigao takav stupanj vjere, dok bi se većina nas ipak trebala držati onoga što je moralno i racionalno. No, tekst [o žrtvovanju Izaka, op. a.] se nalazi u Svetom pismu s razlogom. Ondje je da bi nas nečemu poučio. Meni je osobno pouka teksta sasvim jasna i ja je odbacujem cijelim svojim bićem.«⁷

Autor u nastavku eseja pokazuje da je, do određene mjere, upoznat s različitim tumačenjima spomenutog teksta, no tvrdi da mu ni jedno od tih tumačenja nije prihvatljivo, a ponajmanje ona koja otupljuju njegovu oštricu tvrdeći da se tekst mora shvatiti kao kritika poganskog kulta žrtvovanja djece ili na temelju nekih drugih povijesnih okolnosti u kojima je nastao. U najboljem slučaju, autor tvrdi, takve interpretacije ili umanjuju Abrahamov čin (koji onda više i nije čin gotovo nezamislive vjere) ili ga prikazuju kao onog koji je, poput pogana, spreman žrtvovati svoje dijete božanstvu.

Konačno, autor u maniri propovjednika poseže za aktualizacijom teksta uspoređujući Abrahama s današnjim 'religioznim teroristima' te zaključuje: »Što god drugo mislili o takvim ljudima, rijetko tko sumnja u iskrenost njihovih uvjerenja. Upravo su ta uvjerenja ono što ih čini bolesnima, poremećenima i iracionalnima. Stoga, kažemo sami sebi, Bog ne bi to nikad od njih tražio. No, filozof u meni ipak postavlja pitanje: U čemu je razlika između gotovo izvršenog žrtvovanja Izaka i suvremenog religioznog terorizma?«⁸

⁷ Stewart SHAPIRO, Faith and Reason, the Perpetual War. Ruminations of a Fool, u: Louise M. ANTONY (ur.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford, 2007., 10. Valja uočiti odmah na početku predstavljanja ovih interpretacija u kojoj mjeri one (kao i većina suvremene etičke i religiozne misli) pretpostavljaju Kantovo poimanje morala i njegovo uvjerenje da racionalno opravdana religija utemeljuje odnos s Bogom samo u okvirima moralnoga. Tako Kant kaže sljedeće o Post 22: »U pojedinim slučajevima čovjek može biti siguran da glas koji čuje nije Božji; jer ako mu taj glas zapovijeda da učini nešto što je u suprotnosti s moralnim zakonom, tada bez obzira na uzvišenost objave i bez obzira na to uolikoj mjeri ona nadilazi cijelu prirodu, on je mora smatrati iluzijom. [...] Zbog toga je Abraham trebao odgovoriti tom 'navodno' Božjem glasu: 'Da ja ne smijem ubiti svoga sina je izvjesno. Ali da si ti, prikazo, uistinu Bog – u to nisam siguran, i nikada ne mogu biti siguran, pa čak ni onda kada bi me tvoj glas oslovio s nebesa'«, Immanuel KANT, *The Conflict of the Faculties*, New York, 1979., 115.

⁸ Isto, 12.

Na sličan način Edwin Curley tvrdi da je tekst Post 22 poguban za moral u uobičajenom smislu riječi. Neinteligibilnost morala, tvrdi autor, proizlazi iz teksta zbog toga što je Bog prikazan kao onaj kojemu je vjernik dužan apsolutnu poslušnost i dok utemeljuje tu apsolutnu dužnost, tekst istodobno relativizira sve ostalo. Radi toga: »Ne postoji ništa što bi stajalo na putu njegovoj [Božjoj, op. a.] volji, pa je stoga sve moguće. Nemoguće je predvidjeti što bi on mogao tražiti od nas i ništa ne garantira da se njegova zapovijed neće iznenada promijeniti. Tako na početku teksta [Post 22, op. a.] Bog zapovijeda Abrahamu da ubije Izaka, no usred teksta zapovijeda mu da ga ne ubije.«⁹

Ne ostavljajući mjesta sumnji u neprihvatljivost takva Boga ni poslušnosti sklonog, bogobožnog čovjeka, autor ističe da u tako zamišljenom 'moralu' čak ni genocid ne prelazi granice mogućnosti onoga što bi Bog mogao narediti. Zbog toga, autor stavlja pred čitatelja dvije alternative: ili treba s indignacijom odbaciti bilo koji autoritet koji tvrdi da bi Bog ikada zapovjedio takav čin, što vodi u duboku sumnju u autoritet Svetog pisma; ili treba, s druge strane, prihvatiti destruktivni utjecaj takve slike Boga na moral, što vodi u duboku sumnju u ljudsku mogućnost donošenja ispravnih moralnih sudova. Naravno, i ne treba posebno isticati koju od tih alternativa autor sam izabire i preporuča svojim čitateljima.¹⁰

Konačno, tekst Postanka 22 nije zaobišao ni proslavljeni začetnik novog ateizma, Richard Dawkins. U svojoj knjizi *Bog – obmana*, Dawkins skreće pozornost čitatelja na psihološku traumu koju je cijeli događaj po svoj prilici uzrokovao u Izaka, te tvrdi: »Prema standardima suvremenog morala, ta je besramna priča istodobno primjer zlostavljanja djeteta, zlostavljanja u odnosu dviju nejednakih osoba [Boga i Abrahama, op. a.], i prvi zabilježeni primjer uporabe nürnberške obrane: 'Ja sam samo slijedio zapovijed.'«¹¹ Isto tako, Dawkins tvrdi, neuvjerljiva je tvrdnja da se tekst ne smije shvatiti doslovno jer ga mnogi, kao i cijelo Pismo, shvaćaju doslovno, a ako ga se i treba shvatiti alegorijski, opet ostaje nejasno, i u svakom slučaju neprihvatljivo, na što zapravo tekst cilja. Na temelju toga Dawkins izvlači svoj zaključak da Biblija ni u kom slučaju ne utemeljuje moral, a ako i postoji neki odnos između Biblije i morala, tada on ovisi o nekom svima dostupnom izvanbiblijskom kriteriju na temelju

⁹ Edwin CURLEY, *On Becoming a Heretic*, u: Louise M. ANTONY (ur.), *Philosophers Without Gods*, 88.

¹⁰ S obzirom na to da i drugi autori u spomenutoj knjizi grade slične argumente kao i spomenuti autori, ističući neprihvatljivost bilo kakve interpretacije teksta Post 22, njihove argumente ovdje nećemo ponavljati.

¹¹ Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London, 2006., 242.

kojeg vjernik razabire što je u Bibliji prihvatljivo a što ne. Toliko o novim ateistima i njihovu shvaćanju Post 22.

S druge strane, valja istaknuti da spomenuti tekst krase duga tradicija interpretacije, pa valja spomenuti nekoliko pozitivnih primjera kroz povijest. Usprkos razlikama u interpretaciji, Augustin i Toma Akvinski slažu se u sudu da je sukob između religiozne i moralne dužnosti u tekstu samo prividan. Da bi opravdao tu tvrdnju, Augustin skreće pozornost na činjenicu da 'božanski autoritet' može dispenzirati pojedinca (ili zajednicu) od držanja božanskog zakona. Ta dispencija može biti općenita (npr. u slučaju kada je dana onima na vlasti kako bi mogli zaštititi zajednicu od zločinaca ili vanjskih agresora) ili pojedinačna, dana u posebnim uvjetima i na ograničeno vrijeme. U oba slučaja dispencijom pojedinac smije usmrtiti drugoga a da pritom ne prekrši zapovijed »ne ubij«.¹²

Za razliku od Augustina, Toma opravdava Abrahamov čin na temelju pojma općeg dobra i reda pravednosti i kreposti. S obzirom na to da je volja svakog zakonodavca, pa tako i Boga, prvotno usmjerena prema općem dobru, a sekundarno prema redu pravednosti i kreposti, samo su moralni principi usmjereni prema očuvanju istih apsolutno nepovredivi. Prema tome, apsolutna nepovredivost karakterizira samo zapovijedi prve ploče Dekaloga, dok zapovijedi druge ploče Dekaloga i ostala pravila mogu biti suspendirana ukoliko takva suspenzija, u određenom trenutku i u određenom slučaju, bolje služi prvotnoj volji zakonodavca (a da pritom ne krši red pravednosti i kreposti) usmjerenoj prema općem dobru i konačnom cilju, Bogu samom.¹³

Da ta dva uvjeta nisu prekršena u slučaju Post 22, Toma zaključuje na temelju same Božje zapovijedi Abrahamu, koja ispunjava prvi uvjet jer izražava Božju volju, i na temelju Božje pravednosti zbog koje, nakon Adamova grijeha, svi zaslužuju smrt, čime je ispunjen drugi uvjet. Prema tome, čak i da je Abraham uistinu žrtvovao Izaka, to ne bi narušilo sklad između religioznih i moralnih dužnosti, niti bi moral time bio dokinut.

Konačno, danski filozof Søren Kierkegaard ponudio je vjerojatno najslavniju interpretaciju Post 22 u svom djelu *Strah i drhtanje*. Premda je u okvirima ovog članka nemoguće posvetiti zasluženu pažnju toj interpretaciji, valja istaknuti da Kierkegaard, za razliku od Augustina i Tome, u Abrahamovu činu iščitava takozvanu teleološku suspenziju etičkog.¹⁴ Kierkegaard prihvaća Kantovu definiciju moralne dužnosti kao univerzalno obvezujuće i, sukladno

¹² Usp. Aurelius AUGUSTINE, *The City of God*, New York, 1948., knjiga I, poglavlje 21.

¹³ Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologica*, I-II, q. 100, a. 8.

¹⁴ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, Garden City, 1954., 80.

tomu, ne izbjegava nužan zaključak o Abrahamovu činu kao grešnom i, blago rečeno, etički problematičnom. Pa ipak, za njega to nije kraj, već u ključnom trenutku pribjegava kategoriji paradoksa tvrdeći da za pojedinca poput Abrahama (viteza vjere) od presudne važnosti nije univerzalno obvezujuća etička dužnost, već apsolutno obvezujuća religiozna dužnost. Ona, naime, teleološki suspendira etičku dužnost jer je pojedinac više od univerzalnoga s obzirom na to da jedino pojedinac može ući u apsolutan i neposredan odnos s Apsolutnim. Da ovom interpretacijom, na bojazan novih ateista, Kierkegaard ne daje svoj blagoslov svakom luđaku ili osobi laksnog morala koja bi od sad mogla posegnuti za teleološkom suspenzijom etičkog u svom vlastitom životu kad god se za to ukaže potreba, svjedoči autorov oprezan pristup Abrahamovu liku. Naime, za Kierkegarda meditacija nad likom Abrahama u činu žrtvovanja Izaka uzrokuje »drhtanje koje čovjeku oduzima san«¹⁵ te za njega taj čin i takva vjera pobuđuju divljenje dok se istodobno odupiru razumijevanju koje je moguće samo onda kad se pojedinac još uvijek nalazi u okviru univerzalnoga.

Premda bi bilo moguće i dalje nizati pojedine interpretacije Post 22, ovaj vrlo ograničen izbor bit će dostatan da bismo se vratili glavnoj svrsi članka. Ona proizlazi iz ponuđenih interpretacija koje neminovno nalažu niz pitanja: Tko je u pravu? Suspendira li tekst Post 22 etičnost/razumnost da bi uzvisio religioznost i treba li se takva suspenzija, poput Kierkegarda, pozitivno tumačiti ili, poput novih ateista, negativno? Konačno, treba li, poput Augustina i Tome, tragati za manje problematičnom i pozitivnom interpretacijom čija je korisnost svakako uočljiva ali koja, istodobno, otupljuje oštricu teksta te zatvara oči pred problematičnošću teksta?

Premda ova pitanja držimo legitimnima i teološki vrijednima, u onome što slijedi pokušat ćemo pokazati da je put do njihova odgovora dug. Štoviše, naš je cilj, s jedne strane, preispitati odnos ovih interpretacija i pitanja koja iz njih proizlaze s tekstem Post 22, a s druge strane, proširiti horizont traženja odgovora na postavljena pitanja i to do te mjere da se neka od njih pokažu neprimjerenima,¹⁶ a neka nova pitanja iskrсну kao važnija. Da bismo to mogli, uspostaviti ćemo odnos između teksta Post 22 i šire teme odnosa Svetog pisma i morala, odnosno uloge Svetog pisma u moralnoj teologiji u kojem će nam spomenuti tekst poslu-

¹⁵ *Isto*, 41.

¹⁶ Karakterizirajući određena ranije spomenuta pitanja neprimjerenima, ne ciljamo na dovitljivi teološki argument koji bi dokinuo važnost pojedinih pitanja koristeći se retoričkom manipulacijom ili sumnjivim argumentiranjem. No, unatoč tome, držimo da se detaljnijom analizom teksta Post 22 neka od tih pitanja mogu pokazati kao neprimjerena *kontekstu* rasprave ili će ih, da bi to postala, biti potrebno modificirati.

žiti kao sidro i fokus puno šire rasprave.¹⁷ Našu ćemo raspravu strukturirati u četiri podteme prema kojima se uobičajilo promatrati odnos Svetog pisma i moralne teologije, a koje je prvi sistematizirao Kenneth Himes u svom članku *Scripture and Ethics*. Te četiri podteme pred teologa i svakog tko želi razumjeti nešto od odnosa Svetog pisma i moralne teologije stavljaju četiri zadatka: egzegetski zadatak, hermeneutički zadatak, metodološki zadatak i teološki zadatak.¹⁸ Pritom ćemo se u ovom članku baviti prvim dvjema podtemama dok će druge dvije podteme biti oslovljene u sljedećem članku.

2. Egzegetski zadatak

Da bismo mogli utvrditi u kojoj mjeri navedene interpretacije odgovaraju tekstu Post 22 i tako otvoriti temu odnosa Svetog pisma i moralne teologije, nužno je vratiti se samom tekstu i dozvoliti mu da nam on sam progovori. Svjesni smo da bavljenje takvim zadatkom isključuje naivnu pretpostavku o mogućnosti odlaganja vlastite perspektive kako bismo dokučili takozvano 'pravo značenje teksta'. S druge strane, itekako je moguće isključiti perspektivu teksta te ga do te mjere iskriviti da iz njega iščitamo samo ono što smo prije toga u njega učitali. Stoga držimo da svako autentično bavljenje biblijskim tekstom pretpostavlja dijalektički proces u kojem, u najboljem slučaju, horizont čitatelja dolazi u dodir s horizontom teksta što rezultira barem djelomičnim razumijevanjem.¹⁹

Naš povratak tekstu Post 22 bit će ponajprije usmjeren traženju literarnog smisla toga teksta, odnosno »onog smisla na koji je autor teksta izričito mislio i koji nam riječi prenose«²⁰. Naravno, taj smisao nije moguće nikada utvrditi onkraj svake sumnje jer je njegovo utvrđivanje već dio hermeneutičkog procesa. Osim toga, taj smisao nije moguće u potpunosti odvojiti od tako-

¹⁷ Temi odnosa Biblije i morala nedavno je posvećen cijeli broj *Bogoslovske smotre*. Usp. *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 3.

¹⁸ Kenneth R. HIMES, *Scripture and Ethics. A Review Essay*, u: *Biblical Theology Bulletin*, 15 (1985.) 2, 65–73.

¹⁹ Mogućnost razumijevanja pretpostavka je (a ujedno i cilj) svakog pristupa tekstu koji teži za autentičnim susretom s njegovom porukom, a ne svjesnom ili nesvjesnom manipulacijom teksta u čisto ideološke svrhe. U kontekstu teologije, autentični susret s biblijskim tekstom zadobiva i dodatnu važnost jer je on mjesto susreta s božanskom objavom. Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), br. 12, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁵1998. (dalje: DV).

²⁰ Joseph A. FITZMYER, *Problems of the Literal and Spiritual Senses of Scripture*, u: *Louvain Studies*, 20 (1995.) 2–3, 135.

zvanog duhovnog smisla²¹ jer je potonji već ponekad prisutan u samom tekstu ili ga literarni smisao po sebi ne isključuje. Unatoč ovim poteškoćama, itekako je opravdano tragati za literarnim smislom teksta s obzirom na to da on ipak utvrđuje granice hermeneutičke slobode te nam stoga pruža orijentaciju u prosuđivanju određenih interpretacija.

2.1. Literarni smisao Post 22

Duga tradicija židovske i kršćanske interpretacije te ogromno zanimanje koje i suvremeni autori pokazuju prema tekstu Post 22²² ne čudi kada se uzmu u obzir »izvrsnost narativne tehnike« koju biblijski pisac u tom tekstu koristi i »dubina teološke poruke« koju tekst sadrži. Osim toga, tekst predstavlja »estetski i teološki vrhunac«²³ priče o jednom od središnjih likova cijele Biblije, Abrahamu. Većina egzegeta ističe važnost četiriju pojmova u razumijevanju literarnog smisla Post 22: 1) kušati (*nāsāh*, r. 1), 2) strah Božji (*jārē' 'elōhīm*, r. 12), 3) (pro)vidjeti (*rā'āh* r. 8, 14) i 4) blagosloviti (*bārak*, r. 17, 18).²⁴ Krenimo redom.

²¹ Učiteljstvo Crkve definira duhovni smisao biblijskih tekstova kao »smisao koji tekstovi izražavaju kada im se pristupa, pod vodstvom Duha Svetoga, u kontekstu Kristova pashalnog misterija i novog života koji iz njega izvire«, PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *The Interpretation of the Bible in the Church* (15. IV. 1993.), u: <http://www.ewtn.com/library/curia/pbcinter.htm> (10. III. 2013.). Važno je uočiti da ta definicija unaprijed isključuje one interpretacije koje bi bile protivne vjeri Crkve, poput ateističkih interpretacija koje pristupaju tekstu metodom hermeneutike sumnje. S obzirom na to da takve interpretacije literarni smisao teksta može podržavati, smatramo nužnim, za naše svrhe, proširiti definiciju duhovnog smisla teksta na sve one interpretacije koje literarni smisao teksta dopušta. To činimo iz dvaju razloga; prvo, jer bismo bez takvoga metodološkog koraka unaprijed isključili mogućnost bilo kakvog dijaloga s onima koji tekstu pristupaju bez vjere te ga drukčije tumače i, drugo, jer teološki pristup biblijskom tekstu ne može niti želi zaobići povijesno-kritički pristup koji se istodobno pokazuje korisnim u čuvanju teološke interpretacije od ideološkog iskrivljavanja.

²² Iscrpan pregled povijesti interpretacije Post 22 vidi u: Shalom SPIEGEL, *The Last Trial*, New York, 1979.; David LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1950.; Karl-Josef KUSCHEL, *Abraham. A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, London, 1995.

²³ Gordon J. WENHAM, *Word Biblical Commentary. Genesis 16–50* (1995.), u: *Logos Library System* [CD-ROM] (14. III. 2013.). Uzimajući u obzir raspon literature o tekstu Post 22, sasvim je jasno da u okvirima ovog članka nije moguće ponuditi cjelovitu egzegetsku analizu teksta niti prikazati mnogobrojne mogućnosti pristupa traganju za njegovim literarnim i duhovnim smislom. Zbog toga ćemo se ograničiti na neke središnje pojmove u tekstu koje, prema našem mišljenju, takvo traganje ne bi nikako smjelo zaobići, a imajući u vidu interpretacije spomenute na početku članka i odnos između Biblije i moralne teologije koji želimo osvijetliti.

²⁴ Usp. Isto. Također usp. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology, and Faith. A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, 2003., 78.

Biblijski pisac započinje priču izvještavajući čitatelja da ono što slijedi predstavlja kušnju na koju Bog stavlja Abrahama. Time odmah uspostavlja razliku između perspektive čitatelja kojem se od početka otkriva da se radi ‘samo’ o kušnji i perspektive Abrahama čija pozornost ostaje usmjerena prema težini Božjeg zahtjeva. Usprkos tomu, narativna struktura teksta ne dopušta čitatelju olaki pristup već ga nuka da, zajedno s Abrahamom, pažljivo slijedi dinamiku događaja s obzirom na to da ništa drugo o naravi kušnje i Božjim namjerama nije otkriveno. Pa ipak, taj prvotni podatak skreće čitateljevu pozornost s prvotne, rekli bismo, naravne brige svakoga ljudskog bića, a posebice roditelja, za dobro djeteta (Izaka) prema središnjoj brizi samog teksta o tome kakav će se Abraham pokazati na Božjoj kušnji.²⁵

Kontekstualizirajući Post 22, Walter L. Moberly ističe tri starozavjetna oblika glagola ‘kušati’; *nāsāh, bāhan, sārāp*. Dok *bāhan*, Moberly nastavlja, označava Božje ispitivanje srca i pameti redovito vjernika, *sārāp* prvotno aludira na proces rafiniranja i rada s metalima, no redovito se metaforički primjenjuje na ljude i na prokušnost Božjih obećanja. Te dimenzije značenja glagola ‘kušati’ svakako treba imati na umu i kada biblijski pisac poseže za glagolom *nāsāh* jer sva tri oblika glagola stoje u bliskom međusobnom odnosu.²⁶ Unatoč tome, očita je specifičnost glagola *nāsāh* u paradigmatskom primjeru njegove uporabe u Pnz 8,2-3, koji Moberly opisuje kao »zoran primjer karakterističnoga biblijskog razumijevanja načina kako Bog izvodi dobro iz zla«²⁷. Uz to temeljno značenje glagola *nāsāh*, Pnz 8,2-3 aludira i na njegovu povezanost s glagolom ‘poniziti’ (*ānāh*), odnosno biti podvrgnut procesu mukotrpnog poučavanja i pounutrenja onog načina života koji karakterizira povezanost s Bogom, te s glagolom ‘znati’ (*jāda*), u smislu Božjeg htijenja da sazna što se nalazi u čovjekovu srcu, odnosno hoće li slijediti Božje zapovijedi.²⁸ Drugim riječima, glagolom *nāsāh* biblijski pisac posvješćuje čitatelju da se pred Abrahamom nalazi težak zadatak od kojeg će on ipak na kraju imati koristi.

U uskoj poveznici s izrazom ‘kušati’ stoji izraz ‘strah Božji’ (*jārē’ ‘lōhîm*), čije starozavjetno značenje prijevod toga izraza jedva da nagovještava, a koje više odgovara kršćanskom pojmu ‘vjere’ kao primarnom načinu odnosa vjernika prema Bogu. Zbog toga narav kušnje na koju Bog stavlja Abrahama čini tekst Post 22, po svoj prilici, najvažnijim starozavjetnim mjestom za utvrđivanje značenja izraza ‘onaj koji se Boga boji’, tj. ‘vjernika’. Pa ipak, da bi se

²⁵ Usp. Gordon J. WENHAM, *Word Biblical Commentary. Genesis 16–50*.

²⁶ Usp. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, 98.

²⁷ *Isto*, 101.

²⁸ Usp. *Isto*.

taj izraz razumio, potrebno je posegnuti za paralelnim biblijskim mjestima, posebice Iz 20,18-21 i Job 1,1 – 2,10. Važnost Iz 20,18-21 u tumačenju Post 22 po sebi je jasna jer se radi o jedina dva starozavjetna teksta koji eksplicitno povezuju izraze 'kušati' i 'strah Božji', odnosno sugeriraju da je svrha kušnje strah Božji. U tom vidu, Brevard Childs odbacuje uobičajeno razumijevanje straha Božjega kao subjektivnog osjećaja straha da bi se Boga moglo uvrijediti, već ističe da se smisao tog pojma nalazi u poslušnosti Bogu čija »slava i svetost pobuđuju čovjekov strah, a čija svrha nije osjećaj nego djelo«²⁹. Osim toga, upravo zbog poveznice između dvaju tekstova, Abrahamova kušnja i njegov strah Božji postaju paradigmatiskim primjerom poslušnosti Bogu svim kasnijim naraštajima Izraelaca.³⁰

Drugu paralelu s tekstem Post 22 čini Job 1,1 – 2,10. Kao i Abraham, Job je prikazan na početku teksta kao onaj koji se Boga boji, ali koji istodobno obiluje svakim blagoslovom. Time tekst dovodi do dijela u kojem o kojoj Satan postavlja ključno pitanje kojim se bavi ostatak knjige i koje želi preispitati najdublje motive Jobove bogobožnosti: »Zar se Job uzalud Boga boji?« (Job 1,9). Naravno, sumnja koju Satan sije odnosi se na mogućnost da se Jobova bogobožnost zasniva na vlastitom interesu, zbog čega Jobove kušnje poprimaju oblik progresivnog oduzimanja svih blagoslova kojima ga je Bog obasuo ne bi li se utvrdio pravi razlog njegove bogobožnosti.

Iz te paralele, Moberly izvlači tri relevantna zaključka o pojmu 'strah Božji'. Prvi se odnosi na paradigmatisku narav Joba, kojeg starozavjetni pisac postavlja za primjer i koji pokazuje da pravi strah Božji nije izvan ljudskih mogućnosti. Osim toga, tekst pokazuje da pojam i značenje straha Božjega nisu iznad kritike, odnosno ne samo da ih najrazornija moguća kritika ne umanjuje već ih, naprotiv, ozbiljno uzimanje kritike može dodatno osvijetliti. Drugo, tekst se izdiže iznad redovitih uvjeta ljudskog života u kojima vlastiti interes i bogobožnost redovito egzistiraju istodobno, no s obzirom na to da tekst predstavlja Joba kao paradigmatični primjer bogobožnosti, nameće se potreba za autentičnim preispitivanjem njegovih motiva. Treće, tekst jasno daje do znanja da se bogobožnost ne dokazuje teorijski, već jedino u okvirima življenog ljudskog života.³¹ Iz svih tih razloga jasno proizlazi da se strah

²⁹ Brevard CHILDS, *Exodus*, London, 1974., 373.

³⁰ Važno je u tom kontekstu uočiti poveznicu između prvih dviju Božjih zapovijedi i Abrahamove kušnje kao vrlo dramatičnog primjera odvratanja od bilo kakvih drugih bogova i idola koji bi mogli zasjesti na Božje mjesto u ljudskom srcu (»Uzmi svoga sina, jedinca svoga Izaka koga ljubiš [...] pa ga ondje prinesi kao žrtvu paljenicu [...]«, Post 22,2).

³¹ Usp. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, 87–88.

Božji ne može u kontekstu Starog zavjeta, posebice kada se radi o Jobu i Abrahamu, shvatiti kao strah od negativnih posljedica neizvršavanja Božjih zapovijedi, već kao odana poslušnost Bogu utemeljena na »prepoznavanju Boga kao onoga u kojem potencijal ljudskog života može biti ostvaren«³². Time već dotičemo važnost pojma 'providjeti'.

Pojam 'providjeti' susrećemo prvi put u tekstu Post 22 u retku 8 za vrijeme Abrahamova razgovora s Izakom pri uspinjanju na goru: »Bog će već providjeti janje za žrtvu paljenicu, sine moj!« Da se smisao Abrahamova odgovora ne sastoji u prikrivanju vlastitih namjera kako ne bi preplašio Izaka ili u pukom izbjegavanju odgovora, proizlazi upravo iz ranijeg shvaćanja pojma 'straha Božjega' u odnosu na koji pojam 'providjeti' reflektira i konkretno uozbiljuje Abrahamovo povjerenje u Boga.³³ Zbog toga njegov odgovor treba shvatiti kao »izraz nade, proroštva ili molitve«³⁴, premda to ne isključuje mogućnost drukčijeg shvaćanja iz Izakove perspektive. Premda je takvo shvaćanje pojma 'providjeti' od izuzetne važnosti za teološko shvaćanje i konkretno povijesno-spasenjsko utemeljenje Božje providnosti,³⁵ Moberly upozorava na opasnost preapstraktnog tumačenja providnosti u ovom kontekstu. Naime, redak 13 konkretno povezuje Božju providnost sa zamjenskom žrtvom, odnosno ovnom koji se rogovima zapleo u grmlje te se tako nameće kao Božji odgovor na Abrahamovo povjerenje izraženo u retku 8, a koji je Abraham u stanju prepoznati upravo zbog tog povjerenja.³⁶

Konačno, valja nam se kratko osvrnuti na pojam 'blagosloviti', koji dominira pri kraju teksta. Za naše je svrhe od ključne važnosti *uloga* tog pojma u kontekstu Post 22, a ne njegov *sadržaj*. Kao zaključak procesa kušnje konačni se blagoslov nameće logičkom dosljednošću. Pa ipak, valja obratiti posebnu pozornost na samu dinamiku kušnje da bi se shvatio karakter darovanosti konačnog blagoslova i izbjegao krivi zaključak Abrahamove proračunatosti koja bi od početka ciljala upravo na taj blagoslov kao na nešto što joj nužno pripada. Naime, upravo dinamika kušnje očituje Abrahamov odnos ne samo prema ranijim Božjim obećanjima nego i prema njihovoj najeminentnijoj konkretizaciji u sinu Izaku, iz čega jasno proizlazi da je Abraham svjestan izvora

³² Isto, 96.

³³ To isto značenje pojma 'providjeti' pojavljuje se ponovno u retku 14: »Onome mjestu Abraham dade ime 'Jahve provida'. Zato se danas veli: 'Na mjestu Jahvina providanja.'«

³⁴ Gordon J. WENHAM, Word Biblical Commentary. Genesis 16–50.

³⁵ Naime, i sam se pojam izvodi iz Vulgatina prijevoda Post 22,8 gdje se relevantno mjesto prevodi s »*Deus providabit*«.

³⁶ Usp. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, 108.

ranijih obećanja i blagoslova te njihova karaktera darovanosti a ne vlasništva, što istodobno potvrđuje ispravnost njegove bogobožnosti.

Zanimljivo je u tom kontekstu spomenuti da se za razliku od ranijih obećanja temelj tog posljednjega, čini se, promijenio te više ne ovisi samo o Božjoj volji nego i o Abrahamovoj poslušnosti: »Kunem se samim sobom, izjavljuje Jahve: *Kad si to učinio [...] svoj ću blagoslov na te izliti [...]*« (Post 22,16). Ovaj redak, naizgled, proturječi ranije iznesenoj tvrdnji o darovanosti blagoslova, jer logika nalaže da njegova ovisnost o ljudskoj poslušnosti umanjuje njegovu darovanost. Pa ipak, čini se da u ovom trenutku takva logika ne dohvaća pravi smisao blagoslova, već je za njegovo razumijevanje, u odnosu na nju, potrebno posegnuti za kategorijom paradoksa. Takav zaključak nam se nameće iz činjenice da ni jedno ranije obećanje Abrahamu Bog ne uvjetuje njegovom poslušnošću, premda bi se takav postupak činio smislenijim u vidu dodatne motivacije u izvršavanju Božje volje. Kao da se želi sugerirati na ljudsku krhkost i opasnost prisvajanja tih obećanja *prije* nego što je Bog ispitaio što se nalazi u ljudskom srcu. Tek nakon mukotrpane kušnje koja otklanja bilo kakvu sumnju u Abrahamovu bogobožnost i u potpunosti suobličuje njegovu volju volji Božjoj, postaje Abrahamova poslušnost sposobna biti sunositelj Božjeg blagoslova, a da pritom ne stavlja u pitanje ni njegovu darovanost ni samu sebe.

2.2. *Duhovni smisao Post 22*

Naš pokušaj razumijevanja literarnog smisla Post 22 usredotočio se (a time i ograničio) na četiri pojma u tekstu koja se, s obzirom na njihovu čestu uporabu i središnje značenje u Starom zavjetu, čine najrelevantnijima za dohvaćanje »onog smisla na koji je autor izričito mislio i koji nam riječi prenose«. To naravno ne znači da tekst ne sadrži drugih elemenata na čije bi potpunije razumijevanje svakako valjalo obratiti pozornost. Stoga, da ih ne bismo u potpunosti zaobišli, obratit ćemo pozornost na neke od tih elemenata tragajući za duhovnim smislom teksta, odnosno za onim značenjima koja je tekst *mogao* imati. Naravno, ni ovdje iscrpnost nije moguća pa ćemo se stoga ograničiti na kratku raspravu o onim interpretacijama koje proizlaze iz zanimanja novih ateista za taj tekst.³⁷

³⁷ U onom što slijedi valja razlikovati (premda ne u potpunosti odijeliti) duhovni smisao od hermeneutičkog zadatka kojem ćemo se posvetiti kasnije. Naime, dok istraživanjem duhovnog smisla još uvijek želimo ostati u okvirima konteksta iz kojeg je tekst proizišao (njegovo značenje *onda*), dotle hermeneutički zadatak stavlja naglasak na njegovu recepciju u današnjem kontekstu (njegovo značenje *danas*).

Nekoliko ranije navedenih ateističkih interpretacija Post 22 upućuje na problematičnost teksta s obzirom na njegovo stvarno ili prividno odobravanje prakse žrtvovanja djece. Pritom valja razlikovati dva pitanja od kojih nas se samo prvo zasad tiče: Odobrava li tekst Post 22 žrtvovanje djece, odnosno kakav je odnos tog teksta prema toj praksi? Može li tekst danas poslužiti kao izravno ili prešutno odobravanje bilo kojeg oblika zlostavljanja djece u ime religioznog autoriteta?

Većina se biblijskih stručnjaka slaže da se sva biblijska mjesta koja izravno spominju ljudsko žrtvovanje odnose na kanaansku kulturnu praksu koja je zasigurno imala određenog utjecaja i u Izraelaca.³⁸ Međutim, pod utjecajem pro-ročke kritike VII. i VI. st. pr. Kr. ta je praksa postala problematičnom, no ona nije napuštena već je preoblikovana takozvanom ritualnom zamjenom u kojoj Bog zadržava apsolutno pravo nad životom prvorođenca, a ritualna zamjena omogućuje istodobno poštivanje tog prava ali i života djeteta.³⁹ Zbog toga, mnogi biblijski tekstovi, uključujući Post 22, odražavaju takvo razumijevanje žrtvovanja djeteta.

Naravno, kritičniji bi čitatelj mogao primijetiti da upravo to potvrđuje ateističko čitanje teksta s obzirom na to da Post 22 ne odbacuje s indignacijom bilo kakvu povezanost s tom zastrašujućom praksom. Premda drugi dio te tvrdnje valja priznati, ona ipak ne vodi nužno u posvemašnje prihvaćanje ateističke interpretacije jer zahtijeva preciznije određenje zato što tekst sadrži još nekoliko važnih detalja. Naime, vrlo je vjerojatno da je tekst u kontekstu svog nastanka (ili u kontekstu kasnijih redakcija) sam po sebi već pretpostavljao metaforičko čitanje u skladu s proročkom kritikom kulta žrtvovanja djece.⁴⁰ Ako je to točno, tada u zadržavanju povijesne osnove kasnije reinterpreterane prakse valja iščitati uvjerenje biblijskog pisca i kasnijih redaktora o vrijednosti religiozne tradicije i o njezinoj sposobnosti da samu sebe ispravi kada postane problematičnom, koristeći one resurse koje sama sadrži.⁴¹ Naravno,

³⁸ Usp. Helmut RINGGREN, *Israelite Religion*, Philadelphia, 1966., 175. O tome svjedoči i Izl 22,28b: »Meni daj prvorođenca od svojih sinova.«

³⁹ Usp. Jon D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven, 1993., 59.

⁴⁰ Ta vjerojatnost proizlazi iz paralele Post 22 i drugih starozavjetnih tekstova koji spominju slične prakse koje su u kasnijim stadijima razvoja biblijske literature postale problematičnima. Na primjer, Moberly spominje praksu *herema* te ukazuje na knjigu Ponovljenog zakona u kojoj ta praksa već postaje metaforom, odnosno »ne 'pukom' metaforom, već specifičnim oblikom usmjeravanja nepodijeljene i beskompromisne vjernosti Jahvi odbacivanjem kompromisa s bilo čime što bi moglo razvodniti Izraelovu odanost Jahvi«, Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, 128.

⁴¹ Usp. *Isto*.

to se uvjerenje nekome tko stoji izvan te tradicije može činiti ludim ili barem nedovoljno radikalnim u kritiziranju neprihvatljivoga, ali valja podsjetiti da je ono u židovskom i kršćanskom kontekstu neodvojivo od vjere da upravo kroz tu tradiciju idemo ususret objavi i Bogu samom. Osim toga, to uvjerenje o vrijednosti tradicije zasigurno nije odlika samo židovske i kršćanske tradicije, pa čak ni samo religioznih tradicija, već svake tradicije napose te ga prema tome može smatrati ludim samo onaj tko stoji izvan svake tradicije.

Druga interpretacija koju ateistički pristup tekstu Post 22 implicitno sugerira upućuje na sumnjivost Abrahamova karaktera kao onoga koji je spreman poput pogana žrtvovati vlastito dijete božanstvu (Stewart Shapiro) ili kao onoga koji se ograđuje od odgovornosti prebacujući je na Boga (Richard Dawkins). Ateistički autori svakako nisu jedini uočili taj detalj i ugradili ga u vlastite interpretacije. Tako, na primjer, Howard Moltz podupire ovu interpretaciju tvrdeći da Post 22 treba tumačiti u svjetlu Abrahamovih ranijih postupaka i njegova odnosa s Bogom. Iz toga autor zaključuje da Abraham ni u kom slučaju nije samo čovjek vjeran Božjim zapovijedima, nego i čovjek kontradikcije, odnosno sebeljublja i straha,⁴² što ga vodi prema tragičnom vrhuncu njegove osobne drame u kojoj te dvije strane njegova karaktera izbijaju istodobno na površinu te ga tjeraju na nezamisliv čin žrtvovanja vlastitog djeteta. Autor pronalazi dodatnu potvrdu svoje interpretacije u daljnjem tijeku Knjige Postanka u kojem dobro uočava da Abraham, nakon tog vrhunca osobne drame, više ne razgovara izravno ni s Bogom ni sa svojim sinom Izakom: kao da u tom trenutku dolazi do potpunog otuđenja u Abrahamovu odnosu kako s Bogom tako i sa sinom Izakom.⁴³

Što reći o takvim interpretacijama? Premda se na prvi pogled čine uvjerljivima, posebice ona koju je ponudio Moltz jer ipak poseže za egzegezom i čitanjem teksta u njegovu kontekstu, ostaje pitanje dopuštaju li te interpretacije puni učinak egzegeze i konteksta ili ga samo koriste u instrumentalne svrhe, odnosno da bi opravdale interpretaciju izgrađenu na drugim temeljima? To pitanje proizlazi iz ranije obrazloženog literarnog smisla Post 22 koji je pokazao da Abrahamov strah nije puki osjećaj straha nego poprima karakter biblijskog pojma straha Božjega te iz poveznice biblijskog pojma kušnje s poslušnošću Bogu i ljudskim moralnim i duhovnim rastom. No, može li se

⁴² Howard Moltz ističe te dvije strane Abrahamova karaktera koje se uvijek iznova pokazuju u događajima koji prethode Post 22. Usp. Howard MOLTZ, *God and Abraham in the Binding of Isaac*, u: *Journal for the Study of the Old Testament*, 96 (2001.), 63.

⁴³ Usp. *Isto*, 64–66.

usprkos tomu iz Abrahamove osobne povijesti odnosa s Bogom i sa sinom Izakom prije i nakon događaja opisanog u Post 22, zaključiti da Abraham ipak ne uspijeva prevladati svoje sebeljublje te je stoga spreman i najmilije izdati ne bi li sačuvali vlastitu kožu?

Važno je uočiti da postavljanjem tog pitanja izlazimo iz okvira egzegeze ne bismo li nadopunili ono o čemu tekst, literarno gledajući, šuti. Zbog toga je jasno da je takva interpretacija *moгуća*, no isto je tako moguća i potpuno oprečna interpretacija. Naime, ne bismo li mogli zaključiti, u zajedništvu s cijelom židovskom i kršćanskom tradicijom interpretacije tog teksta, da Abrahamova kušnja završava uspješno te da nakon te kušnje Knjiga Postanka više nema što dodati Abrahamovu odnosu s Bogom i Izakom (otud nedostatak izravnih razgovora) jer je njezin glavni lik, poput Kierkegaardova Abrahama, odsad onkraj razumijevanja? Ono što čini takvu ili sličnu pozitivnu interpretaciju Abrahama ne samo mogućom nego *vjerojatnom*, jest njezina utemeljenost, premda ne očitost, kako u egzegezi tako i u tradiciji interpretacije, što znači da bi suprotna interpretacija, koja nužno pretpostavlja zabludu cijele tradicije interpretacije,⁴⁴ svoju uvjerljivost morala izgraditi na daleko boljoj egzegezi. Takvom se egzegezom, barem dosad, negativna interpretacija Abrahamova lika ne može podičiti.

3. Hermeneutički zadatak

Nemogućnost odvajanja egzegetskog od hermeneutičkog zadatka jasno proizlazi iz našeg traganja za duhovnim smislom Post 22 koje je, između ostalog, pokazalo da svako čitanje teksta uključuje perspektivu čitatelja. Pa ipak, distinkcija između dvaju zadataka zadržava svoju smislenost u vidu njihove specifičnosti, odnosno njihova cilja. Dok se egzegetski zadatak usredotočuje na originalni smisao teksta, dotle hermeneutički zadatak želi uspostaviti vezu između originalnog smisla i značenja teksta u suvremenom kontekstu. Prema tome, u ovom ćemo dijelu obratiti pozornost na one aspekte negativnih i pozitivnih interpretacija teksta Post 22 za koje njihovi autori tvrde da uspostavljaju smisao tog teksta za nas danas. Interpretacije ćemo radi preglednosti podijeliti u tri kategorije (dijabolizacija, banalizacija i eticizacija), koje je osmislila femi-

⁴⁴ Tradicija interpretacije uzima u obzir Abrahamovu nesavršenost jasno očitovanom u pojedinim događajima (npr. Post 12,13 i 20,1-2), ali ipak drži da njegova ljudska nesavršenost nema posljednju riječ u odnosu Boga i Abrahama.

nistička bibličarka Phyllis Trible kako bi naznačila tri načina pristupa 'problematičnim' biblijskim tekstovima.⁴⁵

3.1. Dijabolizacija

Kategorijom dijabolizacije Phyllis Trible ukazuje na one biblijske tekstove/interpretacije čija je poruka apsolutno neprihvatljiva današnjem čitatelju. Zbog toga Trible zagovara marginalizaciju takvih tekstova u liturgiji i katehezi kako bi se smanjio njihov negativan utjecaj i autoritet.⁴⁶ U tu kategoriju spadaju sve ranije navedene interpretacije Post 22 novih ateista. Prije svega, ti autori zamjeraju tekstu jer, po njima, on izravno ili prešutno odobrava zlostavljanje djece te prikriva pravu narav takvog čina zaodijevajući ga religioznim autoritetom. U tom kontekstu valja spomenuti i druge interpretacije novih ateista koji u tekstu Post 22 vide plodno tlo za opravdanje svakovrsnih negativnosti suvremenog doba poput religioznog terorizma/fanatizma nošenog heteronomno utemeljenim moralom koji može opravdati sve i koji ne duguje nikakvo opravdanje razumu te zbog toga završava u krajnosti nürnbergskog odricanja od bilo kakve osobne odgovornosti.

Suočeni s takvom optužbom, na prvi se pogled čini da nam jedino preostaje ili kapitulirati i, štoviše, pridružiti se ateističkom napadu na 'izvor zla' vođeni iskustvom njegovih posljedica, ili s indignacijom odbaciti svaku povezanost biblijskog teksta i suvremenih negativnosti te, zauzvrat, izložiti ateističke tvrdnje jednako radikalnoj hermeneutici sumnje. No, prije nego posegnemo za jednom od tih dviju opcija, valja nam razmotriti treću mogućnost. Naime, dosad je već postalo jasno, a to, nehotice, proizlazi i iz ateističke kritike,⁴⁷ da svaki jednostrani pristup tekstu Post 22 nije preporučljiv ukoliko je cilj interpretacije razumijevanje, a ne puka instrumentalizacija teksta. Osim toga, jasno je da egzegetska analiza, koliko god potrebna, po sebi nije dovoljna

⁴⁵ Usp. Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, 1985., 21–24. Čitatelj će primijetiti da smo pojam 'problematični' stavili u navodne znakove zbog toga što ne želimo unaprijed kategorizirati suvremeni smisao teksta, ali niti odbaciti mogućnost da on uistinu jest problematičan.

⁴⁶ Usp. Annemie DILLEN, Good News for Children? Towards a Biblical Hermeneutic of Texts of Terror, u: *Irish Theological Quarterly*, 76 (2011.) 2, 168.

⁴⁷ Naime, ni sama se ateistička kritika ne slaže u tome potiče li tekst zlostavljanje djece, religiozni fanatizam i terorizam, heteronomno utemeljenje morala ili nürnbergsko odricanje od bilo kakve odgovornosti. Iako će se svatko složiti da je zlo zajednički nazivnik svih tih fenomena i da oni *možu* biti povezani, ipak postoje određene razlike među njima te je, prema tome, već začuđujuće kako devetnaest redaka Knjige Postanka uspijeva poticati suvremenog čitatelja na svako od tih zala.

da bi raspršila ateističku kritiku. Te nas dvije napomene potiču na ranije spomenutu treću mogućnost karakteriziranu daljnjom analizom teksta koja ne želi isključiti ateističku kritiku, već joj pristupa tzv. hermeneutikom velikodušnosti prepoznajući, u suprotnosti s eksplicitnom namjerom ateističkih autora, njezin konstruktivni potencijal u razumijevanju Post 22 u perspektivi suvremenog čitatelja.

Ono u čemu se konstruktivni potencijal ateističke kritike najbolje očituje jest upravo u podsjećanju čitatelja na kompleksnost hermeneutičkog procesa koji se u svakoj svojoj fazi, od samog teksta do njegove suvremene recepcije, izlaže mnogim rizicima i opasnostima. No ipak čudi činjenica da to podsjećanje u ateističkoj kritici ne slijedi posizanje za onim sredstvima koja te opasnosti mogu umanjiti. Jedno takvo sredstvo jest tradicija interpretacije koja pokazuje da, unatoč intenzivnom bavljenju tekstom Post 22 ni jedan židovski ni kršćanski pisac nikada (točnije, donedavno) nije iz nje iščitao opravdanje zlostavljanja djeteta ili bilo kojeg drugog ranije navedenog zla.⁴⁸

Odakle onda takve interpretacije u suvremeno doba? Uvjerljiv odgovor na to pitanje ponudio je već spomenuti Moberly, upućujući na *kontekst* interpretacije kao jedan od presudnih elemenata u interpretaciji bilo kojega klasičnog teksta. Naime, važno je uočiti razliku u pristupu između tradicionalnog (židovskog i kršćanskog) konteksta koji je pretpostavljao metaforičnu narav teksta Post 22, te time unaprijed isključio mogućnost negativne interpretacije, te suvremenog konteksta, posebice onoga obojenog ateističkim animozitetom prema religiji, koji tu ranije spomenutu pretpostavku zamjenjuje nekim drugim pretpostavkama, ponekad (u slučaju ateizma) dijametralno suprotnima. Iz toga jasno proizlazi zašto u vremenu kada tradicionalni kontekst interpretacije tog i drugih biblijskih tekstova slabi, susrećemo bujicu ranije nezamislivih interpretacija. No, pritom valja uzeti u obzir da svaka interpretacija, kojoj je jedva ili nimalo stalo do uspostavljanja hermeneutičkog mosta između izvornog teksta i suvremenog smisla/konteksta, zapravo nema razloga nazivati se interpretacijom, već postaje solilokvijem.

Time ni u kom slučaju ne želimo isključiti mogućnost pristupa biblijskom tekstu iz suvremenog konteksta koji se u svojim zaključcima ne mora nužno slagati s bilo kojim tradicionalnim kontekstom/pristupom da bi bio legitiman, niti želimo implicirati da su pozitivne interpretacije teksta, samo zato što su pozitivne, automatski manje problematične. Pa ipak, navedeno opravdava dvije napomene. Prva se tiče kategorije dijabolizacije, čija nam se

⁴⁸ Usp. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, 129.

uporaba u interpretaciji Post 22 čini suvišnom ili barem pretjeranom zbog toga što prerano uspostavlja suvremeno čitanje teksta kao potpuno opravdano ili kao jedino opravdano. Druga se vraća na metaforičku narav Post 22 kao pretpostavku tradicionalne interpretacije čiju opasnost, kako to dobro primjećuje ateistička kritika, ne valja banalizirati, posebice ukoliko je čitatelj, bilo vjernik bilo ateist, nije svjestan.⁴⁹

3.2. Banalizacija

Posljednja napomena najbolje dolazi do izražaja u drugoj ranije spomenutoj kategoriji pristupa biblijskom tekstu – banalizaciji. Banalizacijom nazivamo onaj pristup biblijskom tekstu koji teži za uklanjanjem svih njegovih problematičnih elemenata, ignorirajući ih ili naglašavajući njihovu povijesno-kulturnu uvjetovanost.⁵⁰ U tu bismo kategoriju mogli smjestiti one interpretacije koje jednostrano naglašavaju vrijednost Abrahamove spremnosti na žrtvovanje Izaka te, povezano s time, one interpretacije čija se jednostranost očituje u relativizaciji odnosa između teksta Post 22 i prakse žrtvovanja djece.

Važno je pritom primijetiti da takvi hermeneutički zahvati ponovno uspostavljaju suvremeni kontekst kao najvažniji (pa čak i jedini važan) element hermeneutičkog procesa te se stoga objeručke prihvaćaju zadatka Bultmannovske demitologizacije biblijskog teksta ne bi li do suvremenih ušiju stigla samo njima prihvatljiva poruka. Naravno, time ne samo da se opet gubi iz vida smisao interpretacije, kao fuzije horizonata, i zapada u solilokvij nego se i postavlja pitanje čemu uopće daljnje bavljenje tekstom jednom kada je iz njega izvađena moralna ili religiozna poruka. Zanimljivo je u konačnici primijetiti ironiju takvih hermeneutičkih zahvata koji, usmjereni, vjerojatno iz dobrih namjera, prema prihvatljivosti biblijskih tekstova, završavaju u potpunoj nerelevantnosti istih s obzirom na to da su, uklanjanjem problematičnih elemenata, izgubili svoju dramatičnost te su svedeni na jeftino moraliziranje s kojim se mogu poistovjetiti samo moralni invalidi.

Prema tome, valja zaključiti da premda je Post 22 idealan kandidat banalizacije, nju je moguće izbjeći pažljivim bavljenjem tekstom koje hermeneutički proces nikad ne smatra završenim. To uključuje uvijek novo vraćanje tekstu u

⁴⁹ Osim toga, ovdje valja spomenuti i dublje pitanje. Naime, može li bilo koja metafora predočiti dinamiku odnosa Boga i čovjeka a da, istodobno, nije opasna i ne ugrožava čovjeka uronjenog u vlastiti svijet, koji je uvijek i svijet grijeha? Evanđelja nam u tom smislu daju primjer za primjerom takvih opasnih metafora.

⁵⁰ Usp. Annemie DILLEN, *Good News for Children?*, 170.

njegovoj cijelosti (tj. obraćajući pozornost i na one elemente koji se čine negativnima) i otvorenost nama stranoj perspektivi koja nam kroza nj progovara. U tom vidu nezaobilazna je, između ostaloga, i ateistička kritika postojećih, posebice tradicionalnih, interpretacija teksta kao važnog elementa hermeneutičkog procesa koji itekako može biti od koristi, čak i u svojoj skandaloznosti, jer nas podsjeća na nezavršenost svake interpretacije i time vraća natrag k samom tekstu.

3.3. Eticizacija

Konačno, posljednja ranije spomenuta kategorija eticizacije odbija prepoznati negativne elemente u tekstu, odnosno pristupa tekstu kao podlozi za ispravno etičko djelovanje te time neutralizira negativne elemente ili ih reinterpretira u vidu vlastitoga pozitivnog pristupa.⁵¹ Eminentni su predstavnici takve interpretacije ranije spomenuti pristupi Augustina i Tome Akvinskoga. Njihovim interpretacijama Post 22 svakako treba priznati određenu dovtljivost koja se isprva može činiti korisnom jer zaštićuje protagoniste teksta (Bog, Abraham) od optužaba u koje bi mogla voditi prvotna sablazan u susretu s tekstem. No, pomnija analiza otkriva nedostatke Augustinove i Akvinčeve hermeneutike koja postiže svoj cilj nauštrb samog teksta, instrumentalizirajući ga u 'pozitivne svrhe', odnosno tražeći u njemu potvrdu već ranije formulirane etičke pozicije.

Zbog toga te interpretacije ne otklanjaju samo moguće negativne posljedice prvotne sablazni koju tekst evocira, nego ukidaju samu sablazan implicirajući njezin prividan karakter, koji djeluje samo na neupućene, i pretpostavljajući da ona nema što pridonijeti razumijevanju teksta i, posredno, samoj vjeri. Iz prvog dijela ovog članka proizlazi da takva pretpostavka nema mjesta u egzegezi jer je evociranje sablazni zapravo najvažniji element narativne tehnike biblijskog pisca Post 22 zaslužan za njegovu dramatičnost, bez kojeg sam vrhunac teksta (r. 12) nema smisla. Osim toga, iz suvremene perspektive važnost sablazni samo dobiva na značenju s obzirom na neshvatljivost Božjeg zahtjeva za žrtvovanjem Izaka.

Iz toga proizlazi da eticizacija također nije najsretnije rješenje pri pristupu tekstu Post 22. No, s obzirom na to da ona počiva na ranije spomenutoj pretpostavci, odnosno, šire gledano, na pretpostavci da biblijski tekst treba spasiti od njega samog kako bi nastavio biti u službi vjere, taj se plemeniti

⁵¹ Usp. *Isto*, 172.

cilj izlaže opasnosti zaborava pretpostavke na kojoj (u ovom slučaju) počiva smatrajući da cilj opravdava sredstvo. Stoga takva situacija još jednom otkriva korisnost ateističke i bilo koje druge kritike unutarcrkvenih interpretacija tekstova poput Post 22 koje redovito stavljaju naglasak upravo na zanemarene ili 'negativne' elemente te time u prvi plan stavljaju pitanje razloga takva pristupa, odnosno zaboravljenu pretpostavku.

Umjesto zaključka

Iz naše refleksije proizlazi da ni jedna od ponuđenih kategorija dijabolizacije, banalizacije i eticizacije ne odgovara samom tekstu Post 22, odnosno one odgovaraju samo nekim interpretacijama tog teksta. S obzirom na to da te interpretacije instrumentaliziraju sam tekst te tako dokidaju svrhovitost i cilj hermeneutičkog procesa, odnosno razumijevanje koje pretpostavlja dvije strane (dva horizonta), smatramo ih nedostatnima premda ne i beskorisnima ukoliko ih se shvati dijalektički.

Naravno, to još ništa ne govori o korisnosti spomenutih kategorija. Premda nas naša analiza Post 22 upozorava na opreznost pri donošenju ishitenih sudova o tome treba li neki biblijski tekst uistinu interpretirati u vidu jedne od tih kategorija, ne valja *a priori* isključiti takvu mogućnost. Upravo u tome i leži njihova korisnost kada se radi o odnosu Svetog pisma i moralne teologije. Naime, one već po sebi evociraju i nameću ozbiljnost pitanja poput što učiniti, kako shvatiti i teološki se postaviti prema negativnim elementima biblijskih tekstova (dijabolizacija), kako izići na kraj s njihovom povijesno-kulturnom uvjetovanošću (banalizacija) te gdje leži granica između razumijevanja teksta i njegove instrumentalizacije s bilo kojim predznakom (eticizacija).

Tako shvaćene, te se kategorije itekako tiču svake interpretacije, pa tako i one teksta Post 22. To je donekle proizišlo već i iz našeg bavljenja tekstem u ovom članku, no ona će nas pratiti i u daljnjem tematiziranju odnosa Svetog pisma i moralne teologije kroz prizmu spomenutog teksta u sljedećem članku koji će taj odnos, metodološki i teološki, staviti u širi kontekst.

Summary

ABRAHAM'S FAITH AS A SOURCE OF UNFAITH?

GEN 22:1-19 IN THE PERSPECTIVE OF NEW ATHEISM AND MORAL THEOLOGY

Nenad POLGAR

Zrinskih 48, HR – 40 322 Orehovica
nenad_polgar@hotmail.com

The article detects the role of Gen 22:1-19 as one of the favourite themes within the discourse of the New Atheists, despite the fact that this text is an important orientation point of the three monotheistic religions. The author finds a preliminary reason for this situation, which breeds completely opposite interpretations of the text, in the polemical nature of the relationship between New Atheism and new religiosity. However, he rejects the usefulness of such an approach and, instead, opts for seemingly (in this context) forgotten methods of dialogue and hermeneutics of generosity. While using these methods, but also emphasising the importance of going back to the original text, the author critically analyses the contemporary interpretations of Gen 22, in an effort to look beyond the polemical rhetoric of New Atheism and new religiosity towards their deepest motives and legitimate concerns, which should be taken seriously. Such a methodological choice leads the author towards an insight that the aforementioned (polemical) situation demands an analysis of Gen 22 (and other issues it raises) within the relationship between the Scripture and moral theology (exegetical, hermeneutical, methodological, and theological task), in order to not only understand it, but to also show how it can benefit from the atheistic critique.

By engaging in this article only with the exegetical and hermeneutical tasks (while leaving the methodological and theological tasks for the next article), the author has demonstrated a mutual interrelatedness of these two tasks, which demands a careful approach to interpretation, if one is indeed struggling to understand and not only to use a text for some other purposes. The author analyses a few interpretations of Gen 22 by applying the categories of diabolization, banalization, and ethicization, which leads him to conclude that most of these interpretations did not demonstrate the aforementioned carefulness in interpretation. Although this conclusion shows why there is no point in further discussing which among the analysed interpretations is right, the understanding of the text of Gen 22 in the contemporary context can still benefit from them. Namely, by applying the aforementioned categories on these interpretations, one can get a sense of the complexity of the process of interpretation and of issues/questions with which a contemporary reader approaches the text.

Key words: *Genesis 22, Abraham, interpretation, New Atheism, hermeneutics of generosity.*