

Leopoldina-Veronika Banaš

«PNEUMATOLOŠKO» ČITANJE KNJIŽEVNOSTI Slijedom literarno-teoloških ogleđa Krešimira Šimića

Prof. dr. Leopoldina-Veronika Banaš, prof. riječkog Filozofskog fakulteta u/m.

UDK: 028.1+130.3] : [22.06/08+233.5+241.2+248.2+7.01+80] 821.163.42 -4 K. ŠIMIĆ (049.3)

Pregledni članak

*«Ah, kako da tijelom dotaknem cvijet
Što samo duh ga dotaknuti može?»*

Rabindranath Tagore

Prateći literarno-teološke ogleđe Krešimira Šimića, objavljene u knjizi istoga naslova,¹ autorica donosi, s polazišta svoje recepcije, sažeti pregled njihove veoma usložnjene tematike raščlanjene na šest tematskih poglavlja i pedeset dvije podteme. Sadržaj je koncipiran kao dijalog između teologije i književnosti, a obuhvaća: povijesni tijek shvaćanja umjetnosti od antike do danas, s posebnim osvrtom na Drugi vatikanski koncil; utemeljenje umjetnosti u biblijskoj i teološkoj antropologiji uz Heideggerovo filozofsko shvaćanje umjetnosti; biblijsko-književni pristup teodicejskoj problematici; istinitost fikcionalnog u svjetlu pneumatološke teologije istine; problem demitologizacije i remitologizacije u sekulariziranom društvu; mit, razlikovanje mitske svijesti od mitske svijesti o jeziku, epistemološki nihilizam u filozofiji jezika i književnosti, religiozni jezik s polazišta moderne filozofije jezika, analogija – mjesto metaforičkog iskaza i spekulativno-teološkog diskursa, dvoreferencijalni kôd (pojam «analogne spoznaje»); promišljanje vjere (Abrahamova puta vjere) u svjetlu suvremene filozofijske hermeneutike; savjest kao izvorno hermeneutičko mjesto, od biblijske antropologije savjesti i teološke antropologije savjesti, koja se zadržava u krugu metafizičkog poimanja dobra (morala i etike), do pneumatološke teologije savjesti.

Moto: «U umjetničkom se stvaranju čovjek više nego igdje drugdje otkriva kao slika Božja.» «Istinska je umjetnost dar i nadahnuće Duha Svetoga.»

(Ivan Pavao II.)

1 Krešimir Šimić, Literarno-teološki ogleđi, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.

Ključne riječi: biblijska antropologija, teološka antropologija, metaantropologija, pneumatološka teologija: pneumatološka teologija umjetnosti, pneumatološka teologija istine, pneumatološka teologija savjesti, pneumatološka teologija ljubavi.

* * *

Već sam naslov Šimićeve knjige *Literarno-teološki ogleđi*, a ne literarni i teološki, naznačuje njihovu dijalošku interagirajuću supostavljenost.

U «Riječi unaprijed» (predgovoru) doznajemo da je autor ovih ogleđa (znan kao osoba bogatoga literarnog/umjetničkog iskustva) pred pristup literarno-teološkom promišljanju ispitivao svoje religiozno iskustvo dodavši da su tekstovi koji se nalaze u ovoj knjizi proizašli iz «hrvanja i napetosti između osobnog iskustva vjere i naravi (transcendentnosti) tog iskustva kako bi se mogla roditi svijest o objektivnosti osobnog iskustva vjere, odnosno svijest da se tu ne radi o nekakvom subjektivnom dojmu, već o objektivnom iskustvu cjelovitosti». Autor se ovdje pozvao na spoznaje empirijskih znanosti, prema kojima postoje objektivna iskustva koja se ne moraju eksperimentalno dokazivati, a to su iskustva utemeljena na intersubjektivnoj plauzibilnosti (vjerodostojnosti) te će analogno ustvrditi: «Intersubjektivna vjerodostojnost nosivi je temelj i objektivnog religioznog iskustva.» Uz ovu tvrdnju navodi primjer ozdravljenika iz Ivanova evanđelja, koji tek u Hramu prepoznaje/spoznaje da je Isus taj koji ga je ozdravio (Iv 5, 1-18). «Ali», autor odmah dodaje, «kršćanska vjera nije utemeljena samo na događajima i osobnom iskustvu, već na podudaranju tih događaja i osobnog iskustva s božanskom Objavom sadržanom u Pismu», što potkrjepljuje stihovima iz Lukina evanđelja (Lk 16, 29-31) «da za vjeru nije dovoljno da je potvrdi netko tko je došao od mrtvih ako taj nije slušao i ne sluša Mojsija i proroke». Autor stoga zaključuje: «Za objektivnost religioznog iskustva, odnosno za vjeru, potrebna je uronjenost u tradiciju koja nam narativno prenosi iskustva kolektivne memorije.» Riječ je o svetopisamskoj predaji, njezinu duhovnom kontinuitetu, koja prenosi iskustvo u naslijeđe novim naraštajima da bi postalo iskustvo onih koji su otvoreni tom iskustvu – iskustvu vjere.

Postavljajući pitanje tko je ili što u biti legitimni zastupnik duha u svijetu, Šimić odmah i odgovara da je to «ponajprije filozofija i umjetnost». Slijedeći vremenski kontinuitet misli u umjetnosti i književnosti, od antike do danas, te misli/promišljanja o umjetnosti u filozofiji i teologiji i dijalogizirajući s njima, ali «čuvajući njihovu teološku utemeljenost», nastali su esejistički tekstovi ove knjige. Završivši djelo, a to bijaše «u Čemincu uoči Božića 2004. godine», Šimić je poželio, u duhu tradicije (po običaju pisaca koji se zadržao do prosvjetiteljstva i klasicizma), dopisati riječi zahvalnosti Bogu na dovršenu djelu, ali, budući da suvremeni pisci to ne čine, svoju je zahvalu Svevišnjemu zamijenio Marulićevom.

Sadržaj knjige (napisan na 320, odnosno 327 stranica) obuhvaća šest tematskih poglavlja. Svako je poglavlje raščlanjeno na nekoliko podtema i završava zaključkom. Na kraju je tih poglavlja epilog. Autorovo ogledno promišljanje odabrane tematike utemeljuje se i spoznajno produbljuje u komunikacijsko-hermeneutičkom procesu s literarnim (književno-umjetničkim) djelima, s književnopovijesnim, književnokritičkim, lingvističkim, filozofskim i teološkim tekstovima/knjigama s prezentnih 139 naslova od 376 autora, koji nisu samo navedeni u kazalu imena, nego su dovedeni na stranice knjige i uključeni u komunikaciju s čitateljem uz dodatnu «potporu» 523 rubne bilješke i sa znatno većim brojem biblijskih citatnih mjesta.

PJESNIŠTVO KAO NOSIVI TEMELJ POVIJESTI – prvo je tematsko poglavlje Šimićeve knjige ogleda sa sedam podtema koje prate povijesni tijek shvaćanja umjetnosti od antike do 20. stoljeća i zaključno s 20. stoljećem. Prve četiri podteme obuhvaćaju: *antičko shvaćanje umjetnosti, skolastičko i renesansno te shvaćanje umjetnosti klasičnog njemačkog idealizma* – Kanta, Schellinga, Hegela i Diltheya, dakle od vremena kada se umjetnost nalazila pod skupnim pojmom «poetike episterne» s obilježjem «lijepe umjetnosti» do kraja 18. stoljeća, kada se osamostaljenjem estetike kao filozofijske discipline, čiji je predmet umjetnost, umjetnost izdvaja iz sklopa tvorevina oponašanja i umijeća i osamostaljuje te nastavlja povijesni tijek do 20. stoljeća.

U kratkom pregledu klasičnog njemačkog idealizma Šimić je istaknuo najbitnije filozofske smjernice Kantova filozofijskog sustava u kojemu umjetnost zauzima značajno mjesto. Kant zastaje pred pitanjem istine koju otkrivamo u iskustvu lijepoga i koja zahtijeva nadilaženje subjektivnog ukusa u prosudbi, dok je za Schellinga umjetnost najviši doseg duhovne djelatnosti. Istina i ljepota samo su dva različita načina promatranja jednog apsoluta, jer, kako je za filozofiju apsolutni prauzor istina, tako je za umjetnost ljepota. Umjetnošću čovjek pretvara «duhovni oblik u pojavnu tvar, a pojavnu tvar u duhovni oblik». Filozofija umjetnosti je, prema tomu, kruna cjelokupnog filozofskog sustava. U Hegelovoj filozofiji «umjetnost je jedan od stupnjeva u samoosvješćivanju i samokonstituciji duha», dok se poimanje umjetnosti u filozofiji Wilhelma Diltheya otkriva u kontekstu njegova utemeljenja duhovnih znanosti, čija je bit duh, duhovnost. «Ako je priroda temelj prirodnih znanosti, duh je temelj duhovnih znanosti. Duh je kao predmet duhovnih znanosti povijesni svijet, ali Dilthey odbacuje apriornost povijesnog uma, čistu misaonu aktivnost i, nasuprot Kantovoj kritici čistoga uma, naglašava kritiku povijesnog uma. Umjetnost je objektivacija života duha, života u punoj konkretnosti (konkretni čovjek, grupe, narodi, ljudski rod)», ona je izraz življenja, životnosti i uvijek iznova nova tvorevina, nov izraz, u čemu znatnu ulogu ima hermeneutika, koja za Diltheya nije shvaćena kao razumijevanje i tumačenje tekstova, već je temeljna metoda svih duhovnih znanosti.

Tijekom 20. st. filozofski pristupi umjetnosti spoznajno se obogaćuju. U petoj podtemi prvoga poglavlja *Gadamerovo utemeljenje umjetnosti u kulturalnoj antropologiji* Šimić daje pregled Gadamerova promišljanja o antropološkom utemeljenju našega iskustva umjetnosti. Gadamer smatra da odgovor treba tražiti polazeći od pojmova *igra*, *svetkovina*, *simbol*. (J. Huizinga piše knjigu *Homo ludens*, a Ivan Golub, uspostavljajući relaciju, *Deus ludens*. Prema Huizingi, igra je elementarna funkcija ljudskog života i sastavni dio naše kulture, a Gadamer naglašava da se igra očituje kao slobodan impuls, ona je fenomen samoprikaza bitka života, «prirast» bitku, dopuna cjelini, a takvo kretanje igre zahtijeva suigru, suigrača.

Simboličnost umjetnosti Gadamer tumači prema antičkom podrijetlu pojma simbol, koji ima korijen u starogrčkom običaju tzv. «tessera hospitalis» (po polovinama prelomljenog crijepa i`matelji se prepoznaju, sastavljaju cjelinu i uspostavljaju zajedništvo). Komunikološko načelo. Gadamerov pojam hermeneutički identitet umjetničkog djela treba razumjeti da ono sadrži značenje u samome sebi, tj. da ne upućuje ni na što drugo što nije ono samo.

U šestoj podtemi *Drugi vatikanski sabor* i *Pismo umjetnicima* Pape Ivana Pavla II. Šimić daje opširan pregled suvremenog teološkog shvaćanja umjetnosti i književnosti *Drugog vatikanskog sabora*, potkrjepljujući ga mislima iz *Pisma umjetnicima* pape Pavla Ivana II.

Drugi vatikanski koncil o umjetnosti progovara u Konstituciji o svetoj liturgiji *Sancrosanctum Concilium* i ističe da se «među najplemenitije djelatnosti ljudskog duha ubrajaju lijepe umjetnosti, osobito religiozna umjetnost i njezin vrhunac, sakralna umjetnost, jer teže uzvisiti Božju ljepotu i izraziti mu hvalu i slavu...». U pastoralnoj konstituciji o Crkvi *Gaudium et spes* govori se o umjetnosti i književnosti u odsjeku koji je posvećen kulturi: «Kada se čovjek bavi različitim znanostima (...) i kada njeguje umjetnosti, može vrlo mnogo pridonijeti da se ljudska obitelj uzdigne do viših načela istine, dobrote i ljepote, i do stvaranja suda od opće vrijednosti, da se tako jasnije rasvijetli onom divnom Mudročeu koja bijaše od vječnosti kod Boga, sve s njim raspoređujući, igrajući se na zemlji, radujući se drugovanju sa sinovima ljudskim...» Posebno se govori o književnosti i njezinoj važnosti za život Crkve jer nastoji «razumjeti čovjeka, njegovu vlastitu narav, njegove probleme (...) Trude se da otkriju njegov položaj u povijesti i u svemiru, da osvijetle ljudske bijede i radosti, potrebe i mogućnost, da naslute bolju sudbinu čovjeka (...) Tako se bolje očituje spoznaja Boga, evanđeosko propovijedanje postaje shvatljivije čovječjem umu, te se pojavljuje kao sraslo s ljudskim prilikama...»

Iz Šimićeva promišljanja *Pisma umjetnicima* pape Ivana Pavla II. istaknuli bismo središnju misao Svetoga Oca, koja zauzima temeljno teološko mjesto i ove Šimićeve knjige, a glasi *da se u*

umjetničkom stvaranju čovjek više nego igdje drugdje otkriva kao slika Božja. Sveti Otac Ivan Pavao II. u *Pismu umjetnicima* izražava želju da se plodan dvotisućljetni razgovor Crkve s umjetnicima nastavi i uspostavi jedan novi bliski savez s umjetnicima, naglasivši da taj dijalog nije diktiran povijesnim okolnostima ili funkcionalnim motivima, već je ukorijenjen u samoj srži religijskog iskustva i iskustva umjetničke kreacije. Sveti Otac progovara o odnosu morala i umjetničkog stvaralaštva, potiče umjetnike da ponovno promišljaju o kršćanskom smislu antičkog pojma «kalokagathia», tj. ljepota-dobrota, ali taj pojam stavlja u «horizont otajstva kojim je Sin Božji uveo u povijest čovječanstva evanđeosku ljepotu istine i dobra i s njim otkrio jednu novu dimenziju ljepote. (...) A u stremljenju prema ljepoti i dobroti svetopisamska motivacija ostvarila je posebna poglavlja vjere i ljepote. Postala je nekom vrstom *beskrajnog rječnika* (P. Claudel) i *ikonografski atlas* (M. Chagall).» Papa u *Pismu umjetnicima* objašnjava razliku između umjetničke intuicije i spoznaje vjere.

Utemeljenje umjetnosti u svjetlu biblijske i teološke antropologije te Heideggerove filozofije umjetnosti – sedma je podtema prvog poglavlja Šimićeve knjige. Uz Haeffnerovu misao da «izvan dimenzije u kojoj se čovjek pita o samome sebi, nije moguća nikakva sinteza, već ostaje samo zbrka najrazličitijih spoznaja» stoji misao Maxa Schelera, oca filozofijske antropologije, koji antropologiju zamišlja kao osnovnu znanost u biti i bitnom ustrojstvu čovjeka, u njegovim odnosima spram prirode i spram temelja svih stvari, o njegovu metafizičkom podrijetlu /.../, o zakonima njegova cjelokupnog razvoja te smatra da bi upravo antropologija morala cijelom nizu znanosti dati osnovni temelj i ujedno sigurne ciljeve njihova istraživanja. Spomenuvši i Schelerove «nove smjernice» za razvoj antropološke znanosti, koje se oslanjaju na pet povijesnih perioda, prema kojima je, i u kojima je, čovjek sebe zamišljao, osjećao i smatrao uklopljenim u bitak, Šimić odlučuje antropološki pristup umjetnosti razmatrati unutar biblijske i teološke antropologije i to, naglašava, «kako su je zacrtali u svom priručniku A. Scola, G. Marengo i J. P. Lopez».

«Konstitutivni element biblijske antropologije jest», započinje Šimić izlaganje, «starozavjetni pojam čovjek kao *imago Dei*, koji se u Novome zavjetu kristološki nadopunjuje i produbljuje dovodeњem u relaciju Adam – Isus Krist.» Ali Šimić odmah napominje da osim iskazanog pojma *čovjek – slika Božja* Biblija nema sustavno izgrađenu antropologiju, jer je za konstituiranje teološke antropologije trebalo odgovoriti na temeljno antropološko pitanje, koje je, predmnijeva se, prvi postavio sveti Augustin: Tko je i što je čovjek? To su, zapravo, dva pitanja, između kojih sveti Augustin pravi razliku i kaže: na pitanje postavljeno sebi *Tko sam?* mogu odgovoriti. Ja sam čovjek. Ali na pitanje *Što sam?* odgovor može dati samo Bog, koji je stvorio čovjeka.

Oslanjajući se na Arendtovu misao da «pitanje o prirodi čovjeka nije ništa manje teološko od pitanja o prirodi Boga, a oba se mogu riješiti samo u okvirima Božanskog otkrivenja», Šimić iščitava biblijske hebrejske riječi/pojmove koji oznakovljuju što čovjek jest, što čini čovjeka, na temelju kojih je apostol Pavao dao najjasniji odgovor, a preuzela ga je egzegeza, «da čovjek jest duša (nefeš), jest duh (ruah) i jest tijelo (basar). U Septuaginti (u prijevodu na grčki) ovi izrazi glase: nefeš – psiche, ruah – pneuma, basar – soma i sarx.» («Podvostručnost izraza za tijelo soma i sarx nailazimo u Pavlovim poslanicama. Prvi, «soma», objašnjava Šimić, «ima značenje osnovnog pojma, tjelesnost/tjelesnu tvar, a sarx označuje čovjekovo grješno stanje, ali nas Pavao ne dovodi pred neodrživi antropološki dualizam, nego pred povijesno-spasenjsko tumačenje čovjekova života u svjetlu punine kršćanske objave»). Slijedeći objašnjenje, čovjek jest duša ako ga oživljuje dah/duh života, on je tijelo ako je propadljivo, slabo i smrtno stvorenje. On je duh ako je otvoren prema Bogu. Svojim se duhom izražava prema Bogu, a tijelom prema svijetu. Duh (ruah/pneuma) dat je čovjeku od Boga. Po dahu Duha Božjega čovjek je slika Božja. Taj Duh je Spiritus creator cjelokupne stvorene stvarnosti. Duh je Božji i izvorište umjetničkog nadahnuća. U starozavjetnim se tekstovima Duh Božji smatrao darovateljem kreativnih sposobnosti koje su imale udjela u Božjoj mudrosti (spominju se kreatori nacрта, graditelji svetišta, hramova...). Toj Mudrosti, koja je

dah sile Božje, koja je prisna s Bogom, Mudrosti koja posjeduje njegovu svemoć i sudjeluje u njegovu stvaralačkom djelu, ispjevan je starozavjetni hvalospjev. «Ta biblijska mjesta», prema Šimiću, «daju obrise jedne teologije Duha s kojim se Mudrost izjednačuje, pa se ta mjesta mogu smatrati obrisima svojevrzne pneumatološke teologije.»

Prema svećeničkom izvještaju, Bog riječju stvara svijet, dok je Duh Božji «lebdio nad vodama...» U punini se vremena Riječ, po kojoj sve postade i bez nje ne postade ništa, utjelovljuje po Duhu Svetome... Na dan Pedesetnice pak «svi se napuniše Duha Svetoga i počеше govoriti drugim jezicima, kako im već Duh davaše zboriti.» U crkvama na Duhove odjekuje zaziv Duhu Svetome: Veni, Creator Spiritus... Prema toj spoznaji, osvjetljenoj teološkom antropologijom koju dopunjuje Objava (kristologija), Heidegger zasniva svoju filozofiju umjetnosti. Njezino je utemeljenje u vjeri, jer vjera je pratemelj duhovnih znanosti, pratemelj umjetnosti. Šimić skreće čitateljevu pozornost na Heideggerov misaoni obrat, a taj je da čovjek ne otkriva Bitak, nego Bitak svojim objavljivanjem i samodarivanjem dopušta da se pojavi čovjek. Novo središte odnosa bitak – čovjek jest govor, ali shvaćen ne kao sredstvo čovjekova samoizražavanja, nego kao objava Bitka. U govoru se Bitak otvara biću, što se, prema biblijskoj antropologiji i prema promišljanju umjetnosti Ivana Pavla II. u *Pismu umjetnicima*, događa nadahnućem Duha Božjega. Umjetnost je utemeljena u govor, u jezik, odnosno u pjesništvo (uz neskrivenu čudesnost da je čovjek jedino živo biće koje govori! Adam je progovorio pjesnički imenujući stvari, praveći pojmovnik svijeta). Pjesništvo je dakle (ne poezija), nosivi temelj umjetnosti. Umjetnost se, prema Heideggeru, zbiva kao istina, bivanje istine, a pojavljivanje istine u umjetničkom djelu i kao djelo jest ljepota. U umjetnosti, istinskoj umjetnosti, čovjek se susreće s Bogom, jer iskustvo ljepote otvara čovjeka prema transcendenciji. Antički pojam *kalokagathia* dobio je tako kršćanski smisao.

U duhu pneumatološke teologije umjetnosti Šimić zaključuje sedmu podtemu prvog poglavlja svoje knjige riječima da je istinska umjetnost ona umjetnost koja dolazi kao dar i nadahnuće Duha Sve-

toga. Ili: «Istinska umjetnost je ono djelo koje kreira čovjek nadahnut Duhom Božjim.»

KNJIŽEVNO-BIBLIJSKI PRISTUP TEODICEJSKOJ PROBLEMATICI – drugo je tematsko poglavlje Šimićeve knjige, a raščlanjeno je na tekstove pod ovim naslovima: *Homo patiens, Teodicejska problematika prema shemi četiriju koncentričnih krugova, Faustovska tradicija, Goetheov Faust, Mannov Faust, Dostojevski: aktivna ljubav, Camus: svetac bez Boga, Pavličić: «obrnuta» teodiceja, Job: kritika teodiceje, Ivan, ljubljani učenik: poziv na aktivnu ljubav.*

Nakon kraćeg uvida u teodicejsku problematiku prisutnu u teologiji i filozofiji (u kršćanskoj srednjovjekovnoj i novovjekovnoj misli, uključujući i ranija, antička promišljanja) te sažetog pregleda Leibnizova *Teodicejskog ogleđa o Božjoj dobroti, ljudskoj slobodi i podrijetlu zla*, kao odgovor na Bayleove argumente što ih je iznio u svome djelu *Dictionaire* «protiv spojivosti zla u svijetu s postojanjem beskrajno moćnog, mudrog i dobrog Boga», te spominjanja Kantova spisa *O neuspjelosti svih pokušaja teodiceje*, Šimić se okreće teodicejskoj problematici u književnosti.

Teodicejski problem u književnosti zapravo se javlja tek u novovjekovnom književnom stvaranju i to u romanu, iako su, podsjećajući nas Šimić, i u antici nastajala djela koja govore o zlu i patnji (kao Homerovi epovi *Ilijada* i *Odiseja*, Eshilova dramska trilogija o *Prometeju*, Sofoklova *Antigona* i Euripidova *Medeja*).

Razmatranje književne artikulacije teodicejske problematike Šimić započinje od faustovske tradicije, tj. od srednjovjekovnih priča nastalih (na tlu Njemačke, zatim i Engleske) u usmenoj predaji i pučkoj književnosti, a spominje i autorska tzv. «pisana svjedočanstva za priču o doktoru Faustu» ili «povijesti Faustova života»/životopise i drame. Iako je priča o Faustu, liječniku, faktivna priča, u njezinu je središtu fikcionalna slika čovjeka koji dušu prodaje đavlu. Već od prve tiskane povijesti Faustova života, iz 1875. godine, a i u kasnijim obradama ove priče, učvrstio se kao glavni motiv Faustove pogodbe ne toliko ćutilni užici ovoga svijeta nego želja za spozna-

jom. Prema Zdenku Škrebu, čije riječi Šimić navodi, «taj je motiv proizašao iz revolta protiv stege konvencionalnog društvenog morala predfeudalističkog i feudalističkog srednjega vijeka.»

Johann Wolfgang Goethe u promišljanju i suosjećanju s faustovskom sudbinom njemačkog intelektualca toga vremena, cijeloga života zaokupljen faustovskom problematikom, piše svoga *Fausta*, scensko djelo. Da upotpuni faustovsku cjelinu pojma, odnosno analogon s grijehom prvih ljudi, ali i da odrazi ideale humanizma, Goethe unosi u svoje djelo simbol božanskog, dobra i plemenitosti (lik Margarete, u I. dijelu) i simbol ljepote (Helena, u II. dijelu), a mijenja i motiv ugovora vezan za rok u okladu, što zbivanje čini dramatičnijim a Margaretinu tragediju, u sukobu s razornim Mefistom, bolnijom. Šimić zatim navodi književnoznanstvenu prosudbu da je Goetheov Faust umjetnička sinteza povijesti zapadne kulture, iskazana kao simbol veličine i patnje novovjekog čovjeka koji čezne za znanjem, napretkom i ljepotom. Ali će odmah dodati da je već prvotna biblijska artikulacija teodicejske problematike, zapisane u izvješću o grijehu prvih ljudi, potvrdila da je korijen zla i patnje u želji za apsolutnim faustovskim znanjem i ljepotom i potkrijepiti citatom da «Goetheov Faust pokazuje kako biblijski prvi grijeh ljudi u novovjekoj filozofiji postaje zapravo početkom povijesti, iskorak iz tutorstva u prostor slobode i u načelno neograničeni spoznajni i tvorbeni hod čovjeka kroz vrijeme (...) On otkriva da u njemačkom idealizmu nastaje jedan «okret» od filozofijske teologije stvaranja prema čovjeku kao autonomnom subjektu. Tu se zlo funkcionalizira u svijetu te postaje pokretačkom silom u povijesti.» (S. Kušar, *Filozofija o Bogu*, str. 122.)

Slijedi roman *Doktor Faustus* Thomasa Manna, koji, prema Šimiću, otvara sva temeljna teodicejska pitanja i prvi ostvaruje romanesknu artikulaciju koja dostiže vrhunac u romanu F. M. Dostojevskog *Braća Karamazovi*. Oba ova romana napuštaju elemente pučke demonologije i refleksivno produbljuju problem stradanja i patnje u svijetu nedužnih i nezaštićenih, pogotovo grozne patnje nevine dječice, glasnije progovaraju o zlu i podrijetlu zla, o nesavršenosti svijeta, postavljaju pitanja čovjekova odnosa prema Bogu i

Boga prema čovjeku i svijetu koji je stvorio, o grijehu, čovjekovoj slobodnoj volji, mogućnosti i odabiru između zla i dobra, o nemirenju sa zlom, o ljubavi, mogućnosti i nemogućnosti praštanja onima koji nanose zlo i patnju, pogotovo nevinoj djeci.

Teodiceju «aktivne ljubavi prema Bogu, ljubavi i sućuti prema bližnjemu, kao snazi koja pročišćuje dušu» utemeljio je Dostojevski u liku starca Zosime. Starac Zosima (čitajmo Dostojevski) kazuje kako je upravo *Knjiga o Jobu* presudno utjecala na njega.

U fokus promišljanja teodicejske problematike Šimić zatim uzima Camusov roman *Kuga*, u kojemu se, u predočenoj slici haranja kuge u gradu Oranu i masovnog obolijevanja i umiranja ljudi, nepodnošljivih prizora umiranja djece, iskušava istinska dobrota čovjeka i prosuđuje savjest, ali ne u suprotstavljenosti teističkog i ateističkog svjetonazora, već između riječi i čina/djela. Švedska je akademija 1957. «odlučila nagraditi jedno važno književno djelo koje iznosi na vidjelo pitanja koja se danas postavljaju ljudskoj savjesti.» U književnoj je kritici, prema glavnom liku koji se «svim silama bori protiv smrti oboljelih ne dižući pogled prema nebu gdje On šuti, nazvan *Svetac bez Boga*, a sučeljen je liku koji govori: Pokajte se, Bog vas kažnjava.

Pavličićev pak roman *Koraljna vrata* posebno je zanimljiv po «obrnutoj» teodiceji jer u postmodernu unosi već zanemarenu teodicejsku problematiku, ali ne raspravlja o problemu zla i patnje u nesavršenu svijetu, već postavlja pitanje što bi se dogodilo kad bi svijet bio savršen. Šimić zatim prelazi na svetopisamske tekstove s teodicejskom problematikom odabravši *Knjigu o Jobu*, dramski triptih i dio Ivanova evanđelja. Job – čovjek neporočan i pravedan, kojemu po vrlinama na zemlji nema ravnica, vrhunac najboljega što je Bog stvorio, ali koji i ostaje takav nakon i pored svih zala, gubitaka i bolesti koja je Bog pustio na nj. Job se suočava s patnjom, prihvaća gubitke, podnosi neizrecive boli i prema Bogu ostaje postojan, ali ne prihvaća teodiceju svojih tješitelja, već vapi Bogu očekujući «da se Bog pokaže Bogom kao što se i on, Job, pokazao čovjekom.» U čemu je Jobovo ponašanje kritika postojeće teodiceje?

Odgovor: U čekanju. «Čovjek mora razumjeti da je njegova vlastita egzistencija kao slušajuće čekanje na Božju riječ koja se objavljuje.» (Kušar)

Posebnost Šimićeve promišljanja teodicejske problematike jest u poveznicama analognih literarnih i biblijskih mjesta. To je, kao prvo, kušnja. Šimić u knjizi navodi tri primjera kušnje: kušnju prvih ljudi u zemaljskom raj, Jobovu kušnju i Isusovu kušnju u pustinji. «Kušnja prvih ljudi sadrži «anatomiju grijeha» koja se očituje u Evinim odgovorima da je ubrala plod sa stabla života zato što je vidjela *da je plod dobar za jelo, za oči zamaman i za mudrost poželjnan*, što se prepoznaje i u trima sotoninim ponudama u iskušavanju Isusa u pustinji, a reflektira se i kao trostruka faustovska žudnja za apsolutnim – znanjem, spoznajom, moći i ljepotom.»

Kao drugo temeljno mjesto u teodicejskoj problematici, kako u biblijskim tako i u književnim tekstovima, jest vapaj. Šimić navodi tri primjera vapaja, bolnog krika, plača/tužaljke onoga koji trpi neizdržive boli: Isusov vapaj na križu: «Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?», Jobovu tužaljku Bogu i «Jadikovku doktora Fausta», zbarsko-glazbenu kantatu iz Mannova romana *Doktor Faustus*, kao kulminaciju prikazane patnje glavnog lika. Prizori patnje u umjetničkim djelima, ostvareni u veličanstveno potresnoj sublimaciji, dopiru do najdubljih ljudskih osjećaja, gdje se u duhovnoj nà`dosjetnosti susreće zemaljsko s božanskim i oplemenjuje ljudsko biće ljubavlju. «A upravo to», tumači Šimić, «da je ljubav obuhvatila i grijeh i grješnika, razotkriva zlo u njegovoj neodrživosti te ga nadvladava.» U sve naglašenijem postmodernom sekularizmu, društvu bez Boga i čovjeka, zlo se umnaža, ali kršćanin može opstati «na stijeni trpljenja», uz spoznaju da se i Bog u patnji pridružuje čovjeku. «Križ, raspeti Krist otkriva ono neshvatljivo da je svemogući Bog u stanju ne samo stvoriti divljenja vrijedan kozmos već da može ući u patnju i u smrt a da ne propadne.» Kršćanin može opstati ako ljubi.

Tri grijeha, tri ponude kojima je sotona iskušavao Isusa u pustinji, Isus pretvara, kako je zabilježio evanđelist Ivan, u jedno jedino, ali tri puta ponovljeno, pitanje Šimunu Petru: «Šimune Ivanov, ljubiš li me više nego ovi?» Evanđelist Ivan ne daje izravan odgovor

na teodicejsko pitanje, već donosi Isusov poziv na aktivnu ljubav ne samo Šimunu Petru nego cijeloj Crkvi, svima nama.

«Nasuprot *Boga filozofa*, koji se pokazuje kao čisto mišljenje», želi naglasiti Šimić, «prema evanđelistu Ivanu, *Bog Abrahama, Izaka i Jakova* kao Logos jest Ljubav.»

Šimić se zatim vraća Goetheovu Faustu, koji razmišlja kako prevesti početak Ivanova evanđelja. *Tu piše: U početku bješe RIJEČ.* Čudi se da bi riječ mogla toliko vrijediti te je pokušava zamijeniti, najprije riječju SMISAO, zatim, nezadovoljan, riječju SILA. A tada briše i tu riječ. Čitamo: *Duh pomaže! Već znam, u prvome retku / Nek mirno bude ČIN bje u početku.* Šimić će reći: «Ukoliko Faustov prijevod prvih redaka Ivanova evanđelja ne čitamo na tragu shvaćanja da se vječni Logos ostvaruje prijelazom iz mogućnosti u čin, već radije kao poziv na učinkovitu ljubav, utoliko smo u duhu aktivne ljubavi na koju poziva Uskrsli iz Ivanova evanđelja te oslušujemo primljeni i dalje proslijeđeni poziv starca Zosime iz romana F. M. Dostojevskog: 'Potrudite se voljeti svoje bližnje aktivno i neumorno. Koliko budete uspijevali u ljubavi, toliko ćete se uvjeriti u egzistenciju Boga.'»

Odgovor na teodicejsko pitanje ne daje ljudski razum, «već je potrebno jedno sveto neznanje – koje je blisko Sokratovu i Augustinovu znanom neznanju utemeljenu u ljubavi. Ljubavlju se otvara horizont nade u kojem iščekujemo konačni odgovor i prihvaćamo život kao dar Božji unatoč trpljenju». O takvu poimanju života kao pozivu na aktivnu ljubav poetskom puninom progovara Ivo Andrić u epilogu svoje zbirke lirskih pjesama u prozi *Ex Ponto*, koji je nadahnut Ivanovim evanđeljem. Navodimo nekoliko stihova završnog razgovora Oca sa sinom, koji nosi tegobna i bolna iskustva života. Na Očevo pitanje: *Što si vidio, sine moj, u ljetni dan?* sin odgovara: *Vidio sam da je ovaj život stvar mučna / da živjeti znači slagati varku na varku. / Hoćeš li da usneš, sine moj? / Ne oče, idem živjeti.*

«Književnici su, zaista», prema Šimićevim riječima, «problem teodiceje artikulirali mnogo konkretnije (...) negoli odveć apstraktni teološki i filozofski spekulativni diskursi.»

ISTINITOST FIKCIONALNOG U SVJETLU PNEUMATOLOŠKE TEOLOGIJE ISTINE – treće je tematsko poglavlje Šimićeve knjige ogleđa raščlanjeno na sedam podtema. Prva je *Pjesnik Kanconijera i sveti Moničin sin*.

Još iz antičkih vremena uvriježeno mišljenje da pjesništvo (književnost) nije izvorna, već oponašateljska djelatnost (Platon) ili priča/pjesan o nečemu što se moglo i može dogoditi, ali se nije dogodilo (Aristotel), moglo je biti ne samo preuzeto u kršćanskom srednjovjekovlju već je moglo utvrditi i znatno je utvrdilo dihotomiju pojmova da se biblijsko (Božja riječ) spram pjesničkom (ljudska riječ) utvrđuje kao odnos faktivno (istinito) prema fiktivnom (neistinito).

Promišljanje naravi istine književnog djela započinje Šimić evociranjem događaja iz 14. stoljeća, a koji teolozi nisu smjeli zaboraviti. Riječ je o susretu/dijalogu velikog pjesnika *Laure* Francesca Petrarce s velikim naučiteljem Zapada sv. Augustinom, oživotvorenu u najznačajnijem Petrarčinu latinskom fiktivnom djelu, autobiografiji *Secretum meum (Moja tajna)*, napisanom između 1342. i 1343. godine u strukturi «trodnevnog dijaloga». U tome djelu književnost priziva teologiju, u njemu se teologija i književnost pneumatološki susreću, prožimlju i uistinuju. Posebno je znakovito da se njihov dijalog odvija (T. Ujević) u nazočnosti «gospice izvanredne po dobi i po blistavosti takve ljepote kakvu ljudi dovoljno ne pojme – šutljive Istine.» Međutim, u podtemi *Crkveno učiteljstvo o književnom aspektu Svetog pisma* skreće Šimić pozornost da se «teologija i književnost susreću od početka kršćanstva u egzegezi.» Crkveni oci pristupaju Svetom pismu kao književnosti. Od Filona Aleksandrijskog (prema antičkoj i židovskoj tradiciji) Stari se zavjet počinje čitati alegorijski, a od Origena pa nadalje poznato je doslovno, alegorijsko, ćudoredno i anagogijsko iščitavanje značenja svetopisamskih tekstova.

Iako su patristička i skolastička tradicija gajile književni pristup Svetom pismu, iako su i egzegetska istraživanja od 18. st. naovamo te objavljeni dokumenti Crkvenog učiteljstva – enciklike (od enciklike pape Lava XIII. *Providentissimus Deus* pa do dokumenta Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi*) osvještava-

le književno obilježje Svetoga pisma, među mnogim se teolozima i filozofima zadržao stav da književnost laže, da je književnost neistinita tvorevina.

Napetost suprotstavljenih uvjerenja poticala je na daljnja promišljanja i proučavanja naravi istinitosti svetopisamskih tekstova i naravi istine književnog diskursa.

Šimić zatim predočuje pregled znanstveno utemeljenog istraživanja biblijskih tekstova, na prvome mjestu književnih vrsta i oblika, koje je koristilo i izvore znanja iz arheologije, antikne povijesti, povijesti jezika i književnosti naroda Istoka, a u najnovije vrijeme, uz istraživanja iz područja lingvistike i književnosti, navodeći i niz najnovijih metoda kojima se služila biblijska egzegeza, kao metoda literarne analize, metoda retoričke analize, metoda narativne analize i semiotička metoda, uz ranije, povijesno-kritičku metodu i metodu kritičkog istraživanja oblika.

«Sve ove metode i pristupi potvrđuju kako je Biblija i književno djelo i valja je razumjeti i tumačiti kao književnost» (W. Harrington), ali «nijedna znanstvena metoda za istraživanje Biblije», ističe Šimić, «nije u stanju da izrazi sve bogatstvo biblijskih tekstova...» Dodajmo, niti da iscrpi dubinu značenja koju donosi Božja riječ.

U podtemi *O čemu govorimo kada govorimo o književnosti* Šimić će spomenuti najpoznatije poglede na književnost od ruskih formalista, pozitivista, strukturalista do teoretičara recepcije, a zatim citirati Vladimira Bitija kako je «književnost kao pojam u suvremenoj književnoj teoriji izgubila samorazumljivost» i kako je «definiiranje književnosti, uslijed stalnih promjena njenih obilježja/svojstava) vrlo složen posao koji podrazumijeva velik broj interagirajućih instanci.» Ipak, Šimić će reći da se Paul Ricoeur znatno približava određenju književnosti riječima da «svaki tekst koji ima dvojnu referenciju» ili crkvenom terminologijom još od Tome Akvinskog, «koji ima literarno i duhovno značenje, jest književni tekst.» Dodat ćemo da neki teoretičari govore o prvom i drugom znaku; prvom – jezičnom znaku, doslovnom, i drugom znaku – književnom, prenesenom. Prvi, jezični znak je dat, poznat, dok drugi, književni, treba otkrivati. Otuda, prema teoriji recepcije i književne komunikacije, proizlazi

važna uloga čitatelja. Šimić podsjeća da su kršćanski teolozi, ali i poganski pisci (Vergilije), iščitavali to drugo duhovno značenje tekstova.

Pjesnički obitava čovjek - svijet koji nastaje u riječima. U ovoj podtemi, naslovljenoj Hölderlinovim poetskim a Heideggerovim filozofskim izričajem, Šimić želi istaknuti Heideggerovo tumačenje govora i pjesništva iz odnosa Bitak – čovjek, i da je novo središte toga odnosa – govor, ali govor «koji nije shvaćen kao sredstvo čovjekova samoizražavanja, nego kao objava Bitka. A «bitno u biti pjesništva», za Heideggera, «jest da pjesništvo stvara svoja djela u jeziku iz stvari jezika. Pjesništvo je tako zasnivanje bitka riječima».

Podtemu *Povijest i književnost* Šimić započinje riječima Ivana Pavla II. iz enciklike *Fides et ratio* da se «istina iz *Biblije* i napose evanđelja ne svodi samo na propovijedanje događaja ili otkrivanje pukih činjenica, kao što tvrdi historistički pozitivizam (...već se istina nalazi u značenju koji imaju ti događaji u povijesti spasenja i za povijest spasenja.» Ove Papine riječi najbolje objašnjava praćenje odnosa između povijesti (faktivnog) i književnosti (fiktivnog), kako ih je okarakterizirao još Aristotel (u *Poetici*).

Do izravnijeg susreta povijesti i književnosti dolazi razvojem romana, a svojevrsan je simbol toga susreta *Don Quijote* Miquela de Cervantesa Saavedre, u kojem se pripovijedanje razvija prepletanjem zbilje i privida, faksije i fikcije. No pravi povijesni roman javlja se tek u 19. stoljeću. Za njegovo detektiranje, za prepoznavanje njegove faksije, prema Žmegaču, nužno je poznavanje Nietzscheova shvaćanja povijesti prema trima mišljenjima: monumentalističko (sklonost idealiziranju, a la Scott, u nas Šenoa), antikvarno (povijest se doživljava kao vrijednost sama po sebi) i kritičko (mišljenje koje se mora probiti do odluke koja povlači crtu između prošlosti, ili neke prošlosti i sadašnjosti). Za detektiranje pak novopovijesnog romana prijeko je potrebno poznavanje historizma, odnosno novog historizma (nastao u SAD-u potkraj 20. st.). Dok je povijesni roman nastojao graditi pomnu rekonstrukciju autentičnosti povijesne atmosfere, novopovijesni roman, koji zapravo postaje roman o povijesti, briše granice između historiografije i fikcionalizacije. Pisci novopovije-

snog romana, odnosno romana o povijesti, smatraju da se prošlost može bolje razumjeti samo iz tekstova i diskurzivnih tragova prošlog vremena i tako potvrđuju tekstualiziranost povijesti uporabom različitog zatečenog materijala (novinskih članaka, citata, dokumenata, govora, parola, kuhinjskih recepata...) koji uključuju u roman kolažnom tehnikom, a koji je i grafički markiran (u nas N. Fabrio), što razbija čitateljevu iluziju o cjelovitosti književnog djela te svraća pozornost na konceptualnu i intertekstualnu prirodu povijesti. Suvremeni mislioci, napominje Šimić, i zaziru od promišljanja istine «onkraj odnosa fikcije i stvarnosti, (odnosno izvan spoznajnoteorijskog okvira i okvira teorije komunikacijskog djelovanja) jer zastiru plodotvornije razmišljanje, ono koje umjetničko djelo, odnosno književnost, promatra iz promišljanja same istine.»

Upodtemi *Istina u horizontu tradicije* Šimić sažeto izlaže, prema Kāti Hamburger (njezinoj knjizi *Istina i estetska istina*), četiri teorije istine: teoriju korespondencije ili podudarnosti (adekvatnosti), teoriju koherencije, teoriju redundancije i teoriju evidencije. Teorija korespondencije (Aristotelova teorija) temelji istinu na jezično-semantičkoj osnovi, kao iskaz, dakle razumijeva istinu kao jezičnu fiksiranost, dok je kasnija, skolastička, definicija istine u *adaequatio rei et intellectus*. Augustinova rečenica iz *Solilokvija*, u kasnijoj reinterpretaciji Tome Akvinskog, u kojemu se problem istine razmatra čisto spoznajno-teorijski, služi Kāti Hamburger kao prijelaz od teorije korespondencije i redundancije (od teorijâ koje istinu razmatraju na osnovi iskaza) prema teorijama koje istinu razmatraju u horizontu ontologije. (Ontološko određenje istine ishodi od Platona, ali je i Platon razmatrao istinu i kao iskaz, kao što i Aristotel nije razmatrao istinu samo kao iskaz, nego i ontološki.)

Iako se tradicionalna poimanja istine čine vrlo korisnima i za razumijevanje same naravi istinitosti književnog teksta, posebice u razmatranju istine sv. Tome Akvinskog, koji kaže da svaki govor o istinitosti fikcionalnog nužno zapada u aporiju ako se istina nalazi prvenstveno u umjetnikovu umu, ali ako umjetnik spoznaje istinu po akcidenciji, tada umjetničko djelo može biti spoznavanje same istine – autoru se činilo prikladnim skratiti nizanje tradicionalnih poimanja

istine, a navedenome dodati još riječi Anzelma, koji u svome *Monologionu* ističe da «onomu koji istražuje neshvatljivu stvar mora biti dovoljno ako zaključujući dopre do toga da spozna kako ona najsigurnije postoji, premda razumom ne može proniknuti...» Dogmatska konstitucija o katoličkoj vjeri Prvog vatikanskog sabora ističe da «postoji dvostruki red spoznaje (...) jer u jednom spoznajemo naravnim razumom, a u drugom božanskom vjerom, odnosno prosvjetljujućim nadahnućem Duha Božjega, a ona nije moguća bez Objave.» Time je Šimić otvorio diskurs prema *Pneumatološkoj teologiji istine*, sedmoj podtemi trećega poglavlja svoje knjige, a započinje citatom Ivana Pavla II. iz enciklike *Dominum et vivificantem* kako se «upućivanje u svu istinu događa u vjeri i po vjeri (...) jer Duh Sveti je Duh Istine koji upućuje u svu istinu.» Šimić je ponovio naslove svih onih enciklika koje ističu da je *Sveto pismo* napisano nadahnućem Duha Svetoga. Vjerovanje u tu istinu duboko je ukorijenjeno u kršćanskoj tradiciji. Tako i u području književnog stvaranja. Podsjetimo se, pisci su započinjali pisati svoje djelo zazivom nadahnuća (Homer), a kršćanski pisci zazivom Duha Svetoga. Uprisutnjenost evokacije zaziva Duha Svetoga bila je stalno mjesto u književnosti Zapada (što već spomenusmo) do klasicizma i prosvjetiteljstva.

Šimić spominje i stanje *zaborava duha* u materijalističkom i evolucionističkom tumačenju, koje svoj vrhunac dostiže pojavom pozitivizma, dok je u našoj bezdušnoj situaciji zaborav duha prisutan u *modus odsutnosti*.

Ovdje razmatranoj misli pneumatološke teologije istine o istini i istinitosti Šimić želi pridružiti i filozofsku misao iz vremena antike, misao o grčkom poimanju duha, kojoj se vraća i europska novovjekovna filozofija, izabравši citat iz knjige Ivana Devčića *Bog i filozofija*: «Duh je, prema grčkoj filozofiji, također izvor spoznaje neizrecive istine i sredstvo njezine komunikacije (...) jer niječući duh ne odbacujemo samo osnove stvarnosti i mogućnost spoznaje nego i zajednički sveobuhvatni logos u kojemu je komunikacija jedino moguća.»

Razmatrajući u ovom poglavlju istinitost fikcionalnog i same istine u svjetlu pneumatološke teologije istine, možemo zajedno sa

Šimićem zaključiti da je istinito sve ono što dolazi i nastaje nadahnućem Duha Svetoga.

PUT VJERE OCA ABRAHAMA U SVJETLU SUVREMENE FILOZOFIJSKE HERMENEUTIKE – četvrto poglavlje

Ovu temu Šimić otvara spominjanjem Bultmanova neuspjela pokušaja demitologizacije novozavjetnih tekstova, koji je proizašao iz brige kako naviještati evanđelje i govoriti o Bogu u podmaklom procesu sekularizacije koja je dovela do svojevrsnog «epistemološkog nihilizma», s obilježjem reduciranja jezika na голу objektivnost, a duhovne vrijednosti čovjeka, pogotovo teologiju, ostavila nekomunikativnu i bez riječi. Nietzsche, metaforički nazvan prorokom *Božje smrti* postavio je pitanje: «Što učinismo kad odriješimo zemlju od njezina sunca? Kuda li ovo sada kreće? (...) Ne lutamo li kao kroz neko neizvjesno ništavilo? (...) Ne dolazi li neprestance samo noć, sve dublja noć?...» Najcitiraniji autor postmodernističke teorije kulture M. Foucault tvrdi da Nietzscheovim upozorenjem nije toliko potvrđena teza odsutnosti ili *smrti Boga*, nego *smrt čovjeka*,... čovjekova dovršenost postala je njegov kraj. «Teze o *smrti Boga* i *smrti čovjeka* metafore su o iscrpljenosti klasicističkog i modernističkog načina mišljenja. To stanje nalazi odraz u postmodernom romanu talijanskog medijevalista i semiotičara književnosti Umberta Eca *Ime ruže*. Zaplet kriminalističke priče Ecova romana nastaje zbog nestanka jednog dijela temeljnog djela Aristotelove *Poetike*, estetike Zapada, a za kojim traga lik romana teolog Vilim. U traganju neprestano nailazi na zamke koje mu podmeće slijepi knjižničar. Između naslova i romaneskne priče nema nikakve veze (jer naslov «treba ometati» čitatelja), doli paralelizma (ne)smisla. Naslov kao semiotički označitelj/(signifiant), nema referencije (signifie), a traži se i Aristotelovo djelo. I kada ga tražitelj nađe, djelo izgori u plamenu. «Ecov roman», pripominje Šimić, «osim što zrcali činjenicu *smrti Boga* i *smrti čovjeka*, svojom napomenom upućuje čitatelja i na *smrt autora*. Suznačenje metaforičnog pojma *smrt autora* Šimić popraća Barthesovim tumačenjem da je uklanjanje autora oslobađanje teksta od konačne označenosti i ograničenosti, ali se okreće Heideg-

geru, koji unutar postmetafizičke ontologije otvara smisao subjekta/ autora, koji nije više normativan, nego otkrivalački, nije bezvremen, nego povijesno ukorijenjen».

Šimić podsjeća da Aristotel u svojoj *Poetici* tematizira i dva ključna pojma zapadne kulture – *mimezu* i *semiozu*, ali da u djelu nailazimo i na pojam analogije. U srednjem je vijeku, a i kasnije, kao pri pojavi logičkog pozitivizma, analogija bila temeljem spekulativno-teološkog govora o Bogu.

Korijeni epistemološkog nihilizma nalaze se u modernoj filozofiji jezika koja, prema Kasperu, ima četiri faze. Prvu fazu čini logični pozitivizam – empirizam (neopozitivizam) nastao pod utjecajem pozitivističkih znanosti početkom 20. stoljeća. Logični pozitivizam sa svojim najznačajnijim predstavnikom Wittgensteinom odbacuje sva metafizička pitanja jer su, kaže, besmislena. «Je li uopće moguće govoriti o religioznoj dimenziji? Je li riječ «Bog» smisljena u našem govoru? Ako se moram suočiti s mističnom dimenzijom iskustva, bolje je konačno umuknuti.» Logični se pozitivizam odrazio i na književnost. Pojavljuju se pisci kao Samuel Beckett, Eugen Ionesco kazalištem apsurdna. Primjerice, Ionescov scenski komad-antidrama *Stolice* nema dramske radnje, nema psihološke ni sociološke karakterizacije likova, nema govora kao sredstva komuniciranja. Nema ni ljudi/posjetitelja predstave, stolice ostaju prazne. Govornik, koji treba nešto reći, nijem je. Osobe: Starac i Stara (ona po imenu Semiramida, asociira na babilonsku pometnju jezika) depersonalizirani su u pojam starosti i stoga trebaju nestati. Bacaju se s kule, na pustom otoku, u more. Nastaje muk, «Wittgensteinova šutnja, semantički ateizam. Ipak, postavke logičnog pozitivizma uzdrmane su pojavom moderne kvantne fizike.»

U drugoj fazi «Wittgenstein svoje izvorno polazište podvrgava kritici svojim djelom *Filozofska istraživanja*.» Značenje riječi, prema Wittgensteinu, nije više samo u oslikavanju stvarnosti, nego i u njezinoj uporabi u jeziku. Rađaju se nekognitivna i kognitivna teorija jezika. Prema nekognitivnoj teoriji riječ Bog nema vlastitog kognitivnog sadržaja, već je ona više izraz etičkog stava, izjava angažiranosti... Vjera je, dakle, svedena na etiku. Prema kognitivnoj

teoriji, religiozni govor nije deskriptivan nego evokativan. U drugoj fazi nastaje i Augustinova teorija govornih činova, koja razlikuje konstativnu i performativnu uporabu jezika, dok se u trećoj fazi govor počinje promišljati kao komunikativna praksa. U četvrtoj fazi, pod utjecajem filozofije Martina Heideggera, jeziku se pokušava dati ontološko značenje.

«Tragajući za mogućnošću religioznog govora na osnovama moderne filozofije jezika, a jezik ima stvarateljsku snagu i ne oslikava samo postojeću zbilju našeg svakodnevnog i znanstvenog iskustva svijeta, nego teži k smisljenoj cjelini poimanja svijeta, a time i k religioznoj dimenziji, i koji se otuda u metaforama osposobljava za novi stvaralački opis stvarnosti, i može izraziti novo, dolazi do nauka o analogiji, koji se nudi kao 'govorna škola vjere'.» Teologija je nauk o analogiji utemeljila na zasadama antičke filozofije. A koliko je analogija važna za govor o Bogu, Šimić potvrđuje primjerima iz svetopisamskih tekstova; prvi je iz mudrosne literature (Mudr 13, 1.2.5.), a zatim pristupa svećeničkom izvještaju o stvaranju svijeta, koji je «apologija analogije *par excellence*». Opis stvaranja svijeta ima dva dijela – dio raščlanjivanja (*opus distinctionis*) i dio ukrašavanja (*opus ornatus*). Šimić navodi oba dijela popraćajući ih objašnjenjem. Dakle, čin stvaranja, koji je «bezanalogna situacija» svećenički izvještaj predočuje u analoškoj strukturi svijeta. Šimić dalje navodi Kasperova različita tumačenja nauka o analogiji i zastaje pri pitanju kako je moguće klasični nauk o analogiji transformirati u povijesno mišljenje i odgovara da je moguće ako se ne polazi kao grčka metafizika od kozmosa, nego u smislu novovjeka filozofije – od slobode, iz temeljnog življenja slobode dajući joj povijesni lik. «Sloboda stoji, dakako, u napetosti između neizmjernog i konačnog, između apsolutnog i relativnog (...) Samo u horizontu neograničenog možemo shvatiti ograničeno kao ograničeno, samo u svjetlu nužnog i apsolutnog shvaćamo uvjetovano kao uvjetovano. Svaki ograničen pojam pretpostavlja predujam neograničenog. U toj strukturalnoj težnji ljudske slobode i razuma leži implicitna i latentna spoznaja nužnog i neizmjernog. Može se reći *analogna spoznaja*.»

Budući da Kasper prije razmatranja semantičke funkcije jezika i ontološkog značenja religioznog govora polazi od metafore, metaforičkog govora s kojeg vrlo brzo prelazi na nauk o analogiji, Šimić daje pregled poimanja metafore u suvremenoj misli i njezinoj poziciji ne samo u književnoj teoriji već i u lingvistici, filozofiji, sociologiji i posebice u teologiji. Šimić navodi suvremene autore (R. Drivena, Ricoeura, A. Stamaća, Z. Radmana) i njihova djela – studije o metafori. Zastali bismo kod Riccoeura (napisao je šest studija o metafori), koji metaforu promišlja od antičkih vremena, od poimanja koja za jedinicu referencije metafore uzimaju riječ, do mjesta kad se metafora počela premještati u okvir rečenice, drugim riječima, kada Ricouer prenosi metaforu s retoričke na semantičku razinu. («Prenošenje» je u samoj biti metafore. Aristotel definira metaforu kao «prenošenje na neku stvar imena koje označava drugu stvar...»)

U šestoj studiji Ricouer prenosi metaforu sa semantičke razine na hermeneutičku, što odgovara promjeni razine koja od rečenice vodi diskursu (pjesme, priče...). U metaforičnom diskursu dolazi do spajanja smisla, koji je njegova unutrašnja organizacija, i referencije, koja je njegova moć da upućuje na izvanjezičnu stvarnost. Stoga, prema Ricoeru, ne treba govoriti o dvostrukom smislu, već o dvojnoj referenciji. Ricoeur tako svojim djelom dolazi do najvažnije tvrdnje da je metafora retorički proces kojim diskurs oslobađa moć nekih fikcija da ponovno opišu stvarnost, nalazeći punoću smisla u Aristotelovoj *Poetici* da «poiesis jezika proizlazi iz spajanja mythosa i mimesisa.» Suvremena rasprava o metafori, do koje je došlo uslijed obrata jeziku, otkriva kako je mjesto susreta metaforičkog iskaza i spekulativno--teološkog diskursa u pojmu analogije. A već je i Aristotel u svojoj *Poetici* kao četvrtu odrednicu metafore naznačio analogiju.

Na tragu dokumenta «Tumačenje Biblije u Crkvi».

«Biblijska spoznaja ne smije se zaustaviti na jeziku, nego nastoji doći do stvarnosti o kojoj govori tekst. Religiozni jezik Biblije jest simboličan jezik koji navodi na razmišljanje, jezik čije se bogatstvo značenja ne prestaje otkrivati, jezik koji je usredotočen na

transcendentalnu stvarnost i koji, u isto vrijeme čini ljudsku osobu svjesnom duboke dimenzije njenog bića» (citat iz Dokumenta).

Biblijska egzegeza oslanja se na filozofijsku hermeneutiku, koja naglašava važnost subjektivnosti u spoznaji, posebno u povijesnoj spoznaji. Budući da su spisi Starog i Novog zavjeta, prema povijesno-kritičkoj metodi, predstavljeni kao proizvod dugog procesa reinterpretacije utemeljujućih događaja u tijesnoj povezanosti sa životom vjernih zajednica, egzegeza uvažava takozvane funkcije distanciranja (tekst – autor; tekst – čitatelj/i) kao nužnom preduvjetu za ispravno prihvaćanje teksta. Posebnost biblijske hermeneutike jest u njezinoj predmetnosti: događaji spasenja i njihovo ispunjenje u osobi Isusa Krista daju smisao cijeloj ljudskoj povijesti. Biblijski opis tih događaja ne može se potpuno shvatiti razumom. Njihovo je tumačenje vođeno pretpostavkama, kao što je život u vjeri.

Svjedočenje za istinu i svjedočenjem do istine. Postmodernistički filozofi posebice zaziru od ontološkog pitanja o istini, jer smatraju da je istina od ovoga svijeta, da se proizvodi određenim mehanizmima moći (M. Foucault). Takvoj istini ovoga svijeta Šimić suprotstavlja «Božju istinu», koju objavljuje Isus Krist, a koja se potvrđuje svjedočenjem. Prema evanđelistu Ivanu, cjelokupno je Isusovo djelovanje svjedočenje za istinu. I sam je Isus Istina. Isus je i glavni svjedok svjedočenja za Istinu. Isus očituje svoje poslanstvo riječima: «Moj nauk nije moj, nego onoga koji me posla.»

Kao primjer antičkog shvaćanja-otkrivanja i potvrđivanja istine svjedočenjem, Šimić uzima primjer iz Euripidove drame u kojoj su ukomponirane dvije verzije mita o lijepoj Heleni: egipatska (prema povjesničaru Herodotu), koja funkcionira kao stvarnost, i trojanska (prema Homeru) koju stvoriše bogovi od uzduha i koja funkcionira kao privid. Menelaj je nakon pada Troje odveo Helenu na jedan otok, gdje je zatvorena i pod stražom čuvana u jednoj pećini. Kad se Menelaj kao brodolamac na obali Egipta susreo s «pravom» Helenom koja je imenom i likom identična trojanskoj Heleni, nije joj vjerovao. Trebalo mu je svjedočanstvo da bi razlikovao zbilju od privida. U toj nevjerici stiže glasnik javljajući da se «Helena» iz pećine raspršila u zrak govoreći straži da su bili u zabludi. Svjedo-

čenjem u kojem se podudaraju dva iskaza, Menelaj spoznaje istinu. Šimić zaključuje da se čovjek – tražitelj istine očituje kao onaj koji živi vjerujući drugome. A istinu ne spoznajemo samo očevidnom samouvjerenošću razuma, već i povjerenjem, vjerom; povjerenjem u one koji nam jamče autentičnost istine. Prema ivanovskoj teologiji, koju treba shvatiti personalistički, do Istine i Ljubavi dolazi se vjerom. Nakon trećeg Isusova pitanja: «Šimune Ivanov, ljubiš li me više nego ovi?» i Petrova odgovora, Isus dodaje «Idi za mnom.» Riječ «idi» asocira hôd, put. I tako smo se približili Abrahamu, koga Jahve poziva da krene na put u obećanu zemlju. Mit vizualizira u predodžbi sliku prostora, krajolika, puta, putovanja, hoda prema obećanoj zemlji. Ali ovdje put ima dvoreferencijalno značenje. Ovaj je put i put vjere, put života u vjeri, življenje vjere oca Abrahama. «Lik Abrahama», reći će Šimić, «nalazi se u samom temelju kršćanske vjere. On je otac svih onih koji vjeruju.»

Krenuo je Abraham sa svojom ženom Sarom, bratićem Lotom i sa svom čeljadi, piše starozavjetni pisac. Na put ga je potaknuo Božji poziv, Božja riječ, Božje obećanje. A put dalek, putovanje teško, mučno, puno neizvjesnosti, opasnosti, gladi. Na putu vjere Abraham prolazi «Scile i Haribde». Javlja se trenutci klonuća, sumnje, očaj, «mrak pun jeze», ali kad ponovno čuje Božji glas, Abraham, ispunjen predanim povjerenjem i uzvišenom vjerom, ustaje i kreće, ide dalje...

Ovaj starozavjetni put vjere Šimić naziva «autonomijom vjere». Jedna takva autonomija vjere zrcali se i u novozavjetnoj parabolici o Isusovu iscjeljenju opsjednutog mladića od «nijemog duha» u Markovu evanđelju (9, 14-28), koja se po dužini zbivanja i po dijalogu dječakova oca s Isusom izdvaja iz Matejeva i Lukina evanđelja. Ali, mogli bismo dopuniti Šimićev iskaz i reći da ta zgodna ima strukturu drame: ekspoziciju, zaplet, razvoj radnje, kulminaciju i rasplet; ima dramski dijalog, likove, prostor događanja, vrijeme i gledatelje: silan narod na okupu, prepirke pismoznana s Isusovim učenicima, Isusov dolazak i pitanje oko čega se prepiru, otac bolesnog dječaka ulazi u dijalog s Isusom, Isus doznaje da se otac već prije obratio učenicima za pomoć, ali oni nisu mogli istjerati nije-

moga duha; Isus ih nazivlje «nevjernim naraštajem»; dječakov otac na Isusovo traženje opisuje bolest svoga sina, Isus naredi da dovedu dječaka preda nj, ali se dogodi padavičarski napadaj pred svima prisutnima, i on traje, a Isus traži od oca dodatne informacije... otkada se to događa? «Od djetinjstva», odgovara otac, «često ga baci sad u vatru, sad u vodu, da ga usmrti, pa ako možeš, pomози nam – smiluj nam se!» zavapi otac, a Isus će: «Što ako možeš... sve je moguće onome koji vjeruje.» - «Vjerujem», poviče dječakov otac, ali odmah nadoda: «Pomози mojoj nevjeri!» Isus tada zapovjedi nečistom duhu da izađe iz dječaka i da se više ne vrati. Dječak ostaje ležati kao mrtav. Ali vjerovati znači ustati i ići dalje. Isus ga dohvati za ruku i podiže... dječak ustaje... Struktura ovoga događanja i te kako potvrđuje Šimićeve konstataciju da ovdje nije riječ o egzorcizmu, već o slici života kojemu je potrebna vjera, abrahamovska vjera, da čovjek živi u vjeri/s vjerom, pa ako i posrne, padne, s vjerom može ustati i ići dalje.

Otac je opsjednutoga shvatio da je vjera hōd, rast, življenje u vjeri, dar.

U događaju je riječ o gluhi i nijemu zlu duhu – što znači otklon od Boga, nemogućnost slušanja riječi Božje, odsutnost govora s Bogom, odsutnost molitve – a to su znakovi nevjere. Učenici nisu mogli iscijeliti dječaka – a to pokazuje nedostatak vjere. Za vjeru je potrebna Riječ, a ne znakovi čudesa. «Abraham», citiramo Šimića, «u početku ne shvaća značenje Božje riječi, ali Abraham slijedi Riječ i u tom «bivanju-pri-Riječi» shvaća i doživljava Riječ kao Istinu. Vjera se, dakle, fenomenologijskom terminologijom, očituje kao intencionalni akt u izvršenju. Vjera se u Abrahama pokazuje ne kao kategorijalno držanje pojedinačnih nadspoznatljivih istina, već kao upuštanje u božansku Tajnu, pa polazeći od nje shvaćanje i uređivanje života, svijeta, povijesti.»

MIT KAO ANTROPOLOŠKA KONSTANTA – peto poglavlje

U središtu je ove Šimićeve teme hermeneutičko pitanje na koje on želi odgovoriti: kako razumjeti i tumačiti ključna pisana svje-

dočanstva prošlosti? Podsjetit ćemo se da filozofijska hermeneutika pristupa prošlosti s točke gledišta sadašnjosti, dakle s odmakom od prošlosti. Ali ako naš spoznajni horizont (prema Gadameru) ne dotiče povijesnost, ako nema povijesne svijesti, tumačenje tekstova iz minulih vremena može izmijeniti njihovu bit i/ili poprimiti uske vlastite projekcije. Tako je pod utjecajem egzistencijalističke filozofije krajem 19. i početkom 20. stoljeća u krugovima protestantskih liberalnih teologa, na čelu s Rudolfom Bultmannom, došlo do pokušaja demitologizacije svetopisamskih tekstova, a zatim, kao reakcija na demitologizaciju, i do remitologizacije. U rubnoj bilješci na str. 203. svoje knjige, Šimić je zabilježio nekoliko demitologiziranih, dakle egzistencijalističkih termina/pojmova; primjerice za pojam Boga – *podrijetlo mojih traganja ili jedan određeni vid ljudskog življenja*, a D. Solle pojam vjere prevodi kao *jedan određeni način postojanja ili pokret egzistencije...* Tako je liberalna teologija hoteći «osloboditi kršćanstvo od mitoloških elemenata prevođenjem na denotativni jezik realija zapala u liberalni redukcionizam» (D. Bonhoeffer).

Da bi mogao govoriti o demitologizaciji i potvrditi već u naslovu ove teme izrečenu antropološku konstantu mita, njegove tragove i mijene tijekom vremena, Šimić je najprije obrazložio etimološko određenje riječi mit, prema kojoj je izvedena i riječ demitologizacija, u kojoj je «mit» korijen riječi (korijenski morfem), nositelj temeljnog značenja riječi. Riječ mit od grčke riječi mythos, prvi se put javlja kod Homera sa širokim rasponom značenja, no ubrzo se sužava na značenje priče bez obzira bila priča «istinita» ili izmišljena. Ali prvi grčki filozofi, podvrgavajući kritici spoznaju utemeljenu na mitu, mythosu su suprotstavili logos, pa je mit dobio značenje neistinite, izmišljene priče.

Određenje priče s vremenom se ustaljuje prema poimanju: svaka je priča story (priča) ako nije history (događaj). Priče koje su iskoraknule izvan granica spoznaje koju postiže filozofija, priče o bogovima, herojima, moralnim veličinama društva, vođama, neobjašnjivim pitanjima o sudbini svijeta i čovjeka, događajima važnim za zajednicu, priče s naročitom ozbiljnošću i važnošću nazivale su se «svete priče». Međutim, značenje mita u ljudskoj zajednici i kulturi

od vremena kad je mit bio dominantan način mišljenja, svojstven arhaičnim kulturama, do danas, odnos prema mitu, mitska svijest, procesi demitologizacije i remitologizacije tijekom povijesti su se mijenjali. Šimić zatim čitatelju predočuje niz učenja iz dominantnih teorija o mitu: psiholoških, socioloških i antropoloških, zatim hermeneutičku refleksiju iz filozofije i teorije književnosti te lingvistike i kraću raspravu o mitu i književnosti.

Uknjigusuuvršteni ovitekstovi: *Freudovo shvaćanje i tumačenje mitova*, *Jungovo učenje o mitu*, *Jollesova analiza mita kao jednostavnog oblika*, *Funkcionalistička teorija mita (B. Malinovski)*, *Simboliistička teorija mita (E. Cassirer)*, *Strukturalistička teorija mita (Levi-Straus)*, *Mit danas u analizi Rolanda Barthesa*, *Mit i jezik (E. Cook)* i «*Orfejeva oporuka*» (*Mihalićeva tragikomedija*).

«Iako se termini *demitologizacija* i *remitologizacija* javljaju u teološkim raspravama», želi objasniti Šimić, «njihovo razumijevanje pomognuto psihološkim i antropološkim teorijama, te posebice književnoteorijskom raspravom o romanima moderne i postmoderne s problemima odnosa fikcije i faksije, književnosti i zbilje, pridonose semantičkoj stabilnosti u teološkim krugovima», a razmatranje na ravni uspoređivanja književnost – svetopisamski tekstovi nije upitno, jer je, podsjetit ćemo se, i Biblija književnost, ali i više od književnosti.

Prema Solaru, u Šimićeveu preriijeku, dok god roman zadržava pripovijedanje, zadržava i određenu mitsku svijest o jeziku kao objavi smislene sudbine pojedinca. Ono što valja izreći o životu i svijetu, može izreći samo književnost, i to pripovijedanjem, primjerice Balzacova *Ljudska komedija*, i uopće europski roman do kraja 19. stoljeća, koji suvremena proza osporava. Transcendentno uporište postmodernističkog romana ne može više biti mit, jer autor ne prihvaća konture i smisao svijeta u cjelini. Događa se destrukcija mita, odvajanje mita od književnosti, zapravo odvajanje riječi od stvari, jezika od zbilje, istine od fikcije. Priče u književnosti proizvode virtualne događaje. Mit danas ne živi u književnosti, ona ga vlastitom uporabom rastvara. Destrukcija mita/priče jest demitologizacija. Romani postmoderne služe se mikrostrukturama mita – mitemima (motivima

mita, likovima, situacijama), ali ih ne koriste kako bi govorili služeći se njima, već govore o njima. Mitski je jezik doslovan, denotativan. Mitska svijest ne može proizvoditi poeziju, koja se igra riječima. Mitski je jezik jezik koji stvara mit, dok jezik književnosti, filozofije i znanosti ne stvara mit, ne izgrađuje se na mitu, već govori o mitu. Destrukcija priče konačna je destrukcija mitske svijesti o jeziku. Pod utjecajem ovih promjena razmišljali su i liberalni teolozi s Bultmannom kako kerigmu osloboditi mita pred pitanjem: kako svjedočiti suvremenom čovjeku, ali su, prema Dietrichu Bonhofferu, zapali u liberalni redukcionizam. «Ja mislim», kaže Bonhoffer, «da se mora sačuvati sav sadržaj, pa i mitološki pojmovi. Novi zavjet nije mitološko ruho neke opće istine! Nego je ta mitologija sama stvarnost!»

Northrop Frye na «slučaj Bultmann» reagirao je u svome *Velikom kod(eks)u* rekavši da mit smatra jezičnim prijenosnim sredstvom kerigme i da bi «demitologizacija» bilo kojeg dijela Biblije bila isto što i njezino uništenje.

Privodeći temu kraju, Šimić će reći da se svetopisamska hermeneutika neprestano kreće između demitologizacije i remitologizacije, tj. želje da se o svetopisamskoj istini progovori na razumljiv način, ali i da se sačuva svetopisamski sadržaj.

«Demitologizacija», smatra Šimić, «nije ni moguća u teoriji, već jedino u praksi, ali u praksi koja je osvijestila mit kao antropološku konstantu. Prava se demitologizacija ne događa u jeziku, već u življenju i nasljedovanju, ali u nasljedovanju koje ima svoj diskurs koji mu prethodi, svoj jezični izričaj u RIJEČI.»

PNEUMATOLOŠKA TEOLOGIJA SAVJESTI. SAVJEST KAO IZVORNO HERMENEUTIČKO MJESTO – šesto poglavlje

U pristupu ovoj temi Šimić polazi od Rahnerovih i Hildebrandovih razmatranja etičke i moralne problematike u kojoj se našlo društvo nakon uznapređovanih sekularizacijskih procesa, a koje karakteriziraju dva temeljna smjera (tendencije) – situacijska etika i mistika grijeha.^{2*} Njihovo je osnovno obilježje potpuni odmak od tradicionalno važeće objektivne etičke norme, terminološki prepoznatljivije kao relativizam i subjektivizam, što znači nastojanje da se

2 * Mistika grijeha – ethos koji guši svaku mogućnost čudorednog ozbiljenja.

moralna djelovanja primarno ograniče na savjest pojedinca prema događanju u pojedinoj situaciji.

Ali, koliko god bile pozitivne moderne misli o dostojanstvu i slobodi osobe i njezine jedinstvenosti, prerijekom prema enciklici *Veritatis splendor*, ako pojedinačnu slobodu uzdižu do apsoluta koji bi bio izvor vrijednosti, udaljavaju se od istine čovjeka kao stvorenja i čovjeka kao slike Božje.

Budući da situacijska etika kao ni mistika grijeha u biti ne predstavljaju nikakve filozofske teorije, već življena egzistencijalna stajališta društva prema čudorednim problemima, Hildebrand smatra da njihov odslik treba prije tražiti u književnosti i umjetnosti nego u filozofiji. Primjerice, u romanu *Braća Karamazovi*, Dostojevski problematizira etičke probleme u postmetafizičkom vremenu kulture, dok romani *Zločin i kazna* Dostojevskog i roman *Stranac* A. Camusa upravo na jedan «izuzetno životan način» otkrivaju fenomenologiju situacijske etike i mistike grijeha, te kao posljedicu – *smrt savjesti*. U romanu *Zločin i kazna* Dostojevski opisuje čovjeka kod kojega je još uvijek sačuvano kako unutarnje jedinstvo čovjeka tako i jedinstvo svijeta, to je slika čovjeka koji još uvijek vjeruje u «Novi Jeruzalem» i u «uskrснуće» Lazarevo, čovjeka iz kojeg progovara «grižnja savjesti», taj se čovjek – u liku Raskoljnikova, plačući na koljenima, kaje i doživljava preporod, dok Camus u *Strancu* oslikava čovjeka otupljene savjesti koji uslijed moralne nestabilnosti i neprestanog osjećaja ugroženosti prikazuje dehumanizaciju, beznade i besmisao zapadne civilizacije. Ubojica iz Camusova romana odgovara svećeniku da ne zna što je to grijeh, ali su mu rekli da je kriv...

Šimić smatra da savjest jest i da će i u budućnosti biti jedna od najvažnijih tema teologije savjesti nakon što se «na horizontu naše kulture poslije *smrti Boga* (F. Nietzsche), *smrti čovjeka* (M. Foucault), *smrti autora* (R. Barthes) pojavio i četvrti jahač apokalipse – *smrt savjesti* (A. Camus).» U promišljanju savjesti s usmjerenjem prema pneumatološkoj teologiji savjesti, Šimić daje savjesti izvorno i središnje hermeneutičko mjesto.

Budući da pojam savjesti ima svoju bogatu povijest, od koje je krenula i kršćanska teologija, Šimić je dao pregled kontinuiteta misli

o savjesti, od njezinih antičkih izvora preko biblijske teologije savjesti, s nizom velikih filozofskih i teoloških imena, sve do teologije savjesti Drugog vatikanskog koncila i enciklike *Veritatis splendor*, zatim pristupa pneumatološkoj teologiji savjesti koja je utemeljena u biblijskoj i antropološkoj teologiji i to u «teološkoj antropologiji kako je ocrтана u priručniku A. Scole, G. Morenga i J. P. Lopeza: *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*.»

Na čitalačkom putu kroz povijest, pored velikih i značajnih misli o savjesti, mogli bismo reći da je poimanje savjesti ipak ostalo izvan svoje središnje biti, izvan nenaglašenog izvorišta Božjeg Duha, tvorca svekolike stvarnosti i čovjeka. Dodatno povijesnom pregledu, Šimić citira Valkovićevo mišljenje o manjkavosti priručnika iz moralne teologije: «U priručnicima moralne teologije ovih posljednjih stoljeća pravi se razlika između sintereze kao osnovnog ćudorednog organa i savjesti. Sinterezi se razmjerno posvećuje malo pažnje (...) sva je pažnja pretežno usredotočena na aktualnu savjest. Govori se doduše i o habitualnoj savjesti, ali pretežno samo kad je riječ o devijacijama savjesti (...) Pritom je pojam savjesti sužen i velikim dijelom sveden na psihološku razinu. Govori se doduše o savjesti kao Božjem glasu, ali nedostaje teološka razrada, pogotovo nema pneumatskih, kristoloških i eklezijalnih momenata. Tako i sama tvrdnja o Božjem glasu zapada u teškoće (...) Savjest je praktično svedena na refleksnu svijest, na ono što će kasnija psihologija nazvati refleksno ja». U pristupu tumačenju pneumatološke teologije savjesti Šimić polazi od Biblije, od biblijske teologije savjesti. Kako izraz *suneidesis* (savjest) uopće ne postoji u hebrejskom jeziku, nema ga ni u starozavjetnim spisima (javlja se tek u Pavlovim poslanicama), ipak, pripominje Šimić, postoji svojevrsna starozavjetna teologija savjesti koja proizlazi iz konstitutivnog elementa biblijske antropologije – od Božje riječi da je čovjek stvoren kao *imago Dei* (*slika Božja*). Stvoren je dakle za suodnos s Bogom i ljudima. Jedno je sigurno pratemeljno: sva teologija o Božjoj riječi upućena je čovjeku, čovječanstvu, preko proroka Bog vodi svoj narod, sklapa s njim saveze..., što pretpostavlja da Bog ima odgovornog sugovornika.»

Starozavjetna ključna riječ teologije savjesti jest srce. Značenje ide od fiziološkog organa, glavnog životnog, središnjeg orga-

na, do središta savjesti. (Tijekom razvoja hrvatskog jezika pratimo: srce<serdce, serda; metatezom er>re/rě serda>sreda/ srijeda, sredi-na). Srce je središte života čovjekova, stjecište percepcije Božje riječi, dobrote, ljubavi, srce je u izravnoj vezi s Božjim Duhom, duh omekšava srce. Srce-savjest prepoznaje se kad je riječ o tvrdoći srca, o uspavanoj savjesti. Pavao moli Boga da vjernicima prosvijetli oči srca... Psalmist se obraća Bogu: «Srce čisto stvori mi, Bože, i duh postojan obnovi u meni.» Proročki tekstovi govore o *novom savezu* i *novom srcu*, *novom čovjeku*...

Za apostola Pavla savjest je, zapravo, vlastiti identitet čovjeka. Izraz *savjest* u novozavjetne spise uvodi apostol Pavao. Šimić unosi niz citatnih mjesta koja dopunjuju Pavlovo učenje o savjesti.

Teologija savjesti Drugog vatikanskog sabora predstavljena je nizom tekstova. Šimić navodi deset naslova u kraticama te izdvaja tekst deklaracije *Dignitates humanae* br. 13 kao i glavni saborski tekst o savjesti koji se nalazi u pastoralnoj konstituciji *Gaudam et spes* br. 16. Navodimo, nadamo se, središnju misao: «U dubini savjesti čovjek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje, ali kojemu se mora pokoravati. Taj glas što ga uvijek poziva da ljudi čine dobro, a izbjegava zlo (...) jasno odzvanja u nutrini našega srca (...) Savjest je najskrovitija jezgra i svetište čovjeka, gdje je on sam s Bogom, čiji glas odzvanja u njegovoj nutrini.» Govori se o ispravnoj savjesti, o objektivnim normama moralnosti, o udaljavanju od slijepe samovolje... Savjest je sržna struktura i čitav čovjek. Ona je dinamičan zakon koji ljubavlju upućuje na Drugoga/drugoga. Savjest je «susret čovjeka s Bogom u srcu iznutra», (sv. Augustin)... Savjest je doživljaj Boga u dubini čovjeka kao transcendentnog bića (prema Newmannu, Pascalu, Augustinu). Šimić se posebno osvrće na sadržaje dviju enciklika: na encikliku *Veritates splendor* i *Fides et ratio* Ivana Pavla II. «Obje su», prema Devčiću, kojega Šimić citira, «dva krila triptiha kojemu je središte lik Isusa Krista – *Redemptor hominis* – enciklike u kristološkom ozračju čovjeka i njegove savjesti.» U enciklici *Fides et ratio* riječ je o krizi spoznaje, a u *Veritates splendor* o krizi morala. Ove se dvije krize međusobno uvjetuju i upućuju na krizu čovjeka, a vrhunac imaju upravo u poimanju savjesti, jer «čim

se izgubila ideja univerzalne istine o dobru, spoznatljive ljudskom razumu, promijenio se neizbježno i pojam savjesti.» Ivan Pavao II. progovara o tzv. autonomnom shvaćanju savjesti koje je «usko povezano s individualističkom etikom, prema kojoj je svatko suočen s vlastitom istinom, a time odbacuje naravni moralni zakon, odnosno Božji zakon, primljen od Stvoritelja... Savjest, prema tomu, nije samostojan i isključivi izvor odlučivanja... u njoj je upisano počelo posluha objektivnoj normi... a između slobode i Božjeg zakona nema sukoba, njihov se odnos događa u svjetlu istine i dobra, a to se zbiva pomoću dara Duha Svetoga, Duha istine, slobode i ljubavi.»

Teologija savjesti Drugog vatikanskog koncila, prema Šimiću, na tragu je obnove moralnosti, «ali, iako je izrečena na ravni biblijske antropologije, otvara prostor pneumatološkoj teologiji savjesti. Pneumatološka teologija savjesti pretpostavlja ne samo metafizičko poimanje i raspravu o dobru (prema tradicionalnom razumijevanju savjesti, posebice iz bogate skolastičke tradicije «o Božjem zakonu u čovjekovu srcu»), već nužno uključuje i antropološke sastavnice.»

Govoreći o utemeljenju pneumatološke teologije savjesti, Šimić se ponovno vraća biblijskoj i teološkoj antropologiji. Kao što je u temelju biblijske antropologije savjesti, tako je i u temelju biblijske i antropološke teologije njihov prvi konstitutivni element *čovjek* – *slika Božja*, dok je drugi konstitutivni element, a oba čine jednost, tō da čovjek jest *duh*, duša i tijelo. *Duh* (ruah, pneuma) spaja čovjeka s Bogom, jer je čovjek stvoren po Duhu Božjem kao *slika Božja*. Savjest je dakle, prema biblijskoj teologiji savjesti, u biti duh (ruah) kojim je Bog nadahnuo čovjeka, a egzistira upravo kao suodnos Boga i čovjeka, što znači da je sržna čovjekova struktura suodnosna, dijaloška. Po duhu je čovjek otvoren Bogu, u dinamičnom odnosu s Bogom.

U temelje pneumatološke teologije savjesti, dodaje Šimić, uključuje se metaantropologija, koja tumači da ljudski život počiva na razlici između bitka i bića, između konkretnog/pojedinačnog i općeg/univerzalnog. A obzor tomu promišljanju otvorilo je tumačenje Objave Drugog vatikanskog koncila, koje dosiže do objektivnog kristocentrizma, a istovremeno naglašava da je Isus Krist jedini spa-

sitelj, središte svemira i povijesti, ali i da se pojavio u točno određenom vremenskom trenutku kao jedan konkretan povijesni čovjek, Isus iz Nazareta – jedinstvo apsolutnog i konkretnog povijesnog, te nužnosti i slobode.

Na toj ontološkoj razlici počiva i odnos Boga i čovjeka. Ontološka razlika između bitka i bića jest da je čovjekova sloboda u-bitiza-drugoga. Metaantropologija ne polazi više od apstraktne metafizike već od povijesnog konkretnog čovjeka u obzoru njegove slobode. A transcendentalni uvjet slobode upravo je Duh, tj. Božja ljubav u osobi. Na osnovi ovih postavki antropologije, savjest se otkriva kao izvorno hermeneutičko mjesto, i to, prema Šimiću, u okviru Gadamerove filozofijske hermeneutike, jer je ona po svojoj «dijaloškoj biti» nositeljica povijesno-djelatnog zbivanja.

Pneumatološka teologija savjesti naglašava dakle da je savjest u svojoj biti dijaloška. I taj razgovor, «živi suodnos» Duha Božjega i ljudskog duha ne pokreće samo riječi, nego i ljudsku egzistenciju. Upravo se u savjesti događa pokretanje i bivanje ljudske egzistencije, događa se sinteza vjere, razuma i čina/djela.

Usred razmravljenog postmodernističkog iskustva svijeta, svijeta u kojemu su sekularizacijski procesi donijeli, istina, demokraciju društva, ali su isto tako donijeli otklon od Boga i od bližnjega, prouzročili otuđenje, bezavičajnost i zaborav vrijednosti, pneumatološka teologija savjesti otvara prostor jasnijem shvaćanju kršćanske etike, koja uvijek budi i razvija osjećaj blizine Drugoga/drugoga, jedinstva s drugim i s ljubavlju se otvara drugome – koji je moj Bog i moj bližnji.

Epilog / Slikarova i pjesnikova teološka vizija

U epilogu svoje knjige eseja Šimić zastaje da s udivljenjem progovori o dvjema umjetničkim vizijama Stvaranja/Postanka, slikarovoj i pjesnikovoj, i naziva ih teološkim vizijama. Riječ je o Michelangelovu fresco-ciklusu na svodu Sikstinske kapele u Rimu i *Rimskom triptihu* Svetoga Oca Ivana Pavla II., posebice o njegovu drugom dijelu naslovljenom *Meditacija nad Knjigom postanka na pragu Sikstinske kapele*, iako ne bi trebalo zaobići ni prvi dio *Potok* jer oslikava ljepotu krajolika stvorena svijeta.

Šimić se usredotočuje na Michelangelov postav likova na svodu, na ispruženu Adamovu lijevu i Božju desnu ruku, na dodir Božjeg i Adamova prsta, «stvaralački Božji dodir» i na međusobnu zagledanost i čežnju Adama i Eve, koju Bog, u društvu anđela, zagrnutih Njegovim plaštem, drži zagrljeno. Božje su ruke raširene, desna prema Adamu, lijeva prema Evi. Stvoreni ljudi u Božjem zagrljaju! A pjesnička riječ Ivana Pavla II. zapisuje:

A oni / muško i žensko stvori ih.

Ostao im Bogom dani dar.

*Primili su u sebe – po ljudsku – to uzajamno darivanje
koje je u Njemu...*

Riječ je *Knjige postanka* rodila slikarsku viziju, a slikarska je vizija *Knjige postanka* rodila riječ – pjesničku riječ. «Može li se», pita autor, «iz ovog prepletanja roditi teološka riječ?» Može. I već smo pred naslovom *Teologija zagrljaja*. «Prema svećeničkom izvještaju Bog je stvaranjem svijeta napravio mjesta za čovjeka.» Teologijom zagrljaja Šimić želi prizvati promišljanja o pitanju što čini Bog, prema čovjekovu poimanju vremena, između Stvaranja i Suda, početka i svršetka svijeta. Je li Bog, stvorivši svijet, otišao na počinak? Na to pitanje imamo u Svetom pismu dva odgovora. Prvi odgovor u *Knjizi postanka* (2, 2-3) glasi da «Bog, dovršivši svoje djelo koje učini, počinu,» a drugi se odgovor nalazi u Isusovu odgovoru Židovima, koji su ga optužili što je ozdravio dugogodišnjeg bolesnika u subotu, kojom je prilikom Isus rekao: «Otac moj neprestano radi, zato i ja radim» (Iv 5, 17). Odgovori su oprječni, proturječni, kaže Šimić, ali baš zato što su proturječni možemo ih doživjeti kao «dramu zagrljaja», zagrljaja Boga i čovjeka – čin, strukturu događanja zagrljaja: pružene/raširene ruke Božje/Isusove (na križu) prema čovjeku – poziv u toplinu zagrljaja, čekanje – uzajamno grljenje/zagrljaj; a događa se u protjecanju «čekanja, čina/učinka, počinka». (Šimić suinterpretira «dramu zagrljaja» prema teologu Volfu - *Isključenje i zagrljaj*.) Teologija zagrljaja otkriva Božju očinsku ljubav prema čovjeku i neprestano Božje djelovanje.

Teologiju zagrljaja upotpunjuje teologija nježnosti, intimnosti. Nježnost, intimnost pak pretpostavljaju najneposredniju blizinu vo-

ljenog bića. U teologiji intimnosti Šimić raspravlja o Božjoj blizini. Svetopisamska su mjesta koja govore o Božjoj blizini, o gledanju Boga, također u oprjeci. Prema Sir 4,5 Mojsije se, primajući zapovijedi, našao s Bogom «licem u lice». Citat: «...dòpusti mu da čuje glas njegov / i uvede ga u tamu, / dade mu zapovijedi licem u lice.» Ali u Svetom je pismu zapisano i to da «Boga nitko nikada ne vidje» (Iv 4,12). Vidjeti/gledati Boga nema ovdje značenje osjetilnog percipiranja, već nadosjetilnog metafizičkog primanja-u-sebe, čemu nam pomaže upravo ovaj «mistični» izričaj «gledanje u tami».

Šimić upućuje čitatelja na Ivanovo evanđelje i na Ivanove poslanice. Gledanje Boga (u evanđelju) Ivan povezuje s nasljedovanjem, a u poslanicama gledanje Boga, blizinu i zajedničarstvo čovjeka s Bogom povezuje s ljubavlju.

Teologija intimnosti iščitava se i u Isusovu dolasku i boravku na svijetu, u Isusovu diskretnom pojavljivanju, propovijedima, svjedočenju, u čudima koja učini. Isus djeluje postupno u izmjeni javnopotajno, otkriveno-skriveno; on se pojavljuje, ali i povlači, pokazuje i skriva, naviješta kraljevstvo Božje slikovito, u parabolama, ali i izravno. «Kada ga žele dovesti u okvire neke ljudske veličine, on se izmiče, ali kada ga traže u jednostavnosti i skromnosti srca, on se predaje u svojoj svojoj punini.» Skrivenost ima dimenziju dubine.

Ljepota i ljubav manifestiraju se otkriveno, ali njihova vrijednost nije u vanjskoj izloženosti, otkrivenosti, već u skrivenosti. Za takvom ljepotom i ljubavlju čeznemo.

Izrečenoj misli sukladni su pjesnički stihovi Rabindranatha Tagore, koje je i Šimić naveo u epilogu:

«(...)

Ah, tko da nebu plavetnilo uzme?

Ljepotu mi se ugrabiti htjelo,

Al' između ruku ona mi ispuzne,

U rukama mi osta samo tijelo.

Gdje je ljepota? Gdje je njezin svijet?

Vraćam se opet prevaren i smožden.

Ah, kako da tijelom dotaknem cvijet

Što samo duh ga dotaknuti može?»

Tijekom šest tematskih poglavlja ove Šimićeve knjige, u pedeset dvije podteme u interdisciplinarnom kontekstu, pratimo ogledni (esejistički) dijalog između teologije i književnosti. Stoga bismo pri kraju mogli esejistički i postaviti pitanje: što poručuje teologija književnosti i umjetnosti? Poručuje da je istinska umjetnost ona umjetnost koju kreira čovjek nadahnut Duhom Božjim. A što književnost i umjetnost pružaju teologiji? Pružaju joj ishodišta za pneumatološku teologiju umjetnosti, za pneumatološku teologiju istine, savjesti, za pneumatološku teologiju zagrljaja i ljubavi...

Prema odabranoj tematici, misli vodilji, prožimanju sadržaja, koji na taj način omogućuje viši doseg duhovne spoznaje, ova je Šimićeva knjiga izuzetno vrijedan prinos literarno-teološkoj esejistici.... I, svakako je uputnije čitati knjigu negoli čitati o knjizi.

KAO ZAKLJUČAK

Šimićevi literarno-teološki ogledi, zamišljeni kao dijalog između teologije i književnosti s interdisciplinarnim pristupom umjetnosti, književnosti, duhovnim znanostima, duboko su pneumatološki uronjeni i utemeljeni u sam iskon Božjeg stvaranja/postanka svijeta i čovjeka, o čemu svjedoči prvi konstitutivni element biblijske antropologije da je čovjek slika *Božja*, on je i duh (drugi konstitutivni element novozavjetne teologije) stvoren po Duhu Božjem kojim ga je Bog nadahnuo a koji je Spiritus creator cjelokupne stvorene stvarnosti. Duh Božji je izvor čovjekovih umjetničkih nadahnuća. Duh (ruah/pneuma) spaja čovjeka s Bogom, u duhu se ostvaruje suodnos Boga i čovjeka, u duhu je usredištena čovjekova savjest, sinteza vjere, razuma i čina, transcendentalni uvjet slobode i Božja ljubav u čovjeku.

"PNEUMATOLOGICAL" READING OF LITERATURE
Following literary-theological model of Krešimir Šimić**Summery:**

Following literary-theological model of Krešimir Šimić, announced in the book with the same title, the author, starting from her own perception, expresses the complex topic in a summary, divided into six thematic chapters and fifty-two subdivisions. The content is a dialogue between theology and literature, and includes: the historical trace of art understanding from ancient times till today, with a special view on the Second Vatican Council; foundation of art in the biblical and theological anthropology with Heidegger's philosophical understanding of art; biblical-literary approach to theodicy problems; the truth of fictional in the light of pneumatological theology of truth; the problem of demythologization and demythologization in the secular society; myth, differentiation between mythical consciousness from mythic consciousness of language, epistemological nihilism in the philosophy of language and literature, religious language starting with the modern philosophy of language, analogy – the place of metaphoric description and speculative-theological discourse, double referential code (the notion of "analogue cognition"); revolving of faith (Abraham's way to faith) in the light of the modern hermeneutics; conscience as authentic hermeneutic place, from the biblical anthropology of conscience to the theological anthropology of conscience, which stays in the circle of metaphysical concept of good (moral and ethics), to pneumatological theology of conscience.

Key words: biblical anthropology, theological anthropology, met anthropology, pneumatological theology: pneumatological theology of art, pneumatological theology of truth, pneumatological theology of conscience, pneumatological theology of love.