

Teopoetika: genealogija i perspektiva

KREŠIMIR ŠIMIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.28.2.5> •

UDK 1:27-587 • Pregledni članak

Primljeno: 15. travnja 2019. • Prihvaćeno: 26. svibnja 2020.

*U spomen na Ivana Goluba,
slutitelja teopoetike¹*

Sažetak: U članku se na temelju analize radova Stanleyja Romainea Hoppera, Amosa Nivena Wildera i Davida LeRoya Millera donose programatske odrednice teopoetike: 1) naša je topologija bitka promijenjena; 2) zapadna se svijest preoblikuje; 3) ono što je važno pri interpretaciji psihička je dubina koja imaginacijskom snagom ostvaruje modalitete identifikacije; 4) naši teo-logoi pripadaju području mitopoetskih iskaza i stoga teo-logos nije teologički, već teo-poetički. Zatim se upozorava na doprinos takvoga projekta (obnova interesa za imaginaciju, korekcija Bultmannova programa demitologizacije i poststrukturalističkoga »zatvaranja« u tekst, pomak prema društveno relevantnoj teologiji, razumijevanju tijela onkraj kartezijskoga dualizma *res extensa – res cogitans*, isticanje važnosti doksologije, zahvaljivanja, iskustva i svakodnevnoga). Konačno, upozorava se na potrebnu korekciju projekta teopoetike distingviranjem teološkoga i pjesničkoga diskursa.

Ključne riječi: Stanley Romaine Hopper, Amos Niven Wilder, David LeRoy Miller, teopoetika, pjesništvo, tijelo.

* Izv. prof. dr. sc. Krešimir Šimić, Filozofski fakultet u Osijeku Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, L. Jägera 9, 31000 Osijek, Republika Hrvatska, ksimic@ffos.hr

¹ Prije gotovo pola stoljeća I. Golub naslutio je (često je govorio i pisao da nije prorok, već samo *slutitelj*) »poetičnu mogućnost teologije«, i to ne samo »na razini prakse« već i »na razini refleksije«. I. GOLUB, Gdje se nalazi i kamo ide suvremena kršćanska dogmatska teologija? u: *Obnovljeni život* 28(1973.)5, 435-438., ovdje 438.

I.

Zapadna filozofska i teološka tradicija prožeta je svojevrsnom dijalektikom dva-ju modusa – *mitosa* i *logosa*. Platonova *Politeja* i Akvinčeva *Teološka suma* primjere su njihova razdvajanja. Platon je iz pedagogije građana i uopće iz simboličkoga prostora grada isključio mitove i glavne forme umjetnosti koje su vezane uz njih. Njegov stav proizlazi iz tvrdnje da su mitovi fikcije koje o onom božanskom pripovijedaju bogohulne laži: oceubojstva, majkoubojstva, ubojstva svake vrste, silovanja, incesta, mržnje, prijevare. Budući da mitovi, zahvaljujući ulozi koju imaju u tradicionalnom obrazovanju, utječu na stvaranje loših stavova ili loših ponašanja u etičkom i političkom smislu, društveno su štetni. Platon je mitovima, očito, priznao specifičnu funkciju egzemplarnosti. Mit je fikcija ili izmišljotina u aktivnom smislu oblikovanja (»likovnosti«): on je fiktivno oblikovanje čija je uloga da ponudi (ili nametne!) one obrasce čijim oponašanjem neki pojedinac – ili čitav narod – može sebe shvatiti i identificirati se. Drugim riječima, problem s mitom jest *mimetizam*, utoliko što jedino *mimetizam* osigurava identitet. Platon želi ispraviti *mimetizam* u korist racionalnoga ponašanja, tj. »logike« (usklađene s »logosom«). Razumije se onda i zašto Platon treba pročititi umjetnost, tj. odstraniti je iz grada. Ona naime u svom načinu proizvođenja ili izražavanja sadrži upravo *mimesis* (što bitno, ali ne ekskluzivno, važi za kazalište i tragediju). Time se, uostalom, naznačuje da je problem mita uvijek nerazdvojno povezan s problemom umjetnosti, ne toliko zbog toga što bi mit bio kolektivna kreacija ili kolektivno umjetničko djelo, koliko zbog toga što je mit, kao i umjetničko djelo koje se njime koristi, sredstvo identifikacije. Pa čak i mimetičko sredstvo *par excellence*.²

Toma pjesništvo (*poetica*), jer nosi misaonu poruku, svrstava (zajedno s analitičkom, dijalektikom i retorikom) u filozofiju razuma (*philosophia rationalis*). Ali – budući da svoju poruku priopćuje slikama (*repraesentationes*), pjesništvo ne govori jezikom razločnosti, to znači da je u njemu istina prikrivenija nego u čistoj filozofiji. Upravo iz takvoga mišljenja proizlazi smisao Tomine tvrdnje da je pjesništvo *infima inter omnes doctrinas* (*Summa theol.*, I, q. 1, a. 9, obj. 1) i da *minimum continet veritatis* (*Comm. in IV Sent.*, Prologus, q. 1, a. 5, obj. 3).³ Drugim riječima, pjesničko umijeće prikazuje se kao zamisao o umjetničkoj tvorevini (*ratio factibilium*) povezana sa stanovitim činjenjem. Spram čiste spekulacije ono se postavlja, svakako, na niži stupanj. Stoga tvrdnja da je pjesništvo *infima doctrina* nije znak prijezira, već proizlazi iz klasifikacijske strategije koja hijerarhizira čovjekovu djelatnost.⁴

² Usp. J.-L. NANCY, *Nacistički mit/Dekonstrukcija kršćanstva*, Beograd, 2017., 27-28.

³ Usp. T. AKVINSKI, *Izabrano djelo*, Zagreb, 2005., 75, bilješka 11.

⁴ Usp. U. ECO, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, Zagreb, 2001., 171.

Za preciznije razumijevanje Tomina klasificiranja pjesništva potrebno je kontekstualizirati tvrdnju da je pjesništvo »najmanje među svim znanostima« (*infima inter omnes doctrinas*). Toma je donosi u trenutku kada pokazuje zašto se *Biblija*, poput pjesništva, mora služiti slikovitošću. Istodobno – da bi sačuvao razliku između *Biblije* i pjesništva – Toma uvodi razliku između alegorijskoga i paraboličnoga smisla. Alegorijski smisao zasniva se na događajima (u smislu svete povijesti) koji – jer ih je svojom providnošću uredio sâm Bog – imaju vrijednost *znaka*. Parabolični smisao, odnosno pjesničke metafore imaju samo jednu funkciju – da znače: »*fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum*«. To znači, tumači Umberto Eco, da su pjesnička tvorevina i njezino značenje tako ujedinjeni da jedno odmah povlači za sobom drugo – njihovo razumijevanje stoga pripada doslovnom smislu: nije nužan napor da bi se otkrio metaforički smisao jer se on očituje paralelno s tvorevinom (*Quodl.* VII, 6, 16, ob. 1 i ad 1). Toma nudi i primjer: ponekad je u spisima Krist prikazan u liku jaganjca. Taj jaganjac nije nešto što postoji (u ovom slučaju), nego je to imaginarna sličnost, proizvoljno i konvencionalno postavljena da nešto znači. Kad bi bila riječ o činjenicama koje simboliziraju božanske ili buduće stvari, imali bismo alegorijski (duhovni) smisao – no u ovom slučaju imamo samo parabolični (doslovni) smisao (usp. *Quodl.*, VII, 6, 15 c; *Summa theol.*, q 1, a 10, ad 3). Dakle alegorijski je smisao smisao neke stvari i njega je potrebno otkriti istraživanjem same stvari. Parabolični je smisao smisao slike koja se toliko prilagodila i proporcionalizirala svom značenju da se predstavlja kao jedno s njim.⁵ Upravo je naznačena Tomina distinkcija između *Biblije* (teologije) i pjesništva (koje za Tomu ne prelazi literalno značenje) ključan alat usmjeren skolastičkom opovrgavanju humanističkoga izjednačavanja *Biblije* i pjesništva na temelju alegorije, odnosno u prijedporima oko ranonovovjekovnoga kurikula (točnije, položaja pjesništva u njemu).

Da ranonovovjekovna skolastičko-humanistička polemika nije završena, da i dalje *mutatis mutandis* postoje snažne tendencije izjednačavanja teološkoga i pjesničkoga diskursa, pokazuje pojava i razvoj projekta teopoetike.

⁵ Usp. isto, 174-175. Toma u komentaru *Libri quatuor sententiarum* Petra Lombardija napominje da je pjesništvo oštro odvojeno od teologije jer su metode obiju znanosti potpuno različite. Pjesništvo se bavi stvarima koje zbog pomanjkanja istine (*propter defectum veritatis*) ne mogu biti spoznate razumom. Teologija se bavi stvarima koje nadilaze razum. Budući da se obje znanosti bave područjima koja su onkraj racionalnoga, zajednički im je simbolički način. No unatoč tomu teologija i pjesništvo nisu identični jer su im sadržaji drukčiji. [Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur; theologia autem est de his quae sunt supra ratione; et ideo modus symbolicus utriusque communis est, cum natura ratione proportionetur (*Aquinas 1 Sent. prol. 1. 5 c*)].

II.

Izraz *teopoiesis* u teološkoj tradiciji nije nepoznat. U soteriološkom smislu obogotvorenja, pobožanstvenjenja koristili su ga patristički autori.⁶ »Vjesnik teopetike« (T. Stoneburner) Stanley Romaine Hopper aktualizirao ga je na nov način. Iako je i u svojim ranijim radovima upozoravao na potrebu novoga pristupa,⁷ termin

⁶ D. Miller napominje da su se Justin Mučenik, Teofil Antiohijski, Irenej i Hipolit koristili izrazom *teopoiesis* u značenju pobožanstvenjenja, odnosno da bi naznačili što se događa istinskom kršćaninu nakon smrti. Klement Aleksandrijski naglasio je da *teopoiesis* ima mjesta i tijekom zemaljskoga života. U *Stromati* (IV, 317) Klement piše da je *teopoet* istinski čovjek koji je jedini mudar, dok ostali odlaze poput sjenki. Usp. D. L. MILLER, *Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper*, u: S. R. HOPPER, *Why Persimmons and Other Poems: Transformations of Theology in Poetry*, Atlanta, 1987., 1-11., ovdje 4.

⁷ Bez obzira na to što se tijekom cijele svoje znanstvene karijere *nadahnjivao* književnim tekstovima, Hopperovo djelo ispočetka nije bilo u potpunosti teopoetičko u smislu kasnije orijentacije, što je vidljivo u ranim člancima (1931.–1943.) okupljenim u knjizi *The Crisis of Faith* (1944.). Svoju je teološku karijeru započeo kao kršćanski humanist zainteresiran za zapadnu književnost i neoorotodoksiju. Kritizirao je subjektivizam romantizma i poganski naturalizam (koji je prihvatio J. W. Goethe). Smatrao je da romantizam u svom stremljenu za beskonačnim i naturalizam u diviniranju prirode afirmiraju mističnu participaciju sebstva u Bogu i Boga u sebstvu, te su stoga iskonski grijeh. Unatoč takvim stremljenjima isticao je da se jedino križem postiže pomirenje s Bogom. Četrdesetih je godina dominantno mjesto u Hopperovu radu zauzimao S. Kierkegaard. Uporabom subjekt – objekt dualizma u egzistencijalizmu, afirmirao je središnje mjesto egzistencije, jaz između vremena i vječnosti, paradoksalan ulazak vječnosti u vrijeme inkarnacijom Riječi. Obrat prema teopoetici započinje 1951. godine člankom »The Spiritual Implications of Modern Poetry« (u: *Religion in Life*, 20(1951.)2, 553-566.). Usp. M. KEISER, *Coming to Presence: The Artistry of Theopoiesis*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, Louisville, 1992., 1-18., ovdje 5-6.). D. Miller ističe da u ranoj fazi nedostaju dvije dimenzije karakteristične za kasniji period: 1) iako spominje S. Freuda, nedostaju perspektive dvadesetostoljetne dubinske psihologije; 2) nedostaju istočnjačke estetske perspektive (S. Hopper tijekom akademske 1967./1968. boravio je u Japanu, što je utjecalo na njegov kasniji rad). Radovi koji su pokazali novi horizont, napominje D. Miller, javljaju se između 1956. i 1965. godine (*The Book of Jeremiah: Exposition*, u: V. G. BUTTRICK (ur.), *Interpreter's Bible*, Nashville, 1956., 794-1142., *The Naming of the Gods in Hölderlin and Rilke*, u: C. MICHALSON (ur.), *Christianity and the Existentialists*, New York, 1956., 148-190., *The Modern Diogenes: A Kierkegaardian Crochet*, u: W. LEIBRECHT (ur.), *Religion and Culture*, New York, 1959., 91-112., *Irony – The Pathos of the Middle*, u: *Cross Currents* 12(1962.)1, 31-40., *Wallace Stevens: The Sundry Comforts of the Sun*, u: N. SCOTT (ur.), *Four Ways of Modern Poetry*, Richmond, 1965., 13-31.). Na predavanju u Asconi (Eranos Lecture, 1965.) S. Hopper uvelike se okoristio Jungovim uvidima. Istaknuo je Jungovu misao da je metafora izraz arhetipskoga sadržaja (usp. S. HOPPER, *Symbolic Reality and the Poet's Task*, u: *Eranos-Jahrbuch* 34(1965.), 167-218., ovdje 190.), zatim je ustvrdio da je Bog »sačinio nezamislivo uzvišenu i otajstveno proturječnu sliku sebe, bez pomoći čovjeka, i stavio je u čovjekovu podsvijest kao arhetip, *arche-typon-phos*« (isto, 193). Nakon 1965. godine pod utjecajem C. G. Junga i dubinske psihologije nastavlja pisati o književnosti, mitu, snovima, imaginaciji (*Whitehead: Redivivus? Or Absconditus?*, u: W. BEARDSLEE (ur.), *America and the Future of Theology*, Philadelphia, 1967., 112-126., *Challenge and Ordeal in Religion and Literature*, u: *Emory Quarterly* (1968.), 62-71., *The Author*

teopoiesis u opticaj je uveo predavanjem *The Literary Imagination and the Doing of Theology* na godišnjem susretu Američke akademije za religiju održanom 1971. godine. Doduše, izraz *teopoiesis* Hopper je upotrijebio ranije – u uvodniku zbornika *Interpretation: The Poetry of Meaning* (1967.),⁸ ali tek usputno. Predavanje je započeo konstatacijom da se susrećemo s radikalnom promjenom vlastitoga viđenja i mišljenja, da klasičan metafizički model govora o Bogu nije više naša »kuća bitka«, da smo lišeni jednostavnoga i udobnoga stečenoga prava.⁹ Za razliku od samo usputnoga spominjanja izraza *teopoiesis*, konstatacija o radikalnoj promjeni u uvodniku je opisana znatno detaljnije nego u predavanju.

Hopper je na samom početku uvodnika ustvrdio da je došlo do loma konceptualnoga ogledala u kojem smo na zapadu više od dvije tisuće godina uobičajili gledati sebe.¹⁰ Stoga je filozofija s jedne strane razvojem pozitivizma, pragmatizma, egzi-

in Search of his Anecdote, u: R. SHINN (ur.), *Restless Adventure*, New York, 1968., 90-148., Myth, Dream and Imagination, u: J. CAMPBELL (ur.), *Myths, Dreams and Religion*, New York, 1970., 111-137., *Le cri de Merlin!* or Interpretation and the Metalogical, u: J. STRELKA (ur.), *Yearbook of Comparative Literature*, IV, 1971., 9-35., Jerusalem's Wall and Other Perimeters, u: H. HUNTER (ur.), *Humanities, Religion and the Arts Tomorrow*, New York, 1972., 228-245., Albee's Tiny Alice Revisited – How People Live Without Gods, u: *The American Poetry Review* 2(1973.)2, 35-38.). Usp. D. L. MILLER, *Teopoiesis*, 1-11.

⁸ Riječ je o jednoj od poticajnijih knjiga za projekt teopoetike, koja je rezultat Trećega savjetovanja o hermeneutici (*Third Consultation on Hermeneutics*) održanoga na *Drew University* 1966. godine. Na »savjetovanjima« su se križali tematski blokovi posvećeni Bultmannovu projektu demitologizacije, kasnijoj fazi Heideggerove egzistencijalne filozofije te pitanjima jezika i značenja. Usp. D. MILLER, *Teopetry and Theopoetics?*, u: *CrossCurrents* 60(2010.)1, 6-23., ovdje 9. i C. KEEFE-PEERY, *Way to Water: A Theopoetics Primer*, Eugene, 2014., 19. Prvo savjetovanje (održano na *Drew University* 1962. godine), slijedeći R. Bultmanna, bilo je usredotočeno na hermeneutička pitanja kao takva. Drugo savjetovanje (1964.) slijedilo je liniju »kasni« Heidegger – Ott, a treće pitanje jezika i značenja. S. Hopper ustvrdio je da »ono što je na Savjetovanju započelo kao serija govora završilo je kao otkriće i novi početak revizije naše uobičajene svijesti«. S. R. HOPPER, Introduction, u: S. HOPPER, D. MILLER (ur.), *Interpretation: The Poetry of Meaning*, New York, 1967., ix-xxii, ovdje ix. Izraz *theo-poiesis* S. Hopper upotrijebio je pri osvrtanju na zbornički članak B. Allemanna *Metaphor i Antimetaphor*. Tada je istaknuo da »kršćanski *theo-poiesis* kroz« presudnu srž događaja dovodi do otkrivanja značenja. Usp. *isto*, xix.

⁹ Navedena tvrdnja prisutna je već u članku »The Modern Diogenes: A Kierkegaardian Crochet«. U njemu S. Hopper ističe da su riječi postale *stvari*, kao drugi izvanjski objekti, uređene uzročno unutar predikativnoga poretka »istine« i »stvarnosti« te da su racionalistički svedene na logiku identiteta koja je izgubila svoju metafizičku referenciju. Također napominje da je došao kraj kulturi koja je pružala arhetipske simbole u koje su ljudi mogli projicirati svjesne i nesvjesne elemente svoje psihe prema simboličkom cilju te koji su ujedno omogućavali harmonizaciju iskustva, davanje značenja i usmjeravanje. Usp. S. R. HOPPER, *The Modern Diogenes: A Kierkegaardian Crochet*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 38-68., ovdje 53., 58.

¹⁰ Usp. *isto*, ix.

stencijalizma, fenomenologije, lingvističke analize i pitanjima simboličkih formi započela radikalnu reviziju vlastitih metoda i ciljeva – a teologija je s druge strane krenula prema onomu što Erich Aurebach naziva »figuralna interpretacija«: »povijest«, »događaj«, »Riječ« i slični pojmovi funkcioniraju simbolički i tako unutar svojega figuralnoga kompleksa zadržavaju značenje koje su njihove propozicijske formulacije izgubile. Upravo u pokušaju da se literalističko sjećanje nepolo-mljenoga konceptualnoga zrcala zadrži unutar »figuralne interpretacije« nalazi se dvosmislenost suvremene teologije. Ipak, teologija također hrabro otvara pitanje je li lomom klasičnoga konceptualnoga zrcala nestalo i ono što je takvo zrcalo reflektiralo – uključujući i teologiju samu.¹¹ Izgleda, zaključuje Hopper, da je teologija u svojem klasičnom obliku zaokružila puni luk svojih mogućnosti te da nadalje samo ponavlja vlastite prazne i iscrpljene jezične oblike, postajući tako klaunovski *cliché* same sebe. »Slika nas je zasužnjila«, služi se Hopper Wittgensteinovim izrazom, »i ne možemo se osloboditi jer ona se nalazi u našem jeziku, a jezik nam, čini se, to neumoljivo ponavlja«¹².

Brunnerova, Gogartenova, Bultmannova, Fuchsova, Ebelingova postbarthovska revizija i američki odgovor na njihova ponešto protejska kretanja iznjedrili su, ističe Hopper, gledišta koja su dopustila teologiji da se suoči s vlastitim dilemama i ustrajno ispituje vlastiti smisao. Štoviše, pri pozicioniranju spomenutih teologa na suvremenoj teološkoj sceni (Barth, Weber, Diem desno – Bultmann, Fuchs, Ebeling lijevo)¹³ – pri čemu se kao referentna točka uzeo tzv. Heideggerov »okret« (*Khere*) – ukazala se treća mogućnost koju je naslutio Heinrich Ott.¹⁴ On je ustvrdio: »Teologija je zapravo hermeneutika (...)«¹⁵ Carl Michalson okarakterizirao je Ottovo gledište nešto preciznije: riječ je, za razliku od Bultmannove »hermeneutike kao analize ljudske egzistencije« i Barthove teologije zasnovane na »bitku Boga«,¹⁶ o »sistematskoj teologiji kao hermeneutičkoj analizi

¹¹ Usp. isto, x.

¹² L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958., 48. (§ 115). Usp. S. R. HOPPER, Introduction, x-xi.

¹³ S. Hopper pri naznačenom pozicioniranju oslonio se na: C. MICHALSON, *Theology as Ontology and History*, u: *New Frontiers in Theology I*, 136-156.

¹⁴ Usp. H. OTT, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zürich, 1959.

¹⁵ Isto, 78. Usp. S. R. HOPPER, Introduction, xi.

¹⁶ S. Hopper smatra da je Barthova logika racionalistička, da je njegova psihologija racionalistička, da je njegova uporaba jezika racionalistička, da on nije – poput S. Kierkegaarda – razlikovao »prvotno sebstvo« i »dublje sebstvo«, svjesni ego i nesvjesno. Stoga K. Barth, zaključuje S. Hopper, nema kategorije »prisutnosti« kao što je možemo pronaći primjerice u G. Marcela: prisutnost sebe sebi (*présence à moi-même*), koja je *sine qua non* »Prisutnosti«. Usp. S. R. HOPPER, *The Modern Diogenes: A Kierkegaardian Crochet*, 57.

bitka«¹⁷. Naznačena klasifikacija dopustila je Michalsonu da se postavi na liniju Barth i Bultmann – »rani« Heidegger – Ebeling nasuprot liniji »kasni« Heidegger – Ott, odnosno da suprotstavi »historijski« pristup »ontološkom« pristupu. »Ontološka hermeneutika neprikladna je radikalno povijesnoj vjeri (...) u teologiji je pitanju povijesne forme Božje riječi dano prvenstvo u odnosu na pitanje njezina bića«, Michalsonov je zaključak.¹⁸ Ali, pita se Hopper, nije li tu još uvijek riječ o skolastičkom, literalističkom ili metafizičkom, o latentnom fideizmu? Zatim nastavlja: Ne govorimo li mi metaforički kada se koristimo pojmovima kao što su »povijesna forma« i »Božja riječ«? Ne govorimo li, zapravo, mitski ili pjesnički da bismo otkrili otkrivanje (Božjega) bitka?¹⁹ Naznačena pitanja, točnije, pitanje jezika i značenja (što je bila tema Trećega savjetovanja na *Drew University* 1966. godine), napominje Hopper, iznjedrila su sljedeće uvide: *Prvo*, dvadesetostoljetna hermeneutika mjesto je iz kojega su proizišla suvremena pitanja religijskoga značenja i interpretacije. *Drugo*, važnost i implikacije okreta k pjesništvu kao modelu mišljenja »kasnoga« Heideggera. *Treće*, mjesto metafore (simbola, lika, mita i sl.) pri mišljenju i iskazivanju primarne istine, odnosno metaforički karakter našega jezika pri izricanju »istine« i »bogova«.²⁰

Konačno, Hopper kao dijagnozu zapadne misli uzima Heideggerovu tvrdnju da je metafizika po Platonu i Aristotelu idealistička, da je mišljenje postalo propozicijsko, da je *logos* mišljenja postao logički, a njezin kriterij *adequatio rei ad intellectum*. Otuda je zapadno mišljenje zaboravilo bitak. Pjesništvo je postalo ornament egzistencije kao što je metafora (za Aristotela) ostala ukras na drvetu propozicijskoga diskursa. Teologija je također postala *teo-logika*, nesposobna da dopusti istini da bude neskrivena. Istina se stoga treba misliti u smislu predsokratskoga shvaćanja *ἀλήθεια*: otkrivanje, pojavljivanje. Takva istina, ističe Hopper, mora biti iskušana. Iz takvoga uvida proizlaze dva pitanja. *Prvo*: Postoji li neobjektivirajuće mišljenje bitka ili Boga? *Drugo*: Koja je vrsta jezika prilična mišljenju koje se ne podčinjava objektivaciji ili reifikaciji njezina predmeta?²¹ Pjesništvo je, zaključuje Hopper, model »dohvaćanja stvari u njihovoj suštini«, dohvaćanja istine na neobjektivirajući način.²²

Da se vratim predavanju *Literary Imagination and the Doing of Theology*, točnije tvrdnji da se susrećemo s radikalnom promjenom vlastitoga viđenja i mišljenja. Iz

¹⁷ C. MICHALSON, *Theology as Ontology and History*, 156. Usp. S. R. HOPPER, *Introduction*, xi.

¹⁸ *Isto*. Usp. S. R. HOPPER, *Introduction*, xi-xii.

¹⁹ Usp. S. R. HOPPER, *Introduction*, xii.

²⁰ Usp. *isto*.

²¹ Usp. *isto*, xiii-xiv.

²² Usp. *isto*, xvii.

takve situacije, ističe Hopper, ponavljajući, zapravo, već naznačene misli iz uvodnika u *Interpretation: The Poetry of Meaning*, ne proizlazi ponajprije pitanje možemo li se izvući teologijom »u novom ključu«, već je li teologija koja zadržava vjernost tradicionalnim metodološkim načinima uopće više moguća.²³ Nadalje Hopper tvrdi: *Prvo*, onaj tko je vičan teologiji u njezinu ishodištu treba zašutjeti o Bogu kada govori u području mišljenja jer je ontoteološki karakter metafizike postao upitan za mišljenje.²⁴ *Drugo*, ako se govori o *Θεολόγος* ili *Θεολογία*, treba znati da se koriste reprezentacijskim iskazima, a ne analitičkim; da ti pojmovi imaju značenje »mitopoetičkih iskaza o bogovima, bez referencije na bilo koji kredo ili crkvenu doktrinu«²⁵. Stoga, ističe Hopper, u vrijeme kada »dolazimo prekasno za bogove, a prebrzo za bitak«²⁶, književna imaginacija kao izvor za dohvaćanje »mitopoetičkih iskaza o bogovima« može biti od koristi za teologiju.²⁷

Baviti se teologijom ne znači više sačinjavati još jednu »vrstu u grmlju neke vlastelinske *Dogmatike* u pratnji reformacijskih pasa i još uvijek zvučnih truba srednjovjekovnih *suma*«²⁸. Baviti se teologijom znači dozvati *logos*, dovesti Boga u prisutnost. Riječ je o heraklitovskom *logosu*, koji je, napominje Hopper, metafora »govora stvari«, izražajnosti (*expresiveness*), koncepta ontologije kao iskaza/iskazivanja (*utterance*), o *logosu* koji je uklopljen u poimanje *φύσις* kao skrivene naravi svih stvari.²⁹ Upravo je dozivanje takvoga *logosa* naznačeno, napominje Hopper, grčkim glagolom *ποιέω* – koji osim 'učiniti, oblikovati', znači i 'kljati, uzrokovati da bude', pa čak i, u kontekstu religijskih slavlja, 'slaviti'. Teologija kao *Θεολογία*, zaključuje Hopper, treba biti pjesništvo bitka. Latinski *facio* inklinirao je prema *factum*, prema ispražnjenju *logosa*, opredmećivanju doktrine, istiskivanju mita, reduciranju otajstva na znanje. Sva ironija kršćanskoga mišljenja sadržana je upravo u prijelazu iz grčkoga *ποιέω* u latinski *facio*.³⁰ Nadalje je Hopper na osnovi analize motiva (Kafkin dvorac i otkrivajuće putovanje) poeme *Kafka's Castle Stands Above*

²³ Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 207-229., ovdje 207.

²⁴ Pri izrečenoj tvrdnji S. Hopper poziva se na M. Heideggera. Usp. M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, New York, 1969., 54-55.

²⁵ *Isto*, 54. Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, 207-208.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1965., 7.

²⁷ Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, 208.

²⁸ *Isto*.

²⁹ Usp. S. R. HOPPER, *Symbolic Reality and Poet's Task*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 86-145., ovdje 95. i S. R. HOPPER, *The 'Eclipse of God' and Existential Mistrust*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 146-173., ovdje 167.

³⁰ Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, 208.

the World Lawrencea Ferlinghettija i poemâ Ezrae Pounda³¹ iznio zaključak da je riječ o dobrim ilustracijama dvaju stvari: *Prvo*, naša se topologija bitka promijenila i, *drugo*, um se preoblikovao.³² Spomenute poeme ujedno ilustriraju kako imaginacija služi radikalnoj promjeni: Kada jezik ne funkcionira više na metaforičkom ili simboličkom stupnju, imaginacija kreće »dublje«, traži snagu arhetipa prevodeći arhetip iz potrošenoga simboličkoga sustava u svježiu izvedbu. Dinamika te transformacije podrazumijeva ponovno dvije stvari: *Prvo*, odbacivanje ili zaboravljanje simboličkih formi kojima je um bio svjesno ili nesvjesno privržen i, *drugo*, aktivaciju novih arhetipskih likova (predodžbi), koje je »donijela strastvena čežnja visokorazvijenoga uma« za koji »diktirani«, autorizirani, konvencionalni ili klišeizirani simboli »ne sadržavaju više najviše izmirenje«³³.

III.

Radikalnost teopoetičkoga pristupa postala je očita kada je Hopper u članku *Le cri de Merlin! or Interpretation and the Metalogical* (1971.) i predavanju *The Relation of Religion to Art and Culture* (Chautauqua Lectures, 1974.) naznačio tri kjučne točke (»koraka«) teopoetike – koje je kasnije razradio. *Prvo*, teopoetika je »korak unazad« u odnosu na metafizičke zapadne perspektive i njihove prateće ekscese: intelektualizam, literalizam, biheviorizam i supernaturalizam.³⁴ Taj korak unazad potpomognut je iskustvom nesuspjeha teologije, koji se katkada povezuje s teologijom »smrti boga«.³⁵ Pritom nije riječ o povratku određenim misliteljima iz prošlosti, već o osvješćivanju načina na koji mislimo, o postajanju svjesnim referencijskih okvira u kojima »vidimo stvari«: Nije riječ o povratku u prošlost, već o koraku k »onomu što je u zapadnoj povijesti mišljenja ostalo nepropitano«³⁶. Jednom kad je ovaj korak poduzet, mnogi paradoksi zapadne misli postaju jasni. Paradoksalno, skok u uzajamno prijanjanje (mislitelj prijanja bitku kao što bitak prijanja mislitelju) ujedno je i odustajanje od »bitka u zapadnom metafizičkom smislu« i »reprezentacijskoga mišljenja«³⁷. Drugim riječima: »korak unazad« odustajanje je

³¹ Usp. E. POUND, *Drafts and Fragments of Cantos CX–CXVII*, New York, 1968.

³² Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, 220.

³³ *Isto*.

³⁴ S. Hopper smatra da je »korak unazad« na neki način korespondentan sa Sokratovom majeutikom. Usp. S. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, u: R. M. KAISER, T. STONE-BURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 230-255., ovdje 238.

³⁵ S. Hopper Nietzscheov izraz »smrt boga« tumači kao metaforu iščeznuća zapadnoga načina vide-nja, koje je moderan čovjek potpuno odbacio i stoga se mora susresti s »ništavilom« prije negoli se »ponovno rodi kao plešuća zvijezda«. Usp. *isto*, 231.

³⁶ *Isto*, 240.

³⁷ *Isto*.

od prvenstva diskurzivnoga mišljenja i prijanjanje »metaforičkoj svijesti, *a priori* kao-strukturi misli«³⁸.

Drugo, »korak unazad« potiče »korak dolje«. Za taj smo korak spremni tek kada smo ogolili zapadnu metafizičku orijentaciju, kada smo razotkrili fundamentalnu ontologiju koja se nalazi »ispod« naše tradicionalne »onto-teo-logike« (M. Heidegger), oblikovane na liniji matematičkoga i propozicijskoga mišljenja.³⁹ Heidegger, napominje Hopper, razvija model koji nije »logički« ili »matematički«, već je zasnovan na jeziku – jeziku orijentiranom ponajprije *logosu*, a ne strukturama logike i broja. Ali problem i nadalje ostaje jer se metafizički način mišljenja zasniva na »našem jeziku, a jezik nam, čini se, to neumoljivo ponavlja«⁴⁰. Stoga se i sâm Heidegger pitao je li naš zapadnjački jezik tako duboko oblježen metafizičkom strukturom da zauvijek mora zadržati onto-teo-logičku strukturu ili može otkriti druge mogućnosti mišljenja. Upravo je to pitanje, smatra Hopper, dovelo Heideggera do »okreta« prema »jeziku pjesništva«. Jezik je, ističe Heidegger, u bitnom smislu pjesnički.⁴¹ Pjesnici čekaju »novo ime Boga«⁴². To je čin »zasnovan riječju i u riječi«, mjesto gdje »započinje značenje«⁴³. »Korak dolje« iskustvo je nemogućnosti stvaranja značenja. Iskustvo »tame« nesvjesnoga, bestemeljnosti (*bottomlessness*). Iako je spoznao da upravo pjesnici mogu najdublje zahvatiti u bestemeljnost, da je bestemeljnost najdublja »regija srca«, Heidegger, smatra Hopper, nije bio načisto što znači da filozofski jezik iz vlastitoga intelektualističkoga modela ne može uspješno apelirati za »radikalnim metaforama« koje mogu učiniti jasnim kroz što

³⁸ *Isto*, 241.

³⁹ Usp. *isto*, 241-242.

⁴⁰ S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 242. i S. HOPPER, *Deconstructing Deconstructionism: The Word as Symbol in Sacred Experience*, u: R. M. KAISER, T. STONE-BURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 276-304., ovdje 279.

⁴¹ Usp. M. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, New York, 1971., 74. Usp. S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 242.

⁴² S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 243. Pjesnik, smatra Hopper, mora držati ispražnjene i fragmentirane pojmove razlomljene kulture u igri nasuprot pozadini »Prvotne Forme« (*Primary Form*). Usp. S. R. HOPPER, *Symbolic Reality and the Poet's Task*, 86. Nadalje, pjesnik stoji tamo gdje se »vertikalno« i »horizontalno« presijecaju, pjesnik hrabro ili naivno koraca u bezdan antinomija, pjesnik mora pokušati u prikladnoj estetičkoj formi pomiriti suprotnosti. Pjesnik je objavitelj – onaj tko razotkriva, čini očitim dublje razaznavanje nego što smo imali dotad. Usp. *isto*, 88. Pjesništvo treba, *prvo*, osvijestiti ništavilo (*nothingness*) na kojem nastojimo graditi i, *drugo*, pozvati u postojanje arhetipske likove (predodžbe) koje će ponovno prizvati iskustvo numinoznoga. Usp. *isto*, 116. Prema Hopperu, Wallace Stevens je, a ne Hölderlin (ili Rilke, Trakl itd.), shvatio kako se Bitak (*Being*) pojavljuje. Usp. *isto*, 127. Usto S. Hopper napominje da je Stevens apolonijski, a Hölderlin dionizijski pjesnik. Usp. *isto*, 93.

⁴³ S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 243.

prolazi »duboka psiha«⁴⁴. Ono što Heideggerovu uvidu nedostaje, čini se Hopperu, figuracija je tradicionalnoga putovanja junaka mitova. Naime putovanja kojima junak napušta zavičaj i kreće prema stranom i dalekom mjestu, podvrćući se iskušenjima, iskušavajući transformacije, pronalazeći blago ili eliksir života, oslobađajući princeze i, konačno, vraćajući se zavičaju ili, poput Orfeja, silazeći u podzemlje. Heidegger je u oslobađanju od začaranosti načelom identiteta zapadnoga mišljenja vidio skok u bestemeljnost (*abyss*). Ta bestemeljnost za njega nije »niti prazno ništavilo niti tamna zbrkanost, već radije: događaj prijanjanja«. Riječ nije dakle o skoku u kaos, već u »bitno podrijetlo identiteta«, pri čemu je samo mišljenje podvrgnuto transformaciji.⁴⁵ Ipak, misliti da se ne misli u načelu identiteta, smatra Hopper, još uvijek ne znači ne misliti u tom načelu (načelu identiteta), ne znači misliti ontološku razliku između načela kao izjave o identitetu i načela kao skoka u mjesto gdje postajemo otvoreni bitku, misliti mjesto gdje stojim u takvom odnosu prema onomu što bitak govori kroz mene, diše kroz mene i gdje sam neprestano u odnosu.⁴⁶ Teološki: Heidegger nije ušao u »mističnu tamnu noć duše«, ustuknuo je od Rilkeova »bezdana punoga tame Božje«.⁴⁷

»Korak dolje« u bestemeljnost naših antinomija dovodi do treće točke: »koraka kroz«. Pri tom koraku događa se transformacija jezika, odnosno svijesti. Pojavljuje se jezik nesvjesnoga, pri čemu se pojmovi oslobađaju nominalističke uporabe i otkrivaju svoju »arhetipsku supstanciju«. »Videći« riječi kao metafore, ističe Hopper, ponovno im vraćamo njihovo otjastvo.⁴⁸ Tada se događa i repoetizacija (*re-poetizing*) egzistencije, odnosno duboko i temeljno gledanje na pjesnički (*poetic*) način. Takvo gledanje, oslanjajući se na Philipa Wheelwrighta, Hopper naziva dia-foričkim (*dia-phoric*): gledanje kroz.⁴⁹ Budući da je nov način gledanja »poetičko viđenje stvari«, ističe Hopper, moramo afirmirati »ontološki status radikalne metafore«. To znači misliti metaforu drukčije od Aristotela (metafora kao ukras). Ontološki status radikalne metafore znači da je jezik u osnovi metaforičan, ali da

⁴⁴ *Isto*, 244.

⁴⁵ *Usp. isto*, 245.

⁴⁶ *Usp. isto*.

⁴⁷ *Usp. isto*, 246.

⁴⁸ *Usp. isto*, 249. *Usp. J. HILMANN, Re-Visioning Psychology*, New York, 1975., 150., 156.

⁴⁹ *Usp. P. WHEELWRIGHT, Metaphor and Reality*, Bloomington, 1962., 70. i d. *Usp. S. HOPPER, Symbolic Reality and the Poet's Task*, 115-116. i S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 249-250. S. Hopper povezivao je diaforičko gledanje s Rilkeovom tvrdnjom da ljudi »umjesto pokušaja gledanja Boga, što su uzaludno nastojali, trebaju pokušati gledati kao što Bog gleda« (R. M. RILKE, *Letters of Rainer Maria Rilke*, II (1910.-1926.), New York, 1947., 146.). *Usp. C. KEEFE-PEERY, Theopoetics: Process and Perspective*, u: *Christianity and Literature* 58(2009.)4, 579-601., ovdje 586.

bît metafore nije epifora (prijelaz od poznatoga k nepoznatom), već diafora – pokret kroz suprotnosti koji šokom svjesnosti sličnom teatru apsurdna ili *koanu* dovodi do pomirenja onoga što nije slično. Epiforično načelo intrizično je *analogia entis*, diaforično *analogia crucis*.⁵⁰ Ontološki status radikalne metafore znači i prepoznavanje onoga »kao« u svim našim viđenjima i spoznavanjima, prepoznavanje onoga »kao« kao »konstitutivnoga za razumijevanje, egzistencijalnoga i *a priori*«⁵¹.

IV.

Uz Hoppera za »utemeljitelje« projekta teopoetike drže se još dva autora: Amos Niven Wilder i Hopperov student David LeRoy Miller. Prvi je već u svojoj prvoj knjizi, dorađenoj disertaciji, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1939.) ustvrdio da je »kreativni simbol« (*creative symbol*) ili »fikcija« u srcu svih apokaliptika, da simbol nije puko upozoravanje na nedefinitorne realnosti, da postprosvjetiteljska i moderna prezentacija početka (podrijetla) svijeta i čovjeka te njegove budućnosti još uvijek, doduše, na drukčiji način, sudjeluju u onom mitskom.⁵² Kasnije, u knjizi *New Testament Faith for Today* (1955.), ustvrdio je da vrijeme nameće kršćanskoj vjeri i našim značajnim tradicijama radikalnu obnovu i novu konceptualizaciju.⁵³ U istoj knjizi pri osvrtu na Bultmannov projekt demitologizacije (*Entmythologisierung*) – za koji smatra da je rizičan ne zbog »racionalizacije«, već zbog subjektivizma⁵⁴ – Wilder ističe da je »mitologija« u smislu imaginacijske prezentacije u religiji esencijalna, da jezik vjere jednostavno zahtijeva takvu prezentaciju i da je stoga odbacivanje »mitologije« racionalizacija nečega što ne može biti potpuno racionalizirano.⁵⁵ Zato ističe da nije dovoljno otvoriti se Riječi u egzistencijalnom kerigmatskom smislu, već je potrebno i »otvoriti sebe mitu« koji je medij poruke. Odbacivanje mita reduciranje je otajstva objave na kategoriju volje. Odnos Boga i čovjeka obuhvaća i »simboličku korespondenciju« (*symbolics correspon-*

⁵⁰ Usp. S. R. HOPPER, The 'Eclipse of God' and Existential Mistrust, u: R. M. KAISER, T. STONE-BURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 146-173., ovdje 165-166.

⁵¹ *Isto*, 167.

⁵² Usp. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York, 1939., 4., 54., 154-155.

⁵³ Usp. ISTI, *New Testament Faith for Today*, New York, 1955., 20.

⁵⁴ Doduše, A. Wilder smatra da egzistencijalizam, na koji se *nakalemio* R. Bultmann, pruža razumijevanje čovjeka i njegove situacije, ali ulogu Boga, prirodu kraljevstva Božjega, oslobađanje čovjeka ostavlja u mraku. Da bismo to razumjeli i uvjerljivo navijestili, smatra A. Wilder, ne smijemo odbaciti mitopoetske kategorije Novoga zavjeta. One su neodvojive od kerigme, posreduju objavu i vrijedni su nositelji mudrosti i sile Božje. Odvojiti riječi od »sredstva« kojima su izgovorene, znači obezvrijediti sav povijesno-kulturni život, odvojiti Božje djelovanje od njega. Usp. *isto*, 46., 176-177.

⁵⁵ Usp. *isto*, 45.

ding). Jedino »totalnim registrom« (*total register*) evanđelje može biti ponovno naviješteno. Pritom primordijalne evanđeoske »mitološke strukture« trebaju biti prilagođene, djelovanjem Duha, »novim jezičnim situacijama«. ⁵⁶ Na prigovor da takvo što nije moguće zbog radikalnih promjena u našim spoznajnim kategorijama od ptolomejskoga razdoblja Wilder odgovara da postoje dublje razine svijesti, kulture i jezika povezane s trenutcima objave u ranijim razdobljima u kojima se odražava kontinuitet ljudske povijesti. ⁵⁷ Kada »dubina govori dubini«, postajemo suvremenici drevnim vizionarima. Mnoge opcije u suvremenosti koje su skrivene zbog prosvjetiteljskoga projekta mogu biti ponovno otkrivene ako budemo probudili respekt prema duhovnoj baštini. ⁵⁸ Dakako, nije riječ o »remitologizaciji«, već o potvrđivanju »originalnog mita«. Tako nas izvorni događaj oslovljava i pokreće, zaključuje Wilder. ⁵⁹

Očito, Wilder je od samoga početka svoje znanstvene karijere u prvi plan dovodio imaginaciju – koja, prema njemu, nije puka fantazija, već sintetizirajuća funkcija uma u odnosu na iskustvo, po kojoj objektiviziramo stvarnosti u odnosu na koje imamo samo indicije. Djelovanje imaginacije, ističe Wilder, uključuje i percepciju i kreaciju. ⁶⁰ Budući da je isticao kerigmu odvojenu od njezina medija, odnosno imaginarnoga, program demitologizacije nije pomogao u rasvjetljavanju odnosa imaginacije i teologije. ⁶¹ Stoga Wilder na samom početku svoje knjige *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination* (1976.), ⁶² za projekt teopoetike najznačajnije,

⁵⁶ Usp. A. N. WILDER, *Theopoetic. Theology and the Religious Imagination*, Philadelphia, 1976., 92-93.

⁵⁷ Usp. isto, 93.

⁵⁸ Usp. isto, 94.

⁵⁹ Usp. isto, 99.

⁶⁰ A. N. WILDER, *New Testament Faith for Today*, 63. A. Wilder odbacuje ideju »ekspresionista« (pr. B. Croce) koji smatraju da umjetnine ne referiraju na objektivni red stvari, već samo na subjektivne doživljaje, i mnogih antropologa da mit ne sadrži »objektivnu istinu«, već samo služi kulturnim potrebama ili potrebama preživljavanja. Za A. Wildera djelovanje je imaginacije više od puke ekspresije: ono je komunikacija i reprezentacija, mit i simboli konstituiraju notaciju stvarnosti, doduše, drukčije nego što to čini znanstveni diskurs. Kao što nema emocije bez nekoga elementa percepcije, tako, smatra Wilder, nema simbola bez nekoga elementa kognicije. Usp. isto, 69.

⁶¹ Usp. A. N. WILDER, *Theopoetic*, 53-54.

⁶² A. Wilder napominje da je naslov za svoju utjecajnu knjižicu »posudio« od S. Hoppera, koji je preteča suvremene »poetske transformacije« (i, kao utemeljitelj novoga znanstvenoga polja *teologija i književnost*, preteča »okreta prema književnosti« u religijskim studijama). Usp. isto, iv. Osim teoloških radova A. Wilder posvetio je znatan dio svoga akademskoga rada kritici suvremenih književnika (M. Proust, A. Gide, J.-P. Sartre, T. S. Eliot, R. Lowell, D. Jones itd.) (*The Spiritual Aspects of Modern Poetry*, 1940.; *Modern Poetry and the Christian Tradition*, 1952.; *Theology and Modern Literature*, 1958.; *The New Voice: Religion, Literature, and Hermeneutics*, 1969. Dvije godine prije smrti objavio je i knjigu *The Bible and the Literary Critic*, 1991.).

prvo utvrđuje da je imaginacija nužna komponenta svake dublje spoznaje i slavljenja (kada nema imaginacije, doktrina postaje okoštala, svjedočanstvo odrvenjeno, doksologija prazna, utjeha šuplja, etika legalistička), a potom upućuje apel teološkom studiju za obnovu interesa prema imaginaciji.⁶³ Pritom je pokušao otkloniti niz prigovora i nesporazuma: 1) nije riječ o pozivu na isprazni esteticizam, već na osnovnu dinamiku srca i duše; 2) nije riječ o naglašavanju imaginacije i rituala na račun ljubavi i djelovanja, već o orijentiranju i jačanju djelovanja istinskom vizijom i smislenim slavljenjem; 3) nije riječ o stereotipima koji nisu sposobni generirati komunikaciju sa suvremenosti; 4) nije riječ o opovrgavanju kritičkoga studija koji nazivamo teologija, već o njegovu obogaćivanju (Wilder kao primjer navodi »kozmičku teologiju«, starozavjetnu viziju prirode, poslanice Kološanima i Efežanima, *Cantico della creature* Franje Asiškoga – što je kongenijalno suvremenom osjećaju i viziji prirode te s druge strane alate i pristupe književne teorije kojima se koristimo pri interpretaciji biblijskih tekstova); 5) nije riječ o pukim receptima i programiranim strategijama koje ne dohvaćaju otajstvo jezika u kojem »dubina doziva dubinu« (retorički priručnici omogućavaju samo izvanjsku opremljenost, svježja obnova jezika i novo rađanje slika proizlazi iz unutrašnjosti, onkraj naše kontrole), već o važnosti »dublje rječnika« (*deeper vocabulary*) i idioma Duha (*idiom of the Spirit*), odnosno onoga što se često naziva primordijalni jezik i dinamički simbol.⁶⁴

Projekt teopoetike treba s jedne strane dokazati važnost imaginacije nasuprot apstrakciji, racionalizmu i stereotipu (projekta demitologizacije i traganja za »ekstatičkom prazninom«), a s druge strane oduprijeti se kultu imaginacije (vizije, fantazije, ekstaze, kreativnost, spontanost radi samih sebe) bez ukorijenjenosti, tradicije, discipline.⁶⁵ Teopoetika nije dakle estetički ili ezoterički trenutak iskustva transcencije, već – ističe Wilder – participacija u viziji zajednice svetih, serafičkoj radosti pobjedonosne Crkve, ponovno otkrivanje otajstva križa i njegove slave na način koji govori svima.⁶⁶

⁶³ A. Wilder dvije godine prije objave knjige *Theopoetic* u uvodu svoje zbirke pjesama *Grace Confounding* ustvrdio je da sudbonosna pitanja novoga svjetskoga iskustva prvo moraju biti ovladana na razini imaginacije. Stare riječi ne prekoračuju nove jazove, stoga nam trebaju vizije i proročanstva kojima ćemo *mapirati* nepoznato i dati nova imena stvorenjima. Prije poruke mora biti vizija, prije homilije himna, prije proze poezija – prije bilo kakve nove teologije mora biti teopoetika. Ali – bilo koja nova teopoetika istodobno je i stara. Ona povezuje prošle objave s otkrićima u suvremenosti, drevni mit s današnjicom. Strukture vjere i ispovijesti uvijek su počivale na hijerofaniji i slikama. Usp. A. WILDER, *Grace Confounding: Poems*, Philadelphia, 1972., ix. Navedene misli stavljene su na početak knjige *Theopoetic* kao moto.

⁶⁴ Usp. A. N. WILDER, *Theopoetic. Theology and the Religious Imagination*, 2-6.

⁶⁵ Usp. *isto*, 57., 101-106.

⁶⁶ Usp. *isto*, 12.

V.

David LeRoy Miller u knjizi *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* (1974.) iznosi tvrdnju da klasična grčka mitska kultura ima snažnu formativnu funkciju s obzirom na kršćanske teološke kategorije. Onkraj kršćanskih dogmatskih struktura, koje su sadržajno monoteističke, smatra Miller, skriva se mnoštvo mitskih tema, koje su politeističke u formi. Stoga, zaključuje Miller, svaka kršćanska doktrina može imati arhetipskih motiva koliko ima teoloških perspektiva. To znači da »sjena« grčkih bogova i božica prebiva u obliku kršćanskih hermeneutika (primjerice, Krist kao Hermes ili Odisej). Knjige *Christis: Meditations on Archetypal Images in Christian Theology* (1981.), *Three Faces of God: Traces of the Trinity in Literature and Life* (1986.) i *Hells and Holly Ghosts: A Theopoetics of Christian Belief* (1989.) slijedile su program ocrtan u *The New Polytheism*. One su, napominje Miller, pokušaj demonstracije da takav program može biti koristan za prikazivanje važnosti kršćanstva u postkršćanskom svijetu.⁶⁷ Miller je u knjizi *Christis* razmatrao tri kristološka motiva: »Dobri pastir«, »Sveta luda« i »Opijeni učitelj« u odnosu na klasične grčke mitske prototipove i njihove ostatke u modernoj književnosti. Isto tako je – demonstrirajući univerzalnu snagu trinitarnoga arhetipskoga motiva – u *Three Faces of God* trinitarnu tematiku razmatrao u odnosu na klasičnu grčku mitsku kulturu, modernu književnost i svakodnevni život. U *Hells and Holly Ghosts* istom metodologijom (postavljanje kršćanskoga sadržaja u komparativni okvir antičke mitološke i moderne književne kulture) razmatrao je *descensus ad inferos Christi* i »uskrsnuće od mrtvih« da bi upozorio na »neke funkcije likova, predodžaba koje su postale općepoznate po kršćanskim idejama«.⁶⁸

Teologija je, smatra Miller, rastrgana između doktrinarnoga i pijetističkoga pristupa, što dovodi do rascjepa uma i srca, duha i tijela, idealnoga i realnoga, misli i osjećaja, konačnoga i beskonačnoga, nadnaravnoga i naravnoga, transcendentnoga i imanentnoga. Takva teologija stvar je *ega*. Egoistička teologija zapravo je obrambeni mehanizam koji banalizira religiju.⁶⁹ Stoga Miller nasuprot s jedne strane teologiji koja je zasnovana na doktrinama, dogmama ili načelima (pripada području inteligibilnoga) i s druge strane teologiji zasnovanoj na osjećajima i mističnim iskustvima (pripada području senzibilnoga) razvija »treći put« između doktrinarne i pijetističke perspektive. To čini polazeći od iskustva dubinske psihologije, ponajprije Freuda, točnije od Freudova predavanja o predmetu psihoanalize

⁶⁷ D. L. MILLER, *Hells and Holly Ghosts: A Theopoetics of Christian Belief*, Nashville, 1989., 9.

⁶⁸ *Isto*, 11.

⁶⁹ D. L. MILLER, *Three Faces of God. Traces of the Trinity in Literature and Life*, Philadelphia, 1986., 2-3.

studentima medicine u Beču 1915. godine.⁷⁰ Freud je tada istaknuo da se predmet psihoanalize ne može razumjeti deduktivnim razmišljanjem (vrstom razmišljanja koje je korisno, primjerice, u neurologiji) ni empirijskom opservacijom (kao što je slučaj u studiju anatomije), već je potrebno treće: »Psihoanaliza se uči«, ustvrdio je Freud, »na samome sebi«. Zatim je dodao: »To nije isto onomu što nazivamo samoopservacija.«⁷¹ Miller tomu pridodaje: »Kao da je rekao da djelovanje duše nije predmet gledanja ega u ego, već da postoji dublje gledanje i opažanje, način koji ne odjeljuje intelekt i osobno iskustvo.«⁷² Prema Freudu dakle perspektiva dubinskoga dolazi iz onih aspekata života koji se opažaju kao autonomni u odnosu prema egu i njegovoj kontroli (emocije, raspoloženja, jezična iskliznuća, psihička oboljenja, neurotična ponašanja, psihopatska stanja, fantazije, snovi). Ulazeći u takva stanja temeljito, ističe Miller, Freudovi studenti i pacijenti nisu otkrili samo vlastita stanja već i ona transpersonalna stanja koja znamo po imenima bogova: Edip, Eros, Tanatos i dr.⁷³

Arhetipskim razumijevanjem, napominje Miller, Jung je produbio ono što je implicirano u Freudovu djelu (da se psihoanaliza uči samo na samome sebi). Arhetipski aktivirajući slike o sebi, učimo ujedno i o bogovima, otkrivajući tradicionalne religijske slike. Davno prije Freuda i Junga o tome (spoznati samoga sebe znači spoznati Boga) pisali su teolozi poput Klementa Aleksandrijskoga (*Paidagogus*, III. 1) i Hipolita (*Elenchos*, X. 34, 4). Miller stoga zaključuje: »Ako se teologiju uopće može studirati dubinski, može se samo na sebi samome.«⁷⁴ Takav pristup razlikuje se i od studija tradicionalne doktrine i od različitih pijetističkih pristupa koji religijski sadržaj povezuju ili s biografijom ega ili s osobnim iskustvom. »Treći put« povezivanje je religijskih slika s autonomnim patologijama duše nad kojima ego nema kontrolu.⁷⁵ Takva teološka perspektiva može se misliti kao »dubinska teologija« (*Depth Theology*).⁷⁶ Ona čini nesvjesno svjesnim, a njezin put jest »trinitarni

⁷⁰ D. Miller oslanja se i na Freudovo predavanje na medicinskoj školi u Beču u zimskom semestru 1916./1917. god. u kojem je Freud ustvrdio da »trebamo izjednačiti fantaziju i realnost« (S. FREUD, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York, 1966., 368.). Usp. D. L. MILLER, *Three Faces of God*, 31.

⁷¹ Usp. S. FREUD, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 19.

⁷² D. L. MILLER, *Three Faces of God*, 4.

⁷³ Usp. *isto*.

⁷⁴ *Isto*.

⁷⁵ *Tertium datur* – ističe D. Miller. Samo, treće nije nešto literalno (doslovno) niti je relacija između dvoje, neka stvar: to je fantazija, duh, duša. Usp. *isto*, 37. Narav je erosove realnosti, poentira D. Miller: fantazija. Usp. *isto*, 38.

⁷⁶ Usp. *isto*, 5. Izraz »dubinska teologija« u opticaj je uveo P. Tillich. Usp. P. TILLICH, *Theology of Culture*, New York, 1959., 7. i ISTI, *Systematic Theology*, III, Chicago, 1963., 113. (usp. A. HESCHEL, *The Insecurity of Freedom*, New York, 1966., 115-126.).

put« (*trinitarian way*) – zasnovan na iskustvu suvremene »dubinske psihologije« (Freud i Jung) i teologije sâme (npr. Augustin).

Na temelju Jungove tvrdnje da je »sve svjesno lik (predodžba), i da je taj lik (predodžba) psiha«, Miller ističe da se religijskim likovima (predodžbama) ne možemo jednostavno koristiti da bismo razumjeli sebe odvojene, različite od imaginacijskoga »materijala«⁷⁷. Nadalje, Miller smatra da su religijski likovi (predodžbe) dubinska psihologija koja je pogriješno pročitana kao doktrinarna ili pijetistička teologija.⁷⁸ Stoga teologija »trećega puta« traga za imaginacijama u doktrinarnim idejama te u pijetističkim i moralističkim iskustvima. Tako se inteligibilno i senzibilno sjedinjuju »u ukupnom kompleksu iskustva (*into a total complex of experience*)«⁷⁹. Kada je apstraktna ideja – poput trinitarne doktrine – locirana u konkretan lik (predodžbu), lik (predodžba) daje osjećaj ideji. Kada se opaža imaginacijski, srce nije odvojeno do uma. Slično, kada se iskustvu pridaje lik, ego iskušava dohvaćanjem transpersonalne ideacije (stvaranje predodžbe). Duh nije odvojen od tijela. Zadatak je ideje i iskustva »povesti natrag« fundamentalnim likovima. U tom smislu »dubinska teologija« jest »imaginacijska teologija (*imaginal theology*)«⁸⁰. »Imaginacijska teologija« ujedno je i trinitarna i arhetipska u Augustinovu smislu. Naime tri su aspekta »povratka natrag«: sjećanje, kontemplacija i ljubav (Augustin, *De Trinitate*, XIV. 2).

»Dubinska« ili »imaginacijska« teologija zasniva se dakle na trima momentima: 1) *sjećanju*, koje vodi »natrag« k imaginacijama (predodžbama, likovima) ideja i iskustava; 2) *kontemplaciji*, koja vodi »dolje« u imaginacijske komplekse (u tom momentu »imaginacijska teologija« postaje arhetipska); 3) *ljubljenju*, u kojem se događa »spajanje« sa životom, davanje tijela »duši ideja«. Takva povezanost funkcija je metafore u odnosu na lik (predodžbu), stoga je paradigma trećega momenta rad pjesnika. Tako »arhetipska teologija« postaje »poetska teologija«. Pjesništvo naime metaforama, »dramatizacijom sličnosti«, »budi sličnost (usporedbu) u nama« (»erweckten sie uns (...) ein Gleichnis«, R. M. Rilke),⁸¹ pokazujući tako vezu gledanjem (kroz) predodžbene ideje (*images' ideas*). »Gledanje kroz« u re-

⁷⁷ C. G. JUNG, *Collected Works*, XVIII, Princeton, 1953.–1979., 75. i isto, IX, 22. Usp. D. L. MILLER, *Three Faces of God*, 5.

⁷⁸ Usp. isto. Naše predodžbe (likovi, imaginacija) ne moraju biti idoli (naši opažaji ili koncepcije koje nam opredmećivanjem njih samih sprječavaju put k »ne-stvari«), već mogu biti ikone, načini predočavanja onoga što tražimo, tragovi, *vestigia trinitatis*. Usp. isto, 132.

⁷⁹ Isto, 5

⁸⁰ Isto. »Treći put« naširoko je opisan u: H. CORBIN, *Mundus Imaginalis, or The Imaginary and the Imaginal*, Spring, 1972.

⁸¹ R. M. RILKE, *Duino Elegies*, New York, 1939., 85.

ligijama je omogućeno specifičnom retorikom: parabolama, alegorijama, analogijama, usporedbama, simbolima. Bez poetizacije sjećanje postaje puki historicizam, a kontemplacija mitologizacija, doktrinarno ili pijetističko teologiziranje, puka misao odvojena od osjećaja, klasična i romantična teologija bez ikakve povezanosti.⁸²

Na mogući prigovor da je u »trećem putu« riječ o psihologizaciji religije, o subjektivizaciji, solipsizmu ili gnosticizmu, Miller dogovara da nije riječ o psihologizaciji religije (naime imaginacijsko iskustvo *sebe* pod kontrolom je volje i izloženo je analizi ili tumačenju intelekta i razuma), već o teologizaciji »ja«. Riječ je stoga o amplifikaciji radije nego redukciji, *mytosu* radije nego *logosu*, priči i poeziji radije nego logici.⁸³

VI.

Temeljne odrednice teopoetike koje su zacrtali Hopper, Willder i Miller mogu se svesti na četiri točke koje je u zaključku programatskoga predavanja *Literary Imagination and the Doing of Theology* istaknuo Hopper: 1) naša je topologija bitka promijenjena; 2) zapadna se svijest preoblikuje; 3) ono što je važno pri interpretaciji psihička je dubina koja imaginacijskom snagom ostvaruje modalitete identifikacije; 4) naši *teo-logoi* pripadaju području *mito-poetskih* iskaza i stoga *teo-logos* nije teologički, već *teo-poetički*.⁸⁴ Do naznačenih zaključaka »teopoetičari« došli su na tragovima Heideggera, Freuda, Junga, suvremenih pjesnika i zen-budizma (Hopper). Naime Hopperova metoda »tri koraka« (»unazad«, »dolje«, »kroz«) korespondira s trima koracima u zenu: »velika sumnja«, »velika mudrost« i – između – »velika smrt«⁸⁵. Drugim riječima, Hopperova metoda bliska je istočnom načinu mišljenja u kojem je »ništavilo« izvor svega što »jest«, mjesto kroz koje prolaze polja »unutrašnjega« i »vanjskoga« i gdje se *nihil* otvara.⁸⁶

⁸² Usp. D. L. MILLER, *Three Faces of God*, 6-9., 96.

⁸³ Usp. *isto*, 6.

⁸⁴ Usp. S. R. HOPPER, *Literary Imagination and the Doing of Theology*, 224-225.

⁸⁵ S. R. HOPPER, *Dust on the Mirror: The Poetic Quality of Consciousness, East and West*, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, 256-275., ovdje 270.

⁸⁶ Usp. S. R. HOPPER, *Walking Barefoot in the City of the Pied Cow*, 251. Prianjanje zenu vidljivo je i pri cirkularnom kretanju Hopperovih argumenata. Primjerice članak *The 'Eclipse of God' and Existential Mistrust* započinje metaforom »pomračenje Boga« (M. Buber), zatim se kreće prema »egzistencijalnoj nevjeri« te zaključuje vraćanjem na početak – tražeći u međuvremenu postizanje negativa: »spuštanje u duhovno podzemlje« s jedne strane i uzlaženje u »bit« s druge strane, mijenjajući jedno viđenje drugim. To drugo viđenje, dakako, nije *teo-logičko*, već *teo-poetičko*. Usp. S. R. HOPPER, *The 'Eclipse of God' and Existential Mistrust*, 146-173. Riječ je o kretanju prema »teofanijama preokreta (*theophanies of reversal*)« (*Isto*, 169.). Takva metoda bliska je *koanu*: zen-tehnici kojom se koriste učitelji zena da bi pomogli studentima da ostvare negativ. Ono ima formu

Teopoetika, što je zapravo posljedica njezine metode, nije samo novi teološki pristup već i teološki žanr. Poetiku novoga žanra, da se sada vratim uvodniku zbornika *Interpretation: the Poetry of Meaning*, Hopper je naznačio opisujući radove Trećeg savjetovanja: »vrteći kotač«, »obojene žbice«, kada se radovi čitaju zajedno, oni »dovode u svezu njihove oblike na iznenađujući način«, dovode čitatelja »do neočekivanih rezultata, otkrivajući neidentificiranu os, središte onoga krajnjega«⁸⁷. Melvin-Kesier-Hopperovu poetiku – što se odnosi i na Wildera i, osobito, Millera – opisuje se pomoću »uzorka bića« koje je Jacob Boehme razaznao kod nekih autora koji su privukli pozornost i sâmoga Hoppera (W. Blake, S. T. Coleridge, T. S. Eliot, C. G. Jung, A. N. Whitehead, W. B. Yeats). Za Boehmea »(mitski) uzorak« kozmosa i sebstva pokret je od identiteta kroz diferencijaciju prema jedinstvu. Biće izranja iz nediferencirajuće jednosti, zatim se raspada u pojedinačnosti koje se konfrontiraju kao suprotnosti, da bi na kraju došlo do »koincidencije suprotnosti« (*coincidentia oppositorum*), pomirenja dijelova u harmoničnoj cjelini. Budući da središte nije objekt, već nedokučiv put bića, ne može se dohvatiti izravno, nego zahtijeva retoriku neizravnosti: metafore, ironiju, paradoks, simbol, parabolu, anegdodu, mit.⁸⁸ Stoga »teopoetičari« ne pišu uobičajene »znanstvene radove«, već eseje u kojima se služe pjesničkim iskazima i nerijetko donose samosvojne interpretacije književnih djela.⁸⁹ Hopperova višeslojna interpretacija poeme *Cantos* Ezre Pounda ilustrativan je primjer. Prvo dolazi informacija (objašnjenje što je »otkrivajuće putovanje« [*»periplum«*], metafora koja iskrsava usred poeme), zatim prepoznavanje Eliota u parafrazi Roberta Browninga, lociranje poeme u širu kulturnu mrežu (kontrastiranje Poundova i Eliotova »raja«, povezivanje Poundova »otkrivajućega putovanja« i Whiteheadova »procesa«), teološka imaginacija (»Krist kao veliko 'otkrivajuće putovanje' svijeta«) i, konačno, evokacija božanskoga da bi se iskusila božanska prisutnost pomoću određenih momenata u sâmom eseju.⁹⁰ Tako, zapravo, eseji postaju »metafore«. Ali ne u smislu epifore (kretanje prema), već u smi-

izokrenutoga pitanja, kvazizagonetke, retoričke blokade analitičkom egu da bi se pokazalo vlastito dublje sebstvo. Student treba »kroz« forme vlastitoga konvencionalnoga viđenja prodrijeti u ono što zapadnjaci nazivaju »temelj« vlastite svijesti. Usp. *Isto*, 160. Hopperova metoda također se u nekoj mjeri preklapa s projektom »procesne teologije« (*Process Theology*). Točnije s Whiteheadovom kozmološkom perspektivom da se »cjelina (...) nalazi u svakom stvarnom entitetu i da svaki stvarni entitet prožima kontinuum« (A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, 1929., 105.).

⁸⁷ S. R. HOPPER, Introduction, ix.

⁸⁸ Usp. R. M. KEISER, *Coming to Presence: The Artistry of Theopoiesis*, 3-4.

⁸⁹ Primjerice, osim knjige *The Crisis of Faith* (1944.) i dvije uredničke knjige, *Spiritual Problems in Contemporary Literature* (1952.) i *Interpretation: The Poetry of Meaning* (1967.), glavnina Hopperovih gotovo tisuću stranica pisana je u formi eseja. Usp. Preface, u: R. M. KAISER, T. STONEBURNER (ur.), *The Way of Transfiguration*, vii-ix, ovdje viii. Slično je i s A. Wilderom i D. Millerom.

⁹⁰ Usp. S. R. HOPPER, *The Literary Imagination and the Doing of Theology*, 214-220.

slu dijafore (kretanje kroz). Pojavljujuće značenje jest objava, pojava božanskoga otajstva u trenutku, hijerofanija, »dolazak u prisutnost«. ⁹¹ Upravo takvim evociranjem božanskoga (teološkom uporabom pjesničkih izraza), prema teopoetičarima, dolazi do »slamanja« zapadnjačkih konceptualnih sustava i potrebne promjene racionalističkoga »ego-sebstva« (*ego-self*) ⁹² da bi se u svijetu bivalo u prisutnosti Otajstva.

Očito, utemeljitelji teopoetike zasnovali su teološki program koji nije »pastorče sjevernoeuropske reformacijske i mediteranske katoličke teologije« ⁹³ – što je u sjevernoameričkom teološkom studiju čest slučaj. Teopoetika je ponajprije vrijedan doprinos novom promišljanju imaginacije, koja je u klasičnom teološkom i filozofskom studiju često bila zanemarena u odnosu na razum i volju. Novi status imaginacije, osobito kod Wildera, upozorava i na moguću inovativnu pneumatologiju. ⁹⁴ Jedna je od poetičkih odrednica teopoetičkih eseja, spomenuo sam, da se različiti tekstovi dovode u svezu na »iznenađujući način«, što može odgovarati ne samo pukoj ljudskoj ingenioznosti već i djelovanju Duha (kao što se primjerice dogodilo u Petrovoj propovijedi na Duhove, kada je Petar na iznenađujući način povezo starozavjetne tekstove, usp. Dj 2, 14-35). Nadalje, teopoetika je vrijedna korekcija Bultmannova programa demitologizacije, pa i poststrukturalističkoga »zatvaranja« u tekst. ⁹⁵ Naime, za razliku od poststrukturalista, koji za srce semantike drže ontološki jaz između bića i jezika, Hopper na tragu Harloda Blooma smatra da umjesto tvrdnje da je u početku bio trop, treba ustvrditi da je u početku onaj koji stvara trope – što u obzir uzima »psihičku dramu«. ⁹⁶ Poststrukturalistički projekt (kao, uostalom, i Heideggerova filozofija), smatra Hopper, treba biti upisan u širi kontekst i smješten u subordiniran odnos prema većem problemu: psihopoetici dubine. Iako je konačno značenje trajno odgođeno, značenje ostaje upisano u simboličku strukturu koja je sâma metaforička, otuda ludička i poetička. ⁹⁷ Bestemeljnost je stvar unutrašnjosti – psihe. Dubina zove dubinu – *Abyssus abyssum invocat* (Ps 42, 7). »Ono što je uistinu stvar metafore«, zaključuje Hopper Wheelwri-

⁹¹ Usp. R. M. KEISER, *Coming to Presence: The Artistry of Theopoiesis*, 3-4.

⁹² *Isto*, 1.

⁹³ D. L. MILLER, *Hells and Holly Ghosts: A Theopoetics of Christian Belief*, 10.

⁹⁴ Usp. A. N. WILDER, *Theopoetic*, 8., 11.

⁹⁵ Usp. C. KEEFE-PEERY, *Theopoetics: Process and Perspective*, 595.

⁹⁶ Usp. S. R. HOPPER, *Deconstructing Deconstructionism: The Word as Symbol in Sacred Experience*, 291. i H. BLOOM, *Wallace Stevens: The Poems of our Climate*, New York, 1977., 393.

⁹⁷ Usp. S. R. HOPPER, *Deconstructing Deconstructionism: The Word as Symbol in Sacred Experience*, 294.

tovim riječima, »psihička je dubina u kojoj su stvari svijeta (...) preobražene hladnom vrućinom imaginacije.«⁹⁸

Vrijedan doprinos teološkom studiju donijela je i »nova teopoetika«. Naime, iako su radovi Hoppera, Wildera i Millera bili naširoko čitani, teopoetika je isprva ostala vezana uz hermeneutički krug oko Harvarda, Drewa i Syracusea. Tek su kasnije na njihovim temeljima Rubem Alves, Scott Holland, Melanie May, Matt Guynn, Phil Zylla i Callid Keefe-Peery razvili »novu teopoetiku«, a određeni aspekti teopoetike prisutni su i u radovima Richarda Kearnyja, Johna Caputoa, Catherine Keller, Rolanda Fabera. Navedeni autori donijeli su snažne pomake prema društveno relevantnoj teologiji,⁹⁹ razumijevanju tijela onkraj kartezijskoga dualizma (*res extensa* – *res cogitans*),¹⁰⁰ važnosti doksologije, zahvaljivanja, iskustva i svakodnevnoga.¹⁰¹

⁹⁸P. WHEELWRIGHT, *Metaphor and Reality*, Bloomington, 1962., 71. Usp. S. R. HOPPER, Deconstructing Deconstructionism: The Word as Symbol in Sacred Experience, 295. Primjenjujući shemu tri koraka (»unazad«, »dolje« i »kroz«), S. Hopper ustvrdio je da su poststrukturalisti (dekonstrukcionisti) učinili »korak unazad« (jer su proizišli iz Hedigerova nastojanja da rastvori zapadnu onto-teo-logiku), ali nisu učinili »korak dolje« i »korak kroz«. Naime, iako su odbacili aristotelički mimetizam, ostali su zarobljeni aristoteličkom epiforičkom definicijom metafore. U tvrdnji da nema ništa izvan teksta, smatra S. Hopper, ostaje misao da značenje mora biti unutar teksta, iako neprestano odgođeno. S. Hopper tvrdi da ako nema značenja izvan teksta, nema ga ni unutar teksta. Tekst je ništa, skup grlenih i labijalnih zvukova. Značenje se, smatra S. Hopper, sastoji u »slikama odnosa koje riječi sadrže«, »u čitanju slika koje oslikavaju signifikaciju«. Tekst je poput glazbe: note nisu glazba, tek pokretom kroz notaciju očituje se glazba – ili u slučaju riječi, prisutnost značenja. Usp. *Isto*, 286-287., 292.

⁹⁹Primjerice, M. Guynn teopoetiku povezuje s mijenjanjem društvene svijesti. Usp. M. GUYNN, Theopoetics: That the Dead May Become Gardeners Again, u: *Cross Currents* 51(2006.)1, 98-109., ovdje 105. R. Kearny ističe važnost imaginacije pri stvaranju vizije budućnosti: »Metafore, simboli ili narativi stvoreni imaginacijom opskrbljuju nas 'imaginacijskim varijacijama' svijeta, pri čemu nas oslobađaju da zamislimo drukčiji svijet i poduzmemo akcije koje mogu voditi k njevoj promjeni. Semantička inovacija tako može uputiti prema društvenoj transformaciji.« R. KEARNY, *Poetics of Imagining*, New York, 1998., 149. Slično tvrde J. Caputo i C. Keller. Usp. J. CAPUTO, C. KELLER, Theopoetic/Theopolitic, u: *Cross Currents* 56(2006.–2007.)4, 105-111.

¹⁰⁰»Teopoetičari« smatraju da »okret prema jeziku« kasne moderne i postmoderne filozofije treba ujedno biti i »okret prema tijelu«. Okret prema estetici, ističe S. Holland, okret je prema tijelu. Usp. S. HOLLAND, Theology is a Kind of Writing: The Emergence of Theopoetics, u: *Cross Currents* 47(1997.)3, 317-331., ovdje 324. M. May donosi iznimno provokativnu misao: »U početku zasigurno nije bila Riječ (...) Tijelo je ono koje stvara riječi.« M. MAY, *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*, New York, 1995., 23. Usp. također: A. RUBEM, *The Poet, The Warrior, The Prophet*, Philadelphia, 1990., D. P. MACDONALD, *Transgressive Corporeality: The Body, Poststructuralism, and the Theological Imagination*, Albany, 1995., A. RUBEM, *I Believe in the Resurrection of the Body*, Eugene, 2003. A. Wilder spomenuo je »mudrost tijela«, ali što bi to trebalo biti, nažalost, nije objasnio. Usp. A. N. WILDER, *Theopoetic*, 31. i 56-57.

¹⁰¹R. Kearney skicirao je argument o važnosti nove fenomenološke redukcije za novi religijski diskurs. Riječ je o redukciji koju naziva »mikro-eschatološka« (teofanija u svakodnevnom, uo-

Ali – budući da je potpuno dokinula razlikovanje teološkoga i pjesničkoga diskursa, faktualne alegorije (*allegoria in factis*) i pjesničke metafore (naznačene u uvodu članka), »epiforičke metafore« i analogije bića,¹⁰² objave i ljudske pjesničke ingenioznosti, Duha i psihe, teopoetika uslijed vlastite proliferacije gubi terapeutsko-korektivnu ulogu i može dovesti do svojevrsnoga »dionizijskoga kršćanstva« (apokaliptičko kršćanstvo, kršćanstvo čudesa i objava, ekstatično kršćanstvo, kršćanstvo radosti i božanskoga bijesa u kojem se potiče nadilaženje prirodnih ograničenja inteligencije, kršćanstvo enigmi i pjevanja u ditirambima),¹⁰³ koje u konačnici ne dovodi do otkrivenja *logosa* uslijed »psihičke drame«, već do ludila. Stoga držim da je sâmoj teopoetici potrebna bitna korekcija, i to u njezinoj srži: u njezinu inzistiranju na radikalnom pojezičenju kršćanstva – koje iskustvo božanskoga svodi na dijaforičnu dinamiku metafore, a *parusiju* na jezičan događaj. Pritom, smatram, korisne smjernice nudi skolastičko razdvajanje faktualne alegorije i pjesničke metafore. Naime takvo razdvajanje čuva specifičnu objaviteljsku narav Biblije, čija je središnja tvrdnja: Εἰάτ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Iv 1, 14). Onaj koji je ujedno λόγος i σὰρξ jedina je istinska »dijaforična metafora« – koja nije proizišla iz »psihičke drame«, već iz Duha. Taj duh nije »psihološki čimbenik unutar sebstva osobe«¹⁰⁴,

bičajenom) a njezinu metodologiju razvija na temelju Husserlove transcendentale redukcije, Heideggerove ontološke redukcije i Marionove donološke redukcije. Kada je takva redukcijska metodologija na djelu, smatra R. Kearney, možemo se vratiti konkretnom iskustvu svijeta koje doprinosi obnavljanju i kreativnoj perspektivi. Usp. R. KEARNEY, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*, u: J. MANOUSSAKIS (ur.), *After God*, New York, 2006., 3-20. Kearneyova mikroeshatološka redukcija bliska je temeljnim autorima teopoetike. Primjerice, A. Wilder ističe da se Bog obznanjuje tamo gdje čovjek zaista živi, da se objava ne događa meditacijom, razumom ili nekakvim mističkim sposobnostima, već krvlju, znojem i suzama svakodnevnoga življenja. Usp. A. N. WILDER, *New Testament Faith for Today*, 27.

¹⁰² Da u najmanju ruku treba biti oprezan pri dovođenju u svezu »epiforičke metafore« i skolastičke analogije bića, pokazao je P. Ricoeur pri kritici pokušaja izjednačavanja filozofskoga i pjesničkoga diskursa. On pri analizi skolastičkoga tumačenja analogije primjećuje da se upravo na mjestu najveće blizine između analogije i metafore (kada se analogija definira kao proporcionalnost) odlučno donosi razlika između analogije i metafore: proporcionalnost se proizvodi na dva različita načina (*dupliciter contingit*) (*De Veritate*, q. 2 a. 11). S jedne strane atribucija je samo simbolička, a s druge strane izričito transcendentala. Pri simboličkoj atribuciji Bog je nazvan lavom, suncem i sl. (u tim izrazima ime donosi nešto od svojega osnovnoga značenja i s njim neku »materiju« koja se ne može pripisati Bogu). Naprotiv, samo *transcendentalia* poput biti dobar, istinit dopuštaju definiciju bez »nedostatka«, odnosno takvu koja je s obzirom na biće neovisna o »materiji«. Usp. P. RICOEUR, *Živa metafora*, Zagreb, 1981., 316.

¹⁰³ Smatrajući da je Nietzscheovo impostiranje *Dioniz versus Krist* ludost, naznačeno »dionizijsko kršćanstvo« (*Dionysian Christianity*) zagovara N. Brown. Usp. N. O. BROWN, *Apocalypse: The Palce of Mystery in the Life of the Mind*, u: S. HOPPER, D. MILLER (ur.), *Interpretation: the Poetry of Meaning*, 7-13., ovdje 8., 12.

¹⁰⁴ D. L. MILLER, *Hells and Holly Ghosts: A Theopoetics of Christian Belief*, 151.

već »Duh istine« (πνευμα της αληθείας, Iv 16, 13). »Gledanje kroz« u kršćanstvu nije omogućeno specifičnom retorikom (parabolama, alegorijama, analogijama, usporedbama, simbolima), već utjelovljenoj Riječi: »Tko vidi mene, vidi onoga koji me posla.« (Iv 12, 25)

Dakle, ako se projekt teopoetike, nastojeći da pošto-poto ne bude pastorče europske sjevernoreformacijske i mediteranskokatoličke teologije, ne bude dao korigirati smjerodavnim razlikovanjem teološkoga i pjesničkoga diskursa (na čemu su u polemikama s humanistima inzistirali skolastici), odnosno teologijom nadahnuća i pneumatologijom, »teopoetičari« će možda biti »jaki pjesnici« (H. Bloom), koji će u antagonizmu prema svojim prethodnicima zasnovati jednu – da se poslužim oksimoronom, teopoetičarima dragim tropom – *teopoetsku teologiju*, ali ne će biti na izgradnju »mističnog tijela Kristova«.

THEOPETIC: GENEALOGY AND PERSPECTIVE

Krešimir ŠIMIĆ*

Abstract: *Based on the works of Stanley Romaine Hopper, Amos Niven Wilder and David LeRoy Miller, the article introduces the programmatic determinants of theo-poetics: 1) our topology of being has changed; 2) the Western consciousness is being transformed; 3) what matters in interpretation is the psychic depth which achieves modalities of identification through the power of imagination; 4) our theo-logoi belong to the realm of mythopoetic expressions and, therefore, theo-logos is not theo-logical but theo-poetic. The article then points to the contribution of such a project (a renewal of interest for imagination, correction of Bultmann's programme of demythologization and poststructuralist »closing« into the text, shift towards socially relevant theology, understanding of the body beyond the Cartesian dualism of res extensa – res cogitans, emphasizing the importance of doxology, thanksgiving, experience and the everyday). Finally, the article points out a needed correction of the theo-poetics project by distinguishing between the biblical and poetic discourse.*

Keywords: *Stanley Romaine Hopper, Amos Niven Wilder, David LeRoy Miller, theo-poetics, poetry, body.*

* Assoc. Prof. Krešimir Šimić, Ph. D., Faculty of Humanities and Social Sciences, J. J. Strossmayer University of Osijek, L. Jägera 9, 31000 Osijek, Republic of Croatia, ksimic@ffos.hr