
Dar i sloboda

Kristološka novost žrtve

Carmelo Dotolo, Rim

UDK: 232.3+232.36+241.11

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Čini se da je žrtva i prinošenje žrtve bitan strukturalni element za sam život te je kao takva prikladna kod predstavljanja dimenzije religioznog iskustva. Istodobno, po svom suodnosu s određenom mjerom nasilja te sa slikom povezanom sa zaslugom i odricanjem, ona vrijeđa ljudsku slobodu te oblikuje strašno lice božanskoga. No, je li to zapravo tako? I gdje se smješta moguća novost evanđelja budući da mnogi tumači drže da je žrtva bitna oznaka samoga kršćanstva? Ako pažljivo iščitavamo biblijski tekst, primjećujemo da je Savez povijesni kontekst (Sitz im Leben) žrtve te da žrtve imaju vrijednost ako dovode do pravednosti i dobra. Radi se, dakle, o promjeni stila koji, prema Novom zavjetu, daje prednost milosrđu pred žrtvom.

Pretpostavka koju želimo iznijeti jest da se unutar jezika žrtve, kojim se pripovijedaju događaji vezani uz Isusa Krista, ipak krije različito značenje koje otkriva ispražnjenje logike žrtve po kategoriji dara i slobode.

Ključne riječi: *Savez, kenosis, dar, sloboda.*

UVOD

Kod prikaza teme žrtve potrebno je uzeti u obzir njezinu fenomenološku i interpretativnu složenost. Riječ je o kategoriji koja nadilazi kulturne prostore te koja pripada religioznim tradicijama, često pridonoseći oblikovanju samoga vjerničkog iskustva.¹ Istodobno sa sobom nosi i određenu dvoznačnost

¹ Kao početnu osnovnu bibliografiju vidi: S. Ubbiali, *Il sacrificio: evento e rito*, EMP, Padova, 1998.; D. Fiorenso (ur.), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio*

smisla koja iscertava određeni okvir unutar kojeg se skupa nalaze motivacije, oblici i različita tumačenja koja nisu uvijek u suglasju. Poznato je, primjerice, da pojam žrtve upućuje na sveto u njegovoj drugotnosti u odnosu na profano, ali također upućuje na nasilno i tjeskobno stanje koje potiče ljude da traže oblike popravka i ublaženja osjećaja krivnje.² Također, tim se pojmom izražava sposobnost i napor za dosezanje cilja za koji se drži da može poboljšati trenutno stanje (*status quo*). Logika, a katkad i retorika žrtvovanja sebe ocrtavaju modele ponašanja koji izražavaju pedagoška i odgojna uvjerenja, kao što dovode do oblika duhovnosti koji utječu na životni put. Iz tog proizlazi da model žrtve uopće nije zastarjelo (arhaično) stanje duha, nego antropološki arhetip koji se mijenja s povijesnom promjenom kulturalnih prilika. No, s jednim gotovo iznenađujućim učinkom: uslijedila je snažna *metaforička* uporaba pojma žrtve, kojom se u drugi plan stavlja vrijednost ispaštanja ili imenovanja žrtve, te se ukazuje na smisao egzistencije koja se stavlja na raspolaganje drugome, osjetljiva na trpljenje pravednih, pozorna na dobro. No, ima li metaforička upotreba pojma moć da oslobodi značenje žrtve od njezine moralističke, pravne i ekonomske uloge? Ne bi li se u prvom planu istaknula zamisao kako se u žrtvi daje neko odricanje, negacija, lišavanje? Istodobno, s gledišta religioznog iskustva, žrtva bi, nadasve u svojem obrednom obliku, potvrđivala čovjeka pred Bogom, gotovo ga prisiljavajući na nadoknadu. E. Jünger primjećuje: "Najšira i izričita teološka primjedba usmjerena je na pozitivan način protiv obećavajućeg obilježja žrtve te postavlja pitanje može li čovjek učinkovito prikazati žrtvu koja uistinu može zamijeniti izgubljeni odnos s Bogom i izgubljeno jedinstvo cjelovite i nepodijeljene egzistencije."³

vicario nella storia delle religioni, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona, 2002. Usp. također sažeti pregled u: B. Lang, *Sacrificio*, u: P. Eicher (ur.), *I concetti fondamentali della teologia IV*, Queriniana, Brescia, 2008., str. 28-40.

² Usp. J.-D. Causse, *La violenza arcaica e il paradosso del sacrificio agli dèi oscuri*, u: J.-D. Causse – E. Cuvillier – A. Wenin, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, EDB, Bologna, 2012., str. 53-77.

³ E. Jünger, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia, 2000., str. 165.

Upravo zbog te svoje istančane mimetičke sposobnosti čini se da je žrtva bitna za život, kadra predstaviti dimenziju religijskoga i njezinih čina, makar je, zbog određene količine nasilja,⁴ ta slika, koja je povezana sa zaslugama i odricanjima, udara na ljudsku slobodu te oblikuje strašno lice božanskoga. No, je li to baš tako? I gdje se smješta moguća novost evanđelja, budući da mnogi tumači drže da je samo kršćanstvo bitno žrtvene naravi? Želimo postaviti sljedeću hipotezu: u jeziku žrtve kojim se pripovijeda Isusov život, krije se različito značenje koje otkriva iscrpljenost žrtvene logike, upućujući je na gramatiku koju tek treba sklanjati: onu dara i slobode.

1. ANTROPOLOŠKA PRETPOSTAVKA

Obzorje značenja koje ukazuje na pojam žrtve, proporcionalno je njezinoj širini smisla koja uvodi u čitanje i razumijevanje stvarnosti. Nije od malog značenja tvrdnja da se cjelokupni simbolizam pojma žrtve odnosi ne samo na religiozno iskustvo nego i na kulturalni svijet kao prostor izgradnje osobnoga i društvenog identiteta. Ondje gdje se žrtva pojavljuje na pozornici egzistencije, djelatne su osobite oznake tumačenja koje osciliraju između etičkog i ekonomskog, između religioznog i političkog. Ona predstavlja ili ocrtava model svijeta i života, ukazuje na mogućnosti i granice ljudskog djelovanja, potiče potragu koja izražava nedostatnost stvarnosti u procesima ostvarenja "ja". Stoga se nalazimo pred kategorijom koja se ne iscrpljuje u svojim činima, nego otvara temeljno pitanje o vrijednosti života koji valja prihvatiti s lomovima i izvan njih, s promašajima i prekidima koji ukazuju na nužnost pitanja o samoj egzistenciji. Žrtva otvara različit svijet, preokreće uvriježene svakodnevne odnose, predlaže prijelaz na jedan drukčiji red, ukazuje na potrebu želje koja graniči s ranom: *tjeskoba* pred onim čime se ne može upravljati u životu, a što se očituje u nasilju, u zlu i smrti. Možda zato

⁴ Ta je činjenica prisutna u društveno-kulturnim procesima, kako primjećuje S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari, 1993., str. 79-99.

kulture postupaju po žrtvenim shemama koje predstavljaju jednu vrst biološkog mehanizma nadoknade onog negativnog koje često prožima naše dane. Tada razarajući mehanizam koji se pokazuje u praksi i logici žrtve poziva "ja" na obrat nagnuća u odnosu na vlastitu središnjost i samodostatnost.⁵ Odricanje se opravdava u vidu korisnog povratka, a *praksa žrtve ustrojava se kao oblik razmjene usmjerene na nadoknadu*. Bi li se, u takvoj postavci mogla izdvojiti hipoteza da žrtva zahtijeva sposobnost otvorenosti i gostoljubivosti prema novim mogućnostima koje iziskuju krizu i preinaku prebivališta subjekta?

2. U POTRAZI ZA PRIKLADNIM POVIJESNIM KONTEKSTOM (*SITZ IM LEBEN*)

Ipak, nemoguće je zaobići jednu činjenicu: žrtva, sa svojom bogatom *obrednom gramatikom*, tvori trajni i strukturalni element religioznog iskustva.⁶ Ta činjenica zahtijeva pojašnjenje koje uključuje sam smisao takvog iskustva. Ako religija upućuje na usmjerenje egzistencije, nudeći interpretativni pogled koji čini dinamičnom čovjekovu potragu iznad površnosti značenjâ, proizlazi da je važno ukazati na *simbolično obilježje* žrtve. Upravo religiozna fenomenologija predstavlja okvir tumačenja u kojem se egzistencija promatra unutar logike polarnosti u nestalnosti ravnovjesja, u potrazi za kvalitetom koja pomaže izglati neprikladnost kontingentnog, nestalnost privremenog i nesigurnost konačnog. Ta je polarnost pozadina neiscrpivog

⁵ Usp. U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano, 1999., str. 224-226.

⁶ Za povijesni pregled u različitim religijama usp. članak *Sacrificio* u: Y. Bonnefoy (ur.), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, III, Rizzoli, Milano, 1989., str. 1583-1621; J. Henninger, *Sacrificio*, u: M. Eliade (ur.), *Enciclopedia delle Religioni II. Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Marzorati - Jaca Book, Milano, 1994., str. 523-537. Zanimljivo je primijetiti što o antižrtvenom stavu judeo-kršćana piše G. Widengren, istraživač fenomenologije religije. On veli da su judeo-kršćani "uzdigli svoju averziju prema žrtvi i hramu na razinu načela te su izrazili oštru kritiku protiv okrutne liturgije s prinošenjem žrtava koja se slavila u jeruzalemskom hramu" (*Fenomenologia della religione*, EDB, Bologna 1984., str. 460).

i tegobnog odnosa između *svetog* i *profanog*, odnosno između svakodnevnog življenja u žudnji za srećom i mogućeg puta koji ukazuje i potvrđuje njezino moguće ostvarenje. U tom smislu, ono pozitivno kod religioznog iskustva ima sposobnost harmonizacije egzistencije, usmjerujući je prema onom *višem*, koje odsredotočuje samu egzistenciju, upućujući je na odnos koji joj određuje kvalitetu i uspjeh. Drugim riječima, pomaže čovjeku na putu sazrijevanja koje se događa u *odnosu kao uvjetu* izgradnje vlastitog identiteta i življenja općenito. Proizlazi da je ono *više* povezano sa slikom svetoga i/ili božanskoga koje čovjek razrađuje u svojem religioznom iskustvu. Na toj razini, razumljivo je kako je religija borba, često dramatična, između *imaginacije (zamišljanja)* i *objave*, između oblikovanja određene zamisli o Bogu i Boga koji dolazi zamisli s odmakom koji prelazi religiozni zamišljaj.

Preko obreda žrtve čovjek bez sumnje ulazi u odnos s božanskim; no, on tu ulazi onako kako može, naime, uvijek i samo u odnosu na mjeru vlastitog zamišljanja, u odnosu na mjeru slike koju ima o Bogu. Ta mjera (*ratio*), dakle, mora biti mjera čovjeka i, još točnije, mora pripadati samom čovjeku ukoliko je on mjera.⁷

Simptomatičnom se dakle očituje simbolika i logika žrtve koja, ipak, mora voditi računa o razlikama koje postoje među religijama i u svojim antropološkim vidovima. Žrtva se smješta između psihološke potrebe da se nadiđe tjeskoba i hrabrosti da se žrtvuje život za bolji svijet. Vjerojatno se na toj razini razastiru različite tipologije žrtve, kako je to posvjedočeno u povijesti religija: žrtva prvina, žrtva-dar, žrtva pričesnica.⁸ Bez daljnjeg uspoređivanja, shodno je ukazati kako u biblijskoj tradiciji pojam *Saveza* nudi okvir u kojem valja razumjeti žrtvene obrede, čija se svrhovitost nalazi u pokušaju da se dovede u ravnotežu odnos čovjek – Bog te kako bi se izbjegla opasnost da život pojedinca i zajednice završi u etičkom kaosu.

⁷ S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Jaca Book, Milano, 2000., str. 47.

⁸ Usp. I. Chirassi Colombo, *Sacrificio divino*, u: D. Fiorenzoli (ur.), *Colpa e sacrificio*, str. 21–38.

Takav *Sitz im Leben* važan je kao interpretativni okvir, premda ostaje *ambivalentno značenje* žrtava i njihovih motivacija, nadasve ondje gdje "se jamstvo religioznog i društvenog života u Izraelu temeljilo na obredu i žrtvi kao nezamjenjivoj institucionalnoj normi".⁹ Biblijsko je pripovijedanje prepuno primjera takve ambivalentnosti, ali ukazuje i na mogućnost mijenjanja semantike žrtve, ističući značenje religije kao dijaloško-relacijskog mjesta koje cilja na život kao iskustvo slobode koju valja dijeliti s drugima.

3. KRŠĆANSKA RAZGRADNJA ŽRTVE?

Na te se koordinate nadovezuje kršćanska perspektiva koja, iako u kontinuitetu s religijskim obrednim i pojmovnim logikama, uvodi mogućnost kritičke revizije zamisli žrtve, sve do hipoteze o nesposobnosti samog pojma da opravda svoje uobličavanje i svoju ulogu kad ga se primijeni na događaj Isusa Krista. Ova se zadnja primjedba može učiniti radikalnom te, nadasve, neprikladnom zbog činjenice da općem razumijevanju i svakodnevnom jeziku pripada nezamjenjivost logike žrtve, pojačane religioznom dinamikom ontološkog duga. Ne radi se, naime, o svijesti o ljudskom stanju čija je autonomija poremećena krhkošću i ranjivošću, nego o nesposobnosti da se potvrdi punina života, mogućnost dobra, radost oslobođenja. Po nekom čudnom učinku religija je glasnogovornica opsesivne neuroze, gdje postoji stalan priziv na trpljenje, krivnju, zasluge, ispaštanje; zaprječuje rast pojedinca i zajednice, jer su podvrgnuti stalnom mehanizmu popravka, naknada, uzvratanja božanskom i svetom u vidu psiho-društvene ravnoteže koja se mrvi statističkom sigurnošću. Činilo bi se kao da je to uloga posredništva žrtve: djelovati, kako bi se gradio odnos koji uspijeva zaustaviti čovjekovu neugodnost i

⁹ I. Cardellini, *Il sacrificio dell'antico Israele: visione complessiva*, u: *Parola Spirito e Vita*, 54 (2006.), str. 21. Vidi također: G. Deiana, *Sacrificio e sacerdozio nell'Antico Testamento e negli scritti giudaici*, u: *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica*, sv. 61, *Sacerdozio-sacrificio nella Bibbia*, Borla, Roma, 2012., str. 25-149.

strah pred Bogom; otvoriti prolaze etici koja će biti pozorna na opsluživanje dogovorenih pravila. Može se, bez sumnje, prigovoriti kako je biblijsko-kršćanska hermeneutika žrtve složenija i razrađenija. U njoj se nalaze različita antropološka obrazloženja, kritike na kulturni sustav (proroci), etički naglasak na življenju koje bi bilo nadahnuto logikom pravde (usp. Rim 12,1–8). U biti, ostaje sumnja je li kršćanska perspektiva samo snažnije poboljšanje oblika žrtve ili se otvara njezinoj ozbiljnoj dekonstrukciji, potičući kreativniji i radikalniji lingvistički i teoretski obrat; barem na tragu zamjene koju tvori *milosrđe* (usp. Mt 9,13; 12,7), koje ostavlja po strani žrtvu kao neprikladni kriterij razumijevanja i kao etički obzor oslabljen rigidnošću tradicija.¹⁰

Sklonost drugoj alternativni motivirana je činjenicom da sam jezik i biblijsko-teološka refleksija u Isusovu načinu življenja te u njegovoj poruci prepoznaju ponovno oživljavanje značenja žrtve, predstavljajući je kao jedincatu zbog njezine *kvalitativne razlike*.¹¹ Ne bi li ta razlika mogla biti uvjet za interpretativni razvoj koji joj umanjuje smisao, zbog činjenice da događaj Krista premješta razumijevanje žrtve u smjeru koji, na kraju krajeva, ispraznjava ono imaginarno koje je u nju položeno? Posljedično, postaje jasno kako je riječ o važnim stvarima, jer je povezana s poimanjem Boga i čovjeka koje ide protiv shema što ih je utvrdila religija, premještajući postupno središte prema različitom iskustvu vjernika, gdje religija “nije interpretacija svijeta koja ostaje tuđa praksi, kao što ni praksa nije lišena odnosa s određenim tumačenjem svijeta i čovjeka”.¹² Odijeliti problem Boga od problema identiteta čovjeka, znači

¹⁰ Na to ukazuje R. Mancini, *Dal sacrificio alla misericordia: la parola inaudita di Gesù*, u: Parola e Vita, 54 (2006.), str. 241: “Ako se istražuju dva mjesta Evanđelja po Mateju gdje Isus isključuje žrtvu, vidi se kako je to pitanje središnje, odlučujuće, temeljno za način na koji valja živjeti vjeru. Nije riječ o kritici nekog posebnog obreda, ni o liturgijskom posadašnjenju; riječ je o objavi naravi i usmjerenja Božje ljubavi.”

¹¹ Usp. J. Werbick, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia, 1993., str. 309–322; F. Manzi – G. C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001., str. 101–140.

¹² E. Schillebeeckx, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980., str. 913.

svesti religiju na opasno odvajanje od povijesnih procesa i čovjekovih potreba, ne zapažajući kako je stvarnost obilježena dinamičnim poticanjem prema oslobađanju i spasenju u snazi solidarnosti Boga ljubitelja života. Dakle, previše poštovanja prema žrtvenoj viziji religije, usmjerene na jamstvo sigurnosti i uvjerenosti, gasi hrabrost življenja, zanos projektiranja, u korist moći navike i prisile ponavljanja. Ishod je da se više ne uspijeva zamisliti situacija različita od vlastite egzistencijalne zarobljenosti ni preuzeti povijesna odgovornost u preobrazbi svijeta.

4. IZMEĐU IZAKA I ISUSA. HERMENEUTSKO PREMJEŠTANJE

Poznato je da je Isusova *smrt* odlučujuće teološko mjesto, koje upućuje na žrtvu kao pokazatelja smisla.¹³ Novozavjetni se redci, iako u mnogostrukosti nijansi, često koriste¹⁴ jezičnim obrascem koji je vlastit religioznoj žrtvenoj tradiciji. Drukčije nije ni moglo biti budući da je žrtva tvorila referentni model i prostor teološke obrade značenja religioznog iskustva. Istodobno, pak, samo u sličnom kulturalnom kontekstu i unutar jasnih kategorija, bila je moguća pojava *različitosti* žrtve Isusove muke i smrti.¹⁵ Zanimljiva činjenica koja potiče na

¹³ Za sažet pregled usp. L. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978., str. 118–138; P. Gamberini, *Questo Gesù (At 2,32). Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, EDB, Bologna, 2005., str. 209–220.

¹⁴ U NZ nalaze se različita čitanja koja izražavaju paradoksalno i skandalozno značenje smrti na križu preko hermeneutskog bogatstva koje sugerira druge mogućnosti razumijevanja i komunikacije događaja smrti (usp. R. Penna, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico*, u: Isti, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001., 680–704).

¹⁵ Kao egzemplarno mjesto služi Poslanica Hebrejima, o kojoj vidi: A. Vanhoya, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Cittadella Editrice, Assisi, 2007., str. 171–192; C. Marcheselli-Casale, *Sacerdozio e sacrificio nel Nuovo Testamento*, u: *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica*, sv. 61, *Sacerdozio-sacrificio nella Bibbia*, Borla, Roma, 2012., str. 266–308.

razmišljanje jest da se u egzegetskim i teološkim tumačenjima pojavljuje uvjerenje o jedincatosti i neponovljivosti Isusove žrtve. Razlozi koji podupiru diskontinuitet takve žrtve i nadilaženje starozavjetnog razumijevanja žrtve okajnice, nalaze se u drami uključenih osoba: ne više ljudi ili životinja, nego Sina Čovječjeg i samog Boga, koji omogućuju nečuvenu reinterpetaciju odnosa između prinostnika i sakrifikalne žrtve. Ipak, uočavajući poblize formalnu ispravnost takvog čitanja, ostaje sumnja da se bit stvari nije mnogo promijenila. S otežavajućom okolnošću *opasne justifikativne projekcije* na Boga koji, premda u ponudi oprosta prinosi samoga sebe poistovjećujući se kao žrtva u Isusu, ostaje ipak povezan s dvoznačnom i diskutabilnom praksom, koja je već zabilježena u Starom zavjetu. Štoviše, kao što pokazuje događaj Izakova (ne)žrtvovanja, činio bi se tumačem čudnog prepromišljanja s obzirom na ipak problematičan zahtjev upućen Abrahamu da žrtvuje Izaka. Drugim riječima, postavlja se pitanje kako je moguće da, pred obustavljenim žrtvovanjem Izaka,¹⁶ neobustavljanje žrtvovanja Isusa može tvoriti važnu i odlučujuću teološku i antropološku novost.

Iz te perspektive, neobavljena Izakova žrtva pokazuje se kao neočekivan dramatski preokret, jer premješta pozornost na Božje djelovanje, koliko god ono bilo proturječno; u upotrebi jezika žrtve, vlastita religioznom iskustvu i ogledalu božanskog prema slici i mjeri čovjeka, Bog stvara pretpostavke za *prekinuti* zadani jezik i tradiciju.¹⁷ Drugim riječima, započinje novu odnosnu povijest, koja cilja razgradnji logike religioznog koja kao da je zatamnjena žrtvenom praksom. Polazi se od kritičkog odmaka prema kanaanskim bogovima koji žive od žrtava bez odnosa te ne nikada ne bi poistovjetili sa žrtvom. Tu se nalazi rješenje: obustava Izakova žrtvovanja pojašnjava da to nije mjesto nikakve autentične vrijednosti, da nikakva logika razmjene ili poništenja dugova ne može zamijeniti slobodni odnos i razvijanje prijateljstva koje se utemeljuje na prethodnoj i besplatnoj Božjoj inicijativi. Žrtva uopće ne stvara

¹⁶ Za kontekstualno tumačenje vidi: R. Killian, *Il sacrificio di Isacco. Storia della tradizione di Gen 22*, Paideia, Brescia, 1976.

¹⁷ Vidi tumačenje S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, str. 57–76.

uvjete za sreću i slobodu niti dovodi do one autentičnosti koju odnos s Bogom nosi sa sobom. To se događa u odgovoru na Savez kao usmjerenje smisla koje mijenja poznate značajke povezanosti s Bogom. *Proročka kritika* jest ona koja je točno odredila interpretativni proces promjene predodžbenog svijeta o žrtvi. Paradigmatski je tekst Iz 1,11–17 (usp. također Iz 58,2–7): korisnost žrtve čitljiva je u premještanju smjera prema pravednosti i dobru, budući se u *daru drugome* dohvaća značenje izvornog Božjeg plana, a time istine religije i *ethosa*.

Dakle, žrtva je zabranjena jer se nakana nalazi u odgoju za stil življenja prema Savezu koji izriče novu gramatiku egzistencije, osobito ako ističe tragično iskustvo onog odvajanja koje izobličuje i oslabljuje čovjekov hod. Potvrdu tome dao je sam Isusov identitet te svijest da odnos s Ocem ulazi u definiciju njegove osobnosti, a time i njegove poruke i prakse. Takav preokret omogućuje da se Isusova smrt¹⁸ iščitava ne prema logici brisanja i ispaštanja duga, nego unutar plana ljubavi koja još jednom i iznova želi omogućiti odnos s Bogom kao uvjet ostvarenog života i mogućeg općeg dobra.

To je ono što proizlazi iz opisa događaja *kenose* (usp. Fil 2, 5-8), koji postaje normativni kriterij i nadahnjujuće obzorje stila koji zna derivati:¹⁹ odnos i poslušnost Ocu kao prostor identiteta ukazuju na zadaću da se svakom čovjeku i ženi vrati najizvorniji smisao življenja. Za to je Isus spreman za sebedarje *sue* do smrti na križu, a ne *za* tu smrt. Žrtveni se obrazac pokazuje kao iznova oblikovan upravo od *locus theologicus* koji mu je, s tumačćeće točke gledišta, sačuvao uporabu. Razumijevanje Isusove smrti smješta se unutar njegovog života koji je, jer je išao protiv tradicije, preokrenuo, sablaznio i slomio antropološke, etičke i teološke stereotipe.²⁰ Ne treba umanjiti

¹⁸ Literatura je obilna. Usp. primjerice W. Kasper, *Isus Krist*, CUS, Split, 1995., str. 133–145; R. Fabris, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011., str. 649–780.

¹⁹ Usp. C. Bazzi, *L'icona del dono e dei donatori in Filipesi 4*, u: C. Bazzi – R. Amici (ur.), *Donare. Egesesi, teologia e altro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2012., str. 67–87.

²⁰ Na to vrlo uvjerljivo upozorava G. Barbaglio: "Isusova je smrt imala učinak radikalne preobrazbe čovjeka jer je s promjenom dinamike njegovog življenja

dvoznačnost povijesne Isusove smrti, njezin problematičan vid koji, čini se, izaziva sumnju o njegovoj stvarnoj blizini s Bogom. Uistinu, njegova lingvistička i etička sloboda u suglasju je s Božjim spasenjskim planom, i to je razlog što Isusova smrt nije kozmički mit, nego posljedica plana koji je u srazu s logikom religije, s tumačućim kriterijima etike, s predodžbama o Bogu koje se odražavaju na sliku o čovjeku.

Ali, ono što je još važnije jest da je u događaju smrti, koji je potvrđen Uskrsom, upleteno samo biće Boga, koji se definira kao biće za druge, u trajnoj otvorenosti drugome od sebe, u *darivanju* koje uobličuje identitet, nadasve u pogledu patnika, marginaliziranih, žrtava sustava koji diskriminiraju i osiromašuju. Upravo ta potpuna novost kršćanske ideje o Bogu teško se nosi s teološkim predodžbenim svijetom koji sugerira žrtveni obrazac budući da je pobjeda života nad smrću Božji dar, otvorenost novim mogućnostima, u korijenu obilježenima prekomjernošću dobra nad zlom. Ako Isus svojom smrću demontira žrtvenu logiku, to je zato što u perspektivi žrtve pokazuje i potvrđuje jedini mogući put: onaj *supatnje*, koja se bori za oslobođenu slobodu, preko dinamike dara koji lomi nasilje, prelazeći kroz tlačenja i nepravde kako bi se dogodilo oslobađanje od zla.

5. NOVA GRAMATIKA: OD DARA DO SLOBODE ZA

Razlog koji podržava jedno simboličko i drukčije čitanje žrtve, susreće se s daljnjim zahtjevom obnovljenog značenja samog pojma. Pozornost se stavlja na glagol *činiti*, u smislu da u žrtvi postoji *čin činjenja* neke *svete* stvari, u njezinu odvajanju – razlikovanju od profanoga. To djelovanje proizvodi obrat značenja, polazeći od činjenice da svesti na sveto uključuje ući u logiku drugog svijeta, po kojoj je nužan prijelaz, pokret obraćenja koji proglašava neučinkovitim, beznačajnim, otuđujućim ono od čega se dijeli. Slijedi da se, u prvom redu, žrtva pojavljuje kao kakvo *ništenje (dis-fare)*, razaranje nečega,

u dubini promijenjeno i njegovo biće. Uistinu, po milosti je darovan novi identitet" (*Il pensare dell'apostolo*, EDB, Bologna, 2004., str. 241).

kao neko dobro koje zacijelo može biti iznova posvećeno, ali koje je ispražnjeno u svojoj dimenziji dara, u smislu da mu se pripisuje vrijednost razmjene, unutar ekonomije ugovora.²¹ Nasuprot tome, samo jedna osobita interpretacija koja uključuje prihvaćanje sa strane drugih, može ponovno vratiti onome što je bilo žrtvovano značaj dara. Učinak tog mogućeg iskrivljenja značenja nalazi se u općoj ideji da žrtva nosi sa sobom heroizam izbora, asketsku izgradnju sebe koja dopušta da iziđe na vidjelo pretpostavka jedne autonomije kadre žrtvovati sve sebi samoj, pa stajalo što stajalo.

Ako je istina da takva konotacija ne pomaže u izradi pravog značenja pojma žrtve, može se pretpostaviti da bi samo u prihvaćanju dara i u procesu darivanja mogla biti razriješena dvoznačnost žrtvovanja, gdje više prevladava sadržaj odricanja i razaranja nego oslobađajuća i pozitivna dinamika dijeljenja. Dvoznačnost koja se predstavlja u samim dinamikama svetoga te koja, premda je znak koji ukazuje na transcendenciju i neuhvatljivost božanskog, također izražava nepremostivu udaljenost, suprotstavljanje svakodnevnom koje ubrizgava doze nesigurnosti i zbunjenosti, stvarajući tako religiju straha i *do ut des* (dam da daš).

No ako je kršćanstvo dalo oblik religiji koja ustanovljuje prijateljsku blizinu Boga s čovjekom, postavlajući je u radikalnu blizinu čovjeka s čovjekom, dopušteno je pretpostaviti da poistovjećenje između Boga i blizine uklanja sveto u njegovoj anonimnoj i strahotnoj vrijednosti,²² modificirajući svaki sveti

²¹ J.-L. Marion piše: "U tri se slučaja radi, pod nejasnim pojmovima 'dara', 'razmjene' i 'žrtve', o istoj ekonomiji ugovora: ja se vežem za tebe odvezujući se od jednog dobra, *potom* se ti vežeš za mene prihvaćajući ga; *dakle* ti mi duguješ uzvratiti jednako dobro (*do ut des, da ut dem*). Na taj način žrtva ne razara više od onoga što dar napušta budući da oboje djeluju kako bi uspostavili ili ponovno uspostavili razmjenu; ili, kad žrtva razara i kad dar napušta, oboje djeluju upravo u tom trenutku kako bi održali ekonomiju uzajamnosti" (*La potenza e la gloria del sacrificio*, u: Comitato per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena, 2011., str. 247).

²² Na ovoj bi razini valjalo pročitati misao R. Girarda o mitsko-sakralnoj zagonetki religioznog (i ne jedinoj) koju otkriva novost evanđelja. Vidi njegovo izlaganje koje je sam sažeo u: *Non solo interpretazioni, ci sono anche fatti*, u: R. Girard – G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su*

čin: ne više dijeljenje ni razaranje svakodnevnog, ne više žrtve okajnice ili pričesnice, jer je Isusov izbor bio izbor *suosjećanja i solidarnosti* koji je nanovo interpretirao egzistenciju i njezinu religioznu intencionalnost, polazeći od zauzimanja za žrtve, od onoga tko proživljava bol i trpljenje. Takav je Isusov izbor pokazao kako se je govor o Bogu (i čovjeku) zaglavio na pitanju otkupljenja onih koji su krivi, prebrzo relativizirajući problem trpljenja.

“Jesmo li možda tijekom vremena – pita se J. B. Metz – tumačili i prakticirali previše ekskluzivno kršćanstvo kao religiju osjetljivu na grijeh, a premalo religiju osjetljivu na bol? Nismo li možda prebrzo i odveć olako od kršćanskog navještaja muke odstranili krik ljudi sadržan u neistraživim patnjama našega svijeta? ... I nismo li tako postali gluhi pred proroštvom tog trpljenja, koje govori o istini da se sin čovječji susreće upravo u toj ‘profanoj’ povijesti trpljenja, te time potvrđuje ozbiljnost nasljedovanja?”²³

Stoga, pretpostavka da se pojam *dar*²⁴ uzme kao tumačenje koje zamjenjuje (ili se pridodaje) onom žrtve, znači odgovajati se za *novi kodeks*, religiozni, etički i kulturalni, u kojemu prevladava besplatnost za drugog i uzajamnost kao relacijski angažman koji preobražava i obogaćuje.

Iz kristološkog značenja dara proizlazi projekt kršćanskog humanizma²⁵ koji potiče na *promjenu stvarnosti*, u kojoj

cristianesimo e relativismo, Massa, Transeuropa, 2006., str. 75–98. Vidjeti od istog autora: *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, 2004.; Usp. L. Lestingi, *Dal sacro al sacrificio. Note su religione e violenza*, Palomar, Bari, 2003., str. 64–111; G. Salmeri, *Salvati da che cosa? La sostituzione vicaria in Levinas e Girard*, u: M. Marin – M. Mantovani (ur.), *Ira e sacrificio. Negazione del divino e dell'umano?*, LAS, Roma, 2004., str. 457–476.

²³ J. B. Metz, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia, 2009., 154.

²⁴ Pojam dara u antropološkim se znanostima shvaća kao sveopća konstanta zajedničkog života, nezamjenjivi element za razumijevanje ljudskoga. Usp. Klaus-Peter Köpping, *Dono*, u: C. Wulf (ur.), *Cosmo, corpo, cultura*. Enciclopedia antropologica, Bruno Mondadori, Milano, 2002., str. 837–854. Za kratak pregled vidi: S. Labate, *La verità buona. Senso e figura del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2004.

²⁵ Usp. C. Dotolo, *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, EMP, Padova,

prevladavaju druge logike. Dar, doista, proizvodi kopernikansku revoluciju, jer preokreće dijalektiku gospodar – sluga, omogućujući da na vidjelo izide sljedeća datost: svrha darivanja nije uzvratanje (restitucija), premda stvara uvjete razmjene i odgovora. Prije je riječ o tome da se aktivira odnos koji uključuje onoga tko dariva (darivatelja) i onoga tko prima dar (daroprimatelja); i u kojem darivatelj odlučuje da ovisi o slobodi onoga tko prihvaća dar, s opasnošću da ne doživi uzvrat. Onaj drugi može ne odgovoriti, može egoistički odlučiti da bude samodostatan, ali uvijek ostaje razapet u izboru između odnosa i iluzije vlastite samodostatnosti. U tom smislu, ako je s darivanjem povezana svrhovitost, tada je ona samo utemeljenje bratstva i zajedništva, jer je *povezanost važnija od razmijenjenog dara*, savez koji ukazuje na uzajamno prihvaćanje kako bi se moglo biti duboko humanima. To je prihvaćanje koje pomaže priznanju vlastite otuđenosti te koje upućuje na spremnost da se u pitanje dovedu granice vlastita identiteta. Darivanje tada postaje paradigma za promišljanje također onoga što je kulturalno teško, ako ne čak i neprovedivo: gostoprimitstvo naspram različitog, tuđeg, drugoga, bez kojega se ne može živjeti. Zauzimati se u ostvarenju prostora bratstva i društvene solidarnosti, znači aktivirati procese dokidanja sukoba, zatvorenosti koje mogu dovesti do razarajućih praksi koje su ideološki sektaške.

S te točke gledišta, kršćanska antropologija računa s činjenicom da je ljudska zrelost hod *slobode kao potrage za dobrom*, oslobođenje koje nalazi svoje tumačenje u uskrснуću kao negaciji logike smrti, i nade u egzistenciju obilježenu pravdom i ljubavlju. Sloboda koja se dariva započinje hod promjene u kojem ekonomija velikodušnosti i preobilja ratuje protiv beznađa onoga tko zna da se stvari ne će promijeniti. Nije zamisliv nikakav proces oslobođenja koji ne bi bio nadahnut etikom nade, koji ne bi bio u stanju oduprijeti se zamamnosti negativnog i zloga. Upravo na toj razini uskrснуće postaje utemeljujući prijelaz u povijest oslobođenja, ako uobličuje u *sloboda za*, koja je u stanju proizvesti susret s drugim. To vrijedi također u stvarno mogućoj situaciji da se dogodi odbacivanje

i suprotstavljanje. Istina, biti slobodnima znači raspolagati samima sobom, ali samo kako bismo postali spremnima za odgovornost u daru života, prema dobru drugoga.

Stoga, oslobođenje koje odsredotočuje "ja" uvijek teži ostvarenju odnosa, tj. ljubavi koja je jača od smrti, brižnosti i preuzimanja brige, ukoliko razgrađuje svaki oblik narcizma i rušilaštva. Rečeno drugačije: *sloboda* za vodi do autentičnog ostvarenja svakog muškarca i žene, svjesnih da borba za preobrazbu svakodnevnog znači stvaranje uvjeta kako bi se dobro, pravda, promicanje drugoga mogli trajno nastaniti u našoj povijesti. Ako je dar života po smrti znak koji je događaj Isusa Krista ostavio kao baštinu, tada darivati sebe znači moguće rješenje za procvat egzistencije svakog čovjeka i novu obnovu lica društva. Nema sumnje, to je iznenađujuća i obvezujuća *kršćanska razlika*.

S talijanskog preveo: Mladen Parlov

Gift and freedom Christological newness of sacrifice

Summary

Sacrifice and offering sacrifice seems to be an essential structural element for the life itself and as such appropriate for presenting religious experience. At the same time, by its correlation with certain measure of violence and the picture associated with merit and renunciation, it offends human freedom and shapes a terrible face of the divine. But is it really so? And where is the possible newness of the gospel placed, since many interpreters hold that sacrifice is an essential mark of Christianity itself? If we read carefully the biblical text, we see that the Covenant is the historical context (*Sitz im Leben*) of sacrifice and that sacrifices have value if it leads to justice and good. It is, therefore, the change of style which, according to the New Testament, prefers charity to sacrifice.

Assumption that we want to make is that within the language of sacrifice, used to narrate the events related to Jesus Christ, there still hides a different meaning which reveals the voidance of the logic of sacrifice by the category of gift and freedom.