

ODNOS PROTESTANTSKE IN MEDKULTURNE HERMENEVTIKE

Prispevek skuša povezati prvega od dveh Vlačićevih predgovorov h *Clavisu* (*Ključu Svetega pisma*) kot besedilo, ki se mu na splošno priznava utemeljitveni pomen za protestantsko hermenevtiko, z naj sodobnejšimi postavkami medkulture hermenevtike, ne le na teološkem nivoju, ampak tudi na nivoju morebitne medkulture literarne vede oz. medkulture interpretacije. Posebej se proučujejo odnosi »jezikovnih pogojev« in »kulturno-zgodovinske določenosti«, anticipirane »intencionalne celovitosti« besedila in posamične analize oz. možnosti/nemožnosti doseganja »celovitosti pomena« določenega besedila v pogojih medkulturenega, medsubjektivnega dialoga med interpreti, besedili in disciplinami.

protestantska hermenevtika, medkultura interpretacija, diskurzivna analiza, drugost/tujost, podomačevanje

This contribution is an attempt to connect the first of Vlačić's two prefaces to *Clavis* (*The Key to the Bible*), as a text which is generally recognised to be of fundamental significance to Protestant hermeneutics, with the latest ideas in intercultural hermeneutics, not only on the theological level, but also on the level of a possible intercultural literary discipline or intercultural interpretation. Particular attention is paid to »language conditions« and »cultural-historical determinism«, to the anticipated »intentional integrity« of the text and to individual analyses or (im)possibilities of arriving at the »integral meaning« of a particular text in the context of intercultural, inter-subjective dialogue between interpreters, texts and disciplines.

Protestant hermeneutics, intercultural interpretation, discourse analysis, otherness/foreignness, domesticating

1 Uvodne varijacije

1.1

Prilika je da na vlastitu slučaju provjerim neke od osnovnih aksioma hermeneutike općenito, pa onda i interkulture hermeneutike, kako ih razumijem u posljednjih nekoliko godina. Nisam stručnjak za stariju književnost, ponešto razumijem dinamične, složene književno-povijesne procese novije i suvremene književnosti na širem južnoslavenskom području te zagovaram međukulturenu povijest književnosti, koja bi se, idealno gledano, trebala smjestiti između nacionalne i poredbene povijesti (južnoslavenskih, europskih) književnosti.

Stjecajem okolnosti, s vremena na vrijeme, iako se ne osjećam niti stručnjakom za pojedinu nacionalnu književnost, moram održati našim studentima južne slavistike i pokoje predavanje o slovenskim književnim i kulturnim procesima prije Prešerna. Mogao bih reći da sam spontano i sam došao do nekih uvjerenja koja je nedavno uobličila slovenistička didaktička struka. Boža Krakar Vogel, pišući o posebnostima poučavanja starije književnosti, zauzela se za razvijanje kulturne kompetencije (osim razvijanja sposobnosti neposredne komunikacije s pojedinim tekstovima, naglasak je na poznavanju »nacionalno in medkulturno pomembnih kulturnih pojavov«, kao i na mogućnosti raspravljanja te aktualizaciji kulturnih pojava). S osloncem na interkulturnu teoriju, konstatira se da se tekstovi starije književnosti doživljavaju kao strani, pri čemu se stranost definira kao ono »kar je zavedno ali nezavedno izključeno iz svojega«, da bi se čitanje protestantskih tekstova orijentiralo »k premošćevanju in podomačevanju njihove tujosti« (Krakar Vogel 2008: 80–81):

Poglavitni namen tega početja je, da bralcu ponudi ilustracijo in konkretizacijo predstav o podobi časa, temah, idejah, jeziku, zvrsteh besedil, avtorjih. Ne gre torej za razvijanje literarnobralne zmožnosti s spodbujanjem in reflektiranjem neposrednega doživljajskega odziva, kot je to pri komunikacijskem pouku oz. pri sodobno razumljeni šolski interpretaciji. [...] Po izkušnjah z zmožnostmi in interesi naslovnikov je za oblikovanje takih predstav in povezav važno zlasti celostno zaznavanje vsebinsko jezikovne podobe besedil pri prvem branju oz. poslušanju, pozorno zaznavanje jezikovnega ustroja, povezovanje subjektivne vpletenosti, stališč in mnenj ter natančnega zaznavanja pri tesnem branju in razvijanje literarnozgodovinske zavesti. (Isto: 82.)

Slično piše i Kuzma Ahačić koji predlaže da se obrada ulomaka iz tekstova slovenskih pisca nadogradi »z obravnavo nekaterih medkulturnih razlik med današnjim in tedanjim časom«. Poznavanje tih razlika može dodatno motivirati za čitanje, razumijevanje i analizu, odnosno pripomoći tomu da tekstove doživimo kao manje odmaknute (Ahačić 2008: 31).

Kao što vidimo, u radovima se oboje autora utvrđuje *sedmerostruka stranost*, odnosno mnogobrojne *međukulturne razlike* između tekstova i razdoblja u odnosu na naše suvremeno doba i naše iskustvo s tekstovima novije i suvremene književnosti, kao što oboje predlažu slično: podomaćenje, približavanje tekstovima upoznavanjem razlika ili razvijanjem sposobnosti književnoga čitanja i književnopovijesne samosvijesti, ukratko razvijanjem svojevrstne *interkulturne* kompetencije. Možebitna razlika u reakciji slavista iz druge/strane kulture na tekstove slovenskih protestantskih tekstova ne mora biti ništa manja od one suvremenoga slovenskog čitatelja, pa ni od iskusnijega slovenista koji se bavi suvremenom književnosti. Niti unutarnja međukulturna razlika moje ishodišne hrvatske kulture nije ništa manja od slovenske – upravo suprotno.

Međutim, središte našeg zanimanja u ovom razlaganju trebala bi biti usporedba kulturne kompetencije protestanata, analizom Vlačićeva predgovora, sa zasadama

suvremene i/ili interkulturalne teorijske orijentacije njemačke »novoprotestantske« nacionalne znanosti o književnosti (najviše unutar interkulturalne germanistike), uz »pretresanje« ključnih hermeneutičkih pitanja. Kakve to ima veze s ovim uvodnim varijacijama?

1.2

Ukratko, iskusnu oku povjesničara književnosti opće prakse koji iz perspektive kulturne različitosti autsajdera u odnosu prema glavnim igračima svoje i druge/ strane kulture pokušava izvući prednosti distancirana razumijevanja, neće promaknuti utakmica kontinuiteta, odnosno drama identiteta, koja se odvija pred našim očima. Dvije važne obljetnice, ona hrvatska Marina Držića i ova slovenska Primoža Trubara, kao da jedva ostavljaju prostora za međusobna suočavanja aktera i procesa dviju kultura koje su na pragu novoga vijeka bile toliko srodne da su se mogle gotovo bez ostatka objediniti. Iako su danas društvene okolnosti takve da bi se Slovenci lakše mogli identificirati s renesansnim komediografom, dok bi Hrvatima bolje pristajao protestantski moral, prema kojemu »grijehe struktura« nije moguće otplatiti sustavom indulgencija, obje kulture uznastoje na vrijednostima s kojima se teško mogu dovesti u vezu, koje zapravo ne zaslužuju. Sve prije nego li renesansna tranzicija, aktualna rekatolizacija u oba naroda koju plaćamo izgradnjom stotine novih crkava, bojim se, ostavlja malo prostora za Držićev kritičko-humorni, urotnički duh, odnosno za svjetovne, protestantske akcente razvoja Crkve ili za profane dosege suvremene znanosti i tehnologije. Pa ipak, čemu nas može podučiti Trubarevo ili Vlačićevo odmetništvo, upravo tamo gdje smo danas najobeshabreniji, a najpotrebniji: na području humanističkih znanosti, kao znanosti, odnosno u pitanjima opće hermeneutike ili interpretacije književnosti? Kako tumačiti ne slučajno aktualizirano Lutherovo geslo da je bolje gledati svojim očima nego tuđima? Mogu li se Trubareve flacijansko radikalne formulacije iz *Katekizma* tumačiti kao prvi očiti prodor vjerskoga individualizma u slovenski srednji vijek i je li baš on preduvjet za »začetak samozavedanja, prvi zagon k nacionalni identiteti«? Možemo li se složiti s navodom da je slovenska reformacija, pored osobnog i narodnog identiteta »uveljavila tudi novo globalno evropsko identiteto« (Paternu 2008: 16–20)?

Odgovori su, na prvi pogled, jednostavni i potvrdni:

Toda vse te plasti tuje učenosti niso mogle nikoli do kraja prekriti njegovega v ljudstvu zakoreninjenega prvinskega etosa. Navsezadnje se vsa njegova verska revolucija iztekla v en sam, zelo nesofisticiran stavek: »Pelajte en pošten leben!« Erazmova modrost in kmečka pamet hkrati. To je bil Trubar. Zelo domač in evropski obenem. Videti ga je treba z obeh strani. (Isto: 24.)

Međutim, prepuštajući pošten život, erazmovsku i narodsku mudrost domaćim slovenistima, upitajmo se radije, u vezi s Matijom Vlačićem, možemo li dosegnuti povijesno-kulturni konstrukt nekog razdoblja upravo analizom (protestantskog) diskursa, te »strukturirajuće strukture«, bez obaveze prema raznim vjerama i vjero-

vanjima, odnosno u njihovoj »denaturalizaciji«? Odgovor je suvremene hrvatske historiografije, s osloncem na Foucaulta i frankfurtsku školu, prilično određen, ali i zamršen:

Polazeći od postavke da je diskurs, kao specifičan komunikacijski događaj, eksplicitan izraz ideologije, diskurzivna analiza pokušava sistemski ispitati kompleksne strukture i strategije teksta i govora, odnosno njihovu produkciju, interpretaciju i upotrebu u okviru nekog sociokulturnog konteksta, tj. utvrditi kako tekst djeluje u okviru neke sociokulturne prakse. Naime, pretpostavljajući da se socijalno djelovanje diskurzivne prakse ogleda u etabliranju, reprodukciji i prikrivanju odnosa moći i dominacije između socijalnih grupa i klasa, diskurzivna analiza pokušava učiniti vidljivima ideologijom prožete i često netransparentne forme moći, političke kontrole i manipulacije kao i diskriminatorne i ostale strategijske ekskluzije. (Blažević 2008: 31.)

Mogli bismo reći, slično kao što je zapisao Hans Robert Jauss, da analiza diskursa (on je mislio na semiotičku analizu) i hermeneutička refleksija danas konkuriraju kao metode koje obuhvaćaju alteritet nama dalekog teksta. Obje su utemeljene na specifičnu komunikacijskom principu (»dijalogičnost literarne komunikacije«, piše Jauss, »u višestrukome pogledu nailazi na problem alteriteta: između producenta i recipijenta, između prošlosti teksta i sadašnjosti recipijenta, između različitih kultura«), pa možemo opetovano postaviti pitanje, što nam omogućuje da premostimo jaz prema njegovoj stranosti (Jauss 1998: 334).

Za razliku od književnoga djela, kojemu je komunikacijska osnova neprikrivena, religiozni, pravni ili politički diskurs je prikriva ili prešućuje i tek je moramo osmisliti. Estetskom je predmetu, nastavlja Jauss, svojstveno da on istodobno čuva i raskriva ono historijsko drugo, jer dopušta da se prikaže i subjektivno iskustvo svijeta i iskustvo njega samoga u iskustvu drugoga, kao što će i teološka hermeneutika, utemeljena na *Bibliji*, svjedočiti idealnu formu razgovora koji često sam sebe ukida u »ispunjenoj komunikaciji«, kao i oblike »dijalogičnosti koja se raspada«. Magistralni razgovor, s teološkoga gledišta potrebuje još i treću instancu, »instancu odsutnog Prisutnog u osobi autoritarnog Trećeg, koji kao sudionik može biti reprezentiran dalekim spisom kao i Isusovom obvezujućom zapovijedi« (Isto: 335–336). Iz ovoga bi slijedilo da se ne možemo složiti s tim da interpretacija biblijskih spisa ne podliježe uvjetima tumačenja drugačijim od svake druge literature, ne samo zbog toga što je sporno djelovanje Boga, za kojega ne može postojati određeno iskustveno predrasumičevanje (Bultmann 1998: 281), nego upravo zato što tumačenje *Svetog pisma* osigurava autoritarni Treći, naime naša možebitna vjera u njega, što ostali tipovi diskursa ne omogućavaju. Štoviše, naše živote označava radikalna, strukturna nemogućnost odgovora na mnoga, pa i zadnja pitanja:

Kaj je klic? In kaj prihaja? Kaj se dogaja? Kdo ve – če mi sami ne vemo, kdo smo? Mar je to Bog, ali pravičnost? Božje kraljestvo, ki mora priti, ali demokracija, ki mora priti? Ali gre za eno isto stvar? Ali pa so to zgolj kozmični šumi, mrmranje nezasišanega kozmičnega brezumja? Značilno potezo takšne nedorečenosti lahko izrazimo tako, da rečemo, da naša življenja zaznamuje radikalna, strukturna

nezmožnost razrešitve teh pravprašanj; čeprav moramo prav zato poskrbeti, da ostanejo živa. (Caputo 2007: 449.)

Između molitve srednjovjekovnoga mistika Majstora Eckarta, koji u svojim molitvama moli Boga da ga oslobodi boga i *Molitava i suza* Jacquesa Derride koji nam, kako tumači John D. Caputo, sugeriraju da je tajna u tome, da nema Tajne, pa je ne možemo niti razriješiti (ali se ustrajno trudimo da se o tome prepiremo, kao ljubavnici koji osjećaju da se u previše toga slažu, pa se svađaju kako bi se i dalje doživljavali zanimljivima i privlačnima) nema veće razlike. Kada komuniciramo, piše kritizirajući Habermasovu hermeneutiku u korist analize diskursa Jochen Hörisch, mi *dis-curriramo*, sastajemo se da bismo se odvojili, razišli, suprotstavili različite informacije, mnijenja, opcije. Komuniciramo zato što postoji disenzus, jer kada je konsenzus postignut, prestajemo komunicirati, on je »konkurs diskursa«, *stečaj* razgovora, dijaloga (Hörisch 2007: 134).

2 Vlačićev Predgovor

2.1

Za razumijevanje suvremene književne interkulturalnosti, oslonit ću se na aktualni pokušaj njezine sistematizacije u slovenskom kulturnom prostoru. Ključno mjesto interkulturalne hermeneutike, kako ju je za slovensku znanstvenu zajednicu (slično mome pokušaju, koji sam to svojedobno učinio za hrvatsku) nedavno predstavio Tomo Virk, doduše pod krovnim znakom suvremene komparatistike, svakako je novo razumijevanje alteriteta, odnosno drugosti. Koncentrirajući se na pojam literarnosti, kao komunikacijski prostor uzajamnosti, susreta s drugim, odnosno na *književnosnost* konceptualiziranu »ob problematiki odnosa z drugostjo«, književnost postavlja u širi, etični i gnoseološki kontekst, a književni diskurs, u svojevrsnom »estetskom obratu«, kao suvremeni humanistički diskurs vidi kao model za »tvrde znanosti«, makar samo kao »pobožnu želju«:

Kot je dovolj prepričljivo formuliral Mecklenburg (po smislu enako pa tudi Riffaterre in Gnisci), lahko literaturo v njeni specifik, namreč kot eminentni prostor empatičnega srečevanja z drugim, razumemo kot model vsake sodobne, predvse medkulturne humanistike, tudi kulturnih študij, ki brez te literarne specifik očitno ne morejo, če hočejo razumeti kulturno drugo. (Virk 2007: 132–134.)

Konačno, shvatimo li *Bibliju* kao istodobno vjerski i književni tekst, što možemo s gledišta diskurzivne analize ili interkulturalne znanosti o književnosti danas reći o Vlačićevu *Predgovoru* prvom dijelu *Ključa Svetoga pisma*? Može li se suvremena teologija, u duhu optimalno shvaćene interkulturalne humanistike, nekako pomoći našim skromnim svjetovnim znanjima ili se moramo svi zajedno i dalje uzdati u propovijedi mistične teologije ili majstorsku esejistiku dekonstrukcionista?

Ključni Vlačićev pojam *clavis*, ključ, upućuje nas prema rječniku biblijske kulture na *znak moći* – onaj koji ima ključeve neke kuće može u nju ući i dopustiti ili

odbiti ulazak drugima; Isus daje moć da se dopusti ili odbije ulazak u Kraljevstvo, on sam posjeduje ključ grada Smrti, to jest moć da uskrsava. (Nije slučajno da se serija interpretacija hrvatske lektire svojedobno zvala – *Ključ za književno djelo*, a knjiga urednika i autora te sintagme Vlatka Pavletića još određenije – *Ključ za razumijevanje književnog djela*.) Vlačić se ispričava što je djelu dao tako pretenciozan naslov jer je samo jaganjac Božji *granica (finis)* zakona i samo on otvara zatvorenu knjigu: samo on, sad sa zakona, sad s našeg srca, skida veo Mojsijeve zagonetnosti. Napokon, samo on nam otvara *Pismo* i čisti srce da njegove tajne možemo vidjeti istinski, a ne ih naslućivati kroz veo (Vlačić 1997: 201):

Dodijelio sam taj naziv ništa manje zato jer razumijevanje fraza i jezika, koje nerijetko Isus ozbiljno traži od svojih apostola, veoma mnogo koristi za shvaćanje *Svetoga pisma*; nemalo je rečeno u ovom djelu o samim stvarima i o spoznaji Krista, a ako se to ispravno shvati, uistinu će donijeti ključ i unijeti svjetlo u sveto pismo. Budući da su izrazi zapravo znakovi o stvarima, smisao pisma nužno treba gledati s obzirom na značenje riječi i jezika. (Vlačić 1997: 201.)

Iz tog završnog dijela predgovora za našu raspravu mogu biti interesantna još dva Vlačićeva navoda; u *prvom* se, upravo zaključnom, Vlačić obazire na činjenicu da nije u svemu slijedio Vulgatu, nego je često navodio i grčke i hebrejske izvore, »kako bi se što više primijetila prirođena narav hebraizama«, odnosno zato što ih je bilo nužno objasniti »sličnim primjerima«, iako nisu izraženi u verzijama. Načelo sličnosti tadanjega sustava znanja time će biti zadovoljeno i tekst/svijet se, kako sugerira teorija diskursa, razumije u onom opsegu u kojem se mogu dokučiti odnosi njegove unutarnje i vanjske sličnosti (usp. Hörisch 2007: 76–77). Ili, kao što će sam Vlačić reći, istraživanje nije razmatranje samo jednog mjesta, nego ispitivanje mnogih, kao i međusobno uspoređivanje, koliko vješto, toliko i pobožno (Vlačić 1997: 193).

Drugi, kraći navod sa samoga kraja *Predgovora*, koji piše u Antwerpenu, u veljači 1567., privlači pozornost zbog autorove želje da priredi *antistrofon* (primjeren, odgovarajući), svojevrsni komentar čitava *Svetog kodeksa* čime bi se objasnio kontekst i što bi mnogima omogućilo razumijevanje bez dugačkih komentara.

Oba izabrana mjesta dobro ilustriraju dosadašnja autoritativna zapažanja da Vlačić ustrajava na rekonstrukciji izvornoga teksta i njegova smisla, budući da je svjestan povijesnosti jezika i nesavladiivosti granica razumijevanja, dok postuliranje hermeneutičke anticipacije jedinstva smisla u teološkom kontekstu, u kojem se dokidaju i nadvladavaju sve divergencije, govori o tome da je u dijelu Vlačićeve hermeneutike »sadržana klica moderne teorije postupka tumačenja«, ali se zbog svojih dogmatičkih premisa nije mogla potpuno razviti, pa je zadobila tek »najveći značaj u čvrstome zasnivanju filološko-povijesnoga znanja« (E. Hufnagel, prema/i Kodrić 2007: 149; Dilthey 1997: 213).

Umjesto privremena zaključka, osvrnut ću se samo na još jedan problem, pitanje značenjske cjelovitosti. Prema W. Diltheyu prvi od dvaju predgovora Clavisu sadrži

srž protestantske hermeneutike, jer se izravno povezuje s Lutherovim reformacijskim načelom koje restituira vrijednost »čiste riječi«. Ilustrirajmo to izvodom iz *Predgovora*:

Stoga je u Crkvi uvijek bilo, i jest i bit će najpotrebnije jedno: da vjernici, osobito učeni, što potpunije i savršenije poznaju jezik *Svetog pisma*, da ga razumiju i da im postane što bližim, kao umilan govor najdraže i najpovjerljivije hraniteljice, da bi se *Pismo* uistinu moglo, a i moralo, nazvati najdobrohotnijom učiteljicom svih dobrih duša i pobožnih stvorenja. (Vlačić 1997: 196.)

Posebna je vrijednost toga predgovora u tome da od »gramatičke cjelovitosti« Vlačićeva hermeneutika napreduje »navlastitoj«, značenjskoj cjelovitosti. Kao što je općeprihvaćeno jednostrana perspektivnost čvrste logičko-značenjske cjelovitosti protuslovi fundamentalnim hermeneutičkim načelima: »Svaka anticipirana značenjska cjelovitost«, navodi u Dilteyevu smislu Erwin Hufnagel, »mora putem kontinuirana rada izlaganja, koji se provodi u pojedinačnim pod-sustavima, biti otvorena za neprestane strukturno-sadržajne mijene.« (Hufnagel 1993: 51.)

Istinski smisao u *Svetim spisima*, kao i u svim drugim tekstovima, većinom se dobiva iz konteksta, svrhe i takoreći odnosa i međusobne usklađenosti dijelova i udova, kao što se i bilo gdje drugdje pojedini dijelovi neke cjeline najbolje razumiju iz promatranja i usklađenosti cjeline i ostalih dijelova ([...] sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius, optime ex consideratione harmoniaque integri ac reliquarum partium intelligentur) (Vlačić, *Ključ I*, Predgovor, prema Kordić 2007: 167).

Ili, opet Vlačićevim riječima, a vrijedi, složiti ćete se, za našu današnju situaciju u znanosti o književnosti, posebno u nauku o interpretaciji:

Kako se ljudima ne događa nikakvo dobro bez nekog zla i nesreće, u tolikoj sreći dogodila se nemala nesreća, jer je izgledalo da su mnogi tumači većima predstavljali svoje spise nego li sam tekst *Svetog pisma*; na takav su način o građi raspravljali obimno, o samome pak tekstu i jeziku *Svetoga pisma* (a to bih htio reći za spasonosan mir njihovih duša) odveć šturo. Stoga svojom velikom opširnošću čitatelja od *Svetoga pisma* više udaljuju no što ga k njemu bliže, a pravo je ipak da upravo potonje bude jedina dužnost pobožnoga, vjernog i učenog tumača. (Vlačić 1997: 198.)

3 Umjesto zaključka

Ukratko, omogućiti (sebi, drugima) izravan susret kulture teksta i kulture interpretatora, bez prevelikoga predstavljanja svojih spisa i iscrpne rasprave o građi (literaturi, metodologiji), mogao bi biti nauk svake dobre škole interpretacije, jednako Vlačićeve kao i suvremene interkulturene ili pak tzv. analize diskursa koji se istodobno konstituira i tumači. Prihvatanje i približavanje svakojakoj stranosti može se postići samo razvijanjem (otvaranjem novoga organa u sebi) šire interdisciplinarnе i užе interkulturene kompetencije: u samointerpretaciji *Svetoga pisma* i interpretatora, u njihovu zajedničkom, međukulturnu diskursu. Bez obzira što ih omogućuje, Bog

ili ljubav, moralni zakoni ili zvjezdano nebo nad nama: In diesem Sinne wird interkulturelle Kompetenz nicht zu verwechseln sein mit der Fähigkeit, jeden und alles zu verstehen. Nein, es geht auch darum, Fremdheit zu akzeptieren – auch dazu kann Literatur beitragen (Hofmann 2007: 8). Odnosno, da se vratimo didaktičnom impetusu s početka rasprave, drugost/stranost zapravo nije potrebno premošćivati, podomaćivati, nego je prihvaćati i podnositi, upravo s njom *dis-kurirati*, pokušavajući kao što to zamišlja diskurzivna analiza – »učiniti vidljivima« naše međusobne razlike, našu osobnu drugost, odnosno svakovrsne »strategijske ekskluzije«. Pri tomu svaka današnja književno-znanstvena ekspertiza koja si umišlja da ima *ključ* za razumijevanje književnoga teksta, svetoga – poput *Biblije* ili svjetovnoga – kao što su nečije *ljubavne pjesme*, mora računati sa spoznajnom i vremenskom ograničenosti vlastitoga uvida. (O tome pak opširnije u drugom dijelu teksta koji ovdje ne može biti objavljen.)

Na kraju, vratimo li se nakratko u metodičke i metodološke okvire ovoga istraživanja, možemo zajedno s Božom Krakar Vogel i Hansom Robertom Jaussom postaviti ključna pitanja: *kaj v sodobnem času in znamenom »podomačevanja« tujosti poučevati iz starejše, v konkretnem primeru protestantske književnosti, odnosno što nam naočigled alteriteta teksta uopće omogućuje da premostimo jaz prema njegovoj stranosti i nijemosti?*

Kao što su Matija Vlačić i protestanti bili uvjereni da je izvornom tekstu *Biblije* na hebrejskom jeziku jedan od ključeva njezina dobrog razumijevanja, ne odbacujući niti kasnije prijevode – tumačenja, pa su ustrajali na rekonstrukciji izvornoga teksta i njegova smisla inzistirajući na tome da čovjek »iziđe iz uskosti svoga jezika i svojih životnih iskustava, da bi mogao razumjeti drugoga i ono drugo«, kao što Vlačić vjeruje da interpretator mora uspostaviti »razmjer između onoga tko poučava i onoga tko sluša, između djelatnog i trpnog, između božanske poruke u Pismu i njezina primatelja čovjeka« (Kordić 2007: 149–151, 173), tako i suvremeni čitatelj, odnosno interpretator književnoga teksta koji mu primarno stoji u staroj/stranoj tradiciji doći će do estetičkoga razumijevanja, kao što smo vidjeli, već prihvaćanjem stranosti, empatijskom pripravom spoznavanja konteksta, ali najviše svojom otvorenosti, *prihvaćanjem sebe kao drugosti*. »Magistralni razgovor« iz teološke hermeneutike, kao i sokratovska forma dijaloga ili Gadamerova dijalogičnost kao pretpostavka svakog razumijevanja, kao i uostalom Bahtinov princip dijalogičnosti, na koje upozorava Jauss, ukratko: dijalektika pitanja i odgovora postaje »genuini hermeneutički instrument« za prevladavanje vlastitoga obzora da bi se preispitao strani horizont drugoga te ponovno započeo dijalog s tekstem koji daje odgovore tek ako je iznova zapitan. »Odnos prema svijetu, koji se otvara u lirskome glasu, može zatim na sebi samom postati hermeneutički most sebe-razumijevanja u drugome, jer ova otvorenost govora prema subjektivnom iskustvu svijeta«, zaključuje Jauss s P. Ricoeurom, »obilježava djelovni karakter nekog teksta koji je uzdignut do pisanog oblika« (Jauss 1998: 348–349).

Jednom riječju, bilo u svetom, bilo u umjetničkom književnom tekstu, pa i u svakom tekstu iz kulturne povijesti, *ogleda se* samo naša, dijalogu s njim i prema sutumačiteljima okrenuta, nesigurna, u većem ili manjem *sramu* (pred autoritetom, pred svojim ili tuđim neznanjem, pred bogom ili pred teorijom) *tjeskobna osobnost*, uvijek iznova na rubu trajno nespoznate stranosti svoje egzistencijalne mučnine.

Literatura

- AHAČIČ, Kozma, 2008: Kulturne razlike kot izhodišče za kvalitetnejšo ciljno obravnavo jezika in književnosti Trubarjevega časa. *Slovenščina med kulturami. Zbornik Slavističnega društva Slovenije* 19. Celovec. 25–42.
- BULTMAN, Rudolf, 1998: Problem hermeneutike. *Filozofijska hermeneutika, 20. stoljeće u Njemačkoj*. Zagreb: Biblioteka Scopus. 259–286.
- BLAŽEVIĆ, Zrinka, 2008: *Ilirizam prije ilirizma*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- CAPUTO, John D., 2007: *Radikalnejša hermeneutika. O tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo apokalipsa.
- DILTHEY, Wilhelm, 1997: Osnovne značajke Vlačičeve hermeneutike. *Nova Istra. Časopis za književnost, kulturološke i druge teme* II/VII–4. Pula. 205–214.
- HÖRISCH, Jochen, 2007: *Teorijska apoteka*. Zagreb: Algoritam.
- HOFMANN, Michael, 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: W. Fink, UTB.
- HUFNAGEL, Erwin, 1993: *Uvod u hermeneutiku*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna nagrada.
- JAUSS, Hans Robert, 1998: Poetski tekst u mijeni horizonta razumijevanja. *Filozofijska hermeneutika, 20. stoljeće u Njemačkoj*. Zagreb: Biblioteka Scopus. 317–350.
- KORDIĆ, Ivan, 2007: *Razum, vjera i neznanje*. Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o.
- KRAKAR VOGEL, Boža, 2008: Nekateri posebnosti poučevanja starejše književnosti. Miran Košuta (ur.): *Slovenščina med kulturami. Zbornik Slavističnega društva Slovenije* 19. Celovec. 79–91.
- PAVIĆ, Željko (ur.), 1998: *Filozofijska hermeneutika. 20. stoljeće u Njemačkoj*. Zagreb: Biblioteka Scopus.
- PATERNU, Boris, 2008: Trubarjeva prebujanje individualne, nacionalne in globalne identitete. *Slovenščina med kulturami. Zbornik Slavističnega društva Slovenije* 19. Celovec. 15–24.
- Rječnik biblijske kulture*, 1999. Zagreb: AGM.
- VIRK, Tomo, 2007: *Primerjalna književnost na prelomu tisućletja*. Kritični pregled. Ljubljana: Studia litteraria/Založba ZRC, ZRZ SAZU.
- VLAČIĆ Ilirik, Matija, 1997: Predgovor prvome dijelu Ključa Svetog pisma. *Nova Istra. Časopis za književnost, kulturološke i druge teme* II/VII–4. Pula. 190–202.