
Kraj vjere i povratak pretkršćanskom svijetu

Prema drugoj teologiji povijesti

Elmar Salmann, Rim

UDK: 140.8 : 23/28
Izvorni znanstveni rad

I. POSTAVKE I PERSPEKTIVE

1. Jedna od velikih tajni povijesti jest da svaki prevrat-revolucija vodi k svojoj suprotnosti; svaki se događaj okreće protiv sebe, preokreće se u svoju suprotnost, dolazi na ono što je htio nadvladati. Uistinu, nikada nije ništa od toga "maloga antičkoga svijeta" posve nadvladano. Sve se ponovno predlaže, ponovno se predstavlja na izokrenuti, premda na presvučen i preoblikovani način. Takva će biti i sudbina kršćanstva, koje je uvijek dosezano, podržavano, oplodivano i razarano različitim pokušajima (valovima) pogrčivanja (helenizacije) i ponovnoga požidovljenja (judaizacije).

2. Posljednjih je desetljeća kršćanska vjera doživjela dubok unutarnji ("utrobni") proces rastakanja stvarnosti (derealizacije), smanjenja uvjerenja. Prekinut je slijed prijenosa, prirodni spoj između svakodnevice i molitve, između vjere i življenih stavova; manjka prodorni način života vjere i njezina prenošenja budućemu naraštaju.

3. Od Schillera, Hölderlina i Nietzschea naovamo svjedoci smo bujanja poganskoga, predplatonskoga, mnogobožakoga, vremenosnoga /kairološkoga/ (sretan i jak trenutak je božanski, theion), svijeta, novoga preporeda pod znakom posljednerne, čija su zaštitna božanstva Prometej, Odisej, Apolon, Dionizije, Edip, Sizif, Hermes i Orfej. Taj poganski svijet već je ušao u podsvjesno zapadnoga svijeta, miješajući se s likovima i duhovnim putovanjima na Istok (sjetimo se samo Siddharte Hermanna Hessea).

To se poganstvo predlaže kao oslobađajuća suprotnost kršćanstvu. Ono "prihvaća novost sa zanimanjem i duhom snosljivosti; uvijek pripravno povećati popis božanstava, ono razmišlja o dodavanju, izmjeničnosti, ali ne o cjelini (...) Povijest je spora, a pojedinac brzo stari. Ali u uvijek obnavljanoj radosti mnogoboštava (koji se više brinu oko ponovnih rađanja negoli oko vječnosti), u mirnoći bez stoičkoga i epikurejskoga težišta, nešto nam uvijek omogućuje da bismo shvatili da ni sreća ni svijest ne trebaju nadu".¹

4. Prošlost, koja je naizgled udaljena, ponovno se predlaže u jednomu drugom i neočekivanu obliku, u obliku agnostičkoga novožidovstva, koje nam, čini se, želi nametnuti povratak u pustinju. Židovski su prosvjetiteljski mislitelji raspalili sve instancije i teme poslijemoderne: dok se Katolička crkva koprčala u krizi modernizma, oni su izmislili i ponovno definirali naš predsvijesni mentalitet: psihoanalizu, fenomenologiju, sociologiju, novu fiziku, glazbu i umijeće pripovijedanja, filozofiju života, dijaloga i negativne dijalektike. Kod Freuda, S. Weil, Löwitha, Adorna i mnogih drugih, jake teme takve a-teologije pustinje povezale su se s preuzimanjem mitskih izričaja ("mitologema") iz stare Grčke.

5. Oklada: iščitavati to razdoblje bez takvih predrasuda, prigoda je za obnovljeno kršćanstvo. Osim toga, možemo pokazati da mnoge instancije fundamentalne teologije već odgovaraju, često na tajnovit i neizravan način, na izazove a-teološkoga svijeta koji smo upravo naznačili.²

¹ M. Augé, *Genio del paganesimo*, Torino, 2002., str. 14. 301.

² Mogli bismo dodati da danas ne živimo samo protuplatonski i prožidovski zaokret nego u tome i dokidanje koordinata Konstantinova (na području moći i državno-društvenoga predstavljanja) i Augustinova sustava (ili njegova isticanja grijeha-milosti-predodređenja u prvi plan). Sigurno, radi se o nekakvu oslobađanju, ali i o praznini, koja nas okružuje, a katkad čak i proždire (potire).

II. POVRATAK U GRČKU I PUSTINJU, PREDKRŠĆANSKOMU SVIJETU

Protuplatonski zaokret i zaokret vrednota: od Origena do Rahnera i Balthasara katolička je teologija i pobožnost ostala povezana s prvenstvom platonskoga svijeta: od vječnosti na vremenito, od jedinstva na pluralnost, od razuma na osjećaje, od volje na emocije, od ideje na stvarnost, od stvarnosti na mogućnost, od duha na tijelo, itd. Sada su se ta prvenstva svetoga iskustva preokrenula, okrenula naopačke. Od Nietzschea naovamo mislimo i živimo prvenstvo života nad idejom, moći nad stvarnošću, sretnoga trenutka nad vječnošću. Čini se da se mučimo pronaći one oblike religioznoga života koji bi odgovarali tom prevratu osjećanja.

Ipak, kršćanska se vjera po sebi ne bi smjela bojati novih težišta, budući da je ona vjera utjelovljenja, različitosti, odvajanja, sukoba, povijesti, duhovno-sakramentalnih osjećaja, dodira, patnje i snage, koju čovjek živi.

Protuaristotelški zaokret: svjesni smo da su kategorije bitka, supstancije, uzroka, analogije, posredništva, proporcije, vrline, koje su podržavale teoretski i praktični plan crkvenoga života, postale tuđe. Danas prvenstvo ima struktura, odnosno perspektivna i demokratska međuzavisnost, gdje je sve jednako i bezgranično izvorno.

Možda idemo prema nekakvu odnosu (relacionalnomu) kršćanstvu, velikih i krhkih prijelaza koji obilježavaju logiku i dinamiku kršćanskih otajstava (Trojstvo, stvaranje, utjelovljenje, pashalni događaj, euharistiju)?

Povratak pretplatonskoga misterijskoga svijeta: povratak misterijskomu, pretplatonskom svijetu i zanos razdirućega i bolnoga oduševljenja, prometejski-emancipiranoga, orfičko-pitagorejski-incijacijskoga, majčinsko-zemaljski-erotičnoga (Demetra), teodramatično-kultnoga (Dionizije), božanskoga (theion) i povratak bogova (sretni i jaki trenutak, kairos koji se duboko živi), radosti preobrazbe, estetske prisutnosti i agonijske lukavosti (Apolon), prekršiteljskoga, prevoditeljskoga, pluriprospektičkoga i enigmatičnoga razuma, koji uvažava neizmjerivo (Hermes), vječno lutanje (Odisej) i griješenje (Sizif), tra-

gični usud povijesti pred dalekim bogovima, koji su blaženi i okolnosno uključeni. Otkrivanje konflikta i cjelovitosti (holizma), protuslovnoga ustroja svega (Heraklit), koje ipak ostaje isto (Parmenid)³.

Sve je to lako shvatiti i lako je potpasti pod utjecaj zavodljivosti svega toga. Suprotnost-slaganje između Apolona i Dionizija “zadnja je bit i zakonitost svijeta. Olimpijskoj religiji – ne podvrgavanja ili potreba srca, nego jasnoga gledanja duha – bila je pridržana spoznaja i čašćenje, ondje gdje su druge religije

³ Za povratak preplatonско-poganskom svijetu mogu se pogledati klasični tekstovi K. Reinhardta, W. F. Ottoa, Kerényia (važni sugovornik Thomasa Manna), W. Schadewaldta, pa: G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, 1975., *Dopo Nietzsche*, Milano, 1974. Za poslijemoderno razdoblje: R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano, 1988, i sav program nakladničke kuće Adelphi; H. Rombach, *Der kommende Gott*, Freiburg, 1991. (kao uvod u tog post-heideggerovskoga pisca važan je: A. De Santis, *Dalla dialettica al kairos, L'ontologia dell'evidenza*, u: H. Rombach, Roma, 2002); P. Sloterdijk, (primjerice, *Kritik der zynischen Vernunft I-II*, Frankfurt, 1983; Id. *Weltfremdheit*, ib. 1993; Id., *Sphaeren I-II*, ib. 1999); filozofski sustav H. Schmitza u deset svezaka, koji smjera očitovanju atmosferske sile emocija-afekata koje nas okružuju, na fenomenološka područja našega obitavanja, života, prosudbe. Za našu se temu može vidjeti III. sv., 4. *Das Göttliche und der Raum*, Bonn, 1995., str. 1-204, koji grčke bogove predstavlja zajedno s fenomenologijom biblijskoga Duha i savjesti; usp. M. Ruggenini, *Il Dio assente*, Milano, 1997; niz djela Natoli S., *L'esperienza del dolore*, Milano, 1986; *La felicità*, Milano, 1994; *I nuovi pagani*, Milano 1995; *Dio e il divino*, Brescia, 1999; *Stare al mondo*, Milano, 2002; M. Perriola, *Del sentire*, Torino, 1991; *Transiti*, Bologna, 1985; *Enigmi*, Genova, 1990; mnoštvo igrarijsko-podrugljivih tekstova M. Onfraya; ozbiljniji: A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, Paris, 1981; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, 1978; Marquad O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1991; Id., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1997; E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Milano, 1992; *Archetipi*, Venezia 1988; usp. također ozračje koje je stvorio M. Eliade, kulturalna psihologija K. G. Junga i freudovski mitologemi. Za prihvaćanje tih niti u teološko okružje usp. sve spise E. Drewermanna; još promišljenije: U. Mann, *Theogonische Tage*, Stuttgart, 1969; Id., *Tragik und Psyche. Grundzüge einer Metaphysik der Tiefenpsychologie*, Stuttgart, 1981. Za raščlambu poslijemoderne usp. Poulat E., *Era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino, 1996; I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e post-modernità*, Brescia, 1999; Salmann E., *Presenza di spirito*, Padova, 2000; za pregled poslijemoderne talijanske filozofske misli u teološkom ključu: A. Matteo, *Della fede dei laici*, Soveria Manelli, 2001.

dijelile i osuđivale, 'sklad suprotnih napetosti, kakva je nape-
tost luka ili lire"',⁴ Očito, tu postoji sličnost sa zavodljivošću
istočne religije: "Bitno je poetiziranje bitka. Postoje dvije vrste
poezije: umjetnička poezija i okolnosna poezija."⁵

Bi li se ta jaka suprotnost mogla preoblikovati u poziv: pre-
ma kršćanstvu kao događaju i mistagoškom kretanju, kairološ-
kom, maštovitom, oslobođenom, pluralnom, gostoljubivom...?

Apokaliptički prekid: povijest napretka i privid humanistič-
ke modernosti opovrgnute su ranama dvaju svjetskih ratova, od
koncentracijskih logora i totalitarnih ideologija, koje utjelovlju-
ju mješavinu (dionizijski?) između tehničkoga prosvjetiteljstva
i nekoga tamnoga romanticizma, koji je označen naslijeđenim
mitovima kao što su narod, zemlja, krv, jednakost, i nekim
obrednim osjećanjem, s onu stranu svakoga čudoređa i vjere.
Idemo prema vjeri koja bi trebala upoznati oslobođenje od zača-
ranosti kao svoj *cantus firmus*, nekoj mršavoj, poniznoj, vrijed-
noj, manjinskoj vjeri.⁶

Povratak pustinje i važna prisutnost perspektive židovstva:
prvotnost nijekanja u odnosu na svaku posvemašnju ("totalnu")
tvrđnju i negativna dijalektika, koja raskrinkava svaki ideo-
loški zahtjev, očituju svoj skriveni zahtjev za moći i kontra-
produktivne učinke; pogled odozdo, sa strane poraženih; tuđa
zamjena između pobjedničkoga kršćanstva i "razapetoga" židov-
stva, mikrološka točnost, zanos onoga "možda" i drugoga, dija-
loga, života, mistike svakodnevnoga usjekli su se i u mentalitet
kršćana, budeći često i u njima nesretnu svijest i opovrgavaju-
ći središnjost jedinoga spasenjskoga događaja u povijesti. Kako
se odnositi prema tomu "brižljivom napadu" od strane onih
koje smo već dvije tisuće godina smatrali "nadiđenima"? Možd-
a smo gurnuti prema vjeri koja bi trebala računati s patnici-
ma i poraženima, sa siromasima, prema etici sustvarateljstva i

⁴ Otto W. F., *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, Genova, 1983., str. 133.

⁵ L. Vallari, *Nera luce. Saggi su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze, 2001., str. 304.

⁶ Usp. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, 1987.

sućuti, oprostjenja i obećanja,⁷ uvažavanja drugoga, vjeri koja vidi jasno, koja je precizna, siromašna, ali jaka svjedočanstvom i proročkom fenomenologijom?

Kulturalni zaokret iz 1968.: demokracija nije više samo oblik vladanja, nego matrica životnoga mentaliteta: svatko je izvoran, individualan i svi smo jednaki – u traženju i s naslova kakvoće zdravoga, ispunjenoga života. Sprega između prosvjetiteljstva i romantizma, koji je strastveno-raskrinkavajući, “idilični” socijalizam i otvoreno slobodoumlje: svijet pokreta, žena s prevlašću muškoga, “toplina” nenasilja, odvratnost u odnosu na svaku dogmu i fiksno ćudoređe. Koja će vrsta vjere i Crkve na empatijski i kritičan način moći odgovoriti na te izazove?

III. TEOLOŠKO PREUZIMANJE PRETKRŠĆANSKOGA ZAOKRETA

U odnosu na te poteškoće, teološka svijest nije mnogo razvijena. U odnosu na dijalog sa židovskim izazovom, postoje toliki pokušaji ozbiljnoga, zatvorenoga i snažnoga zama-ha: dijaloška i dijalektična filozofija našle su plodni odjek u teološkom okviru: dovoljno je sjetiti se škole B. Caspera, u Freiburgu, i one J. Wohlmutha, u Bonnu, za prvu, i teologa kao što su Metz i njegova škola ili A. Rizzija, za drugu razinu.

Manje je izričito, čini mi se, sučeljavanje s mitološko-grčkim svijetom. Tu najprije prevladavaju pokušaji pozitivnoga prihvaćanja (u ime umijeća oslobađajuće poetičnosti, slika i terapija dubinskoga) mita: E. Drewermann, U. Mann, K. Hübn-er, ali u temelju već Tillichova teologija simboličke ambivalen-tnosti. U odnosu na takve težnje J. Taubes je kritičan i podsjeća na razlike između mita i povijesti, koje su već naglašene kod kasnoga Schellinga i koje su prisutne u novijoj teologiji.⁸ Širo-

⁷ Usp. H. Arendt, *Vita activa*, Milano, 1966.

⁸ J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, München, 1996., str. 244ss, 344ss.

⁹ Usp. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, 1999.

ko sučeljivanje s kasnim Heideggerom nalazi se kod E. Britoa,⁹ koji, s kršćanske strane, ponovno predlaže pojmove Svetoga, Oca (kao lika udaljenosti i priznanja sinovske slobode), svjedoka i vjernika, pojmove koji čuvaju prostor prepuštenosti i slobode, koji su sastavni dio oblika mišljenja života što su dragi J. L. Marionu, koji izravno dijalogizira s Hölderlinom, Nietzscheom i Heideggerom, odnosno najvećim zastupnicima preuzimanja modernoga poganstva.¹⁰

IV. PREMA PONIZNOJ, A NE SLABOJ VJERI:
rastemeljena i rastemeljujuća fundamentalna teologija,
ili *novi loci theologici*

Mogućnosti preuzimanja transcendentale situacije vjere kao otvorene, smione, goloruke, siromašne i hrabre oklade, posebice u odnosu na novožidovstvo:

1. Siromaštvo riječi koja je izvrgnuta ruglu ljudske sudbine i uma, ponizna i jaka riječ, bez predrasuda, i prosudbena, dijaloška i upečatljiva, koja bi dolazila izdaleka, koja je prikladna za kontestaciju (osporavanje) i kontekstualizaciju svijeta; Logos koji ne pretpostavlja transcendentelni razum, nego ga tvori činom izricanja (dijalektička teologija).¹¹

¹⁰ Za sučeljivanje sa suvremenom židovskom mišlju: E. Salmann, *Der geteilte Logos*, Roma, 1992., str. 188-289; M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano, 1985; Id., *Dallo Seinhof*, Milano, 1980. Za fenomenologiju novih religija: različita djela A. N. Terrina, posebice članak koji je on uredio u novoj enciklopediji F. Lenoir - Y. T. Masqueliera: A. N. Terrin, *La religione*, I-VI, Torino, 2001., ovdje VI, str. 409-434. U prvomu svesku toga djela nalazi se vrijedni uvod u grčku religiju, str. 179-256, s korisnom bibliografijom. Za kritički dijalog i kršćanski zaokret: M. Guzzi, *La svolta. La fine della storia e la vita del ritorno*, Milano, 1987; na duhovnom području: J. M. Verlinde, *Le cristianisme au défit des nouvelles religions*, Versailles, 2002; Id., *L'expérience interdite*, Versailles, 1998.

¹¹ Usp. G. Ruggieri, *La compagnia della fede*, Casale Monferrato, 1980; Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott*, Freiburg, 2000; G. Gaede, *Viele Religionen - ein Wort Gottes*, Gütersloh, 1998.

2. Apokaliptička uvjetovanost vjere nakon šoa: nemoćnost vjerovanja i proročka vjera, anamnetična, ponizna vjera, koja se priznaje osuđenom i koja sudjeluje u boli,¹² podložna je ranjenomu i zahtjevnom licu drugoga, logici dativa.

3. Različitost i sumnja (aporija), koje posvješćuju "prolaznu", paradoksalnu označnicu kršćanskih otajstava: Bog koji je slaba točka svakoga sustava, koji se objavljuje u prostoru udaljenosti i dara,¹³ oslobađajuće euharistije. Možda je to put za davanje prava Heraklitu, dijalektika koja je uređena na kršćanski način?

4. Kenotička dinamika kršćanske objave i ljudske slobode kod Balthasara spašava i posvješćuje otvorenu, siromaš-

¹² Usp. G. Taxacher, *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh, 1998; J. Valentin - S. Wendel, *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jh.*, Darmstadt, 2000; jak naglasak prema toj strani nalazi se i u *Fundamentaltheologie*, koju je uredio Kl. Müller, Regensburg, 1998; A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, Casale Monferrato, 1981; moglo bi se čitati dojmjljivi niz Moltmannovih djela u tomu ključu trajnoga dijaloga sa svim vidovima židovstva i njegove ponosne i patničke povijesti, kao i u ključu kulture nakon 1968., hod vjere i kairološkoga i teološkoga iskustva, čiji se preuzeti epilog nalazi u: *Esperienze del pensiero teologico*, Brescia, 2000. Bilo bi ga sugestivno čitati zajedno s različitim Balthasarovim teološkim raspravama. Ne zaboravimo da je Balthasar upozorio na skretanje suvremene povijesti prema apokalipsi u tri velika sveska *Apokalypse der deutschen Seele*, 1937-39 (pretisak, Trier, 1998), svesci koji su malo prihvaćeni, ali koje sada ponovno iščitava: M. Imperatori, H. U. Von Balthasar. *Una teologia drammatica della storia*, Milano, 2002; R. Sala, *Dialettica dell'antropocentrismo*, Milano, 2002; A. Sabetta, *Teologia della modernità*, Cinisello Balsamo, 2002; rudnik ideja o eshatološko-apokaliptičkoj misli nalazi se u svesku koji je usmjeren na znakovite likove kod W. Benjamina - J. Taubesa: R. Faber (ed.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacom Taubes*, Würzburg, 2001.

¹³ Radi se o jednomu obliku ostvarenja i mišljenja kršćanstva: A. Emo, *Il Dio negativo*, Venezia, 1989; J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn, 1999; G. M. Hoff, *Aporetische Theologie*, Paderborn, 1997; Id., *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn, 2002; A. Rizzi, *Differenza e responsabilità*, Casale Monferrato, 1983; Za Mariona: N. Reali, *Fino all' abbandono. L' eucarestia nella fenomenologia di J. L. Marion*, Roma, 2001; T. Specker, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Mairon*, Frankfurt, 2002; C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Torino 1999; Lorizio G., *La logica del paradosso*, Roma, 2001.

nu i prodornu ljubav, a njegova teorija o četverostrukoj razlici pokušava prokrciti nove putove klasične metafizike u postheideggerovskim uvjetima, u ime Boga, koji je "slab" prema čovjeku. Nije posve bezrazložno što takva teologija preuzima neke teme i motive mitološkoga poganstva.¹⁴ Možda je to put za preoblikovanje i preobrazbu Apolonova i Dionizijeva lika, između bogoestetike i bogodrame?

Drugi naglašavaju instanciju slobode i suvremene refleksije, premda vode brigu o pred-misaonom temelju svake ljudske spoznaje.

5. Otajstveni atematski transcendentalni horizont, koji omogućuje svaku stvarnu spoznaju i izvrgava nas nejasnu Božjemu otajstvu, njegovoj anonimnoj prisutnosti u svakomu spoznajnomu činu, svakoj odluci i svakom znaku ljubavi, odnosno takvi čini i oblici prisutnosti, koji se priznaju uvijek lomljivima, a ipak neuvjetovanima. Možda je to put za preoblikovanje iracionalne enigme¹⁵ čovjeka u riječ i znak otajstva?

6. Posljednji temelj života, misaonosti i vjere je čini se i ljudska sloboda, kao obveza koja samoobvezuje, kao polazište koje se samoodražava, koja se ipak treba otkriti kao povezana s Bogom i blagoslovljena od Boga, koji je priznaje i čijim se odrazom, slikom, prosuđenim sudom, nametnutom instancijom, ljudska misao treba priznati; Bog kao instancija, koja priznaje tvoju i moju, našu slobodu, koja se ne promišlja kao pretpostavka i obećanje sebi samoj.¹⁶ Lik obraćenoga i oslobođenoga Prometeja?

¹⁴ Za podudarnost između poslijemoderne židovske misli i baltazarovske teologije: C. Pagazzi, *La singolarità di Gesù Cristo come criterio di unità e differenza nella chiesa*, Milano, 1997; za odnos između fenomenologije moderne i teologije križa kod Hegela, Jüngela i Balthasara: A. Toniolo, *La teologia crucis nel contesto della modernità*, Milano, 1995.

¹⁵ Usp. G. Colli, već spomenut u bilješci 3.

¹⁶ Usp. Th. Proepper, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg, 2001; Kl. Müller, a cura di, *Fundamentaltheologie*, Regensburg, 1998.

Posljednji bi dio predavanja mogao oprezno, ali na izričit način, naznačiti neke putove kojima bi se preduhitrila pitanja i utjecaji pretplatonškoga, poganskoga svijeta.

7. Dug je i mučan put traženja smisla kao ispunjenja volje, razuma i čovjekova prepuštanja. Treba ići prema značenju koje se pronalazi u malomu hodu, koji prolazi sva iskušenja i zao-krete idolatrijskog mentaliteta (Blondel i njegovi brojni sljedbenici sve do prijedloga Pié-Ninota): Sifif koji je došao do cilja, koji je spašen, izvan nužnosti i hirova?

8. Drugi zagovaraju simboličko-metaforičku važnost kršćanstva, njegovu anonimnu kulturalnu, arhetipsku snagu, koja omogućuje smireno i zatvoreno sučeljavanje sa svojim vremenom (Tillich i mnogi protestantski filozofi¹⁷ kao: Ricoeur, Cassier i Blumenberg), razumijevajući kulturne i kontekstualne preobrazbe kršćanstva. Ta snaga, sa svoje strane, zna također preoblikovati i odrediti svoje kontekste, budući da je uvijek jezični,¹⁸ hermeneutski događaj, riječ izložena važnim pitanjima vremena i s jakom nabijenošću empatijske i kritičke podudarnosti u odnosu na svako okružje. Nije zanemarivo da su se u

¹⁷ Usp. G. Bader, *Melancholie und Metapher*, Tübingen, 1990., *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen, 1998; M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, Tübingen, 2000; Ph. Stölger, *Metapher und Lebenswelt*, Tübingen, 2000; M. Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*, Regensburg, 2000. Poetski završetak. Jedan posve drugi način povezivanja tradicije i postmodernoga svijeta jest *Poetische Dogmatik* (Poetska dogmatika) od Alexa Stocka (Paderborn, 1994.-2004.). U četiri sveska kristologije (*Namen, Schrift und Gesicht, Leib und Leben, Figuren*) ona se veže uz liturgiju, blagdane i povijest umjetnosti da bi Kristovu liku dala izrazitost i ljepotu. U prvom svesku nauke o Bogu (mjesta) loci theologici uzimaju se doslovno: Gdje smo susreli Boga? Ponajprije u gradovima Jeruzalemu, Ateni i Rimu; zatim bi se moglo dodati: u hramu, školi, roditeljskoj kući. Zar ne bismo danas morali ponovno potražiti stara izvanredna mjesta: prazninu pustinje, izloženost na planini i moru, unutrašnjost i zagonetnost pećine. Od Mojsija i Ilike do Isusa, Benedikta i Ivana od Križa bila su to odlučujuća mjesta gdje je Bog postao prepoznatljiv svojom prisutnošću čovjeku koji ga željno traži. Možda bi u tom pogledu čak i naše vrijeme moglo postati locus theologicus: vrt, san.

¹⁸ Usp. Zürichšku školu od Ebelina do H. Wedera, I. U. Dalfertha, čiji radovi trajno posreduju između lingvistike, mita, objave, da bi omogućili govor o Bogu u uvjetima poslijemoderne.

tom okruženju pojavili jaki prijedlozi za obnovljenom kristologijom. Put s kršćanskim Hermesom i prema kršćanskomu Hermesu, umijeće poniznoga i jakoga posredovanja i prevođenja?

9. Fenomenologija vjerničke svijesti, koja sebe priznaje i tumači kao priznato priznanje, kao mjesto preoblikovanoga afekta i jednoga reda simbola, možda je sposobna obuhvatiti mnoge od upravo predstavljenih težnja. U takvu postavljajući zanos slobode, dijalog, emocije, konsenzus i uključenost, udaljavanje od simboličkog kozmosa, logika objave, otkupljenja i crkvenoga predstavljanja povezani su i uobličeni na uvjerljiv način. Nadalje, fenomenologija vjerničke svijesti sposobna je otvoriti se glazbi i obredu, glazbeno-feminističkoj empatiji te snazi i strogosti simboličke distanciranosti.

10. Nakon modernističke krize mistika je postala locus theologicus, događaj, put rađanja i iskustva vjere. Kraljevstvo simbola sažimlje se u obred i u liturgiju, kao prakticiranje utjelovljene vjere. Samo se tijelo pojavljuje kao stožer stvarnosti i kršćanskih gesta.¹⁹ Orfej i Demetra preneseni su u kršćansko bogoslužje i glazbu?

11. Duhovno ozračje može obuhvatiti naravnodivlji, proročki, glazbeni i institucionalni, osobni i društveni vid i dinamiku duhovne međutjelesne stvarnosti; Duh kao poosobljeno ozračje božanske sredine, kao duša svijeta, Crkve i pojedinčeve duše.²⁰ Odatle bi se mogla razviti profinjena psihologija

¹⁹ Usp. A. N. Terrin, *Il rito*, Brescia, 2000., *Liturgia e incarnazione*, Padova, 1997; treba usporediti s: M. Perniola, *Più-che-sacro, più-che-profano*, Milano, 1992., *Il sentire cattolico*, Bologna, 2001; A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, Padova, 1995; S. Ubbiali (ed.), *Mistica e ritualità*, Padova, 1999; G. Bader, *Die Abendmahlsfeier*, Tübingen, 1993., *Psalterium affectuum palestra*, Tübingen, 1996.

²⁰ Osim već spomenutoga Schmitza (usp. bilješku 3), tu je i protestantski teolog H. Timm i njegova fenomenologija Duha Svetoga, u četiri sveska, koji su važni za nas zbog blizine s grčkim i židovskim senzibilitetom: H. Timm, *Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie*, Gütersloh, 1986; Id., *Diesseits des Himmels*, ib., 1988; Id., *Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des Alltags*, ib., 1986.

²¹ Usp. U. Hohenpsychologie, *Manna*, u: *Tragik und Psyche*, nav. dj., usp. bilješku 3.

visina,²¹ milosti, predaje koja je postala baština načina života, predsvesnoga kulturalno-religioznog. Hod s Edipom i izvan Edipa, Orfeja, Sizifa?

12. Cjelovitost našega puta mogao bi biti drugi obrazac u novijoj teologiji: iskustvo s iskustvom, hod u kojemu se osnovno iskustvo odražava, zaokreće, vraća samomu sebi, pretvara se u slušanje i objektivnu slobodu, u znakovito ponašanje (gestu) gospodskoga i poniznog prepuštanja, u proročku prisutnost, koja određuje kakvoću, u ravnodušnost za svaku različitost i za svaku službu.²² Zgode i nezgode Grka naše bi tako neko svoje mjesto i uokvirenje?

13. Možda pojam svjedočanstva može uokviriti i dati životnost cjelini perspektiva:²³ tu se ukrštavaju maksimum pasivno-objektivirajuće uključenosti i slobodnoga osobnoga ozbiljenja, oslanjajući se na predaju i na sud drugih, čijoj se slobodi svjedok usmjerava. Takav je svjedok goloruk i jak, predstavlja ponizni i muževni razum, smješten i smještajući; u njemu se ostvaruje dijaloška i dijalektička sloboda. Možda bi nam poslužila i neka uvjerljiva pripovijedanja svetih i o svetima, o likovima koji se nalaze na razmeđu vjere i poganstva, između Crkve i suvremenoga agnosticizma.²⁴ Heraklit i Prometej kao nekorisni sluge?

14. Ipak ostajemo izloženi i razoružani pred raznolikim (kalediskopskim) promjenama likova i prizora grčko-istočnoga svijeta, pred njihovom atmosfersko-prostornom i kairološkom snagom, pred zanosom i čežnjama ograničenoga, stajanja (dobroga) u svijetu,²⁵ novoga agnosticizma, koji je živahan i

²² Usp. H. de Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, 1959. (tal. izd. Milano, 1989).

²³ Usp. P. Ciardella – M. Gronchi (edd.), *Testimonianza e verità*, Roma, 2000. i lijepo svjedočanstvo P. Ricoeura u: *La critica e la convinzione*, Milano, 1997.

²⁴ Usp. poučnu i ganutljivu biografiju o de Certeau: F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, 2002. Za "analysis fidei" dramatsko-biografsku nakon Nietzschea: D'Alessio, *Ecce homo. Il dramma dell'umanesimo cristiano*, Milano, 2000.

²⁵ Usp. U. Perone, *Le passioni del finito*, Bologna, 1994.

nenamješten, svega što je uokvireno između neba i zemlje, bogova i smrtnika uključenih u trajni međusobni rat. Izloženi i goloruki također u odnosu na pogled Simone Weil i Kafke, u odnosu na negativno-mesijansku točnost Benjamina Adorna, analitičku i mito-biografsku Freudovu snagu. Mi smo kao Jeremija iz Werfelova²⁶ romana, koji je zapanjen obožavanjem zvjezdanoga neba Mezopotamije i egipatskoga nepromjenjivog kraljevstva mrtvih, a ipak ostaje povezan sa slabom i prodornom snagom, oslobađajućom i obvezujućom snagom Riječi, pjesničke i proročke, utjelovljene i duhovne, transcendentne i privlačne.

“Ostaje siromašna riječ, nenaoružana, koja nema druge snage osim sposobnosti da bude rečena i čuvena. Ona počiva na nekoj vrsti oklade: postoje li još osobe da bi je čule?”²⁷

U teološkim terminima: “Teologija križa ne želi Boga koji prodire u teocentrično društvo, ali ni Boga koji se uzdržava od antropocentričnoga društva. Njezin je Bog Bog diskrecije, razgovora ispod glasa, poruke koja ne blješti, ali ne ostavlja ni bešćutnima. Društvo po mjeri ovoga Boga nije ni religiozno ni ateističko: svjetovno (laičko) je.”²⁸ Možda bi ti glasovi mogli otvoriti proboj, vrata grčkožidovskomu novopoganstvu, bez izdaje nečuvane prisutnosti vjere...

15. Prospektivna retrospektiva. Kršćanstvo se sada čini prošlim fenomenom, prošlosti (dalekom?). Sigurno je ostavilo svoje tragove, ali je, makar u Europi, postalo manjina na društvenoj, mentalnoj i atmosferskoj razini. Od njega su ostali neko sjećanje, motiv, neki navod, komadići koji plove na šare-

²⁶ F. Werfel, *Ascoltate la voce*, Napoli, 2001. Bilo bi zanimljivo čitati zajedno Werfelov roman i knjigu A. Neher, *Il silenzio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato, 1983. Za tragično u kršćanstvu na crti grčkoga kazališta: R. Ottone, *Il tragico come domanda*, Milano, 1998. Sugestivno je i usporedno čitanje s Werfelom “pogansko-mudrosnoga” romana Yourcenara, *Memorie di Adriano*, kao i ironično-arhetipske vizije biblijskih izvještaja Thomasa Manna, *Giuseppe e i suoi fratelli*.

²⁷ P. Ricoeur, *La critica alla convinzione*, str. 235.

²⁸ A. Rizzi, *Differenze e responsabilità*, Casale Monferrato, 1983., str. 287.

²⁹ S. Natoli, *Dio e divino*, Brescia, 1999., str. 119.

nom moru mogućnosti. "Prema mojemu mišljenju, nalazimo se pred nekom vrstom drugoga posvjetovljenja (sekularizacije): posvjetovljenjem posvjetovljenja. Ako je prvo posvjetovljenje bilo posvjetovljenje spasenja, ovo je današnje posvjetovljenje spasenja...: od spasenja od/iz vremena, do spasenja u vremenu",²⁹ razarajući tako i samu zamisao spasenja. Stoga, "ljudsko se stanje poistovjećuje sa stajanjem u svijetu. Život je uspio kada se tu zna stajati".³⁰ Dosta je pomisliti na velike romane iz prošloga stoljeća: Joyce ("theion" jednoga jedinoga uobičajenoga dana; Odisej i lutajući Židov, Molly kao Magna Mater); Proust (zadovoljstvo trenutka, sjećanja, apokalipsa kao ples pod maskama); Thomas Mann (Zaćarano brdo, tetralogija o Josipu); Kafka, Rilke, Hesse (kinesko obilježje "Igre staklenih bisera"); Gide, Musil (svjetovna mistika "Čovjeka bez kvaliteta"); Svevo, Yourcenar (oba na tragu Zenona), Gadda (Spoznaja boli); Marquez, Nabokov – sve do bilježnica Paula Valéryja ili S. Mărăija s njihovim lucidnim stoicizmom.

Ovaj *Schlussstrich*,³¹ taj oproštaj od vjere, dovodi do njezine odlučne historizacije, po kojoj kršćanstvo postaje jedna pojava među tolikima. Možda toj činjenici treba zahvaliti cvjetanje povijesti teologija u posljednjih deset godina, od kojih one najutjecajnije polaze od kulturalnoga i mističnoga iskustva vjere ili s jasnom nakanom probijanja prolaza unatrag (ponovno tipološko i spekulativno posjećivanje povijesti) i unaprijed:³² ponovno proći velika prostranstva kulture, življenja i zasada vjere, da bi se ondje otkrili tragovi njezine moguće budućnosti, predstavljajući kršćanstvo kao poziv i perspektivu, kao mogućnost i poniznu moć života, kao proročku i gostoljubivu stvarnost (instanciju).

³⁰ S. Natoli, *Stare al mondo*, Milano, 2002., str. 7.

³¹ Usp. B. Müller, *Schlussstrich*, Lüneburg, 1995.

³² Usp. G. Lafont, *Storia teologica della chiesa cattolica*, Milano, 1997; Id., *Immaginare la chiesa cattolica*, Milano, 1998.

16. Siromašna i odvažna, nečuvena perspektiva. Možda danas trebamo samo ponovno proći i ostvariti neizmjernu povijest života i misli o siromaštvu, koje su označile kršćansku vjeru od srednjega vijeka do naših dana:

- Franjevačko siromaštvo, gdje jedan siromašni-izloženi bog, gol u jaslucama i na križu, Bog koji se rađa i umire, susreće ogoljenoga čovjeka, lišena svih sredstava, s ponašanjem vesele drskosti slobode koja nema što izgubiti.

- Dominikanci su tu sklonost učinili unutarnjom: ne možeš htjeti misliti i biti ništa – i tako će se Logos roditi u tebi, u najdubljim dubinama tvogja ispražnjenoga srca.

- Karmelićani su uveli tu misao u najdublju nutrinu vjere: samo goloruka vjera, bez slika, pojmova, sigurnosti moći će biti na visini dubine i poniznosti Boga koji se utjelovljuje i koji je slab prema čovjeku.

- Isusovci su to mistično odricanje preoblikovali u strategiju nepristranosti u odnosu na svaku različitost (siromaštvo-bogatstvo-bolest-zdravlje), u posvemašnju raspoloživost da budu poslani bilo kamo, pripravnici na svako služenje.

- Francuska se duhovnost, od Bérullea do Charlesa Foucaulda, pokušavala prilagoditi životu Isusa koji je skriven u Nazaretu, na križu, u hostiji, časteći ga, slijedeći ga i živeći njegovo stanje izvlaštenja na anonimnan način među nevjernicima, u okruženjima izvan crkvenoga konteksta.

Možda u uvjetima poslijemodernoga agnosticizma cijela Crkva treba živjeti to siromaštvo na anonimnan način, uzeti na sebe, bez nasrtljivosti i tužaljki, stanje hrabre manjine, koja ima određenu kakvoću i koja određuje kakvoću, vraćajući se Novomu zavjetu, želeći ponovno otkriti tragove i lice svojega Učitelja...

S talijanskoga preveo: *Marinko Vidović*

Das Ende des Glaubens und die Rückker zur vorchristlichen Welt

Zusammenfassung

Anscheinend ist Europa des Christentums müde geworden. Seit der deutschen Klassik und Nietzsche/Freud kehren die vorsokratischen Philosophien und Mythen ins Gemüt zurück. Wir erleben eine antiplatonische, antiaristotelische Wende, wenden uns von der Verbindung Staat-Gesellschaft-Kirche, die seit Konstantin galt ebenso ab wie von der Theologie Augustins (Sünde-Gnade-Erlösung).

Das verändert das Gesicht des Christentum ungeheuer. Hinzu kommt, daß agnostisch-jüdische Denker der Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts ihre innere Physiognomie gegeben haben, denkwürdig kontrastiert vom Trauma des Holocaust.

Das alles hat zur Entwirklichung des Christentums beigetragen. Eine erneuerte Fundamentaltheologie wird vielleicht neue Orte der Gottgegenwart aufsuchen müssen: die Armut, die Freiheit, die ausgesetzte mystische Erfahrung, die offene Existenz des Alltags, der zur Metapher und Symbol möglicher Gottgegenwart wird, das ungeschützte Zeugnis, also die Wüste, das offene Meer, die Höhle, den Berg, wo Gott dem Menschen neu Weg und Sinn seines Lebens bedeutet.