

## **Dar i sloboda. Kristološka novost žrtve**

Carmelo Dotolo, Rim

### *Sažetak*

*Čini se da je žrtva i njezino prinošenje bitan strukturalni element za sam život te je kao takva prikladna u predstavljanju dimenzije religioznog iskustva. Istodobno, po svom suodnosu s određenom mjerom nasilja te sa slikom povezanom sa zaslugom i odricanjem, vrijeda ljudsku slobodu te oblikuje strašno lice božanskoga. No, je li to zapravo tako? I gdje se smješta moguća novost Evanđelja, budući da mnogi tumači samo kršćanstvo smatraju bitno žrtvenim? Dobro iščitavajući biblijski tekst, primjećuje se 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, preferira milosrđe pred žrtvom.*

*Pretpostavka koja se želi podijeliti jest da se u žrtvenom jeziku kojim se pripovijedaju događaji vezani uz Isusa Krista, ipak krije različito značenje, koje otkriva ispražnjenje žrtvene logike, preko kategorija dara i slobode.*

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

### UVOD

Uzeti kao temu izlaganja pitanje žrtve, znači biti svjestan njezine fenomenološke i interpretativne složenosti. Riječ je o kategoriji koja nadilazi kulturne prostore te koja pripada religioznim tradicijama, često pridonoseći oblikovanju samoga vjerničkog iskustva. Istodobno sa sobom nosi i određenu dvoznačnost smisla koja iscertava definirani okvir unutar kojeg se zajedno nalaze motivacije, oblici i različita tumačenja koja nisu uvijek u suglasju. Poznato je, primjerice, da pojam žrtve upućuje na sveto, u njegovoj drugotnosti o odnosu na profano, ali također upućuje na stanje nasilja i tjeskobe koje potiče ljude da traže oblike popravka i ublaženja osjećaja krivnje. Također, u tom se pojmu izražava sposobnost i napor kako bi se dosegnuo cilj za koji se drži da može poboljšati trenutačno 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 su se dogodili na životnom putu. Iz tog proizlazi da žrtveni model uopće nije zastarjelo (arhaično) stanje duha, nego antropološki arhetip koji se mijenja s povijesnom promjenom kulturalnih prilika. No, s jednim gotovo iznenađujućim učinkom: da je uslijedila snažna

*metaforička* uporaba pojma žrtve, kojim se u drugi plan stavlja vrijednost ispaštanja ili označavanje žrtve te se tako ukazuje na smisao egzistencije koja se stavlja na raspolaganje drugome, egzistencije koja je osjetljiva na trpljenje pravednih, pozorna na dobro. No, ima li metaforička upotreba pojma moć da oslobodi značaj žrtve od njezine moralističke, pravne i ekonomske funkcije? Ne bi li tako u prvi plan došla ideja kako je žrtva neko odricanje, negacija, lišavanje? Istodobno, s gledišta religioznog iskustva, žrtva bi, nadasve u svome kulturalnom obliku, potvrđivala čovjeka pred Bogom, gotovo ga prisiljavajući na nekakvu restituciju. E. Jungel primjećuje: “Najšira i najteža teološka objecka usmjerena je na pozitivan način protiv obećavajućeg značaja žrtve te se pita može li čovjek doista ponuditi žrtvu koja uistinu može zamijeniti izgubljeni odnos s Bogom i izgubljeno jedinstvo cjelovite i nepodijeljene egzistencije.”<sup>1</sup>

Upravo zbog te svoje istančane mimetičke sposobnosti, čini se da je žrtva bitna za život, kadra predstaviti dimenziju religijskoga i njezina prakticanja, makar, zbog određene doze nasilja i slikom 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 samo kršćanstvo smatraju bitno žrtvenim? Hipoteza koja se želi podijeliti, jest sljedeća: u žrtvenom jeziku kojim se pripovijeda Isusov život, krije se različito značenje koje otkriva istrošenost žrtvene logike, upućujući je na gramatiku koju tek treba deklinirati: 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 simbolička ukupnost ponuđena pojmom žrtve odnosi ne samo na religiozno iskustvo nego i na kulturalni svijet kao prostor izgradnje osobnog i društvenog identiteta. Ondje gdje se žrtva pojavljuje na pozornici egzistencije, aktiviraju se osobite interpretativne naznake koje osciliraju između etičkog i ekonomskog, između religioznog i političkog. Ona nam predstavlja ili ocrta 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 unutar i izvan lomova, promašaja i prekida koji ukazuju na nužnost pitanja o samoj egzistenciji. Žrtva otvara različit svijet, preokreće uvriježene svakodnevne odnose, sugerira prijelaz na jedan drugačiji red, ukazuje na potrebu želje koja graniči s ranom: *tjeskoba* pred onim čime se ne može upravljati u životu, a što se pokazuje u nasilju, u zlu i smrti. Možda zato kulture postupaju prema

---

<sup>1</sup> E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia, 2000, 165.

žrtvenim shemama koje predstavljaju jednu vrst biološkog mehanizma kompenzacije negativnog koje često prožima naše dane. Tada razarajući mehanizam koji se pokazuje u praksi i žrtvenoj logici poziva Ja na obrat nagnuća s obzirom na vlastitu središnjost i samodostatnost. Odricanje se opravdava u pogledu korisnog povratka, a *žrtvena praksa organizira se kao oblik razmjene usmjerene na popravak*. Bi li se, u takvom zamišljanju, mogla prepoznati hipoteza da žrtva zahtijeva sposobnost otvorenosti i gostoprimstva za nove mogućnosti koje zahtijevaju kriza i preinaka prebivališta subjekta?

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

Ipak, moguće je zaokružiti jednu činjenicu: žrtva, sa svojom bogatom *obrednom gramatikom*, tvori trajni i strukturalni element religioznog iskustva. To zahtijeva pojašnjenje koje uključuje sam smisao takvog iskustva. Ako religija upućuje na usmjerenje egzistencije, nudeći interpretativni pogled koji čini dinamičnom čovjekovu potragu iznad površnosti značenja, proizlazi da je važno ukazati na *simbolični značaj* žrtve. Upravo religiozna fenomenologija predstavlja okvir tumačenja u kojemu se egzistencija promatra prema logici polarnosti u nestalnosti ravnovesja, u potrazi za kvalitetom koja pomaže izgledati neprikladnost kontingentnog, nestalnost privremenog i nesigurnost konačnog. Ta je polarnost pozadina neiscrpivog i tegobnog odnosa između *svetog* i *profanog*, naime, između svakodnevnog bivovanja u njegovoj žudnji za srećom i mogućeg itinerarija koji mu ukazuje na moguće ostvarenje i potvrđuje ga. U tom smislu, ono pozitivno religioznog iskustva nalazi se u sposobnosti da se harmonizira egzistencija, upućujući 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 božanskog koje čovjek razrađuje u svome religioznom iskustvu. Na toj razini, razumljivo je kako je religija borba, često dramatična, između *imaginacije (zamišljanja)* i *objave*, između oblikovanja određene ideje o Bogu i Boga koji dolazi ideji s odmakom koji premašuje religiozni zamišljanj.

Simptomatičnom se dakle prikazuje 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. 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 pojedinačni život i život zajednice završi u etičkom kaosu. 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”.<sup>2</sup> Biblijsko je pripovijedanje prepuno primjera takve ambivalentnosti, ali ukazuje i na mogućnost mijenjanja žrtvene semantike, ističući značenje religije kao dijaloško-odnosnog mjesta koje cilja na život kao iskustvo slobode koju valja dijeliti.

### 3. KRŠĆANSKA RAZGRADNJA ŽRTVE?

Na te se koordinate nadovezuje kršćanska perspektiva koja, premda u kontinuitetu s religijskim obrednim i pojmovnim logikama, uvodi mogućnost kritičke revizije ideje 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 žrtvene logike, pojačana religioznom dinamikom ontološkog duga. Ne radi se, naime, o svijesti o ljudskom stanju čija autonomija živi poremećaj krhkosti i ranjivosti, 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, kompenzacija, uzvraćanja božanskom i svetom u pogledu psihodruštvene ravnoteže koja se mrvi statističkom sigurnošću. Činilo bi se kao da je to uloga posredništva žrtve: djelovati u pogledu odnosa koji uspijeva zadržati čovjekovu neugodnost i 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 (kao kod proroka), etički naglasak na življenje 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 uzima žrtvu tek usput, kao neprikladni kriterij razumijevanja i oslabljeno etičko obzorje tradicijskih strogosti.

Sklonost drugoj alternativni motivirana je činjenicom da sam jezik i biblijsko-teološka refleksija u Isusovu načinu življenja te u njegovoj poruci prepoznaju revitalizaciju značenja žrtve,

---

<sup>2</sup> I. Cardellini, *Il sacrificio dell'antico Israele: visione complessiva*, u: *Parola Spirito e Vita* 54 (2006), 21.

predstavljajući je kao jedincatu zbog njezine *kvalitativne razlike*. Ne bi li ona mogla biti uvjet za interpretativni razvoj koji joj umanjuje smisao, zbog činjenice da događaj Krista premješta razumijevanje žrtve u smjeru koji, na kraju krajeva, ispražnjava 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 koje 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”.<sup>3</sup> Odijeliti problem Boga od problema identiteta čovjeka, znači svesti religiju na opasno odvajanje od povijesnih procesa i čovjekovih potreba, ne zapažajući kako je stvarnost obilježena dinamičnim poticajem 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 situaciju različita od vlastite zarobljene egzistencije ni preuzeti povijesnu 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. Novozavjetni se redci, premda u mnogostrukosti nijansi, često koriste<sup>4</sup> jezičnim obrascem koji je vlastit religioznoj žrtvenoj tradiciji. Drugačije 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. Zanimljiva činjenica koja potiče na 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 formalnu ispravnost takvog čitanja, ostaje sumnja da se bit stvari ne mijenja mnogo. 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

<sup>3</sup> E. Schillebeeckx, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980, 913.

<sup>4</sup> 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).

dvoznačnom i diskutabilnom praksom, koja je već zabilježena u Starom zavjetu. Štoviše, kao što pokazuje događaj Izakova (ne)žrtvovanja, činio bi se tumačem čudnog ponovnog promišljanja s obzirom na problematičan zahtjev upućen Abrahamu da žrtvuje Izaka. Drugim riječima, postavlja se pitanje kako je moguće da, pred obustavljenom žrtvom Izaka, neobustavljanje žrtvovanja Isusa može tvoriti važnu i odlučujuću teološku i antropološku novost.

Iz te perspektive, neobavljena Izakova žrtva pokazuje se kao neočekivani 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. Odnosno, započinje novu odnosnu povijest koja cilja razgradnji logike religioznog koja je kao zatamnjena žrtvenom praksom. Polazi se s kritičkog odmaka prema kaananskim 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 uvjete za sreću i slobodu niti dovodi do one izvornosti koju odnos s Bogom donosi na vidjelo; nego, samo odgovoriti na Savez kao usmjerenje smisla koje mijenja poznate značajke povezanosti s Bogom. *Proročka kritika* je ona koja je točno odredila interpretativni proces promjene žrtvenog zamišljanja. 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* zahvaća 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 izlaže novu gramatiku egzistencije, osobito ako ističe tragično iskustvo 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 zaokret omogućuje da se Isusova smrt 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): odnos i poslušnost Ocu kao prostor identiteta, ukazuju na zadaću da se svakom čovjeku i ženi vrati najizvorniji smisao življenja. Zato je spreman za sebedarje *sve* do smrti na križu, a ne *po* toj smrti. Žrtveni se obrazac pokazuje kao redimenzioniran upravo od *locus theologicus* koji mu je, s interpretativne točke gledišta, sačuvao upotrebu. Razumijevanje Isusove smrti smješta se unutar njegova života koji je, jer je išao protiv tradicije, preokrenuo, sablaznio i slomio antropološke, etičke i teološke stereotipe. Ne treba umanjiti dvoznačnost povijesne Isusove smrti, njezin problematičan vid koji, čini se, izaziva sumnju o njegovoj stvarnoj blizini Bogu. 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 interpretativnim kriterijima etike, s predstavljajima Boga koja se odražavaju na sliku čovjeka.

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 zamišljajima koje sugerira žrtveni aparat, 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 preko tlačenja i nepravde kako bi se dogodilo oslobađanje od zla.

##### 5. NOVA GRAMATIKA: OD DARA DO SLOBODE ZA

Razlog koji podržava simboličko čitanje različito od žrtve, susreće se s daljnjim zahtjevom preuzimanja značenja samoga 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 očituje kao neučinkovito, beznačajno, otuđujuće ono od čega se dijeli. Slijedi da se, u prvom redu, žrtva pojavljuje kao kakvo *ništenje (dis-fare)*, razaranje nečega, neko dobro koje može biti iznova posvećeno, ali koje je ispražnjeno u svojoj dimenziji dara, u smislu da mu se pripisuje vrijednost razmjene, unutar ekonomije dogovora. 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 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, sljubljujući je u radikalnu blizinu čovjeka s čovjekom, dopušteno je pretpostaviti da poistovjećenje između Boga i blizine, uklanja sveto u njegovoj anonimnoj i strahotnoj vrijednosti, modificirajući svaki sveti 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) zapriječio 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?”<sup>5</sup>

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

Iz kristološkog značenja dara proizlazi projekt kršćanskog humanizma koji potiče na *promjenu stvarnosti*, u kojoj prevladavaju druge logike. Dar, doista, proizvodi kopernikansku revoluciju, jer obrće dijalektiku gospodar – sluga, omogućujući da na vidjelo iziđe sljedeća datost: svrha darivanja nije uzvratanje (restitucija), premda stvara uvjete razmjene i suglasja. Prije je riječ o tome da se aktivira odnos koji uključuje onoga tko dariva (darivatelja) i onoga tko prima dar (daroprimatelja); u tom odnosu darivatelj odlučuje da ovisi o slobodi onoga tko prihvaća dar, s opasnošću da ne doživi uzdarje. 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 najvažniji razmijenjeni dar*, 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 upravo neprovedivo: gostoprimstvo različitog, tuđega, drugoga bez kojega se ne može živjeti.

---

<sup>5</sup> J. B. Metz, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia, 2009, 154.



Zauzimati se u ostvarenju prostora bratstva i društvene solidarnosti, znači aktivirati procese popravljivanja 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 uskrsnuću 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 ratuju protiv beznađa onoga tko zna da se stvari ne će promijeniti. Nije zamisliv nikakav proces oslobođenja koji ne bi bio nadahnut etikom nade, u stanju oduprijeti se zamamnosti negativnog i zloga. Na toj razini uskrsnuće postaje utemeljujući prijelaz u povijest oslobođenja, uobličuje se *sloboda za*, koja je u stanju proizvesti susret s drugim. Također u stvarnoj mogućnosti da se dogodi odbacivanje i suprotstavljanje. Biti slobodnima znači raspolagati samima sobom, ali samo kako bismo postali spremni za odgovornost u daru života, prema dobru drugoga.

Stoga, oslobođenje je uvijek u pogledu odnosa koji odsredotočuje Ja, 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 čovjeka i žene, sa sviješću 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, darovati se moguće je rješenje za rast egzistencije svakog čovjeka i novu obnovu lica društva. Nema sumnje, to je iznenađujuća i obvezujuća *kršćanska razlika*.

*S talijanskog preveo: Mladen Parlov*