

## TEOLOGIJA O »STRUKTURAMA«

L. B. GILLON

»Kada su se u naše doba pojavili fenomenologija i egzistencijalizam, trebalo je, tvrde neki, da se pojavi i teologija inspirirana fenomenologijom i egzistencijalizmom. Danas se proglašuje egzistencijalizam već skoro zastarjelom, a označuje se dolazak strukturalizma. Dužnost bi naših teologa bila da izrade teologiju inspiriranu strukturalizmom.«

Ovdje nije moguće iznijeti detaljnu analizu pojma »strukturalizam«. Izraz se najprije pojavio u lingvistici, kasnije u etnologiji, (M. Foucault). Ograničimo se na jednu opću definiciju: svaka je struktura »sistem transformacija sa svojim imanentnim zakonima (za razliku od vlastitosti svojstvenih elementima); održava se ili obogaćuje upravo tim svojim transformacijama, i bez toga unutarnjeg procesa one bi prešle njegove granice, ili bi tražile pomoć od vanjskih faktora« (J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, 1968, str. 6—7). U jednu riječ: svaka struktura uključuje neki totalitet, unutarnje modifikacije i neko samouređenje.

Evo nam jednog preciznog teksta iz kojega bismo mogli naslutiti u čemu bi se sastojala »strukturalistička metoda« u teologiji. »U poslu spasenja«, pisao je neki teolog, »ovaj konkretni svijet nije drugo u svojoj biti nego implicitno kršćanstvo, objektivni izražaj, ne sakralni, nego sveti i posvećeni izražaj ljudskog zajedništva s Bogom, dok je Crkva kao institucija spasenja, sa svojom eksplisitnom vjerom, sa svojim bogoštovljem i svojim sakramentima, direktan i sakralan izražaj iste zbiljnosti.«

Evo nas i pred dvjema »strukturalama«: s jedne strane elementi (vjera, sakramenti, bogoštovlje) ujedinjeni u Crkvi - »instituciji« pod znakom svetosti, a s druge strane svijet; »svjetovno« sačinjava također jednu »svetu« strukturu, princip »zajedništva« sa živim Bogom.<sup>1</sup>

1. Nije moguće u svim jezicima riječima izraziti razliku između „sacrum“ i „sanctum“ (Das Heilige može izražavati jedno i drugo). Kako bilo, prema nekim stručnjacima francuskog jezika „sanctum“ predstavlja božanski atribut „par excellence“. Bog je „Sanctus“ — svet, i kao takav nadilazi ujedno i „sacrum“ i ono što nazivamo „profano“: sve što proizlazi od Boga je „sveto“ (Teilhard de Chardin, različitim terminologijom, govori slično: „sve je sveto, ništa nije profano onomu koji zna gledati“). Prema tome vremenite strukture, elektronske mašine, kultura itd. „svete“ su.

Takvo mišljenje zaboravlja razliku između sudioništva s Bogom u zajedničkom pojmu bitka, istinitosti, dobrotosti koji je uključen u svemu što opstoji, i formalnog sudioništva u Božjoj bitnosti (ili, ako hoćete, u Božjoj svetosti) što se ne obistinjuje osim u milosti: *consorties divinae naturae*.

Netko bi mogao reći da sve ovo nije drugo nego posuvremenjenje i prilagođivanje klasične razlike između naravnog i nadnaravnog »reda«. Klasična je teologija iznosila seriju analogija, npr. između milosti i općenite ingerencije u čovječju djelatnost, između naravne moralnosti kao objekta naravne etike i objavljene etike, između stečenih moralnih kreposti i onih ulivenih. Ali u tim se primjerima radi o analogijama, a ne o paralelnim »strukturama«. Daleko od toga da se tu radi o nekoj jukstapoziciji ili stavljanju jednoga do drugoga. Naravni i nadnaravni red predstavljaju totalnu podređenost prvoga reda drugomu redu. Cilj je u tome da se dokaže nedovoljnost čiste naravne etike i njenu neefikasnu težnju da sebe nadiđe.

Drukčije treba govoriti u perspektivi teme koju smo izabrali za našu meditaciju. Mjesto podređenosti između naravi i »nadaravnog reda«, koji je apsolutno nadilazi, mi imamo dvije paralelne strukture, i jedna i druga su »svete, »posvećene«. Mjesto podređenosti mi, dakle, imamo ekvivalenciju. Neće li ekvivalencija otvoriti vrata supstituciji? Drugim riječima, prijelaz elemenata iz strukture *b*, recimo sakralnog tipa, u elemente strukture *a*, koja je »sveta« ali profana, ne bi značila nestanak biti, niti smanjenje vrijednosti, jer jedna i druga struktura predstavljaju zajednički element sudjelovanja u Božjoj svetosti. A taj prijelaz nije drugo nego »desakralizacija«, nazvana manje ispravno »sekularizacija«.

R. Bultmann je napisao da je kršćanstvo (a prije njega židovstvo) nastupilo kao najradikalniji pothvat »desakralizacije« koji je ikada opstojao. Za poganstvo svemir je bio »pun bogova«, bio je bog. Proglašenjem apsolutne Jednine i transcencije Božje svemir temeljito gubi svoj božanski karakter. On više nije bog, on je Božji stvor. I upravo stoga što je svemir Božji stvor on nam govori o Bogu, mi se Bogu divimo u tim djelima, mi ga uzvisujemo i hvalimo u njima, jer sva su ta djela proizašla iz Božjih ruku. U tom smislu svemir je sačuvao karakter nečega što je »sacrum«.

I tako je svemir postao »znakom« Božjim. Posve drukčije govori moderan čovjek: »Kozmos je (za njega) postao neproziran, inertan, nijem, on ne emitira nikakve poruke, ne šalje nikakve šifre« (M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, str. 178). I evo do kako ozbiljne pastoralne konsekvencije dopiremo: »Kozmička liturgija, sudioništvo naravi u kristološkoj drami postali su kršćanima što žive u modernom gradu nepristupačni« (isto mj.).

Mogao bi tkogod, bez sumnje, primijetiti da i onaj potpuno areligiozni moderni čovjek ostaje uvijek pod utjecajem mitova, shema, iako počesto skrivenih u nesvijesti; on još živi u znaku svetoga. »Kino, recimo, ta tvornica sanjarskih snova, preuzima

---

Isto tako treba uočiti kako kod Grka izraz „*agios*“, „*agion*“, a kod Latina „*sacer*“, „*sacrum*“ označuju osobu ili predmet posvećen bogovima, i tako uvode razliku između sakralnoga i profanoga. *Sanctus*, *sanctum* označuju predmet zaštićen zakonskom sankcijom (*sancitum*), a taj predmet mora biti svet. Istom u helenističkoj epohi Grci direktno pridjevaju svojim bogovima epitet *agios*. — Kod Latina izraz „*sanctus*“ prida jednom bogu pojavljuje se već u III stoljeću prije Krista (Naevius). — Kod kršćana izraz „*sanctus*“ postaje sinonim za „*agios*“, a ovaj je prijevod izraza „*Qadosch*“. Ovaj se zadnji izraz upotrebljava u tvrdnji: „Svet“ je prije svega Bog u svojoj apsolutnoj transcenciji.

i iskorišćuje bezbrojne mitske motive: borbu između Herosa i monsturna, inicijacijske kušnje i sukobe« (isto dj. str. 174). »Kamufiliranih ili degeneriranih« postupaka nema samo kod raznih sekta, kod političkih mistika, nego i u pokretima što se nekako surovo nazivaju »laičkim«. Suvršeno je insistirati na inicijacijskom karakteru psihoanalize i na mitskim izljevima što ih ona sa sobom nosi. Uza sve to, ispravno opaža Eliade, ovi mnogostruki ostaci mitova i sakralnosti, više ili manje izobličeni oblicima, nisu u pravom smislu kod modernog čovjeka, koji se proglašuje areligioznom, integrirani u religiozni Weltanschauung. Oni nimalo ne modificiraju »ne-religiozno« obilježje modernog čovjeka.

Fenomen se desakralizacije širi. Desakraliziraju se: narav, institucije, socijalna skrb, bolest, smrt itd. Što će se dogoditi s kršćanstvom? Zar ne možemo reći da je »radikalna« desakralizacija u isto vrijeme i radikalna »dekristijanizacija«? Neki će odgovoriti: nikako, jer kršćanstvo može biti bez te razlike između sakralnoga i profanoga. Kršćanstvo ništa ne gubi ako postepeno nestane sakralnoga; »zajedništvo« sa živim Bogom može biti ostvareno i posredstvom svjetovne strukture, jer i ona je »sveta«, iako nije »posvećena«. Zar svjetovni prostor ne može poslužiti kao sjedište velikih manifestacija Duha? Neki su ukazivali na studentske »kontestacije« kao na neku karizmatičnu manifestaciju te vrste.

Za američke teologe pripadnike »radical Theology« totalna desakralizacija uključuje »smrt Boga«. Ovdje se do toga ne dolazi jer se opravdano zastupa mišljenje da profani svijet predstavlja djelo živog Boga, da predstavlja također »svetu« strukturu, da omogućuje zajedništvo sa živim Bogom. Prišli bismo bliže Teilhardu kada bismo ustvrdili da je sve sveto, da ništa nije profano. Da, prišli bismo mu bliže nego Van Burenu i Altizeru.

Pitanje je u ovome: da li zajedništvo sa živim Bogom može još naći svoje mjesto u prihvaćanju totalne desakralizacije I ne radi se tu o nekoj teoretskoj raspravi, nego o konkretnoj, »egzistencijalnoj« analizi. Počujmo jednog teologa, tzv. »progresistu«. Pred raznim »događajima« od kojih je satkan naš osobni i kolektivni život mi smo se običavali pozivati na Božju Providnost vjerujući da ona rukovodi zbivanjima u svijetu... Mi ovaj stav ne preziremo, ali priznajmo da on ostaje u apstraktnosti, ostaje, s obzirom na ponekad dramatski sadržaj tih zbivanja, na njihovoj vanjštini. Doista, takav je stav bliži deizmu<sup>2</sup>, prema kojemu strašno božanstvo tumači našu nemoć i pruža pomoć u našoj slabosti, nego kršćanstvu, jer u kršćanstvu čovječanstvo je u Božjim rukama i ne izaziva nikakvu alijenaciju u njegovu režimu »ljubavi«.

Na taj način religiozni čovjek molio je Boga u nevoljama, zahvaljivao mu je u trenucima sreće. Sve bi se to imalo karakterizirati kao »apstraktni«, »neefikasni« stav. Još više, time se ostvaruje neka alijenacija čovjeka, on gubi svoj neovisni suverenitet u korist jednog Boga, Gospodina i Vladaoca. »Desakralizirani« kršćanin mjesto da moli posve će se predati zbivanju da njim ovlada,

2. Učeni teolog bez sumnje namjerava reći: teizam, jer „deizam“ upravo niječe svaku Božju intervenciju u svijetu, dosljedno svaku prosidbenu molitvu.

da ga transformira, nasljedujući u tome poniznu Kristovu službu. Ali što tada ostaje od »zajedništva« sa živim Bogom kada se upravo zaniijekala (ili metnula u zgradu) njegova providnosna ingerencija u svijetu?

Jer »svjetovno« kršćanstvo ne vjeruje u Boga »koji upravlja čovječjom sudbinom« (citat u reviji *Lumière et vie*, br. 89, str. 112), indiskretnog Boga koji traži da »pozna naše misli« (isto mj. str. 113). I evo nam konačne izjave: »Ja ne vjerujem više u direktnu Božju intervenciju u život; ja vjerujem u zbivanje, jedini znak« (str. 117).

Ova ispovijed vjere nije ništa drugo doli Lockeov i Lotaurcov deizam. R. Bultmann je manje radikaln. I on, očito je, odbija »mit-sku« koncepciju koja bi išla za tim da »objektivira« Božju intervenciju, da je pronalazi u spletu podređenih uzroka kao da je ona na neki način između njih utkana (z w i s c h e n). Ipak, treba reći da se Božja ingerencija ostvaruje u (in, a ne između) podređenim uzrocima, i to na apsolutno skriven način, tako da nam samo vjera može predočiti Boga u njegovu djelovanju u svijetu. »U vjeri ja mogu shvatiti neki događaj kao da mi dolazi u obliku milosnog dara ili kao kazna... S druge strane mogu isti događaj shvatiti kao kariku u lancu prirodnog zbivanja ili toka stvari« (*Jesus Christ and Mythologie*, N. Y. 1958, njemački u *Glauben und verstehen*, sv. IV, Tübingen, 1967, 173). Uzmimo jedan znatan događaj u našem životu, jednu presudnu odluku, ili povijesni događaj. Znanost, biologija, psihologija, povijest — sve tumače. Ali paradoks vjere, a da ništa ne promijeni, unosi jednu riječ: d e n n o c h, a ipak... opstoji i drugi aspekt, nešto drugo. Vjera nam predočuje događaj kao intervenciju Božju.

Sve ovo uključuje negaciju čuda, jer uplitanje Božje ingerencije bilo bi kao čudo u toku podređenih uzroka. Ali time se ona apsolutno skrivena Božja ingerencija u svijetu ipak ne niječe. Zar bi Bultmann s tog gledišta bio više kršćanin nego onaj koji borbeno niječe Božju ingerenciju da se osloni jedino na »čisto« zbivanje?

Završimo s jednim tekstom avangardnog teologa: »Čovječanstvo je jedini znak transcendencije koja nam je udijeljena. Ali taj se znak ne smije lišiti suštine. Nestanak Apsolutnog Boga jest garancija vrijednosti toga znaka. Tako čovjek-vjernik nije više spriječen ili onemogućen da se s drugim susretne u darivanju. On nije više u svojim imanentnim snagama kao neki derivat upućen na onu stranu. Pozvan je da uđe u »svjetovno«, bez skrivanja misli, bez bijega u drugi svijet. On jedino ovdje nalazi svoje opravdanje. Krist je taj čovjek koji je prvi navijestio da se transcendencija sastoji u sveobuhvatnom odnosu čovjeka prema drugomu. Bog se u Kristu sakrio, i time vratio čovječanstvo samome sebi. Do tada je ono bilo progutano Božjom Suverenošću. Postalo je slobodno posredstvom Sluge, a to je Isus Krist«.

Analizirajmo malo pobliže ovaj tekst. Autor se ne priznaje t e o r e t s k i m ateistom, ali prihvaća »nestanak« transcendentnog Boga koji više ne nalazi mjesta u svijesti i u životu modernog čov-

jeka. Iz povijesti religija znamo da nestanak ili zamagljenje »velikih bogova« u primitivnim religijama ne znači da je njihov opstanak doveden u sumnju. Religiozna svijest tih primitivaca više je zainteresirana za bogove nižega reda i za demone. Nešto slično bismo imali u kršćanstvu modernog čovjeka: Boga je »nestalo«, a ne radi se o tome da ga se niječe.

Ovaj nestanak transcendentnog Boga, time i nestanak nade u »drugi svijet« (život poslije smrti, nebo, pakao), omogućuje čovjeku da se potpuno preda zemaljskim stvarima, da se »posveti« (sit venia verbis) Čovječanstvu. Ono je, odsada, jedini znak transcendentije u tom smislu da čovjek nije primoran da se preda jednoj rasi, jednom narodu, nego neograničenoj potencijalnosti ljudskoga roda. Da se poslužimo terminologijom Pavla Tillich, dimenziji vječnoga u vremenu (the dimension of the eternal here) supstituirala se dimenzija sveopćeg vremenitog (the dimension of the universal here). Usp. Paul Tillich, *Systematic theology* II, Chicago 1966, str. 69.

Konačno, poziva se na Krista kao da je u njemu »nestao« transcendentni Bog: Krist nas je oslobodio od tiranije Očeve (stara freudovska teza) da nas potpuno posveti zemlji. Ljubav prema bližnjemu nije potpuna ako je podijeljena s ljubavlju prema Bogu. Nestanak Boga u Kristu uvjet je naše slobode: do sada je čovjek bio Božji rob, sada je on slobodan, posredstvom Krista »sluge«: sluge Jahvea ili sluge Čovjeka?

Pri svemu se ovomu zaboravlja da Stari zavjet nije samo prožet strahom prema Jahvi; Jahve je također vrlo ljubazan Otac, on je vjerni Zaručnik Izraelov. Zar nas Krist nije naučio da ga nazivamo »Ocem«, a htjeli bismo da nas od njega oslobodi? Krist nas nije došao osloboditi od Oca, nego od zla i Zloduha. »Novi zavjet«, pisao je suvremeni teolog, »promatra teocentrični monoteizam kao praplan Kristova otajstva« (E. Schillebecks, *Révélation et théologie*, Bruxelles 1965, str. 182).

Bez sumnje, netko će primijetiti da je upravo ta slika transcendentnog Boga, svemogućega, »Boga s nama«, »Boga Suca« itd. koju moderni čovjek odbacuje, kao što odbacuje i biblijsku sliku svijeta »na tri kata«, tj. Boga koji sjedi na nebesima, okruženog anđelima, čovjeka na zemlji, vragove ispod. Moderni čovjek ne može više vjerovati da Bog »govori« kroz oluju, kao neki speaker na radiju, da bi imala pasti kiša, ne, sve su to naravni fenomeni u kojima Bog ne interwenira. Gdje je, dakle, njegova svemoć? Autonomna se savjest ne podlaže vrhovnom sucu. A što se tiče »metafizike bića«, koja bi htjela spojiti sva stvorena i kontingentna bića s prvotnim Apsolutnim, ona nije ništa drugo nego jedan »kulturni fenomen«, i ona se u doba egzistencijalizma i fenomenologije mora smatrati zastarjelom.

U svemu ovom osjećamo kako se radikalno gubi smisao za bićem, kako se dokazuje nesposobnost razlikovanja između znanstvenog tumačenja fenomena i autentične metafizičke vizije svijeta. Zaboravlja se da u perspektivi bića opstojnost podređenog uzroka, njegova djelatnost, njegov učinak nužno ovisi o prvom i apsolutnom uzroku bića. Na žalost, ovo svjetlo bića ostaje tamno

za slabe čovječje oči, koji je u ovom sličan noćnoj ptici pred sunčanim svjetlom, kako je davno opažao Aristotel. Reći da je ova metafizička vizija vezana uz neki »kulturni kontekst« koji se smatra zastarjelim, znači priznati da je »čovjek umro«, kako se danas i proglašuje, poslije nego se proglasilo da je Bog umro. To znači lišiti čovjeka onoga što ga jedino čini velikim, da ga se učini podložnim mnoštvu struktura u kojima se on pojavljuje kao stvar, a ne više kao osoba i sloboda. Ono što možemo nazvati »kulturnim kontekstom« jest upravo ova nesposobnost da se dovine do bića, a ne biće u sebi. Prema tome prvotni razlog, najdublji korijen »sekularizma« i »nestanka« problema o Bogu, kako ga on zastupa, nalazi se upravo u gubitku bića.

Pred nama su, dakle, dvije paralelne strukture: s jedne strane kršćanstvo sakralnog tipa, utemeljeno na razlici sakralnoga i profanoga, ostavljajući da profano posjeduje svoju vlastitu i zakonitu autonomiju, što otvara vrata nekoj »sekularizaciji«; s druge strane nalazi se »desakralizirano kršćanstvo«, »svjetovno« kršćanstvo. Ovo nam se prikazuje u dva oblika: jedan zastupaju američki teolozi koji propovijedaju da je Bog umro, Boga je nestalo iz savjesti i iz ljudskog života, ali ostaje još mjesta za svjetovno kršćanstvo, posve lišeno sakralnog omota; drugi oblik priznaje transcendentnog Boga, u njemu se izriječkom ne tvrdi da ga je nestalo, ali njegovi bi predstavnici rekli s Dietrichom Bonhöfferom da mi moramo živjeti s Bogom i pred Bogom kao da Boga nema. Radi se o tome da se naučimo biti bez Boga, da živimo u svijetu i da ga preobrazujemo kao da Boga nema, i to je jedino moguć stav za odraslog čovjeka, emancipiranog od štitištva Očeva. Ali zar u tom slučaju ne ostaje samo onaj »dokoni bog« primitivnih religija i deizma? Nisu li teolozi koji zastupaju ideju da je Bog umro prekinuli vezu i s premisama »svjetovnog« kršćanstva? U svakom slučaju ne vidi se uopće što ostaje od evanđelja u poimanju takvog kršćanstva u kojemu se ne bi smjelo izgovarati Očenaš. »Areligiozno« kršćanstvo konačno će se svesti na prostu filantropijsku djelatnost, na socijalni Gospel.

#### SUMMARIUM

De sic dictis „structuris“ in praesenti agitur. Non analysis termini, non quarumcumque structurarum sors interest, attentionem movet potius illa quae „desacratum“ ac illa quae „sacrum“ vult christianismum. Certe hic distinctionem inter sacrum (sanctum) et profanum-mundanum numquam abigit. Sive somniando Deum mortuum, sive consilium dando agendum ac si Deus non existeret, in eundem impingitur lapidem: in negationem sanae metaphysicae, in evacuationem theologiae, in reductionem ad nihilum ipsius Evangelii. Dices, numquid scriptores Deum mortuum profitentes vel Deum in Christo disparuisse blasphemantes digni sunt ut audiantur vel legantur? Libentius dicere hoc iam non intra limites scientiae sistere verum in campum ethicae ac moralis transire. Miranda patientia auctor veritatis semitam ostendit.