

SUVREMENA TEOLOŠKA KRETANJA I NJIHOVA PRISUTNOST U NAŠOJ CRKVI

Živan Bezić

Da bismo mogli govoriti o suvremenim teološkim kretanjima, morali bismo početi od II. svjetskog rata. »Nova teologija« se je naime rodila iz pepela ratnih zgarišta, premda joj po koji korijen dopire i u pred-ratno vrijeme. Nova su teološka gibanja nastala u kataklizmi jednog teškog i općeg rata, hranjena poratnim nadanjima. Iz ruševina se je htjelo sagraditi nešto novo i bolje.

Staro okljaštreno i ratnim munjama oštećeno stablo teologije počelo je puštati nove mladice. Kao plodno tlo za njihov rast poslužila su im poratna znanstvena i filozofska strujanja: scijentizam s modernom tehnikom i novim otkrićima, suvremena antropologija, psihologija i sociologija, fenomenalizam, existencijalizam, personalizam, ekumenizam i pluralizam, a možda najviše sekularizam. Nisu bile bez utjecaja ni nabujale vode marxizma i ateizma.

Preteče »nove teologije« treba tražiti među protestantima: Barth, Bultmann, Brunner, Gogarten, Tilich i osobito mučenik Bonhoeffer. S katoličke strane »la théologie nouvelle« najprije se je pojavila na francuskom tlu, a nosioci su joj De Lubac, Daniélou, Congar i Chenu. Oslanjala se je na probuđenu patristiku, biblicistiku, liturgijski pokret, ekumenizam i teologiju laikata. Vrlo brzo je zahvatila i njemačko teološko područje, a poslije i ostala. To se doba može nazvati, po riječima H. Denisa, »le temps du forage«.¹

Na izazov nove teologije dosta brzo je reagirala i službena crkvena teologija na čelu s papom Pijom XII. O njoj se je papa već g. 1946. izrazio ovako: »Nova theologia, quae cum universis semper volventibus rebus una volvatur, semper itura numquam perventura.«²

Ne može se reći da je nova teologija plod II. vatikanskog sabora. Ona je nastala prije njega.³ Ipak je Koncil bio katalizator svih teoloških strujanja našeg vremena. Od njega i nakon njega nova je teologija moćno prostrujila čitavom Crkvom.

¹ H. Denis, *Les chemins de la théologie*. Centurion, Paris 1977, str. 39.

² AAS 38, 1946, str. 385.

³ J. Feiner (Hg), *Fragen der Theologie heute*. Benziger, Einsiedeln 1957.

A. H. Maltha, *De Nieuwe Theologie*. Desclée de Brouwer, Bruges 1958.

A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*. Schünemann, Bremen 1964.

R. Vander Gucht (Hg), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. 3 sv. Herder, Freiburg 1970.

G. Cottier, *Questions de la Modernité*. FAC, Paris 1985.

F. Gaboriau, *Théologie nouvelle*. FAC, Paris 1985.

KONCIL KAO KATALIZATOR

Smatram da je suvišno govoriti o važnosti i značenju II. vatikanskog sabora za Crkvu i čitavo kršćanstvo. O tome je već dosta govoreno i pisano.⁴ On je htio otkriti znakove vremena, postavio je Crkvi nova pitanja i pokušao naći nove odgovore na stara, dao joj pastoralno usmjerenje, uputio je putem ekumenizma, dijaloga, otvaranja svijetu i »aggiornamenta«. To ipak nije bio puki aggiornamento. Poslije koncila »la communion ecclésiale est entrée dans un nouvelle âge de son histoire«, kako tvrdi G. Thils.⁵

Ono što je bilo važno za razvoj pokoncilске teologije jest formiranje dvaju oprečnih struja u krilu Sabora. Odmah na početku saborovanja moglo se je uočiti dva glavna smjera: progresistički, koji se je oslanjao na novu teologiju, i konzervativni, koji je bio za status quo. Prva je struja bila više zabavljena pastoralnim potrebama Crkve u našem vremenu, a druga je bila najviše zabrinuta za doktrinarnu čistoću i kontinuitet tradicije. Debatiralo se o bilo kojem pitanju, uvijek su se suprotstavljale te dvije struje. Brzo je postalo očevidno da je većina otaca bila za otvaranje i obnovu Crkve, a manjina za dotadašnji kurs. Koncilska većina je bila za otvaranje novih obzorja na terenu teologije i praxe. U tom procesu otvaranja imali su velik udio teolozi koji su služili kao »periti« na Saboru (Lubac, Congar, Rahner, Ratzinger, Küng, Murray, Murphy i dr.). Novom kursu je doprinijela i prisutnost brojnih delegacija drugih kršćanskih konfesija.

Podvajanja i polarizacije, što su nastale na Saboru, imale su svoj pokoncilski nastavak u sve bržem i oštrijem tempu. Vremenu otvoreni biskupi i teolozi osjetili su se ohrabreni i pridružili su se novim teološkim pravcima. Euforija posadašnja zahvatila je većinu teologa u Katoličkoj Crkvi. Htjelo se je »stvoriti sve novo«, a staro »im Frage stellen«. Mnogi su svoju bogoslovnu orijentaciju zamišljali samo u kontrastnim prostornim figurama: naprijed-nazad, lijevo-desno, dolje-gore, unutra-vani, a pri tome se obično opredjeljuju za prvu figuru iz antinomnog para. Jedni su — slikovito rečeno — koncilskim promjenama »davali gas«, a drugi »pritiskivali kočnice«.

Tim su teološkim trendovima pogodovali i ondašnji suvremeni smjerovi u filozofiji i znanosti. Osim već spomenutih još su bili utjecajni: evolucionizam, novo prosvjetiteljstvo, skepticizam, strukturalizam, neopozici-

⁴ A. Wenger, *Vatican II*, 4 vol., Centurion, Paris 1963—1966.

G. Martelet, *Les idées maitresses de Vatican II*. Desclée de Br. Paris 1969.

V. Mercep, *Kuda ide katolička pokoncilska teologija*. CuS, Split 1980.

J. Grootaers, *De Vatican II à Jean-Paul II*. Centurion, Paris 1981.

G. May, *Der Glaube in der nachkonzilaren Kirche II* izd. Una Voce, Düsseldorf 1984.

— *Jeke jednoga Koncila*. KS, Zagreb 1984.

G. Thils, *L'après-Vatican II*. Louvain-la-Neuve 1985.

S. Dianich (a cura), *Venti anni di Concilio Vaticano II*. Borla, Roma 1985.

H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*. Cerf, Paris 1985.

Collectif, *La réception de Vatican II*. Cerf, Paris 1985.

⁵ G. Thils, *L'après-Vatican II. Un nouvel âge de l'Eglise?* Louvain-la-Neuve 1985, str. 81.

tivizam, nova hermenutika, psihoanaliza i lingvistička analiza. Nastupilo je vrijeme vrenja i buna, osobito među omladinom (1968). Mnogima je i sam Koncil izgledao zastario i nedorečen, pa su naglo žurili naprijed i nagoviještali III. vatikanski. Stoga su proti dokumentima koncila počeli isticati »duh koncila«.

Oni koji su postavljali pretjerana očekivanja u rad Koncila ostali su razočarani. Progresisti zato što se nije najednom sve u Crkvi promijenilo prema njihovim konceptima i receptima, a tradicionalisti zato što je u njihovim očima Koncil pošao predaleko. Oštro i javno su se stale sukobljavati suprotne tendencije te se je u javnosti pojavila i riječ »kriza Crkve«. Među pukom Božjim je zavladała nesigurnost, dezorijentacija i metež. Svi su se pozivali na isti Koncil, a svaki je iznosio suprotne interpretacije i aspiracije. Komentatori su postupali selektivno: svaki je isticao i birao iz Koncila ono što je odgovaralo njegovu ukusu.

Krivom tumačenju i deformaciji stavova Koncila najviše su doprinijeli novinari iz tiska i televizije. Oni su osjetili da bi II. vatikanski mogao biti neobična senzacija za publiku, pa su pretvorili u senzaciju ne samo događaj Sabora nego i njegov sadržaj. Stoga su se morali u kratkom roku prurušiti u »teologe«, pa su iz svoje »duboke« teološke naobrazbe počeli dijeliti lekcije i direktive upravi Crkve. Situacija se je pogoršala kad su i neki teolozi — videći kako je laka i slatka novinarska slava — postali novinarima (od brojnih primjera samo dva imena: Küng i Laurentin). Iznijeli su na javnu tržnicu misterije svoje teologije. Tako su udruženim snagama novinari-teolozi i teolozi-novinari unijeli nemir i nesigurnost u narod Božji.

Fatalni utjecaj mass-media na pokoncilsku teologiju priznaju i sami teolozi, npr. Ch. Duquoc⁶ i R. Winling.⁷ Kao klasičan primjer može nam poslužiti tzv. teologija mrtvoga Boga. Ona se je stidljivo pojavila šezdesetih godina u SAD i o njoj nitko nije vodio računa. Najednom se o njoj iznenada pojavio senzacionalistički članak u *New York Timesu* (17. X. 1965). Isti čas su se o toj »teologiji« raspisale sve ostale novine i progovorile sve televizijske postaje. Zastupnici teologije o Božjoj smrti odjednom su postali »junaci dana«, pa su se odmah pojavili na bojnopolju i novi »junaci«.⁸

Posljedice sve te zbrke oko Koncila osjetili smo svi u svojoj duši i u svojoj vjerskoj praksi. Nemamo namjeru na ovom mjestu prosuđivati koji su pozitivni a koji negativni plodovi Sabora (ta tko nas je postavio sucima nad Crkvom Božjom?). Samo ću reći da mi II. vatikanski izgleda kao nabujala rijeka koja je sobom donijela i blagodat navodnjavanja i opasnosti poplave. Nije Koncil sam po sebi prouzročio poplave. One su počele harati zbog svih onih kasnijih zahvata i krive kanalizacije koju su proveli nepozvani nadrimajstori što su se našli na obalama koncilске rijeke. Oni su se počeli služiti Koncilom, mjesto da sami služe Koncilu.

⁶ *Le Supplément*, br. 4, g. 1983, str. 596—597.

⁷ R. Winling, *La théologie contemporaine*. Centurion, Paris 1983, str. 223.

⁸ A. Marranzini (a cura), *Correnti teologiche postconciliari*. Città Nuova, Roma 1974, str. 329.

Svojtatanje i monopolizacija Sabora⁹ u privatne ciljeve mogle su uroditi samo negativnim plodovima.

Da bi se spriječila privatizacija Koncila, papa Ivan-Pavao II. sazvaio je u Rim posebnu sinodu biskupa, koja je upravo u toku.¹⁰ Njezine će smjernice biti za nas najbolji putokaz u tumačenju i ostvarivanju Sabora. Kao djelo Duha Svetoga Koncil je mogao biti samo blagotvoran, a nikako poguban za Crkvu. Poteškoće stvara unošenje našeg ljudskog elementa u sveto djelo Sabora. Uostalom, nije pametno ni precjenjivati zamašnost ovoga posljednjeg Sabora, jer on nije jedini u crkvenoj povijesti. U tom je smislu W. Beinert dobro napisao: »Es ist weder Anfang noch Ende, sondern Markstein.«¹¹

No ipak jednu činjenicu smijemo ustvrditi bez straha da ćemo pogriješiti: ovaj je Koncil bio sudbonosan za razvoj katoličke teologije i poslužio je kao povod za izbijanje nekih novih teoloških tendencija o kojima ćemo sada progovoriti.

NOVA TEOLOŠKA GIBANJA U CRKVI

Nova je teologija proširila i donekle promijenila sadržaj svojih istraživanja. Prije nego uđemo u tu materiju, treba reći da ona sada promatra vjerske sadržaje s novih vidika i pri tome se služi novim metodama.

Nova metodologija i hermeneutika

Namjesto stare skolastičke metode sada su u modi novi aspekti i nove metode. Kao jedan od glavnih vidika moderne teologije postavlja se teza: mi svojim ljudskim razumom ne možemo shvatiti što je Bog u sebi, stoga je bolje da proučavamo što je Bog za nas danas. Posljedica tog načela jest činjenica da naša teologija postaje sve više antropologija. S tim u vezi danas vladaju u teologiji nove metode: povijesna s parolom »natrag izvorima« (Lubac, Congar); antropološka s tvrdnjom da je teologija zapravo govor o čovjeku (Rahner, Holandani); eshatološka po kojoj moramo polaziti od eshatona a ne od protologije (Moltmann, Metz); existencijalna po kojoj je najvažniji »Sitz im Leben« (Bultmann); lingvistička koja se poziva na analizu jezika i hermeneutiku Objave (Schokel, Me Fague, Ramsey); estetska (Von Balthasar) i osobito znan-

⁹ Msgr J. Goupy, biskup u Blois, koncilski otac, izjavio je: »Ne touchez pas au Concile, actualisez-le!« Prisutni tvrde da je biskup rekao: »Ne touchez pas mon Concile!«

¹⁰ Francuski progresisti, zabrinuti zbog ove sinode, objavili su »Appel de Montpellier«, u kojem izrazuju svoj strah zbog restauracije Crkve (*Témoignage chrétien*, 3. VI. 1985). Isti strah je izrazio i biskup Grmič: »Taj sinod neće moći značiti ništa drugo nego restauraciju u Ratzingerovu smislu« (*Kulturni radnik*, br. 1, g. 1985, str. 131).

¹¹ G. Kaufmann (Hg), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem II Vatikanischen Konzil*. Kösel, München 1979, str. 9.

stvena metoda. Teološke se metode sve više »poznanstvenjuju«, prihvaćaju koji put i nekritično sociološke, psihološke, pozitivističke naučne postupke i žele se približiti uzoru metodologije pozitivnih znanosti.¹²

Način teološkog stvaranja suvremenih bogoslova većinom je konferencijalni i timski rad, pisanje zbornika i kolektivnih djela, bijeg od učbenika i sinteza. Sve više napuštaju staru spekulativno-deduktivnu metodu a priklanjaju se znanstveno-induktivnoj. Za njih izvor teologiziranja (*locus theologicus*) nije samo Objava već i vjersko iskustvo, i to više sadašnje nego prošlo, više osobno i egzistencijalno nego naučno. Nekima je za to dao povod i novi koncilski *theologumenon* »*hierarchy veritatum*«. U svom se rezoniranju oslanjaju više na ortopraxu nego na ortodoxiju. Ne daju prednost teocentrizmu nego kristocentrizmu. Stalno se muče između dvije napasti: racionalizma i fideizma. Neki su prihvatili (protestantsku) tezu o bitnoj suprotnosti vjere i religije, anatemizirajući ovu posljednju. Kao reakcija na scijentizam u teologiji počela se je sve više isticati i cijeniti pučka vjera i pobožnost (Cox, Bonnet, teolozi oslobođenja).

Nova teologija nije usvojila samo nove metode nego i nova tumačenja vjere i riječi Božje. Hermeneutika, sacra et profana, dobiva sve veći ugled u znanstvenoj i teološkoj literaturi. Ona je prešla stadij simbolizma i ušla u sferu znanstvene exegeze biblije. Ova se temelji na historijsko-kritičkom pristupu Pismu, na »*Formgeschichtliche Methode*«, na redakcijskom suautorstvu sv. knjiga i prihvaća u njima »genera litteraria«. U exegezu su danas prodrli i sasvim neteološka »čitanja« Biblije: lingvističko, etnološko, strukturalističko, psihoanalitičko, sociološko, feminističko pa čak i materijalističko.¹³ I naša katolička exegeza je

¹² Poznati metodolog Lonergan polazi u svojoj metodologiji od znanstvenih pretpostavki, ali se ipak bazira na vjerskoj metodici. Za njega je u teologiji bitno vjersko obraćenje.

P. Chauchard, *L'humanisme et la science*. Spes, Paris 1957.

F. Refoulé i dr., *Avenir de la théologie*. Cerf, Paris 1968.

Cl. Geffrée, *Un nouvel âge de la théologie*. Cerf, Paris 1970.

P.-P. Grassé, *L'évolution du vivant*. A. Michel, Paris 1973.

L. Gilkey, *Catholicism confronts modernity*. Seabury Press, N. York 1975.

B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*. Ed. Paoline, Alba 1975.

B. J. P. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*. Cerf, Paris 1978.

J. M. Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*. Seuil, Paris 1981.

D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*. Liviana, Padova 1981.

A. Molinaro i dr., *Le metodologie della ricerca religiosa*. Herder, Roma 1983.

G. Pöllner (Hg), *Theologie und Aesthetik*. Herder, Wien 1985.

¹³ R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*. Orante, Paris 1968.

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Seuil, Paris 1969.

A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*. Seuil, Paris 1974.

K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* III izd. Neukirchen-Vluyn 1974.

F. Bello, *Lecture materialiste de l'évangile de Marc*. Paris 1974.

J. Dupont, *Il metodo parabolico di Gesù*. Paideia, Brescia 1978.

H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*. 7. izd. Stuttgart 1982.

E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Walter, Olten 1984.

M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*. Kohlhammer, Stuttgart 1985.

J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*. Cerf, Paris 1985.

C. Tomić, *Pristup Bibliji*. Veritas, Zagreb 1985.

živnula i posuvremenila se poslije enciklike Pija XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) te se nalazi u punom razmahu.

Hermeneutika nas je postavila i pred problem novog *teološkog jezika*.¹⁴ Tvrdi se da je jezik Biblije i starine uopće bio mitološki, dakle neznanstven. Tokom povijesti su nastale promjene značenja mnogih teoloških riječi (npr. persona, substantia). Nema više harmonije između vjerskog govora i novih znanstvenih termina. Pojavio se je problem simbola u jeziku liturgije. Pošto je stari teološki govor postao »nerazumljiv« modernom čovjeku, neki teolozi traže i novi religiozni rječnik, čak i novu gramatiku.

Čedo moderne hermeneutike je i tzv. *kontekstualna teologija* ili *Theologie im Kontext*. Po njoj više ne može postojati neka »theologia perennis«. Svaku teologiju treba čitati u kontekstu vremena, društva i mjesta na kojem je nikla. Afrika, Azija, Južna Amerika (III. svijet općenito) imaju pravo na svoju vlastitu filozofiju i teologiju. Parole kontekstualne teologije jesu: inkulturacija, inkarnacija, indigenizacija. Tako npr. poligamija u Africi i Europi ne znači istu stvar. Riječ »oslobođenje« valja čitati u drugačijem kontekstu u Južnoj Americi, a u drugačijem u Sjevernoj Americi. Zapravo, više se ne radi o teologiji oslobođenja, sad se postavlja pitanje »oslobođenja teologije«.¹⁵ Stefan Bevans razlikuje slijedeće modele kontekstualne teologije: antropološki, prevodilački, praktični, sintetički, semiotski i transcendentni.¹⁶

Nova slika o Bogu

Kako je teologija ipak govor o Bogu, Bog se ne može izlučiti iz nje, ali je dobio novo mjesto i novu ulogu. Stariji teolozi još uvijek traže »znanstvene« dokaze za opstojnost Božju, a neki se zadovoljavaju deističkom slikom Boga. Suvremena se filozofija u stvari malo bavi problemom Boga, teodiceja kao da je promukla i zamukla. U filozofiji vlada jaka antimetafizička struja. U njoj prevladava neo/pozitivizam, egzistencijalizam, fenomenologizam, strukturalizam i materijalizam. Humanizam je dvogub: teistički i ateistički. U tom se kaosu neki teolozi slabo

¹⁴ J. T. Ramsey, *Religious language*. II izd. London 1969.

C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*. Cittadella, Assisi 1972.

Th. Michels (Hg), *Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede*. Pustet, Salzburg 1973.

B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico*. Ed. II Queriniana, Brescia 1975.

V. Eller, *Cleaning up the Christian vocabulary*. Brethren Press, Elgin USA 1976.

W. Beinert (Hg), *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*. Schöningh, Paderborn 1978.

B. Mondin, *Il linguaggio teologico*. Ed. Paoline, Roma 1978.

P. Donovan, *Religious language*. III izd. Sheldon Press, London 1980.

J. Thiele (Hg), *Eine neue Sprache finden*. Kösel, München 1982.

D. Tracy, J. Cobb, *Talking about God*. Seabury Press, New York 1983.

¹⁵ J. L. Segundo, *Liberation of theology*. Orbis, Maryknoll 1976.

¹⁶ *Theologie der Gegenwart*, br. 3, g. 1985. str. 136.

H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Styria, Graz 1985.

snalaze i postaju fideisti te se zadovoljavaju »iskustvom Boga«. Ta sintagma danas je u modi. Nije dostatna stara historijska objava, moderni traže subjektivni »doživljaj Boga«. ¹⁷

Oni koji odbacuju grčku filozofiju (i platonsku i aristotelovsku) ne primjenjuju na Boga stare esencijalističke i metafizičke pojmove. Bog za njih nije Apsolutni Bitak, vječan i nepromjenljiv. On trpi s ljudima, više je imanentan nego transcendentan i sam se razvija u toku svjetskih promjena. Bog je proces, a ne bitak, tvrdi procesna teologija (Whitehead). ¹⁸

Još od Pascalovih vremena neki uporno suprotstavljaju »Boga filozofa« Bogu Biblije. Antropocentriističke teologe ne zanima »Deus in se« nego »Deus pro nobis«. Bog je samo odgovor na potrebe čovjeka, stoga i prekrajan po ljudskoj mjeri. Za neke je Bog postao samo »problem smisla«. Postoji latentna napetost među teocentrizmom i kristocentrizmom, mjesto harmonije vrši se supstitucija. Premda se o Duhu Svetom piše češće nego prije, on je još uvijek »Deus ignotus«. Neki izbjegavaju govoriti o trinitarnoj dimenziji Boga, a našao se je i jedan američki teolog koji zagovara politeizam. ²⁰

Opet spominjem »teologiju Božje smrti« (Death-of-God-theology) ne zato što bi bila još uvijek aktualna, nego samo kao kuriozitet dokle može ići moderna teologija. Ta čudna teologija utemeljena je na postavkama logičkog pozitivizma, nenadano je buknila u SAD i naglo se ugasila.

¹⁷ J. Mauroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952.

VI. Truhlar, *Cristo, nostra esperienza*, Queriniana, Brescia 1968.

O. Rabut *L'expérience religieuse fondamentale*. Desclée, Tournai 1969.

W. Strolz (Hg), *Religiöse Grunderfahrungen*. Herder, Freiburg 1977.

F. Wagner, *Gotteserfahrung — Spiritualität der Neuzeit*. EOS, S. Ottilien 1977.

J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*. Herder, Freiburg 1978.

J. Moltmann, *Gotteserfahrung*. Kaiser, München 1979.

P. Donovan, *Interpreting religious experience*. Seabury Press, N. York 1979.

J. Imbach, *Glaube aus Erfahrung*, Rex, Luzern 1981.

A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*. Centurion, Paris 1981.

X. Pikaza, *Experiencia religiosa y christianismo*. Sigueme, Salamanca 1981.

Ph. C. Almond, *Mystical experience and religious doctrine*. Mouton, Berlin 1982.

N. Scholl, *Gott ist immer grösser*. Grünewald, Mainz 1985.

¹⁸ A. Parmantier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. Beauchesne, Paris 1968.

E. Cousins, *Process theology*. Newman Press, New York 1971.

R. B. Mellert, *What is process theology?* Paulist Press, N. York 1975.

J. E. Caraway, *God as dynamic actuality*. Univ. Press, Washington 1978.

P. R. Sponheim, *Faith and process*. Augsburg Publ., Minneapolis 1979.

J. R. Gray, *Modern process thought*. Univ. Press of America, Langham 1982.

¹⁹ D. L. Miller, *The new polytheism*. Harper and Row, N. York 1974.

²⁰ J. A. T. Robinson, *Honest to God*. London 1963.

P. Van Buren, *The secular meaning of the Gospel*. Macmillan, N. York 1963.

H. Cox, *The secular City*. New York 1965.

T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*. Westminster Press, Philadelphia 1966.

W. Hordern, *New directions in theology today*. 2 sv. Westminster Press, Philadelphia 1968.

J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu*. Cerf, Paris 1967.

P. J. Labarrière, *Dieu aujourd'hui*. Desclée, Paris 1977.

Počela je s odbacivanjem religije (areligiozno kršćanstvo), a završila nijekanjem njezina objekta. Htjela je zapravo usmrtniti religiju; to nije mogla a da ne usmrtni i sam izvor religioznosti. Prethodio joj je pokušaj »demitizacije« evanđelja (Bultmann) i »transmitizacije« kršćanstva (P. Tillich), a konačni impuls joj je dala teorija sekularizacije (Bonhoeffer).

Kako je umrla kršćanska kultura — kažu Božji mrtvozorc — tako je s njom umro i Bog. Za kršćane je dovoljno poštivati moralnu nauku Kristovu (P. van Buren). Takvu etiku za današnje doba je ocrtao W. Hamilton. Najradikalniji u nijekanju Boga bio je Th. Altizer. Pošto Bog više ne postoji, Crkva nije potrebna osim kao socijalna i filantropska ustanova. Kršćani se moraju sasvim posvetiti izgradnji »svjetovnoga grada« (H. Cox). Napominjem: teologija Božje smrti nije prodrila u katoličku teologiju. Ostala je pretežno u američkom protestantskom krugu.²⁰ U Europi joj je kumovao samo anglikanski biskup J.A.T. Robinson (*Honest to God*) i još par tzv. teologa.

Još jedan kuriozum: u novije vrijeme se je pojavila i *feministička slika* Boga.²¹ Bog nije više otac nego (i) majka. Za one umjerenije je i otac i majka. Prekopava se čitava Biblija i u njoj se traže sve moguće aluzije na tzv. ženska svojstva Boga. U najmanju ruku o Bogu se više ne smije govoriti samo u muškom rodu. Ili treba upotrebljavati oba roda ili samo neutrum. U židovskom jeziku barem je Dud Sveti ženskog roda. U dosadašnjem poimanju Boga feministkinje vide korijen svih zala patrijarhata u povijesti i danas.

Suvremena kristologija

Kako je u teologiji promijenjena slika Boga Oca i dano novo mjesto Svetom Duhu, nije mogla biti pošteđena od promjena ni II. božanska osoba. Doduše, nova mišljenja o Kristu nisu nastala kao posljedica Koncila (jer Sabor, premda je o Kristu govorio s najvećim oduševljenjem, nije posebno raspravljao o kristologiji), nego kao odjek razvoja u protestantskoj teologiji.²² Bultmann »demitificira« evanđelje i Kristovu historijsku osobu stavlja u zagrade, dajući prednost »Kristu kerig-

²⁰ E. Bruns, *God as woman, woman as God*. Paulist Press, N. York 1973.

Cl. Alzon, *Femme mythifiée, femme mystifiée*. PUF, Paris 1978.

A. Röper, *Ist Gott ein Mann?* Düsseldorf, Patmos 1979.

V. R. Mollenkott, *The divine feminine*. Crossroad, N. York 1983.

I. Hauschildt, *Gott eine Frau?* Brockhaus, Wuppertal 1983.

²² E. Fuchs, *Zur Frage nach historischen Jesus*. Mohr, Tübingen 1960.

M. Machovec, *Jesus für Atheisten*. Stuttgart 1970.

W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*. Cerf, Paris 1971.

K. Rahner, *Christologie, systematisch und exegetisch*. Herder, Freiburg 1972.

L. Scheffczyk (Hg), *Grundfragen der Christologie heute*, Herder, Freiburg 1975.

W. Kasper, *Jésus le Christ*. Cerf, Paris 1976.

J. Sauer (Hg), *Wer ist Jesus Christus?* Herder, Freiburg 1977.

Commission bibl. pont. *Bible et christologie*. Cerf, Paris 1984.

F. Dreyfus, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* Cerf, Paris 1984.

D. Bonhoeffer, *Cristologia*. Ed. Queriniana, Brescia 1984.

R. Bultmann, *Gesù*. Ed. Queriniana, Brescia 1984.

P. L. Ferrari, *Personalismo e cristologia*. JPL, Milano 1984.

R. Gibellini, *Le nuove cristologie*. Morcelliana, Brescia 1984.

me«, a ne »Isusu povijesti«. I sami su se protestanti (Käsemann, Ebeling, Fuchs) ogradili od takva razlikovanja naglašujući jedinstvo povjesnoga i propovijedanoga Krista. Međutim su i protestantski i katolički bogoslovi počeli naglašavati Isusovo čovječstvo nasuprot starim teozolozima koji su isticali Kristovo božanstvo. Metodološki oni započinju kristologiju uvijek »von unten«, a ne kao prije »von oben« (Pannenberg). Na tom se pitanju danas kristolozi najviše podvaju. Mogi od njih naglašuju pro-existenciju Kristovu na štetu njegove pre-existencije.

Uslijed toga je stari kalcedonski Credo (jedna osoba, dvije naravi) stavljen u pitanje. Po Schoonenbergu Isusova osobnost leži ne u Logosu nego u čovjeku. Po Schillebeeckxu u Kristu treba izbjegavati svaki dualizam. S tim se u vezi postavlja pitanje osobnosti uopće, Kristove inkarnacije, njegove ljudske i božanske svijesti, njegova »blaženog gledanja« i vjere.

Ako je Krist samo »čovjek u kojemu se otkriva Bog«, onda se mijenja i uloga njegove Majke. Poslije koncila mariologija se nalazi na sporednom kolosijeku.²³ Ona je doživjela svoju kulminaciju proglašenjem dogme o Marijinu uznesenju (1950). O Mariji se kao posrednici i suotkupiteljici u teološkim traktatima više ne govori. Utješno je da su o njoj počeli više pisati protestanti, i to mnogo pomirljivijim tonom. Sabor je govor o Mariji smjestio u eklezijologiju, a nju je nazvao »majkom Crkve«. Blažena Djevica je međutim stalno živa u pučkoj pobožnosti, a i sami smo svjedoci poplave Gospinih »ukazanja«.

Današnja eklezijologija

U današnjoj eklezijologiji, kao i u crkvenoj praksi, vladaju neke otvorene napetosti. Prva takva napetost jest u razlici idealno zamišljene Crkve (pneumatske, misterijske, isusovske) i njezina današnjeg ustrojstva ili »crkvenih struktura«, kako se to rado kaže suvremenim jezikom. Većina protestanata još i danas ne priznaje institucionalnost Crkve. Katolički bogoslovi priznaju Crkvu kao instituciju, ali dodaju da je ona još i *communio, populus Dei, sacramentum salutis, mysterium* (»una persona mystica«).²⁴ Danas se Crkva više ne zove *Ecclesia militans* nego *Ecclesia peregrinans*. Najviše se ističe da je ona Narod Božji, sakrament spasa i zajednica vjernika, a manje da je *Corpus Christi mysticum*.

²³ J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*. Johannes V., Einsiedeln 1977.
St. de Fiore, *Maria nella teologia contemporanea*. Mater Ecclesiae, Roma 1978.
AA. VV., *Il culto di Maria oggi*. Ed. Paoline, Roma 1978.
Više autora, *Maria im Neuen Testament*. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1981.
W. Beinert (Hg), *Handbuch der Marienkunde*. Pustet, Regensburg 1984.
²⁴ J. Hamer, *L'Eglise est une communion*. Cerf, Paris 1962.
Y. Congar, *Sainte Eglise*. Cerf, Paris 1963.
H. Mühlen, *Una persona mystica*. Aschendorf, Münster 1964.
Ch. Journet, *Teologia della Chiesa*. Marietti, Torino 1965.
J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Patmos, Düsseldorf 1969.
E. Schillebeeckx, *Il mondo e la Chiesa*. Ed. Paoline, Roma 1969.
G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*. Jaka Book, Milano 1969.
H. Fries, *La Chiesa, questioni attuali*. Città Nuova, Roma 1970.
U. Horst, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie*. Regensburg 1971.

Druga se napetost opaža između Crkve kao tijela s jedne strane i kršćana kao pojedinaca s druge strane. Na nedavno obavljenom talijanskom katoličkom kongresu u Loretu (9—13. IV. 1985) očitovale su se dvije suprotne tendencije. Prva se je formulirala kao »la presenza diretta della Chiesa nella società«, a druga kao »presenza diretta dei cristiani nella società« (*Herder Korrespondenz*, br. 5, 1985, 206). Još otprije je poznata dilema između tzv. »kršćanluka« (la cristianità, la chrétienté, Christenheit) i »kršćanstva« (il cristianesimo, le christianisme, Christentum).²⁵ Obično se teolozi stavljaju na ovu drugu stranu.

Treća se napetost očituje između univerzalne i lokalne Crkve. Koncil je mjesnoj Crkvi priznao veću ulogu (LG, 26) i započeo decentralizaciju. Crkva se polako »deeuropizira« a sve više »inkulturizira« u domaće ambijente. Neki teolozi favoriziraju autonomiju mjesnih Crkava jer se u njima osjećaju jačima i sigurnijima.

Tako smo se dotakli još jedne napetosti u suvremenoj Crkvi. To je latentni sukob između hijerarhije i samih teologa.²⁶ Ovi žele potpunu slobodu istraživanja i pisanja, a crkveni magisterij se ne može odreći svoje uloge nadzora i naučavanja. Zato »napredni« teolozi izbjegavaju podjelu Crkve na *Ecclesia docens* i *Ecclesia discens*. Oni predlažu formulu: *Ecclesia quaerens, quia peregrinans* ili govore o »Lehrautorität der Gläubigen«; (toj temi je posvećen posljednji broj *Conciliuma*, br. 4, 1985).

Uglavnom se među današnjim kršćanskim bogoslovima dadu naslutiti slijedeći ekleziološki pravci: teandrički (Journet), pneumatski (Mühlen, Küng), komunitarni (Brunner, Dianich), kerigmatski (Barth, Bultmann), ekumenski (Congar, Cullmann), sakramentalni (Semelroth, Rahner), mi-

L. Bouyer, *La Chiesa di Dio*. Cittadella, Asissi 1971.

H. Küng, *Qu'est-ce que l'Eglise?* Desclée de Brouwer, Paris 1972.

J. Daniélou, *Pourquoi l'Eglise?* Fayard, Paris 1972.

M. Zovkić, *Crkva kao narod Božji*. Kršć. sadašnjost, Zagreb 1976.

J. Hainz (Hg), *Kirche im Werden*. Schöningh, Paderborn 1976.

J. G. Pagé, *Qui est l'Eglise?* 3 sv. Bellarmin, Montréal 1977—1979.

C. Watson, *I believe in the Church*. Eerdmans, Grand Rapids 1979.

V. Messori, J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*. Ed. Paoline, Roma 1985. Isto: *Entretien sur la foi* (Fayard, Paris), *Zur Lage des Glaubens* (Neue Stadt, München).

R. Kress, *The Church, Communion, Sacrament, Communication*. Paulist Press, N. York 1985.

²⁵ R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*. 2 sv. Cerf, Paris 1968.

J. Delumeau, *Un chemin d'histoire*. Fayard, Paris 1981.

Kolekt. djelo, *La chrétienté en debat*. Cerf, Paris 1984.

²⁶ J. P. Gabus, *Critique du discours théologique*. Delachaux, Neuchâtel 1977.

Ch. Wackenheim, *La théologie catholique*. PUF, Paris 1977.

H. N. Jankowski, *Was ist los mit der deutschen Theologie?* Kreutz, Stuttgart 1978.

M. Michel, *Voies nouvelles pour la théologie*. Cerf, Paris 1980.

M. Seckler, *Lehramt und Theologie*. Patmos, Düsseldorf 1981.

H. Waldenfels (Hg), *Theologie — Grund und Grenzen*. Schöningh, Paderborn 1982.

W. Kern (Hg), *Die Theologie und das Lehramt*. Herder, Freiburg 1982.

B. Mondin, *Dove va la teologia?* Logos, Roma 1983.

H. Küng (Hg), *Theologie — wohin?* Benziger, Zürich, 2 sv. 1984—1985.

sterijalni (Guillou, Afanassiev), povijesno-spasenjski (Lubac, Bouyer). G. Thils u svom najnovijem djelu vjeruje da je pronašao novi ključ za tajnu Crkve nazvavši je »fermentum spirituale«. ²⁷

Hijerarhija kao jedna od bitnih struktura Crkve postala je poslije Koncila predmet promišljanja. Neki se izjašnjavaju za »deklerekalizaciju« Crkve uopće, što je našlo odjeka li u praktičnoj sekularizaciji klera. Otpad tisuća i tisuća svećenika, redovnika i redovnica, revalorizacija i proklamacija općeg svećeništva svih kršćana još više doprinosi devalvaciji svećeničkog staleža. Mnogi izbjegavaju i sam termin »svećenik« jer da je previše kultan i starozavjetan, a preferiraju izraz »prezbiter« jer više odgovara demokratskom i sociološkom ukusu današnjice. Neki moderni teolozi pridaju svećeništvu funkcionalno značenje, ne ontološko. Mali broj vjernika (s pokojim klerikom) zagovaraju Crkvu »von unten«, a neki je uopće odbacuju s parolom: »Christus ja, Kirche nein!«. ²⁸

Teologija laikata je privilegirana tema suvremene teologije. Ona se je počela razvijati ustanovom Katoličke akcije. Službeno su je podupirali pape Pio XI. i Pio XII. Sustavno ju je počeo obrazlagati Yves Congar. Prihvatio ju je svesrdno i II. vatic. sabor (LG, Ap Act). Ipak jedne zadovoljavajuće definicije laikata još nemamo. U svakom slučaju više se ne može govoriti o »duo genera christianorum« (Gracijan). I laici sudjeluju u općem svećeništvu Crkve i u njezinom trostrukom poslanju. Nema više govora o piramidalnom modelu Crkve. Sad je naglasak na »narodu Božjemu« i zagovara se demokratizacija crkvenih struktura. Pomalo se razvija posebna laička duhovnost a laički apostolat je već općeprihvaćena pojava. ²⁹

Suvremena teologija nije više polemična i apologetična, ona se kreće u ekumenskom duhu. Ekumenizam je službeno prihvaćen i od samog Koncila. Poslije toga su se razvila dva tabora: ekumenski jurišnici, prelazeći preko svih razlika, traže hitno ujedinjenje svih kršćanskih

²⁷ G. Thils, *L'après—Vatican II...* str. 17.

²⁸ K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, II izd. Herder 1963.

L. J. Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*. Müller, Salzburg 1968.

G. Thils, *Choisir les évêques? Elire le pape?* Duculot, Paris 1970.

L. i A. Swidler, *Bishops and people*. Westminster Press, Philadelphia 1970.

P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche*. Paulinus, Trier 1973.

A. Dordett, *Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie*. Dom V. Wien 1974.

Kehl M. *Kirche als Institution*. Knecht V. Frankfurt 1976.

A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*. Beauchesne, Paris 1977.

R. S. Anderson (ed), *Theological foundations for ministry*. Eerdmans, Grand Rapids 1979.

G. Ghirlanda, *Hierarchica communitio*. Ed. Gregoriana, Roma 1980.

J. Galot, *Teologia del sacerdozio*. Ed. Fiorentina, Firenze 1981.

M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*. Antonianum, Roma 1983.

²⁹ Y Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris 1964.

AA. VV., *Laicità nella chiesa*. Vita e Pensiero, Milano 1977.

G. de Rosa, *Voi siete un sacerdozio regale*. Città Nuova, Roma 1979.

A. de Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Eglise*. Ed. SOS, Paris 1980.

R. Mouw, *Called to holy worldliness*. Fortres Press, Philadelphia 1980.

Cl. Vasale, *I cattolici e la laicità*. Ed. Dahoniane, Napoli 1980.

H. Hasquin, *Histoire de la laïcité*. II Ed. Renaissance, Bruxelles 1983.

G. Regnier, *L'apostolat des laïcs*. Desclée, Paris 1985.

konfesija, a kočničari žele najprije doktrinarno raščišćavanje i oprezno približavanje. Više se ne govori da se sve kršćanske zajednice u svijetu moraju podložiti papi i prisjediniti Katoličkoj Crkvi. Ide se za jednim novim modelom opće kršćanske zajednice koja bi sačuvala legitimnu raznolikost i afirmirane tradicije. Kod anglikanaca se razvila »branch theory« po kojoj bi se jedna Crkva granala u bogatu krošnju posebnosti, a protestanti žele federalizaciju crkava (Cullmann). Pravoslavni su u pitanjima ekumenizma dosta rezervirani.³⁰

Sekularizacija i teologija napretka

Proces sekularizacije, što je počeo s novim vijekom i najprije pripadao pravno-imovinskom području, u prošlom i u ovom stoljeću naglo je zakoračio u sva područja ljudskog života, pa tako i u Crkvu i njezinu teologiju. Dapače, od praktične i sociološke činjenice postao je filozofijom modernog i naprednog svijeta, razvio se u sekularizam. Čovjek je postao zreo i autonoman, ne treba mu tutora na nebu, mora živjeti »etsi Deus non daretur«. Ne treba mu tutora ni na zemlji, tu je on sam sebi dostatan, ne treba mu Crkva ni religija. Ako one žele postojati, moraju biti u službi čovjeka. Neki teolozi vide u sekularizaciji šansu za vjeru, njezino očišćenje i sublimaciju, pa se oduševljavaju za sekularni način života (Gogarten, Bonhoeffer). Oni pronalaze i u samom Sv. pismu potvrde za opravdanost demitizacije i sekularizacije svijeta.³¹

-
- ³⁰ Ch. Boyer, *Le mouvement oecuménique*. Ed. Gregoriana, Roma 1976.
 H. Fries, *Oekumene statt Konfessionen?* Knecht, Frankfurt 1977.
 L. Hein (Hg), *Die Einheit der Kirche*. Steiner V, Wiesbaden 1977.
 P. Rodriguez, *Iglesia y ecumenismo*. Rialp, Madrid 1979.
 A. Paus (Hg), *Jesus Christus und die Religionen*. Styria, Graz, 1980.
 P. Lengsfeld (Hg), *Oekumenische Theologie*. Kohlhammer, Stuttgart 1980.
 U. Duchrow, *Konflikt um die Oekumene*. II izd. Kaiser, München 1981.
 R. Girault, *L'oecuménisme. Où vont les Eglises?* Centurion, Paris 1983.
 E. Schlink, *Oekumenische Dogmatik*. Vanderhoeck, Göttingen 1983.
 H. Fries, K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*. VI izd. Herder Freiburg 1985.
 H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft*. II izd. Bonifatius, Paderborn 1985.
- ³¹ E. B. Mcland, *The secularization of modern cultures*. Oxford Univ. Press, New York 1966.
 S. von Kartzfleisch, *Religion im Säkularismus*. Kreutz, Stuttgart 1977.
 A. Mac Intyre, *Secularization and moral change*. Oxford Univ. Press, New York 1967.
 M. J. Taylor (ed), *The sacred and the secular*. Prentice-Hall Int. London 1968.
 A. del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*. Giuffré, Milano 1970.
 H. Luebbe, *La secolarizzazione*. Il Mulino, Bologna 1970.
 A. Durand, *Sécularisation et présence de Dieu*. Cerf, Paris 1971.
 Colloque Castelli, *Herméneutique de la sécularisation*. Aubier, Paris 1976.
 V. Miano, *Secularizzazione ed evangelizzazione*. Vaticano 1980.
 J. A. Walter, *Sacred cows*. Zondervan, Grand Rapids 1980.
 U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*. Herder, Frb. 1980.
 H. H. Schrey (Hg), *Säkularisierung*. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.
 E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione*. Marietti, Torino 1981.
 A. M. Greeley, *Religion: a secular theory*. Free Press, N. York 1982.
 H. G. Cox, *Religion in the secular city*. Simon, New York 1984.
 J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*. Aubier, Paris 1985.

Sekularizacija je uvukla u teologiju i pojam tzv. autonomije zemaljskih vrednota. Zemaljske su stvarnosti počeli teološki obrađivati najprije Chenu i Thils. Poslije su im se pridružili i drugi.³² Među njima se mogu razlikovati dvije struje: inkarnacionisti i eshatološki. Prvi traže potpunu inkarnaciju kršćanstva u suvremene vremenite danosti, a drugi ne žele zaboraviti ni eshatološki finalitet vremenskih dobara. Prvi zemaljske vrijednosti apsolutiziraju, a drugi ih relativiziraju. I Koncil je priznao relativnu autonomiju zemaljskih vrednota.

U tom sklopu misli je nastala i teologija razvoja i napretka. Ona se oslanja na postavke teorije evolucije i na moderni kult progresa. Po njoj čitav razvoj kozmosa i čovječanstva kreće naprijed u pravcu trajnog uspona i usavršavanja. Progres je ireversibilan, razvoj se temelji na dinamičnoj strukturi svemira. Za ulazak ovih ideja u teologiju najviše je doprinio Teilhard de Chardin, a njezin je glavni zastupnik danas J. Alfaro.³³

Veliki udarac za teologiju progresa bio je nastanak ekološkog pokreta. Tzv. napredak je pokazao i svoje tamno lice u moralnoj, industrijskoj i ekonomskoj poluciji zemlje i ljudskog okoliša. Progres se je pokazao kao ambivalentna pojava, djelomično i kao regres, pa zato danas mnogi teolozi stoje na strani »zelenih«, tj. čuvara prirode.³⁴ Neki od njih okrivljuju židovstvo i kršćanstvo za krivo shvaćanu zapovijed o »podlaganju« zemlje u Genezi.

Politička teologija

Na poticaj J. B. Metz (1967; poslije su mu se pridružili i drugi teolozi kao npr. Moltmann i Sölle) nastala je i jedna teologija nes(p)retnog

³² Thils, *Théologie des réalités terrestres*. 2 sv. Desclée de Brouver, Bruges 1946, 1949.

M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*. Le Seuil, Paris 1955.

E. Borne, *Le travail et l'homme*. Fayard, Paris 1957.

J. Siewerth, *L'homme et son corps*. Plon, Paris 1957.

G. Frosini, *Teologia delle realtà terrestri*. Marietti, Torino 1971.

M. Legrain, *Le corps humain*. Centurion, Paris 1978.

L. E. Navia (ed), *Ethics and the search for values*. New York 1980.

H. Klages (Hg), *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt 1979.

J. Becker (Hg), *Wertpluralismus und Wertwandel heute*. Vogel, München 1982.

³³ T. de Chardin, *Note sur le progrès*. Oeuvres. V. Le Seuil, Paris 1959.

Ch. Duquoc, *L'Eglise et le progrès*. Cerf, Paris 1964.

H. M. Gillespie, *Education and progress*. Evan Br., London 1966.

J. Brode, *The process of modernization*. Harvard Univ. Pr., London 1969.

Ph. Land (ed), *Theology meets progress*. Gregorian Univ., Rome 1971.

J. Alfaro, *Teologija ljudskog napretka*. ETI, Zagreb 1975.

³⁴ G. Altner, *Schöpfung am Abgrund*. II izd. Neukirchen V, Neukirchen 1977.

J. P. Faivret i dr., *L'illusion écologique*. Seuil, Paris 1980.

A. Ganoczy, *Theologie der Natur*. Benziger, Zürich 1982.

W. Korff, *Technik, Oekologie, Ethik*. Bachem, Köln 1982.

G. Friedrich, *Oekologie und Bibel*. Kohlhammer, Stuttgart 1982.

J. Carmody, *Ecology and religion*. Paulist Press, New York 1983.

Ch. Derrick, *Merveilleuse création*. Téqui, Paris 1983.

P. Schäfer, *Umwelt — Herausforderung zur Umkehr*. Bernward, Hildesheim 1984.

J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. Kaiser, München 1985.

imena — politička teologija.³⁵ Premda Metz ističe da se ne radi o genitivnoj teologiji politike (kao što npr. postoji teologija rada), čiji bi predmet bila sama politika, već da je govor o jednoj posebnoj dimenziji koja provejava čitavom teologijom, ipak nesporazum o imenu i sadržaju takve teologije stalno postoji u katoličkoj i nekatoličkoj javnosti. Sadržaj ove teologije obuhvaća odnose između vjere i javnog djelovanja, Crkve i društva, ideologije i religije, eshatologije i praxe. Ona je za kraljevstvo Božje, pravdu i slobodu već na ovom svijetu, a protiv svakog totalitarizma.

Metzova politička teologija dio je »teologije svijeta«, koji više nije sakralan ni kozmocentričan, nego profan, antropocentričan i autonoman. Metz je proli svakom privatiziranju vjere i teologije, njegova je parola »Entprivatisierung«. Treba vjerovati i djelovati, ne samo vjerovati. Zadatak je političke teologije potpuna kritičnost prema državnoj i prema crkvenoj politici. Htjela ili ne htjela, Crkva uvijek djeluje politički, ne može ostati neutralna, mora javno nastupati proti nepravdi i svakoj vrsti porobljavanja.

Politička je teologija veoma blizu teologiji praxe.³⁶ Dosad je, kažu kršćanski praxisti, glavna briga Crkve bila samo ortodoxija. Otsada primat pripada ortopraxi. Praxa je važnija od teorije, ova se opravdava tek na djelu. Krist nas nije učio vjerske teorije, nego životnu praxu. Doktrine nas vode u ideologiju, praxa obnavlja svijet. Vjera mora preobraziti ne samo svijest pojedinaca već i svijest društva. Nema razlike između sakralnoga i profanoga. I politika spada u područje vjere.

Jedan od konkretnih primjera teologije praxe jest tzv. teologija oslobođenja.³⁷ Nju je dozvao u život teški ekonomski, socijalni i

³⁵ H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*. Benziger, Einsiedeln 1970.

J. B. Metz (Hg), *Una nuova teologia politica*. Cittadella, Assisi 1971.

AA. VV., *Dibattito sulla teologia politica*. Queriniana, Brescia 1971.

J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*. Cerf, Paris 1971.

M. Xhaufflaire, *La théologie politique*. Cerf, Paris 1972.

B. Haering, *Teologia nella protesta*. Morcelliana, Brescia 1972.

F. Biot, *Théologie du politique*. Ed. Universit., Paris 1972.

R. Coste, *Les dimensions politiques de la foi*. Ed. Ouvrières, Paris 1972.

A. Richardson, *The political Christ*. Westminster Press, Philadelphia 1973.

Coll., *La pratique de la théologie politique*. Castermann, Paris 1974.

P. Grassi, *La svolta politica della Teologia*. AVE, Roma 1977.

A. Dumas, *Théologies politiques et vie de l'Eglise*. Chalet, Lyon 1977.

J. Moltmann, *Politische Theologie — Politische Ethik. Kaiser*, München 1984.

³⁶ H. Assmann, *Teologia della prassi di liberazione*. Cittadella, Assisi 1974.

B. Mondin, *Teologia della prassi*. Queriniana, Brescia 1973.

D. Berdesinski, *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens*. Don Bosco, München 1973.

E. Cambon, *L'Ortoprassi*. Città Nuova, Roma 1974.

B. D'Amore i dr., *Teoria e prassi*. Ed. Domenicane, Napoli 1979.

³⁷ J. Comblin, *Théologie de la révolution*. Ed. Univ., Paris 1970.

I. Illich, *Libérer l'avenir*. Le Seuil, Paris 1972.

R. Alves, *Christianisme, optimum ou libération?* Cerf, Paris 1972.

H. Assmann, *Teologia desde la praxis de la liberación*. Sigueme, Salamanca 1972.

J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien*. Cerf, Paris 1974.

L. Boff, *Jésus Christ libérateur*. Cerf, Paris 1974.

politički položaj masa srednje i južne Amerike. Po svojim je nakanama veoma plemenita i simpatična i, premda je nikla na tlu Latinske Amerike, ima simpatizera svuda u svijetu (nju podržavaju članovi udruženja »Kršćani za socijalizam«). Na teološkom području ona gotovo izjednačuje pojam otkupljenja i političkog oslobođenja. Za nju je socijalno i političko oslobođenje vjerska kategorija (nalaze ga u Sv. pismu, npr. Exodus), stoga je i zadatak svih kršćana. Crkva treba da se stavi u službu potlačenih, osiromašenih i uopće maloga puka (iglesia popular). Teolozi oslobođenja (Assman, Gutierrez, Sombrino, Segundo, Boff i dr.) u svojoj »opciji za siromahe« izabrali su kao radnu metodu marxističku analizu društva prihvaćajući klasnu borbu, a neki od njih i revoluciju. To je dovelo do osude sa strane Kongregacije za nauku vjere nekih vidova teologije oslobođenja (slučaj Boff).

Postoje još i druge teologije oslobođenja, od kojih je jedna poznata pod nazivom »crnačka teologija« (black theology) jer se bori za unapređenje i potpuno oslobođenje obojenih ljudi.³⁸ Započeta je u SAD-ma, a sad se razvija najviše u Africi. Druga je već doselila i na naše tlo, premda je i ona začeta u Sjevernoj Americi. To je feministička teologija.³⁹ Već smo vidjeli da je ona pozvala u pomoć i Boga protiv muškarčake vladavine u svijetu i Crkvi. Ona traži potpuno izjednačenje s muškarcima u svim crkvenim službama, uključujući pravo i na svećenički red. Naravno, među feministicama postoje razne nijanse, od onih umjerenih pa sve do najextremnijih (Mary Dale).

Teologija nade i eshatologija

Njezin začetnik je Jürgen Moltmann (1964), a među katolicima je propagiraju Metz, Boros i još neki.⁴⁰ Povod Moltmannovu nastupu je pružio Ernest Bloch svojom knjigom *Das Prinzip Hoffnung*. Za teologe nade

• G. Gutierrez, *Théologie de la libération* Lumen vitae, Bruxelles 1974. Collectif, *Theologies de la libération* Cerf — Centurion, Paris 1985.

Kongreg. za nauku vjere. *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*. Vaticano 1986.

³⁸W. Dantine, *Schwarze Theologie*. Herder, Wien 1976.

Br. Chenu, *Dieu est noir*. Centurion, Paris 1977.

AA. VV., *Teologia nera*. Ed. Queriniana, Brescia 1978.

H. Rücker, *Afrikanische Theologie*. Tyrolia, Innsbruck 1985.

³⁹E. Gibson, *Femmes et ministères dans l'Eglise*. Casterman, Paris 1971.

P. Gallay, *Des femmes prêtres?* Bordas, Paris 1973.

R. R. Ruether, *New woman, new earth*. Seabury Press, New York 1975.

L. M. Russel, *Théologie féministe de la libération*. Cerf, Paris 1976.

E. Schmidt, *Quand Dieu appelle des femmes*. Cerf, Paris 1978.

E. Weinzierl (Hg), *Emanzipation der Frau*. Patmos, Düsseldorf 1979.

S. B. Clark, *Man and woman in Christ*. Servant Books, Ann Arbor 1980.

AA. VV., *La sfida del femminismo*. Queriniana, Brescia 1980.

E. S. Gerstenberger, *Woman and man*. Abingdon, Nashville 1980.

E. Gössmann, *Die streitbaren Schwestern*. Herder, Freiburg 1981.

B. Brooten (Hg), *Frauen in der Männerkirche*. Grünewald, Mainz 1982.

Cl. Opitz (Hg), *Weiblichkeit oder Feminismus?* Weingarten 1984.

J. L. Weidman (ed), *Christian feminism*. Harper a. Row, S. Francisco 1984.

⁴⁰J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. VII izd. Kaiser, München 1968.

E. Fromm, *The revolution of hope*. Harper, New York 1968.

J. Moltmann, *L'espérance en action*. Seuil, Paris 1973.

važnija je budućnost nego prošlost, a mi se u teologiji više bavimo protologijom nego eshatologijom. Naša perspektiva mora biti »Bog nade« i mesijanskih obećanja te Kristovo uskrsnuće. Objava nije samo epifanija nego i Obećanje, zato Moltmann razlikuje religije epifanije i religije obećanja. Kršćanin treba misliti ne samo na Boga u nama i oko nas, nego i na Boga pred nama. »Fides« je ujedino li »fiducia«; iako, po riječima Moltmanna, vjera ima prioritet, nada drži primat među krepostima. Mi smo ovdje samo Ecclesia peregrinans, nema ovdje stalnoga grada, mi tražimo buduću (Žid 13, 13).

Teologija nade je srodna političkoj teologiji jer se afirmira u kršćanskoj praksi, a stoji blizu i procesnoj teologiji jer polaže svu nadu u budućnost.⁴¹ Međutim izravno počiva na *eshatološkoj teologiji*, koja je danas sve više u cijeni.⁴² Glavni predmet kršćanske nade je parousia: novo nebo i nova zemlja u novom dolasku Sina Božjega. Ona ne naglašava, poput inkarnacionista, vrijednost zemaljskih stvarnosti (Thils, Dubarle, Montuclard). Naprotiv, eshatolozi naglašavaju radikalni prekid ovog i onog eona navješćujući eshaton kao nešto posve novo (Bouyer, Daniélou, Congar, Balthasar). Za njih ljudski napredak nije isto što i krajevstvo Božje. Valja razlikovati apokaliptičke i eshatonske vidove paruzije. U eshatologiju su unijeli nemir neki, većinom protestantski, teolozi koji su postavili pitanje o životu ljudske duše nakon smrti i načina uskrsnuća mrtvih (odmah po smrti ili na sudnji dan?). Međutim, svi se slažu da paruziju ne treba samo čekati kao djelo Božje, nego je treba i pripremljati svojim ljudskim djelom.

Teološki pluralizam

Još moramo spomenuti barem jednu značajku suvremene teologije, a to je njezin pluralizam.⁴³ Stvarnost je naime jedna, ali su njezina očitovanja a i naša shvaćanja raznolika. Razvojem znanosti vidici se

- J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*. Kaiser, München 1974.
- J. J. Godfrey, *Hope and its implications for theism*. Diss. Univ. of Toronto, Toronto 1977.
- L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*. Herder, Freiburg 1977.
- G. B. Tozzoli, *La tentazione profetica*. Capelli, Bologna 1978.
- W. Kasper, *Zukunft aus dem Glauben*. Grünewald, Mainz 1978.
- E. From, *Revolucija nade*. Grafos, Beograd 1978.
- K. M. Woschitz, *Elpis: Hoffnung*. Herder, Wien 1980.
- P. Arrupe, *L'espérance ne trompe pas*. Centurion, Paris 1981.
- R. Fabris, *Attualità della speranza*. Paideia, Brescia 1984.
- ⁴¹ Obzorje teologije nade jest »Dio che viene«, a procesne teologije je »Dio che diviene«.
- ⁴² L. Boros, *Mysterium mortis*. Freiburg-Olten 1967.
- P. Grelot, *Le mond à venir*. Centurion, Paris 1974.
- G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*. Desclée, Paris 1975.
- J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*. München 1977.
- Collectif, *Apocalypses et théologie de l'espérance*. Cerf, Paris 1977.
- H. Schwarz, *On the way to the future*. II izd. Augsburg Publ. Minneapolis 1979.
- H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*. Herder, Frb 1980.
- R. H. Hiers, *Jesus and the future*. Knox Press, Atlanta 1981.
- Ch. C. Hong, *A history of the future*. Univ. Press of Amer. Lanham 1981.
- ⁴³ J. P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse*. Ed. Ouvrières, Paris 1971.
- W. Ries, *Glaube als Konsens*. Kösel, München 1979.

stvarnosti sve više proširuju, načini poimanja i izražavanja postaju sve različitiji i bogatiji. Tako je i s religioznom stvarnošću. Oduvijek je postojala raznolikost vjera, no sada pluralizam prodire i u njedra jedne iste konfesije. Od toga nije pošteđena ni jedna suvremena religija, pa ni Katolička Crkva i njezina teologija. One već po svome katolicitetu moraju biti različito doživljavane u raznim kulturama, kontinentima i vremenskim epohama. Zato su u Crkvi od davnih dana postojale hereze, sekte, raskoli, teološke škole, duhovni pravci, razni obredi itd. Danas je pluralizacija na vrhuncu.

Pluralitet nazora i filozofija doveo je i do pluraliteta teologija. Stoga su se mjesto jedne jedine pojavile tolike nove genitivne, adjektivne i akcentivne teologije. Duquoc konstatira da nas je preplavio pluralizam ideja, ali da više nema nekih posebnih teoloških »škola«. Teološki eurocentrizam je u velikom opadanju, niču nove krajevno obojene teologije. Ne može se više govoriti o jednoj teologiji, već o mnogim teologijama. Dok se danas propagira ekumenska teologija, bogoslovi istog teološkog fakulteta zastupaju različite i oprečne teološke pravce. Pred petnaestak godina bile su u modi nove, kratke i sažete formulacije staroga kršćanskoga Creda. U stvaranju tih formulacija okušali su se mnogi poznati teolozi. Sad su napuštene jer su više produbljivale jaz nego gradile mostove.

Međutim, nije u pitanju pluralnost kao činjenica. U pitanju je pluralizam kao filozofija i kao opravdani sistem u izlaganju vjerskih istina. Može li se jedna istina razlagati na tako raznolik, čak i suprotan način? Tu su mišljenja teologa podijeljena. Neki su za neograničeni pluralizam i prilagođavanje mentalitetu današnjeg čovjeka, a drugi mu ne priznaju pravo opstanka u Crkvi. Većina s papom Pavlom VI. drži da kršćanska vjera mora biti uvijek jedna i uvijek lista u svojoj biti (dogmama), ali može biti raznolika u svojim izričajima (formulacijama).

Pluralizam nije na djelu samo u teoriji nego i u praksi. To se naročito očituje u tzv. »novom moralu«. ⁴⁴ On je nastao kao reakcija na

J. A. T. Robinson, *Truth is two-eyed*. Westminster Press, Philadelphia 1980.

R. Parent, *Communism et pluralité dans l'Eglise*. Fides, Montréal 1980.

L. Lindgens, *Katholische Kirche und moderner Pluralismus*. Klett, Stuttgart 1980.

H. Oberreuter (Hg), *Pluralismus*. Lesche V., Opladen 1980.

J. F. Kane, *Pluralism and truth in religion*. Scholars Press, Chico CA 1981.

B. R. Marianne, *Pluralistic society, pluralistic church*. Univ. Press of Am. Washington 1981.

D. Tracy, *The analogical imagination*. Crossroad, New York 1981.

Y. Congar, *Diversités et communion*. Cerf, Paris 1982.

J. Newman, *Foundations of religious tolerance*. Univ. of Toronto Press, Toronto 1982.

H. Marcuse i dr., *Kritika čiste tolerancije*. Globus, Zagreb 1984.

H. Urs v. Balthasar, *La vérité est symphonique*. S. O. C., Paris 1984.

H. Coward, *Pluralism, challenge to world religions*. Orbis Books, N. York 1984.

Ph. Warnier, *Pour une Eglise pluraliste*. Ed. Mame, Paris 1985.

⁴⁴ Ph. Rieff, *The mind of the moralist*. Doubleday, Garden City 1961.

I. Lepp, *La morale nouvelle*. Grasset, Paris 1963.

L. Rossi, *Problemi di morale oggi*. Cittadella, Assisi 1971.

A. Donval, *La morale change*. Cerf, Paris 1976.

stari moral koji se je oslanjao najviše na zakon, bilo prirodni bilo pozitivni. Novi moral stavlja na prvo mjesto savjest kao normu čudorednog djelovanja: a lege ad conscientiam! Stoga je za nj sveta čovjekova sloboda i autonomija, prava tijela i dostojanstvo osobe.⁴⁵ Mjesto morala »akta« naglašava se moral nakane i cjelina čina. Pred zakonom valja priznati i zahtjeve situacije (situacionizam).⁴⁶ Sex je dobio veliku popularnost i tretira se veoma liberalno, osobito u američkoj teologiji i praksi.⁴⁷ Još uvijek je *Humanae vitae* na nišanu brojnih liberalnih moralista. Ovih posljednjih godina u središtu su pažnje pitanja: što je specifično u kršćanskom moralu, kako se određuju norme moralnosti i što je sve dozvoljeno s obzirom na tekovine suvremene genetike? Radije se upotrebljava izraz »etika« nego »moral«, i opet radije »ethos« nego etika. U suvremenoj moralci prevladavaju dvije struje: teleološka i deontološka. Prva ima svoju varijantu pod nazivom »konzenkvencijalizam« (posljedice odlučuju o moralnosti čina).

Reformnim duhom je obuhvaćena također i asketika.⁴⁸ To se ime uporno izbjegava i sad se najčešće zove duhovno bogoslovlje ili duhovnost. Askeza se više ne shvaća kao odricanje od svijeta nego kao pravilna upotreba svijeta i njegovih dobara. I nije više Objava jedino vrelo duhovnosti, danas je to u prvom redu vjersko iskustvo. Na cijeni su aktivne kreposti (a i to je riječ koja se sve manje upotrebljava), a ne pasivne. Izgrađuje se nova duhovnost laika i promiču molitvene skupine. Među elitom je ušla u modu ponovo meditacija, ali u prvom redu ona s Istoka, nova, neobična i exoterična (joga, zen i sl.).

A. Etcheverry, *La morale en question*. Téqui, Paris 1977.

R. Duska i dr., *Lo sviluppo morale nell'età evolutiva*. Marietti, Torino 1979.

B. Kiely, *Psychology and moral theology*. Gregoriana, Roma 1980.

B. Mitchell, *Morality, religious and secular*. Clarendon Press, Oxford 1980.

G. G. Grisez, *Beyond the new morality*. II izd. Univ. Notre Dame 1980.

A. Grabner-Haider, *Ethos und Religion*. Grünewald, Mainz 1983.

R. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*. Grünewald, Mainz 1984.

W. M. Kurtines, *Morality, moral behavior and moral development*. Wiley, Chichester 1984.

M. Vidal, *Moral de la Persona*, V izd. PS Editorial, Madrid 1985.

J. Reiter (Hg), *Genetik und Moral*. Grünewald, Mainz 1985.

⁴⁵ U tom smislu je veoma značajna evolucija naslova dvaju Häringovih moralnih suma. Prva je nosila naslov »Das Gesetz Christi« (1954), a druga u 3 sveska ima zajednički naslov »Frei in Christus« (1980—81).

⁴⁶ Kao najnoviji primjer može poslužiti apologija samoubojstva: *Concilium*, br. 3. g. 1985.

⁴⁷ Primjer američkog permisivizma i hedonizma: osamdesetak amer. katolika javno nastupilo u obranu abortusa, među njima i 23 katol. redovnice, koje ni do danas nisu povukle svoje potpise!

⁴⁸ G. Thils, *Christliche Heiligkeit*. Mainz-München 1961.

C. V. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*. Ed. IV Gregoriana, Roma 1965.

G. Thils (Hg), *Laien und christliche Vollkommenheit*. Herder, Frbg 1966.

C. Garcia, *Corrientes nuevas de teologia spiritual*. Studium, Madrid 1971.

F. Oražem, *Kršćanska duhovnost*. Teološ. Fakulteta, Ljubljana 1980.

B. Galati i dr., *Spiritualità. Fisionomia e compiti*. Ateneo Sales. Roma 1982.

Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*. Ed. II Paoline, Roma 1983.

Na posljednjem mjestu spominjem još i pastoralku. I u njoj se osijećaju novi trendovi.⁴⁹ Postala je više eklezijalna i zajedničarska, inkarnacijska, antropocentrična, kritička, laička i profetska. Pastoral nije više samo »opus pastorum«, nego djelo čitave Crkve, dakle i laika. Laički teolozi i pomoćnice, osobito u nekim zemljama, imaju širom otvorena vrata za pastoralni rad u Crkvi. Unutar pastoralke je dobila važno mjesto pastoralna sociologija. Oспорava se i samo ime pastoralke, pa se preferira naziv »praktična teologija« po uzoru na protestante. Po Koncilu su započela radom pastoralna vijeća na razini biskupije i župe. Na terenu su se pojavile brojne male skupine vjernika, neke potpuno spremne na suradnju s pastirima, a neke vrlo kritične i oporbene (bazne grupe). Čuju se zahtjevi da župa više ne bude »Volkskirche«, već »Gemeindekirche« ili udruženje malih kršćanskih skupina.

ODRAZI NOVE TEOLOGIJE U HRVATSKOJ CRKVI

Nakon gornje kratke panorame kršćanske teologije po svijetu vrijeme je da se zaustavimo na domaćem tlu. Kakva je teološka klima u suvremenoj hrvatskoj teologiji i što čina novo u nas?

Počnimo s Koncilom. Prvo što možemo konstatirati jest da je Koncil zaista stigao u naše strane. Mi smo ga primili i prihvatili. Nitko u Hrvatskoj nije javno ustao proti koncilskih načela i reformi. Po svojoj prilici bit će pojedinaca koji imaju svoje mentalne restrikcije ili se drže rezervirano. Mnogi pak šalju u nebo vatromete oduševljenja za Sabor, ali većinom se ostaje na verbalnom planu. Može se kazati da je golema većina hrvatskih katolika dočekala posljednji crkveni sabor lojalno i spokojno.

Koncilski su dokumenti u nas izdani u originalu i prijevodu.⁵⁰ Počelo se s izdavanjem koncilskih komentara, ali ono teče sporo.⁵¹ Odmah s Koncilom započeo je izlaziti naš dvo/tjednik *Glas Koncila*, a malo zatim i *Mali Koncil*, koji podržavaju duh II. vatikanskog sabora među Hrvatima u domovini i u tuđini. God. 1967. pojavio se je časopis *Svesci*, a slijedeće godine kardinal Šeper osniva crkvenu ustanovu Kršćanska Sadašnjost, centar za koncilski istraživanja, dokumentaciju i informacije. God. 1977. to je društvo na vlastitu inicijativu promijenilo status, postalo je udru-

⁴⁹ G. Locatelli, *La pastorale dopo il Concilio*. Ancora, Milano 1967.
 Floristan-Useros, *Teologia dell'azione pastorale*. Ed. Paoline, Roma 1970.
 E. Weinzierl (Hg), *Von der Pastoraltheologie zur Praktische Theologie*. Pustet, München 1976.
 J. B. Cobb, *Theology and pastoral care*. Fortress Press, Philadelphia 1977.
 J. Hochstaffl, *Die Aufgaben der Seelsorge*. Kösel, München 1979.
 R. Marlé, *Le projet de théologie pratique*. Beauchesne, Paris 1979.
 H. T. Mayer, *Pastoral care, its roots and renewal*. Knox Press, Atlanta 1979.
 G. Thils, J. Barrea, *Une pastorale de l'espérance*. Beauchesne, Paris 1982.
 C. Floristan (ed), *Conceptos fundamentales de Pastoral*. Ed. Cristianidad, Madrid 1983.
 O. Fuchs (Hg), *Theologie und Handeln*. Patmos, Düsseldorf 1984.
⁵⁰ *Dokumenti II vatikanskog koncila*. KS, Zagreb 1970.
⁵¹ Dosad izišla 4 sveska (*Dogmatska konstitucija o Crkvi I i II, Konstitucija o božanskoj objavi, Konstitucija o sv. liturgiji*) u izdanju FTI, Zagreb).

ženje građana i nazvalo se Teološko društvo Kršćanska sadašnjost (TDKS), nakon čega se je Šeper odrekao tog društva a Biskupska konferencija Jugoslavije zauzela prema njemu negativan stav. TDKS je razvilo veliku izdavačku djelatnost uvijek se pozivajući na Koncil, ali je zapelo u čisto teološkom radu, zbunjeno između vjernosti Crkvi i Koncilu s jedne strane te odanosti socijalističkom poretku s druge strane.⁵² Od ostalih katoličkih izdavačkih centara valja spomenuti HDK sv. Ćirila i Metoda (nekad Društvo sv. Jeronima) koje se po svojoj tradiciji zanima više za vjersku pučku književnost nego za suvremenu teologiju. Posljednji veliki koncilski dokument, tj. *Codex*, na žalost još nismo dobili u prijevodu.

Koncil se je donekle ostvario i u praksi hrvatskog katolicizma: u miru je provedena liturgijska reforma, crkve se grade i uređuju prema uputama Sabora, bogoslužje se slavi po novom obredu i u živom jeziku, duhovna mladež se odgaja u koncilskom duhu, otvoreni su teološki instituti za laike, u biskupijama i župama se obrazuju pastoralna vijeća, održavaju se pastoralni tečajevi na nacionalnom i metropolitanskom nivou, postoji obiteljska škola pa k tome još ljetna i zimski katehetska škola, katehiziranjima se posvećuje velika pažnja,⁵³ dobili smo nove prijevode Sv. pisma, proslavili smo jubilej svoga pokrštenja i u vezi s time su se razvila brojna hodočašća s novim svetištima. No još uvijek zaostajemo u ostvarivanju ekumenizma, laičkog apostolata, misijskog žara, sudjelovanja žena u crkvenoj službi, odgoja mladeži, aktivnog sudjelovanja vjernika u bogoslužju itd. Moramo sa žalošću ustanoviti veliki pad duhovnih zvanja i vjerske praxe, a obilje tzv. »slučajeva« (dakako negativnih). Dakle: iako je Koncil stigao u hrvatsku Crkvu, još se nije u njoj sasvim udomilo.

Evo kako je nedavno naš episkopat ocijenio značenje Koncila: »Biskupi su potvrdili svoje duboko uvjerenje o epohalnom značenju nauke i odluka posljednjeg Koncila, koje ne zastarijevaju nego i dvadeset godina nakon Koncila predstavljaju izvor za istinsku crkvenu obnovu, koja će se ostvarivati kroz dulju budućnost. Oni su uočili pozitivne plodove koncilске obnove za naš crkveni život; s druge strane izrazili su svoje žaljenje zbog nedostatnog proučavanja koncilskih dokumenata u njihovu izvornom i nepatvorenom bogatstvu. Koncil ostaje trajan poziv na pravu obnovu Crkve. Biskupi smatraju da se neki neredi koji su se prigodice javljali nakon Koncila ne smiju nikako pripisivati Koncilu, nego nepoznavanju Koncila ili krivom tumačenju saborskih usmjerenja. Koncilski dokumenti predstavljaju djelo Duha Svetoga i pouzdan su putokaz kršćanima danas i u budućnosti.«⁵⁴

Druge konstatacija: u hrvatskoj katoličkoj teologiji ne postoji neki originalni teološki pravac. Doduše, naši teolozi prate razvoj i sve pomake u svjetskoj teologiji, ali joj sami još nisu doprinijeli ništa novo. Ne možemo reći da postoji neka »hrvatska« teologija u smislu

⁵² Praktično načelo njemačkih protestanata u DDR glasi: Nicht gegen Sozialismus, nicht neben Sozialismus, sondern im Sozialismus!

⁵³ O tome je opširno pisao M. Franjić u *Katehezi*, br. 3, g. 1985, st. 45—60.

⁵⁴ *Glas Koncila*, br. 44, g. 1985, str. 5.

izvornosti. Na svjetskom teološkom tržištu naša se teologija niti ne zamjećuje.

Treća konstatacija: ne samo da nemamo nekog izvornog teološkog pravca, nego u nas ne postoji ni jedan teološki smjer sa svjetske pozornice kao dominantna struja u hrvatskoj teologiji. Mnogi se svjetski teološki smjerovi odrazuju i u hrvatskoj teologiji, ali su samo odraz tuđih teorija i ni jedan od njih nije zauzeo vodeće mjesto. Slika naše domaće teologije ispada prilično blijeda.

Četvrta konstatacija: premda smo rekli da u našoj teologiji ne postoji neki izraziti i dominantni teološki pravac, ipak se naziru dvije struje: jedna više »konzervativna«, druga više »progresivna«. Uslijed te polarizacije nastaju napetosti, nepovjerenja i sukobi među teolozima. Stvaraju se grupacije i tabori, otvorena ili uvijena čarkanja, nepotrebne animoznosti, nekad osobne više nego idejne naravi. U hrvatskoj teologiji malo je otvorenog i znanstvenog ukrštavanja misli, a isto tako sasvim malo zdrave kritike.

Peta konstatacija: mi danas, na žalost, nemamo teologa čiji se radovi uvažavaju i prevode u svijetu. Postoji, doduše, poneka studija na stranim jezicima napisana od naših teologa ili njihovi članci prevedeni vani, ali su tako rijetki da nam dozivaju na pamet poslovicu: jedna lasta ne čini proljeće. U Rimu npr. postoji mala grupa mariologa i skotista, utemeljena od pok. oca Balića koji je stvarno uživao svjetski ugled, no njihov se utjecaj osjeća samo u uskome krugu stručnjaka. Imamo također više tiskanih disertacija naših mladih doktora koji su studirali u stranim školama, ali ni takvi radovi ne nalaze odjeka u općoj teologiji.

Šesta konstatacija: suvremena hrvatska teologija proizvela je ne baš veliki broj teoloških monografija i zbirki već objavljenih članaka, ali nekih zaokruženih teoloških sinteza nemamo, izuzevši rijetke iznimke. Ima nekih prijevoda sa stranih jezika, ali postoje i grane teologije iz kojih nemamo značajnijih izvornih radova. Istina, ni u svjetskoj teologiji sintetička djela nisu česta. Ako se i pišu, onda nastaju kao kolektivno djelo više pisaca, pa oskudijevaju na jedinstvu i koherentnosti. Stoga manjak naših domaćih sinteza ne spominjem kao prigovor, nego kao objektivnu činjenicu.

Sedma konstatacija: uzevši u obzir naše prilike, imamo dovoljan broj vjerskih listova i časopisa, ali na žalost malo teoloških. Najstariji čisto teološki časopis *Bogoslovska Smotra* izlazi u maloj nakladi i s dosta zakašnjenja, što je znak da u nas nema većeg teološkog interesa ni kod svećenika ni kod laika. Teološki specijalizirani časopisi jesu: *Služba Božja*, *Kateheza*, *Vrelo Života* i *Vjesnik đakovačke biskupije*.

Na crkveno-povjesnom području imamo *Croatia Christiana Periodica* i zbornik *Kačić. Crkva u svijetu*, *Obnovljeni život* zatim *Nova et Vetera* pripadaju vjersko-teološkom tipu općega smjera. *Svesci* su uglavnom jeka zapadne teologije uz poneke domaće auktore. Naša bogoslovna učilišta imaju svoja studentska glasila. Pristupa drugim javnim medijima uopće nemamo, tu smo na nuli.

U obranu naše domaće teologije moramo reći da bi bila velika pogreška i nepravda ako bismo htjeli praviti usporedbe između naše i strane teologije. Mi nemamo iste mogućnosti koje su na raspolaganju teološkoj literarnoj proizvodnji npr. njemačkog, engleskog ili francuskog govornog područja. Njihova materijalna podloga, znanstvene i školske strukture, naučni instrumentarij, brojna teološka kadra, raširenost jezika, visina naklada, sloboda djelovanja itd. daleko nadvisuju naše ograničenosti. Svi mali narodi ostaju hendikepirani otkad latinski jezik nije više opći jezik teologije. K tome su naši teolozi okupirani pastoralnim i ostalim crkvenim dužnostima, da im ostaje malo vremena za znanstveni rad. A kad nešto i uspiju tiskati, odaziv čitalaca tako je malen da postavljaju sebi pitanje: čemu i za koga ja uopće pišem? Rijetki su sretnici koji imaju na raspolaganju vlastitu izdavačku kuću. U nekim biskupijama postoji i problem crkvene cenzure.

Uzevši sve skupa, možemo reći da ovaj sažeti pregled suvremene hrvatske teologije ne pruža, doduše, razloga za samozadovoljstvo, ali niti za malodušje i skepsu. Za našu teologiju se dade reći ono isto što je i Nazor kazao za Zvonimirovu lađu: »Na pijesku je, al još — tu je!«

ZAKLJUČAK

Suvremena se teologija danas nalazi u velikom previranju. U njezinu krilu niknule su brojne nove tendencije nepoznate tradicionalnoj teologiji. Uzroci im leže u sasvim razumljivom naporu teološke znanosti da se razvija i napreduje, u suvremenim filozofskim, znanstvenim, kulturnim i društvenim gibanjima, u ateističkim izazovima našega vremena, u iskrenoj brizi Crkve da se modernom čovjeku približi Kristova poruka, a također i u neočekivanom fenomenu II. vatikanskog sabora. No možda više nego sam Koncil, na suvremenu katoličku teologiju imao je utjecaja duh protestantizma.

Potraživši nove metode i oslanjajući se na nova saznanja suvremene filozofije, prirodnih i antropoloških znanosti, današnji su teolozi unijeli mnoge novosti u svoja istraživanja i njihove sadržaje. Mnogi od tih novih trendova pokazali su se kao korisni za vjeru, a neki su očito sa negativnim učinkom i za Crkvu i za samu teologiju. Stoga nam i danas kao i u Pavlovo doba treba dar »razlikovanja duhova«. Niti se smijemo slijepo držati staroga samo zato što je staro, niti odbacivati, odnosno prihvatiti, sve novo stoga što je novo. Dapače, moramo se radovati svemu što je novo ako će nam, poslije kritičke analize, obogatiti teologiju i olakšati evangelizaciju.

Premda naša domaća hrvatska teologija ne igra nikakvu važnu ulogu u okviru opće teologije, ipak je ona za nas glavni prozor u međunarodni teološki svijet, jer se u njoj odražuju i opća teološka gibanja našeg vremena. Dobro je da smo otvoreni svijetu i univerzalnoj Crkvi sa svim njezinim uspjesima i tegobama, ali ne bi bilo pametno tuđe probleme

umjetno presađivati na naše tlo. Razumljivo je da se ne možemo u svemu složiti i da će u teologiji uvijek biti spornih pitanja, no naše razlike (ce qui est différent) ne moraju postati naše svade (différends).

Neki je Francuz postavio pitanje je li II. vatikanski sabor »point de départ« ili pak »point d'arrivé« katoličke teologije. To je krivo postavljeno pitanje. Koncil nije ni početak ni polazna točka naše teologije, ona je postojala daleko prije njega. Još manje je posljednja riječ u razvoju teologije, jer će se ona i poslije ovoga Sabora razvijati, produbljivati i bogatiti novim spoznajama. II. Vatikanski je veliki — ali normalan — korak na milenijskom putu Kristove Crkve. I to korak naprijed i korak nabolje.

Pokoncilsko je doba bilo vrijeme samokritike ili, kako je izjavio neki Amerikanac, »time of self-flagellation«. Na samobičevanju ipak ne smijemo ostati. To bi bila neka vrsta masohizma. Krajnji je čas da se počne s obnovom i s ostvarivanjem proročkih vizija II. vatikanskog sabora.

LES ORIENTATIONS THEOLOGIQUES CONTEMPORAINES ET LEURS PRESENCE DANS NOTRE EGLISE

Résumé

Les idées nouvelles dans la théologie chrétienne contemporaine ont leurs origines dans la situation religieuse, sociale, culturelle et scientifique d'après-guerre. La patrie de »la théologie nouvelle« est la France. Le Concile Vatican II était un catalisateur de ces tendances nouvelles. Dans la théologie contemporaine règne un pluralisme excessif. L'image de Dieu, du Christ et le rôle de Marie sont en mutation. Les divers courants ecclésiologiques et l'écuménisme se compénètrent. Les théologies du laïc, de la praxe, d'ouverture au monde, des réalités terrestres, de libération, d'espérance etc. dominant sur la scène d'actualités. Les théologies politiques, féministes et contextuelles s'intègrent dans le sécularisme contemporain.

Dans l'Eglise croate le Concil est accepté et partiellement réalisé. Chez nous il n'y a pas de tendances destructives. Notre théologie reflète les thèmes de la théologie occidentale, nous n'avons pas de courants originels théologiques.