

UDK 27-766-4«312«
Primljeno: 22. 5. 2011.
Prihvaćeno: 15. 9. 2011.
Izvorni znanstveni rad

(NE)RAZUMLJIVOST TEOLOŠKOGA GOVORA U SUVREMENOM SVIJETU

Nela GAŠPAR

Teologija u Rijeci – Područni studij Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
Tizianova 15, 51 000 Rijeka
vgaspar@rijeka.kbf.hr

»Iskaz, razumsko prevođenje, pretpostavlja egzistencijalno prevođenje.
... zadaća pred kojom stojimo«
(Benedikt XVI.)

Sažetak

Sama tema Teološko-pastoralnog tjedna »Novi govor vjere kao odgovor na potrebe suvremenog čovjeka« ukazuje na nužnost promišljanja razumljivosti teološkoga govora u suvremenom svijetu. Promišljajući to pitanje u perspektive nove evangelizacije, papa Benedikt XVI. ističe da je to velika zadaća pred kojom stojimo i da »razumsko prevođenje, pretpostavlja egzistencijalno prevođenje«. Nakon prvog dijela članka u kome autor polazi od osobitosti i značajki teološkoga govora, drugi dio članka govori o izazovima i utjecaju suvremene gnoze na teološki sadržaj. Teologija stoji i pada s time da u svome vremenu i prostoru čini razumljivim čovjeku tko je Bog i što Bog znači za čovjeka i svekoliku stvarnost. U ostvarenju tog poslanja zadaća je teološkoga govora »da međusobno povezuje vjeru i razum, gledanje iznad onoga dohvatljivoga i istodobno razumsku odgovornost. Jer ona nam je dana od Boga. Ona je ono što odlikuje čovjeka«. Jedinstvo vjere i razuma ostaje temeljno obilježje teološkoga govora u stvaranju novih izričaja i »zamjeni paradigmi« u suvremenom svijetu. Osim pojedinačnih pokušaja stvaranja »novih paradigmi«, koje su prikazane u četvrtom dijelu članka, peti dio članka usredotočen je na poseban doprinos K. Rahnera. Za K. Rahner sve se teškoće suvremenoga čovjeka mogu svesti na činjenicu da teološki izričaji nisu tako formulirani da bi čovjek mogao zamijetiti kako ono što oni znače stoji u svezi s njegovim samorazumijevanjem kako se pokazuje u njegovu iskustvu. Rahner često podsjeća na to kako je u teologiji donedavno prevladavalo mišljenje da je teološki posao u bitnome ipak urađen, povijest dogmi završena, izjave crkvenog učiteljstva, i u njima upotrijebljeno pojmovlje, načelno više nenadmašivo, a ne da bi sve to bio učinak što

je otvoren prema naprijed. Prema K. Rahneru, »teologija, kao prvo i najvažnije, mora stvoriti nove izričaje za sadržaje stare vjere«. A za to je potrebna nova metoda.

Ključne riječi: teološki govor, razumljivost, zadaća, suvremeni svijet, čovjek, sveta tajna (otajstvo).

Uvod

Sama tema Teološko-pastoralnog tjedna »Novi govor vjere kao odgovor na potrebe suvremenog čovjeka« ukazuje na nužnost promišljanja razumljivosti teološkoga govora u suvremenom svijetu. Promišljajući to pitanje u perspektivi nove evangelizacije, papa Benedikt XVI. ističe da se Boga često »predočavalo s jedne strane istinitim, ali istodobno i praznim i otrcanim formulama. One više ne oslovljavaju naš životni kontekst i često ih više ne razumijemo.«¹ Ili se pak Bogu »oduzima ono bitno, krivotvori ga se kao opći moralni topos, od kojega ništa ne dolazi i koji ništa ne znači. Moramo, dakle, pokušati doista izreći supstanciju kao takvu – ali je izreći na nov način. Jürgen Habermas smatra kako je važno da postoje teolozi koji su u stanju blago što ga čuva njihova vjera prevesti tako da ono u sekularnomu svijetu postane riječ za taj svijet. Možda on to shvaća nešto drukčije nego mi, ali je u pravu glede toga da je nutarnji proces prevođenja velikih riječi u govornu i misaonu sliku našega vremena još uvijek u začecima i da još nije istinski zaživio. To može uspjeti samo ako ljudi žive kršćanstvo polazeći od Onoga koji dolazi. Tek tada to mogu i izreći. Iskaz, razumsko prevođenje, pretpostavlja egzistencijalno prevođenje. (...) To je velika zadaća pred kojom stojimo.«²

Neoskolastičko razdoblje teologije koje je kroz mnoga stoljeća obilježavalo teološki govor diljem svijeta vrijedilo je »kao navodno o vremenu i prostoru neovisan način filozofiranja i teologiziranja«³. Međutim, u prostoru i vremenu postaju vidljive govorne ograničenosti i jezične mogućnosti, zato sadržaj traži da kontekstu današnjeg teološkoga govora posvetimo više pažnje.⁴ Svaki tekst, koji je izgovoren, pripada kontekstu bez čijeg uvažavanja nije moguće doći do razumijevanja i prihvaćanja.⁵ Potrebno je stoga posvetiti pozornost ne samo sadržaju teološkoga govora nego i njegovu »slušatelju« koji pripada

¹ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta. Papa, Crkva i znakovi vremena*, Split, 2010., 82.

² *Isto*, 82-83.

³ Stjepan KUŠAR, Teologija solidarna sa svojim vremenom, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 676.

⁴ O kontekstu današnjeg teološkoga govora vidi u: Željko TANJIĆ, Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001.) 1, 1-15.

⁵ Usp. Hans WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Đakovo, 1995., 32-33.

»svome« vremenu i koji se u različitim povijesnim razdobljima mijenja s obzirom na način življenja i razmišljanja, ali se ne mijenja s obzirom na svoju ontičku i ontološku realnost, iz koje nije »isključen« nijedan čovjek. Činjenično i povijesno, snagom sveopće spasenjske volje, svaki čovjek ima nadnaravni poziv, koji određuje temeljno čovjekovo stanje, usmjeruje dinamizam njegove duhovnosti prema nadnaravnom cilju u Bogu te je najnutarnije središte njegove egzistencije.⁶

Na to najnutarnije središte čovjekove egzistencije trebao bi u teološki govor uputiti i suvremenog čovjeka i pokazati mu da Bog nije naziv za stvarnost koja istom naknadno ulazi u čovjekov život s obzirom na koju se on može pitati kakvo bi značenje ona mogla imati za njega. Da bi ostvarila tu zadaću, veli K. Rahner »teologija, kao prvo i najvažnije, mora stvoriti nove izričaje za sadržaje stare vjere«⁷. Teologija stoji i pada s time da u svome vremenu i prostoru čini razumljivim čovjeku tko je Bog i što Bog znači za čovjeka i svekoliku stvarnost.

R. Fisichella upozorava da u proces prevođenja velikih riječi u govornu i misaonu sliku našega vremena ne smijemo zaboraviti da se teološki govor po svojoj osobitosti i značajkama razlikuje od drugih vrsta govora.⁸

1. Osobitost i značajke teološkoga govora

Mogućnost teološkoga govora određena je Božjom objavom: »ako se govori o Bogu, onda je to moguće samo ako je i jer je on sam govorio te je iz ove riječi on sam spoznatljiv kao Bog«⁹. Kao Stvoritelj on govori po svojem djelu, taj govor dopire do čovjeka i čovjek ga artikulira u skladu sa svojim vlastitim ciljem: Bog se daruje čovjeku kroz način životnog zajedništva (*communio*). Novi zavjet formulira to isto, ali kristološki i u odnosu na zajedništvo (*communio*). Taj odnos prema zajedništvu igra također u Isusovu naviještanju vidnu, ali često previđenu, ulogu¹⁰: ako Isus dolazeći od Oca, govori o Ocu i otkriva Boga kao Oca, onda on uključuje ljude u Božje kraljevstvo koje s njime započinje. Dakle, u

⁶ Usp. Nela GAŠPAR, Čovjek postmoderne – tragalac za božanskim?, u: Franjo-Emanuel HOŠKO (ur.), *O čovjeku i Bogu. Zbornik Marijana Jurčevića u prigodi 65. obljetnice života*, Zagreb, 2005., 37-54.

⁷ Karl RAHNER, *Storia dei dogmi e della teologia di ieri per domani*, u: *Nuovi saggi*, VII, Roma, 1987., 57.

⁸ O osobitosti i značajkama teološkoga govora vidi u: Rino FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, u: René LATOURELLE – Rino FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi, 1990., 640-645.

⁹ Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, Zagreb, 2001., 37-38.

¹⁰ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Zašto smo na ovome svijetu?*, u: *Svesci*, 98 (1999.), 10-17.

cjelini uzevši, biblijski govor o Bogu pokazuje da je Bog sveprisutan (posvudašnji) u čovjekovu životu, ali ne kao netko koga čovjek shvaća u smislu zbijanja u pojam i raspolaganja njime u govoru i ponašanju, nego kao onaj koji u svom govoru (autokomunikaciji) čovjeka izaziva i potiče u tom istom čovjeku okret i kretanje prema sebi (Bogu) te utemeljuje novi tip ljudskog zajedništva. Ta dinamika vodi u zajedništvo s Bogom Ocem po Sinu kao »putu« i Duhu kao »daru«.

Mogućnost, dakle, teološkoga govora određena je Božjom objavom. Od stvaranja, preko događaja u povijesti izabranog naroda, do događaja Isusa Krista, objava se odvija u ljudskom i osobnom govoru. Isus iz Nazareta jest Božji *Logos*, riječ koja je u isto vrijeme priopćenje otajstva trojedinog Boga i konačan tumač onoga što se želi objaviti (usp. Iv 1,18). I tako teologija, polazeći od činjenice da je sam Bog govorio, štoviše kao Riječ je tijelom postao (Iv 1,14), postaje govor o Bogu.

Teologija, koja je kritičko promišljanje vjere u objavi, u trenutku kada izgovara riječ »Bog« ostvaruje prijelaz čija je konstitutivna pretpostavka tvrdnja da se Bog prvenstveno priopćio čovječanstvu. Ako je, dakle, o Bogu moguće nešto reći, onda je to stoga što je on sam prvotno rekao nešto o sebi. Iz toga proizlazi da je teološki govor prije svega izvedeni govor. Budući da se on temelji na objavi, vezan je uz povijesni događaj, koji u sebi – pa dakle i u svome govoru – sadrži, sažima konačnost objave.¹¹

Taj je događaj vrelo i pralik teološkoga govora. To podrazumijeva da odnos koji se postavlja između događaja objave i teološkoga govora sam događaj objave vidi normativnim za ispravnost teološkoga govora, a ne obratno. Nadalje, nastavlja R. Fisichella, budući da je vjera prvi odgovor na objavu, i ona se nameće kao nužni uvjet za teološki govor koji nastoji kritički objasniti vjeru Crkve.¹²

Osim toga, teološki govor ima značajke koje ga bitno određuju bilo unutar različitih govora kojima se izražava vjera bilo u odnosu na druge govore znanosti.

S obzirom na različite govore kojima se izražava vjera, značajka teološkoga govora jest njegova sposobnost da na shvatljiv način želi prikazati otajstvo. Osobitost ovoga govora jest u njegovoj »kritičkoj« dimenziji, tj. u traženju jasnoće govora koja omogućuje priopćavanje njegovih zadaća i značenja sadržanih u njegovim izrazima. Činjenica da se teološki govor zasniva na objavi i

¹¹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum*. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi (18. XI. 1965.), br. 4, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

¹² Rino FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, 641-642.

vjeri ne znači da je on nejasan ili da je razumljiv samo unutar vlastite »jezične igre«. Naprotiv, budući da se zasniva na povijesnom događaju, u stanju je u najvećoj mjeri spasiti dimenziju povijesnosti i tako izraziti univerzalnost toga sadržaja. Kao povijesni govor on »mora odgovarati povijesnoj dinamici koja ja svojstvena svakom govoru; stoga se o teološkom govoru može razmišljati unutar trostruke strukture koju on sadrži, a to je njegovo utemeljenje u normativnosti govora objave, njegova razrada u svjetlu kategorija koje čine znanstveni govor i njegovo nadilaženje u govor koji teži da uvijek sve bolje izrazi neizrecivost Božjeg otajstva«¹³. Teološki je govor, dakle, govor tumačenja, on dolazi od ispovijedanja vjere i djeluje unutar vjere ostvarujući ono što izražava. Budući da je to govor kojemu je temelj vjera, on mora slijediti dinamiku vjere koja je po svojoj naravi trajno traženje razumijevanja vlastita sadržaja i uvijek sve dosljednije svjedočenje u svakodnevnom životu.

U odnosu na druge znanstvene govore, teološki govor obilježuje njegova paradoksalnost. Za razliku od drugih, taj je govor svjestan da se njegova znanstvenost sastoji u vjernosti i dosljednosti sadržaju koji izriče. Papa Benedikt XVI. misli da je naša velika zadaća sada, nakon što su razjašnjena neka temeljna pitanja na Drugom vatikanskom koncilu¹⁴, »u prvome redu iznova osvijetliti prvenstvo Boga. Danas je važno ponovno vidjeti da Bog postoji, da nas se Bog tiče i da nam daje odgovore. I obrnuto, da kada On otpadne, koliko god sve drugo bilo pametno, čovjek gubi svoje dostojanstvo i svoju istinsku ljudskost i time se ruši ono bitno. Mislim da zbog toga danas moramo staviti novi naglasak na prvenstvo pitanja o Bogu«¹⁵. Objava dopušta biti izrečena. No, kako je riječ o otajstvu, zahtijeva da mnogo toga bude povezano s govorom šutnje koja je jedina kadra izreći bogatstvo objave jer ono što je rečeno prevesti u egzistenciju i pritom ostati u nutarnjem kontinuitetu vjere mnogo je teži proces od samoga Koncila, zaključuje papa Benedikt XVI.

»Teološki govor ne može stoga biti fragmentiran u mnogolikost govora vjere niti u mnogostrukost govora znanosti. On najprije dolazi od različitih govora pomoću kojih se izražava vjera, jer mu je zajedničko s vjerom da traži razumijevanje onoga u što se vjeruje, s druge strane, budući da mu je sadržaj otajstvo, razlikuje se od govora znanosti jer je njegovo izricanje trajno usmjereno prema dinamičkome nadilaženju.«¹⁶

¹³ Rino FISICHELLA, Teološki govor, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 1188.

¹⁴ Koncil je prije svega preuzeo i ispunio veliku zadaću da iznova definira određenje Crkve prema novovjekovlju kao i odnos vjere prema ovome vremenu i njegovim vrjednotama.

¹⁵ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta*, 83-84.

¹⁶ Rino FISICHELLA, Teološki govor, 1188.

Teološki govor je stoga govor koji izriče vjeru u objavu, a istodobno i govor koji se kritički odnosi prema tome sadržaju. Zbog toga teološki govor mora zadržati svoj osnovni kriterij: pozivanje na analogiju i univerzalnost.¹⁷ Analogijom će nastojati izraziti sličnost svojega poimanja s velikom nesličnošću glede sadržaja. Univerzalnošću će pokušati svome izričaju utisnuti katolicitet, odnosno mogućnost da ga svatko može podijeliti i razumjeti.

Budući da se znanstvenost teološkoga govora sastoji u njegovoj vjernosti i dosljednosti sadržaju objave koji izriče, on je i u suvremenom svijetu kao i kroz čitavu ljudsku povijest suočen s izazovima gnoze.

2. Sadržaj teološkoga govora pred izazovima suvremene gnoze

Njemački teolog Karl Rahner jednom je napisao: »sudbina filozofije danas je na potpuno novi način sudbina teologije«¹⁸. Te Rahnerove riječi u današnjem su vremenu više nego aktualne. Slijedeći razmišljanje pape Benedikta XVI.¹⁹, I. Raguz smatra da možemo reći: »da su današnja teologija i filozofija u velikoj opasnosti da postanu gnostičke, ukoliko žele biti egzaktne isključivo na način prirodoslovnih znanosti, ukoliko sve više zaboravljaju istinsko-teološko pitanje o istini te se bave samo pojedinačnim stvarnostima, bez pitanja o značenju cjelokupne zbilje«²⁰.

Dok su se nekoć teologija i filozofija borile za supremaciju jedne nad drugom, danas se može primijetiti određena indiferentnost između tih dviju znanosti. Filozofi rijetko pokazuju interes za teološka pitanja, a teolozi radije ulaze u dijalog s drugima, ponajprije s prirodoslovnim znanostima. Dijalog između filozofije i teologije trebao bi omogućiti i jednoj i drugoj znanosti da ponovno otkriju svoju izvornu bit i poslanje kako bi se prevladala gnostička opasnost.

M. Heidegger tu gnostičku opasnost nije vidio samo u filozofiji i teologiji, nego i u cjelokupnom načinu mišljenja modernog čovjeka koji ne želi promišljati cjelokupnu zbilju, odnosno onaj smisao »koji vlada svime što jest«, nego sve instrumentalizira i podređuje svojim proračunatim svrhama. Moderni

¹⁷ O analogiji u teološkom govoru vidi u: Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, 37-41.

¹⁸ Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, X, 81.

¹⁹ Usp. Joseph RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln – Freiburg, 1993., 24-25.

²⁰ Ivica RAGUŽ, Teologija i filozofija kao sluškinje. Hans Urs von Balthasar o odnosu teologije i filozofije, u: Pero ARACIĆ (ur.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima. Radovi znanstvenog simpozija s međunarodnim sudjelovanjem o 200. obljetnici filozofsko-teološkog studija u Đakovu*, Đakovo, 2008., 86.

čovjek ograničio je smisao vlastite egzistencije i cjelokupne zbilje jedino na ono što čovjek sam proizvodi, što je djelo njegovih ruku. »Nama je kao istinito spoznatljivo samo ono što smo sami učinili.«²¹ Tako je razum shvaćen isključivo kao instrumentalni, marketinški, trgujući razum.²²

Iz te perspektive postaje jasno zašto je pojam ljubavi problematičan za suvremenog čovjeka. Ljubav je područje primanja i darivanja, dakle, događanje onoga što čovjek ne može proizvesti svojim djelima. U ljubavi se čovjek prepoznaje kao biće potrebno drugoga. Enciklika *Deus Caritas est*. (*Bog je ljubav*) odgovor je pape Benedikta XVI. na takvo gnostičko shvaćanje čovjeka.

Prema Benediktu XVI., napuštanje pitanja o istini, o istini cjelokupne zbilje, također je jedan od razloga zašto se moderni čovjek okreće gnozi i napuštanju ljubavi. Iz toga slijedi da ljubav dobiva svoje potpuno dostojanstvo jedino ako je cijela zbilja ljubav: ako ljubav postoji kao istina stvarnosti, a istina kao ljubav. O tome upravo govori kršćanstvo. U Isusu Kristu objavljuje se sam Bog. U njemu Bog progovara kao Logos, kao istina stvarnosti, ali Logos koji je Logos ljubavi: »Bog je apsolutni temelj i posljednji izvor svih bića; ali, to stvaralačko počelo svih stvorenja – Logos, praiskonski razum – istodobno je onaj koji ljubi svim zanosom istinske ljubavi.«²³ Točnije, zaključuje I. Raguž, »ovdje se radi o sintezi ljubavi i istine, jer vjera donosi pravu i potpunu istinu da je istina cjelokupne stvarnosti – sam Bog – ljubav: '*caritas fide formata*'«²⁴.

Kroz tu sintezu istine i ljubavi kršćanstvo istovremeno zacjeljuje razum i ljubav. Razum se više ne ograničava samo na instrumentalni razum, na samo-proizvedeno, već se otvara području ljubavi, primanja, darivanja. Ljubav, pak, prožeta razumom, božanskim Logosom, oslobođena je iracionalnosti te dobiva trijeznost racionalnoga. »Gdje se racionalnost ograničava na egzaktnu znanost, tamo se sve što se ne može shvatiti razumom, pripisuje iracionalnosti, a to je veći dio samoga čovjeka. Tako se u totalno racionaliziranom

²¹ Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2006., 35.

²² Ta se misao, prema I. Raguž, provlači u svim djelima pape Benedikta XVI. Vidi o tome u: Ivica RAGUŽ, »Deus caritas est« i gnoza, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 85 (2007.) 4, 305-308.

²³ BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav*. Enciklika biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o kršćanskoj ljubavi (25. XII. 2005.), Split, 2005., br. 10.

²⁴ Ivica RAGUŽ, »Deus caritas est« i gnoza, 306. I. Raguž upućuje na komentar papine enciklike: Eberhard JÜNGEL, »Caritas fide formata«. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen, u: *Communio*, 35 (2006.), 595-614.

svijetu događa sablasna diktatura nekontrolirane iracionalnosti. No, gdje se u erosu za vječno stapaju spoznaja i ljubav, tamo je ljubav prosvijetljena triježnošću racionalnoga, a racionalno prima oplođenje i toplinu od dubine duha, u kojemu su istina i ljubav nerazdvojivo jedno te isto«. ²⁵

Razvoj novovjekovnog mišljenja i znanosti »stvorio je mentalitet koji misli da se 'hipoteza Bog', kako se izrazio Laplace, može učiniti suvišnom. Čovjek danas misli da može sam učiniti sve što je prije očekivao samo od Boga. Po ovome modelu mišljenja, koji sebe smatra znanstvenim, stvari se vjere pojavljuju kao arhaične, mitske, kao nešto što pripada nekoj prošloj civilizaciji. Tada se religija, barem kršćanstvo, promatra kao ostatak prošlosti. (...) To je mišljenje liberalnog društva, koje bilježi toliske uspjehe i u sebi sadrži mnogo toga ispravnoga, promijenilo temeljno čovjekovo usmjerenje prema stvarnosti. On više ne traži tajnu, ono božansko, nego misli da zna: znanost će jednom odgonetnuti sve ono što sada još ne razumijemo. Samo je pitanje vremena i onda ćemo ovladati svime. Na ovaj je način znanstvenost postala najviša kategorija uopće. Upravo je to mišljenje u kojemu je vjera u tajnu, u Božje djelovanje, čitavu religioznu dimenziju, postala bezvrijedna kao 'neznanstvena' i više ne nalazi prostora«. ²⁶ To je jedna strana razvoja novovjekovnog mišljenja i znanosti.

Druga je da upravo znanost ponovno uviđa svoje granice; da mnogi znanstvenici danas kažu da odnekle sve to mora dolaziti i da to pitanje moramo ponovno postaviti. Time ponovno sazrijeva i novo shvaćanje religioznosti; ne kao fenomena mitološke, arhaične naravi, nego iz nutarnje povezanosti Logosa – onako kako je evanđelje zapravo htjelo i naviještalo vjeru.

Papa Benedikt ističe da se religioznost »mora ponovno preporoditi u ovome novom kontekstu – a to znači i pronaći nove oblike izricanja i shvaćanja. Današnji čovjek više ne shvaća bez poteškoće da je Kristova krv na križu ispaštanje za njegove grijeh. To su formule koje su velike i istinite, ali koje više nemaju mjesta u cijelomu ustroju našega mišljenja i našoj slici svijeta, koje moramo ponovno prevesti i ponovno razumjeti. Moramo, primjerice, ponovno shvatiti da zlo uistinu mora biti preoblikovano. Ne može ga se jednostavno gurnuti ili zaboraviti. Mora biti iznutra preoblikovano, preobraženo.

To znači da smo doista u razdoblju kada je potrebna nova evangelizacija, razdoblju u kojemu se mora navijestiti jedno evanđelje u svojoj velikoj, trajnoj

²⁵ BENEDIKT XVI., *Theologische Prinzipienlehre*, 379. Citirano prema: Ivica RAGUŽ, »Deus caritas est« i gnoza, 306.

²⁶ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta*, 160-161.

razumnosti i istodobno u svojoj moći koja nadilazi razumnost, kako bi iznova ušlo u naše mišljenje i shvaćanje.«²⁷

Ta je mogućnost utemeljena u činjenici da, uza sve promjene čovjek uvijek ostaje isti. Ne bi bilo toliko vjernika kada ljudi u svojim srcima ne bi i dalje shvaćali da, ono što se kaže u religiji jest ono što nam je potrebno. Sama znanost, koja se danas izolira i autonomizira, ne pokriva naš život. Ona je jedno područje koje nam pruža velike stvari, ali ona sa svoje strane ovisi o tome da čovjek ostane čovjek. U napretku je, doduše, porasla naša umiješanost, ali nije porasla naša moralna i ljudska veličina i mogućnost. Polazeći od nevolja našeg suvremenog, društva sve više uviđamo da ponovno moramo pronaći nutarnju ravnotežu i da nam je potreban duhovni rast. Odatle je razvidno, veli S. Kušar »da se ne smije dijeliti vjera i povijest, povijest svijeta i povijest spasenja, evanđelje i kultura, Crkva i društvo, Božje pravo i pravo čovjeka...; treba ih razlikovati – da bi se jasnije uočila njihova neraskidiva povezanost. I ovdje vrijedi ono što kalcedonska dogma kaže o Sinu Božjemu koji je ujedno i Sin Čovječji, istobitan s Ocem i istobitan s nama, 'nerazdvojivo i nepomiješano'.«²⁸

3. Teološki govor u službi nove evangelizacije suvremenoga svijeta

Evanđelje nije izlazak iz svijeta, nego poruka o njegovu spasenju koje se već u njemu samome dogodilo pa valja za nju otvoriti oči i uši, um i srce te mu prikladnim postupanjem i življenjem, to znači i razmišljanjem i govorenjem, odgovoriti. Za to je tu, usred svijeta i usred povijesti, Crkva, i u njoj teologija.²⁹ I premalo je reći da one imaju neku misiju, nego je njihovo životno stanje, poslanje ili »pastoralnost« – ako bismo tom riječju smjeli izraziti duh Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* Drugoga vatikanskog koncila. U *Gaudium et spes*, čitamo: »Da bi Crkva mogla izvršavati tu zadaću, dužnost joj je da u svako vrijeme ispituje znakove vremena i tumači ih u svjetlu Evanđelja. Tako će onda moći, na način kako odgovara svakom naraštaju, odgovoriti na vječna ljudska pitanja o smislu sadašnjeg i budućeg života i o njihovu međusobnom odnosu.«³⁰ Teolog mora poznavati evanđelje, ali dosljedno kao suvremenik mora razumjeti i svoje vrijeme i povijest. K.

²⁷ Isto, 161-162.

²⁸ Stjepan KUŠAR, Teologija solidarna sa svojim vremenom, 677.

²⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, br. 2, u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008.

³⁰ Isto, br. 4.

Rahner je zahtijevao da teologija mora biti mistagogična, što znači da se mora posvetiti zadatku da tako uvodi u misterij Boga da se dogodi istinsko približavanje i otvaranje čovjeka.³¹ I pri prelasku od Božjega govora na govor o Bogu obavezna je stalna povratna veza govora o Bogu na Božji govor.

Ondje gdje Crkvi i teologiji u njoj to ne polazi za rukom one se počinju povlačiti iz svoje životne povezanosti s vremenom povijesti, one počinju zaboravljati solidarnost s ljudima i njihovom poviješću, a same sebe shvaćaju još samo kao poziv ljudima da uđu u zasebni, odijeljeni svijet Crkve – »svijet« pokraj svijeta. Ali ako Crkva samu sebe shvaća kao Kristovu zajednicu u stanju poslanja, ako ona dosljedno uzima svoju »pastoralnost«, onda ona ne pita zašto se društvo od nje distancira, zašto joj ljudi, pogotovo oni mladi i oni koji u svojoj najboljoj dobi nose na svojim leđima teret svojeg i društvenog života, okreću leđa, nego će ona radije biti uznemirena i uznemiravana ovim pitanjem: zašto ona tako slabo odgovara Božjem utjelovljenju u povijesti i društvu, zašto ne nalazi prikladna sredstva da o tom utjelovljenju uvjerljivo svjedoči, zašto ne raspoznaje znakove vremena³² i u njima ne razumije Božji govor usred konkretne povijesti?

»Neizostavno je potrebno«, veli papa Benedikt XVI., »da se nakon tolikih бесплодних rasprava i uzaludna bavljenja samima sobom, ponovno upozna tajnu evanđelja, Isusa Krista, u svoj njegovoj kozmičkoj veličini. (...) Zadaća glasi: ljudima pokazati Boga i reći im istinu. Istinu o tajnama stvaranja. Istinu o ljudskoj egzistenciji. I istinu o našoj nadi koja nadilazi čisto zemaljsku stvarnost.«³³

Poznato je da ni prije a ni danas u postmodernom vremenu ne možemo očekivati da ćemo sve ljude privedi sakramentalnoj praksi, niti da svi ljudi mogu biti uključeni u institucionalne strukture Katoličke crkve. Međutim, sve ljude se može potaknuti na otkrivanje otajstvene dimenzije vlastitog života koja svoje utemeljenje nalazi jedino u egzistenciji Apsolutnog misterija. Stoga bi teološke tvrdnje, prema K. Rahneru, trebale uvijek iznova upućivati na jedino otajstvo bez imena i u izvorno nadnaravno iskustvo tog otajstva koje je samo sebe darovalo čovjeku u odnosu apsolutne bliskosti kao najistinskije ostvarenje i budućnost.³⁴

³¹ Usp. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, X, 49-51.

³² Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, br. 11.

³³ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta*, 10.

³⁴ Usp. Karl RAHNER, *Riflessioni sul metodo della teologia*, u: *Nuovi saggi*, IV, Roma, 1973., 142-159.

Za mnoge je praktični ateizam danas normalno životno pravilo.³⁵ Postoji možda nešto ili netko, misli se, tko je u pradavna vremena pokrenuo svijet, ali se on nas ne tiče. Velik dio današnjih filozofa doista ustraje u tvrdnji da čovjek nije sposoban za istinu. Ali ako se tako gleda, onda nije sposoban ni za ethos. Tada sloboda ne bi imala više nikakvih mjerila, tada je sve moguće i dopušteno a mišljenje većine bio bi jedini kriterij koji vrijedi. Kako većinska mišljenja mogu biti rušilačka, povijest je dovoljno pokazala. Zato papa Benedikt XVI. ističe da je zadaća teološkoga govora »imati odvažnosti reći: da, čovjek mora tražiti istinu, on je sposoban za istinu«³⁶.

Kad teologija o svemu tome razmišlja i govori – to joj je glavna zadaća – onda ona pokazuje kako su povijest i vjera konstitutivni momenti njezina samorazumijevanja. Pritom teologija shvaća svu stvarnost kao u svojoj srži teologalnu zbilju jer su u njoj tragovi Božji.³⁷ Ovdje je, dakako, uključena također stvarnost ukoliko je ona djelo ljudskih ruku, koliko god ona inače izgledala i bila ambivalentna.

»Tu valja otkrivati Božju vladavinu na djelu, i to ne samo ondje gdje se ostvaruju čovjeka dostojni oblici života u društvu, nego i ondje gdje toga nema: njezina odsutnost jest hitan apel za odgovarajućom praksom vjere koja ide sve do polaganja vlastitog života za druge. Odatle je razvidno da govoreći o stvarnosti teologija treba trajno imati u vidu društvena mjesta ljudi, gdje se oni bore za svoj život, i nažalost nerijetko tek za svoje preživljavanje. Tu, u toj borbi ljudi oko ljudskih i neljudskih odnosa i struktura zajedničkog života, raspoznaje se prisutnost Božje vladavine kao i prisutnost onih sila koje joj se protive. Teologija, izrasla iz vjere solidarne sa svojim vremenom, pokazuje putove prevladavanja svega onoga što ponižava i ruši čovjeka u njegovu bogomdanom ljudskom dostojanstvu. Nije potrebno isticati društvenu korisnost takvog teologijskog pristupa stvarnosti; on je neophodan jer pokazuje kako je Bog konkretan za konkretnog čovjeka, kako stvarnost valja prihvatiti, nositi i u praksi je preoblikovati. Pritom teologija, kao ni Crkva, nije pozvana davati gospodarske, socijalne i političke programe, ali je od presudne važnosti da se njezin govor čuje i uvaži kad se ti programi prave i provode. Stoga ona mora naučiti, u interesu čovjeka, tako govoriti o svojim stvarima da se njezin

³⁵ O fenomenu novog ateizma kao provokaciji vjeri i teologiji vidi u: Tonči MATULIĆ, Pojava i značenje novoga ateizma. Je li posrijedi stvarna provokacija vjeri i teologiji?, u: *Crkva u svijetu*, 45 (2010.) 4, 438-466.

³⁶ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta*, 68.

³⁷ Bonaventurina mistična teologija i svjedočanstva kršćanske duhovnosti i njezinih mističkih vrhunaca o tome kako Boga naći u svim stvarima rječita su svjedočanstva o teologalnoj dimenziji stvarnosti.

govor čuje i razumije također na tim 'mjestima života'. To dosljedno proizlazi iz smještenosti vjere u vrijeme i u društvo. Zato teologija ne može biti u ulozi neutralnog promatrača; u njoj se mora osjetiti ono što se osjeća u Božjoj auto-komunikaciji povijesnom čovjeku, naime Božji angažman za čovjeka.

Takva otvorenost za stvarnost kao društveno mjesto na kojem se očituju ljudskom dostojanstvu odgovarajući ili protivni međuljudski odnosi zapravo je čin vjere i pouzdanja u Boga skriveno prisutnog usred nas, među nama i u nama. Taj čin vjere prethodi teologiji i rađa teologiju te zahtijeva od nje da upravo tu, u dotičnoj stvarnosti, otkriva skriveno prisutnog Boga kao i polja i oblike ljudskog djelovanja koji tomu odgovaraju.«³⁸

U ostvarenju tog poslanja i dalje je zadaća teološkoga govora, piše papa Benedikt XVI. »da međusobno povezuje vjeru i razum, gledanje iznad onoga dohvatljivoga i istodobno razumsku odgovornost. Jer ona nam je dana od Boga. Ona je ono što odlikuje čovjeka.«³⁹ Jedinstvo vjere i razuma ostaje temeljno obilježje teološkoga govora u stvaranju novih izričaja i »zamjeni paradigmi« u teološkom govoru u suvremenom svijetu.

4. Novi izričaji ili »zamjena paradigmi« u teološkome govoru

Na Drugom vatikanskom koncilu pojam solidarnosti prvi put je upotrijebljen kao soteriološka kategorija.⁴⁰ Otada on u katoličkoj teologiji počinje polagano potiskivati pojam zadovoljštine, što je, ne bez razloga, nazvano »zamjenom paradigme«⁴¹. Dok je pojam zadovoljštine u tradicionalnoj katoličkoj teologiji bio usredotočen na žrtvu Isusovu na križu, pa je zbog toga izazivao i neodgodivo pitanje o okrutnom Bogu koji traži žrtvu Sina, pojam solidarnosti polazi od Isusova utjelovljenja i vrjednuje cijeli njegov život u kojem se »nenadmašivo očitovala i ostvarila Božja ljubav i solidarnost s ljudima i oslobodila ih za novu solidarnost i međusobno zajedništvo«⁴². U sve većem suvremenom nastojanju oko ujedinjenja čovječanstva u jednu veliku ljudsku obitelj i sve većem jačanju svijesti solidarnosti, Walter Kasper vidi priliku da se stara kršćanska istina izrečena idejom zadovoljštine sada izreče i ostvari na nov način i da se tako nadvlada individualizam spasenja, koji je katkada bio prenaplašen. On misli da će »budućnost vjere mnogo ovisiti o tome da li ćemo uspjeti međusobno

³⁸ Stjepan KUŠAR, Teologija solidarna sa svojim vremenom, 678-679.

³⁹ BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta*, 98-99.

⁴⁰ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, br. 32.

⁴¹ Joachim DRUMM, *Solidarität*, u: *LThK 9*, Freiburg – Basel – Rom – Wien, 2000., 708.

⁴² *Isto*.

povezati biblijsku ideju zastupništva s novovjekovnom idejom međusobne solidarnosti⁴³.

Što se tiče problema nazivlja »duša – tijelo«⁴⁴, sredinom dvadesetog stoljeća počeli su ga kritizirati istaknuti teolozi poput Gisberta Greshakea i Gerharda Lohfinga.⁴⁵ U svom teološkom promišljanju preuzetog rječnika helenističke filozofije koji govori o besmrtnosti duše, J. Ratziner ističe da su vjera i nada da će Bog uskrisiti čovjeka povezane s nadom i vjerom u Boga stvoritelja i u vjernost Boga koji nikada ne povlači svoja obećanja, nego ih ispunjava. Antropologija govori o čovjeku kao biću odnosa (relacije), koje živi samo zahvaljujući životnom odnosu sa svojim stvoriteljem. Odatle čovjekova vjera da ga Bog kao svoga partnera neće ostaviti u smrti, nego će mu darovati život vječni. Znači, čovjek nije besmrtn zbog neke ontološke sastavnice koju bi posjedovao u sebi (bilo to tijelo ili duša), nego je čovjekova besmrtnost darovana besmrtnost. Nije čovjek u sebi besmrtn, nego je besmrtn Božji odnos prema čovjeku, pa se stoga može govoriti o čovjekovoj odnosnoj (relacijskoj) besmrtnosti.⁴⁶

Osim tih pojedinačni pokušaja stvaranja »novih paradigmi«, kako ih je nazvao W. Kasper, poseban doprinos zadaći razumljivosti teološkoga govora u suvremenom svijetu dao je K. Rahner. »Činjenica da je u teologiji primijenio novovjeki obrat subjektu te ostao neprestano zaokupljen neizrecivom Božjom tajnom, navodi se kao trajna oporuka i aktualnost Karla Rahnera današnjoj teologiji.«⁴⁷ K. Rahneru je jasno kako istinska zadaća i znanstvenost teologije nije priopćivanje znanja, nego osvjetljavanje, otkrivanje i pokazivanje iskustva što ih mi ljudi uvijek i neizbježno ostvarujemo. Ta ljudska iskustva ne mogu čovjeku biti priopćena kao novost. Na njih se može samo pozivati u nadi da će tako oslovljeni čovjek u tim pozivima prepoznati svoje vlastito iskustvo i, ispravno protumačeno, razumjeti ga. Zbog toga takva raz-

⁴³ Walter KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 272.

⁴⁴ Usp. Ladislav NEMET, *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, 2002., 104-114.

⁴⁵ Usp. Gisbert GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen, 1969., 385-386; Gisbert GRESHAKE – Gerhard LOHFING, *Nahewartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg, 1978., 113-120; Gisbert GRESHAKE, *Stärker als der Tod*, Wien, 1983., 70-72; Gerhard LOHFING, *Der Tod ist nicht das letzte Wort*, Freiburg, 1977., 58-61. Vidi također: Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, u: *Bogoslovska smotra*, 51 (1981.) 1, 31-47.

⁴⁶ Usp. Johan AUER – Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1978., 96-96; Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung, u: *IThZ* 9 (1980.), 222.

⁴⁷ Nediljko Ante ANČIĆ, Ekleziološke teme u teologiji Karla Rahnera, u: Ivica RAGUŽ (ur.), *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hans Ursa von Balthasara*, Đakovo, 2007, 119. Usp. Magnus STRIET, Ein bleibendes Vermächtnis. Was Theologie heute von Karl Rahner lernen kann, u: *Herder Korrespondenz*, 58 (2004.) 11, 559-564.

mišljanja mogu biti samo upozorenje, pozivi što slušatelja pozivaju da to, možda anonimno iskustvo, pokuša u sebi otkriti, propustiti, prihvatiti, da ga ne potisne te se pita može li shvatiti da taj poziv, upućen njegovu iskustvu, to iskustvo, koliko-toliko ispravno tumači.

5. Rahnerov doprinos razumljivosti teološkoga govora u suvremenome svijetu

Za K. Rahner sve se teškoće suvremenoga čovjeka mogu svesti na činjenicu da teološki izričaji nisu tako formulirani da bi čovjek mogao zamijetiti kako ono što oni znače stoji u svezi s njegovim samorazumijevanjem kako se pokazuje u njegovu iskustvu. Rahner često podsjeća na to kako je u teologiji donedavno prevladavalo mišljenje da je teološki posao u bitnome ipak urađen, povijest dogmi završena, izjave crkvenog učiteljstva, i u njima upotrijebljeno pojmovlje, načelno više nenadmašivo, a ne da bi sve to bio učinak što je otvoren prema naprijed.⁴⁸ Prema K. Rahneru, »teologija, kao prvo i najvažnije, mora stvoriti nove izričaje za sadržaje stare vjere«⁴⁹. A za to je potrebna nova metoda.

Duboko uvjeren u nedostatnost skolastičke metode koja ide odozgo, od vrha formulacija i djeluje indoktrinacijom, Rahner ističe potrebu prijelaza na antropološku metodu, koja ide odozdo i ostvaruje sklad između života i istine, između iskustva i pojma. Primjenom antropološkog pristupa u teologiji polazilo bi se od čovjekova samoiskustva a danost vjere se ne bi prenosila u svojim tradicionalnim sadržajima, nego bi se usklađivala s iskustvom koje čovjek ima o sebi. Naime, nije riječ samo o poznavanju vjere, već o shvaćanju života. Teologija se ne može ograničiti na to da izlaže »puko povijesno spasenjsko prikazivanje« i njegovo »pojmovno razjašnjavanje«, nego se mora koristiti razmišljanjem koje je pozorno i na slušača riječi u njegovoj subjektivnosti i egzistencijalnosti. Stoga, Rahner ističe da valja istražiti samorazumijevanje suvremenoga čovjeka kako bi vjerski izričaji ponovno mogli zadobiti značenje za njegov stvarni život.⁵⁰ A suvremeni čovjek nikada nije samo suvremeni čovjek. Ima u čovjeku i jedna stvarnost što ide u čovjekov bitak uopće, što je pretpostavka, uvjet mogućnosti svega što čovjek spoznaje, čini, doživljava, podnosi, čemu se nada i što ga čini tjeskobnim. Tu stvarnost Rahner naziva

⁴⁸ Usp. Karl RAHNER, *Storia dei dogmi e della teologia di ieri per domani*, u: Karl RAHNER, *Nuovi saggi*, VII, 13-57.

⁴⁹ *Isto*, 57.

⁵⁰ Usp. Karl RAHNER, *Riflessioni sul metodo in teologia*, u: Karl RAHNER, *Nuovi Saggi*, IV, 140-141.

»transcendentalnom« i nju ispituje uz pomoć transcendentalne metode koju nije izumio ali ju je prvi uveo u teologiju htijući njome pokazati da u čovjeku mora opstojati jedna apriorna struktura ljudskog duha kao radikalna otvorenost Transcendenciji, Bogu.⁵¹

Težnja za konceptualnim tumačenjima, u kojoj je već sveti Toma Akvinski vidio specifičnu zadaću teologije i koja i danas prevladava u teološkom načinu razmišljanja, prema K. Rahneru ona je to samo za jedno određeno razdoblje koje je, nakon gotovo dvije tisuće godina, danas na završetku. K. Rahner ističe da današnjem čovjeku u ovom razdoblju razvoja znanosti takva teologije odveć lako ostavlja dojam da na mitološki, ili kakav god neznanstveni način, daje odgovore na probleme koji su ili lišeni jasnoga značenja ili su takvi da pravi dogovor na njih može dati samo moderna znanost.⁵² Pred tim mentalitetom teologija vjere može se nametnuti samo ako transcendentalnom racionalnošću pokaže da je upućivanje na apsolutno otajstvo uvjet mogućnosti svake penetrirajuće racionalnosti, ako pokaže da je moguće, ne apsurdno eksplicitno baviti se otajstvom i da ne moramo nužno slijediti Wittgensteinov savjet o obveznoj šutnji pred problemima koje ne znamo jasno izložiti. Tako bi se teologija, prema K. Rahneru, interpretirala »kao čin kojim čovjek, na razini promišljanja, trajno pomiče mnoštvo svojih stvarnosti, svojih iskustava i svojih poimanja u neiscrpno i neraskvijetljeno otajstvo koje nazivamo Bog«⁵³.

Iz ovoga proizlazi Rahnerova definicija teologije kao *reductio in unum mysterium*.⁵⁴ No, prije nego li je svoje teološko promišljanje usredotočio na teologiju kao znanosti o otajstvu⁵⁵, Rahner je češće puta u središte svog promišljanja uzimao otajstvo kao takvo.⁵⁶ Mi smo kao prijevod riječi *mysterium* odabrali hrvatsku riječ »otajstvo«, premda se u nekim novijim hrvatskim prijevodima koristi riječ »tajna« ili po uzoru na pravoslavnu teologiju »sveta tajna«.

Izjave učiteljstva, a nadasve zajednička struja teološke misli određuje konceptualni sadržaj otajstva, razlikujući ga od onoga što otajstvo nije. Tako se otajstvo javlja jednostavno u negativnom obliku kao neproniknuta stvarnost koja se teško odupire dojmu kontradiktornosti, ali i kao stvarnost koja će se čovjeku jednoga dana razotkriti, najkasnije u otajstvu *visio beatifica*. K. Rahner

⁵¹ Karl-Heinz WEGER, *Uvod u teološku misao Karla Rahnera*, Zagreb, 1986., 31.

⁵² Usp. Luciano MARTINI, Karl Rahner: un teologo di fronte alla sfida della modernità, u: *Quaderni di Nicolò Stenone*, 2 (1991.), 47-70.

⁵³ Karl RAHNER, *Riflessioni sul metodo della teologia*, 142.

⁵⁴ *Isto*, 154.

⁵⁵ Usp. *Isto*, 142-159.

⁵⁶ Karl RAHNER, Sul concetto di mistero nella teologia cattolica, u: *Saggi teologici*, Roma, 1965., 391-465.

ne dvoji reći da je takvo razumijevanje pojama otajstva ako ne pogriješno onda barem površno. Ne odbacujući to razumijevanje pojama otajstvo, K. Rahner postavlja niz pitanja kojima želi pokazati njegovu nedostatnost, otkriti mu dublju dimenziju i vratiti mu značenje koje bi u okvirima pastoralne teologije imalo egzistencijalnu vrijednost za suvremenoga čovjeka.

Na početku svakog Rahnerova mišljenja stoji današnji čovjek u svome samorazumijevanju. Rahner je uvjeren »kako danas dogmatska teologija mora biti teološkom antropologijom, kako je takav 'antropološki zaokret' nužan i plodonosan«⁵⁷. Naime, »Božja je riječ postala čovjekom. Što znači: 'čovjekom postala'? Mi još uopće ne pitamo što to znači kad kažemo kako je ta riječ nečim 'postala'. Naš je pogled usmjeren na ono čime je ona postala. Čovjekom. Razumijemo li to? Moglo bi se sad reći: pa čovjek je ono što je u ovom izričaju najrazumljivije. Čovjek je ono što smo *mi*, ono što dnevno živimo, što je u povijesti kojoj pripadamo na milijarde puta bilo ostvareno i protumačeno, što poznamo iznutra (svaki put u sebi) i izvana (iz svoga susvijeta). Naravno da znamo dosta o čovjeku... no je li time čovjek već 'definiran'?«⁵⁸ Rahner odgovara jasnim ne i čovjeka definira bićem svete tajne, svetoga otajstva.

K. Rahner najprije pokazuje čovjekovu nedefiniranost, njegovu načelnu otvorenost i usmjerenost a onda tumačeći čovjekova »transcendentalna iskustva«⁵⁹, objašnjava činjenicu i temelj te čovjekove otvorenosti i usmjerenosti. Čovjek je za K. Rahnera prije svega biće usmjerenost prema otajstvu. Ta usmjerenost konstituira njegovu bit u naravnom i u nadnaravnom redu. Otajstvo ga tvori i dovršava. Njegova konačna punina bit će trajna otvorenost prema otajstvu.

Kad čovjek prihvati sebe kao neograničeno otvorena, počinje prema Rahneru religiozno uopće. »Istom ondje gdje se usmjeri na pitanje o pitanju, na mišljenje mišljenja, na prostor a ne samo ne predmete spoznaje, gdje se okrene transcendenciji a ne samo onome što je u toj transcendenciji kategorijalno prostorno-vremenski obuhvaćeno, upravo tada čovjek počinje biti *homo religiosus*, postajati religioznim čovjekom.«⁶⁰

⁵⁷ Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII, 43. Citirano prema: Karl-Heinz WEGER, *Uvod u teološku misao Karla Rahnera*, 32.

⁵⁸ Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, 139-140. Citirano prema: Karl-Heinz WEGER, *Uvod u teološku misao Karla Rahnera*, 32.

⁵⁹ Karl RAHER, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg, 1977.; Karl-Heinz WEGER, *Uvod u teološku misao Karla Rahnera*, 40-46.

⁶⁰ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, 1976., 33.

Zaključak

Sama tema Teološko-pastoralnog tjedna »Novi govor vjere kao odgovor na potrebe suvremenog čovjeka« ukazuje na nužnost promišljanja razumljivosti teološkoga govora u suvremenom svijetu. Promišljajući to pitanje u perspektive nove evangelizacije, papa Benedikt XVI. ističe da je to velika zadaća pred kojom stojimo i da »razumsko prevođenje pretpostavlja egzistencijalno prevođenje«. Teologija stoji i pada s time da u svome vremenu i prostoru čini razumljivim čovjeku tko je Bog i što Bog znači za čovjeka i svekoliku stvarnost. Zadaća teologije ostaje, dakle, nepromijenjena u svakom razdoblju ljudske povijesti i kulture ali joj način posredovanja treba biti prilagođen zahtjevima našeg vremena kako bi današnjem čovjeku pomogla da ostane otvoren i za nedokučivo te da odatle ispravno mogne djelovati na području dokučivoga.

U ostvarenju svog poslanja zadaća je teologije da poštujući osobitosti i značajke teološkoga govora međusobno povezuje vjeru i razum, gledanje iznad onoga dohvatljivoga i istodobno razumsku odgovornost. Jer ona nam je dana od Boga. Ona je ono što odlikuje čovjeka. Jedinstvo vjere i razuma ostaje temeljno obilježje teološkoga govora u stvaranju novih izričaja i »zamjeni paradigmi« u suvremenom svijetu. K. Rahnera je na poseban način dao svoj doprinos toj zadaći. Za njega se sve teškoće suvremenoga čovjeka mogu svesti na činjenicu da teološki izričaji nisu tako formulirani da bi čovjek mogao zamijetiti kako ono što oni znače stoji u svezi s njegovim samorazumijevanjem kako se pokazuje u njegovu iskustvu. Rahner često podsjeća na to kako je u teologiji donedavno prevladavalo mišljenje da je teološki posao u bitnome ipak urađen, povijest dogmi završena, izjave crkvenog učiteljstva, i u njima upotrijebljeno pojmovlje, načelno više nenadmašivo, a ne da bi sve to bio učinak što je otvoren prema naprijed. Prema K. Rahneru, »teologija, kao prvo i najvažnije, mora stvoriti nove izričaje za sadržaje stare vjere«. A za to je potrebna nova metoda. Činjenica da je u teologiji primijenio novovjeki obrat subjektu te ostao neprestano zaokupljen neizrecivom Božjom tajnom kao odgovorom na čovjekovu tajnu, navodi se kao trajna oporuka i aktualnost Karla Rahnera današnjoj teologiji.

Summary

(IN)COMPREHENSIBILITY OF THEOLOGICAL DISCOURSE IN THE MODERN WORLD

Nela GAŠPAR

Theology in Rijeka – Dislocated Studies of Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Tizianova 15, HR – 51 000 Rijeka
vgaspar@rijeka.kbf.hr

The actual theme of the Theological-Pastoral Week »The new discourse of faith as a response to the needs of contemporary man«, indicates the urgency to ponder on the comprehensibility of theological speech in the modern world. Thinking about that issue in light of new evangelisation, Pope Benedict XVI emphasises that this is a grand task facing us and that »comprehensible interpretation presumes existential interpretation«.

Following the first section of the article in which the author starts from the character and features of theological discourse, the second section speaks about the challenges and influences of modern gnosis on theological content. Theology stands and falls in that in its time and space man understands just who God is and what God means to man and general reality. In the objective of realising this mission the duty of theological discourse is »to mutually connect faith and reason, looking beyond the reachable while at the same time being reasonably responsible. Because it is granted to us from God, this is what excels man. The communion of faith and reason remains the fundamental feature of theological discourse in creating new expression and »replacing paradigms« in the modern world. Apart from individual attempts to create »new paradigms« as noted in section four of the article, the fifth section focuses on K. Rahner's special contribution. K. Rahner believes that all hardships faced by contemporary man can be brought down to the fact that theological expression is not formulated in such a way for man to replace its meaning or how it stands in relation to his self-comprehension as shown in his experience. Rahner often recalls that until recently the thought prevailed in theology that the task of theology had already essentially been conducted; the history of dogma completed; statements by Church teaching and notions used in them were in principle unsurpassable; and that these were not issues that were open to advancement. According to Rahner, »Theology, as the first and most significant, must create new expressions for the content of the old faith«. And that requires a new method.

Key words: theological discourse, comprehensibility, task, modern world, man, holy mystery.