

*Albin Škrinjar*

## SADAŠNJE STANJE BIBLIJSKE ZNANOSTI U KATOLIČKOJ CRKVI

Kao što se u novije vrijeme često čuje o novoj teologiji, isto tako čuje se i o novoj egzegezi. Ova jedne oduševljava, a druge silno zabrinjava. Bilo je tako već i prije kojih deset godina. Već tada se nekima činilo kao da im se u novoj egzegezi izmiče tlo pod nogama. Njima je u nekom njemačkom katoličkom časopisu netko savjetovao neka se samo junački odvaže na skok u nesigurno. Čim ga učine, vidjet će kako je skok bio neopasan, razborit i spasonosan. Neodlučne slao je isti pisac k »psiholozima«, valjda k psihijatrima. Tako sam čitao prije deset godina. Danas je katolička egzegeza neusporedivo naprednija i — reći će tko — riskantnija po svim svojim ograncima. Mnogi su se katolici već privikli na nova tumačenja, mada se ruši staro, koje se nekad činilo nedodirljivo, neborivo. Onog se skoka više ne plaše: čini im se sam po sebi razumljiv. No drugi ostaju zabrinuti. Pitaju se što će još ostati od Sv. Pisma.

U ovom članku ja ću ukratko izbrojiti promjene u egzegezi koje je sam crkveni autoritet odobrio, priznao kao poželjne. Zatim ću opisati sve dobre posljedice te zakonite slobodnije, nove, egzegeze. Napokon ću se osvrnuti na ono što može izgledati kao lutanje, kao sloboda koja se, makar *bona fide*, zaletjela preko pravih granica.

## I. Nova egzegeza koju sama Crkva preporučuje i zaštićuje

Biblijska komisija osudila je, uz neke rezerve, 23. lipnja 1905. sentenciju prema kojoj bi neke knjige Sv. Pisma bile tek naoko povijesne, premda su se tada u Crkvi smatrale jednostavno povijesnima.<sup>1</sup> Tako je bila pogodena teorija isusovca Fr. v. Hummelauera o književnim vrstama u Bibliji. Naprotiv, papa Pio XII. je u okružnici *Divino afflante* (1943.) ne samo dopustio, već uvelike i mnogim riječima toplo preporučio proučavanje književnih vrsta staroga Istoka, da se vidi ne postoji li slična književna raznolikost i u Sv. Pismu.<sup>2</sup> Kad su drugi narodi imali strogo povijesnu literaturu, a uz nju i povijest u širem smislu riječi, k tome još izmišljene pripovijesti, kojima se izražavala neka lijepa ideja, zašto bi to bilo zabranjeno izabranom narodu? Zašto ne bi Bog smio inspirirati takvu uobičajenu, lijepu i korisnu književnu vrstu? U njoj izražena ideja često je stoput važnija od historiciteta izvještaja. Literarna kritika može bjelodano dokazati da nešto u Bibliji nije povijesno, može tako u nekim slučajevima jednim potezom riješiti velik broj nepotrebnih teškoća.

Okružnica *Divino afflante* još na drugi način olakšava posao egzegetima. *Potiče ih neka iskoriste sve što im pružaju druge znanosti, pa i profane, da se utvrdi pravi smisao svetoga teksta.*<sup>3</sup> Prije, za svetoga pape Pija X., prepali su se neki egzegeti znanstvene egzegeze kad se na njih — da se izrazim riječima moderniste baruna v. Hügela — sručila »*avalanche of restrictions*«, lavina restrikcija i zabrana. Barun v. Hügel pretjeravao je, a dotični egzegeti bili su previše osjetljivi. Autor enciklike je ipak uviđavan kad zahtijeva da se egzeget služi svim znanstvenim pomagalima, da se ne bi opet stvorile neugodnosti kad Crkva mora neku nauku dopustiti pošto ju je prije zabranjivala, npr. teoriju Galilea Galileja, neautentičnost tzv. *comma iohanneum* (u Vulgati 1 Iv 5, 7 sl), neke pozicije zabranjene dekretima Biblijske komisije itd. Događalo se — to valja priznati — da smo nekad simplicistički rješavali teškoće profanih znanosti protiv Sv. Pisma. To moramo sada izbjegavati.

Ima još nešto treće, važno, u okružnici *Divino afflante*, naime gdje se egzegetima doziva u pamet da je govor hagiografa često aproksimativan.<sup>4</sup> Takav je i naš govor kad god se izražavamo u takvim prilikama da je znanstvena akribija sasvim suvišna, možda i nemoguća. Nitko nam u tom slučaju ne predbacuje da govorimo neistinu. Nemojmo to predbacivati ni svetim piscima!

<sup>1</sup> EB 161.

<sup>2</sup> EB 558—560.

<sup>3</sup> EB 561—565.

<sup>4</sup> D 2294.

Egzegete koji su opravdano željeli više slobode razveselilo je pismo što ga je tajnik Biblijske komisije u ime komisije poslao pariškomu nadbiskupu kardinalu Suhardu dne 16. siječnja 1948. *Tumačima Sv. Pisma daje se u tom pismu sloboda da dalje proučavaju autentičnost Petoknjžja, ali tako da se daje oduška sigurnoj nadi da će se dokazati velika uloga i dubok utjecaj Mojsija kao autora i zakonodavca.*<sup>5</sup> Nadalje, u pismu se priznaje da književne vrste biblijske prapovijesti (Post 1—11) ne odgovaraju ni našim ni grčko-latinskim književnim vrstama. Ne preostaje drugo nego opet daljnje proučavanje u čvrstoj nadi da će se teškoće tih biblijskih poglavlja jednom sretno riješiti.<sup>6</sup> Na temelju te izjave katolički egzegeti već gotovo općenito, bar u smislu radne hipoteze, razlikuju u Pentateuhu jahvistički i elohistički i deuteronomistički izvor i svećenički zakonik, a da ih iz Rima nitko ne sprečava u tome.

Unatoč svim tim izjavama rimskih autoriteta neki su se egzegeti još uvijek osjećali nedolično sputani dekretima Biblijske komisije, koji su izašli za pontifikata pape antimoderniste Pija X. Njima su spone pale tek pošto su 1955. g. tajnik komisije benediktinac. A. Miller i podtajnik franjevac A. Kleinhans, obojica u znanstvenom časopisu svoga reda, objelodanili izjavu *da se o predmetima dekreta Biblijske komisije ne zabranjuje daljnje proučavanje i zaključivanje, makar protivno dekretima, osim — razumije se — gdje je posrijedi res fidei et morum.* Izjava dvaju funkcionara Biblijske komisije nema službene forme, ali je očito poluslužbena. Komisija je nije nikad opozvala. Sloboda je tu, komisija joj se ne opire.

Neka mi nitko ne prigovori što, međutim, prešućujem službene crkvene intervencije protiv prevelike slobode! Doći će i to na red. Zasad baš hoću da se ograničim na ono što sa strane same Crkve opravdava slobodnije egzegete i njihovu novu egzegezu. No ta je sloboda u najnovije vrijeme stala dirati u točku koja je silno osjetljiva, a to su naša sveta evanđelja. Kad sam prije okružnice *Divino afflante* sebi živo želio više slobode glede teorije književnih vrsta, nije mi dolazilo ni na kraj pameti da će se ta teorija protegnuti i na naša evanđelja, i to tako opsežno, tako radikalno, kako se to sada radi u jednom dijelu katoličke egzegeze. U drugom holandskom katekizmu — čitali smo o tome i kod nas — jedva što ostaje od historiciteta ne samo Ivanova, već i sinoptičkih evanđelja. A ipak se taj katekizam pisao pod vodstvom katoličkog sveučilišta u Nijmegen-u i pod nadzorom predstavnika dvaju biskupa. Mnoge katolike, kad to čitaju, hvata strah da se ruše temelji naše svete vjere.

Protiv liberalnog pretjerivanja na tom području izdao je Sv. Oficij sporazumno s Biblijskom komisijom već 1961. g. svoj *Monitum*.<sup>7</sup> No kako sada nabrajam crkvene dokumente koji su više u prilog slobodnijoj egzegezi, navest ću radije instrukciju Biblijske komisije od 1964. g. »*De histo-*

<sup>5</sup> EB 579 sl.

<sup>6</sup> EB 581.

<sup>7</sup> AAS 1961, 507.

*rica Evangeliorum veritate*«. U njoj se urgira svakako i tradicionalna katolička nauka o evanđeljima. Ali ipak, čita se u njoj i nešto što se, ako tko nerna pred očima sav kontekst čitave instrukcije, može pričiniti kao veoma liberalna, malne opasna koncesija modernoj egzezezi. *Valja razlikovati, veli instrukcija,<sup>8</sup> tri faze u postanku i oblikovanju evanđeoskog gradiva:*

- vrijeme Isusovo sa svime što je on zaista radio i govorio
- vrijeme svetih apostola s čitavim načinom i metodama kojima su oni prikazivali Isusov život
- vrijeme svetih evanđelista s njihovim načinom redigiranja spisa koje imamo od njih.

I još dodaje instrukcija da su apostoli sve što je Isus radio i govorio prikazivali u onom svjetlu što se u njima rađalo pod utjecajem Duha Svetoga i proslavljenoga Krista.<sup>9</sup> O istom utjecaju na izražavanje svetih evanđelista govor je također u dogmatskoj konstituciji *Dei verbum* (br. 19) Drugog vatikanskog sabora. Instrukcija nosi datum 21. travnja 1964., a konstitucija je službeno objavljena 18. studenoga 1965. Dominikanac koji je sudjelovao kod tih tekstova izjavio je o. Zerwicku, profesoru na Biblijskom institutu u Rimu: »Nisam siguran da su svi kardinali znali što potpisuju.« Sam o. Zerwick tamo gdje o tome govori (predavanje u Njemačkoj 1966. g.) izražava se o toj novoj instrukciji crkvenog autoriteta kao o pravom čudu, kao o najznačajnijem preokretu u katoličkoj modernoj egzezezi. No ako čitam *čitavu* instrukciju, *sav kontekst* u dogmatskoj konstituciji, k tome još tumačenje instrukcije od samog kardinala Bee,<sup>10</sup> u tom pitanju najkompetentnijeg i najutjecajnijeg, potpuno se smirujem. Biblijska komisija nipošto ne razlikuje tri faze u oblikovanju evanđeoskoga gradiva tako kako to čine protestanti Bultmann, Conzelmann, Marxsen. Smijemo ipak, u duhu crkvenih dekreta, dapače i moramo gledati u evanđeljima ne čisto povijesno, nego i didaktično, teološko prikazivanje života Isusova, neku eksplisitaciju Isusove objave.

## II. Dobre posljedice nove, slobodnije egzezeze

Pošto se već donekle razmahala nova egzegeza, pitali su p. Beu, koji tada još nije bio kardinal, da li bi on sada pisao o Pentateuhu i o Prapovijesti onako kako je bio pisao u dvadesetim i još u tridesetim godinama našeg stoljeća. Odgovorio je da ne bi više tako pisao, ali da ne bi pisao ni onako kako sada neki katolici pišu. Priznao je da se i on morao djelomice preorijentirati i da ima nešto dobro u novoj egzezezi. I zbilja, od strane profanih znanosti dižu se protiv Sv. Pisma teškoće koje smo nekada

<sup>8</sup> Br. 2, *AAS* 1964, str. 714—717.

<sup>9</sup> *Ib.* 714.

<sup>10</sup> *La Civiltà Cattolica*, 1964, II, str. 417—436, 526—545.

rješavali na laku ruku. Teškoće su postajale sve ozbiljnije, a mi, držeći se neke predaje, tješili smo se bezbrižno: »Što nam može profana znanost?« Sad se profane znanosti uzimaju ozbiljno, ozbiljno se nastoji da se usklade s pravim značenjem Sv. Pisma. Sve se uzima u obzir, glede biblijske prapovijesti, na primjer, i geologija, i antropologija, i biologija, i književna kritika sa svim svojim književnim vrstama, s mitologijom i povijesnom etiologijom, novom lingvistikom i simbolikom, strukturalnom analizom itd. Nije baš lako uvijek pogoditi misao svetoga pisca, koji je pisao ima tome već nekoliko tisućljeća.

Teškoće u egzezezi primorale su nas da i predaju i crkvene dokumente bolje proučimo. Postoji li uopće koja predaja protiv novog tumačenja svetoga teksta? Ako postoji, je li ona dogmatska? Ima li koji crkveni dokument koji me veže? Ako postoji, koji mu je *valor dogmaticus*? U kojim je prilikama bio izdan? Zašto tako formuliran? U novoj egzezezi često vidimo ispravnije postavljanje problema, temeljitije preciziranje svih detalja, adekvatnije i zadovoljavajuće rješavanje teškoća.

Mnogi veličaju novu egzezezu i zato jer u najnovije vrijeme silno raste zanimanje za Sv. Pismo, sve više raste broj biblijskih publikacija, strogo znanstvenih, namijenjenih široj publici, i priprostim vjernicima. Narodi koji se prije pedeset godina nisu isticali svojom teologijom, npr. Amerikanci, imaju sada odlične egzegete. Stvaraju se nove kolekcije komentara, izlaze brojne monografije, objelodanjuju se biblijski leksikoni. Velik je, na Zapadu, broj biblijskih časopisa. Utemeljuju se ustanove kojima je svrha upoznati svijet sa Sv. Pismom, oduševiti ga za Sv. Pismo. Poznata je *Association catholique française pour l'Étude de la Bible*, u Stuttgartu *Katholisches Bibelwerk*, u Washingtonu *The Catholic Biblical Association*, u Italiji *Associazione Biblica Italiana* itd. Egzegeti se sastaju na sastancima, kongresima, priređuju se biblijski tjedni, npr. u Italiji svake godine *Settimana Biblica*. Sv. Pismo se prevodi na sve moguće jezike, sve preciznije, sve vjernije, sve ljepše.

Da li je sve to što sam sada iznio baš uvijek plod nove hermeneutike, to pitanje ostavljam zasad otvoreno. Ali svakako je istina da se posljednjih godina rodio u Katoličkoj Crkvi biblijski pokret, koji živahno i oduševljeno radi i donosi obilne plodove.

### III. Kritične točke u novoj egzezezi

24. rujna 1960. održao je kardinal Bea završni govor na talijanskom biblijskom tjednu u Rimu. Imao je tople riječi za pionire biblijske znanosti, koji neumornim radom nastoje da se riješe još neriješene teškoće u svetim knjigama. No u isto je vrijeme upozorio i na opasnosti kojima se lako izlaže egzeget, tako da dođe u sukob s istinama naše svete vjere. Na kraju alokucije dao je kardinal oduška zabrinutosti, gledajući egzegete

koji podliježu pogiblima, upadaju gotovo u hereze, prave od Biblije predmet sablazni i opasnosti za vjeru, kad bi ona morala biti hrana dušama.<sup>11</sup>

Iste 1960. g. reagirao je K. Rahner protiv egzegeta koji se bave svetim knjigama bez obzira na crkvene direktive, a ispričavajući se: »Mi smo filolozi, mi smo povjesničari. Ako naša egzegeza kome smeta, stvar je dogmatičara da rezultate našeg istraživanja usklade s vjerom.«<sup>12</sup> Takvo je shvaćanje neispravno! Ako vjerujem da se dogmatske norme temelje na istini, ne smijem ih ni kao znanstvenik smetnuti s uma dok tražim istinu. Ako pak kao katolički profesor Sv. Pisma ili kao propovjednik poučavam u ime Crkve, moram učiti tako da vjeru utvrđujem, a ne tako da je rušim; treba da duše hranim, a ne da ih okužujem nezdravim drogama nekatoličkih sentencija.

### 1. *Inspiracija i nepogrešivost* *Sv. Pisma u opasnosti*

Imamo, hvala Bogu, na raspolaganju mnogo divnih knjiga i članaka o Sv. Pismu. No tko kao stručnjak čita strane katoličke biblijske publikacije nerijetko se pita: kakav pojam inspiracije, kakav pojam nepogrešivosti Sv. Pisma imaju dotični autori? Ne samo nekakva, već apsolutna nepogrešivost bila je u Katoličkoj Crkvi neosporiva vjerska istina sve do 19. stoljeća. U svim se papinskim okružnicama o Sv. Pismu afirmira, *Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus*, i još 1943. g. u *Divino afflante*<sup>13</sup> i u *Humani generis* 1950. g.<sup>14</sup> U prošlom stoljeću bilo je pokušaja da se nepogrešivost Sv. Pisma nekako relativizira. Crkva se usprotivila. Ne može se reći da je Drugi vatikanski sabor nepogrešivost relativizirao na svoj način, premda se nekima čini da je ublažio svoju formulaciju, ublažio možda u smjeru prema nekoj budućoj liberalnijoj definiciji. Zato se meni ne sviđaju egzegeti koji rezolutno i kategorički ograničuju nepogrešivost, kao da je u Sv. Pismu glede profanih izreka bez sumnje nepogrešivo samo ono što se apsolutno tvrdi,<sup>15</sup> ili u samim vjerskim i čudorednim izrekama samo ono što se naučava.<sup>16</sup> A najmanje mi se sviđa što se *per viam facti* dogma o nepogrešivosti obilazi takvim izražavanjem da se čitatelj nerijetko mora pitati: »Dakle nije istina što sveti autor tu piše?«

Oni kojima smeta dogma nepogrešivosti, preporučuju nam da ne raspravljamo više toliko o nepogrešivosti Sv. Pisma, nego o biblijskoj istini.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Usp. *La Civiltà cattolica* 1960, IV, 291—295.

<sup>12</sup> *Exegese und Dogmatik*, u *Stimmen der Zeit* 168, 86 (1960), 241—262.

<sup>13</sup> *EB* 538—540.

<sup>14</sup> *D* 2315.

<sup>15</sup> J. Fischer, J. Ziegler, *BZ*, 4, 1 (1960), 138.

<sup>16</sup> J. COPPENS, *Eph. theol. Lov.* 33 (1957), 56 sl.

<sup>17</sup> Usp. R. LAPOINTE, *Panorama de l'herméneutique actuelle*, u *Bull. de théol. bibl.* 2, 2 (1972), 148 sl.

Tako bi bilo, kažu, tumačenje više pastoralno i egzistencijalno. Ima nešto istine u tome. Svi mi svećenici u svojim propovijedima, egzortama, duhovnim vježbama i sl. stalno tražimo biblijsku istinu, a jedva koji put spominjemo nepogrešivost Sv. Pisma. Spominjemo je češće u svojim znanstvenim predavanjima i člancima, ali u njima ipak apsolutno dominira traženje istine. Preostalo bi, dakle, da kao profesor hermeneutike ne govorim ili da što manje govorim o nepogrešivosti. Ja u tom savjetu osjećam težnju da se polako iz hermeneutike eliminira pojam nepogrešivosti, u kojem je ipak prema okružnicama *Providentissimus Deus* i *Divino afflante* stara i stalna vjera Crkve.<sup>18</sup> Ali kažu da je baš to bio važan potez Drugog vatikanskog crkvenog sabora što je našu pažnju skrenuo od nepogrešivosti Sv. Pisma na biblijsku istinu. Ja tu nakanu Sabora ne razabirem ni iz akata ni iz teksta *Dei verbum*. U najpertinentnijem pak tekstu konstitucije čitam i imenicu *istina* i imenicu *zabluda*, da, naime, svete knjige »čvrsto, vjerno i bez zablude naučavaju istinu za koju htjede Bog da radi našeg spasenja bude zapisana u Svetom Pismu«. <sup>19</sup>

Nesloga među egzegetima glede samoga pojma inspiracije i nepogrešivosti, težnja za prešućivanjem nepogrešivosti, faktično ignoriranje nepogrešivosti u nekim publikacijama bez sumnje je značajno za jedan dio sadašnje katoličke biblijske literature. U to se može uvjeriti tko god mnogo čita. Jedan primjer! F. J. Schierse citira iz Biblije kako su Ezra i Nehemija silili Židove da otpuste svoje žene poganke i djecu koju su im one rodile.<sup>20</sup> Schierse veli da protiv takvog postupka valja protestirati »*aufsbefestigste*«, svom žestinom, pa dodaje da ima još i drugih sličnih slučajeva u Sv. Pismu. Drugi egzegeti obično ne protestiraju, ali se nerijetko tako izražavaju da iz njihovih riječi nužno slijedi da u Bibliji nešto ne valja ili nije istinito, u samim stvarima vjere i čudoređa.

## 2. Podcjenjivanje predaje i crkvenih dokumenata

Meni je sumnjiv također stav nekih egzegeta prema predaji i crkvenom učiteljstvu. U jednom od najnovijih članaka, inače veoma instruktivnom, autor izražava zadovoljstvo što se u konstituciji *Dei verbum* crkveni oci ne ističu, što se crkveno učiteljstvo ostavlja nekako u magli.<sup>21</sup> S negodovanjem piše isti autor o priručnicima biblijske hermetike u kojima se na stari način redaju dogmatske norme uz racionalne. On želi sintezu, ali — sve tako izgleda — sintezu više u prilog racionalnim normama.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> EB 125, 539 sl.

<sup>19</sup> Br. 11, str. 403. u hrv. izd. dokumenata.

<sup>20</sup> N. WETZEL, *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Eben scheiden?* Mainz 1970, str. 18.

<sup>21</sup> LAPOINTE, a. c. 149: »dans un certain flou«.

<sup>22</sup> A. c. 149 sl.

Kritizira se još i »kompromis« u *Dei verbum*, ukoliko se uz nešto izrazito konzervativno kaže i nešto izrazito moderno, npr. da Crkva bez sustezanja tvrdi povjesnost svetih evanđelja i, zatim, da su apostoli pripovijedali o Isusovu životu s punijim razumijevanjem, poučeni slavnim događajima Kristovim i svjetlom Duha istine (br. 19). Nije li u kritici tog tzv. kompromisa čudan stav prema autoritetu koncila, nepravedan i stoga jer u njemu nema kontradikcije; mogu se, istini u prilog, progresističke rečenice ublažiti tradicionalnima i obratno.

Tu i tamo opaža se prevelika sloboda prema papinskim enciklikama i drugim rimskim dekretima, osobito prema enciklici *Pascendi*, dekretu *Lamentabili*, dekretima Biblijske komisije. I ja kao profesor predajem i pišem s nekom slobodom u tom pogledu. No nikad ne bih rekao, što ipak negdje čitam,<sup>23</sup> da su tmasti oblaci prekrili katoličku egzegezu na početku našega stoljeća i ostali nad njom kroz prvu polovicu stoljeća. Glavni krivac bio bi, razumije se, sveti papa Pio X, za njim Pio XI. i Pio XII. To su bili ipak pape koji nisu slijepo potpisivali, nego su znali što potpisuju. Ako su oni katoličku egzegezu prekrili tmastim oblacima, to znači da njih nije vodio Duh Sveti. A koga je onda on vodio? Ne preostaje drugo nego da je vodio i rasvjetljivao moderniste i protestante. Čudno, meni neprihvatljivo! U svim navedenim crkvenim dokumentima ima ipak još sada dosta solidne nauke. Ako se osudilo nešto što se sada više ne osuđuje, osuda je, i prema nekim solidnim egzegetima onih vremena, kao što je bio moj profesor o. Bea, značila: »Ne može se naučavati bez opasnosti.« No pošto je problem bio bolje proučen i vjernicima točnije protumačen, ide to bez opasnosti, bez zablude i bez sablazni.

Čitam u novijem katoličkom komentaru sv. Luke da je za pape Pija X. vladala u Rimu »*ratlose Panik*«.<sup>24</sup> Ja sam imao profesore koji su bili profesori već za pontifikata Pija X., koji su papu dobro poznavali, bili mu savjetnici, jedan ili drugi možda glede Sv. Pisma glavni savjetnik. Što sam od njih čuo o Piju X., isključuje svaku paniku, a pogotovo svaku »*ratlose Panik*«.

Zaključujem da je meni dok samo čitam bez prekida o Bibliji knjigu za knjigom, članak za člankom, egzegeza kao slatka melodija. Ali se ipak od vremena do vremena trgnem kad čujem neki nesklad u melodiji. Stav prema crkvenom učiteljstvu koji nije zdrav nedvojbeno smeta razvitku katoličke egzegeze.

### 3. *Uporaba liberalne, nekatoličke literature*

Stanje moderne katoličke egzegeze mi ne možemo adekvatno prosuditi ako ne promotrimo naše egzegete u suradnji s protestantima. Neosporiva je istina da su protestanti stvorili prava čudesa na području biblijskih

<sup>23</sup> SBS 1, 11.

<sup>24</sup> G. BOUWMAN, *Das dritte Evangelium*, Düsseldorf 1968, str. 16.



znanosti. Mi njima dugujemo zahvalnost za njihove znanstvene rječnike i gramatike biblijskih jezika, za njihove biblijske leksikone, za njihova kritička izdanja biblijskih tekstova, za njihovu arheologiju, povijest itd. Uza sve to nekatolički je liberalizam i racionalizam skrivio veliku štetu pravom razumijevanju Sv. Pisma. Kad vjernici zabrinuto pitaju što još ostaje od Sv. Pisma, zlo potječe od nekih nekatoličkih pisaca i njihovih katoličkih sljedbenika. Neki nekatolici imaju u svojem tumačenju Biblije filozofske i teološke pretpostavke koje ne mogu biti naše pretpostavke. Ako mi to nemamo stalno pred očima, lako ćemo zastraniti, služeći se nekatoličkom literaturom.

a) Prva kriva pretpostavka:  
č u d e s a s u n e m o g u ć a

Mnogi liberalni protestanti smatraju da se čudesa o kojima je govor u evanđelju nisu nikad dogodila.<sup>25</sup> Zašto, na primjer, Bultmann smatra izvještaj o Isusovu krštenju legendom? On nam izrično kaže zašto: zato jer je u tom izvještaju bitno »*das Moment des Wunderbaren*«,<sup>26</sup> Isus nije prorekao mučeništvo sinovima Zebedejevima. Zašto? Zato, veli Bultmann, jer je takvo proroštvo očito *vaticinium ex eventu*.<sup>27</sup>

Iz pretpostavke o nemogućnosti čudesa slijede kod dotičnih nekatolika zaključci, koji njima vrijede kao novi aksiomi u egzegezi. *Jedan je takav zaključak da evanđeoski izvještaji o čudesima ne potječu od svjedoka očevidaca.* Nema svjedoka očevidaca za ono što se nije nikad dogodilo. Dosljedno će racionalist tvrditi da pisac prvog evanđelja ne može biti Matej, Isusov apostol, da u Markovu evanđelju nemamo kateheze sv. Petra, da sv. Luka, unatoč svom svečanom obećanju u proslovu, ne piše kao povjesničar. *Drugo što slijedi iz pretpostavke da čudesa nisu moguća jest skepticizam glede Isusovih govora.* U onom dijelu Markova evanđelja koji je posvećen Isusovu javnom životu, sve do muke isključivo, imamo oko 425 redaka. Od tog broja oko 200 redaka, dakle gotovo polovica, odnosi se na Isusova čudesa. Ako ta polovica, o čudesima, nije povijesna, zašto bi bila povijesna druga polovica o Isusovoj nauci? Bultmann je logičan kad dvoji ili kad jednostavno poriče historicitet malne svega u evanđeljima.

Prigovorit će nam katolici koji idu stopama liberalnih protestantskih egzegeta, da ovi ne grade samo na krivim filozofskim pretpostavkama, nego također i na literarnoj kritici, na svojoj *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte*. To je istina, ali je također istina da literarna kritika operira često samo s posibilitetima, samo s probabilitetima, nerijetko s veoma malenima probabilitetima. Ako Bultmann ipak i onda nešto smiono tvrdi, glavna je podloga njegovu samopouzdanju racionalistička pretpostavka,

<sup>25</sup> Usp. R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders: Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1966, str. 214—228.

<sup>26</sup> *Die Geschichte der synopt. Tradition*, 263.

<sup>27</sup> *Ib.* 23.

ne labava literarna kritika. Time ja nipošto ne podcjenjujem literarnu kritiku, ali mi je bjelodano da je opreznost potrebna kad pratim literarnu kritiku liberalnog protestantskog autora.

b) Druga kriva pretpostavka:

naturalistički evolucionizam u počecima  
kršćanstva

U postanku i razvitku kršćanstva po Bultmannu se sve razvijalo prema naravnim povijesnim zakonima. Isus je bio samo čovjek i ništa više. Jedva je sebe smatrao Mesijom. Da bi osnovao Crkvu, misionirao pogane, na to nije nikad mislio. Svojoj smrti nije pridavao soteriološko značenje itd. Kerigmatički Krist polako se razvio iz povijesnoga Isusa, ako uopće postoji kontinuitet između njih dvojice.

c) Treća kriva pretpostavka:

povijesni skepticizam

Nema, kažu, povijesne sigurnosti. Svaki je od nas, tobože, začaran u svoje misaone kategorije, iz kojih ne može izaći. Misaone kategorije starog Istoka bile su druge. Ne možemo se razumjeti.<sup>28</sup> Ja sam od starodrevne istočnjačke literature, osobito grčke, od Homera do Plotina, izvanredno mnogo pročitao, toliko da bi mi možda sam Bultmann rekao: »Mnogo, i previše!« To kažem samo zato da se mogu pozvati na svoje iskustvo; ono upravo više protiv neumjerenog povijesnog skepticizma. No apelirat ću zgodnije na iskustvo nas sviju. Zar nam, dok čitamo Sv. Pismo, nije obično zaista lako misliti sa svetim piscem, osjećati s njime? Mi svi gotovo svaki čas pomišljamo: »Kako duboko sudi sveti pisac! Kako mudro sudi! Kako nam daje pametne savjete!« Kad psalmisti i proroci daju oduška svojim osjećajima, zar naše srce ne vibrira složno s njihovim? Većinom su mislili kao mi, osjećali kao mi. Ako ima razlika, one se mogu proučiti i razumjeti. Sami teoretičari povijesnog skepticizma, kad pišu o profanim piscima staroga vijeka, izražavaju se tako kao da ih lako razumiju. No kad je njihova riječ o povijesnom Isusu, on je njima tajna, zagonetka. Zašto? Zato, vele, jer je sva povijest tajna, zagonetka, A zašto nije Cezar zagonetka, ako je sva povijest zagonetka? Zašto mora povijesni skepticizam pasti baš na evanđelja sa svom svojom težinom, kao lavina koja sve ruši? Čemu nama katolicima simpatizirati s takvim filozofskim pretpostavkama? Ima ih ipak koji simpatiziraju.

d) Krive teološke pretpostavke

Imaju protestantski egzegeti i teološke pretpostavke koje nisu katoličke. Bultmann neprekidno operira s pojmom objave koji nije katolički.

<sup>28</sup> Usp. A. BRUNNER, *Philosophisches zur Exegese*, u *Stimmen der Zeit*, November 1961, str. 81—92.

Njemu je Božja objava *inhaltsleer*, bez doktrinalnog sadržaja. On operira s pojmom vjere koji nije katolički. Bultmannu je historicitet svetih evanđelja ne samo nedokaziv, nego je, dapače, nepotreban. *Aussichtslos und belanglos!* Kaže da mi nemamo prava tražiti od objavitelja da se pred nama legitimira, filozofskim ili povijesnim dokazima. U tome je Bultmann učenik Karla Bartha, kojeg je — tako čitam u nekom novijem članku — hvatao upravo psihopatičan strah pred onim što se kod nas zove *praeambulum fidei, religio naturalis*. Ako tko želi doznati još druga Bultmannova *theologumena* koja nisu katolička, može se brzo informirati u članku A. Vögtle, *Rudolf Bultmanns Existenztheologie in katholischer Sicht*, u *Biblische Zeitschrift* 1 (1957) 136—151.

Nema katolika koji bi usvojio sve Bultmannove pretpostavke u egzegezi. Ipak se osjeća neugodan Bultmannov utjecaj kad netko prekorava egzegetu da kvari razumijevanje Sv. Pisma ako u egzegezu unosi pitanje o historicitetu. Ne unosimo ga svuda, dopuštamo razne književne vrste. No ipak mora u Sv. Pismu biti nešto povijesno, osobito u evanđeljima, ako postoji povijesna objava vjersko-čudorednih istina, ako su proroci po istini navješćivali Mesiju i kao proroka i kao učitelja, ako je istina, što veli pisac poslanice Hebrejima, da nam je Bog najprije govorio po prorocima, a napokon, »to jest u ovo vrijeme . . . po Sinu« (1, 1 sl.).

Ako neki nekatolici temelje svoju egzegezu na tolikim krivim pretpostavkama, mi ih ne smijemo bezbrižno i lakoumno prepisivati. Ipak vidimo u zadnjim godinama, kao nikad prije, nekatoličke i katoličke egzegete pomiješane na istom terenu. Nije tako u drugim bogoslovnim znanostima. Katolička Crkva ima svoju izrazito katoličku dogmatiku, svoju moralnu teologiju s katoličkim normama, kriterijima, metodama. Kad se citira nekatolički dogmatičar, smjesta se vidi da prelazimo u drugi tabor. No kad uzmemo u ruke katoličku egzegetsku studiju, tu se bez razlike citiraju katolički i nekatolički autori, ne meće se više kao nekad asterisk pred ime nekatoličkoga. Nedavno sam čitao katolički članak u kojem se citiraju samo nekatolički egzegeti, i to vodeći, kao da moraju biti i nama vođe.

Slična scena na egzegetskim, starozavjetnim i novozavjetnim, kongresima. Nisu to ekumenski dijalozi, gdje se opreke, doduše, po mogućnosti smanjuju, ali ipak uočavaju. Što bi bilo katoličko u opreci s inovjerskim, to se u egzegezi malne sasvim prešućuje. Kao da je kojem katoličkom egzegetu najviše stalo do toga da se izjednači s liberalnim protestantskim kolegom, da se popne na njegovu visinu, da od njega steče priznanje kao *Formgeschichtler, Redaktionsgeschichtler*, kao lingvist u najnovijem smislu riječi.

Čitam o luteranskom biskupu E. Lohseu kako predlaže za Njemačku interkonfesionalne bogoslovne fakultete. Dopušta ipak da bi se dogmatika i moralka predavale odijeljeno protestantima, a odijeljeno katolicima. Što se tiče egzegeze, on smatra da bi mogla biti interkonfesionalna.<sup>29</sup> Jamačno

<sup>29</sup> *Bibel und Kirche* 1972, 4, str. 123.

opaža kako ona već ionako postaje interkonfesionalna. Kardinal Bea ne bi nikad pristao na to! On je tražio u tom pogledu od katolika *grandissima prudenza e cautela*, najveću razboritost i oprez, on glavni inicijator koncilskog ekumenizma. Ja se s njime slažem.<sup>30</sup> Protestanti se čvrsto drže svoje filozofije, Hegelove, Heideggerove ili koje druge. Neki katolički egzegeti kao da nemaju nikakve.

#### 4. Izmišljanje nepostojećih književnih vrsta

Okružnica *Divino afflante* ističe dužnost egzegeta da ozbiljno proučavaju razne književne vrste i da ih razlikuju, gdje ureba, i u svetim knjigama. Šapuće se da je okružnicu, bar velikim dijelom, sastavio budući kardinal isusovac Augustin Bea. On je kasnije kao kardinal energično, gotovo ogorčeno prosvjedovao protiv nepostojećih i čudnih književnih vrsta koje neki katolici izmišljaju tumačeći Sv. Pismo. Prevodim doslovno kardinalove riječi: »Postoji zloporaba, nažalost ne rijetka, no koja se apsolutno ne može opravdavati, da se u slučaju neke teškoće izmišlja 'književna vrsta' koja bi morala kao *deus ex machina* ili kao magična formula sve razjasniti, osobito tobožnje povijesne zablude i pogreške.«<sup>31</sup> Dotični egzegeti prikazuju npr. hagiografa kako na za nas nedopustiv, nepošten način iskorišćuje svoje izvore u svoju svrhu, pa se dodaje: »Takva ti je to bila književna vrsta u ona stara vremena«. Kardinal Bea, zacijelo vjerodostojan tumač okružnice *Divino afflante*, uvjerava nas da okružnica preporučuje studij književnih vrsta koje su zbilja bile u običaju na starom Istoku.

Najakutniji problem u pogledu književnih vrsta jest pitanje kakva su književna vrsta naša sinoptička evanđelja. Mi katolici bili smo još nedavno uvjereni da nas evanđelisti izvješćuju o onom što je Isus uistinu radio, uistinu rekao i naučavao. Nismo poricali da je didaktična svrha vodila evanđeliste pri pisanju, no nije nam palo na pamet da bi didaktična svrha bila na uštrb historicitetu. I Plutarh je napisao 44 biografije s očitim nakanom da njima odgoji mladež za ideale. Stoičke su dijatriba također etički traktati s obiljem primjera iz tadašnje povijesti. Zar njihovim anegdotama nećemo vjerovati zato jer ti pisci moraliziraju? Racionalisti će nam reći da Plutarh i stoici nisu nikakva paralela evanđelistima, budući da su Plutarhove i stoičke anegdote, iako nedovoljno provjerene, bar uzete iz života, vjerna slika njihovih vremena, dok se u evanđeljima pripovijeda o čudesima koja se nisu nikad dogodila.

Izvještaji o evanđeoskim čudesima, jesu, vele racionalisti, *Wundergeschichten*, pripovijetke o izmišljenim čudesima, kakvih ima u apokrifnim evanđeljima, u biografijama svetaca, dapače i u helenističkoj i u staroj rabskoj literaturi. Nekad se u fundamentalnoj teologiji dokazivalo kako

<sup>30</sup> Usp. *La Civiltà cattolica*, 1960, IV, 293 sl.

<sup>31</sup> *La Civiltà cattolica*, 1960, IV, 295.

je velika razlika između tih izmišljenih ili legendarnih čudesa i evanđeoskih čudesa. Dokazi vrijede uglavnom još danas. Sada i neki katolici smanjuju historicitet i apologetsku vrijednost evanđeoskih čudesa, te pišu o njima gotovo s nekom antipatijom.<sup>32</sup>

Ni Isusovi govori nisu povijesni prema racionalistima, također prema nekim katolicima koji se povode za njima, ukoliko se tu očituje nešto odviše nadnaravno, nešto što ne ide u tok naravne evolucije kakvu postulira racionalizam. S druge strane upada u oči u evanđeljima nenatkriljiva literarna ljepota svoje vrste, etička i religiozna dubina, koje nema u starim spisima što ih racionalisti navode kao paralelne. Stoga kažu sami racionalisti da je književna vrsta sinoptičkih evanđelja *unicum* u svjetskoj literaturi, ali *unicum* koji će se točno definirati istom kad *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte* izvrše svoj posao, dakako, prema racionalističkim pretpostavkama.

Ima, međutim, i među samim protestantima egzegeta koji bar u nekoj mjeri brane historicitet evanđeoskih izvještaja. Odlični J. Jeremias tvrdi da su bez svake mjere (*»masslos«*) pretjerivali oni koji su poricali da su evanđelja Isusove biografije.<sup>33</sup> Reagira i E. Käsemann, braneci kao autentično Isusovu bar tzv. implicitnu kristologiju, antiteze u propovijedi na gori, kojima se Isus diže nad Mojsija, izreke kojima svojevlasno tumači propise o suboti, o legalnoj čistoći, njegov zahtjev da ga ljudi ljube više nego išta na svijetu, rečenice kojima sebi pripisuje presudnu ulogu u Božjem kraljevstvu što dolazi.<sup>34</sup> Reagira također G. Bornkamm, koji u svojoj knjizi *Jesus von Nazareth*<sup>35</sup> smatra povijesnim takav nastup i govor Isusov da je pobudio misao u slušateljima da je on Mesija. Slično i drugi tzv. postbultmanovci.

Dok neki inače liberalni nekatolici nastoje biti trijezni i umjereni u svojem tumačenju evanđelja, neugodno se osjeća pretjerani skepticizam stanovitih katolika. Čuvajući sebe od svake racionalističke zaraze, čitajući sinoptička evanđelja bez svake predrasude, imajući veoma opsežno i intimno poznavanje sve paralelne literature, ja ne mogu razumjeti kako bi to mogla biti historizirana vjera prvih kršćana. Vidim i ja da evanđelistima nije stalo do znanstvene historiografije, do Isusove znanstveno-historij-

<sup>32</sup> Pitanje o Isusovim čudesima solidno obrađuje L. SABOURIN u *BThBibl: Les miracles de Jésus* (I). *Aperçu préliminaire*, I, 1 (1971), 64—85; *Miracles hellénistiques et rabbiniques*, II, 3 (1972), 283—308. Previše je liberalan R. PESCH, *Jesus ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, u *Quaest. disp.* 52, Herder 1970.

<sup>33</sup> *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, u H. RISTOW — K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, str. 18.

<sup>34</sup> Dva članka u *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964: *Das Problem des historischen Jesus* 105—131, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* 132—169.

<sup>35</sup> W. Kohlhammer Verlag 1956.

ske biografije. No da im nije stalo do toga da li je Isus učinio što mu oni pripisuju kao čin ili nije, da li je rekao što mu oni pripisuju kao riječ ili nije, to meni ne ide u glavu. Ako ih čitam bez doktrinalne pretpostavke, meni se nameće uvjerenje da su oni svog karizmatičnog Krista poistovjećivali s povijesnim Isusom.

Da su oni sebi dopuštali neku katehetsku, neku liturgijsku i drugu ličnu slobodu, to priznajem. Tu slobodu ipak ću priznati samo ondje gdje je mogu dokazati. U posljednjem broju časopisa *Bulletin de théologie biblique* smatra P. Grech vjerojatnom konstataciju da se sada, izvan Bultmannova kružoka, drže za autentične, bar u supstanciji, Isusove evanđeoske riječi (izvan Iv) dok se ne dokaže protivno. Pisac citira npr. Calverta, kojemu je jedini znak neautentičnosti Isusove izreke kod sinoptika »*caractère rédactionnel évident*«, očit trag redaktorova dodatka.<sup>36</sup> Toga se držim i ja. Zašto da se uporno držim Bultmanna kad mu se protive njegovi učnici, bar glede historiciteta mnogih Isusovih riječi? Sinoptička evanđelja nisu znanstvena historiografija, ali su ipak vjerska literatura, koja se temelji na onom što je Isus zaista rekao, zaista učinio.

#### IV. Noviji aspekti biblijske hermeneutike

Dodati nam je još nešto o novoj hermeneutici. Ograničit ćemo se na biblijsku hermeneutiku. Ima, naime, i drugih, sada gotovo za svaku znanost. M. Heidegger raspravlja u svojoj filozofiji i o hermeneutici, koju on definira kao fenomenologiju egzistencije u smislu analitike egzistencijaliteta egzistencije, kojom se istražuje mogućnost ontologije.<sup>37</sup> Za nefilozofe teško shvatljivo! Ipak je Heidegger utjecao na R. Bultmanna kao teologa i egzegeta. No tu je potrebna ova prethodna bilješka: kad egzegeti govore o novoj hermeneutici, katkad imaju na pameti općenito modernu hermeneutiku, u kojoj se Sv. Pismo podvrgava, kao i svaka druga knjiga, svakoj racionalnoj kritici, i tekstualnoj, i književnoj, i povijesnoj, a otklanja se — u racionalističkom taboru — svaka dogmatska norma.

U zadnja dva decenija nova hermeneutika znači nešto novo. Povijesni problem Biblije promatra se s novog vidika. Tu je i nova lingvistika, zapravo filozofija ljudskoga govora, specijalno religioznoga govora, njegove objektivne vrijednosti, moguće ili nemoguće verifikacije. Nova se hermeneutika mnogo bavi simbolizmom. Strukturalna analiza, već otprije u običaju pri tumačenju profanih knjiga, počinje se aplicirati i na knjige Sv. Pisma. Nova hermeneutika je u svojim počecima. S mojom temom o sadašnjem stanju biblijske teologije u Katoličkoj Crkvi povezano je pitanje

<sup>36</sup> *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, u *BThBibl* 2, 3 (1972) 270.

<sup>37</sup> G. EBELING, *RGG* 3 (1959) 244.

čemu se smije Crkva nadati od nove hermeneutike, čega se mora bojati. Težak je odgovor na to pitanje, najprije zato jer smo istom na počecima, a onda i zato jer je terminologija i logika onih koji su inicijatori tih novih metoda za nas teška. Nastojat ću ipak da iz literature o novoj hermeneutici izvadim glavne misli, imajući stalno pred očima stanje naše egzegeze, koje se stvara novim metodama.

### 1. *Novi vidici u tumačenju biblijske povijesti*

Nova hermeneutika dublje prodire u subjektivnost hagiografa povjesničara (pa i drugih svetih pisaca), motri sve načine kako se on angažirao u svoj izvještaj, kako je na njega djelovala njegova religija, njegovo vrednovanje vrednota. Nova nas hermeneutika upozorava kako je biblijska historiografija više kvalitativna nego kvantitativna, zanimajući se više za ideje u faktima nego za *nuda facta*. Ističe da je biblijskom povjesničaru uvelike koristila osjećajnost i mašta, koja je stvaralačka, pomaže katkad da se stvori nešto genijalno novo. Njegovim se riječima izražava i nešto čega je on bio jedva svjestan, iz njih odjekuje čitava njegova kulturna okolina.<sup>38</sup>

U svemu tome ima mnogo toga što valja. No ima i nešto što može egzegetu zavesti da u Bibliji čuje više čovječju riječ nego riječ Gospodnju. Ima nešto što ga može učiniti nesigurnim, tako da ne zna pravo što je htio hagiograf izraziti.<sup>39</sup> Prejako isticanje subjektivnih elemenata u svetom piscu može u nama stvoriti povijesni skepticizam, o kojem smo se već prije izjasnili. Neka nova hermeneutika prejako ističe također subjektivnost u tumaču Sv. Pisma. Evo tu nove neprilike! Mi katolici ne smijemo zaboraviti na jamstvo inspiracije Sv. Pisma, na Duha Svetoga, koji vodi Crkvu u tumačenju Biblije. Hrabri nas i to što egzegzet može i mora svoju subjektivnost kontrolirati i što nije sam, već jedan u mnoštvu egzegeta koji se međusobno kontroliraju.

Vodi se kontroverzija i o pitanju da li i kako biblijski događaji objavljuju Boga. Drugo novije sporno pitanje jest: možemo li razumjeti povijest spasenja prije njezina završetka?<sup>40</sup> Ta su pitanja zanimljiva, no kako su prilično ili posve nevina, mi se u njih nećemo upuštati, želeći da u svemu svraćamo pažnju na ono što u novoj hermeneutici na osobit način ili razveseljuje ili zabrinjava.

<sup>38</sup> Usp. L. GRIFFIN, *Hermeneutik heute. Theologie der Gegenwart* 14, 1 (1971) 75—78.

<sup>39</sup> Usp. GRIFFIN, 75.

<sup>40</sup> R. LAPOINTE, *Panorama de l'herméneutique actuelle*, u *Bull. de théol. bibl.* II, 2 (1972) 141—147.

## 2. Egzegeza i nova lingvistika kao filozofija ljudskoga govora

Jedno je pitanje te filozofije koji smisao ima religiozni govor, religiozna propozicija.<sup>41</sup> Racionalistima, napose pristašama analitičke filozofije među Anglosasima, vjerska je propozicija bila jednostavno nesmisao, budući da se ne može verificirati ni logikom ni empirikom.<sup>42</sup> Situacija se promijenila otkad se probudilo zanimanje za »kritiku povijesnog uma« njemačkog filozofa W. Diltheya († 1911). Razni autori, protestanti i katolici, brane sada mogućnost verifikacije religioznih propozicija. R. Lapointe latio se posla da obrani propoziciju mudrosnih knjiga da je pravednik sretan, a zlotvor nesretan.<sup>43</sup> Rezultat njegove studije je dobar, ali joj je metoda tako neobično nova i za nas zamršena da se teško prati. Mi smo problem prije rješavali na lakši način.

Ispravno piše dominikanac J. M. Bocheński da se mnoge vjerske propozicije mogu verificirati logikom i empirikom. Evidentno ima u Bibliji mnogo čudorednih i vjerskih istina koje može *religio naturalis* i *ethica naturalis* verificirati, pa i povijest neke povijesne vjerske istine. Katolik ne smije u toj verifikaciji vjerskih propozicija zaboraviti objavu, inspiraciju. Kad je njemu jasno da je neka istina objavljena, on o njoj ne sumnja. On neće na isti način verificirati pogansku propoziciju da je Atena izašla iz Zeusove glave i kršćansku vjersku propoziciju da je Isus utjelovljeni Sin Božji. Može on nastojati da u tu tajnu, koliko je moguće, svojim intelektom prodre i da je pred nevjernikom po mogućnosti obrani. Napokon, neće mu preostati drugo nego to da dokaže kako Bog može i tajne objaviti.

Postoji, kako već rekosmo, filozofska hermeneutika, koja je više znanost o ljudskoj spoznaji, ali u vezi s ljudskim govorom. O ljudskom govoru kaže nam Heidegger II sa svojim sljedbenicima da nije sistem zvukova koji nam očituju ideje ili misao. Ljudski je govor glas bitka, koji govori čovjeku. Čovjek odgovara na zov bitka. Kad se rađa govor, rađa se bitak. Govor se može nazvati boravište bitka jer bitak u njemu živi.<sup>44</sup> Heidegger se ne čita lako. Lakše se čita protestantski filozof Hans Georg Gadamer.<sup>45</sup> I njega zanima filozofska hermeneutika. No kad on označuje kao bitna svojstva ljudskoga govora *Selbstvergessenheit*, *Ichlosigkeit* i neku univerzalnost, mi, ukoliko nismo filozofi, opet napinjemo mozak da to razumijemo.<sup>46</sup> Lakše ćemo se snaći ako se utječemo teolozima i egzegeti-

<sup>41</sup> Usp. R. LAPOINTE, a. c. 128—135; E. RIDEAU, *Essai sur le langage de la foi*, u *Nouv. revue théol.*, décembre 1969, str. 1045—1072.

<sup>42</sup> Tako B. Russell i dr.

<sup>43</sup> *Foi et vérifiabilité dans le langage sapiential de rétribution*, u *Biblica* 51, 3 (1970) 349—368.

<sup>44</sup> Usp. P. GRECH, *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, u *Bull. de théol. bibl.* II, 3 (1972) 272.

<sup>45</sup> *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.

<sup>46</sup> Usp. C. BENINCASA, *La struttura dell'ermeneutica in Hans Georg Gadamer*, u *La Scuola cattolica*, 1970, 4, str. 325 sl.



ma koji su filozofsku hermeneutiku primijenili, više-manje, na teologiju i egzegezu. Tu je u prvom redu R. Bultmann, još pod utjecajem Heideggera I, zatim dva protestantska teologa, postbultmanovca, koji su prestigili Bultmanna i udaljili se donekle od njega: G. Ebeling<sup>47</sup> i E. Fuchs.<sup>48</sup> Njih dvojica, osobito Fuchs, glavni su predstavnici protestantske teološke nove hermeneutike. Od katoličkih filozofa neka bude dosta E. Coreth.<sup>49</sup> U egzegetsku novu hermeneutiku uvest će nas npr. P. Grech,<sup>50</sup> L. Griffin,<sup>51</sup> R. Lapointe<sup>52</sup> i drugi.

Iz onoga što je upravo rečeno, bez teškoće shvaćamo kako prema novoj hermeneutici i biblijski govor osvjetljuje našu egzistenciju, što nam daje *Selbstverständnis* (spoznaju samoga sebe).<sup>53</sup> Prema Heideggeru II hermeneutika postaje fenomenologija egzistencije, analitika egzistencijalnosti egzistencije,<sup>54</sup> tumačenje života, svijeta, čovjeka. Biblija se tumači tumačenjem egzistencije; kažu da nisam razumio Bibliju ako nisam pomoću Biblije shvatio svoju egzistenciju; općenito se sada dopušta egzistencijalizacija Biblije.<sup>55</sup> I katolici tvrde da mora naša egzegeza biti egzistencijalna.<sup>56</sup>

Možda će se tkogod prepasti slušajući takve tvrdnje i pitat će se neće li egzistencijalna egzegeza biti previše antropocentrična. Utješit će se kad čuje Bultmanna koji je naučio od Biblije da čovjek može živjeti samo od Boga, i da je u čovjeku glavna opaćina i nevolja što želi živjeti od sebe kad ipak ne može živjeti do li od Boga.<sup>57</sup> Bultmannov učenik E. Fuchs izdao je knjigu — već smo je prije naveli — kojoj je podnaslov *Die existentielle Interpretation*. U toj knjizi preštampana su tri njegova posebna članka o egzistencijalnoj interpretaciji Biblije.<sup>58</sup> Tu vidimo nove perspektive koje otvara naša vjera u pogledu ljudske egzistencije. Katolički će se egzegzet tu lako snaći, ali i neusporedivo više popeti, učeci od Biblije — bez demitizacije — svu puninu nadnaravne, eklezijalne i sakramentalne egzistencije djece Božje. Katolički egzistencijalni tumači Sv. Pisma moraju paziti da se ne spuste s tih visina. Nažalost, poneki se ipak spuštaju kad neke egzistencijalne probleme rješavaju egzegezom odviše popustljivom modernom ili bolje rečeno naravnom čovjeku, kad se npr. prevelikom lakoćom neka moralna načela sv. Pavla smatraju uvjetovanim prilikama

<sup>47</sup> RGG III (1959) 242—262.

<sup>48</sup> *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1965.

<sup>49</sup> *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder 1969. (o problemu ljudskog govora str. 35—44).

<sup>50</sup> *Bull. de théol. bibl.* I, 2 (1971) 199—204.

<sup>51</sup> Art. cit. Usp. C. M. MARTINI, *La Civ. catt.*, 7 ott., str. 436. sl.

<sup>52</sup> *Bull. de théol. bibl.* II, 2 (1972) 113—120.

<sup>53</sup> Tako BULTMANN passim, npr. *Das Evang. des Job*. 22—26; EBELING, a. c., 257.

<sup>54</sup> EBELING, a. c., 23.

<sup>55</sup> LAPOINTE, a. c., *Bull. de théol. bibl.*, 1972, 2, str. 155.

<sup>56</sup> F. MUSSNER, *Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, str. 9—19.

<sup>57</sup> *Theol. des N. T.* Tübingen 1954, 228. 234 sl. 244. 370—372.

<sup>58</sup> Str. 65—90, 91—106, 107—115.

onih vremena, za nas ne više obvezatnima, ili kad se nauka Novog zavjeta o bračnom životu, o djevičanstvu, o rastavi braka previše laksno tumači. Piše se gdje gdje da je novoj hermeneutici prva zadaća u naše vrijeme da pokaže koje značenje imaju tekstovi Sv. Pisma za modernog čovjeka u njegovim egzistencijalnim prilikama. Slažem se, ali ću ipak pripaziti da mi moderni čovjek, kakav jest, ne bude jedina norma tumačenja, nego da i sebe i njega pomoću Sv. Pisma dižem u Božje visine. S obzirom na celibat radi kraljevstva nebeskoga Isus je rekao: »Tko može shvatiti, neka shvati« (Mt 19, 12). Ako moderni svijet to više ne shvaća, neću ja zato da ga smirim, nijekati kao egzeget još djevičanstvo Bl. Dj. Marije.

Počeli smo s novom lingvistikom. Jesmo li od nje zastranili u onom što smo upravo sada razlagali? Nismo! Svi pristaše nove hermeneutike, koje smo citirali, imaju u svojim djelima poglavlja o ljudskom govoru. Heidegger I nije se još za to zanimao, ni Bultman. Za to se živo zanimaju Heidegger II i drugi. Oni vide najintimniju povezanost našeg mišljenja s ljudskim govorom. Vidjeli smo je svi već prije. Nova hermeneutika stavlja na nju jak naglasak, daje povoda minucioznoj analizi ljudskoga govora.<sup>59</sup> Raspravlja se npr. o općim, temeljnim kategorijama u gramatici i rječniku, o temeljnim činima (negacija, relacija itd.) izraženim pomoću prijedloga. Lingvist roni u dubine onoga što ja izražavam kad kažem »ja«, kad kažem »ti«, kad kažem »on«. Sve to silno pobuđuje moju pažnju i moje zanimanje, ali pomalo i bojazan hoću li dovoljno čuti »riječ Gospodnju«, kad mi se tolikim mikrofonima pojačava glas čovjeka hagiografa.

Kaže mi se, naime, da je Bog i da je tajna spasenja neizmjerljivo daleko od riječi koje ih izražavaju,<sup>60</sup> da je teološki rječnik nesavršen,<sup>61</sup> naglašuje se jako da vidimo sada samo kao u ogledalu.<sup>62</sup> Tajna dalekog i ujedno nama tako bliskoga Boga bez sumnje postoji. Tko će je nijekati? Ipak je meni očito da je u Sv. Pismu mnogo jači naglasak na bliskom Bogu, pa me se neugodno doima kad u novoj hermeneutici čujem tu i tamo prejakim tonom izraženu daljinu Boga. Bog je po proroku Jeremiji obećao: »Dat ću im srce da me poznaju« (Jr 24, 7). Sv. Ivan, teolog Boga-Svjetla i Krista-Svjetla, piše: »Znamo, također, da je Sin Božji došao i da nam je dao razum, da upoznamo Istinitoga« (1 Iv 5, 20). Ivan uživa u Božjem svjetlu; u 1 Iv čita se svaki čas »znamo«, »znate« (2, 20 sl; 3, 2. 5. 14 sl. itd.).

Ebeling veli da se razumijevanje Biblije u povijesti mijenja i da se dosljedno mora mijenjati i hermeneutika.<sup>63</sup> Slažem se donekle, neka se

<sup>59</sup> Usp. E. RIDEAU, *Essai sur le langage de la foi*, u *Nouv. revue théol.*, décembre 1969, str. 1045—1072.

<sup>60</sup> RIDEAU, str. 1069.

<sup>61</sup> Str. 1071 sl.

<sup>62</sup> Str. 1069; Usp. G. PH. WIDMER, *L'incognito de Dieu*, u *Archives de philos.*, oct.-dec. 1969, str. 577—608.

<sup>63</sup> A c. 244—258. Usp. F. ZEILINGER, *Neue Hermeneutik*, u *Theol.-prakt Q.*, 1970, 2, str. 130 sl.

samo ne relativira istina biblijskih izreka! Svida mi se što piše F. Mussner da jedna metoda nije dosta i da moramo kombinirati razne metode, povijesnu, egzistencijalnu, kerigmatičnu. Istina je također što isti Mussner tvrdi da Božjih tajna u Bibliji nećemo nikada potpunoma dokučiti, već da će se istraživanje do svršetka svijeta nužno nastavljati. Manje mi se dopada zadnja rečenica istog članka da je egzegeza Biblije uvijek istom na početku.<sup>64</sup> Biblija je bila i u prošlim tisućljećima prema volji Božjoj hrana dušama, prema tome u pravom smislu dovoljno jasna. Ne smijemo otvarati vrata sve novijim tumačenjima, ako nisu u ispravnom kontinuitetu s crkvenom tradicijom, punom pravog razumijevanja riječi Božje.

### 3. *Simbolika u novoj hermeneutici*

Nova hermeneutika pridaje mnogo važnosti biblijskim simbolima. Kažu da je religiozni govor simboličan govor.<sup>65</sup> Ima vjerskih pojmova koji se ne mogu izraziti drukčije nego simbolički.<sup>66</sup> Kore se skolastici, koji su polagali važnost na *analogia entis*, a zanemarivali simbole.<sup>67</sup> U današnjoj teološkoj krizi preporučuje se revalorizacija simbola. Kažu da su dogmatski pojmovi simbolični, ukoliko izražavaju nešto nadčovječe i ujedno ljudsku stvarnost.<sup>68</sup> Zapaža se kod nekih i simpatija prema alegoričnoj egzegezi crkvenih otaca, ne glede pojedinosti, već ukoliko su oni tobože pravilno motrili neki simbolizam u biblijskim događajima i u biblijskim propozicijama, koje su se kasnije i u nanovije vrijeme uzimale previše doslovno.

I lingvisti tvrde općenito da je ljudski govor pun simbola. Ja se u to neću upuštati.<sup>69</sup> Ograničujem se na Bibliju. Ne protuslovim kad čitam da je ona riznica simbola. Valja se ipak čuvati pretjerivanja; što je obična, lako razumljiva metafora, nek se dalje zove metafora! Neće biti velike koristi ako se dugo mozga što li se sve u njoj krije. No ima u Sv. Pismu pravih simbola koje smo uvijek nazivali simbolima. Nedvojbeno je zadaća egzegeta da ih točno i iscrpivo protumače. Valja ih tumačiti kao produkt mašte, a ne smetnuti s uma da se u njima krije duboka misao. Razlikovanje objave Božje, imaginativne i simbolične, s jedne strane, a s druge strane hagiografove teološke refleksije, npr. u knjizi proroka Ezekijela, samo po sebi nije krivo, ako ne podcjenjuje refleksiju, koja je u svetoj knjizi ipak bogonadahnutu i u svojem odnosu prema objavi bez sumnje ispravna. Ne smijemo stvarati kontradikcije između riječi Božje, riječi Isusove, i hagiografova tumačenja.

<sup>64</sup> A. c. 18 sl.

<sup>65</sup> G. COSSÉE de MAULDE, *Analyse linguistique et langage religieux*, u *Nouv. revue théol.*, février 1969, str. 199.

<sup>66</sup> LAPOINTE, *Bull. de théol. bibl.* 1972, 2, str. 137.

<sup>67</sup> Usp. LAPOINTE, str. 138.

<sup>68</sup> LAPOINTE, ib. 139.

<sup>69</sup> Usp. E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, Paris, 1969, str. 48—50. 68.

Simbol je proizvod mašte. To nova hermeneutika rado ističe. U mašti naslućuje nešto stvaralačko, nešto što spasava ono što je u čovjeku osjećajno, nešto što stvara situaciju, očituje egzistenciju u svim njezinim brojnim odnosima.<sup>70</sup> *Simbolika je svetog autora sugestivna, po njoj doživljavamo ono što je doživio sam sveti pisac. Tako Sv. Pismo u potpunom smislu nama govori, ne informira nas samo, nego nas i interpelira. Sve je to lijepo, ali samo tako dugo dok ne zaboravljamo da nas Sv. Pismo zaista ne interpelira samo, već također i informira o Bogu, o svrsi našega života, o ćudorednom životu. Ima, doduše, egzegeta, oduševljenih za biblijsku simboliku, koji ne smeću s uma intelektualnu spoznaju, tvrde dapače da simbolika tjera čovjeka na razmišljanje, rješavanje zagonetnih simbola, i zato što simbol svojom polisemijom, dvostrukim ili trostrukim značenjem, potiče na mozganje, izoštrava razumne sposobnosti, omogućuje razna tumačenja, stvara razne hermeneutike, pomaže egzegezi da bude stvaralačka.*<sup>71</sup>

Sve se to može lijepo razumjeti. Neka mi se ipak dopusti da i tu rekнем: »Pozor!« Biblija, i sa svojim simbolima, nama je putokaz kroz teškoće i nejasnoće ćudorednoga života, putokaz u nebo. Nikako nije mogla biti Božja nakana da nam simbolikom svetih knjiga postavlja kraj puta u nebo prometne kalcidoskope sa znakovima koji se stalno mijenjaju.

Katolik neće gledati simbol u tekstovima iz kojih Crkva, tumačeći ih u literalnom smislu, izvodi svoju tradicionalnu nauku. Bultmann, naprotiv, svojom demitizacijom nekako simbolički interpretira tekstove. Anđeli su njemu simbol Božje Providnosti, đavli simbol inkarnacije i vladavine zla u svijetu. Bultmann svojom demitizacijom ruši sve katoličke dogme. Ipak ona *sensim sine sensu* prodire i u katoličku egzegezu. Više je nego evidentno da moramo biti na oprezu. Manje opasno pričiniti će se nekim katolicima kad se izvještaju koji je bar naoko povijestan pridaje tek simboličko značenje. Može biti nešto simbolično a da ne prestaje biti povijesno, npr. čudesa u evanđelju sv. Ivana. *A priori* možemo dopustiti u Bibliji tu i tamo historizaciju simbola i simbolizaciju povijesnog događaja. Adamov grijeh može biti arhetipičan, paradigmatičan, slika onoga što se često zbiva između Boga i čovjeka, no zato ne mora biti samo simbol. Može i izlazak iz Egipta biti paradigmatičan, slika Božje Providnosti, koja iz najvećih neprilika spasava svoj narod.<sup>72</sup> Izlazak ipak ostaje povijestan događaj. Ne sviđa mi se tendencija da se mnoga čudesa Starog zavjeta i neka Isusova čudesa protumače odviše lako nepovijesnom simbolikom, ili nepovijesnim književnim vrstama, čak samo djevičansko začće Isusovo. — No time što sam rekao nimalo ne želim diskreditirati zdravo proučavanje biblijskih simbola tamo gdje zaista postoje.

<sup>70</sup> Usp. GRIFFIN, a. c., 77.

<sup>71</sup> LAPOINTE, *Bull. de théol. bibl.* 1972, 2, str. 137—141.

<sup>72</sup> Usp. H. LUBSCZYK, *Der Auszug Israels aus Aegypten*, Leipzig 1963.

#### 4. Nova hermeneutika i strukturalizam

U proučavanju profanih književnih proizvoda već se otprije prakticirala strukturalna analiza. Ona se nekoliko zadnjih godina počela prakticirati i u biblijskoj egzezezi. U žarištu naše prijašnje egzezeze bila je pretprošlost teksta, njegov autor, okolina u kojoj je on živio, povijest teksta, raznih njegovih redakcija, redakcionalnih dodataka, bili su i čitatelji kojima je spis bio namijenjen. Naša je hermeneutika bila sadržajno-tematska, nastojali smo otkriti značenje teksta, u tekstu Božju poruku, Božju istinu. Naprotiv, strukturalizam se ograničuje na sam tekst sinhronično u zadnjoj redakciji. Njegova je deviza: »Natrag k tekstu! Tumačimo tekst iz samoga teksta! Naše tumačenje neka bude fenomenološko, imanentno! Nemojmo tražiti u tekstu istinu! Tražimo samo po kojim pravilima, pod kojim je utjecajima došao tekst do svoga značenja!«

Strukturalisti mikroskopski analiziraju najsitnije elemente u tekstu, broje retke, riječi, slogove, motre izražajna sredstva, stupnjeve u progresiji govora, repeticije, napokon međusobne odnose tih brojnih elemenata. Dešava se da neki element što je sitniji, to više zanima strukturaliste. Među njima ima i takvih koji su skloni da svoju strukturalnu analizu proglase jedino opravdanom književnom kritikom (R. Barthes), no drugi taj monizam zabacuju, npr. C. Lévy-Strauss, jedan od najistaknutijih francuskih strukturalista. Za nas je najvažnije da imamo pred očima filozofske pretpostavke strukturalista. Protestant P. Ricoeur dovikuje im ovo: »U vašem strukturalizmu ja vidim ekstremni oblik modernog agnosticizma. Za vas u tekstu nema poruke, ne u smislu kibernetike, već u kerigmatičnom smislu. Za vas je traganje za smislom beznadno. Velite da ljudi nemaju ništa da kažu, a kad ipak nešto kažu, da se njihov govor može podvrgnuti strukturalizmu. Tako spasavate smisao, no to je smisao nesmisla, divna kompozicija govora koji ne kaže ništa.«<sup>73</sup>

Profani strukturalizam cvate osobito u Francuskoj. Tamo su se i katolički egzegeti najviše zanimali za korist koju bi tumačenje Sv. Pisma moglo imati od čisto književne strukturalne analize. Dvadeset egzegeta sastalo se s nekim strukturalistima 1968. g. u Versaillesu,<sup>74</sup> 1969. g. u Chantillyu 150 francuskih egzegeta sa strukturalistima R. Barthesom i L. Marinom.<sup>75</sup> U Njemačkoj postao je G. Schiwy (sada bivši isusovac) glavni propagator francuskoga strukturalizma.<sup>76</sup>

Stadoše se redati strukturalne analize pojedinih biblijskih tekstova. Isusovac A. Vanhoye istaknuo se takvom analizom poslanice Hebrejima, drugi isusovac, Englez J. Bligh, poslanice Galaćanima, u kojoj promatra

<sup>73</sup> BZ 16, 1 (1972) 96.

<sup>74</sup> O tome puno u *Rech. de science rel.* 58, 1/1970.

<sup>75</sup> O tome obilno u knjizi *Exégèse et hermèneutique*, Paris 1971. Nastupaju: Barthes, Beauchamp, Bouillard, Courtès, Haulotte, Léon-Dufour, Marin, Ricoeur, Vergote.

<sup>76</sup> Usp. *Bull. de théol. bibl.* 11, 1 (1972) 93 sl.; J. de VRIES, *Theol. u. Phil.*, 1970, 3, str. 447 sl.

komplificiranu simetriju, hijastičan raspored, čega je, prema njemu, Biblija puna. J. M. Reese i A. G. Wright latili su se istom metodom knjige Mudrosti, u kojoj proučavaju simetriju, riječi-kopče, inkluzije itd. Po biblijskim časopisima čitam još drugih strukturalnih analiza, od kojih ću spomenuti samo ove: o perikopi o Isusovu ukazanju u Emausu F. Schneider-W. Stenger, *Beobachtungen zur Struktur der Emmauserikope*,<sup>77</sup> o Isusovoj svećeničkoj molitvi Iv 17 E. Malatesta, *The Literary Structure of John 17*,<sup>78</sup> R. Schnackenburg, *Strukturanalyse von Joh 17*.<sup>79</sup> Tko pročitao bar to što sam, eto, naveo, taj će se uvjeriti kako je strukturalna analiza u katoličkoj egzegezi nova, pa i komplificirana, dok se na nju ne naviknemo.

Načelno mogu reći samo to da mi katolici ne možemo usvojiti racionalističke pretpostavke strukturalizma. Ja ću se još čuvati da pod njihovim utjecajem ne pojačam već postojeću antihistorijsku težnju nekih katoličkih egzegeta. Ne samo kao katolici, nego već samo kao znanstvenici ne smijemo napustiti svoju dosadašnju sadržajno-tematsku i povijesnu kritiku svetih knjiga. Po mojem shvaćanju ona mora imati prednost. A kolika će biti korist od strukturalizma u spoznaji riječi Božje, to će pokazati rezultati. Priznajem da ima lijepih rezultata već sada.<sup>80</sup>

Kako da napokon ukratko sintetiziram najnoviju biblijsku hermeneutiku? Ona općenito prihvaća egzistencijalizaciju Sv. Pisma, zove u pomoć profane znanosti, hoće više nove lingvistike, više strukturalizma, živo se zanima za sve subjektivno u hagiografu i u njegovu tumaču, više za estetiku i za simboliku u Sv. Pismu. Ja hvalim sve što je u tome dobro, no ako upozoravam i na nešto što je problematično, mislim da imam za to solidne razloge.<sup>81</sup>

Da završim!

Moja nakana nije bila da ovim člankom stvorim odviše tamnu sliku sadašnjeg stanja katoličke egzegeze. Ja u egzegezi uživam, već nekoliko desetljeća, otkad mi je znanstveno proučavanje Biblije gotovo jedini posao. Uživam i u mnogome što mi pruža nova egzegeza, i katolička i protestantska. Ipak moram priznati da se pri čitanju biblijskih publikacija nerijetko trgnem te pomislim: »To je ipak previše! Ne može se tako!« Ima li tome lijeka? Naći će ga sigurno Duh Sveti, koji je duša sv. Crkve te nju uvodi u svaku istinu.

<sup>77</sup> BZ 16, 1 (1972) 94—114, jasan prikaz metode str. 94—97.

<sup>78</sup> Biblica 52, 2 (1971) 190—214.

<sup>79</sup> BZ 17, 1 (1973) 67—78 (nastavit će se).

<sup>80</sup> Lijepim uspjesima biblijske strukturalne analize raduje se P. GRECH, *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, u *BThBibl* II, 3 (1972) 278 sl.

<sup>81</sup> Slažem se ipak s P. GRECHOM (ib., str. 275—278) da se moramo oprezno služiti s još uvijek prevažnim leksikonom G. KITTEL — G. FRIEDRICH, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, ukoliko se taj leksikon ne služi novom lingvistikom i novom semantikom. — F. ZEILINGER (a. c. 139 sl.) na svoj način ukratko karakterizira novu hermeneutiku kao problem ne samo protestantski, nego zaista i katolički.