

Hermeneutički zaokret Davida Tracyja

Turza, Zoran

Doctoral thesis / Disertacija

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:222:256813>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-27**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)





Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Zoran Turza

**HERMENEUTIČKI ZAOKRET DAVIDA
TRACYJA: OD *BLAGOSLOVLJENOG*
BIJESA ZA REDOM DO ANALOŠKE
*IMAGINACIJE***

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2015.



University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Zoran Turza

**HERMENEUTICAL TURN OF DAVID
TRACY: FROM *BLESSED RAGE FOR THE
ORDER TO THE ANALOGICAL
IMAGINATION***

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2015



Sveučilište u Zagrebu
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Zoran Turza

**HERMENEUTIČKI ZAOKRET DAVIDA
TRACYJA: OD *BLAGOSLOVLJENOG
BIJESA ZA REDOM DO ANALOŠKE
IMAGINACIJE***

DOKTORSKI RAD

Mentor:
Izvr. prof. dr. sc. Željko Tanjić

Zagreb, 2015.



University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Zoran Turza

**HERMENEUTICAL TURN OF DAVID
TRACY: FROM *BLESSED RAGE FOR THE
ORDER TO THE ANALOGICAL
IMAGINATION***

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Assoc Prof Željko Tanjić

Zagreb, 2015

Podaci o mentoru

Željko Tanjić rođen je 1968. godine u Bjelovaru. Studirao je teologiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Nakon druge godine studija nastavlja teološko obrazovanje u Rimu gdje, također, na Teološkom fakultetu Papinskog sveučilišta Gregoriana u Rimu upisuje i poslijediplomski studij. Doktorirao je 2000. iz područja fundamentalne teologije. Doktorski rad nosio mu je sljedeći naslov: *Veritas in Christo. Le determinazioni del concetto di veritá nei documenti del Concilio Vaticano II*. Nakon poslijediplomskog studija vraća se u Zagreb na Katolički bogoslovni fakultet gdje radi na Katedri fundamentalne teologije čiji je pročelnik postao 2009. godine.

Od 2009. do 2011. obnašao je dužnost direktora izdavačke kuće *Kršćanska sadašnjost*. Nakon toga nadbiskup Josip Bozanić imenovao ga je 2011. rektorom Hrvatskog katoličkog sveučilišta.

Osim toga, boravio je u Americi kao gost predavač na Katoličkom sveučilištu u Washingtonu u zimskom semestru akademske godine 2006./2007. U narednom periodu, od 2007. do 2011. glavni je urednik *Bogoslovske smotre*, sudjeluje u radu XII. biskupske sinode u Vatikanu, surađuje na znanstveno-istraživačkom projektu *Teološko fundiranje solidarnosti* te na projektu *Supsidijarnost u hrvatskom društvu*. Član je Europskog društva za katoličku teologiju, Upravnog vijeća Instituta društvenih znanosti „Ivo Pilar“, American Academy of Religion, Etičkog povjerenstva Dječje bolnice *Srebrnjak* i Znanstvenog vijeća časopisa *Diacovensia* Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku. Od prošle godine, 2014., također je član Međunarodne teološke komisije.

Autor je knjige *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka* iz 2009. godine i tridesetak znanstvenih članaka. Sudjelovao je svojim doprinosima na nekolicini domaćih i međunarodnih znanstvenih simpozija te je uredio četiri knjige.

Riječ zahvale

Ponajprije zahvaljujem svom ocu Antunu, majci Mariji i bratu Dejanu koji su me od samog početka studiranja podržavali u svakom pogledu. Hvala također mojim prijateljicama i prijateljima vjeroučiteljima – Veri Horvat, Mariji Srdarević i Zdravku Lučiću – ravnatelju Ivanu Kostenjaku, knjižničarki Zrinki Krišković i prijateljici Ljerki Miletić koji su me također pratili na putu pisanja kako ohrabriranjem, tako i svojom pomoći i podrškom.

Nadalje, hvala svim prijateljicama i prijateljima s kojima sam uspio ući u svojevrsni teološki dijalog: Draženu Zetiću, Danijelu Tolvajčiću, Ivi Mršić Felbar, Jozi Kožuloviću, Bruni Petrušiću, Tomislavu Kovaču, Borisu Gunjeviću, Goranu Kneževiću, Nikoli Kneževiću, Milanu Kovačeviću i mnogim drugima.

Zahvaljujem također na molitvenoj i prijateljskoj podršci s. Amabilis Jurić.

Velika hvala prijatelju i mentoru Željku Tanjiću koji je od samog početka studija znao poticati moju ljubav prema teologiji i koji je imao dovoljno strpljenja kako bi se ovaj rad priveo kraju.

Na kraju od svega srca zahvaljujem voljenoj supruzi Heleni na nesebičnosti i razumijevanju za vrijeme pisanja rada, kao i svojoj djeci Marti i Jakovu na sreći i bogatstvu koju donose našim životima.

Radnju posvećujem svojim roditeljima Antunu i Mariji koji su uvijek stajali uz mene!

Sažetak

Disertacija posebnu pozornost posvećuje teološkoj misli sjevernoameričkog teologa Davida Tracyja (r. 1938.) koji je cjelokupno svoje istraživanje posvetio fenomenu pluralizma. Svojim djelom *Analoška imaginacija: kršćanska teologija i kultura pluralizma* (1981.) Tracy je izvršio hermeneutički zaokret u odnosu na prijašnje djelo *Blagoslovljeni bijes za redom: novi pluralizam u teologiji* (1975.). Cilj je doktorskog rada kritički analizirati Tracyjevo djelo *Blagoslovljeni bijes za redom* kako bi se sustavno rekonstruirao Tracyjev hermeneutički zaokret u djelu *Analoška imaginacija*.

Doktorski rad strukturiran je u tri cjeline i devet poglavlja. U prvoj cjelini teološka misao Davida Tracyja smješta se u kontekst teologije 20. stoljeća (1. poglavlje) te se iznosi pregled njegove misli kroz četiri glavna razdoblja (2. poglavlje). Zatim, autor opisuje najvažnija razdoblja i autore iz povijesti hermeneutike koji su obilježili razumijevanje iste (3. poglavlje i 4. poglavlje). U trećoj cjelini iznose se glavne teze *Blagoslovljenog bijesa za redom* (5. poglavlje) i *Analoške imaginacije* (6. poglavlje), zatim se opisuje Tracyjev hermeneutički pristup u navedenim knjigama (7. i 8. poglavlje) da bi se u zadnjem poglavlju prikazale temeljne značajke Tracyjevog hermeneutičkog zaokreta (9. poglavlje).

Autor polazi od činjenice kako je u središtu knjige *Blagoslovljeni bijes za redom* revizionistički teološki model utemeljen na fenomenološko-metafizičko-korelacijskoj metodi koji želi ponovno ispitati dva teološka izvora: kršćanski tekstovi i zajedničko ljudsko iskustvo te jezik. U *Analoškoj imaginaciji* Tracyjev više ne favorizira tradicionalnu metafizičku analizu koja dovodi do istine, nego prednost daje hermeneutici koja unutar različitih tradicija pronalazi njihov bitni sadržaj koji naziva klasikom. Tracyjev hermeneutički zaokret temelji se na različitom shvaćanju hermeneutike u *Analoškoj imaginaciji*.

Autor se služi sljedećim metodama: povijesno-teološkom, povijesno-kritičkom, komparativnom, analitičko-kritičkom, kritičko-evaluativnom te metodom prikaza i sinteze. Disertacija u širem smislu doprinosi boljem razumijevanju međureligijskog i interkulturalnog dijaloga, a u užem smislu boljem razumijevanju Tracyjevih radova.

Ključne riječi: *David Tracy, pluralizam, revizionistički model, hermeneutika, hermeneutički zaokret, analoška imaginacija, klasik.*

Summary

Dissertation pays special attention to North American Catholic theologian David Tracy (born in 1938). He has devoted his entire theological investigations to phenomenon called "pluralism". Main thesis of this work is next: in his book *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981) Tracy performed hermeneutical turn in regard to his earlier work *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975). The goal of this doctorate is to show Tracy's hermeneutical turn by critically analysis of both his most important books. The two main hypothesis are as follows: central method of revisionist model in *The Bessed Rage for Order* is phenomenological-metaphysical-correlational method, and central claim of *Analogical Imagination* is theological strategy of analogical imagination that is capable of becoming a part of broader dialogue in public.

Author of dissertation splits his work into three sections and nine chapters. In the first section named *Overview of David Tracy's theological thought*, after short introduction to theology of David Tracy in reference to theology of the twentieth century (first chapter), author gives an overview of Tracy's theological thoughts (second chapter). His work is divided into four periods: early thinking, hermeneutical turn, interreligious-dialogical thinking and postmodern search. It has been shown that Tracy never stayed at the same point of view that he permanently change and evaluate his thinking depending on new theological situations and problems. Thus, after his doctorate about theological investigations of Bernard Lonergan, Tracy has found that Lonergan's thinking is inadequate to present situation. Lonergan's achievements on the method in theology are not in the focus of theological investigations any more. New problem that arises in our horizon is pluralism. Tracy leaves achievements of his teacher Lonergan and turns into problems that poses phenomenon called "pluralism". First, in *Blessed Rage for Order*, in the context of fundamental theology, he discussed pluralism in theology. Uncontented with resolutions of ortodox, liberal, neoortodox and radical theology he proposes revisionist model that will adequately relate two theological sources: common human experience and language, and Christian texts. After searching for adequate theological model he did hermeneutical turn in *The Analogical Imagination*. Within systematic theology and by expanding question of pluralism in theology to wider society and culture, he amounts theological strategy of analogical imagination. Afterwards he applies analogical imagination to interreligious dialogue with Buddhism and to the dialogue with psychoanalysis and philosophy, especially in his book *Dialogue with Other: the*

Inter-religious Dialogue (1990) In the last period he wrote about postmodernism and theology in *On Naming the Present* (1994). Author summarizes that Tracy never stops on the merely one theological problem. His mind is never static. As culture and society change and pose the new questions he is focused on new theological strategies. Author concludes this section by statement that the key thought of his work is pluralism. Tracy never stops thinking about theology in always new pluralistic contexts.

Second section is called *Hermeneutics as precondition of understanding David Tracy's theological turn*. Author is convinced that it is impossible to comprehend Tracy's hermeneutical turn without short introduction to the key authors of hermeneutic tradition (third chapter). Therefore author brings explanations of basic terms connected with hermeneutics and by historical-critical method and method of representation which presents main period in history of hermeneutics and key authors. He highlights that the biggest change in history of hermeneutics has happened when Friedrich Schleiermacher distinguished philosophical from biblical hermeneutics. Schleiermacher is the founder of philosophical hermeneutics which is then elaborated by Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. Last two philosophers are in the focus of author's interest because Tracy's hermeneutical turn is primary influenced by Gadamer and Ricoeur. Author sums up that the key features in history of hermeneutics are as follows: first is school of Alexandria which is oriented on interpretation of Bible based on analogy, second feature is school of Antiochia which prefers literally interpretation and third is synthesis of this two traditions with his major representative in St. Augustine. Author has concluded that Tracy's hermeneutic strategy is mainly like the third option, respectively Tracy uses synthesis of Alexandrian and Antiochian school which means that he includes allegorical and literally interpretation. Also, in this section, author represents main characteristics of philosophical hermeneutics of Gadamer and Ricoeur. He concludes that the major difference between them is based on their understanding of the method. While Gadamer directly criticizes method and focuses on comprehending the truth in tradition in a way of a game, Ricoeur undertakes longer way of understanding the truth by affirming methods that can help in interpreting texts. In the last chapter of this section (chapter four), author brings short history of theological hermeneutics especially introducing understanding of theological hermeneutics in the work of Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Wolfhart Pannenberg, Emerich Coreth, Claude Geffré and Werner Jeanrond. Author states that theological hermeneutics are separated between

hermeneutics that comes out from Christian revelation and faith and hermeneutics that begins from concrete situation of the reader. Author finds this dialectic as dialectic between "hermeneutics from above" and "hermeneutics from below".

The third and main section is called *Basic guidelines of David Tracy's hermeneutic turn*. Author splits this section into five chapters: *Revisionist model* (chapter five), *Analogical imagination – hermeneutic strategy for dialogue* (chapter six), *Hermeneutic approach in Blessed Rage for Order* (chapter seven), *Hermeneutic approach in The Analogical Imagination* (chapter eight) and *Main characteristic of David Tracy's hermeneutic turn* (chapter nine).

In chapter five author explains Tracy's revisionist model which is grounded on five thesis as follows: 1st, two theological sources are common human experience and language and Christian texts, 2nd, theological task is critical correlation between research results of two theological sources, 3rd, phenomenology of religion dimension is method of investigation of the first theological source – common human experience and language, 4th, historical and hermenutical method of investigations are key methods for Christian texts and 5th, to define the truth status of results of researches metaphysical or transcendental reflection is needed. Revisionist model involves revisiting of Christian texts and common human experience, but at the same time remains firmly connected with tradition. It assumes that common human experience is a specific theological source. Author underlines that Tracy uses Paul Tillich's method of correlation in a new way. Tillich correlates human situation and message which is based upon Scripture in the way that situation pose questions and message gives answers. Tracy allows multidirectional communication between situation and message and calls it "mutually critical correlation".

Author clearly emphasizes the three facts about Tracy's revisionist model: firstly, revisionist model is Tracy's attempt to determine major features of Christian theology which has become pluralistic; secondly, and this is at the same time major weakness of the revisionist model, the whole model has introductory character which means that it is only propositional and it brings principles that are waiting for their application; and thirdly, the question of hermeneutics is only a question of method that can improve our understanding of Christian texts. This is elaborated in chapter seven.

Dialogue and theological strategy of analogical imagination is of the main interest in chapter six. Author begins with Tracy's dictum that a theologian can be theologian only if he

speaks to three publics: society, academy and church. Tracy's dictum assumes, as author suggests, that theology is usually oriented on church as theological public. According to this framework theology becomes marginalized and privatized like art. On the basis of this dictum author continues to present Tracy's model of dialogue as follows: every participant of dialogue has to find most important core of his own tradition or religion that reveals truth for him, which is named a classic followed by Gadamer. The classic is the richest part of some tradition and culture and doesn't need some legitimation from outwardly because he reveals himself as a classic by his own power of truth. Author underlines four features of classic in Tracy's interpretation: a classic is the fact of every culture, in the core of the classic is happening of the truth that is disclosed in the classic himself, he covers the subject that interprets him and he is public.

Then, as author continues, Tracy tries to found definition of a religious classic. As Tracy suggests, a religious classic is the one which reveals the truth in some part of religion. Two strategies that help to understand religious classic are manifestation and proclamation where manifestation is oriented to ritual, myth and symbol and proclamation to the word. Tracy finds very helpful Mircea Eliade's work where manifestation is emphasized. As author argues, Tracy considers that tradition of manifestation is important for the real ratio between manifestation and proclamation. Furthermore, Tracy investigates what it could be a Christian classic. He insists that Christian classic is the person and event of Jesus Christ which is confirmed in the Bible because every aspect of Christianity could be understood only if it is connected with Jesus Christ. After the process of naming the classic, a participant of dialogue enters the process of dialogue risking his own tradition and beliefs. This whole process is a process of analogical imagination which results with authentic conversations between participants of the dialogue. Author highlights that theological strategy of analogical imagination like a strategy of revisionist theology in *Blessed Rage for Order* includes aspect of critical interpretation of tradition and common human experience, but it does not mean that Tracy stands in tradition of liberal theology. Instead, revisionist model confirms that he is critical to liberal tradition. Critical examination of Christian tradition opens up a participant of dialogue not to abandoning his own beliefs and tradition, but to a true and deliberate mode of dialogue. Also, author slightly announces hermeneutical turn which is the subject of chapter eight.

In chapter seven author questions Tracy's hermeneutical approach in *Blessed Rage for Order*. It has been shown that there is no kind of hermeneutical model that is developed and

shown systematically, rather there is hermeneutical approach and model that serves to point limit character of Christian texts which indicate to transcendental dimension. Ricoeur's and Gadamer's achievements are the most important for Tracy. Author considers that Tracy favors several contribution that hermeneutics brings to us: it helps us to interpret Christian text because it abandons psychological interpretation, it focuses us on a sense of the text and aids theology to distinct from ethics and metaphysics. Subsequently Tracy emphasizes two main topics of hermeneutics: on one side, historical context of producing the texts and on the other side, temporal distancing. Also, Tracy holds important three achievements of hermeneutic based on Gadamer and Ricoeur: firstly understanding of event and significance inside of discourse, secondly understanding of hermeneutics as relation between explanation and understanding the Ricoeur's tradition and thirdly fusion of horizons as a last step of interpretation. Furthermore Ricoeur's investigations of literary genres in the New Testament is very important for Tracy because it enables noticing the limit character of scriptural texts. But, author argues, instead of this hermeneutical features of revisionist model, that Tracy stays on a definition of hermeneutics as part of the revisionist model.

Hermeneutical approach in *The Analogical Imagination* is of the main interest in chapter eight. Author argues that Tracy constitutes hermeneutics in *The Analogical Imagination* as universal method of interpretation. Hermeneutics is now a part of universal hermeneutics that covers philosophy and theology, respectively every act of thinking.

Author holds that hermeneutics in Tracy's view has anthropological character which means that every human being has some kind of hermeneutical activity. Universal character of hermeneutics can be understood better by achievements of Gadamer. In the example of dialogue which is dialectic between questions and answers, Gadamer explains hermeneutics and emphasizes activity of questioning, setting into openness, horizon of question and fusion of horizons. Tracy, on the basis of Gadamer's explanations, as author argues, criticizes Gadamer's claim that interpreter and his texts are the static categories and finds them as dynamic categories. This means that the text can change interpreter's horizon and that displacement of his horizon is possible. The interpreter and his text have identity only in the act of reading. Author clarifies that Tracy has called this process "new fusion of horizons".

Also, author underlines Tracy's proposal that in the hermeneutical process an interpreter self-expose himself, his tradition and beliefs. There is no fear that this self-exposure can be

dangerous for Christians because they expose their tradition and risk their own interpretation in that kind of conversation. Instead, a Christian classic, as every classic, by its very nature wants to expose himself to the others. Further, author underlines Tracy's view of hermeneutical process as follows: an interpreter enters in dialogue with his own understanding which must be taken critically and warns broader community on the classic, then he establishes some relation to the text and finally uses all possible methods of explanation that can help understanding of the text.

In the last chapter author emphasizes the main characteristics of David Tracy's hermeneutical turn. First, author argues that in *Analogical Imagination* Tracy has abandoned hermeneutics as auxiliary method which clarifies limit character of christian texts and accepts hermeneutics as universal method of understanding. There is now hermeneutics that will emphasize the core of different tradition which is called „classic“. Secondly, author considers very important the fact that Tracy holds that systematic theology is necessary hermeneutical theology which allows public character of theology. Thirdly, Tracy's model of dialogue, which is based upon Gadamer model of dialogue, is crucial for realization of bringing out classic into public realm. Fourth, Tracy criticizes Ricoeur hermeneutics. Tracy underlines that Ricoeur's model of developing understanding covers complexity of hermeneutical approaches. In that way this model doesn't allow existence of confrontations. Tracy brings out more complex model of understanding that is based upon Wayne Booth's theory of vitality. Booth holds that all interpretations vitalize hermeneutic process which means that diametrically opposite interpretations shouldn't be "killed", but vitalized in interpretation. Fifth, author concludes that Tracy favors Ricoeur's method of distanciation which can help interpreter move away from himself and lets him be opened to the text.

In a broader sense dissertation contributes to better understanding and improving interreligious and intercultural dialogue which is needed in modern pluralistic societies. In the narrow sense it contributes to better understanding of David Tracy's theology in the context of Tracy's hermeneutical turn. There hasn't been any work yet that considers Tracy's shift from hermeneutics as a method in *The Blessed Rage from Order* to the hermeneutics as a general approach to interpretation which is an original achievement for understanding Tracy's work.

Key words: *David Tracy, pluralism, revisionist model, hermeneutics, hermeneutical turn, analogical imagination, classic.*

SADRŽAJ

0. UVOD	1
I. PREGLED TEOLOŠKE MISLI DAVIDA TRACYJA	7
1. Teologija Davida Tracyja u kontekstu teološke misli 20. stoljeća	7
<i>1.1. Uvodne napomene</i>	7
<i>1.2. Biografski osvrt</i>	7
<i>1.3. David Tracy i teologija u 20. stoljeću</i>	8
2. Glavna razdoblja teološke misli Davida Tracyja	12
<i>2.1. Rana misao</i>	13
2.1.1. Univerzalni pristup znanosti Bernarda Lonergana	14
2.1.2. Kritičko tumačenje tekstova Bernarda Lonergana od strane Davida Tracyja	17
2.1.3. Zaokret prema pluralizmu	20
<i>2.2. Hermeneutički zaokret</i>	21
<i>2.3. Međureligijsko-dijaloška misao</i>	26
<i>2.4. Postmoderno traganje</i>	29
<i>2.5. Zaključne napomene</i>	34
II. HERMENEUTIKA KAO PREDUVJET RAZUMIJEVANJA TEOLOŠKOG ZAOKRETA DAVIDA TRACYJA	35
3. Povijesni razvoj hermeneutike	35
<i>3.1. Uvodne napomene</i>	35
<i>3.2. Objašnjenje nazivlja</i>	36
<i>3.3. Nastanak hermeneutike</i>	38

3.4. Židovsko-kršćanska hermeneutička tradicija.....	38
3.5. Hermeneutika u Srednjem vijeku i reformaciji	40
3.6. Prosvjetiteljsko i romantičarsko razdoblje	41
3.7. Suvremena hermeneutika	42
3.8. Hermeneutika Hansa-Georga Gadamera	44
3.8.1. Prva teza: Hermeneutika je umijeće, a ne metoda razumijevanja.....	45
3.8.2. Druga teza: Hermeneutika je „ametafizička“	46
3.8.3. Treća teza: Ljudsko je razumijevanje bitno jezično.....	46
3.8.4. Četvrta teza: Umjetnost je „povećanje bitka“	47
3.8.5. Peta teza: Mi smo neizbježno uronjeni u tradiciju	49
3.8.6. Šesta teza: Cilj tumačenja teksta je stapanje obzora	51
3.8.7. Sedma teza: Djelatno-povijesna svijest izražava hermeneutički pristup povijesti.....	53
3.8.8. Zaključne napomene o hermeneutici Hansa-Georga Gadamera	54
3.9. Hermeneutička teorija Paula Ricoeura.....	55
3.9.1. Simbolika zla.....	56
3.9.2. Prijepor interpretacijâ.....	58
3.9.3. Narativna temporalnost i konstituiranje sebstva	61
4. Teološka hermeneutika.....	66
4.1. „Nova hermeneutika“	66
4.2. Novi smjerovi teološke hermeneutike	67
4.2.1. Wolfhart Pannenberg: povijesna perspektiva teološke hermeneutike.....	68
4.2.2. Emerich Coreth: antropološko utemeljenje hermeneutike	69
4.2.3. Claude Geffré: „koncilska hermeneutika“	70
4.2.4. Werner Jeanrond: „interkulturalna hermeneutika“	72
4.2.5. Zaključne napomene	74

III. TEMELJNE ODREDNICE HERMENEUTIČKOG ZAKRETA

DAVIDA TRACYJA	76
5. Revizionistički model	76
<i>5.1. Uvodne napomene</i>	76
<i>5.2. Modeli u teologiji</i>	76
<i>5.3. Pet teoloških modela</i>	81
5.3.1. Ortodoksni teološki model	81
5.3.2. Liberalni teološki model.....	82
5.3.3. Neoortodoksni teološki model	83
5.3.4. Radikalni teološki model.....	84
5.3.5. Revizionistički teološki model	85
5.3.6. Zaključne napomene	86
<i>5.4. Dva teološka izvora</i>	88
5.4.1. Prvi teološki izvor: zajedničko ljudsko iskustvo i jezik.....	88
5.4.2. Zajedničko ljudsko iskustvo i jezik te granični koncept	92
5.4.3. Drugi teološki izvor: kršćanska stvarnost	95
5.4.4. Kršćanska stvarnost i granični koncept.....	97
<i>5.5. Kritička korelacija</i>	99
<i>5.6. Fenomenologija religiozne dimenzije</i>	101
5.6.1. Fenomenološka metoda istraživanja	101
5.6.2. Kriteriji revizionističkog modela	102
<i>5.7. Povijesno i hermeneutičko istraživanje</i>	103
<i>5.8. Metafizička refleksija</i>	105
5.8.1. Procesna teologija Alfreda Whiteheada i Charlesa Hartshornea	106
5.8.2. Procesna teologija i klasični teizam	107

5.8.3. Procesna teologija i revizionistički model	108
5.9. Prijedlog Davida Tracyja: nova disciplina.....	110
5.10. Kritički osvrt na revizionistički model	111
5.11. Zaključak: revizionistički model kao pluralistički zaokret.....	114
6. Analoška imaginacija – hermeneutička strategija za dijalog.....	116
6.1. Javnost teologa.....	117
6.1.1. Društvo	118
6.1.2. Akademija	119
6.1.3. Crkva	121
6.2. Klasik.....	122
6.2.1. Religiozni klasik.....	125
6.2.2. Kršćanski klasik	128
6.2.3. Svetopisamske teološke forme klasika.....	131
6.2.4. Nacrt suvremene kristologije Davida Tracyja.....	135
6.3. Analoška imaginacija.....	138
6.4. Postliberalna kritika analoške imaginacije Georga Lindbecka.....	144
6.4.1. Postliberalizam	145
6.4.2. Teološka pozicija Georga Lindbecka.....	147
6.4.3. Kritika pozicije Davida Tracyja od strane Georga Lindbecka	148
6.5. Kritički osvrt na teološku strategiju analoške imaginacije	149
7. Hermeneutički pristup u Blagoslovljenom bijesu za redom	152
7.1. Uvodne napomene	152
7.2. Posljedice hermeneutike za teološku hermeneutiku	153
7.3. Hermeneutika Davida Tracyja između hermeneutikâ Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera.....	155

7.4. Doprinos hermeneutike u istraživanju graničnog karaktera svetopisamskih tekstova	161
8. Hermeneutički pristup u Analoškoj imaginaciji	165
8.1. Hermeneutika u kontekstu sistematske teologije	165
8.2. Hermeneutika kao opća teorija tumačenja	166
8.3. Model razgovora Hansa-Georga Gadamera	167
8.4. Model razgovora Davida Tracyja	169
8.5. Glavne etape u procesu tumačenja prema Davidu Tracyju	173
9. Temeljne značajke hermeneutičkog zaokreta Davida Tracyja.....	175
ZAKLJUČAK.....	181
LITERATURA	186
KRATICE	199
Životopis.....	200

0. UVOD

Drugi vatikanski koncil (1962.-1965.) u teološkom je smislu izvršio epohalni zaokret u odnosu prema mnogim teološkim temama i zacrtao teme kojima će se teologija baviti u narednim desetljećima. Tako je i odnos Crkve prema svijetu poprimio afirmativno-kristološku dimenziju koja je postala teološki temelj za suočavanje teologije s pluralizmom. Tema pluralizma postala je nezaobilazna tema teološkog istraživanja, a posebice je zaokupila ne samo teologe, nego i filozofe, antropologe, filozofe religije, i mnoge druge znanstvenike u drugoj polovici 20. stoljeća i na početku 21. stoljeća postavši jedno od od središnjih tema suvremene kulture.

Unutar kršćanske teologije proučavanje religija oduvijek je zauzimalo vrlo važno mjesto, no, valja istaknuti, kako je tradicionalno slijedilo određeni raspored: nakon izlaganja središnjih tema teologije slijedio je traktat o drugim religijama. Time je studij religija smješten na sami kraj teološkog istraživanja. Nakon Drugog vatikanskog koncila istraživanje religija dolazi u središte teološkog istraživanja. Pitanje pluralizma unutar teologije zahtijevalo je novi pristup koji će na primjereniji način nego do sada pristupiti proučavanju kako suvremene kulture, tako i proučavanju religija. Trebalo je pronaći novi pristup proučavanju vlastite tradicije i glavnih teoloških tema kako bi se, na tragu koncilskog imperativa koji potiče dijalog, moglo ući u iskreni i otvoreni dijalog s temeljnim idejama suvremene kulture. Klasična teološka retorika nije mogla iznijeti teret ovako zahtjevnog zadatka jer se konstituirala u odnosu prema vjernicima vlastite kršćanske provenijencije kojima je sažeto pokušavala prikazati temeljne odrednice nauka drugih religija, ali i gotove teološke odgovore koji su trebali konstituirati vjernički odnos prema religijama. Da bi se nadišao unutarcrkveni teološki govor, trebalo je pronaći novi pristup u proučavanju temeljnih tekstova kršćanske tradicije. U pravo vrijeme razvila se filozofijska hermeneutika odvojivši se od tradicionalne hermeneutike koja se temeljila isključivo na pravu i proučavanju Biblije i pokazala put kojim bi teološko istraživanje moglo poći kako bi tumačenje svetopisamskih tekstova omogućilo prihvatljivi dijalog sa suvremenom kulturom. Hermeneutika je, na taj način, izišla iz vlastitog kruga unutar Biblije i prava te se otvorila mnoštvu različitih primjena. Stoga, počevši od Friedricha Schleiermachersa¹ pa preko mnoštva autora do Hansa-

¹ Usp. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet*, Zagreb, 2002.; Friedrich SCHLEIERMACHER, *O religiji: govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011.

Georga Gadamera koji je 1960. napisao epohalno djelo *Istina i metoda*², ne može se više govoriti o hermeneutici kao nekoj univerzalnoj disciplini proučavanja tekstova, nego o hermeneutikama: teološkoj, filozofijskoj, biblijskoj, pravnoj, ontologijskoj, fenomenologijskoj i dr.

Kršćanska teologija prepoznala je važnost ovoga hermeneutičkog zaokreta. Karl Barth, Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs i Gerhard Ebeling bili su vodeći teolozi koji su, prije Gadamerovog filozofskog doprinosa, razmišljali o hermeneutičkom karakteru teologije.³ No, oni su ostali unutar određenog tipa teologije objave koji je preuzeo doprinose filozofijske hermeneutike i pokušao ih primijeniti na samu kršćansku teologiju ostajući vjeran temeljnim zâsadama vlastite kršćanske provenijencije. No, nakon Gadamera počinje se u teološkim krugovima o hermeneutici razmišljati izvan unutar-teološkog razumijevanja. Protestantski teolog Wolfhart Pannenberg već 1964. godine govori o teološkoj hermeneutici koju pokušava smjestiti u odnos prema povijesnoj hermeneutici⁴, katolički filozof i teolog Emerich Coreth 1969. piše u knjizi *Temeljna pitanja hermeneutike. Jedan filozofski doprinos*⁵ o „hermeneutičkim zadaćama“⁶ na temelju kojih se može tumačiti Biblija i kršćanski nauk, a nešto kasnije vrlo značajne tekstove pišu Claude Geffré, Werner Jeanrond i David Tracy.⁷ Hermeneutika je za sve navedene teologe postala temeljno teološko polazište. Proučavanje svetopisamskih tekstova na taj je način trebalo od sada uvijek prelaziti dugi put povijesno-literarnog pristupa kako bi se uopće moglo doći do određenih poruka za čitatelja u njegovoj konkretnoj egzistenciji. David Tracy je teolog koji je u svom istraživanju promijenio pristup prema hermeneutici. Naime, on je od razmišljanja o hermeneutici kao pomoćnoj teološkoj znanosti došao do toga da je hermeneutiku smatrao univerzalnim načinom razumijevanja.

² Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, Zagreb, 2012.

³ Pregled njihove misli donosi Werner Jeanrond koji prikazuje povijest teološke hermeneutike. Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London, 1991., 120-158.

⁴ Usp. Wolfhart PANNENBERG, Povijesna hermeneutika i teološka hermeneutika, u: Giuseppe ACCORDINI, *Wolfhart Pannenberg*, Zagreb, 2013., 55-105.

⁵ Usp. Emerich CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg – Basel – Wien, 1969.

⁶ Usp. Emerich CORETH, Hermeneutika i teologija, u: Željko PAVIĆ, *Filozofijska hermeneutika*, Zagreb, 1998., 287-297. Naime, u ovom zborniku preveden je Corethov tekst o hermeneutici i teologiji iz njegove knjige *Temeljna pitanja hermeneutike. Jedan filozofski doprinos*. Usp. Emerich CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg – Basel – Wien, 211-221.

⁷ Vidi sljedeće vrlo važne tekstove za teološku hermeneutiku: Claude GEFFRÉ, *Credere e interpretare: La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia, 2001.; Claude GEFFRÉ, *Una nova epoca della teologia*, Assisi, 1973.; Werner JEANROND, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin – New York, 1988.; David TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981. (u daljnjem tekstu: AI); David TRACY, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, 1987. (u daljnjem tekstu: PA)

Tracy je jedan od najvećih sjevernoameričkih teologa koji je svoj životni vijek posvetio odnosu teologije prema pluralizmu. Gotovo u svim djelima ga zanima na koji način teolog može odgovorno prihvatiti pluralizam. Treba li teolog odbaciti fenomen modernog svijeta pronalazeći u njemu isključivo opasnost gubitka vlastitog identiteta ili pak napad na vlastitu tradiciju ili može prihvatiti temeljnu uputu Drugog vatikanskog koncila koja nalaže otvaranje Crkve svijetu? Ovo je pitanje obilježilo njegov cjelokupni stvaralački opus, sve tamo od potrage za prikladnim teološkim modelom unutar pluralizma teoloških pristupa koje obrađuje u djelu *Blagoslovljeni bijes za redom: novi pluralizam u teologiji*⁸ preko ispitivanja odnosa kršćanske teologije i kulturalnog pluralizma u djelu AI pa sve do najnovijih radova u kojima se zalaže za povratak fragmentarnih formi koje nam pomažu imenovati Boga kao Skrivenoga i Nedokučivoga, o čemu će biti više riječi u drugom poglavlju.⁹ U AI se može uočiti kako Tracy polazi od drugačijeg razumijevanja hermeneutike u odnosu prema onome izloženom u BRO. Ovu promjenu pristupa hermeneutici nazvali smo „hermeneutičkim zaokretom“.

Stoga, glavna teza ovoga rada glasi: David Tracy je u djelu AI izvršio hermeneutički zaokret u odnosu prema djelu BRO. Ona počiva na sljedećim hipotezama istraživanja: revizionistički teološki model utemeljen na fenomenološko-metafizičko-korelacijskoj metodi u središtu je Tracyjevog djela BRO; hermeneutičko-teološki model analoške imaginacije temeljna je teza njegovog drugog djela AI; teološki model analoške imaginacije može prikladno odgovoriti na izazove šireg društvenog dijaloga između različitih religijskih i kulturalnih tradicija. Uvjetno rečeno, možemo naglasiti kako se Tracyjev hermeneutički zaokret sastoji u napuštanju teološke hermeneutike i preuzimanju hermeneutičke teologije. No, ovu tezu ću nešto kasnije razjasniti.

Novost i originalnost ovoga rada sastoji se u specifičnom pristupu teologiji Davida Tracyja koji se njegova teologija prikazuje pod vidom hermeneutičkog zaokreta. Ovaj rad će, u širem smislu, doprinijeti boljem razumijevanju i unapređenju međureligijskog i interkulturalnog dijaloga kakav je potreban u suvremenim pluralističkim društvima. U užem smislu, rad će doprinijeti dubljem i sustavnijem razumijevanju teološke misli Davida Tracyja i to posebice u razumijevanju BRO i AI, te u izvornom i originalnom pristupu komparaciji tih dvaju djela pod

⁸ Usp. David TRACY, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York, 1975. (dalje u tekstu: BRO)

⁹ Ključan tekst o fragmentarnim formama Davida Tracyja je ujedno i jedini tekst koji imamo na hrvatskom jeziku. Usp. David TRACY, *Forma i fragment: povrat skrivenoga i nedokučivoga Boga*, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 259-282.

vidom hermeneutičkog zaokreta. Izvornim prijevodima dobit će se uvid u Tracyjeva djela koja za sada, osim jednog njegovog teksta, nisu prevedena na hrvatski jezik.¹⁰

Cilj je, dakle, ovoga istraživanja kritički analizirati Tracyjevo djelo AI kako bi se sustavno rekonstruirao hermeneutički zaokret u teologiji Davida Tracyja. U tom smislu neophodno je poduzeti sljedeće korake: prvo, sustavno prikazati cjelokupnu teološku misao Davida Tracyja, drugo, razjasniti pojam „hermeneutika“ skicirajući najvažnije značajke hermeneutike kroz njezinu povijest kako bi dobili uvid kako u hermeneutiku tako i u Tracyjev hermeneutički zaokret, i treće, prikazati temeljne odrednice njegovog zaokreta tako što ćemo kritički predstaviti njegov revizionistički model koji je obilježio BRO, kritički analizirati najvažnije značajke AI, i na kraju kritički i sažeto prikazati promjenu koja se dogodila u njegovom pristupu hermeneutici.

Ovako postavljena teza i cilj zahtijevaju sljedeću znanstvenu metodologiju: povijesno-teološku metodu kako bi se misao Davida Tracyja smjestila u teološki kontekst 20. stoljeća, povijesno-kritičku metodu i metodu prikaz kako bi se mogao iznijeti kritički pregled i vrednovanje najvažnijih osvrta na njegovo istraživanje, komparativnu, analitičko-kritičku i sintetičku metodu istraživanja kako bi se pokazalo u čemu se sastoji hermeneutički zaokret u njegovoj misli te također kritičko-evaluativnu i fenomenološku metodu pomoću kojih ćemo istražiti prednosti i slabosti hermeneutičke teologije Davida Tracyja.

Rad smo podijelili u tri dijela i devet poglavlja. Glavni dijelovi rada imaju sljedeće naslove: *Pregled teološke misli Davida Tracyja*, *Hermeneutika kao preduvjet razumijevanja teološkog zaokreta Davida Tracyja*, i *Temeljne odrednice hermeneutičkog zaokreta Davida Tracyja*. U prvom dijelu rada ćemo nakon uvodnih napomena i kratkog biografskog osvrta Tracyjevu misao smjestiti unutar konteksta teologije 20. stoljeća (prvo poglavlje), zatim ćemo sustavno prikazati njegovo cjelokupno teološko stvaralaštvo kroz četiri faze: rana misao, hermeneutički zaokret, međureligijsko-dijaloška misao i postmoderni traganje (drugo poglavlje). Predložena tipologija omogućit će sažeto analiziranje temeljnih ideja pojedinog razdoblja. Zadatak drugog dijela rada je iznijeti povijesni filozofsko-teološki okvir hermeneutike predstavljajući najvažnije autore i ideje koji su utjecali na povijest hermeneutike, bilo u njezinoj filozofskoj ili teološkoj inačici. U nastavku ćemo predstaviti glavne ideje hermeneutike Paula Ricoeuera i Hansa-Georga Gadamera jer su njih dvojica presudno utjecali na hermeneutički

¹⁰ Usp. David TRACY, *Forma i fragment: povrat skrivenoga i nedokučivoga Boga*, 259-283.

zaokret Davida Tracyja (treće poglavlje). Osim toga, posebnu pozornost posvetit ćemo utjecaju hermeneutike na teologiju i konstituiranju teološke hermeneutike (četvrto poglavlje).

Nakon kratkog uvoda u treći dio rada, kritički ćemo analizirati Tracyjev revizionistički model kojeg je predstavio u BRO (peto poglavlje). U toj knjizi polazi se od kritičke korelacije reinterpreterane kršćanske tradicije i ljudskog iskustva kako bi se mogao odgovorno prihvatiti pluralizam. Ovo je djelo postalo nezaobilazno štivo u teološkoj literaturi koje je u prvom redu zamišljeno kao dio trilogije o teološkim metodologijama fundamentalne, sistematske i praktične teologije. Metodologiju fundamentalne teologije Tracy obrađuje u BRO, sistematske u AI, a treća, metodologija praktične teologije ostala je nedovršena. Na samom početku BRO Tracy konstatira da se kršćanski teolog nalazi unutar spoznajne, etičke i egzistencijalne krize. Stoga je njegov zadatak dati odgovor na trostruku krizu razvijajući vlastiti metodološki aparat pomoću kojega će istražiti temeljne simbole i tekstove koji su sastavni dio kulturnog i društvenog nasljeđa, ali isto tako i temeljne tekstove i simbole kršćanstva. Stanje u kojem se teologija nalazi, Tracy opisuje sintagmom „uvijek-rastući pluralizam“¹¹. Revizionistički model, kojeg zagovara u BRO, želi ponovno ispitati dva teološka izvora: zajedničko ljudsko iskustvo i jezik te kršćanski tekstovi. Istraživanje se temelji na dvije metode: fenomenologiji religiozne dimenzije i povijesno-hermeneutičkoj metodi istraživanja. Međusobna kritička korelacija dvaju teoloških izvora, kršćanskih tekstova i zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, dovest će istraživača do određivanja statusa istine pri čemu će mu pomoći metafizička analiza rezultata istraživanja.

Zatim, u nastavku trećeg dijela rada, analizirat ćemo glavne elemente AI (šesto poglavlje). Postavit ćemo sljedeću tezu: Tracyjev teološki pristup je bitno drugačiji. Više ne favorizira tradicionalnu metafizičku analizu koja će nas dovesti do istine, nego prednost daje hermeneutici koja iz različitih pojedinih tradicija naglašava njihov bitni sadržaj koji naziva klasik. Na taj način će u javnom prostoru hermeneutičkim pristupom doći do izražaja najvažniji elementi pojedinih tradicija i uvjerenja koji će u otvorenom dijalogu koji se odvija u javnom prostoru, konfrontirati različita mišljenja, pronalaziti zajednička gledišta, upoznavati drugoga i dovesti do prikladnog teološkog modela unutar suvremenog pluralizma.

Nadalje, istražiti ćemo kako Tracy pristupa hermeneutici u BRO (sedmo poglavlje), a kako u AI (osmo poglavlje), da bi konačno sintetizirali temeljne značajke njegovog hermeneutičkog zaokreta (deveto poglavlje). Hermeneutički zaokret temelji se na hermeneutičkoj filozofsko-

¹¹ BRO, 3.

teološkoj tradiciji, a posebice na istraživanjima Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura što je lako uočljivo u sljedećim Tracyjevim ključnim pojmovima: klasik, religiozni klasik, kršćanski klasik, očitovanje, navještaj i analoška imaginacija. U zaključku ćemo sažeto prikazati rezultate istraživanja ovoga rada.

I. PREGLED TEOLOŠKE MISLI DAVIDA TRACYJA

1. Teologija Davida Tracyja u kontekstu teološke misli 20. stoljeća

1.1. Uvodne napomene

Prije nego počnemo s prikazivanjem razvoja Tracyjeve misli iznijet ćemo njego osnovne biografske podatke o njemu, a zatim ćemo smjestiti njegovo stvaralaštvo unutar konteksta teologije 20. stoljeća kako bi dobili što bolji i što širi uvid u njegovo teološko stvaralaštvo koje se u prvom redu odnosi na razdoblje teološkog stvaralaštva nakon Drugog vatikanskog koncila.

1.2. Biografski osvrt¹²

David Tracy je katolički svećenik koji se rodio 1939. u New Yorku. Studirao je filozofiju i teologiju u New Yorku, a 1963. je zaređen za svećenika. Poslijediplomski studij nastavio je na Gregorijani u Rimu gdje je 1964. licencirao i 1969. doktorirao. Između 1967. i 1969. predavao je na Američkom katoličkom sveučilištu u Washingtonu da bi 1969. preselio u Chicago gdje se zaposlio na Teološkom fakultetu. Ondje je proveo ostatak svoje znanstvene karijere gdje se i dan danas, umirovljen, posvećuje teološkom istraživanju. Važno je istaknuti da je 1982. postao član Američke akademije znanosti i umjetnosti te da je bio jedan od osnivača časopisa *Religious Studies Review*. Primio je također nekoliko počasnih doktorata zbog doprinosa u teologiji. Veliki je trag ostavio u znanstvenom časopisu *Journal of Religion* i *Concilium*. Autor je desetak knjiga i preko dvjesta članaka čime su njegovi tekstovi postali nezaobilaznim štivom sjevernoameričke teologije. Iako još radi i stvara, sigurno nećemo pogriješiti ako njegov teološki opus nazovemo „klasikom“ teološke literature.

¹² Vidi sjajan pregled Tracyjeve misli, ali i njegovu kratku biografiju u: Howland SANKS, David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications, u: *Theological Studies*, 54 (1993.) 4, 698-727.

1.3. David Tracy i teologija u 20. stoljeću

Povijest teologije dvadesetog stoljeća nesumnjivo je najsnažnije obilježena Drugim vatikanskim koncilom koji je svojim „otvaranjem Crkve svijetu“ učinio zaokret kako u samorazumijevanju Crkve, tako i u shvaćanju svijeta. Ovaj značajan Koncil je, prije svega, uveo teologiju i Crkvu u drugačiju vrstu dijaloga; ne više apologetsku, nego dijalošku. Što to znači? To znači da se sada svijet promatra sasvim drugačije. Svijet nije više objekt pred kojim treba braniti vlastitu vjeru definirajući vlastite apologetske stavove, nego je on subjekt s kojim se ulazi u dijalog. Nadalje, vlastitim pristupima i tumačenjima istaknuo je bitnu promjenu u samorazumijevanju Crkve i svijeta: svijet se više ne može promatrati kao tipično kršćanski svijet, nego kao svijet sa svojim različitim vjerskim tradicijama. To je dovelo do toga da su teologija i Crkva postale svjesne ne samo da se o Crkvi ne može više govoriti isključivo kao o Crkvi u zapadnom svijetu ili o Crkvi koja isključivo postoji u Katoličkoj Crkvi, nego da se ne može više govoriti o jednoj teologiji. Neotomistička teologija, koja je dominirala u 19. stoljeću i ključni zamah dobila enciklikom *Aeterni Patris* Leona XIII. iz 1879., nije mogla više nositi teret sveobuhvatnog teološkog pristupa. Na taj je način tzv. „lokalnim“ teologijama otvoren pristup teološkom istraživanju. Crnačka, feministička, latinoamerička, postmoderna, egzistencijalna, postliberalna, narativna, negativna, hermeneutička i politička teologija, kao i mnoge druge, proizašle su iz tog teološkog zaokreta u kojem je neotomistička teologija od dominirajućeg teološkog diskursa postala jedna od teologija.¹³

Nakon tog zaokreta teologija ne može nimalo više biti imuna na različite utjecaje i kontekste u kojima se nalazi, kao što je npr. utjecaj indijskog konteksta na teologiju u djelima Raimonda Panikkara ili pak utjecaj afričkog konteksta na teologiju u djelima Charlesa Nyamitija.¹⁴ Teologija se također, kao i Drugi vatikanski koncil, otvorila svijetu. Ovakav se zaokret u teologiji od jedne teologije ka mnoštvu „malih“ teologija može s pravom nazvati postmodernističkim zaokretom u teologiji. Možemo zaključiti kako su poslijekoncilske teologije dobile odlučujući zamah za istraživanje odozdo, tj. od vlastite teološke situacije. To je urodilo širokim spektrom teoloških interesa na globalnoj teološkoj sceni. U središtu istraživanja europske

¹³ Vrlo instruktivan pregled najvažnijih tzv. „genitivnih teologija“ donosi Gibellini u svojoj knjizi *Teologija dvadesetog stoljeća*. Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999.

¹⁴ Najznačajnija djela spomenutih autora su sljedeća: Raimon PANNIKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, New York, 1981.; Charles NYAMITI, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru, 1984.

teologije 20. stoljeća nalaze se sljedeće teme: suočavanje s ideologijama koje više ili manje intenzivno odbacuju vjerovanje kao dio zaostalog mitološkog sistema kojega valja nadvladati, uvažavanje novih znanstvenih dostignuća o nastanku svijeta i suvremenih metoda u istraživanju biblijskog teksta, istraživanje patristike u djelima Yvesa Congara i Henria de Lubaca, tumačenje objave posebice u djelima Hansa Ursa von Balthasara, odnos između Crkve i svijeta, tj. između sakralnog i sekularnog kojim se između ostaloga bavio Karl Rahner i, na kraju, tumačenje holokausta i velikih ratova dvadesetog stoljeća napose u političkoj teologiji Jürgena Moltmanna i Johanna Baptista Metza.¹⁵

Dok se, s jedne strane, europska teologija posvetila istraživanju tzv. „apstraktnih“ tema, kako to vole reći njezini kritičari iz teologije oslobođenja, južnoamerička teologija sve je svoje snage usmjerila ka istraživanju praktičnih teoloških tema potaknuta borbom za oslobođenjem siromašnih i ugnjetavanih.¹⁶ U južnoameričkom kontekstu teološke teme kao što su oslobođenje, praksa i siromaštvo dobivaju sasvim drugačiji prizvuk. Nadalje, pravoslavna teologija je svoj procvat doživjela šezdesetih godina prošlog stoljeća kada je prionula na intenzivnije proučavanje klasičnih istočnih tema bliskih patristici, napuštajući do tada dominantni utjecaj zapadne teologije.¹⁷ Tzv. „teologija trećega svijeta“¹⁸ isključivo se bavi pitanjima koja proizlaze iz susreta kršćanstva obojenog eurocentrizmom i lokalnog teološkog konteksta.¹⁹ Tako npr. afrički teolozi razvijaju teologiju u kojoj uloga predaka ima sasvim drugačiju ulogu negoli u europskoj teologiji,

¹⁵ Najvažnija djela spomenutih autora su sljedeća: Yves CONGAR, *Diversity and Communion*, New London, 1985.; Yves CONGAR, *True and False Reform in the Church*, Wilmington, 2010.; Henri DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, Sarajevo, 2009.; Henri DE LUBAC, *Katoličanstvo: društveni aspekti dogme*, Rijeka, 2012.; Hans Urs VON BALTHASAR, *Cjelina u odlomku: vidovi teologije povijesti*, Zagreb, 2012.; Hans Urs VON BALTHASAR, *TeoDrammatica* (1-5), Milano, 1980.-1986.; Hans Urs VON BALTHASAR, *Teologija povijesti: nacrt; Kerigma i sadašnjost*, Zagreb, 2005.; Karl RAHNER, *Hearer of the Word*, New York, 1994.; Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007.; Karl RAHNER, *Teološki spisi*, Zagreb, 2008.; Jürgen MOLTSMANN, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2005.; Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade: istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, Rijeka, 2008.; Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009.; Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, Zagreb, 2004.

¹⁶ Glavni predstavnici teologije oslobođenja su: Hugo Asmann, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo i Jon Sobrino.

¹⁷ Najznačajniji pravoslavni teolozi iz toga razdoblja su Yannis Spiteris i Yoannis Zizioulas.

¹⁸ Taj naziv rabi Gibellini u svojem prikazu teologije 20. stoljeća ističući kako se radi o teologiji koja obuhvaća sljedeća geografska područja: Latinsku Ameriku, Karibe, Afriku, Aziju i Južnu Oceaniju. Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 445-446.

¹⁹ Spomenimo samo neke ključne autore koji su od velike važnosti za teologiju trećega svijeta: Oscar Bimwenyi, Alphonse Ngindu Mushete, Tharcissu Tshibangu, John Mbiti, Meinrad Hegba, Charles Nyamiti, Jean-Marc Ela, Engelbert Mveng, Manas Buthelezi, Desmond Tutu, Allan Boesak, Aloysius Pieris, Duraismay Simon Amalorpavadass, Shoki Cea, Kosuke Koyama, Choang-Seng Song, Tissa Balasuriya. Detaljnije o teologiji trećega svijeta vidi Gibelinijev pregled u: Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 445-483.

što je isključivo povezano s vrlo važnom tradicijom štovanja predaka u afričkoj kulturi.

Sjevernoamerička teologija nije slijedila tumačenje životno-praktičnih problema svojih južnih susjeda, nego je također istraživala, kao i europska teologija, odnos između vjere i kulture, Crkve i svijeta, sakralnog i sekularnog. Ona se pod utjecajem liberalnog protestantizma orijentirala na proučavanje odnosa između vlastite kršćanske vjere i doprinosa suvremenih znanstvenih spoznaja. Liberalna teologija zastupa tezu kako treba nanovo izreći temeljne postavke vlastite vjerske provenijencije kako bi se kršćanska poruka u modernoj kulturi uopće shvatila. Pitanje sekularizacije, koje je zaokupljalo europsku teologiju, obrađivali su također američki sociolog Andrew Greeley i teolozi kao što su Harvey Cox, Paul Tillich i Friedrich Gogarten.²⁰ Cox prenosi raspravu o sekularizaciji s europskog na američko tlo. Njemački teolog Friedrich Gogarten polazi od činjenice da je sekularizacija pozitivan fenomen, a religiji predviđa nestanak iz svjetovnoga područja. Sekularizacija, prema Gogartenu očituje pozitivan stav prema svijetu kao Božjemu stvorenju.

U okviru rasprave o ulozi teologije u svijetu, o odnosu između sekularizacije i teologije, i ateizma i teologije, na američkom tlu pojavila se teologija Božje smrti koja polazi od specifičnog teološkog pristupa, prema kojemu treba radikalno, unutar same teologije, prihvatiti fenomen Božje smrti. Pokazalo se, ipak, da su teološka djela Thomasa Altizera i Williama Hamiltona, dvojice najznačajnijih teologa Božje smrti, bila samo, s jedne strane teološki pokušaj približavanja ateizma i vjere, a s druge strane, oštra kritika upućena klasičnom teološkom pristupu.²¹

Paul Tillich, njemački teolog koji je u zadnjem dijelu svoga stvaralaštva djelovao u Americi, za našu je studiju iznimno bitan jer je ponudio temeljne smjernice kojima bi se trebala voditi teologija koja proučava odnos Crkve i svijeta, tj. odnos sakralnog i sekularnog. Prema njemu, religija se ne može odvojiti od svijeta jer je ona unutarnji dio samoga čovjeka kojega se ne može odcijepiti od njegovo svjetovne dimenzije. Takvim stavom Tillich izlazi iz okvira

²⁰ Najznačajniji tekstovi spomenutih autora o sekularizaciji, tj. o odnosu vjersko-sekularno su sljedeći: Andrew GREELEY, *Unsecular Man – The Persistence of Religion*, New York, 1985.; Harvey COX, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton, 2013.; Paul TILLICH, *Teologija kulture*, Rijeka, 2009.; Friedrich GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia, 1972.

²¹ Usp. Thomas ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966.; Thomas ALTIZER – William HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York, 1966.; Thomas ALTIZER, *Deconstruction and Theology*, New York, 1982. Također vidi kritički pregled Altizerove misli u: John COBB, *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Philadelphia, 1970.

dijalektičke teologije Karla Bartha koja suprotstavlja sakralno i sekularno.²² Teologija koja propituje odnos između Crkve i svijeta je teologija korelacije. Naime, za Tillicha se korelacija utemeljuje u pitanjima koja proizlaze iz čovjekove situacije u kojoj se nalazi i odgovorima na ista pitanja koje pruža teologija. Sjevernoamerički teolog David Tracy nesumnjivo slijedi liberalnu tradiciju koja pokušava pomiriti napetosti između sakralnog i sekularnog, no ipak ga se, ne može svrstati u liberalne teologe zbog toga što odnos sakralnog i sekularnog nije jedino teološko pitanje kojim se bavi, niti je liberalna tradicija jedina teološka tradicija kojoj se priklanja i koju u isto vrijeme kritizira. U svojoj prvoj teološkoj fazi, kao što ćemo detaljnije uočiti u sljedećim poglavljima, Tracy insistira na pitanju pluralizma kao „vrućem“ teološkom problemu s kojim se svaki teolog treba uhvatiti u koštac. Međusobnom kritičkom korelacijom između čovjekove situacije i vjere može se postići adekvatno suočavanje s pluralizmom. U svojoj drugoj fazi teološkog stvaralaštva kršćanski stav prema pluralizmu vodi se teološkom strategijom zvanom „analoška imaginacija“ koja uvažava druge tradicije i koja im je otvorena, te koja želi postići iskreni dijalog različitih strana u pluralizmu. U trećoj fazi, Tracy primjenjuje model razgovora, utemeljen u analoškoj imaginaciji, na međureligijski dijalog i na dijalog sa suvremenim filozofskim doprinosima. U zadnjoj fazi zaboravljene apofatičke i apokaliptičke teološke tradicije dolaze u središte njegovog istraživanja.

Dakle, možemo zaključno istaknuti kako se Tracy posvetio istraživanju klasičnih tema sjevernoameričke teologije 20. stoljeća, kao što su sekularizacija, odnos sakralnog i sekularnog, vjera, ateizam i pluralizam, te kako je u tom pogledu dao značajan doprinos. Također, iz perspektive katoličke teologije, moglo bi se Tracyja smatrati začetnikom svojevrsne američke katoličke teologije obilježene prije svega, s jedne strane, vrlo pozitivnom i strastvenom sposobnošću za dijalog s drugim kršćanskim zajednicama, religijama i svjetonazorima, i, s druge strane, neupitnom ukorijenjenošću u katoličku tradiciju i nauk.

²² Usp. Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, Oxford, 1968.; Karl BARTH, *Church Dogmatics*, Louisville, 1994.

2. Glavna razdoblja teološke misli Davida Tracyja

Cjelokupni stvaralački opus nekog velikog autora najčešće se prikazuje tematski ili povijesno. Ukoliko se jednoj temi ili više njih često vraća u svojim djelima, tada je primjerenije prikazati njegov rad tematski. No, ukoliko se njegove misli u vremenskim razmacima neprestano razvijaju, onda je najprihvatljivije preuzeti povijesni pristup proučavanju nekog autora, što je prihvatljivo i u našem slučaju. Neprestano detaljno studiranje različitih filozofskih i teoloških autora i praćenje suvremene filozofske i teološke literature dovelo je Tracyja do toga da je svaki njegov tekst uvijek korak naprijed u odnosu na prošli napisani tekst. Iako, kao i kod svih autora, postoji određena životna misao vodilja koja je u pozadini svakog njegovog djela, Može se ustvrditi kako je pluralizam Tracyjeva misao vodilja. Ova se tema susreće direktno ili indirektno u svim njegovim djelima. Ona prati njegov teološki razvoj iz djela u djelo.

Njegovo stvaralaštvo podijelili smo u četiri područja koja su vezana uz povijesni slijed njegovih najvažnijih djela: rana misao, hermeneutički zaokret, međureligijsko-dijaloška misao i postmoderno traganje. Na ovaj ćemo način, koji slijedi povijesni tijek njegovih misli i radova, jednostavno i pregledno ocrtati njegovu misao.

U prvom dijelu njegova stvaralaštva istaknut ćemo ulogu teološkog utjecaja Bernarda Lonergana na Tracyjevu misao i Tracyjevu kritiku nekih Lonerganovih ideja. Uočiti ćemo kako se Tracy udaljava od Lonerganovih ideja približavajući se temeljnim uvidima koje iznosi u BRO. Zatim ćemo opisati u čemu se sastoji hermeneutički zaokret Tracyjeve misli koji je vidljiv u AI, te nizu predavanja koja je Tracy održao, a sakupljena su u knjizi *Govoriti o Bogu* (TAG)²³. U toj knjizi Tracy napušta neke pozicije iz BRO i razvija svojevrsnu hermeneutičku teologiju razvijajući pojam „klasik“. Na ovome mjestu ne želimo iscrpno prikazati njegov hermeneutički zaokret, o čemu će biti riječi u trećem dijelu rada, već samo ocrtati taj dio njegovog stvaralaštva kako bi dobili cjelokupni uvid u njegovo stvaralaštvo od prvog do zadnjeg izdanog djela. Treći dio Tracyjevog teološkog razvoja obilježilo je njegovo istraživanje najprikladnijih modela za međureligijski dijalog. U tom razdoblju razvija modele revidirane analoške imaginacije te konverzacijski model tumačenja. Dva djela smještamo u ovo razdoblje: *Višestrukost i dvosmislenost* i *Dijalog s drugim*.²⁴ Na kraju ćemo prikazati kako Tracy oživljava zaboravljene

²³ Usp. David TRACY – John COBB, *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York, 1983. (u daljnjem tekstu TAG)

²⁴ Usp. PA; David TRACY, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Michigan, 1990. (dalje: DWO)

tradicije negativne i apofatičke teologije koje nam pomažu pristupiti pitanju o Bogu u postmoderni. Tracyjevo postmoderno traganje vidljivo je prije svega u knjizi *O imenovanju sadašnjosti* (ONP).²⁵ U ovom dijelu rada ne želimo donijeti najbolju definiciju postmoderne, već samo istaknuti Tracyjev teološki pomak koji se dogodio u dijalogu s postmodernim ili nazovimo ih „kasno modernim“ autorima i temama.

2.1. Rana misao

„Rana misao“ Davida Tracyja odnosi se na same početke njegovog teološkog istraživanja. U tom razdoblju on je pod velikim utjecajem Bernarda Lonergana koji je zasigurno jedan od značajnijih teoloških autora 20. stoljeća. Prvi dio njegove misli pronalazimo u njegove dvije knjige: *Postignuće Bernarda Lonergana* i BRO.²⁶ Na samom početku svog teološkog formiranja Tracy je studirao teologiju i filozofiju Bernarda Lonergana o čijim je postignućima napisao knjigu. Tako je preko radova svoga učitelja dobio izvrstan uvid u srednjovjekovnu teologiju i filozofiju, a posebice u teologiju sv. Tome. No, pitanja kojima se bavio njegov učitelj Lonergan uskoro su postala pitanja koja ne pogađaju bit problema. Trebalo se okrenuti pitanju o prihvaćanju pluralizma i međusobnog suživota s onima koji ne dijele iste stavove i uvjerenja koja proizlaze iz različitih kultura i tradicija.

Kako bi predstavili svojevrsan Tracyjev „zaokret“ od Lonerganove metode prema pluralizmu, ukratko ćemo predstaviti filozofsko-teološku misao Bernarda Lonergana, zatim ćemo prikazati Tracyjevo kritičko tumačenje najznačajnijih Lonerganovih misli zbog kojih se udaljio od svoga učitelja, i, na kraju ovoga dijela rada, opisat ćemo Tracyjev zaokret prema pluralizmu s

²⁵ Usp. David TRACY, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*, New York, 1994. (dalje: ONP)

²⁶ Usp. David TRACY, *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York, 1970. (u daljnjem tekstu ABL) Ovaj teološki razvoj Davida Tracyja pratimo sada kroz gore navedenu knjigu, zatim kroz sljedeće članke u kojima je vidljiv odmak od Lonerganove teologije: David TRACY, *Why Orthodoxy in a Personalist Age?*, u: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 25 (1970.) 1, 78-110.; David TRACY, *Lonergan's Foundational Theology: An Interpretation and Critique*, u: Philip MCSHANE (ur.), *Foundations of Theology: Papers from the International Lonergan Congress 1970*, Pariz, 1971.; David TRACY, *Foundational Theology as Contemporary Possibility*, u: *Dunwoodie Review*, 12 (1972.) 3, 1-20; David TRACY, *God's Reality: The Most Important Issue*, u: *National Catholic Reporter*, 8 (1972.) 48, 10-11; David TRACY, *The Task of Fundamental Theology*, u: *Journal of Religion*, 54 (1974.) 1, 13-34; David TRACY, *Two Cheers for Thomas Aquinas*, u: *The Christian Century*, 91 (1974.) 13, 260-262; David TRACY, *The Public Character of Systematic Theology*, u: *Theological Digest*, 26 (1978.) 4, 400-411; David TRACY, *Christian Faith and Radical Equality*, u: *Theology Today*, 34 (1978.) 4, 370-377. David TRACY, *Theological Pluralism and Analogy*, u: *Thought* 54 (1979.) 1, 24-37; David TRACY, *Particular Questions within General Consensus*, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 17 (1980.) 1, 33-39; David TRACY, *Theologies of Praxis*, u: Matthew, LAMB (ur.), *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee, 1981., 35-51.

tim da nećemo posvećivati previše prostora revizionističkom modelu kako bi izbjegli ponavljanja. Ovdje ćemo BRO samo kratko predstaviti kako bi dobili jasnu sliku teološkog razvoja Davida Tracya, a o tezama i problemima BRO bit će riječi u petom poglavlju.

2.1.1. Univerzalni pristup znanosti Bernarda Lonergana

Veliki kanadski mislilac 20. st., isusovac Bernard Lonergan dao je svoj ogromni doprinos definiranju same znanstvene metode općenito, kao i definiranju metode u teologiji. Može se reći kako je njegov doprinos svojevrsni most između modernističkih i tradicionalističkih težnji početkom 20. st. Na pitanja suvremene kulture odgovara vlastitim doprinosom: razvijanjem univerzalnog pristupa znanosti. Njegova dva najvažnija djela su: *Uvid: analiza ljudskog razumijevanja* i *Metoda u teologiji*²⁷. Svoju je akademsku karijeru započeo doktorskim radom o proučavanju milosti kod Tome Akvinskog, zatim se bavio trinitarnom teologijom koja ga je dovela do pitanja o naravi spoznajnog procesa u *Uvidu*. Lonergan u ovom golemom djelu iz 1957. napisanom na oko 750 stranica istražuje sami proces spoznaje i ono što je spoznato u procesu spoznavanja. Fenomen spoznaje glavno je područje istraživanja *Uvida* koje je Lonergan podijelio u dva dijela unutar svoje knjige: u prvom dijelu istražuje uvid kao aktivnost, dok u drugom dijelu istražuje uvid kao znanje.²⁸ On želi „otkriti čin organiziranja inteligencije koji vodi u pojedinu perspektivu uvida matematičara, znanstvenika i ljudi zdravog razuma“.²⁹ Dakle, na koji način čovjekova inteligencija uređuje različite perspektive istraživanja? Uvid je konstitutivni ljudski čimbenik, čin razumijevanja filozofa, matematičara i ljudi zdravog razuma te je istovremeno zajednički temelj svih vrsta razumijevanja. Lonergan ističe „Moj doprinos nije u doprinosu matematici, niti u doprinosu bilo kojem specijaliziranom području znanosti, nego u potrazi za zajedničkim temeljem na kojem se mogu susresti ljudi koji razmišljaju.“³⁰ Budući je uvid temelj koji objedinjuje različita čovjekova područja, on ne treba neki izvanjski autoritet pored samoga sebe. Stoga se veliki dio Lonerganovog djela uopće ne poziva na Boga ili Crkvu kao autoritet na kojemu počiva istraživanje. Prvih osamnaest poglavlja knjige se uopće ne bave teološkim temama, nego tek zadnja dva, na temelju prihvaćanja znanstvenih pretpostavki,

²⁷ Usp. Bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, London – New York – Toronto, 1957.; Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto, 1971.

²⁸ Bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, XXI.

²⁹ *Isto*, IX.

³⁰ *Isto*, XII.

istražuju prihvaćanje Boga i odnos razuma i vjere. Dakle, istraživanje djelovanja samog uvida vodi čovjeka prema pitanju o Bogu i vjeri. Pasquale Giustiniani o ovoj Lonerganovoj tezi piše: „Lonergan je uvjeren kako iskreno prihvaćanje pretpostavki i odredbi znanstvenog uma (onoga koji se *Uvid* upravo trudi ostvariti u čitavom prvom djelu, kao i na početku drugog dijela) u svakom slučaju može dovesti do 'naravnog' otvaranja ljudskog bića religioznom svijetu – 'transcendentalnom religioznom', odnosno svijetu kojemu *ratio naturalis* ipak teži“³¹. Tri su područja *Uvida* vrlo korisna za teologiju prema Lonerganu: *Uvid* je svojevrsni uvod u teologiju, zatim doprinosi razumijevanju metode u teologiji, i na kraju, pojašnjava odnos teologije prema drugim znanostima.³²

Nakon istraživanja procesa spoznaje, Lonergan se posvećuje proučavanju univerzalnog pristupa teologiji koji se koncentrira oko pojma „metoda“. Što je uopće „metoda“? Metoda nije skup pravila koja treba slijediti³³, nego normativni obrazac operacija koje zahtijevaju progresivne rezultate³⁴. Neki rezultati dovode do određenja koje Lonergan naziva kategorijama, a neki rezultati ostaju otvoreni raznim vrstama spoznaja koje nisu vezane za neko područje ili subjekt. Takve rezultate naziva transcendentalima. Stoga je teološka metoda ujedno i transcendentalna metoda koja se sastoji od četiri razine: iskustvo, poimanje, sud i odluka.³⁵ Na temelju teze o transcendentalnoj metodi kao legitimnom dijelu metode, proizlazi Lonerganova glavna tvrdnja o otvorenosti čovjeka transcendenciji.

Dakle, operacije koje dovode do rezultata su mnogostruke i zahtijevaju različita područja istraživanja, ovisno o načinu istraživanja. Lonergan razlikuje tri vrste načina istraživanja i to s obzirom na: područje podataka, rezultate istraživanja i razlikovanje procesa od podataka istraživanja.³⁶

Dijelove toga procesa Lonergan naziva „funkcionalnim specijalnostima“. One su pojedinačni dijelovi procesa teološke metode koje su međusobno ovisne jedna o drugoj, ali i neovisne u svojim istraživačkim fazama. Lonergan dolazi do osam funkcionalnih specijalnosti čime zapravo izriče novu definiciju teologije koju bismo mogli ovako sažeti: teologija je znanstvena disciplina koja se sastoji od osam metodoloških postupaka. Ti su postupci sljedeći:

³¹ Pasquale GIUSTINIANI, *Bernard Lonergan*, 34.

³² Usp. Bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, 732-744.

³³ Usp. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, XI.

³⁴ Usp. *Isto*, 5.

³⁵ Usp. *Isto*, 14-15.

³⁶ Usp. *Isto*, 125.

istraživanje, tumačenje, povijest, dijalektika, utemeljenje, nauk, sistematika i priopćavanje. U središtu funkcionalnih specijalnosti je obraćenje. Ono je prijelaz s prve četiri na druge četiri funkcionalne specijalnosti.³⁷ Napomenimo, također, kako se Lonergan u zadnjem dijelu svoga stvaralaštva bavi problemom socijalne pravde i ekonomije.

Zaključno, valja istaknuti kako je Bernard Lonergan svojim dugogodišnjim teološkim radom uspio na jedinstven način približiti teologiju modernim znanostima. Nakon što je razradio univerzalni pristup znanostima, pokazao je kako je moguće u znanstvenom istraživanju uočiti čovjekovu otvorenost transcenciji. Iako još uvijek počivajući na neotomističkom shvaćanju teologije, predložio je konsekventan pristup teološkoj metodi u vrijeme kada je to bilo goruće pitanje, odnosno u pretkoncilsko vrijeme kada je neoskolastički pristup teologiji bio izazvan modernom znanstvenom metodom. Giustiniani napominje kako je „do sada katolička teologija bila svedena na Denzingerovu teologiju, stoga se on približava teološkoj praksi standardima moderne znanstvene metode i epistemologije ljudske intencionalnosti“.³⁸

Iako Koncil nije preuzeo Lonerganov pristup teološkoj metodi, njegov znanstveni doprinos je neupitan. Ni do danas njegov znanstveni opus nije razrađen u cijelosti o čemu svjedoče brojni istraživački centri postavljeni njemu u čast. Dapače, čini se kako nakon Lonergana u ovih nekoliko desetljeća nemamo teologa koji je istim žarom i doprinosom pristupio temi teološke metode. No, s druge strane, to je pokazatelj kako su u središte istraživanja došle nove teme. Tracy je također uočio kako se teologija treba okrenuti dijalogu unutar teološkog istraživanja, ali i dijalogu unutar suvremenog društva i kulture.

³⁷ Dobar pregled Lonerganovih tekstova iz toga područja nalazi se u: Philip McSHANE (ur.), *Collected Works of Bernard Lonergan: For a New Political Economy*, Toronto, 1998. Opsežnu bibliografiju o djelima Bernarda Lonergana donosi Giustiniani na kraju knjige o Bernardu Lonerganu. Usp. Pasquale GUISTINIANI, *Bernard Lonergan*, 141-168.

³⁸ Pasquale GUISTINIANI, *Bernard Lonergan*, 11.

2.1.2. Kritičko tumačenje tekstova Bernarda Lonergana od strane Davida Tracyja

Tracy je u svojoj knjizi ABL istražio filozofski i teološki doprinos Bernarda Lonergana. O Lonerganovoj metodi ne može se, smatra Tracy, pisati bez prethodnog općeg uvoda u Lonerganovu misao koju sistematizira u nekoliko razvojnih faza: *Gratia operans*, *Verbum članci*, *Uvid* i *post-Uvid* članci.³⁹ Stoga, prvo prikazuje teologiju Bernarda Lonergana, a tek zatim analizira metodu analize obzora. Lonergan u prvom dijelu svoga stvaralaštva kojeg Tracy naziva *Gratia Operans*, prema naslovu Lonerganove doktorske disertacije, istražuje i analizira temeljne kategorije teologije sv. Tome. U toj analizi Lonergan, prema Tracyju, zaobilazi poznatu raspravu Baneza i Moline o djelatnoj milosti te dolazi do trinitarne rasprave koja je prisutna u *Verbum člancima*. Time je Lonergan, prema Tracyjevom mišljenju, napravio veliki doprinos za teologiju jer je, razvijajući trinitarnu teologiju u *Verbum člancima*, došao do teorije koncepta. Na početku ove teorije koncepta stoji teza sv. Tome o podjeli znanja na animalno i ljudsko znanje. Lonergan ovoj tezi nadodaje podjelu ljudskog znanja na znanje kao čisti uvid koje svaki čovjek pojedinačno neposredno stječe, zatim na znanje kao koncept koje je svim ljudima zajedničko kada pokušavaju svoje znanje smjestiti u određeni sustav ili koncept, i na kraju, na znanje kao sud koji u trećem koraku donosi svaki čovjek. Ovo razmatranje ljudskoga znanja Lonergan detaljno obrađuje u djelu *Uvid*.

U *post-Insight* člancima Lonergan zaokružuje svoju misao i konačno definira teološku metodu u *Metodi u teologiji*. Tracy takvo tumačenje teologije naziva metodom analize obzora smatrajući ga najvećim Lonerganovim doprinosom teologiji.

Pitanja i problemi o kojima Lonergan raspravlja vrlo su važni za Tracyja, no oni ipak ne

³⁹ Metoda analize obzora kako ju Tracy naziva, zapravo je Lonerganova teološka metoda iz knjige *Metoda u teologiji*. Za analizu Lonerganovog opusa vrlo je instruktivno Tracyjevo tumačenje i njegova podjela Lonerganovog rada. Tracy ovako dijeli Lonerganov stvaralački opus: 1. *Gratia Operans* je naziv za Lonerganovu doktorsku disertaciju, 2. *Verbum članci* su članci koji su između 1946. i 1949. izlazili u *Theological Studies*, 3. *Uvid* je naziv za jedno od najvećih Lonerganovih djela i 4. *Post-Uvid* članci su objavljeni nakon izlaska djela *Uvid*. Usp. Bernard LONERGAN, *Gratia Operans: A Study of Speculative Development in Writings of St. Thomas Aquinas*, Montreal, 1946.; Bernard LONERGAN, *De Verbo Incarnato dicta sriptis auxit*, Gregorian University, Roma, 1960.; Bernard LONERGAN, *De Deo Trino: Pars analytica*, Roma, 1961.; Bernard LONERGAN – Frederick CROWE (ur.), *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, New York, 1967.; Bernard LONERGAN, The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas, *Theological Studies* 7 (1946.) 3, 349-92; 8 (1947.) 1, 35-79; 8 (1947.) 4, 404-444; 10 (1949.) 1, 3-40; 10 (1949.) 3, 359-93. Za daljnju analizu Lonerganovih radova upućujem čitatelja na opsežnu bibliografiju koju je Tracy donio na kraju knjige. Usp. ABL. 270-287. Važno je napomenuti kako je Tracy napisao ovo djelo dvije godine prije izlaska jedne od najvažnijih Lonerganovih knjiga *Metode u teologiji*. No, vidljivo je kako su zapravo već *post-Uvid* članci nagovijestili i otvorili put za glavne teze djela *Metoda u teologiji*, te kako je Tracy već imao neku radnu verziju tog Lonerganovog djela na što ukazuje Tracyjevo neprestano upućivanje na taj rad koji je u pripremi za objavljivanje.

uspjevaju iznijeti sadržaj kršćanske stvarnosti i kršćanske istine u javno područje. Već u prvom Tracyjevom djelu nazire se ideja o potrebi da se teologija treba uvijek obraćati trima javnostima: Crkvi, društvu i akademiji. Ovu će tezu detaljno razraditi u kasnijim svojim djelima, a posebice u AI. Kršćanska poruka treba zauzeti mjesto u javnosti i imati legitimni status ravnopravnog sugovornika. Tracy istražuje kakav bi trebao biti teološki jezik koji bi uspio prenijeti kršćansku poruku i kršćanska pitanja u javno područje, tj. na koji način se mogu stvoriti preduvjeti za izricanje kršćanskih argumenata u javnosti. On naglašava: „U biti, prema tome, pravi problem suvremene teologije nije jednostavno kako nastaviti njezin angažman u 'povratku izvorima' nego, radije, kako odrediti uvjete za mogućnost jednog takvog povratka, što bi takav povratak mogao značiti i koji bi jezik bio na raspolaganju za to. Problem, da upotrijebimo izvrsnu frazu praktičara 'nove hermeneutike', je 'dovesti k govoru' još jednom kršćansku stvarnost.“⁴⁰ Tracy upravo u ABL analizira i predlaže teološki jezik koji može biti primjeren suvremenoj teološkoj problematici. Radi se o Lonerganovoj metodi koja pripada nešto kasnijem dijelu Lonerganovog stvaralaštva. Lonerganovu metodu naziva metodom analize obzora jer Lonergan pokušava iznijeti najopćenitije pretpostavke za pristup znanstvenoj metodi.

Dakle, univerzalni pristup znanosti, a onda u tom smislu i teologiji, u središtu je Lonerganovog interesa. Tracy vidi određene slabosti u Lonerganovom insistiranju na pitanju o definiranju znanstvene metode i pristupu teološkoj metodi. Nije više moguće u pluralističkom kontekstu našeg društva u središtu teološkog interesa smjestiti pitanja i probleme koje je Lonergan isticao. Pitanje o odgovornom prihvaćanju pluralizma, koje podrazumijeva da se kršćanska poruka ravnopravno čuje u javnosti, potiskuje pitanja o univerzalnim principima teološke metode. Tracy mijenja smjer istraživanja prema ključnom problemu pluralizma kojim će se baviti kroz čitavo svoje stvaralaštvo. Pitanje pluralizma je, za razliku od Lonerganove misli, u središtu Tracyjevog interesa.

Nadalje, prema Tracyju, dogmatske se istine katoličke tradicije više ne mogu kao kod Lonergana pretpostavljati, a da ih se kritički ne preispita. Lonerganovo prizivanje tradicije bez kritičkog preispitivanja za teologa u pluralističkom kontekstu ne može više biti zadovoljavajuće. U tom smislu Tracy iznosi jednu općenitu kritiku svim suvremenim teologijama koje bez kritičkog preispitivanja prihvaćaju dogme kršćanske tradicije. Ukoliko teolog želi u javnosti na transparentan način prizivati temeljne istine vlastite tradicije, treba kritički preispitati vlastitu

⁴⁰ ABL, 6.

tradiciju. Lonerganov teološki doprinos opisuje kao „nužan, ali nedovoljan za cjelokupnu problematiku koja je uključena u pokušaj razvijanja 'utemeljujuće' kršćanske teologije“⁴¹. Pozivom na kritičko preispitivanje tradicije Tracy se smješta unutar pozicije koja želi pronaći alternativne teološke pravce za tumačenje svijeta, čovjeka i Boga. S jedne strane, oduševljen je Lonerganovom sintezom teološke misli sv. Tome, dok je, s druge strane, gotovo ogorčen na prevladavajuću neoskolastičku teologiju koja nema sluha za *Sitz im Leben* suvremenog čovjeka. Tracyjevo tumačenje Lonerganove misli možemo sažeti u tri glavne točke: 1. Lonerganova teološka metoda ima potencijal da postane platforma na kojoj se može graditi teološki jezik koji će u javnosti izreći teološku stvarnost na razumljiv način, 2. Lonerganove teme ne mogu više biti u središtu teološkog interesa, jer pluralizam, a ne pristup znanosti i teološkoj metodi, postao ključna tema i 3. teološke pretpostavke ne mogu se više, kao kod Lonergana, preuzimati bez preispitivanja.

Kako treba tumačiti ovaj, možemo s pravom reći, prvi teološki zaokret Davida Tracyja? Smatramo kako Tracyjevu kritiku Lonerganove teologije valja tumačiti samo u kontekstu Tracyjevog premještanja teološkog naglaska s definiranja teologije, i znanosti općenito, na pitanje pluralizma. U kritikama Lonerganove misli koje je Tracy iznio važno je uočiti njegovu želju za preusmjeravanjem problematike.

No, valja se zapitati je li Lonergan bio potpuno imun na pitanje o odnosu prema pluralizmu. Ako uzmemo u obzir da je Lonergan pokušao iznijeti univerzalni pristup metodi, ne funkcionira li takav pristup u svim teološkim javnostima: Crkvi, akademiji i društvu? Nije li Lonergan iznio definiciju metode i teologije koja je razumljiva i treba funkcionirati u svim područjima teoloških javnosti? Jesu li to naznake uvažavanja pluralizma? Svakako da jesu, ali, prema Tracyju, nisu dovoljne. Stoga je cjelokupni Tracyjev projekt zapravo projekt pomicanja teoloških granica iz crkvenih krugova prema širim društvenim krugovima. Također, spomenimo i priopćavanje – osmu funkcionalnu specijalnost – koja uzima u obzir pluralizam nasuprot tradicionalnom klasicističkom razumijevanju religija koje insistira na jednoj tradiciji. Nije li također u osmoj funkcionalnoj specijalnosti na prihvatljiv način donešena platforma za razmišljanje o pluralizmu? Sigurno da jest, ali, istaknimo ponovno, nedovoljno za Tracyjev teološki projekt koji će pluralizam s margina teološkog istraživanja smjestiti u njegovo središte.

⁴¹ David TRACY, *Foundational Theology as Contemporary Possibility*, 1.

2.1.3. Zaokret prema pluralizmu

Uočivši nedostatak teološke metode Bernarda Lonergana, Tracy u BRO želi odgovoriti na temeljno pluralističko pitanje: na koji način kršćanin treba odgovorno prihvatiti pluralizam? U prvom dijelu BRO Tracy, nakon što kratko opisuje kontekst u kojem se suvremena teologija nalazi, pokušava pronaći rješenje izlažući i razvijajući revizionistički model.⁴² Temeljna teza ovoga modela glasi: kako bi došli do istine trebamo istražiti dva glavna teološka izvora – kršćanske tekstove te zajedničko ljudsko iskustvo i jezik. U prvom dijelu rada Tracy skicira revizionistički model, dok ga u drugom dijelu objašnjava razvijajući tezu o graničnom konceptu dvaju teoloških izvora.⁴³ Stoga bi se prvi dio rada mogao nazvati teorijska razrada revizionističkog modela, a drugi dio rada njegova praktična primjena.

Teze revizionističkog modela ovako glase: 1. dva temeljna teološka izvora su kršćanski tekstovi te zajedničko ljudsko iskustvo i jezik, 2. treba dovesti u uzajamni odnos rezultate istraživanja dvaju izvora, 3. metoda istraživanja prvog teološkog izvora je fenomenologija religiozne dimenzije koja je prisutna u svakidašnjem i znanstvenom iskustvu i jeziku, 4. metoda istraživanja drugog teološkog izvora je povijesno i hermeneutičko istraživanje klasičnih kršćanskih tekstova, i 5. treba razviti eksplicitni transcendentelni ili metafizički način refleksije kako bi se odredio status istine u istraživanjima dvaju teoloških izvora.

Dakle, uz pomoć dvaju metoda – fenomenologije religiozne dimenzije i povijesno-hermeneutičkog istraživanja – revizionistički model istražuje kršćanske tekstove te zajedničko ljudsko iskustvo i jezik. Metafizička analiza rezultata istraživanja trebala bi odrediti status istine. Kamo će nas Tracyjeva metodološka analiza odvesti? Vodi nas prema najvećem uspjehu ovoga rada: beskompromisnog traženja istine kritičkom korelacijom rezultata istraživanja dvaju teoloških izvora. Traženjem kriterija istraživanja dvaju izvora, Tracy uočava sličnost u graničnom karakteru religiozne dimenzije koja je prisutna u zajedničkom ljudskom iskustvu i graničnom

⁴² Iako pojam „revizija“ ima nerijetko negativnu konotaciju kao da bi nešto trebalo provjeriti i izmijeniti, posebice u pravnom i povijesnom kontekstu gdje se nešto treba ponovno razmotriti, u našem slučaju, tj. u teologiji Davida Tracyja, on aludira na kritiku teologije, ali ima, kao što ćemo vidjeti, istovremeno i pozitivnu konotaciju. Naime, Tracy želi ponovno razmotriti temeljna uvjerenja vlastite tradicije, ali i temeljne ideje zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, kako bi se došlo do istine.

⁴³ „Granični koncept“, koji u originalu glasi „limit concept“, odnosi se na rubne ili granične dimenzije čovjekovog života kao što su smrt, bol, ushićenje itd. Granično iskustvo („limit-experience“), granični jezik („limit-language“), granična dimenzija (limit-dimension) i sve Tracyjeve sintagme koje koriste pojam „granice“ („limit“) odnose se na religioznu dimenziju u čovjeku koja se otkriva u navedenim dimenzijama ljudskog života. Veliki je utjecaj na razvoj teorije granice na Tracyja izvršio Paul Ricoeur. Osim toga, Ricoeurova teorija metafore utjecala je na razvoj Tracyjeve teze o religioznoj dimenziji kršćanskih tekstova.

karakteru religioznog značenja novozavjetnog jezika. Pokazat će se kako David Tracy ostaje do zadnjih svojih radova vjieran nekim temeljnim idejama i principima svoga rada u BRO. No, vidjet ćemo kako u AI velikim dijelom modificira vlastitu metodologiju i, moglo bi se reći, da je upravo sam Tracy najveći kritičar vlastitih ideja u BRO.

Pluralistički zaokret koji je započeo s BRO ostat će prisutan sve do najnovijih njegovih tekstova. Dapače, Tracy je postao svjestan kako pitanje drugih religija mora biti u središtu teološkog istraživanja, a nikako ne na kraju. On piše: „Pitanje 'drugih religija' ne može više biti napušteno sve do kraja kršćanske sistematske teologije, nego mora ući u sami njezin početak.“⁴⁴ Dakle, možemo reći kako je pluralizam temeljna paradigma teološkog istraživanja Davida Tracyja.⁴⁵

2.2. Hermeneutički zaokret

John Cobb i David Tracy, svaki iz perspektive svoje kršćanske tradicije, odazvali su se 1977. na poziv sveučilišta „John Carroll“ da održe javna predavanja o temi „Problem Boga danas“.⁴⁶ U predavanjima koje je Tracy održao naziru se temeljne ideje hermeneutičkog zaokreta koje su potpuno razvijene u AI.⁴⁷ Tracy istražuje koja bi vrsta teološkog jezika bila prikladna za govor o Bogu. Analoški i dijalektički jezik vrlo su važni za teologiju, no prema Tracyjevoj argumentaciji, za suvremenu pluralističku problematiku prikladniji je analoški jezik koji Bogu dodjeljuje attribute polazeći od vlastitog iskustva.

Favoriziranje analoškog jezika nastavlja se u AI istražujući i dalje na koji način se pluralizam može odgovorno prihvatiti. Polazi od činjenice kako je teologija kao i umjetnost privatizirana. Hans-Georg Gadamer je u *Istini i metodi* teorijom o „apstrakciji estetske svijesti“

⁴⁴ David TRACY, Christianity in the Wider Context: Demands and Transformation, u: *Religion and Intellectual Life*, 4 (1987.) 2, 8.

⁴⁵ Vrlo instruktivan pregled Tracyjeve pluralističke pozicije donosi Gaetano Sabetta u svojoj knjizi *Metodika susreta religija*. Usp. Gaetano SABETTA, *Metodica dell'incontro tra religioni: cristianesimo, induismo, buddismo*, Roma, 2014., 99-194.

⁴⁶ Usp. TAG. John Cobb progovara, naravno, iz perspektive protestantske tradicije.

⁴⁷ Osim toga njegov zaokret prema pluralizmu može se uočiti i u sljedećim tekstovima: David TRACY – Hans KÜNG (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 34-63; David TRACY, The Questions of Pluralism: The Context of the United States, u: *Mid-Stream: An Ecumenical Journal* 22 (1983.) 2, 273-285; David TRACY, Some Concluding Reflections on the Conference: Unity Amidst Diversity and Conflict, u: David TRACY – Hans KÜNG (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 461-475; David TRACY, The Foundations of Practical Theology, u: Don Browning *Practical Theology*, San Francisco, 1983., 61-82. Werner JEANROND – Jennifer RIKE (ur.), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York, 1991.

pokazao kako se umjetnosti dodijelio status ukrasa u ljudskom životu u 19. i 20. stoljeću.⁴⁸ Tim se postupkom željelo umanjiti snagu umjetničkog djela koja može praktično utjecati na svakog promatrača, slušatelja ili čitatelja. Gadamer teorijom estetske nediferencijacije želi ukazati na činjenicu da se umjetnost ne razlikuje od života. Slična je situacija i u teologiji. Veliki kritičari religije, Karl Marx, Sigmund Freud i Friedrich Nietzsche željeli su pokazati kako područje religioznog u čovjeku nema nikakve veze sa čovjekovom životnom situacijom. Marx će istaknuti kako se funkcija religija sastoji u prihvaćanju nepravednog društvenog poretka, Freud će religiju smjestiti unutar područja podsvjesnog osjećaja krivnje zbog nekog pradavnog događaja, dok će Nietzsche zahtijevati ukidanje religije koja ne može više biti značajna, jer Boga zapravo i nema. Na taj se način kršćanstvo, a onda i teologiju, posebice u radikalnim neomarksističkim državnim ustrojima, pokušalo udaljiti iz centra, s društvene scene na marginu. Tako se godinama u istočnim europskim zemljama teologija formirala unutar uskog, specijaliziranog, crkvenog teološkog prostora. Ovaj teološki problem treba riješiti prelaskom teološkog govora iz privatnog područja u javno područje. Teologija mora promijeniti koncept javnosti kojoj se obraća; ne može ostati više unutar crkveni govor, već mora proširiti koncept javnosti na društvo i akademiju. Dakle, prema Tracyjevom insistiranju tri su teološke javnosti: društvo, akademija i Crkva. Na taj bi način sociološki portret teologa dobio ulogu koja mu i pripada: posredovati vlastitu poruku svim razinama javnosti. Naravno da se svaki teolog treba služiti određenim vrstama teoloških kriterija prikladnih novom sociološkom portretu teologa koji se više ne obraća uskom crkvenom krugu teologa, nego trima javnostima. Ovaj javni kriterij trebao bi pomoći da se teološke discipline – fundamentalna, sistematska i praktična teologija – prikladno koriste.⁴⁹

Kako bi komunikacija između uskog teološkog kruga i trodijelne teološke javnosti bila uspješna, Tracy uvodi kategoriju klasika. Velika i značajna djela ljudske kulture i umjetnosti imaju potencijal da posreduju vlastitu poruku i sadržaj široj javnosti. Temeljni sadržaj kršćanstva, odnosno kršćanski klasik je Isus Krist. Zadatak je teologa da tumačeći kršćanski klasik svim područjima javnosti iznese na prikladan način temeljni sadržaj vlastitog klasika. Javnost na taj način postaje susret klasika različitih tradicija i uvjerenja. Kako bi različiti klasici što bolje međusobno vodili dijalog trebamo pokušati razumjeti druge klasike kao što smo pokušavali razumjeti vlastiti klasik. Tu dijalošku strategiju naziva analoškom imaginacijom ističući kako je „temeljni cilj (kao što i naslov knjige govori) predložiti na koji način strategija analoške

⁴⁸ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 113-127.

⁴⁹ Naravno, radi se o anglosaksonskoj podjeli teologije na fundamentalnu, sistematsku i praktičnu.

imaginacije može poslužiti kao obzor za istinski razgovor koji je otvoren prema svima u našoj pluralističkoj sadašnjosti.⁵⁰ Analoška imaginacija je, prema Tracyju, „teološka strategija koja će izbjeći privatiziranje izričući izvorne tvrdnje religije o istini“⁵¹.

Njegovu analizu možemo sažeti u četiri koraka. Prvo skicira polazište teološkog problema, zatim u drugom koraku problem privatiziranja religije stavlja u odnos prema umjetnosti, koju se također marginalizira u modernom razdoblju. Tako dolazi do glavne tvrdnje ovoga djela: mišljenje i istina prisutni su u klasiku. U trećem koraku predstavlja interpretaciju klasika kršćanske provenijencije, i na kraju predlaže analošku imaginaciju kako bi se mogao odgovorno prihvatiti pluralizam.

Kako bi dobili što bolji i jasniji uvid u cjelokupnu sliku teološkog pomaka koji je Tracy učinio ovim djelom, iznosimo nekoliko temeljnih teza ovoga djela.

Prva teza je sljedeća: teologija je isključivo javni diskurs. Svaki teolog treba imati pred očima trostruku javnost kojoj bi se trebao obraćati. Tracy pokušava u AI dokazati da je cijela teologija javni diskurs. Ali prije svega nužno je ispitati društvenu stvarnost teologa i njegovih teoloških javnosti. Teologija se u svom izlaganju, budući je javni diskurs, pita kome se ona to obraća i govori svoju poruku. Teologija, kao javni diskurs, obraća se trima javnostima: društvu, akademiji i Crkvi.⁵² Doživjevši sudbinu umjetnosti, teologija je potisnuta na rub, a kao takva ne može postojati. Stoga, svaki teolog treba iznijeti svoj vlastiti teološki model iz perspektive vlastite teološke tradicije i javno ga iznijeti te trima javnostima.⁵³

Nadalje, druga teza tiče se shvaćanja klasika: klasik je nositelj značajki pojedine kulture ili tradicije koji vlastitim sadržajem vodi prema istini. Tracy razrađuje teoriju klasika Hansa-Georga Gadamera. Detaljniju razradu same teorije klasika i općenito utjecaja Gadamera, obradit ćemo kasnije. Sistematska teologija se može razumjeti kao hermeneutička teologija koja u svom istraživanju uključuje i istraživanje klasika.⁵⁴ Što je to „klasik“? Klasik je temeljna Tracyjeva kategorija kojom pokušava izraziti trajnu značajku bilo kojeg ljudskog kulturalnog iskustva. Dakle, velika djela u književnosti, slikarstvu, kiparstvu, arhitekturi, filozofiji spadaju u ovu kategoriju klasika. No, koja je svrha klasika? Svrha je klasika otkrivanje istine. Klasik otkriva neku drugu stvarnost, tj. istinu, iza umjetničke aparature i umjetničkog stila.

⁵⁰ AI, X.

⁵¹ *Isto*, IX.

⁵² Usp. *Isto*, 31.

⁵³ Usp. *Isto*, 5.

⁵⁴ Usp. *Isto*, 107.

Klasik ima sposobnost da svako ljudsko biće svojim umjetničkim sadržajem vodi prema istini. Subjekt koji se nalazi unutar određenog klasika treba poduzeti četiri koraka: prvo, mora tumačiti tradiciju i pronaći klasik; drugo, treba upozoriti javnost na klasik kako bi mogao komunicirati svoju poruku; treće, treba razviti neki model dijaloga kako bi iznio prikladni odgovor na sadržaj koji klasik u sebi donosi, i četvrto, u tumačenju klasika treba sadržaj koji klasik donosi proširiti na cjelokupnu zajednicu istraživača.⁵⁵ Dakle, subjekt pojedinog klasika treba prenijeti poruku vlastitog klasika što širem području javnosti. U tom smislu sistematski teolog je zapravo tumač klasika vlastite tradicije kojeg treba prenijeti akademiji, Crkvi i društvu. Što je, prema Tracyju, klasik njegove kršćanske tradicije?

U trećoj tezi Tracy razrađuje klasik kršćanske tradicije: kršćanski klasik je osoba i događaj Isusa Krista. On piše: „U kršćanskoj tradiciji, kao što ćemo vidjeti, postoji nekoliko kandidata za status klasika. Kršćanski temelji vezani su za jedan klasični događaj i osobu koja normativno sudi i informira sve kršćanske klasike i koja također služi kao klasično kršćansko žarište za shvaćanje Boga, sebe, drugih, društva, povijesti, prirode i cijelog kršćanstva: događaj i osoba Isusa Krista.“⁵⁶ Kršćanski teolog treba uočiti na koji način svetopisamski tekst svjedoči o osobi i događaju Isusa Krista pri čemu treba slijediti dva kriterija: prvo, tumač u svom istraživanju svetopisamskog teksta treba biti otvoren svim mogućim interpretacijama teksta (npr. egzistencijalnoj, povijesno-kritičkoj, znanstvenoj, semiotičkoj); i drugo, nakon što je pristupio svetopisamskom tekstu kao religioznom tekstu, treba pripaziti na osobitosti religioznog teksta koje se zapravo sve mogu sažeti na sljedeći način: religiozni tekst je svjedočanstvo vjere o istini o kojoj govori.⁵⁷ Svetopisamski tekstovi su zbirka raznorodnih književnih tekstova koji iznose svjedočanstvo susreta čovjeka i Boga. Tracy predlaže da se književne osobitosti svetopisamskih tekstova nazovu „navjestiteljsko-pripovjedačko-simbolička misao“⁵⁸. U tim kompleksnim književnim vrstama može se otkriti novozavjetni svijet te osoba i događaj Isusa Krista.

Javnost, kojoj kršćanski teolog komunicira kršćanskog klasika, zapravo je prostor u kojem ravnopravno sudjeluju svi tumači pojedinih klasika. Kršćanski je teolog ravnopravan partner koji uspostavlja dijalog s ostalim tumačima pojedinih klasika. Pretpostavka za bilo kakav dijalog

⁵⁵ Usp. *Isto*, 119-120. Ova je hermeneutička perspektiva koju Tracy iznosi njegov vlastiti doprinos hermeneutičkoj teoriji. Tako naš autor nije samo dobar tumač hermeneutičke tradicije nego i njezin konstruktivni zastupnik koji razvija vlastitu hermeneutičku teoriju čiju je veličinu moguće uočiti u prvome redu u njezinoj povezanosti s teologijom.

⁵⁶ *Isto*, 233.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 255.

⁵⁸ *Isto*, 268.

sastoji se u partnerskom odnosu svih tumača pojedinih klasika koji također donose svoja pitanja, kritike i prijedloge.

Četvrta teza glasi: najprimjerenija teološka strategija za suočavanje s pluralizmom je analoška imaginacija. Tracy na kraju knjige AI promišlja o tome na koji način se teolog treba postaviti spram suvremene pluralističke situacije. Svaka tradicija, svaki klasik, ima iskustvo religioznog koje Tracy naziva „Tajanstveno“. Tako se može reći kako je naša suvremena situacija „pojavljivanje Tajanstvenog“. Kršćanski odgovor na religioznu dimenziju je raznolik: očitovanje koje se može pronaći u radovima Mircea Eliadea, ili transcendentalna refleksija koju Karl Rahner iznosi u svojim radovima, zatim objava koja se očituje u teologiji Karla Bartha, H. Richarda Niebuhra, Jürgena Moltmanna i Gerharda Ebelinga, te konačno praksa koju nalazimo u političkoj teologiji i teologiji oslobođenja Johannes Baptista Metz, Dorothee Sölle, Gustava Gutiérreza, Jamesa Conea i Rosemary Radford Ruether.⁵⁹ U AI Tracy, baš kao i u BRO, pokušava pronaći vlastiti teološki pristup pluralističkoj situaciji suvremenog društva. Razvija teološki pristup koji želi upoznati i razumjeti druge klasike ostajući vjeran vlastitom klasiku. Kao što kršćanski teolog otvoreno i iskreno prihvaća i upoznaje sve dimenzije vlastitog klasika, isto tako treba uzeti u obzir tumače drugih klasika koji prihvaćaju dimenzije svojeg klasika. Ovu metodu kojom, analogno razumijevanju svoga klasika tumač upoznaje druge klasike naziva analoškom imaginacijom. Sistematska teološka imaginacija je vrsta teološkog pristupa koja omogućuje da se, propitujući suvremena teološka strujanja i suvremenu misao, ostane vjeran vlastitoj kršćanskoj tradiciji, tj. da se pokuša shvatiti drugoga ostajući vjeran svom temeljnom uvjerenju.⁶⁰

Dakle, nakon što se u prvom dijelu svoje teološke misli udaljio od svoga učitelja Bernarda Lonergana usmjerujući se na pitanje pluralizma, u drugom dijelu stvaralaštva Tracy smatra kako je hermeneutika postajla ključ razumijevanja teologije. U BRO se hermeneutika, posebice Ricoeurov i Gadamerov doprinos, koristi kao jedan od filozofskih doprinosa, no u AI, hermeneutika postaje temeljno teološko polazište. Glavni cilj ovoga rada je pokazati u čemu se sastoji taj zaokret. Teologija je u kontekstu hermeneutičkog zaokreta isključivo javna stvar, a

⁵⁹ Većinu djela spomenutih autora naveli smo u fusnotama 15 i 22. Za ostala djela koja nisu navedena vidi: Mircea ELIADE, *Aspekti mita*, Zagreb, 2004.; Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002.; Mircea ELIADE, *Mit i zbilja*, Zagreb, 1970.; Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, 1975.; Richard NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1964.; Gerhard EBELING, *Word and Faith*, Norwich, 2012.; Dorothee SÖLLE, *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la „morte di Dio“*, Brescia, 1970.; Gustavo GUTIERREZ, *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje*, Zagreb, 1989.; James CONE, *Black Theology and Black Power*, New York, 1969.; James CONE, *A Black Theology of Liberation*, New York, 1969.; Rosemary Radford RUETHER, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983.

⁶⁰ Usp. AI, 454-455.

svaki je teolog tumač klasika vlastite tradicije. Kako bi teolog ispravno pristupio međureligijskom dijalogu, treba primijeniti analošku imaginaciju. Ovime već ulazimo u sljedeću etapu Tracyjevog stvaralaštva: međureligijsko-dijalošku misao.

2.3. Međureligijsko-dijaloška misao

Ovaj period obuhvaća Tracyjevu misao između 1983 g. i 1990 g. u kojem je napisao PA i DWO. Pretpostavljajući da smo metodom analoške imaginacije upoznali druge klasike, u susretu klasika pojedinih tradicija treba prihvatiti različitosti. Predlaže da svaki teolog izabere konverzacijski model tumačenja klasika koji u sebi sadrži sljedeća tri elementa: 1. fenomen tumačenja, 2. tumača, 3. interakciju među njima. Dva čimbenika mogu ometati ovaj model tumačenja: s jedne strane literarni, povijesni i znanstveni kriticizam, a s druge strane radikalni pluralizam. Najbolji otpor fenomenima koji ometaju konverzacijski model tumačenja mogu pružiti klasici pojedinih religioznih tradicija. Nositelji otpora su tumači klasika vlastite religiozne ili neke društveno-kulturne provenijencije. Stoga Tracy poziva sve da postanu tumači klasika vlastite religiozne provenijencije kako bi na taj način izbjegli krivo tumačenje klasika. Odakle svakome mogućnost da tumači klasik vlastite tradicije? Svaki čovjek, smatra Tracy, ima ovlasti da vlastitu tradiciju i kulturu, tj. vlastiti klasik, analizira i tumači. Sallie McFague nabraja sljedeće prednosti ovoga modela: 1. tumačenje u ovome modelu ima usmeni karakter što uključuje i nestručnjake u tumačenje, 2. ovim modelom izbjegava se akademski elitizam, i 3. ovaj model ističe kako svaki čovjek ima urođenu hermeneutičku kompetenciju.⁶¹

Religiozna snaga klasika ovisit će o tome koliko možemo prihvatiti pluralnosti i višeznačnosti našega zajedničkoga života, tj. koliko možemo dopustiti da u javnom području djeluju i razgovaraju tumači različitih klasika. Ovaj susret pretpostavlja analošku imaginaciju kojom ćemo dopustiti da nam se drugi glasovi obraćaju, dok u istovremeno ostajemo vjerni vlastitoj tradiciji. Tracy se nadalje pita možemo li i dalje braniti kršćansko uvjerenje nakon što su izrečene teološke stvarnosti radikalnog pluralizma i dvosmislenosti? Budućnost teologije je u ujedinjenom djelovanju revidirane analoške imaginacije i konverzacijskog modela tumačenja.⁶²

⁶¹ Usp. Sallie MCFAGUE, Review, u: *Theology Today*, 44 (1988.) 4, 500-503. Naime, ekumenski časopis *Theology Today* započeo je 1988. novom rubrikom u kojoj nekoliko teologa donosi kritički osvrt na neku vrlo važnu knjigu. Prva knjiga u toj rubrici bila je upravo PA. Nakon što su izneseni osvrti četvero teologa na Tracyjevu knjigu, u istom broju časopisa sam Tracy je iznio svoj odgovor.

⁶² Usp. David TRACY, Response, u: *Theology Today*, 44 (1988.) 4, 514-515.

Zbog čega Tracy insistira na tome da se analoškom imaginacijom i konverzacijskim modelom tumačenja uspostavi teološka pozicija spram dijaloga? Zbog toga što je dijalog ključna kategorija suvremene kulture i teologije. Međureligijski dijalog je temeljno pitanje kršćanske teologije koje se ne može zaobići: „Ovaj rad je u formi niza istraživanja aspekata ključnog pitanja koje će dugoročno promijeniti cijelu kršćansku teologiju: međureligijski dijalog.“⁶³

Teorijski razrađenu teološku strategiju analoške imaginacije Tracy pokušava u DWO primijeniti na nekoliko područja: psihoanalizu, filozofiju Williama Jamesa, hermeneutiku Mircea Eliadea te na budističko-kršćanski dijalog. Na početku ispituje relevantnost klasičnih proročkih i mističkih modela za religiozne i sekularne rasprave. Analogno kršćanskoj tradiciji koja ističe važnost „proročkog“ i „mističkog“ modela, Tracy pokušava analošku raspravu pronaći u modernoj i postmodernoj raspravi Freuda kao „proročkog“ modela i Lacana kao „mističkog“ modela. Polazeći od ideja Kennetha Burkea Tracy smatra kako religiozni jezik dolazi u formi retorike proroka i mistika. Naime, Burke želi doći do savršenog jezika, dajući privilegirani položaj poeziji i uvodeći pojam „logologija“ koji studira riječi o riječima te se posebice bavi proučavanjem proročke i mističke retorike. Dakle, ove dvije retorike pojašnjavaju razlike između Lacanovog postmodernog „mističnog“ teksta i modernog „proročkog“ Freudovog teksta.

Naglašavajući važnost proročkih i mističkih modela, Tracy istražuje najopćenitije kriterije koji bi vrijedili za međureligijski dijalog. Na temelju istraživanja Williama Jamesa, Tracy razvija neke opće filozofske i religiozne kriterije za međureligijski dijalog.⁶⁴ James se suočio s pitanjem o općem kriteriju za međureligijski dijalog. Temeljem reformuliranog Jamesovog kriterija, Tracy iznosi dva opća kriterija za međureligijski dijalog koji bi bili adekvatni za suvremenu diskusiju: pragmatično-etičko-politički kriterij te proročki kriterij. Prvi se kriterij, u međureligijskom dijalogu, odnosi na konkretni angažman u preobrazbi svijeta svih sudionika međureligijskog dijaloga, dok drugi kriterij ističe spasenje kao cilj angažmana pojedine religiozne provenijencije. Spasenje kao cilj uvijek je blisko povezano s kategorijama pravde i ljubavi. Nadalje, nakon što donosi dva kriterija kojima se treba voditi u dijalogu, Tracy, na temelju istraživanja povjesničara religije Mircea Eliadea, naglašava važnost arhaičnih tradicija. On teološki tumači Eliadeov rad ističući znakovito otkrivanje arhaičnih tradicija kao još jednog ravnopravnog klasika. Arhaične tradicije koje je Eliade iznio na svjetlost dana mogu se povezati s očitovanjem i kozmičko-

⁶³ DWO, XI.

⁶⁴ Usp. William JAMES, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, 1979.; William JAMES, *Raznolikost religioznog iskustva*, Zagreb, 1990.

mističkom orijentacijom istočnog kršćanstva. Eliade će nam, prema Tracyju, pomoći da još jedan klasik uzmemo sa svom ozbiljnošću: arhaične tradicije.

Analošku imaginaciju Tracy primjenjuje i na budističko-kršćanski dijalog.⁶⁵ Budistička misao, koja svoj pandan nalazi u suvremenim autorima kao što su Gilles Deleuze i Jacques Derrida, može biti vrlo korisna u ponovnom otkrivanju zaboravljenih tradicija kršćanske mistike. Tracy zaključuje: „Primjenjivanjem analoške imaginacije na ovaj dijalog, budizam će nam pomoći da se vratimo kršćanskoj apofatičko-mističkoj tradiciji Meistera Eckharta.“⁶⁶ Posebno mjesto u Tracyjevom razmišljanju zauzima misao Jana Ruysbroeckea. Naime, Ruysbroeck je svjestan kako su naši ljudski nazivi za Boga puni slabosti, te kako su nerijetko primjerenija rješenja koja dolaze iz negativne teologije. Unatoč prihvaćanju ove pozicije Ruysbroeck smatra kako svaka negacija treba voditi Božjoj objavi. To je središnja misao Ruysbroeckea koju Tracy preuzima. Naime, u Ruysbroeckovoj misli su evidentno povezane negacije Boga i Božja samoobjava što odgovara kršćanskom shvaćanju. Tracy piše: „U kršćanskoj konstrukciji, najradikalnije negacije oblaka neznanja i priznavanja ništavila mora, kroz svoju vlastitu snagu svijesti, rezultirati samoobjavom (emanacijom, *bullitio-ebullitio*, objavom) Božanske Stvarnosti (zvanog Božanstvo ili Bog).“⁶⁷

Nakon što je upotrijebio analošku imaginaciju na nekoliko diskursa, Tracy favorizira mističko-proročku paradigmu smatrajući ju vrlo korisnom za teološku misao. Razlikujući dvije vrste dijaloga – međureligijski i unutarkršćanski – vrlo je važno oživjeti mističke tradicije koje mogu obogatiti religiozni dijalog. Kao što nam postmoderni autor Jacques Lacan može pomoći čitati Freuda, tako nam, također radikalno apofatički mistik Meister Eckhart može pomoći u

⁶⁵ Spomenimo također kako je Tracy svojim doprinosom sudjelovao u poznatoj „Abe-Cobb“ raspravi. Usp. David TRACY, Sunyata and Trinity: A Dialogue with Masao Abe, u: John B. COBB – Christopher IVES (ur.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York, 1990., 135-156. Naime, japanski stručnjak za zen budizam Masao Abe je 1980., 1984. i 1987. sudjelovao na konferencijama s procesnim teologom Johnom Cobbom. Na tim su se konferencijama u širem krugu stručnjaka razmatrala pitanja vezana uz budističko-židovsko-kršćanski dijalog. Usp. John B. COBB – Christopher IVES (ur.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York, 1990. O različitim pogledima na „Abe-Cobb“ raspravu vidi: Charles, B. JONES, Emptiness, Kenosis, History, and Dialogue; The Christian Response to Masao Abe's Notion of „Dynamic Sunyata“ in the Early Years of the Abe-Cobb Buddhist-Christian Dialogue, *Buddhist-Christian Studies*, 24 (2004) 1, 117-133; Sallie B. King, Kenosis and Action: A Review Article, u: *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992.) 1, 255-261. Također o Tracyjevom pogledu na budističko kršćanski dijalog vidi: David TRACY, Some Aspects of Buddhist-Christian Dialogue, u: James, BYRNE (ur.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin, 1993., 145-153; David TRACY, The Christian Understanding of Salvation-Liberation, u: *Buddist-Christian Studies*, 7 (1987.) 1, 129-138.

⁶⁶ DWO, 81-82.

⁶⁷ DWO, 91.

tumačenju proročkih tekstova u postmoderni.⁶⁸ U tom smislu treba biti vrlo oprezan u postavljanju pitanja o religioznom pluralizmu koje treba postaviti na novi način, ali u isto vrijeme sačuvati identitet onoga koji postavlja pitanje.

Zaključno naglasimo kako kako Tracy donosi vrlo važne kriterije za međureligijski dijalog i primjenjuje analošku imaginaciju na neke tradicije. Iznosi originalni teološki model koji se može primjeniti u međureligijskom dijalogu. Ovaj model sastoji se od dva dijela: revidirane analoške imaginacije i konverzacijskog modela tumačenja. S druge strane, Tracy matra kako su proročka i retorička forma vrlo važne za suvremeni model međureligijskog dijaloga. Njihove različite varijante nalazi u Freudovom „proročkom“ i Lacanovom „mističkom“ modelu, u Burkeovoj retorici proroka i retorici mistika, u arhaičnim tradicijama, u Jamesovom pragmatično-etičko-političkom i proročkom kriteriju. Budizam pak, doziva povratak apofatičko-mističkoj tradiciji.

U sljedećem poglavlju prikazat ćemo kako je Tracy od razvijanja teoloških modela prikladnih za međureligijski dijalog došao do pitanja o Bogu koje u postmoderni izranja na specifičan način. Zaboravljene teološke tradicije, kao što su apofatičko-mističke tradicije, otkrit će Tracyju novi pristup pitanju o Bogu.

2.4. *Postmoderno traganje*

U središtu interesa prikaza četvrte etape Tracyjevog dijela istraživanja nije kritičko promišljanje i definiranje postmoderne. Takva bi nas rasprava odvela daleko od cilja ovoga rada, pogotovo ako uzmemo u obzir kako se u filozofskom tematiziranju razdoblja kasne moderne ili postmoderne mnogo raspravljalo o samoj definiciji postmoderne, a onda i o svim ostalim temama. Sažeto ćemo prikazati Tracyjevu poziciju spram postmoderne. Spomenimo samo kako se u filozofiji za postmodernu presudnim smatra djelo *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju* Jean-Francois Lyotarda koji je kritizirao velike priče moderne, odnosno velike političke, filozofske i ine sustave, suprotstavivši im male priče postmoderne.⁶⁹ Ova sistematizacija Tracyjevog stvaralaštva ne može se uzeti kao da ne postoje određeni tematski skokovi između samih razdoblja, nego kao jedna gruba podjela pomoću koje prikazujemo cjelokupni Tracyjev

⁶⁸ Usp. *Isto*, 103-104.

⁶⁹ Usp. Jean-Francois LYOTARD, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, Zagreb, 2005.

rad.⁷⁰ Kako bi što preglednije izložili Tracyjevo razumijevanje i određenje teologije u postmodernoj, iznijet ćemo nekoliko bitnih Tracyjevih zaključaka.

Prvo, valja istaknuti kako se promjene koje su se dogodile u kasnoj fazi moderne, ili u postmodernoj odnose se i na teologiju. Postmoderna je, prema Tracyju, „vrijeme kad se svi moramo suočiti s jakim zahtjevima za pažnjom drugih religija i drugih podvrgnutih, zaboravljenih i marginaliziranih tradicija u samoj zapadnoj kulturi“⁷¹. Tracy je skloniji opisati naše vrijeme kao postmoderno, nego moderno. Koje su se to promjene dogodile koje bi trebale utjecati i na samu teologiju? Smatra kako se dogodilo nekoliko značajnih promjena: kulturalna, eklezijalna i antropološka. Prva promjena odnosi se na prestanak kulturalne nadmoći Zapada. Svaki mislilac se, prema Tracyjevoj argumentaciji, samozavarava ako i dalje misli da druge kulture i tradicije ne postoje, ili da postoje samo kao određeni stupanj zapadnjačke kulture. Postmoderna je učinila pozitivan pomak: otkrila je i uvažila druge tradicije i kulture koje imaju vlastitu vrijednost i snagu.

Nakon što su velike tradicije i priče, nadahnute prosvjetiteljskim idealima, uništene u trenutku kada su se dogodili svjetski ratovi i holokaust, na scenu su stupile male priče i marginalizirane tradicije kojima je postmoderna otvorila put povratka. Tako je i velika priča o teologiji, kao zapadno-europskoj stvari, izgubila svoju snagu otkrivanjem ostalih ne-zapadnih teologija. Stoga nam je jasna druga promjena: nova eklezijalna situacija rastaće eurocentrični karakter teologije. Snažne misli feminističke teologije, crnačke teologije, teologije oslobođenja i drugih, upozorile su na usko shvaćanje teologije kao eurocentrične teologije. Novo shvaćanje Crkve kao svjetske Crkve, a ne europske Crkve, potaknut će tezu da teologija nije samo ono što se odnosi na zapadnjački stil života.⁷²

Treća promjena zahtijeva novi pristup pitanju teološkog govora o grijehu i milosti.

⁷⁰ Tako Tracy već u uvodu u DWO, knjigu koju smo svrstali u međureligijsko-dijaloško razdoblje, opisuje postmoderno: „Postoje dobri razlozi da se naše vrijeme i naše potrebe shvate više postmoderno negoli moderno.“ Usp: DWO, 1. U nastavku Tracy iznosi opis novonastale kulturalne situacije postmoderne i pokušava pronaći put obnavljanja međureligijskoga dijaloga. Prema Tracyju, proročka bit kršćanstva može obnoviti međureligijski dijalog i to pomicanjem naglaska s doktrine na priče.

⁷¹ *Isto*, 3.

⁷² Zanimljivo je odmah uočiti kako se jedna od kritika Tracyjeve misli odnosi upravo na ovakvo shvaćanje teologije. Naime, vidjet ćemo kako je kritika Johna Cobba usmjerena protiv Tracyjevog razumijevanja zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, koje zapravo nije „zajedničko“ jer se ne odnosi na nereligiozna iskustva i jer pred sobom imamo samo zapadno ljudsko iskustvo dok iskustvo npr. Južne Amerike, ili Kine ne može obuhvatiti pojam zajedničko ljudsko iskustvo i jezik. Dakle, valja uočiti kako je u ovom dijelu svoga istraživanja Tracy učinio korak naprijed, tj. kako je, na određeni način, sam izvršio kritiku vlastitog pojma. Smatramo kako ovakav način suočavanja Tracyja s vlastitim radom nije neuobičajen, nego je to upravo njegova osobina i odlika. On neprestano u isto vrijeme i razvija i kritizira vlastitu misao.

Moderni pojam subjekta i racionalnosti zahtijevaju radikalno promišljanje, posebno na području teološke antropologije.

Drugo, postmoderna nam pomaže da shvatimo modernu. Postmoderna je razotkrila dvije iluzije moderne: nestvarnost pojma prisutnosti u modernističkom konceptu vremena i nestvarnost modernog samoshvaćanja koje se temelji na samom sebi.⁷³ Dakle, modernističko favoriziranje subjekta, čiju je filozofsku podlogu iznio René Descartes, kao i koncept vremena, nisu više vladajuće paradigme. No, ipak postmodernistički obrazac ponašanja, osim što ukida postulate moderne, otvara prostor za pozitivne korake kao što je ponovno otkrivanje apofatičko-mističke tradicije. Postmoderni mislioci su nam omogućili povratak mistika, oni su nam „u svojim teološkim formama pomogli da otkrijemo velike mistike, posebno radikalnu apofatičku tradiciju od Pseudo-Dionizija preko Eriugene do Eckharta“⁷⁴.

Nadalje, modernizam je postao još jedna u nizu tradicija koje raspravljaju o odnosu racionalnosti i modernosti. Trebamo prihvatiti činjenicu, prema Tracyjevoj tezi, da nijedan model modernog subjekta i sadašnje modernosti ne može više zadovoljavati: niti čisti autonomni subjekt prosvjetiteljstva, niti izražajni romantizirani subjekt, niti zabrinuti subjekt egzistencijalista, niti transcendentalni subjekt transcendentalnih filozofija i teologija svijesti. Postoje dva kandidata koja mogu zamijeniti prošli subjekt: antimoderni zajednički subjekt neokonzervativaca i postmodernistički subjekt obilježen ne-jastvom i neprisutnošću.⁷⁵

Treće, postmoderna postavlja nove kategorije: drugost i različitost. Kulturalni pomak se dogodio u želji da se u multikulturalnim društvima, u kojima na Zapadu sve više prevladavaju pojedine kulturalne tradicije, što jasnije i sažetije oblikuje vlastiti identitet. Kršćanski se diskurs polako okreće od prikazivanja dogmatskih istina primjerenim jezikom koherentnoj i jednoznačnoj zajednici kršćana prema prikazivanju dogmatskih istina koje uzima u obzir višeznačni multikulturalni kontekst. Kulturalni pomak se sastoji u prihvaćanju pluralizma koji zahtijeva od kršćana da se susregnu s drugačijima i različitima od njih samih. Tako se teološki diskurs proširio: ne postoji više jednoznačan dominantan teološki diskurs na temelju kojega se tumači konkretna i pojedinačna stvarnost. I u teologiji se dogodio pomak od dominacije jedne doktrine

⁷³ Usp. ONP, 15-18.

⁷⁴ ONP, 16: Ova je knjiga zapravo skup članaka koje je Tracy napisao i izdao u časopisu *Concilium* u razdoblju od 1990. do 1994. godine. U njima Tracy analizira nekoliko suvremenih teoloških pitanja: postmoderna, pitanje o Bogu, holokaust i kršćansku nadu, ekumenizam i hermeneutička pitanja. Nas zanima primjenjivanje njegovoga teološkog pristupa na novonastalu situaciju postmoderne.

⁷⁵ Usp. ONP, 7-11.

koja tumači stvarnost prema teološkim pričama koje vrlo ozbiljno uzimaju u obzir kulturalni kontekst, koji je kao što smo vidjeli, sve samo ne jednoznačan.

Mnogo je teoloških priča pokušalo čitati spasenjsku poruku evanđelja u svom kulturalnom ključu: liberalna, feministička, politička i dr. Tracy smatra kako se definicija kršćanske priče treba formirati na sljedeći način: prvo, netko treba detaljno ispričati priču o Isusu da bi shvatili ispovijed „Isus je Krist“, zatim treba priču shvatiti kao primarni način navještaja rane kršćanske zajednice i treće, treba čitati priču imajući u vidu glavni smisao priče.⁷⁶ Ono što nam pomaže da se suočimo s drugačijim i različitim je „nastanak mističko-proročke opcije koja se pojavljuje u bezbroj formi u svim centrima naše policentrične crkve: u crkvama latinske Amerike, Azije i Afrike; u pokretima za društvenom i individualnom emancipacijom u centrima Istočne i Srednje Europe; u feminističkim teologijama širom svijeta; u afričko-američko i materinjim američkim teologijama Sjeverne Amerike; u promišljanju domaćih tradicija Južne i Srednje Amerike“⁷⁷. Ključan tekst kojim Tracy doziva mističko-proročku tradiciju, koja može postati polazišna točka u postmodernom traganju za govorom o Bogu, je u knjizi ONP. Mističko-proročka opcija je ona opcija koja na temelju prizivanja zaboravljenih teoloških tradicija apofatičke i mističke teologije Pseudo-Dionizija, Eckharta, Luthera i drugih zagovara pravo glasa svih zaboravljenih, siromašnih i potlačenih po cijelom svijetu. Mističko-proročka opcija u suvremenoj društvenoj situaciji pruža nadu i otpor iznoseći sljedeće zahtjeve: prvo, pravdu za žene u društvu i crkvi; drugo, povećanu potrebu za novom teologijom prirode; i treće, progresivno otvaranje kršćanstva drugim religioznim tradicijama.

Četvrto, problem modernog Zapada krije se u njegovoj težnji za centraliziranjem. Moderni Zapad samog sebe smješta u središte prosuđivanja i upoznavanja.⁷⁸ Tako i imenovanja ovoga razdoblja, bilo da je to moderna, antimoderna ili postmoderna, ostaju centraliziranje Zapada jer rješavaju i imenuju isključivo probleme Zapada. Ovakvo samopromatranje Zapada ne dopušta da se onaj „drugi“ čuje u svojoj izvornoj različitosti i originalnosti, nego služi kao projicirani „drugi“ spram kojeg se Zapad postavlja. Ukoliko dopustimo da se čuju glasovi „drugih“ možemo se nadati da će se čuti i transformativna poruka evanđelja.⁷⁹ Tracy se pita: „Gdje su, u svoj toj diskusiji o drugosti i različitosti postmoderne kao i moderne i antimoderne, siromašni i potlačeni?

⁷⁶ Usp. ONP, 105-108.

⁷⁷ *Isto*, 5.

⁷⁸ Usp. *Isto*, 4.

⁷⁹ Usp. *Isto*, 18.

To su konkretni drugi čija različitost treba učiniti razliku. Kroz njih cjelokupno i ometajuće sjećanje evanđelja ponovno živi među nama.⁸⁰

Peti Tracyjev zaključak o postmoderni tiče se otvaranja prostora za novu misao o Bogu u postmoderni. Ona je postala skeptična prema svim tradicionalnim i modernim argumentima o Božjoj egzistenciji i naravi. Tracy zaključuje kako je dosadašnji totalitarni i objektivistički govor o Bogu, koji je naglašavao Božju narav i egzistenciju, te koji je marginalizirao Božju skrivenost i nedokučivost, nedostatan.⁸¹ U teologiji i filozofiji dogodio se povratak Boga koji kao nekontrolirani Drugi narušava temelje tradicionalnog govora o Bogu. Dvije forme pomažu nam u imenovanju Boga: apofatička i apokaliptička forma. Tradicija mistika četvrtog stoljeća i Lutherovo imenovanje Boga kao radikalno skrivenoga trebaju reformulirati dosadašnji govor o Bogu. No, zašto se uopće dogodio taj silni odmak od dionizijevske tradicije? Tracy piše o dvostrukoj kritici Dionizija. Prvu je iznio sv. Toma koji je njegovo „Dobro“ poistovjetio s „Bitkom“, a drugu Luther koji je u njegovom „Dobru“ vidio nebiblijsko-platonističko tumačenje Boga.⁸²

Ponovno otkrivene teološke kategorije Boga mogu podnijeti postmodernu kritiku klasičnog teizma. Jedna od tih kategorija je kategorija Boga kao „Nemogućega“. Oživljavanjem marginaliziranih kategorija o Bogu primjećujemo kako Tracy kritički promišlja teološke kategorije o Bogu klasičnog teizma te istovremeno predlaže nove kategorije. Ne shvaća Boga više kao „Mogućega“ i „Dokučivoga“, nego kao „Nemogućega“ i „Nedokučivoga“.

Možemo uočiti kako Tracy nije zasigurno jedan od žestokih kritičara postmoderne, dapače, on je afirmativno raspoložen prema postmoderni koja nam može pomoći da bolje razumijemo nedostatke moderne insistirajući na kategoriji različitosti. Na taj način otvara se prostor za novu misao o Bogu koja se vraća zaboravljenim tradicijama Pseudo-Dionizija i Martina Luthera.

⁸⁰ *Isto*, 21.

⁸¹ Usp. David TRACY, *Forma i fragment: povrat skrivenoga i nedokučivoga*, 259.

⁸² Usp. *Isto*, 277-278.

2.5. Zaključne napomene

Nakon što smo prikazali razvoj teološke misli Davida Tracyja, koji obuhvaća gotovo četrdeset godina njegovog teološkog istraživanja, i koji je, zbog vrsnog i širokog poznavanja suvremenih filozofsko-teoloških gibanja nerijetko opsežan i vrlo kompleksan, orijentirat ćemo se na područje koje je od ključnog interesa za naš rad, a to je odnos njegove prve i druge velike studije čitane u kontekstu hermeneutičkog zaokreta. Kako bismo uopće mogli pristupiti temi o hermeneutičkom zaokretu u Tracyjevoj misli, nužno je potreban predgovor toj temi, tj. svojevrsni metodološki iskorak, u kojem će se jasno obrazložiti pojam hermeneutika i naznačiti njezin povijesni razvoj.

II. HERMENEUTIKA KAO PREDUVJET RAZUMIJEVANJA TEOLOŠKOG ZAOKRETA DAVIDA TRACYJA

3. Povijesni razvoj hermeneutike

3.1. Uvodne napomene

Hermeneutika je nesumnjivo obilježila prije svega filozofsku misao u drugoj polovici 20. stoljeća i nastavila je biti u središtu pozornosti u djelima poststrukturalističkih francuskih filozofa (Jacquesa Derridaea, Gillesa Delleuzea, Felixa Guattarija i drugih) koji su postali predvodnici jedne nove, postmoderne, hermeneutike.

I Katolička Crkva je prepoznala važnost hermeneutike, u prvom redu filozofske hermeneutike od Friedricha Schleiermachera pa naovamo, za teološku hermeneutiku i tumačenje Biblije što se i potvrdilo izdavanjem dokumenta *Tumačenje Biblije u Crkvi*⁸³. Nas ovdje prije svega zanima pregled nastanka hermeneutike, posebice filozofijske i teološke hermeneutike. Ove zasebne hermeneutičke discipline ne mogu se jednostavno odijeliti kada je njihov nastanak međusobno uvjetovan; naime, filozofijska hermeneutika nastala je iz teološke hermeneutike.

Neophodno je napraviti kratak uvod u najznačajnije autore i naglaske u hermeneutičkoj tradiciji kako bi istaknuli glavne smjernice za razumijevanje hermeneutičkog zaokreta kojeg je u svojim radovima izvršio David Tracy. Povijest hermeneutike nije ni u kojem smislu neka sustavna, linearna ili pak povijest koja robuje evolucijskom razvoju polazeći od jednostavnih hermeneutičkih pojmova prema sve kompleksnijem i razrađanijem razumijevanju hermeneutike koja je više određena neprestanim uzmicanjima, lomovima, iznenadnim skokovima, nego nekom jednostavnom linearnošću.⁸⁴ Stoga je poprilično teško i vrlo upitno iznositi takvu povijest. No, u nedostatku boljih rješenja, pokušat ćemo, ipak, na povijesnom planu prikazati upravo takvu povijest hermeneutike pri čemu ćemo ipak u njezinom razvoju zastati pred dvojicom autora – Paulom Ricoeurom i Hansom-Georgom Gadamerom – koji zaslužuju posebnu pozornost, jer su

⁸³ Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15.4. 1993.), Zagreb, 1995. (dalje: TBC) Usp. također opsežno tumačenje ovoga dokumenta u: Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije: komentar papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005.

⁸⁴ U tom se pogledu slažemo i vodimo Grondinovim uvidom o kompleksnom povijesnom razvoju hermeneutike. Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad, 2010., 15.

oni temeljni za razumijevanje Tracyjevog hermeneutičkog zaokreta, ali, i zbog toga što su oni svojim radovima obilježili filozofiju 20. stoljeća, a posebice, dakako, filozofijsku hermeneutiku 20. stoljeća.

Nakon objašnjenja pojma „hermeneutika“ i nakon povijesnog pregleda moći ćemo se usredotočiti na hermeneutički zaokret u teologiji Davida Tracyja koji se, vidjet ćemo, jasno uočava u AI.

3.2. Objašnjenje nazivlja

Riječ „hermeneutika“ dolazi od grčke riječi ἐρμηνευτική τέχνη (hermeneutikè tékhne) što znači umijeće tumačenja.⁸⁵ Najopćenitije rečeno, hermeneutika je svako tumačenje nekoga teksta, znaka, simbola, ili događaja. Pojednostavljeno, hermeneutika je znanost o tumačenju. Ukoliko se to tumačenje odnosi na Bibliju onda govorimo o biblijskoj hermeneutici, ukoliko se odnosi na pravne tekstove onda govorimo o pravnoj hermeneutici, ukoliko se odnosi na filozofiju ili teologiju onda govorimo o filozofijskoj, odnosno teološkoj hermeneutici.

Hermeneutiku, odnosno biblijsku hermeneutiku, treba razlikovati od egzegeze. Hermeneutika, odnosno biblijska hermeneutika, je skup kriterija, metoda i pravila tumačenja koje nam pomažu doći do razumljivosti samoga teksta, dok je egzegeza razumijevanje nekoga teksta koje se povezuje s praktičnim životom čitatelja. Hermeneutika, a onda i biblijska hermeneutika, pokušavaju uz pomoć svih dostupnih tekstualnih metoda doprijeti do značenja koji tekst u nekom trenutku ima za čitatelja. Dokument Papinske biblijske komisije TBC ističe važnost hermeneutike za proučavanje Biblije: „Svaka egzegeza tekstova pozvana je da bude dopunjena 'hermeneutikom' u suvremenom smislu riječi.“⁸⁶ Ona je, stoga, opća metoda tumačenja koja se primjenjuje u različitim specifičnim područjima kao što su filozofija, teologija, pravo itd. No, s druge strane, isti dokument ne zaboravlja naglasiti tri temeljna principa katoličke hermeneutičke teologije: življenu vjeru kršćanske zajednice, crkvenu zajednicu i vodstvo Duha Svetoga. TBC na

⁸⁵ Usp. sljedeće naslove: Jure ZOVKO, Hermeneutika, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 470; Giuseppe FAGGIN, Ermeneutica, u: *Enciclopedia filosofica*, Venezia – Roma, 1957., 22; Hans-Georg GADAMER, Hermeneutik, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1974., 1061-1073; Giovanni MORETTO, Ermeneutica, u: *Teologia*, Torino, 2002., 519-536; Michael INWOOD, Hermeneutics, u: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford – New York, 1995., 353-354; Karl LEHMANN, Hermeneutics, u: *Encyclopedia of Theology*, London, 1975., 611-615; Prosper GRECH, Hermeneutics, u: *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, 1994., 416-425.

⁸⁶ TBC, 88.

sljedeći način obrazlaže principe biblijske hermeneutike: „Biblijska je hermeneutika, iako dio opće hermeneutike svakog književnog i povijesnog djela, istovremeno i jedinstveni primjer te hermeneutike. Njene specifične karakteristike potječu od njenog predmeta. Događaji spasenja i njihovo ispunjenje u osobi Isusa Krista daju smisao cijeloj ljudskoj povijesti. Nove povijesne interpretacije tijekom vremena mogu biti samo razotkrivanje ili izlaganje tih bogatstava značenja. Biblijski opis tih događaja ne može se potpuno shvatiti samim razumom. Njihovo je tumačenje vođeno posebnim pretpostavkama, kao što je življena vjera u eklezijalnoj zajednici i svjetlo Duha. S rastom života u Duhu raste također, u čitatelja, razumijevanje stvarnosti o kojima govori biblijski tekst.“⁸⁷

S druge strane valja napomenuti kako npr. protestantska teološka hermeneutika neće imati princip crkvene zajednice, tj. neće trebati određenu legitimaciju unutar hermeneutičkog procesa od strane starješina unutar zajednice, tj. od strane Učiteljstva. To nipošto ne znači da bi Učiteljstvo bilo svojevrsni „teret“ teološkom hermeneutičaru, nego, unutar katoličke tradicije, Učiteljstvo koje predstavlja faktor starješinstva unutar zajednice, nadgledništva, ili predvodništva, jamči tumaču sigurnost da se nalazi unutar tog istog zajedništva, zajedničkog iskustva vjere u Isusa Krista, koje je jedan od temeljnih principa prema kojemu funkcionira sama Katolička Crkva.

Ovdje je bitno istaknuti još jednu napomenu. Gibellini u svojem pregledu teologije 20. stoljeća spominje „hermeneutičku teologiju“ misleći pritom na tzv. „novu hermeneutiku“ koju ćemo kasnije predstaviti.⁸⁸ Radi se o nekolicini protestantskih autora, u prvom redu o Ernstu Fuchsu i Gerhardu Ebelingu, koji su počeli rabiti izraz „hermeneutička teologija“ želeći na taj način dati jasno do znanja da nemaju nikakve veze s klasičnom teološkom hermeneutikom. Njihov je cilj bio pronaći iskustvo vjere unutar svetopisamskih tekstova. Dakle, hermeneutička teologija, u tom kontekstu, istražuje svetopisamski jezik vjere. Na taj način nisu izbjegli onome čemu su težili: hermeneutika je ostala dio teološkog aparata koja je trebala pomoći tumaču tekstova pronaći Božji govor unutar teksta. Kada u radu spominjemo kako je Tracy napravio zaokret prema hermeneutičkoj teologiji, nipošto ne mislimo kako se vratio teologiji „nove hermeneutike“. Tracyjeva hermeneutička teologija predstavlja novi smjer tumačenja teologije. Radi se o teologiji s hermeneutičkim predznakom, teologiji koja s jedne strane, poštuje eksplanativne metode tumačenja tekstova, a, s druge strane, hermeneutiku drži sveobuhvatnim

⁸⁷ TBC, 90.

⁸⁸ Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 55-80.

principom tumačenja koji se odnosi na bilo koju vrstu tumačenja.

3.3. Nastanak hermeneutike

Hermeneutika kao znanost tumačenja javlja se tamo gdje neki događaji i tekstovi nemaju više jasno i normativno značenje, tj. značenje koje bi u svojoj nedvosmislenoj jasnoći vrijedilo za sve. Nastaje u spornim trenucima i na problematičnim mjestima koja sugeriraju mogućnost različitih tumačenja, od kojih su, dakako, mnoga proizvoljna i netočna. Tako već u antici, prilikom tumačenja mitskih tekstova, nastaju problemi prilikom tumačenja problematičnih mjesta koja više ne vrijede jednako za sve. Njezin se nastanak obično veže uz stoicizam – jednu od najvažnijih filozofskih struja antike koju je oko 300. pr. Kr. utemeljio Zenon – koji je postao nepovjerljiv prema normativnim mitskim tekstovima. Naime, stoici su počeli propitivati mitove i dodjeljivati im značenje koje nije evidentno, tj. alegorijsko značenje. Oni su vlastito iskustvo mitoloških tekstova počeli preispitivati. U tom smislu valja naglasiti kako je hermeneutika nastala unutar propitivanja iskustva. Ferraris također ističe prvenstvo iskustva tumačenja nad samom metodom tumačenja: “Hermeneutika, kao što smo vidjeli, nije nastala kao metoda tumačenja, nego se pridružila iznad svega na iskustvo prenošenja poruke.”⁸⁹ Stoici su bili prvi koji su razlikovali izgovorenu riječ (λόγος προφορικός - *lógos proforikós*) od unutrašnje riječi (λόγος ἐνδιάθετος – *lógos endiáthetos*).⁹⁰ Zadatak je hermeneutike doći preko razumijevanja izgovorene riječi do onog sadržaja na koji ta riječ poziva, do unutrašnje riječi.

3.4. Židovsko-kršćanska hermeneutička tradicija

Osim u antičkoj tradiciji gdje je hermeneutika bila neophodna zbog spornih mitoloških mjesta, ona se razvila i u židovskoj tradiciji prilikom tumačenja Svetoga pisma koje je, unatoč „prevođenju“ nekih segmenata u svijet razumljivosti, i dalje imalo status izgovorene Božje Riječi. Židovska je tradicija tako, prema Jeanrondu, iznjedrila četiri metode: literarnu interpretaciju koja je proučavala sami tekst Svetoga pisma, midrašku koja proizlazi iz rabinske tradicije i čija je specifičnost bila da prodiranjem u konkretni tekst otkrije neko drugo značenje, pešer metodu koja uključuje, pogotovo u kumranskoj tradiciji, spoznavanje božanskih tajni i alegorijsku, koja tekst

⁸⁹ Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, 1997., 9.

⁹⁰ Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 39.

shvaća simbolički.⁹¹

Daljnji razvoj hermeneutike možemo zahvaliti ranokršćanskom shvaćanju svetopisamskih tekstova koje uvijek treba smjestiti unutar kršćanske Predaje i kršćanskog nauka. Stoga je ranokršćanska hermeneutika tumačenjem Biblije razvila tipološko tumačenje koje starozavjetne događaje prikazuje u odnosu na novozavjetne kao što je npr. prikaz Krista kao novog Adama (Rim 5, 12-21) ili novoga Jone (Mt 12, 41), ali je usporedno sa stvaranjem tipološkog tumačenja razvila i kanonsko-normativno tumačenje Biblije koje je željelo biblijske tekstove normativizirati u susretu s gnostičkim, tj. kristološki neprihvatljivim tumačenjima.⁹² Ono što je osiguravalo istinitost i autoritet biblijskog teksta je življena vjera zajednice koja je po svojem aktualnom vjerničkom iskustvu mogla, unutar same kršćanske zajednice hijerarhijski ustrojene, ograničiti biblijske tekstove unutar jednog normativnog korpusa. Stoga Irenej, s jedne strane, naglašava unutarcrkvenu sigurnost tumačenja kanonskih tekstova, tj. činjenicu da sama pripadnost Crkvi osigurava tumaču pravovjerno biblijsko tumačenje koje se sažimlje u poznatu normu *regula veritatis* (kanon istine), dok, s druge strane, Tertulijan odbacuje bilo kakvo izvancrkveno biblijsko tumačenje koje nikako ne može biti istinito jer nije u skladu s normom zvanom *regula veritatis*.⁹³

Nadalje, Aleksandrijska i Antiohijska teološka škola svjedoče o dva sasvim različita teološka pristupa: dok s jedne strane Aleksandrijska škola, oslanjajući se na stoičku tradiciju, posebice u radovima Filona, Klementa, a napose Origena koji literarnom i alegorijskom tumačenju dodaje i duhovno tumačenje Pisma, preferira alegorijsko tumačenje Pisma, Antiohijska škola, osuđujući Origenovo alegoriziranje Pisma kroz djelovanje Diodora Tarškog, Ivana Zlatoustog, Teodora Mopsuestijskog i Teodoretta Cirskog ističe doslovni, tj. literarni smisao Pisma kojim utemeljuju tekstualno-gramatičko istraživanje Pisma.⁹⁴ Sv. Augustin na izvrstan način sintetizira aleksandrijski naglasak na alegoriju i antiohijski naglasak na samome tekstu,

⁹¹ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 16-17.

⁹² Prilikom citiranja Biblije služimo se sljedećim prijevodom Biblije: Adalbert REBIĆ – Jerko FUČAK – Bonaventura DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*, Zagreb, 2007.

⁹³ Usp. SAINT IRENAEUS OF LYONS: *Against Heresies*, North Charleston, 2012. Kvint Septimije Florens TERTULIJAN, *Spis o Krstu*, Zagreb, 1981.; Quintus Septimus Florens TERTULLIANUS, *Apologia del cristianesimo: la carne di Cristo*, Milano, 1984.; Dobar prikaz misli sv. Ireneja može se pronaći u sljedećim tekstovima: Norbert BROX, *Irenej*, u: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, *Klasici teologije*, Zagreb, 2004., 13-24.; Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1998., 409-471.

⁹⁴ O dvije škole tumačenja vidi također Ferrarisov prikaz u: Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, 17-21.

tako što u svojim djelima – *Ispovijesti*, *O Trojstvu* i u *O kršćanskoj doktrini*⁹⁵ – zagovara nadilaženje teksta kroz literarno istraživanje istog. On izvodi vrlo važan zaključak prema kojemu se znakovi ne mogu identificirati s onom stvarnošću na koju se referiraju. Takav pristup uzrokovao je njegovo revolucionarno tumačenje Biblije prema kojem samu Bibliju izdvaja iz isključivo božanske dimenzije i smješta unutar ljudske dimenzije. Prema njemu Biblija je zapravo ljudska riječ koja upućuje na Boga.⁹⁶ Iz takvog metodološkog pristupa tumačenju, Augustin je razvio hermeneutičku teoriju koja počiva na stoičkom razlikovanju izgovorene i unutrašnje riječi, prema kojoj se u samom iskazu želi izraziti *verbum interim* (unutrašnja riječ). Sažeto rečeno, Augustinova teza bi glasila ovako: iskaz nije nipošto sam *verbum interim*, nego upućuje na njega.⁹⁷

3.5. Hermeneutika u Srednjem vijeku i reformaciji

Srednjovjekovnu hermeneutiku obilježila je augustionovska sintetička hermeneutika i tomistička znanstvena hermeneutika. Pod utjecajem Petra Abelarda i Aristotela morala se prilagoditi znanstvenom utemeljenju teologije pri čemu je odbacila alegorijsko tumačenje Pisma. Takvim pristupom orijentirala se isključivo na antiohijsko-literarno istraživanje Pisma, jer je time, prema sv. Tomi, legitimirala svoju znanstvenost. Srednjovjekovna hermeneutika obilježena je također proširivanjem trostrukog tumačenja Pisma na četvrti pristup. Taj pristup naziva se „anagoški“ i dolazi od grčke riječi anagoge (αναγωγή) što znači „vodim gore“. U tumačenju Pisma tumač se može „uzdići“ u duhovni svijet u kojem mu se otkrivaju božanske tajne.

Kao reakcija na srednjovjekovnu teološku hermeneutiku koja se, slijedeći tradiciju ranokršćanskog doba mogla izvoditi samo unutar crkvene zajednice, reformacijska hermeneutika odbacuje autoritet hijerarhijske strukture Crkve, naglašavajući novi princip Pisma – *sui ipsius interpretes*. Pismo, dakle, ne treba vodstvo crkvene hijerarhije, nego se ono samo tumači. Vjernik je, prema reformacijskom principu, autentični tumač Riječi Božje i za proces tumačenja nije mu potreban nikakav posrednik. Lutherovu tezu verificira isključivo osobna odluka za Duh Božji, a ne Tradicija ili crkvena hijerarhija. Njegove će principe razviti Filip Melanchton ističući važnost

⁹⁵ Grondin navodi kako Ebeling smatra da je upravo djelo *O kršćanskoj nauci* najviše utjecalo na razvoj hermeneutike. Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 57.

⁹⁶ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 22.

⁹⁷ Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 60-61.; Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, 21-24.

retoričke tradicije za tumačenje Pisma. Matija Vlačić Ilirik također promišlja unutar Lutherove tradicije i sintetizira cjelokupnu hermeneutičku tradiciju u svom vrlo važnom djelu iz 1567. *O načinu razumijevanja Svetoga pisma.*

3.6. Prosvjetiteljsko i romantičarsko razdoblje

U razdoblju prosvjetiteljstva, i nešto prije njega, osim vrlo važnih doprinosa hermeneutici Johanna Conrada Dannhauera koji je u djelu *Sveta hermeneutika* iz 1654. prvi upotrijebio pojam hermeneutika, Johanna Martina Chladeniusa i Georga Friedricha Meiera, pijetistička se hermeneutika na čelu s Augustom Hermannom Franckeom i Johannom Jacobom Rambachom koncentrirala na područje emocija koje je ključno za razumijevanje autora i na područje primjenjivanja Pisma koje će biti od velikog značaja za Gadamerovo tumačenje primjene. U prosvjetiteljstvu se, posebno sredinom 18. stoljeća, istaknulo Sveučilište u Halleu na čelu s trojicom autora – Siegmundom Jakobom Baumgartenom, Christianom Wolffom i Salomom Semlerom – koji su ponovno na hermeneutičku scenu uveli antihoijski princip tumačenja. Odsada prvenstvo preuzima kritičko čitanje teksta koje u sebi obuhvaća mnoštvo disciplina nasuprot dogmatskom čitanju teksta.

Reakcija na ovakvo tumačenje hermeneutike je romantičarska hermeneutika koja je htjela utemeljiti univerzalnu hermeneutičku teoriju teksta. Autori kao što su Friedrich Wolf, Friedrich Ast, Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, August Beck i Johann Gustav Droysen napuštaju hermeneutičku partikularnost i žele utemeljiti hermeneutičku univerzalnost. Friedrich Schleiermacher, najistaknutiji predstavnik ovoga razdoblja, uočio je univerzalnost hermeneutičkog pitanja i problematičnost teološke hermeneutike u rimokatoličkoj i protestantskoj tradiciji.⁹⁸ Za njega je svako tumačenje u isto vrijeme gramatičko tumačenje koje proučava osobitosti jezičkog stila autora kao i osobitosti jezika kojim je tekst pisan, i tehničko, tj. psihološko koje pokušava shvatiti specifičan autorov kontekst, literarnu vještinu i njegovu individualnost. Ukoliko pri samom tumačenju ne možemo dospjeti do ispravnog tumačenja, tj. ako zakaže gramatičko i tehničko tumačenje, Schleiermacher predlaže da se tada jednostavno pokuša pogoditi autorova nakana. Takvo tumačenje naziva „divinacijsko“.⁹⁹ Schleiermacher, najvažniji predstavnik romantičarske hermeneutike, je prvi autor koji hermeneutiku nije promatrao isključivo unutar njezinog teološkog ili pravnog konteksta. Hermeneutika se u

⁹⁸ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 44.

⁹⁹ Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 114-115.

njegovim djelima osamostalila kao posebna znanstvena disciplina, tj. kao univerzalno tumačenje tekstova. Osim toga, u povijesti hermeneutike temeljna romantičarska paradigma ostat će potraga za razumijevanjem autora bolje nego što je to sam autor uspio, nazvana „pshiloško tumačenje“.

3.7. *Suvremena hermeneutika*

Razočaran pristupom prirodnih znanosti koje žele sveobuhvatno objasniti sve prirodne fenomene i fenomene ljudskog života, njemački filozof i teolog Wilhelm Dilthey, polazeći od psihologije kao ključnog momenta u procesu utemeljenja znanosti, u djelu *Nastanak hermeneutike* iz 1900.g. iznosi tezu kako je hermeneutika polazište za utemeljenje znanosti. Prema njemu prirodne znanosti samo objašnjavaju svijet (*Erklären*), a duhovne ga znanosti razumijevaju (*Verstehen*). Na taj je način jasno razgraničio ulogu prirodnih i duhovnih znanosti. Zbog takvog pristupa možemo ga smjestiti na početak razdoblja kojeg smo nazvali suvremena hermeneutika, iako je, nesumnjivo, njezin nagovjestitelj, Friedrich Schleiermacher koji stoji u povijesti hermeneutike na prijelazu romantičarske hermeneutike u suvremenu. Georg Misch, Diltheyev učenik, kao i Hans Lipps, a kasnije i Otto Friedrich Bollnow razvijaju ideju hermeneutičke logike u čijem se središtu nalazi ideja kako se na početku razumijevanja svijeta nalazi jezik. Drugačije rečeno: jezik je temelj na kojem možemo izgrađivati proces razumijevanja svijeta.¹⁰⁰

U daljnjem razvoju hermeneutike Gustav Špet, Husserlov učenik i predstavnik fenomenološkog pokreta u Rusiji, već prije Heideggera insistira na razumijevanju jezika kao komunikativnog znaka.¹⁰¹ On se u svojim tekstovima odmiče od Husserla ističući socijalnu karakteristiku fenomenologije koja se ostvaruje u hermeneutici. Husserlovo nasljeđe u Špetovoj filozofiji dobiva svoju hermeneutičku verziju. Na taj način su Misch, Lipps, Bollnow i Špet pripremili mjesto za dolazak Heideggerove hermeneutike koja se temelji na razumijevanju jezika kao mjesta u kojem nam se bitak otkriva.

Njemački filozof Martin Heidegger razumijevanje smješta u samo središte filozofije

¹⁰⁰ O hermeneutičkoj logici vidi: Željko PAVIĆ, *Filozofijska hermeneutika*, 26-38. Pavić, suvremenu filozofijsku hermeneutiku u Njemačkoj kategorizira u pet rubrika: hermeneutičku logiku, ontologijsku hermeneutiku, teološku hermeneutiku, hermeneutiku književnog umjetničkog djela i hermeneutiku u odnosu na teoriju znanosti.

¹⁰¹ Usp. Gustav ŠPET, *Hermeneutika i njezini problemi*, Zagreb, 2006. Ovdje valja istaknuti napomenu profesora Pavića koji s pravom upozorava kako je Špet prije Heideggera i Gadamera izvršio „hermeneutički obrat“ u djelu iz 1918. *Hermeneutika i njezini problemi* koje je izdano tek 1993. Usp. Željko PAVIĆ, *Filozofijska hermeneutika*, 21. Sudeći prema Pavićevom upozorenju, Špetov doprinos hermeneutici, posebice nakon prijevoda njegovog djela na hrvatski, mogao bi doživjeti primjereni tretman na hrvatskoj filozofskoj sceni.

dajući mu specifično egzistencijalnu dimenziju kao način egzistiranja tu-bitka. Razumijevanje se u Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji tumači u kontekstu potrage za odgovorom na pitanje o smislu bitka na koje se u povijesti filozofije još uvijek nije adekvatno odgovorilo. U svojim ranim radovima u kojima se posvetio proučavanju Augustinovog razlikovanja *unutrašnje riječi* koja, ako se shvati, može osigurati razumijevanje iskazanoga¹⁰², a posebice u djelu *Bitak i vrijeme*¹⁰³, smatra kako je ono što temeljno određuje tu-bitak, preko kojega pokušava doći do bitka i čije je postojanje u svijetu određeno bitkom-u-svijetu, razumijevanje koje ima mogućnost da na najizvorniji način obuhvati vlastitu upućenost na bitak i u tom je smislu ono autentično ili neautentično. Tumačenje (*Auslegung*) definira razumijevanje, a samo se tumačenje temelji na tome da tumač u procesu tumačenja ima određeni interes (*Vorhabe*) da unaprijed zna ili barem predviđa (*Vorsicht*) kamo tumačenje smjera i da tumač u svakom razumijevanju ima već unaprijed neko znanje, tj. predrzumijevanje (*Vorgriff*) same stvari.¹⁰⁴ No, nakon okreta u svojoj filozofiji, Heidegger se posvećuje proučavanju jezika. Za njega jezik nema tradicionalno-instrumentalni karakter prema kojem je on uvijek neko izražavanje unutrašnjosti autora, neke *verbum interim* samoga pisca, nego je bit jezika u prenošenju poziva samog bitka. Kako bi se to dogodilo neophodno je preuzeti stav oslušivanja bitka u jeziku koji svoju najjeminentniju formu nalazi u poetskom jeziku.¹⁰⁵

Kao što je, na neki način, Špet već prije Heideggera prepoznao jezik kao mjesto komunikacije, što u ontologijski shvaćenoj hermenutici znači posredovanje bitka kroz jezik, tako je i Emilio Betti prije Gadamera iznio teoriju prema kojoj je hermeneutika sveobuhvatna teorija tumačenja. No, njegova se hermeneutika ni u kom slučaju ne može identificirati s Gadamerovom, jer on, za razliku od Gadamera, insistira na metodi koja jamči znanstvenost same hermeneutike i objektivnost njezinog izvođenja, dok se Gadamerova hermeneutika temelji na Heideggerovom tumačenju razumijevanja kao načina izvršenja tu-bitka. Srž Bettijeve hermeneutike može se sažeti zajedno s Hufnagelom na sljedeći način: „Bettijeva hermeneutika pokušava eksplicirati svim duhovnim znanostima pripadajući metodički fundament. Metodološka analiza dobiva epistemološko učvršćenje.“¹⁰⁶ Kako bi osigurao znanstvenost i objektivnost hermeneutici, Betti

¹⁰² Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 9-10.

¹⁰³ Usp. Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988.

¹⁰⁴ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 61.

¹⁰⁵ Usp. Martin HEIDEGGER, *Na putu k jeziku*, Zagreb, 2009.

¹⁰⁶ Erwin HUFNAGEL, *Uvod u hermeneutiku*, 223.

donosi principe po kojima se proces tumačenja mora voditi.¹⁰⁷

S druge strane, spomenimo doprinos Luigija Pareysona koji insistira na ontološkom karakteru hermeneutike.¹⁰⁸ Svaki oblik tumačenja, prema Pareysonu „ima nužno ontološki karakter“¹⁰⁹.

Prije nego što pređemo na prikaz teološke hermeneutike predstaviti ćemo temeljne dvojice filozofa koji su obilježili filozofijsku hermeneutiku 20. stoljeća. Razlog tome je dvojak: prvo, Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur, svaki na svoj specifičan način, postavili su nove temelje prema kojima se treba ravnati svaka hermeneutika, i drugo, tema ovoga rada, hermeneutički zaokreta Davida Tracyja, ne može se razumjeti bez kratkog uvoda u njihovu misao.

3.8. Hermeneutika Hansa-Georga Gadamera

Heideggerov učenik i njemački filozof Hans-Georg Gadamer svojim je vrlo značajnim, već spomenutim djelom *Istina metoda* iz 1960. hermeneutiku utemeljio kao univerzalno filozofsko razmišljanje koje dolazi prije svakog znanstveno metodološkog pristupa. Naslov djela *Istina i metoda* izriče temeljnu intenciju i napetost Gadamerovog djela: istina se ne može obuhvatiti metodom. Gadamerova ideja proizlazi iz njegove kritike prirodnoznanstveno-metodičkog nasljeđa koje je uzurpiralo pristup istini na temelju eksperimentalno-egzaktnog dokazivanja. Stoga smatramo kako je glavni cilj Gadamerovog univerzalnog hermeneutičkog zahtjeva, nasuprot prirodnoznanstvenom pristupu istini, postaviti hermeneutički pristup istini, tj. utemeljiti prvenstvo hermeneutičkog pristupa nad metodološkim pristupom istini. Kako bi što preglednije prikazali Gadamerovo hermeneutičko polazište i glavne momente njegovog hermeneutičkog pristupa, izdvojili smo sedam ključnih teza koje ocrtavaju njegove glavne misli i

¹⁰⁷ Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 185-186. Grondin ističe četiri Bettijeva principa: 1. princip hermeneutičke autonomije prema kojem se treba doći do izvora smisla teksta, 2. princip totaliteta prema kojem se prilazi tekstu kao koherentnom i suvislom tekstu, 3. princip aktualnosti razumijevanja prema kojem tekst treba zadobiti životno značenje za čitatelja i 4. princip kongenijalnosti prema kojem čitatelj treba usuglasiti vlastita polazišta za životnim zahtjevima koji proizlaze iz teksta.

¹⁰⁸ Usp. Luigi PAREYSON, *Ontologija slobode: zlo i patnja*, Zagreb, 2005.; Luigi PAREYSON, *Estetika: teorija formativnosti*, Zagreb, 2008.

¹⁰⁹ Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, 296.

ideje.¹¹⁰

3.8.1. Prva teza: Hermeneutika je umijeće, a ne metoda razumijevanja

Na prvom mjestu valja još jednom istaknuti kako je Gadamerov hermeneutički zahtjev uperen prvenstveno protiv metode koja u prirodnim znanostima pretendira na sveobuhvatnost tumačenja svijeta. Gadamer kritizira takvo objašnjenje ističući kako se tumačenje u duhovnim znanostima bitno razlikuje od tumačenja u prirodnim znanostima. Indirektno preuzima Diltheyevo razlikovanje između *Erklären* i *Verstehen*, iako ne prihvaća njegovo „metodologiziranje“ hermeneutike. Prirodne znanosti, iako mogu objasniti svijet, ne mogu ga razumjeti. Prosvjetiteljsko racionaliziranje cjelokupne stvarnosti dovelo nas je do modernističkog insistiranja na subjektivnosti koja je preuzela obje sposobnosti: sposobnost objašnjavanja i sposobnost razumijevanja. U hermeneutici, kakvu Gadamer predlaže, radi se upravo o sljedećem: razumjeti svijet može se jedino uz pomoć *ars hermeneutica* kakvu smo imali prilike susresti u hermeneutičkoj tradiciji. Stoga je razumijevanje temeljni hermeneutički pojam koji se okreće protiv prirodoznanstvenog shvaćanja razumijevanja. Dakle, ne razumijevanje u smislu eksperimentalno-egzaktnog dokazivanja, nego u smislu otkrivanja istine koja se krije u određenoj pojavi. Gadamer naglašava: „Da se u razumijevanju tekstova tih velikih mislitelja spoznaje istina koja se nikad ne bi mogla postići drugim putem, to se mora priznati čak i kada to proturječi mjerilu istraživanja i napretka s kojim znanost mjeri samu sebe.“¹¹¹ Na taj način Gadamer zaobilazi i epistemološki pristup razumijevanju. U hermeneutici se ne radi o istraživanju funkcioniranja ljudskog procesa spoznavanja i njegovih glavnih elemenata, nego o razumijevanju istine koja nam se u hermeneutičkom procesu otkriva. Gadamer polazi od tumačenja umjetničkog

¹¹⁰ U pregledu Gadamerovog rada kao i kasnijem vraćanju na njegove teze uvijek ćemo oprezno izbjegavati termine koji bi mogli aludirati na činjenicu da njegov pristup robuje metodi ili znanstvenom pristupu u prirodoznanstvenom smislu riječi. Cilj njegovog istraživanja je da pokaže kako je upravo ne-metodološki pristup, koji i dalje naravno ostaje u domeni duhovnih znanosti, onaj koji bi trebao zauzeti središnje mjesto u pristupu istini. Stoga ćemo umjesto izraza poput „teorija“ rabiti izraz „pristup“, umjesto „metoda“ „postupak“ i sl. U tom smislu valja shvatiti također pregled teza koji slijedi u daljnjem tekstu. Ne radi se o tome da se Gadamerov pristup prikaže kao klasično znanstveni, nego da se što jednostavnije, jasnije i preglednije opišu njegove temeljne ideje.

¹¹¹ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 2. Također, na drugom mjestu, obrazlažući vezu između jezika i sposobnosti za znanost, Gadamer razlikuje tumačenje *teorije* u antičkom dobu od onoga u modernoj znanosti. Pritom piše sljedeće: „Kako bi prevladalo svoju slabost, svoj naivni antropocentrizam, moderna se znanost odrekla i svojega obilježja, tj. svoje uklopljenosti u čovjekovo prirodno odnošenje prema svijetu.“ *Isto*, 555. Zapravo cijela *Istina i metoda* obiluje takvim tekstovima koji su vrlo kritični prema metodi.

djela koje ga vodi do univerzalnog hermeneutičkog polazišta.

3.8.2. Druga teza: Hermeneutika je „ametafizička“

Kako bi Gadamerovu hermeneutiku smjestili u povijesno-filozofski okvir valja istaknuti „ametafizičnost“ kao njezinu bitnu karakteristiku. Gadamer ne kani utemeljiti neku sustavnu metafiziku, ali niti iskazati svoje protivljenje metafizici. Hermeneutička aktivnost je ametafizička i nema utemeljujućih pretenzija.¹¹² Čini se kako nerijetko među Gadamerovim čitateljima i tumačima nedostaje zanimanje za njegovo praktično, tj. egzistencijalno shvaćanje hermeneutike. Ona jest ametafizička s jedne strane, no, s druge strane, bitno je obilježena primjenom u vlastitoj egzistenciji čitatelja, tj. tumača. Gadamer više naglašava hermeneutičku okrenutost praksi. Za njega je hermeneutika bitno praktična djelatnost jer istražuje živi i dinamični odnos čitatelja i teksta te spada u područje praktične filozofije.¹¹³ Di Cesare ovako opisuje Gadamerovu „ametafizičnost“: „Hermeneutika nije neka metafizika, niti to kani biti. Ali istodobno nije ni neka anti-metafizika – u smislu u kojem je to Heideggerova filozofija. A ne shvaća se ni kao neka post-metafizička filozofija, jer ne dijeli zabrinutost oko *Verwindung*, koja je s Heideggera prešla na mnoge suvremene filozofije (Derrida, Rorty i Vattimo). Ono što obilježava držanje hermeneutike prema bitku jest njezina ametafizička oznaka.“¹¹⁴ Hermeneutika je više propedeutika, polazište, pristup, obzor razumijevanja, nego teorija, metoda ili neko čvrsto filozofsko uporište. U hermeneutici se više radi o načinu na koji se shvaća svijet kojega obilježava jezičnost. Stoga Gadamer može slobodno reći kako je hermeneutika „*univerzalni aspekt filozofije*, a ne samo metoda podloga takozvanih duhovnih znanosti“¹¹⁵.

3.8.3. Treća teza: Ljudsko je razumijevanje bitno jezično

¹¹² Ovu karakteristiku Gadamerove hermeneutike preuzimamo od Donatelle di Cesare, stručnjakinje za hermeneutiku i Gadamera. U svojem prikazu Gadamerovog filozofskog djelovanja istaknula je odnos hermeneutike i metafizike koji Gadamer nije nikada izravno objasnio. Pri objašnjavanju Gadamerovog poimanja metafizike služimo se njezinim pojašnjenjima. Usp. Donatella DI CESARE, *Gadamer*, Zagreb, 2011., 224-225.

¹¹³ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 65.

¹¹⁴ Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 224. Na drugom mjestu Di Cesare ovako opisuje hermeneutičko napuštanje metafizike: „Ali važnije je to da 'hermeneutička ontologija' sačinjava neku vrst *contradictio in adjecto* budući da se hermeneutika opršta od ontologije shvaćene kao *logos* koji hoće reći ono što bitak jest. Stoga ne postoji više ona briga oko bitka, niti neka misao o *Verwindung* koju Vattimo baštini od Heideggera.“ *Isto*, 268.

¹¹⁵ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 582.

Gadamerova poznata krilatica – *Bitak koji se može razumjeti je jezik*¹¹⁶ – često se krivo shvaćala.¹¹⁷ Ne radi se o tome da se ustrojstvo svakog bića treba temeljiti na jeziku, nego da je jezičnost temeljna karakteristika svakog bića. Isključivo u jezičnoj aktivnosti koju nazivamo dijalogom može se razumjeti ono što nadilazi konkretni jezik. Dakle, bitak se otkriva u jeziku koji je bitno dijaloški konstituiran.¹¹⁸ Na ovome mjestu slijedi svoga učitelja Heideggera koji je nakon okreta pokušao pronaći najčišću jezičnu formu u kojoj se može čuti poziv bitka koji progovara kroz jezik. Gadamer od Heideggera preuzima istraživanje bitka kroz jezik. Naslov prvoga poglavlja trećeg dijela *Istine i metode* najbolje tumači jezičnost razumijevanja: „Jezik kao medij hermeneutičkoga iskustva“.¹¹⁹ Ferraris iznosi tvrdnju kako je Gadamer izvršio “urbanizaciju“ Heideggera.¹²⁰ Naime, Gadamerova hermeneutika omogućava da Heideggerova misao zaživi: “U toj urbanizaciji, koja oslabljuje jezične i teoretske nepropusnosti, i koja također ustrajava na 'originalnosti' Heideggerove filozofije, hermeneutika od početka igra glavnu ulogu.”¹²¹ Ova Ferrarisova teorija potvrđuje činjenicu kako je cjelokupna Gadamerova misao proizašla iz njegovog razračunavanja s misli svoga učitelja Martina Heideggera.

3.8.4. Četvrta teza: Umjetnost je „povećanje bitka“

Razmatrajući ovu Gadamerovu poziciju treba istaknuti kako se nipošto ne može govoriti o Gadamerovoj estetici. Upravo je kritika estetskih teorija jedna od ključnih točaka cjelokupnog Gadamerovog hermeneutičkog pristupa.¹²² Kantovo funkcionaliziranje ukusa i izdvajanje umjetničkog doživljaja u područje privatnog i subjektivnog omogućilo je prirodoznanstvenom pristupu da preuzme sveukupnu dominaciju u razumijevanju svijeta. Gadamer ovako piše: „No cijena, koju on plaća za to opravdanje kritike u polju ukusa, sastoji se u tomu što on ukusu odriče svako *spoznajno značenje*. To je jedan subjektivni princip, na koji on reducira zajedničko osjetilo. U njemu se ne spoznaje ništa od predmeta koji se prosuđuju kao lijepi, nego se samo tvrdi da im a

¹¹⁶ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 581.

¹¹⁷ Usp. Vidi o tome također: Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 173-174.; Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 66.

¹¹⁸ O problemu jezika u Gadamerovoj hermeneutici vidi: Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 469-600.

¹¹⁹ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, Zagreb, 469.

¹²⁰ Usp. Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, 265-268.

¹²¹ Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, 266.

¹²² Usp. Hans-Georg GADAMER, *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, Zagreb, 2003.

priori odgovara neki osjećaj radosti u subjektu.¹²³ Tumačenje kategorije lijepoga preuzima od Platona koji ne razdvaja kategoriju lijepoga od kategorije dobrote.¹²⁴ Iskustvo lijepoga je uvijek događaj koji otkriva više nego što može dati prirodoznanstveno tumačenje svijeta, ono otkriva dobrotu i izaziva na transformaciju. Nakon Kanta umjetnost je reducirana na subjektivno sviđanje ili ne-sviđanje bez konkretnog utjecaja na ljudski život i bez ikakvih spoznajnih pretenzija. Umjetnost se odvojila od vlastitog spoznajno-egzistencijalnog sadržaja. U tom smislu Gadamer ističe kako se dogodila „apstrakcija estetske svijesti“¹²⁵ i iznosi zahtjev o „estetskom nerazlikovanju“¹²⁶, prema kojem se umjetnost ne smije razdvajati od stvarnosti. Dakle, apstrakcijom estetske svijesti umjetnost je reducirana isključivo na osobno tumačenje unutar dijalektike sviđanja ili ne-sviđanja čime je izbjegla bilo kakve praktične ili egzistencijalne posljedice. Umjetnost se, prema Gadameru, ne razlikuje od stvarnosti na koju može utjecati, kao što može utjecati i na čitateljev obzor pozivajući samog čitatelja na određenu transformaciju.

Osim toga, Gadamer vidi izlaz iz kantovsko-prirodnoznanstvenog pristupa umjetnosti u shvaćanju umjetnosti kao „povećanja bitka“. To znači da se u umjetničkom djelu otkriva bitak koji nam samim otkrivanjem pomaže u boljem razumijevanju svijeta. Umjetnost ima snagu shvatiti svijet iz jedne obuhvatnije perspektive razumijevanja, snagu koju prirodoznanstveno tumačenje svijeta nema. Iskustvo u umjetnosti nam govori više o svijetu i čovjeku od bilo kojeg drugog iskustva. Gadamer je u prvom dijelu *Istine i metode*¹²⁷ pokazao na koji način funkcionira razumijevanje na temelju analize umjetničkog djela. Razumijevanje za Gadamera funkcionira na principu igre. Tumač nekog klasičnog djela prepušta se ludičkom karakteru procesa razumijevanja pri čemu izlaže samoga sebe i otkriva transfigurirani bitak koji se ne odnosi isključivo na sadržaj koji smo upoznali tumačenjem klasika i koji nam dolazi na temelju „transmutacije u figuru“, nego se sada tiče i našeg vlastitog obzora razumijevanja svijeta, tj.

¹²³ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 58. Usp. također Hans-Georg GADAMER, *Čitanka*, Zagreb, 2002., 94.; Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 163-164.

¹²⁴ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 584-600.

¹²⁵ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 113-127. Gadamer ističe „događajnu“ karakteristiku iskustva umjetnosti: „Dakle, za nas se radi o tomu da se iskustvo umjetnosti promatra tako da se razumije kao iskustvo. Iskustvo umjetnosti ne treba se pretvoriti u dio posjeda estetskoga obrazovanja niti se time treba neutralizirati u svom vlastitom zahtjevu. Vidjet ćemo da u tomu leži jedna dalekosežna hermeneutička konzekvenca ukoliko je *svaki susret s jezikom umjetnosti susret s jednim nedovršenim događanjem i jednako tako dio tog događanja*. To je ono što se mora dovesti do važenja protiv estetske svijesti i njezinoga neutraliziranja pitanja o istini.“ *Isto*, 125.

¹²⁶ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 147-148. Usp. također Donatellino objašnjenje u: Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 57-64.

¹²⁷ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 9-211.

našeg vlastitog bitka koji je iznenada izazvan.¹²⁸ Uključivanjem u igru, tumač se prepušta samoj igri izlazeći iz sebe da bi na kraju uvidio kako sama igra ima praktično značenje: izaziva igrača na promjenu vlastitoga obzora.

3.8.5. Peta teza: Mi smo neizbježno uronjeni u tradiciju

Nastavljajući se na kritiku prirodoznanstvenog sveobuhvatnog pristupa istini Gadamer želi dozvati u svijest činjenicu da smo u procesu tumačenja i razumijevanja svijeta dio tradicije i to na način da tu istu tradiciju ne smatramo nekim objektom kojeg trebamo zahvatiti razumom, nego nečim što nam je unaprijed dano i što nas određuje kao baštinike tradicije. On piše: „U našem odnošenju prema prošlosti, što stalno činimo, prava namjera ni u kom slučaju nisu distanciranje i oslobađanje od predanoga. Naprotiv, mi stalno stojimo u predaji i to stajanje u njoj nije nikakav opredmećujući odnos, tako da bi se to što kaže predaja mislilo kao nešto drugo, tuđe – to je oduvijek već nešto vlastito, uzor i zastrašivanje, ponovno prepoznavanje sebe, u kojemu za naš naknadni historijski sud jedva još treba čuvati spoznavanje, već najnesputanije usvajanje predaje.“¹²⁹ Uronjenost u tradiciju govori više o načinu bitka onoga što mi jesmo, negoli o spoznajno-teorijskom statusu tradicije u odnosu na nas. Kod Gadamera se uvijek više radi o načinu života, nego o samoj spoznaji života. Stoga, zagovara povratak humanističkoj tradiciji od koje se njegov učitelj Heidegger ograničio.¹³⁰ Zato je sasvim logično kako njegovo glavno djelo analizira temeljne kategorije humanističke tradicije, kao što su obrazovanje, *sensus communis*, moć suđenja i ukus koje na sasvim drugačiji način pristupaju pitanju istine.¹³¹ U toj istoj tradiciji, proučavajući klasičnu grčku teatrologiju i insistirajući na povratku retorike, Gadamer vidi mogućnost obnovljenog, otvorenog i istinskog razgovora. U tradiciji možemo, prema Gadameru, pronaći djela koja su svojom koncepcijom i svojim utjecajem postigla takav autoritet da su za

¹²⁸ Usp. Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 64-65.

¹²⁹ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 347.

¹³⁰ Usp. Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 49.

¹³¹ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 16-57.

određenu povijesnu epohu bila normativna. Takav status umjetničkog djela ili nekog događaja Gadamer naziva „klasičnim“¹³².

Dvije su temeljne funkcije klasičnog: normativna i historijska. Klasično u predaji vrijedi kao opća, obvezujuća, norma. Ona ima funkciju propisivanja nekom djelu, koje je preživjelo sve kritičke napade, obvezatnost. Njegova se snaga sastoji u njegovom karakteru: on je uvijek nedostižan uzor, ali koji je nama uvijek prisutan kao onaj koji nas obvezuje i koji nas poziva na nasljedovanje. Nedostižnost i prisutnost karakteriziraju drugu funkciju klasičnoga – historijsku. I doista, klasično propisuje vlastitom umjetničkom snagom, koja ima neograničeni vijek trajanja.¹³³ Klasično omogućuje tumaču teksta da uđe u razgovor s predajom koji nikada nije ni prestao, nego se uvijek odvija. Zato je, istaknimo, uloga klasičnoga za Gadamera stavljena u kontekst istraživanja hermeneutičkog pristupa istini. U hermeneutici se ne radi o egzaktnom metodičkom istraživanju, nego o pristupu istini na temelju razumijevanja kojim se unosimo u već otpočeti razgovor s tradicijom. Gadamer iznosi slijedeću tvrdnju: „*Razumijevanje se također ne treba misliti toliko kao neka radnja subjektivnosti, već kao uvlačenje u događanje predaje*, u kojemu se stalno posreduju prošlost i sadašnjost.“¹³⁴ Zadatak tumača je da se upusti u to izvorno ustrojstvo razgovora s predajom. Naime, razgovor nema samo spoznajno-otkrivajuću funkciju za Gadamera, nego i transformativnu funkciju koja se očituje u promjeni obzora samoga tumača teksta. Tumač se u razumijevanju teksta upušta u već otpočeti razgovor koji ima snagu transformirati čitatelja. Razgovor ima „preoblikovateljsku“ snagu. U tom smislu Gadamer govori o aplikativnoj dimenziji teksta. Tekst ima snagu da se primjeni u životu samoga čitatelja. Dapače, aplikativna dimenzija teksta je neodvojiva od samoga teksta jer tekst uvijek posjeduje i provocira vlastitom aplikativnošću. Gadamer se odmiče od schleiermacherovsko-diltheyevske hermeneutike koja se shvaća unutar napetosti objašnjavanje-razumijevanje pri čemu je treći moment tumačenja, primjena, istisnut iz procesa razumijevanja. Kao u klasičnoj hermeneutici primjena se legitimno smješta unutar samog hermeneutičkog procesa. Ono što smo objasnili i razumjeli, prema Gadameru, neizostavno se primjenjuje, utječe i provocira konkretni situacijski obzor tumača. Gadamer naglašava: „Također smo se uvjerali u to da primjena nije neki naknadni i prigodni dio fenomena razumijevanja, nego ga unaprijed i u cjelini su-određuje. Ni ovdje primjena nije odnos nečega općega, koje bi bilo prethodno dano, prema posebnoj situaciji. Tumač koji ima posla s

¹³² *Isto*, 351-358.

¹³³ *Usp. Isto*, 357.

¹³⁴ *Isto*, 358.

predajom nastoji je aplicirati. Ali ni ovdje to ne znači da bi predani tekst bio za njega shvaćen kao nešto opće i da bi se tek time koristio za posebne primjene. Naprotiv, tumač uopće ne želi ništa drugo nego razumjeti tekst, tj. razumjeti ono što kaže predaja. No, kako bi to razumio on ne smije zanemariti samoga sebe i konkretnu hermeneutičku situaciju u kojoj se nalazi. Tumač mora dovesti tekst u odnos prema toj situaciji ukoliko uopće želi razumjeti.¹³⁵

Upravo na pojmu „applicatio“ uočavamo temeljnu Gadamerovu opasku o tome da je hermeneutika praktična filozofija. Ovdje je također evidentno kako je Gadamer u tumačenju aplikativnosti teksta blizak tumačenju razumijevanja svoga učitelja Martina Heideggera. Razumijevanje je način na koji tu-bitak egzistira u svijetu, dok je primjena teksta, kao temeljna karakteristika razumijevanja, vrsta djelovanja. Grondin napominje kako Gadamer u tumačenju pojma „applicatio“ slijedi Heideggera koji govori da razumijevanje podrazumijeva razumijevanje samoga sebe, ali i susretanje samoga sebe.¹³⁶ Heidegger jasno oduzima razumijevanju spoznajnu funkciju i smješta ga u kontekst egzistiranja bitka. Na taj način Heidegger razumijevanje uzdiže na ontologijsku razinu. Razumijevanje je za Heideggera dio procesa u kojem se bitak otkriva na području u kojem tu-bitak razumijeva svijet. On piše: „Katkada upotrebljavamo u ontičkom govoru izraz 'nešto razumjeti' u značenju 'nekom stvari moći upravljati', 'biti joj dorastao', 'nešto umjeti'. U razumijevanju kao egzistencijalu Znano nije neko Što, nego je bitak egzistiranje.“¹³⁷ U tom smislu hermeneutički krug, što ističe i Gadamer, nema više romantičarsku funkciju ukidanja svih mogućih predrasuda tako što će se tumač maksimalno unijeti u obzor samoga autora, nego ima funkciju da, trajno prihvaćajući predstrukturu razumijevanja kao moment koji određuje razumijevanje, ontološki predstavi sam tu-bitak. Hermeneutički krug u Heideggerovoj interpretaciji tiče se same strukture smisla. On piše: „'Krug' u razumljenju pripada strukturi smisla, koji je fenomen ukorijenjen u egzistencijalnom ustrojstvu tubitka, u izlažućem razumljenju. Biće kojemu se kao bitku-u-svijetu radi o samo njegovu bitku, ima strukturu ontološkog kruga.“¹³⁸

3.8.6. Šesta teza: Cilj tumačenja teksta je stapanje obzora

¹³⁵ *Isto*, 399. Ili na drugom mjestu sažetije: „Aplikacija nije nikakva naknadna primjena na konkretan slučaj nečeg danog općeg koje bi se najprije razumjelo u sebi, nego je tek zbiljsko razumijevanje samog tog općeg, što je za nas dani tekst. Razumijevanje se pokazuje kao jedan način djelovanja i znade sebe kao takvo djelovanje.“ *Isto*, 420.

¹³⁶ Usp. Jean GRONDIN, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 170.

¹³⁷ Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, 163.

¹³⁸ *Isto*, 175.

Ovom tezom o stapanju obzora (njemački: *Horizontverschmelzung*) Gadamer je učinio svojevrsni korak naprijed u razumijevanju teksta u odnosu na tradicionalnu hermeneutiku.¹³⁹ U skladu sa svojim viđenjem hermeneutike kao praktične filozofije cilj je hermeneutike stapanje obzora samoga tumača klasika s obzorom samoga autora na kojega su, dakako, izvršili utjecaj razni čimbenici, kao što su npr. kulturalna situacija, osobni razvoj i dr. Obzor je za Gadamera cjelokupni vidokrug iz kojega tumač promatra stvari i sve ono što određuje nečiji pogled na tijek događaja.¹⁴⁰ Cilj je, dakle, hermeneutike da se cjelokupni vidokrug tumača, kojega Gadamer imenuje obzorom, spoji s vidokrugom autora. Stapanje obzora je prvenstveno proces razumijevanja koji ima karakteristiku neprekidnog odvijanja. Uvijek se prema Gadameru odvija neko novo stapanje obzora: „Ne postoji neki horizont sadašnjosti za sebe kao ni historijski horizonti koje bi se trebalo zadobiti. *Naprotiv, razumijevanje je uvijek tijekom stapanja takvih, navodno za sebe postojećih horizonata.* Snagu takvoga stapanja poznamo prije svega iz starijih vremena i iz njihovoga naivnog odnošenja prema sebi samima i prema svojemu porijeklu. U vladanju tradicije stalno se događa takvo stapanje. Jer tamo staro i novo uvijek iznova srastaju u živo važenje, a da se jedno ili drugo uopće izričito ne razdvaja jedno od drugog.“¹⁴¹ Na drugom mjestu Gadamer jasnije naglašava jedinstvo obzora koje se neprestano oblikuje međusobnim stapanjem obzora: „Kada se naša historijska svijest premješa u historijske horizonte, tada to ne znači otiskivanje u tuđe svjetove koji nema ništa s našim vlastitim, nego svi oni skupa čine jedan veliki, iznutra pokretljivi horizont koji povrh granica onog sadašnjeg obuhvaća povijesnu dubinu naše samosvijesti. Dakle, to je uistinu jedan jedini horizont koji obuhvaća sve što povijesna svijest sadrži u sebi. Vlastita i tuđa prošlost, kojoj je okrenuta naša historijska svijest, suoblikuje taj pokretljivi horizont od kojega uvijek živi ljudski život i koji ga određuje kao porijeklo i predaju.“¹⁴²

¹³⁹ U prijevodu *Istine i metode* Slobodana Novakova iz 1978., kao i Željka Pavića iz 2012., nalazi se „stapanje horizonata“ što je vjernije njemačkom izvorniku. No, u ovom radu, težeći što više rješenjima u duhu hrvatskog jezika, odlučili smo se za „stapanje obzora“. Riječ „horizont“ dolazi od grčke riječi *ὀρίζων* („horizon“) koja znači krug i upućuje prvenstveno na geografsko-astronomsko značenje, dok riječ „obzor“ dolazi od ruske riječi *obzór* i u sebi uključuje staroslavensku riječ *zôr*, odnosno glagolsku imenicu *zrénje* koja označava spoznaju koja dolazi iz motrenja stvari. Takva se spoznaja u grčkoj filozofiji nazivala *θεωρία* („theoría“). Stoga nam se prikladnijim čini revidirati riječ *horizont* s obzor jer ta riječ obuhvaća i spoznajno-motriteljsko značenje, kao i geografsko-astronomsko, riskirajući možebitnu zbunjenost kada se istom odjeljku naide u na Pavićev i naš prijevod.

¹⁴⁰ Gadamer ovako pojašnjava obzor: „Horizont je vidokrug koji okružuje i obuhvaća sve što je vidljivo s neke točke. Primjenjujući to na misleću svijest tada govorimo o uskoči horizonata itd.“ *Isto*, 372.

¹⁴¹ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 2012, 377.

¹⁴² *Isto*, 375.

Unutar obzora tumača i teksta kojeg tumači valja uočiti Gadamerovo tumačenje hermeneutičkog kruga. Prema klasičnom tumačenju hermeneutičkog kruga neki se dio teksta može razumjeti samo unutar cjeline teksta i obrnuto. Gadamer, slijedeći Heideggera, proširuje klasično shvaćanje hermeneutičkog kruga, slijedeći Heideggera, na proces razumijevanja. Prema njegovom mišljenju predrazumijevanje teksta koje svaki tumač unosi nesvjesno u proces tumačenja omogućuje razumijevanje. Nemoguće je, nasuprot zahtjevu prosvjetiteljstva, napustiti predrasude koje su neizostavni dio predrazumijevanja. Gadamer piše: „Prevladavanje svih predrasuda, taj paušalni zahtjev prosvjetiteljstva, samo će sebe pokazati kao jednu predrasudu, čija revizija tek oslobađa put primjerenom razumijevanju konačnosti koja vlada ne samo našom ljudskošću, već jednako tako i našom povijesnom sviješću.“¹⁴³ Dakle, za Gadamera, mi smo u razumijevanju uvijek već unaprijed određeni predrasudom o nekom tekstu, autoru ili povijesnom događaju kojega tumačimo. No, vremensko odstojanje će pokazati koje su predrasude prave, a koje pogrešne.¹⁴⁴

3.8.7. Sedma teza: Djelatno-povijesna svijest izražava hermeneutički pristup povijesti

I na ovome mjestu željeli bismo istaknuti Gadamerov temeljni princip *Istine i metode*: kritika prirodoznanstvenog pristupa istini. Taj pristup također instrumentalizira povijest reducirajući njezin dijaloško-transformativni karakter na faktično-historijski. Gadamer, naime, razumijevanje povijesti ne počinje subjektom, nego procesom u koji se također i sam subjekt uključuje, procesom koji postoji prije nego što se subjekt uključio u proces razumijevanja. Subjektovo predrazumijevanje već je unaprijed određeno *djelatno-povijesnom sviješću* (njemački: *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) koje je svjesno vlastite uključenosti u povijest, kao i vlastite izloženosti tumačenju.¹⁴⁵ Unutar djelatno-povijesne svijesti moguće je odvijanje stapanja obzora između sadašnjeg tumača i autora određenog teksta u prošlosti. Gadamerov pristup, prema kojem razumijevanje nije sustavno i metodičko dolaženje do smisla teksta, nego proces otvaranja razumijevanju u tradiciji u koju smo neizbježno uronjeni, uzima u obzir iskustvo koje postoji u povijesti. Djelatno-povijesna svijest za Gadamera je svijest o tome da smo u procesu

¹⁴³ *Isto*, 340.

¹⁴⁴ Usp. *Isto*, 368.

¹⁴⁵ Usp. analizu djelatno-povijesne svijesti u: Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 421-466. Također usp. prikaz djelatno-povijesne svijesti u: Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 120-124.

razumijevanja neizbježno uključeni u razgovor s događajima, autorima i djelima koji nam dolaze iz tradicije. Gadamer piše: „Već smo gore naglasili da je djelatno-povijesna svijest nešto drugo od ispitivanja povijesti djelovanja koje ima neko djelo, u neku ruku trag koji neko djelo ostavlja za sobom – da je ona štoviše svijest o samome djelu i utoliko sama vrši djelovanje. Cjelokupni naš prikaz oblikovanja horizonata i stapanja horizonata trebao je upravo opisati način ozbiljenja djelatno-povijesne svijesti.“¹⁴⁶

Osim toga, djelatno-povijesna svijest funkcionira tako što je otvorena cjelokupnom iskustvu koji predaja nosi sa sobom. Ne može se prema Gadamerovoj hermeneutici uopće pristupiti problematici razumijevanja ukoliko se ne podrazumijeva određena otvorenost iskustvu koje proizlazi iz vlastite uronjenosti u predaju. Predaja kojoj je tumač otvoren donosi u obzor tumača iskustvo. U tom trenutku, kao što smo vidjeli, počinje stapanje obzora.

Dakle, možemo zaključiti, kako se isključivo unutar djelatno-povijesne svijesti može ispravno razumjeti Gadamerovo insistiranje na uronjenosti u tradiciju i njegovo objašnjenje razumijevanja pomoću stapanju obzora.

3.8.8. Zaključne napomene o hermeneutici Hansa-Georga Gadamera

Na kraju ovog pregleda Gadamerove hermeneutike možemo zaključiti kako se njezin veliki doprinos sastoji u činjenici što je Gadamer jasno u svojim djelima pokazao kako tehničko-znanstveni pristup svijetu i čovjeku ne može cjelovito objasniti istinu o čovjeku i svijetu. Revoltiran pozitivističkim znanstvenim pristupima Gadamer je sve svoje intelektualne snage upotrijebio za prevladavanje uskog shvaćanja metode i znanosti. U tom kontekstu ukazuje na važnost jezika, ali ne kao čovjekovog alata, nego kao načina ophođenja sa svijetom. Jezičnost je, nastavljajući se na Heideggera, način na koji se čovjek ophodi sa svijetom. Kritičari će mu često zamjerati kako je fenomenu jezičnosti pristupio idealistički; kao da je fenomen jezika idealna kategorija i kao da se ne može zloupotrijebiti za razne ideološko-političke interese. Tako će Jürgen Habermas zamjeriti Gadameru što ne uočava raznovrsne interese i ideologije koje se kriju iza jezika. Gadamer je jezik promatrao u kontekstu kritike metode koja robuje znanstvenom eksperimentu i principu dokazivanja. Promatrano „iznutra“, ne bismo se do kraja složili s ovom, već ustaljenom, kritikom Gadamera. Smatramo kako je daleko veći problem u Gadamerovom

¹⁴⁶ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 420.

tumačenju predaje kao mjesta u koji se netko uključuje samim tumačenjem. U Gadamerovim tekstovima nedostaje kritička analiza predaje koja bi pokazala da nije jednoznačna svrnost, odnosno da nije neki apstraktni fenomen kojega svi jednako razumiju. Predaja je prepuna dvoznačnosti i nerazumijevanja. Habermas također dovodi u pitanje Gadamerovo idealističko razumijevanje posredovanja predaje ne uzimajući u obzir kriva čitanja i kriva razumijevanja.¹⁴⁷

S druge strane francuski poststrukturalistički filozof Jacques Derrida svoju kritiku Gadamera iznosi unutar okvira vlastitog filozofskog dekonstrukcijskog pristupa.¹⁴⁸ Derrida Gadamerovo razumijevanje tumači kao prisvajanje drugoga. Predaja je za Derridu pokazatelj uronjenosti u neku dominantnu tradiciju. Gadamerovo tumačenje razumijevanja teksta kao otkrivanja istine u razgovoru s tradicijom, Derrida drži neutemeljenim jer se time Gadamer nalazi unutar filozofske tradicije koja pokušava razumjeti i prisvojiti istinu. Derridu tvrdi kako to nije moguće jer se istina nikada ne može jasno definirati, nego se samo može ukazati na samoizlaganje istine u razlici.

Ovakav pregled hermeneutičkog pristupa Hansa-Georga Gadamera nema pretenzije da povijesno-sistematski obuhvati sve Gadamerove tekstove, nego je isključivo vođen motivom da iznese jednostavan pregled koji će osigurati temeljni uvid u najvažnije Gadamerove teme i omogućiti razumijevanje konteksta unutar kojeg se izvršio Tracyjev hermeneutički zaokret.

3.9. Hermeneutička teorija Paula Ricoeura

Ricoeurov filozofski opus, koji je neupitno u svim svojim segmentima direktno ili indirektno povezan s hermeneutikom, doista je širok: od istraživanja volje i problema zla, preko doprinosa u tumačenju psihoanalize pa sve do radova o metafori i jeziku.

Zbog širine njegovog interesa i upuštanja u pojedine filozofske teme čini nam se da je najprimjerenije predstaviti njegovu hermeneutiku onako kako je to sam predložio. Naime, Ricoeur, kako to stručnjakinja za Ricoeurovu hermeneutiku Jadranka Brnčić napominje, sam dijeli vlastito stvaralaštvo u tri velike cjeline: simbolika zla, prijepori interpretacija te narativna

¹⁴⁷ Sažetu Habermasovu kritiku Gadamera nalazimo u: Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 248-249. O Tracyjevom tumačenju Habermasovog doprinosa usp.: David TRACY, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, u: Don BROWNING – Francis Schüssler FIORENZA (ur.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, 1992., 19-42.

¹⁴⁸ Usp. odličan prikaz rasprave između Derride i Gadamera u: Diane MICHELFELDER – Richard PALMER, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer and Derrida Encounter*, New York, 1989.

temporalnost i konstituiranje sebstva¹⁴⁹. Ova podjela prati i povijesni slijed: prvi se dio odnosi na godine između 1950. i 1960., drugi na razdoblje od 1960. do 1969., a treći na ostatak njegovog stvaralaštva. Mogli bismo reći kako se glavni elementi Ricoeurove hermeneutike odnose na revitalizaciju antiohijske škole koja insistira na uvažavanju gramatičko-tekstualnih istraživanja poštujući naglasak na alegoriji aleksandrijske škole. Dakle, radi se, prema našem mišljenju, o još jednom originalnom i izazovnom sintetičaru u povijesti hermeneutike koji je bio svjestan povijesnog konteksta u kojem je živio, a koji je ponajprije obilježen pluralizmom.¹⁵⁰

3.9.1. Simbolika zla

Početak filozofskog stvaralaštva Paula Ricoeura možemo smjestiti u područje koje nazivamo fenomenologija. Naime, on spada u generaciju francuskih filozofa (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida i dr.) koji su svoje mjesto na filozofskoj karti tražilo u odnosu prema fenomenologiji. Edmund Husserl je klasičnom shvaćanju fenomenologije kao znanosti o fenomenima dao novi impuls definirajući fenomenologiju kao znanost koja se bavi istraživanjem biti fenomena koji se pojavljuju u našoj svijesti. Zbog toga nećemo pogriješiti ako prvi dio njegove filozofije okarakteriziramo pridjevom „fenomenološki“.

U svom prvom djelu *Dobrovoljno i prisilno*¹⁵¹ iz 1955. godine pod utjecajem Husserlove fenomenologije i Merleau-Pontyja definira ljudski život kao napetost između onoga što dobrovoljno možemo učiniti i onoga na što jednostavno ne možemo utjecati, onoga na što smo prisiljeni učiniti udaljujući se na taj način od Sartreovog pristupa koji je u takvoj napetosti vidio

¹⁴⁹ Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, Zagreb, 2012., 25. U ovoj vrlo instruktivnoj knjizi Brnčić predstavlja glavne elemente Ricoeurove hermeneutike pružajući na taj način sjajan uvod u Ricoeura na hrvatskom jeziku. Također, Brnčić iznosi vrlo inovativno tumačenje određenih biblijskih odlomaka na temelju Ricoeurove, hermeneutike. Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Zrno gorušičino: Hermeneutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa*, Rijeka, 2014. U predstavljanju Ricoeurovih ključnih ideja velikim dijelom ćemo se voditi njezinom analizom, ali i sljedećim radovima: Charles E. REAGAN, *Paul Ricoeur: His Life and His Work*, Chicago, 1996.; Karl SIMMS, *Paul Ricoeur*, London – New York, 2003.; Dan STIVER, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville, 2001.

¹⁵⁰ Dan Stiver odlučno tvrdi kako je Ricoeurova hermeneutička filozofija „direktni odgovor na izazov pluralizma i usredotočena je na prvenstvo prakse i opredjeljivanja“. Dan STIVER, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 22. Valja istaknuti kako se u Ricoeurovim tekstovima nigdje posebno ne apostrofira pitanje pluralizma, niti sam Ricoeur polazi od fenomena pluralizma, nego se u širem smislu riječi Ricoeurova pozicija gledana u cjelini može promatrati kao svojevrсна reakcija na izazove koje pred nas donosi pluralizam. Iako je Stiverov zaključak, prema našem mišljenju, o Ricoeuru pretenciozan i presmion, pomaže nam uočiti zbog čega su Ricoeurovi tekstovi vrlo zanimljivi Davidu Tracyju.

¹⁵¹ Usp. Paul RICOEUR, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Chicago, 1966.

isključivo međusobno suprotstavljanje.¹⁵² Istim se problemima nastavio baviti u *Povijest i istina*¹⁵³ i *Simbolizam zla*¹⁵⁴ U djelu *Simbolizam zla* napuštajući fenomenološko tumačenje koje postepeno gubi svoju moć i primat u Ricoeurovoj misli, jer ne može na zadovoljavajući način objasniti zlo, okreće se simboličkom tumačenju tekstova o zlu otkrivajući postepeno pripovjedalačku moć tekstova.¹⁵⁵ Mitovi pokušavaju objasniti strukturu čovjeka jer se oni hvataju u koštac s „enigmom ljudske egzistencije, to jest, neslaganjem između temeljne stvarnosti – stanja nevinosti, statusa stvorenja, esencijalnog bića, i aktualne uvjetnosti čovjeka, kao okaljanog, grešnog i krivog“¹⁵⁶. Čovjek po naravi svojeg specifičnog ustrojstva, u čijem središtu stoji element dobrovoljnosti i prisile, ima mogućnost učiniti zlo koje nipošto nije neka autonomna kategorija koja utječe na čovjeka, nego je mogućnost koju čovjek može izabrati.¹⁵⁷

Na taj način Ricoeur shvaća važnost simboličkog tumačenja tekstova kroz koje se može doći do istine. Fenomenološka metoda ne pita o značenju samih fenomena, nego samo želi doći do njih. Ricoeur želi otići dalje u područje tumačenja fenomena koje nadilazi svrhu fenomenologije. Značenja, za razliku od fenomena, nam nisu dana *per se*, tumač se mora dobro potruditi kako bi ih odgonetnuo.¹⁵⁸ Hermeneutika ima sposobnost doći do tih značenja i to, naglašava Ricoeur, tumačenjem simbola. Odsada hermenutiku treba shvatiti kao povratak na tumačenje simboličkog u tekstovima. Njegova krilatica „the symbol gives rise to thought“ („simbol daje misliti“) suprotstavlja se, kako to Simms lijepo ističe, zaboravljanju značenja simbola u moderni.¹⁵⁹ Hermeneutika je stoga otkrivanje simboličkog govora u različitim tekstovima te je izravno povezana s životom. Jeanrond opisuje vezu Ricoeurove hermeneutike i života na sljedeći način: „Čak štoviše, Ricoeur, slijedeći Heideggera, smatra intepretaciju teksta kao aktivnost od egzistencijalnog značenja. U procesu interpretacije tekst se može otvoriti novim

¹⁵² Usp. Charles E. REAGAN, *Paul Ricoeur: His Life and His Work*, 17-18.

¹⁵³ Usp. Paul RICOEUR, *History and Truth*, Chicago, 1965.

¹⁵⁴ Usp. Paul RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969.

¹⁵⁵ Ricoeurovo napuštanje fenomenologije nipošto ne znači da se Ricoeur prihvatio neke žestoke kritike fenomenologije i njezinih predstavnika, nego, dapače, fenomenologija je prema Ricoeurovu mišljenju izvela odličnu kritiku objektivizma i metode. O Ricoeurovom shvaćanju doprinosa fenomenologije vidi: Paul RICOEUR, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, London – New York, 2004, 8.

¹⁵⁶ Paul RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, 163.

¹⁵⁷ Na ovome mjestu slijedimo Simmsovo tumačenje *Simbolike zla*. Vidi: Karl SIMMS, *Paul Ricoeur*, 16.

¹⁵⁸ Brnčić ovako pojašnjava „ne-datost“ značenja i funkciju hermeneutike: „Ricoeur ne prihvaća, dakle, transparentnost samoreflektirajućega husserlovsakoga *cogito*, nego tvrdi da nam značenja nisu izravno dana: da bismo došli do njih, valja nam početi hermeneutičkom obilaznicom posredstvom simboličke aparature kulture.“ Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 37.

¹⁵⁹ Usp. Karl SIMMS, *Paul Ricoeur*, 31-32. Krilatica *Simbol daje misliti* naslov je zaključka Ricoeurovog djela *Simbolizam zla*. Paul RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, 347.

egzistencijalnim mogućnostima, novim svjetovima ili novim 'načinima-bitka-u-svijetu'.¹⁶⁰

Dakle, Ricoeur se postepeno udaljava od Husserlove fenomenologije prema hermeneutici Martina Heideggera. Zato možemo reći kako su Husserl i Heidegger filozofske ličnosti koje su obilježile njegov prvi dio stvaralaštva.

3.9.2. Prijepor interpretacijâ

U drugom dijelu stvaralaštva koji čine njegove knjige *O tumačenju. Oglad o Freudu*¹⁶¹ iz 1965. i *Prijepor intepretacijâ* iz 1969. smješta psihoanalizu u područje hermeneutike. Psihoanaliza je, za Ricoeura, još jedna hermeneutika koja se orijentirala na simboličko u ljudskom životu i koja se primjenila na snove. Na kojim premisama Ricoeuer utemeljuje ovu svoju tezu? Polazi od činjenice kako je Freud u svojim radovima došao na područje filozofije kada je psihoanalizu povezoao s društvom i kulturom. Ricoeur piše: „Freud je došao na naš teritorij. Zbog toga što objekt njegovih istraživanja nije, kao što se to prenamlo pretpostavlja, ljudska čežnja, želja, libido, instinkt, eros (sve ove riječi imaju precizni seksualni sadržaj), nego radije čežnja u više ili manje konfliktnom odnosu za svijetom kutlure, ocem i majkom, autoritetima, naredbama, zabranama, umjetničkim djelima, društvenim ciljevima i idolima.“¹⁶² Ne odbacujući psihoanalitičku teoriju, Ricoeur smješta psihoanalizu u šire i obuhvatnije hermeneutičko područje koje istražuje funkcioniranje znakova koje tumači. Psihoanaliza je hermeneutika jer se prvenstveno bavi značenjima.¹⁶³ Proučavanjem nesvjesnoga u čovjeku koje se očituje u snovima, psihoanaliza postaje hermeneutika snova, nesvjesnoga, a onda i čovjeka kao cjeline.

U knjizi *Prijepor interpretacijâ*, koja je zapravo zbirka njegovih članaka, Ricoeur se udaljava od Gadamera prihvaćajući sve moguće doprinose jezičnih znanosti koji, za razliku od

¹⁶⁰ Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 73.

¹⁶¹ Paul RICOEUR, *O tumačenju: ogled o Freudu*, Zagreb, 2005.

¹⁶² Paul RICOEUR, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 160.

¹⁶³ Usp. Charles E. REAGAN, *Paul Ricoeur: His Life and His Work*, 23.

Gadamerovog stava, pomažu hermeneutičkom procesu. Tumačenje je za Ricoeura „*misaoni rad koji se sastoji od odgonetavanja skrivenog značenja u prividnom značenju, od otkrivanja stupnjeva značenja koji su uključeni u literarno značenje*.“¹⁶⁴ U procesu otkrivanja značenja „izvan“ literarnog značenja Ricoeur jasno daje do znanja da se subjekt, ili tumač određenog teksta, ne utemeljuje u prosvjetiteljskom *cogito*, nego u razumijevanju koje je omogućila fenomenologija. Ricoeur ističe: „Ali subjekt koji tumači sebe dok tumači znakove nije više *cogito*: nego, on je biće koje otkriva, egzistencijom vlastitog života, da je smješten u bivanje prije nego samoga sebe smješta i posjeduje.“¹⁶⁵ U procesu tumačenja dopušteni su najrazličitiji pristupi koji međusobno mogu biti u sukobu. No, svaki će pristup u činu tumačenja pokazati, ili u tome neće uspjeti, svoju prikladnost.¹⁶⁶

U sljedećem djelu, *Eseji o biblijskoj interpretaciji*¹⁶⁷, Ricoeur istražuje na koji način hermeneutika unapređuje razumijevanje biblijskog teksta. Ne ispušta iz vida bitnu činjenicu kako je iskustvo prve kršćanske zajednice izrečeno u jeziku. U tom smislu treba preispitati na koji je način zajedničko iskustvo vjere apostola i ranih kršćana dospjelo do jezika, tj. na koji je način izraženo u jeziku. Već u tekstu iz 1974. naslovljenom *Filozofija i religiozni jezik* Ricoeur naglašava kako je zadatak hermeneutike „identificirati te izvorne načine diskursa kroz koje religiozna vjera zajednica dolazi do jezika“¹⁶⁸. Temeljna teza na kojoj počiva biblijska hermeneutika Paula Ricoeura je da se ona stvarnost koju nazivamo religioznim iskustvom može izraziti u jeziku. Zbog toga i religiozno iskustvo, jer se može izraziti u jeziku, spada u područje hermeneutike. Brnčić ovako tumači Ricoeurovu biblijsku hermeneutiku: „Zadatak hermeneutike bio bi da nas vodi od ontološke spekulacije i transcendentalne refleksije prema prvotnim modalitetima jezika kao sredstva kojim su članovi prve vjerske zajednice sebi i drugima interpretirali svoje iskustvo te u čijem je prostoru Bog bio imanentan.“¹⁶⁹ Biblijska hermeneutika tumači religijski jezik koji izražava iskustvo prve vjerske zajednice. Istraživanje toga iskustva pokazuje da „biblijske priče nisu jednodimenzionalne vježbe slaganja i trijumfa nego radije

¹⁶⁴ Paul RICOEUR, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 12.

¹⁶⁵ *Isto*, 11.

¹⁶⁶ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 71-72.

¹⁶⁷ Usp. Paul RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980.

¹⁶⁸ Paul RICOEUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, 1995., 37. Izvorni članak objavljen je u teološkom časopisu *Journal of Religion* 1974. Usp. Paul RICOEUR, *Philosophy and Religious Language*, u: *Journal of Religion*, 54 (1974.) 1, 71-86.

¹⁶⁹ Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 152.

polivalentne točke križanja za različite diskurse i njihove kontrastne teološke puteve¹⁷⁰.

Ricoeur tvrdi kako postoje dvije hermeneutike religioznog iskustva: navještaj i očitovanje. Navještaj je koncentriran na riječ Božju koju se proglašava normativnom za neku religioznu zajednicu i za njezinu tradiciju. Očiotvanje naglašava očitovanje svetoga ne više u pisanome normativnome tekstu, nego u cjelokupnome kozmosu.¹⁷¹ Navještaj je bitno obilježje triju velikih monoteističkih religija: židovstva, kršćanstva i islama. U tim religijama objavljena pisana riječ ima dominaciju nad drugim objaviteljskim božanskim aktivnostima u prirodi. U židovskoj vjeri „riječ nadjačava numinozno“¹⁷². Tora, Biblija i Kuran donose izričite upute za život čime je zapravo „slušanje riječi preuzelo mjesto gledanja znakova“¹⁷³.

Nadalje, Ricoeura zanima kako se u pisanoj riječi, koja postaje normativna, ljudsko iskustvo otvara svetome. Religiozni jezik, prema Ricoeuru, koristi granične izraze koji otvaraju iskustvo svetome. Ricoeur analizira Isusove karakteristične načine govora u parabolama, poslovicama i objaviteljskim govorima. Pokazalo se kako redoviti govor koji je prisutan u biblijskome tekstu prekidaju granični izričaji koji unutar logike samoga teksta donose izvanredan sadržaj u već poznate i redovite obrasce ponašanja.¹⁷⁴

S druge strane, očitovanje, kao druga strategija tumačenja objavljivanja svetoga u povijesti religija, sadrži u sebi pet temeljnih značajki: prvo, Ricoeur ističe kako u objavi svetoga u religijama primat nema objavljena riječ ili govor nego doživljaj svetoga u kategorijama drhtanja (*tremendum*) i zanosa (*fascinosum*), drugo, u religijama se ne opisuje samo numinozno, nego način na koji se numinozno objavljuje, treće, „nejezičnost“ svetoga u religijama nam govori kako se sveto objavljuje u znakovima ali i kroz određena ponašanja, tj. kroz rituale, četvrto, sveto se objavljuje u prirodi koja uvijek prijeteći i koja je nesigurna, i to posebice kroz pet temeljnih elemenata (nebo, zemlja, zrak, voda i vatra), i peto se odnosi na logiku značenja u svetom univerzumu koja se odvija kroz različita slaganja kao što su stvaranje i ljudske aktivnosti, makrokozmos i mikrokozmos, zemlja i žena itd. Ricoeur, temeljeći svoja analiza očitovanja svetoga u religijama na radovima svojeg prijatelja sa Sveučilišta u Chicagu Mircea Eliadea, o čemu i sam svjedoči¹⁷⁵, usklađuje dinamiku navještaja i očitovanja tako što insistira na činjenici

¹⁷⁰ Mark WALLACE, Introduction, u: Paul RICOEUR, *Figuring the Sacred*, 16.

¹⁷¹ Usp. Paul RICOEUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 48-67.

¹⁷² *Isto*, 56.

¹⁷³ *Isto*, 56.

¹⁷⁴ Ricoeur ovdje navodi primjer parabole o zlim vinogradarima. Usp. *Isto*, 60.

¹⁷⁵ Usp. Paul RICOEUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 49.

da obje religiozne strategije trebaju zaživjeti u religiji. Niti se može jednostavno insistirati na očitovanju svetoga u religijama, niti se može također jednostrano oslanjati na navjestiteljsko-normativni religijski tekst. Ricoeur ističe: „Samo utjelovljenje drevnog simbolizma neprestano protumačenog daje toj riječi nešto da kaže, ne samo našem shvaćanju i volji, nego također i našoj imaginaciji i našim srcima; ukratko, cjelokupnom ljudskom biću“¹⁷⁶. Dakle, možemo zaključiti kako za Ricoeura navještaj ne može sam bez očitovanja izraziti bitni religiozni sadržaj.

Nadalje, hermeneutički problem oduvijek je prisutan u kršćanstvu o čemu svjedoče tri temeljne karakteristike kršćanske hermeneutike: prva se odnosi na tumačenje odnosa između dva saveza u Bibliji, druga se odnosi na tumačenje odnosa između Biblije i života, odnosa koji je zaokupljao već samoga sv. Pavla, a treća se odnosi na hermeneutičku situaciju kršćanstva, tj. na činjenicu da je navještaj Radosne vijesti zapisan u tekstu te se stoga treba tumačiti tekst kako bi se došlo do onoga o čemu tekst progovara.¹⁷⁷ Promatrajući Ricoeurovu hermeneutiku s aspekta njezine primjene na svetopisamske tekstove možemo uočiti njegovu bliskost s teološkim istraživanjem. Stiver smatra kako je Ricoeur suvremeni izvor za teologiju zbog tri razloga: 1. svojim tekstovima pridonio je teološkom zadatku, 2. teolozi su usvojili njegove ključne filozofske aspekte, i 3. njegovo hermeneutičko polazište, koje afirmira bogate tekstove, blisko je teološkom istraživanju.¹⁷⁸

Sažeto rečeno, Ricoeur u drugom dijelu stvaralaštva psihoanalizu tumači kao hermeneutiku, zatim sintetizira Diltheyevu dijalektiku *Erklären – Verstehen* naglašavajući kako je u procesu razumijevanje nužna objašnjavalačka funkcija koju je Dilthey isključivo pripisao prirodnim znanostima i razumijevajuća funkcija koja je ujedno i jedina za Gadamera¹⁷⁹, te primjenjuje hermeneutiku na istraživanje biblijskih tekstova.

3.9.3. Narativna temporalnost i konstituiranje sebstva

Ricoeurovo napuštanje fenomenologije i usvajanje hermeneutike glavno je obilježje njegova filozofskoga stvaralaštva. Nakon što se u prvom dijelu stvaralaštva orijentirao na

¹⁷⁶ Isto, 67.

¹⁷⁷ Usp. Paul RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, 50-57.

¹⁷⁸ Usp. Dan STIVER, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 29-30.

¹⁷⁹ Jeanrond primjećuje kako Gadamerovovo insistiranje na tome da treba više pažnje posvetiti tekstu Ricoeur slijedi više od samoga Gadamera. Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 72.

hermeneutiku kao tumačenje simbola koje otkriva nove poglede na svijet i čovjeka, u drugom dijelu stvaralaštva dolazi do uvida kako je psihoanaliza zapravo dio hermeneutičkog procesa, a u trećem dijelu stvaralaštva preko istraživanja metafore i priče propituje na koji način hermeneutika utječe na ljudsku praksu. Osim toga propituje neke specifične teme koje se odnose na ljudsku praksu kao što su ljudski identitet i pravda. Ovaj Ricoeurov itinerarij naznačuje kako se radi o filozofu koji je doista na Heideggerovom tragu hermeneutiku učinio, možda više nego bilo koji drugi filozof sličnoga usmjerenja, egzistencijalno važećom. Mark Wallace također ističe kako je Ricoeurovo istraživanje priče na tragu Heideggera i Gadamera. Naime, Heideggerov temeljni uvid o umjetničkom djelu kojim se vodi i Gadamer glasi prema Wallaceu ovako: „Heidegger tvrdi da umjetnička djela promatraču otkrivaju karakter stvarnosti otkrivanjem 'svijeta' kojeg je umjetničko djelo opisalo.“¹⁸⁰

Nakon tumačenja psihoanalize kao hermeneutike Ricoeur započinje istraživanje o funkcioniranju metafore. U djelu *Živa metafora*¹⁸¹ zanima ga na koji način uopće funkcionira metafora. Zbog čega se Ricoeur okreće tumačenju metafore? Možemo reći kako je Ricoeur naprosto vođen hermeneutičkim instinktom koji, gdje god to može, pokušava pronaći mjesta koja se mogu višestruko tumačiti i postati plodno hermeneutičko područje, što smo mogli zapaziti na primjeru psihoanalize. Po istom principu okrenuo se proučavanju teksta u kojem metafora zahtijeva hermeneutičku aparaturu. Na početku *Žive metafore* donosi povijesni pregled tumačenja metafore kritizirajući dotadašnje pristupe koji su kategorizirali metafore.¹⁸² Tako su se na udaru njegove kritike osim temeljnih postavki o metafori klasične retorike našle i ideje Amstronga Richardsa o „sadržaju“ (*tenor*) i „prijenosniku“ (*vehicle*) kao dijelovima metaforičkog procesa, Maxa Blacka koji metaforu konstituira unutar odnosa njezinog fokusa (*focus*) i okvira (*frame*), Monroea Beardsleya koji razlikuje primarno-izjavljujuće i sekundarno-sugerirajuće značenje metafore, Romana Jakobsona koji uvodi kombinaciju i selekciju kao čitateljeve procese, Michela le Guerna koji na temelju kritike Jakobsona proučava simbol, metaforu i sinesteziju, Paula Henlea koji proučava ikoničnost same metafore i, konačno, Jacquesa Derride koji ukida dvostruko značenje metafore.¹⁸³

Ricoeuera zanima na koji način metafora uopće proizvodi smisao, tj. ne zanima ga sama

¹⁸⁰ Mark WALLACE, Introduction, 9.

¹⁸¹ Usp. Paul RICOEUR, *Živa metafora*, Zagreb, 1981.

¹⁸² Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 69-93.

¹⁸³ Usp. Ilijepi sažetak Ricoeur-Derrida rasprave u: Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 83-87.

forma metafore u odnosu na rečenicu, nego referencijalna funkcija metafore. Brnčić ovako sažima Ricoeurov novi pristup istraživanju metafore: „U šestoj studiji ('Djelovanje sličnosti') iste knjige metaforu, koja u dinamici diskursa ima procesualan značaj, Ricoeur ne promatra više na semantičkoj nego na hermeneutičkoj razini. Tomu prelasku odgovara promišljanje metafore ne više na razini rečenice, nego na razini diskursa. U vezi s tim novim motrištem pojavljuje se i nova problematika: ona se ne odnosi više na *formu* metafore kao figure diskursa koncentrirane na riječ; ne odnosi se ni na *smisao* metafore kao uspostavljanja nove semantičke pertinencije, nego se odnosi na *referenciju* metaforičkog izraza utoliko što ima moć da *ponovno opiše stvarnost*.“¹⁸⁴ Metafora je zapravo jezična inkorporacija simbola. Simbol očituje svoju snagu kroz „jezičnost“ metafore. Ricoeur ističe: „Metafora je samo jezična procedura – ta bizarna forma tvrdnje – unutar koje je pohranjena simbolična snaga.“¹⁸⁵

Dakle, s jedne strane metafora uvodi semantičku inovaciju, tj. novo značenje na koje ukazuje, a koje se temelji na značenju koje se prepoznaje na razini čitave rečenice, a ne samo na razini riječi, dok s druge strane ima referencijalnu funkciju, tj. odnosi se na stvarnost u kojoj se čitatelj nalazi i koja može zadobiti novi obzor razumijevanja. Time se otkriva sasvim drugačiji, hermeneutički, pristup metafori koji pruža mogućnost da se čitatelj u procesu razumijevanja otvori novim tumačenjima sebe i svijeta, ukoliko se prepusti njezinom vodstvu. Brnčić ovako opisuje hermeneutičko funkcioniranje metafore: „Stoga je Ricoeur skloniji teoriji metafore koja uzima metaforu kao ono što se 'realizira' te ne prestaje trajno zadobivati smisao. U tom su smislu sve interpretacije valjane. Ne mogu biti ni lažne ni istinite, ni jednostavno tek poetske, upravo zato što se intencija autora ne može provjeriti. Za Ricoeura je važno dopustiti da nas vodi svijet teksta. Djelo, bilo da je riječ o filozofskom ili poetskom, vodi čitatelja unutar okvira koji mu je vlastit.“¹⁸⁶

Nakon što je istražio funkcioniranje metafore i kroz nekolicinu svojih članaka sakupljenih u knjizi *Teorija interpretacije: Diskurs i višak značenja*¹⁸⁷ iz 1976. istaknuo važnost hermeneutičkog luka koji nam pomaže shvatiti funkcioniranje metafore, Ricoeur se potpuno

¹⁸⁴ Isto, 72. Nadodajmo samo pojašnjenje kako se Brnčić ovdje referira na Ricoeurovu knjigu *Živa metafora*.

¹⁸⁵ Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, 1976., 69.

¹⁸⁶ Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 84. Kim donosi pregledan sažetak Ricoeurove teorije metafore i parabole u: Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 141-152.

¹⁸⁷ Usp. Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, 1976.

posvećuje proučavanju priče u trilogiji *Vrijeme i pripovijedanje*¹⁸⁸ koja je izdana između 1983. i 1985. godine. U njoj smješta priču u hermeneutičko područje jer se u priči može otkriti njezin smisao, ali i način našega bitka-u-svijetu.¹⁸⁹ Dakle, hermeneutički proces čitanja teksta, u ovom slučaju priče, kao i za Gadamera ima transformativni karakter, no ipak na drugačiji način. Kao što smo uočili, kod Gadamera transformativni karakter teksta proizlazi iz stapanja autorovog i čitateljevog obzora, dok kod Ricoeura on proizlazi iz otvaranja novih svjetova u tekstu koji utječu na čovjekov način bitka-u-svijetu. Hermeneutički proces čitanja vidljiv je u Ricoeurovom tumačenju priče. Naime, Ricoeur u priči razlikuje tri stadija: onaj u kojem čitatelj već unaprijed shvaća svijet priče i to isto shvaćanje unosi sa sobom u proces čitanja koje naziva prefiguracija ili mimesis 1, zatim proces čitanja priče, tzv. konfiguraciju ili mimesis 2, i naposljetku čitateljevo razumijevanje priče koje rezultira novim shvaćanjem vlastitoga bitka-u-svijetu koje naziva refiguracijom ili mimesis 3. Ovu shemu u kojoj se odvija proces odvođenja čitatelja na područje novih horizonata Ricoeur naziva narativni luk.¹⁹⁰ Usporedno s odvijanjem narativnog luka u procesu čitanja može se uočiti i temporalni luk koji prati narativni: vrijeme predrzumijevanja priče, vrijeme priče i vrijeme novog razumijevanja priče. Dakle, narativni luk u kojem se odvija proces čitanja, koji prati i temporalni, pokazuje kako se fenomen vremena može tumačiti unutar pripovjedalačke aktivnosti i kako pripovjedalački proces, odvođajući čitatelja, koji je otvoren i raspoložen za to da ga svijet teksta vodi, ima transformativni karakter kojim se tumače sva područja ljudskog života. U tom pogledu ne bismo pogriješili ako bismo Ricoeura proglasili, barem u ovom razdoblju njegova stvaralaštva, „pripovjedalačkim“ filozofom, ili još bolje: filozofom priče.

U sljedećem razdoblju Ricoeura zanima odnos svijeta teksta i konkretnog ljudskog života u djelu *Od teksta k akciji: eseji o hermeneutici*¹⁹¹, zatim teorija identiteta u djelu *Ja poput drugih*¹⁹² u kojem iznosi razlikovanje *idem* sebstva koji se odnosi na identitet i *ipse* sebstva koji se odnosi na temeljni sadržaj sebstva¹⁹³ i pitanje pravde, politike, mira i nenasilja u djelu *Samo II*¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Usp. Paul RICOEUR, *Time and Narrative*, I-III, Chicago, 1990.

¹⁸⁹ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 110.

¹⁹⁰ Usp. O tome više u: Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 93-97; 231-234.

¹⁹¹ Usp. Paul RICOEUR, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, Chicago, 1991.

¹⁹² Usp. Paul RICOEUR, *Oneself as Another*, Chicago, 1995.

¹⁹³ Brnčić piše o *idem* sebstvu kao istosti, „bivanja jednim te istim sa samim sobom“ i *ipse* sebstvu kao ipsosti, „bivanja samim po sebi“. Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 200.

¹⁹⁴ Usp. Paul RICOEUR, *The Just*, Chicago, 2000.

Prikazom Ricoeurove hermeneutike stigli smo pred sam kraj prikaza povijesti filozofijske hermeneutike. Pokazalo se kako je Paul Ricoeur originalni filozof koji se prepušta vlastitom filozofskom imperativu koji ga vodi do proučavanja naizgled različitih fenomena. No, ovu bi se činjenicu moglo promatrati dvojako. Prvo bi se moglo zaključiti kako je to nedostatak u njegovom načinu razmišljanja jer ne slijedi neku određenu shemu istraživanja, ili neki klasičnu razvojnu putanju istraživanja. Ipak, gledano drugačije, to bi ipak bila Ricoeurova prednost. On se iskreno upušta u istraživanja koja u prvom redu zanimaju njega čime se on svrstava u red izvornih i originalnih filozofa koja slijede vlastiti *spiritus movens* istraživanja. Gledano u cjelini, Ricoeurova misao slijedi osnovnu hermeneutičku misaonu nit: razumijevanje tekstova uvijek pred autora otvara mnoštvo različitih svjetova koji mogu promijeniti čitateljev obzor.

4. Teološka hermeneutika

Schleiermacherovo izdvajanje filozofijske hermeneutike kao zasebne metode proučavanja tekstova iz tradicionalne hermeneutike koja svoje utemeljenje nalazi u teologiji, ili bolje rečeno u biblijskoj hermeneutici, otvorilo je također drugačiji pristup hermeneutici unutar same teologije. Djela Martina Heideggera svakako u tom pogledu imaju izniman značaj. Rudolf Bultmann na temelju Heideggerovog razlikovanja autentičnog i neautentičnog tu-bitka razvija teoriju autentične ili neautentične vjerničke egzistencije. Osim toga, razvija specifičnu teološku hermeneutiku koja treba poštivati sljedeća pravila za tumačenje biblijskog teksta: 1. hermeneutika se mora osloboditi predrasuda, 2. hermeneutika mora uvažiti činjenicu da nikada nije bez pretpostavki, 3. hermeneutika treba pretpostavljati životni odnos između egzegeta i biblijskog teksta kao i predrasumiševanje, 4. predrasumiševanje treba biti otvoreno transformaciji, 5. razumiševanje teksta nikada nije definitivno.¹⁹⁵

Bultmannova teološka hermeneutika bila je čista suprotnost Barthovoj teološkoj hermeneutici koja je isključivo unutarcrkvena. Za Bartha teološka hermeneutika nije autonomno područje, nego je ona pomoćna disciplina koja nam olakšava shvaćanje napetosti između vjerničkog subjekta, Pisma i samoga Boga koji je sebe objavio u Isusu Kristu, svojoj Riječi. Time se hermeneutika kao univerzalna teorija razumiševanja podvrgava načelu vjere kao temeljnom normativu tumačenja zaobilazeći sve tekstualno-gramatičke nedoumice koje donosi svetopisamski tekst. Stoga nije čudno što Eberhard Jüngel drži Barthovu hermeneutiku hermeneutikom objave.¹⁹⁶

4.1. „Nova hermeneutika“

Golemi Heideggerov doprinos na području hermeneutike, naročito nakon okreta u njegovoj misli, utjecao je na teološke autore koje svrstavamo u područje tzv. „nove hermeneutike“, tj. u područje tzv. „hermeneutičke teologije“. Ernst Fuchs i Gerhard Ebeling, kao predvodnici „nove hermeneutike“, nastojali su u svetopisamskim tekstovima koji govore o Isusu pronaći vrstu jezika kroz koji bitak može progovarati. Pod okriljem Heideggerove hermeneutike nakon okreta Fuchs i Ebeling istražuju Kristov jezik ljubavi pod vidom jezika koji ima potencijal

¹⁹⁵ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, 141.

¹⁹⁶ Usp. *Isto*, 136.

za izvršavanje hermeneutičkog zadatka, tj. za otkrivanje bitka. Na taj način hermeneutika je istraživanje najbolje vrste slušanja jezika u Pismu pri čemu se hermeneutiku smješta unutar hermeneutike objave kao kod Karla Bartha, a ne u područje same teološke hermeneutike. Dakle, ona se kreće unutar područja koji uvjetno možemo nazvati teološkom hermeneutikom jer teološka hermeneutika ne polazi od već unaprijed zadanih polazišta, kao što je to slučaju novih hermeneutičara koji hermeneutiku ograničavaju unutar vjerničkog područja u kojem se osluškuje tekst kroz koji nam progovara Krist, nego ona univerzalne hermeneutičke principe pokušava primijeniti na teološko istraživanje. Metoda nove hermeneutike primjenjuje univerzalne kršćanske principe na hermeneutiku, dok je u teološkoj hermeneutici stvar zapravo obrnuta.¹⁹⁷

4.2. Novi smjerovi teološke hermeneutike

Teološka se hermeneutika u drugoj polovici 20. stoljeća, nakon dominacije „nove hermeneutike“, orijentirala na situaciju kao polazište za teološku hermeneutiku. Pojavili su se različiti teolozi koji su, neki manje a neki više, pisali o hermeneutici i telogiji među koje spadaju: Wolfhart Pannenberg, Emerich Coreth, Claude Geffré i Werner Jeanrond. Svakako da je ovaj popis redukcionistički jer ne uzima dovoljno u obzor širi spektar autora kao što su Peter Stuhlmacher koji razvija hermeneutiku slaganja s Biblijom, Duncan Ferguson koji iznosi projekt vjerske hermeneutike, Robert Morgan i John Barton koji naglašavaju literarni pristup Bibliji, Klaus Berger i Hans Küng koji uvažavaju hermeneutiku kao pristup koji može obogatiti kršćansko razumijevanje.¹⁹⁸ Nadalje, postoji čitav niz njemačkih teologa koji su ubrzo nakon 1960., godine izdanja Gadamerove *Istine i metode*, pokušali razmišljati o tome što bi hermeneutika, ponajprije u Gadamerovom smislu, značila za teološko promišljanje.¹⁹⁹ Također, Gibellini spominje nekolicinu katoličkih autora koji su odgovorili na izazove „nove

¹⁹⁷ Usp. *Isto*, 149-157.

¹⁹⁸ O navedenim autorima i njihovim doprinosima u hermeneutici usporedi: Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics*, 160-163. Vrlo zanimljivo sučeljavanje Kasperovog i Gadamerovog pristupa u tumačenju povijesti i istine donosi Davor Vuković u svojoj doktorskoj disertaciji. Usp. Davor VUKOVIĆ, *Il rapporto tra verità e storia in H. G. Gadamer e W. Kasper*, Rim, 2012. No, u ovom radu trebali smo se ograničiti samo na nekolicinu tipičnih predstavnika suvremene hermeneutike kako bi pokazali da je rasprava o hermeneutici zaživjela i u teologiji, te kako bi dobili zaokruženi prikaz kako povijesti hermeneutike općenito, tako i povijesti teološke hermeneutike.

¹⁹⁹ Usp. Eugen BISER, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1975.; Peter KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1978.; Hansjürgen VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichen von Offenbarung*, Düsseldorf, 1969.

hermeneutike“: Rudolf Schnackenburg, Heinrich Schlier, Franz Mussner i Anton Vögtle.²⁰⁰ To su sljedeći autori: Eugen Biser, Peter Knauer i Hansjürgen Verweyen. U kratkim crtama naznačit ćemo njihove temeljne odrednice.

4.2.1. Wolfhart Pannenberg: povijesna perspektiva teološke hermeneutike

Pannenbergova hermeneutička perspektiva je u prvom redu obilježena njegovim razumijevanjem povijesti i objave.²⁰¹ Isus Krist je konkretna, povijesna samoobjava Boga. Istraživanje povijesnog događaja Isusa Krista je hermeneutičko istraživanje koje uzima u obzir osobitosti teksta, sadržaja teksta i naše današnje situacije. Mura jasno naznačava kako Pannenberg želi utemeljiti teologiju kao povijesnu hermeneutiku.²⁰² Pannenberg ističe kako se, na tragu Gadamerovih hermeneutičkih doprinosa, tumačeći tekst, suočavamo s dva prijeloma. Prvi prijelom postoji između povijesnog događaja Isusa Krista i onoga što su novozavjetni autori zapisali o njemu, a drugi je onaj između konkretnoga teksta i nas danas.²⁰³

Pannenberg je itekako svjestan opasnosti da hermeneutika postane dio teološkog procesa koji ima zadatak potvrditi Božju objavu kao temeljnu datost vjere. Time hermeneutika ne izvršava svoju zadaću, nego se nalazi zatvorena unutar uskog razumijevanja hermeneutike koja treba poslužiti teološkom istraživanju. Pannenberg ovako tumači opasnost koja se krije iza neprimjerenog odnosa hermeneutike i objave: “Treba također imati pred očima napast, uvijek aktualnu, ali koja potječe iz luteranstva i pijetizma, da se hermeneutičko razmišljanje, ili njegovu temeljnu instanciju, ograniči na problem primjene individualističkog tipa. Takav jedan pristup, koji ne uzima u obzir univerzalno razmišljanje i probleme koje svaki diskurs o Bogu za sobom povlači, lako se poziva na pojam objave koji je aprioristički pretpostavljen, a ne produbljen kritičkim promišljanjem.”²⁰⁴ To nipošto ne znači da se Pannenberg zalaže isključivo za hermeneutičko tumačenje objave, koje bi išlo za tim da istraži sve uvjete nastanka svetopisamskih

²⁰⁰ Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 79.

²⁰¹ Usp. Wolfhart PANNENBERG, Povijesna i teološka hermeneutika, u: Giuseppe ACCORDINI, *Wolfhart Pannenberg*, Zagreb, 2013., 57-105.; Wolfhart PANNENBERG, *Ermeneutica e storia universale*, u: Wolfhart PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, 1975., 107-141. Vrlo sažeti pregled Pannenbergove hermeneutičke perspektive donosi Gaspare Mura u svojoj knjizi *Hermeneutika i istina: povijest i problemi filozofije tumačenja*. Usp. Gaspare MURA, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, 1997., 338-346. Pregled Pannenbergove misli donosi Accordini u: Giuseppe, ACCORDINI, *Wolfhart Pannenberg*, Zagreb, 2013.

²⁰² Usp. Gaspare MURA, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, 345.

²⁰³ Usp. Wolfhart PANNENBERG, *Ermeneutica e storia universale*, 107.

²⁰⁴ Wolfhart PANNENBERG, Povijesna i teološka hermeneutika, 67.

tekstova kako bi pronašla temeljni sadržaj toga istoga teksta i prenijela taj sadržaj našem današnjem iskustvu, nego, da se u teološkoj hermeneutici radi zapravo o specifičnoj hermeneutici koja se koncentrira prije svega na iskustvo osobe Isusa Krista. O tome Pannenberg piše sljedeće: “Najvažnija razlika, što se tiče hermeneutičkog odnosa između tumača i tumačenog predmeta, krije se bez sumnje u činjenici da kršćanska tradicija ne kani predložiti samo primjenu Isusova učenja već prije svega primjenu njegove povijesti i njegove osobe.”²⁰⁵

I, na kraju, zaključno treba naglasiti kako je Pannenberg jasno uočio važnost hermeneutike za teologiju. Smatrao je Gadamerovu teoriju o stapanju obzora nedovoljnom za teološku hermeneutiku jer se odvija isključivo na jezičnoj razini, a ne na egzistencijalnoj razini koja se, u kršćanskoj perspektivi, odnosi na događaj Isusa Krista.²⁰⁶ Ostaje otvoreno pitanje nije li se takvim tumačenjem stapanja obzora Pannenberg približio teološkoj hermeneutici kakvu je sam kritizirao, a koja nije dovoljno osjetljiva za univerzalnost hermeneutičkog pitanja neovisnog o njezinoj primjeni u različitim znanstvenim disciplinama.

4.2.2. Emerich Coreth: antropološko utemeljenje hermeneutike

Coreth teološku hermeneutiku utemeljuje antropološki. Naime, za njega je, na tragu Heideggerovih i Gadamerovih doprinosa temeljno čovjekovo iskustvo svijeta jezično iskustvo svijeta.²⁰⁷ On piše: „Čovjek živi u svijetu i u povijesti. Konkretni povijesno-jezični svijet iskustva i razumijevanja tvori horizont u kojemu on sebe samog izvršava i razumije u svom svijetu.”²⁰⁸ Antropološko utemeljenje hermeneutike Corethu omogućava insistiranje na „hermeneutičkoj značajnosti”²⁰⁹ Božje riječi koja se javlja unutar antropološke dimenzije ljudskog bića. Bog progovara čovjeku unutar njegovog temeljno jezičnog ustrojstva.

Na temelju antropološko-teocentrične dinamike Coreth promatra hermeneutičku zadaću tumačenja Pisma kroz tri aspekta. Naime, hermeneutika treba tekst koji je nekoć zapisan

²⁰⁵ *Isto*, 73.

²⁰⁶ Više o Pannenbergovoj kritici stapanja obzora vidi u: Gaspare MURA, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, 343-344.

²⁰⁷ O Corethovoj hermeneutici vidi njegovo glavno djelo o hermeneutici: Emerich CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. O važnosti Corethovog djela svjedoči i činjenica da je dio njegovog teksta preveden na hrvatski jezik i uvršten među važnije tekstove o hermeneutici na njemačkom području. Na hrvatski jezik prevedeno je zadnje poglavlje spomenute knjige. Usp. Emerich CORETH, *Hermeneutika i teologija*, 287-297.

²⁰⁸ Emerich CORETH, *Hermeneutika i teologija*, 287.

²⁰⁹ *Isto*, 290.

promatrati u kontekstu njegova nastanka, zatim u kontekstu razvoja značenja toga teksta kroz povijest unutar kršćanske tradicije i unutar dogmatskih izričaja vjere, i konačno u kontekstu njegovog značenja za nas danas.²¹⁰

Svjestan je kako je razvoj teološke hermeneutike moguć isključivo unutar Tradicije koja je već unaprijed, tj. prije našeg tumačenja danas, te iste svetopisamske tekstove tumačila pokušavajući ih povezati sa svojom konkretnom situacijom. Stoga, barem u Corethovom slučaju, Tradicija nije teret koji tišti teologe u procesu tumačenja, nego bogati izvor iz kojega teolog može crpiti primjere konkretiziranja svetopisamskih tekstova. Dakle, možemo konstatirati kako Corethova hermeneutika izravno povezuje tumačenje svetopisamskih tekstova i predaju. Čak štoviše, „razumijevanje biblijskih iskaza moguće samo u svjetlu predaje“²¹¹. U daljnjem tekstu, Coreth još snažnije ističe ulogu Tradicije u tumačenju: „To ovdje važi na poseban način, jer se ne radi samo o ljudskoj predaji sa svim mogućnostima pogreške i nerazumijevanja, već – kako su govorili stari – o 'sacra traditio', svetoj i spasonosnoj Tradiciji koja je sama daljnje djelovanje objave Boga, samo događanje spasenja kao jezično događanje u kojemu se Božja riječ povijesno tumači.“²¹² Rješenje problema konkretiziranja rezultata hermeneutičkog istraživanja teksta u našu sadašnju situaciju Coreth vidi u stapanju obzora nadovezujući se na Gadamerov doprinos po tom pitanju. Coreth naglašava: „Mi, doduše, možemo ono novo, što nam je kazano, razumjeti i prisvojiti samo iz našega dosadašnjeg svijeta razumijevanja, ali u prisvajanju se događa jedno proširivanje našega horizonta, stapanje horizonata u otvorenosti za ono što nam je kazano, sve ako to i ne odgovara našem predrazumijevanju, nego razara njegove granice, ali time upravo oslobađa pogled za šire, dosad zatvorene dimenzije smisla.“²¹³

4.2.3. Claude Geffré: „koncilska hermeneutika“

Geffré i Tracy zauzimaju po mnogočemu identične pozicije. No, uspoređivanje i kritičko vrednovanje njihovih sličnosti i razlika nadilazi opseg ovoga istraživanja. Prije nego što iznesemo Geffréovu hermeneutičku poziciju, naznačimo samo neke sličnosti između njega i Tracyja. Valja naglasiti kako njih dvojica dijele, prije svega, mišljenje kako je temeljna teološka paradigma

²¹⁰ Usp. *Isto*, 291-296.

²¹¹ *Isto*, 294.

²¹² *Isto*, 294.

²¹³ *Isto*, 296.

nakon Drugog vatikanskog koncila pluralizam. Koncil je stvorio unutar same teologije novu situaciju u kojoj sama teologija, kao i Učiteljstvo Crkve trebaju novi pristup.²¹⁴ Pluralizam je postao temeljna paradigma i u Geffréovoj i u Tracyjevoj misli u kojoj Učiteljstvo i teologija moraju skupiti sve svoje snage i izaći iz teološke privatnosti. Geffré ovako definira cilj svoje knjige *Jedna nova epoha teologije*: „Naposljetku, polazeći od različitih točaka gledišta, ova knjiga želi uočiti na koji način kršćanska teologija danas traži izlaz iz svoje kulturalne izolacije nadvisujući, u ime istog Evanđelja, krive lomove između vjere i modernog razuma, između Crkve i svijeta, između povijesti spasenja i one koja je jednostavno povijest.“²¹⁵ Geffré također zagovara kritičku korelaciju kršćanskog i povijesnog iskustva koju je Tracy detaljno razradio u revizionističkom modelu.²¹⁶ Sama hermeneutika zapravo, prema Geffréu, počiva na toj kritičkoj korelaciji. I na kraju, Geffré također smatra kako je konverzacija temeljna kategorija teološke hermeneutike.²¹⁷ Sve to govori u prilog tome kako su oba velikana suvremene teološke misli u svojem istraživanju bila otvorena najnovijim hermeneutičkim doprinosima Gadamera i Ricoeura, te kako su obojica uočili presudnu važnost pluralizma za teologiju i Crkvu.

Što se tiče same Geffréove teološke hermeneutike, treba naglasiti kako je ona duboko svjesna svoje vlastite kršćanske provenijencije, zatim kako ne bježi od glavnih napetosti između teoloških tumačenja tekstova i tumačenja tekstova koja su dio katoličke tradicije. Čak štoviše, Geffré nipošto ne misli da su Tradicija i Učiteljstvo teret teološkoj hermeneutici, nego su joj od velike pomoći. Na koji način on to opravdava? Naime, Geffré slijedi Ricoeura kada razlikuje tri značenja pojma tradicije: tradicionalnost koja je jednostavno proces prenošenja određenih sadržaja u tradiciji u kojem se odvija aktivna konverzacija između sadašnjeg tumača i sadržaja teksta, zatim tradicije koje se prenose, i na kraju, tradicija koja pretendira na istinu.²¹⁸ Teološka hermeneutika ima zadatak da u tradiciji razlikuje dogmatske izričaje koji su izričaji sadržaja vjere od osnovnog povijesnog iskustva. Istraživanje ne samo sadržaja tekstova, nego i uvjete nastanka tekstova, spada u područje teološke hermeneutike. Teološku hermeneutiku koja je svjesna da je njezin zadatak istraživanje svetopisamskih tekstova, ali u isto vrijeme i dogmatskih izričaja Geffré naziva „koncilskom“ hermeneutikom. Ona treba biti vjerna Pismu, tradiciji i konsenzusu

²¹⁴ Usp. Claude GEFFRÉ, *Una nova epoca della teologia*, 9. O njihovoj prijateljskoj povezanosti usp. Tracyjev lijepi tekst o Geffréu: David TRACY, *L'herméneutique de la désignation de Dieu, hommage à Claude Geffré*, 49-68, u: Jean-Pierre JOSSA – Nicolas-Jean SÉD (ur.), *Mélanges offerts à CLAUDE GEFFRÉ*, Pariz, 1992.

²¹⁵ *Isto*, 12.

²¹⁶ Usp. Claude GEFFRÉ, *Credere e interpretare: La svolta ermeneutica della teologia*, 6.

²¹⁷ Usp. *Isto*, 23.

²¹⁸ Usp. *Isto*, 44-45.

vjernika.²¹⁹ To su ujedno tri kriterija koncilske hermeneutike koji teološku hermeneutiku ne udaljavaju od njezinog teološkog utemeljenja, ali, također, ne izbjegavaju otvoreno, i s određenim rizikom, stupiti u hermeneutički proces. Osim ovih kriterija, Geffré donosi i četiri pravila koncilske hermeneutike: 1. za razumijevanje dogmatskih izričaja treba nam hermeneutička situacija utemeljena na dijalektici pitanja i odgovora, 2. koncilske definicije se tumače pod vidom našeg kritičkog iščitavanja Pisma, 3. koncilske definicije treba tumačiti pod vidom izvještaja kritičke korelacije kršćanskog iskustva i općenitog današnjeg iskustva, 4. dogmatske izjave se ponekad mogu i definirati.

Očito je kako su i Geffré i Tracy pod velikim utjecajem Gadamerovog i Ricoeurovog hermeneutičkog pristupa. No, na temelju ove uvodne skice u Geffréovu teološku hermeneutiku možemo zaključiti kako je Geffré više osjetljiv na temeljna načela vlastite teološke provenijencije, dok se Tracy orijentira na teološku hermeneutiku univerzalnog tipa. Stoga zaključujemo kako su ova dva modela teološke hermeneutike, iako vrlo slična, u načelu ipak različita. Geffréov model polazi od partikularnosti vlastite kršćanske tradicije prema univerzalnim principima hermeneutičke teologije, dok Tracyjev model polazi od univerzalnosti kršćanske teološke hermeneutike ostajući vjoran vlastitoj katoličkoj tradiciji.

4.2.4. Werner Jeanrond: „interkulturalna hermeneutika“

Njemački teolog Werner Jeanrond, učenik Davida Tracyja, jedan je od predvodnika teološke hermeneutike danas.²²⁰ On je u svojim djelima jasno naznačio kako teologija treba sudjelovati na hermeneutičkom projektu tumačenja tekstova zbog specifičnosti svoga načina istraživanja.²²¹ Teološki zadatak ne može preuzeti niti lingvistika niti bilo koja druga znanost jer se ono što spada u bit teološkog tumačenja tekstova na temelju teološkog iskustva ne može reducirati na neki vid tumačenja, niti takvu vrstu istraživanja može nadomjestiti neka druga disciplina. Unutar Jeanrondove hermeneutike važno mjesto zauzima konkretna egzistencijalna

²¹⁹ Usp. *Isto*, 33.

²²⁰ Usp. Werner JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London, 1991.; Werner JEANROND, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin – New York, 1988. U svoja zadnja dva dijela okreće se istraživanju dinamike između Božjeg poziva i ljudskog odgovora u: Werner JEANROND, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, Dublin – New York, 1995., i istraživanju ljubavi kao kršćanskog obzora na temelju kojeg je moguće promišljati o dolasku Kraljevstva Božjega u: Werner JEANROND, *A Theology of Love*, London – New York, 2010.

²²¹ Usp. Werner Jeanrond, *The Theological Understanding of Text and Linguistic Explication*, u: *Modern Theology*, 1 (1984.) 1, 55.

situacija čitatelja koji tumači tekst. Njegova situacija nipošto nije statična kategorija, nego se ona neprestano mijenja, kao što se mijenjaju temeljne kategorije društva i svijeta uopće. Teologija, stoga treba tumačiti svoj specifični obzor unutar kojega se kreće: Crkvu i svijet. Zbog toga ne čudi što Jeanrond piše o „hermeneutičkom pozivu teologije“: „Svi vidici kršćanske egzistencije u Crkvi i u svijetu neprestano imaju potrebu za tumačenjem u raznim kontekstima kršćanske prakse koji se neprestano mijenjaju.“²²²

Unutar teološkog obzora razumijevanja, napominje Jeanrond, suočavamo se s jedne strane s pluralizmom naših osobnih, egzistencijalnih, traganja za Bogom i smislom života koja su prepuna dinamičnih i višeslojnih preokreta, i s druge strane, s višeznačnim tumačenjem pojedinih svetopisamskih tekstova.²²³ Dakle, pluralizam je glavno metodološko polazište za hermeneutičku teologiju.

Nadalje, Jeanrond je u potpunosti svjestan kako hermeneutički obzor unutar teologije, odnosno situacija u kojoj se tumač nalazi i iz koje se upušta u tumačenje određenih tekstova, također nije statična nego dinamična i višeznačna stvarnost. Hermeneutički obzor npr. europske teologije ne može nikako biti identičan obzoru južnoameričke teologije koja je svoj *Sitz im Leben* pronašla u svojevrsnoj aktivnoj i praktičnoj teologiji koja je koncilski *aggiornamento* primijenila na teologiju. Iz tog razloga Jeanrond predlaže hermeneutiku koja će biti svjesna pluralizma različitih teoloških polazišta na temelju čega će graditi specifičnu teološku hermeneutiku koja je u tom smislu također vrlo praktična i povezana s konkretnom problematikom ljudi određenog područja. Takvu hermeneutiku Jeanrond naziva „interkulturalna hermeneutika“.²²⁴

Jeanrondova hermeneutika nam je jasno pokazala da ne postoji neko univerzalno hermeneutičko teološko polazište ni metoda koju treba apstraktno primijeniti na određene tekstove i događaje. Ovdje je više riječ o svojevrsnoj fragmentarnoj teološkoj hermeneutici, hermeneutici „odozdo“, koja nedvosmisleno polazi od ljudske situacije. Iako je, također, Jeanrond svjestan temeljnih principa katoličke teološke hermeneutike, on nipošto ne vidi tu neku napetost ili dihotomiju. Crkva kao zajednica vjernika, Tradicija kao bogati izvor iskustava vjerujućih i Učiteljstvo kao mudri savjet vjernika olakšavaju fragmentarnom hermeneutičaru da se opredijeli za susretanje s božanskom Riječi unutar vlastitog obzora.

²²² Werner JEANROND, Hermeneutički značaj teologije, u: Rosino GIBELLINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 51.

²²³ Usp. Werner JEANROND, *The Theological Understanding of Text and Linguistic Explication*, 63.

²²⁴ Werner JEANROND, Hermeneutički značaj teologije, 72.

4.2.5. Zaključne napomene

Nakon što smo iznijeli pregled Tracyjevog teološkog stvaralaštva možemo zaključiti kako je osnovna problematika hermeneutike napetost između orijentiranja na proučavanje teksta, o čemu svjedoči antiohijska škola, i orijentiranja na značenje na koje tekst aludira, o čemu pak svjedoči aleksandrijska škola. Kroz povijest hermeneutike ova je napetost prevladala u različitim povijesnim periodima na jezičnu stranu (sv. Toma, Luther, Melanchton, Baumgarten, Wolff, Semler i dr.), ponekad na alegorijsku (Wolf, Ast, Schlegel, Schleiermacher, Beck, Droysen i dr.), a ponekad je pak univerzalni hermeneutički pristup htio obadvije struje sistematski sintetizirati (sv. Augustin, Vlačić, Dannhauer, Meier, Dilthey, Gadamer i dr.).

U suvremenoj filozofijskoj hermeneutici Gadamer i Ricoeur pokazali su se kao dva giganta filozofijske hermeneutike koji su u svojim djelima iznijeli zaključke i teze vrlo važne za suvremenu teološku hermeneutiku. Oslanjajući se prvenstveno na Heideggerovo misaono nasljeđe, Gadamer u isto vrijeme kritizira kontinuirani pokušaj prvenstveno prirodnih znanosti da objasne i razumiju sve i predlaže hermeneutički pristup istini, tj. ulaženje u dijalog s tradicijom kako bi se istina mogla očitovati unutar čitateljevog obzora u dinamici specifičnog susreta čitatelja i teksta nazvanog „stapanje obzora“. S druge strane, Ricoeur, svjestan napetosti i sukoba u razumijevanju simbola, tekstova, pa i same tradicije, predlaže hermeneutiku kao otvaranje novim obzorima razumijevanja koja se otvaraju pred čitateljem u procesu čitanja. I Gadamer i Ricoeur svojim su doprinosima u hermeneutici obilježili drugu polovicu 20. stoljeća i zasigurno će još dugo za sva nova hermeneutička istraživanja uspravno stajati kao čvrsta hermeneutička uporišta kojima će se mnogi vraćati i dalje razvijati njihove misli.

Na području teološke hermeneutike zbilja se svojevrsna podjela na one teološke hermeneutičare koji su ostali unutar teoloških datosti kao što su objava, Crkva i vjera ne izlazeći iz tih okvira, i onih koji su, poštivajući temeljne principe teološke hermeneutike vlastite kršćanske provenijencije, smatrali da je, prema načelima hermeneutike kao univerzalnog pristupa razumijevanju, sadašnji trenutak, tj. čitateljeva aktualna situacija, najvažnije polazište za izgradnju teološke hermeneutike. Prva skupina formirala se, opet zahvaljujući Heideggerovoj misaonoj tradiciji, unutar skupine zvane „nova hermeneutika“ i unutar intratekstualne teologije Yale škole na čelu s Georgom Lindbeckom i Hansom Freiom. Njihovo polazište mogli bi označiti kao „hermeneutika odozgo“. Druga skupina, na čelu s Wernerom Jeanrondom, Claudeom

Geffréom, Emerichom Corethom, u određenoj mjeri i s Davidom Tracyjem, preferira pak „hermeneutiku odozdo“, tj. takvu teološku hermeneutiku koja u prvi plan stavlja konkretnu i specifičnu ljudsku situaciju.

Nakon šireg uvida u hermeneutiku možemo se prihvatiti našeg temeljnog cilja: pokazati kako je David Tracy izvršio hermeneutički zaokret u svojem istraživanju. Na tom putu treba prvo uočiti njegov teološki pristup u BRO kako bi mogli predstaviti glavne elemente teološkog zaokreta kojeg je izvršio u AI.

III. TEMELJNE ODREDNICE HERMENEUTIČKOG ZAOKRETA DAVIDA TRACYJA

5. Revizionistički model

5.1. Uvodne napomene

Nakon što smo upoznali cjelokupno Tracyjevo teološko stvaralaštvo od njegovih ranih radova pa sve do postmodernih traganja, kritički ćemo prikazati glavne odrednice revizionističkog modela Davida Tracyja. Cilj ovog poglavlja je pokazati kako Tracy u BRO hermeneutiku upotrebljava kao pomoćnu metodske disciplinu. Tek nakon takvog jednog prikaza moguće je prijeći na njegovo drugo veliko djelo AI u kojem ćemo uočiti da je hermeneutika u njegovoj misli postala glavno središte teološkog istraživanja.

Tracy na početku knjige naglašava kako svaki teolog treba „iznijeti svoj model za teološki sud i kritički usporediti taj model s ostalim postojećim modelima“²²⁵. Prije nego uopće počnemo razrađivati teološki model Davida Tracyja, neophodan je kratki uvid u široku i kompleksnu raspravu o modelima u znanosti, o njihovoj primjeni u teologiji i na kraju, uvid u Tracyjevo shvaćanje i uporabu teoloških modela. Nakon što predstavimo četiri glavna teološka modela, predstaviti ćemo glavne odrednice revizionističkog modela, slijedeći njegov vlastiti prikaz modela kroz pet teza.

5.2. Modeli u teologiji

Pojam „model“ prisutan je u svim znanostima na različite načine. U njemu je sadržana ideja modeliranja i oblikovanja određenih vidova stvarnosti u odnosu na temeljni uzorak koji je postavljen. Model pokušava u svim znanostima na što jednostavniji način objasniti stvarnost koju istražuje.

Ian Barbour nam može pomoći da bolje razumijemo uporabu modela u znanosti.²²⁶ Tri su vrste modela u znanosti prema Barbouru: eksperimentalni, koji su prisutni u laboratorijima,

²²⁵ BRO, 22.

²²⁶ Usp. Ian BARBOUR, *Myths, Models, and Paradigm, A Comparative Study in Science and Religion*, New York, 1974.; Ian BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966.; Ian BARBOUR, *Religion and Science*, San Francisco, 1997.

logički, koji su prisutni u koncepcijama matematičara i logičara koji počinju aksiomima, i teoretski, koji su zapravo imaginativne mentalne konstrukcije koje tumače fenomene. Temeljno pitanje koje se ovdje nameće je pitanje o uporabi modela u teologiji. Ovo je pitanje bilo vrlo aktualno među teozozima u drugoj polovici 20. stoljeća. Tracy u BRO spominje široku raspravu o uporabi modela u teologiji koja je bila prisutna dok je pisao svoje djelo. Daleko bi otišli od teme kada bi izlagali sva shvaćanja uporabe modela u teologiji, no valja napomenuti barem neke glavne autore koji su se bavili ovom tematikom.

Ian Barbour smatra kako se modeli mogu koristiti u opisivanju religioznih fenomena. Postoje četiri funkcije modela u religiji: 1. tumači iskustvo, 2. izražava stavove, 3. približava problem, i 4. konstruira metafizički sistem.²²⁷

Dakle, prema Barbourovoj klasifikaciji korištenje modela u religiji spada u područje teoretskih modela i njihova je uporaba ne samo legitimna, nego, dapače, i dobrodošla.

Max Black u svom djelu *Modeli i metafore* postavlja tezu kako su modeli u znanosti sistematski razvijene metafore.²²⁸ S druge strane Frederick Ferre zastupa tezu o modelu kao nužnom uvjetu teološke teorije. U primjeni modela u teološkim znanostima treba uvijek imati na pameti dvije činjenice prema Ferreu: 1. modeli se ne trebaju konstruirati, 2. modeli su nužni u uvjetima spoznajnih pokušaja teologa.²²⁹ Blackova, kao i Ferreova teorija modela drži kako se modeli mogu upotrebljavati u teologiji.

Također je vrlo značajna teorija modela koja ih razumije kao pomoć pri razumijevanju teško shvatljivih fenomena. Ian Ramsey je jedan od predstavnika shvaćanja modela kao približavanja stvarnosti koja se istražuje i tipičan je zastupnik modela „otkrivanja“. ²³⁰ Prema Ramseyu, modeli nisu slika stvarnosti niti žele postati opisivanje stvarnosti, nego modeli približavaju stvarnost.

Bernard Lonergan se bavio pitanjem modela izlažući teološku metodu.²³¹ Model je, prema Lonerganu, „međusobno spojeni skup termina i odnosa“²³². Kao što se matematika odnosi prema prirodnim znanostima tako se modeli odnose prema društvenim znanostima. Lonerganov koncept

²²⁷ Usp. *Isto*, 43.

²²⁸ Usp. Max BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca, 1962.

²²⁹ Frederick FERRE, Mapping the Logic of Models in Science and Theology, u: Dallas M. HIGH (ur.), *New Essays on Religious Language*, Dallas, 1969., 54-96.

²³⁰ Usp. Ian RAMSEY, *Christian Discourse*, London, 1956.; Ian RAMSEY, *Models and Mystery*, London, 1964.; Ian RAMSEY, *Prospect for Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration*, London, 1961.

²³¹ Usp. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, 284-285.

²³² *Isto*, 284.

modela govori nam kako su modeli sastavni dio teološkog razmišljanja.

Jedan od najznačajnijih autora koji je primijenio logiku modela u teološkom istraživanju je Avery Dulles.²³³ On je pomoću modela pokušao objasniti pojmove „Crkva“ i „Objava“. Prema Dullesovom shvaćanju, većinu teologa može se bolje razumjeti ako ih se na određeni način klasificira s obzirom na pitanja i probleme. Klasifikacija je u tom smislu tipologiziranje teoloških mišljenja. Tipologiziranje je, prema Dullesu, slobodna teološka konstrukcija koja ne može donijeti definitivni status bilo koje tipologije.²³⁴ Tip je pojednostavljen i shematski prikaz koji se u najboljem slučaju može nazvati modelom, dok su slike prvi alat kojim se otkrivaju i rasvijetljuju misteriji vjere. Ako su te slike sustavno i kritički razrađene i ako produbljuju teološko razumijevanje stvarnosti, mogu postati modelima. Dulles je u opisivanju modela Crkve izabrao pojam „model“ radije nego „vid“ ili „dimenzija“ jer je htio izraziti činjenicu da je Crkva otajstvo. Uporaba modela u teologiji omogućava pojedincu da iskorači iz vlastitog mentaliteta u prostor u kojem će se moći susresti i dijalogizirati s drugačijim pogledima.²³⁵ Dulles prihvaća Barbourovu podjelu znanstvenih modela i smješta teološke modele unutar teoretskih modela u znanostima koji objašnjavaju fenomene koje istražuju. Stoga, uloga teoloških modela nije dokazivanje fenomena koji se istražuju nego pomaganje u objašnjavanju temeljnih teoloških tema i onoga što kršćani vjeruju. Nadalje, modeli se, prema Dullesu, mogu podijeliti u dvije vrste: instruktivne i heurističke.²³⁶ Prva vrsta modela objašnjava sadržaj koji se prikazuje u modelu, a druga vrsta modela ga istražuje.

Kod svih dosad navedenih autora koji razvijaju teorije o modelima možemo uočiti kako uporaba modela u teološkom razmišljanju ne znači neko pokoravanje pozitivističkom konceptu znanosti. Korištenje modela u teologiji omogućava nam poštivanje strogih znanstvenih principa i kriterija, te također, poštivanje naravi humanističkih znanosti.

Kako bi naglasili da je rasprava o modelima unutar znanosti, a onda i unutar teologija, vrlo široka i kompleksna treba spomenuti dvojicu autora koji su zahtijevali da se koncepcija znanosti primijeni u teološkom području. David Klimm i William Klink su pokušali u raspravi o modelima u teologiji postaviti pravila po kojima se modeli mogu konstruirati i provjeravati te su

²³³ Usp. Avery DULLES, *Models of the Church*, New York, 1974.; Avery DULLES, *Models of Revelations*, New York, 1983.

²³⁴ Usp. Avery DULLES, *Models of Revelations*, 26.

²³⁵ Usp. *Isto*, 5.

²³⁶ Usp. *Isto*, 16.

iznijeli kritiku teološkog mišljenja.²³⁷ Prema njima, teologija ne pridonosi ljudskom znanju jer ne donosi spoznajne tvrdnje koje se mogu testirati.²³⁸ Kako bi teologija promijenila svoj način razmišljanja, treba se koristiti važnim elementima koji su proizašli iz suvremene filozofije znanosti, tj. zadatak teologa je napraviti i testirati teološke modele. Prema njima, koncepcija znanosti treba se primijeniti i na teologiju: područje koje znanost istražuje naziva se domena znanstvene discipline; zadatak znanstvene discipline je otkriti strukturu zadane domene pronalaženjem najboljih metoda, strategija i tehnika; kako bi što bolje istražili strukturu domene, znanstvenici stvaraju modele koji s vremenom mogu dobiti karakter teorije, pa čak i karakter paradigme, ukoliko teorija postane toliko uspješna da objašnjava različite fenomene.²³⁹ Ova rasprava pokazuje svu širinu i kompleksnost shvaćanja modela općenito, ali i unutar teologije.

Nakon ovog kratkog uvida u problematiku o modelima unutar teologije, zanima nas na koji način Tracy shvaća teološke modele. Potreba da se u teologiji koriste tipovi i modeli pojavila se, prema Tracyjevom mišljenju, iz dva razloga: prvo, zbog kompleksne situacije unutar teologije koja koristi različite kriterije, različite uporabe evidencije, različite razvitke socijalnih, povijesnih, hermenutičkih i filozofskih disciplina unutar teologije i koja zahtijeva modele koji će uvesti red u raspravu te zbog toga što modeli omogućuju jasnije i jednostavnije razumijevanje temeljnih teoloških pozicija koje su proizašle iz suvremenih lingvističkih analiza. Uloga modela, na tragu Iana Ramseya, Fredericka Ferrea i Maxa Blacka nije u ocrtavanju stvarnosti, nego u približavanju stvarnosti koja se istražuje s različitim stupnjevima prikladnosti.

Slijedeći Paula Tillicha koji smatra kako suvremeni teolozi ne mogu biti zadovoljni s uobičajenim alternativama, Tracy ističe da svaki teolog treba razviti model kojim će tumačiti temeljne činjenice konkretne povijesne stvarnosti. Dakako, Tracy ne koristi temeljnu

²³⁷ Usp. David KLEMM – William KLINK, Dialogue on Theological Models, Constructing and Testing Theological Models, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 495-528. U istom broju ovoga časopisa nalazi se i vrlo instruktivna rasprava ove dvojice autora s Langdomom Gilkeyem koji je uputio svoju kritiku njihovom shvaćanju uporabe modela u teologiji. Gilkey Klemmu i Klinku predbacuje manjak kritičkog ispitivanja argumenta o analogiji znanstvenih i teoloških modela i njihovo ostajanje isključivo unutar kršćanske teologije. U istom broju nalazi se i njihov odgovor Langdonu Gilkeyu. Usp. Langdon GILKEY, Problems and Possibilities of Theological Models: Responding to David E. Klemm and William Klink, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 529-534.; David E. KLEMM – William H. KLINK, Models Clarified: Responding to Langdon Gilkey, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 535-541. Također, o modelima u teologiji usp. Alfred T. HENNELY, Theological Method: the Southern Exposure, u: *Theological Studies*, 38 (1977.) 4, 709-735.; Anders NYGREN, *Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, London, 1972.

²³⁸ Usp. David E. KLEMM – William H. KLINK, Dialogue on Theological Models, Constructing and Testing Theological Models, 496.

²³⁹ Usp. *Isto*, 502-505. U nastavku autori donose pravila konstruiranja teološkog modela i kriterije za testiranje modela.

Lonerganovu poziciju o teološkoj metodi kao modelu, nego koristi samo jedan specifični vid objašnjavanja modela koji se odnosi na određivanje subjekta i objekta dotičnog modela. Naime, Lonergan jasno određuje model tako što definira onoga tko je u modelu subjekt, i onoga što je u dotičnom modelu objekt. Tracy uz pomoć modela kritički predstavlja suvremene teološke rasprave i predlaže revizionistički model. Opisuje pet teoloških modela istražujući njihov subjekt i objekt: ortodoksni, liberalni, neoortodoksni, radikalni i revizionistički model. Svaki model treba tumačiti dva fenomena: kršćansku tradiciju i suvremeno shvaćanje ljudske egzistencije.

Sažeto možemo istaknuti tri činjenice: prvo, velika teološka rasprava o korištenju znanstvenih modela unutar teologije pokazala se dobrodošlom jer je teolozima pokazala dobrobiti uporabe modela unutar teologije; drugo, rasprava o teološkim modelima je svrstana u znanosti unutar rasprave o teoretskim modelima i treće, teološki modeli pokazali su se vrlo korisnima u objašnjavanju fenomena kršćanske teologije kao što je to npr. vidljivo u djelima Averyja Dullesa.

Tracyjeva uporaba modela unutar teologije nalazi se na tragu modela „otkrivanja“. Modeli nam služe da se približimo fenomenima koje istražujemo, a ne da ih definitivno ocrtamo i prikažemo. Osim ovoga produbljivanja modela kao „otkrivanja“ na tragu Ramseya i Lonergana, Tracy istražuje subjekt i objekt pojedinog teološkog modela. Određuje metodologiju modela pokušavajući s jedne strane, u svakom modelu prikazati subjekt koji istražuje model i objekt kojega subjekt istražuje, i s druge strane, odnos pojedinog modela prema tradiciji i suvremenom shvaćanju ljudske egzistencije. Stoga je svaki od pet teoloških modela koje prikazuje smješten u odnos prema modernizmu i prema kršćanstvu.

U sljedećem poglavlju zanima nas na koji je način Tracy prikazao pet teoloških modela. Ovaj prikaz bit će nam koristan iz dva razloga: poslužit će nam kao svojevrsan sažeti pregled teološke tradicije i kao uvod u izlaganje Tracyjevog revizionističkog teološkog modela.

5.3. Pet teoloških modela

5.3.1. Ortodoksni teološki model

Ovaj teološki model, prema Tracyju, nema razumijevanja za zahtjeve modernizma, nego se isključivo orijentira na autoritet crkvene zajednice. Zahtjevi modernizma nemaju prema ovome modelu nikakve „unutar-teološke važnosti“²⁴⁰. Zastupnici ovoga modela smatraju kako je čvrsto prijanjanje uz vječne istine tradicionalnog kršćanstva najbolja obrana protiv kritike modernizma. Subjekt ovoga modela je vjernik specifične crkvene tradicije koji pokušava razumjeti vlastitu vjeru koja je ujedno i objekt ovoga modela. I. vatikanski koncil klasičan je predstavnik ovog modela. No, Tracy nadodaje kako su zastupnici ovoga modela predstavnici tzv. „Denzinger – teologije“, ali i predstavnici biblijskih teologija kao što je npr. „teologija spasenja“ Oscara Culmanna. Braneci se od racionalizma, panteizma, materijalizma i naturalizma, ovaj je model usredotočen na istine koje Bog priopćuje te koje je čovjek dužan proučavati i prihvatiti kako bi osigurao vlastito spasenje. Središnje teme ortodoksne teologije su: nauk o Bogu, objavi, vjeri, nepogrešivosti Petrova nasljednika, vlastitosti Crkve te odnosu razuma i objave. Naime, sve ove teme imaju ulogu učvršćivanja temeljnih istina katoličkog nauka. Stoga je ovaj vid razumijevanja Božje stvarnosti i uloge Crkve u prvom redu instruktivno-teoretskog karaktera.

Kako bi, prema Tracyju, izgledala eksplikacija ovoga modela? Ortodoksni model može se prikazati na sljedeći način: na temelju analogija u prirodi utvrđuju se vlastita vjerovanja, zatim se sistematski predstavlja povezanost najvećih misterija vjere kao što su Krist, milost i Trojstvo, i, na kraju, u međusobni odnos stavljaju se analoško razumijevanje i konačni čovjekov kraj u blaženom gledanju.²⁴¹ Prednost i snaga ovoga modela nalazi se u njegovoj mogućnosti da razvije modele koji će iznijeti sistematsko shvaćanje temeljnih uvjerenja crkvene zajednice. No, ovaj model ne uzima u obzir druge znanstvene discipline i ne prihvaća spoznajne, etičke i egzistencijalne zahtjeve moderne.

Ukratko, s jedne strane, ovaj se model čvrsto drži autoriteta vlastite crkvene zajednice donoseći tako modele tumačenja vjerskih istina, dok, s druge strane, nije zainteresiran za pozitivne doprinose moderne. Ova se slabost može ublažiti sljedećim modelom.²⁴²

²⁴⁰ Usp. BRO, 24.

²⁴¹ Usp. *Isto*, 24.

²⁴² Usp. *Isto*, 25.

5.3.2. Liberalni teološki model

Nekoliko je filozofa utjecalo na razvoj misli ovog teološkog modela. Prvi je svakako Friedrich Schleiermacher, utemeljitelj suvremene hermeneutike koja prema njemu treba biti univerzalna metoda razumijevanja. Presudnu važnost ima odnos kršćanske vjere i ljudske situacije.²⁴³ Drugi autor koji je mnogo utjecao na pisce liberalne orijentacije je Maurice Blondel koji je tvrdio kako je nadnaravno najvažnija značajka ljudske egzistencije.²⁴⁴ Treći autor koji je nadahnjivao liberalne teologe je Henri Bergson koji je, zanemarujući ljudski intelekt, prednost dao intuiciji.²⁴⁵

Ovaj pristup srodan je pristupu katoličkog modernizma koji želi pomiriti znanost i kulturu svoga vremena sa zahtjevima kršćanstva. Stoga možemo govoriti o protestantskom liberalizmu i katoličkom modernizmu kao srodnom i paralelnom nastojanju da se tekovine znanstvenih otkrića, kao što su npr. Darwinova teorija evolucije i povijesno-kritičko čitanje biblijskog teksta, u kršćanskoj teologiji shvate ozbiljno.

Za razliku od ortodoksnih teologa, liberalni teolozi se hrabro prihvaćaju vrlo teškog zadatka. Oni uzimaju u obzir nekoliko činjenica: slobodno istraživanje, autonomni sud, kritičko istraživanje i moderni eksperiment ostajući vjerni temeljnim vrijednostima kršćanstva. I katolički modernisti i protestantski teolozi prepoznaju, prema Tracyju, u ovom teološkom modelu snagu kojom vrijednosti i vizije moderne mogu pozitivno utjecati na tradicionalno kršćanstvo. Liberalni teolozi okupljaju se oko časopisa *Kršćanski svijet*. Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch i mnogi drugi liberalni teolozi žele se suočiti s problemima koji proizlaze iz susreta evanđelja i svijeta.²⁴⁶ Jedan od najvažnijih zastupnika liberalne teologije je Adolf von Harnack koji je povijesno-kritičkom metodom pokušao izraziti bit kršćanske poruke isključujući kristologiju koja je, prema njemu, nastala pod utjecajem grčke misli. Drugi vrlo značajan zastupnik liberalne teologije je Ernst Troeltsch koji uzima u obzir povijest religija. Prema Troeltschu, kršćanstvo je apsolutna religija jer se u njoj ostvaruje bit religije. S druge strane, najznačajniji predstavnici katoličkog modernizma, George Tyrell, Alfred Loisy i Ernesto

²⁴³ Usp. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Brief Outline for the Study of Theology*, Lousiville, 2011.

²⁴⁴ Usp. Maurice BLONDEL, *Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, Chicago, 1984.

²⁴⁵ Usp. Henri BERGSON, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*, New York, 2010.

²⁴⁶ Pregled pozicija liberalne i dijalektičke teologije donosi Gibellini u svojem teološkom priručniku. Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Zagreb, 1999., 9-29. O Adolfu von Harnacku izišao je na hrvatskom jeziku vrlo instruktivan članak dr. Ivica Raguža. Usp. Ivica RAGUŽ, Pravoslavlje, katolicizam i protestantizam. Osvrt na *Bit kršćanstva* Adolfa von Harnacka, u: *Diacovensia*, 31 (2012.) 1, 133-147.

Buonaiuti, preispituju odnos teologije i novih znanstvenih otkrića dajući prednost subjektivnom iskustvu Boga, na tragu Schleiermacherovih ideja koje propagiraju dominaciju „načela imanencije“ i na tragu Blondelovog insistiranja na ljudskoj egzistenciji.²⁴⁷

Subjekt ovoga modela jest teolog koji je predan kritičkom istraživanju istine i religije te koji istražuje kršćansku tradiciju na koju je kritika modernizma utjecala. Liberalni teolozi pokušavaju pomiriti dva naizgled suprotstavljena svijeta: svijet modernističkog diskursa koji se temelji na slobodnom znanstvenom istraživanju i svijet diskursa pojedine kršćanske provenijencije koji je odan istinama i uvjerenjima vlastite vjerske tradicije. Pokazalo se kako, prema Tracyju, liberalni pokušaj nije uspio jer nije ponudio adekvatno tumačenje kršćanstva te je ostavio nova nerazriješena pitanja kojima bi se trebao baviti novi model. Kritizirajući dogmu, primjenom povijesno-kritičke metode te tumačenjem kršćanstva ne više u dogmatsko-spasenjskom smislu, nego samo u etičkom smislu ovaj model nije uspio na prikladan način uspostaviti odnos između kršćanstva i suvremenih znanstvenih dostignuća.

5.3.3. Neoortodoksni teološki model

Neoortodoksni teološki model želi oživjeti protestantski ortodoksni model iz sedamnaestog stoljeća. Naime, u postreformacijskom razdoblju reformirani teolozi željeli su vlastiti nauk obraniti ne samo na vjersko-egzistencijalnoj razini od svih mogućih kritika, nego i na akademskoj razini. Theodore Beza i Johann Gerhard najznačajniji su predstavnici ovoga razdoblja koji su se sustavno iznijeli reformacijski nauk nakon kritike Tridentskog sabora. Karl Barth, najpoznatiji zastupnik ovoga modela u 20. stoljeću, u svim svojim spisima posadašnjuje ortodoksni teološki model.²⁴⁸ Dijalektička teologija je drugi naziv za ovaj model koji upućuje na Barthovu dijalektiku teoloških termina: vrijeme – vječnost, Bog – čovječanstvo i objava – povijest. Prema neoortodoksnom modelu liberalni model nije uspio razraditi negativne elemente ljudske egzistencije kao što su tragedija i teror, niti je iznio pravilno tumačenje kršćanstva. Neoortodoksni teolozi smatraju kako se kršćanska teologija može temeljiti samo na prepoznavanju dara vjere u Božjoj Riječi. Božja Riječ je jedan od ključnih pojmova neoortodoksnog modela. Zastupnici ovoga modela slažu se u jednoj vrlo važnoj stvari: iskustvo kršćanske vjere povezano je sa svakim ljudskim bićem koje također može biti otvoreno vjeri u

²⁴⁷ Usp. Wendelin KNOCH, *Bog traži čovjeka*, Zagreb, 2001., 17.

²⁴⁸ Usp. Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka, 2006., 129.

Isusa Krista.²⁴⁹ Neoortodoksni teolozi pokušavaju dovršiti liberalni teološki model tumačeći negativne elemente ljudske egzistencije kao što su smrt, krivnja, tragedija i grijeh. No, slabost ovoga modela očituje se u činjenici kako neoortodoksni teolozi u svojim istraživanjima ne žele razriješiti pitanje egzistencijalnog značenja simbola kojima se koriste.²⁵⁰ Subjekt ovoga modela je teolog koji je kritičan prema iluzijama liberalne i sekularne svijesti, a objekt „potpuno drugačiji Bog Isusa Krista“²⁵¹.

Tracy u tumačenju objekta ovoga modela sučeljava dva autora: Karla Bartha iz protestantske tradicije i Karla Rahnera iz katoličke tradicije. Oni donose prikladna tumačenja objekta istraživanja ovoga modela: s jedne strane, prema Barthu, Božja Riječ djeluje u ljudskoj egzistenciji kao neočekivani Događaj i s druge strane, prema Rahneru, Bog je prikazan kao radikalno otajstveni Bog.²⁵² Dakle, objekt ovoga modela jest Božja Riječ koja je prisutna u egzistenciji kao neočekivani Događaj i radikalno otajstveni Bog.

5.3.4. Radikalni teološki model

U podnaslovu ovoga teološkog modela koji glasi *Sekularna afirmacija i teistička negacija* nalazi se sažeti opis ovoga modela. Zastupnici radikalnog teološkog modela pokušali su, na tragu liberalne teologije, promišljati o ateizmu kao svojevrsno novom kulturalno-sociološkom fenomenu. Temeljne ideje ateizma pokušali su prilagoditi teološkom razmišljanju. Stoga ne čudi što su oni propagirali Božju smrt i prihvaćanje sekularnog.²⁵³

Radikalni teolozi žele, nakon dominacije teologije Riječi, ponovno vratiti teologiju u suvremenu raspravu razmatrajući Nietzscheov proglas o Božjoj smrti. Vrlo su kritični prema klasičnoj teističkoj tradiciji koja, prema Thomasu Altizeru, ljudsku egzistenciju svodi na grijeh i krivnju. Time zapravo Tradicija Boga udaljuje iz ljudske egzistencije čineći od njega daleku i

²⁴⁹ Tracy nabroja zastupnike ovoga modela: Karl Barth iz Poslanice Rimljanima, Emil Brunner, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr i Richard Niebuhr. BRO, 27. Marcello Semeraro nabroja također zastupnike ovoga modela: Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Rudolf Bultmann i Eduard Thurneysen. Usp. Marcello SEMERARO, Teologija dijalektička, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 1152.

²⁵⁰ Usp. BRO, 29. McGrath donosi prikaz glavnih nedostataka neoortodoksnog modela: a) naglasak na Božjoj transcendenciji vodi do skepticizma, b) zatvoreni krug u tumačenju objave koja se temelji prizivajući se na sebe samu vodi do fideizma, c) ne donosi prikladan pristup drugim religijama. Usp. Alistar E. MCGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, 130.

²⁵¹ BRO, 30.

²⁵² Usp. *Isto*, 30.

²⁵³ Tracy navodi zastupnike ovoga modela: Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren, Richard L. Rubenstein. Vidi: BRO, 31.

odsutnu Transcendenciju.²⁵⁴ Boga teističke tradicije proglašuju mrtvim kako bi Bog potpuno postao prisutan u imanenciji. Altizer piše: „Smrću kršćanskog Boga, svaki transcendentalni temelj je premješten iz svih svijesti i iskustva, te je čovječanstvo ubačeno u novu i apsolutnu imanenciju.“²⁵⁵

Što radikalni teolozi čine u odnosu na poznatu teološku tradiciju, tj. u odnosu na gore spomenuta tri teološka modela? Prema Tracyju, ovaj model „primjenjuje dijalektičku metodu i neoortodoksnu svijest na samu kršćansku tradiciju“²⁵⁶. Zastupnici radikalnog teološkog modela ne mogu biti zadovoljni vjerom u Boga ortodoksnog, liberalnog ili neoortodoksnog kršćanstva jer zastupaju mišljenje kako „Potpuno Drugi Bog mora umrijeti da bi autentično oslobođeno ljudsko biće moglo živjeti“²⁵⁷. Subjekt ovoga teološkoga modela, predan suvremenim vrijednostima, istražuje na koji način eksplicitno treba reformulirati tradicionalno kršćanstvo koje bi odustalo od svoje temeljne tvrdnje o Bogu koji je živ. Nakon što je proglasio Boga mrtvim, ističe Tracy, ovaj model ipak prihvaća Isusa kao paradigmu života življenog za druge preispitujući tradicionalno shvaćanje kršćanskog Boga, no ipak ne donosi neko smisljeno prihvaćanje Božje stvarnosti.

5.3.5. Revizionistički teološki model

Peti teološki model je revizionistički teološki model. Iako je cilj ovoga poglavlja prikazati revizionistički teološki model Davida Tracyja, od velike nam koristi može biti ovaj Tracyjev kratki prikaz revizionističkog modela jer će nas uvesti u odnos revizionističkog modela prema ostalim modelima i jer će iznijeti njegove najvažnije značajke. Najjednostavniju i najkraću definiciju revizionističkog modela donosi sam Tracy: „revizionistički model smatra da se suvremena fundamentalna kršćanska teologija najbolje može opisati kao filozofska refleksija o značenjima prisutnim u zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku i značenjima prisutnim u kršćanskoj stvarnosti.“²⁵⁸ Tracy navodi dva razloga zbog kojih koristi pojam „revizionistički“: povijesni i sistematski. Svi dosadašnji modeli su neprikladni za teološki zadatak. Pojam „revizionistički“ upućuje na činjenicu kako dosadašnje modele treba preispitati, što su neki autori već pokušali: Leslie Dewart, Gregory Baum, Michael Novak, Langdon Gilkey, Van Harvey i

²⁵⁴ Usp. Thomas ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966., 45.

²⁵⁵ *Isto*, 150.

²⁵⁶ BRO, 31.

²⁵⁷ *Isto*, 31.

²⁵⁸ *Isto*, 43.

Gordon Kaufman.²⁵⁹ No, s druge strane, revizionistički teolog želi i dalje biti predan kritičkom zadatku liberalne i modernističke teologije.

U istom poglavlju Tracy još jasnije naglašava ulogu revizionističkog teologa: „revizionistički teolog je predan onome što se čini da bi trebao biti glavni zadatak suvremene kršćanske teologije: dramatično konfrontiranje, međusobno rasvjetljavanje i ispravljanje, moguće temeljno pomirenje između glavnih zaključaka, spoznajnih tvrdnji i egzistencijalne vjere reinterpretirane postmoderne svijesti i reinterpretiranog kršćanstva.“²⁶⁰ Revizionistički teolog, dok ostaje vjeran svojoj tradiciji kojoj pripada i koju želi nanovo prereći, ne napušta uvjerenja i vrijednosti moderne svijesti. Dakle, u modelu koji predlaže, Tracy ne želi odbaciti dosadašnju teološku tradiciju svrstanu u navedena četiri modela, nego želi bolje razumjeti teologe dotičnih modela kako bi njihovi doprinosi mogli biti korisni za suvremenu raspravu. Subjekt ovoga modela je, prema Tracyju, predan revidiranom pojmu uvjerenja, vrijednosti i vjere autentične sekularnosti i revidiranom shvaćanju uvjerenja, vrijednosti i vjere autentičnog kršćanstva. Objekt ovoga modela je kritička reformulacija značenja zajedničkog ljudskog iskustva i značenja temeljnih tvrdnji kršćanske tradicije.

5.3.6. Zaključne napomene

Cilj je revizionističkog modela nedvosmislen: sučeljavanje tvrdnji dviju tradicija, nekršćanske i kršćanske. Može se činiti kako ovaj model ne donosi nikakvu novinu pogotovo ako ga usporedimo s modelom liberalne teologije koja želi pomiriti svijet i teološko razmišljanje. John Cobb kritizira Tracyjev model ističući kako u njegovom radu zapravo nema nekog vlastitog velikog originalnog doprinosa, nego su njegove pozicije većinom preuzete od Schuberta Ogdena.²⁶¹ Doista, ako samo nabrojimo najvažnije značajke Tracyjevog teološkog rada koje su pod utjecajem Ogdena, uočavamo kako je velikim dijelom preuzeo Ogdenove ideje. Možemo na

²⁵⁹ Usp. *Isto*, 32. Gore navedeni teolozi su u svojim djelima pokazali kako ih se može smjestiti u revizionistički model. Ne može se naime tvrditi kako su oni teolozi revizionističkog modela, nego samo da se, čitajući njihova djela, može tvrditi da se slažu s glavnom idejom revizionističkog modela. Također, Tracy neće donijeti detaljan opis revizionističkog modela kod tih autora i njihov daljnji razvoj misli, nego će u BRO pokušati prikazati revizionistički model. Treba spomenuti kako je posebice Gilkeyeva teološka misao utjecala na Tracyja. Usp. Langdon GILKEY, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, New York, 1969.; Langdon GILKEY, *Religion and the Scientific Future*, New York, 1970.

²⁶⁰ *Isto*, 32.

²⁶¹ Usp. John B. COBB, A Revisionist Model, u: *The Christian Century*, 93 (1976) 13, 369-371. Usp. također glavna Ogdenova djela: Schubert OGDEN, *Christ without Myth*, New York, 1961.; Schubert OGDEN, *The Reality of God and Other Essays*, New York, 1966.

kraju zaključiti kako su glavne odrednice Tracyjeve misli koje su pod Ogdenovim utjecajem sljedeće: tri teološka kriterija, teza prema kojoj religiozne tvrdnje počivaju na pretpostavkama koje prihvaćamo kao gotovo činjenice, teza o religioznom jeziku s reprezentativnim karakterom, teza o ljudskom iskustvu koje je temeljno polazište metafizičke rasprave o Bogu, i tvrdnja o „egzistencijalnoj vjeri“ koja je temelj ljudske egzistencije. No, ipak ne možemo zajedno sa Cobbom tvrditi kako čitav Tracyjev rad počiva na njegovim idejama. U tom slučaju ostalo bi nerazjašnjeno porijeklo drugih važnih Tracyjevih teza, kao što su npr. teza o potrebi da se izvrši kritička korelacija teoloških izvora, teza o drugom teološkom izvoru kao kršćanskim tekstovima, i teza prema kojoj religioznu dimenziju možemo objasniti konceptom granice. Cobb bi bio bliže istini kada bi tvrdio kako je Tracyjev revizionistički model pod utjecajem nekolicine značajnih autora kao što su: Paul Tillich, Bernard Lonergan, Schubert Ogden, Charles Hartshorne i dr.

Nadalje, Harvey Cox, protestantski teolog, također ne vidi u čemu je novost revizionističkog modela posebice ako ga promatramo u svjetlu Tillichove metode korelacije koju Tracy nadopunjuje.²⁶² Cox ističe: „Ne mogu vidjeti kako se on bitno razlikuje od 'metode korelacije' Paula Tillicha osim kada koristi neke lingvističke tehnike i fenomenološke analize koje nisu bile dostupne Tillichu u njegovo vrijeme.“²⁶³ I Cobb i Cox nisu dovoljno uočili radikalnost Tracyjeve misli koja hrabro zadire u osjetljivo pitanje revidiranja vlastitih uvjerenja i stajališta.

Treba također zaključno istaknuti sljedeće: u glavnoj nakani liberalnog modela Tracyjeva misao je svakako liberalna, no na specifičan način. Naime, datosti vlastite kršćanske tradicije i suvremene kulture treba kritički reinterpretirati kako bi se teologija mogla na prikladan način suočiti s vremenom u kojem živi, svjesna njegovih specifičnosti i glavnih obilježja. Dakle, Tracyja se ne bi, upravo zbog navedene specifičnosti, moglo svrstati u tradiciju liberalne teologije. Dapače, tu istu tradiciju, na svojevrsan način radikalizira, dovodi do njezinih krajnjih granica. Ne samo da treba pokušati pomiriti tvrdnje društva i kulture u kojoj teolog djeluje s tvrdnjama vjere, nego te iste tvrdnje treba kritički revidirati, vidjeti što je u tim tvrdnjama postalo neprihvatljivo i suvišno. Stoga, možemo zaključiti, revizionistički model je radikalizirani liberalni model.

Sve što smo do sada naznačili dovodi nas već unaprijed do zaključka kako hermeneutika kao metoda, ili umijeće razumijevanja, nije od primarnog interesa za Tracyja. Kako budemo sve

²⁶² Usp. Harvey COX, How Pluralistic is Tracy's Revisionism?, *Review of Books in Religion*, 5 (1976.) 4, 1-6.

²⁶³ *Isto*, 2.

više razvijali Tracyjevu revizionističku teologiju tako će nam biti jasnija uloga hermeneutike u revizionističkom modelu. Pet teoloških modela vrlo jednostavno opisuje povijest teološke misli, pri čemu Tracy predlaže revizionistički model koji se može najbolje nositi s pitanjem pluralizma. Revizionistički model sastoji se od pet temeljnih teza koje ćemo prikazati na narednim stranicama.

5.4. Dva teološka izvora

U ovom nas dijelu istraživanja zanima prva teza revizionističkog modela koja glasi: dva glavna teološka izvora su zajedničko ljudsko iskustvo i jezik te kršćanska stvarnost.²⁶⁴ Prikazat ćemo na koji način Tracy obrazlaže dva glavna teološka izvora. Kako bi dobili uvid u Tracyjevo razumijevanje teoloških izvora, neophodno je staviti ih u odnos s konceptom granice koji razvija u revizionističkom modelu. Granični koncept se odnosi na religioznu dimenziju koja je prisutna u oba izvora.

5.4.1. Prvi teološki izvor: zajedničko ljudsko iskustvo i jezik

Prvi teološki izvor je zajedničko ljudsko iskustvo i jezik. Kršćanske teološke kategorije nisu, prema Tracyju, neka daleka stvarnost koja je pridržana samo određenoj skupini vjernika dok je od drugih sakrivena, nego su vrlo bliske ljudskom iskustvu. Teolog prikazuje i otkriva kako su teološke kategorije bliske ljudskom iskustvu. Pritom se treba voditi kriterijem prikladnosti i kriterijem primjerenosti koje je razvio Schubert Ogden.²⁶⁵ Kriterij prikladnosti će pokazati kako teološke kategorije nisu strane ljudskom iskustvu, nego su mu prikladne, a kriterij primjerenosti će pokazati da su teološki zaključci primjereni značenjima kršćanskih tekstova. Tracy piše: „Jako sam ovdje zahvalan artikulaciji Schuberta Ogdena o potrebi da teolog razvije 'kriterij

²⁶⁴ Usp. BRO, 43. Treba napomenuti kako se na prvi pogled čini da je Tracy nedosljedan u korištenju naziva drugog teološkog izvora – kršćanski tekstovi. Naime, Tracy prvo piše o kršćanskoj činjenici da bi zatim odmah nekoliko rečenica kasnije pisao o kršćanskim tekstovima, a nešto kasnije o kršćanskoj tradiciji. Isto primjećuje i Kim u: Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 51. O čemu se radi? Smatramo kako Tracy zauzima sljedeću poziciju: kršćanska stvarnost („Christian fact“) je naziv za drugi teološki izvor, no, pošto se u svom djelu bavi isključivo kršćanskim tekstovima, koje se u punini može čitati zajedno s Tradicijom, navodi većinom „kršćanske tekstove“ ili „kršćanska predaja“ kao naziv za drugi teološki izvor Tako u njegovom djelu nailazimo na tri naziva za drugi teološki izvor: kršćanska stvarnost, kršćanski tekstovi i kršćanska predaja.

²⁶⁵ Usp. Schubert OGDEN, *What Is Theology?*, u: *The Journal of Religion*, 52 (1972.) 1, 22-40.

primjerenosti' kao i 'kriterij prikladnosti' ljudskom iskustvu. Ove su mi formulacije od pomoći kao jezgroviti izrazi dvostrukog zahtjeva onoga što nazivam 'fundamentalni teolog'.²⁶⁶ Pomoću tih kriterija Tracy želi biti siguran da će teološke kategorije ostati bliske ljudskom iskustvu. Također, postavlja nezaobilazne kriterije koje svaki fundamentalni teolog treba poštivati. Prvi kriterij, kriterij prikladnosti, odnosi se na prvi teološki izvor, dok se drugi kriterij, kriterij primjerenosti, odnosi na drugi teološki izvor.

Zbog čega Tracy izabire naziv za prvi teološki izvor „zajedničko ljudsko iskustvo“? Napominje kako su drugi autori izabrali drugačija rješenja: tako Paul Tillich govori o „situaciji“, Rudolf Bultmann o „suvremenom znanstvenom pogledu na svijet“, a Lonergan o „povijesnoj svijesti“.²⁶⁷ Zbog čega Tracy jednostavno nije preuzeo Tillichov pojam „situacija“ kad većinom slijedi njegovu metodu korelacije? Tracy, dakako, ne poistovjećuje „zajedničko ljudsko iskustvo“ i Tillichov pojam „situacija“. Kako bi dobili cjelokupni uvid u Tracyjev naziv za prvi teološki izvor „zajedničko ljudsko iskustvo i jezik“ potrebno je vidjeti u čemu se razlikuje od Tillichovog pojma „situacija“. Tillich je u svom istraživanju odnos iskustva i religije pokušao razriješiti metodom korelacije. Pojam „situacija“ je sastavni dio metode korelacije. U čemu se sastoji Tillichova metoda korelacije i što je u tom smislu „situacija“ za Tillicha?

Situacija za Tillicha nije situacija pojedinca ili grupe, nego „cjelokupnost ljudskog kreativnog tumačenja samoga sebe u posebnom razdoblju“²⁶⁸. Dakle, situacija se odnosi na trenutno životno razdoblje pojedinca koje on sam pokušava tumačiti i koje ne smije biti isključeno iz teološkog istraživanja. Dapače, situacija je jedna strana metode korelacije na čija pitanja odgovara kršćanska poruka. Iskustvo pomaže u posredovanju pitanja situacije na koja odgovara kršćanska poruka. Stoga je iskustvo, prema Tillichu, samo posrednik situacije u kojoj čovjek u svom specifičnom životnom razdoblju kreativno tumači samoga sebe. Tracy ne preuzima Tillichov pojam „situacija“ nego donosi novi pojam „zajedničko ljudsko iskustvo i jezik“ kojim želi obuhvatiti ljudsko iskustvo kao sastavni dio prvog teološkog izvora. Tillich

²⁶⁶ BRO, 57.

²⁶⁷ Tracy samo spominje pojmove navedenih autora ne upuštajući se u dublju analizu sadržaja navedenih pojmova. Daleko bi nas odvelo kada bi detaljno analizirali Bultmannov i Lonerganov naziv za prvi teološki izvor. Zadržat ćemo se dakako na Tillichovim rješenjima koja Tracy izravno slijedi. Za produbljanje ovih pojmova čitaoca upućujemo na sljedeće naslove: Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951.; Paul TILLICH, *Systematic Theology* II, Chicago, 1975.; Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto, 1971.; Rudolf BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958.

²⁶⁸ Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, 4.

smatra kako iskustvo nije teološki izvor nego posrednik situacije, tj. teološki medij.²⁶⁹ Tracy izabire naziv „zajedničko ljudsko iskustvo“ kako bi naglasio da je teološko istraživanje upućeno na nešto što je svim ljudima zajedničko i što svi ljudi proživljavaju.

Dakle, prvi moment korelacije, zajedničko ljudsko iskustvo je kod Tracyja teološki izvor, dok je kod Tillicha teološki medij. Mogli bismo reći kako Tracy radikalnije pristupa pitanju ljudske situacije iz teološke perspektive. Tracy ne piše o nekim specifičnim iskustvima koja se ne mogu jasno svrstati u određene kategorije koje bi mogle biti zajedničke svima, jer ih pretpostavlja. Avery Dulles Tracyjev pojam drži neprihvatljivim jer ne obuhvaća i ta, specifična, „ne-zajednička“ ljudska iskustva i jezik.²⁷⁰ Dulles ne vidi zašto ne bi postojala i ne-zajednička ljudska iskustva: „Ne razumijem zašto ne bi mogla biti određena ne-zajednička iskustva od kojih netko može primijetiti više o konačnoj naravi stvarnosti, nego što nam je dano u redovitom iskustvu.“²⁷¹ Stoga bi, prema Dullesu, revizionistička teologija trebala uzeti u obzir specijalna iskustva kao važan teološki izvor. Dulles se pita ne bi li valjalo uvrstiti u teološki izvor i kršćansko iskustvo kao specijalno iskustvo o kojem svjedoči Novi zavjet.

Također, treba napomenuti kako se naziv „zajedničko ljudsko iskustvo“ referira na iskustvo koje je zajedničko svim ljudima neovisno o njihovoj konkretnoj egzistencijalnoj situaciji. No, može li se uopće govoriti o nekom iskustvu koje je odijeljeno od svoje izvorne situacije? Tracyjevu klasifikaciju teoloških izvora treba razumjeti kao određenu teološku propedeutiku, pred-teologiziranje koje nam, u konkretnoj egzistencijalnoj situaciji, tek omogućuje svojevršni teološki pothvat. Stoga, ako izuzmemo dva teološka izvora iz konteksta pred-teologiziranja, opravdano je uočiti slabosti takve klasifikacije. Johnn Cobb u svom osvrtu na BRO kritički se osvrće na naziv za prvi teološki izvor jer aludira na zapadno zajedničko ljudsko iskustvo i jezik. Teološko istraživanje ne treba obuhvaćati samo zapadno kršćanstvo i iskustvo zapadnog svijeta kao teorijsko polazište za raspravu, nego treba obuhvaćati sva moguća religijska i ne-zapadna polazišta za raspravu. Cobb naglašava kako „Tracy priznaje da teologiju treba misliti u odnosu prema saznanjima o vrlo različitim religioznim tradicijama, kao što je budizam, ali ta svijest nije još doprla u njegove vlastite formulacije zadatka i njegove rezultate. Na primjer, zajedničko ljudsko iskustvo promatrano kao teološki izvor, čini se da je prije naše zajedničko

²⁶⁹ Usp. BRO, 57.

²⁷⁰ Usp. Avery DULLES, „Method in fundamental theology: reflections on David Tracy's *Blessed Rage for Order*“, u: *Theological Studies*, 37 (1976.) 2, 304-316.

²⁷¹ *Isto*, 307.

zapadno iskustvo²⁷².

Također, sličnu kritiku upućuje i Francis Schüssler Fiorenza koji ne vidi na koji način prvi teološki izvor upućuje na ne-europska iskustva.²⁷³ Smatra kako, ne samo revizionistički model, nego svi modeli korelacije ciklički, utemeljuju transcendentalne argumente, te na taj način zanemaruju povijesnu i hermeneutičku dimenziju ljudskog iskustva. Cjelokupno tumačenje ljudskog iskustva temelji se na zapadnjačkom shvaćanju ljudskog iskustva. Ono što se stavlja u odnos korelacije ujedno nadilazi korelaciju i omogućava korelaciju. Prije samog stavljanja u odnos korelacije iskustva i kršćanskih tekstova, Tracy već unaprijed ima određenu sliku o iskustvu zapadnog svijeta koje je pojašnjeno kršćanskim uvjerenjima. U tom slučaju, smatra Fiorenza, argument je ciklički; stavlajući u odnos iskustvo i kršćanski tekstovi ne možemo pobjeći od već ustaljenog shvaćanja iskustva na temelju kršćanske vjere, kao i već protumačenih kršćanskih tekstova.²⁷⁴

Dakle, istaknimo, nazivi teoloških izvora u revizionističkom modelu predstavljaju univerzalne teološke kategorije koje se tek trebaju primijeniti u konkretnoj teološkoj situaciji. Stoga, možemo zaključiti kako su kritike Cobba i Fiorenze neodržive jer ne uzimaju u obzir propedeutički karakter Tracyjevog teološkog nazivlja.

No, postavlja se pitanje: odakle uopće legitimitet uspostavljanja veze zajedničke ljudske situacije, prvog teološkog izvora, i religiozne dimenzije? Smijemo li uopće povezivati zajedničku ljudsku situaciju s religioznom dimenzijom? Tko nas je ovlastio da u zajedničkom ljudsku iskustvu i jeziku pronalazimo religioznu dimenziju? Ljudska egzistencija nosi u sebi religioznu dimenziju koja se otkriva u određenim situacijama, a koje Tracy naziva graničnim situacijama. Konceptom granice Tracy objašnjava religioznu dimenziju zajedničkog ljudskog iskustva, a kasnije i religioznu dimenziju kršćanskih tekstova. Dakle, pitamo se nadalje, koja je veza graničnog koncepta i prvog teološkog izvora zajedničkog ljudskog iskustva?

²⁷² John B. COBB, A Revisionist Model, 371.

²⁷³ Usp. Francis Schüssler FIORENZA, *Foundational Theology*, New York, 1984., 281.

²⁷⁴ Usp. *Isto*, 284.

5.4.2. Zajedničko ljudsko iskustvo i jezik te granični koncept

U drugom dijelu BRO, koji se može okarakterizirati kao praktična primjena teoretskih postavki prvoga dijela, Tracy iznosi sličnosti između karaktera religiozne dimenzije našeg zajedničkog iskustva i karaktera religiozne dimenzije novozavjetnog jezika. Kako bi uopće mogli uočiti sličnosti između karaktera religiozne dimenzije našeg zajedničkog ljudskog iskustva i karaktera novozavjetnog jezika, Tracy uvodi granični koncept, reinterpetirajući Kantovu analizu granice, kojom opisuje iskustvo i jezik koji imaju veze s religioznom dimenzijom. Kant je u *Kritici čistoga uma* jasno dao do znanja kako ne možemo poznavati one pojave koje su izvan našega iskustva. Sve pojave, prema Kantu, u prostoru i vremenu dolaze do čovjeka tako što ih on upoznaje osjetilnošću ili razumom. No, ono što je pojava u sebi, tj. „stvar po sebi“ (*Ding an sich*) mi ne možemo nikada spoznati jer uvijek raspoložemo samo pojavama koje u određenom obliku dolaze do nas. Na taj način Kant uspostavlja granicu između čovjekove spoznaje i Boga. U ljudskoj egzistenciji postoje takva iskustva koja su na samoj granici ljudske spoznaje, te koja, zbog takve kategorizacije, upućuju na religioznu dimenziju, na dimenziju koja prelazi granicu spoznaje.²⁷⁵ Ona mogu biti, prema Tracyju, „limit-to“ iskustva ukoliko se odnose na vlastito iskustvo konačnosti, i „limit-of“ iskustva ukoliko se odnose na naša temeljna vjerovanja u smislenost života, smislenost samih vrijednosti itd.

Granični koncept se može koristiti kao „ključna (ali ne i iscrpna) kategorija za opisivanje nekih znakovitih karakteristika tipičnih za bilo koji jezik ili iskustvo s religioznom dimenzijom“²⁷⁶. Svaka religija i svaka religiozna dimenzija naše ljudske situacije ima karakter graničnog iskustva, graničnog jezika ili granične dimenzije. Glavna teza graničnog koncepta glasi: „temeljni obzor ili dimenzija našeg zajedničkog iskustva može se opisati kao religiozna“²⁷⁷. Dakle, granični koncept nema pretenzija da postane univerzalna definicija religije, nego se time želi naznačiti kako religiozno iskustvo i jezik imaju granični karakter. U analizi zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, kao i u analizi novozavjetnog jezika, čemu je posvećeno šesto poglavlje BRO, granični koncept upućuje na religioznu dimenziju.

Tracy analizira granična pitanja i granične situacije u tri područja koja obuhvaćaju zajedničko ljudsko iskustvo: znanosti, moral i svakodnevicu. Granična pitanja i granične situacije

²⁷⁵ Usp. Immanuel KANT, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984.

²⁷⁶ BRO, 93.

²⁷⁷ BRO, 93.

su nazivi za pitanja i situacije za koja se po svojoj strukturi i naravi može reći da upućuju na religioznu dimenziju. Dakle, Tracy tvrdi da se na granicama znanstvenih i moralnih istraživanja, i u našoj svakodnevnici nalaze pitanja koja se bez oklijevanja mogu nazvati religioznim. Istražujući religioznu dimenziju našeg ljudskog iskustva i jezika te novozavjetnih tekstova od velike pomoći može biti granični koncept koji upućuje na činjenicu da se u našem ljudskom iskustvu, bilo u znanstvenom istraživanju, moralu ili našoj svakodnevnici, nalaze takve situacije koje nadilaze redovita iskustva i spoznaje, a koja su najbolje opisana i obuhvaćena pojmovima „granične situacije“ i „granična pitanja“. Na koji način Tracy obrazlaže tvrdnju da se u znanosti, moralu i svakodnevnici može vidjeti religiozna dimenzija? Pokušajmo vidjeti na koji način Tracy argumentira ovu troslojnu tvrdnju.

Prvo, u odnosu religiozne dimenzije i znanstvenog istraživanja, Tracyjeva argumentacija polazi od činjenice da je nekadašnja borba između znanosti i religije sa svim svojim pokušajima i tragičnim završecima danas ipak samo prošlost. Prihvata dvojezični pristup u odnosu znanosti i religije u kojem pokušava uočiti sličnosti i razlike između znanstvene i religiozne dimenzije ljudske egzistencije. Navodi čitav niz mislioca koji su zastupali temeljnu tvrdnju o religioznoj dimenziji znanstvenog pokušaja: Ian Barbour, Bernard Meland, Schubert Ogden, Bernard Lonergan, Michael Polanyi, Langdon Gilkey, Louis Dupré, Paul Ricoeur i Stephen Toulmin.²⁷⁸ Veliki doprinos tezi o religioznoj dimenziji znanstvenog pokušaja dao je Bernard Lonergan. Njegov koncept „samonadilaženja“ ključan je, prema Tracyju, za razumijevanje religiozne dimenzije znanstvenog istraživanja. Koncept „samonadilaženja“ prolazi kroz različite stupnjeve pitanja: prvo, kad znanstvenik postavlja pitanja, nalazi se u procesu samonadilaženja, drugo, novi stupanj „samonadilaženja“ nastupa kada znanstvenik pita o utemeljenju vlastitih sudova, i treće, zadnji stupanj „samonadilaženja“ nastupa kad znanstvenik pita o etičkoj vrijednosti svojih otkrića. Tracy smatra kako je sada dvojezični pristup nedovoljan jer znanstvenik više ne promatra sličnosti i razlike između znanosti i religije, nego pokušava opisati religioznu dimenziju znanstvenog istraživanja. Smatra kako se teologija i znanost u užem smislu nemaju čega bojati u budućnosti „u kojoj se prepoznaje autonomija i uzajamni odnos tih dvaju prijeko potrebnih partnera za našu kritičnu sadašnjost i budućnost“²⁷⁹.

Drugo, odnos religiozne dimenzije i morala, prema Tracyju je u klasičnim liberalnim i modernističkim teologijama postao gotovo identičan. Naime, u liberalnoj teologiji postoji

²⁷⁸ Usp. *Isto*, 95.

²⁷⁹ *Isto*, 100.

tendencija da se religija pretvori u neku vrstu moralne teorije koja ima svoje specifičnosti, svoga osnivača teorije i sljedbenike takvog tipa morala. No, prema Tracyjevoj formulaciji, religija nije neki etički sustav i teško je uopće pronaći neku analizu koja jasno razlikuje religiozno od moralnog područja. Iz tog razloga preuzima doprinose analitičke filozofije Stephena Toulmina i procesne filozofije Schuberta Ogdena. Toulmin smatra kako se u pitanju o svrsi moralnosti zapaža granično pitanje. Tracy na sljedeći način sažima Toulminovu poziciju: „Ukratko, ne možemo zaista proizvesti moralni argument da se bude moralan. Granični karakter logike takvih pitanja (i odatle tipa argumenata kojem će se obratiti) sugerira, prema Toulminu, da će ona biti opisana kao 'religiozna' ili 'teološka' pitanja.“²⁸⁰ Ogdenova procesna teologija ističe kako je u formiranju religioznog jezika moguće uočiti temeljno povjerenje koje omogućuje razlikovanje religiozne dimenzije i morala. Svaki čovjek, prema Ogdenu, ima određeno povjerenje koje ne možemo objasniti moralnom dimenzijom koja je prisutna u čovjeku, nego religioznom dimenzijom.

Dakle, Toulminovo propitkivanje o smislu same moralnosti, kao i Ogdenovo temeljno povjerenje koje svaki čovjek posjeduje u smisao moralnosti, osiguravaju Tracyju temelj za tezu kako se granični koncept može uočiti i u moralu.

I treće, religiozna dimenzija vidljiva je u svakodnevicu u dvije vrste ljudskih situacija: negativnim poput krivnje, smrti, bolesti i pozitivnim kao što su npr. intenzivna iskustva radosti i ljubavi. Smatra kako nam vrlo reprezentativni opisi negativnih ljudskih situacija Karla Jaspersa, koja naziva „graničnim situacijama“, i opisi pozitivnih ljudskih situacija Abrahama Maslowa, koja naziva „vrhunska iskustva“ (*peak experiences*), otkrivaju religiozni obzor u kojem se ljudski život nalazi.²⁸¹ „Granične situacije“ i „vrhunska iskustva“ nisu po sebi ljudski religiozni čini, nego upućuju na čovjekovu graničnu dimenziju u kojoj se otkriva religiozna dimenzija. Nadalje, valja naglasiti da su takva iskustva zajednička svim ljudima. Nisu uobičajena, ali su zajednička svima: „Očito, takva iskustva, kolikogod dvoznačna, nisu u načelu samo 'čudna' iskustva. Ona su neobična“²⁸². I na kraju, u posljednjem koraku eksplikacije teze o graničnim situacijama naše svakodnevice, ističe kako se neobična iskustva koja su zajednička svim ljudima, a koja otkrivaju religioznu dimenziju, mogu potvrditi u Heideggerovoj fenomenološkoj analizi tjeskobe koja se

²⁸⁰ *Isto*, 102.

²⁸¹ Usp. *Isto*, 105. Također usp.: Karl JASPERS, *Philosophical Faith and Revelation*, New York, 1967.; Abraham H. MASLOW, *Religions, Values and Peak Experiences*, New York, 1970.

²⁸² BRO, 107.

razlikuje od fenomena straha.²⁸³ Tjeskoba nije strah od nekog objekta, nego „strah otkriven u našoj često zaboravljenoj, ali nikada potpuno odsutnoj svijesti o našoj vlastitoj radikalnoj kontingenciji“²⁸⁴. Ova analiza tjeskobe otkriva kako je ljudska situacija granična situacija.

Dakle, granični koncept pomaže nam uočiti vezu iskustva i religiozne dimenzije. Uočili smo kako se granični koncept odnosi na religioznu dimenziju znanstvenog istraživanja, morala i svakodnevice. U tom kontekstu, Tracy je koristio sljedeće analize: Lonerganov troslojni koncept samonadilaženja, Toulminovu analitičku filozofiju, Ogdenovu procesnu teologiju, Jaspersovu analizu „graničnih situacija“, Maslowovo tumačenje „vrhunskih iskustava“ i na kraju Heideggerovo tumačenje tjeskobe.

5.4.3. Drugi teološki izvor: kršćanska stvarnost

Svaki teološki zaključak, prema Tracyju, treba uspostaviti vezu s teološkom tradicijom bez koje teolog, po naravi svojega poziva, ne može funkcionirati. Tu je vezu neophodno poticati i uočavati u suvremenom teološkom razmišljanju. Kršćansku tradiciju, koja je jedan od glavnih teoloških stupova na kojima počiva teologija, Tracy naziva „kršćanska stvarnost“.²⁸⁵ Zašto koristi naziv „kršćanska stvarnost“? Tim pojmom želi obuhvatiti ne samo tekstove kršćanske tradicije nego i glavne simbole, rituale, događaje i svjedoke koji su relevantni za kršćansku tradiciju. Ovaj originalni Tracyjev pojam referira se na pojam „Tradicija“ i na dosadašnje teološke termine kao što su „poruka“ koji koristi Paul Tillich, „kerigma“ kod Rudolfa Bultmanna i „kršćansko svjedočanstvo vjere“ kod Schuberta Ogdena.²⁸⁶ No, ipak Tracyjev pojam želi obuhvatiti širi vid povijesnog djelovanja kršćanskih zajednica. S druge strane, ovaj pojam ne insistira na tezi kako teolog treba biti član određene kršćanske zajednice: „Izabrao sam koncept 'kršćanska stvarnost' kao izraz ovoga aspekta teološkog zadatka, budući da ovaj koncept ne implicira (kao 'poruka' ili 'kerigma' ili 'Tradicija') da fundamentalni teolog treba biti vjerujući član kršćanske zajednice.“²⁸⁷ Dakle, prednost ovoga pojma je u tome što je više dijaloški raspoložen, tj. ne pretpostavlja, poput ostalih pojmova, da teolog treba biti vjernik određene kršćanske zajednice, već nam govori da u

²⁸³ Usp. Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, 209-217.

²⁸⁴ BRO, 107.

²⁸⁵ Usp. *Isto*, 15.

²⁸⁶ Kao i kod pojašnjavanja prvog teološkog izvora, tako i ovdje Tracy bez dublje analize spominje slične pojmove drugih autora. Mi i dalje posebnu pozornost posvećujemo Tillichovim rješenjima.

²⁸⁷ BRO, 57.

teološki dijalog može stupiti bilo tko. Ipak, teolog ne može bez tradicije koju treba prikladno tumačiti kako bi ona postala živa i suvremena. Teolog je odgovoran za tradiciju iako, kao što smo vidjeli, ne treba biti vjernik određene kršćanske provenijencije, na što upućuje uporaba pojma „kršćanska stvarnost“. Dok je s jedne strane teolog odgovoran za „kršćansku stvarnost“, s druge strane treba pokazati na koji su način teološke kategorije prikladne ljudskom iskustvu.

Kao i u prošlom poglavlju, valja promotriti kako Tillich, od čije metode naš autor zapravo i polazi, tumači drugi teološki izvor koji naziva „poruka“ kako bi dobili širi uvid u Tracyjev izraz „kršćanska stvarnost“. Što prema Tillichu sadrži kategorija „poruka“? Ova kategorija se, prema Tillichovom tumačenju, odnosi na cjelokupnu poruku kršćanstva koja metodom korelacije odgovara na pitanja iz situacije. Tracyjev je pojam sveobuhvatniji jer ne pretpostavlja da je onaj tko odgovara na pitanja situacije član neke kršćanske zajednice. Čini se da je Tracy i u tumačenju drugog teološkog izvora radikalniji. „Kršćanska stvarnost“ obuhvaća više sadržaja od Tillichovog izraza „poruka“. No, u svom se djelu Tracy ne drži striktno izraza „kršćanska stvarnost“ jer ga često i slobodno mijenja izrazom „kršćanska predaja“²⁸⁸.

Sintagma „kršćanska stvarnost“ sugerira kako kršćansku teologiju ne treba usko shvaćati u kontekstu zapadnoeuropske teologije orijentirajući se isključivo na tekstove, nego teologiju treba promatrati u svim njezinim bogatim sadržajima u kojima jednaku pozornost treba pridavati obredu, simbolima, osobama i događajima. Takva teološka širina omogućuje Tracyju tvrdnju prema kojoj teolog ne treba biti vjernik dotične teološke tradicije, nego može dolaziti iz bilo koje tradicije, ili pak uopće i ne treba biti vjernik. No, to nipošto ne znači kako se samim tim kršćanska teologija i kršćanska poruka relativiziraju i kako nemaju više snage da učinkovito utječu na kulturu i društvo. Ukoliko bi se drugi teološki izvor promatrao na taj način, što kod Tracyja nije slučaj, kršćanska teologija bi bila reducirana isključivo na neki simpatični moralni nauk. Dulles ne prihvaća Tracyjevu argumentaciju koja je za njega na tragu neoliberalizma. Fundamentalna teologija, prema Dullesu, zahtijeva kršćansku vjeru. Pita se: „Može li Tracy dopustiti da se Božjom objavom u Kristu dovedu u pitanje sekularna načela? Ako ne, bojim se da nije izbjegao dražima neoliberalizma, u kojima sam prepoznaje glavnu napast za revizionističku teologiju.“²⁸⁹

²⁸⁸ Younhe Kim ističe kako je Tracyjeva uporaba pojma „kršćanska stvarnost“ nedosljedna. Usp. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 51.

²⁸⁹ Avery DULLES, *Method in fundamental theology: reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order*, 310.

Dakle, možemo sažeto istaknuti kako Tracy izabire naziv za drugi teološki izvor „kršćanska stvarnost“ iz dva razloga. Prvo, smatra kako ovaj izvor ne obuhvaća samo kršćanske tekstove nego sve ono što se može svrstati u stvarnost koju žive kršćani: događaje, rituale, simbole i svjedoke. Drugo, zaključuje kako onaj tko odgovara na pitanja iz „situacije“ ne treba biti pripadnik određene vjerske skupine. Tracy je uspješno pokazao kako kroz ljudski život neumitno protječe religiozna dimenzija u tzv. graničnim trenucima.

5.4.4. Kršćanska stvarnost i granični koncept

Nakon što smo izložili Tracyjevu argumentaciju o religioznoj dimenziji našeg zajedničkog ljudskog iskustva i jezika kroz granični koncept, potrebno je uočiti vezu religiozne dimenzije novozavjetnog jezika, tj. kršćanske stvarnosti, i graničnog koncepta. Dakle, kao što je granični koncept prisutan u graničnim pitanjima znanstvenog i moralnog istraživanja te u graničnim situacijama svakodnevice, tako je i religiozni jezik, tj. novozavjetni jezik, okarakteriziran konceptom granice. Na koji način Tracy obrazlaže ovu tezu? Na koji način jezik Novog zavjeta, koji nipošto nije jednoznačan, nego prepun dinamične pluralnosti i različitih tradicija, sugerira kako se u njemu radi o takvoj situaciji koju možemo nazvati „graničnom situacijom“?

Vezu novozavjetnog jezika i graničnog koncepta Tracy objašnjava na sljedeći način: prvo donosi pregled novijih lingvističkih analiza religioznog jezika koje pokazuju njegov neobičan karakter; drugo, smatra kako neka novija tumačenja pokazuju da novozavjetne jezične forme imaju granični karakter; treće, obrazlaže hermeneutičku teoriju kojom se može opisati poseban način življenja u svijetu koji novozavjetni jezik također opisuje; i četvrto, opisuje na koji se način može nastaviti egzistencijalna verifikacija tog načina življenja u svijetu. Tek nakon ovakve analize i poduzetih koraka u istraživanju može se doći do jednog od najvažnijih zaključaka revizionističkog modela: objekt novozavjetnog religioznog jezika je Bog.²⁹⁰ Iako se ova teza može činiti samorazumljivom, valja imati na pameti kako ona nadilazi kršćansko-teološke samorazumljivosti u trenutku kada u proces tumačenja teoloških tema pripušta širu društvenu

²⁹⁰ Usp. BRO, 119. Dakako, ovo nije neka revolucionarna teza koju Tracy donosi jer se priklanja određenom dijelu suvremenih filozofa i teologa koji se slažu oko činjenice da je Bog temelj cjelokupne stvarnosti. Tracy na drugom mjestu ističe: „Za mnoge je suvremene analitičare kršćanskog iskustva i jezika, konačno, centralna, također i konstitutivno spoznajna tvrdnja da je religija vlastita artikulacija kršćanskog Boga kao jedinog i jednostavnog objektivnog temelja sve stvarnosti“ BRO, 146-147.

zajednicu, tj. sve zainteresirane tumače. Sama narav novozavjetnog jezika, njezine književne vrste i rodovi, sugeriraju kako se tu radi o upućivanju na religioznu dimenziju bez obzira kojoj vjerskoj provenijenciji pripadali. Treba također uzeti u obzir i stajališta koja u jeziku religioznog teksta ne prepoznaju nikakvu religioznu poveznicu jer se ne mogu osjetilno dokazati niti logički izvesti. Promotrimo u najkraćim crtama Tracyjevu argumentaciju kojom dolazi do vrlo važnog zaključka kako je objekt novozavjetnog jezika Bog.

Kako bi pokazao specifičnost novozavjetnog jezika koji izražava neuobičajena iskustva i događaje, Tracyja ispituje ulogu religioznog jezika. Tim su se pitanjem bavila dva autora na koja se on poziva: Ian Ramsey i Frederick Ferré. Ramsey istražuje koje su to ljudske situacije u kojima religiozni jezik ima smisao i određenu ulogu.²⁹¹ Naime, Ramsey u svojem radu polazi od pretpostavke kako je suvremeni interes filozofije za jezik od velike važnosti za teologiju. Postoje situacije u životu, prema Ramseyu, koje su čudnovate i neobične, tj. koje izražavaju neobičnu dimenziju jezika.²⁹² Stoga, Ramsey istražuje koja bi vrsta jezika bi bila prikladna za takvu ljudsku situaciju, tj. može li religiozni jezik prikladno izraziti ljudsku situaciju koju ne može objasniti nijedna druga vrsta jezika. Te situacije, na koje najbolje može odgovoriti religiozni jezik, Ramsey naziva „neobičnim“ situacijama koje zahtijevaju „neobičan“ jezik.²⁹³ Nadalje, kako bismo uopće razumjeli religiozni jezik kojim se teologija koristi moramo „prvo evocirati čudnovatu vrstu situacije“²⁹⁴. Ramsey, prema Tracyju, ipak ne rješava problem spoznajnog statusa religioznog jezika. Samim prihvaćanjem da je za „neobične“ situacije najprikladniji religiozni jezik, Ramsey se ipak ne upušta u rješavanje problema o spoznajnom statusu religioznog jezika. Ferréova pozicija je prihvatljivija i bliža revizionističkom modelu jer prema njoj ulogu jezika treba preispitati kako bi se uopće moglo govoriti o spoznajnom statusu religioznog jezika. Oba jezična koncepta omogućila su Tracyju uvođenje graničnog koncepta kojim objašnjava tvrdnje religioznog jezika.²⁹⁵

Nakon što je na temelju Ramseyevih radova i Ferréove pozicije utemeljio granični koncept kojim može prikladno objasniti tvrdnje religioznog jezika, u drugom koraku obrazlaganja teze, Tracy istražuje mogu li se novozavjetne jezične forme i neki načini života koji su postali

²⁹¹ O Ramseyevom shvaćanju religioznog jezika usp.: Ian RAMSEY, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York, 1963., 11-54; Ian RAMSEY, *Words about God: The Philosophy of Religion*, New York, 1971.

²⁹² Usp. *Isto*, 20.

²⁹³ Usp. BRO, 122.

²⁹⁴ Ian RAMSEY, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, 53.

²⁹⁵ Usp. BRO, 123.

dostupni novijim istraživanjima Novoga zavjeta tumačiti konceptom granice. Granični jezik, kao dio graničnog koncepta, može se pronaći u poslovicama, Isusovim objavljujućim govorima i u parabolama. U posebnom poglavlju na kraju ovoga dijela rada pokazat ćemo kako je Tracy preuzeo hermeneutiku kao metodu kako bi mogao obraniti tezu da novozavjetni jezik ima granični karakter. Dakako, velikim dijelom koristi se sjajnim Ricoeurovim uvidima koji su dragocjeni za teološko iščitavanje Biblije. Tracy na kraju ističe kako su kategorije graničnog jezika i graničnih iskustava korisne revizionističke formulacije religiozne dimenzije zajedničke vjere i naše kršćanske vjere.

Nakon analize novozavjetnog jezika čije književne vrste imaju granični karakter, Tracy istražuje temelj graničnog iskustva i graničnog jezika. Jasno je kako se granično iskustvo i granični jezik odnose upravo na Boga: „Centralna tvrdnja između takvih povijesnih tvrdnji je ona koja insistira na tome kako je objektivni temelj ili objekt svega graničnog iskustva i graničnog jezika ona stvarnost koju kršćani zovu Bog.“²⁹⁶ Bog omogućuje, prema Tracyju religioznu dimenziju vjere upravo kroz granični koncept, tj. kroz granične situacije ljudske egzistencije i kroz svetopisamske tekstove koji nam prenose religiozno iskustvo. Istaknuli smo kako te granične situacije nisu samo vezane za negativna ljudska iskustva smrti, patnje ili krivnje, nego se odnose također i na pozitivna ljudska iskustva koja upućuju na religioznu dimenziju našeg ljudskog iskustva.

5.5. Kritička korelacija

Druga teza revizionističkog modela glasi: „Teološki zadatak će uključiti kritičku korelaciju rezultata istraživanja dvaju teoloških izvora.“²⁹⁷ Nakon što je u prvoj tezi revizionističkog modela Tracy konstatirao postojanje dva teološka izvora, u drugoj tezi želi kritički promatrati odnos rezultata istraživanja zajedničkog ljudskog iskustva i jezika te kršćanskih tekstova. Iako nije još razrađena metodologija istraživanja i kriteriji istraživanja dvaju teoloških izvora, Tracy nagovještava cilj revizionističkog modela: kritičkom korelacijom doći do statusa istine.²⁹⁸ Insistiranje na kritičkoj korelaciji pokazuje kako Tracy želi u ovoj analizi doći do statusa istine preispitujući rezultate obaju teoloških izvora polazeći od Tillichovog definiranja

²⁹⁶ *Isto*, 136.

²⁹⁷ *Isto*, 45.

²⁹⁸ *Usp. Isto*, 45.

teološkog zadatka kao metode korelacije. Stoga je neophodno ispitati što je prema Tillichu metoda korelacije.

Osim gore opisane kritike Tillichovih pojmova „situacija“ i „poruka“, Tracy također kritičkom metodom korelacije nadopunjuje i kritizira Tillichovu metodu korelacije. Metoda korelacije je, prema Tillichu, metoda pomoću koje će Tradicija, tj. „poruka“ u Tillichovoj terminologiji, odgovoriti na sva pitanja ljudske egzistencije, tj. „situacije“. Dakle, Tillichova korelacija jednostrano je usmjerena: na pitanja „situacije“ odgovara „poruka“. No, Tillichova metoda ni u jednom trenutku ne želi rezultate istraživanja situacije i poruke staviti u kritički odnos. Tracyjev doprinos ide baš u tom smjeru, naime, rezultate istraživanja postavlja u kritičku korelaciju: „Činjenica je kako Tillichova metoda ne poziva na kritičku korelaciju rezultata istraživanja 'situacije' i 'poruke'.“²⁹⁹ Smještajući u korelaciju pitanja iz „situacije“ i odgovore iz „poruke“ nipošto ne izvršavamo „kritičku“ korelaciju koja bi u Tillichovoj metodi trebala biti višesmjerna, tj. uzeti u obzir pitanja iz „poruke“ i odgovore iz „situacije“. Stoga je Tillichova metoda korelacije neprikladna za revizionistički model jer samo postavlja u međusobni odnos pitanja iz „situacije“ i odgovore iz „poruke“. Takav odnos, u kojem „situacija“ pita, a „poruka“ odgovara zapravo i nije korelacija. Prema Tracyju iz Tillichove metode možemo prihvatiti insistiranje na korelaciji, ali ne i samu Tillichovu metodu korelacije. Revizionistička korelacija uzima u obzir pitanja i odgovore „situacije“, kao i pitanja i odgovore „poruke“.³⁰⁰ Treba istaknuti kako je Tracy u svojim kasnijim radovima iznio nešto blažu kritiku metode korelacije smatrajući ju „interpretativnom korelacijom pitanja i odgovora iz poruke s pitanjima i odgovorima iz situacije“³⁰¹.

Dakle, u drugoj tezi Tracy rezultate istraživanja teoloških izvora stavlja u kritički odnos čime ide korak dalje od Tillichove metode korelacije koja jednosmjerno smješta pitanja iz situacije u odnos s odgovorima iz poruke. Tracyjeva metoda mogla bi se nazvati „kritička metoda korelacije“ jer u svom istraživanju želi doći do odgovora na pitanje o statusu istine nakon izvršene kritičke korelacije rezultata istraživanja dvaju teoloških izvora. Stoga, možemo zaključiti kako je Tracy, po pitanju metode korelacije, radikalniji od Tillicha.

²⁹⁹ *Isto*, 46.

³⁰⁰ Usp. *Isto*, 79. David TRACY, *Tillich and Contemporary Theology*, u: James L. ADAMS – Wilhelm PAUCK – Roger L. SHINN (ur.), *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco, 1985., 266. Dobar prikaz cjelokupnog Tillichovog stvaralaštva može se pronaći u: Mackenzie BROWN, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York, 1965.

³⁰¹ David TRACY, *Tillich and Contemporary Theology*, 266. Dobar prikaz cjelokupnog Tillichovog stvaralaštva može se pronaći u: Mackenzie BROWN, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York, 1965.

5.6. Fenomenologija religiozne dimenzije

Treća teza revizionističkog modela glasi: „Temeljna metoda istraživanja izvora 'zajedničko ljudsko iskustvo i jezik' može se opisati kao fenomenologija 'religiozne dimenzije' prisutne u svakodnevnom i znanstvenom iskustvu i jeziku.“³⁰² U trećoj i četvrtoj tezi Tracy objašnjava metode istraživanja kojima se koristi. U trećoj tezi koristeći najbolju metodu pokazuje kako naše zajedničko ljudsko iskustvo i jezik imaju religiozni karakter. Teolog je dužan, prema Tracyju, pokazati kako i zašto su egzistencijalna značenja svojstvena kršćanskom samorazumijevanju prisutna u zajedničkom ljudskom iskustvu. Fenomenološka metoda istraživanja izvršava taj zadatak.

5.6.1. Fenomenološka metoda istraživanja

Fenomenologija, znanost o pojavama, u interpretaciji Edmunda Husserla imala je dva cilja: s jedne strane nadići psihologizam s kraja 19. i početka 20. stoljeća koji je nastojao epistemologiju utemeljiti na empirijskim zakonima psihologije, a s druge strane konačno definirati filozofiju kao strogu znanost.³⁰³ Husserl želi doći pomoću eidetske redukcije do onoga što je bit fenomena koji se pojavljuju u svijesti subjekta. Nakon njegovih istraživanja fenomenologija je postala jedna od vodećih filozofskih disciplina u kojoj su se istaknuli posebice sljedeći autori: Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Edith Stein, Eugen Fink, Max Scheler, Helmuth Plessner, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Jean -Francois Lyotard i dr.

Fenomenološka metoda istraživanja, prema Tracyju, može nam pomoći uočiti religioznu dimenziju svakodnevnog iskustva. Tracy izabire fenomenološku metodu iz dva razloga: zbog toga što smatra kako su mislioci fenomenološke tradicije od Maxa Schelera do Langdona Gilkeya pokazali učinkovitost fenomenološke metode objašnjavajući kako se konačni obzor zapravo može nazvati religioznim i jer je povijest fenomenološke metode o naravi same metode razvila sofisticirane načine formuliranja bilo kojeg fenomenološkog istraživanja.³⁰⁴ Dakle, fenomenološka metoda pokazala se uspješnom te je razvila izvrsnu metodologiju kojom može

³⁰² BRO, 47.

³⁰³ Usp. Edmund HUSSERL, *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*, Zagreb, 1990; Edmund HUSSERL *Logička istraživanja*, Zagreb, 2005.

³⁰⁴ Usp. BRO, 47.

formulirati bilo koje istraživanje.

Tracy ne idealizira fenomenološku metodu, nego je svjestan kako je ona samo jedan mogući način analize koja nam pruža određenu sigurnost u objašnjavanju religiozne dimenzije prisutne u našem iskustvu i jeziku. Kada govori o religioznoj dimenziji, on koristi taj pojam kako bi objasnio da religija nije neka ljudska aktivnost, nego dimenzija svih ljudskih aktivnosti: „Fraza 'religiozna dimenzija' ili 'obzor' se u ovom tekstu koristi radije nego koncept 'religiozno iskustvo' kako bi pokazali da 'religija' nije još jedna ljudska aktivnost usklađena s takvim aktivnostima kao što su umjetnost, moral, i znanost, nego prije dimenzija ili obzor *svih* ljudskih aktivnosti“.³⁰⁵ Prednost fenomenološke metode je, prema Tracyju, u tome što je ona u neprestanom dijalogu s društvenim znanostima koja istražuju religioznu dimenziju ljudskog iskustva, i s drugim filozofskim metodama.

Kratka analiza fenomenološke metode istraživanja u tradiciji Edmunda Husserla pokazuje Tracyjevu spremnost prihvaćanja najnovijih filozofskih postupaka koji mogu u jednom ovakvom modelu biti od velike koristi. Ostajući vjeran Husserlovom tumačenju pojma fenomenologije, Tracy favorizira fenomenološku metodu istraživanja koja može rasvijetliti značenje i smislenost iskustva.

5.6.2. Kriteriji revizionističkog modela

Nakon što je predložio metodu istraživanja prvog teološkog izvora, Tracy želi odrediti kriterije istraživanja revizionističkog modela. U analizi dvaju teoloških izvora trebaju primijeniti dva kriterija koja smo već spomenuli: kriterij prikladnosti iskustvu i kriterij primjerenosti kršćanskim tekstovima. Dakle, rezultati istraživanja trebaju ispunjavati oba kriterija: trebaju s jedne strane odgovarati onome što je Tracy nazvao „zajedničko ljudsko iskustvo i jezik“, i, s druge strane, ti isti rezultati trebaju odgovarati temeljnim intencijama kršćanskih tekstova. Osim toga, istražujući prvi teološki izvor valja primijeniti još tri vrste kriterija: kriterij značajnosti, kriterij značenja i kriterij istine.³⁰⁶ Ovi kriteriji upozoravaju kako ljudsko iskustvo, kao i kršćanski tekstovi, treba biti značajno, tj. treba imati određenu težinu i važnost te da se moraju jasno izraziti s pretpostavkom da su istiniti. Prvi kriterij se odnosi na iskustvo, drugi na značenje

³⁰⁵ *Isto*, 59.

³⁰⁶ *Usp. Isto*, 71.

spoznajnih tvrdnji, a treći kriterij na istinitost tih tvrdnji.³⁰⁷ Naime, nakon hermeneutičkog zaokreta, Tracyju će postati sasvim jasno na koji način se kriteriji fundamentalne teologije koje je razvio u BRO trebaju dalje razvijati i prilagoditi suvremenoj kulturalnoj situaciji. Dakako, radi se o osamdesetima i devedesetima kada je temeljna filozofska, pa i teološka, paradigma bila postmoderna. U takvoj situaciji potreban je „hermeneutički kriterij istine kao očitovanja”³⁰⁸.

5.7. Povijesno i hermeneutičko istraživanje

Četvrta teza glasi: „Temeljna metoda istraživanja izvora 'kršćanska predaja' se može opisati kao povijesno i hermeneutičko istraživanje klasičnih kršćanskih tekstova.”³⁰⁹ Prema Tracyju jedno je sasvim jasno: ako želimo analizirati kršćansku stvarnost, onda se trebamo uključiti u raspravu o naravi povijesti i hermeneutike izričući pojedina shvaćanja povijesne i hermeneutičke metode koja nam mogu biti od pomoći u izvršavanju teološkog zadatka. Teolog treba ovladati povijesnim metodama kojima će pristupiti rekonstrukciji povijesnog teksta kojeg tumači te pronaći prikladni hermeneutički pristup koji će uočiti glavna značenja kršćanskih tekstova. Ako teolog uspije otkriti i utvrditi povijesnost određenog novozavjetnog teksta, onda treba pomoću hermeneutičke aparature odrediti značenje nekog teksta, metafore, simbola ili slike.

U hermeneutičkoj tradiciji valja izdvojiti nekoliko momenata koji u izvršavanju teološkog zadatka mogu biti vrlo korisni. To su, prije svega, dva značajna momenta u razvoju suvremene hermeneutičke i lingvističke teorije. Prvi se odnosi na proces lingvističkog „odijeljivanja“ od teksta koji je Paul Ricoeur razvio u svojoj hermeneutičkoj analizi. Tumač koji čita tekst shvaća kako je napisani tekst odijeljen od prve autorove nakane i od načina na koji su prvi čitaoci, kojima je zapravo tekst i upućen, doživjeli taj napisani tekst.³¹⁰ Ova metoda uspijeva u nečemu što druge metode nisu uspjele: prepoznaje izvanjezični objekt teksta. Drugi korak se odnosi na činjenicu kako suvremeni tumač teksta treba jasno razlikovati smisao samoga teksta od onoga kome je tekst upućen. Potrebne su četiri metode kako bi se uočile specifičnosti i razlike između

³⁰⁷ Usp. *Isto*, 70.

³⁰⁸ David TRACY, *The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity*, u: *Theological Studies*, 50 (1989.) 3, 561.

³⁰⁹ *Isto*, 49.

³¹⁰ Younghee Kim ovako sažima Ricoeurovu teoriju odijeljivanja: „Sažeto rečeno, napisani tekst (rad) dobiva novu egzistenciju kroz tri načina 'odijeljivanja': (1) odijeljivanje od situacije diskursa; (2) odijeljivanje od autora; (3) odijeljivanje od originalnog slušateljstva“. Younghee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 66.

smisla teksta i objekta teksta: povijesna metoda pomaže rekonstruirati tekst, semantička jezičnu strukturu slika i simbola koji su u tekstu, literarno-kritička posebni karakter literarnih rodova i na kraju, hermeneutička objekt teksta koji se razlikuje od smisla teksta i povijesne rekonstrukcije teksta.³¹¹

Ono što karakterizira objekt teksta je specifično religiozni način bitka-u-svijetu.³¹² Isto kao i u prošloj tezi dolazi do zaključka kako je objekt drugog teološkog izvora Bog. No, pitamo se: koji su nam kriteriji relevantni u istraživanju drugog teološkog izvora? Dakle, kriterij tumačenja prvog teološkog izvora je, prema Tracyju, kriterij prikladnosti ljudskom iskustvu. Drugi kriterij koji je potreban u istraživanju drugog teološkog izvora kršćanske stvarnosti je kriterij primjerenosti. Revizionistički teolog treba pokazati kako su njegove kategorije primjerene značenjima koja su prisutna u kršćanskim spisima. Ovaj kriterij otvara čitavo novo područje istraživanja značenja kršćanskih tekstova.

Tracy u tumačenju značenja kršćanskih tekstova preuzima rješenja Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera iznoseći najznačajnije elemente njihovog hermeneutičkog pristupa. Naime, Tracy želi pronaći metodu koja će objasniti značenje samoga teksta odbacujući psihološko tumačenje tekstova koje istražuje autorovu namjeru, zatim smatra kako razumijevanje teksta zahtijeva semantičku metodu tumačenja. i na kraju naglašava kako treba shvatiti autorovu temeljnu viziju izrečenu u tekstu i način na koji je autori iznio istu. U ovom trenutku teorije odvija svojevrsno „stapanje obzora“ o kojem Gadamer piše. Razumijevanje teksta ne može se odijeliti od povijesne pozadine koja je implicitno sadržana u tekstu. Gibellini lijepo ističe Gadamerovo insistiranje na prošlosti: „Razumjeti ne znači ući u nečiju drugu osobu te se poistovjetiti s njim, kao što su, iako na različite načine, još mislili Schleiermacher i Dilthey, nego se svjesno uključiti u tok povijesne tradicije.“³¹³ Dakle, nadilazeći psihološko tumačenje teksta, tumač razumijeva i aktualizira glavnu viziju samog autora. Hermeneutika tako može biti od velike pomoći revizionističkom teologu jer teolog ne treba istraživati psihološko tumačenje teksta niti očekivati da će hermeneutika izvesti određenu sveobuhvatnu etičku analizu, nego može razviti metodu tumačenja teksta koja će donijeti egzistencijalno značenje teksta.

Dakle, možemo zaključiti kako je metoda istraživanja drugog teološkog izvora – kršćanskih tekstova – prema Tracyju, dvoslojna: povijesna i hermeneutička. Nakon što smo

³¹¹ Usp. BRO, 52.

³¹² Usp. *Isto*, 52.

³¹³ Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 62.

utvrdili povijesnost određenog teksta (povijesna metoda) trebamo utvrditi značenje toga teksta (hermeneutička metoda). U otkrivanju značenja teksta pomaže Ricoeurov proces lingvističkog odjeljivanja i četiri metode pomoću kojih možemo razlikovati smisao teksta od onoga kome je tekst upućen: povijesna, semantička, literarno-kritička i hermeneutička. Ako slijedimo Tracyjev put istraživanja, doći ćemo do istog zaključka kao i u prošloj tezi: objekt drugog teološkog izvora je Bog. Preostaje nam na kraju prikazati kako Tracy određuje status istine rezultata istraživanja teoloških izvora.

5.8. Metafizička refleksija

Tracy je obrazložio tezu prema kojoj je religiozna dimenzija prisutna u zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku tako što je istražio religioznu dimenziju u odnosu prema znanosti, moralu i svakodnevicu. Nekoliko suvremenih mislioca potvrđuju Tracyjevu tezu da je religiozna dimenzija prisutna u zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku: Heidegger u egzistencijalnoj analizi fenomena tjeskobe, koja se razlikuje od straha, Ogden analizom fenomena temeljnog povjerenja u egzistenciju, Tillich analizom prisutnosti „krajnje zaokupljenosti“ i na kraju Lonergan analizom „formalno neuvjetovanog“ te analizom religioznog iskustva kao „biti-u-ljubavi-bez-ograničenja“. Svi ovi mislioci upućuju na glavnu tezu: religiozna dimenzija prisutna je u zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku. Na temelju ovih analiza Tracy iznosi svoju tezu: pitanje o Bogu može se postaviti kao pitanje o nužnom objektu religiozne dimenzije. Pitanje o Bogu, kao što vidimo, u Tracyjevoj analizi je pitanje o nužnom objektu religiozne dimenzije ne samo prvog, nego i drugog teološkog izvora. Objekt klasičnih tekstova kršćanske tradicije može se opisati kao religiozni način bitka-u-svijetu.³¹⁴

U petoj tezi Tracy želi pronaći metafizički način refleksije koji bi odredio status istine rezultata istraživanja. Nakon obrazlaganja četiri prethodne teze nužan je zadnji korak: transcendentalna ili metafizička refleksija.

Postavlja se pitanje koji je najprikladniji transcendentalni način refleksije? Koji model transcendentalne refleksije može odrediti status istine istraživanjem teoloških izvora? Koja vrsta transcendentalne refleksije revizionističkom teologu omogućuje tezu kako je objekt religiozne dimenzije zajedničkog ljudskog iskustva i kršćanskih tekstova zapravo Bog? Revizionističkom

³¹⁴ Usp. BRO, 54.

modelu najbliža je transcendentalna refleksija procesnih mislioca Alfreda Whiteheada i Charlesa Hartshornea. Nova rješenja koja su ponudila ponajprije ova dvojica autora su nova u odnosu na klasičnu tradicionalnu teologiju. Na taj način se Tracy zapravo svrstao u teološku struju koja je vrlo kritična prema tradicionalnom klasičnom teističkom pristupu. U tom smislu treba razumjeti i Tracyjevu kritiku teologiju oslobođenja koja u svojoj argumentaciji nekritički preuzima neoortodoksni teološki pristup: „Možda se glavni razlog ovoga neuspjeha može pronaći u tome što eshatološki teolozi odbijaju izazvati neoortodoksni model svojih trenutnih teoloških prethodnika. Taj model, kao što smo vidjeli, ne dopušta dovoljno kritičku analizu kršćanskog Boga i klasičnih ekskluzivističkih kršćanskih tvrdnji za posebnom objavom i kristologijom.“³¹⁵

U sljedećem odjeljku predstaviti ćemo ukratko misao procesne teologije kako bi mogli uočiti njezinu vezu s revizionističkim modelom.

5.8.1. Procesna teologija Alfreda Whiteheada i Charlesa Hartshornea

Procesna teologija je općenito naziv za skupinu teologa koji svoje nadahnuće pronalaze u djelima Alfreda Whiteheada koji nije više bio zadovoljan tradicionalnim razumijevanjem stvarnosti i Boga statičkim kategorijama „bit“, „bitak“ i „biće“, nego stvarnost počinje shvaćati kao dinamički proces.³¹⁶ Stvarnost je, prema Whiteheadu, sastavljena od „entiteta“ koji imaju slobodu da se razviju pod utjecajem okoline.³¹⁷ Bog je unutar ovoga dinamičkog procesa također entitet koji se od ostalih entiteta razlikuje svojom vječnošću i koji održava te dinamičke procese. Entiteti između sebe djeluju uvjeravanjem što se odnosi i na Boga koji kao entitet djeluje uvjeravanjem i na koga se također može utjecati. Bog u Whiteheadovoj misli sudjeluje u životu čovjeka tako da utječe na njegov život ili dopušta da čovjek utječe na njega.

Njegovu misao razradili su procesni teolozi od kojih su najpoznatiji Charles Hartshorne, Schubert Ogden i John Cobb. Charles Hartshorne smatra kako je Whiteheadova teza o Bogu kao „entitetu“ koji nadilazi druge entitete mogla dovesti u sumnju Božju savršenost.³¹⁸ Stoga Hartshorne razmišlja o Bogu više kao o osobi, a ne kao o entitetu na koji mogu ipak utjecati drugi

³¹⁵ Isto, 244-245.

³¹⁶ Usp. Alfred WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, 1979.

³¹⁷ Vrlo instruktivan pregled procesne teologije donosi McGrath. Usp. Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, 287-291.

³¹⁸ Usp. Charles HARTSHORNE, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Glencoe, 1953.; Charles HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, 1970.

entiteti ne ugrožavajući njegovu savršenost. Za razliku od klasičnog teizma, Bog je, prema Harsthorneu, više angažiran u svijetu, On nije izvan vremena, nego sudjeluje u vremenskom poretku uvjeravanjem i utjecanjem.

Procesni teolozi, prema Tracyju, odustaju od tradicionalnog pristupa Bogu u kojemu je Bog shvaćen kao statička realnost i predlažu koncept Boga kao bipolarnosti stvarnosti. Dakle, zastupaju tezu kako je Bog u isto vrijeme savršen i promjenjiv te klasični subjekt promatraju u odnosu prema drugima koji mogu utjecati na subjekt i na koje subjekt može utjecati. Tako je procesna misao istovremeno aktivna na nekoliko razina: kritizira tradicionalno shvaćanje Boga kao savršenog subjekta i kao apstraktnog pojma; donosi proširena shvaćanja subjekta i Boga kao savršenog i promjenjivog čime Božja promjenjivost nimalo ne ugrožava njegovu savršenost i na kraju pokušava razumjeti subjekt kao biće odnosa.

Procesna teologija je svojim konceptom Boga i stvarnosti izvršila kritiku klasičnog teizma. U narednom odjeljku zanima nas odnos između procesne teologije i klasičnog teizma.

5.8.2. Procesna teologija i klasični teizam

Naznačili smo kako se koncept Boga procesne teologije obračunava s klasičnim konceptom Boga tradicionalne metafizike. Tracy uočava nekoliko problema klasičnog teizma koje ističe procesna teologija. Prvo, klasični teizam nije uspio pružiti legitimni kriterij za logičko značenje koncepta Boga jer je jednostrano isticao Boga koji je apsolutan, apstraktan te koji se prema stvorenjima odnosi kao da nema veze sa svijetom. Time je klasični koncept Boga prema procesnim misliocima daleki Bog koji teško može imati veze s ljudskim iskustvom. Klasični teizam je zanemario upravo taj unutarnji odnos Boga i stvorenja zbog čega ne može više biti prikladan koncept Boga. Drugi problem odnosi se na shvaćanje kako je klasični teizam iznio koncept Boga koji je samo teret za čovjeka. Tracy se pita: „Može li se Potpuno Apsolutni Jedan, koji iznutra nema odnosa sa stvorenjima i tako doslovno njihove aktivnosti ne utječu na njega, činiti bilo što drugo doli egzistencijalni nepodnošljivi teret za čovječanstvo?“³¹⁹ Naravno da se u tom slučaju čovjek pokušava osloboditi takvog koncepta Boga koji opterećuje i ne pokazuje svoju blizinu i prisutnost. U traženju izlaza iz ove opterećujuće situacije čovjek pronalazi različite

³¹⁹ BRO, 180.

opcije. Ateizam je jedna od takvih opcija koja se bori protiv prihvaćanja tradicionalne koncepcije Boga. Treći je problem klasičnog teizma hermeneutičke naravi. Procesna misao smatra kako se svemogućí i savršeni Bog koji nema nikakve unutarnje veze sa svijetom, ne može povezati s biblijskim Bogom koji je duboko povezan s ljudskim aktivnostima. Tumačenje biblijske veze Boga i ljudi pokazalo je kako Bog izravno zadire u ljudsku povijest te se na taj način teško može povezati sa statičkim savršenim Bogom klasične teologije.

Dakle, možemo sažeto istaknuti kako je koncept Boga procesne teologije blizak revizionističkom modelu jer zadovoljava kriterije revizionističkog modela.

5.8.3. Procesna teologija i revizionistički model

Bog procesne teologije odgovara shvaćanju revizionističkog modela: procesni koncept Boga odgovara istovremeno zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku te kršćanskim tekstovima. Koncept Boga kao bipolarne stvarnosti odgovara zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku kada ističe Božju promjenjivost i duboku povezanost sa čovjekom, te odgovara kršćanskim tekstovima naglašavajući Božju savršenost. Na ovakav koncept Boga mogu se primijeniti svi kriteriji revizionističkog modela.

No, Tracy ipak uzima u obzir opasnosti koje se mogu pojaviti ako Božju apsolutnost potpuno isključimo iz koncepta Boga i proglasimo dio povijesti zapadne misli o Bogu potpuno pogrešnom. Stoga Tracy istražuje kako se osobnoga Boga može razumjeti i kao apsolutnoga, ali ne i na koji način se apsolutnoga Boga može razumjeti kao osobnoga. Obrnuto shvaćanje nije moguće: „Trenutni je posao razumjeti kako se već osobni (kao društveni i vremenski) Bog može razumjeti kao apsolutni – ne i obrnuto.“³²⁰ Ukoliko koncept Boga ne sadrži u sebi apstraktni pol koji nam ističe Božju apsolutnost i savršenost nemoguće je uopće govoriti o Bogu koji zadire u ljudsku povijest i vrijeme. Na taj način pokazuje se smislenost prvoga kriterija revizionističkog modela – kriterija značenja.

Što se tiče drugoga kriterija revizionističkoga modela, egzistencijalne značajnosti, Tracy također smatra da se on može primijeniti na koncept Boga procesne teologije. Ukoliko bipolarni koncept Boga može utvrditi da se objektivni temelj graničnog iskustva i graničnog jezika može

³²⁰ *Isto*, 182.

pronaći u iskustvu i vjeri, onda je zadovoljio drugi kriterij revizionističkog modela. Takav koncept Boga je značajan za ljudsku egzistenciju jer utječe na nju.

Treći kriterij revizionističkog modela je kriterij prikladnosti. Kao što smo konstatirali, Tracy favorizira bipolarni koncept Boga koji je vrlo dobar temelj za proučavanje i tumačenje kršćanskih tekstova. Bog filozofa i Bog teologa je pomiren u procesnoj misli. Hartshorne je napravio korak naprijed postavljajući sljedeću tezu: razumijevanje „značenja“ koncepta Boga je u isto vrijeme prihvaćanje njegove istine.³²¹ No, Tracy je ipak svjestan kako procesna teologija pružajući izvrstan suvremeni model teizma ipak ne donosi potpuno rješenje.

Koje su to teškoće procesne teologije koje Tracy navodi? Na prvom mjestu je koncept Božje bipolarnosti koji je nedovoljno objašnjen, kao i pojmovi poput „jedan aktualni entitet“ ili „osobno uređeno društvo aktualnih entiteta“³²². Druga poteškoća proizlazi iz nedovoljnog objašnjenja analize klasičnog teizma. Kritika klasičnog teizma procesne teologije je nedovoljna: „Ipak ostaje činjenica kako se adekvatna kritika tih modernijih i ispravnijih tumačenja oštromne i kompleksne Akvinčeve pozicije ne može, barem po mojim saznanjima, pronaći u procesnom korpusu.“³²³ I treće, dva problema procesne teologije zahtijevaju više pažnje: procesna antropologija i teološki jezik. Potreban je simbolički jezik, kao onaj kod Whiteheada, koji će približiti Boga ljudskoj situaciji. Whiteheadova simbolika nije uvijek prikladna iskustvu religiozne dimenzije, niti je uvijek prikladna biblijskom Bogu. Najbolji jezik koji može približiti Boga ljudskoj situaciji je kristološki granični jezik. Procesna teologija donosi nove kategorije koje bi se trebale uzeti u obzir jer zamjenjuju kategorije klasičnog racionalizma, empirizma i transcendentálnih metoda Bernarda Lonergana i Karla Rahnera.³²⁴ Procesni mislioci razmišljaju o pitanju Boga na dva fronta: na prvom analiziraju zajedničko ljudsko iskustvo prihvaćajući autentične vrijednosti sekularizacije i odbacujući ideologiju sekularizma, a na drugom ponovno tumače razumijevanje Boga klasične kršćanske tradicije prihvaćajući u istovremeno i Božju savršenost i jedincatost, kao i činjenicu da koncept savršenosti isključuje promjenu i proces u samom Bogu.³²⁵

Sažeto rečeno, procesni mislioci prihvaćaju Boga klasičnog teizma koji je savršen, ali i odbacuju tezu prema kojoj bi takav Bog mogao ostati ravnodušan na određena ljudska stanja i

³²¹ Usp. *Isto*, 184.

³²² *Isto*, 188.

³²³ *Isto*, 188.

³²⁴ *Isto*, 176.

³²⁵ Usp. *Isto*, 176.

borbe. Tracy se pita: „Nije li Bog židovskih i kršćanskih spisa Bog duboko uključen u ljudsku borbu do točke gdje Bog ne samo utječe na borbu, nego i borba utječe na njega?“³²⁶ Za Tracyja, koji je duboko svjestan slabosti procesne teologije, ona je prikladan teološki model za shvaćanje Boga. Avery Dulles kritizira procesnu teologiju koja nipošto ne može zamijeniti klasični teizam jer kompromitira „božanskost Boga te stoga ne može tako jednostavno nadomjestiti klasični teizam“³²⁷. Dulles smatra kako kršćanska teologija ne mora birati između klasičnog teizma i procesne teologije, između Lonergana i Hartshornea, nego ima i druge opcije kao što je to npr. njemački idealizam.

5.9. Prijedlog Davida Tracyja: nova disciplina

Istraživanje prvog i drugog teološkog izvora donosi slične zaključke: pitanje o Bogu može se postaviti kao pitanje o nužnom objektu zajedničkog ljudskog iskustva i jezika te kršćanskih tekstova. Time je završen prvi korak kritičke korelacije: u međusobni odnos stavljeni su rezultati istraživanja prvog teološkog izvora i rezultati istraživanja drugog teološkog izvora. No, time nije dovršen teološki zadatak.³²⁸ Potrebna je nova disciplina koja će istražiti istinosne iskaze religioznih značenja prijašnjih istraživanja, iako, ipak Tracy ne definira jasno kakva bi trebala biti ta disciplina, nego samo opisuje njezine karakteristike: takva disciplina treba biti reflektivna kako bi mogla izraziti ne samo simboličke nego i konceptualne kategorije čime će se izbjeći nesuvislost i nejasnoće određivanja spoznajnog karaktera religioznih i teističkih tvrdnji, Zatim, treba iznijeti vlastite kriterije za takve spoznajne tvrdnje koje se trebaju temeljiti na iskustvu i koje se trebaju slagati s drugim kategorijama znanja i uvjerenja. No, kriterije verifikacije i falsifikacije ne možemo primijeniti na spoznajne tvrdnje religiozne dimenzije jer se religiozna dimenzija može fenomenološki opisati kao temeljna dimenzija svih ljudskih aktivnosti, tj. religiozna dimenzija se ne odnosi na neko pojedino iskustvo, nego općenito na sva iskustva kao takva. Disciplinu koja može izraziti narav reflektivne discipline koja bi bila sposobna za takvo istraživanje Tracy naziva „transcendentalna“ disciplina, ili prema tradicionalnoj formulaciji „metafizička disciplina“. Ova disciplina pokušava posredovati temeljna uvjerenja koja su uvjet mogućnosti postojanja i razumijevanja. Samo tako je moguće ispuniti teološki zadatak: „Čini se

³²⁶ *Isto*, 177.

³²⁷ Avery DULLES, „Method in fundamental theology: reflections on David Tracy's *Blessed Rage for Order*“, 311.

³²⁸ Usp. BRO, 55.

da smo neizbježno dovedeni do zaključka da se zadatak fundamentalne teologije može jedino uspješno riješiti kada teolog potpuno i otvoreno razvije eksplicitno metafizičko učenje o spoznajnim tvrdnjama religije i teizma kao sastavni moment njegovog šireg zadatka.³²⁹ Ako je točno da teološki zadatak zahtijeva istraživanje religiozne dimenzije oba teološka izvora, onda je prema revizionističkom modelu, potrebno razviti metafizičku ili transcendentalnu refleksiju kako bi se istražile tvrdnje tih religioznih značenja.

Tracyjeva koncepcija insistira na metodologiji revizionističkog modela bez dubljeg ulaženja u sami proces rješavanja statusa istine u zadnjem koraku revizionističkog modela. Napomenimo još jednom kako je BRO zapravo teološki tekst koji iznosi propozicije kojima se treba voditi prilikom dolaženja do istine revizijom iskustva i kršćanske stvarnosti. No, to dakako ne znači, da on nije svjestan svih mogućih napetosti koje jedna takva revizija za sobom povlači. Dapače, on smatra kako su u određivanju statusa istine moguća tri raspleta: podudaranje kršćanske stvarnosti i zajedničkog ljudskog iskustva, naglašavanje sličnosti-u-različitosti i njihovo sukobljavanje.³³⁰

5.10. Kritički osvrt na revizionistički model

Temeljni problemi koji proizlaze iz razumijevanja revizionističkog modela Davida Tracyja nerijetko su problemi koji se smještaju u krivi kontekst. Valja napomenuti još jedanput kako je BRO djelo iz područja fundamentalne teologije koje je više uvodnog karaktera negoli razrada ključnih tema fundamentalne teologije. Kritičari koji su se fokusirali na vezu revizionističkog modela i prakse, kao što su Harvey Cox i Mathew Lamb³³¹, insistirajući na transformativnoj dimenziji revizionističkog modela, nisu uočili istinski karakter i nakanu revizionističkog modela. Prema Coxu Tracy nije dovoljno odgovorio na pluralističko pitanje jer se nije dotakao nekoliko značajnih suvremenih teoloških pitanja kao što su: crnačka teologija Jamesa Conea ili Deotisa Robertsa, teologija oslobođenja Juan-Luis Segunda i prisustvo

³²⁹ *Isto*, 56.

³³⁰ Usp. David TRACY, *The Role of Theology in Public Life: Some Reflections*, u: *Word and World* 4 (3), 1984., 236.

³³¹ Usp. Harvey COX, *How Pluralistic is Tracy's Revisionism?*; Matthew L. LAMB, *Solidarity with victims: Toward a Theology of Social Transformation*, New York, 1982. Vidi također Bergerovu kritiku i Tracyjev odgovor: Peter BERGER, *Secular Theology and the Rejection of the Supernatural: Reflections on Recent Trends*, u: *Theological Studies*, 38 (1977.) 4, 486-507; David TRACY – Langdon GILKEY – Schubert OGDEN, *Responses to Peter Berger*, u: *Theological Studies*, 39 (1978.) 1, 486-507.

židovstva među nama. Lamb smješta revizionistički model u kategoriju kritičko-teorijskih korelacija koje istražuju odnos Tradicije i zahtjeve teorije i prakse. U tu kategoriju spadaju još sljedeći autori: neki neortodokсни autori kao što su Bultmann, Tillich, Reinhold i Richard Niebuhr te Wolfharta Pannenberg. Kratko rečeno, kritičko-teorijske korelacije, o kojima Lamb govori, istražuju odnos teorije i prakse unutar teologije. No, one utemeljuju teologiju kao prikaz ontologije. Tracyjev revizionistički model je također na tragu ovih korelacija: koristeći transcendentalno-metafizički način razmišljanja, određuje istinosni status za teologiju. No, Lamb smatra kako Tracyjeva sjajna analiza suvremenih teoloških strujanja ipak nije prikladna jer nam ne pokazuje na koji se način praksa može promijeniti. Prema Lambu, revizionistički model ne može riješiti pitanje odnosa teologije i prakse jer nije transformativnog karaktera. Lamb ovako obrazlaže svoju kritiku: „Ali, kao što njegova vlastita rasprava o različitim kršćanskim odgovorima u suvremenoj situaciji daje na znanje, takva otkrivajuća ili fenomenološka analiza ne može biti prikladna zadacima konkretne preobrazbe otuđenja i iskrivljenja koja su djelotvorna u tim teologijama i letimičnim pregledima akademske, crkvene i socijalne javnosti“.³³² U okvirima glavne teze svoje knjige prema kojoj teologija treba određenu reviziju prema kojoj bi pokazala angažiranu solidarnost sa žrtvama, Lamb je nezadovoljan Tracyjevom ulogom „zajedničkog ljudskog iskustva i jezika“ koje samo upućuje na religiozno iskustvo bez da se želi upustiti u praktično mijenjanje ljudske situacije.

Tracyjev model želi na određenoj neutralnoj, objektivnoj i sveobuhvatnoj razini ispitati vezu onoga iskustva koje je zajedničko svim ljudima i kršćanske stvarnosti. Drugo je pitanje na koji način se može utemeljiti „zajedničko ljudsko iskustvo i jezik“ i ima li Tracy doista pred očima cjelokupno i objektivno iskustvo koje je doista zajedničko svim ljudima. U tom smislu je Tracyjevo zagovaranje koncepta Boga procesne teologije zapravo pokazatelj kako se njegov nauk o Bogu, a onda i njegovo razumijevanje teologije i teoloških izvora ipak kreće unutar svojevrsne eurocentrične perspektive.

Dakle, pronalazimo određenu dihotomiju u Tracyjevoj artikulaciji: s jedne strane želi izreći objektivni, sveobuhvatni i svima zajednički pristup pitanju o Bogu, no, s druge strane, predlaže nauk o Bogu procesne teologije. Harvey Cox će ga zbog takvog pristupa nazvati „crkvenim teologom“³³³ jer je u svojim formulacijama još uvijek ostao usko vezan za vlastitu vjersku tradiciju. Younhee Kim, također, napominje kako je spoznajni koncept kojim se Tracy

³³² Matthew L. LAMB, *Solidarity with victims: Toward a Theology of Social Transformation*, 80.

³³³ Harvey COX, *How Pluralistic is Tracy's Revisionism?*, 2.

koristi koncept judeokršćanskog razumijevanja Boga. Naime, Kim naglašava kako Tracy insistira na činjenici da je teističko iskustvo neophodno za cjelokupno ljudsko iskustvo koje ima dodirne veze s religijom, tj. općenito za „egzistencijalnu vjeru“. Kim ističe kako Tracy ovu činjenicu ne objašnjava. Spoznajni koncept judeokršćanskog shvaćanja Boga je za Tracyja, smatra Kim, razlog za činjenicu da je Bog metafizička stvarnost koja je istinita za zajedničko religiozno ljudsko iskustvo. Tako, prema Kim, Tracy upada u zamku koju pokušava sam izbjeći, odnosno, u BRO Tracy napominje kako teolog ne bi trebao dopustiti da njegova vlastita tradicija služi kao jamstvo njegovih argumenata. Kim piše: „Ono što vidimo gore u njegovom opravdanju, ipak, se ne čini da se slaže s njegovim metodološkim prijedlogom. U tom opravdanju, vjerovanje u Boga njegove religiozne tradicije (posebno ovdje, tomističkog kršćanskog teizma: Bog je temelj sve stvarnosti kao sami bitak) služi kao dokaz za njegove tvrdnje o istini, nešto što on želi izbjeći“³³⁴ Dakle, želeći utemeljiti univerzalni pristup pitanju o Bogu, Tracy se ipak okreće vlastitoj tradiciji unutar koje favorizira procesnu teologiju. No, može li doista Bog u terminima procesne teologije osigurati temelj za oba teološka izvora? Ne kreće li se Tracy, kao što Kim napominje, unutar zapadnog, judeokršćanskog razumijevanja Boga?³³⁵ U analizi AI postat će sasvim jasno kako je Tracyjev koncept Boga, iako direktno zapravo o tome niti ne raspravlja, doživio transformaciju. Nauk o Bogu u AI napustit će misaonu tradiciju zapadnog kruga koja nije imala snage objasniti ne-zapadna iskustva Boga i priklonit će se nauku o Bogu koji se hermeneutički objavljuje očitovanjem i navještajem. Iako i dalje ostaje vjeran procesnoj tradiciji, koja prema njemu može biti vrlo korisna u opisivanju ljudskog razumijevanja Boga unutar fundamentalne teologije, u AI, u kontekstu sistematske teologije, evidentno je kako je pitanje razumijevanja Boga smješteno u hermeneutičko područje.

Treba također naglasiti kako Tracy ne donosi u BRO neko gotovo rješenje u određivanju statusa istine nakon provedenog istraživanja teoloških izvora. I to se može činiti kao glavna slabost revizionističkog modela. No, treba napomenuti kako je BRO više propozicionalnog nego praktičnog karaktera jer ima za cilj u kontekstu fundamentalne teologije iznijeti najvažnije značajke revizionističkog modela pomoću kojega se, u konkretnoj situaciji, može doći do statusa istine. Dakle, revizionistički model je model koji, prije svega, stoji na raspolaganju teolozima da

³³⁴ Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 262.

³³⁵ Prema Kim, Tracy poseže za procesnim konceptom Boga jer misli da je on prikladan za obrazloženje objektivnog temelja religiozne dimenzije dvaju teoloških izvora. No, Kim uočava da je takva formulacija zatvorena i eurocentrična jer ne može objasniti objektivni temelj religioznih iskustava izvan zapadnog misaonog koncepta.

ga u konkretnoj i vlastitoj specifičnoj situaciji primjene. Iako, dakako, bilo bi zasigurno mnogo uvjerljivije da se Tracy prihvatio zadatka primjene vlastitog modela.

5.11. Zaključak: revizionistički model kao pluralistički zaokret

Na kraju valja istaknuti glavne značajke revizionističkog modela Davida Tracyja do kojih smo došli u analizi BRO i pokušati ih promatrati iz perspektive hermeneutičkog zaokreta koji tek slijedi u njegovom istraživanju u AI.

Na prvom mjestu treba reći kako je revizionistički model Tracyjev pokušaj da se ozbiljno suoči s pluralizmom kao novim stanjem u kojem su se teologija Crkva našle. Tracy je, kao što smo vidjeli, upravo zbog toga i kritizirao Lonerganovu misao koja, ostajući u apstraktnom području, nije uočila izazove i potencijale pluralizma. Pokušao je pomoću revizionističkog modela odrediti temeljne značajke kršćanske teologije koja je sama po sebi postala pluralistička i koja, također, već u svojim temeljnim tekstovima pokazuje mnoštvo različitih tradicija i teologija. Stoga, smatramo kako je u BRO Tracy učinio pluralistički zaokret.

Nadalje, kao drugu vrlo važnu činjenicu treba istaknuti kako je njegova cjelokupna ideja fundamentalne teologije u BRO ipak uvodnog karaktera. Iznosi glavna uporišta na kojima se treba temeljiti i provoditi fundamentalna teologija. U tom pokušaju Tracy želi, na tragu svoga učitelja Bernarda Lonergana, definirati univerzalne teološke principe na koja fundamentalna teologija treba računati. Dapače, moglo bi se reći, kako on ne iznosi fundamentalnu teologiju, nego donosi nacrt njezinog izvođenja, principe prema kojima se treba izvoditi. To je naročito vidljivo u petoj tezi revizionističkog modela kada čitatelj očekuje neki definitivni princip prema kojemu se treba ravnati kako bi došli do statusa istine. No, revizionistički model ne nudi takav princip nego opisuje novu disciplinu koja bi mogla podnijeti tako zahtjevan teret fundamentalne teologije. Stoga je revizionistički model u BRO ipak više jedan teološki nacrt, negoli gotov teološki model.

Treće, i najvažnije za naše istraživanje, jest pitanje statusa hermeneutike u revizionističkom modelu. Sasvim je očito kako je hermeneutika unutar revizionističkog modela samo metoda koja, poput npr. fenomenologije i povijesti, može pomoći glavnom cilju revizionističkog modela: određivanju statusa istine u korelaciji rezultata istraživanja teoloških izvora. Hermeneutika je unutar Tracyjevog modela shvaćena parcijalno: ona je filozofska metoda

kojom se u kršćanskim tekstovima može uočiti njihov granični karakter. Dakle, ovdje se nipošto ne radi o hermeneutici kao univerzalnemu načinu razumijevanja koji prethodi bilo kojoj znanstvenoj disciplini, nego se radi o hermeneutici kao filozofskoj metodi određivanja statusa svetopisamskih tekstova. U AI dogodit će se glavni obrat koji je ujedno i glavna teza ovoga rada: hermeneutika će postati univerzalni način razumijevanja.

6. Analoška imaginacija – hermeneutička strategija za dijalog

U ovome poglavlju teze zanimaju nas najvažnije značajke Tracyjeve knjige AI kako bi mogli uočiti promjenu u razumijevanju hermeneutike. Prije nego što analiziramo i uočimo najvažnije promjene u Tracyjevoj misli, potrebno je istaknuti temeljne misli AI.

Što Tracy zapravo želi ovom knjigom? I dalje nastavlja tražiti najbolji mogući odgovor na pitanje o odgovornom prihvaćanju pluralizma. Želi pronaći teološku strategiju koja će na odgovoran način pristupiti pluralističkoj situaciji u kojoj će se moći čuti temeljne tvrdnje kršćanstva o istini. Ta će strategija na vrlo otvoreni način, izbjegavajući bilo kakvu vrstu marginalizacije, izreći vlastite tvrdnje o istini.³³⁶

Metodologija AI, kao što to sam autor navodi, sastoji se od četiri koraka.³³⁷ U prvom koraku iznosi sociološku i teološku pozadinu na temelju koje teolog pristupa problemu. Tracy upozorava kako teolog treba iznijeti glavne elemente vlastite tradicije trima javnostima: društvu, akademiji i Crkvi. Zatim, u drugom koraku, na temelju hermeneutičkog pristupa sistematskoj teologiji, naglašava kako su značenje i istina religije prisutni u zajedničkom iskustvu onoga što Tracy naziva klasik – „normativnom elementu našeg kulturalnog iskustva“³³⁸. U trećem metodološkom koraku obrazlaganja glavne teze svojega rada predstavlja klasik vlastitog religioznog podrijetla. Klasik kršćanske tradicije je događaj i osoba Isusa Krista. U četvrtom koraku predstavlja analošku imaginaciju kao teološku strategiju koja može voditi otvoreni dijalog sa svim ostalim klasicima različitih religioznih tradicija i kultura.

Dakle, cilj ovoga poglavlja je prikazati glavne ideje AI. Kako bi što jasnije i preglednije predstavili njezine najvažnije ideje, ovo smo poglavlje podijelili na pet dijelova koji svojim nazivima ujedno ističu ključne elemente njegovog promišljanja: *Javnost teologa*, *Klasik*, *Analoška imaginacija*, *Postliberalna kritika analoške imaginacije Georga A. Lindbecka* i *Kritički osvrt na teološku strategiju analoške imaginacije*.

³³⁶ Usp. AI, ix.

³³⁷ Usp. *Isto*, ix-xii.

³³⁸ *Isto*, 108.

6.1. Javnost teologa

Teologija je često bila potisnuta među kategorije crkvenog života koje se odnose samo na unutarnji život samih kršćana. Kao i umjetnost ona je smještena unutar granica umjetničkog kruga, tj. crkvenog kruga. Očiti primjer za to je život i djelovanje kršćanskih crkava unutar komunističkih režima 20. stoljeća u kojima je kršćanstvo moglo djelovati isključivo unutar vlastitih okvira. Prema Tracyju, to je jedan od kulturalnih problema u kojem je religija „privatna opcija“ s „privatnim učincima“³³⁹. Crkveno, a onda i teološko djelovanje, odvija se isključivo unutar takvih kulturalnih opcija na relaciji prezbiter – laik, odnosno teolog – laik, bez pretenzija za ulaženjem u šire društveno područje u kojem se zasigurno jedna takva dijalektika može i treba proširiti kako bi učinkovito pridonijela boljitku društva i države. Pitanje o ulozi teologije u javnosti je jedno od najvažnijih pitanja za Tracyja. Jasno daje do znanja sljedeće: „Doista, ja još uvijek vjerujem da pitanje o prikladnoj paradigmi za teologiju kao diskursu u javnoj formi ostaje najvažnija točka na dnevnom redu suvremene teologije.“³⁴⁰ Tracyjeva definicija teologa naglašava neodvojivost privatnog od javnog područja djelovanja. Teologija je za njega teologija ukoliko je javna što znači da „teolozi mogu i moraju govoriti na mnogo načina i rodova. Ali ako ne obrazlože javnu poziciju, oni ne govore teološki“³⁴¹. Ni u kojem slučaju teolog ne može biti teolog ukoliko ne usmjerava svoj govor prema javnosti. Tracy naglašava sljedeće: „Privatna univerzalnost teologa je, u najboljem slučaju, *oksimoron*. U najgorem slučaju ona je ozbiljno nerazumijevanje fundamentalne Božje stvarnosti. Ako je vjera Boga ozbiljna, tada svaki diskurs o toj vjeri mora biti javan.“³⁴²

Na koji način opravdava ovu tvrdnju? Gdje nalazi utemeljenje za ovakvu postavku? Pronalazi dvostruko utemeljenje za ovakvu postavku: teocentrično i antropološko. U prvom redu, što nam se čini sasvim opravdanim, naglašava teocentrični temelj za govor o Bogu u javnosti. Kršćani su svjesni univerzalnosti Božje prisutnosti koja obuhvaća sve dimenzije ljudske kulture i života. Stoga je nužno da teološki govor progovara na svim razinama. Tracy piše: „Uvid u

³³⁹ David TRACY, Defending the public character of theology, u: *The Christian Century*, 98 (1981.) 11, 350.

³⁴⁰ David TRACY, Theology as Public Discourse, u: *The Christian Century*, 92 (1975.) 10, 280.

³⁴¹ Isto, 351. Dan Stiver također uočava privatiziranje teologije naglašavajući sljedeće: „Činjenica je dakle kako je zapadna teologija bila privatizirana, individualizirana i internalizirana.“ Dan STIVER, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, 18. Stiver ide još dublje u analizu naglašavajući kako se, posebice u sjevernoameričkom kontekstu, dogodila podjela na crkve koje se bave društvenim problemima i crkve koje se usredotočuju isključivo na evanđelje.

³⁴² David TRACY, Defending the public character of theology, 354.

univerzalni karakter božanske stvarnosti kao uvijek-prisutnog objekta kršćanskog povjerenja i vjernosti, je ono što u konačnici potiče svaku teologiju da pokuša biti javna.³⁴³ Stoga se može zaključiti sljedeće: teološki govor u javnosti je izraz svijesti teologa o univerzalno-teocentričnom karakteru Božje prisutnosti. Osim toga, Tracy smatra kako se teologija bavi temama koja se odnose na sva ljudska bića. Pitanja o smislu postojanja, o Božjoj opstojnosti, o smrti, krivnji, patnji itd. su također i klasična pitanja teološkog područja. Zbog te činjenice teologija pronalazi antropološko utemeljenje svoje javne forme. Tracy to ovako pojašnjava: „Moja temeljna teza je jednostavna: teologija treba imati ulogu u javnom prostoru jer teologija nam pomaže svima da pitamo takva pitanja kakva sva reflektivna ljudska bića pitaju.“³⁴⁴

Dakle, glavna teza AI glasi: teologija je javni diskurs. Kako bi obrazložio ovu tezu, Tracy opisuje sociološki portret teologa jer je nemoguće razdvojiti javni značaj teološkog djelovanja od samoga društva. Radi se o tome da Tracy želi prikazati u čemu se sastoji javni značaj teologije. Pita se sljedeće: u kojim područjima društva teolog djeluje? Gdje teolog ima pravo i dužnost iznijeti vlastite postavke? Tri su područja u kojima teolog može i dužan je iznijeti temeljna obilježja vlastite tradicije: šire društvo, akademija i crkva.³⁴⁵

6.1.1. Društvo

Umjesto da prvu teološku javnost Tracy nazove „kultura“, Tracy svjesno izabire uži pojam „društvo“ kako bi istaknuo njezine specifičnosti i ukazao na već spomenute probleme privatiziranja religije i marginalizacije umjetnosti. Ovaj pojam ukazuje na činjenicu kako su se religija i umjetnost odvojili od kulture.³⁴⁶

Društvo obuhvaća tri područja: tehničko i ekonomsko područje, politiku i kulturu. Prvo područje odnosi se na organizaciju dobara i službi, drugo na legitimno značenje pravde i uporabe moći, a treće na simboličke izražaje.³⁴⁷ Prvo područje, tzv. tehničko-ekonomsko, je nužno potrebno, ali samo za njezino usko specijalizirano područje. Ukoliko tehničko-ekonomsko područje vlastitom funkcionalnom ili instrumentalnom racionalnošću obuhvaća šira područja, kao

³⁴³ *Isto*, 354.

³⁴⁴ David TRACY, *The Role of Theology in Public Life: Some Reflections*, 231-232.

³⁴⁵ Usp. AI 5.

³⁴⁶ Usp. *Isto*, 34.

³⁴⁷ Usp. *Isto*, 7.

npr. ljudsko društvo, tada je na djelu tehno­kracija. Instrumentalna racionalnost, prema Tracyju, je opasna ako nadilazi vlastito područje te potiskuje praktični razum. Kritika Frankfurtske škole, posebice Herberta Marcusa, Maxa Horkheimera, Jürgena Habermasa i Trenta Schroyera, istaknula je ovaj problem pretendiranja instrumentalnog razuma nad praktičnim. Zbog čega funkcionalna racionalnost ne može postati sveobuhvatna? Odgovor glasi: zato što ne može objasniti smisao politike i kulture izvan svoga instrumentalnog koncepta.³⁴⁸

Drugo područje, politika, koje se odnosi na pravdu i moć, treba također biti teološka javnost jer se tako važna pitanja kao što su npr. individualne slobode, ne mogu ostaviti samo unutar rasprave određenih interesnih grupacija ili tehničko-ekonomskom području, nego se za njih također teologija treba izboriti.³⁴⁹

Treće područje, kultura, pomaže nam osvijestiti temeljne vrijednosti određene kulture pomoću simboličkih izražaja koji formiraju tu kulturu. U modernom razdoblju valja imati na umu neprestanu tendenciju marginaliziranja umjetnosti i privatiziranja duhovne čovjekove dimenzije koja se sada shvaća kao nešto osobno, privatno, ono što nema mjesta u javnosti. Nasuprot ovim modernističkim tendencijama, Tracy želi osvijestiti odgovornost svakog pojedinca za društvo.³⁵⁰

Tracy prihvaća ovakvu općenitu sociološku podjelu društva na tri područja, te smatra kako svaki teolog, jer se nalazi kao društveno biće unutar sva tri područja i ne živi izolirano sam za sebe, treba tako pristupiti teologiji da rezultati teološkog istraživanja mogu biti od koristi za sva tri područja.

6.1.2. Akademija

Sama priroda pitanja na koja odgovara teologija zahtijeva da po svojoj naravi akademija kao zajednica istraživača u svojem korpusu legitimno sadrži i teologiju. Teologija kao akademska disciplina pripada modernom sveučilištu te u tom smislu treba razvijati teologiju kao disciplinu koja će na određeni način „konkurirati“ u javnom i akademskom prostoru kao legitimna znanstvena disciplina. Kako bi to postigla, teologija se treba prilagoditi novoj znanstvenoj paradigmi koja se razvila relativnim odbijanjem ranih neortodoksnih paradigmi u protestantskoj

³⁴⁸ Usp. *Isto*, 8.

³⁴⁹ Usp. *Isto*, 9.

³⁵⁰ Usp. *Isto*, 14.

teologiji, ali i odbijanjem neotomističkih kriterija i tzv. „manualističke“ teologije. Što se dogodilo u znanosti i njezinoj metodi da se zahtijeva nova paradigma u teologiji?³⁵¹ Tracy iznosi nekoliko čimbenika koji ukazuju na različito razumijevanje teologije: 1. različito akademsko smještanje teologije, 2. pluralnost i različitost standarda za aktivnosti u profesionalnim organizacijama i časopisima, 3. nastanak alternativnih disciplina „religijskih studija“ i njezinih traganja za paradigmama koje istražuju značenje pojedinih religioznih obreda i čina, dok teologija traga za značenjem i za istinom, i 4. konstantni nastanak sekta i individualaca koji se kriju pod krinkom teologije.

Prema Tracyju, Lonerganovo istraživanje teološke metode utemeljene na osam funkcionalnih specijalnosti najviše odgovara zahtjevu za novom paradigmom u teologiji. Bez znanstvenih kriterija, bez zahtjeva za javnošću, bez znanstvenog statusa, „ozbiljna akademska teologija je mrtva“³⁵². Osim toga, u širem društvenom kontekstu Tracy prihvaća i status teologije kao „difuzne“ ili „nazovi“ znanosti prema podjeli znanosti Stephena Toulmina koji razlikuje tri znanstvena statusa različitih disciplina: „kompaktne“, „difuzne“ i „nazovi“ discipline. Prvi status odnosi se na prirodoslovne znanosti, a druga dva statusa na humanističke znanosti. Teologija treba biti zadovoljna s „difuznim“ ili „nazovi“ znanstvenim statusom na modernim sveučilištima, dapače ona se „mora uvijek u svako doba boriti da utemelji sebe ponovo kao normativnu i samoutemeljujuću disciplinu koja se bavi tom nedostižnom stvarnošću 'istine“³⁵³.

Teologija može pomoći boljitku same akademije te na taj način također boljitku čitavoga društva.³⁵⁴ Tracy nabroja nekoliko lokacija na kojima se teologija može akademski smjestiti: teološki fakulteti koji obrazuju buduće prezbitere, odijeli za religiju i teologiju na sveučilištima, odijeli za religiozne studije na drugim privatnim i državnim sveučilištima itd.

³⁵¹ Na međunarodnom ekumenskom simpoziju na Sveučilištu u Tübingenu 1988. godine teolozi, filozofi i sociolozi religije pokušali su razmotriti na koji način primijeniti novu znanstvenu paradigmu na njihove znanosti. Hans Küng i David Tracy bili su glavni urednici zbornika proizišlog iz simpozija pod nazivom *Promjena paradigme u teologiji*. Simpozij je razmatrao pravila za nove teorije Karla Poppera, definiciju paradigme Thomasa Kuhna, te upozorenje Stephena Toulmina o golemoj preokupaciji sistematizacijom. Hans Küng lijepo sažima svojevrsnu uputu i zaključak simpozija: „Nema razloga da se metoda, projekt, model ili paradigma apsolutiziraju: nego postoji sigurno razlog za konstantnim započinjanjem novim zadatkom.“. Hans KÜNG, *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, u: Hans KÜNG – David TRACY (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 10.

³⁵² AI, 21.

³⁵³ *Isto*, 20.

³⁵⁴ Usp. *Isto*, 21.

6.1.3. Crkva

Treća teološka javnost je Crkva koja je, na neki način, samorazumljiva. Oduvijek je teologija primarno bila tumačenje stvari koje se odnose na *sacra doctrina* koju treba objasniti i rastumačiti običnom puku. Teolog se ovdje nalazi u svojevrsnom unutarcrkvenom području na kojemu treba primijeniti primjereni teološki jezik, pa je tako i njegova uloga različita proporcionalno broju vjerskih provenijencija. Nije uloga teologa ista u protestantskim crkvama, Katoličkoj Crkvi ili u konzervativnim evangeličkim zajednicama. Stoga je potrebno razumjeti pojedinačnu tradiciju u kojoj se teolog nalazi kako bi bolje razumjeli na koji način za njega Crkva funkcionira kao teološka stvarnost. Tracyjevo tumačenje Crkve ne želi iznijeti neki ekleziološki model, ne želi čak ni istaknuti neke bitne ekleziološke teze, nego insistira na dva čimbenika kada se govori o Crkvi: na odnos Crkve prema teologu kako bi razjasnio njegovu ulogu i na ulogu Crkve u shvaćanju kršćanskog klasika. Dakle, ne nalazimo se zasigurno ovdje pred nekakvom Tracyjevom ekleziologijom, dapače on u svojim radovima sistematski uopće niti ne obrađuje ovu teološku temu, iako bi bilo vrlo zanimljivo vidjeti koji ekleziološki model bi predložio za pluralističku situaciju o kojoj piše.

Što se tiče prvog čimbenika, naš autor ističe kako teolog, kada razmišlja o Crkvi i njezinoj ulozi, treba izbjeći redukcionističko shvaćanje Crkve imajući na umu njezinu društvenu dimenziju i njezino sociološko tumačenje. Često se, smatra Tracy, društvo i akademija isključivo promatraju kao društvene, a ne teološke stvarnosti. Isto tako Crkvu ne treba isključivo promatrati kao teološku stvarnost. Na taj način, ako prilikom tumačenja uzmemo u obzir sve dimenzije kako Crkve tako društva i akademije, možemo izbjeći teološki i sociološki pozitivizam koji tumače navedene stvarnosti isključivo pod jednim vidom. Dinamika tumačenja može se razjasniti korelacijskim modelom: „Na teološkim temeljima, ovaj model može računati na cijeli spektar mogućih odnosa između 'crkve' i 'svijeta' od identiteta kroz transformaciju do konfrontacije“.³⁵⁵ Korelacijski model omogućuje dijalog između teologa i šire društvene zajednice. Dijalog će sa strane teologa isključiti bilo kakav teološki trijumfalizam ističući bitnu narav Crkve kao dara, to jest kao one koja sudjeluje u milosti Božjoj koja se božanski očitovala u Isusu Kristu. Takav teološki vid Crkve uvijek će uzeti u obzir i sociološki vid Crkve kao zajednice koja se bavi moralnim i religioznim temama.

³⁵⁵ *Isto*, 24.

Drugi faktor koji se tiče odnosa Crkve i klasika služi boljem razumijevanju klasika. Teološko razumijevanje Crkve u Tracyjevoj misli moguće je samo ako se izravno veže uz razumijevanje klasika, i kao što smo vidjeli uz razumijevanje Crkve kao teološke javnosti. U sljedećem poglavlju istaknut ćemo u čemu se sastoji kršćanski klasik, pa će nam odmah biti jasnija uloga Crkve u Tracyjevoj teologiji. Crkva bi u njegovoj teologiji bila stvarnost u kojoj se kršćanski klasik očituje i iskušava, mjesto gdje stvarnosti u kršćanskoj zajednici o kojoj govore svetopisamski tekstovi postaju sakramentom.³⁵⁶

6.2. Klasik

Tracy je pod velikim utjecajem Hansa-Georga Gadamera koji je svojim djelom *Istina i metoda* iznio jedno odvažnije, šire i univerzalnije tumačenje hermeneutike kao načina razumijevanja svijeta. Naime, Tracy preuzima Gadamerovo razumijevanje klasika.

Klasik je, prema Tracyju, najbogatiji dio svačije kulture koji se samom svojom snagom istine koju otkriva legitimira te mu stoga nije potrebna posebna normativna regulativa koja bi ga potvrdila kao klasik. Njegov legitimitet proizlazi iz činjenice što je normativni element kulturalnog iskustva. Njegova teza glasi: „Ono što mislimo imenujući pouzdane tekstove, događaje, slike, ritual, simbole i osobe 'klasicima' je da ovdje prepoznajemo ništa manje nego otkrivanje stvarnosti koju se ne može ne imenovati istinom“.³⁵⁷

U legitimiranju novih klasika mogu nastati određeni problemi. Novi klasik nerijetko želi odbaciti prijašnji klasik kako bi se uopće legitimirao u novom kulturno-povijesnom ambijentu. No, ovdje se susrećemo s problemom samog imenovanja i prepoznavanja klasika. Na koji način možemo zajedno u našoj kulturi neki događaj, osobu ili sliku proglasiti klasikom? Nije li proces proglašavanja klasika pitanje osobnog ukusa i osobnog viđenja? U našoj tehničko-ekonomskoj kulturi prevladava mišljenje kako će se istinom u javnosti smatrati metodološki kontrolirani rezultati tehničkog područja, dok će rezultati ostalih znanstvenih područja ostati samo unutar područja ukusa, emocija, vlastitog shvaćanja i vlastite prosudbe.³⁵⁸ Tracyjev pogled na razumijevanje umjetnosti je tipično gadamerovski. Iskustvo umjetničkog djela nije pitanje osobe kao autonomnog subjekta koji procjenjuje objekt koji promatra, nego je iskustvo umjetničkog

³⁵⁶ Usp. *Isto*, 248.

³⁵⁷ *Isto*, 108.

³⁵⁸ Usp. *Isto*, 109.

djela događaj u kojem umjetničko djelo iznenađuje samog promatrača, utječe na njega i na određeni ga način i šokira.³⁵⁹ U središtu razumijevanja umjetničkog djela nije subjekt koji promatra i procjenjuje, nego objekt koji dominira subjektom. Tako subjekt – objekt relacija razumijevanja umjetničkog djela nije ispravna koncepcija, nego je to objekt – subjekt relacija. Ova relacija je tipična karakteristika klasika. Gadamerovski rečeno: iskustvo umjetničkog djela je iskustvo događaja istine. Bit umjetničkog djela, prema Gadameru, nalazi se upravo u njegovoj mogućnosti da prikazuje samoga sebe. U tome iskustvu nije naglasak na izboru najbolje estetičke teorije koja shvaća tekst na temelju određenih pravila i principa, nego otvorenost iskustvu događaja istine koji mi taj klasik, tj. umjetničko djelo, donosi.

No, događaj istine koji obuhvaća subjekt u klasiku ipak se, prema Tracyju, treba voditi kriterijem razumijevanja. Ne možemo proglasiti klasikom što god nam padne na pamet, i sve proglasiti događajem istine zbog toga što se možda nekome činilo da mu se u nekom simbolu ili događaju otvara događaj istine. Tracy je, ipak, zagovornik srednjeg puta između istine i metode. Gadamerovo prenaplašavanje istine koja se otvara u povijesti na štetu metode koja nam zatvara iskustvo istine u klasiku nije za Tracyja najsretnije rješenje. Razumijevanje klasika treba se voditi prema određenim kriterijima. Zbog te činjenice Tracy u djelu Waynea Bootha *Kritičko razumijevanje: Snage i granice pluralizma* pronalazi sjajan primjer određivanja kriterija razumijevanja klasika.³⁶⁰ Booth ističe četiri elementa koji nam mogu pomoći da bolje razumijemo umjetničko djelo: umjetnika koji je napravio djelo, samo djelo, svijet koji djelo stvara ili otkriva i publiku na koju se djelo odnosi. Ova četiri elementa pomažu nam shvatiti „klasičnost“ klasika. No, Tracy ipak ističe najvažniji kriterij koji se odnosi na ostvareno iskustvo kroz koje nam klasik prenosi događaj istine. Kada klasik uspije izvršiti svoju ulogu, tj. kada umjetničko djelo ili događaj ili neki simbol izađe iz svoje privatnosti u javni prostor i postane klasik, on tolikim intenzitetom zahvaća svakog tumača klasika da mu otvara događaj istine.

Proces koji se odvija kada određeni tumač nekog djela, simbola ili osobe želi proglasiti klasik, Tracy opisuje kroz četiri koraka. Prvo, tumač klasika prilazi klasiku, želi ga protumačiti i razumjeti. On u tumačenje ulazi, s jedne strane, s vlastitim predrazumijevanjem teksta ili nekog umjetničkog djela, očekivanjima i nadanjima vezanima uz moguću klasik, a s druge strane, prilazi klasiku koji je već unaprijed definiran vlastitom tradicijom iz koje dolazi. U drugom koraku, tumač klasika široj javnosti prepričava klasik, želi ga učiniti općevažećim mjestom događaja

³⁵⁹ Usp. *Isto*, 111.

³⁶⁰ Usp. Wayne BOOTH, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago, 1979.

istine te vlastito iskustvo otvaranja istine u klasiku želi prenijeti na zajednicu. No, moguće je da se iskustva tumača klasika međusobno vrlo razlikuju. Ono što bi za jednoga neizbježno bio klasik, za drugoga to ne mora biti. U trećem koraku tumač klasika razvija model dijaloga u kojem će dopustiti različita tumačenja klasika kako bi se u četvrtom koraku omogućio širi razgovor zajednice tumača klasika. Ovaj širi i objektivniji razgovor različitih tumača neophodan je za uspostavljanje bilo kakvog kriterija tumačenja. Sažeto rečeno, prvo tumač proglasi neko djelo vrlo važnim, zatim se njemu pridružuju ostali tumači koji također smatraju da to djelo zaslužuje status klasika, te se na kraju taj isti proces ponavlja i u narednim desetljećima. No, pita se Tracy, što ako određeni klasik mene ne zahvaća, što ako neko umjetničko djelo mene ostavlja hladnim? U tom slučaju moram biti otvoren različitim tumačenjima klasika i pokušati ih čuti i shvatiti. Ukoliko se tada, nakon što sam poslušao druga tumačenja klasika, ponovno izložim razumijevanju klasika i ništa se ne dogodi, onda tek mogu odlučiti je li određena skupina pogriješila u proglašavanju nekog djela ili osobe klasikom.

No, kako se snaći među mnoštvom klasika? Booth brani legitimnost pluralnosti tumačenja klasika, te smatra kako ćemo naći pravi put u dijalogu između različitih klasika ukoliko razvijamo kriterij relativne prikladnosti. Što Booth zapravo ovim kriterijem predlaže? S jedne strane insistira na činjenici kako trebamo biti pravedni prema svim klasicima, drugačijim tradicijama i različitim zajednicama koje tumače klasik te im dopustiti prostor u međusobnom dijalogu klasika, dok, s druge strane, treba uzeti u obzir i nove klasike.³⁶¹ Boothov kriterij relativne prikladnosti je vrlo koristan, i Tracyju vrlo prihvatljiv, jer ne izbjegava moguće konflikte tumačenja nego je otvoren mogućim konfliktima ili slaganjima klasika.

Nadalje, klasik je po svojoj naravi tako ustrojen da nipošto ne može ostati unutar privatnog područja. Njegova snaga i ljepota, koja ga i čini klasikom, progovara iz partikularnosti u univerzalnost. Nemoguće je određeni klasik zadržati samo unutar nekog zatvorenog područja: „Po definiciji klasični izričaji ljudskog duha nikada ne mogu biti samo privatni. On uvijek nosi autentično javni karakter.“³⁶²

Ove općenite karakteristike klasika, njegova javnost, odvijanje istine u njemu i obuhvaćanje subjekta, kao i njegovi problemi prilikom definiranja kao što su pitanje prepoznavanja i imenovanja klasika i pitanje kriterija razumijevanja klasika, neizbježno su univerzalno polazište za razumijevanje i definiranje bilo kojeg klasika. Ti kriteriji vrijede kako za

³⁶¹ Usp. AI, 122.

³⁶² David TRACY, Theological Table-Talk: Modes of Theological Argument, u: *Theology Today*, 33 (1977.) 4, 389.

sve klasike koji žele pristupiti u javno područje i žele biti razumljivi široj zajednici tumača, tako i za klasike kršćanskih provenijencija. Naime, Tracy će u svom istraživanju pokušati prikazati klasik kršćanske tradicije. No, kako bi njegov prikaz bio što vjerodostojniji, prvo pokušava definirati što bi to bio religiozni klasik da bi tek onda mogao definirati kršćanski klasik.

6.2.1. Religiozni klasik

Religiozni klasik, sukladno definiciji klasika, je onaj klasik koji u nekom elementu religije otvara događaj istine. U umjetničkom djelu događaj istine otvara se tumaču umjetničkog djela putem umjetničke aparature, samoga djela, poruke koju djelo šalje i samog autora. No, u religioznom klasiku događaj istine otvara se tumaču religioznog klasika kroz neki element ili događaj religije. Koje su značajke tih elemenata religije, ili samog događaja religije? Tracy ih je već u BRO označio konceptom granice: religija se otkriva u graničnom karakteru religioznog iskustva i jezika, religiozna dimenzija otkriva se u graničnoj dimenziji koja je prisutna u graničnim pitanjima znanstvenika, u moralnim problemima i u svakodnevnom iskustvu ljudske situacije. Tracy u BRO utemeljuje koncept religije zaključujući da je objekt svih graničnih iskustava religiozne dimenzije u ljudskoj egzistenciji zapravo Bog.³⁶³

No, u potrazi za religioznim klasikom istraživač treba uzeti u obzir konkretnu situaciju religioznog klasika kojeg istražuje kao i konkretno iskustvo religioznog klasika u ljudskoj egzistenciji. Religiozni klasik, prema Tracyju, ne obuhvaća jednu dimenziju čovjekovog života kao što je to npr. slučaj u umjetnosti, pravu, politici, moralu ili ekonomiji. Svako od ovih navedenih područja odnosi se na jednu dimenziju ljudskog života koju pokušava protumačiti. Najvažnija značajka religioznog klasika je njegovo zahvaćanje cjelokupne ljudske stvarnosti, odnosno svih dimenzija ljudskog života.³⁶⁴ Ovu tezu možemo nazvati tezom religiozne cjeline. Tracyjeva teza religiozne cjeline nije, kao što on i sam napominje, poput teze o „smislu cjeline“ teologa Wolfharta Pannenberg, nedijalektička i desno-hegelovski zatvorena za dijalog. Tezu religiozne cjeline Tracy ovako sažima: „Za razliku od klasika umjetnosti, morala, znanosti i politike, eksplicitno religiozni klasični izričaji će uključiti zahtjev za istinom kao događajem otkrivanja-skrivanja čitave stvarnosti *snagom cjeline* – kao, u nekom smislu, radikalne i konačne

³⁶³ Usp. AI, 160.

³⁶⁴ Usp. AI, 182.

milosne misterije.“³⁶⁵

Izričaji religioznog klasika razlikuju se od bilo kojeg drugog klasika. Klasik, bilo u slikarstvu, glazbi ili filmu, bez problema pronalazi svoju formu, što nije slučaj kod religioznog klasika. Religiozni klasik ne može pronaći adekvatnu formu.³⁶⁶ Istina koja se događa u religioznom klasiku kao darovanost subjektu kojega objekt nadilazi i obuhvaća ne može u svojoj punini naći prikladan religiozni izričaj. Ti izričaji mogu samo nagovijestiti i obećavati iskustvo istine koja se događa u religioznom klasiku.

Svaki religiozni klasik, kao i svaki klasik uopće, funkcionira tako da se prvo tumaču klasika otkriva događaj istine, a zatim isti taj tumač klasika koji je doživio iskustvo klasika pokušava naći najprikladniji mogući izričaj za svoje iskustvo. U religioznom klasiku tumač klasika shvaća u prvom momentu vlastitu pripadnost određenoj stvarnosti koja ga nadilazi i koja mu se otkriva u samom događaju otkrivanja istine u klasiku, dok u drugom momentu tumač klasika želi razumjeti događaj i izraziti vlastito iskustvo. Tracy ovako opisuje dinamiku otkrivanja istine i pronalaženja najbolje forme koja će opisati taj događaj: „Svaki klasik će proizvesti vlastito značenje kroz srodne strategije produbljivanja partikularnosti i produbljivanja distanciranja u izražaju. Prva avantura produbljivanja u nečiju vlastitu partikularnost će obično osloboditi osobu (ili zajednicu) od ograničenja samosvijesti za smisao pravog sudjelovanja u, pripadanju široj i dubljoj stvarnosti nego što je on sam ili zajednica. To iskustvo produbljivanja, kao i sva iskustva, mora uključiti neko razumijevanje i neki izražaj.“³⁶⁷ Očitovanje i navještaj su dvije strategije tumačenja religioznog klasika.³⁶⁸ Treba napomenuti kako je ova interpretacija tipično riceourovska. Paul Ricoeur u tekstu *Očitovanje i navještaj* razlikuje dvije vrste reliigoznih izražaja pri čemu je Tracyjeva analiza nešto izmjenjena. One imaju svoju paralelu u kršćanskoj teologiji u dinamici između sakramenta i riječi, a u široj religijskoj perspektivi ova dinamika se utemeljuje u dvostrukoj dijalektici pojmova. Prva dijalektika obuhvaća sljedeće napetosti: mistika – proroštvo, svećeništvo – etičnost i metafizika – povijest. Druga dijalektika odnosi se na napetosti između osoba: mistik – prorok i svećenik – heroj.³⁶⁹

Očitovanje i navještaj se međusobno uvelike razlikuju jer su dva gotovo dijametralno oprečna tumačenja onoga što se zbiva u religioznim klasicima. Očitovanje u različitim

³⁶⁵ *Isto*, 163.

³⁶⁶ *Usp. Isto*, 175.

³⁶⁷ *Isto*, 199-200.

³⁶⁸ *Usp. Paul RICOEUR, Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, 48-67.

³⁶⁹ *Usp. AI*, 203.

religioznim oblicima pokazuje kako se ne veže isključivo na ulogu riječi, nego na čovjekove unutarnje dimenzije kao što su strast, religiozni obredi i slavlja, mitovi i simboli kojima također shvaća što se to događa u religioznom klasiku. U svojim radovima u kojima istražuje religiju, prema Tracyjevom mišljenju, Mircea Eliade nam je pokazao sljedeće: u očitovanju ključnu ulogu nema verbalni element jer nije jedini i isključivi element očitovanja svetoga. Sveto se prema Eliadeu ne reducira na verbalno, nego obuhvaća također religiozne slike, obrede i simbole. Na taj način Eliadeov naglasak na neverbalnom kao legitimnom religioznom izričaju otkriva bogatstvo koje je prisutno u kršćanstvu Istoka koje se orijentira na kozmos, estetiku, ritual, ikonu itd.³⁷⁰

No, u religijama riječi kao što su židovstvo, kršćanstvo i islam naglašava se samoobjaviteljski karakter riječi. Eliadeova naklonost objavi orijentiranoj više na neverbalnu razinu nije temeljno polazište unutar kršćanstva. Riječ je u kršćanstvu sveobuhvatni događaj Božje samoobjave. Bog samoga sebe u Riječi objavljuje. Eliade ne uočava važnost navještaja jer je čitavu religiju shvaćao kao participaciju na svetome kozmosu.³⁷¹ Zapadna teologija je, posebice u teologiji Riječi Karla Bartha i Dietricha Bonhoeffera, iznjedrila sjajna teološka tumačenja dimenzije navještaja Božje objave koja se posebice uočava u različitim pripovijednim biblijskim književnim vrstama.³⁷²

Tracy upozorava na veliki doprinos Mircea Eliadea u tumačenju religija kako bi istaknuo dimenziju očitovanja koja je nerijetko u teologiji bila na rubu. Teologija objave treba jednako uključivati navještaj riječi kao i očitovanje u ritualima i ikonama te ne može insistirati samo na jednoj strani – na riječi, već se treba tumačiti kao dinamika između riječi i slike, govora i slušanja, navještaja i očitovanja. Kršćanstvo egzistira tako što neprestano zahtijeva pravi omjer riječi i slike, ono „živi u i s paradigmatском snagom i očitovanja i navještaja“³⁷³.

Ukoliko se jednostrano naglašava bilo koja strana, lako se upada u ideologiju. Pomanjkanje kerigmatske snage riječi u sakramentu vodi do magije, a pomanjkanje simboličke realnosti u sakramentu vodi ka rigorizmu.³⁷⁴ Samo nas ujednačeni naglasak na navještaj i očitovanje može dovesti do ispravnog razumijevanja religioznog klasika. Preostaje nam analizirati što bi, prema Tracyjevom mišljenju, bio specifično kršćanski klasik.

³⁷⁰ Usp. *Isto*, 208.

³⁷¹ Usp. *Isto*, 208.

³⁷² Upućujemo čitatelja na novije razvoje barthovske teologije Riječi u djelima Georga Lindbecka i Hansa Freia. Usp. George LINDBECK, *Nature of Doctrine*, Louisville, 1984.; Hans FREI, *Theology and Narrative*, Oxford, 1993.

³⁷³ AI, 214.

³⁷⁴ Usp. *Isto*, 217.

6.2.2. Kršćanski klasik

Drugi dio Tracyjeve knjige AI posvećen je istraživanju kršćanskog klasika. Što bi prema Tracyu u kršćanstvu zauzimalo status klasika? Moglo bi se nabrojati nekoliko kandidata za status glavnog klasika u kršćanstvu kao što su npr. Presveto Trojstvo, Bog Spasitelj, Isus Krist, Duh Sveti, Crkva, Biblija itd. No, status klasika može preuzeti jedino događaj i osoba Isusa Krista čime obuhvaća sve dimenzije kršćanstva kao što su spasenje, otkupljenje, sinovstvo u Ocu itd.³⁷⁵ Tracy preuzima klasik osobe i događaja Isusa Krista kao kršćanskog klasika jer je Krist temeljni princip od Novog zavjeta pa nadalje, dok se svi ostali mogući klasici mogu u potpunosti razumjeti ako uspostave odnos s događajem i osobom Isusa Krista. Koju god teološku temu htjeli pokrenuti ili analizirati, moramo, prema Tracyju, ponuditi neko relevantno objašnjenje koje će nas dovesti u vezu s temeljnim klasikom kršćanstva – a to je događaj i osoba Isusa Krista.

U javnom području u kojem Tracy pokušava ponuditi teološku strategiju koja će legitimno moći konkurirati kao partner u dijalogu među religijama, kulturama i različitim interesnim skupinama, može se uočiti kako različiti partneri u dijalogu prihvaćaju činjenicu da je uloga kršćanstva neprikosnovena u zapadnom svijetu. Kršćanstvo u svijetu, bilo za kršćane ili za nekršćane, ima status klasika iz čega proizlazi kako ne treba biti kršćanin da se prizna status klasika kršćanstvu.³⁷⁶ No, ako smo kršćani onda se klasik odnosi na točno određenu kristologiju koja obuhvaća sve karakteristike klasika.

Tracy predlaže da u tumačenju kršćanskog klasika ne pođemo od tradicionalnog shvaćanja vjerskih istina i događaja odozdo, iz naše ljudske, kršćanske perspektive. Prilikom tumačenja kršćanskog klasika treba poduzeti svojevrstu inverziju: treba tumačiti kršćanski klasik ne iz vlastite perspektive, nego iz perspektive samog događaja. To je vidljivo u sljedećem odlomku: „Kršćanskim teološkim terminima rečeno, to znači da tumačenje događaja Krista kao religioznog događaja treba tumačiti prvotno od strane samog događaja (od cjeline i snagom cjeline).“³⁷⁷

To ne znači kako će tumačenje kršćanskog klasika ostati bez konkretne povijesno-egzistencijalne veze s vlastitim ljudskim iskustvom. Tek nakon tumačenja događaja iz promijenjene perspektive može se uočiti njegova veza s vlastitim ljudskim iskustvom. Tracy ovdje nadilazi klasičnu podjelu na kristologiju koja polazi od tumačenja Isusovog ljudskog

³⁷⁵ Usp. *Isto*, 233.

³⁷⁶ Usp. *Isto*, 234.

³⁷⁷ *Isto*, 234.

iskustva i djelovanja prema vjerskim istinama o Kristu kao riječi Božjoj i otajstvu, i kristologiju koja polazi od Krista kao Logosa prema njegovom ljudskom iskustvu, tzv. kristologiju odozdo i kristologiju odozgo. Prenaglašavanje bilo jedne bilo druge kristologije može teologiju odvesti u slijepu ulicu. Podjela na kristologiju odozdo i kristologiju odozgo može imati hermeneutičku funkciju kojom će se objasniti Isusova ljudska i božanska dimenzija, no insistirati isključivo na rekonstrukciji Isusovog života koja bi nas trebala dovesti do njegove božanske dimenzije, izbjegava teološku preciznost.³⁷⁸ To ne znači da će Tracyjeva kristologija zanemariti kristologiju odozdo, ili pak neke druge kristologije poput egzistencijalne kristologije koja naglašava ljudsko iskustvo susreta s Kristom, ili poput eshatološke kristologije koja u središte smješta dinamiku ostvarenja Kraljevstva Božjega koje nije još ostvareno, ili kozmičke kristologije koja u teologiji Teilharda de Chardina u središte smješta kretanje svijeta prema Omega – Isusu Kristu, nego znači da prije bilo kakve kristološke interpretacije kršćanski klasik treba promatrati ne iz klasične subjekt-objekt perspektive, nego iz objekt-subjekt perspektive u kojoj je naglasak, kao i u svakom drugom klasiku, na događaju istine koja se otkriva u kršćanskom klasiku. U tom smislu za kršćane događaj Isusa Krista znači da je Krist objava Boga kao dara i ljubavi³⁷⁹ No, ovakva formulacija treba pokazati svoju relevantnost tako što će se podvrgnuti daljnjoj analizi u kojoj valja uočiti s jedne strane, po čemu je takva interpretacija klasika prikladna za tumačenje događaja, i s druge strane, po čemu se takva interpretacija razlikuje od ostalih. Kršćanski odgovor na događaj istine koji se otkriva u klasiku je vjera. Ona je dar kojim kršćani tumače i odgovaraju na istinu u kršćanskom klasiku. Kršćanski odgovor, upozorava Tracy, nije određen, gotov, zatvoren u određene formule, on se u kršćanstvu ne određuje navještajem, očitovanjem ili akcijom, nego nastavlja, u svojim formama, živjeti kao dar i zapovijed.³⁸⁰

Dakle, kršćanski klasik je događaj Isusa Krista na koji se odgovara vjerom koja se prepoznaje u iskustvu događaja istine u klasiku kao dar i zapovijed. No, s druge strane, kršćanski klasik je, prema Tracyju, i osoba Isusa Krista. Tracyjevo imenovanje klasika sažeto u formuli „događaj i osoba Isusa Krista“ obuhvaća Isusovu ljudsku i božansku dimenziju, Božju imanenciju i transcendenciju te Božju daljinu i Božju blizinu. Stoga, nakon teološkog naglaska na Božjoj transcendenciji u događaju kršćanskog klasika, naglasak se preusmjerava prema povijesti u kojoj se Bog uprisutnio u osobi Isusa Krista. Kako bi pristupio toj povijesti, teolog ulazi s povjerenjem

³⁷⁸ Usp. *Isto*, 242.

³⁷⁹ *Isto*, 234.

³⁸⁰ Usp. *Isto*, 235.

u dijalog s bogatom Tradicijom koja posreduje kršćanski klasik. Upravo zbog toga Tracy definira Tradiciju kao posredovanje iskustva tumačenja kršćanskog klasika. Njegova definicija tradicije glasi: „Tradicija je najveća konstitutivna *posredujuća* stvarnost događaja Isusa Krista.“³⁸¹

Tri metode objašnjavanja precizno obuhvaćaju kršćanski klasik: prva razjašnjava osobu i događaj Isusa Krista u odnosu na čovjekov osobni odgovor, druga kršćanski klasik smješta u odnos prema zajednici ljudi koji prihvaćaju događaj istine u kršćanskom klasiku, a treća promatra osobu i događaj Isusa Krista u odnosu prema tradiciji i izvornim apostolskim svjedočanstvima prve Crkve. Ove metode imaju konstitutivnu i korektivnu ulogu u teologiji jer utemeljuju kršćanski klasik i zbog toga što neprestano ispituju prikladnost tumačenja kršćanskog klasika sadašnjoj situaciji. Nadalje, Tracy naglašava kako se različite zbunjujuće situacije mogu izbjeći ako se jasno razlikuju dva kriterija: kriterij primjerenosti tradiciji i kriterij razumljivosti. Dobar primjer nesporazuma koji nastaje zbog nejasnog razlikovanja navedena dva kriterija nalazimo u kontroverzi koja se bavila potragom za povijesnom osobom Isusa iz Nazareta. Ukoliko se jednostrano naglasi uloga historijskog Isusa kao jedina relevantna činjenica za uspostavljanje normi Tradicije, u opasnosti smo da se odbaci kriterij primjerenosti Tradiciji. Nije jedino i isključivo relevantno za razumijevanje kršćanskog klasika Isusa Krista potraga za rekonstrukcijom njegovog zemaljskog života, nego također i razumijevanje Krista u Tradiciji. Tracy piše: „Razmotrite, na primjer, česti zahtjev da je 'norma' ili 'standard' za tradiciju 'historijski Isus'. No, vlastitim terminima tradicije rečeno to *nije* slučaj. Ta norma na vlastitim internim temeljima tradicije je apostolsko svjedočanstvo o Isusu – aktualnom Isusu kakav je zapamćen od strane zajednice i proglašen kao Krist.“³⁸²

No, uloga povijesno-kritičke metode ne treba se, prema Tracyju, zanemariti unutar same teologije, nego se samo ne smije preuveličavati. Ova će metoda, kao i druge metode, razjasniti teološke izričaje u tradiciji i razviti prikladnija tumačenja tradicije. Tri metode mogu nam pomoći da bolje razumijemo kršćanski klasik: povijesno-kritička rekonstrukcija apostolskih svjedočanstava, literarno-kritička interpretacija svetopisamskih izričaja i praktično orijentirane reinterpretacije. Ove će metode, s jedne strane, neprestano podsjećati da teološki izričaji trebaju biti prikladni svetopisamskim svjedočanstvima, a s druge strane, da teološki izričaji o kršćanskom klasiku trebaju biti što razumljiviji našoj suvremenoj situaciji u kojoj se odvija dijalog među različitim klasicima. Ukoliko ova dva kriterija ne budu neprestano igrali važnu ulogu u teološkom

³⁸¹ *Isto*, 237.

³⁸² *Isto*, 238.

istraživanju, rezultat teologije neće biti sasvim jasan: ili će se kršćanski klasik udaljiti od svetopisamskih normi, čime će se sama legitimnost klasika dovesti u pitanje, ili će se zatvoriti u unutar-teološko i unutar-kršćansko sistematiziranje kršćanskog klasika, koje neće biti razumljivo ostalim područjima teologije – društvu i akademiji.

Kako bi pokazao u čemu se sastoji kršćanski klasik Tracy analizira svetopisamske tekstove i teme koje utemeljuju kršćanski klasik. Osim toga, u drugom dijelu knjige, pokušava zacrtati put suvremenoj kristologiji koja će u pluralnom društvu u javnoj sferi konkurirati kao legitimni klasik kršćanske poruke. Zatim, naglašava kako je kršćanski klasik povezan s religioznom dimenzijom ljudske egzistencije. U tom smislu događaj i osoba Isusa Krista odnosi se na svaku ljudsku situaciju koja pokreće religiozna pitanja i tumačenja. U svakodnevnoj ljudskoj situaciji koja dinamizira religioznu dimenziju, kršćanski klasik pokušava iznijeti svoj odgovor u osobi i događaju Isusa Krista. Teološko-sistematsko rješenje, prema kojemu Tracy korak po korak u svom opsežnom radu teži, naziva se analoška imaginacija.

No, krenimo redom. U čemu se sastoji kršćanski klasik? Koje dimenzije kristologije i koje teološke naglaske nosi sa sobom kršćanski klasik kojega Tracy imenuje osobom i događajem Isusa Krista? Gdje možemo uočiti svetopisamske temelje za Tracyjev prijedlog? Kakva kristologija može iznijeti teret koji u javnosti treba povezati kršćanski klasik i čovjekovu religioznu dimenziju? Prvo ćemo istaknuti svetopisamske teološke forme koje ističu različite karakteristike kršćanskog klasika, a zatim ćemo istaknuti u čemu se sastoji nacrt Tracyjeve kristologije koja ima važnu ulogu u javnoj sferi.

6.2.3. Svetopisamske teološke forme klasika

Dakle, Tracy želi na temelju svetopisamskih tekstova pokazati kako je temeljni kršćanski klasik osoba i događaj Isusa Krista. Ključ za razumijevanje svetopisamskih tekstova se krije u dinamici između očitovanja i navještaja. Time premošćuje jednostranu isključivost bilo koje forme. Pokazalo se kako je teološko insistiranje bilo na očitovanju, bilo na navješćivanju, odvelo teologiju na krivi put. Jedni su pisali o isključivosti navještaja i to u raznim teološkim kontekstima kao što je to vidljivo primjerice u radovima Martina Luthera, Rudolpha Bultmanna i Ernsta Käsemanna, dok su drugi tvrdili kako je upravo očitovanje isključivi faktor za razumijevanje Biblije kao što je to vidljivo u tezama Teliharda de Chardina, Karla Rahnera,

Johna Cobba i drugih. Tracy se opet pokazuje kao teolog koji je kritički otvoren različitim tumačenjima Biblije i metodološkim pristupima Bibliji. Ne samo da kritički uvažava i očitovanje i navještaj kao temeljne pristupe svetopisamskim tekstovima, nego uzima u obzir i druge pristupe kao što je npr. narativni, onaj koji shvaća Pismo kao crkvenu knjigu. Različiti pristupi ne oduzimaju prostor za ekumenizam i dijalog, nego im se, suprotno tome, otvaraju. Različitost svetopisamskih formi i pristupa je za njega stvarnost koja obogaćuje, a nipošto nije neka zapreka ekumenskim nastojanjima. Ako teolog želi biti otvoren drugima onda, smatra Tracy, treba vrlo ozbiljno i odgovorno pristupiti širokom spektru klasičnih religioznih izričaja u literarnim formama.³⁸³ Te su forme sljedeće: apokaliptička, navjestiteljsko-ispovijedna, evanđeoska, simboličko-slikovita, reflektivna i doktrinarna.³⁸⁴ Svetopisamske forme dijeli u dvije skupine: korektivnu i navjestiteljsko-narativno-simboličku misao. Korektivna forma se odnosi na apokaliptički i doktrinarni rod, dok je druga forma temeljna svetopisamska forma.

Ove dvije forme su, prema Tracyju, vrlo važna novozavjetne forme koja obuhvaćaju i prožimaju sve novozavjetne rodove. Apokaliptička forma nije temeljna svetopisamska forma koja kulminira u određenom tekstu jer ima specifičnu vrstu djelovanja: prožima Sveto pismo u različitim teološkim perspektivama.³⁸⁵ Apokaliptička perspektiva koju Tracy favorizira pomaže nam da uočimo kako je ona vrlo bitna forma koja osnažuje eshatološki karakter svakog svetopisamskog izričaja. Apokaliptička forma nerijetko eksplodira u tekstu, a ponekad jednostavno transformira tekst, nekad opet približava križ, a u drugim slučajevima se nejasno pojavljuje. Vidljivo je kako je Tracy svjestan da se apokaliptička forma ne može svrstati u određeni sustav kada je po prirodi uznemirujuća i raspršena. Apokaliptička forma u svojoj biti još od najranijih formi u židovskim tekstovima Staroga zavjeta nadilazi svaku ustaljenost i svakodnevicu i poziva *hic et nunc* na akciju i transformaciju. Stoga, ne može nikako postati dio određenog sustava jer obuhvaća sve i pojavljuje se u svim teološkim sustavima svetopisamskih tekstova. Logično je zaključiti kako Tracy apokaliptičku formu ne vidi kao glavni svetopisamski rod, nego kao korektivni rod koji neprestano doziva u pamet eshatološku perspektivu svakog svetopisamskog teksta. Ukoliko se teološke tekstove čita bez eshatološke perspektive, oni će izgubiti na svojoj težini i ostati unutar teološke horizontale. Tracyjevo tumačenje ide u smjeru isticanja apokaliptičke forme koja osigurava svakom svetopisamskom tekstu vertikalnu težinu i

³⁸³ Usp. *Isto*, 257.

³⁸⁴ Usp. *Isto*, 264.

³⁸⁵ Usp. *Isto*, 266.

snagu te koja svaki tekst stavlja u kontekst bez kojeg ne može. Tracy piše: „Sažeto rečeno, apokaliptika se može vidjeti kao glavni kontekst i znakoviti ključ za sami princip produbljivanja u svim novozavjetnim izričajima.“³⁸⁶

Osim što apokaliptička forma naglašava eshatološku perspektivu, ona i negira kriva tumačenja svetopisamskih tekstova. Stoga apokaliptička forma posjeduje dvostruki korektivni karakter ističući eshatološku perspektivu i negirajući kriva tumačenja.

S druge strane, doktrinarna forma je dijametralno suprotna jer prožima sve tekstove, ali iz drugog razloga: ne kako bi osnažila vertikalnu dimenziju, nego kako bi uspostavila određeni red i sustav. Njezina je korektivna snaga u tome da kršćanska uvjerenja iznova ispituje i razjašnjava. Prema Tracyju, pred ovu formu nadolaze dvije teškoće: prva proizlazi iz činjenice kako se uloga doktrine ponekad previše naglašava čime se svaka daljnja refleksija čini nepotrebnom. Druga poteškoća koja se odnosi na narav same doktrine očituje se u pojednostavljivanju doktrine smatrajući doktrinu apstraktnim rodnom koji je nepotreban za izražavanje uvjerenja i sudova određene zajednice. Doktrina, zbog svoje naravi i uloge u ranim kršćanskim zajednicama, isto kao i apokaliptika, nije glavna forma koja izražava kršćanski klasik. Njihova uloga je specifično i primarno korektivna.³⁸⁷

No, ukoliko je apokaliptičko-doktrinarna forma takva da neprestano izranja iz svih novozavjetnih rodova i ukoliko služi isključivo kao korektiv u uspostavljanju reda i sigurnosti te neprestanom dinamiziranju napetosti koje narušavaju upravo tu mirnoću i red u svakodnevicu insistirajući na eshatološkom karakteru svih tekstova, pitamo se, koja je, prema Tracyjevom mišljenju, temeljna novozavjetna forma koja nam omogućuje da uočimo bez problema i sumnji kako je temeljni kršćanski klasik osoba i događaj Isusa Krista? Ta forma je navjestiteljsko-narativno-simbolička forma.

Ova forma obuhvaća sve glavne novozavjetne rodove na temelju kojih se može jasno i sigurno utvrditi kršćanski klasik. Navjestiteljska forma obuhvaća dva aspekta: prvi se aspekt odnosi na događaj Riječi koja se utjelovila u Isusu Kristu, na navještaj Isusa Krista, tj. kerigmu na koju kršćanin primjereno može odgovoriti samo vjerom, i drugi aspekt se tiče samog propovijedanja Riječi i odgovora zajednice. Dakle, navještaj je, prema Tracyjevom shvaćanju, čin i sadržaj koji obuhvaća susret s Isusom Kristom i određeni sadržaj naslijeđen od apostola.³⁸⁸ I

³⁸⁶ *Isto*, 266.

³⁸⁷ *Usp. Isto*, 268.

³⁸⁸ *Usp. Isto*, 273-274.

upravo zbog dvostrukoga sadržaja pojma navještaja, čin i sadržaja, novozavjetni tekstovi su jedan od glavnih čimbenika kršćanskog identiteta, odnosno, klasici.

Nadalje, navjestiteljska forma povezana je s narativnom formom. Novi zavjet, prema Tracyjevom mišljenju, zahtijeva obje forme. Narativnu formu Tracy analizira na primjeru evanđelja. Naracije su priče koje ispovijedaju određeni sadržaj i vjeru. Iako je kompleksan literarni rod o kojem se neprestano vode rasprave valja napomenuti kako forma naracije ima mogućnost prodiranja u dubine ljudske egzistencije zbog svoje vlastite narativnosti.³⁸⁹ Evanđelja, naime, „dijele pretpostavku o zajedničku ljudskom rodu kako sam život ima karakter priče“³⁹⁰.

Simbolička forma, prema Tracyju, približava sadržaj koji se navješćuje i to kroz tri klasična simbola: križ, uskrsnuće i utjelovljenje. Ova tri simbola otkrivaju što za kršćane predstavlja događaj Isusa Krista, posebice u tekstovima sv. Pavla i sv. Ivana. Ne radi se isključivo o vanjskoj riječi koja dopire do slušatelja, nego o riječi koja se osluškuje: „Kroz Ivanovo evanđelje čitatelj može slušati, ne kao što netko sluša riječi nego glazbu, smisao čiste darovanosti ljubavi kao potpunog samo-darivanja“.³⁹¹

Možemo zaključiti kako Tracy nikako ne želi biti reduktivan i klasik ograničiti unutar tumačenja novozavjetnih formi, nego je svjestan dinamike novozavjetnih formi koje nam, svaka na svoj način, izražavaju osobu i događaj Isusa Krista kao glavni sadržaj kršćanskog klasika. Iz ovakve potrage za kršćanskim klasikom kakvu je Tracy poduzeo nužno proizlazi pokušaj pronalaska suvremene kristologije koja može izdržati sve napetosti koje pred nju nadolaze prilikom komuniciranja s tri teološke javnosti. Kakva bi to kristologija trebala biti koja može odgovoriti na pitanja i probleme koji proizlaze iz susreta teologije i Crkve, teologije i akademije te teologije i šire društvene javnosti?

³⁸⁹ Na ovome mjestu valja naglasiti kako su Ricoeurova dostignuća o priči, simbolu i metafori utjecala na Tracyjevo razumijevanje narativnog roda.

³⁹⁰ AI, 276.

³⁹¹ *Isto*, 285-286.

6.2.4. Nacrt suvremene kristologije Davida Tracyja

Ne bi se trebalo pomisliti kako je Tracy želio u djelu AI iznijeti sustavan teološki prikaz kristološkog traktata. Njegovo se djelo prije svega tiče područja sistematske teologije, susreta teologije i hermeneutike, a napose ispituje ulogu i zadatak teologije. Kristološki nacrt suvremene kristologije proizlazi iz Tracyjeve potrage za klasikom kršćanske tradicije koji može predstavljati najvažniji događaj kršćanstva istovremeno u trima područjima teološkog djelovanja: Crkvi, akademiji i široj društvenoj javnosti. Dakle, njegova kristološka perspektiva polazi od potrage za adekvatnim klasikom kršćanske tradicije koji će u pluralističkoj situaciji suvremenoga doba moći predstavljati vlastitu tradiciju, a ne od samog događaja Isusa Krista, iz onoga što Krist znači za svoje učenike, za Crkvu i za cijeli svijet. Stoga bismo njegovu kristologiju mogli okarakterizirati kao kristologiju „izvana“. Dakle, Tracyjev kristološki pristup isključivo je vezan uz jedno šire područje u kojem se ispituje mjesto i uloga teologije u pluralističkom društvu.³⁹² Koja je Tracyjeva kristološka perspektiva? U čemu se sastoji njegov pristup kristologiji?

Prvo, valja istaknuti kako Tracy smatra da je za ispravno razumijevanje suvremene kristologije nužno uzeti u obzir obje svetopisamske forme, i doktrinarnu i apokaliptičku, kako bi ispravno razumjeli kristološke izričaje. Ove dvije novozavjetne forme, kao što smo vidjeli, ističu s jedne strane eshatološku dimenziju kršćanskog klasika, a s druge strane žele sustavno iznijeti uvjerenja kršćanskih zajednica.

Drugo, pluralizam novozavjetnih tekstova i iskustava koje tekstovi izražavaju ne predstavlja problem za Tracyja kako nam se na prvi pogled može činiti. Naprotiv, raznolikost tekstova koji svoje jedinstvo pronalaze u događaju je obogaćenje: „Bolje reći, Novi zavjet je različitost čije je jedinstvo njezin temelj u jedinom događaju Božjeg samo-otkrivanja u Isusu Kristu koji su posvjedočile rane zajednice; događaju koji zahtijeva odgovor i koji ohrabruje i osnažuje sve kasnije kršćanske odgovore.“³⁹³

Pluralizam novozavjetnih kristoloških naglasaka nipošto ne otkriva osiromašenje Kristove poruke, nego nam otkriva upravo baš suprotno, obogaćenje Kristove poruke i njezino

³⁹² Ako bismo htjeli u nekom budućem istraživanju prikazati npr. Tracyjevu ekleziologiju ili njegov pristup bilo kojem drugom teološkom području, moći ćemo to ostvariti ukoliko smjestimo samo istraživanje unutar njegove potrage za prikladnim tumačenjem pluralizma.

³⁹³ AI, 310. Sjajan prikaz Tracyjeve kristologije donosi Dario Balocco u svojoj knjizi *Od kristocentrizma do kristomorfizma: u dijalogu s Davidom Tracyjem*. Usp. Dario BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo: in dialogo con David Tracy*, Roma, 2012.

utjelovljenje u različite društveno-kulturne kontekste. Svaka kristologija otkriva određenu „situaciju“ iz koje možemo razumjeti kontekst razumijevanja Kristove poruke. Pojedini teološki kontekst nužno trebamo izložiti drugome kontekstu. Različiti kristološki naglasci, kao što su npr. utjelovljenje ili uskrsnuće, međusobno se trebaju predstaviti jedan drugome. Na taj način će se pojedinačne kristologije međusobno korigirati upoznavajući drugačije kristološke naglaske i teorije. Taj proces u kojem se pojedinačne kristologije izlažu različitim kristološkim izričajima Tracy naziva analoškom imaginacijom.³⁹⁴

Tracyjev kristološki zahtjev za međusobnim samoizlaganjem pojedinačnih kristoloških naglasaka proširit će se na zahtjev za međusobnim samoizlaganjem bitnih sadržaja vlastite kulture i tradicije u širem društvenom kontekstu. Strategija analoške imaginacije omogućava da se izađe iz partikularnog razumijevanja vlastite tradicije i otvori se cjelini. To nipošto ne znači neko napuštanje vlastitog klasika nego upravo suprotno, njegovo prihvaćanje u jednoj široj i otvorenijoj perspektivi.

Treće, Tracy insistira kako svaki teolog treba odgovoriti na kršćanski klasik. Taj će odgovor svakako biti uvjetovan povijesno-religioznim kontekstom u kojem se pitanje postavlja. U tom smislu Tracy ne zagovara jedan univerzalni kristološki model, nego potiče na stvaranje različitih kristologija koje nisu nužno u međusobnom konfliktu. Uvjetno rečeno, možemo zaključiti kako, prema Tracyju, ne postoji kristologija, nego kristologije. Južnoamerički kristološki model bit će uvjetovan situacijom pritiska i izrabljivanja južnoameričkog čovjeka. Južnoamerički teolozi, poput Guiterreza ili Sobrina, razvijat će kristologiju oslobođenja koja će se fokusirati na čovjeka patnika dok će europska verzija teologije oslobođenja – politička teologija – poput one Moltmanna ili Metza, insistirati na vjeri koja se mora utjeloviti u povijesti. No, postavlja se pitanje kojim se kriterijem treba voditi teološka potraga za kršćanskim klasikom. Treba li se kristologija, koja je nezaobilazna teološka disciplina za definiranje kršćanskog klasika, ravnati prema Bibliji, Crkvi koja tumači kristologiju, Tradiciji ili osobnom iskustvu kao temeljnoj kategoriji? Treba li, kao što Tracy ističe, u potrazi za kristologijom koja će legitimno moći iznijeti glavne elemente kršćanskog klasika, favorizirati Harnackovo insistiranje na protestantskom

³⁹⁴ *Isto*, 312. Valja istaknuti kako je ovo prvi puta u knjizi da se uopće spominje sintagma „analoška imaginacija“. Tracy odmah naznačuje kako će o njoj pisati više u desetom poglavlju. No, valja odmah uočiti kako Tracyjeva argumentacija postupno otkriva njegovu teoriju analoške imaginacije. Ona ne dolazi iznenada u tekst kao neko strano tijelo, nego dolazi kao logičan slijed njegove argumentacije: prvo opisuje sociološki i teološki portret teologa, zatim dolazi do srži kršćanskog klasika, te na kraju preporuča da teološka strategija kojom će u kulturnom pluralizmu moći izreći najvlastitiji klasik postane analoška imaginacija, samoizlaganje biti vlastite partikularnosti i uvažavanje i otkrivanje vlastitosti drugih klasika koji opet izražavaju bit drugih tradicija i kultura.

principu Pisma, ili Loisyjevo na katoličkom principu Crkve, ili pak Troeltschevom na tradiciji? Tracy zagovara kriterij koji se temelji na iskustvu naglašavajući kako je „naše primarno razumijevanje događaja Krista temeljno sadašnje iskustvo – ostvareno iskustvo prepoznavanja događaja otkrivanja Boga i nas samih, prepoznavanja u odgovoru koji nazivamo vjerom“³⁹⁵.

Dakle, temeljni kriterij kristologije je, prema Tracyju, iskustvo. No, to nikako ne znači, kao što smo vidjeli, mogućnost odbacivanja Tradicije ili Crkve na temelju vlastitog racionalnog i slobodnog subjekta nadahnutog prosvjetiteljskim principima, nego upravo suprotno: iskustvo koje počiva na stoljetnoj Tradiciji Crkve, dapače, iskustvo koje počiva na Tradiciji koja je Crkva.

Četvrto, iskustvo koje se temelji na vjeri u Isusa Krista koji je „Božja samoočitovanje“³⁹⁶ nosi u sebi snagu opasnog sjećanja koje otvara mnoga problematična područja ljudskog života. Iskustvo Kristove prisutnosti stoga poziva na radikalne aktivnosti: ne može ostati imuno na društvene nepravde, na situaciju u kojoj su radnička prava ugrožena ili pak na porazne statistike o broju siromašnih i gladnih u svijetu. Iskustvo Kristove prisutnosti se „sukobljava sa svim sentimentaliziranim pojmovima ljubavi“³⁹⁷.

Sažmimo ukratko Tracyjev kristološki nacrt. Kao što i sama riječ nacrt govori, ne radi se o sustavnom kristološkom traktatu, nego tek o skici i prijedlogu kristologije koju je nemoguće zaobići ukoliko se želi doći do temeljnog sadržaja kršćanskog klasika. Dvije temeljne novozavjetne dimenzije su: vjera prve kršćanske zajednice koja je bila obilježena iščekivanjem skorog ponovnog Kristovog dolaska i sustavni izričaji te iste vjere. Sažima ih u dvije forme: apokaliptičnu i doktrinarnu. Nadalje, novozavjetni tekstovi ne pokazuju jedinstveno teološko tumačenje niti jedinstveni teološki naglasak u iščitavanju poruke Isusa Krista. Ova činjenica izražava bogatstvo kršćanske Tradicije, a ne problematično konfrontiranje prvih teoloških škola. Zatim, naizgled pomalo jednostrani Tracyjev teološki naglasak na iskustvu kao temeljnom kristološkom kriteriju otkriva njegovu uronjenost u Tradiciju i vjeru Crkve. Iskustvo je temeljni događaj između čovjeka i Krista koji se ostvaruje unutar zajednice, odnosno Crkve i unutar povijesti, odnosno Tradicije. To iskustvo obvezuje otvarajući mnoga problematična političko-društvena područja suvremenog života na koja kršćanin ne može ostati ravnodušan. Iskustvo kao temeljni kristološki kriterij nosi u sebi snagu opasnog sjećanja koje obvezuje.

³⁹⁵ *Isto*, 323.

³⁹⁶ *Isto*, 329.

³⁹⁷ *Isto*, 330.

6.3. Analoška imaginacija

Kršćanska teološka strategija analoške imaginacije, koja je ujedno ključni argument knjige AI, je Tracyjev pokušaj da, nakon što je u BRO insistirao na teološkom modelu koji će u suvremenoj pluralističkoj situaciji našega doba, iako računajući naravno samo na tzv. zapadni svijet, miroljubivo povezati zajedničko ljudsko iskustvo i reinterpetirani kršćanski događaj, analizom i reinterpetacijom vlastite tradicije pronađe temeljni klasik koji će u javnom području, zajedno s klasicima ostalih kultura i tradicija, angažirano voditi ne samo miroljubivu konverzaciju koja nerijetko može služiti za održavanje *status quo* pozicije nekoliko strana, nego i dopustiti moguće konfrontacije, neslaganja i razmimoilaženja, a sve sa ciljem da se razumijevanjem drugog klasika postigne plemenitije društveno uređenje koje će prihvaćati i poštivati različitosti drugoga. Na koji način Tracy argumentira ovu svoju poziciju?

Prvo, analošku imaginaciju vidi kao „otkrivanje vlastite partikularnosti“³⁹⁸ koja od sudionika diskursa u javnosti zahtijeva da još jednom rezimiraju i utvrde sadržaj vlastitog klasika tj., da iznošenjem vlastitog klasika u javnost preispitaju u čemu se sastoji specifičnost i partikularnost njihovog vlastitog klasika. Stoga je neophodno izvršiti dva zadatka: prije svega treba reinterpetirati temeljne elemente vlastite tradicije u odnosu na suvremenu situaciju u kojoj se teologija nalazi.³⁹⁹ Tracy će istaknuti: „Sistematski teolozi ne mogu jednostavno ponavljati; oni moraju kritički tumačiti tradiciju posredujući događaj.“⁴⁰⁰ S druge strane, svaki teolog treba artikulirati bit vlastitog klasika razvijajući vlastiti odnos prema simboličkom sistemu. Kako bi taj klasik mogao funkcionirati u javnosti, neophodno je razviti kriterije koji će mu to omogućiti. Hermeneutika je glavna karakteristika funkcioniranja teologije u javnosti, tj. „otkrivanja vlastite partikularnosti“. Teolog, prema Tracyju, može iznijeti u javnost vlastiti klasik samo ukoliko je hermeneutički teolog, tj. ako je uspio istraživanjem i reinterpetacijom vlastitoga klasika učiniti ga pristupačnim svim trima teološkim javnostima. Hermeneutika će pomoći teolozima da vlastiti klasik iznesu u javnost tako da kršćanski klasik bude razumljiv u svim područjima javnosti. Teološko djelovanje je po svojoj naravi hermeneutičko. Dapače, Tracy ide još dalje u svom istraživanju smještajući hermeneutiku u samo središte bilo kojeg razmišljanja dajući na taj način hermeneutici univerzalni karakter.

³⁹⁸ *Isto*, 312.

³⁹⁹ *Usp. Isto*, 405.

⁴⁰⁰ *Isto*, 405.

Drugo, analoška imaginacija je strategija koja može povezati religiozno iskustvo koje je prisutno u svim klasicima. Tracy univerzalno iskustvo religioznoga područja u ljudskome životu naziva iskustvo tajanstvenoga. Dakle, iskustva religioznoga u svim tradicijama i kulturama mogu se svesti pod zajednički nazivnik zvan „tajanstveno“. Ovaj pojam obuhvaća iskustva u najrazličitijim tradicijama, od iskustva tajanstvenoga u monoteističkim religijama do iskustva tajanstvenoga u budizmu, hinduizmu, taoizmu i primitivnim religijama. Tracy naglašava sljedeće: „U međuvremenu trebao bi postojati neki način da se izrazi naša zajednička nada i naša nezajednička iskustva tajanstvenoga kroz naslov analoška imaginacija.“⁴⁰¹ Analoška imaginacija povezuje iskustvo tajanstvenoga u svim klasicima i omogućava međusobno razumijevanje klasika. To ne znači nipošto, i to Tracy neprestano napominje, kako će ovdje doći do određenog slaganja i pronalaska konačnog zajedničkog univerzalnog religijskog polazišta, nego će analoška imaginacija poći upravo suprotnim putem: kako bi sažeto izrazila bit vlastitog klasika u javnom području, bit religioznog iskustva koje univerzalnim rječnikom nosi ime „tajanstveno“, teolog će produbljivati vlastito iskustvo temeljnih sadržaja vjere i redefinirati vlastitu tradiciju i iskustvo što će mu omogućiti bolje i jasnije razumijevanje i življenje vlastite vjere. Valja naglasiti kako analoška imaginacija za Tracyja nije reduciranje vlastite kršćanske pozicije na neku univerzalnu opciju, niti je relativiziranje drugih pozicija na neku univerzalnu opciju. Naziv „tajanstveno“ samo služi Tracyju da omogući najširi aspekt razumijevanja onoga što svaka tradicija i religija nosi u svojoj biti, a to je religiozno iskustvo u najširem značenju te riječi. Svakako da bi bilo bolje da je Tracy posvetio jedno poglavlje razumijevanju religioznog iskustva u različitim tradicijama i kulturama jer je pitanje religioznog iskustva uvijek problematično ako ga želimo smjestiti u univerzalni kontekst. Stoga, doprinos analoške imaginacije ne treba gledati kroz konačna moguća slaganja između religija i različitih tradicija, nego upravo suprotno, njezin je doprinos kroz jasnije ocrtavanje granica koje omogućuje bolje međusobno razumijevanje.⁴⁰²

Treće, analoška imaginacija u procesu samoizlaganja vlastite partikularnosti treba se voditi određenim kriterijima kako bi poštivala sve realne zahtjeve kritičkog mišljenja. Na ovome mjestu Tracy ostaje na poziciji iz BRO prema kojoj se u međusobnoj kritičkoj korelaciji zajedničkog ljudskog iskustva i jezika i kršćanske stvarnosti treba ravnati prema kriteriju prikladnosti iskustvu i kriteriju primjerenosti kršćanskim tekstovima. Rezultat međusobne kritičke korelacije treba biti jasan iskustvu i kršćanskim tekstovima. Prvi kriterij, kriterij

⁴⁰¹ *Isto*, 363.

⁴⁰² *Usp. Isto*, 450.

prikladnosti iskustvu, Tracy u BRO proširuje na još tri kriterija: kriterij značajnosti, kriterij značenja i kriterij istine. U AI analizira teološke kriterije sistematske i praktične teologije. Ne treba zaboraviti kako je BRO ipak teološki rad unutar fundamentalne teologije i kako gore navedeni kriteriji vrijede za fundamentalnu teologiju. Glavni kriterij sistematske i praktične teologije je kriterij istine kao otkrivanja i transformacije.⁴⁰³ Taj kriterij uključuje u sebi kriterij kojim će se konačno presuditi u sukobima koji proizlaze iz korelacija.⁴⁰⁴ Unutar tog glavnog kriterija važan je kriterij relativne prikladnosti koji se u tumačenju klasika vodi hermeneutičkim kriterijem. Kriterij relativne prikladnosti, nadalje, u sebi uključuje sljedeća tri kriterija: kriterij unutrašnjeg konceptualnog slaganja, tj. nastojanje da određeni klasik zadovoljava sve uvjete unutar određene tradicije kako bi baš on bio proglašen temeljnim sadržajem te iste kulture ili tradicije, kriterij egzistencijalne značajnosti za situaciju u kojoj se čovjek nalazi i kriterij prikladnosti zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku. Dakle, klasik treba biti prikladan i razumljiv svim klasicima u javnom području ali treba i odgovarati zahtjevima i naglascima klasika vlastite provenijencije.

Nadalje, klasik treba biti smislen i logičan u svom izričaju, egzistencijalno značajan i razumljiv općem ljudskom iskustvu. Ukoliko se ne poštuje jedan od ovih kriterija, klasik ne može izraziti svoju puninu i svoje značenje ne samo u javnom području među drugim klasicima, već ne može biti jasan i razumljiv unutar vlastite tradicije i kulture. Apsolutnu prikladnost i slaganje nemoguće je postići, no relativna prikladnost u pojedinim situacijama je moguća.⁴⁰⁵

Dakle, unutar fundamentalne teologije važni su sljedeći kriteriji: kriterij prikladnosti iskustvu i kriterij primjerenosti tekstu. Prvi kriterij u sebi sadrži sljedeća tri kriterija: kriterij značajnosti, značenja i istine. Unutar sistematske teologije najvažniji je kriterij istine kao otkrivanja i transformacije koji obuhvaća u sebi također sljedeće kriterije: kriterij relativne prikladnosti, hermeneutički kriterij, kriterij unutrašnjeg konceptualnog slaganja, kriterij egzistencijalne značajnosti za situaciju te konačno, kriterij prikladnosti zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku.

Četvrto, cilj analoške imaginacije je autentična konverzacija koja je moguća ukoliko ju sami konverzacijski partneri omoguće i ako se oslobode egoističnih težnji u konverzaciji. Tracy

⁴⁰³ Usp. *Isto*, 407.

⁴⁰⁴ Usp. *Isto*, 422.

⁴⁰⁵ Usp. *Isto*, 421-422.

konverzaciju uspoređuje s Gadamerovim modelom „igre“ kojim shvaćamo umjetničko djelo.⁴⁰⁶ Poput Gadamerovog modela igre u kojem akteri „gube“ sebe, slično se događa i u konverzaciji: svi sudionici konverzacije trebaju napustiti egoistične težnje u konverzaciji, kao i težnje za dominacijom i nametanjem vlastitih uvjerenja. Konverzacija se događa kada konverzacijski partneri dopuste da prevlada sami sadržaj.⁴⁰⁷ No, konverzacija je također moguća ukoliko svaki sudionik konverzacije ima volju ponovno preispitati najvažnije sadržaje vlastite tradicije i religije pronalazeći klasik, i ukoliko ima volje za slušanjem, ali i za sukobljavanjem i raspravljanjem u konverzaciji. Ova dva momenta konverzacije Tracy naziva „samopoštovanje“ i „samoizlaganje“.⁴⁰⁸ Prvi korak analoške imaginacije je otkrivanje vlastite partikularnosti i utvrđivanje klasika. Drugi korak je samoizlaganje vlastite partikularnosti i upravo on omogućuje analošku imaginaciju. Konverzacija ne znači jednostavno slaganje u razgovoru, nego pretpostavlja puno više dinamike i tenzija. Tracy naglašava: „Potreba za konverzijom – izražena u različitim strategijama sukoba, argumenata, konflikata, uvjeravanja i iznad svega koncentrirana na sadržaj – trebala bi osloboditi kršćanske teologe prema potpunijoj suvremenoj mogućnosti analoške imaginacije.“⁴⁰⁹ Dakle, Tracyjev zahtjev za konverzijom sve je samo ne potraga za jednostavnim slaganjem i traženjem univerzalnog zajedničkog religioznog nazivnika pod koji se mogu svesti sve tradicije, kulture i religije. Nadalje, autentična konverzacija za Tracyja ne odnosi se na klasično školsko upoznavanje drugih religija i tradicija nakon sažetih sistematskih prikaza osnovnih sadržaja vlastite vjere, nego se odnosi na upoznavanje drugih religija i tradicija na samom početku sistematske teologije. Suvremena pluralistička situacija zahtjeva od teologije da proučavanje drugih religija i tradicija smjesti na početak svojeg teološkog istraživanja i naučavanja, a ne negdje u zadnju rubriku. U tom smislu Tracy jasno daje do znanja sljedeću programatsku tezu: „Ali da se ona mora dogoditi – na samom početku, a ne na kraju kršćanske sistematike vjerna našoj situaciji i njezinim nadama i zahtjevima za globalnom humanošću – sasvim je očito.“⁴¹⁰

Peto, analoška imaginacija je u prvom redu vođena hermeneutikom kao univerzalnim načinom razumijevanja. Hermeneutičko razumijevanje omogućuje konverzaciju kao cilj analoške imaginacije. U AI hermeneutika zauzima mnogo važnije mjesto nego u BRO, jer je postala

⁴⁰⁶ Tracy u PA dalje razrađuje ovaj nacrt konverzacije kao igre. Usp. PA, 17-18.

⁴⁰⁷ Usp. AI, 452.

⁴⁰⁸ Usp. *Isto*, 452-453.

⁴⁰⁹ *Isto*, 446-447.

⁴¹⁰ *Isto*, 449.

temeljno teološko polazište sistematske teologije i predstavlja srž Tracyjevog teološkog zaokreta. Hermeneutika, prvenstveno Gadamerovog i Ricoeurovog tipa, omogućava konverzaciju. Specifičnost Tracyjevog hermeneutičkog zahtjeva je što pronalazi srednji put između Ricoeurovog objektivizma i racionalizma tumačenja i Gadamerove antimetodološke hermeneutike. Za sada je dovoljno samo naznačiti kako je u funkcioniranju analoške imaginacije koja slijedi detektiranje klasika pojedinih religija i tradicija, neophodno, prema Tracyju, insistirati na hermeneutici. Autentična konverzacija, do koje nas je dovela analoška imaginacija, ostvaruje iskustvo razumijevanja koje je hermeneutičko. Tracy piše: „Riječ 'hermeneutički' najbolje opisuje to ostvareno iskustvo razumijevanja u konverzaciji.“⁴¹¹

U kasnijim svojim radovima Tracy razrađuje koncept konverzacije, pogotovo u PA. Također, vrlo je značajno napomenuti kako Tracy razvija teoriju mogućnosti.⁴¹² Naime, unutar konverzacije otvara se mnoštvo „pozitivnih stvarnosti“⁴¹³, tj. mogućnosti koje bi trebale svakog istinskog kršćanina otvorenog iskrenoju konverzaciji, naučiti novim „mogućim putevima bitka-u-svijetu“⁴¹⁴.

Šesto, Tracyja zanima koja vrsta teološkog jezika može odgovoriti na zahtjeve analoške imaginacije. Kakav bi trebao biti teološki jezik koji bi omogućio razumijevanje klasika čija će razumljivost odgovarati kriterijima relativne prikladnosti ljudskom iskustvu i kršćanskim tekstovima? Teologija, prema Tracyju, treba upotrebljavati specifičan teološki jezik koji će istovremeno ostati vjeran religioznom jeziku i zahtjevima kritičke refleksije.⁴¹⁵ Ukoliko ostane samo vjeran religioznom jeziku i unutarcrkvenom razumijevanju, ne obazirući se na kritičku refleksiju koja od njega zahtjeva razumljivost u svim područjima javnosti, postoji opasnost da ostane zatvoren za ulazak u bilo kakvu konverzaciju.

S druge strane, ukoliko teološki jezik nastoji isključivo istražiti najprikladniji modus funkcioniranja u javnosti koji će moći podnijeti kritičku refleksiju ne obazirući se na vjernost religioznom jeziku, vrlo lako može izgubiti vlastiti identitet. U Tradiciji takvu zadaću izvršavali su dijalektički i analoški jezik. Analogija se koristi u različitim znanostima, od filozofije, prava pa sve do fizike i biologije. Za nas je, dakako, relevantna analogija koja se koristi u filozofiji, a odnosi se na sličnosti, ali i moguće različitosti nekih pojava do kojih se dolazi međusobnim

⁴¹¹ *Isto*, 101.

⁴¹² Usp. David TRACY, *Christianity in the Wider Context: Demands and Transformation*, 12-15.

⁴¹³ *Isto*, 13.

⁴¹⁴ *Isto*, 13.

⁴¹⁵ Usp. AI, 408.

uspoređivanjem. Analoški jezik je „jezik uređenih odnosa koji izriču sličnosti-u-različitosti“⁴¹⁶. Analogija nam omogućava red među odnosima koji je „utemeljen na različitim, ali sličnim odnosima svake analogije prema nekom primarnom žarišnom značenju, nekoj prvoj analogiji“⁴¹⁷. Za kršćansku teologiju prva analogija je događaj Isusa Krista prema kojoj sve ostale stvarnosti, kao što su npr. svijet i drugi, uređuju svoj odnos.⁴¹⁸ U tom procesu jednako su važne sličnosti i različitosti do kojih se dolazi međusobnim uspoređivanjem različitih dimenzija ljudskog života s prvom analogijom – događajem Isusa Krista, kao i pozitivne izjave i negacije.⁴¹⁹ Negacije su jednako važne za Tracyja kao i pozitivna izricanja jer ukazuju na sličnosti koje Tracy naziva „sličnosti-u-razlici“⁴²⁰. Teologija koja favorizira analoški jezik ne smije izgubiti iz vida dinamiku između sličnosti i razlike te pozitivnih izjava i negacija. Što će se dogoditi ako teologija izgubi tu „dijalektičku svijest unutar same analogije“⁴²¹? Odgovor donosi sam Tracy: „Tamo gdje analoške teologije izgube tu svijest za nijekanje, tu dijalektičku svijest unutar same analogije, one će proizvesti ne vjerojatnu harmoniju između različitih sličnosti u cijeloj stvarnosti, nego teološki ekvivalent 'jeftine milosti': dosadu, jalovost i ateološku viziju mrtvačke univočnosti.“⁴²² Takve će analogije, koje izriču „sličnosti-u-razlici“, teologe dovesti do uređenih odnosa među važnim fenomenima ljudskoga života. Pitanje Boga, svijeta i pojedinca u odnosu prema prvoj analogiji – događaju Isusa Krista – odredit će teološko istraživanje koje će se moći jednostavno i jasno sistematizirati. I taj analoški proces neće nikada ponuditi konačno rješenje jer će se neprestano mijenjati kulturalni i egzistencijalni kontekst sekundarnih analogija, kao što su npr. društvo, priroda, pojedinac, drugi i nadnaravno. Problem pojedinca i društva u europskom i azijskom konceptu u odnosu prema prvoj analogiji nipošto nije jednoznačan, niti se ne može sa sigurnošću reći da će za dvadeset ili pedeset godina biti kakav je i danas. Ili, na primjer, razmatranje teoloških pojmova kao što su sloboda i siromaštvo uvijek će nositi sa sobom različite konotacije ovisno o svojem kulturalno-geopolitičkom kontekstu.

Stoga se čini razumljivim Tracyjev uvid kako nove situacije neprestano oslobađaju nove analoške jezike.⁴²³ S druge strane, dijalektički teološki jezik u svim svojim najrazličitijim

⁴¹⁶ *Isto*, 408.

⁴¹⁷ *Isto*, 408.

⁴¹⁸ Usp. *Isto*, 408.

⁴¹⁹ Usp. *Isto*, 409.

⁴²⁰ *Isto*, 409.

⁴²¹ *Isto*, 413.

⁴²² *Isto*, 413.

⁴²³ Usp. *Isto*, 420.

formama od Bartha do ranog Tillicha izriče jednu zajedničku stvar: kako bi se utemeljio teološki jezik, potrebne su nam negacije. Njegova teza ovako glasi: „Ono što propovijedana riječ otkriva autentičnoj kršćanskoj vjeri, teološki jezik mora ponovno izraziti u refleksivnoj formi na početku negativne dijalektike.“⁴²⁴ Neprestano naglašavanje dimenzije negacije u tradiciji dijalektičkog i analoškog jezika omogućava Tracyju izbjegavanje već spomenute opasnosti koja danomice prijete teologiji – pružanje slike „lažne harmonije“⁴²⁵. Na koji način na kraju funkcionira teološka analogijska imaginacija? Njezina aktivnost mogla bi se opisati u tri koraka: u prvom koraku sama teologija usuglašava se oko prve analogije, zatim se na temelju prve analogije razvija sistematska teologija, i u trećem koraku pokazuju se sličnosti i različitosti sekundarnih analogija u odnosu na prvu analogiju.⁴²⁶

6.4. Postliberalna kritika analoške imaginacije Georga Lindbecka

Analoška imaginacija zahtjeva da se teologija u prvom redu više ne shvaća kao unutarcrkvena stvarnost, nego bitno javnom stvari. Tracy stoga spada u onaj krug teologa koji zagovaraju javni karakter teologije. Najžešću kritiku Tracyjevog polazišta iznijeli su teolozi koji smatraju kako teologija ne treba imati javni karakter. Valja istaknuti kako je po svoj prilici najveću i najopsežniju kritiku analoške imaginacije, uputio predstavnik Yale teološke škole George Lindbeck svojim djelom *Narav nauke: religija i teologija u postliberalnom dobu*⁴²⁷. Stoga ćemo na prvom mjestu istaknuti raspravu o javnosti teologije u misli Georga Lindbecka.

Kako bi razumjeli Lindbeckovu kritiku, treba je smjestiti u širi okvir rasprave između Yale i Chicago teološke škole. Stoga je prije pregleda Lindbeckove pozicije neophodan kratak uvid u postliberalizam.

⁴²⁴ Isto, 415.

⁴²⁵ Isto, 421.

⁴²⁶ Usp. Isto, 410-411.

⁴²⁷ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Također, moglo bi se za adekvatan primjer rasprave Yale-Chicago škole uzeti i rasprava između Hansa Freia i Davida Tracyja. Detaljnije o toj raspravi usp.: Mike HIGTON, Hans Frei and David Tracy on the Ordinary and the Extraordinary in Christianity, u: *The Journal of Religion*, 79 (1999.) 4, 566-591. Highton pokušava u svom članku približiti misao ove dvojice autora tako što odbacuje najčešća kriva razumijevanja teološke misli Freia i Tracyja. Također usp. sljedeće kritike Tracyjeve pozicije: William PLACHER, Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology, u: *The Thomist*, 49 (1985), 3, 392-416.; Charles WINQUIST, Analogy, Apology, and the Imaginative Pluralism of David Tracy, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 16 (1988.) 2, 307-319.

6.4.1. Postliberalizam

Postliberalizam je teološki pokret koji je nastao u Sjedinjenim Američkim Državama osamdesetih godina prošloga stoljeća koji je kritički tumačio liberalnu teološku opciju naglašavajući vjersku tradiciju, a ne iskustvo, kao temelj teološkog programa.⁴²⁸ Autori kao što su Hans Frei, Paul Holmer, David Kelsey, George Lindbeck, Ronald Thiemann i William Placher zagovaraju odbacivanje prosvjetiteljske racionalnosti i liberalnog usuglašavanja vjere i kulture.⁴²⁹ Ovi su se autori uglavnom povezivali sa Sveučilištem u Yaleu, pa se i zastupnici postliberalizma nazivaju predstavnicima Yale škole. S druge strane, teolozi i filozofi koji su bili većinom vezani uz teološki fakultet u Chicagu, poput Davida Tracyja, nazivaju se predstavnicima Chicago škole u raspravi koja je nastala između Yale i Chicago škole.

Dakle, postliberalizam, kao što i sam naziv govori, sadrži u sebi nešto što slijedi nakon liberalizma. Liberalizam koji je nastao u protestantskim krugovima kao i njegova katolička verzija – modernizam, željeli su obnoviti kršćanski nauk u svjetlu novih znanstvenih postignuća te uskladiti moderna znanstvena postignuća i kršćansku vjeru, Darwinovu teoriju evolucije i kršćanski nauk o stvaranju te opće ljudsko iskustvo i kršćansku doktrinu. Najznačajniji predstavnici liberalizma Friedrich Schleiermacher i Paul Tillich teološki promišljaju o poziciji ljudske situacije koju uzimaju za *locus theologicus*. S druge strane, katolička verzija liberalizma – modernizam, također želi pomiriti nova znanstvena postignuća i vjerska uvjerenja. Alfred Loisy, George Tyrell i Ernesto Buonaiuti, nadahnjujući se na Blondelu koji je tezom o prisutnosti transcencije u egzistenciji racionalizirao kršćanstvo i filozofiji dao religiozni duh, kao i na Bergsonu koji se isticanjem intuicije suprotstavio pozitivizmu Augusta Comtea, kritički ispituju Bibliju na temelju novih znanstvenih postignuća i teološki nauk pokušavaju prilagoditi vremenu u kojem žive. Spomenimo također kako su rasprave o modernizmu bile prisutne i na našim područjima. U časopisu *Hrvatska straža* izlazila je vrlo burna rasprava između samog uredništva časopisa iza kojeg je najvjerojatnije stajao biskup Antun Mahnić i dr. Frana Barca, profesora

⁴²⁸ Usp. Alister E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, 140-142.

⁴²⁹ Najznačajnija djela koja ubrajamo u postliberalnu teologiju su sljedeća: Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, 1980.; David KELSEY, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, 1975.; Paul HOLMER, *The Grammar of Faith*, New York, 1978.; George LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age.*; Ronald E. THIEMANN, *Revelation and Theology: The Gospel of Narrated Promise*, Notre Dame, 1985.; William C. PLACHER, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, 1989.

fundamentalne teologije iz Zagreba. Barca je *Hrvatska straža* optužila za modernističke tendencije pod utjecajem Blondela.⁴³⁰

Papa Pio X. je 1907. osudio modernizam u dekretu *Lamentabili* i enciklici *Pascendi dominici gregis* smatrajući kako je modernističko tumačenje kršćanskih dogmi neprihvatljivo. Dogme nisu uvjetovane konkretnom povijesnom situacijom. Također je 1910. uveo za sve profesore na katoličkim učilištima antimodernističku zakletvu dokumentom *Sacrorum antistitum*. Odgovor na liberalizam i modernizam nije se dugo čekao ni u protestantskoj teologiji. Karl Barth, kao i kasnije Reinhold Niebuhr u Sjevernoj Americi, smatraju kako liberalno-modernistička teološka opcija nije održiva. Uloga teologije je kroz Pismo upoznati Boga. Barth ističe kako se Bog samoobjavljuje u Isusu Kristu i kako Bog nije u kontinuitetu s ljudskim iskustvom, nego ga nadilazi. Bog je transcendentan čovjeku za Bartha. Time je otvoren put novom razumijevanju teologije. Tillich-Niebuhrovo razumijevanje teologije kao traženje odgovara iz Pisma na pitanja koja postavlja ljudska situacija, zamijenjeno je Barthovim shvaćanjem teologije kao odgovaranje na Božju Riječ koja se objavila u Isusu Kristu.

Postliberalizam je nastavak barthovske tradicije koja se suprotstavila liberalno-modernističkoj opciji. Istražuje najznačajnije biblijske elemente, ali ne više tako da ih usklađuje s vremenom u kojem trenutno kršćanstvo živi, nego s općim biblijskim načelima. Stoga situacija i ljudsko iskustvo ne igraju više nikakvu ulogu za postliberalne teologe jer žele pronaći načela koja određuju bit tradicije kršćanskog nauka. Ta načela mogu se otkriti u pripovjedačkom stilu Pisma. Okret ka narativnom pripovjedačkom stilu je, prema Scottu Hollandu, „najznačajniji metodološki naglasak kasnog 20. stoljeća u teologiji, hermeneutici i kritičkoj teoriji“⁴³¹. Holmerova osnovna teza je kako kršćanstvo ima vlastitu gramatiku čija pravila igre valja naučiti i savladati kako bi se došlo do biblijskih načela.⁴³² Lindbeck pak piše o religiji kao kulturalnom sistemu koji ima vlastita pravila.⁴³³ Svako teološko pitanje i doktrina utemeljuje se i otkriva unutar zatvorenog odnosa Pismo – Tradicija – Crkva.

Dakle, možemo reći kako je postliberalna teologija barthovski odgovor na liberalno-modernističke težnje koje su započete na početku dvadesetog stoljeća, a nastavljene u sedamdesetim i osamdesetim godinama prošloga stoljeća. Otvoreni i izvancrkveni teološki

⁴³⁰ Vidi o tome prikaz rasprave u: Tomislav IVANČIĆ – Zoran TURZA, Teološki model Frana Barca u djelu 'O modernoj katoličkoj apologetici', *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 4, 777-791.

⁴³¹ Scott HOLLAND, *How Do Stories Save Us?*, Leuven, 2006., 71.

⁴³² Usp. Paul HOLMER, *The Grammar of Faith*, New York, 1978.

⁴³³ Usp. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, 1984.

liberalno-modernistički pristup zamijenjen je zatvorenim i unutarcrkvenim pristupom. Sada nam preostaje detaljnije vidjeti na koji se način George Lindbeck uklapa u postliberalnu opciju.

6.4.2. Teološka pozicija Georga Lindbecka

Lindbeck u djelu *Narav nauke: religija i teologija u postliberalnom dobu* predlaže novi teološki model utemeljen na gore opisanoj kritici liberalizma. Lindbeck je razočaran dosadašnjim neadekvatnim kategorijama kojima se pristupa problemima, a koje su izražene u dogmama.⁴³⁴ Stoga predlaže „nove i bolje načine razumijevanje njihove naravi i funkcije“⁴³⁵, kao i novo postliberalno shvaćanje religije. Opisuje tri postojeće teorije religije: prva teorija naglašava spoznajne aspekte religije i naziva ga propozicijskim modelom koji je dominirao tradicionalnim crkvenim naukom, druga teorija preferira doživljajno-izražajne aspekte religije i prisutna je u liberalnoj teologiji koja je počela s Friedrichom Schleiermacherom, a treća teorija, čiji su glavni predstavnici Rahner, Lonergan i Tracy, kombinira prve dvije teorije.⁴³⁶ Lindbeck predlaže novu teoriju religije. Religija se u tom konceptu ne orijentira isključivo na svoju simboličku funkciju ili na svoju istinosnu funkciju, nego na vlastita pravila koja određuju govor. Religije su „viđene kao opsežne interpretativne sheme, obično utjelovljene u mitovima ili pričama i snažno ritualizirane, koje izgrađuju ljudsko iskustvo i razumijevanje sebe i svijeta“⁴³⁷. Takav pristup Lindbeck naziva „kulturno-lingvističkim“⁴³⁸. Lindbeck u svojoj argumentaciji zapravo slijedi doprinose Clifforda Geertza, teoretičara religije, koji se u svojim djelima orijentirao na uži pristup religiji kao „sistemu značenja“ koje jednostavno treba otkriti, a ne na širem pristupu religiji koji uključuje proučavanje psihološko-socijalnog stanja religioznih kao i šireg društvenog konteksta u kojima je pojedina religija nastala.⁴³⁹

Dakle, religije se isključivo vežu uz pojedine interpretativne jezične strukture čija pravila i vještine treba naučiti i vježbati kako bi se moglo biti punopravnim prakticirajući član pojedine religije. Doktrinarne sheme kulturno-lingvističkog teološkog pristupa treba tumačiti unutar same zajednice, Pisma i Tradicije, a ne tražeći pomoć izvana u iskustvu ljudske situacije. Na taj način

⁴³⁴ Usp. *Isto*, 7.

⁴³⁵ *Isto*, 7.

⁴³⁶ Usp. *Isto*, 16-17.

⁴³⁷ *Isto*, 32.

⁴³⁸ *Isto*, 18.

⁴³⁹ Usp. Clifford GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, New York, 1973.

sve elemente ljudskog života, poput istine, ljepote, prirode itd. treba tumačiti unutar kršćanske interpretativne sheme. Takvo tumačenje kulturno-lingvističkog teološkog pristupa Lindbeck naziva intratekstualnim tumačenjem. Geertz piše: „Općenitije rečeno, religija utemeljena u Pismu definira biće, istinu, dobrotu i ljepotu, a i nebiblijska pojednostavljena tih stvarnosti treba preobraziti u biblijske figure (ili tipove ili antitipove). Intratekstualna teologija ponovno opisuje stvarnost unutar biblijskog okvira radije nego da prevodi Pismo u izvanbiblijske kategorije. Tekst je taj, tako reći, koji apsorbira svijet, radije nego da svijet apsorbira tekst“.⁴⁴⁰ Dakle, intratekstualnost, mogli bismo reći, na jedan zatvoreni i isključivi način tumači svijet i društvo. Dopuštajući da ljudska situacija i povijest utječu na lingvističke interpretacije Pisma kao što je to moguće u liberalnoj tradiciji.

6.4.3. Kritika pozicije Davida Tracyja od strane Georga Lindbecka

Iz gore vrlo sažetog prikaza Lindbeckove pozicije sasvim je jasno u kojem smjeru će ići njegova kritika Tracyja i kako se zapravo njegova i Tracyjeva pozicija nalaze na sasvim suprotnim stranama teološkog spektra. Lindbeck smješta Tracyjevu teologiju u doživljajno-izražajni model zajedno s Rahnerom i Lonerganom. Naime, temeljna razlika između Lindbecka i Tracyja je u njihovom razumijevanju religije. Lindbeck preferira Geertzov jezično-kulturalni tip religije, dok Tracy zagovara Eliadeov objaviteljski tip religije.

U središtu Lindbeckovog modela nalazi se njegovo tumačenje religije. Ne postoji mogućnost, prema Lindbecku, da se religiozno iskustvo, dakle neko najopćenitije tumačenje religije, svede na zajednički nazivnik kako to Tracy čini. Religije su za Lindbecka interpretativne sheme pojedinih tradicija, a ne nešto što se veže uz zajedničko iskustvo svih ljudi. Ono što svaki čovjek doživljava u graničnim situacijama, pitanjima i iskustvima može se, prema Tracyju, imenovati zajedničkim ljudskim iskustvom i jezikom. No, Lindbeck polazi od suprotne sheme. Za njega je iskustvo moguće tek onda kada se može izreći, kada je „na neki način simbolizirano“⁴⁴¹. Stoga je za Lindbecka na prvom mjestu jezično razumijevanje religije koje verificira njezinu iskustvenu dimenziju kroz rituale i simbole. U takvoj postliberalnoj koncepciji svaki pokušaj da religija stupi u javno područje je neodrživ. Religija nema potrebu iznositi vlastite religiozne

⁴⁴⁰ George LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 118.

⁴⁴¹ *Isto*, 37-38.

stavove i uvjerenja u javno područje, niti ih na određeni način prilagođavati tako da ih se može razumjeti u širem javnom kontekstu, nego ona zahtijeva upravo suprotno – da svaki onaj koji želi upoznati religiju nauči i savlada jezične vještine i strukture koje se nalaze unutar te iste religije. Javnost, podvrgavanje javnim kriterijima i kritička korelacija su sasvim neupotrebljivi teološki alati za Lindbecka.

S druge strane, naznačili smo kako su iznošenje klasika vlastite tradicije u javnost i međusobna kritička korelacija ključni elementi Tracyjevog argumenta. Tracy smatra kako Lindbeckov intratekstualni prijedlog treba učiniti korak naprijed prema javnom području, tj. treba napustiti gramatičku analizu i poduzeti retoričku analizu.⁴⁴² Ukoliko to ne učini, Lindbeckov program ostat će zatvoren za svaki dijalog s drugačijim svjetonazorom. Holland u svojoj interpretaciji Chicago-Yale debate apostrofira upravo tu specifičnost: „Dok se čini kako su Yale teolozi zainteresiraniji za čuvanjeispravnosti njihove zajedničke priče, dotle su, privučeni djelom Davida Tracyja i Chicago škole, zainteresiraniji za teologiziranje koje osluškuje druge ljudske priče“.⁴⁴³ Dapače, Holland je još kritičniji kada ističe opasnost da postliberalna teologija lako može postati sektaškom teologijom.⁴⁴⁴

6.5. Kritički osvrt na teološku strategiju analoške imaginacije

AI je teološko djelo iz područja sistematske teologije. Njezino je područje istraživanja različito od BRO koje je djelo iz područja fundamentalne teologije. Iako u smislu prelaženja na drugi dio trilogije, iz područja fundamentalne na sistematsku teologiju, postoji u Tracyjevoj misli logična opravdanost i kontinuitet, ipak u temeljnom pristupu hermeneutici kao općem načinu razumijevanja postoji diskontinuitet. William Shea smatra kako je pitanje istine u AI postavljeno bitno drugačije od pitanja istine u BRO. Naime, Shea tvrdi kako je Tracyjevo hermeneutičko razumijevanje istine kao očitovanja ništa drugo nego napuštanje tradicionalno-fenomenološkog

⁴⁴² Usp. David TRACY, Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection, u: *The Thomist*, 49 (1985.) 3, 460-472.

⁴⁴³ Scott HOLLAND, *How Do Stories Save Us?*, 98.

⁴⁴⁴ Usp. *Isto*, 99. Sličnu opasku o zatvorenosti Lindbeckovog programa iznosi Stephen Stell smatrajući kako je Lindbeckov program izoliran i nepovezan sa socijalno-znanstvenim okvirom. Usp. Stephen STELL, Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics: Beyond Lindbeck and Tracy, u: *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1993.) 4, 679-703. Za daljnju valorizaciju ove rasprave vidi također: Kristin HEYER, How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate between David Tracy and George Lindbeck, u: *Political Theology*, 5 (2004.) 3, 307-327.; Richard LINTS, The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 61 (1993.) 4, 655-677.

argumenta iz *Blagoslovljenog bijesa za redom*.⁴⁴⁵ Te se dvije stvari nikako ne mogu pomiriti. Za Sheu je ovdje riječ o prekidu i diskontinuitetu. Tracy će u svom odgovoru istaknuti kako se ovdje nikako ne radi o diskontinuitetu, nego o različitim teološkim disciplinama. Fundamentalna teologija traži općenita načela koja trebaju voditi teološko istraživanje, dok sistematska teologija zadire u konkretnu situaciju koja se istražuje. Istina kao očitovanje u sistematskoj teologiji nije za Tracyja u sukobu s transcendentnom analizom općih uvjeta mogućnosti samog očitovanja. Iako se, kao što smo već nekoliko puta napomenuli, radi o različitim teološkim područjima, ne može se negirati općenita promjena valoriziranja hermeneutike u AI od one u BRO. Pitanje istine je u AI smješteno u širi okvir hermeneutičkog razumijevanja koje je svjesno različitih tradicija i napetosti u dijalogu različitih klasika, dok je pitanje istine u BRO pitanje koje se postavlja unutar metodološkog okvira koji omogućuje, u zadnjem koraku revizionističkog modela, novu disciplinu koja će odrediti status istine u korelaciji rezultata istraživanja dvaju izvora. U BRO se više radi o formalno-metodološkom okviru pristupa istini, što dakako ujedno i spada u područje fundamentalne teologije, dok se u AI radi više o dijaloško-hermeneutičkom pristupu istini. Pitanje istine izlazi iz područja metode revizionističkog modela u područje razumijevanja istine u očitovanju i navješćivanju. S jedne strane se doista i radi o dva različita teološka područja, no s druge strane, ne može se negirati i novi pristup pitanju istine koji proizlazi u AI. Stoga ne čudi Sheina kritika o diskontinuitetu prvog i drugog Tracyjevog djela.

Younhee Kim, također, u svojem doktorskom radu smatra kako je Tracy u AI promijenio svoju osnovnu poziciju. Sada je hermeneutika postala „primarna filozofska refleksija za rasvjetljavanje istine“⁴⁴⁶ što ne znači kako je hermeneutika zauzela isključivi metodološki pristup u radu Davida Tracyja, nego da je postala primarni pristup. Kim dolazi do zaključka kako je hermeneutičkim rasvjetljavanjem istine, na tragu Heideggerovog tumačenja istine kao α - $\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$, tj. otkrivenosti, Tracy napustio fundacionalističko tumačenje istine u čijem je središtu epistemološka sigurnost i otvorio novi pristup istini kao „očitovanju“. Takav model istine zahtijeva nešto drugačiju strategiju u pluralističkoj situaciji.⁴⁴⁷ Zato, smatra Kim, Tracy insistira

⁴⁴⁵ Usp. William SHEA – David BURRELL – Bernard COOKE – William O'BRIEN – David TRACY, Review Symposium, u: *Horizons* 8 (1981.) 3, 313-389. Ovaj časopis je redovito objavljivao recenzentski simpozij u kojem bi nekoliko teologa kritički analizirali neku važnu teološku knjigu i kojima je autor u istom broju mogao odgovoriti na upućene kritike. 1981. William M. Shea, David Burrell, Bernard Cooke i William James O'Brien prihvatili su se tog zahtjevnog zadatka iščitavanja *Analoške imaginacije*.

⁴⁴⁶ Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 299.

⁴⁴⁷ Usp. *Isto*, 301.

na modelu konverzacije koji ima karakter igre. No, ako se uzmu u obzir dva različita teološka područja kojima Tracy naznačuje njihove glavne principe i čije teme razrađuje u drugom dijelu rada, kako BRO tako i AI, ne vidimo zašto transcendentalno-metafizičko-procesni pristup ne bi mogao odgovarati fundamentalnoj teologiji, a hermeneutički sistematskoj. Valja istaknuti kako se ne radi o zamjeni pristupa nego o dva različita teološka područja na temelju kojih je evidentno kako je hermeneutički pristup stubokom promijenio Tracyjev pristup teologiji. Ono što smatramo vrlo bitnim, a sa čim možda na početku istraživanja nije računao ni sam Tracy, jest činjenica da ga je hermeneutika odvela dalje nego što je planirao. Hermeneutika je postala ključno polazište sistematske teologije, a ne samo tehnika ili disciplina koja će omogućiti sistematsku teologiju. Postala je središnjom točkom sistematske teologije toliko da se čak može govoriti o Tracyjevoj hermeneutičkoj, a ne sistematskoj teologiji.

Nadalje, čitatelju se može činiti kako Tracy stoji unutar liberalne teološke tradicije jer daje veliki značaj ljudskom iskustvu koje unutar njegove misli nedvosmisleno zauzima status teološkog izvora. Ljudsko iskustvo je područje teološkog istraživanja jer se unutar njega Bog objavljuje. Unutar liberalne tradicije ovakav pristup je sasvim prihvatljiv.⁴⁴⁸ No, treba napomenuti kako je već u BRO očito kako se Tracy udaljava od liberalne tradicije. To se može potvrditi na sljedećem primjeru. Tracy u BRO nabroja teološke modele od kojih je jedan liberalni teološki model čije karakteristike opisuje i nabroja njegove prednosti i nedostatke. Nakon što je opisao četiri glavna teološka modela Tracy predlaže peti – revizionistički model. Na taj način Tracy jasno daje do znanja kako je liberalna tradicija nedostatna za suvremenu pluralističku situaciju i nastoji konstituirati revizionistički model. U AI je također evidentno kako se treba izvršiti svojevrsna reinterpretacija kršćanske stvarnosti kako bi se stupilo u širi kulturalni dijalog. Svaki teolog ima dužnost, smatra Tracy, pronaći temeljne klasik vlastite tradicije, što zahtijeva reviziju i reinterpretaciju vlastite kršćanske stvarnosti, kako bi mogao iskreno i otvoreno ući u konverzaciju, koja je, kao što smo uočili neizbježan i temeljni zadatak suvremene teologije.

U narednim poglavljima preostaje nam detaljnije razraditi Tracyjevo tumačenje hermeneutike u BRO i AI kako bi mogli naznačiti temeljne značajke hermeneutičkog zaokreta i iznijeti nacrt svojevrsne „hermeneutičke teologije“ Davida Tracyja.

⁴⁴⁸ Usp. John VISSERS, *Interpreting the Classic: The Hermeneutical Character of David Tracy's Theology in the Analogical Imagination*, u: *Calvin Theological Journal*, 25 (1990.) 2, 194.

7. Hermeneutički pristup u *Blagoslovljenom bijesu za redom*

7.1. Uvodne napomene

Nakon što smo naznačili glavne teme BRO i AI u ovom poglavlju obrazložiti ćemo u čemu se sastoji Tracyjev hermeneutički zaokret. Kada se spominje hermeneutička teologija Davida Tracyja valja imati na umu da ona nije sustavno razrađena, nego se može iščitati, prije svega, iz AI, a onda i iz njegovih kasnijih radova. U ovom radu želimo predložiti tumačenje teologije Davida Tracyja kao tipično hermeneutičke teologije koja je u AI skicirana, ali čiji se elementi mogu u njoj razabrati. Dakle, uvjetno rečeno, može se govoriti o hermeneutičkoj teologiji Davida Tracyja u AI. Dakako da Tracy nije pisao s namjerom da prikaže vlastiti hermeneutički teološki pristup, no ipak želimo istaknuti kako ga je sistematski dio trilogije u kojem je bio otvoren najnovijim filozofskim doprinosima ipak doveo do hermeneutičkog zaokreta.

Prije početka analiziranja najvažnijih elemenata Tracyjevog hermeneutičkog zaokreta napomenimo još jednom kako je BRO djelo iz područja fundamentalne teologije, a AI iz sistematske teologije. To je vrlo važno podcrtati kako ne bismo Tracyjeva različita polazišta i metode shvatili kao napuštanje pozicija i usvajanje novih pozicija, nego kako bismo ih ispravno smjestili u njihov zadani okvir. Ne radi se o promjeni smjera, nego o definiranju polazišta različitih područja. Hermeneutički zaokret očituje se u činjenici da u AI hermeneutika ne izvršava samo metodološku funkciju kao u BRO, nego hermeneutika postaje ključna za razumijevanje teologije. To je ujedno i temeljna teza ovoga rada: hermeneutika nakon AI postaje novo polazište za teologiju.

Kako bi mogli jasno vidjeti u čemu se sastoji Tracyjev hermeneutički zaokret treba naznačiti njegov odnos prema hermeneutici u BRO i u AI. Smatramo kako hermeneutiku u BRO treba promatrati iz šireg teološkog konteksta, to jest iz konteksta njegovog revizionističkog modela, a tek potom iznijeti njegov pristup teoriji tumačenja. To smo i učinili u prethodnim poglavljima. Najprije smo u petom poglavlju ovoga rada iznijeli cjelokupni kontekst BRO koji je ponajprije obilježen Tracyjevim pluralističkim zaokretom, a zatim smo, na sličan način, istaknuli najvažnije teze AI. Kako bi mogli što lakše uočiti glavne elemente hermeneutičkog zaokreta Davida Tracyja prvo ćemo prikazati na koji način hermeneutika funkcionira unutar BRO, zatim ćemo predstaviti njegovu hermeneutiku u AI. U devetom poglavlju navest ćemo glavne

karakteristike njegovog hermeneutičkog zaokreta.

Prije nego se uopće pokuša analizirati Tracyjev pristup hermeneutici u BRO, smatramo kako se ne smije izgubiti iz vida činjenicu da je ona bitno obilježena temeljnom intencijom samoga djela. Kao što smo vidjeli, Tracy u BRO iznosi teološki model koji će, nakon fenomenološke analize zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, povijesno-hermeneutičke analize kršćanske stvarnosti, i međusobno-kritičke korelacije metafizičkom refleksijom odgovoriti na pitanje istine. Hermeneutika se ovdje, zajedno s povijesnom metodom, smješta u područje metode koja pomaže teološkoj analizi. Štoviše, Tracy u BRO razvija hermeneutiku kao dio teološkog procesa oslanjajući se također na Lonerganovo definiranje tumačenja. Lonergan, kao što smo naglasili na početku rada, teologiju definira kao disciplinu koja se sastoji od osam funkcionalnih specijalnosti među kojima je tumačenje na drugom mjestu. Na taj način je sasvim jasna uloga hermeneutike u BRO: ona je metodički korak unutar revizionističkog modela, tj. jedan od mnogih različitih pristupa istraživanja.

Na sljedećim stranicama treba detaljnije prikazati Tracyjevo tumačenje hermeneutike unutar revizionističkog modela.

7.2. Posljedice hermeneutike za teološku hermeneutiku

Tracy iznosi tri posljedice hermeneutike za teološku hermeneutiku.⁴⁴⁹ Sve tri posljedice neupitno se odnose na funkcioniranje hermeneutike unutar njezinog specifičnog zadatka – tumačenja svetopisamskih tekstova. Na prvom mjestu hermeneutika pomaže teološkom tumačenju odbaciti tzv. „psihološko“ tumačenje tekstova i okrenuti se široj perspektivi tumačenja koja ne uzima u obzir istraživanje autora teksta i njegovog svijeta kako bi se bolje razumio tekst, nego također i različite forme diskursa. Tracy piše: „Ova teorija tumačenja može eliminirati psihologizirajuće tendencije dominantne 'divinacijske' teorije tumačenja bez da osporava potrebu za prijašnjim povijesnim radom u rekonstrukciji tekstova koje treba tumačiti i bez cjelokupne negacije bilo kojeg interesa za autorom tekstova – kao što je to „pretpostavljeni autor“.

Zatim, Tracy samim time ograničava hermeneutiku unutar specifičnog tumačenja tekstova kojim se želi odrediti smisao samoga teksta i njegove referente. Ona nipošto nema neku univerzalnu funkciju koja bi odredila i teologiju, nego se isključivo promatra kao metodološki

⁴⁴⁹ Usp. BRO, 78.

korak revizionističkog modela. Hermeneutika se, insistirajući na potrazi za značenjem u tekstu i kritikom romantičarsko-psihologizirajućeg pristupa, ne može smatrati univerzalnim pristupom koji obuhvaća i teologiju, nego je ona u teologiji dio teološkog procesa, i to onog procesa koji pokušava dospjeti do značenja teksta. Tracy jasno naznačuje granicu koja postoji između hermeneutike i teologije. Hermeneutika je jedan dio teološkog procesa, a nipošto univerzalni pristup koji se odnosi i na teologiju. U AI stvar je bitno drugačija: cjelokupno ljudsko razmišljanje je hermeneutičko, hermeneutika dolazi prije teologije te su teolozi u tom smislu prije svega hermeneutičari.

Treća posljedica hermeneutike za teološko tumačenje odnosi se na činjenicu da hermeneutika pomaže samoj teologiji da se razlikuje od etičkih i metafizičkih pristupa. Prema njemu, „u suvremenoj teološkoj hermeneutici izazvana je tendencija da se 'odlučujući element' uključi u sami hermeneutički zadatak i da se posveti relativno malo pažnje pitanju estetičkog značenja otkrivenog teološkom hermeneutikom“⁴⁵⁰. Hermeneutika dovodi do metafizičkih i etičkih pitanja, ali ih nipošto ne treba rješavati jer je to posao etičke i metafizičke analize. Ne treba „očekivati da hermeneutika nosi nemogući teret etičke i metafizičke analize“⁴⁵¹. Hermeneutika, prema Tracyju, ne može podnijeti etički i metafizički zadatak, tj. otkrivanje nekih etičkih mjerila za život čitatelja, ili pak otkrivanje nekih metafizičkih spoznaja.

Hermeneutičko istraživanje u BRO dolazi u drugom koraku četvrte teze revizionističkog modela. Nakon što je Tracy, na tragu liberalne teologije, istaknuo dva teološka izvora, zajedničko ljudsko iskustvo i jezik, te kršćanski tekstovi, zatim, u drugom koraku predložio revidiranu metodu korelacije rezultata istraživanja obaju teoloških izvora, u trećem koraku postavio fenomenologiju kao pomoćnu disciplinu koja može podnijeti istraživanje zajedničkog ljudskog iskustva i jezika, u četvrtom koraku smatra kako povijesna i hermeneutička metoda trebaju istražiti kršćanske tekstove. Povijesna metoda pomoći će rasvjetljavanju i rekonstrukciji samoga teksta, dok će hermeneutičkom metodom istraživač moći utvrditi kako svetopisamski tekst, u svojim različitim i kompleksnim književnim rodovima očituje granični karakter koji obilježava religioznu dimenziju jezika. Granični koncept je karakteristika religiozne dimenzije koja se otvara u zajedničkom ljudsku iskustvu i jeziku kao prvome teološkome izvoru, i to posebice u znanstvenim istraživanjima, moralu i svakodnevicu, i, također, u graničnom karakteru novozavjetnih tekstova pri čemu su Ferréova i Ramseyeva analiza „neobičnog“ jezika bili od

⁴⁵⁰ AI, 78.

⁴⁵¹ Isto, 79.

velike pomoći.

Dakle, hermeneutika se u BRO tretira kao metoda tumačenja biblijskih tekstova na temelju koje otkrivamo granični karakter tekstova koji upućuju na religiozno iskustvo. Kao što se u prvom teološkom izvoru, zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku, otkriva religiozna dimenzija, tako se i u analizi svetopisamskih tekstova otkriva njihova religiozna dimenzija. Sva mjesta koja očituju religioznu dimenziju imaju granični karakter. Na taj način Tracyjeva hermeneutika u BRO ostaje rezervirana samo za tumačenje svetopisamskih tekstova koje slijedi, uglavnom, Ricoeurovu hermeneutiku.

Naime, vidjeli smo kako Ricoeurova hermeneutika polazi od tumačenja tekstova uključujući doprinose semiotičkih, semantičkih i lingvističkih analiza, koji nas vode dubljem smislu teksta u kojem se čitatelj otvara novim svjetovima u tekstu, koji u zadnjem koraku mogu utjecati na njegov obzor razumijevanja. Time je Ricoeurova hermeneutika od tumačenja pripovjednih oblika stigla na područje tumačenja čovjeka i svijeta. Ona je, za razliku od Gadamera, preuzela sve doprinose jezičnih analiza kako bi tumačila čovjeka i svijet. Gadamer, nepovjerljiv prema znanstveno-jezičnim analizama, predlaže neopterećeni razgovor s tradicijom koji se još uvijek ne suočava sa svim krivim tumačenjima, kao i sa svim mogućim ideološkim tumačenjima tekstova, na što je Habermas upozorio. Tracy u BRO slijedi Ricoeurovu hermeneutiku samo do određenog stupnja. Ricoeurova hermeneutika pomaže revizionističkom modelu otkriti granični karakter svetopisamskih tekstova, no ona Tracyja dovodi to shvaćanja hermeneutike kao opće teorije razumijevanja. Smatramo kako se zaokret od hermeneutike kao metode tumačenja prema hermeneutici kao općoj teoriji razumijevanja, koja prethodi svakoj refleksiji, izvršio tek u AI.

7.3. Hermeneutika Davida Tracyja između hermeneutikâ Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera

Tracy jasno i nedvosmisleno priznaje kako se priklanja teoriji tumačenja Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera.⁴⁵² Ne može se govoriti o nekoj specifičnoj teoriji tumačenja Davida Tracyja jer za nju, smatramo, nema dovoljno elemenata. No, ipak, možemo uočiti koje sve naglaske iz hermeneutike, posebice one Ricoeurove i Gadamerove, Tracy smatra prikladnim i

⁴⁵² Usp. *Isto*, 84.

nužnim u tumačenju svetopisamskih tekstova.

Prije svega dva su ključna elementa, prema Tracyju, bitna za suvremenog teologa: povijesni kontekst religioznih tekstova i njihovo odstojanje od suvremenog tumača. Tumač treba biti svjestan povijesnog konteksta u kojemu je tekst nastao i odstojanja koje dijeli autora i tumača. S jedne strane nalazi se povijesno udaljeni autor teksta, a s druge strane nalazi se suvremeni čitatelj. Ovu dinamiku hermeneutička tradicija opisala je hermeneutičkim krugom. Tracy piše: „Sažeto rečeno, kategorija 'hermeneutičkog kruga' jasno izražava da je zadatak tumačenja pokušaj subjektivne svijesti (tumača) da razumije drugu svijest (autora).“⁴⁵³ No, hermeneutički krug ne može pridonijeti razumijevanju teološkog značenja tekstova jer, osim što uključuje povijesnost teksta, također pretpostavlja i traganje za izvornom autorovom nakanom, ili pak za izvornom situacijom u kojoj se diskurs nalazi, ili za opisivanjem prvotnih adresata samoga teksta.⁴⁵⁴ Takva potraga je za Tracyja dobrodošla, no nikako nije sveobuhvatna.

Nadalje, Tracy smatra kako su tri suvremena napretka u razvoju hermeneutike važna za tumačenje kršćanskih tekstova: razumijevanje događaja i značenja u diskursu, shvaćanje hermeneutike kao odnosa između objašnjavanja i razumijevanja, i shvaćanje zadnjeg koraka tumačenja kao „stapanja obzora“ u Gadamerovom smislu riječi. Očigledno je kako se prva dva napretka odnose na Ricoeurov doprinos, a treći na Gadamerov. Ova tri doprinosa su ujedno sinteza hermeneutičke tradicije koja je relevantna za teološku hermeneutiku. Promatrajući iz perspektive katoličke teologije, slični naglasci preuzeti su u spomenutom dokumentu TBC. Sažeto, TBC naglašava sljedeće: u tumačenju svetopisamskih tekstova valja uzeti u obzir nove metode literarne analize: retoričku, narativnu i semiotičku (br. 53), tri su načela semiotike: imanentnosti, strukture značenja i gramatike teksta (br. 53-54), Gadamer insistira na povijesnoj udaljenosti teksta i čitatelja, stapanju obzora, tradiciji, hermeneutičkom krugu, a Ricoeur na prvom i drugom distanciranju i na simboličkom karakteru religioznog jezika (br. 86-87), i konačno, egzegeza se treba dopuniti hermeneutikom (br. 88).

Ricoeurov doprinos odnosi se na tumačenje jezika kao djela.⁴⁵⁵ Smatra kako se tumačenje jezika kao djela može adekvatno izvršiti ako prihvatimo doprinos dijalektike objašnjavanje-razumijevanje koja ne mora nužno biti u svojevrsnoj negativnoj napetosti. Kako bi uopće predstavio moguće rješenje u tumačenju jezika kao djela, Ricoeur prvo istražuje jezik kao

⁴⁵³ BRO, 74.

⁴⁵⁴ Usp. *Isto*, 74.

⁴⁵⁵ Usp. Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, 1976.

diskurs, zatim jezik kao napisani diskurs, pa ispituje mnogoznačnosti samoga teksta, i na kraju predlaže dijalektiku objašnjavanje-razumijevanje kao prikladnu strategiju za tumačenje jezika kao djela. Naglašava kako je lingvistički obrat koji je izvršio Ferdinand de Saussure usmjerio istraživanje jezika na lingvističke kodove i lingvističke sisteme. Naime, de Saussure je razlikovanjem između „langue“ (skup kodova koji upravljaju jezikom) i „parole“ (pojedina poruka koja proizlazi iz određenog skupa kodova) utemeljio strukturalističku metodu istraživanja koja je izvršila golemi utjecaj na antropologiju Claude-Lévi Straussa, psihoanalizu Jacquesa Lacana, filozofiju Louisa Althussera i književne teorije Rolanda Barthesa i Romana Jakobsona. Svoje temeljne uvide izložio je u predavanjima s početka 20. stoljeća koja su izašla u postumno objavljenom djelu iz 1916. *Tečaj opće lingvistike*.⁴⁵⁶ Više se ne istražuje jezik kao veza između onoga što se misli i onoga što je izrečeno, tj. napisano, nego jezik kao dio lingvističkog sistema, odnosno lingvističke strukture koja stoji u pozadini napisanog teksta. Na taj način jezik utemeljuje „vlastiti svijet unutar kojeg se pojedini predmet odnosi samo na drugi predmet istog sistema, zahvaljujući međusobnom djelovanju protivljenja i različitosti koje utemeljuju sistem“⁴⁵⁷. Ricoeurov doprinos odnosi se na njegov pristup tekstu kao diskursu u kojem se razlikuje događaj jezika i značenje koje taj događaj posreduje. Diskurs je u tom smislu „apstrakcija koja ovisi o konkretnoj cjelini koja je dijalektičko jedinstvo događaja i značenja u rečenici“⁴⁵⁸.

Tracy je kritičan prema teoriji „jezičnog događaja“ u suvremenoj hermeneutici koja promatra jezik kao događaj. Ova teorija može poslužiti u tumačenju aktualizacije teksta, no kod tumačenja samog značenja teksta, takav hermeneutički pokušaj je „zastranio“⁴⁵⁹. Ricoeur je u svojoj kritici teorije „jezičnog događaja“ istaknuo kako se ona ne treba odbaciti nego „podvrgnuti nizu dijalektičkih suprotnosti sažetih unutar dvostrukog naslova događaja i značenja te smisla i reference“⁴⁶⁰. Prema Tracyju, ovdje se radi o dvije sasvim različite stvari. Teorija „jezičnog događaja“ („speech event“ teorija) koja dominira u suvremenom hermeneutičkom diskursu nam govori da se jezik sam ostvaruje u govornom događaju, u tzv. „jezičnom događaju“. No, u hermeneutici se ne radi o potrazi za jezičnim događajem, za nekim izvornim događajem koji ujedinjuje autorovu nakanu i autorovo izricanje značenja, nego o potrazi za specifičnim

⁴⁵⁶ Usp. Ferdinand DE SAUSSURE, *Tečaj opće lingvistike*, Zagreb, 2000.

⁴⁵⁷ Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 6.

⁴⁵⁸ *Isto*, 11.

⁴⁵⁹ BRO, 75.

⁴⁶⁰ Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 23.

značenjem jezičnog događaja. Tracy ovako obrazlaže tezu o jezičnom događaju: „Ono što pišemo je značenje, *noema* naših jezičnih događaja, a ne sami događaj. Jednom kada pišem, moj tekst je taj koji nosi značenje; a ne moja nakana njegovog pisanja; ne moja izvorna reakcija slušateljstva na njega.“⁴⁶¹ Dakle, jezični događaj ne može objasniti značenje samoga teksta, jer samo upućuje na činjenicu da se značenje otkriva u jezičnom događaju. Značenje teksta se stoga, prema Tracyju, ne može iscrpiti romantičarskim zahtjevom za razumijevanjem autora, slušateljstva i autorove situacije. Značenje se može pronaći u samome napisanome tekstu koristeći sva moguća objašnjenja lingvističkih analiza.

Tako se romantičarska potraga za autorom, ili, ispravnije rečeno, za razumijevanjem autora bolje od njega samoga, pretvara u potragu za značenjem teksta u kojem je, dakako, uključen i autor sa svojim obzorom razumijevanja koji nije više presudan. Ricoeur, na čijem se radu temelje ovi Tracyjevi uvidi, smatra kako se kod tumačenja teksta zapravo radi o razumijevanju činjenice da se prilikom samog tumačenja pred nama otkriva svijet koji tekst nosi sa sobom.⁴⁶² Ricoeur, naime, nabroja kriva shvaćanja tumačenja kroz povijest koja su obilježila hermeneutiku: razumijevanje autora bolje od njega samoga, shvaćanje da je glavni hermeneutički zadatak potraga za izvornim adresatima teksta, i treće, da čitateljevo prisvajanje značenja nekoga teksta znači ujedno i razumijevanje samog autora. Stoga je u istraživanju značenja nekoga teksta uključeno također i autorovo razumijevanje svijeta koje proizlazi iz istoga teksta. Ovaj koncept autora koji je uključen u tekstu Tracy preuzima od Waynea Bootha. Naime, Booth autora koji je uključen u tekst, tj. činjenicu da mi razumijevanjem teksta već na neki način shvaćamo i autorov obzor razumijevanja, naziva „pretpostavljenim autorom“⁴⁶³. Ovakvoj hermeneutičkoj strategiji, koja većinom počiva na uvidima Paula Ricoeura, mogu se, bez ikakvih međusobnih protivljenja, priključiti sve literarno-kritičke metode kao što su one strukturalističkog usmjerenja ili one „Novog kritičizma“ Karla Poppera, koje insistiraju na jezičnoj strukturi teksta. Tracy piše: „Sve dok se sadašnje razumijevanje hermeneutike također fokusira na značenje teksta kao ne-psihologijske stvarnosti, ono također može ohrabriti i pokušati inkorporirati rezultate objašnjavanja teksta kroz eksplicitno semantičke i strukturalističke metode“⁴⁶⁴. To znači da bi se pri svakom tumačenju biblijskih tekstova trebalo suočiti sa semantičko-strukturalističkim

⁴⁶¹ BRO, 75.

⁴⁶² Usp. Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 92-95.

⁴⁶³ BRO, 76. Tracy ne smatra da je ovaj koncept „pretpostavljenog autora“ u disharmoniji s Ricoeurovom teorijom tumačenja na kojoj bazira svoju hermeneutičku koncepciju.

⁴⁶⁴ *Isto*, 76-77.

metodama proučavanja teksta. Tracy navodi nekoliko teologa koji su u svojim istraživanjima vodili računa o rezultatima različitih lingvističkih doprinosa. Time nipošto, kao što i sam tvrdi, ne želi reći da su ti autori zagovornici Ricoeurove teorije tumačenja.⁴⁶⁵ Autori, kao što su Amos Wilder, Robert Funk, Norman Perrin, Dan O. Via i Dominic Crossan u svojim su istraživanjima novozavjetnih parabola posegnuli, osim za egzegezom, i za semantičko-literarnim metodama. Naime, ako neki tumač započne proces tumačenja parabola u Novom zavjetu, nije dovoljno da ih razumije alegorijski ili s obzirom na četverostruki srednjovjekovni smisao Pisma, niti ih shvatiti tako što će ih reducirati na isključivo moralnu razinu, niti ih može pokušati objasniti tako što će ih smjestiti u povijesni kontekst, nego svaki tumač treba „objasniti strukturu i prirodu takvog pripovjedačkog roda i prirodu i strukturu same metafore kao lingvističkog izražaja“⁴⁶⁶. Možemo zaključiti kako je svojim specifičnim hermeneutičkim pristupom Tracy bliži Ricoeurovom insistiranju na uvažavanju lingvističkih analiza, negoli Gadamerovoj idealističkoj kritici metode.

Drugi doprinos hermeneutike koji Tracy smatra vrlo bitnim za tumačenje kršćanskih tekstova je smještanje hermeneutike u dijalektiku objašnjavanje-razumijevanje. Naime, Ricoeur istražuje na koji se način proizvodi značenje u određenom diskursu.⁴⁶⁷ Želi pomiriti napetosti između objašnjavanja kao istraživanja i analiziranja teksta u svim njegovim lingvističkim procedurama te razumijevanja kao procesa koji obuhvaća sva značenja prisutna u tekstu. Ricoeur je time tradicionalnu dihotomiju između razumijevanja (*verstehen*) i objašnjavanja (*erklären*) pomirio i ujediniio u procesu tumačenja. Na taj način tumačenje nije, kako ističe sam Ricoeur: „neki treći pojam, nego, kao što ću pokušati pokazati, ime za dijalektiku između objašnjavanja i razumijevanja“⁴⁶⁸. Dijalektiku između objašnjavanja i razumijevanja Ricoeur opisuje pomoću sljedeće sheme: razumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje. Naime, u procesu tumačenja tumač prvo pokušava razumjeti tekst pristupajući u proces prvotnog tumačenja onoga što tekst znači, zatim prelazi na objašnjavanje teksta imajući u vidu sve lingvističke doprinose i analize, da bi u trećem koraku u činu razumijevanja prisvojio nova značenja koja su mu se u tekstu otvorila. U prvom koraku tumačenja, odnosno u prvom razumijevanju tumač jednostavno pogađa značenje koje mu se čini najispravnijim. No, kako bi se potvrdilo ispravno značenje, tj. kako bi se za određeni tekst moglo uopće dospjeti do nekog značenja oko kojeg je postignut konsenzus, tumač

⁴⁶⁵ Usp. *Isto*, 86.

⁴⁶⁶ *Isto*, 77.

⁴⁶⁷ Usp. Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 71-88.

⁴⁶⁸ *Isto*, 73.

treba poduzeti drugi korak u tumačenju koji potvrđuje tekst. Potvrđivanje kao znanstveno istraživanje teksta, koja počiva više na „logici vjerojatnosti nego na logici empirijske verifikacije“⁴⁶⁹, osigurava ispravno tumačenje teksta. Ricoeur piše: „Da zaključimo ovaj dio, ako je istina da uvijek postoji više od jednog načina konstruiranja teksta, nije istina da su sva tumačenja jednaka. Tekst predstavlja ograničeno područje mogućih konstrukcija. Logika potvrđivanja nam dopušta da učinimo pomak između dviju granica dogmatizma i skepticizma“⁴⁷⁰.

Dakle, nakon razumijevanja kao pogađanja u prvom koraku tumačenja slijedi objašnjavanje kao potvrđivanje razumijevanja u drugom koraku, a u trećem koraku tumačenja razumijevanje se uspoređuje s prisvajanjem. Nakon što je tekst objašnjen na razini riječi, rečenice i diskursa, tumač teksta prisvaja moguća značenja koja se otvaraju pred njim. Time se razumijevanje u trećem koraku ne odnosi na neko „bolje“ razumijevanje teksta, nego se odnosi na kvalitativno drugačije shvaćanje samoga sebe u svijetu. U središtu istraživanja razumijevanja u trećem koraku tumačenja, prema Ricoeuru, nije neki predmet ili sadržaj koji sada tek možemo prikladno obuhvatiti, nego sami čitatelj u, ipak, drugačijem samorazumijevanju u odnosu prema tekstu. Ricoeur će reći kako razumijevanje otkriva „dimenzije našeg bića u svijetu“⁴⁷¹. Ricoeur ističe: „Razumijevanje ima, manje nego ikada, veze s autorom i njegovom situacijom. Ono želi obuhvatiti prijedloge svijeta koji su otvoreni referencom teksta“⁴⁷². Također, na drugom mjestu tvrdi kako je tumačenje „proces kojim otkrivanje novih načina bitka – ili ako preferirate Wittgensteina ili Heideggera, novih formi života – daje subjektu novi kapacitet za poznavanje samoga sebe“⁴⁷³. Razumijevanje u trećem koraku tumačenja time zahvaća egzistenciju čitatelja koja ima otvoren put za jedno drugačije razumijevanje sebe i svijeta. Tumačenje time prelazi s narativne razine na ontološku razinu na kojoj mogući svjetovi koji se u tekstu otvaraju utječu na tumača. Tumačenje nije time karakteristika tu-bitka u maniri Heideggera i Gadamera, nego kategorija koja je čvrsto utemeljena na narativnoj dimenziji teksta i koja, time što ima sposobnost kvalitativno utjecati na čitatelja, prelazi na ontološku razinu. To ne znači da se Gadamerova i Ricoeurova hermeneutika mogu svesti pod zajednički nazivnik neke ontološke hermeneutike, nego znači da oba hermeneutička smjera ističu transformativnu dimenziju teksta. Kod Gadamera ona je naknadni proces koji dolazi nakon stapanja obzora u tzv. aplikaciji, a kod Ricoeura, ona je

⁴⁶⁹ Isto, 78.

⁴⁷⁰ Isto, 79.

⁴⁷¹ Isto, 80.

⁴⁷² Isto, 87.

⁴⁷³ Isto, 94.

sastavni dio procesa tumačenja, tj., drugačije rečeno, tumačenje je kod Ricoeura nezamislivo bez transformativne dimenzije.

Treći doprinos suvremene hermeneutike koji je bitan za razumijevanje hermeneutike kao metode koja nam može otkriti granični karakter religioznog jezika u svetopisamskim tekstovima odnosi se na zadnji korak u procesu razumijevanja teksta u kojem se događa stapanje obzora autora i čitatelja. Naime, proces tumačenja dolazi konačno do pitanja o odnosu značenja samoga teksta koji nam je autor u tekstu iznio i svijeta čitatelja. Tracy još detaljnije specificira to pitanje kada želi ustanoviti odnos između obzora čitatelja i obzora autora. Da bi objasnio taj odnos, oslanja se na Gadamerov pristup koji naziva „stapanje obzora“. Prema Tracyju, kompleksna situacija autora otkriva nam, s jedne strane, objektivni svijet koji autor shvaća i koji proizlazi iz samoga teksta i, s druge strane, subjektivni autorov svijet, tj. svijet kako ga autor doživljava, što, naravno opet, proizlazi iz teksta. U razumijevanju teksta događa se stapanje obzora između čitateljevog i autorovog obzora. Tracy ovako sintetizira Gadamerovo stapanje obzora: „Čitatelj nadilazi neobičnost drugoga obzora ne tako što će se uživjeti u psihičko stanje ili u kulturalnu situaciju autora, nego zapravo razumijevanjem temeljne autorove vizije koja je implicirana tekstom i načinom-bitka-u-svijetu na koji se odnosi tekst“⁴⁷⁴. Dakle, konačno razumijevanje teksta izvršava se nakon prolaska kroz literarno-lingvističke analize, u stapanju obzora čitatelja i autora.

Ricoeurova i Gadamerova hermeneutika su u Tracyjevom tumačenju dovedene jedna pokraj druge, iako se može činiti da je to nemoguće jer s jedne strane Ricoeurova hermeneutika nema za cilj stapanje obzora, a s druge strane Gadamerova hermeneutika ne podržava literarno-lingvističku analizu.

7.4. Doprinos hermeneutike u istraživanju graničnog karaktera svetopisamskih tekstova

Granični karakter religioznog jezika može se, prema Tracyju, uočiti u istraživanju religioznog jezika poslovice, objaviteljskih govora i parabola. Njihova struktura otkriva graničnu dimenziju koju oni u sebi nose. Kao što se granična dimenzija može uočiti u prvom teološkom izvoru, zajedničkom ljudskom iskustvu i jeziku, tako se i granična dimenzija može prepoznati i kod tumačenja svetopisamskih tekstova. Hermeneutika, kao metoda tumačenja tekstova, pomaže

⁴⁷⁴ BRO, 78.

teologiji utvrditi činjenicu kako svetopisamski tekstovi imaju granični karakter u kojem se otkriva religiozna dimenzija. Dakle, hermeneutika se u BRO još jednom potvrđuje kao metodički postupak koji će pokazati da svetopisamski tekstovi imaju granični karakter. Tracy ovako sažima svoju tezu: „Novi zavjet dosljedno preinačuje tradicionalnu uporabu jezika poslovice, eshatoloških govora i parabola kroz takve postupke kao što su produbljivanje, kršenje i 'odlaženja do granica' jezika; te preinake dopuštaju tumaču da predloži kako se smisao toga jezika treba opisati kao granični jezik s izvorno religioznim karakterom.“⁴⁷⁵ Ovu tezu Tracy potvrđuje na primjeru poslovice, objaviteljskih govora i parabola.⁴⁷⁶

Naime, kako bi obrazložio da poslovice, kao novozavjetni književni rod, imaju granični karakter koji otkriva religioznu dimenziju, Tracy se poziva na Beardsleejev rad.⁴⁷⁷ Beardslee naglašava kako se u evanđeoskim tekstovima dogodilo svojevrsno pojačavanje poruka koje poslovice donose. Jezične figure, kao što su hiperbole i paradoksi, omogućile su pojačavanje poruka samih poslovice.⁴⁷⁸ Tracy tvrdi kako biblijske poslovice pojačavaju značenje jezika na kakvo smo inače navikli. Biblijske poslovice pune su hiperbola i paradoksa koji otkrivaju granični karakter religioznog jezika. Npr. sljedeći tekst: „Tko god bude nastojao život svoj sačuvati, izgubit će ga; a tko izgubi, živa će ga sačuvati.“ (Lk 17,33) Tracy ističe: „Pojačavanje redovitog poslovičnog jezika lingvističkim strategijama paradoksa i hiperbola upozorava na granicu redovite uporabe takvog jezika i uslijed toga otkrivaju s pravom granični smisao novozavjetnih poslovice.“⁴⁷⁹ Granični karakter svetopisamskih poslovice otkriva kako se one koriste takvom vrstom jezika koja upućuje na religiozno. Dakle, na temelju Beardsleejevog rada, Tracy piše o graničnom karakteru svetopisamskih tekstova.

Nadalje, novozavjetni objaviteljski govori, prema Tracyju, otkrivaju također granični karakter. Očiti primjer jednog takvog objaviteljskog govora je sljedeći odlomak: „Upitaju ga farizeji: 'Kad će doći kraljevstvo Božje?' Odgovori im: 'Kraljevstvo Božje ne dolazi primjetljivo. Niti će se moći kazati: 'Evo ga ovdje' ili: 'Eno ga ondje' Ta evo – kraljevstvo je Božje među vama!“ (Lk 17, 20-21). Prilikom tumačenja objaviteljskih govora, sljedeći Normana Perrina,

⁴⁷⁵ *Isto*, 124.

⁴⁷⁶ Usp. *Isto*, 125-131. Kim, jasno i sistematski, otkriva rezultate radova Williama Beardsleea, Normana Perrina i Paula Ricoeura na koje se Tracy poziva u svojem radu. Usp. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 77-165.

⁴⁷⁷ Usp. William BEARDSLEE, *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia, 1970.

⁴⁷⁸ Kim također slično sažima Beardsleejevu poziciju. Usp. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 124-127.

⁴⁷⁹ BRO, 125.

treba napustiti tradicionalno tumačenje vremena dolaska Kraljevstva Božjega koje bi trebalo postepeno doći, i opredijeliti se za kvalitativno tumačenje vremena dolaska.⁴⁸⁰ Kim ističe kako Perrin u svojoj argumentaciji polazi od Ricoeurovog tumačenja metafore.⁴⁸¹ Naime, kao što smo prethodno uočili, Ricoeur govori o dvostrukoj intencionalnosti simbola. Literarna, ili prva, intencionalnost želi ukazati kako simbol direktno upućuje na neku stvarnost, dok skriveno značenje, ili druga intencionalnost, upućuje na istinsku stvarnost o kojoj nam simbol progovara.

Tracy svoju argumentaciju temelji na Perrinovom uvidu kako se glavno značenje objaviteljskih govora ne očituje u njihovoj temporalnoj dinamici, tj. u otkrivanju toga vremena na koji upućuju objaviteljski i eshatološki govori, nego u njihovom izazivanju čitateljevih životnih stavova. U vremenu dolaska Kraljevstva Božjega treba napustiti predodžbu o doista nekom razdoblju koje će uslijediti i preuzeti predodžbu o Kraljevstvu Božjem kao vrsti kršćanske egzistencije. Redovito i uobičajeno shvaćanje vremena kao „svakodnevnog“ vremena je izazvano graničnim karakterom religioznog jezika koje vrijeme tumači na kvalitativnoj razini.⁴⁸² Tracy smatra kako u „objaviteljskim govorima nalazimo religioznu uporabu jezika koja prkosi, izaziva, i koja se jednako sukobljuje s našom slobodom, našom moralnošću i našim osjećajem za svakodnevno vrijeme“⁴⁸³. Dakle, shvaćanje vremena u objaviteljskim govorima nije u harmoniji s klasičnim shvaćanjem vremena. Zbog te činjenice, Tracy smatra kako svetopisamski tekstovi imaju granični karakter.

Jezik parabola, također, u novozavjetnim tekstovima, zbog svojeg specifičnog graničnog karaktera, ukazuje na religioznu dimenziju. Na koji način parabole ukazuju na religioznu dimenziju koja se „skriva“ iza njihovog graničnog karaktera? Ricoeurova teorija metafore, koju smo gore kratko prikazali kao onu koja unosi u razumijevanje semantičku inovaciju i koja ima referencijalnu funkciju te koja zahtijeva otvaranje čitatelja metafori i prepuštanje njezinom vodstvu, pomaže nam, prema Tracyju, utvrditi granični karakter parabole. Tracyjeva argumentacija, što smo već potvrdili, počiva na Ricoerovoj teoriji metafore. Ricoeur, pak, iznosi teoriju parabole na temelju svoje teorije metafore. Parabola je zapravo samo proširena metafora

⁴⁸⁰ Tracy se oslanja na sljedeća Perrinova djela: Norman PERRIN, *Rediscovering The Teaching of Jesus*, New York, 1967; Norman PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London, 1963 i: Norman PERRIN, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Philadelphia, 1974. Usp. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 132.

⁴⁸¹ Usp. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 132.

⁴⁸² Usp. BRO, 126.

⁴⁸³ Isto, 126.

koja se sastoji od dva sloja: onog redovitog ljudskog kojeg zatječemo u našim svakodnevnim okolnostima i onog čudnog, neredovitog ponašanja koji slijedi u paraboli. Tracy, preuzimajući Ricoeurov uvid, definira parabole ne samo kao metafore, nego kao „pripovjedna produženja temeljne metafore“⁴⁸⁴. Parabole imaju granični karakter time što se, ukorijenjene u redovita ljudska iskustva, referiraju na ona neredovita te, kao produžene metafore, upućuju na neredoviti i granični karakter religioznog jezika kada „vode čitatelja do zaključka u kojem je tijekom redovitog života slomljen, u kojem izlazi na vidjelo produbljivanje svakodnevice i u kojem se neočekivano događa“⁴⁸⁵.

Sažeto rečeno, Tracy smatra kako nam hermeneutika može pomoći prilikom tumačenja kršćanskih tekstova i to na tri načina: može nam pomoći odbaciti romantičarsko-psihološko nasljeđe u tumačenju tekstova, zatim nam pomaže da se orijentiramo isključivo na smisao samoga teksta i njegove referente, i, na kraju, vrlo je korisna teologiji jer joj pomaže u razlikovanju od etike i metafizike. Nadalje, dvije su hermeneutičke teme koje su vrlo važne za teološku hermeneutiku: povijesni kontekst nastanka teksta i vremensko odstojanje. Osim toga, ističe tri napretka koja su se dogodila u filozofijskoj hermeneutici, posebice u djelima Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera: razumijevanje događaja i značenja unutar diskursa, shvaćanje hermeneutike kao odnosa između objašnjavanja i razumijevanja, i insistiranje na zadnjem koraku tumačenja tekstova kao „stapanju obzora“.

Od posebne je važnosti za teološku hermeneutiku Ricoeurovo istraživanje novozavjetnih rodova, poslovice, objaviteljskih govora i parabola. Naime, na tragu Ricoeurovog istraživanja, Tracy smatra kako se u tumačenju navedenih novozavjetnih rodova može uočiti granični karakter svetopisamskih tekstova. Hermeneutika teologiji pomaže da u svetopisamskim tekstovima otkrije granični karakter samoga teksta koji upućuje na religioznu dimenziju. Time je hermeneutika, naglasimo to još jednom, u službi pronalaska religiozne dimenzije prisutne u kršćanskom tekstu kao drugom teološkom izvoru kojeg treba staviti u odnos s rezultatima istraživanja zajedničkog ljudskog iskustva i jezika u međusobno kritičkoj korelaciji.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Isto, 129. Usporedi sažetak Ricoeurove teorije parabole u: Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 147-152.

⁴⁸⁵ BRO, 130.

⁴⁸⁶ Kim također prepoznaje ovu odliku hermeneutike u BRO kada tvrdi da je „jasno kako, u svom revizionističkom modelu, Tracy namjerava koristiti hermeneutiku samo kao teoriju interpretacije kako bi istražio kršćanske tekstove, a ne da bi ju dalje koristio kao način konceptualnog (filozofijskog) posredovanja“. Younhee KIM, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, 140.

8. Hermeneutički pristup u *Analoškoj imaginaciji*

Uočili smo kako je hermeneutika u BRO pomoćna metoda koja može istražiti, zajedno s povijesnom metodom, kršćanski tekstovi da bi nakon takve potrage u petom koraku revizionističkog modela slijedila metafizička refleksija pomoću koje će se potvrditi istinosni sudovi do kojih smo došli unutar revizionističke potrage. Hermeneutika je u BRO metoda tumačenja teksta koja se primjenjuje na svetopisamske tekstove otkrivajući njihovu graničnu dimenziju. Hermeneutika u AI je prvenstveno obilježena njegovim zakretom: ona nije više jedna od metoda istraživanja u sklopu revizionističkog modela, nego opća metoda tumačenja. U tom smislu Tracy iznosi tezu kako je sistematska teologija hermeneutička teologija.⁴⁸⁷

8.1. Hermeneutika u kontekstu sistematske teologije

Već na početku AI, u uvodu, Tracy očituje svoj hermeneutički zaokret naglašavajući kako je sistematska teologija hermeneutički pothvat: „Razumijevajući sistematsku teologiju kao fundamentalno hermeneutički pothvat, problem značenja i istine religije se dovodi u vezu s analognim problemom značenja i istine u umjetnosti“.⁴⁸⁸ Njezina se uloga sastoji u tumačenju onoga što je specifično u kršćanskoj teologiji, a koje Tracy obuhvaća, kao što smo vidjeli, pojmom „klasik“. Ono što hermeneutičkog teologa čini takvim unutar sistematske teologije je činjenica da je njegov zadatak „prevesti“ temeljni sadržaj vlastite tradicije u javno područje. Hermeneutika, kao temeljno teološko polazište, za Tracyja je najbolji put ostvarenja tog zahtjevnog teološkog zadatka. Stoga, postaje, u takvom teološkom promišljanju, pristup koji nadilazi samu teologiju. Teološki zadatak za Tracyja „mora biti primarno hermeneutički“⁴⁸⁹. Zato svaki teolog mora iznijeti vlastitu metodu tumačenja.⁴⁹⁰ Ovaj hermeneutički apel svim teolozima može osigurati razumljivost teoloških argumenata u akademskoj javnosti prilikom tumačenja tekstova. Ne treba zaboraviti kako je pružanje takvog kriterija razumljivosti u teološkoj javnosti, i to u širem trostrukom shvaćanju teoloških javnosti, nužan korak u odgovornom prihvaćanju

⁴⁸⁷ Dobar pregled Tracyjeve hermetike donosi Vili Radman iznoseći najvažnije aspekte Tracyjevog hermeneutičkog pristupa, no, smatramo, kako ipak nedovoljno uzima u obzir hermeneutički zaokret koji se dogodio u Tracyjevoj misli. Usp. Vili RADMAN, Filozofska hermeneutika i teološka metoda: teorija Davida Tracyja, u: *Bosna franciscana*, Sarajevo, 8 (2000.) 13, 31-47.

⁴⁸⁸ AI, x.

⁴⁸⁹ *Isto*, 67.

⁴⁹⁰ Usp. *Isto*, 59.

pluralizma. Iznošenjem klasika vlastite provenijencije, pri čemu će hermeneutičko razumijevanje teologije definirati vlastiti klasik, u javno područje moći će se doći do cilja analoške imaginacije, a to je nesmetani izvorni razgovor različitih klasika u javnom području.

Sažeto rečeno, već na samom početku *Analoške imaginacije* evidentno je kako je hermeneutika zauzela primarno mjesto unutar teologije. Svaki je teolog, ukoliko želi odgovorno izvršavati svoj poziv, u prvom redu hermeneutičar jer je dužan iznijeti klasik vlastite tradicije kako bi se dijalog između klasika mogao početi odvijati. Stoga, možemo zaključiti kako je hermeneutika od pomoćne znanstvene aparature u BRO postala općom teorijom tumačenja.

8.2. Hermeneutika kao opća teorija tumačenja

Kao što smo naglasili, Tracy se u BRO jasno opredjeljuje za hermeneutiku kao metodu tumačenja teksta. No, u AI on se opredjeljuje za sasvim suprotnu definiciju hermeneutike. Ona je opća teorija tumačenja koja se ne odnosi samo na tekst, nego, pod utjecajem Gadamera i Ricoeura, odnosi se i utječe na svijet čitatelja teksta izazivajući njegov obzor razumijevanja. Takvim hermeneutičkim pristupom Tracy se ne priklanja ni antiohijskoj hermeneutičkoj tradiciji kao u BRO, niti aleksandrijskoj, nego tradiciji koja sintetizira naglasak na tekst i naglasak na preneseno značenje teksta. Priklanjajući se tradiciji sv. Augustina, Schleiermachera i Diltheya, Tracy zagovara istovremeno lingvističke tekstualne doprinose i snagu prenesenog značenja teksta.

Osim toga, proces razmišljanja je bitno obilježen hermeneutikom. Tracy na taj način zagovara antropološko utemeljenje hermeneutike. Svako razmišljanje ima hermeneutički karakter.⁴⁹¹ Time se Tracy priklanja Gadamerovoj tezi o jezičnom ustrojstvu razumijevanja. Naime, Gadamer, na tragu svoga učitelja Heideggera, u jeziku vidi mjesto kroz koje bitak progovara. Razumijevamo zbog toga što smo jezično ustrojena bića. Tracy smatra kako se „iskustvo razumijevanja događa u jezičnoj formi“⁴⁹². U tom smislu svako razmišljanje, i filozofsko i teološko, ima primarno hermeneutički karakter. Tracy tvrdi: „Činjenica je da insistiranje na hermeneutičkom razumijevanju filozofije i teologije nije potraga za nekim 'srednjim putem' koji je omiljen za 'umjerenjake', nego artikulacija jedinog temelja na kojem bilo tko od nas može stajati: temelja stvarne konačnosti i radikalne povijesne istinitosti u svim

⁴⁹¹ Usp. *Isto*, 102.

⁴⁹² *Isto*, 101.

hermeneutičkim razumijevanjima.⁴⁹³ Dakle, hermeneutičko polazište nalazi se u predvorju teološkog i filozofskog promišljanja, ono je postalo općom teorijom tumačenja koje zahtijeva dugotrajan proces razumijevanja jezično-povijesnih specifičnosti samoga teksta. Nakon što se u prvom koraku hermeneutičkog procesa upoznaju specifičnosti samoga teksta, u drugom koraku može se pristupiti razgovoru s onim što se nalazi „iza“ teksta, s onim o čemu tekst zapravo i govori.

Tracy tvrdi kako se hermeneutika kao opća metoda tumačenja, koja se nalazi u predvorju filozofije i teologije, i koja ih na određeni način obuhvaća, može shvatiti na primjeru razgovora: „Pojedini mislioc može također prepoznati da se hermeneutičko razumijevanje može shvatiti na modelu autentičnog razgovora.“⁴⁹⁴ Tracy u AI naglašava kako je cilj analoške imaginacije autentični razgovor različitih klasika. Njegov model razgovora uvelike se oslanja na Gadamerov model razgovora kao dijalektike pitanja i odgovora. Gadamer u *Istini i metodi* ističe kako je karakteristika djelatno-povijesne svijesti otvorenost iskustvu u predaji.⁴⁹⁵ Da bi se uopće moglo biti otvoren iskustvu koje izvire iz predaje i poziva na razgovor, Gadamer tvrdi da se kod tumača podrazumijeva „aktivnost pitanja“⁴⁹⁶.

8.3. Model razgovora Hansa-Georga Gadamera

U prvom redu još jednom valja istaknuti kako se Gadamerov model razgovora odnosi na razumijevanje djelatno-povijesne svijesti. Unutar djelatno-povijesne svijesti događa se razgovor s tradicijom u koju smo uronjeni na temelju pitanja. Tako se struktura razgovora kod Gadamera izravno veže za djelatno-povijesnu svijest smatrajući, na prvom mjestu, kako je uopće nemoguće stjecati bilo kakvo iskustvo bez „aktivnosti pitanja“. Pitanje stoji na početku razgovora kao otkrivanje određenog neznanja kojim tumač pristupa razgovoru i kao svojevrsno „postavljanje u otvorenost“⁴⁹⁷ nekog sadržaja. Osim što pitanje, s jedne strane, izražava neko neznanje tumača, i što pokušava dovesti u „otvorenost“ neki sadržaj, s druge strane, samim pitanjem ograničava se neki sadržaj. Gadamer piše: „No, otvorenost pitanja nije neograničena. Naprotiv, ona uključuje određeno ograničenje obzorom pitanja. Pitanje koje nema tog ograničenja puca u prazno. Ono

⁴⁹³ *Isto*, 103.

⁴⁹⁴ *Isto*, 100-101.

⁴⁹⁵ Usp. Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 446-466.

⁴⁹⁶ *Isto*, 446.

⁴⁹⁷ *Isto*, 447.

postaje pitanjem tek kada se tekuća neodređenost smjera, u kojemu ono upućuje, postavi u određenost onog >Tako i Tako<. Drugim riječima, pitanje se mora *postaviti*. Postavljanje pitanja pretpostavlja otvorenost, ali ujedno i ograničenje.⁴⁹⁸ Naravno, o tome uspije li pitanje pogoditi u bit onoga što se u pitanju istovremeno otvara i ograničuje, ovisi njegova točnost ili pogrešnost.

Nadalje, Gadamer ističe kako nas pitanje vodi do znanja koje je bitno dijalektičko. Ono uključuje unutrašnju procjenu između onoga što se smatra točnim i onoga što se smatra netočnim. Tako je ustrojstvo znanja, do kojeg tumač dolazi pitanjem, dijalektičko. Dijalektika pitanja i odgovora je temeljna struktura razgovora. U razgovoru onaj tko pita izvršava višestruke djelatnosti: prvo, kao što smo vidjeli, unoseći se u „aktivnost pitanja“ otkriva neko neznanje, zatim pitanjem dovodi neku stvar na svjetlo dana, u „otvorenost“, i treće, „postavlja“ pitanje čime se smješta unutar granica onoga o čemu se pita. Logika pitanja i odgovora za Gadamera je logika razgovora koja se treba voditi sljedećim pravilom: u razgovoru se moramo podrediti samo sadržaju razgovora kojega pokušavamo dovesti do „važenja“⁴⁹⁹. No, time još nipošto nije iscrpljena hermeneutička aktivnost razgovora. Gadamer smatra kako razgovor vodi računa također i o „horizontu pitanja“⁵⁰⁰ u kojem se događa razgovor. Oslanjajući se na britanskog filozofa i povjesničara Robina Georga Collingwooda, Gadamer tvrdi kako se neki tekst razumijeva jedino kao odgovor na neko pitanje. Onaj tko želi razumjeti mora učiniti korak nazad i ono što razumijeva shvatiti kao odgovor na već neko postavljeno pitanje. Gadamer ističe: „Dakle, onaj tko želi razumjeti mora se pitajući vratiti iza kazanoga. On ga mora razumjeti kao odgovor iz onoga pitanja, na koje je ono odgovor. Tako kao zašli *natrag* iza kazanoga mora se međutim nužno pitati *povrh* kazanoga. Tekst se u svojem smislu razumije samo tako što se dobiva obzor pitanja koji kao takav nužno obuhvaća i druge moguće odgovore.“⁵⁰¹ Tako smo došli do toga da Gadamer zapravo izvrće odnos pitanja i odgovora. Može se zaključiti kako predaja iznosi pred nas neko pitanje, a ne mi pred predaju. Subjekt-objekt dinamika pretvara se u objekt-subjekt dinamiku. Ispitivač postaje ispitivano, a ispitivano ispitivač. Uloge su se zamjenile. Time naznačuje vrlo važnu činjenicu djelatno-povijesne svijesti: predaja nas poziva. Gadamer piše: „Već i samo pripravljanje nekoga odgovora pretpostavlja da je onaj tko pita sustignut i pozvan od predaje. To je istina djelatno-povijesne svijesti.“⁵⁰²

⁴⁹⁸ *Isto*, 448.

⁴⁹⁹ *Isto*, 454.

⁵⁰⁰ *Isto*, 455.

⁵⁰¹ *Isto*, 455.

⁵⁰² *Isto*, 466.

Stoga, sažeto rečeno, elementi Gadamerovog modela razgovora su sljedeći: aktivnost pitanja, postavljanje u otvorenost, postavljanje pitanja i obzor samog pitanja. U nastavku nas zanima na koji način Tracy uvodi model razgovora u koncept teološke strategije analoške imaginacije.

8.4. Model razgovora Davida Tracyja

Dakle, razgovor je temeljna Tracyjeva kategorija koja dolazi na kraju njegove teološke koncepcije analoške imaginacije. Nakon što svaka tradicija definira vlastiti klasik, iznese ga u javnost, i nakon što se analoškom imaginacijom klasici međusobno upoznaju, slijedi razgovor kao cilj analoške imaginacije. Tracy, pozivajući se na Gadamera, tvrdi: „Pravi se razgovor događa samo onda kada sudionici dopuštaju da pitanje, sadržaj, preuzme prvenstvo.“⁵⁰³

Razgovor, u kojem dopuštamo da glavnu riječ vodi sama stvar razgovora, tj. sadržaj razgovora, tako što napuštamo vlastite strahove koji se mogu očitovati u aroganciji ili skrupuloznosti, dovodi do razmišljanja i razumijevanja koje se, opet na tragu Gadamera, događa u jezičnoj formi. Razgovor se događa „samo onda kada oslobodimo sami sebe za zajednički sadržaj i kada se oslobodimo zatvora našeg hvalisavog individualizma (izraženog u bojažljivosti samo-svijesti ili nemoralnim željama za samouveličavanjem)“⁵⁰⁴. Tracy tako prihvaća i Gadamerovo insistiranje na uronjenosti u predaju kada piše: „Mi ne iskušavamo zapravo neka čisto nejezična 'razumijevanja' i onda koristimo jezik kao alat ili instrument za njeno izražavanje. Radije, od početka do kraja naše avanture za razumijevanjem nalazimo sebe u pojedinoj jezičnoj tradiciji (primarno u našem materinjem jeziku) koja nosi sa sobom specifične poglede na svijet, određene 'forme života' koje nismo sami izmislili, nego smo se u njima pronašli kritički ali stvarno.“⁵⁰⁵ U tom se autentičnom razgovoru, razgovoru koji dopušta da sama stvar vodi partnere u razgovoru, događa razumijevanje⁵⁰⁶. „Događajnost razumijevanja“ je proizvod razgovora koji rezultira nekim novim tumačenjem. U „događajnosti razumijevanja“ se izvršava povezivanje našeg prošlog iskustva obilježenog pripadnošću nekoj tradiciji i sadašnjeg događaja razumijevanja. U tom smislu Tracy korigira Gadamerovu ideju o stapanju obzora. Vidjeli smo

⁵⁰³ AI, 101.

⁵⁰⁴ *Isto*, 452.

⁵⁰⁵ *Isto*, 101.

⁵⁰⁶ *Isto*, 101.

kako se kod Gadamera stapanje obzora odnosi na bit hermeneutičkog procesa u kojem se odvija trostruko djelovanje: objašnjavanje, razumijevanje i primjena. Stapanje obzora ističe upravo ovu treću dimenziju hermeneutičkog procesa – primjenu. Prilikom tumačenja nekoga teksta, dopuštanjem da iz predaje sama stvar vodi razgovor, dolazi se do primjene kao trećega stupnja hermeneutičkog procesa. Nemoguće je tumačiti neki tekst, a istodobno biti imun na bilo kakvu transformativnu snagu teksta. Stapanje obzora naglašava kako se prilikom tumačenja mijenja i obzor tumača u novom obzoru koji, nakon toga, opet ostaje otvoren za uvijek prisutnu mogućnost novog procesa stapanja obzora. Dakle, kod Gadamera, stapanje obzora ima preoblikovateljsku funkciju do koje se dolazi statičnim promatranjem dvaju obzora: tumača i nekoga teksta.

Tracyjeva teorija je ponešto drugačija. Stapanje obzora, iako uključuje preoblikovateljsku nakanu samoga procesa, ne može se temeljiti na statičnim ulogama teksta i čitača. Tekst i čitač su ipak kompleksnije stvarnosti. Ne može se reći kako tekst i čitač počivaju na statičnim temeljima koji osiguravaju čvrstu podlogu za proces stapanja obzora, nego valja uzeti u obzir njihovu dinamičnost. Procesualnost teksta i čitača Tracyju omogućuje njihovo drugačije utemeljenje. Unutar dinamično-procesualnog shvaćanja teksta i čitača neprestano se odvija „premještanje obzora“ koje dovodi do 'novog stapanja obzora' koje je obilježeno 'premještanjem obzora'.⁵⁰⁷ I čitač i tekst, pošto se ne mogu temeljiti u nekoj statičnoj i objektivnoj instanci koja omogućava jasan i nedvosmislen odnos jednoga s drugim, uvijek u sebi uključuju i dinamičnu neodređenost koju Tracy naziva „identitet-u-različitosti“⁵⁰⁸. Čitač i tekst posjeduju, na temelju uvijek prisutnog „premještanja obzora“, nikada do kraja izrečeni identitet, nego instancu koja u sebi uključuje tu mogućnost različitosti. „Novo stapanje obzora“ je, dakle, „tumačenje koje će sebe prepoznati kao 'različito razumijevanje' ukoliko uopće i razumije.“⁵⁰⁹ Stoga, možemo zaključiti: „novo stapanje obzora“ u Tracyjevoj argumentaciji je procesualno-dinamička kritika statičko-jednoličnog pristupa čitaču i tekstu. Tracy uzima u obzir dinamičku dimenziju procesa stapanja obzora koja je kod Gadamera zanemarena. Gadamer naglašava kako se mi uvijek nalazimo u neprestanoj produkciji novih obzora koji nastaju neprestanim novim stapanjem obzora, dok Tracy tvrdi kako je stapanje obzora nemoguće razumjeti bez shvaćanja čitača i teksta u njihovom uvijek nedorečenom identitetu.

No, postavlja se pitanje u kojem momentu tumačenja možemo tvrditi kako tumač,

⁵⁰⁷ Usp. *Isto*, 136.

⁵⁰⁸ *Isto*, 136.

⁵⁰⁹ *Isto*, 136.

odnosno, tekst konačno nosi neki statični identitet? Ili je taj identitet uvijek u nekom gibanju i premještanju? Tracy rješava ovu dvojbu ističući kako je tekst tekst i čitač čitač u trenutku odvijanja procesa čitanja. Tracy piše: „Sve tri stvarnosti (tekst-čitač-interakcija) uključuju dvoznačnosti koje su nutarnje ljudskoj situaciji. Tumačenje je, po definiciji, proces u trajanju koji se odnosi na te stvarnosti-u-procesu. Čak i klasični tekstovi egzistiraju kao klasici samo kada se zaista čitaju; čitač egzistira kao dobar čitač samo dopuštanjem da se njegov ili njezin sadašnji obzor izazove ili isprovocira klasičnim tekstom u dijalogu.“⁵¹⁰ Dakle, tumač i tekst imaju osigurani jednoznačni identitet isključivo u procesu čitanja. Čitanje oživljava identitete. Već u tom procesu, vidjeli smo, odvija se novo stapanje obzora koje nove identitete teksta i čitača može konstruirati tek u nekom novom, daljnjem čitanju.

„Događajnost razumijevanja“ je, prema Tracyju, model svakog razumijevanja. Stoga je i svako razumijevanje prvenstveno hermeneutičko razumijevanje. Time se razumijevanju priznaje radikalno finalni i povijesni karakter.⁵¹¹ Uvijek smo već u povijesti iz koje ne možemo izići tumačenjem predaje, tj. mi smo, kao što smo vidjeli kod Gadamera, uronjeni u predaju. No, za Tracyja, predaja nipošto nije jednoznačna stvarnost, nego kompleksna stvarnost koja zahtijeva priznavanje krivih tumačenja i razračunavanja s njima. Tracy se slaže s Habermasovom kritikom Gadamera, no, ne uzima dovoljno u obzir dvosmislenost tradicije koja može vrlo brzo, bez kritičkog žalca, postati utopistička.⁵¹²

Osim toga, temeljna karakteristika autentičnog razgovora je samoizlaganje. U svakom razgovoru sudionici razgovora trebaju izložiti vlastiti hermeneutički obzor. Valja napomenuti kako se u kršćanskom shvaćanju samoizlaganja Tracy ne odriče kršćanske vlastitosti, tj. onoga što utemeljuje njegov specifični klasik, a to je osoba i događaj Isusa Krista, nego tvrdi upravo suprotno: sam klasik upućuje na samoizlaganje u suvremenoj situaciji. Dapače, tvrdi kako je „samoizlaganje ništa drugo nego unutrašnji zahtjev autentičnog samopoštovanja“⁵¹³. Samoizlaganje uključuje mogućnost slušanja, snagu da se upusti u sukobe ako je to potrebno i želju da se autentični razgovor dogodi unatoč svim mogućim „teškim“ situacijama različitih konflikta.

⁵¹⁰ *Isto*, 90.

⁵¹¹ Usp. *Isto*, 102.

⁵¹² Usp. *Isto*, 137. Habermasovu kritiku Gadamera možemo najsžetije ovako izreći: Gadamer podliježe idealizmu jezičnosti. On ne uviđa svu kompleksnost i dvosmislenost tekstova koje, prema Habermasu, treba podvrći kritičkoj refleksiji. Sažetak ove rasprave donosi Di Cesare. Usp. Donatella DI CESARE, *Gadamer*, 248-249.

⁵¹³ AI, 453.

U razgovoru, kojega Tracy ne definira nimalo jednoznačno, moći će se dogoditi otvaranje analoškoj imaginaciji. Razgovor, za Tracyja, uključuje u sebi „različite strategije konfrontacija, argumenata, konflikta, nagovaranja i iznad svega, koncentriranje na sadržaj“⁵¹⁴. Dapače, svi oblici sukoba i slaganja su jednako vrijedni elementi razgovora. Sve vrste sukoba su „dijalektički moment u svakom ozbiljnom analoškom razgovoru“⁵¹⁵. Razgovor legitimno uključuje u sebi i svijetle strane razgovora kao što su slaganje, prihvaćanje i pronalaženje zajedničkog jezika, kao i tamne strane razgovora kao što su neslaganje, neprihvatanje i međusobno sukobljavanje. Obje strane razgovora samo očituju svu dinamiku koju u sebi krije autentični razgovor.

Sažmimo rezultate analize komparacije Tracyjevog i Gadamerovog modela razgovora. Tracyjev model razgovora se, kao što smo vidjeli, nadahnjuje na Gadamerovom modelu razgovora. Tracy uvažava Gadamerovo tumačenje sadržaja razgovora koji jedini treba voditi razgovor i uronjenost u predaju kojoj ipak valja pristupiti kritički. Zatim ističe kako „događajnost razumijevanja“ vodi do novog razumijevanja na temelju rekonstruiranog, ili tzv. „novog stapanja obzora“ u kojem se tekst i čitač interpretiraju kao procesualno-dinamične kategorije. Uvjet za razgovor je samoizlaganje koje uvijek pretpostavlja i svojevrsno otvaranje riziku razgovora. I na kraju, Tracy smatra kako su svijetle i tamne strane razgovora njegovi legitimni dijalektički momenti. U AI Tracy ne razrađuje sistematski i opširno model razgovora, već samo ističe njegovu golemu važnost za analošku imaginaciju. Razgovor je cilj analoške imaginacije. Stoga, Tracy donosi isključivo teološko-hermeneutičku skicu razgovora kao rezultata analoške imaginacije.

U svojim sljedećim tekstovima Tracy će opširnije razraditi model razgovora. Naime, u PA detaljnije razvija hermeneutički model razgovora koji omogućuje analošku imaginaciju. Dva su vrlo važna fenomena u razgovoru: s jedne strane tekst koji upozorava na vlastitu važnost metodom otkrivanja i skrivanja, dok, s druge strane, iskustvo tumača teksta govori da je riječ o klasiku, tj. tumač prepoznaje tekst kao klasik. Otkrivanje-skrivanje samoga teksta i prepoznavanje u iskustvu tumača opisuju dinamiku razgovora.⁵¹⁶ *Spiritus movens* samog razgovora je ispitivanje koje kontrolira i vodi razgovor. Tracy piše: „Razgovor je rijetki fenomen, čak i za Sokrata. On nije konfrontacija. On nije debata. On nije ispit. On je samo ispitivanje. On

⁵¹⁴ *Isto*, 446.

⁵¹⁵ *Isto*, 447.

⁵¹⁶ Usp. PA, 22.

je volja da se slijedi pitanje kamo god nas odvelo. On je dija-log⁵¹⁷. To isto vrijedi i za tumačenje nekoga teksta. Razgovor je kategorija koja omogućuje sudjelovanje u igri pitanja i odgovora koju donosi tekst. Tracy naglašava: „Razgovarati s bilo kojim klasičnim tekstom znači pronaći sebe uhvaćenim u pitanja i odgovore vrijedne slobodnog mišljenja⁵¹⁸. Također, specifičnost konverzacije razvijene u PA je konverzacija kao igra ispitivanja koja u svojoj dinamici uključuje različite tumače i tekstove. Konverzacija je igra koja je već u tijeku, kojoj se slobodno mogu pridružiti novi igrači, tj. tumači tekstova zbog same otvorenosti igre koja već traje.⁵¹⁹

8.5. Glavne etape u procesu tumačenja prema Davidu Tracyju

Hermeneutika kao pristup koji obuhvaća svako razmišljanje, pa tako i teološko, omogućava, kao što smo već naglasili, javni karakter teologiji. Ona će sudjelovati u procesu u kojem će se klasik kršćanstva prereći i izreći u trostrukoj teološkoj javnosti. Na koji način teolog treba ponovno izreći najbitniji sadržaj vlastite vjere? Tracy sažima taj proces u pet koraka.⁵²⁰

Prvo treba posvjestiti činjenicu kako Tracy prihvaća heideggerovsko-gadamerovski doprinos otkriću i razvoju strukture predrazumijevanja. Svaki tumač prilikom susreta s tekstom ima već neko predrazumijevanje teksta s kojim ulazi u proces tumačenja teksta. Tumač u proces razumijevanja *a priori* unosi vlastite stavove o određenoj stvari koju tumači. Nemoguće je, kao što je to Gadamer pokazao, izbjeći vlastitu uronjenost u predaju i sva ona pitanja i odgovore koja proizlaze iz nje kako bismo na neki neutralni način pristupili tekstu. Tracy piše: „Prvo, teolog već posjeduje neko predrazumijevanje temeljnih pitanja religije, neke osobne stavove i odgovore na religiju, neki odnos, svjestan i nesvjestan, vjerujući ili skeptični, prema religijskoj tradiciji (koja je sama pluralna i promjenjiva) čija je povijest djelovanja, utjecaja i tumačenja donešena putem jezika razvijenog u svakom teološkom diskursu.“⁵²¹

Drugo, nakon što je tumač klasika uočio „klasičnost“ teksta, tj., nakon što je prepoznao kako neki tekst ili djelo ima takvu snagu i privlačnost da bi mogao imati normativnu i obvezujuću funkciju, tumač upozorava širu zajednicu na taj klasik, koji, kao što smo vidjeli, uvijek otkriva

⁵¹⁷ PA, 28.

⁵¹⁸ PA, 20.

⁵¹⁹ PA, 19.

⁵²⁰ Usp. AI, 152. Širi opis etapa u procesu tumačenja klasika Tracy iznosi u: AI, 130-135.

⁵²¹ *Isto*, 131.

neku istinu.

Treće, tumač uspostavlja neki odnos prema tekstu i dijalog s tekstom. Teolog će „inicirati neko kretanje dijaloga s temom, temeljnim pitanjima i odgovorima klasičnih religioznih tekstova, događaja, osoba, simbola“⁵²². Model igre i model razgovora na adekvatan način opisuju uspostavljanje veze između tumača i teksta.

Četvrto, model razgovora proširuje se na cjelokupni proces razumijevanja. Svi hermeneutički pristupi i sve metode objašnjavanja su u ovom koraku dobrodošle kako bi svaka od njih svojim uvidom pomogla tumačenju klasika. Time se Tracy, kao što to i sam priznaje, više priklanja Ricoeuru koji uvažava metodu kao neizbježni dio hermeneutičkog procesa kritizirajući Gadamerovo napuštanje doprinosa metode. No, Ricoeurov hermeneutički put je drugačiji od Gadamerovog: dok Ricoeur preko tumačenja riječi, metafore, teksta i priče, uvažavajući sve lingvističke doprinose, dolazi do hermeneutike kao opće metode tumačenja na temelju proučavanja pripovjednih oblika, s druge strane Gadamer, napuštajući metodu hermeneutiku vidi kao univerzalan znanstveni pristup koji u susretu s predajom uočava ono što metodičko istraživanje nikada nije u stanju. Valja ipak naglasiti kako je Gadamerov hermeneutički pristup, posebice u *Istini i metodi*, u prvom redu usmjeren protiv znanstvene metode koja smatra kako ima odgovore na sva ljudska pitanja. Naznačili smo kako Tracy Ricoeurov koncept razumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje smatra prikladnim za proces razumijevanja.

Peto, Tracy tvrdi kako prethodne etape u procesu tumačenja zahtijevaju kritički pluralizam na više razina: na razini predrzumijevanja koje nipošto nije jednoznačna stvarnost, sadržaja, iskustava klasika, pitanja i odgovora u razgovoru, razjašnjavajućih metoda i etičkih metoda koje nam trebaju za konačno razumijevanje.⁵²³ Time su ispunjeni svi preduvjeti za iskren razgovor klasika različitih svjetonazora i vjerskih provenijencija.

⁵²² *Isto*, 131.

⁵²³ *Usp. Isto*, 152.

9. Temeljne značajke hermeneutičkog zaokreta Davida Tracyja

Može se reći kako je cjelokupna teologija Davida Tracyja zapravo zahtjev upućen samoj teologiji da se suvremena situacija, koju u prvom redu obilježava pluralizam, shvati ozbiljno. Nemoguće je biti teolog i kršćanin ukoliko se obraćamo isključivo crkvenom auditoriju. Odgovorno prihvaćanje pluralizma zahtijeva razvijanje novog pristupa suvremenom čovjeku koji će radikalnije uzeti u obzir ljudsko iskustvo i jezik. Hermeneutika, prije svega, omogućava da se temeljni kršćanski sadržaj predstavi na razumljiv način trostrukoj teološkoj javnosti: Crkvi, akademiji i široj javnosti. Stoga je nužno u Tradiciji imenovati temeljni sadržaj kojeg Tracy naziva „klasikom“. Hermeneutički zaokret omogućio mu je da može predložiti teologiji izvorni razgovor s različitim klasicima preko analoške imaginacije. Taj je zaokret vrlo značajan za Tracyjevu misao, ali i za cjelokupnu teologiju koja se našla pred novim izazovom proširenijeg razumijevanja i tumačenja tekstova. Istaknimo sada temeljne značajke njegovog hermeneutičkog zaokreta.

Prvo, ako promotrimo funkciju koju hermeneutika ima u BRO i u AI jasno je kako se radi o temeljnom zaokretu u pristupu hermeneutici koji obilježava sve daljnje značajke njegove teologije. U BRO, ponovimo, hermeneutika je metoda koja je dobrodošla tumaču biblijskog teksta kako bi istaknuo granični karakter religioznog jezika što je Tracy obrazložio na primjeru tumačenja poslovice, objaviteljskih govora i parabola. Time je hermeneutika samo jedna u nizu metoda revizionističkog modela. U AI hermeneutika je sveobuhvatno teološko polazište. Hermeneutika obuhvaća teološko istraživanje, a ne obrnuto kao u BRO. Glavna značajka hermeneutičkog zaokreta Davida Tracyja je sljedeća: odmaknuo se od pristupa hermeneutici kao pomoćnoj metodi prema hermeneutici kao razumijevanju, tj., odmaknuo se od hermeneutike kao metode tumačenja teksta prema hermeneutici kao sveobuhvatnom polazištu. Takvim pristupom je promijenio također i vlastiti pogled na teologiju. Teologija nije više znanost koja u sebi uključuje i hermeneutiku, nego je teologija dio hermeneutičkog procesa.

Nadalje, druga značajka njegovog pristupa je shvaćanje sistematske teologije kao hermeneutičke teologije. Veza između hermeneutike i teologije u BRO se isključivo uočava u tumačenju religioznih tekstova s jednim ciljem: pokazati njihov granični karakter. Time je hermeneutika reducirana na striktno teološki zadatak. Doprinosi Beardsleeja, Perrina i Ricoeura jasno pokazuju kako svetopisamski tekstovi imaju granični karakter. Stoga, hermeneutika postaje

dio teološkog zadatka koji želi u međusobnu kritičku korelaciju dovesti rezultate istraživanja zajedničkog ljudskog iskustva i jezika u kojima se uočava granična dimenzija i rezultate istraživanja kršćanskih tekstova koji, kao što smo naglasili, također imaju granični karakter. Jednodimenzionalan pristup hermeneutici u BRO zamijenjen je višedimenzionalnim pristupom u AI. Hermeneutika nije više isključivo vezana uz teološki zadatak, nego obuhvaća cjelokupno teološko istraživanje. Takav pristup omogućuje Tracyju da se u suvremenom pluralizmu otvori mogućnost iskrenog razgovora koji omogućuje analoška imaginacija. Ne može se, prema Tracyju, biti sistematski teolog ukoliko se ne bude u isto vrijeme i hermeneutički teolog. Upravo činjenica da je sistematski teolog hermeneutički teolog koji predstavlja osobu i događaj Isusa Krista trostrukoj javnosti omogućava javni karakter teologije. Dakle, hermeneutika je preduvjet za teologiju kojim ona stječe legitimitet da govori trostrukoj javnosti na razumljiv način.

Treće, AI donosi drugačije hermeneutičke naglaske nego BRO. Hermeneutika u BRO favorizira Ricoeurovo razumijevanje događaja i značenja u diskursu i hermeneutiku kao dijalektički proces objašnjavanja i razumijevanja, te, također, Gadamerovo tumačenje zadnjeg hermeneutičkog koraka u stapanju obzora. Hermeneutika nam u AI pomaže istinski susret sa suvremenim pluralizmom tako što će nas voditi preko analoške imaginacije do izvornog razgovora. Unutar trostruke javnosti, u kojoj se izvršava dinamičan i kompleksan susret različitih klasika, teolog treba razviti strategiju komuniciranja. Tracy predlaže strategiju analoške imaginacije koja ima za cilj autentični razgovor različitih klasika. Dakle, teolog treba preuzeti model razgovora, kojeg smo gore opisali, kako bi mogao izvršiti svoju primarnu zadaću iznošenja vlastitog klasika u javnost.

Za razliku od BRO u kojem je Gadamerovo stapanje obzora nekritički prihvaćeno, u AI Tracy proširuje njegovu ideju naglašavajući kako tekst i čitač nisu statičke, nego dinamičke kategorije. U tom kontekstu Tracy govori o „novom stapanju obzora“.

Četvrta karakteristika Tracyjevog zaokreta odnosi se na njegov specifični teološko-hermeneutički pristup kojim korigira Ricoeurovu paradigmu razumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje. Naime, Ricoeur tumačenjem priče dolazi do općeg modela tumačenja koji se izražava u narativnom i temporalnom luku. Time Ricoeur klasični hermeneutički krug, koji u sebi uključuje predrzumijevanje kojim tumač ulazi u interpretaciju teksta, objašnjavanje i

razumijevanje, transformira u narativni, odnosno temporalni luk.⁵²⁴ Razumijevanje i objašnjavanje ne smiju se promatrati kao sukobljene strane nego kao saveznici.⁵²⁵ Stoga, predlaže preuzimanje Ricoeurovog koncepta u kojem s jedne strane, razumijevanje „okružuje“ tumačenje, dok s druge strane objašnjenje „razvija“ ono početno razumijevanje i „rasvjetljuje konačno razumijevanje aproprijacije“⁵²⁶. U tom kontekstu sve različite metode tumačenja, poput one strukturalističke, semiotičke ili dekonstrukcijske, su dobrodošle jer one „razvijaju, izazivaju, korigiraju, dotjeruju, zamršuju i sukobljuju čitateljevo razumijevanje smisla *i*, kroz taj smisao, hermeneutički referent ispred teksta“⁵²⁷. Na taj način Tracy, kao što i sam napominje, kritički razvija Ricoeurovu strategiju „okruživanja“ i „razvijanja“ u širu strategiju koja uključuje ne samo jednoličan postepeni hermeneutički progres razumijevanja, nego i sve one poteškoće koje proizlaze iz različitih hermeneutičkih pristupa.⁵²⁸ Ricoeurov izraz „razvija“ ipak prešućuje sve one ostale kompleksne hermeneutičke pristupe. Tracy piše: „Ricoeur je jasno svjestan ovih izazova i obrazlaže svoje pitanje (npr. u odnosu prema semiotici preko semantike rečenice) ne samo na ideološkim, nego i na metodološkim temeljima. No, još uvijek njegov izbor riječi 'razviti' (unatoč njegovoj lijepoj zvučnosti s 'okružiti') kani prigušiti izazov.“⁵²⁹ To je razlog zbog kojega se Tracy više priklanja onoj hermeneutici koja je svjesna šireg konteksta u kojem osim jednostavnog razvoja postoji i kompleksniji pristup prepun različitih i međusobno konfrontirajućih pristupa. Tracy Ricoeurov pristup nadograđuje s Boothovim kriterijem „životnosti“⁵³⁰ koji iznosi Wayne Booth. Na temelju dijaloga s trojicom autora, Ronaldom Craneom, Kennethom Burkeom i Meyerom Abramsom, Booth pluralizam postavlja temeljnom kategorijom kritičkog razmišljanja. U svojoj studiji *Kritičko razumijevanje: snage i granice pluralizma* Booth razmišlja kako se treba suočiti s pluralizmom i donosi tri temeljna kriterija koji

⁵²⁴ Brnčić govori o ovoj transformaciji kao o svojevrsnom „probijanju“ kruga: „Hermeneutički krug, s elementima predrazumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje, proteže se, dakle, distanciranjem teksta od situacije u kojoj je nastao, preko objašnjenja njegove strukture i njegovih značenja do aproprijacije njegova smisla posredstvom razumijevanja kakvo je prošlo kroz kritičko objašnjenje. Time hermeneutički krug probija vlastitu zatvorenost te postaje lukom“. Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 40-41.

⁵²⁵ Usp. AI, 118.

⁵²⁶ *Isto*, 118.

⁵²⁷ *Isto*, 118.

⁵²⁸ Više o Ricoeurovom konceptu „okruživanja“ i „razvijanja“ vidi u: Paul RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 71-89.

⁵²⁹ AI, 143.

⁵³⁰ *Isto*, 143. O Boothovom kriteriju „životnosti“ vidi: Wayne BOOTH, *Critical Understanding: The Powers nad Limits of Pluralism*, 219-259. Wayne Booth (1921.-2005.) bio je vrlo poznati američki literarni kritičar koji je djelom „The Rhetoric of Fiction“ iz 1961. postavio tezu prema kojoj su sve priče zapravo forma retorike, te je postavio nove literarne kategorije kao što su „pretpostavljeni autor“, „pouzđani pripovjedač“, „nepouzđani pripovjedač“ i druge. Usp. Wayne BOOTH, *Retorika proze*, Beograd, 1976.

stvaraju taj stav. Prvi kriterij odnosi se na životnost kritike. Naime, Booth zaključuje kako su sva moguća tumačenja zapravo „životna“, pa makar bila ponekad i dijametralno suprotna. Različita tumačenja ne treba „ubiti“ kako bi to Booth slikovito rekao, nego ih održavati na životu. Sva se tumačenja, i na ovome mjestu Tracy slijedi Bootha, mogu prihvatiti i razmatrati unutar javnog područja koje nije nimalo jednolično i usuglašeno oko same stvari, nego je takvo da u sebi uključuje različite tumače i različite pristupe. Različita tumačenja obogaćuju pluralizam i zahtijevaju od svih aktera da prihvaćaju različite kritike, tj. da ih „oživljuju“.

Drugi kriterij odnosi se na pravedno ponašanje prema drugim kritikama. Booth ističe kako se „vrlo malo reklo o vještini pravde prema drugim kritičkim pogledima“⁵³¹. Različite kritičke poglede ne treba kategorički odbijati i reducirati na vlastiti pogled. Ovaj kriterij osigurava susret različitih kritičkih pogleda bez međusobnih napada i redukcija. Prema Boothu, pravednost prema drugim tekstovima može nas zaštititi od nepravednog reduciranja različitih značenja na jednostavno značenje.⁵³²

Treći kriterij tiče se samog čina razumijevanja koje uvijek istovremeno postavlja granice mnoštvu različitih kritičkih pristupa. Taj kriterij je sljedeći: „Mi svi vjerujemo u razumijevanje *u ograničenom smislu* odbijanja netočnih tumačenja naših vlastitih riječi.“⁵³³ Razumijevanje, unatoč raznim kompleksnim tumačenjima, ipak ostaje temeljni kriterij u pluralizmu. Sva tri kriterija zajedno, zaključuje Booth, međusobno se ispravljaju i osnažuju.⁵³⁴

Dakle, Tracy predlaže preuzimanje hermeneutičke koncepcije razumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje korigirane Boothovim kriterijem „životnosti“. Također, u Tracyjevoj argumentaciji Ricoeurova koncepcija hermeneutičkog luka, kojom se preko interpretacije teksta dolazi do opće teorije tumačenja, je očigledno korekcija gadamerovsko-heideggerovske tradicije koja naglašava razumijevanje. Tracy piše: „Za Ricoeura, koliko i za Heideggera i Gadamera, 'razumijevanje' ostaje prije 'okruživanja' cjelokupnog procesa tumačenja od izvornog receptivnog momenta razumijevanja do konačnog momenta razumijevanja kao 'aproprijacije“.⁵³⁵ Ricoeurov koncept je mnogo primjereniji za Tracyja jer obuhvaća sve elemente tumačenja pretvarajući hermeneutički krug u hermeneutički luk.

To još postaje još jasnije ukoliko primjetimo da Tracy kritizira Gadamerovo tumačenje

⁵³¹ Wayne BOOTH, *Critical Understanding: The Powers nad Limits of Pluralism*, 222.

⁵³² Usp. *Isto*, 225.

⁵³³ *Isto*, 229.

⁵³⁴ Usp. *Isto*, 232.

⁵³⁵ Usp. AI, 148.

primjene. Gadamer u *Istini i metodi* odbacuje klasično raščlanjivanje procesa razumijevanja na razumijevanje, tumačenje i primjenu, te shvaća sva tri različita procesa kao dio jednog jedinog procesa razumijevanja. Razumijevanje za Gadamera podrazumijeva i tumačenje i primjenu što se može uočiti na primjeru suca i propovjednika. Obojica imaju isti pristup koji obuhvaća razumijevanje, tumačenje i primjenu, te mogu biti primjer opće logike tumačenja. Gadamer piše: „Uska supripadnost, koja je *filologijsku* hermeneutiku povezivala s *teologijskom* i *pravnom*, počivala je na priznavanju aplikacije kao jednoga integrirajućeg momenta svakoga razumijevanja.“⁵³⁶ Također na drugom mjestu: „Ovdje postoji čista adekvatnost pravnoj hermeneutici utoliko što dogmatika ni ovdje ne može zahtijevati za sebe primat. Pravo konkretiziranje navještaja događa se u propovijedi jednako kao što se pravni poredak događa u presudi.“⁵³⁷ Iako, Gadamer priznaje specifičnost propovjedničke primjene čiji rezultat ne dolazi isključivo po nekoj izrečenoj formuli, nego ovisi o slušateljevoj otvorenosti Riječi, Tracy drži da usporedba nije moguća. Za Tracyja primjena u propovjedničkoj praksi ne dolazi nakon razumijevanja i tumačenja, nego je već unaprijed uključena u proces tumačenja. Ne može se propovijedati ukoliko se već nije unaprijed primjenio navještaj u vlastitom životu. Tu je razlika između teologa i propovjednika. Dok teolog pokazuje da se Riječ može primjeniti na ljudsku situaciju, propovjednik treba unaprijed primjeniti ono što propovijeda na samoga sebe.⁵³⁸ Zato je prihvatljivija Ricoeurova argumentacija hermeneutičkog luka koji počiva na trijadi razumijevanje-objašnjavanje-razumijevanje.

Peta karakteristika Tracyjevog zaokreta odnosi se na njegovo favoriziranje Riceourove teorije distanciranja. Distanciranje je za Tracyja „bitno za bilo koji izražaj i time za pravu produkciju i čuvanje značenja u radu“⁵³⁹. Distanciranje omogućuje da se čitatelj distancira i od samoga sebe posve se otvarajući sadržaju teksta. Na taj način, naglašava Tracy, može se dogoditi tzv. „istinska produkcija“ koju izvršava sadržaj teksta spram čitatelja. Brnčić Ricoeurovo trostruko distanciranje ovako objašnjava: „Distanciranje je dijalektički korektiv same aproprijacije teksta, njezin kritički moment. U tekstu je prvo prisutno jezično distanciranje od govorenoga, a potom trostruko distanciranje: od autora, od izvorne situacije te od prvotnoga kruga adresata. Preuzimajući određenu književnu strukturu, tekst postaje tekstualnim svijetom

⁵³⁶ Hans-Georg GADAMER, *Istina i metoda*, 381.

⁵³⁷ *Isto*, 407.

⁵³⁸ Usp. AI, 136.

⁵³⁹ *Isto*, 127.

koji subverzira tzv. stvarnost preispisujući ju, što čitatelju omogućuje temeljno hermeneutičko distanciranje. Posljednje i najvažnije distanciranje predstavlja distanciranje subjekta od samoga sebe: subjekt se prepušta tekstu kao drugome i dopušta mu da ga on uvuče u svoju igru kao sebi drugoga⁵⁴⁰.

Zaključno možemo naglasiti kako Tracy ne robuje teoretskom razrađivanju vlastitog hermeneutičkog pristupa, nego ga unutar razrade analoške imaginacije primjenjuje. U AI se na taj način dogodilo ono što nije uspjelo u BRO: AI je konkretna primjena hermeneutičkog modela, dok je BRO prijedlog revizionističkog modela. Dok je BRO propozicionalnog karaktera, AI se konkretno suočava s izazovima plurlizma. S jedne strane poziva teologe da pronađu klasik vlastite tradicije i pronađu najbolju strategija na temelju koje se mogu u javnosti susresti različiti klasici, a, s druge strane, iznosi svoj prijedlog – klasik je osoba i događaj Isusa Krista, a strategija susreta analoška imaginacija.

⁵⁴⁰ Jadranka BRNČIĆ, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, 263-264.

ZAKLJUČAK

Otac suvremene filozofske i teološke hermeneutike, Friedrich Schleiermacher, nastojao je hermeneutiku izdvojiti kao zasebnu disciplinu iz dotad ustaljene hermeneutičke prakse koja se orijentirala na proizvođenje najboljih mogućih pravila i normi za tumačenje Biblije i prava. Zasigurno, možemo reći kako David Tracy, stotinjak godina kasnije, nastavlja Schleiermacherov put ostavljajući iza sebe metodu teološke hermeneutike iz BRO i preuzimajući novi pristup specifične hermeneutičke teologije. Dakako, hermeneutika kao teološki princip ne prestaje za Tracyja, kao kod sljedbenika tzv. „nove hermeneutike“, tumačenjem objave, nego se ona nastavlja prisvajanjem svih metoda tumačenja tekstova. Stoga, nipošto ne treba zanemariti vrlo važnu činjenicu: Tracyjeva hermeneutička teologija ne odbacuje različite metode tumačenja tekstova, čak štoviše, smatra kako je svaki oblik tumačenja koji može pomoći razjašnjavanju teksta ne samo dobrodošao, nego i nužan.

Iako je BRO djelo iz područja fundamentalne teologije, a AI iz sistematske, što znači da su ciljevi tih dvaju djela, kao i metode, vrlo različiti, jasno smo uočili kako pristup prema hermeneutici u ova dva djela nije nipošto identičan. Stoga možemo izvesti opći zaključak kako je izbor teme doktorskog rada opravdan jer se, kao što smo uočili, radi o hermeneutičkom zaokretu unutar Tracyjeve teologije.

Prva dva poglavlja radnje, u kojima smo smjestili teološku misao u kontekst 20. stoljeća i cjelovito prikazali njegovu misao navode nas na zaključak kako je Tracyjeva misao dinamična i kompleksna. Naime, četiri glavna razdoblja njegova stvaralaštva pokazuju kako nikada u svojem razmišljanju nije statičan, tj. ne stoji čvrsto uz jednom postavljenu tezu koju razvija kroz čitavo svoje stvaralaštvo kroz različite aspekte, nego kako je uvijek spreman dati nove teološke odgovore na pitanja koja postavlja suvremena kultura i društvo. Tako se već, kao što smo naznačili, u prvom dijelu svojega stvaralaštva postepeno odmiče od misli svojega učitelja Bernarda Lonergana posvećujući se problematici pluralizma unutar teologije, kako bi u drugom dijelu rada izvršio hermeneutički zaokret i iznio nacrt svojevrzne hermeneutičke teologije. U trećem dijelu rada primjenjuje hermeneutički model na interkulturalni i međureligijski dijalog, a u četvrtom dijelu rada pokušava se nositi s pitanjima koja postavlja postmoderna. U tom kontekstu značajno je djelo Scotta Hollanda *Kako nas povijest spašava? Eej o pitanju prema mišljenju teološke hermeneutike Davida Tracyja* koji pokušava uspostaviti dijalog s postmodernom na

temelju Tracyjeve hermenutike.⁵⁴¹ Također, valja spomenuti, djelo Johna Shieldsa *Eshatološka imaginacija: revizionistička kršćanska eshatologija u svjetlu teološkog projekta Davida Tracyja* koji cjelokupno Tracyjevo stvaralaštvo promatra iz eshatološke perspektive.⁵⁴² Naime, Shields smatra kako se eshatološka dimenzija nalazi u svim glavnim Tracyjevim tekstovima. Na temelju te činjenice Shields zaključuje kako nam je, posebice u postmodernom kontekstu, neophodna revizionistička kršćanska eshatologija, tj. „eshatološka imaginacija“.⁵⁴³ Osim ova dva spomenuta djela za upoznavanje različitih dimenzija Tracyjeve teološke misli važan je doktorski rad Alana Raya pod nazivom *Moderna duša: Michel Foucault i teološki diskurs Gordona Kaufmana i Davida Tracyja* u kojem razrađuje Tracyjevo shvaćanje subjekta i uspoređuje ga sa shvaćanjem subjekta postmodernog mislioca Michela Foucaulta.⁵⁴⁴ No, svi ovi radovi nisu se orijentirali na zaokret kojeg smo u ovome radu prikazali.

U doktorskom radu željeli smo istražiti na koji način Tracy u BRO i u AI razmišlja o hermeneutici. Povijesno-kritičkom metodom naznačili smo glavne predstavnike hermeneutičke tradicije kako bi uopće stvorili preduvjete za razumijevanje kako same hermeneutike, tako i Tracyjevog hermeneutičkog zaokreta. Prepoznali smo kako unutar bogate hermeneutičke tradicije postoje tri temeljne intencije u razumijevanju tekstova. Prva, nadahnuta Aleksandrijskom školom i njezinim najznačajnijim predstavnicima Filonom, Klementom i Origenom, orijentira se na alegorijsko tumačenje Biblije. Druga tradicija zagovara doslovno tumačenje Biblije na temelju doprinosa Antiohijske škole i njezinih predstavnika Diodora Tarškog, Ivana Zlatoustog, Teodora Mopsuestijskog i Teodoreta Cirkog. Treća sintetizira alegorijsko i doslovno tumačenje Biblije, a svojeg najznačajnijeg predstavnika ima u sv. Augustinu. Zaključno naglašavamo kako je Tracyjev pristup sintetički, tj. u njegovoj hermeneutici ima mjesta i za alegorijsko i za doslovno tumačenje.

Postavili smo radne hipoteze kako je u središtu revizionističkog modela fenomenološko-metafizičko-korelacijska metoda, a u središtu AI analoška imaginacija koja ima sposobnost i kapacitet postati sastavni dio šireg društvenog dijaloga.

Revizionistički model u kontekstu fundamentalne teologije želi uvesti reda u pluralizam različitih teoloških modela. Analitičko-kritičkom metodom uvidjeli smo kako revizionistički

⁵⁴¹ Scott HOLLAND, *How Do Stories Save Us?*, Leuven, 2006.

⁵⁴² John SHIELDS, *An Eschatological Imagination: A Revisionist Christian Eschatology in the Light of David Tracy's Theological Project*, New York, 2008.

⁵⁴³ Usp. *Isto*, 159-160.

⁵⁴⁴ Alan RAY, *The Modern Soul: Michel Foucault and the Theological Discourse of Gordon Kaufman and David Tracy*, Philadelphia, 1987.

model istovremeno radikalno zahvaća preispitivanje vlastite tradicije i zajedničkog ljudskog iskustva te ostaje čvrsto povezan s Predajom. Velika je zasluga Drugog vatikanskog koncila što je pitanje drugoga u različitim kontekstima kao što su pitanje slobode savjesti, ili pak poimanje drugih religija, sada unutar Crkve shvaćeno na znatno širi način. Drugi je, prema koncilskom shvaćanju, postao subjekt s kojim se ulazi u dijalog. Koncil se posve opredijelio za shvaćanje drugoga kao partnera za dijalog, ostavivši iza sebe tradiciju prema kojoj se drugi shvaća kao objekt kojemu treba prenijeti neku poruku.

Slijedeći koncilski zaokret prema svijetu, revizionistički model polazi od pretpostavke kako je zajedničko ljudsko iskustvo specifični teološki izvor. Osim Biblije i Predaje, unutar kršćanske teologije, valja uzeti u obzir zajedničko ljudsko iskustvo kao izvor teološkog promišljanja. Na tom tragu, Tracy preinačuje Tillichovu metodu korelacije u međusobno kritičku metodu korelacije ostavljajući prostora da se unutar ljudske egzistencije prepoznaju božanski zahvati koji svoje utemeljenje, u kontekstu teološkog promišljanja, mogu pronaći u Bibliji i Tradiciji. Međusobna kritička korelacija rezultata istraživanja zajedničkog ljudskog iskustva i jezika te kršćanskih tekstova trebali bi nas dovesti do određenih zaključaka. No, zaključujemo, kako na ovoj točki revizionistički model pokazuje najveću slabost jer ne iznosi neke praktične i konkretne zaključke takve korelacije, nego samo naznačuje kako bi jedna takva korelacija mogla izgledati te kakva bi trebala biti teološka disciplina koja može osigurati takvu korelaciju. S jedne strane, Tracy je vrlo oprezan u donošenju konkretnih zaključaka do kojih nas može dovesti revizionistički model, no, s druge strane, revizionistički model, precizan u svojim premisama i koracima, kao da je na kraju ipak nesiguran i nestabilan. Nije sasvim jasno je li Tracy izostavio konkretnu primjenu revizionističkog modela zato što je želio iznijeti isključivo skicu fundamentalne teologije bez praktične primjene, ili je primjenu istoga ostavio samome čitatelju. Po svojoj prilici, obje su premise točne.

Na osnovu zadanog cilja da komparativnom analizom utvrdimo hermeneutički zaokret, potvrdilo se sljedeće: hermeneutika u BRO, prvenstveno na temelju Gadamerovih i Ricoeurovih doprinosa, ima status metode koja pomaže revizionističkom modelu utvrditi granični karakter svetopisamskih tekstova. Stoga smo zaključili kako je ona specifični metodološki korak unutar revizionističkog modela. Pritom Tracy uzima u obzir Ricoeurovo razumijevanje događaja i značenja u diskursu, njegovo shvaćanje hermeneutike kao dijalektike objašnjavanja i razumijevanja te Gadamerovo shvaćanje stapanja obzora.

U središtu AI je također pitanje pristupa pluralizmu. No, ovaj puta u središtu istraživanja ne nalazi se pluralizam unutar teologije, nego pluralizam unutar suvremene kulture i društva. Zaključujemo kako Tracy, koncentriranjem na pitanje pluralizma, odaje dojam sljedbenika koncilske teologije i pionira pluralističke teologije. Gotovo prije trideset i pet godina prepoznaje ključno suvremeno pitanje: kako se odnositi prema pluralizmu? Teologija jednostavno mora pronaći izlaz iz svojevrsne marginalizacije koja joj se unutar projekta modernizma dogodila, kao što se dogodila i umjetnosti. Neophodno je da teolog, u tom kontekstu, bude onaj koji će uvijek svjesno pred očima imati trostruku javnost: Crkvu, akademiju i društvo. Kako bi se ostvario iskreni i istinski razgovor u javnosti, potrebno je pronaći ono što u bitnome konstituira vlastitu tradiciju iz koje pojedini sudionik razgovora dolazi. Kršćanski klasik je, prema Tracyju, događaj i osoba Isusa Krista, pri čemu u sebi uključuje svetopisamske tekstove i iskustva rane Crkve. Tek nakon određivanja klasika vlastite tradicije moguće je otvoreno, preuzimajući rizik promjene, upoznavanje tuđih klasika. Time je svaki sudionik razgovora, upoznavajući druge tradicije i određujući vlastiti klasik, već preuzeo model analoške imaginacije. Što se tiče hermeneutike u AI možemo zaključiti, na temelju dobivenih rezultata, kako je, prema Tracyjevom mišljenju, hermeneutika opća teorija tumačenja koja prethodi filozofskom i teološkom razmišljanju. Kako bi uopće mogli filozofirati ili teologizirati, treba usvojiti hermeneutički pristup koji će nam omogućiti istinski i iskreni razgovor, bilo s nekim drugim, bilo s tekstem. Prema tom konceptu, Gadamerov model stapanja obzora Tracy rekonstruira u „novo stapanje obzora“ u kojem se više uzima u obzir dinamički karakter čitatelja i teksta koji se ostvaruje u procesu čitanja.

Otvoren prema novijim hermeneutičkim doprinosima u filozofiji i teologiji, Tracy izlazi iz klasičnog koncepta teološke hermeneutike. Naime, slijedeći Gadamerovo shvaćanje hermeneutike, ne orijentira se na proizvođenje specifičnih teorija tumačenja tekstova, iako ih, dakako ne odbacuje, ne bi li ostao unutar svojevrsne hermeneutike pod specifičnim teološkim vidom, nego donosi skicu hermeneutičke teologije koja uzima u obzir ontološko ustrojstvo razumijevanja. U tom kontekstu izvodimo zaključak kako Tracy pristupa hermeneutici kao polazištu za teologiju sintetizirajući filozofsko-teološku hermeneutičku tradiciju, tj. sintetizirajući „hermeneutiku sumnje“ koja odbacuje hermeneutička pravila tumačenja tekstova i „hermeneutiku povrata“ koja prihvaća istu. Naime, s jedne strane, kritizirajući oštru Gadamerovu kritiku protiv metode, smatra kako je nemoguće „preskočiti“ cjelokupnu tradiciju koja je proizvodila pravila za tumačenje tekstova. Hermeneutika, kao opća teorija razumijevanja, računa s najrazličitijim

metodama tumačenja tekstova: od povijesno-kritičke metode, tekstualno-literarne kritike, kritike oblika i kritike tradicije, kritike redakcije, preko retoričke, narativne i semiotičke analize, pa sve do Derridinog dekonstrukcijskog modela. S druge strane, Tracy je svjestan ontološke strukture razumijevanja. Svaki čovjek, u tom smislu, posjeduje „naravnu hermeneutičku kompetenciju“⁵⁴⁵ koja mu omogućuje tumačenje fenomena. Nije moguće teološki razmišljati, a da se istovremeno ne uzme u obzir hermeneutički karakter kako teologije, tako i samog karaktera razmišljanja. No, ontološki karakter razumijevanja ne suspendira teologiju od uvažavanja eksplanativnih metoda tumačenja tekstova. Zato, zaključno, možemo ustvrditi kako Tracy iznosi nacrt specifične hermeneutičke teologije koja uvažava Gadamerov, a onda i Heideggerov, naglasak na ontološkom karakteru razumijevanja, i Ricoeurov naglasak na metodama tumačenja tekstova koje pomažu čitatelju otvaranje svijetu koji dolazi pred njega u procesu čitanja.

⁵⁴⁵ PA, 103.

LITERATURA

Knjige Davida Tracyja

On Naming the Present, New York, 1994.

Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue, Leuven, 1990.

Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope, San Francisco, 1987.

TRACY, David – HAPPEL, Stephen, *A Catholic Vision*, Philadelphia, 1984.

TRACY, David – GRANT, Robert, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia, 1984.

TRACY, David – COBB, John, *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York, 1983.

The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York, 1981.

Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology, New York, 1975.

The Achievement of Bernard Lonergan, New York, 1970.

Članci Davida Tracyja

Forma i fragment: povrat skrivenoga i nedokučivoga Boga, u: GIBELLINI, Rosino (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006, 259-283.

The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden, u: *CrossCurrents*, 50 (2000.) 1-2, 240-247.

The Hidden God: The Divine Other of Liberation, u: *Cross Currents* 46 (1996) 1, 5-16.

Modernity, Anti-Modernity and Post-Modernity, u: SHEA, William – HUFF, Peter (ur.), *The American Setting, Knowledge and Belief in America: Enlightenment Edition of a Modern Religious Thought*, New York, 1995., 328-334.

Literary Theory and Return of the Forms for the Naming and Thinking God in Theology, u: *Journal of Religion*, 74 (1994.) 3, 302-319.

- Theology and the Many Faces of Postmodernity, u: *Theology Today*, 51 (1994.) 1, 104-114.
- Some Aspects of Buddhist-Christian Dialogue, u: BYRNE, James (ur.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin, 1993., 145-153.
- L'herméneutique de la désignation de Dieu, hommage à Claude Geffré, 49-68, u: JOSSA, Jean-Pierre –SÉD, Nicolas-Jean (ur.), *Mélanges offerts à CLAUDE GEFFRÉ*, Pariz, 1992.
- Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm, u: BROWNING, Don – FIORENZA, Francis Schüssler (ur.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, 1992., 19-42.
- God, Dialogue and Solidarity: A Theologian's Refrain, u: *The Christian Century*, 107 (1990.) 10, 900-904.
- Sunyata and Trinity: A Dialogue with Masao Abe, u: COBB, John B. –IVES, Christopher (ur.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York, 1990., 135-156.
- Hermeneutical Reflections in the New Paradigm, u: TRACY, David – KÜNG, Hans (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 34-63.
- Some Concluding Reflections on the Conference: Unity Amidst Diversity and Conflict, u: KÜNG, Hans (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 461-475.
- The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity, u: *Theological Studies*, 50 (1989.) 3, 548-570.
- Models of God: Three Observations, u: *Religion and Intellectual Life* 5 (1988.) 3, 24-28.
- Response, u: *Theology Today*, 44 (1988.) 4, 514-515.
- The Christian Understanding of Salvation-Liberation, u: *Journal of Buddhist-Christian Studies*, 7 (1987.) 1, 129-138.
- Christianity in the Wider Context: Demands and Transformations, u: *Religion and Intellectual Life* 4 (1987.) 2, 7-20.
- Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection, u: *The Thomist* 49 (1985.) 3, 460-472.
- Tillich and Contemporary Theology, u: ADAMS, L. James – PAUCK, Wilhelm – SHINN, L. Roger (ur.), *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco, 1985., 260-277.
- The Role of Theology in Public Life: *Some Reflections*, u: *Word and World* 4 (1984.) 3, 230-239.
- The Foundations of Practical Theology, u: BROWNING, Don (ur.), *Practical Theology*, San Francisco, 1983., 61-82.

- The Questions of Pluralism: The Context of the United States, u: *Mid-Stream: An Ecumenical Journal* 22 (1983.) 2, 273-285.
- Defending the public character of theology, u: *The Christian Century*, 98 (1981.) 11, 350-356.
- Theologies of Praxis, u: LAMB, Matthew (ur.), *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee, 1981., 35-51.
- Particular Questions within General Consensus, u: *Journal of Ecumenical Studies*, 17 (1980.) 1, 33-39.
- Theological Pluralism and Analogy, u: *Thought* 54 (1979.) 1, 24-37.
- Christian Faith and Radical Equality, u: *Theology Today*, 34 (1978.) 4, 370-377.
- The Public Character of Systematic Theology, u: *Theological Digest*, 26 (1978.) 4, 400-411.
- Theological Table-Talk: Modes of Theological Argument, u: *Theology Today*, 33 (1977.) 4, 387-395.
- Theology as Public Discourse, u: *The Christian Century*, 92 (1975.) 10, 280-284.
- The Task of Fundamental Theology, u: *Journal of Religion*, 54 (1974.) 1, 13-34.
- Two Cheers for Thomas Aquinas, u: *The Christian Century*, 91 (1974.) 13, 260-262.
- Foundational Theology as Contemporary Possibility, u: *Dunwoodie Review*, 12 (1972.) 3, 1-20.
- God's Reality: The Most Important Issue, u: *National Catholic Reporter*, 8 (1972.) 48, 10-11.
- Lonergan's Foundational Theology: An Interpretation and Critique, u: McSHANE, Philip (ur.), *Foundations of Theology: Papers from the International Lonergan Congress 1970*, Pariz, 1971., 179-222.
- Why Orthodoxy in a Personalist Age?, u: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 25 (1970.) 1, 78-110.
- TRACY, David – GILKEY, Langdon – OGDEN, Schubert, Responses to Peter Berger, u: *Theological Studies*, 39 (1978.) 1, 486-507.

Intervjui s Davidom Tracyjem

MALCOLM, Lois, An Interview with David Tracy, u: *The Christian Century*, 119 (2002.) 4, 24-30.

SCOTT, Holland, This Side of God: A Conversation with David Tracy, u: *Cross Currents* 52 (2002.) 1, 54-60.

Knjige i članci:

ACCORDINI, Giuseppe, *Wolfhart Pannenberg*, Zagreb, 2013.

ALTIZER, Thomas, *Deconstruction and Theology*, New York, 1982.

—, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966.

ALTIZER, Thomas – HAMILTON, William, *Radical Theology and the Death of God*, New York, 1966.

BALOCCO, Dario, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo: in dialogo con David Tracy*, Roma, 2012.

BARBOUR, Ian, *Issues in Science and Religion*, New York, 1966.

—, *Myths, Models, and Paradigm, A Comparative Study in Science and Religion*, New York, 1974.

—, *Religion and Science*, San Francisco, 1997.

BARTH, Karl, *Church Dogmatics*, Louisville, 1994.

—, *The Epistle to the Romans*, Oxford, 1968.

BEARDSLEE, William, *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia, 1970.

BERGER, Peter, Secular Theology and the Rejection of the Supernatural: Reflections on Recent Trends, u: *Theological Studies*, 38 (1977.) 1, 486-507.

BERGSON, Henri, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*, New York, 2010.

BISER, Eugen, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1975.

- BLACK, Max, *Models and Metaphors*, Ithaca, 1962.
- BLONDEL, Maurice, *Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, Chicago, 1984.
- BOOTH, Wayne, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago, 1979.
- , *Retorika proze*, Beograd, 1976.
- BRNČIĆ, Jadranka, *Svijet teksta: Uvod u Ricoeurovu hermeneutiku*, Zagreb, 2012.
- , *Zrno gorušičino: Hermeneutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa*, Rijeka, 2014.
- BROWN, Mackenzie, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York, 1965.
- BROX, Norbert, Irenej, u: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, *Klasici teologije*, Zagreb, 2004., 13-24.
- BULTMANN, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958.
- BURKE, Kenneth, *The Rhetoric of Religion*, Berkeley, 1970.
- COBB, John, A Revisionist Model, u: *The Christian Century*, 93 (1976.) 13, 369-371.
- , *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Philadelphia, 1970.
- COBB, John – IVES, Christopher (ur.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York, 1990.
- CONE, James, *A Black Theology of Liberation*, New York, 1969.
- , *Black Theology and Black Power*, New York, 1969.
- CONGAR, Yves, *Diversity and Communion*, New London, 1985.
- , *True and False Reform in the Church*, Wilmington, 2010.
- CORETH, Emerich, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg – Basel – Wien, 1969.
- , Hermeneutika i teologija, u: PAVIĆ, Željko (ur.), *Filozofijska hermeneutika*, Zagreb, 1998., 287-297.
- COX, Harvey, How Pluralistic is Tracy's Revisionism?, u: *Review of Books in Religion*, 5 (1976.) 4, 1-6.
- , *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton, 2013.
- DE LUBAC, Henri, *Drama ateističkog humanizma*, Sarajevo, 2009.

- , *Katoličanstvo: društveni aspekti dogme*, Rijeka, 2012.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Tečaj opće lingvistike*, Zagreb, 2000.
- DI CESARE, Donatella, *Gadamer*, Zagreb, 2011.
- MICHELFELDER, Diane, – PALMER, Richard, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer and Derrida Encounter*, New York, 1989.
- DULLES, Avery, „Method in fundamental theology: reflections on David Tracy’s *Blessed Rage for Order*“, u: *Theological Studies*, 37 (1976.) 2, 304-316.
- , *Models of Revelations*, New York, 1983.
- , *Models of the Church*, New York, 1974.
- EBELING, Gerhard, *Word and Faith*, Norwich, 2012.
- ELIADE, Mircea, *Aspekti mita*, Zagreb, 2004.
- , *Mit i zbilja*, Zagreb, 1970.
- , *Sveto i profano*, Zagreb, 2002.
- FAGGIN, Giuseppe, *Ermeneutica*, u: *Enciclopedia filosofica*, Venezia – Roma, 1957., 22.
- FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, 1997.
- FERRÉ, Frederick, „Mapping the Logic of Models in Science and Theology“, u: Dallas M. HIGH (ur.), *New Essays on Religious Language*, Dallas, 1969., 54-96.
- FIORINZA, Francis Schüssler, *Foundational Theology*, New York, 1984.
- FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, 1980.
- , *Theology and Narrative*, Oxford, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, *Čitanka*, Zagreb, 2002.
- , *Hermeneutik*, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1974., 1061-1073.
- , *Istina i metoda*, Zagreb, 2012.
- , *Ogledi o filozofiji umjetnosti*, Zagreb, 2003.
- GEERTZ, Clifford, *Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- GEFFRÉ, Claude, *Credere e interpretare: La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia, 2001.
- , *Una nova epoca della teologia*, Assisi, 1973.

- GIBELLINI, Rosino (ur.), *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999.
- , *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006.
- GILKEY, Langdon, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, New York, 1969.
- , Problems and Possibilities of Theological Models: Responding to David E. Klemm and William Klink, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 529-534
- , *Religion and the Scientific Future*, New York, 1970.
- GOGARTEN, Friedrich, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia, 1972.
- GRECH, Prosper, Hermeneutics, u: *Dictionary of Fundamental Theology*, New York, 1994., 416-425.
- GREELEY, Andrew, *Unsecular Man – The Persistence of Religion*, New York, 1985.
- GRONDIN, Jean, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad, 2010.
- GUISTINIANI, Pasquale., *Bernard Lonergan*, Zagreb, 2012.
- HARTSHORNE, Charles, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, 1970.
- , *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Glencoe, 1953.
- HEIDEGGER, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988.
- , *Na putu k jeziku*, Zagreb, 2009.
- HENNELLY, Alfred, Theological Method: the Southern Exposure, u: *Theological Studies*, 38 (1977.) 4, 709-735.
- HEYER, E. Kristin, How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate between David Tracy and George Lindbeck, u: *Political Theology*, 5 (2004.) 3, 307-327,
- HIGTON, Mike, Hans Frei And David Tracy on the Ordinary and the Extraordinary in Christianity, u: *The Journal of Religion*, 79 (1999.) 4, 566-591.
- HOLLAND, Scott, *How Do Stories Save Us?*, Leuven, 2006.
- HOLMER, Paul, *The Grammar of Faith*, New York, 1978.
- HUFNAGEL, Erwin, *Uvod u hermeneutiku*, Zagreb, 1993.
- HUSSERL, Edmund, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija: uvod u fenomenološku filozofiju*, Zagreb, 1990.

—, *Logička istraživanja*, Zagreb, 2005.

INWOOD, Michael, Hermeneutics, u: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford – New York, 1995., 353-354.

IVANČIĆ, Tomislav – TURZA, Zoran, Teološki model Frana Barca u djelu 'O modernoj katoličkoj apologetici', *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 4, 777-791.

JAMES, William, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, 1979.

—, *Raznolikosti religioznog iskustva : studija ljudske prirode*, Zagreb, 1990.

JASPERS, Karl, *Philosophical Faith and Revelation*, New York, 1967.

JEANROND, Werner, *A Theology of Love*, London – New York, 2010.

—, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, Dublin – New York, 1995.

—, Hermeneutički značaj teologije, u: Rosino GIBELLINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 51-72.

—, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin – New York, 1988.

—, The Theological Understanding of Text and Linguistic Explication, u: *Modern Theology*, 1 (1984.) 1, 55-66.

—, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London, 1991.

—, Theology in the Context of Pluralism and Postmodernity: David Tracy's Theological Method, u: JASPER, David (ur.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, New York, 1993., 143-163.

JEANROND, Werner – Rike, Jennifer. (ur.), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York, 1991.

JONES, B. Charles, Emptiness, Kenosis, History, and Dialogue; The Christian Response to Masao Abe's Notion of „Dynamic Sunyata“ in the Eearly Years of the Abe-Cobb Buddhist-Christian Dialogue, u: *Buddhist-Christian Studies*, 24 (2004.), 117-133.

KANT, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984.

KELSEY, David, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, 1975.

KIM, Younhee, *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'*, Bern, 2008.

KING, B. Sallie, Kenosis and Action: A Review Article, u: *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992.) 1, 255-261.

- KLEMM, E. David – KLINK, H., William, Dialogue on Theological Models, Constructing and Testing Theological Models, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 495-528.
- , Models Clarified: Responding to Lagdon Gilkey, u: *Zygon*, 38 (2003.) 3, 535-541.
- KNAUER, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1978.
- KNOCH, Wendelin, *Bog traži čovjeka*, Zagreb, 2001.,
- KÜNG, Hans Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion, u: KÜNG, Hans – TRACY, David (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989., 3-33.
- KÜNG, Hans – TRACY, David (ur.), *Paradigm Change in Theology*, New York, 1989.
- LAMB, Matthew, *Solidarity with victims: Toward a Theology of Social Transformation*, New York, 1982.
- LEHMANN, Karl, Hermeneutics, u: *Encyclopedia of Theology*, London, 1975., 611-615.
- LINDBECK, George, *Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, 1984.
- LINTS, Richard, The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 61 (1993.) 4, 655-677.
- LONERGAN, Bernard – CROWE, Frederick (ur.), *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, New York, 1967.
- , *De Deo Trino: Pars analytica.*, Roma, 1961.
- , *De Verbo Incarnato dicta scriptis auxit*, Roma, 1960.
- , *Gratia Operans: A Study of Speculative Development in Writings of St. Thomas Aquinas*, Montreal, 1946.
- , *Insight: A Study of Human Understanding*, New York, 1957.
- , *Method in Theology*, Toronto, 1971.
- , The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas, u: *Theological Studies*, 7 (1946.) 3, 349-92; 8 (1947.) 1, 35-79; 8 (1947.) 4, 404-444; 10 (1949.) 1, 3-40; 10 (1949.) 3, 359-93.
- LYOTARD, Jean-Francois, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, Zagreb, 2005.
- MASLOW, H. Abraham *Religions, Values and Peak Experiences*, New York, 1970.
- McFAGUE, Sallie, Review, u: *Theology Today*, 44 (1988.) 4, 496-519.

- MCGRATH, E. Alister, *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka, 2006.
- McSHANE, Philip (ur.), *Collected Works of Bernard Lonergan: For a New Political Economy*, Toronto, 1998.
- METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009.
- , *Politička teologija*, Zagreb, 2004.
- MICHELFELDER, Diane, – PALMER, Richard, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer and Derrida Encounter*, New York, 1989.
- MOLTMANN, Jürgen, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2005
- , *Teologija nade: istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, Rijeka, 2008.
- MORETTO, Giovanni, *Ermeneutica*, u: *Teologia*, Torino, 2002., 519-536.
- MURA, Gaspare, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, 1997.
- NIEBUHR, H. Richard, *Christ and Culture*, New York, 1975.
- , *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1964.
- NYGREN, Anders, *Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, London, 1972.
- NYAMITI, Charles, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru, 1984.
- OGDEN, Schubert, *Christ without Myth*, New York, 1961.
- , *The Reality of God and Other Essays*, New York, 1966.
- , *What Is Theology?*, u: *The Journal of Religion*, 52 (1972.) 1, 22-40.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Ermeneutica e storia universale*, u: Wolfhart PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, 1975., 107-141.
- , *Povijesna hermeneutika i teološka hermeneutika*, u: ACCORDINI, Giuseppe, *Wolfhart Pannenberg*, Zagreb, 2013., 55-105.
- PANNIKAR, Raimon, *The Unknown Christ of Hinduism*, New York, 1981.
- PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 1995.

- PAREYSON, Luigi, *Estetika: teorija formativnosti*, Zagreb, 2008.
- , *Ontologija slobode: zlo i patnja*, Zagreb, 2005.
- PAVIĆ, Željko (ur.), *Filozofijska hermeneutika*, Zagreb, 1998.
- PERRIN, Norman, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Philadelphia, 1974.
- , *Rediscovering The Teaching of Jesus*, New York, 1967.
- , *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London, 1963.
- PLACHER, C. William, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, 1989.
- , Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology, u: *The Thomist*, 49 (1985.), 3, 392-416.
- POPOVIĆ, Anto, *Načela i metode a tumačenje Biblije: komentar papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005.
- RADMAN, Vili, Filozofska hermeneutika i teološka metoda: teorija Davida Tracyja, u: *Bosna franciscana*, Sarajevo, 8 (2000.) 13, 31-47.
- RAGUŽ, Ivica, Pravoslavlje, katolicizam i protestantizam. Osvrt na *Bit kršćanstva* Adolfa von Harnacka, u: *Diacovensia*, 31 (2012.) 1, 133-147.
- RAHNER, Karl, *Hearer of the Word*, New York, 1994.
- , *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007.
- , *Teološki spisi*, Zagreb, 2008.
- RAMSEY, Ian, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York, 1963.
- , *Words about God: The Philosophy of Religion*, New York, 1971.
- REAGAN, E., Charles, *Paul Ricoeur: His Life and His Work*, Chicago, 1996.
- REBIĆ, Adalbert – FUČAK, Jerko – DUDA, Bonaventura (ur.), *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*, Zagreb, 2007.
- RICOEUR, Paul, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980.
- , *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis, 1995.
- , *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanston, 1966.

- , *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, Chicago, 1991.
- , *History and Truth*, Evanston, 1965.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, 1976.
- , *Oneself as Another*, Chicago, 1995.
- , Philosophy and Religious Language, u: *Journal of Religion*, 54 (1974.) 1, 71-86.
- , *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, London – New York, 2004.
- , *The Just*, Chicago, 2000.
- , *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969.
- , *Time and Narrative*, I-III, Chicago, 1990.
- , *Živa metafora*, Zagreb, 1981.
- RUETHER, R. Rosemary, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983.
- ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav-Janko, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1998., 409-471.
- SABETTA, Gaetano, *Metodica dell' incontro tra religioni: cristianesimo, induismo, buddismo*, Roma, 2014.
- SAINT IRENAEUS OF LYONS: *Against Heresies*, North Charleston, 2012.
- SANKS, Howland, David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications, u: *Theological Studies*, 54 (1993.) 4, 698-727.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Brief Outline for the Study of Theology*, Lousiville, 2011.
- , *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet*, Zagreb, 2002.
- , *O religiji: govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011.
- SEMERARO, Marcello, Teologija dijalektička, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 1152.
- SHEA, M. William – BURREL, David – COOKE, Bernard – O'BRIEN, William James – Tracy, David, Review Symposium, u: *Horizons* 8 (1981.) 3, 313-389.
- SHIELDS, J., *An Eshatological Imagination: A Revisionist Christian Eschatology in the Light of David Tracy's Theological Project*, New York, 2008.
- SIMMS, Karl, *Paul Ricoeur*, London – New York, 2003.

- SÖLLE, Dorothee, *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la „morte di Dio“*, Brescia, 1970.
- STELL, Stephen, Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics: Beyond Lindbeck and Tracy, u: *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1993.) 4, 679-703.
- STIVER, Dan, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville, 2001.
- ŠPET, Gustav, *Hermeneutika i njezini problemi*, Zagreb, 2006.
- TERTULIJAN, Kvint Septimije Florens, *Spis o Krstu*, Zagreb, 1981.
- TERTULLIANUS, Quintus Septimus Florens, *Apologia del cristianesimo: la carne di Cristo*, Milano, 1984.
- THIEMANN, E. Ronald, *Revelation and Theology: The Gospel of Narrated Promise*, Notre Dame, 1985.
- TILLICH, Paul, *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951.
- , *Systematic Theology II.*, Chicago, 1975.
- , *Teologija kulture*, Rijeka, 2009.
- VAN BUREN, Paul, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963.
- VERWEYEN, Hansjürgen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichen von Offenbarung*, Düsseldorf, 1969.
- VISSERS, John, Interpreting the Classic: The Hermeneutical Character of David Tracy's Theology in the *Analogical Imagination*, u: *Calvin Theological Journal*, 25 (1990.) 2, 194-206.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Cjelina u odlomku: vidovi teologije povijesti*, Zagreb, 2012.
- , *TeoDrammatica* (1-5), Milano, 1980.-1986.
- , *Teologija povijesti: nacrt; Kerigma i sadašnjost*, Zagreb, 2005
- VUKOVIĆ, Davor, *Il rapporto tra verità e storia in H. G. Gadamer e W. Kasper*, Rim, 2012.
- WALLACE, Mark, *Introduction*, u: RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis, 1995., 1-34.
- WHITEHEAD, Alfred, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, 1979.
- ZOVKO, Jure, Hermeneutika, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 470.

KRATICE

- ABL TRACY, David, *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York, 1970.
- AI TRACY, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981.
- BRO TRACY, David, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York, 1975.
- DWO TRACY, David, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Leuven, 1990.
- PA TRACY, David, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, 1987.
- TAG TRACY, David – COBB, John, *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York, 1983.
- TBC PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15.4. 1993.), Zagreb, 1995.

Životopis

ZORAN TURZA rođen je 24. rujna 1978. u Osijeku. Osnovnu školu završio je u Belišću. Nakon osnovne škole nastavio je srednjoškolsko obrazovanje u Nadbiskupskoj klasičnoj gimnaziji s pravom javnosti u Zagrebu. Studirao je teologiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu gdje je diplomirao 2003. s uspjehom izvrstan. Sljedeće godine počeo je raditi u Osnovnoj školi Stjepana Kefelje u Kutini na radnom mjestu vjeroučitelj. U jesen iste godine nastavlja raditi na istom radnom mjestu u Osnovnoj školi Brezovica gdje radi i danas.

Poslijediplomski studij upisao je 2004. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu opredijelivši se za specijalizaciju iz fundamentalne teologije. Tijekom lipnja i srpnja 2009. boravio je u New Yorku radi istraživanja građe za doktorski rad o Davidu Tracyju s kojim se također u nekoliko navrata susreo. U srpnju 2012. stekao je stupanj licencirani teolog obranivši licencijatsku radnju pod naslovom „Revizionistički model Davida Tracyja“.

Sudjelovao je i izlagao na nekoliko međunarodnih konferencija. Objavio je sljedeće radove:

- zajedno s prof. Tomislavom Ivančićem: „Teološki model dr. Frana Barca, u: *Bogoslovska smotra* 77 (2004.) 4, 777-791. (pregledni znanstveni članak)
- „Fragmenti kao teološki potencijal“, u: *Opasna sjećanja i pomirenje*, Srđan SREMAC – Zoran GROZDANOV – Nikola KNEŽEVIĆ (ur.), Rijeka, 2011., 165-180. (rad u međunarodnom zborniku)
- Hermeneutic approach to eschatological issues. Hermeneutic perspective of Werner Jeanrond“, u: *Disputatio philosophica*, 2012., 39-48. (stručni rad)
- „Medijska odgovornost Katoličke Crkve u postkonfliktnim društvima“, u: *Mediji, religija i nasilje*, Srđan SREMAC – Nikola KNEŽEVIĆ – Dubravka VALIĆ-NEDELJKOVIĆ (ur.), Beograd, 2013., 130-142. (rad u međunarodnom zborniku)
- „Dekonstrukcija procesa pomirenja: Mardešićevo rješenje“, u: *Religija, odgovornost i tranziciona pravda*, Nikola KNEŽEVIĆ – Blagoje PANTELIĆ – Srđan SREMAC (ur.), Novi Sad – Beograd, 2014., 110-126. (rad u međunarodnom zborniku).