

LIMINALNA CRKVA: RASELJENIČKA SVIJEST I ADVENTISTIČKA TEOPOLITIKA

Ante Jerončić

Ante Jerončić profesor je kršćanske etike i teologije na Teološkom fakultetu Sveučilišta Andrews, u Barrien Springsu, u SAD-u. Školovao se u Hrvatskoj, Južnoj Africi i SAD-u, gdje je doktorirao s disertacijom pod naslovom „A Logic of Self-Integration: Jürgen Moltmann’s Theological Anthropology and the Postmodern Self“. Prije dolaska na Sveučilište Andrews pet je godina radio kao adventistički pastor u SAD-u. Žarište je njegovog znanstvenog rada na sjecištu konstruktivne adventističke teologije i kulture, posebno na njihovom odnosu spram suvremenih pitanja u teološkoj i filozofskoj antropologiji, moralnoj psihologiji ili hermeneutici, ali i na temama moći i nasilja te odnosa etike i epistemologije. Njegov najnoviji interdisciplinarni projekt nastoji razviti teologiju percepcije i pozornosti. Autor je brojnih znanstvenih članaka i poglavlja, od kojih su najznačajniji „The Truthful Self: Subjectivity, Truth, and Hermeneutics in Dialogue with Michael Foucault“ i „Inhabiting the Kingdom: On Apocalyptic Identity and Last Generation Lifestyle“.

SAŽETAK:

Gradeći na radu Johna Howarda Yodera i njegovoj razradi galuta kao normativnog ekleziološkog koncepta, brojni suvremeni teolozi pokušali su pristupiti ovoj temi s posebnim razumijevanjem kršćanske apokaliptike. U ovom članku želim kratko ispitati glavne parametre ovih rasprava kako bih istražio načine na koje bi one mogle informirati i biti informirane od jedne specifične teopolitičke vizije sadržane u adventističkoj teologiji Ostatka. Posebno se želim osvrnuti na bitno pitanje diferencijacije/isključenja koje se pojavljuje u ovoj vezi kroz teološke analize egzilskog diskursa Prve Petrove poslanice.

Ključne riječi: adventistička teopolitika; raseljenička svijest; John Howard Yoder; Prva Petrova; Ostatka; liminalnost

Uvod

Edward W. Said, palestinsko-američki književni kritičar, u svojim nagrađenim memoarima „Out of Place“¹ predlaže dvostruku konotaciju ideje raseljenosti. S jedne strane, ona prilično očito upućuje na političko stanje, fizičku stvarnost izbjeglica bez države, nasilno oduzimanje posjeda, tragičnu iskorijenjenost. S druge strane, pojam „raseljenost“ imenuje „stanje bivstvovanja, kritički modalitet odmaknutosti od prevladavajućih ideologija, rasijanost po svijetu a ipak u konačnici nepripadanje istom.“² Stav koji se podrazumijeva jest stav neslaganja koji je u nužnoj napetosti s prevladavajućim kodiranjem zbilje i izričajima „proizvedene suglasnosti“. Takva raseljenička svijest, predlaže Said, primjer je intelektualne izmještenosti, stanje liminalnosti definirano kao uvjetovanost življenja „u rascjepu“.³ Stanje u kojem osoba „nije ni potpuno sjedinjena s novim okruženjem niti posve rasterećena starog, zaokupljena polovičnom privrženosti i polovičnom odvrgnutošću, nostalgična i sentimentalna na jednoj razini, a na drugoj vješt oponašatelj i potajni izopćenik“.⁴

Postkolonijalne i kulturne studije posebno su izdvojile ovo potonje značenje raseljeničke egzistencije prepoznajući u njoj moćno oruđe za otkopavanje kolonijalnih i imperijalnih artefakata ugrađenih u političkom, religijskom, intelektualnom i popularnom diskursu. U takvom ozračju jezik dijaspore, marginalnosti, oporbene kulture i tako dalje, vrši ulogu kritičke točke motrišta, slično razumijevanju utopije Paula Ricoeura kao oblika kritičke udaljenosti⁵ – u svrhu prosvjedovanja, otpora i njegovanja subverzivne imaginacije „nasuprot zapadnjačkoj političkoj, intelektualnoj i akademskoj hegemoniji i njenom protokolu o objektivnom znanju“.⁶

U ovom radu želim graditi na takvim opisima metafore raseljenosti usvajajući je i po-

-
- 1 Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir*, New York: Knopf, 1999. Ovu referenciju o Saidu dugujem Alainu Epp Weaveru, *States of Exile: Visions of Diaspora, Witness, and Return*, Scottsdale, PA: Herald, 2008, str. 15.
 - 2 Weaver, str. 15.
 - 3 Vidi Victor Turner, „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites De Passage“, u *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
 - 4 Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, New York: Vintage, 1996, str. 49.
 - 5 Vidi Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986. Ricoeur tvrdi da nam utopijska vizija omogućuje zamišljanje „nemjesta“, „grada duhova“ koji nudi „pogled izvana“ na našu zbilju. On pita: „Nije li utopija, ovaj skok u izvanjsko, način na koji iznova radikalno promišljamo što je obitelj, što je potrošnja, što je autoritet, što je religija i tako dalje? Zar maštanje o alternativnom društvu i njegovoj eksteriorizaciji u „nigdje“ ne djeluje kao jedna od najimpozantnijih osporavanja onoga što jest“? Afirmacija utopijskih obzorja onda nam omogućuje da svoju kulturu držimo „na odstojanju“. Oni nam pružaju početnu točku iz koje možemo prosuđivati o sebi i drugima koje susrećemo u sadašnjosti ili prošlosti. Utopijska obzorja nisu proizvodi objektivnog znanja spoznatog sa znanstvenom izvjesnošću, već proizvodi želje ukorijenjene u vjeri i snovima o onome što bi moglo biti“ (ibid., str. 16-17). Trebao bih dodati da je literatura o problemu utopije ogromna. Za dobar uvod u ova pitanja vidi Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990. Zamijetite također djela Toma Moylana, *Scraps of the Untainted Sky*, Boulder: Westview, 2000; Toma Moylana i Jamiea Owena Daniela, ur., *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, London: Verso, 1997.
 - 6 Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell, 2001, str. 65.

mićući pomalo u drugom pravcu. Držeći ovo u vidu, tijekom ove naše rasprave bavit ću se trima specifičnim obilježjima. Prvo, istražiti ću kako nam pojmovi raseljenosti, dijaspore i liminalnosti mogu pomoći u ponovnom promišljanju ili ponovnom definiranju izvjesnih parametara adventističkog Crkvenog identiteta i teologije Ostatka. Ovo smatram prilično važnim, jer sadašnje rasprave u adventističkoj zajednici vjernih o stvaranju, homoseksualnosti, odnosu Crkve i države nikada nisu samo rasprave o dogmatskim pitanjima. Naime, način na koji netko govori ili rješava ova pitanja, bilo da je riječ o revidiranju temeljnih vjerovanja ili načinu na koji se bavimo nesrećom krivovjerja, uvijek otkriva, prešutno ili izričito, djelovanje različitih pretpostavki o strukturama autoriteta, „režimima istine“ (M. Foucault), stvaranju granica, diferencijaciji i moći koji zauzvrat oblikuju i informiraju adventističku teologiju i praksu.

Drugo, želim se baviti tvrdnjom da je sadašnja heterogenost „adventističkog iskustva“ u svim njenim protejskim očitovanjima, po definiciji povoljna i vrijedna afirmacije. Opravdanja za korisnost takve pluriformnosti dolaze u različitim odorama. Potreba za snošljivošću, tvrdnje o postmodernom kolažu, odbacivanje totaliteta i jednodolnosti, pozivanje na „slabe“ epistemološke iskaze te povlašćivanje bezuvjetnog kao „prve teologije“, samo su neki razlozi zbog kojih ljudi zagovaraju „proširenje“ adventizma. U svjetlu ovoga zanima me kako su takvi sentimentali uzajamno povezani s potrebom za kultiviranjem raseljeničke svijesti Ostatka koja je po prirodi i proročka i poslušna prisutnosti Isusa Krista u ovom svijetu.

Ovo me vodi trećem i konačnom pitanju, širem cilju raščlanjivanja društveno-etičkih dimenzija adventističke teologije ostatka *vis-à-vis* različitih ideoloških snaga koje omeđuju i opravdavaju raznolike „datosti“ našeg sadašnjeg doba. Jednostavno rečeno, zanima me što znači biti Kristov sljedbenik u vrijeme kada našim kulturnim diskursom prevladavaju istodobna pozivanja na nasilje, isključivost, etnocentizam i etički emotivizam. Još jasnije rečeno, na koji nas oblik života upućuje ispovijedanje „Maranathe“ kao zajednice vjernih koja živi u postmodernom stanju i kakva je uzajamna povezanost s nekim od gore spomenutih misli?

Itekako sam svjestan nevjerojatne složenosti ovih pitanja i da treba pažljivo razlučiti između opreznog dijaloga i nepokolebljivih tvrdnji. Vjerujem da će sljedeće stranice svjedočiti o mojoj namjeri da to učinim.

Izabrani (i angažirani) raseljenici

Za povlašćivanje metafore raseljenosti kao jezičnog i epistemološkog oruđa za dekonstrukciju različitih oblika „kraljevske svijesti“⁷ postoji obilje biblijskih opravdanja. Premda se ta tema ovdje ne može dovoljno iscrpno istražiti, ipak želim ukazati, vrlo sažeto, na Prvu Petrovu poslanicu. Posebno želim ukazati na uvodnu izjavu te poslanice:⁸ „Petar, apostol Isusa Krista, izabranim došljacima“, koja postavlja pozornicu za koloplet teoloških tema i

7 O ideji „kraljevske svijesti“, vidi Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, drugo izdanje, Minneapolis: Fortress, 2001, 2. poglavlje.

8 Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis: Fortress, 2002, dobar je izvor za istraživanje ovog pitanja. Vidi također Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, drugo izdanje, Minneapolis: Fortress, 1979.

pastoralnih opomena.⁹ Slažem se s bibličarima koji ovu ideju „stranosti“ vide kao „kontrolnu metaforu“¹⁰ i suštinski opis onoga što znači biti kršćanin¹¹ u ovoj poslanici. Za razliku od čisto transcendentnog ili egzistencijalnog prikaza raseljeničke osebnosti u spisima Alberta Camusa,¹² Emmanuela Levinasa¹³ i Georga Lukacsa,¹⁴ apostol Petar strukturira svoju raseljeničku ekleziologiju prema ključnim teološkim kategorijama od kojih su dvije od posebnog značaja za moju raspravu ovdje. Prvo, Petar pojmom *ekletois* (izabrani) jasno signalizira da je podrijetlo Crkve smješteno unutar Božje trinitarne povijesti (1, 2). Zato ovo odvajanje nije stvar ljudskog samoostvarenja ili nekog generičkog smisla *Unheimlichkeit* ili ne-u-dom-nosti (M. Heidegger)¹⁵ već rezultat Božje prethodne milosti posvjedočene u izrazu „Bog s nama“. Drugo, kroz „posvećenje Duha“ (*en hagiasmo pneumatos*) održava se spona između „izbora i svetosti Božjeg naroda“ „razlikovanjem Božjeg naroda od drugih naroda“.¹⁶ Tako je Božji naum u povijesti taj koja omeđuje i određuje karakter „drugosti“ ili udaljenosti. Zato narav raseljeničke subverzije nije pitanje zgodne hirovitosti, avangardnog „proročkog“ zauzimanja ili površnih zahtjeva za autentičnošću, već jednostavno vanjsko očitovanje unutarnjeg pri- stanka na Božje djelovanje i poziv u svijetu koji još ne poznaje Isusa.

Drugo, Petrova je raseljenička ekleziologija u osnovi apokaliptička, jer se pojam strano-

-
- 9 Za dobru raspravu o ovom pitanju vidi Miroslav Volf, *Captive to the Word of God: Engaging the Scriptures for Contemporary Theological Reflection*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 3. poglavlje. Volfu pripisujem zaslugu za početni poticaj mom razmatranju Prve Petrove poslanice.
- 10 Troy W. Martin, *Metaphor and Composition in 1 Peters*, SBLDS 131, Atlanta: Scholars, 1992, 131; citirano u Joel B. Green, „Living as Exiles: The Church in the Diaspora in 1 Peter,“ u *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, ur. K. E. Brower i Andy Johnson, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 314. Vidi također Reinhard Feldmeier, *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text*, prev. Peter H. Davis, Waco: Baylor University Press, 2008; Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*, Grand Rapids: Zondervan, 2005, 3. poglavlje; Douglas Harink, *1 and 2 Peter*, Grand Rapids: Brazos, 2009. Za koristan opis židovske dijaspore u razdoblju Prve Petrove vidi Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- 11 Feldmeier, 1. Doduše rečenični dio „ekletois parepidemois diasporas“ među bibličarima je predmet rasprave. Jedno od pitanja o kojem se raspravlja jest odnose li se *parepidemos* i *paroikos* (stranci, tuđinci, putnici) isključivo na iskustveni/sociološki položaj primatelja ove poslanice prije ili poslije njihovog obraćenja. Nadalje, pitanje je ima li ova odrednica teološki značaj. Ovdje je nemoguće skicirati detalje ove rasprave, osim što se može reći da se slažem s onim tumačima koji ova dva gledišta vide kao obostrano obogaćujuća. Zasiurno je Petrovo slušateljstvo iskusilo progonoštvu i odbacivanje od „svih društvenih slojeva populacije“ koji su kršćane promatrali kao „strano tijelo koje je samim svojim postojanjem ugrozilo njihove društvene temelje a svojim širenjem remetilo mir i red i stoga je bilo subverzivno“. (Harink, 9). Istodobno vjerujem da podrazumijevajuća sociološka stvarnost također služi kao odskočna daska za Petrovo stvaranje „dogmatske ekleziologije“ (ibid.), vrlo određene „mesijanske politike“ koja je društveno etičko utjelovljenje Isusovog puta prema obrascu židovske dijasporske egzistencije.
- 12 Vidi, na primjer, Albert Camus, *The Plague*, preveo Stuart Gilbert, New York: Vintage, 1991, 4. dio.
- 13 Za korisnu obradu Levinasove ideje raseljenosti vidi Abi Doukhan, „From Exile to Hospitality: A Key to the Philosophy of Emmanuel Levinas“, *Philosophy Today* 54/3 (2010): 235-246.
- 14 Vidi, na primjer, Georg Lukacs, *Theory of the Novel*, Cambridge: MIT Press, 1974, str. 41.
- 15 Za M. Heideggerovo razumijevanje ovog pojma vidi, na primjer, *Introduction to Metaphysics*, preveli Gregory Fried i Richard Polt, New Haven: Yale University Press, 2000, str. 158-176, 178.
- 16 Harink, str. 41.

sti „temelji na eshatološkoj egzistenciji vjernika“¹⁷ (1, 3, 23; 2, 2). Raseljenička egzistencija, prema poimanju apostola Petra, nadilazi osakaćeni historicizam djelatnan, na primjer, u G. F. Hegelu i Ernst Troelschu, koji „odbacuju ideju o kozmičko-povijesnom događaju Božjeg dolazećeg kraljevstva kao... kvalitativne odrednice povijesti“.¹⁸ Prema takvim historicističkim ograničenjima „kršćanstvo se ne može pojmiti odvojenim od ovog povijesnog razvoja“. Ono samo može vršiti ideološku funkciju podupiranja vladajućih društveno-političkih snaga koje uvijek nastoje projicirati auru neizbježnosti kroz miješani sklop mitoloških opisa samih sebe, izazivanja straha i propagandističke retorike.

Međutim, to nije tako u Prvoj Petrovoj poslanici. U njoj je „etiku odcjepljenja“,¹⁹ u odnosu na takve snage stvorilo i održava specifično razumijevanje kršćanske apokaliptike, tumačenje povijesti u svjetlu singularnosti i vladavine Isusa Krista u koju Bog prodire i otvara povijest Božjoj vlastitoj zbilji. Takva kršćanska apokaliptika zauzvrat vrši funkciju kritičke imaginacije, podsjećajući na Foucaultovu kritiku povijesne nužnosti i normalnosti. Iako takva „apokaliptička politika“ pretpostavlja stvarnost Božjeg djelovanja u ovom svijetu onako kako to Foucaultova arheološka metoda ne čini, cilj je strukturno sličan, razgovijetno uobličavanje suprotne povijesti i suprotnog pamćenja s alternativnim kodiranjem moći i nužnosti ugrađenim u „režimima istine“. Takva je anticipirajuća svijest poetska imaginacija ili neka vrsta produktivne mašte koja ljudskim subjektima pomaže zamisliti, vraćajući se na gore spomenute Ricoeurove riječi, alternativno utopijsko (ili heterotopijsko) gledište. Zato, umjesto da bude otrov onostranih nada (Nietzsche),²⁰ stvarnost Kristovog mesijanskog upliva uvodi vjernike u školu okularnog obraćenja ili motrišnog buđenja. Kao što Brian J. Walsh i Sylvia C. Kesmaat kažu:

Mi ne dopuštamo imperiju da porobi našu imaginaciju i odredi konačne uvjete za naše djelovanje u svijetu jer možemo vidjeti kraljevstvo koje je alternativa imperiju. I mi ne dopuštamo imperiju da nam zatvori buduće mogućnosti jer vidimo budućnost u kojoj je ono skriveno otkriveno, i Kristovu vladavinu i naše vlastito dovršenje i puninu. Ovakva vizija omogućuje ne samo nadu subverzivnu za imperij već pruža i radikalni smjer kršćanskoj praksi.²¹

17 Ibid., str. 15.

18 Nathan Kerr, *Christ, History, and Apocalyptic: The Politics of Christian Mission*, Eugene: Cascade, 2009, str. 40.

19 Vidi Brian J. Walsh i Sylvia C. Kesmaat, *Colossians Remixed: Subverting the Empire*, Downers Grove: InterVarsity, 2004, str. 9.

20 Vidi Friedrich Nietzsche, „Thus Spoke Zarathustra“, u *The Portable Nietzsche*, ur. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1976, str. 125.

21 Walsh i Kesmaat, str. 156. Prostor ne dopušta dublje istraživanje govora o „krajnjem raskidu“ djelatnog kod mislioca kao što su Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Alain Badiou i Slavoj Žižek. Na primjer, prema Žižeku, kršćanstvo donosi sa sobom „psihosocijalni temelj za radikalni raskid s prošlošću i preobrazbu sebstva“, i daljnjim slijedom „prekid poganskog ciklusa pokornosti i predanja višim silama konačnog određivanja i sudbine“. (*The Fragile Absolute, or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* New York: Verso, 2000, str. 121).

Prva Petrova zasigurno svjedoči o ovome. Doista, može se nastaviti s ilustriranjem pojma stranosti koji služi kao regulativna ideja u ovoj poslanici i načinom na koji on rasvjetljuje široki raspon tema u ekleziologiji, učenstvu i proročkom svjedočenju kulturi u cjelini. Premda ovdje nema prostora za detaljnu raspravu, ističem Petrovu raseljeničku temu kao kulisu za moju raspravu o Johnu Howardu Yoderu, čije stvaralačko usvajanje rječnika raseljenosti može pomoći u ponovnom razlaganju adventističke teopolitike. „Teopolitika“ ovdje predstavlja zamisao o Crkvi kao „strukturiranom društvenom tijelu“²² oblikovanom Božjim apokaliptičkim uplivom.

John Howard Yoderova eklezijalna „politika“

Pristupajući Yoderovom opisu eklezijalne liminalnosti, upada u oči opseg do kojeg njegovo poimanje zrcali diskurs marginalnosti postkolonijalne kritike i njenog naglaska na intelektualni i moralni odmak od „imperijalne normativnosti“.²³ Ovdje nije lako previdjeti ironiju ove sličnosti jer upravo kršćanstvo često služi kao glavni krivac u ovim oblicima ideološke kritike. U tom smislu, gledati Yoderovo lukavo usvajanje danog kritičkog sklopa za vlastite retoričke svrhe zapanjujuće je genijalno. Pa ipak, Yoder, za opis svog stajališta, crpi iz intelektualnih resursa koji su vrlo raznoliki. Za razliku od Saida, i u skladu s Prvom Petrovom poslanicom, Yoder se najintenzivnije usredotočuje na dijasporski judaizam iz starozavjetnog i razdoblja drugog Hrama kao normativnog opisa „nenastanjenog naroda“ „koji ne odlučuje o sebi“.²⁴ Židovske zajednice u dijaspori, predlaže Yoder, utjelovile su „misiju bez provincijalizma, kozmopolitizam bez imperija“,²⁵ dok su istodobno njegovale jeremijski modalitet utjelovljenog svjedočenja kao dijalektičkog primjera religijskog protu-svjedočenja, potvrđujući „praktičnu održivost Jeremijine i Isusove etike“. Naime, njegujući decentralizirani, nesveće-nički i nehijerarhijski oblik dijasporske egzistencije²⁶ „Židovi iz dijaspore su više od tisućljeća

22 John Howard Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World*, Scottdale, PA: Herald, 1992, str. viii.

23 Za nedavne pokušaje da se Yodera iznova rastumači u svjetlu poststrukturalizma i postkolonijalizma vidi Peter Dula i Chris K. Huebner, ur., *The New Yoder*, Eugene: Cascade, 2010.

24 Yoderova važnost za židovsko-kršćanski dijalog bila je predmet trajne pozornosti. Premda je njegov pristup hvaljen kao prekretnica istina je i da je njegov opis dijaspore kao normativnog židovskog iskustva optužen zbog određene pristranosti. Neki predlažu da je njegovo svođenje „istinskog Judaizma“ na „nenasilnu manjinu“ samo po sebi konstantijanski ili kolonijalni potez, umjetno postuliranje suštine koja proturječi povijesnoj stvarnosti i cjelovitoj paleti židovskog samorazumijevanja. Vidi, također, Daniel Boyarin, „Judaism as a Free Church: Footnotes to John Howard Yoder's *The Jewish-Christian Schism Revisited*,” u *The New Yoder*, ur. Peter Dula i Chris K. Huebner, Eugene: Cascade, 2010. Ili uzmite prigovor Petera Ochsa da Yoder djeluje suviše na razini pojmovnih „purizama“. „Editor's Introduction”, u *The Jewish Christian Schism Revisited*, John Howard Yoder, ur. Michael G. Cartwright i Peter Ochs, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, str. 5. Osim toga, postoji i zabrinutost da su prikazi koji slijede Yodera skloni kooptiranju jezika dijaspore kao jedinstvenog židovskog iskustva. Za ovu kritiku vidi Jonathan Boyarin i Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, str. 1-33.

25 John Howard Yoder, *The Jewish Christian Schism Revisited*, ur. Michael G. Cartwright i Peter Ochs, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, str. 75.

26 Vidi, na primjer, *ibid.*, str. 171. Za židovski opis koji je u nekim vidovima iznimno sličan Yoderovom prijed-

bili najbliži Isusovoj etici koja je u nekoj značajnoj mjeri postojala bilo gdje u kršćanstvu²⁷, najjasnija provedba poziva na *galut* (egzil) kao oblik nenasilnog svjedočenja.

Za Yodera je onda ideja raseljeničke egzistencije opis Crkve koja dekonstruira imperijalnu logiku konstantijanizma,²⁸ Yoderov poželjan pojam za simbiotski odnos Crkve i „svijeta“ ili „strukturirane nevjere“ i posljedično odžidovljavanje kršćanstva²⁹ u korist prikazivanju naroda Ostatka kao miroljubive, eshatološki oblikovane *altera civitas* ukorijenjene u Božjem izboru. Ponavljajući često spominjanu izreku Stanleya Hauerwasa da Crkva *jest* socijalna etika, Yoder nadalje tvrdi da „mora postojati kritična količina istomišljenika, koji podržavaju jedni druge u svjetonazoru koji su sebi dali... Crkva je rasadnik u kojemu valjano neslaganje može klijati, u kojemu se alternativni svjetonazor može vježbati.“³⁰

Međutim, čini se da nas ovakvo poimanje „raseljeničke svijesti“ izmješta u prilično opasan teritorij. Neo-ničeanske genealogije, optužbe o monoteizmima i njihovim sklonostima isključivosti, historiografska izvješća o simboličkom i strukturnom nasilju, osobne/povijesne anegdote o ovoj ili onoj isključivosti, užasna nasljeđa legalističkih ograničenja, ovo su samo neki čimbenici koji utječu na složenu sponu intelektualnih pojmova i iskustvenih stvarnosti koje predstavljaju istinsko minsko polje u ovom pogledu. Kako onda Yoder ili tko drugi misli da se može izvući zagovarajući nužnost „odvajanja“, „različitosti“ i „suda“ u dobu preosjetljivom na sve što čak sadrži samo nagovještaj „prisilne dužnosti“ (Foucault),³¹ na primjer, spektakl simboličkog nasilja kroz različite modalitete jezika uključenosti i isključenosti? Drugim riječima, kako takav diskurs i s njim povezano ponašanje može biti bilo što drugo osim oblika negativne devijantnosti, u durkheimovom smislu, nešto izvan kulturom definirane normalnosti?

Premda su ovo doista ozbiljna pitanja, vjerujem da se Yoder njima temeljito bavi pomoću dvodijelnog argumenta. Prvo, njegovo ustrajavanje na prakticiranju nenasilja i na potrebi da se Crkva uzdrži od „manipuliranja“ poviješću, pristajanja na kompromis, efektivnost i prisilu, kako bi pomicala povijest u „pravom smjeru“, retorička je strategija koja štiti njegovo

logu, vidi Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press, 1994.

27 Ibid., str. 81-82.

28 Za koristan prikaz Yoderovog razumijevanja konstantijanizma vidi Michael G. Cartwright, „Radical Reform, Radical Catholicity: John Howard Yoder’s Vision of the Faithful Church,” u *The Jewish Christian Schism Revisited*, John Howard Yoder, ur. Michael G. Cartwright i Peter Ochs, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, str. 5-14. Vidi također Craig A. Carter, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*, Grand Rapids: Brazos, 2001, str.155-178.

29 Rodney Stark primjećuje slijedeće: „Konstantin je uništio njegov najprivlačniji i najdinamičniji vid, pretvarajući narodni pokret visokog intenziteta u arogantnu instituciju pod nadzorom elita koje su često uspijevale biti brutalne i nemarne.“ *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*, Princeton: Princeton University Press, 2003, 33. Za opis „Pada“ kršćanstva koji se sastojao od gubitka „nekih dijelova židovskog naslijeđa“ vidi Yoder, *The Jewish Christian Schism Revisited*, 121; vidi također 1. poglavlje.

30 John Howard Yoder, „Christianity and Protest in America” (Neobjavljeno predavanje, 1991).

31 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, prev. Alan Sheridan, 2. izdanje, New York: Vintage, 1995, str. 199ff.

razumijevanje raseljeničke egzistencije od različitih oblika totalitarnosti. Na isti način na koji Levinas postulira etiku kao „prvu filozofiju“, ideja da prihvaćanje drugosti drugog prethodi bilo kojem pokušaju ontologiziranja ljudske osobe, tako i Yoderovo naglašavanje nenasilja vrši temeljnu regulativnu funkciju. Naime, pacifizam nije samo društveno-etička strategija već i opis neopozivog, apriorno epistemološkog stava što ga zahtjevi za dogmatskom čistoćom, premda nisu posve pogrešni, ne mogu zaustaviti. Upravo takvo opredjeljenje štiti Yoderov prijedlog od zamarajućih ispraznosti kao što su „vjerovanja u apsolute i vjerovanja u nečiju odabranost što uvijek završe s ljudima koji se avionima zalijeću u zgrade“. Potpuna opredijeljenost za nenasilje, propovijed na Gori i posljedičnu Isusovu politiku, neupitna je „prva filozofija“ o kojoj se u Yoderovoj viziji stvarnosti ne može pregovarati.

Zato, i ovo je drugi dio, Yoder nudi opis crkvene različitosti od svijeta koji izbjegava, ili tome cilja, dvostruku optužbu i za neodgovorni separatizam i kompleks ljigave nadmoći. To je za Yodera tako zato što se osebnost Crkve javlja upravo u točki crkvene preobražene uključenosti u život svijeta, uključenosti koja je ispravno okarakterizirana kao „iznimno obična kvaliteta ljudskosti za koju se zajednica opredijelila“. Crkva je najvidljivija, najposebnija upravo kada je najhumanija, ulažući sebe u patnje i žalosti svijeta prema obrascu Kristove kenotičke, sebedajne ljubavi. Zato narav raseljeničke različitosti „nije kulturna ili obredna odvojenost, već nekonformistička kakvoća („sekularne“) uključenosti u život svijeta.³²

Pa ipak, Yoder prepoznaje, prema mojoj procjeni ispravno, da rječnik „proročkog izazova“, „subverzivnog kršćanstva“, „dijasportske svijesti“, „anarhijskog otpora“ i tako dalje, po definiciji podrazumijeva mjeru prosuđivanja i diferencijacije i stoga odbacivanje neodređene inkluzivnosti. U tom smislu, želim predložiti da Foucaultova „estetika egzistencije“ i tragična politika koju ona informira nije u tom pogledu dostatno robusna.³³ Uostalom, govor o „obstrano obogaćenoj pluralnosti“ ili „blagotvornoj dijalektici“ ili „dobrotvornoj inkluzivnosti“ ili „slaboj misli“ (Vattimo) može nas donekle voditi prije nego što završi u pandžama zablude *reductio ad absurdum*, a da ne spominjem idolopoklonstvo i moralnu paralizu. Kao što to Miroslav Volf kaže: „Inteligentna borba protiv isključenja zahtijeva kategorije i normativna mjerila koja će nam omogućiti da razlikujemo represivne identitete i prakse što ih valja srušiti, od onih nerepresivnih, koje valja prihvatiti.“ Drugačije rečeno, „bez simboličkih kodova, bez prosuđivanja, imali bismo samo divlji tok želja.“ Mora se prepoznati da „ima neusporedivih motrišta koja tvrdoglavo odbijaju razriješiti se u mirnoj sintezi.“³⁴ Čini mi se da je ova Volfova procjena točna držeći na umu da sam jezik *status confessionis*, misao da postoje određena vjerovanja na kojima Crkva ili pada ili opstaje, podrazumijeva nužnost, kao što povijest kršćanstva jasno uči, imenovanja i govorenja „nipošto“.

32 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 2. izdanje, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, str. 39.

33 David Toole prikazuje dobru usporedbu između Foucaultove „tragične politike“ i Yoderove „apokaliptičke politike“ u svom djelu *Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy, and Apocalypse*, Boulder: Westview, 1998.

34 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon, 1996, 65, 289-290, str. 52.

Razgraničavanje adventističke teopolitike

Čak i ovakav skromni sažetak Yoderovog pristupa možebitno razotkriva trenutne sklonosti nekoj vrsti nesputanog veličanja adventističke heterogenosti, zamisli da svi izričaji adventizma vode obogaćenju cjeline, često u ime nekog razvodnjenog poimanja milosti i dobroćudnog pluralizma, kao u osnovi pogrešno usmjerene. Na kraju krajeva, neće li ovakva površna apoteoza neograničene heterogenosti u nekom trenutku dovesti do suučesništva Crkve u ideološkim slijepim točkama danog doba? Zar ovakav stav nije samo jedan oblik intelektualnog kiča, sentimentalnosti „sladunjavih osjećaja“ koja se poigrava jezikom „snošljivosti“ i „različitosti“ tako da poništava samu sebe i iscrpljuje životnu energiju?³⁵ Sažeto rečeno, zar to ne bi povlačilo za sobom poricanje pozvanosti Crkve da bude znak Božjeg kraljevstva, kraljevstva koje ima specifičan oblik, specifičan sadržaj, specifičnu poruku o „ovome ali ne i onome“ i zato dolazi, da, i to treba reći, u obliku Božjeg suda (*krisis*) protiv svih oblika idolopoklonstva i „lažnih prostora percepcije“³⁶ Kao što i Bonhoeffer tvrdi:

[Crkva] se mora izgraditi kao različita i biti zajednica koja sluša Apokalipsu. Ona mora svjedočiti o svojoj stranoj naravi i protiviti se lažnom načelu poistovjećenosti sa svijetom. Prijateljstvo između Crkve i svijeta nije prirodno, već neprirodno. Ova zajednica mora patiti kao Krist, bez iščuđavanja. Križ vidljivo stoji iznad zajednice.³⁷

Možda jedan primjer iz sadašnje rasprave o moralnosti metoda pojačanih ispitivanja može služiti kao ilustracija ove misli. Prema istraživanju Pew Foruma o mučenju provedenog 2009. godine,³⁸ 62% bjelačkih evanđeoskih protestanata vjeruje da je „uporaba mučenja protiv osumnjičenih terorista za dobivanje važnih informacija“ često ili ponekad opravdana. David Gushee je u odgovoru objavio jadikovku upućenu Isusu u kojoj oplakuje moralnu zaptupljenost velikog dijela suvremenog kršćanstva. Evo njegovih zaključnih riječi:

Postoje trenuci kada Crkva toliko loše razumije što znači biti Crkva da ju se mora odbaciti kao u osnovi bezbožnu, negaciju istinskog kršćanstva...Vjerujem da je ovo jedan takav trenutak. Bilo koja Crkva, zajednica, paracrkvvena organizacija, denominacija ili skupina pojedinačnih kršćana, koja podržava mučenje prekršila je svoju ispovjednu odanost Tebi i više se ne može smatrati dijelom tvoje istinske Crkve. Neka su prokleti.³⁹

Način na koji adventisti mogu sačuvati, ponovno usvojiti i prakticirati jezik *anatheme*, to jest, načina na koji sami pristupaju diferencijaciji jedno je od ključnih pitanja s kojim se,

35 Za dobar prikaz ove teme vidi Robert Solomon, „On Kitsch and Sentimentality“, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49 (Winter 1991): 1-14.

36 Brueggemann, str. 1. Vidi također Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, New York: Oxford University Press, 1968, str. 27-29.

37 Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, ur. Edwin Robertson, New York: Harper & Row, 1965, str. 324.

38 Vidi <http://pewforum.org/Politics-and-Elections/The-Religious-Dimensions-of-the-Torture-Debate.aspx>.

39 David P. Gushee, „A Christian’s Lament over the Pew Torture Poll“ (http://www.abpnews.com/index.php?option=com_content&task=view&id=4052&Itemid=9, accessed 5 September 2011). William T. Cavanaugh zamjećuje: „Kao što slučaj Čilea jasno pokazuje, Crkva koja bez osude uključuje i mučitelje i mučene izgubila je sposobnost svjedočenja svijetu.“ *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011, str. 152.

vjerujem, adventisti danas suočavaju. Na kraju krajeva, i radikalna reformacija i adventizam vjeruju, protivno Augustinovom stavu o nepropadljivosti Crkve, da je Crkva radikalno propadljiva,⁴⁰ te da se takvu propadljivost može i mora imenovati.⁴¹ Ali kako bi to trebalo učiniti? Tko bi točno trebao biti odgovoran za određivanja ili imenovanja ovakvih granica? Što je s njihovim „patroliranjem“? Kakva se vrsta „provedbe“ ovdje podrazumijeva? Nije li ovakav separatistički rječnik samo drugi oblik eklezijalnog monofizitizma, idealistički opis Crkve kao božanskog zastupnika koji je puko apstrahiranje stvarnosti? Ili još određenije, zar naglasak na raseljenički vid identiteta Crkve dodatno ne pogoršava nazadni, narcisoidni refleks koji se hrani adventističkom separatističkom strujom sa svim njezinim fundamentalističkim stupicama?

Ovdje je jednostavno nemoguće značajnije odgovoriti na ova pitanja. Ipak, želim predložiti određene smjernice koje za sobom povlači Yoderova dijasporska ekleziologija i način na koji te smjernice mogu pomoći u (ponovnoj) izgradnji adventističke teopolitike.

1. Možda je najistaknutije obilježje prisutno u Yoderovoj viziji eklezijalne liminalnosti njegova sposobnost uvjerljivog stapanja raseljeničke svijesti i identiteta sa stavom osnovne otvorenosti i strpljivosti. „Moj susret sa sugovornikom pod njegovim vlastitim uvjetima“, piše Yoder, „nije samo puko pitanje prihvaćanja manjinskog razgovornog hendikepa, premda je i to slučaj. To je i duhovnost i način života.“⁴² Drugačije rečeno, Yoderova mirotvorna, postfundacijska epistemologija, koju simpatiziram, imenuje naviku razmišljanja koja se u svojoj borbi za istinom izražava kroz spremnost za dijalog i spremnost da je zauzvrat taj dijalog promijeni. U tom smislu, nenasilje ne samo da predstavlja etički stav već i „epistemologiju o tome kako dopustiti istini da progovori sama za sebe“.⁴³ „Zato što je ovaj Gospodin Janje koje je zaklano“, dodaje Yoder, „osobe se ne treba prisiljavati da vjeruju koristeći se nečijim sveobuhvatnim sustavom kao što ne treba prisiljavati osobe ni s nadmoćnim oružjem.“⁴⁴ Yoderov cijeli život svjedočanstvo je o potrazi za takvom teološkom metodom.⁴⁵

Središnja os oko koje se ovakva epistemologija okreće jest usredotočenost na „partikularnosti Isusa i univerzalnosti istine“. U tom pogledu, Yoder pita sljedeće: „Ako ne možemo naći ranjivost vjerovanja postuliranjem kao pristupačnog nepartikularno „naravnog“, možemo li onda konfesionalno slaviti to što su vidjelo i istina preuzeli ranjivost partikularnog?“⁴⁶

40 Yoder, *The Jewish Christian Schism Revisited*, str. 122, 137.

41 Cavanaugh, str. 152.

42 John Howard Yoder, “‘Patience’ as a Method of Moral Reasoning: Is an Ethic of Discipleship ‘Absolute?’”, u *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ur. Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner i Harry J. Huebner, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, str. 28.

43 Ibid.

44 Vidi Gerald W. Schallbach, “Anthology in Lieu of System: John H. Yoder’s Ecumenical Conversations as Systematic Theology”, *Mennonite Quarterly Review* 71 (1997): 306-307.

45 Za dobru raspravu o “dijaloškoj ranjivosti” u Yoderu, vidi Chris K. Huebner, *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*, Scottsdale: Herald, 2006, 6. poglavlje.

46 John Howard Yoder, *Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, str. 44; citirano u P. Travis Kroeker, “The War of the Lamb”, u *The New Yoder*, ur. Peter Dula i Chris K. Huebner, Eugene: Cascade, 2010, str.103. Za važnu raspravu o partikularnosti i nasilju vidi James

Tako podsjećajući na Nietzscheov perspektivizam, on tvrdi da „ne postoji ‘javno’ koje nije još jedan partikularni prostor“.⁴⁷ Zamijetite Yoderovu misao o mogućnosti i važnosti traganja za različitim oblicima *ad hoc* korelacija:

Mi možemo biti saveznici pluralističko/relativističke dekonstrukcije varljivih ortodoksnih tvrdnji o logički prinudnoj izvjesnosti bez da sam relativizam učinimo novim monizmom. Mi ćemo dijeliti taktičku porabu jezika oslobođenja za razvrgavanje saveza Crkve s povlasticama ne dopuštajući da nečija obećanja u ime revolucije postanu novi opijum. Za preoblikovanje ćemo naći nove taktičke saveznike. Na području etike nećemo prihvatiti, s Tolstojem i Reinholdom Niebuhrom, da odricanje od nasilja znači odricanje od moći. Mi onda možemo naći taktičke saveznike s prosvjetiteljstvom...ili s gandijevskom vizijom kao što je to učinio Martin Luther King, mlađi.⁴⁸

2. Raseljenička teologija Ostatka u skladu s Prvom Petrovom poslanicom i Yoderom uvijek će biti jasna po pitanju temelja svoje utjelovljene različitosti. Raseljenička svijest ne treba se izroditi u oblike zaljubljenosti u sebe, u sklonost da se riječi kao što su „proročki“ i „subverzivan“ zaodjenu austom „popularnosti“, ili u ideološke saveze koji zamjenjuju Sveto Pismo kao istinsku *norma normatu*. Dijasporska različitost je društveno etički oblik naše ljubavi prema Bogu i našeg odgovora na njegov poziv nasuprot „ljudskom gradu“ i njegovoj neutaživoj gladi za *libido dominandi*. Nažalost, jezik različitosti koji se koristi u zajednici vjere suviše često zrcali sklonost prema separatističkim fundamentalizmom s jedne strane i različitim oblicima ljevičarskog konstantijanizma s druge strane.⁴⁹ Zato će ova usredotočenost na različitost *qua* različitost, odvojena od narativa o božanskom izboru i kršćanskoj apokaliptici, uvijek biti rezultat neuravnoteženog, kooptiranog radikalizma i sužanjstva „poglavarstvima i vlastima“ u ovom ili onom obliku.

Nasuprot ovome, želim predložiti da Petrov opis „dijasporske svijesti“ smještene u Božjoj trinitarnoj *oikonomiji* („Bog za nas“ u povijesti spasenja), nadilazi uobičajene dihotomije društvenog/osobnog i teorijskog/praktičnog, *vita activa/vita contemplativa* te osobne posvećenosti i društvene pravde. Premda priznajem moguću oholost u bilo kojoj retorici *tertium datur*, onoj vrsti izričaja koji u povoljnom svjetlu prikazuje autorovu sposobnost predlaganja posredničkog *Aufhebunga* koji nekako izmiče vizionarskom dosegu svih drugih, ipak želim izložiti potrebu za adventizmom trećeg puta koji integrira ove različite čimbenike. Mislim da su to također bile Bonhoefferove misli dok se nadao pojavi „nove vrste redovništva koji nema

K. A. Smith, “The Logic of Incarnation: Towards a Catholic Postmodernism”, u *The Logic of Incarnation: James K. A. Smith’s Critique of Postmodern Religion*, ur. Neal DeRoo i Brian Lightbody, Eugene: Pickwick, 2009.

47 Yoder, *Priestly Kingdom*, str. 40. Za važnu raspravu o Yoderovoj nenasilnoj epistemologiji vidi Richard Bourne, *Seek the Peace of the City: Christian Political Criticism as Public, Realist, and Transformative*, Eugene: Cascade, 2009, posebno 1. i 2. poglavlje.

48 Yoder, *Priestly Kingdom*, str. 62

49 Za opis ljevičarskog konstantijanizma vidi James K. Smith, *The Devil Reads Derrida, and Other Essays on the University, the Church, Politics, and the Arts* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), str. 105.

ništa zajedničkog sa starim, već samo potpuno odsustvo kompromisa u životu življenom u skladu s povijesti na Gori i Kristovim učenštvom⁵⁰

3. Adventistička raseljenička ekleziologija uhvatit će se u koštac sa čestim svođenjem identiteta Ostatka na pitanja ortodoksije na štetu utjelovljene socijalne etike. U konačnici, nije li briga za dogmatsku čistoću *na štetu*, ova odrednica je ključna, nenasilnog svjedočenja sama po sebi nasljeđe konstantijanskog zaokreta? U stvari, što je to u našem samorazumijevanju što nas čini zabrinutijim za „postroženje izraza“ u osnovnom vjerovanju br. 6 koji se bavi naukom o stvaranju nego za činjenicu da imamo državne zastave u našim crkvama, ili počasnu stražu koja maršira s napadačkim strojnicama na događajima koje organiziraju Crkva ili sveučilišta, ili da nas gotovo uopće ne uznemiruje blagi stav Crkve o pitanjima prava na život ili možda to što još uvijek imamo rasno organizirane administrativne entitete u našoj Crkvi?⁵¹ Čini mi se da ova pitanja ne može preduhitriti pozivanjem na dobrohotni pluralizam ili sklonost njihovom svođenju na razinu „osobne savjesti“ kao da se posljedična heterogenost etičkog stajališta nekako ne tiče sržnih pitanja teologije Ostatka.

Žalosna je činjenica što, u nadi da ovaj moj osvrt nije nepotrebno oštar, adventisti redovito pokazuju mučni tercet probitačnosti, sentimentalizma/emotivizma i utilitarističkog razmišljanja koji podučavanje etike na sveučilišnim kampusima, a da ne spominjemo povijedanje općenito, često čini tako obeshrabrujućim pothvatom. Ali podučavati i povijedati se mora, gorljivo pazeći na istinu da će najosnovniji oblik Crkve Ostatka, „prva filozofija“ njene teologije i prakse, biti bezuvjetno opredjeljenje za nenasilje, suosjećajnost, oprost i svetost života.⁵² Odrecimo se stoga bavljenja doktrinama, naporima za evangelizacijom svijeta i pokušajima provođenja „reformacije i probuđenja“ u našim redovima, iako su svi oni, naravno, sami po sebi važni, koji nekako zanemaruju ili umanjuju gore spomenuta opredjeljenja ili im daju drugorazrednu važnost. Skupni poklici kao što su „Krist uskoro dolazi“ i „usredotočimo se na Isusa“ zasigurno su važni, veoma važni, sve dok ne služe kao posrednici jeftinih emocija umjesto poslušnog predanja i volje za oponašanjem Isusa uzimanjem križa u svim njegovim „konkretnim društvenim značenjima“ u „odnosu na neprijateljstva i vlasti“.⁵³

50 Izvadak iz pisma koje je Dietrich Bonhoeffer napisao svom bratu Karl-Friedrichu 14. siječnja 1935 (London: 1933-1935, ur. Keith Clements, preveo Israel Best, *Dietrich Bonhoeffer Works*, Minneapolis: Fortress, 2007, str. 285).

51 Za važan povijesni prikaz ovih pitanja vidi Douglas Morgan, *Adventism and the American Republic: The Public Involvement of a Major Apocalyptic Movement*, Knoxville: University of Tennessee Press, 2001.

52 Zamijetite, na primjer, definiciju Davida P. Gusheeja o svetosti života kao uvjerenju da „sva ljudska bića, u bilo kojem i svakom stadiju života, u bilo kojem stanju svijesti ili samosvijesti, svih rasa, boja i etničke pripadnosti, razine inteligencije, religije, jezika, roda, karaktera, ponašanja, fizičke sposobnosti/nesposobnosti, mogućnosti, klase, društvenog staleža, itd., bilo koje i svake partikularne kvalitete odnosa spram subjekta koji promatra treba doživljavati kao osobe jednake i nemjerljive vrijednosti, nepovredivog dostojanstva i stoga se prema njima mora ponašati razmjerno ovom moralnom statusu.“ „Spiritual Formation and the Sanctity of Life,” u *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective*, ur. George Kalantzis i Jeffrey P. Greenman, Downers Grove: InterVarsity, 2010, str. 215.

53 Yoder, *The Politics of Jesus*, str. 131.

To nas vraća našoj raspravi o Prvoj Petrovoj poslanici gdje se Crkvu potiče na trpljenje „ako je to Božja volja, čineći dobro“, a ne „čineći zlo“ (3, 17). Harnik, komentirajući ove riječi, tvrdi da

Crkva zbog svijeta nudi svoje milostivo, ranjivo i križoliko svjedočenje. Ali ako Crkva sudjeluje u putevima svijeta čija zla Evanđelje razotkriva (manipulacija, prisila, laganje, nadmoć, zlostavljanje, osveta, nasilje, rat), neće li sud svijeta nad Crkvom, u obliku svjetovnog odbijanja Crkvene poruke, sam po sebi biti oblik Božjeg suda nad Crkvom koja je zaboravila istinski, križoliki skandal evanđelja? Kao što apostol Petar kasnije kaže: Božji sud počinje s Božjim domom (4, 17).⁵⁴

4. Kršćani su, kao i Židovi u dijaspori, pozvani živjeti svoj identitet u stanju „kozmpolitskog beskućništva“⁵⁵ i kroz izražavanje „sveobuhvatne osobnosti“ u smislu pripadnosti nadetničkoj, nadnacionalnoj zajednici vjernika, „ne poistovjećujući se s partikularnim režimom u prostoru i vremenu“.⁵⁶ U konačnici, kao što nas podsjeća Terry Eagleton, „Boga...neznatno zanimaju države... Njega se ne može koristiti kao totem ili fetiš na taj način. Ako to pokušate učiniti, On će izmaknuti vašem doseg. On se brine za univerzalno čovječanstvo, a ne partikularni dio njega.“⁵⁷ Doduše, neki će prigovoriti tvrdeći da je mala doza patriotizma, prirodne ljubavi prema nečijoj zemlji, dobra za kršćansku dušu, da ona pokreće a možda i usađuje građanske vrline te olimpijske medalje čini pitanjem nacionalnog ponosa. Ali naivno je misliti da su ovakvi sentimentali zaštićeni od zadiranja snaga, političkih, ekonomskih, koje ih nastoje oteti i manipulirati ih za svoje ciljeve, da su oni nekako izuzeti od toga da budu jedan od mnogih „poglavarstava“ koje obilježava stanje „grešnosti“.⁵⁸ Ako nas je dvadeseto stoljeće naučilo nečemu, to mora biti poruka da patriotizam nikada nije samo patriotizam, već spremište nestabilnih sentimenata, nitroglicerina duše s kojim treba postupati s najvećim oprezom. Kao što nas Foucault ispravno podsjeća, stvari nisu suštinski loše, već su one samo uvijek opasne.⁵⁹ Arne Rasmussen prilično dobro ilustrira tu misao:

Događaji 1914. godine, koji su presudno oblikovali dvadeseto stoljeće, formativni su i tragičan primjer ovog odnosa između materijalne stvarnosti i imaginacije. Kako to da su

54 Harink, str. 96.

55 John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), str. 51.

56 Kroeker, str. 79.

57 “Religion for Radicals: An Interview with Terry Eagleton” (<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/09/17/religion-for-radicals-an-interview-with-terry-eagleton>). Za korisno bavljenje ovom temom vidi Ronald E. Osborn, *Anarchy and Apocalypse: Essays on Faith, Violence, and Theodicy*, Eugene: Cascade, 2010, 5. poglavlje.

58 Za važnu raspravu o pitanju poglavarstava vidi William Stringfellow, *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land*, Eugene: Wipf & Stock, 2004, posebno 3. i 4. poglavlje. Premda njegovo djelo nije tako dobro poznato kao Winkovo, Stringfellow nudi neke uvide o ovoj temi koji otvaraju oči. Na primjer, on nudi sljedeći opis prljavih i razornih taktika koje koriste poglavarstva u svojim intersubjektivnim i institucionalnim objavama: poricanje istine, dvoiličenje i pregovaranje, tajnovitost i hvalisanje stručnošću, nadgledanje i uznemiravanje, pretjerivanje i varanje, proklinjanje i očaravanje, uzurpacija i zauzimanje, odvratanje pažnje i demoralizacija, te nasilje Babilonske kule kao što je „verbalna inflacija, kleveta, glasine, preuveličavanje i nerazumljivi frazemi, retorička neobuzdanost, suvišnost, hiperbole...sofizam, žargon, vika, nesuvislost,... laži, blasfemija“ (ibid., str. 97-114, 106).

59 Michel Foucault, *The Foucault Reader*, ur. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984, str. 85.

njemački radnici, povezani s aristokratima protiv kojih su se inače borili, (isprva) oduševljeno željeli ubijati francuske radnike jer su živjeli s druge strane granice i obratno? Kako to da su njemački kršćani, čak i njemački katolici, željeli učiniti isto francuskim kršćanima/katolicima i obratno? Zašto gotovo nijedan crkveni vođa ili teolog nije ovo ubijanje doživio kao skandal?⁶⁰

Nažalost, oblikovanje takve sveobuhvatne osobnosti rijetko je dio poduke za krštenje onako kako se ona prakticira u Adventističkoj Crkvi. Često se ljude krštava a da nisu prošli temeljit proces upoznavanja s Isusovom politikom, „politikom“ koja u svom korijenskom značenju ima veze s „moći, odlučivanjem i položajem“.⁶¹ Razlozi za to vjerojatno se razlikuju od konteksta do konteksta. Možda to ima veze s gore spomenutom neravnotežom gdje potreba za usađivanjem doktrinarne ispravnosti nadilazi sve drugo, ili s pritiskom da se krste novi članovi, ili s nedavnim (nebiblijskim) širenjem „drugog krštenja“ kao sredstvom za ponovno uspostavljanje odnosa s Isusom, ili s pragmatičnim pokušajima da se osigura ostanak mladih u Crkvi.

Misao koju ovdje želim istaknuti je da način na koji krštavamo, ili više oblici poduke povezani s njim, očituju nedostatak priznanja da se nalazimo u postkršćanskom okružju koje je sličnije okolnostima s kojima se sučelila rana Crkva nego situaciji u osamnaestom, devetnaestom ili ranom dvadesetom stoljeću u Americi. U svjetlu ovoga, zar ne bi pitanja kao što je etika života, propovijed na Gori, pitanje općeg kršćanskog identiteta o kojem sam upravo raspravljao, uloga nenasilja, pitanje socijalne i ekonomske pravde, seksualnog integriteta u dobu pornografije, prakticiranje oprosta i uloge mučeništva trebala zauzeti središnje mjesto u poduci za krštenje i praksom oblikovanog naukovanja kao njegove posljedice? Uvjeriti ljude da vjeruju neke stvari zajedno s nekoliko dodatnih promjena u načinu života neće biti dovoljno ako želimo njegovati snažne kršćanske zajednice koje služe kao predstraže Božjeg kraljevstva.⁶²

60 Arne Rasmusson, “The Politics of Diaspora” u *God, Truth, and Witness: Engaging Stanley Hauerwas*, ur. L. Gregory Jones, Reinhard Hütter, i C. Rosalee Velloso Ewell, Grand Rapids: Brazos, 2005, str. 90. Vidi također Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, Collegeville: Liturgical Press, 1999, str. 31.

61 John Howard Yoder, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, ur. Glenn Harold Stassen, Mark Thiessen Nation i Matt Hamscher (Grand Rapids: Brazos, 2009), str. 80.

62 Alan Kreider zanimljivo primjećuje da većina onoga što smatramo ispravnom evangelizacijom jednostavno nije postojalo u ranoj Crkvi. Nije bilo evangelizacijskih skupova, o bogoslužjima za misionare nije se uopće čulo a rijetko se spominjao Veliki nalog. Nakon Neronovog progonstva na nekim mjestima đakoni su služili kao izbacivači osiguravajući da se nekrštena osoba ne pridruži bogoslužju nepozvana. Pa ipak, Crkva je rasla velikim koracima. Kako je to bilo moguće? Kreider objašnjava da je upečatljivo poimanje i katoličanstva i raseljeničke svijesti djelovalo kao ključni magnet za nekršćane. Obredi kateheze i krštenja bili su vrlo zahtjevni pa ipak nisu bili prepreka nevjerojatnom misijskom širenju Crkve (“They Alone Know the Right Way to Live”: The Early Church and Evangelism,” in *Ancient Faith for the Church’s Future*, ur. Mark Husbands i Jeffrey P. Greenman [Downers Grove: InterVarsity, 2008]).

Zaključak

Mnogo toga treba dodati kako bi ovaj opis eklezijalne liminalnosti bio snažniji i dijalektičniji. U ovu raspravu treba uključiti druge, posebno glasove neslaganja. Osim ovih upozorenja, pokušao sam opisati viziju raseljeničke svijesti koja je vjerna adventističkom opisu samih sebe kao „osebnog naroda“. Preuzimajući aluziju od Yodera, tvrdim da ovakvo razumijevanje mora podrazumijevati mogućnost prosuđivanja, a s njim i priznanja, da su neki izričaji adventizma nepomirljivi s Evanđeljem. Heterogenost je ponekada sinonim za miroljubivost, velikodušnu dobru volju i intelektualnu suptilnost. Međutim, ona također može biti izraz lijenosti, objesnih vlastitih interesa i ravnodušnosti, istinski rasadnik otpada. U tom smislu, William Cavanaugh može ili ne mora biti u pravu kada tvrdi da „nam cjelovite granice Crkve nikada nisu na raspolaganju“. Ali on je zasigurno u pravu kada dodaje da to „ne znači da središte nije vidljivo“⁶³ kao i da ga se načelno ne može imenovati pored drugih heterodoksnih alternativa.

Gradeći na ovim temeljnim opredjeljenjima nastojim naglasiti cjelovitije razumijevanje Ostataka koje počiva na epistemologiji mira i duboke opredijeljenosti za nenasilnu „mesijansku politiku“. Također predlažem da u našoj postkršćanskoj eri izgradnja teopolitičkog identiteta i oblikovanje raseljeničke svijesti trebaju biti u središtu pozornosti ne samo u poduci za krštenje već i drugim pastoralnim aktivnostima kao što su propovijedanje, savjetovanje, učeništvo i različiti oblici pastoralne skrbi. To ne znači da istina nije važna, to bi bilo strano i adventističkom naslijeđu i Pismu, kao i da se za nju ne treba revno boriti, već samo da se ova istina može razumjeti ako se opredijelimo za hod Isusovim stopama. Rečeno riječima moravskog vjerovanja: „Vicit agnus noster, eum sequamur“ („Naš Gospod je pobijedio, slijedimo ga“).

63 Cavanaugh, str. 152.

SUMMARY:

The Liminal Church: Exilic Consciousness and Adventist Theopolitics

Building on the work of John Howard Yoder and his delineation of galut as a normative ecclesiological descriptor, a number of contemporary theologians have sought to approach this theme from a distinct understanding of the Christian apocalyptic. In this article, I want to briefly examine the main parameters of these discussions in order to explore ways in which they might inform and be informed by the distinct theopolitical vision of Adventist remnant theology. In particular, I want to address the pressing issue of differentiation/exclusion that emerges in this connection through a theological engagement with the exilic discourse of 1 Peter.

Key words: adventist theopolitics; exilic consciousness; John Howard Yoder; 1. Peter; remnant; liminal

Izvornik: Ante Jerončić, 2012. „The Liminal Church: Exilic Consciousness and Adventist Theopolitics“, *Andrews University Seminary Studies* Vol. 50, No. 2, 2007-222.

Prijevod: Darko Pirija