

članci – articuliUDK 215:234.23
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 2/01.

POSTMODERNA – IZAZOV ZA TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE?

Željko TANJIĆ, Zagreb

Sažetak

Iznoseći glavne karakteristike postmoderne misli na temelju stavova Jacques Derrida i Jean-François Lyotarda članak pokazuje koji su temeljni izazovi te misli za teološko promišljanje. Nakon što se na početku daju naznake onoga što tvori glavna obilježja pojma postmoderne rad se usredotočuje na pitanje odnosa postmoderne misli spram pitanja o Bogu i načina na koji se u teologiji pokušava odgovoriti na ta razmišljanja. Uz problematiku pitanja o Bogu nužno se veže i pitanje postmodernog razmišljanja i njegovog izazova za teologiju kada se govori o čovjeku i njegovom svijetu i to u koordinatama odnosa »subjekta« i »drugoga«, ali i unutar promišljanja o mogućnosti stvaranja pravednijeg svijeta i pomirenja te pitanja relativizma i zahtjeva za univerzalnošću.

Ključne riječi: postmoderna, teologija, subjekt, drugi, pomirenje, relativizam, zahtjev za univerzalnošću

Uvod

U našem kolokvijalnom govoru i u mnoštvu publikacija različitog podrijetla jedna od najčešće susretanih pojmova je svakako onaj *postmoderna*.

Za teološku misao važna je činjenica da je njemački teolog Romano Guardini već 1959. napisao knjigu *Kraj modernog vremena*¹ u kojoj je naglasio da dok je antički svijet bio karakteriziran »samoograničenjem koje isključuje beskrajno i kaotično«, a srednjovjekovna civilizacija bijaše obilježena prioritetom bo-

¹ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Mainz-Paderborn¹⁰1986.

žanskog elementa kao normativa kozmičkog reda, moderno razdoblje obilježava nemogućnost pronalazanja »mjesta osobne ljudske egzistencije«. Takvo stanje uvjetovano je gubitkom antičkih ravnoteža, a naslonjeno na posebno shvaćanje ekonomsko-političkog života čini još dramatičnijim i jasnijim nastajanje novog shvaćanja sebe i svijeta. Nova kultura koja se nametnula, pomoću koje čovjek poduzima stvaranje egzistencije kao svog djela »koje nema potrebe nikakvog vanjskog temelja, niti tolerira bilo kakvu normu iznad sebe«², upućuje Guardinija na zaključak da se »moderna vremena okreću kraju«; čini se da sve ide prema dezintegraciji i da se pojavljuje jedno novo razdoblje.³ To novo razdoblje mnogi nazivaju postmodernom.

I Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio* govoreći o postmoderni naglašava kako »pravci razmišljanja koji se odnose na razdoblje postmoderne zaslužuju odgovarajuću procjenu« (FR 91). Ovaj članak ima namjeru prikazati neke od značenja samog pojma i onoga što se iza njega krije, kao i važnost i izazov postmodernog mišljenja za teološko promišljanje stvarnosti.

Naime, kada se kršćanin i teolog susreće sa postmodernom mišlju i kada ju pokušava promišljati u svjetlu Riječi Božje (DV 24) onda se nužno nameće nekoliko tema koje su prvenstveno vezane uz ono što kršćanstvo smatra svojim temeljima i čemu se uvijek iznova vraća kako bi se moglo, tumačeći znakove vremena, omogućiti uprisutnjenje te Riječi u povijest i dati doprinos ostvarivanju plodonosnijeg susreta čovjeka s Bogom.

1. Što se krije iza pojma postmoderna?

Pojam postmoderne pojam je koji se danas, kako je to ustvrdio jedan od najvažnijih predstavnika postmoderne misli Jean-François Lyotard, veoma često upotrebljava kao *riječ-kišobran*, *riječ-utočište*⁴ iza koje se kriju ili se njome pokušava objasniti mnoštvo različitih pojava.⁵ Zapravo se može reći da je termin postmoderne kroz feljtonističku upotrebu postao sinonim za svojevrijedno i samovoljno⁶, ili, kako je to kazao Fereyabend, sinonim za »anything goes«⁷.

² *Isto*, str. 41.

³ Usp. R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1993., str. 36–39.

⁴ Intervju s J.-F. LYOTARD, *Kultura* 35/36 (1995.), str. 16–17.

⁵ Usp. M. KRIVAK, »Filozofijsko tematiziranje Postmoderne«, u: *Filozofska istraživanja* 76 (1/2000.), str. 166.

⁶ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, u: K. MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie, Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998., str. 193.

⁷ P. FEYERABEND, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt a. M. 1979., str. 66.

Naša namjera nije osvjetliti upotrebu ovoga pojma unutar koordinata koje su ga iznjedrile, a to su u prvome redu literatura i arhitektura⁸, kao što nam prvotna namjera nije istraživati povijesne korijene pojma koji je, kako većina smatra, prvi počeo upotrebljavati povjesničar Arnold J. Toynbee, omeđujući razdoblje moderne između 1475. i 1875., nazvavši pak razdoblje koje je uslijedilo nakon te godine postmodernom.⁹

Upravo u kontekstu odnosa koje bi se moglo staviti u sintagmu moderna-postmoderna neki autori smatraju kako postmoderna označava sasvim novo razdoblje, novu epohalnu paradigmu koja se ne može lako obuhvatiti već poznatim tradicionalnim filozofskim načinom promišljanja.¹⁰ Ipak, većina je autora suglasna da se pod pojmom postmoderne, unatoč njegovoj konfuznoj i inflatornoj upotrebi, ne treba zamišljati nešto što bi bilo vremenski *post*, dakle *poslije* moderne kao niti *protiv* moderne. Zapravo postmoderna se po njima ostvaruje unutar razdoblja moderne i predstavlja ne njeno nadilaženje ili suprotstavljanje nego »radikaliziranje«, »ispravljanje« i »obrađivanje« s namjerom da prihvati i dalje razvija ono što je bitno za razdoblje moderne.¹¹ Za neke je to razlog da se o postmoderni govori kao o slabijoj verziji moderne, to jest o razdoblju u kojem dostignuća moderne bivaju polako, ali sigurno rastočena.¹² Upravo u vidu tog neja-

⁸ Usp. C. STRUBE, »Postmoderne I«, u: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. XVII/1–2, Berlin 1996.; A. HUYSSSEN – K. R. SCHERPE (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines Kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg 1986.; Peter KOSLOVSKI, *Die postmoderne Kultur, Gesellschaftlich – kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, München 1987.; W. WELSCH, *Unsere Postmoderne Moderne*, Weinheim 1987., str. 9–43.; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985.

⁹ Usp. S. MEIER, »Postmoderne«, u: HWP 7 (1989.), str. 1141–1145.

¹⁰ Usp. M. KRIVAK, »Filozofijsko tematiziranje Postmoderne«, str. 153. Autor tvrdi: »Kroz različite promjene što su se zbile, posebice u drugoj polovici 20. stoljeća, *Zeitgeist* je poprimio neke nove karakteristike koje mogu biti određujućim za definiranje neke nove paradigme. Ova se pak, epohalna paradigma veoma teško može obuhvatiti nekim tradicionalnim filozofijskim kategorijalnim aparatom. Stoga je *Postmoderna epoha* stvorila vlastite kodove prepoznavanja teško prisposodobive bilo kojem prethodećem razdoblju u povijesti misli.«

¹¹ Usp. J.-F. LYOTARD, »Die moderne redigieren«, u: W. WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988., str. 204–214, posebice str. 204–206.; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, str. 174. »Nadilaženje je tipično moderna kategorija, koja dakle nije takva da bi mogla determinirati izlazak iz moderne.«

¹² Usp. G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma ²1996. Kada dakle govorimo o postmoderni nužno se susrećemo i sa modernom. Mi se ovdje na glavna pitanja i naznake moderne možemo samo osvrnuti i ustvrditi da su one, kako tvrdi Max Weber, racionalnost s jedne strane i subjektivizam, ili sekularizacija, s druge. Instrumentalna racionalnost (*Zweckrationalität*) omogućila je zapadnoj civilizaciji dominiranje prirodom u svrhu produkcije i blagostanja, tj. upotreba prirodnih dobara i ljudskih službi bivaju usavršene i proširene na veliku većinu ljudi. Tako nešto bilo je moguće postići samo na temelju »demitificiranja« svijeta (*Entzäuberung der Welt*) tj. na osnovi radikalnog procesa sekularizacije.

snog i dosta diskutiranog odnosa moderne i postmoderne znakovita je kritika Jürgena Habermasa koji je u jednom od svojih istupa procijenio da se iza pojma postmoderne kriju oni mislioci i glasovi, a koje on označava konzervativnim, koji se zapravo osjećaju isprovocirani ostvarenim kroz modernu u društvu i ne žele da se ona ostvari do kraja.¹³

Kada se pak u mnoštvu različitih pristupa postmodernom mišljenju želi iznaći zajedničke nazivnike onda nas prvenstveno zanima filozofsko promišljanje postmoderne i slijedom toga neki od izazova toga promišljanja za kršćansku i teološku misao. U tu nam svrhu od velike koristi može biti pregled koji je na osnovi razmišljanja dvojice predstavnika postmoderne filozofije, Jacquesa Derrida i Jean-François Lyotarda, načinila katolička teologinja Saskia Wendel.¹⁴

Središnja teza postmoderne filozofije nalazi se u kritici misli koja teži ka otkrivanju i prihvaćanju temeljnog jedinstva bilo u etičkoj, ontološkoj ili spoznajno-teoretskoj perspektivi, a koje biva identificirano s »jednim« i »sveobuhvatnim«. Ta kritika vodi i do kritike promišljanja o »prisutnosti« tog jednog, jedinstvenog i sveobuhvatnog u povijesti. A ta dva elementa, identično izvorište i njegova prisutnost glavna su obilježja zapadne metafizike, smatraju mislioci postmoderne. Suprotstavljajući se takvom metafizičkom načinu razmišljanja i metodi rada Lyotard tvrdi da ne postoji jedan jedinstveni govor i jezik, nego tome suprotstavlja metodu mnoštva različitih jezičnih igara koje se ne mogu svesti na jednu »meta-jezičnu igru« jer bi takva metajezičnost uništila različitost i nemjerljivost mnogovrsnih diskursa, kao i pluralnost i to prvenstveno kroz »transcendentalnu iluziju« sveobuhvatnog identiteta i mogućnosti njegove prisutnosti.¹⁵

To ne znači da moderna odbija religiju, nego da taj proces omogućava nastajanje zamjenske religije: religije čovjeka i povijesti (Feuerbach, Marx, Mazzini, Comte). Bog i religija bivaju smješteni u čovjeka koji biva uzdignut na nivo božanstva. Autonomni subjekt postaje temeljem i osnovnom istinom cjelokupnoga promišljanja stvarnosti, a znanstveno mišljenje je ono koje biva proglašeno jedinim pravim putem spoznaje.

¹³ Usp. J. HABERMAS, »Die Moderne-ein unvollendetes Projekt«, u: Isti, *Kleine politische Schriften*, Bd. I-IV, Frankfurt a. M. 1981., str. 444-464. Unutar te generalne kritike on razlikuje antimodernizam mladih konzervativaca (pored ostalih M. Heidegger, M. Foucault; J. Derrida), premodernizam starih konzervativaca (H. Jonas i R. Spaemann) i postmodernizam neokonzervativaca (D. Bell) i smatra da je unatoč svih kritika moguće i važno projekt moderne dovesti do kraja kroz ostvarenje socio-kulturalnog jedinstva.

¹⁴ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, str. 194-198.

¹⁵ Usp. J.-F. LYOTARD, *Moralité postmodernes*, Pariz 1993., str. 147. Usp. A. JAMNIK, »Postmodernizam in vprašanje religije«, u: J. JUHANT (ur.), *Kaj pomeni religija za čoveka, Znanstvena podoba religije*, Ljubljana 2000., str. 198-199.; M. VOLF, *Isključenje i zagrljaj, teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, Zagreb 1998., str. 110-112. Što Lyotard zapravo podrazumijeva pod jezičnom igrom? On sam polazeći od Wittgensteinova promišljanja da različite kategorije izričaja moraju biti određene pomoću pravila koja »speci-

S tim usko povezano, postmoderna misao odbija i mogućnost postojanja jednog zadnjeg cilja i svrhe povijesti, a time i modernog poimanja napretka budući da je napredak moguće ostvariti jedino kroz pomirenje, a to je opet put koji je utemeljen »na sustavnoj totalizaciji«¹⁶. Polazeći od toga razmišljanja Lyotard odbija svaki pokušaj utopije, nade i pomirenja.¹⁷

2. Izazov postmoderne misli o Bogu za teološku misao

Prvo pitanje koje se nameće iz teološke perspektive jest ono o Bogu u postmodernoj misli. Na to pitanje nije lako dati cjelovit odgovor. Naime, postmoderna misao u svojim se razmišljanjima ne bavi Bogom kao posebnom tematikom, ona zapravo slijedom svojih postavki »dekonstruirana« problematiku Boga. Generalno se može reći da »više nego prazninu Boga, postmoderna doživljava Boga kao prazninu«¹⁸. Polazeći od činjenice da su sve velike pripovijesti postale nemoguće (povijest, napredak, znanost, rad) jasno je da je i pripovijest Boga »dekonstruirana« jer je Bog u kršćanskoj tradiciji predstavljen kao najuzvišenije biće i apsolutni identitet, a time i na monistički način. Činjenica da postoji mnoštvo jezičnih igara čija međusobna komunikacija biva omogućena pravodobnom informacijom u svakom trenutku daje mogućnost i postojanja jezične igre »bog«, bez potrebe govora o njegovom postojanju ili negaciji toga postojanja.¹⁹ Ipak, Lyotard na tragu negativne teologije priziva shvaćanje apsolutnog poput shvaćanja božanskoga u židovskoj mistici, dakle kao skrivenu, neizrecivu tajnu i njegovu nemogućnost prikazivanja slikom.²⁰ To apsolutno, koje se ne može identifi-

ficiraju njihove vlastitosti i upotrebu koja se iz toga može činiti«. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, str. 22. U sklopu toga promišljanja daje tri objašnjenja: 1. Pravila ne sadrže legitimaciju jezičnih igara, nego su ona objekt jednog više-manje izričitog »ugovora« među igračima, polazeći pak od činjenice da ih oni ne mogu izmisliti. 2. Ne postoji neka igra bez određenih pravila i svaka promjena mijenja narav igre. Isto tako čin koji ne zadovoljava pravila ne pripada toj određenoj igri. 3. »Svaki izričaj mora biti promatran kao 'pokret' učinjen u području jedne«. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, str. 23. Na kraju toga promišljanja Lyotard sam izriče prvi princip koji se podrazumijeva u cijeloj metodi: »govoriti znači boriti se, u smislu igre, i jezični čini ovisе o generalnoj agonistici«. Isto.

¹⁶ M. VOLF, *Isključenje i zagrljaj, teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, str. 112. Pozivajući se na Lyotarda Volf kaže: »Pluralizam kultura i supkultura, pluralizam 'formacija moć/govor' i 'jezičnih igara' ne smije se izbrisati.«

¹⁷ »Od postmodernističke kritike emancipacije ('zbogom velikim pripovijestima') možemo naučiti da se moramo pridružiti borbi protiv ugnjetavanja, ali odustati od svih pokušaja konačnog pomirenja; inače ćemo završiti podupirući ugnjetavanje.« Isto, str. 114.

¹⁸ G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, str. 112.

¹⁹ Usp. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, str. 31.

²⁰ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, str. 200. »Lyotard, kako je poznato, identificira apsolutno sa

rati s jednim bićem ili osobom, potrebno je oslušivati kroz prisjećanje na trag i poziv bez mogućnosti predstavljanja ili dozivanja onoga koji poziva.²¹ Stav je postmoderne misli dakle da se ono što se označava kao apsolutno ne može nikako pokazati i uprisutniti u imanentno-osjetilnom svijetu niti se može govoriti o mogućnosti odnosa s apsolutnim.

Ne manje zanimljivo poimanje Boga i božanskoga nalazi se kod Michela Maffesolia koji kršćanskom Bogu, a kojega on smatra Bogom povijesnog napretka i industrijske proizvodnje suprotstavlja Dioniza. Između Raspetoga i Dioniza nema mogućnosti pomirenja, ustvrdio je već Nietzsche u svojim spisima. Ipak kod Maffesolia se ne radi o bogu superčovjeka, nego onoga koji je izgubio svoju subjektivnost i svoju jakost jer je prvenstveno bog pijanstva i konfuzije, bog dvostruke naravi: vina i seksa. Ovo boštvo ujedno označava kraj monoteizma i pomaže ponovno rađanje politeizma što je u krajnoj posljedičnosti usko povezano s pluralizmom.²² Taj stav politeizma zastupa u svojim promišljanjima i Odo Marquard koji u takvom načinu viđenja božanskog vidi jedini mit koji priliči postmodernom društvu zato jer dokida i nasljeđuje pripovijedanje monoteističkog mita.²³ Zapravo je jasno da ako postmoderna zastupa nesumjerljivi pluralizam, onda niti poimanje božanskoga ne može biti drugačije nego potpuno pluralističko.

Lytard svojim stavom odbija kršćansko razmišljanje o utjelovljenju Boga i jedinstvenosti osobe Isusa Krista jer kršćanstvo na ovaj način zapravo krši glavne postulate postmoderne glede apsolutnoga, naime govori o njegovoj direktnoj uprisutnjenosti i mogućnosti predstavljanja.²⁴ Saskia Wendel zaključuje da takvim svojim promišljanjem postmoderna misao radikalizira i napušta i samu Heideggerovu ideju, premda se na njega često i rado poziva, o stalnoj i neiscrpoj izmjeni skrivenosti i neskrivenosti, blizini i udaljenosti istine bitka.²⁵ Na taj način gledajući jasno je da apsolutno uvijek ostaje tajnom koja izmiče, ali s druge strane nemogućnost prezentiranja nije radikalna i totalna.²⁶ Ipak, ne leži u tom Heideggerovom stavu temeljna kritika koja se sa strane teologije može uputiti

bezuvjetnim trebati, koje me zove, i stoga također govori o glasu koji me zaokuplja. Taj je glas nijem, s onu strane bitka i vremena, i podliježe zabrani slikovitog predstavljanja.«

²¹ Usp. J.-F. LYOTARD, *Heidegger und »die Juden«*, Wien/Böhlau 1988., str. 33.

²² Usp. M. MAFFESOLI, *La conquista del presente*, Roma 1983., str. 27.

²³ Usp. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, 1981. Ovaj je stav kritizirao Metz. Usp. J. B. METZ, »Theologie versus Polymythie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus«, u: O. MARQUARD (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990., 170–186.

²⁴ J.-F. LYOTARD, »Von einem Bindestrich«, u: Isti/E. GRUBER, *Ein Bindestrich, Zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«*, Düsseldorf/Bonn 1995., str. 38–45.

²⁵ Usp. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M. ⁷1994., str. 347.

²⁶ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, str. 206.

postmodernoj misli. Za teologiju prvotno pitanje svakako ostaje na koji se način apsolutno može pojaviti u imanentnom i prolaznom, ali da se apsolutno ne prelije u kontingentno kao i obrnuto da se prolazno ne izgubi u apsolutnom?

U odgovoru na to pitanje Saskia Wendel²⁷ je mišljenja da nam danas može pomoći promišljanje njemačkog teologa H. J. Verweyena koji smatra da jedno od temeljnih naznaka racionalno odgovornog utemeljenja vjere (1 Pt 3,15) leži u samoj strukturi ljudskoga razuma koja nam pokazuje da je cjelokupno mišljenje podložno relativnosti što zapravo ne dopušta utemeljenje jednog čistog i autonomnog subjekta u sebi samom, bez ikakvih povijesnih i jezičnih utjecaja sa strane. S druge strane čovjek u sebi nosi neiskorjenjivu ideju temeljnog jedinstva. To znači da naš razum prožimaju dva naizgled nepomirljiva trenutka: s jedne strane čovjek se bez vlastitog djelovanja osjeća izručen drugome, to jest u stanju »različitosti«, a s druge pak strane ne napušta ga gotovo nikada čežnja za nadilaženjem te različitosti kroz temeljno jedinstvo. Napetost takve situacije čovjek u životu više-manje rješava na taj način da ukloni i stavi u stranu jednu od tih »smetnji«.

Verweyen smatra da se rješenje nalazi u promišljanju jedinstva u različitosti, polazeći od govora o čovjeku kao slici Božjoj jer samo pojam slike dopušta takvo promišljanje koje vidi prisustvo apsolutnog u prolaznom, imanentnom.²⁸ Slika onako kako ju opisuje i vidi Fichte u svojoj filozofiji po svom je načinu postojanja nešto različito od onoga što predstavlja, ali po svome sadržaju i određenju nije različita od onoga što predstavlja ili bi trebala predstavljati. Kod Fichtea slika nije samo običan odsjaj, ali nije niti novi bitak. Taj je bitak sadržan u slici, ali samo slika ulazi u imanentnost.²⁹ To je zapravo jedan od načina kako se u današnjoj teološkoj misli na osnovi filozofske tradicije, a potaknuti izazovima današnjeg vremena, pokušava misliti mogućnost govora o Božjem prisustvu bez klasičnog govora o reprezentaciji. Jedan je to od načina promišljanja koji i u današnjem postmodernom kontekstu omogućava plauzibilan govor o utjelovljenju Isusa Krista, a kojega postmoderna misao iz navedenih razloga odbija. U Isusu Kristu prisutno je božansko a da ga se direktno po vlastitim željama ne može uprisutniti, ono nikada nije potpuno uhvatljivo, i ne stoji nam na raspolaganju kako i kada mi to želimo. Time kršćanska misao, utjelovljena, također daje

²⁷ Usp. Isto, str. 207.

²⁸ Usp. H. VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000., str. 83-88.

²⁹ Usp. J. G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg 31983., str. 14. O toj problematici vidi teološku interpretaciju H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf²1991., str. 240-255 i 259-263.

ozbiljnost području osjetilnog i tjelesnog koje postmoderna misao unatoč svojim postulatima ne može pružiti.³⁰

Razmišljanje o Bogu koje nudi postmoderna misao, a koje ga smješta s »onu stranu bitka« i koje ne stoji ni u kakvom odnosu s ljudskom stvarnošću predstavlja još iz jednog razloga izazov za teologiju. Govoreći naime o osluškivanju božanskog i otvorenosti za prijem kada se ono pojavi, bez ikakve mogućnosti prepoznavanja i stvarnog odnosa, čovjek postaje pasivan u odnosu na moguću pojavu božanskoga. Time postmoderna misao iznova oživljava promišljanje koje teologija svakako želi izbjeći jer nije dovoljno usredotočeno na čovjeka i njegove sposobnosti, a to je model teologije na »dva kata«: naime u takvom načinu promišljanja objava nema ništa zajedničkog s ljudskim razumom i djelovanjem i zapravo mu dolazi »odozgor« kao nešto totalno izvanjsko i strano što ne poštuje obilježja njegove osobnosti.³¹

3. Izazov postmodernog razmišljanja o čovjeku i njegovom svijetu

3.1. Odnos »Subjekta« i »Drugoga«

Na putu oslobođenja od ostataka modernog promišljanja postmoderna misao veliki problem nalazi u samoj filozofiji subjekta koja u svoje središte stavlja mislećeg čovjeka, koji je sam središte svoga identiteta i koji sebi želi podvrgnuti svaki objekt izvan sebe. Lyotard smatra da je i to promišljanje pogrešno te da je i subjekt samo dio jezične igre i da unutar različitih rečenica posjeduje određenu funkciju, koja ničim ne odudara od funkcije drugih uloga unutar tog sklopa.³² U svakom slučaju, shvaćanje moderne da je subjekt sveobuhvatni gospodar sebe samoga, kao i doživljaj slobode u smislu emancipacije i autonomije koja omogućuje vladanje sobom, neovisnost, ali u isto vrijeme i vladanje drugim, neprihvatljivi su za postmodernu misao i shvaćanje života. Pored pozitivne kritike hipertrofije subjekta u razdoblju moderne ova kritika i sama zapada u jednu drugu vrstu hipertrofije, a to je kritika »drugoga«.

Jer, u središtu te filozofije nalazi se upravo »drugi« i njegovo dostojanstvo, različitost, pluralnost i nemogućnost raspolaganja njime. Prema tom »drugome« subjekt je pozvan zauzeti stav poslušnosti i otvorenosti za njegov prijem što opet dovodi do asimetričnog odnosa gospodarenja »drugoga« nad »ja«. Time se gubi dostojanstvo jednoga, individualnost, jedinstvenost osobe. Saskia Wendel je

³⁰ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, str. 207.

³¹ Usp. Isto, str. 210.

³² Usp. J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1987., str. 128.

mišljenja da je time put jednoga od najvažnijih dostignuća prosvjetiteljstva, emancipacije subjekta koja biva proglašena »lošom« u odnosu na »dobru« slobodu postmoderne, zapravo put k podređenosti subjekta.³³

Postmoderna misao naglašava dakle primat različitosti, pluralizma i heterogenosti u odnosu na prevlast jedne ideje i identičnosti. I premda izgleda i čini se primamljivo jer pruža mnoštvo neslučenih mogućnosti, takvo razmišljanje dovedeno je do apsurdnosti i zapravo onemogućava normalnu i plodonosnu komunikaciju, jer tamo gdje postoji apsolutna heterogenost, ne postoji mogućnost stvarnog odnosa: različitost se pretvara u izolacionizam, a komunikacija ne vodi u jedan kvalitetan odnos s drugim nego se odvija »pored« drugoga, »nasuprot« drugom koji se susreće. Iz toga proizlazi kritika postmoderne jer ona zapravo naglašava zatvaranje u vlastitu »igru«, a time uz sve priče o drugome za njega ne mari. Naime, ne postoji nikakav zajednički smisao ili nazivnik na kojega se pozvati i oko kojega se složiti. Na taj način se pokazuje kako je stav apsolutnog pluralizma zapravo izričaj apsolutnog monizma i monističkog identiteta, ali na drugačiji način.

Kršćansko promišljanje polazi od shvaćanja odnosa identiteta i različitosti kao odnosa međusobne upućenosti, a da jedan nema primat nad drugim niti i da se jedno u drugome izgubi. Za nas kršćane temelj ozbiljnog promišljanja identiteta kao međusobne povezanosti u različitost svoje izvorište nalazi u nauku o Trojstvu, pored promišljanja o utjelovljenju, što i osporava stav postmoderne misli da je teologija prvenstveno unitarna i onto-teološka.³⁴

3.2. Pravedniji svijet i pomirenje

Kršćanska je misao pozvana osim toga i u današnjem svijetu nuditi i buditi nadu u mogućnost boljeg i pravednijeg svijeta koji postmoderna misao uz ozbiljnu i utemeljenu kritiku prošlosti, ipak nepravedno napušta i odbija smatrajući ga utopijom. To je osnova za već spominjanu kritiku da je postmoderna varijanta neoliberalnog razmišljanja koja zapravo priječi razvoj solidarnosti i omogućava širenje političke nezainteresiranosti.³⁵ Na osnovi radikalne pluralnosti postmoderno mišljenje se proglašava neokonzervativnim promišljanjem stvarnosti jer u sebi nosi nedovoljno izrađenu kritiku ideje napretka prosvjetiteljstva, ali i zato što niječe mogućnost promjene jer ovaj svijet smatra najboljim mogućim. Ono općenito ne uzima ozbiljnost činjenice da jedna od teškoća današnjeg čovjeka izvire iz promišljanja koje sažima u misao da zapadni kulturni krug smatra svoju

³³ Usp. S. WENDEL, »Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie«, str. 209.

³⁴ Usp. Isto, str. 208–209.

³⁵ Usp. J. HABERMAS, »Die Moderne-ein unvollendetes Projekt«, str. 444–464.

slobodu jasnom činjenicom riješenom trenutno na najbolji mogući način, to jest ne smatra nužnim borbu za veću i potpuniju slobodu nego što je trenutno ima. S druge pak strane vlada čvrsto mišljenje da se ne može učiniti mnogo za promjenu stanja u svijetu i tijeka događaja, te kako se ne isplati promišljati ideju o jednom boljem svijetu i zauzimati se za njegovo ostvarenje.³⁶ Takvo promišljanje unutar koordinata postmoderne misli ne samo da stvara prepreke potpunijem razvoju osobe i međusobnih odnosa nego i osmišljavanju zajedničkog života u društvu. U tom kontekstu Bauman naglašava da današnje društvo može naći izlaz iz svojih poteškoća i prosljediti put k pravednijem društvu samo ako će se ponovno otkriti važnost *agore*: to je »prostor niti privatnog niti javnog, nego još točnije privatnog i javnog u isto vrijeme. Prostor u kojem se privatni problemi povezuju na znakovit način: to jest ne poradi narcisističke koristi, nego poradi traženja kolektivno upravljanih instrumenata doista sposobnih da izdignu ljude iz mizerije koja se privatno podnosi: prostor u kojem mogu stvoriti formu ideje poput 'javno dobro', 'pravedno društvo' ili 'zajedničke vrijednosti'«³⁷.

Ovo gledište je zapravo izazov za današnju teologiju da na tragu promišljanja kako se naše društvo nalazi ozbiljno pred pitanjem ekonomskog napretka, ekološkog kraja i ozbiljne krize Boga, razmisli o tome što i kako očuvati od onog pozitivnog što nam je razdoblje moderne namrlo.³⁸ Moltmann je mišljenja da kršćanstvo i teologija moraju svoje promišljanje o tome usmjeriti trostruko. Prije svega o Bogu moraju govoriti bez trijumfalizma i milenarizma. Kršćanski je Bog prisutan u čovjekovoj nemoći i slabosti koju kroz milost jača i vodi, on nije apokaliptički Harmaggedon nego ga treba tražiti u Kristovoj pobjedi na Golgoti, kao žrtvu u žrtvama, prisutnog i patnika u drugima kao i u nama.³⁹ To je i takvo promišljanje važno upravo i za govor o pomirenju. Važno je naglasiti da je, kako to kaže M. Volf, »svrha odgovorne teologije pridonijeti *usred borbe protiv ugnjetavanja pomirenju koje nije konačno.*«⁴⁰ Ipak, naglašava Volf:

Za kršćansku bi vjeru odustati od *nade* u konačno pomirenje – takvo pomirenje koje ne bi moglo biti ni nadmašeno ni poništeno – značilo odustati od same vjere. Sve ovisi međutim o tome kako shvaćamo konačno pomirenje i njegove posljedice za život u svijetu neprijateljstva. Ovdje ću kratko demantirati tri stvari. Najprije, konačno pomirenje nije djelo

³⁶ Usp. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000., str. 9–10.

³⁷ Usp. *Isto*, str. 11.

³⁸ Usp. J. MOLTSMANN, *Gott im projekt der modernen Welt*, Beiträge zur öffentliche Relevanz der Theologie, str. 22–26.

³⁹ Usp. *Isto*, str. 26–28.

⁴⁰ Usp. M. VOLF, *Isključenje i zagrljaj, teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, str. 114.

ljudi, već Trojedinog Boga. Zatim, ono nije apokaliptičan kraj svijeta, već eshatološki novi početak ovoga svijeta (...). Nadalje, konačno pomirenje nije u sebi sadržana totalitarnost jer se oslanja na Boga koji nije ništa drugo do savršena ljubav. Nada u takvo netotalitarističko konačno pomirenje okvir je unutar kojega se kršćani upuštaju u borbu za mir u uvjetima neprijateljstva i ugnjetavanja.⁴¹

Iz toga promišljanja jasno slijedi da kršćanska i teološka misao ne može napustiti govor o pomirenju, ali svjesna da su dosadašnji pokušaji tog ostvarivanja na temelju poimanja slobode u povijesti rješavani slijedeći binom »ugnjjetavanje/oslobođenje«, po kojem je »ugnjjetavanje (...) negativnost, a oslobođenje negacija te negativnosti, dok je sloboda pozitivnost koja proizlazi iz negacije«. ⁴² Takav slijed događanja u povijesti vodio je i vodi uvijek novim ugnjetavanjima slijedeći princip odnosa krvnika i žrtve, a postmoderna misao ga nije prihvaćala jer je u tome vidjela naznake totalnih i totalitarnih rješenja. Ono što prekida lanac izmjene tog i takvog binoma iz kršćanske perspektive, a što opet ne dopušta totalitarnost bez različitosti jest shvaćanje i doživljaj križa i Raspetog. Po Volfu »križ je posljedica Božje želje da bez nasilja slomi moć ljudskoga neprijateljstva i da prihvati ljudska bića u svoje božansko zajedništvo«. ⁴³ Takvo prihvaćanje plod je stvarnosti da Krist kroz svoju žrtvu nudi zagrljaj i neprijatelju i naviješta »neprijateljstvo prema neprijateljstvu« koje »postize ono što ni samo neprijateljstvo ni nesposobnost za neprijateljstvo ne bi mogli postići: ono *preobražava* odnos između žrtve i zločinca, dok bi ga neprijateljstvo samo izokrenulo, a nesposobnost za neprijateljstvo ostavilo netaknutim« ⁴⁴.

S tim je pitanjem usko povezana i činjenica da razdoblje moderne među svojim postulatima govori o slobodi, jednakosti i bratstvu. To se promišljanje na neki način utjelovilo u liberalnim demokracijama zapada, ali je još daleko do toga da su svi ljudi uistinu slobodni. Moltmann smatra da se unatoč povijesnoj opterećenosti kroz marksizam ne smije napustiti govor i težnja k jednakosti svih ljudi koja je temelj govora o univerzalnoj slobodi. To znači također da bez određene ekonomske jednakosti nema niti demokracije. A ta jednakost u socijalnom govoru znači pravednost, na etičkom planu solidarnost. Ta činjenica vodi teologiju do novoga promišljanja odnosa sa svijetom i prirodom, pa tako stavlja na posebno mjesto i pitanje ekologije, ali i nadilaženje moderne antropocentričnosti stavljajući iznova Boga kao središte svega živoga, promišljajući drugačije čovje-

⁴¹ Usp. *Isto*, str. 114.

⁴² Usp. *Isto*, str. 106.

⁴³ Usp. *Isto*, str. 131.

⁴⁴ *Isto*.

kovu tjelesnost i stavljajući moderni instrumentalni razum i znanost u širi horizont iskustva.⁴⁵

Upravo na tragu ovakvog razmišljanja moguće je ustvrditi da teologija treba produbiti svoje promišljanje o pomirenju ne na osnovi jeftinih priča o pomirenju nego na temelju proučavanja Pisma, prakse Crkve, promišljanja i kroz življeno iskustvo.

3.3. *Relativizam i zahtjev za univerzalnošću*

Važno je također istaknuti da znanost koja je za modernu bila izvor napretka i prosvjetljenja u postmoderni postaje također jezična igra kao mnoge druge, bez ikakve mogućnosti izričaja o objektivnim stvarima, ako one uopće postoje. »Znanost i praznovjerve, tehnika i magija, napredak i nazadovanje više se ne suprotstavljaju, nego su različiti, ali jednakovrijedni pristupi realnosti, koji sve više postaju nerazdvojivi od različitih interpretacija.«⁴⁶ Upravo interpretacija postaje glavnim ključem čitanja stvarnosti jer smatra da »svijet nije sveukupnost misli nego značenja«.⁴⁷ Polazeći upravo od te činjenice E. Gellner ističe važnost hermeneutske misli za postmodernu budući da je ona predstavljena kao jedino sposobna izvlačiti cjelokupnu stvarnost iz nekategorizirane egzistencije i pretvarati ju u prepoznatljive objekte uvijek iznova podložne interpretaciji.⁴⁸ Svaku objektivnu istinu nadomješta hermeneutika, a čovjek ionako nije sposoban doprijeti do neke univerzalne i objektivne istine budući da je svako »rangiranje spoznaje moralno i politički pogrešno«.⁴⁹ Takvo pak promišljanje nužno vodi do relativizma što je jedno od glavnih obilježja postmoderne. Kako tvrdi Gellner:

Relativizam smatra da su spoznaja i moralnost izvan kulture čista tlapnja: svaka se kultura mora nositi sa svojom spoznajom i moralnošću. Značenja su nesumjerljiva, kulturalno sazdana i stoga su sve kulture jednake. Međukulturalna i međusemantička su istraživanja moguća jedino tada kada se poštuje dostojanstvo i jednakost »druge« kulture. Lucidno i samouvjerenom opisivanje i raščlanjivanje dovelo bi do, u najmanju ruku, njena obezvrjeđivanja. Stoga se (drugu kulturu) mora proučavati treperavom opskurnošću, smušenim i proturječnim pristupima. Opskurnost se

⁴⁵ Usp. J. MOLTSMANN, *Gott im projekt der modernen Welt*, str. 26–30.

⁴⁶ G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, str. 20.

⁴⁷ E. GELLNER, *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb 2000., str. 34.

⁴⁸ Usp. Isto.

⁴⁹ Isto, str. 50.

na kraju pretvara u znak, ne samo moguće dubine, već i međukulturalnog poštivanja i sustezanja od dominacije.⁵⁰

Postmoderni čovjek dakle ne odbija religiju, ni znanost, ni filozofiju, ali one su za njega moguće jedino u perspektivi pluralnog znanja koje ne dopušta međusobno povezivanje i stvaranje univerzalnih kodova i rješenja.⁵¹

Takav način promišljanja koji se temelji na relativizmu problematičan je prvenstveno zbog toga, smatra Gellner,

što vodi u *kognitivni* nihilizam koji je jednostavno pogrešan, a i zbog toga što po svojoj prilici krivo predstavlja način na koji u stvari razumijevamo društva i kulture. Relativizam niječe ili zamagljuje ogromne razlike u spoznaji i tehničkoj moći, razlike koje su ključne za razumijevanje suvremenog razvoja u ljudskim društvima. Viđenje koje zamagljuje ono najvažnije ne može se smatrati razboritim.⁵²

Sam autor smatra pak da je »spособnost spoznaje da se vine iznad spona nečije kulturne čahure i poprimi oblike znanja valjanog za sve (...) *središnja* činjenica našeg zajedničkog društvenog stanja«. ⁵³ I premda on kao i mnoštvo drugih autora odbija mogućnost ikakvog govora o objavi, smatra ono što je i za teologiju bitno da postoji spoznaja koja može transcendirati određenu kulturu.

Pitanje univerzalne spoznaje od životne važnosti je i za teološku misao jer je usko povezano s pitanjem istine. A ono je sa svoje strane usko povezano s pitanjem kultura i njihove međusobne otvorenosti. S teološke strane može se reći da se zahtjevu za univerzalnošću kršćanstva, koje se temelji na univerzalnosti istine, često suprotstavlja poimanje relativnosti kultura.⁵⁴ Polazeći od stajališta relativnosti kultura često se isticalo da je misionarska uloga Crkve uništila blago različitih kultura i na neki način sve kulture pokušala podvrgnuti onoj dominantnoj, europskoj kulturi. Priznajući da je u povijesti misija bilo mnoštvo pogreška kardinal Ratzinger napominje da mnoštvo kultura ima svoje neizostavno mje-

⁵⁰ *Isto*, str. 90.

⁵¹ »Religija postaje subjektivna i ne smije opterećivati nikakvim prevelikim moralno-etičkim zahtjevima, što pokazuje nedostatnost klasične vjere u darivanju veće sigurnosti iščekivanjima koje subjekt ima. Današnje religiozno buđenje, koje neki čitaju kao suprotnost modernom procesu sekularizacije (kao neka vrsta povrata religioznih vrijednosti) predstavlja zapravo jedan od vidova postmoderne: ako je Bog mrtav, može se čak i vjerovati u njega. Dvije stvari su, u biti, jednake.« G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, str. 21.

⁵² E. GELLNER, *Postmodernizam, razum i religija*, str. 88.

⁵³ *Isto*, str. 93.

⁵⁴ J. RATZINGER, »Conferenza svolta in San Giovanni in Laterano«, u M. AGNES (ed.), *Per una lettura dell'Enciclica FIDES ET RATIO*, Città del Vaticano 1999., str. 249.

sto unutar Crkve, ali i postavlja temeljno pitanje je li moguće zajedništvo kultura u istini koja bi ih ujedinjavala i da li ta istina može biti izrečena svim ljudima onkraj kulturalnih konfiguracija.⁵⁵

Imajući na umu tvrdnju Ivana Pavla II. o tome da »kad se kulture dublje ukorijene u naravi čovjeka, one sa sobom nose svjedočanstvo onoga otvaranja prema univerzalnosti i transcenciji koje je svojstveno čovjeku« (FR 70) Ratzinger zaključuje kako su kulture, izričaj jedincate čovjekove biti, zapravo označene dinamičnošću čovjeka koja nadilazi sve kulture.⁵⁶ Tako se i Riječ Božja razvija u kontekstu promišljanja o odnosu Boga i čovjekovih pitanja. I ona je zapravo sinteza različitih kultura koje su otvorene najdubljom riječi, a to je Logos, Sin Božji. Logos se utjelovio u konkretnom narodu i kulturi koju je Bog uvijek iznova usmjeravao izvan granica vlastite zatvorenosti i usmjerenosti na sebe same. Originalnost knjiga Starog zavjeta nalazi se u konfliktualnom karakteru vjere protiv onoga što je vlastito samo jednom etničkom promišljanju i doživljavanju stvarnosti.⁵⁷ Ovaj je model bio znakovit i važan i za susret s grčkom kulturom koji je započeo već u Starom zavjetu a koji je bio omogućen i vlastitim nadilaženjem same grčke kulture. Kršćanstvo od svojih početaka nije težilo susretu s religijama, nego s filozofijama i to poradi činjenice »što se nije kanonizirala jedna kultura, nego se moglo prodrijeti u njenu nutrinu, ukoliko je ona započela izlaziti iz sebe same, krenula u hod otvaranja spram svima zajedničke istine i iza sebe je ostavila zatvorenost u svoju posebnost«. ⁵⁸ To je jedan od razloga i zašto teologija ne može odustati od govora o univerzalnosti istine i zašto se ne slaže s promišljanjima koja zastupaju posvemašnju relativnost.

Zaključak

Teološka je misao uvijek iznova pozvana čitati znakove vremena u svjetlu Evanđelja (GS 4). Jedan od tih znakova su i misaona gibanja i životni stilovi našega doba, a koja se smještaju pod kapu pojma postmoderne. Članak je nastojao pokazati neke od temeljnih postavki te misli, ali i kritički se osvrnuti na njih pokušavajući vidjeti izazove te misli za teološko promišljanje, ali i naglasiti kako teologija nije pozvana pasivno prihvaćati impulse postmoderne misli, nego stupiti u kritički dijalog koji i samoj teološkoj i kršćanskoj misli može pomoći da izoštri svoju misao posebice glede mogućnosti univerzalne priopćivosti kršćan-

⁵⁵ *Isto*, str. 250.

⁵⁶ *Isto*.

⁵⁷ *Isto*, str. 253.

⁵⁸ *Isto*, str. 254.

ske poruke objavljene u Isusu Kristu, a koja pretpostavlja čovjeka sposobnog za primanje Objave koja ne uništava i ne umanjuje njegovo dostojanstvo nego do-
vodi do punine njegova traženja i iščekivanja u horizontu nade za spas svakog
pojedince i cijelog čovječanstva.

Summary

POSTMODERN AGE – CHALLENGE FOR THE THEOLOGICAL PONDERING

Expounding the main features of the postmodern thought based on the standpoints of Jacques Derride and Jean-Francois Lyotard, the article shows the fundamental challenges that that thinking puts before theological pondering. After giving a brief outline of what shapes the main features of the concept of the postmodern age, the paper focuses on the question of the relationship of postmodern thought to the question of God and the way in which theology tries to answer those considerations. Necessarily connected to the problems of speculating about God is the question of postmodern thinking and the challenge it puts before theology when the matters of man and his world are discussed within the coordinates of the relationship between the «individual» and the »other«, but as within the speculation on the possibility of creating a more righteous world and the reconciliation of the question of relativism with the demand for universality.

Key words: *postmodern age, theology, individual, other, reconciliation, relativism, requirement for universality*