

UDK 27-278 Frei H.
Primljeno: 9. 1. 2019.
Prihvaćeno: 17. 10. 2019.
Pregledni znanstveni rad

FREIEVO TUMAČENJE *SENSUS LITTERALIS*

Krešimir ŠIMIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku,
L. Jägera 9, 31 000 Osijek
ksimic@ffos.hr

Sažetak

U članku se, nakon uvodnog kontekstualiziranja, prvo donosi kratka eksplikacija tvrdnje Hansa Freia da je osamnaestostoljetna i devetnaestostoljetna biblijska hermeneutika uslijed apologetsko-interpretativnih nastojanja (tumačenje Biblije interpretativnim teorijama zasnovanim na racionalističkom kanonu i povijesnoj faktualnosti) dovela do »pomračenja« literalnog čitanja biblijskog narativa. Zatim se ukazuje na alate i koncepte (»realistički narativ«, »narativni identitet«, konsenzualno tumačenje) kojima je Frei na nov način tumačio literalno značenja biblijskih narativa. Konačno, u zaključku se iznose prednosti i nedostaci Freieva projekta te autorska tvrdnja zasnovana na patrističko-medievalnoj egzegetskoj tradiciji, koju Frei potpuno zanemaruje, da Riječ Božja nije samo *tekst* (Biblija), lingvistička prezencija Boga, nego i *corpus*, tjelesna prisutnost Boga.

Ključne riječi: Hans Frei, *sensus litteralis*, »realistički narativ«, »narativni identitet«, tradicionalni konsenzus, tijelo.

I.

Tijekom patrističkog i medievalnog razdoblja biblijska je egzegeza konstituirala teološku znanost u sâmom njezinu načelu, stoga Toma Akvinski članak o *sacra theologiae* u svojoj *Sumi* završava objašnjavanjem egzegetskog načela.¹ Riječ

¹ Usp. Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, I, Grand Rapids – Edinburgh, 1988., 13; Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, II, Grand Rapids – Edinburgh, 2000., 77. U djelima patrističkih pisaca rijetko se mogu naći argumenti zasnovani samo na filozofijskim (logičkim) osnovama. Biblijski tekstovi bili su osnovica pri izražavanju središnjih dogmi i moralke. Toma Akvinski se u prvom pitanju svoje *Sume* izrazima *sacra doctrina* i *sacra Scriptura* koristi naizmjenice, kao sinonimima. U *In Boet., de Tr.*, q. 5, a. 4, Toma piše: »Theo-

je o topičkom mjestu patrističke i medievalne kršćanske kulture, koje je Aleksandar iz Danske na kraju prvog poglavlja (*De introductoriis scientiae theologiae*) svojeg djela *Rotulus pugillaris* (oko 1260.) – i to nakon što je izložio prvo pitanje (o teološkoj znanosti) Akvinčeve *Sume* – sažeo sljedećim dvostihom: »Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quid speras anagogia« (»Doslovno uči događajima, alegorija ono što treba vjerovati, / moral što treba činiti, anagogija ono čemu se trebaš nadati«).² *Sensus litteralis* najelementarnije je značenje (smisao) u kojem Biblija može biti shvaćena. Na njemu se temelje druga značenja (alegorijsko, tropološko i anagogijsko), koje Akvinski okuplja pod jedinstvenim duhovnim značenjem (*sensus spiritualis*). Osim toga, Akvinski – koji je donio red u jasno distingviranje »alegorije u riječima« (*allegoria in verbis*) i »faktualne alegorije« (*allegoria in facto*), o čemu ponešto u zaključnom poglavlju (VI.) članka – napominje da retorički tropi i figure (za koje je uveo naziv *sensus parabolicus*) pripadaju literalnom značenju, odnosno da predstavljaju samo nešto složeniji način jednostrukog označavanja.³

Literalno značenje – u polemici s patrističko-medievalnom alegorijskom egzegetskom tradicijom – snažno su isticali reformatori. Hans Frei – da pone-

logia quae sacra Scriptura dicitur.« *Sacra doctrina* i *sacra scientia*, unatoč dvanaestostoljetnoj i trinaestostoljetnoj proliferaciji *Summa* i *Quaestiones*, ostale su usko vezane uz *sacra pagina*. Usp. Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, I, 74.

² Aleksandrova knjiga *Rotulus pugillaris* svojevrsni je teološki kompendij koji se sastoji od petnaest poglavlja. Svako poglavlje završava sažimanjem sadržaja u nekoliko stihova. Međutim, stihovi koji sažimaju klasično egzegetsko načelo postali su poznati zapravo po tumačenju *Poslanice Galaćanima* Nikole iz Lyre u njegovu djelu *Postilla* (oko 1330.). On je ujedno razvio i koncept »dvostrukog literalnog smisla« (*duplex sensus litteralis*). Navodeći riječi iz *Prve knjige Ljetopisa* 17:13: »Ja ću njemu biti otac, a on će meni biti sin« i njihovo novozavjetno ispunjenje: »Ti si sin moj, danas te rodih« (Heb 1,5), Nikola tvrdi da oba teksta imaju literalno značenje (prvi se referira na Solomona, drugi na Isusa Krista). Drugim riječima, postoji »židovski« i »kršćanski« literalni smisao. Usp. James S. PREUS, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge, 1969., 78; Antonine de GULIELMO, Dan. 5:25 – An Example of a Double Literal Sense, u: *Catholic Biblical Quarterly*, 11 (1949) 2, 202–206.

³ Prema Tomi Akvinskom pjesničke metafore imaju samo jednu funkciju – da znače. To znači, tumači Umberto Eco, da su pjesnička tvorevina i njezino značenje tako ujedinjeni da jedno odmah povlači za sobom drugo. Njihovo razumijevanje stoga pripada doslovnom smislu: nije nužan napor da bi se otkrio metaforički smisao, jer se on očituje paralelno s tvorevinom (*Quodl.* VII, 6, 16, ob. 1 i ad 1). Akvinski nudi i primjer: ponekad je u Bibliji Krist prikazan u liku jaganjca. Taj jaganjac nije nešto što postoji (u ovom slučaju), nego je to imaginarna sličnost, proizvoljno i konvencionalno postavljena da nešto znači. Kad bi se radilo o činjenicama koje simboliziraju božanske ili buduće stvari, imali bismo duhovni smisao – no u ovom slučaju imamo samo doslovni (*Quodl.*, VII, 6, 15 c). Dakle, alegorijski je smisao smisao neke stvari i njega je potrebno otkriti istraživanjem same stvari. Parabolički je smisao smisao slike koja se toliko prilagodila i proporcionalizirala svojem značenju da se predstavlja kao jedno s njim (usp. *Summa Theologica*, pars I, q. 1, a. 10, ad 3). Usp. Umberto ECO, *Estetički problemi u Tome Akvinskog*, Zagreb, 2001., 174–175.

što anticipiram osnovne značajke njegova hermeneutičkog projekta, koji se u značajnoj mjeri zasniva na reformacijskom stajalištu – napominje da su Luther i Calvin smatrali kako se *sensus litteralis* ne iscrpljuje u »gramatičko-literalnom« (grammatical-literal) značenju, već da je ponajprije riječ o »literarno-literalnom« (literary-literal) značenju. »Literarno-literalno« značenje, napominje Frei, nije simbol ili alegorija, već »pravi opis«: biblijski narativi opisuju i prikazuju ono što opisuju i prikazuju. Za Luthera i Calvina »pronaći« Krista u Starom zavjetu ne znači sačiniti alegorezu starozavjetnih tekstova, već figuralnu interpretaciju. Figuralno značenje također je neka vrsta literalnog značenja, što znači da za reformatore figuralno značenje ima više veze s literalnim negoli alegorijskim.⁴

Kolikogod se razlikovali u njegovu shvaćanju, i za patrističko-medievalne i za reformacijske autore literalno značenje nema nikakve veze s »fundamentalističkim« tumačenjem korelacije literalnog i njegove izravne referencije, odnosno s točnom referencijom teksta bilo na ono što se drži za »istinu« bilo na ono što se drži za »stvarnost« – na što se *sensus litteralis* sveo nakon pojave svojevrstnog

⁴ Hans FREI, *Unpublished Pieces* (Transcript from The Yale Divinity School archive), New Haven, 1998. – 2004., 47–48. Na temelju knjige Jamesa S. PREUSA *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* H. Frei ističe da su postojala najmanje dva načina koja su se kao tipologija i alegorija koristila pri kršćanskoj interpretaciji Starog zavjeta: *Prvo*, Stari zavjet je bio tumačen kao sjena, slovo, tijelo, a Novi zavjet kao duh. Pri takvom su čitanju »duhovno« i »literalno« koincidirali jer je literalnim značenjem narativa o Isusu otkrivano duhovno značenje Starog zavjeta. Ujedno se tako brisala razlika između tipologije i alegorije. *Drugo*, Stari zavjet se tumačio kao obećanje koje se ispunilo u Novom zavjetu. Pritom je, dakle, odnos Starog zavjeta i Novog zavjet temporalan i teleološki: događaji i osobe Starog zavjeta zadržavali su svoj realitet i značenje, ali kao anticipatorni punini koja je u Isusu iz Nazareta. Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, New York, 1993., 117–152, ovdje 122. Drugi način H. Frei egzemplificira Calvinom. Njegova hermeneutika, smatra H. Frei, ilustrira tri značajke pretkritičkog realističkog tumačenja Biblije: *Prvo*, Calvin, kao većina pretkritičarskih tumača, smatra da biblijski narativi opisuju aktualna povijesna događanja (za Calvina, kao i za Luthera, postoji identitet, »prirodno prikladna koherencija«, između literalnog/gramatičkog značenja i onoga o čemu govori tekst, shvaćenog kao njegova povijesna referencija). Prema Calvinu ne postoji procedura neovisnog pristupa povijesnim događajima »onkraj teksta« jer je upravo tekst sredstvo prikladno za prikazivanje onoga prikazanog. Drugim riječima, identitet eksplikativnog značenja i povijesnih referenci tekstova nalazi se u narativnom prikazivanju koje konstituira taj identitet, a ne u lingvističkoj teoriji referencije. Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven – London, 1974., 23–24. *Drugo*, ukoliko povijesni događaji prikazani biblijskim narativima imaju svoju kronologiju, utoliko mora postojati jedinstvena priča koja te događaje prikazuje (interpretativno sredstvo ujedinjavanja različitih priča u jednu kumulativnu priču zasniva se na tipološkom i figuralnom tumačenju, a teološka je potvrda za proširenje literalnog značenja tipologijom kristološka tvrdnja da je »kanon jedan zbog toga što je smisao svega spasenje u Isus Kristu«). Usp. *Isto*, 27. *Treće*, stvarni svijet prikazan u sveobuhvatnoj tipološki/figuralno strukturiranoj biblijskoj priči obuhvaća život i iskustvo bilo kojeg vremena i čitatelja.

reprezentacionalizma u modernoj epistemologiji. Da je moderna egzegeza zbog metodološke pogreške (pretjerane važnosti koja je dana povijesno-kritičkom alatu) nesposobna za adekvatno hvatanje u koštac sa *sensus litteralis*, da je uslijed traganja za originalnim povijesnim kontekstom (*sensus litteralis* postaje *sensus originalis*) fragmentirala tekst i tako ga svela na povijesni relik, da je u pokušaju »oslobađanja« biblijskog teksta od navodno »teške ruke« tradicije i dogme uništila značaj literalnog čitanja, istaknuo je Brevard S. Childs u vrlo referentnom članku *The Sensus Litteralis of Scripture: An Ancient and Modern Problem*.⁵ On je ujedno ponudio i nov pristup literalnom čitanju: *kanonsko-kritički*. Osnovne su pretpostavke takvog pristupa: *prvo*, doktrina objave usko je povezana s doktrinom nadahnuća; *drugo*, literalno čitanje uvijek podrazumijeva opredjeljenje za kanon; *treće*, literalno i figurativno značenje usko su povezani i, četvrto, pravo razumijevanje treba biti *testimonium Spiritus sancti*.⁶ Sličan model tumačenja ponudio je i Gerald T. Sheppard. On je uz »kanonski kontekst« istaknuo intertekstualnost, analogiju vjere i *scopus*.⁷ Raymond Brown, da spomenem i jednoga rimokatoličkog autora, ponudio je tumačenje literalnog značenja u odnosu na koncept koji je od dvadesetih godina XX. stoljeća (u opticaj ga je uveo A. Fernandez) poznat pod nazivom *sensus plenior*: »puno značenje«, ističe Brown, *approfondissement* je literalnog značenja.⁸ Frei je svoj teološki projekt u cijelosti zasnovao na tzv. pretkritičkom tumačenju *sensus litteralis* (tumačenju koje je prevladavalo do pojave Spinoze, odnosno deizma, empirijske filozofije i povijesnog kriticiзма) – što ću nadalje pokušati prikazati.

II.

Iako je za života (dakako uz brojna predavanja, zborničke i časopisne radove) objavio samo dvije knjige – *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven i London, 1974.) i *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia, 1975.)⁹ – Hans W.

⁵ Usp. Brevard S. CHILDS, *The Sensus Litteralis of Scripture: An Ancient and Modern Problem*, u: Herbert DONNER – Robert HANHART – Rudolf SMEND (ur.), *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*, Göttingen, 1976., 80–99.

⁶ Usp. Isto, 80–99, ovdje 92–93.

⁷ Usp. Gerald T. SHEPPARD, *Interpretation of the Old Testament Between Reformation and Modernity*, u: John H. AUGUSTINE (ur.), William Perkins, *A Commentary on Hebrews 11*, New York, 1991., 46–70.

⁸ Usp. Raymond E. BROWN, *The Problem of the Sensus Plenior*, u: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium*, 26 (1968.), 72–81; Raymond E. BROWN, *Hermeneutics*, u: Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (ur.), *The Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1968., 615–619.

⁹ Georg Hunsinger i William Placher, *Freievi poslijediplomski studenti*, posthumno su uredili i objavili nekoliko *Freievih* serija predavanja (*Shaffer Lectures*, koje je 1983. održao

Frei, manje poznat u europskim studijima, iznimno je utjecajan u sjeverno-američkim teološkim krugovima.¹⁰ Povezuje ga se zajedno s kolegama Davi-
dom Kelseyjem i Georgom Lindbeckom uz teološki krug nazvan *Yale School*,
koji se etablirao tijekom 70-ih i 80-ih godina XX. stoljeća kao svojevrsna opo-
zicija čikaškom krugu oko Paula Riceura i Davida Tracyja.¹¹ Freievi teološko-
hermeneutički uvidi, koji čine osnovicu njegova rada, bili su zamišljeni kao
svojevrsna prolegomena projektu kristologije – koji je zbog iznenadne smr-
ti ostao nedovršen.¹² Stoga je upravo naznačena prolegomena postala njegov
osnovni doprinos suvremenom teološkom studiju. U središtu je pak Freievih
teološko-hermeneutičkih radova aktualiziranje pretkritičkog literalnog čita-
nja Biblije, odnosno klasično-egzegetskog pojma *sensus litteralis* – koji je, sma-
tra Frei, u novovjekovnoj i suvremenoj teologiji zanemaren te koji nije nimalo
»jednostavna stvar«.¹³

na Yale Divinity School, *Cadbury Lectures* održane 1987. na University of Birmingham i predavanja koja je pod pokroviteljstvom Humanities Council 1987. održao na Princeton University) u *Types of Christian Theology* (New Haven – London, 1992.), a ključne radove u *Theology and Narrative* (New York, 1993.). Mike Higton i Mark Alan Bowald uredili su i objavili u dva toma razne dotad neobjavljene članke, eseje, pisma iz arhiva Yale Divinity School: *Reading Faithfully I: Theology and Hermeneutics* (Grand Rapids, 2015.) i *Reading Faithfully II: Frei's Theological Background* (Grand Rapids, 2016.). Spomenutom treba pridodati i Freievu doktorsku disertaciju naslovljenu *The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909–1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism* (1956.), koju je izradio pod vodstvom H. R. Niebuhra. H. Frei je godinu dana nakon što je dovršio disertaciju objavio dva članka *Theology of H. Richard Niebuhr* i *Niebuhr's Theological Background*, u: Paul RAMSEY (ur.), *Faith and Ethics*, New York, 1957. – festschriftu R. Niebuhru – što je zapravo početak njegove znanstvene karijere.

¹⁰ Freiev utjecaj dobro ilustrira zbornik povodom njegova 65. rođendana. Usp. Garrett GREEN (ur.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Philadelphia, 1987.

¹¹ Budući da je oštro odbacivao sve ono za što je mislio da bi moglo biti kakva aplikacija općih hermeneutičkih teorija na određeni biblijski tekst, H. Frei je odbijao i da ga se svrstava u *Yale school* ili da ga se drži za korifeja »narrativne teologije«.

¹² Iz onoga što je H. Frei napisao jasno je da njegov kristološki projekt nije zamišljen kao tipična dogmatska teologija, već kao »razmišljanje unutar vjere [...] vrsta deskriptivne ekspanzije«. Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, Philadelphia, 1975., 4–5.

¹³ Hans FREI, *Types of Christian Theology*, New Haven – London, 1992., 14. Dok je inicijalno kritizirao modernu liberalnu teologiju zbog toga što je kristologiju svela na antropologiju i pritom zanemarila hermeneutičko značenje »realističkih narativa« (*The Identity of Jesus Christ*), H. Frei je u *Types of Christian Theology* razlikovao one varijante liberalne teologije koje nisu u potpunosti odbacile literalno čitanje i one koje jesu. G. Hunsinger smatra da je H. Frei nastojao prihvatiti i srušiti liberalnu teološku tradiciju istodobno korigirajući je i nadmašujući. Usp. George HUNSINGER, Afterword: Hans Frei as Theologian, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 235–270, 236. Freieva je kritika teološkog liberalizma, prema G. Hunsingeru, dvojaka: interna (logika teološkog liberalizma ponavlja nedostatke karakteristične mitu; koncepcija identiteta i prisutnosti zasniva se na premisama koje završavaju poništenjem) i eksterna (liberalizam je nekoristan ili krivo usmjerava interpretaciju Evanđelja jer je njegova apologetska briga u suprotnosti sa zahtjevima interpretacije »realističkog narativa«). Usp. *Isto*, 256.

Kako je došlo do »pomračenja« pretkritičkog literalnog čitanja Biblije, Frei je pokušao pokazati u njegovoj najreferentnijoj knjizi *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974.) – povijesnoj studiji razvoja hermeneutike od postreformacijskog razdoblja pa sve do Schleiermacherove i Hegelove hermeneutike. Frei smatra da su »sjeme« koje je dovelo do rastakanja pretkritičkog literalnog čitanja Biblije posijali Spinoza i – što je ironično – konzervativni autori poput Johannes Cocceiusa i Johanna Albrechta Bengela. Obojica (Cocceius i Bengal) pokušali su smjestiti događaje njihova vremena naspram narativnog okvira biblijske priče i povijesti te ujedno pomoću biblijskih tekstova predvidjeti buduće etape kao i kraj aktualne povijesti.¹⁴ Spinoza je svojim *Tractatus theologico-politicus* (1670.) utvrdio najvažnija interpretativna načela, ujedno racionalistička i historicistička, što se razvijalo tijekom XVIII. stoljeća kada su zapadnim intelektualnim elitama zavladao deizam, empirijska filozofija i povijesni kritizizam.¹⁵ Upravo tada (u XVIII. stoljeću), smatra Frei, dogodio se svojevrsni lom u kršćanskom literalnom čitanju Biblije, prvo u Engleskoj a potom u Njemačkoj. Naime, značenje biblijskog narativa počelo se tražiti ili u povijesnom, ili u idealističkom, ili u povijesno-idealističkom referentu, a ne u sâmom narativu.¹⁶

Pitanje potvrđivanja događaja o kojima govori Biblija iznjedrila je apologetska debata o čudima i otkrivenju. Plauzibilnost prikazanih događaja (faktualnost otkrivenja) i kredibilitet novozavjetnih pisaca (povijesna pouzdanost njihovih izvješća) žustro su branili »supernaturalisti« – grupa osamnaestostoljetnih njemačkih komentatora koji su zastupali biblijski i teološki konzervativizam tako da su Bibliju locirali u širi kontekst racionalističkog kanona te podlagali biblijski narativ općoj faktualnoj vjerojatnosti. Na taj su način pouzdanost biblijskih izvješća, apostolski integritet, vjerojatnost čuda i ispunjenje starozavjetnih proroštava u Novom zavjetu dovodili u svezu s »racionalnom religijom«. S druge strane, podlažući biblijska izvješća kanonu povijesne pouzdanosti, liberalni komentatori bili su manje uvjereni da Bibliju treba shvaćati kao »faktualno pouzdan repozitorij božanskog otkrivenja«. ¹⁷ Kakogod, obje grupe komentatora – »supernaturalisti« i »liberali« – usmjerili su tumačenje Biblije prema poziciji u kojoj je eksplikativno značenje biblijskih tekstova njihov povijesni referent. Otada Biblija, zaključuje Frei, ima smisao ne kao koherentan diskurzivni svijet čiji kumulativan narativ prikazuje stvarnost u njemu

¹⁴ Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 4, 46–50.

¹⁵ Usp. *Isto*, 11, 42–46.

¹⁶ Usp. *Isto*, 51; Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, xiv; Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 138–139.

¹⁷ Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 87.

sâmomu i kojemu se čitatelj treba podložiti, već ukoliko može točno demonstrirati zapisane događaje.

Zajedno s tendencijama povijesnih analiza za koje je uvjerljivo povijesno objašnjenje bilo funkcija jednoobraznog i prirodnog, a ne iznenadnog i čudnog poremećaja povijesnog iskustva u opticaju su bile i opće teorije interpretacije koje su biblijske tekstove podlagale uspostavljenim gramatičkim, logičkim, moralnim kriterijima i religijskim analizama.¹⁸ Dakle, temelj za jedinstveni biblijski narativ (koji započinje stvaranjem, a završava u *eshatonu*) zasnovan na tipologiji oko literalnog evanđeoskog narativa o životu, smrti i uskrsnuću Isusa iz Nazareta u XVIII. stoljeću pomiče se od sâmog teksta prema povijesnim činjenicama, iskustvu čitatelja ili razvoju religijskih ideja. U takvom okruženju literalno/figurativno čitanje čini se kao besmislen povijesni argument te gubi kredibilitet i kao način čitanja i kao »ujedinjujuće sredstvo kanona«.¹⁹

Osnovna je Freieva tvrdnja: osamnaestostoljetna i devetnaestostoljetna biblijska hermeneutika uslijed apologetsko-interpretativnih nastojanja (tumačenjem Biblije interpretativnim teorijama zasnovanim na racionalističkom kanonu i povijesnoj faktualnosti) dovela je do »pomračenja« literalnog čitanja biblijskog narativa. Drugim riječima, Biblija nije više interpretirala izvantekstovnu stvarnost, već je izvantekstovna stvarnost pod nekim općim prikazima »interpretirala« Bibliju. Frei, usuprot, nastoji aktualizirati literalno čitanje biblijskog narativa, i tako zapravo sačuvati autoritet Biblije.²⁰ Svoje viđenje literalnog čitanja, koje je iznio u *The Eclipse of Biblical Narrative*, Frei je već ranije naznačio u članku *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection* (1966.)²¹ i predavanju *Remarks in Connection with a Theological Proposal* održanom 1967. godine na Harvard Divinity School.²² Ono se, pak, zasniva na analitičkom i konceptualnom alatu koji je pronašao kod književnog povjesničara (teoretičara) Ericha Auerbacha, filozofa Gilberta Rylea i kulturnog antropologa Clifforda Geertza.²³

¹⁸ Usp. *Isto*, 93.

¹⁹ Usp. *Isto*, 7.

²⁰ Usp. John D. DAWSON, *Christian Figural Reading and the Fashion of Identity*, Berkeley, 2001., 141 i N. WOLTERSTORFF, *Inhabiting the World of the Text*, u: Giorgy OLEGOVIČ (ur.), *Ten Year Commemoration of the Life of Hans Frei*, New York, 1999., 66–80, ovdje 67.

²¹ Prvotno tiskan u: *Christina Scholar*, 49 (1966.) 4, 263–306, a potom u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 45–93.

²² Predavanje je prvi puta objavljeno u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 26–44.

²³ U predgovoru *The Eclipse of Biblical Narrative* H. Frei ističe tri autora koja su značajno utjecala na njegovu misao: E. Auerbach, G. Ryle i K. Barth. Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, vii. Na C. Geertza (točnije na Geertzovu knjigu *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.) referira se u člancima iz kasnijeg razdoblja te, i to vrlo

III.

Iako je u XVIII. stoljeću nerijetko zapažano literarno obilježje Evanđelja kao »realističkog narativa« (*realistic narrative*) – što je sintagma koju je (kao osnovne karakteristike koje ona obuhvaća) Frei preuzeo iz Auerbachove knjige *Mimesis* (1946.) – ono, ističe Frei, nije uzeto ozbiljno.²⁴ Tri su osnovne karakteristike »realističkog narativa«: *Prvo*, njegovo značenje je sâm tekst, odnosno narativna struktura. Dakle, značenje se ne nalazi ni u sloju »ispod« strukture, ni u autorskoj intenciji, ni u »projekciji iza-scene« (*behind-the-scene projections*).²⁵ *Druga* karakteristika je vidljiva kada su »karakter i individualne osobe u njihovoj unutrašnjosti ili subjektivnosti kao i u njihovim sposobnostima vršitelja i trpitelja radnji i događaja stavljeni čvrsto i značajno u kontekst izvanjskog okoliša, prirodno i osobito društvenog«. ²⁶ *Treća* karakteristika je stilska i sadržajna: »Neraskidivo miješanje uzvišenog s onim uobičajenim, slučajnim, svakodnevnim.«²⁷ Nadalje, »realistički narativ«, napominje Frei, sličan je povijesnom izvješću, ali ukoliko »realistički« prikaz Evanđelja izjednačimo s prikazom kao točnim izvješćem stvarnih povijesnih činjenica (*historical claims*), riječ je o – Frei se koristi glasovitom Ryleovom sintagmom – »kategorijalnoj grešci«. Realizam Evanđelja ponajprije je literarno, a ne povijesno svojstvo. Povijesni narativi s realističkom fikcijom imaju zajedničku »blisku interakciju karaktera i događaja« i »nesimboličnu kvalitetu odnosa između priče i onoga o čemu priča govori«. ²⁸ Značenje biblijskih narativa, smatra Frei, ostaje isto bez

opširniji navodima, što inače nije karakteristika Freieva pisanja, u *Types of Christian Theology*, 13, 26–27. Spomenutim autorima svakako treba pridodati i Freieva *Doktorvater* H. R. Niebuhr. Nešto više o tome što je naučio od R. Niebuhr i K. Bartha H. Frei je napisao u članku naslovljenom *H. Richard Niebuhr on History, Church, and Nation*, koji je trebao izložiti 1988. na konferenciji koju su organizirali Harvard i Yale Divinity School na Harvardu, ali zbog bolesti, koja se pokazala kobnom, članak je izložen u njegovoj odsutnosti. Članak je (zajedno s reakcijom Gordona Kaufmana) objavljen u: Ronald F. THIEMANN (ur.), *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis, 1991. te ponovno u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 213–233.

²⁴ E. Aurebach je ustvrdio da je upravo Biblija, zajedno s Danteovom *Divina commedia* i devetnaestostoljetnom francuskom novelom, primjer »realističkog narativa«. Usp. Erich AUERBACH, *Mimesis*, Zagreb, 2004., posebice 17–38. Hans Frei »realistički narativ« u članku *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break*, 117–152 naziva novela.

²⁵ Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 280–281.

²⁶ *Isto*, 13.

²⁷ *Isto*, 14. Barthova analiza značenja testova, napominje H. Frei, podudara se s Auerbachovom: narativni tekstovi određuju, na način na koji nenarativni tekstovi ne čine, »jedan opći svijet u kojemu mi svi živimo, krećemo se i jesmo«. Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 161.

²⁸ Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, xiv.

obzira jesu li oni historični ili ne.²⁹ Mi nemamo epistemološki pristup »istini« neovisan od narativa sâmog. Stoga – ističe Frei bez pomnijeg objašnjenja – biblijskim narativima pristupamo vjerom, koja s obzirom na logiku »realističkog narativa« treba imati povijesnu strukturu. Konačno – da ponovno ponešto anticipiram – iz perspektive »pravila vjere« i njezine interpretativne uloge u kršćanskoj tradiciji »realistički narativ« u kojem povijestolikost (*history-likenes*) i povijest (*history*) podrivaju jedna drugu u međusobnom zbunjivanju nisu ništa više od prikladne, iako zbunjujuće i nedovršene analogije, odnosno »tipa« i njegova »antitipa«.³⁰

Ukratko ocrtane karakteristike »realističkog narativa« korespondiraju s hermeneutičkom metodom, koju je Frei u članku *Remarks in Connection with a Theological Proposal* nazvao »normativna interpretacija« (*normative interpretation*). Takvom interpretacijom razotkriva se formalna »struktura narativa sâmog«, odnosno demonstrira se da »tekst kakav je dan ima pravu, izvornu strukturu«.³¹ Značenje narativa ne može se pronaći u odvajanju od »formalne strukture narativa sâmog«.³² Drugim riječima, narativni tekst kao takav nema drugog značenja doli značenje sâmoga sebe; stoga se normativnom interpretacijom razotkriva značenje teksta koje je tekst sâm ili »stalnost značenja« (*constancy of meaning*) teksta bez obzira na perspektivu susljednih generacija tumača.³³ Dakako, u Bibliji se ne nalaze samo »realistički narativi«, pa čak niti u Evanđeljima. Ipak – započeti interpretaciju narativima, vidjeti ih kao nešto što okuplja ostale vrste, vidjeti ostale vrste kao svojevrsne uvode i komentare narativa Freiu se čini kao »dobra hipoteza«, »bolje organizacijsko načelo« sa »široom mogućnošću aplikativnosti unutar novozavjetnog kanona od mnogih drugih pristupa«, vjernije i karakteru sâmih tekstova i načinu kako je Biblija bila čitana tijekom dugog (predkritičkog) razdoblja.³⁴

Dok je, dakle, Auerbach poslužio Freiu za konceptualizaciju biblijskog »realističkog narativa«, Ryle mu je poslužio za nov način tumačenja identiteta, od-

²⁹ Usp. *Isto*, 132.

³⁰ Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 143.

³¹ Hans FREI, *Remarks in Connection with a Theological Proposal*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 26–44, ovdje 33.

³² *Isto*, 34.

³³ Usp. *Isto*, 32. Usp. Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, xiv, gdje H. Frei ističe da »realistički narativi« znače ono o čemu govore i da nema diskrepancije između opisa (reprezentacije) i onoga o čemu opisi govore.

³⁴ Usp. William C. PLACHER, *Introduction*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 3–25, ovdje 7. Također usp. William C. PLACHER, *Hans Frei and Meaning of Biblical Narrative*, u: *The Christian Century*, 106 (1989.) 18, 556–559.

nosno »narativnog identiteta« (*narrative identity*).³⁵ Frei, naime, na temelju Rylea razvija »intelektualne instrumente« (*intellectual instruments*) koji olakšavaju tumačenje »narativnog identiteta«. To su: »namjera-djelo« (*intention-action*) (kada je osoba angažirana u posebnom događaju) i »samo-pokazivanje« (*self-manifestation*) (izlaganje identiteta u vremenskom kontinuitetu). Identitet se, naglašava Frei, konstituira uzorkom osobitog govora i djelovanja osobe, a nije nešto što proizlazi iz »nevidljivog agenta koji se nalazi unutra i otamo upravlja tijelom«³⁶.

Frei se čuvao od moguće optužbe za kriptobihevizizam koji niječe bilo kakvu »unutrašnjost«; stoga je tvrdio da osoba ima namjere (*intentions*), kao i djelovanja (*actions*) – što, napominje, nije lako objasniti.³⁷ Freiev zaključak je jednostavan: postoji razvoj intencije u djelovanje koje konstituira sepstvo. Sepstvo, dakle, nije puka unutrašnjost koja se manifestira većom ili manjom autentičnošću, već se zadobiva izvršavanjem namjere.³⁸ U tom smislu i Isus je ono što jest

³⁵ Sredinom 1960-ih na Yaleu se živo raspravljalo o konceptualizaciji identiteta G. Rylea i P. Strawsona. Tada je H. Frei mentorirao disertaciju Roberta H. Kinga naslovljenu *The Concept of Personal Agency as a Theological Model* (Yale University, 1965.) na koju se referirao u iznimno opširnom članku *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection* (usp. Hans FREI, *Theology and Narrative*, 45–93, ovdje 58–64). Ryleov utjecaj (riječ je o knjizi *The Concept of Mind* u kojoj je G. Ryle oštro kritizirao »kartezijanski mit«, »mit duha u stroju«, odnosno ljudsko sepstvo kao neki nepoznati unutrašnji entitet, koji može ili ne može biti objavljen riječima i djelima koja su tajanstveno povezana s njim; usuprot, za G. Rylea ono što djelo čini hotimičnim to je što je učinjeno na poseban način, pod posebnim okolnostima, a ne kao nešto povezano nekakvim drugotnim djelom, nevidljivim i neovisnim) H. Frei jasno je naznačio u uvodu *The Identity of Jesus Christ*, gdje je objasnio zašto je ranije objavljene članke (riječ je o člancima koji su 1967. bili objavljeni u presbiterijanskom časopisu *Crossroads* pod naslovom *The Mystery of the Presence of Jesus Christ*) preimenovao. Riječ »prisutnost« (*presence*) isprva mu se činila kao »srž filozofijskog koncepta pod kojim su, inače vrlo različiti autori poput Hegela, Schleiermachersa, Kierkegarda i dijalektičkih teologa 1920-ih iznosili svoje religijske i teološke prijedloge«, Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, viii–ix, dok mu je kasnije upravo ta riječ izazvala nelagodu jer je smatrao da osoba nema nekakvo esencijalno sepstvo koje se na neki način manifestira riječima i djelima. Takav nov koncept identiteta poslužio je H. Freiu i za kritiku »novog traganja za povijesnim Isusom« (Günther Bornkamm, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, James M. Robinson), koje se zasnivalo na egzistencijalnoj metodi i iz nje proizišlom konceptualizacijom identiteta koji se nalazi u vjeri, odlukama i uvjerenju. Frei je smatrao da je tu riječ o kvazipsihološkim tvrdnjama o Isusovom sepstvu. Također je smatrao da je Schubert Ogdenova i Van Harveyeva kritika »novih tragatelja« pogrešna jer su, poput »novih tragatelja«, smatrali da unutrašnje sepstvo konstituira identitet, pa stoga uopće ne možemo spoznati Isusov identitet. Usp. Hans FREI, *Remarks in Connection with a Theological Proposal*, 37–38 i Hans FREI, *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 45–93, ovdje 87–91.

³⁶ Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, 42.

³⁷ Usp. *Isto*, 43.

³⁸ Usp. Hans FREI, *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection*, 73.

po tome što je učinio, a ne po njegovu vlastitom samorazumijevanju. Evanđelja su identitetske deskripcije Isusa iz Nazareta, a Biblija u cijelosti je identitetski opis Jahve. Frei napominje da je upravo takav bio Barthov pristup kristologiji u kasnijim dijelovima *Dogmatike* (*Die Kirchliche Dogmatik* IV, 1) i R. Niebuhrov u kratkom poglavlju u knjizi *Christ and Culture* (New York, 1975.) naslovljenom »Toward a Definition of Christ«.³⁹

Postoje dvije vrste narativâ: jedni koji jednostavno ilustriraju vrste ljudi (funkcioniraju kao ilustrativne anegdote), drugi koji daju prave uvide u identitete (pojedini događaji su tako važni da oblikuju identitet). Mnoge epizode u Evanđeljima jednostavno funkcioniraju kao ilustrativne anegdote, dok narativi o raspeću i uskrsnuću daju istinski uvid u Isusov identitet. U njima je veza između intencije i djelovanja najjasnija a jer je u njima izravna veza između samog sebe kao individualnog subjekta i izvanjske manifestacije najjača, one najjasnije pokazuju jedinstvenost karaktera.⁴⁰ Ukoliko Stari zavjet i Novi zavjet čitamo kao jedinstveni tekst, identitet Isusa iz Nazareta kao Uskrsloga presudan je i za razumijevanje svijeta koji nam taj tekst pripovijeda. Ako Isus nije uskrsnuo, onda on nije onaj za koji narativ tvrdi da jest, te se koherencija narativa držana kao jedinstvo raspada. Frei smatra da u tom smislu postoji svojevrsna analogija s Barthovom interpretacijom Anselmova ontološkog dokaza Božjeg postojanja. Kršćani ne mogu zamisliti koherentan svijet u kojemu Isus nije Uskrsli.⁴¹ Prikladno teološko tumačenje razloga zašto kršćani vjeruju u Isusovo uskrsnuće trebalo bi poprimiti oblik opisivanja kako svijet ima smisla viđen upravo iz kršćanske perspektive, nadalje kako biblijski narativi, viđeni kao koherentna cjelina, oblikuju takvu perspektivu i, konačno, kako Isusovo uskrsnuće oblikuje središnji i neophodni element takvog razumijevanja biblijskih narativa. Pritom, smatra Frei, iako naznačeno tumačenje kršćanske vjere

³⁹ Usp. William C. PLACHER, Introduction, 13; Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 143–145.

⁴⁰ Usp. Hans FREI, Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection, 46.

⁴¹ Usp. William C. PLACHER, Introduction, 14. W. C. Placher sljedećim riječima objašnjava Freievu anselmijansku logiku: »Za Anselma logika govora o Bogu podrazumijeva da Bog postoji; Bog ne može biti zamišljen kao nepostojeći [...] Za Freia Biblija, kao što je ustvrdio Auerbach, 'nastoji nadvladati našu stvarnost: mi bismo trebali uklopiti naš život u njezin svijet' a njezin svijet je onaj u kojemu je Isus uskrsnut. Logika kršćanske vjere podrazumijeva da kršćanin kao kršćanin ne može zamisliti koherentan svijet u kojemu Isus nije uskrsnuti« (14). Tu je, očito, riječ o analogiji s tzv. ontologijskim dokazom Boga. Freiev dug Anselmu u smislu povezivanja vjere i razuma (*fides quaerens intellectum*) vidljiv je u *The Identity of Jesus Christ*, gdje Frei napominje da je u njegovoj knjizi riječ o »refleksiji unutar vjere [...] vrsti deskriptivnog proširenja«, Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, 4–5.

može imati persuzivnu snagu – Barth je običavao reći da je dobra dogmatika najbolja apologetika – ono se nipošto ne konstituira kao persuzivni argument kojim bi se nastojalo obraćati one koji ne vjeruju.⁴²

IV.

U iznimno složenom i ujedno jednom od najreferentnijih članaka »The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?«⁴³ – čija je okosnica problematika »značenja« i »istine« – Frei ističe da je literalno značenje ključ duhovne interpretacije Novog zavjeta, da literalno i duhovno značenje u Evanđeljima koincidiraju jer je narativ o Isusu iz Nazareta uzet literalno onaj koji razotkriva »višu istinu«. »Duh« i »slovo« međusobno su uključivi unatoč naoko drukčijeg Pavlova iskaza (»On nas osposobi za poslužitelje novoga Saveza, ne slova, nego Duha; jer slovo ubija, Duh oživljuje«, 1 Kor 3,6). Literalno čitanje Evanđelja primjer je, tvrdi Frei, konsenzualnog tumačenja rane Crkve. Ono (literalno čitanje) postalo je tako normativno čitanje, a prvenstvo literalnog smisla potvrđivala su »pravila vjere«: »Vjeroispovijest, 'pravila vjere' ili 'pravila istine' koja su upravljala uporabom Evanđelja u Crkvi isticala su prvenstvo literalnog značenja. Također, to se od samog početka češće činilo na askriptivan (*ascriptive*) negoli na deksriptivan (*descriptive*) način. Tvrđilo se da je ključna točka 'Isus' – ne netko drugi ili itko posebno – subjekt, vršitelj (*agent*) i trpitelj (*patient*) evanđeoskih priča. Opisi događaja, kazivanja, osobnih kvaliteta i tako dalje postali su literalni tako da su snažno pripisivani upravo Isusu.«⁴⁴

Da bi jasnije ukazao na vlastitu poziciju, Frei nadalje navodi dva autora koja su ekstendirala, odnosno drukčije tumačila literalno značenje od onoga koje je konsezualno zasnovala zajednica kršćana: Gottholda Ephraima Lessinga i Franka Kermoda. Prvi je zamislio novo čitanje Evanđelja u smislu novog čovječanstva kao istinski nove Crkve: što znači da literalni i duhovni smisao više ne koincidiraju na način kako se držalo u kršćanskoj zajednici, već se nudi novi duhovni smisao na temelju Evanđelja: »Sigurno će doći vrijeme novog

⁴² Usp. *Isto*.

⁴³ Riječ je o referatu koji je H. Frei izložio 1983. na konferenciji *The Bible and the Narrative Tradition* održanoj na University of California, Santa Barbara. Na konferenciji su sudjelovali i Harlod Bloom, Frank Kermode i James M. Robinson. Freiev referat tiskan je isprva u: Frank McCONNELL (ur.), *The Bible and the Narrative Tradition*, New York, 1986., 36–77, a zatim u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 117–152.

⁴⁴ Hans FREI, The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?, 122–123. Usp. Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, xiv; Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 5.

vječnog evanđelja, koje nam je obećano u obrisima sâmog Novog saveza«, tvrdi Lessing.⁴⁵ Prema Kermodeu jedino mjesto gdje literalni i duhovni smisao koincidiraju nije u Evanđeljima ni u nekim kasnijim događajima (kako je to mislio Lessing), već u šoku prepoznavanja svršetka literalnog značenja. Istina je ono što ne spoznajemo.⁴⁶ Predodžba istinskog referenta narativnog teksta Novog zavjeta – povijesnog ili idealnog, dostupnog ili nedostupnog – i tekstovnog »značenja« kao moguće »istine«, zaključuje Frei, u tom je smislu iluzija. Za Kermodea čitatelj narativnog teksta zauvijek je uhvaćen u dijalektičkoj alternaciji božanskog otkrića i tajnovitosti.⁴⁷

Otkriće iluzornog karaktera lingvističkog »značenja« kao »istine«, napominje Frei, za dekonstrukcioniste je oslobađajuća. S takvim oslobođenjem dolazi, pak, čitanje teksta koje preokreće uvjerenje da tekst »otvara« svijet u uvjerenje da svijet mora biti viđen kao neodređeno protegnut i otvorenog kraja, labavo povezan, »intertekstualna« mreža. Destrukcija »normativnog« ili »istinitog« čitanja, ističe Frei, znači, između ostalog, kraj pothvata zvanog »hermeneutika«.⁴⁸ Paul Ricœur usuprot dekonstrukcionistima razvija »limitirajući koncept« (*limit-concepts*). »Limit« i »otkriće« situacije u kojima transcencija i razumijevanje dolaze zajedno ono je čemu pripadaju biblijski tekstovi i kojemu je koncept »otkrivenja« »homologan«. Takav pogled, smatra Frei, frapantno podsjeća na »doktrinu otkrivenja« liberalnih i neoortodoksnih religioznih apologeta, koji su »otkrivenje« držali »duhovnim događajem«, a ne povijesnim ili metafizičkim propozicionalnim iskazima. Fenomenološka hermeneutika, zaključuje Frei, ekvivalent je tih tendencija.⁴⁹ Prema Freiu tri su posljedice takvog gledišta: *Prvo*, pretpostavlja se da je istinski identitet unu-

⁴⁵ Gotthold E. LESSING, *The Education of the Human Race*, u: *Lessing's Theological Writings*, Stanford, 1967, 96. Navedno prema: Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 123. Ista misao nalazi se i u Lessingovoj drami *Nathan der Weise* (1779.).

⁴⁶ Usp. Frank KERMODE, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, 1979., 18, 45, 143.

⁴⁷ Više o F. Kermodeu vidi u: Hans FREI, *Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 94–116, ovdje 106–108; Hans FREI, *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?*, u: Hans FREI, *Theology and Narrative*, 153–166, ovdje 158–162.

⁴⁸ Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 123–124.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 126. H. Frei smatra da je »limitirajuće-jezično izražavanje« (*limit-language expressing*) »limitirajućeg-iskustva« (*limit-experience*) pokušaj dohvaćanja iznad nas samih gdje se nadamo ugledati transcenciju, ali uglavnom završava razaznavanjem naše vlastite zrcalne slike – što je na neki način slično reformacijskom upozorenju da ne tražimo Boga iznad teksta jer umjesto Boga možemo naći *Deus absconditus* ili *Deus nudus*. Usp. Hans FREI, *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?*, 163.

trašnje sepstvo koje se može spoznati, ako uopće, hermeneutičkim procesom nazvanim razumijevanje (Isus je u tom smislu verbalni izricatelj pretkonceptualne svijesti koju zatim prikazuje djelom; drugim riječima, ono što je važno nije da je raspet, već »da je bio tako dosljedan u svojem »načinu-bivanja-u-svijetu« [mode-of-being-in-the-world] da je voljno preuzeo rizik«).⁵⁰ *Drugo*, čak gore od prvoga, ono »što narativi prezentiraju (literalno ili ne) nije na prvom mjestu askriptivno sepstvo koje je subjekt svojih predikata, čak niti stvarno samo-izricanje, usredištena svijest ili transcendentalni ego, već »način-bivanja-u-svijetu« koji sepstvo egzemplira i koje je »re-prezentirano« bivajući »otkriveno« »razumijevanju« (u tom smislu tekst u konačnici nije o Isusu iz Nazareta, već o ljudskim mogućnostima koje on utjelovljuje).⁵¹ *Treće*, prema Ricœurskoj hermeneutičkoj teoriji mogućnost čitanja biblijskih narativa stoji ili pada s vijabilnosti same teorije (samo ako možemo razumjeti – u specifično definiranom smislu »razumijevanja« – »način-bivanja-u-svijetu« prezentiran tekstem, samo ako smo donekle »uhvaćeni« vizijom ljudskih mogućnosti koje nam tekst nudi, možemo razumjeti što on znači).⁵² Tvrdeći da »značenje« podrazumijeva odsustvo i »razliku« (*difference*),⁵³ a ne samousredotočenost (*centeredness*) i prisutnost (*presence*), dekonstrukcionisti su, smatra Frei, doveli u pitanje upravo

⁵⁰ Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 126.

⁵¹ *Isto*, 127. H. Frei kao ilustrativan primjer naznačene hermeneutike navodi riječi D. Tracyja, »teologa čija je novozavjetna hermeneutika »pomno čitanje« i precizna regionalna primjena Ricœurove opće hermeneutike«, *Isto*. »Glavno značenje koje se odnosi na povijesno rekonstruirane reprezentativne riječi, djela i sudbinu Isusa Krista može se formulirati ovako: osnovni referent otkriven graničnim jezikom (*limit-language*) otkriće je određenog graničnog-načina-bivanja-u-svijetu (*limit-mode-of-being-in-the-world*); otkriće nove, agapičke, samožrtvujuće pravednosti spremne izložiti život u toj graničnosti u kojoj se pokazuje u prisutnosti pravednog, ljubećeg, milosrdnog Boga reprezentiranog u Isus Kristu«, David TRACY, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York, 1975., 221. Navedeno prema: Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 127. Ono što je u navedenom citatu vidljivo, smatra H. Frei, zapravo je čitanje Evanđelja koje je znatno bliže tradiciji alegorijskog čitanja negoli literalnog (stanovite vrline i dispozicije nisu egzemplificirane, identificirane »arhetipom«, nesvodivom osobom, već su hipostazirane, tj. one su referent određenih izjava). Usp. *Isto*, 128. Prema H. Freiu, strukturalizam i poststrukturalizam moderni su oblici alegorijskog značenja. Usp. Hans FREI, *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?*, 166.

⁵² Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 130; Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 51. Kritiku hermeneutičke teorije P. Ricœur a i njezine »regionalne« primjene u D. Tracyja H. Frei je započeo u članku *Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*. Usp. Hans FREI, *Theology and Narrative*, 94–116.

⁵³ J. Derrida središnji termin svojeg opusa piše s »ortografskom pogreškom«: *différance* umjesto *différence*.

vijabilnost fenomenološke hermeneutike. Pritom Frei napominje da ne smatra da je »dekonstrukcija« konačan oblik književne teorije, pa čak ni da je smisle-nija od fenomenološke hermeneutike.⁵⁴

Nadalje, Frei ističe dvojake posljedice odvajanja »značenja« i »istine«: *Prvo*, dolazi do suspenzije pitanja je li »istina« opća vrsta (*general class*) kojoj svi razumni ljudi imaju jednak pristup kao setu ispravnih zaključaka izvedenih iz vjerodostojne osnove racionalnim procedurama zajedničkim svim ljudima i, *drugo*, »značenje« za razliku od »istine« može biti potvrđeno kao takva opća vrsta (*general class*) dostupna svim razumnim ljudima koji znaju kako ispravno povezati rod, vrstu i individualan slučaj. Sličnost takvog pristupa anglo-američkoj »novoj kritici« (*New Criticism*),⁵⁵ napominje Frei, očita je. Oba pristupa tvrde da je tekst »značenje« vlastitog svijeta, koje sasvim odvojeno od faktualne referencije, autorske intencije ili čitateljeve recepcije, stoji samostalno autoritetom samoočite razumljivosti. Stoga je i termin »kritika« (ograničavajući se ponajprije na formalno-stilistička sredstva koja su »literarno« tijelo teksta) primjereniji sakrosanktnosti teksta od termina »interpretacija«.⁵⁶ Naznačeni pristupi, smatra Frei, nešto slabije su utjecajni od hermeneutičkih teorija jer se ograničavaju na »značenje« kao nešto što je logički drukčije od »istine«. Međutim, unatoč svemu tomu i takvi pristupi, uvjeren je Frei, ostaju opće teorije.

Dakle, prema Freiu, naznačeni pristupi (teološka aplikacija »nove kritike« ili fenomenološke hermeneutike) ne nude osnovu za literalno čitanje.⁵⁷ Literalno čitanje primjer je specifičnog čitanja koje prije svega pripada kontekstu sociolingvističke zajednice, odnosno specifične religije čiji je ona dio, a ne kakvoj književnoj okolini. Teorijska zadaća kompatibilna literalnom čitanju stoga je da opiše kako i u kojem kontekstu literalno čitanje djeluje. Pri toj tvrdnji Frei se poziva na Geertza (i Georgea Lindbecka)⁵⁸ – za kojeg (C. Geertza) smatra da je

⁵⁴ Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 136–137.

⁵⁵ Postoji sličnost, napominje H. Frei, između »nove kritike« i kršćanske teologije, posebice one aristoteličke. Davanje tekstu statusa autoritativnog utjelovljena »istine« u »značenju« ekvivalentno je kršćanskoj dogmi o Isusu Kristu kao utjelovljenom Sinu Božjem. Samo što se u kršćanstvu afirmacija dogme o inkarnaciji ne zasniva na racionalnoj demonstraciji, već na vjeri, i to vjeri koja traži razumijevanje. Usp. *Isto*, 117–152, 141.

⁵⁶ Usp. *Isto*, 117–152, ovdje 140.

⁵⁷ Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 143.

⁵⁸ Usp. *Isto*, 146–149. Usp. Hans FREI, *Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*, 100. Inače, H. Frei smatra da je sociologija M. Webera znatno kompleksnije teorijsko postignuće od sociologije E. Durkheima. Naime, prema H. Freiu, Weberova teorija nije zasnovana na općim i predvidljivim uzročnim shemama ni na univerzalističkoj deskripciji biti religije, već ponajprije na intencionalnom djelo-

svojim viđenjem etnografije kao »podrobnog opisa« (*thick description*) bliži Maxu Weberu i Émileu Durkheimu negoli fenomenološkoj hermeneutici te da stoga nadilazi, s jedne strane, izjednačavanja adekvatne interpretacije religije s objasnidbenom hipotezom koja integrira i prosuđuje sve djelomične interpretativne okvire i, s druge strane, ograničenje interpretacije utemeljene u teoriji značenje-i-razumijevanje (*meaning-and-understanding*) na neprestano ponavljanje.

Iz naznačenog pristupa (kulturno-lingvističkog) proizlazi da je *sensus litteralis* način na koji je tekst općenito bio uziman u zajednici. To je značenje teksta u njegovu sociolingvističkom kontekstu – liturgijskom, pedagoškom, polemičkom itd. Frei se tu poziva na Wittgensteinovu misao: »Ne pitaj za značenje, pitaj za uporabu« i njezinu aplikaciju kod Charlesa M. Wooda: »Ovaj literalni smisao – 'prirodno', 'jasno' značenje koje zajednica vjere priznaje kao osnovno, bez obzira na bilo koje druge konstrukcije koje također mogu valjano biti pripisane tekstu – zasnovan je na iskustvu zajednice s tekstem. Kao što ovi pridjevi (prirodno i jasno – op. a.) sugeriraju, to je smisao čije je razabiranje postalo druga priroda za članove zajednice. To je shvaćanje literalnog smisla koji omogućava razumijevanje tekstem, a ne neprestanu preokupaciju tekstem sâmim.«⁵⁹

vanju, opisivom razlogu koji ga vodi. Usp. *Isto*, 97–98. Što se tiče G. Lindbecka, H. Frei ne prihvaća bezrezervno sve njegove uvide. S jedne strane prihvaća Lindbeckovo viđenje kršćanstva kao »kulturno-lingvističkog sistema« (usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 152, bilješka 36) i razumijevanje odnosa između jezika i iskustva (jezik kojim se koristimo omogućuje nam iskustvo; ne postoji nelingvističko iskustvo; jezik je društvena, a ne individualna struktura ili sistem: usp. Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 74), dok s druge strane odbacuje druge dobro poznate Lindbeckove tvrdnje, u prvom redu odriče se shvaćanja da doktrine imaju status pukih pravila (prema Freiu one imaju i kognitivan status; usp. *Isto*, 42 i 124). H. Frei također smatra da bez obzira na stajalište pojedinca i njegove artikulacije, doktrine u nekom smislu ostaju istinite. Usp. *Isto*, 42. Više o Geertzovoj interpretativnoj metodi i »kulturno-lingvističkoj« teoriji G. Lindbecka vidi u: Krešimir ŠIMIĆ, *Interpretativna znanost o kulturi i postliberalna teologija*, u: *Filozofska istraživanja*, 38 (2018.) 4, 793–814.

⁵⁹ Charles M. WOOD, *The Formation of Christian Understanding*, Philadelphia, 1981., 43. K. Tanner je bitko objasnila sociološku i praktičnu dimenziju »jasnog značenja« (*plain sense*): »Značenje teksta je 'jasno' ne na temelju toga 'što tekst jednostavno kazuje' neovisno o kontekstu ili što tekst znači 'kada je tumač potpuno pasivan' ili kada se izbjegava nametanje 'izvantekstovnih kategorija' [...] Usuprot, 'jasno značenje' je ono što sudionik zajednice automatski ili prirodno smatra da tekst govori ukoliko je on ili ona socijalizirana u konvencije zajednice za čitanje teksta kao Pisma.« Drugim riječima, »jasno značenje« je ono što zajednica prepoznaje kao očigledno, »neposredno značenje koji proizlazi iz navike čitanja u koju su članovi zajednice uključeni bez da o tome razmišljaju«, Kathryn TANNER, *Theology and Plain Sense*, u: Garrett GREEN (ur.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Grand Rapids, 2000., 59–78, ovdje 62–63. Dakako, »bez da o tome razmišljaju« ne znači da je riječ o nekognitivnom ili biheviorističkom činu, jer je sama praksa kognitivna s obzirom da je konceptualna, odnosno normativna. Usp. Charles M. WOOD, *The Formation of Christian Understanding*, 43. Iz naznačenog

Takva tradicija tumačenja literalnog značenja, ističe Frei, seže sve do židovskog čitanja Pisma. Raphael Loewe pokazao je da *pesat* nije »jasan« (*plein*) smisao teksta koji korespondira s autorskom intencijom, već je uobičajeno i tradicionalno tumačenje Pisma koje je zajednica prepoznala kao autoritativno.⁶⁰

V.

Da sažmem dosad napisano. Frei je u konverzaciji s Auerbachom (isprva i »novom kritikom«, koju je kasnije, naznačio sam, kritizirao) i Ryleom ustvrdio: *Prvo*, jedinstvo predmeta prikazivanja i narativnog prikaza. *Drugo*, usmjerio je pozornost na tvrdnju da je biblijski narativ okvir unutar kojeg se svi drugi događaji moraju uklopiti. *Treće*, ustvrdio je da literalno i duhovno značenje u Evanđeljima koincidiraju jer je narativ o Isusu iz Nazareta uzet literalno onaj koji razotkriva »višu istinu«. *Četvrto*, ustvrdio je da se narativni identitet konstituira uzorkom osobitog govora i djelovanja osobe. Kasnije je, oslanjajući se na Geertzove (i Lindbeckove) uvide, isticao da spoznaja formalne strukture evanđeoskih narativa u njoj sâmoj nije odlučujuća, da je presudna zajednica koja upravljala literalnim čitanjem, da se izvan tradicije zajednice bilo kakav interpretativan ključ za otvaranje značenja evanđeoskih narativa teško može naći, da je unutar kršćanske tradicije moguće i legitimno postojanje brojnih interpretacija sve dok nisu u suprotnosti s realističkim ili literalnim značenjem. Dakle, ono što je isprva – u *The Identity of Jesus Christ* – bila stvar formalne literarne strukture pri »viđenju« Isusa iz Nazareta kao nezamjenjivog askriptivnog subjekta evanđeoskih narativa, u kasnijoj fazi postalo je stvar tradicionalnog konsenzusa s obzirom na literalni smisao.⁶¹

tumačenja »jasnog značenja«, jasno je, proizlaze i pitanja poput: ne vodi li tumačenje značenja u smislu »značenja kao uporabe« određene zajednice k funkcionalističkom viđenju Pisma i neodređenosti interpretacije. Usp. Ronald THIEMANN, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame, 1985., 56–70. J. Springs napominje da H. Frei izbjegava aporetičnost isticanjem da »literalno značenje« nije samo uporaba teksta u određenom kontekstu, već i jedinstvo gramatičko/sintaktičkog značenja i označenog subjekta. Usp. Hans FREL, *Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*, 110. Kristološka orijentacija teksta služi kao usmjeravajuća za kršćansko čitanje Pisma. Gramatički/sintaktički smisao teksta i njegov označeni subjekt neraskidivo su isprepleteni s praksom čitanja i interpretativnim tendencijama kršćanske tradicije. Usp. *Isto*, 114. Također usp. Jason A. SPRINGS, *Toward a Generous Orthodoxy: Prospects for Hans Frei's Postliberal Theology*, New York, 2010., 148–149.

⁶⁰ Usp. Raphael LOEWE, *The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*, u: *Papers of the Institute of Jewish Studies in London*, 1 (1964.), 140–185.

⁶¹ Neki kritičari H. Freia divergenciju njegove misli o značenju biblijskog narativa tumače kao diskrepanciju koja proizlazi ili iz jednostavne proturječnosti ili iz nesistematičnosti njegova djela, neki pak smatraju da je riječ o svojevrsnom »konceptualnom okretu«

Krajnje poopćeno: hermeneutika za čitanje Biblije koju predlaže Frei vraćanje je tzv. pretkritičkom čitanju Biblije (uklapanje *Tanaka* tipologijom ili figurativnim tumačenjem u kršćansko Pismo kao Stari zavjet pri čemu narativ muke, smrti i uskrsnuća Isusa iz Nazareta ima preskriptivan karakter i ujedinjavajuću snagu) pomoću analitičkih i konceptualnih alata književne teorije (E. Auerbach), filozofije (G. Ryle) i kulturalne antropologije (C. Geertz). U tom smislu možemo ustvrditi da je Freiev hermeneutički projekt najbolje razumjeti kao pokušaj dokidanja »pomračenja« biblijskog narativa i obnavljanja interpretacije Biblije kao jedinstvene priče.

Takav teološki projekt vrijedan je doprinos naročito u korekciji liberalnih teoloških usmjerenja, pretjerivanju projekta demitologizacije i obnavljanju čitanja Biblije kao jedinstvene i cjelovite »priče«, što se uslijed neprimjerene uporabe povijesno-kritičke metode dovelo u pitanje. Osim toga, Frei u prvi plan dovodi Isusa iz Nazareta, i to ne na način liberalne kristologije »odozdo«. Isus – nezamjenjivi askriptivni subjekt evanđeoskih izvještaja – više je od čovjeka koji »utjelovljuje« opće attribute poput ljubavi, mira, pravednosti: Isus je naročito on sâm. Stoga je on u priči o njemu izvor značenja svih kategorija koje mu se pripisuju. Sve opće kategorije, doduše, počinju svoj život u općim teorijama,

od esencijalističkog razumijevanja značenja biblijskih narativa prema sociološkom razumijevanju, koje znatnu pozornost pridaje uporabi biblijskih tekstova unutar eklezijalnog konteksta, što se povezuje uz Lindbeckov »kulturalno-lingvistički« koncept. Primjerice, D. Stiver smatra da Freieva teologija ima dvije faze: u ranijoj fazi značenje biblijskog narativa locira se u sâmu strukturu teksta, dok se u kasnijoj fazi Frei okreće »sociološkom pristupu koji smatra da zajednica oblikovana specifičnom tradicijom postaje stvarni sudac toga što tekst znači«, Dan STIVER, *The Philosophy of Religious Language*, Oxford, 1996., 143–144. D. Lee smatra da je H. Frei u prvoj fazi svoje misli – ostavljajući postrance pitanja historičnosti biblijskih tekstova – mapirao uvjerljivu mogućnost teološkog čitanja evanđeoskih narativa zasnovanu na alatima književne teorije i kritike (doduše, napominje D. Lee, H. Frei nije dovoljno razvio praktično narativno čitanje što je osiromašilo njegove argumente i onemogućilo moguće preciznije uvide), dok se u drugoj fazi okrenuo zajednici, što je, nastavlja D. Lee, dovelo do odbacivanja središnje važnosti teksta. Usp. David LEE, *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, Sheffield, 1999., 17. Zapravo, D. Lee je uobičajenu podjelu Freieva opusa na dva dijela proširio na četiri: 1) interes za »prisutnost« (*The Mystery of the Presence of Jesus Christ*, 1967); 2) interes za »narativni identitet« (uvod u *The Identity of Jesus Christ*, 1975.); 3) interes za literalno značenje (*Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*, 1982. i *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 1983.) i 4) interes za literalno čitanje – (*Narrative in Christian and Modern Reading*, 1988. i *Types of Christian Theology*, 1992.) Usp. Isto, 30–31. Usuprot naznačenim tumačenjima Freieva djela, J. A. Springs ističe da je u Freia riječ o kontinuitetu, da se »kulturalno-lingvistički« uvidi nalaze i Freievim ranijim radovima. Usp. Jason A. SPRINGS, *Between Barth and Wittgenstein: On the Availability of Hans Frei's Later Theology*, u: *Modern Theology*, 23 (2007.) 3, 393–413. Usp. Jason A. SPRINGS, *Toward a Generous Orthodoxy: Prospects for Hans Frei's Postliberal Theology*, 41–141.

ali u procesu askriptivnog čitanja one su oblikovane pričom o Isusu, a ne da priča o Isusu biva objašnjenja tim općim kategorijama.⁶² Također, Frei dovodi u svezu kristologiju i soteriologiju. Tamo gdje je literalni smisao evanđeoskih narativa uzet ozbiljno, Frei tvrdi da je »nesvodiva jedinstvenost i nenadmašivo mjesto« dano Isusu s obzirom na spasenje.⁶³ »Spasenje ovdje i sada« ovisi o »jednoj osobi onda i tamo«.⁶⁴

Nadalje, za razliku od mnogih suvremenih teologa svjesnih svojih limita s obzirom na biblijsku egzegezu, Frei u prvi plan teologiziranja dovodi »dušu teologije« (*Dei Verbum*, 24): Pismo.⁶⁵ Na nekim mjestima kada interpretira Calvinov nauk o »svjedočenju Duha« pri tumačenju Biblije daje vrlo poticajne smjernice za nacrt svojevrsne pneumatološke egzegeze (korelacija teksta i unutarnjeg svjedočanstva Duha pripada općem okviru prirodne koherencije; naime Onaj koji pokreće svijet na naročit način pokreće i ljudska srca, što znači da unutrašnje svjedočenje Duha nije ni periferni poučan dodatak čitanju Biblije ni objašnjavajuća teorija koja bi sama bila garancija jedinstva objektivnih tvrdnji teksta i osobnih životnih stavova kršćanske vjere; to pak znači da je djelovanje Duha razumijevanje – čin mimeze, slijeđenje stvari kakve one jesu – a ne kreacija).⁶⁶

⁶² Shemu askriptivnog čitanja u kontekstu *sensus litteralis* H. Frei ocrtao kao *ad hoc* način uporabe općih teoretskih kategorija na način koji priču o Isusu stavlja iznad općih hermeneutičkih teorija. Naime, u priči o Isusu postoje kategorije značenja koje ne može konceptualizirati niti jedan opća teorija ili deskripcija. U *The Identity of Jesus Christ* H. Frei piše da je prigodna metoda za interpretiranje »realističkih narativa« »promatrati priču samu – njezinu strukturu, oblikovanje njezinih pokreta i njezinih presudnih tranzicija«, Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, 87, što je više moguće oslobođeno teorijske aparature: »U slučaju interpretacije realističkog narativa [...] količina teorije je minimalna. Dovoljno je rasvijetliti ono što je učinjeno u egzegezi, i ništa više« (*Isto*, xv). Cilj egzegeze koja je jednostavno traženje smisla priče u konačnici je čitanja priče same (usp. *Isto*, xiv). U kasnijim radovima također je isticao da je ispravan pristup biblijskim narativima kada alate interpretativne analize svedemo na što je moguće manju mjeru, tako da nam se lik i narativni događaji pokažu u vlastitom svjetlu. Usp. Hans FREI, *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection*, 46 i Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 139. U tom smislu H. Frei je nedvojbeno blizak mišljenju književnog teoretičara, jelskog profesora, Paula de Mana. Usp. Paul de MAN, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986.

⁶³ Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 6.

⁶⁴ *Isto*, 62.

⁶⁵ Drugi vatikanski koncil izraz »duša teologije« (*anima Sacrae Theologiae*) preuzima iz enciklike Lava XIII. *Providentissimus Deus* (18. XI. 1893.). Isti izraz nalazi se i u enciklici *Spiritus Paraclitus* Benedikta XV. (15. IX. 1920.) te kasnije u brojnim dokumentima. Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi / Biblija i kristologija*, Zagreb, 1995., 27.

⁶⁶ Usp. Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 24 i 36. H. Frei napominje da Calvinovo isticanje unutrašnjeg svjedočenja Duha koji daje da se vidi što tekst kazuje, ne znači

Freiev doprinos je i u tome što, usuprot svojevrsnom liberalnom eklesio-loškom doketizmu, u središte teologiziranja dovodi Crkvu; što ističe da je cilj teoloških nastojanja ponajprije okrenut zajednici vjernika, a ne apologetskom nastojanju da se teologija zadrži u okvirima akademskoga.⁶⁷ Također – usuprot pragmatista, koji pitanje istine potpuno odbacuju i onih koji se drže referencijalnih teorija istine – Frei naglašava »istinu« teksta. *Modus significandi*, smatra Frei, nikada nam neće omogućiti da kažemo što je *res significata*, ali ipak možemo ustvrditi da je u kršćanskom ispovijedanju božanske milosti istina takva da je tekst dovoljan. Postoji, naime, između istine i teksta svojevrsna uklopljenost otajstva milosti. Reformatori su, ističe Frei, delikatno i neprestano djelovanje uklopljenosti tekstualnosti i istine vidjeli u neprestanom obnavljanju Crkve ispravnim propovijedanjem i služenjem sakramenata.⁶⁸ Konačno, iako se u prvi mah može činiti kao tipičan postmoderni teolog koji odbacuje univerzalna hermeneutička pravila i akademske metode, Frei se isticanjem literalnog čitanja Biblije zapravo opire postmodernom »nepovjerenju prema metanarativima« (J-F. Lyotard) i tako nudi svojevrsnu korekciju postmodernih tendencija k sveopćem fragmentiranju.

dodavanje kakve nove dimenzije tekstu. Usp. *Isto*, 34. Svojevrsnu pneumatološku hermeneutiku naznačio je i K. Barth u predgovoru drugom izdanju *Der Römerbrief* (1922). Odgovarajući na Bultmannov prigovor da se u njegovoj (Barthovoj) egzegetskoj metodi krije »modreni oblik dogme o nadahnuću«, K. Barth retorički postavlja pitanje: »Postoji li ikakav način prodiranja u srce teksta – bilo kojeg teksta – osim po pretpostavci da duh teksta govori našem duhu napisanim riječima?« To, nastavlja K. Barth, ne isključuje historijsko-kritički pristup. Ilustrativan primjer za jedan takav, manje rigidan pristup zapisanim riječima, smatra K. Barth, jest upravo Calvin. Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, London, 1933., 18–19. O potrebi pneumatološke egzegeze usp. *Dei Verbum* (12) i postsinodalna apostolska pobudnica Benedikta XVI., *Verbum Domini* (19 i 29).

⁶⁷ H. Frei smatra da kršćanski teolozi trebaju govoriti prvenstveno *iz i za* Crkvu, pozivajući zajednicu da dopusti da je oblikuju biblijski narativi. Najvažnija zadaća kršćanske samodeskripcije je da kršćanstvo ponovno zadobije svoju autonomnu vokaciju kao religija temelja i stabilnosti zapadne kulture. Usp. Hans FREI, *The »Literal Reading« of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?*, 149. O tome da je Crkva izvorno mjesto hermeneutike Biblije vidi u: BENEDIKT XVI., *Verbum Domini* (29). U postsinodalnoj apostolskoj pobudnici ističe se da je »izvorno mjesto tumačenja Pisma život Crkve« što se odmah i tumači: »Ova tvrdnja ne znači da je spomen crkvenosti izvanjski kriterij kojemu se egzegeti moraju podvrgnuti, nego ga traži sama stvarnost Pisma i način kako su se Pisma oblikovala tijekom vremena«, BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, Zagreb, 2011., 56.

⁶⁸ Usp. Hans FREI, *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?*, 166. S obzirom na rečeno, smatram da je zajedljiv komentar G. Comstocka promašen. On je, naime, postavio sljedeće pitanje i odmah ponudio odgovor: »Je li dosta ustvrditi da su biblijski narativi smisleni (*meaningful*)? Ili su kršćani lojalni tvrdnji da su oni istiniti (*true*)? Frei misli da je odgovor na prvo pitanje potvrđan, tako da na drugo nije ni odgovarao«, Gary L. COMSTOCK, *Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative*, u: *Journal of Religion*, 66 (1986.) 2, 117–140, ovdje 118.

No, Freiev hermeneutički projekt ima i ozbiljnih propusta. Ponajprije, riječ je o metodološkom eklekticismu, svojevrsnoj mješavini književne i konceptualne analize, pri čemu se ne vodi dovoljno računa o pozadini iz koje dolaze alati i koncepti kojima se koristi, odnosno nalazi li se u njima »sjeme Riječi« (*logos spermaticos*).⁶⁹ Primjerice, Auerbachova tumačenja, koja proizlaze iz Hegelove filozofije povijesti (ilustrativno je tumačenje figuralnog karaktera Danteove *Divina commedia*, koja je za Auerbacha primjer »realističkog narativa«),⁷⁰ Ryleovi »intelektualni instrumenti« (*intention-action* i *self-manifestation*), koji se vezuju uz biheviorizam i Geertzov »podroban opis« (*thick description*), koji proizlazi iz radikalnog antiesencijalizma. Nadalje, David Lee napominje da Frei bez obrazloženja četiri Evanđelja svodi na jednu priču (riječ je o *The Identity of Jesus Christ*), stoga zaključuje da se Frei zapravo ne oslanja na Evanđelja, već na priču koju je on sačinio na temelju Evanđelja. Time je ostavio postrance metodološku problematiku selektiranja konvencionalnih elemenata iz četiriju različitih priča o Isusu i zapravo iznevjerio vlastitu metodološku pretpostavku: vraćanje sâmom tekstu.⁷¹ Drugim riječima, Freieva teološka hermeneutika, zaključuje Lee, ne poštuje tekst unatoč njegovu inzistiranju na sâmom tekstu.⁷²

Nadalje, ukoliko su Evanđelja identitetske deskripcije Isusa iz Nazareta (Isus je ono što jest po tome što je učinio, a ne po samorazumijevanju), a Biblija u cijelosti identitetska deskripcija Jahve – otvaraju se najmanje dva pitanja na koja Frei nije odgovorio: *prvo*, u kakvom je odnosu kršćanstvo s judaizmom; *drugo*, u kojem se smislu može misliti o Bogu kao osobi koja djeluje tako da to čini njezin identitet.⁷³ Knjiga Jacka Milea *God: a biography* ilustrativan je primjer čitanja Tanaka (hebrejska Biblija) kao književnog teksta, odno-

⁶⁹ G. Hunsinger smatra da iako Frei zasniva svoju teološku metodu na svojevrsnoj mješavini književne i konceptualne analize, njegovu metodu možemo nazvati vježbom u *ad hoc* apologetici unutar granica dogmatske teologije. Usp. George HUNSINGER, Afterword: Hans Frei as Theologian, 256. Čini mi se da je Freieva *ad hoc* uporaba općih teoretskih kategorija u nekoj mjeri slična Geertzovoj fleksibilnoj (*flexible*) i situacijskoj (*situational*) hermeneutici. Usp. Philip SMITH, The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz and Structuralism, u: Jeffrey C. ALEXANDER – Philip SMITH – Matthew NORTON (ur.), *Interpreting Clifford Geertz*, New York, 2011., 17–33, ovdje 19.

⁷⁰ Usp. Erich AUERBACH, *Figura*, u: Erich AUERBACH, *Scenes from the Drama of European Literature*, New York, 1959., 11–76, ovdje 71.

⁷¹ Usp. David LEE, *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, 66; Lynn POLAND, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches*, Atlanta, 1985., 136; James FODOR, *Christian Hermeneutics*, Oxford, 1995., 275.

⁷² Usp. David LEE, *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, 75.

⁷³ Usp. Michael GOLDBERG, *God, Action, and Narrative: Which God? Which Action? Which Narrative?*, u: *Journal of Religion*, 68 (1988.) 1, 39–56; Thomas F. TRACY, *God, Acti-*

sno naracije čiji je glavni lik Jahve. Bog je, prema Milesovu čitanju, amalgam nekoliko osobnosti u jednom liku, identitet koji je sačinjen od nekoliko neusklađenih subidentiteta. Takav prikaz je (*teografija*) razvoja identiteta (karaktera) Jahve, napominje Miles, za aristoteličku egzegezu, koja identitet drži nepromjenjivim, dakako, neprihvatljiv.⁷⁴ U Freievu hermeneutičkom projektu ostaje nejasan odnos konsenzualnog literalnog čitanja i narativne strukture, te priroda, funkcija i kritičko čitanje Biblije u smislu Božjeg objaviteljskog djelovanja.⁷⁵ Također, Freiev »sinkronijski«⁷⁶ kristološki nacrt potpuno zanemaruje »dijakroniju«⁷⁶

Najvažnijim nedostatkom Freieva projekta smatram potpuno odustajanje od hvatanja u koštac s pitanjem odnosa teksta i izvantekstovnoga, odnosno svojevrstni nominalizam – koji je i u osnovici Ryleove filozofije uma i Geertzove interpretativne znanosti o kulturi. Childes u kritičkom osvrtu na Lindbeckov koncept »intratekstualnosti«⁷⁷ s pravom ističe da novozavjetni tekstovi donose svjedočanstva o izvantekstovnim događajima, da proroci i apostoli govore o stvarima koje su vidjeli i onome što su iskusili te zaključuje da je

on, and Embodiment, Grand Rapids, 1984.; Kathryn TANNER, *God and Creation in Christian Theology*, Oxford, 1988.

⁷⁴ Usp. Jack MILES, *God: a biography*, New York, 1995., 6, 12. Rečenicu iz Heb 13,8 (»Isus Krist jučer i danas isti je – i uvijek«) J. Miles drži kasnijim umetkom i vrlo upitnom. Usp. *Isto*, 12.

⁷⁵ Usp. Richard TOPPING, *Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, Cornwall, 2007., 1–2. R. Topping metode suvremene biblijsko-teološke hermeneutike tipologizira na sljedeći način: povijesno-kritička (J. Barr), hermeneutičko-poetska (P. Ricoeur) i klasično figuralno i kristocentrično čitanje Biblije (H. Frei) i za sva tri tipa smatra da su zanemarila, odnosno nisu objasnila prirodu, funkciju i kritičko čitanje Biblije u smislu Božjeg objaviteljskog djelovanja. R. Topping Freievu teologiju opisuje kao *dogmatsku u cilju* (počinje stvarnošću otkrivenja i nastavlja opisno), *anselmijansku u metodi* (konceptualne sheme koristi *ad hoc* i podređuje ih logici ili gramatici vjere) i *kristološku u sadržaju*. Usp. *Isto*, 55; Charles CAMPBELL, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Eerdmans, 1997., 44. Inače, R. Topping smatra da Freieva koncepcija literarnog čitanja »pati od nedostatka teološke 'gustoće' u samom izvršenju«. Drugim riječima, Frei svoj koncept literarnog askriptivnog čitanja Evanđelja i figuralnog ekstenziranja literalnog značenja na cijelu Bibliju ne zasniva toliko na fundamentalno-teološkim doktrinama (kao Clavin) koliko na književno-teorijskim pretpostavkama. Usp. *Isto*, 156, 196.

⁷⁶ Da bi djelovali na plodan način, napominje Papinska biblijska komisija, sinkroni pristupi trebaju prihvatiti zaključke dijakronih pristupa, barem u njihovim osnovnim crtama. Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi / Biblija i kristologija*, 152.

⁷⁷ G. Lindbeck prihvaća dekonstrukcionističko isticanje teksta kao konstituirajućeg svijeta unutar kojega sve može ili je protumačeno (stoga G. Lindbeck stavlja naglasak na tekst kao samostalan estetski objekt ili »verbalnu ikonu«), ali za razliku od dekonstrukcionista, smatra da postoji »privilegirani idiom«, odnosno tekst prema kojemu su svi tekstovi međusobno interpretirajući. Stoga se i koristi nazivom *intratekstualnost*, a ne *intertekstualnost*. Usp. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, 1984., 136.

odveć restriktivno svesti Bibliju na prikazivanje (narativnog) identiteta.⁷⁸ Tako se zapravo ostaje pri tvrdnji »kritičkog istraživanja oblika« (*Formgeschichte*) da za vjeru nije važna »povijesna istina« ili da je s njome sasvim nespojiva.⁷⁹ Dođuše, Frei tvrdi da vjera kojom pristupamo biblijskim narativima s obzirom na logiku »realističkog narativa« treba imati povijesnu strukturu (usp. prvi paragraf trećeg poglavlja), da je sâm Isus iz Nazareta, živ i prisutan sada i ovdje, temelj, garancija i prenositelj istine evanđeoskih opisa,⁸⁰ ali te tvrdnje ostavlja neobjašnjenima.⁸¹ Stoga, mislim, da se Frei zapravo nije bitno odmaknuo od klasično-grčke alegorizirajuće tradicije, koja je svojevrsnom »intelektualnom alkemijom« (H. de Lubac) nastojala harmonizirati mit i razum te tako sve zapravo preoblikovati u ideju, odnosno poststrukturalističke, deridaovske tekstualizacije (»nema ničeg izvan teksta«).

VI.

Budući da se u svojem povijesno-teološkom studiju locirao isključivo u genealošku reformacijsku liniju, Frei je, nažalost, zanemario patrističko-medievalnu egzegetsku tradiciju, koja je itekako mogla obogatiti njegove pronicljive uvide. Upravo se tâ tradicija uvjerenjem da su »duhovna« značenja (alegorijsko, tropološko i anagogijsko) neodvojiva od historijskog, da »Duh« ne egzistira bez historijskog, niti je historijsko odvojeno od »Duha«, da se oba značenja (literalno i duhovno) nalaze jedan u drugome kao »kotač u kotaču«⁸², radikalno od-

⁷⁸ Usp. Brevard S. CHILDS, *The New Testament as Canon*, Pennsylvania, 1994., 545.

⁷⁹ Usp. Augustin BEA, *Evanđelja u svjetlu povijesti i vjere. Novi znanstveni pogledi na sinoptička Evanđelja*, Zagreb, 2007., 34.

⁸⁰ Usp. Hans FREI, *Types of Christian Theology*, 83–84; Jason A. SPRINGS, *Toward a Generous Orthodoxy: Prospects for Hans Frei's Postliberal Theology*, 178.

⁸¹ Papinska komisija za biblijske znanosti ističe da bi egzeget utvrdio povijesnu osnovanost onoga o čemu izvješćuju Evanđelja, treba pomno svratiti pozornost na tri razdoblja kroz koja su prošli Isusov nauk i život prije nego su stigli do nas: 1) Isusove riječi i djela; 2) apostolska svjedočanstva; 3) zapisivanje apostolskog svjedočanstva u četirima Evanđeljima. Usp. *Instrukcija papinske komisije za biblijske nauke o povijesnoj istini evanđelja*, Zagreb, 2007., 89–99.

⁸² Usp. Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, I, 26. Primjerice, Raban Mauro piše: »ut et in historia spiritalium habeas intelligentiam, et in tropologia historiae veritatem, quorum utrumque altero indiget, et si unum defuerit, perfecta caret scientia«, *Patrologia Latina*, CX, 978 C. Navedeno prema: Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, I, 245–246. Cijela građevina *significatio*, tvrdio je Augustin, odlepršala bi u zrak bez *fundamentum rei gestae* (*Isto*, 266). Raoulo iz Saint Germaina pisao je o Crkvi kao hramu Božjem čiji je prag historijski smisao Pisma, pa se stoga u hram može ući samo »vjerom u historiju« (per fidem historiae) – što u nekoj mjeri korespondira s Freiem (usp. prvi paragraf trećeg poglavlja ovoga članka). »Templum quippe Dei, omnis Ecclesia est [...] limen vero templi, sensus historicus est in Scripturis, quia per fidem historiae [...] intramus in templum

maknula od klasično-grčke alegorizirajuće tradicije. Apostol Pavao i kršćanski autori pri razlikovanju »slova« i »duha«, sjene i istine nisu vođeni – tvrdi Henri de Lubac – čak ni neizravno, platoničkim razlikovanjem mnijenja i pravog znanja, egzegeze *kata doxan* i *kata alêtheian*.⁸³ Između antičkih grčkih (i postmodernih) i kršćanskih autora postoji »razlika u sâmoj strukturi simbolizma«⁸⁴, jer postoji razlika u shvaćanju povijesti.

Patristički i medievalni autori literalno značenje izjednačavali su sa sâmim događajima – u značenju »svete povijesti« (*oikonomia spasenja*). Zbog toga kršćanska alegorija nije puka *allegoria in verbis*, već ponajprije *allegoria in facto*.⁸⁵ To znači da likovi i činjenice »svete povijesti« posjeduju vrijednost znaka, te pored svoje »povijesne istine« i »zbilje« posjeduju i »simboličku zbilju«. Bog je uredio događaje »svete povijesti« tako da oni budu označitelji – što se može

Dei.« *In. Lev. X, c. i* (142 D). Navedeno prema: Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, II, 304. *Historiae intelligentia, intellectus litterae, intellectus signatus in historia* samo su neki od izraza kojima su patristički i medievalni autori isticali neophodnost *ratio historiae* – »jer povijest ima svoje vlastito značenje«. Primjerice Origen: »*Historia propriam rationem habet – tou echein tēn historian ton idion logon.*« *Patrologia Graeca*, XIII, 821–2 C. Navedeno prema: Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, II, 263.

⁸³ Usp. Henri de LUBAC, *Medieval Exegesis*, II, 102.

⁸⁴ *Isto*, 103. Nakon što je analizirao brojne grčke i kršćanske autore, H. de Lubac je istaknuo da su kršćanski autori snažno isticali »stvarnost«, da klasična retorička definicija alegorije (koja je u Kvintilijana zadobila formulaičan iskaz: *aliud verbis, aliud sensu* [*Inst. or. VIII, 6, 44*]) i njezini hermeneutički modeli (primjerice, Heraklitovo alegorijsko tumačenje Homera i Filonova »kozmoška alegoreza«) nisu osnovica na kojoj se razvija patrističko-medievalna egzegetska tradicija. Riječ alegorija u kršćansku egzegetsku tradiciju dolazi iz Pavlove *Poslanice Galaćanima*, u kojoj Pavao aludira na priču o Hagari i Sari iz Knjige Postanka kao alegoriju: »hattina estin allêgoroumena« (4, 24). U Pavla je riječ alegorija *hapax legomenon* – koja je značila sasvim originalnu misao, nepoznatu i Grcima i Židovima. Tertulijan i Origen izraz alegorija, pa i model alegoreze (tipološki), preuzimaju upravo od Pavla, a ne od stoika ili platoničara. Usp. *Isto*, 4–7. Isto čine i drugi patristički autori, primjerice Hilarije, Ambrozije, Augustin. Nakon što je naveo opsežan katalog patrističkih i medievalnih autora, H. de Lubac je zaključio: Antiohija i Aleksandrija, grčka i latinska tradicija, unatoč različitim izrazima (*allegoria, figura, typus, mysterium, sacramentum*), složili su se u razumijevanju Apostola i slijedili ga, zatim je poentirao: »Kakav ponor između Pseudo-Heraklita, Plotina, Salusta, njihovih srodnika i kršćanskih egzegeta!«, *Isto*, 9, 15.

⁸⁵ Kanonsku definiciju »faktualne alegorije« donio je Augustin, zasnivajući je na Gal 4, 24: »Sed ubi allegoriam nominavit apostolus non in verbis eam reperit sed in facto cum ex duobus filiis Abrahae, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum sed etiam factum fuit duo testamenta intellegenda monstravit« (*De Trim.* XV, IX, 15). E. Auerbach u svojoj studiji *Figura* faktualnu alegoriju naziva »činjenično proroštvo« (*phenomenal prophecy*), što, mislim, dobro pogađa smisao specifičnosti patrističko-medievalne egzegeze. Usp. Erich AUERBACH, *Figura*, 28, 45, 47. H. Frei alegoriju tumači kao »vezanost vremenski slobodno-plutajućeg značenjskog obrasca za bilo kakvu vremenitu priliku, bez ikakve intrinzične povezanosti između čulne vremenski ograničene slike i značenja reprezentiranog tom slikom«, Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 29.

izraziti formulom: *verbum* → *res*¹ → *signum* → *res*².⁸⁶ To je zapravo važan smisao doktrine o stvaranju i providnosti, koju Frei zanemaruje. Dakle, usuprot »alegoriji u riječima«, čije se tumačenje zasniva na supstituiranju »doslovnog smisla« (»kore«) prenesenim (»jezgra«), »faktualna alegorija« zasniva se na »izvanjezičnoj zbilji«, koja se ne smije supstituirati alegorijskim smislom. Očito: kod *allegorie in factis* nije riječ samo o novome retoričkom značenju ili hermeneutičkom modelu nego i o jednom novom shvaćanju povijesti: *historia* nije puko narativno strukturiranje činjenične građe,⁸⁷ već je riječ o tijelo-povijesti. Naime, medievalni su autori *littera* dovodili ne samo u svezu s *historia* nego i s *corpus*.⁸⁸ Dakle, *historia* je na neki način *corpus*, odnosno *sensus litteralis* je tijelo. Pritom tijelo nije niti puka utisnutost forme (*morphé*) u materiju (*hyle*); niti puka *res extensa*; niti, kako tvrdi psihoanalitička tradicija, stalna potraga za vlastitom tjelesnošću; niti, kako tvrdi fenomenološka tradicija, medij i oruđe uprisutjenja svijesti; niti, kako tvrde konstrukcionističke teorije kulturalnih studija, »upisna ploha« koja se »ispisuje« iz vanjskog prostora društvenih institucija i režimima institucijske moći – već Riječ-Tijelo.⁸⁹ *Logos* i *sarx* se ne isključuju. Oni su jedno! Upravo ta tvrdnja korespondira s osnovicom patrističko-medievalne hermeneutike.

Dakle, Riječ Božja nije samo *tekst* (Biblija), lingvistička prezencija Boga,⁹⁰ nego i *corpus* (tijelo). Frei je zanemario središnju sekvencu biblijske naracije: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Iv 1,14). »Riječ koja je postala tijelom« – Isus iz Na-

⁸⁶ »Deus adhibet ed significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum«, Toma AKVINSKI, *Quodl.*, VII, 6, 16 c.

⁸⁷ Klasičnu medievalnu formulu povijesti izrazio je Izidor Seviljski: »historia est narratio rei gestae« (*Etymol.* XII; PL 82, 122 B).

⁸⁸ »Littera est sicut corpus hominis: quae littera est ipsa historia« (PL, XCVI, 985 A). »Tijelo Kristovo podrazumijeva također i Pismo«, ističe pisac *De unitate Ecclesiae conservanda* – »Corpus Christi intelligitur etiam Scriptura Dei« (PL, CLXXVII, 519). U postsinodalnoj apostolskoj pobudnici *Verbum Domini* također se tvrdi da je »Riječ Božja do kraja postala 'tijelo', 'povijest ljudska'«, BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, 30. Usp. *Isto*, 103.

⁸⁹ H. Frei u svojim radovima rijetko spominje tijelo. Ono je spona između sepstva i okolnog svijeta. Usp. Hans FREI, *Theological Reflections on the Accounts of Jesus' Death and Resurrection*, 62. Nešto je o tijelu pisao pri impostiranju dvije sheme polariteta (*subject manifest in difference* i *subject-alienation description*) kao instrumenta deskripcije askriptivnog subjekta. Tijelo koje je ujedno *moje* i *ja sam*, prema H. Freiu, paradigmatski je primjer identiteta-u-razlici. Unatoč polaritetu između identiteta i razlike, između subjekta koji *ima* i koji *jest* tijelo, nema straha, ističe H. Frei, od rascijepa jedinstvenog sepstva na mentalnu i fizičku komponentu. Usp. *Isto*, 67–70.

⁹⁰ Referirajući se na Calvina – koji je smatrao da naša srca i umovi, a ne biblijski tekst koji je jasan svima koji čitaju, trebaju prosvjetljenje – H. Frei zaključuje: »Tekst nije referirao, on je *bio* lingvistička prezencija Boga, i tako je zapravo odgovarao onome koji je sâm bio 'Riječ'«, Hans FREI, *Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations*, 108.

zareta – svojim učenicima nije ostavio tekst (o sebi), već *sebe* – tijelo iz kojega izrasta »mistično tijelo Kristovo«. Crkva, »mistično tijelo Kristovo«, stoga nije puka zajednica koju je moguće analizirati »podrobnim opisom«, niti je ona ponajprije zajednica koja ima svoje rituale, sustave simbolizacije, tekst, svoj »jezik«. U nju se ulazi tijelom – krštenjem, i u njoj se prebiva »blagovanjem« tijela Raspetoga i Uskrsloga; »blagovanjem« Riječi koja bijaše na početku i koja se inkarnirala. Ta Riječ je, možemo ustvrditi, sâma »sveta povijest«. Stoga se u »mističnom tijelu Kristovu« razrješava aporija odnosa tekstovnog i izvan-tekstovnog, označitelja (*modus significandi*) i označenoga (*res significata*) te iskrsava istina, u smislu potpune »adekvacije«, bivanja jednim, Riječi-Tijela, koja »označava« Oca i »označenog« (Oca), Riječi-Tijela i tijela krštenika. »Knjigu ispisanu iznutra i izvana' i 'zapečaćenu' sa sedam pečata« može otvoriti samo »Lav' iz Judina plemena, Davidov 'Izdanak'« (Otk 5,1. 5) – Raspeti, Uskrsli, Uzneseni, i Prisutan. Onaj koji nije puki tumač tekstova o njemu sâmome, već koji davanjem sebe, tijela, uvodi u Riječ-Tijelo, u sebe, i tako dokida »razliku« (označitelja i označenog, teksta i izvantekstovne stvarnosti). Pozicionirajući se u Lutherovu i Calvinovu oštru kritiku patrističko-medievalne egzegetske tradicije, napose alegorijskog tumačenja (koje je katkad zaista pretjerivalo u alegorezi i najmanjih detalja biblijskih tekstova),⁹¹ Frei je, nažalost, zanemario bogato izvorište koje je itekako moglo obogatiti njegove pronicljive uvide. Ovako je ostao bliži helenističkoj (i postmodernoj) tradiciji.

Abstract

H. FREI'S INTERPRETATION OF SENSUS LITTERALIS

Krešimir ŠIMIĆ

Faculty of Humanities and Social Sciences, J. J. Strossmayer University of Osijek
L. Jägera 9, HR – 31 000 Osijek
ksimic@ffos.hr

After the introductory contextualisation, the article first explains Hans Frei's claim that the 18th and the 19th century Biblical hermeneutics led to the »eclipse« of literal reading of the Biblical narrative, due to its apologetic-interpretative efforts (interpre-

⁹¹ Papinska biblijska komisija ističe da suvremena egzegeza ne može pridavati važnost drevnoj egzezi, koliko god bila njezina pastoralna korist, koja je nastojala pronaći »duhovni smisao« u najmanjim detaljima biblijskih tekstova (primjerice, u propisu ritualnog zakona) služeći se rabinskim metodama ili helenističkom alegorijskom egzegezom. Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi / Biblija i kristologija*, 97.

tation of the Bible by interpretative theories based on the rationalistic canon and historical factualness). After that, tools and concepts («realistic narrative», «narrative identity», consensual interpretation) that Frei used to interpret literal meaning of Biblical narratives are pointed out. Finally, the conclusion presents advantages and disadvantages of Frei's project and the authorship claim, based on the patristic-medieval exegetical tradition and completely ignored by Frei, that the Word of God is not only the text (Bible), linguistic presentation of God, but also the corpus, the physical presence of God.

Keywords: Hans Frei, sensus litteralis, «realistic narrative», «narrative identity», traditional consensus, body.