

MIT I KERIGMA PITANJE DEMITOLOGIZACIJE K SEBI DOLAZEĆEGA UMA

Josip OSLIĆ, Zagreb

Sažetak

U ovome prilogu autor razmatra najprije odnos mita i logosa polazeći od racionalne novovjekovne destrukcije mita kao iracionalne tvorevine. Vraćajući se od logosa k mitu upravo se pokazuje da se nastanak novovjekovne umnosti bitno vezuje za njezin prekid s mitom, zbog čega je nastala jedna nova mitologija, mitologija uma koji cjelokupnu zbiljnost promatra kao svoju tvorevinu i kao rezultat ozbiljenja njegove autonomije. Taj prekid uma s mitom uzrokovao je istodobno i gubitak njegovog odnosa s onim nepoznatim, tajnovitim i neizrecivim, do čijeg naspraga uvijek iznova dovodi upravo mit. Povratak od logosa k mitu ima stoga značenje povratka čovjekovom izvornom iskustvu smisla vlastitoga bitka. Kao posredujuća točka na ovome putu razmatra se pojam kerigme koja kao navještaj ili ponuda jednoga puta upravo zahtijeva odluku i odgovorno nasljedovanje te poruke u vlastitom životu, bez čega i sama kerigma gubi svoj smisao. Tako se na koncu pokazuje da su koliko mitovi toliko i navještaji velikih religija ne samo put k smisaonom samorazumijevanju čovjekove egzistencije, nego i onaj horizont, u kojemu se i sam um može osloboditi od zarobljenosti samim sobom i stupiti na tlo nepoznatoga i tajnovitoga, čije paradokse on ne može više riješiti na »logički« način, već samo slušanjem, razumijevanjem i izvršavanjem onoga što ga pogađa u toj nepoznatosti i transcendentnosti.

Ključne riječi: mit, logos, kerigma, demitologizacija, re-mitologizacija, mito-logika, tubitak, Rahner, Luhmann, Bultmann, Heidegger, Moltmann.

1. Metodička nit vodilja

Zanimljivo je primijetiti da upravo naše vrijeme koje je pod snažnim utjecajem prosvjetiteljstva i novovjekovnog subjektivizma pokušava uvijek iznova proglasiti fenomen mita za nešto što pripada pred-umnoj, odnosno pred-refleksivnoj strukturi čovjekove svijesti, koja stoji u oštroj suprotnosti prema logosu i koja upravo zbog toga potrebuje *logičku destrukciju*, odnosno umnu »demitologizaciju« koja se sastoji u tomu da se ono mitološko dovede do pojma i da se istodobno ukine u svojem konkretnom događanju koje zasniva tubitak. Dakle, »poimanje« mita predstavlja proces u kojem se konkretna čovjekova egzistencija koju želimo označiti kao mitopojetičku pokušava svesti na njezine transcendentalne, konsti-

tutivne uvjete, pri čemu ona postaje mišljevinom, čiji se smisao više ne može odčitati na faktičnom izvršenju bitka, nego upravo na ovim transcendentalnim postignućima (sebe-)poimajućega uma.

»Demitologizacija« mita dovodi do pojavnosti sam tubitak i njegovu vlastitu »moć bitka« u kojoj on na način izvršenja iskušava smisao vlastite egzistencije. U procesu »demitologizacije«, transcendentalni um stavlja u zagrade upravo ono izvorno iskustvo koje zasniva tubitak i smisao kako bi se do važenja doveo apriori tog iskustva koji sada sam tubitak postavlja u njegov bitak (pojam). »Ja« novovjekovne, racionalističke filozofije i teologije, stvara time vlastitu mitologiju tako da upravo to »Ja« u cjelokupnoj zbiljnosti vodi razgovor samo sa samim sobom i na taj način samome sebi kaže da je ono cjelokupna zbiljnost (Hegel). Nasuprot tomu, ovdje ću pokušati pokazati da upravo mit posjeduje onu snagu zasnivanja tubitka, zahvaljujući kojoj čovjek iskušava svoju vlastitu »moć bitka« i povijesni smisao svoje situacijski uvjetovane egzistencije u kojoj mu se objavljuje smisao samoga bitka.

Naravno, nužna pretpostavka za to jest jedno potpuno drukčije ne-racionalno razumijevanje mita koje za nas ne predstavlja nikakvu puku pripovijest ili »staru«, u zaborav dospjelu »kazu«, nego konkretno izvršenje egzistencije u kojem čovjek razvija smisao vlastita bitka i na taj način samoga sebe susreće u horizontu izvornog čovjekobitka kao »bitaka-u-svijetu«. Tek time bi se moglo pokazati da »demitologizaciju« ne potrebuje mit, već upravo um, kako bi on ponovno mogao pronaći svoje »sjedište u životu« gdje njegova vlastita povijesnost dobiva svoje smisljeno osvjedočenje.

Dakle, u prvom koraku pokušat ću opisati put od mita prema logosu kako bih pokazao da ovaj povratak ne predstavlja nikakav samogubitak uma, nego upravo obratno: da ovaj povratak zapravo sam um dovodi do njegove vlastite životno-svjetovne egzistencije, do primordijalnog iskustva svijeta u kojem ona više nije samo »moguća«, već doista zbiljska egzistencija koja svoju vlastitu zadaću više ne vidi samo u tomu da u samoj sebi izvršava sebepoimajuće poimanje i na taj način beskonačno kruži u samoj sebi, nego u tomu da ona nit vodilju za svoje vlastito izvršenje bitka crpi iz »rezervata« povijesno (mitopojetsko) iskušavanoga i na vidjelo dospjeloga smisla da bi razumjelo kako je ona sama nastala, odnosno kako je nastala njezina vlastita mitogonija. Tek tada bi i um mogao razvijati svoju vlastitu mito-logiku i to logiku životno-svjetovnoga samoozbiljenja u kojem ona više ne fungira kao snaga koja zasniva bitak, nego kao ono što svoj bitak razumijeva i izvršava snagom same egzistencije. Dakle, ova *γυμνομαχία* uma ne događa se zbog »demitologizacije« drugobitka kao otpada duha, nego uglavnom kao borba protiv vlastita samozaborava u njegovu vlastitom samozaboravu. Takva mito-logika mogla bi nam ujedno poslužiti kao ljekovito sredstvo protiv novovjekovne metafizike koja je u svojem neograničenom povjerenju u um, samu sebe učinila mitom koji vrijedi »jednom za-uvijek« i koji kroz stavljanje na raspolaganje biv-

stvjućega u cjelini, samoga sebe dovodi do važenja i na taj način istodobno sve postavlja u tubitak.

Da bi se izvršila ova »demitologizacija« uma, u drugom koraku nastojat ćemo razmatrati jedan posuđeni fenomen iz teologije navještaja, naime fenomen kerigme. To je – što se tiče naše namjere – važno zato što ovaj fenomen upravo u egzistencijalno-ontološkom smislu naznačuje da se ono kerigmatsko ne sastoji u pukoj riječi navještaja, nego bitno u egzistencijalnom izvršenju navještaja, tj. u ozbiljenju izgovorenog i tvrđenog u njegovoj vlastitoj egzistenciji, gdje riječ stoji u direktnom odnosu prema čovjekovu bitku, budući da ona ponajprije oslovljava njega i upravo u tom oslovljavanju zahtijeva onu odgovornost u kojoj je čovjek odgovoran prema samome sebi. Upravo u kerigmi koja predstavlja hermeneutički fenomen zato što govori i oslovljava na način pred-razumijevanja i prethvata, pokazuje se egzistencijalnost egzistencije na samoj sebi –, ona se ne može objektivirati, nego potrebuje jedno razumijevanje koje treba sve moduse »kako« egzistencije podvrgnuti jednoj analitici, čije niti vodilje ne sačinjavaju »predodžbu« ili »svjetonazor«, nego vlastitu »pogođenost« onim što ima smisao za moju vlastitu egzistenciju koji doprinosi vlastitom samoizvršenju.

Fenomenološko osvjetljavanje trebalo bi nam od teoloških slojeva očišćenj kerigmi istodobno pokazati da ovo događanje navještaja samoga uma opet otkriva stare putove na kojima um ponovno dopijeva od pojma do riječi, odnosno od logosa do mita, i to tako da on ponovno postaje »slušateljem riječi«¹ (K. Rahner) koji u sebi predjezično i predlogično iskušava svoju zaboravljenu »moć bitka« i na taj način istodobno nastoji na sebe preuzeti svoju kerigmatsku kao svoju vlastitu odgovornost. Tako se ova fenomenologija kerigme pojavljuje kao fenomenologija na svijet ponovno dolazećega uma, kao *svjetovanje* njega i svega onoga što ga čini pojetičkim, odnosno takvim umom koji izvršava egzistenciju i koji sada ima mogućnost da svoj vlastiti mit dovede do riječi i do čina i da time razumije svoju vlastitu mitogoniju.

Ovdje predložena mito-logika i fenomenologija kerigme trebale bi nam u trećem koraku poslužiti ne samo kao polazište za onu destrukciju novovjekovne metafizike koja se odriče toga da isključi um kao temu egzistencijalne analitike, što je primjerice učinio M. Heidegger u *Bitku i vremenu*, nego ona smjera na to da sam um osvjetli mito-logički i da do važenja dovede njegove mitopojetičke mogućno-

¹ Budući da čovjek kao egzistencija živi u »otvorenosti« prema transcendenciji on postaje »slušateljem Božje Riječi« (objave). »Čovjek je utoliko onaj koji osluškuje govor ili šutnju Boga, ukoliko se on u slobodnoj ljubavi otvara ovoj vijesti govora ili šutnje Boga objave.« K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1971., str. 116; Usp. o tomu također: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1976., posebice str. 35-53.

sti koje um dovode u blizinu onog izvornog i koje ga istodobno čine svjetovnim i takvim da može razumjeti bitak, a da ih ne mora reducirati na tubitak.

Dakle, ovdje namjeravamo da u pogledu Heideggerova pitanja o bitku ne isključujemo čovjekov svjesni bitak, nego upravo obratno, ovdje nastojimo pokazati: da to pitanje u svojem zaoštrenom obliku, naime kao pitanje o »smislu« bitka da je ono samo moguće u tematiziranju strukture svijesti, pri čemu se pod tim vidom podrazumijeva upravo ono mito-logičko utemeljenje smisla i njegovo kerigmatsko ozbiljenje koje samome umu omogućuje da u horizontu vlastite povijesnosti i svjetovnosti posvijesti bitak kao takav, a da ga se ne svede na bivstvjuće ili na predmet.

Naime, na kraju bi se trebalo pokazati da bi ta »demitologizacija« novovjekovnoga uma i njegove metafizike putem njegovog izvornog i tako kod nas razumljenoga mitologiziranja, što smo razumjeli kao životno-svjetovno stavljanje na snagu njegove vlastite »moći bitka«, njega samoga moglo osloboditi od one opasnosti koja mu prijete u prirodnoj znanosti i nad prirodnom znanošću vladajućoj tehnici, naime da dođe do vlastitog samouništenja, što istodobno predstavlja onu opasnost nakon čijega se ozbiljenja ne može naći ničega spasonosnoga. Um koji se vraća natrag k onom izvornom, dobio bi na taj način novu mogućnost izgrađivanja nove mitologije, jedne mitologije u kojoj se on više ne pojavljuje samo kao subjekt, nego kao čovjek koji razumijeva svoju vlastitu kazu bitka i za nju snosi odgovornost koja pred mitom Drugoga ostaje slušajuća i poslušna odgovornost onkraj svake volje da ga se ponovno svede na ono Svoje.

2. Mito-logika egzistencijalnih mitogonija

Ponajprije se trebamo sporazumjeti o tomu, što uopće podrazumijevamo pod mitom. Već je na temelju metodičke niti vodilje postalo jasno da na vidjelo želimo iznijeti mit u njegovom egzistencijalnom smislu koji zasniva tubitak, kako bismo pokazali da mit i logos u obliku jedne operativno zaokružene logike – kao što kaže N. Luhmann – »nude različite funkcionalno ekvivalentne forme razrješenja paradoksa, različite forme deparadoksaliziranja svijeta, različite forme diskursa u pogledu na ono o čemu se ne može govoriti,«² pri čemu se istodobno treba ispostaviti da ono što razlikuje mit od logosa svoj temelj ima upravo u tomu što je novovjekovni logos, koji osvjetljava samoga sebe i bivstvjuće u cjelini, postao samome sebi *paradoksalan* i to upravo zato što je »zaboravio«, tj. »demitologizirao« onu deparadoksalizirajuću snagu mita. S ovom demitologizacijom mita putem uma, sam je um izgubio snagu da riješi vlastite paradokse i da nađe put iz slijepe ulice samoutemeljenja.

² N. LUHMANN, »Brauchen wir einen neuen Mythos?«, u: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, (Hrsg.) von H.-J. Höhn, Frankfurt am Main 1996., str. 134.

Dakle, mit ne promatramo kao »deficit razvoja uma«. Sasvim suprotno i osobito polazeći od današnje perspektive: »Ako se ipak zahtjev uma i na njemu zasnivajuće znanstvenosti smatra propalim, onda se 'mit' nastoji učiniti plodnim kao element zasnivanja smisla u povijesno socijalnim dimenzijama, a opterećujući znanstveni deficit utemeljenja, upravo postaje rastućom opravdanošću fenomena.«³

Stoga bi jedna nova mitologizacija modernoga uma koja zasniva tubitak i smisao, mogla doprinijeti ne samo rješavanju njegovih vlastitih paradoksâ, već istodobno i samoj modernoj znanosti pripomoći u osvjetljavanju krize koju je već 1936. godine nagovijestio Husserl, naravno pri jasnoj svijesti da ovu demitologizaciju poistovjetimo s primordijalnim životno-svjetovnim (egzistencijalnim) čovjekovim iskustvom pred kojim kako um, tako i suvremena znanost moraju govoriti i odgovarati, kako bi postale svjesne onoga tla na jedan drukčiji način, na koji nas Drugo u cjelini susreće, u potpuno novom obliku koji bi trebao omogućiti novu nit vodilju za umni i znanstveni postupak.

U tom smislu mit nije nikakav nadomjestak za »ιερος λογος tj. za svetu riječ, sveto izvješće« kao što su to razumijevali »Grci od *Hesioda* i *Homera*«. ⁴ Naime, iz toga slijedi da mit ne može istaknuti nikakav zahtjev za istinosnom vrijednošću: »Dok logos prikazuje zbiljnost onakvom kakva ona jest, mit može biti i fikcija.«⁵

Tako logos⁶ postaje kriterijem istine mita. Samo je on u stanju prikazati zbiljnost onakvom kakva ona jest, pri čemu istina uma postaje istinom same te zbiljnosti. Taj istinski prikaz zbiljnosti (poimanje) pojavljuje se u svojoj zaoštrenoј idealističkoј formi kao sebe kroz zbiljnost poimajuće poimanje apsolutiziranoga uma ili kao »jednom zasvagda« njegova pravorijeka. Prema svom izvornom značenju mit ima, po momemu sudu, potpuno drukčiji smisao koji se može potvrditi kako filozofsko-teološki tako i socijalno-lingvistički, odnosno socijalno-antropološki.

³ W. RABERGER, »Mythos«, u: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, (Hrsg.) P. Eicher, München 1991., Bd. 3., str. 419.

⁴ Usp. W. DUPRÉ, »Mythos«, u: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, (Hrsg.) von H. Krings, H. M. Baumgartner und Ch. Wild, München 1973., Bd. 4, str. 948; »Sa spisima *Homera* i *Hesioda* (8. i 7. stoljeće pr. Kr.) ponovno ulazimo u historijsko vrijeme. Dakle, naše znanje o kulturi i tumačenju svijeta postaje vrlo detaljno.« A. GRABNER-HAIDER, *Kritische Anthropologie*, Würzburg 1993., str. 43.

⁵ W. DUPRÉ, »Mythos«, u: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, str. 948.

⁶ O interpretaciji »logosa« u kontekstu suvremenih filozofskih pozicija usp. S. ARNAUTOVIĆ, *Filozofjska ishodišta moderne*, Zenica 2004., posebice str. 157-164; »Već od antike cjelokupna je filozofska tradicija orijentirana na logos i zato ona s pravom zaslužuje ime jedne filozofije logosa. Dok se ova filozofija razvijala u razgraničenju prema mitu, ona se je koncentrirala na intelektualna postignuća koja svoja konstruktivna, operativna djelovanja razuma pronalaze u pregnantnom izričaju: poimanja, suđenja, i zaključivanja.« K. GLOY, *Das Verständnis der Natur. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München 1996., Bd. II, str. 113.

Prvo: gledano čisto etimološki $\mu\theta\omicron\varsigma$ dolazi od $\mu\theta\omicron$ što izvorno znači »zatvarati«, »zatvarati se«, »zatvoriti svoje oči«. ⁷ Da li je to jedno zatvaranje naših očiju pred zbiljnošću kako bi zbiljnost iskusili drukčije, nego puku danost i zadanost (Μοιρα), ili je pak to pokušaj da se viđeno ne *prikazuje* sukladno samom gledanju (Θεωρία). Dakle, »zatvaranje« očiju moglo bi značiti jednu drugu vrstu iskustva: primjerice jednog iskustva slušanja u kojem nam svijet biva nepredmetno dâ, ili jednog iskustva čistoga, k sebi samom vraćenoga mišljenja koje svoje misli misli onkraj onog osjetilno danog i koje na taj način svijet ne samo sasvim iznova prikazuje, nego ga i istodobno stvara. Ili je to »zatvaranje« jedini način da se ono što se ne pokazuje, ono transcendentno, iskusi u nutrini, tj. onkraj svega ovostranoga, te da se na temelju ovoga doživljava dobije nit vodilja koja egzistenciju izvodi na put u njezinu izvršenju i time je ujedno čini smislenom. *Tentatio* očiju⁸ i Augustinova kritika slikovnog pamćenja mogla bi biti kao jedan od najboljih primjera za to da se samo sa »zatvaranjem« očiju, tj. putem destrukcije predočavajućega mišljenja može »vidjeti« ono nepredočivo i ono što se ne može svesti na ono imanentno, a da se ne mora vidjeti. Tako bi se u tom smislu moglo kazati da » $\mu\theta\omicron$ « ne znači jedno »sebe-zatvaranje«, nego upravo jedno »sebe-otvaranje« za ono nevidljivo i nepredočivo.

Upravo na tom počiva izvorna struktura (mito-logika) mita: *on se želi »zatvoriti« kako bi se mogao otvoriti*. Ovo bi mogli označiti kao jednu vrstu fenomenološkoga isključivanja *predočavajućega stava prema svijetu* ili one refleksije koja cjelokupni svijet sažima u jednu sliku koja *važi* kao spoznata (pojmljena) istina. Nasuprot tomu, mito-logika slijedi jednu sasvim drugu logiku: ona je *logika anamnesis*, tj. logika ponovnog prisjećanja na ono – što se po Augustinu – ne može

⁷ Vgl. W. RABERGER, »Mythos«, u: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, str. 420; Usp. također: G. E. BENSELER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig ⁹1891., str. 571; »Riječ *mit* izvedena je od grčke riječi *mythos* koja je osnovica za odgovarajuću riječ u gotovo svim jezicima: riječ *mythos* postala je terminom neke vrste univerzalnog kultiviranog rječnika. Etimologija grčke riječi *mythos* nije do kraja objašnjena. Prvi ju je put zabilježio Homer, gdje se, međutim, javlja u širokom rasponu značenja, od riječ, govor, javno održan govor, izgovor, razgovor, do činjenica, prijetnja, zapovijest, zadatak, savjet, namjera, priča i pripovijest. Slično je i u kasnijim tekstovima grčkih tragičara, Eshila i Sofokla, pa zatim kod Pindara i Herodota, gdje se ponovno susrećemo s različitim značenjima od kojih je samo jedno, nipošto najčešće i najvažnije, ono koje danas barem u jednoj dimenziji prevladava, a to je značenje kojem najbolje odgovara naša riječ priča.« K. ŠIMIĆ, »Mit kao antropološka konstanta«, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (4/2003), str. 689-690; Mit se nije samo pokušavao potisnuti logosom, nego se on, prema sudu Bultmanna, nastojao također potisnuti i vjerom. »Mit je bio potisnut vjerom u Boga kao svemogućeg gospodara koji svojom voljom poziva u život ne-bivstvjuće.« R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich/Stuttgart 1966., str. 10.

⁸ Usp. M. HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznog života*, preveo: Ž. Pavić, Zagreb 2004., str. 191-196. Usp. također: J. OSLIĆ, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb 2002., str. 75-78.

naći nigdje u slikovnom, odnosno u predodžbenom pamćenju. Tako mitogonija (povijest nastanka mita) izriče kazu, u kojoj ovaj put ili odvratanje od predočavajućega mišljenja k onom, u Heideggerovom smislu razumljenom »pomišljajućem mišljenju«, gdje pomišljaj ima neteološki smisao i istodobno upućuje na to da je upravo ono što se treba misliti dospjelo u zaborav predočavajuće sadašnjosti osjetljivih slika. Stoga je opravdano razumjeti mit kao jednu vrstu »razmišljanja«, kojim čovjek preuzima nalog da ono što je sa zatvorenim očima bilo iskušeno u njegovoj vlastitoj egzistenciji dovede do izvršenja i to onkraj umne ili na temelju nekog kriterija istine ili na temelju vrijednosne ljestvice koja je nastala na temelju »prosudbe istinitog i lažnog«. Mit je ravnodušan prema jednoj takvoj »ili-ili-alternativi«. Naime, u mitu je sve jednakovažće: kaos i kozmos, smrtno i besmrtno itd. ali – kao što kaže N. Luhmann – *diferencirano formulirano*.⁹ Diferencirano formuliranje ne odnosi se samo na ono »istinito« i »neistinito«, nego na ono što je za život značajno, odnosno na ono što neposredno pogađa sam život i to pod pretpostavkom onog nepredmetnog odnosa (koji zatvara oči) prema onom što stoji na pragu, odnosno na prijelazu. Dakle, mit predstavlja jedan izvorni temeljni modus sebe-transcendiranja ili sebe-gubitka u Drugome, koji mi nije rapoloživ i koji unatoč tomu bitno određuje izvršenje moje egzistencije. Mito-logika nije nikakva »samoreferencijalna logika«, kao što N. Luhmann naziva njezin moderni oblik, nego je ona logika jednakovažećih paradoksâ koji imaju realnost i smisao samo za onoga tko u njih vjeruje primjereno izvršenju. Stoga se mit može promatrati kao jedan put koji sam logos izvodi iz njegova samoreferencijalnoga okvira kako bi u sebi samome pokušao misliti ono što se izvorno treba misliti.

»Svaki logički sistem, koji uzima u obzir samoreferencijalno stanje stvari, dovodi, kao što znamo od Gödela, u neki paradoks, i čini se da je taj paradoks sada također ono činjenično stanje, iz kojeg mit naposljetku dobiva smisao i funkciju. Tako postaje razumljiv poziv na jednu novu mitologiju. Mit biva ponovno otkriven u tijeku samokritike kritičkoga mišljenja, u tijeku postojanja prosvjetiteljstva paradoksalnim.«¹⁰

Drugo: budući da mit predstavlja kazu bitka, on je »istinit« u jednom dubljem smislu. Njegova istina ne počiva na apstrakciji, nego na opisivanju neposrednog, izvornog (nepredmetnog) iskustva. Zbog toga je on jedan pravi *ontološki* fenomen.

»On ne oblikuje nikakve sudove, nego prikazuje realitete. On ne zahtijeva iznošenje nikakvih dokaza i nikada ne postupa apologetski. Njegov je jezik afirmativan.«¹¹

⁹ Usp. N. LUHMANN, »Brauchen wir einen neuen Mythos?« str. 132.

¹⁰ Isto, str. 133-134.

¹¹ G. LANZKOWSKI »Mythos«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, (Hrsg.) J. Höfer/K. Rahner, Freiburg 1962., Bd. VII, stup. 746.

On izvorno ne potrebuje nikakvu a-pologiju (ispriku) ili »govorenje i odgovaranje«. ¹² Kao što um mora braniti ono što je on sam postavio u bitak kao samoga sebe, odnosno kao svoju »samoreferencu«, jednako tako i mit postaje »anapologetos« (neobranjivim).

Mit je čista aktualnost zato što on kao snagom ispunjena kaza bitka ili kao riječ, svoju vlastitu snagu potvrđuje upravo i samo u svojem egzistencijalnom izvršenju koja se crpi iz stalnoga vraćanja onom izvornom. »Mit je po svojoj biti vraćanje na iskon (αρχη) svekolike zbiljnosti i u tomu je on također odgovor na pitanjâ o biti i svojstvu svijeta. Dakle, mit također posređuje uvid u temelj αιτια svih pojava tubitka«, ¹³ u temelj kojega se putem predodžbe i mišljenja koje počiva na njoj nikada ne može postati svjesnim. Tako mit čuva blizinu bitku kao takvom, prema izvornom događanju bitka koje ostaje zatvoreno otvorenim očima. Njegova je riječ objavljujuća riječ, budući da ona ima snagu da učini poznatim, pristupačnim upravo ono što umu ostaje nepoznato i nepristupačno, ali sada tako da um mora napustiti svoju vlastitu okućnicu koja je predočena kao cjelokupna zbiljnost, kako bi u tom sebe-gubitku zasnovao jedno novo iskustvo bitka i svijeta. Dakle, put od logosa prema mitu vodi preko onog sebe-zatvarajućeg sebe-otvaranja za ono što je – kao kod Augustina i ranije kod Platona – ostalo skriveno u onom otkrivenom.

Dakle, takva re-mitologizacija uma koji mitologizira samoga sebe predstavlja njegov vlastiti povratak iz zaborava (ληθη) vlastitog temelja. Iz toga um mora također crpsti svoju vlastitu snagu koja mu omogućuje da ponovno smisljeno strukturira svoj vlastiti život. U ovoj re-mitologizaciji um istodobno može iskusiti svoju vlastitu povijesnost, budući da je on dosada na niti vodio jedne bezvremenske sheme tumačenja izlagao svijet u cjelini i svoj vlastiti bitak.

I treće: kao snagom ispunjena riječ mit nije samo *nacrt svijeta*, nego i njegovo konkretiziranje. Kao proizvod onog primordijalnog iskustva on predstavlja tlo na kojem sama egzistencija prevladava svoju puku prisutnost i od one samo moguće postaje zbiljskom egzistencijom. Stoga je mito-logika, kao što je već istaknuo Husserl, u eminentnom smislu *arheologija znanja* i to takva *arheologija znanja* iz koje nam govori sam početak koji je samo u tom smislu drugi početak da se na taj način *prima philosophia* ili pitanje o pravom (znanstvenom) početku čini suvišnim. Ova *arheologija znanja* uvodi sam um u izvorno polje moći, gdje on kroz apstrakciju ne može izbjeći neposrednu zbiljnost i gdje on ujedno biva izazvan da usvoji svoju vlastitu egzistencijelnu odredbu kako bi mogao izaći iz začaranoga kruga samoodnošajnosti i samoutemeljenja. Temeljna nit vodilja za

¹² Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, ²1991., str. 48. i 59.

¹³ G. LANZKOWSKI, »Mythos«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, stup. 747.

to je ono sjećati-se, što sugerira i indogermanski korijen *meudh*,¹⁴ koji istodobno znači »razmatranje misli«, u kojem čovjek onkraj svakog predočavajućeg mišljenja ostaje upoznat s onim nepoznatim svojega vlastitog temelja. Ovaj temelj ne potrebuje nikakvu ispriku (a-pologija), budući da u njemu ono što je utemeljeno dobiva svoje opravdanje i smisao vlastitog tubitka, a da ne raspoláže njime. Gledajući socijalno-lingvistički i socijalno-antropološki treba primijetiti da su sve kulture o ovim moćima i poljima moći oblikovale gotovo istoznačne riječi:

»Staroarapske kulture govore o *me-silama*; semitski narodi primjenjuju jezični korijen *alah* (biti jak), hebrejski *el, elohim, ilania*, babilonski *ilu*, arapski *ilanu* ili riječ *kabod* (snaga). Kod Irokeza nalazimo riječ *orenda* (tajna snaga), Sioux-indijanci govore o *wakanda*. Indo-arijevci primjenjuju riječ *braham* koja dolazi od brh (biti jak); Kinezi nazivaju to *teh* (snaga). Australски urođenici nazivaju tu snagu *joja*, Algonkini *manitu*, Massai-plemena u istočnoj Africi *ngai*, narodi Bataka na Sumatri *tondi*. Također stara germanska riječ *heill* znači biti ispunjen snagom.«¹⁵

Dakle, za razliku od apstrahirajućega, poimajućega i sudećega uma, mit drži jedinstvo jezičnog i konkretnog djelovanja koje uzevši sve zajedno u obzir dovodi do izvršenja ono polje moći u kojem sama ova moć postaje životno-svjetovno djelotvorna. Stoga je mit jedan neiscrpnı spremnik smisla na temelju kojeg on sam uvijek iznova priziva »ponovno život«.¹⁶ Premda on nadmašuje svaku konkretnu situaciju, njegovo ga aktualiziranje čini povijesnim fenomenom u svakoj egzistenciji koja je vođena i pogođena njime, a da on time ne zapada u imanenciju umno konstituirane povijesti koja kruži (i referira o sebi) u samoj sebi. Ako tako shvatimo ne samo mit nego i našu vlastitu kroz mit razumljenu povijest, onda također imamo mogućnost »da steknemo razumijevanje za mogućnosti čovjekova života, a time i za mogućnosti mojega vlastitoga života.«¹⁷ Ali to nije demitologizacija mita, ono što Bultmann¹⁸ treba za svoj egzistencijalno-kerigmatički pristup prema Isusu vjere, nego »ponovno-dovođenje-na-snagu« onoga mita koji

¹⁴ W. RABERGER, »Mythos«, u: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, str. 420.

¹⁵ A. GRABNER-HAIDER, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Würzburg ²1993., str. 23; on se ovdje poziva na knjigu F. Heilera, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart ²1979., str. 30-33.

¹⁶ Usp. G. LANCKOWSKI, »Mythos«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, stup. 746.

¹⁷ R. BULTMANN, *Jesus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1975., str. 60.

¹⁸ Bultmannova teološka pozicija i njegov prinos »liberalnoj teologiji« bio je na osobit način oblikovan kroz Heideggerovu postavku analitike tubitka, odnosno faktičnog životnog iskustva. Bultmannov projekt kritičkog pristupa prema Bibliji, može se sažeti u pojam »demitologizacije«. Usp. R. BULTMANN, »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«, u: *Kerygma und Mythos*, (Hrsg.) H. W. Bartsch,

nam pokazuje put onkraj svake mistične fikcije i samoumišljaja sebeutemeljujućega uma.

Mit ne znači kultiviranje prirode putem logosa, nego upravo obratno: mitologika osvjetljava sve one paradokse koji postoje između prirode i duha, kaosa i kozmosa, svjetla i tame, a da ih ne vrednuje, jer oni su za mit jednakovrijedni, tj. jednakoizvorni i životno-značajni. Stoga mit nije nikakva puka povijest, nego »zgod« one »γυγαντομαχία περι της ουσιας«,¹⁹ na temelju koje sam logos uči upoznavati samoga sebe u svojoj izvornoj egzistencijalnoj snazi. Dakle, mitologika predstavlja svojevrstu egzistencijalnu analitiku tubitka koji se događa i koji svoju životnu snagu crpi iz izvornog »mita« koji njega samoga egzistencijelno pogađa. I s druge strane, upravo zato mit pomaže umu da se sjeti svojeg zaboravljenog smislenog temelja i da time ukine svoju »anamnesis«, on ga privodi k njemu samome, tamo gdje on prepoznaje sebe u horizontu izvornog životnog

Hamburg 1948., Bd. I, str. 15-53; Usp. također: H. WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, preveli: S. Gut/M. Cipra/I. Zirdum, Đakovo 1995., str. 400-412; »Program demitologizacije pokušava voditi računa o promijenjenom shvaćanju zbilje. Međutim, program demitologizacije nema za cilj, kako to dvosmislena riječ sugerira, postupak eliminiranja, nego postupak interpretacije. Ona se ne vodi prvenstveno negativnim nego pozitivnim interesom. Želi sačuvati trajnu objektivnu jezgru tradicionalnog vjerovanja koja je uobličena u mitološki šifriranoj formi, a trajnu nakanu želi iznijeti neiskrivljeno i primjereno novovjekovnoj svijesti.« W. KASPER, *Isus Krist*, preveli: N. A. Ančić/N. Bižaca/A. Kusić, Split 1995., str. 49; »Prihvatanje kritičkog mišljenja u suvremenoj teologiji povezuje se neodgodivo s djelom Rudolfa Bultmanna. Bultmann, čije se misao pretpostavke imaju objasniti u trokutu 'egzegetsko-kritičkog istraživanja – dijalektičko-reformatorskog mišljenja – Heideggerove analize bitka', prihvatio se je okušaja da poruku Evanđelja posreduje u sadašnju situaciju ljudskog samoshvaćanja. To mu se činilo nemogućim, a da ne upozori na temeljne razlike između mitske slike svijeta Biblije i znanstvene slike svijeta našeg vremena. Pri tom mu se činilo da mora zahtijevati suvremeno naviještanje takozvano 'demitologiziranje' biblijskih tekstova...« H. WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, str. 400; »Pritom Bultmann – metodički i sadržajno – preuzima bitne elemente egzistencijalno-ontološke analitike tubitka iz M. Heideggerova 'Bitka i vremena' (1927), on dalje razvija i prekoračuje kod Heideggera interpretaciju čovjekove egzistencije, prije svega u pogledu čovjekove otvorenosti za Božju Riječ. Jedno takvo od Heideggera dobiveno tumačenje čovjekova tubitka postaje kod Bultmanna temelj tumačenja Pisma; ono postaje hermeneutičkim principom razumijevanja Biblije.« E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg/Basel/Wien 1969., str. 18-19; »Bultmannovo razmatranje suvremenih kršćanskih teoloških problema veoma je karakteristično i ono je bilo bit i sinteza jednog pokreta koji je općenito poznat kao *demitologizacija* (Entmythologisierung), kao put liberalizma protiv cjelokupne ortodoksnosti kojim će se nastaviti rezultati i djelovanje postignuto u dijalektičkoj teologiji. Temeljno pitanje koje Bultmann želi predložiti odnosi se na poruke biblijskih tekstova koje su u određeno vrijeme pisali ljudi određenog podneblja za ljude tog istog podneblja u tom istom vremenu. Demitologizirati ove biblijske tekstove znači: Objavu egzistencijalno interpretirati. Nije dakle sporna činjenica što su te tekstove pisali ti i takvi ljudi, nego je pitanje: što ti tekstovi, danas i ovdje, znače suvremenom čovjeku?« I. MARKEŠIĆ, *Luhmann o religiji*, Zagreb 2001., str. 74-75.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984., str. 2.

svijeta. Zahvaljujući blizini onom izvornom, koja se događa kao »platonovsko-augustinovska« *anamnesis*, on oslobađa sam um od njegove puke predručnosti i istodobno mu omogućuje da razumije svoju vlastitu »mitogoniju«. Upravo zato je opravdano nazvati takvu »mitogoniju« kazom bitka, tj. poviješću o slojevima te povijesne borbe za vlastiti tubitak u kojoj upravo mit iznosi na vidjelo svoju snagu, odnosno svoju »moć bitka« i na taj način u toj blizini samoga sebe čini otvorenim ono razumijevanje bitka u kojem mu se smisao njegove gigantomahijski ustrojene egzistencije pojavljuje u horizontu čistine. Tako kod nas nazvana »mitogonija« predstavlja jedan *nacrt tubitka* na kojem se može odčitati logos same te borbe i to kao onaj, koji postaje ovisan od moći tubitka čovjeka koji se brine za vlastiti bitak, a ne obratno. Što više: logos ovoga mita proizlazi upravo iz ove mitogonije i u njoj pronalazi svoje opravdanje. Ovo usidrenje logosa u konkretnoj mitopojetičkoj (mitogonijskoj) »situaciji« koja zasniva tubitak ukazuje upravo na to da on predstavlja »oružje« u rukama mita koje utoliko nije u stanju da objektivira onu izvornu moć tubitka, odnosno da je stavi samome sebe na raspolaganje.

Budući da je um prema svojem porijeklu strukturiran mito-logički, svaki pokušaj prosvjetiteljstva znači stvaranje jedne nove mitologije uma, u najmanju ruku kao pokušaj njegova samoporicanja u vlastitoj mogućnosti da se svijet spozna izvorno, tj. iz vlastite mitopojetičke snage koja stvara i iskušava svijet.

Ovo poduzeto novovjekovno umno prosvjetljavanje svijeta dovelo je naposljetku um do vlastita *samozaborava*. Zaborav koji predstavlja najkorektniju hrvatsku riječ za grčku ληθη, pojavljuje se danas kao temeljni karakter takvog »demitologiziranog« uma, ali ne u Bultmannovu, nego prije svega u idealistički-prosvjetiteljskom i kritički-teorijskom smislu.

3. Kerigma kao točka posredovanja između mita i logosa

Sada se postavlja pitanje zašto u ovu međuigru između mita i logosa *smišljeno* uvodimo fenomen kerigme,²⁰ premda ovaj fenomen predstavlja gotovo neotuđivu baštinu novozavjetne teologije navještaja.

²⁰ Riječ kerigma pojavljuje se »novozavjetno u pojmovnom polju *keryssein, kerygma, keryx* i označava čin odnosno događaj navještanja, njegov sadržaj i napokon službu navješćivanja odnosno propovijed.« H. WALDENFELS, *Kontekstualna teologija*, str. 713; »Dakle, kerigma je u svojem punom smislu [riječi] aktualni i povijesno određeni navještaj Božje Riječi u Crkvi po kojem Bog navjestitelju daje opunomoćeno svjedočanstvo; ta Riječ koju navjestitelj kazuje u vjeri, nadi i ljubavi osnažena je Duhom koji dopušta da ono navješteno (objava Boga čovjeku) kao radosna vijest spasenja i kao obvezujuća i sudeća snaga bude prisutno u onoj aktualnosti koja spasenjsku povijest u Isusu Kristu, od početka do kraja, svaki put na svoj način posadašnjuje [u onom] 'sada', tako da ta Riječ, u onom kazanom i onom slušanom postaje događaj, koji slušatelj može usvojiti vjerujući i ljubeći.« K. RAHNER/K. LEHMANN, »Kerygma und Dogma«, u: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, (Hrsg.) J. Feiner/M. Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln ²1974., Bd. I, str. 634; »Sav kerigmatski navještaj o Isusovoj

Naime, odgovor na ovo pitanje leži u našem izvornom nastojanju da mit i logos osvjetlimo egzistencijalno-fenomenološki. Dakle, ovdje pokušavamo pokazati da jedna egzistencijalno-fenomenološka, tj. jedna ne teološki razumljena kerigma predstavlja točku posredovanja između mitskog i logičkog, budući da se u toj točki zrcali jedinstvo vlastitog navještaja (riječi koja obećava djelovanje) i izvršenja toga djelovanja, gdje ne samo ono mitsko, nego također i ono logičko potvrđuju svoju snagu koja zasniva život i smisao. Zato je naravno potrebno jedno novo razumijevanje kerigme koje ne odgovara Bultmannovu programu »demitolo-

zemaljskoj egzistenciji i završetku na križu samo je pretpostavka onome što će uslijediti: uskrsnuće. Ovaj kontrast između odbačenosti sa strane ljudi i Božjega prihvatanja i potvrde ključ je kerigmatske kristologije.« M. VIDOVIĆ, »Isus Krist – središnji sadržaj apostolske kerigme (2)«, u: *Kateheza*, 18 (2/1996) str. 114; »Najprvija je, svakako, kolijevka svekolike kršćanske kerigme: *jeruzalemska judeokršćanska zajednica*, iz koje su proizašli prvi svjedoci i navjesticitelji Uskrsa. Ako se oslonimo na najstarije izričaje Djela apostolskih, lako je uvidjeti da je prvotni judeokršćanski navještaj Isusova misterija bio usredotočen na činjenicu da je Isus *Pravednik*, kojeg je Bog proslavio (Dj 2, 24.33; 5, 30. 31. itd.)« Z. I. HERMAN, »Inkulturacija ranokršćanske kerigme«, u: *Bogoslovska smotra*, 67 (1/1997), str. 48; »Ivanovska teologija uskrsnuća čvrsto povezuje darivanje Duha sa stvarnošću uskrsloga. Na drukčiji način od Luke, koji je, čini se, bio više liturgijski i pedagoški nadahnut, Ivan jasno izražava jedinstvo između Uskrsnuća i slanja Duha koji daje milost, trojstveno slanje koje je plod otkupljenja. To slanje upućuje na izvor u Ocu, koji je iskon svakoga trojstvenog slanja.« A. ESPEZEL, »Otac i otkupljenje«, u: *Svesci*, 97 (1999), str. 46; »Ali Evanđelja su također pisana u svjetlu uskrsne poruke i uskrsne vjere. Ona razvijaju iskaz 'Isus je Krist' u formu: 'Krist je Isus iz Nazareta' kako bi se posvjedočilo identitet zemaljskog Isusa s naviještanim Kristom, s Kristom vjere i kako bi se time očuvala Kristova-kerigma pred sumnjom nepovijesnog mita.« H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985., str. 72; O »kerigmi kristologije« govori također i W. Kasper: »Polazeći od priznavanja 'Isus je Krist' kristologija je usmjerena na sasvim određenu povijest i na jedinstvenu sudbinu. Ona se ne može izvesti iz potreba čovjeka niti iz potreba društva, ni antropološki ni sociološki, već naprotiv treba podržavati i uprisutniti konkretno jedinstveno sjećanje. Mora pripovijedati i svjedočiti konkretnu povijest; dakle, mora pitati: Tko je bio Isus iz Nazareta? Što je htio? Koja je bila njegova poruka, njegovo vladanje, njegova sudbina? Što je bila njegova 'stvar' [...] Kako je od Isusa, koji nije naviještao samog sebe nego skori dolazak kraljevstva Božjega, postao navješteni Krist vjere?« W. KASPER, *Isus Krist*, str. 20; Međutim, zanimljivo je primijetiti da kod sv. Pavla navještaj »kerigme« postaje središnjim pitanjem njegove apostolske službe. »Pavao je sluga, pozvanik, poslanik, odlučan za *Evanđelje Božje*, a sadržaj toga Evanđelja jest Isus Krist. I to ne samo po onome što on jest u sebi, nego što on jest za ljude. Prenijeti ljudima to Evanđelje, upravo to je Pavlova apostolska služba, i time se proslavlja Ime Isusovo da ljudi uzvjeruju i zažive u Isusu Kristu i po njemu uđu u suživot među sobom i suživot s Bogom.« B. DUDA, *U svjetlu Božje riječi*, Zagreb 2000., str. 71; Na tragu »kerigme« nastala je i kerigmatička teologija koja se osobito trudila oko pitanja oživljavanja kršćanskih misterija u praktičnom životu vjerničke egzistencije. »I ne samo da kerigmatička teologija ne niječe školskoj teologiji prava na opstanak, nego se njome i služi [...] Kerigmatička teologija školsku prihvaća. Ono, što je od nje dijeli, jest to, što se kerigmatička teologija u školskoj ne zadržava, nego ide dalje od nje, ne u spekulaciji, jer bi time i dalje ostala školska, nego u oživljavanju.« R. BRAJČIĆ, *Životna toplina kršćanskih misterija. Kerigmatički pogled na dogmu*, Zagreb 1963., str. 6-7.

logizacije«, jer se ta problematika odigrava u polju pitanja o historijskom Isusu i Isusu vjere sa stajališta teologije navještaja.²¹

Nakon što je propala i izbljedjela »fatalna shema *od mita prema logosu*«²² i to upravo zato, što je ovaj samovlasni logos ostao zatvoren u slijepoj ulici vlastitog kruženja u samome sebi (začarani kruh samoutemeljenja) iz kojeg on još uvijek nije našao izlaz, postavilo se iznova pitanje kako um može ponovno smisleno iskusiti svijet i samoga sebe u horizontu svijeta? Naime, kako on ponovno može postati upoznat s onim nepoznatim i nepojmljivim, što nam upravo čuva mit?

Upravo iz toga razloga fenomen-kerigme dobiva za nas eminentno, dapače *pomirujuće* značenje.

Treba podsjetiti na to da kerigma u svojoj izvornoj primjeni znači: »zov glasnika, proglaš, zapovijed; posebice proglaš koji objavljuje ime pobjednika u svečanim natjecanjima ili javno krunjenje čovjeka koji je zaslužan za državno dobro.«²³

Dakle, ovo proglašenje ili navještaj temelji se na zasluži ili objavi onoga što je značajno. Ono što se naviješta već se dogodilo, što sam navještaj (riječ) ispunjava smislom (snagom), što po našem prikazanom shvaćanju predstavlja »proglašenje« ili »poštovanje« (slavljenje) jednoga mita. Proglašena »zgodna« koja »zaslužuje« to proglašenje već je postala mitom, budući da je bitno utjecala i možebitno promijenila životni svijet u kojem se dogodila: ona je umnožila i proširila prostor ili blagostanje jednoga naroda. Takav je mit u pozitivnom smislu riječi doista *kerigmatički*. Naime, on ne pogađa samo pojedinca koji ga je stvorio svojom riječju ili djelom, nego se odnosi na njegov cjelokupni životni svijet, na njegovo razumijevanje svijeta i na njegovo samorazumijevanje. Upravo mit naviješta novu umnost koja mora govoriti i odgovarati pred *kerigmom* koja se egzistencijalno događa kako bi ona bila *dostojna* naviještanja.

Drugo: κηρικειον znači »štap glasnika, štap mira, lovorski štap, maslinški štap koji povezuju dvije zmijske s glavama okrenutim jedna prema drugoj. Njega su u vrijeme ratnoga stanja kao obrambeno sredstvo nosili pregovarači ili oni koji dolaze u miroljubivoj namjeri.«²⁴ Tako se kerigma pojavljuje kao navještaj mira ili kao traženje pomirljivoga razgovora u kojem su sugovornici »okrenuti jedan prema drugome« i unaprijed jedan drugome moraju priznati da su u minulom ratu

²¹ Usp. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, str. 373-381.

²² Usp. H. P. BALMER, »Mythisch-mystische Denkwelt«, u: *Spuren der Erlösung. Religiöse Tiefendimensionen menschlichen Denkens. Experiment: Religionsphilosophie II. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, hrsg. von A. Halder/K. Kienzler /J. Möller, Düsseldorf 1986., str. 155.

²³ G. E. BENSELER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, str. 470.

²⁴ Isto, str. 470-471.

bili poput otrovnih, mržnjom ispunjenih zmija. Ova okrenutost jednoga drugome znači jedno »ili-ili«, život ili smrt, jednu nemogućnost da se odustane od zadane namjere. Kerigma ne obećava i ne naviješta samo mir, nego ga ozbiljuje i tako pomaže pobjedi razboritosti (φρονεσις). U tom smislu kerigma nije nikakva mirovna nagodba, nego je izvršenje samoga mira. Ona ukida paradokse koje su do ratnoga sukoba dovodile različite, u ovom smislu negativne mitologije. »Mitologija« se ovdje – za razliku od mita – može razumjeti kao »ideologija« koja je izgubila sposobnost sjećanja.²⁵ Pomirbena kerigma ponovno budi spomen na vremenâ, kada je čovjek živio u mirnoj koegzistenciji s prirodom i drugima, osobito kada se primjerice prisjetimo prvobitnog stanja u Edenskom vrtu.²⁶ Kerigma omogućuje »okupljanje naroda«, komunikaciju, koegzistenciju, i zato ona nije nikakvo puko obećanje, nego zbiljnost zajedništva na temelju razboritosti i umnosti koja je spremna na mir i koja time sa svoje strane prestaje egzistirati kao ona zmija rata.

Treće: »glasnik (κηρυξ) nije samo onaj koji se trudi oko čuvanja dostojanstva štovanoga staleža, nego je on istodobno onaj koji se brine za čovjekovu »osobnu sigurnost« kako bi se moglo živjeti mirno i časno. Stoga je sam Hermes – i to je u hermeneutičkom smislu osobito zanimljivo – bio nazvan κηρυξ, budući da je on kao glasnik bogovâ ne samo naviještao volju bogovâ, nego je također poučavao ljude kako će udovoljiti toj volji. Dakle, Hermes kao κηρυξ nije se samo trudio da ono nepoznato učini poznatim, nego se istodobno trudio da ono nepoznato, koje je naviještano kao poznato, pokaže kao napatuk za život ili kao nit vodilju za izvršenje konkretne egzistencije.²⁷ Upravo u tom smislu kerigma preuzima posredujuću ulogu između mita i logosa: Ona nije nikakav puki navještaj, nego je uputa na putu, na kojem čovjek nastoji usvojiti ono što je naviještano i umno ga ozbiljiti. Um može biti *mitopojetički*, tj. sudjelovati u svom vlastitom konkretnom životu, samo zahvaljujući tomu, a ne posredstvom pojmova ili putem onih, u samima sebi zatvorenih i konzistentnih logičkih konstrukcija koje nisu niti istinite niti lažne zato što počivaju na sebi samima.

²⁵ Usp. H. P. BALMER, »Mythisch-mystische Denkwelt«, str. 154. i dalje.

²⁶ Koegzistencija s prirodom i drugim živim bićima u prirodi pokazuje se upravo u Edenskom vrtu, kada se čovjek znao radovati životinjama i obratno kada su se životinje znale radovati čovjeku. Međutim, ovdje se ne radi samo o čovjekovoj radosti s obzirom na životinje, nego prije svega o čovjekovoj brizi i zaštiti životinja. »Kad nabasaš na zalutalo goveđe ili magare svoga neprijatelja, moraš mu ga natrag dovesti. Ako opaziš magarca onoga koji te mrzi kako je pao pod svojim tovarom, nemoj ga ostaviti: zajedno s njegovim gospodarom moraš mu pomoći da se dignu.« (Izl 23, 4-6); »Ako putem naiđeš na ptičje gnijezdo sa ptićima ili s jajima, na stablu ili na zemlji, a majka bude ležala sa ptićima ili na jajima, nemoj uzimati majke sa ptićima: pusti majku na slobodu, a ptiće uzmi. Tako ćeš imati sreću i dug život.« (Pnz 22, 6-8).

²⁷ Usp. G. E. BENSELER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, str. 471.

Primjer za to nalazimo i u Novom zavjetu,²⁸ naime kod apostola Pavla: »Naprotiv kerigmi prvih učitelja, pavlovska kerigma ima svoju osobitost u tomu da ona ne počiva samo na neposrednoj objavi, nego je također već kerigma na temelju primljene paradosis.«²⁹ Neovisno o tomu što sam Pavao tvrdi da je neposredno od Krista dobio ovu paradosis-punomoć i neovisno o tomu što su mu to priznala i »dvanaestorica«, za nas je ovdje zanimljivo kako je Pavao doista onkraj svakoga »apodiktičkoga« znanja doista u stanju naviještati. Njegov navještaj je stalna budnost i zabrinutost, kako je to u svojoj *Fenomenologiji religioznog života* pokazao Heidegger.³⁰ Dakle, njegova se kerigma sastoji u pokušaju da se ono što je naviještao ne samo priopći drugima, kako bi ih se pokušalo u sofistichkom smislu nagovoriti na prihvatanje poruke, nego da se sam taj navještaj živi na način na koji biva *razumljen*. Izvršenje onoga što je tako razumljeno pod vidom ne-znanja, zabrinutost za vlastiti tubitak dovodi uvijek iznova apostola Pavla u *kušnju*, ali ne u *kušnju* osjetila, nego u *kušnju* onoga što sam naviješta, što najbolje pred zajednicom potvrđuje njegov zbunjujući govor o paruziji. Stoga je njegova kerigma u određenom smislu mitopojetička: on mora svojim vlastitim životom potvrditi ono, što je njemu samome postalo neizvjesno, premda mu je to poznato. Njegova riječ navještaja (logos) dobiva snagu samo zahvaljujući mitu (izvršenju) njegova života. On živi u paradoksu koji zjapi između mita i logosa: naime on mora vlastitom riječju smisljeno oživjeti ne samo život svoje zajednice, nego istodobno i svoj vlastiti život. Njegov mu um služi za to da se ljudski razumljivim učini ono što je umno nepredočivo i nepojmljivo, što je – kao što je poznato – *uspjelo* samo Isusu iz Nazareta kao utjelovljenoj Božjoj Riječi. Apostolska kerigma kao prakršćanska kerigma ima prije svega za cilj da izmjeni ranije prisutne načine života, kako bi se time omogućila i otvorila komunikacija. Dakle, ono što je ranije bilo tajnovito, nepoznato i nepojmljivo, ono što je – prakršćanski gledano – pripadalo

²⁸ »Origen je prvi teolog koji se sustavnije zanima za detaljniju novozavjetnu egzegezu. Tumačeci Evandjelja redak po redak, prvi piše cjelovita izlaganja. Po Origenu Novi je zavjet 'vremenito evandjelje'. Bitna mu je značajka da se u njemu nalaze 'same Kristove riječi'. Origen misli na ono što je Isus 'učio kada je postao čovjek i nalazio se u tijelu', ali isto tako na ono što je Krist poslije uzašašća govorio 'u svojim Apostolima'. M. MANDAC, »Sveto Pismo«, u: *Origen, Počela*, Split 1985., str. 139.

²⁹ H. SCHURMANN, »Kerygma«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, (Hrsg.) J. Höfer/K. Rahner, Freiburg 1961., Bd. VI, stup. 122-123; »Primljena paradosis« jasno dolazi do izražaja kod Pavla, kada on primjerice kaže: »Ili dakle ja ili oni tako propovijedamo, tako vjerujete. No ako se propovijeda da je Krist od mrtvih uskrsnuo, kako neki među vama govore da nema uskrsnuća mrtvih?« 1 Kor 15, 11 i dalje; Svoje poslanje Pavao zahvaljuje izravno Bogu. Upravo iz tog izvora Pavao crpi svu svoju životnu snagu, što je vidljivo iz njegove sljedeće postavke: »A sve je od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja.« 2 Kor 5, 18.

³⁰ Usp. M. HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznoga života*, osobito str. 55- 62. i str. 73-99; Usp. također J. OSLIĆ, *Izvor budućnosti*, osobito str. 27-33.

mitu, kroz kerigmu se otvara upravo onom logosu koji je spreman izaći iz samoga sebe i taj izlazak ne promatrati kao samootuđenje ili kao sebegubitak, nego upravo kao put k izvornom razumijevanju do tada nerazumljivoga temelja. Tako kerigma premošćuje bezdan između mita i logosa i to tako da um u tom povratku iz samoga sebe u svijet postaje svjestan svojega mitološkoga porijekla koje je blisko neposrednom bitku kao takvom. To novo posvješćivanje uma kroz kerigmu koje u pozitivnom smislu možemo pojmiti kao re-mitologizaciju, ne čini ga puko receptivnim ili puko usvajajućim u Kantovu smislu. Suprotno, um može preuzeti na sebe odgovornost za svoje vlastito konkretiziranje i to pred forumom bližnjih koji mu govore i istodobno ga oslovljavaju. Preuzeti na sebe kerigmu znači za um izlazak iz pakla vlastitih idola koje je on samome sebi uobrazio. Stoga je lišavanje začaranosti ili ukidanje paradoksalnosti toga uma temeljni način da se svijet i ono drugo ponovno iskuse u cjelini kao čudo bitka u svojem dostojanstvu i u svojem pravu i time već s naznačenim fenomenimâ dospiju u horizont jednakoizvornosti. S druge strane mit kroz kerigmu dobiva svoje umno opravdanje, odnosno objašnjenje zbog čega je on nastao tako, a ne radije drugačije, zbog čega bitak jest, a ne naprotiv ništa.

Racionalna teologija i filozofija uvijek iznova zaboravljaju temeljnu činjenicu: kerigma jest samo tamo gdje snaga duha čini djelotvornom »riječ« ili ono što je naviještano. »Nema nikakve kerigme tamo gdje se samo reflektirajući govori 'o' zbiljnosti vjere (dakle u znanstvenoj teologiji, fundamentalnoj teologiji, znanosti o religiji itd.).«³¹ Budući da mit također ne apstrahira niti reflektira, već bitno konkretizira sada je razumljivo zašto upravo onaj fatalni poziv *od mita prema logosu* mora doživjeti svoj obrat: *od logosa prema mitu* ili apstrahiranje od umnih apstrakcija poradi samoga konkretnoga života.

Taj obrat uopće ne podrazumijeva stvaranje neke nove mitologije, već upravo obratno: sam logos treba kroz vraćanje mitu dobiti svoje životno značenje, pri čemu se sada pod mitom u najširem smislu riječi podrazumijeva čovjekovo neposredno iskustvo svijeta u cjelini. Gledano religijsko-fenomenološki, kerigma upravo posreduje između jednog takvog razumljenjog »mita« i njegovog racionalnog obrazloženja. Oslobodimo li je izričito teološkoga značenja, kerigma pokazuje način na koji »ono vremensko 'sudjeluje' (μετεχει) u onom nadvremenom (μεθεξίς)«,³² tj. na koji način ono biva ne samo naviještano, nego i izvršeno u vlastitoj egzistenciji. Kerigma koju naviješta vjerujuća egzistencija nije u kršćanskom smislu isto što i Kristov navještaj zato što se u prvom slučaju radi o aposteriornoj vrsti znanja, o navještaju navještaja koji se u tom pogledu vrši pod vidom

³¹ H. SCHURMANN, »Kerygma«, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, stup. 125.

³² M. HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznoga života*, str. 36.

apodiktične neizvjesnosti.³³ Pavlov navještaj najbolja je potvrda takve neizvjesnosti. U prvoj poslanici Solunjanima Pavao stoji u procjepu između svoje faktične životne situacije i situacije koja je određena samom strukturom navještaja. Način izvršenja tog navještaja ne događa se dakle ni u kakvoj izvjesnosti: nesigurnost, kolebanje i zabrinutost u odsutnosti Krista jesu ono što bitno određuje Pavlovu faktičnu situaciju. Pavao je odgovoran ne samo za naviještano nego i prema zajednici kojoj naviješta. On u toj zajednici vidi ispunjenje svoje nade i ta zajednica postoji sada kao njegov »pravi bitak«.³⁴ Smisao Pavlova bitka sadržan je dakle u »kako« tog navještaja u zajednici. Čak i ako se sada Isusova, ne-Kristova kerigma promatra kao »mit« mi unatoč tomu vidimo njezino temeljno egzistencijalno značenje koje samom Pavlu kroz njegov vlastiti navještaj navještaja omogućuje umnu borbu za smisao vlastitoga bitka, ali takvu u kojoj um kao logos biva određen tim navještajem i osim njega ne posjeduje nikakvo sigurno znanje o trenutku ispunjenja nade. Pavao utoliko i sam izgrađuje jedan novi mit, ali takav koji ne izrasta iz nekog zamišljenog svijeta nadvremenskih bitnosti, nego upravo iz njegove neposredne egzistencije, nade i iskustva. Njegovo je iskustvo povijesno, što u pogledu na Kristovu kerigmu znači uvijek naknadno, ali ono nije naknadno s obzirom na neodgodivost izvršenja onoga što sam Pavao naviješta. Stoga bi u ovom smislu demitologizacija Pavlova navještaja dovela Bultmanna u opasnost da zanemari sam egzistencijalni smisao onoga za što se Pavao zalaže svojim vlastitim životom i da ga stoga izvrgne prosudbi koja polazi od logičkoga sadržaja njegovih iskaza. Tek kada se u potpunosti razvije upravo ovaj egzistencijalno-mitološki karakter Pavlova navještaja i sam će Bultmann moći ustvrditi da logos kao takav predstavlja nešto što je svojstveno i konkretnom čovjeku u njegovoj životnoj situaciji,³⁵ nego da on upravo nastaje i doživljava svoju aktualizaciju u toj situaciji koja je »mitološka« samo zato što se u njoj vremenski nastoji dovesti do prisutnosti ono nadvremensko. Mit upravo čuva bogatstvo tog egzistencijalnog iskustva, bogatstvo ljudskih mogućnosti iskušavanja onog nadvremenskog i on upravo zato što stoji u procjepu između vremenskog i nadvremenskog predstavlja tragičnu vrstu znanja³⁶ zato što jedino ima vjeru i nadu. To faktično životno iskustvo vjerujuće egzistencije određeno je dakle zabrinutošću za samu sebe, te

³³ Usp. o tomu J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1972, str. 92 i dalje. Usp. također Heideggerovu interpretaciju Pavlovih poslanica u: *Fenomenologija religioznoga života*, str. 109 i dalje.

³⁴ Usp. 1. Sol 3, 7; usp. također: M. HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznoga života*, str. 120-121

³⁵ Usp. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, str. 134.

³⁶ Usp. K. JASPERS, *Philosophische Logik. Erster Band: Von der Wahrheit*, München 1958., str. 922

upravo u tom horizontu zabrinutosti dolazi do križanja eshatologije i fakticite-
ta: fakticitet postaje mjesto ozbiljenja konačne svrhe egzistencije koja upravo u
tom izvršenju postaje eshatološki strukturirana a povijest vjerničke egzistencije
postaje poviješću spasenja.³⁷ Upravo s obzirom na ovako eshatološki usmjerenu
egzistenciju otpada svaki prigovor zbog mogućeg »antropološkog apriorizma«,
budući da je sama ta vjernička egzistencija određena transcendentnim sadržajem
navještaja i njegova izvršenja. Kao što »transcendencija Raspetoga nije nikakva
metafizička onostranost, već transcendencija konkretne odbačenosti«³⁸ tako se i
transcendencija vjerujuće egzistencije sastoji u njezinom konkretnom neznanju,
zabrinutosti i nadi. Ta je zabrinutost radikalna zato što se egzistencijalna odluka
donosi nasuprot imanentnim danostima čovjekova bitka u svijetu. Pavlov navje-
štaj upravo pokazuje njegovu potpunu izručenost toj nevolji, u kojoj mu preostaje
jedino vjera u naviještano. Njegov govor dobiva kerigmatsko značenje tek kroz
svjedočenje naviještanoga, kroz ustrajnost i budnost. Sloboda njegove volje upra-
vo se sastoji u toj ustrajnosti.

Zbog toga povratak od logosa prema mitu sada može značiti i povratak prema
izvornim mogućnostima čovjekova bitka, zahvaljujući kojima on samoga sebe ne
iskušava kao subjekta koji sve sebi stavlja na raspolaganje, već kao biće koje je
sposobno za samotranscendiranje onih osjetilnih momenata vlastite egzistencije
koji i njega samoga čine pukom predručnošću. Ukoliko je s druge strane mit vr-
sta tragičnoga znanja a logos označuje ono znanje koje vjeruje da može spoznati
sve, konačno i beskonačno, vremensko i bezvremensko onda kerigma može doista
značiti točku pomirenja između mithosa i logosa ili pak sam mir, u kojemu vjeru-
juća egzistencija ispunjena nadom prevladava svoju zabrinutost, a logos odustaje
od zahtijeva za apsolutnim raspolaganjem i utemeljenjem svega.

4. Re-mitologizacija uma?

Logos koji danas iskušavamo u obliku vladajuće znanosti i tehnike koja sa
svojom »matematikom« prolazi čak pokraj »smrti Boga«,³⁹ već je odavno izgubio
smisao svoga postojanja. Njegova kriza, koju je točno uvidio Husserl, sastoji se
upravo u zaboravu njegova životno-svjetovnog fundamenta koji mu jedino može
podariti čovječansko opravdanje. Kao zatvoren u svoj sistem i samodostatan, on
je bezvremen: on uvijek iznova nastoji otkriti ono bezvremeno važeće i nakna-
dno ga primijeniti na bivstvjuće u cjelini. Nasuprot tomu mit »vezuje vrijeme«⁴⁰

³⁷ Usp. M. HEIDEGGER, *Fenomenologija religioznoga života*, str. 126.

³⁸ J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, str. 95.

³⁹ Usp. N. LUHMANN, »Brauchen wir einen neuen Mythos?«, str. 134.

⁴⁰ Usp. Isto, str. 144.

tj. on vrši ono, u Gadamerovu smislu »stapanje horizonatâ«, u kojem se uvijek iznova ozbiljuje ono što se dogodilo. Međutim, u mitu se događa ono što je bilo, što je sada i što će biti, dakle u mitu se događa ono, što ono tuđe i nepoznato čini poznatim, tako da i našu povijest također možemo razumjeti kao povijest upoznavanja nepoznatoga, kao povijest činjenja jednakovrijednim onoga što je moderni um učinio ravnodušnim (Hegel): dakle, iz ovoga razloga – mogli bismo nasuprot N. Luhmannu tvrditi – da se doista isplati slijediti Blumenbergov zahtjev »rada na mitu«.

»Budući da nije moguće definirati sve od čega živimo, dužnu pozornost treba također pokloniti onome što se ne može definirati. [...] Temeljna riječ za imenovanje i tumačenje koje prethodi svakom definiranju zove se mit. Bez mita, bez riječi, koja je više ime, nego pojam i koja razvija svoj sadržaj u nikada do kraja ispričanim pričama, sve bi izgledalo drugačije: Ako bi presušili stvaralački resursi preostao bi raskorjenjeni čovjek i nekulturni vakuum.«⁴¹

Mitovi su značajni ne samo kao još uvijek »najupotrebljiviji materijal za svako traganje za elementarnim stanjima stvari čovjekova tubitka«,⁴² nego i zato što se upravo u tim elementarnim stanjima stvari istodobno kriju i temeljne mogućnosti čovjekova samorazumijevanja u zajedništvu s drugim ljudima, bez kojega i ranije razmatrani Pavlov navještaj gubi svoju životnu obvezatnost i značajnost. Mit dakle nije samo puki način otkrivanja i tumačenja svijeta, nego je on istodobno i temeljni način čovjekova neposrednoga bitka u svijetu. U njemu je ono nepojmljivo i nekazivo sačuvano u svojoj pojmovnoj neizrecivosti, ali tako da izravno određuje strukturu čovjekove egzistencije i način njezina izvršenja, čime se sam život izmiče svakom pokušaju njegova pojmovnoga uokvirivanja. Stoga logos, razumljen u novovjekovno-prosvjetiteljskom smislu gubi svoju životnu snagu, on nije u stanju osjetiti i naslutiti ono što ostaje nedostupno njegovom poimanju, što je »a-racionalno, ali ne i iracionalno«,⁴³ a što se uvijek iznova pojavljuje kao nužni uvjet racionalnosti. Ako je »Bog sve u svemu«, kako tvrdi Pavao u 1 Kor 15, 28 onda ovo uvjerenje, ma koliko zvučalo panteistički, već u onom izvornom mitološkom smislu sugerira jedinstvo bivstvjućeg u cjelini i istodobno isti-če zahtjev da se ono ne razumijeva i ne spoznaje pojedinačno-znanstveno, nego polazeći od tog jedinstva kao i od onoga što to jedinstvo uopće omogućuje. Stoga sekulariziranje mitova i izvornih religijskih sadržaja ne znači ništa drugo nego gubitak tog jedinstvenog motrišta svijeta i njegovog smislenog razumijevanja. U takvom zahvatu, u kojemu se svijet raspada na mnoštvo regija bića, istodobno se gubi i osjećaj za Drugoga, za sućut, tj. za zajedništvo u radosti i patnji u cjelini.

⁴¹ H. P. BALMER, »Mythisch-mystische Denkwelt«, str. 154-155.

⁴² H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main ³1984., str. 166.

⁴³ H. P. BALMER, »Mythisch-mystische Denkwelt«, str. 161.

Mit upravo uvijek iznova hrani taj osjećaj blizine Drugoga i jedinstva koje je ukonano s novovjekovnim svodenjem svijeta na puku predmetnost te neprestano zahtijeva jednu drugačiju vrstu iskustva, u kojoj – kako kaže Heidegger – zalazak sunca prestaje biti puka fizikalna pojava i budi osjećaj ljepote i blizine. U tom obratu životna forma postaje formom mišljenja,⁴⁴ tj. svijet se više ne iskušava kao svijet stvari, već kao svijet bića koja za konkretnu čovjekovu egzistenciju imaju životnu značajnost, ne kao puke upotrebne stvari, već kao ono što u svojoj izvornoj samodanosti suoblikuje našu vlastitu egzistenciju. Čovjekov odnos prema svijetu nije dakle određen predmetno-teorijski, nego izvornim značenjem tog svijeta za njegov život. Kada »logos dolazi na svijet kroz prekid s mitom«⁴⁵ on tada zapravo prekida i sa svijetom kao svijetom gradeći svoj vlastiti svijet, u kojemu on egzistira kao jedina prava zbiljnost i kao temelj svega. Istina, do koje se dolazi putem tako razumljenog logosa, kao skolastički razumljena »veritas ontologica« podliježe jedino principu adekvacije uma i umno spoznate stvari, dakle čistom principu samoidentiteta uma koji u svemu vidi samoga sebe i svoje tvorevine. Nasuprot tomu mit nas uvijek dovodi do granice, do onoga »praga«, na kojemu se pojavljuje ono »tamno, tajnovito i neobjašnjivo«,⁴⁶ koje se ne može osvijetliti niti razumjeti nikakvim logičkim sredstvima, a koje neprestano i sam um dovodi u stanje onoga čuđenja i nemoći, u kojemu on upravo iskušava svu svoju ograničenost i pogrešnost svoje nepogrešivosti. Upravo zbog toga i Bultmannova demitologizacija uvijek stoji pred opasnošću gubitka smisla za to neobjašnjivo. Braneći naime »mitsko objektiviranje Kristova križa i historiziranje Isusova križa«⁴⁷ Bultmann po Moltmannu dolazi u opasnost potpunog isključenja egzistencijalnog značenja Kristova križa, čime zapravo zatvara put i mogućnosti historijskoga razumijevanja poruke križa. To bi sa stajališta filozofije mita značilo gubitak mogućnosti dolaženja do onoga praga, na kojemu ono tajnovito Kristove poruke na križu postaje kao neizrecivo obvezatno za kršćansku egzistenciju. Inače mit ne bi imao nikakvu drugu vrijednost osim kao jedna prevladana slika svijeta koja se potiskuje uvijek novima. S druge strane, sam bi Isus Krist izgubio time značenje »potpunoga čovjeka«,⁴⁸ tako da bi u konačnici preostao samo njegov božanski karakter. Drugim riječima Krist oslobođen svoje čovječnosti ne bi više mogao naviještati ljudima u njima razumljivom jeziku. Time se istodobno naglašava prven-

⁴⁴ Usp. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, str. 185.

⁴⁵ Isto, str. 188.

⁴⁶ N. LUHMANN, »Brauchen wir einen neuen Mythos«, str. 133.

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, str. 63.

⁴⁸ Usp. I. ŠARČEVIĆ, »Isus Krist – od suviška do tajne«, u: *Bosna Franciscana* 5 (7/1997), str. 15.

stvo čovjekovog eshatološkog samorazumijevanja u odnosu na povijesno,⁴⁹ čime samo povijesno razumijevanje vjerničke egzistencije u sadašnjosti gubi prvenstvo u odnosu na očekivanu budućnost, tako da ta vjerujuća egzistencija nikada ne živi tu sadašnjost, nego samu sebe doživljava kao zadobivanje sebe u budućnosti. Mit nasuprot tomu upravo u sadašnjosti dovodi u međuigru život i smrt, očekivanje i ispunjenje i ne naposljetku prošlost, sadašnjost i budućnost. Upravo u njemu, kako kaže N. Luhmann ponovno na scenu stupa onaj isključeni treći,⁵⁰ koji jamči pomirenje i utjelovljuje svojom kerigmom onu razumljivost bez koje nema nikakvog zajedništva u sadašnjosti. Upravo kroz njega događa se neprolaznost ranije nade i budućega očekivanja u sadašnjosti. U kerigmi ono tajnovito postaje shvatljivo poimajućemu umu a sam mit gubi svaki iracionalni karakter, tj. u njemu se priopćava sam egzistencijalni odnos prema tom tajnovitom i nedokučivom. »Čovjekov se život stubokom mijenja, ako čovjek povjeruje da je Bog temelj njegova života i povijesti.«⁵¹ Takvo vjerničko razumijevanje života i povijesti omogućuje s jedne strane pad u puki historizam, a s druge strane samu tu vjeru čini odgovornom pred čovjekovom egzistencijom koja upravo u toj odgovornosti gradi vlastitu povijesnost. Sam navještaj postaje nit vodilja tog vjerničkog života i on bez tog egzistencijalnog izvršenja ostaje beznačajnim svjedočanstvom iz kulturne tradicije čovječanstva. Stoga se »hermeneutika kršćanskog poslanja«⁵² ne može razumjeti kao puko interpretativno nanošenje smisla objave na sadašnji situaciju, već upravo obratno: kao eksplikacija smisla objave na temelju njezinog suvremenog razumijevanja i životnoga izvršavanja. Jedna takva hermeneutika nije nikakva čista teorija u tradicionalno metafizičkom smislu, nego se razvija kao iskustvo puta vjerničke egzistencije, bez kojega nema niti razumijevanja navještaja niti onoga što se u teologiji naziva spoznaja Boga: »Spoznaja Boga je jedan put; on znači: nasljedovanje. On se ne otkriva nekome tko ne sudjeluje, nekom neutralnom promatranju, nego se otvara u onoj mjeri u kojoj se stupa na put. U tomu još jednom leži granica svakog pukog govora; navještaj koji sam nije izraz jednoga puta, koji nije izraz nasljedovanja, ostaje naposljetku nijem.«⁵³ Biranje tog puta predstavlja čin slobode koji proizlazi iz odluke nasljedovanja i suizvršenja navještaja. Tek tako razumljen navještaj može se kao i sam Krist ra-

⁴⁹ Usp. R. BULTMANN, *Geschichte und Eshatologie*, Tübingen 1979., str. 42.

⁵⁰ Usp. N. LUHMANN, »Brauchen wir einen Mythos?«, str. 137.

⁵¹ I. ŠARČEVIĆ, »Isus Krist – od suviška do tajne«, str. 19.

⁵² J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964., str. 250; usp. o tomu također. W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970., str. 166.

⁵³ J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg 1973., str. 99.

zumjeti kao dar s neba.⁵⁴ Samo kao tako razumljen taj dar osnažuje vjerujuću egzistenciju u njezinu ustrajavanju na započetom putu. Ona time neprestano prekoračuje granice poznatoga, sve se više približava onom skrivenom i tajnovitom koje je bilo tema i mitskih pripovijesti. Prekoračivanje poznatoga i raspoloživoga svijeta širi granice samoga uma i njegovoga svijeta upravo tako što mu na tom putu nepoznatog pokazuje svu njegovu ograničenost, ponovno ga dovodi pred paradokse koje on ne može riješiti. Zaplitanje uma u nepoznato upravo mu omogućuje da se oslobodi zarobljenosti samim sobom. Predkršćanski mitovi i kršćanski navještaj osnažuju time i sam um tako što mu otvaraju nove horizonte iskustva, u kojima on mora dopustiti da nešto važi protiv njega, da nije njegov proizvod i polje njegova raspolaganja. Tek um oslobođen vlastite mitologije može zahvaljujući mitovima i religioznim navještajima stupiti na put pravoga iskušavanja iskona, dakle ne više na način kauzalno-predočavajućega mišljenja, nego onoga mišljenja koje sam iskon doživljava kao iskon vlastite egzistencije. Stoga povratak od logosa prema mitu može značiti put povratka tako razumljenom iskonu, a nasljedovanje navještaja može postati temeljnim načinom događanja njegova smisla u sadašnjoj egzistencijalnoj situaciji.

⁵⁴ »Isus Krist je dar s neba, dar Boga ljudima. On je takav dar koji dolazi iz Božje slobode i ljubavi, dar kojega nismo zaslužili da nam mora biti darovan. Isus je besplatni dar. Mi se ljudi pred besplatnim darom, darom darovanim bez sebičnih interesa ne snalazimo, zbnjujemo se, jer smo često preveć potonuli u naplate i zarade, računice i trgovine pa i unutar naših obdarivanja. Isus Krist je takav dar koji se daruje samo zbog čovjeka i njegova svijeta, zbog onoga drugoga koga se želi obdariti, a darovatelj se sam zaboravlja. Isus je 'suvišak dar', poput onih darova koji nam djeluju kao da od njih nemamo nikakvu 'korist', ali nam zacijelo čine život ljepšim i smislenijim. Isus je 'suvišak dar' poput onih ljudi, da kažemo i nedostatnom analogijom ljudskoga iskustva, koji nam u životu nisu ništa (korisno, materijalno) učinili, ali u nazočnosti kojih mi postajemo bolji, novi ljudi. Ti nas ljudi i bez našega htijenja, ili čak uz naše protivljenje, mrmljanje, odgurivanje, pa i poništavanje njihove ljubavi, spašavaju i otkupljuju. [...] Bog se u Isusu Kristu slobodno daruje čovjekovoj slobodi, prepušta se iz ljubavi čovjekovu slobodnu uzvratu.« I. ŠARČEVIĆ, »Isus Krist – od suviška do tajne«, str. 32.

*Summary**MYTH AND KERYGMA:**A QUESTION OF DEMYTHOLOGIZATION OF THE MIND DIRECTED TOWARDS ITSELF*

The author in this article firstly reflects on the connection between myth and the logos, starting from the rationale of the modern age destruction of the myth as an irrational production. Returning from the logos to the myth, he shows that the continuation of modern age thinking is importantly tied to its termination with myth, allowing for the emergence of a new mythology, a mythology of the mind which perceives the whole of reality as its creation and as a result a more serious autonomy. This severance of the mind from the myth simultaneously causes a loss of relation with that unknown, mysterious and unspeakable, which the myth always brings us anew to the threshold. The return from the logos to the myth therefore has the significance of the return of man's original experience from the thought to idea of a personal being. The mediating point in considering the concept kerygma as a proclamation or offer of a better method, demands a decision and responsible acceptance of this message in one's life, without which the kerygma looses its sense of meaning. Finally, it is evident that the number of myths are dependent of the number of proclamations in the great religions, not only is it a way to a meaningful self-realisation of man's existence, but also that horizon, in which the mind itself can be freed from enslavement within itself, and move to the ground of the unknown and secret, whose paradox he can no longer solve in a »logical« way, but only by listening, understanding and doing that which affects it in the unknown and transcendence.

Key words: myth, logos, kerygma, demythologization, remythologization, myth-logic, Here-Being, Rahner, Luhmann, Bultmann, Heidegger, Moltmann.