

## PRIJEPOR I SVJEDOČENJE VJERE

Nedjeljko Ante Ančić

### Kršćanska vjera kao svjedočenje

Svjedočiti u širem smislu riječi znači potvrđivati stvarnost neke činjenice.<sup>1</sup> Biblijski spisi Staroga zavjeta poznaju propise za dosljednu primjenu ljudskog svjedočenja, a Dekalog strogo zabranjuje lažno svjedočenje. Prirodni okvir ljudskog svjedočenja jest spor, parnica, prijepor. Proroci i kraljevi su bili pozvani da budu Božji svjedoci. I izraelski narod kao cjelina jest narod-svjedok koji ima zadaću da pred drugim, poganskim narodima svjedoči za Boga Jahvu: da je samo on Bog, obdržavajući s Bogom sklopljeni savez.

U spisima Novoga zavjeta, napose kod Ivana, 33 puta susrećemo glagol svjedočiti.<sup>2</sup> U svjetlu Ivanove teologije Isusovo je propovijedanje svojevršno svjedočenje za Oca. Isus svjedoči što je vidio i čuo kod Oca (Iv 3, 11. 32). Pred Pilatom javno priznaje da je on došao na svijet da svjedoči za istinu (Iv 18, 37). Međutim, i Otac svjedoči za Sina po djelima koja čini (Iv 8, 18). Svjedočanstvo što ga Isus daje potkrijepljeno je djelima što ih Isus izvrši, prije svega svojom smrću i uskrsnućem.

Da bi Isusovo svjedočanstvo za Oca i Očevo za Sina moglo dospjeti do ljudi, ono mora uzeti konkretan oblik u propovijedanju Evanđelja. Apostoli su poslani da propovijedaju Radosnu vijest i da budu Kristovi svjedoci pred svim ljudima, pred vlastima i sudištima (Dj 1, 8; 2, 32). Oni su dakle pozvani da javno priznaju što su čuli i vidjeli; oni znadu da to moraju svjedočiti i do predanja vlastitoga života (1 Kor 9,16). Kršćansko svjedočenje, dakle, može u danim okolnostima poprimiti oblik mučeništva. Zato grčka riječ za mučenika prvotno i znači svjedok (martyrs). Prihvatanjem svjedočanstva rađa se vjera. Ona počinje kod neposrednih svjedoka Isusovih riječi i djela i nastavlja se preko svakog kršćanina koji prenosi i predaje primljeno svjedočanstvo.

### Osnovne značajke istinske apologije

Ovom teološkom pojmu svjedočenja po svom je značaju vrlo blisko ono što označava pojam apologije. I riječ apologija je uzeta iz pravničkog rječnika i doslovno znači obrambeni govor pred sudom<sup>3</sup> U tom je izrazu, koji u obliku glagola ili imenice češće dolazi u Lukinim spisima, prisutno ozračje prijepora, parnice, sudskog procesa gdje se razlaže i obrazlaže kršćanska vjera. »Budite uvijek spremni na odgovor svakomu tko vam zatraži razlog nade koja je u vama« (1 Pt 3, 15). U navedenom kontekstu apologija znači posvemašnju spremnost kršćanina da javno pred sudom ili u privat-

<sup>1</sup> Usp. »Svjedočanstvo« u RBT, 1328—1333; ovdje 1328.

<sup>2</sup> Usp. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testamen*, Stuttgart, 1981, II, 958—964.

<sup>3</sup> Usp. nav. dj. I, 329—330.

nom razgovoru obrazloži nadu koju u sebi nosi i koja je srž njegove kršćanske vjere. Tim je ujedno naznačena i svojevrsna situacija u kojoj se kršćanin, kako onaj u prcrkvi tako i ovaj danas, uvijek iznova nalazi kad treba obrazložiti nadu svoje vjere. Novozavjetno poimanje apologije sadrži dvije bitne značajke koje su međusobno usko povezane:<sup>4</sup>

a) Apologija je javno obrazlaganje, javna obrana vjere. Evandelja, a napose Ivanovo, prikazuju nam Isusa, njegov nastup i propovijedanje u situaciji spora i parnice.<sup>5</sup> Ivan je najdublje pronikao u samu srž procesa koji se vodi oko Isusa. On naime vidi cijeli Isusov život i djelovanje kao proces što ga Židovi kao reprezentanti svijeta vode protiv Isusa. Ova parnica naposljetku dopijeva pred Poncija Pilata predstavnika Rimske države i nosioca tadašnje političke vlasti. Kako Isus tako i njegovi svjedoci koji nastavljaju njegovo djelo uvučeni su u prijepor s državno-političkim silama i njihovim instancama. Prijepor se odvija pred najvišim javnim forumima. Osnovno je uvjerenje svetopisamske poruke spasenja: da Isus nije privatna osoba, da spasenje koje on nudi nije privatne naravi, da Crkva koja nastavlja njegovo djelo nije privatno društvo.<sup>6</sup> Proklamacija ovoga spasenja nagnala je Isusa u smrtni sukob s religioznim i političkim vlastima onoga vremena: Njegov križ ne stoji u skrovitosti individualno-personalnog područja, niti u svetištu čisto religioznog sektora, nego »s one strane«. On stoji »vani« kako to formulira poslanica Hebrejima. Sablazan i obećanje ovoga spasenja jesu javni. Ta komponenta javnosti ne može se Evandelju oduzeti ni dokinuti, niti eventualno ušutkati. Ona nužno prati povijesni hod spasiteljske vijesti.<sup>7</sup>

b) Druga osnovna značajka istinske apologije sastoji se u tome da apologija nikada nije samo neko intelektualno opravdanje ili samo teoretska obrana vjere i nade koja je u nama, nego ona uvijek i bitno u se uključuje apologijsku praksu. Da takva obrana može biti na život i smrt, jasno nam pokazuju toliki primjeri istinskog svjedočenja Evandelja od samog početka kršćanstva. Autentičnost apologije verificira se religioznom praksom.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Usp. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977, 9—11.

<sup>5</sup> Usp. H. Schlier, *Jesus und Pilatus* u svom djelu *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, 56 i sl. Na Schliera se poziva više puta J. B. Metz u svom programskom djelu *Zur Theologie der Welt*, München, 1968, 105.

<sup>6</sup> Usp. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg, 1964, 193.

<sup>7</sup> Teologija i Crkva nisu uvijek u jednakoj mjeri bile svjesne te dimenzije Evandelja. To je dovelo do toga da je kršćanstvo zaboravljalo ili skrivalo svoju kritičko-osloboditeljsku snagu u odnosu spram povijesti i društvu i dovelo tako samo sebe u vlastitu privatizirajuću izolaciju. Opširnije o tome usp. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977, 32.

<sup>8</sup> Ovdje se može postaviti pitanje: U kojem je smislu religiozna praksa kriterij istinitosti kršćanske vjere? Valjalo bi usporediti i razlučiti teološki i marksistički model odnosa između teorije i prakse. (Za ovo usp. doktorsku dizertaciju D. Berdesinski, *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* München, 1973). Ne ulazeći trenutno u ovu problematiku odnosa teorije i prakse možemo reći da praksa vjernika može i treba biti kriterij, ne istinitosti nego vjerodostojnosti kršćanske poruke u smislu verum facere = činiti istinu. »Verifikacija može međutim značiti i verum facere: sprovedi u djelo i time u iskustvo ono što je pretpostavljeno kao još ne-općenito iskustveno. To je put ortoprakse.« J. Moltmandn, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, 16.

Imajući pred očima te dvije temeljne značajke apologije možemo zaključiti: Prvo da se stvar vjere nikada ne može djelotvorno svjedočiti samo teoretski. Drugo da se vjera ne može braniti samo privatno bez javnog svjedočenja.<sup>9</sup> U suočavanjima, prijeporima i konfliktima kršćanske vjere s društvenim, političkim, ekonomskim, filozofskim sustavima dotičnog vremena neophodna je dakle javna i praktična apologija odnosno apoloگیjska praksa vjere. Za kršćanina očitovanje vjere ima dakle apoloگیjski karakter, iako on ne mora uvijek biti na svjestan i reflektiran način prisutan.

U teologiji stvar apologije spada u prvom redu na temeljnu ili fundamentalnu teologiju. Ona ima zadaću da prema vani i prema unutra obrazloži, brani i opravdava autentičnost i vjerodostojnost kršćanske poruke spasenja kao takve. Dakako, teološko-misaona razrada ne može nadoknaditi sami čin apoloگیjske prakse.<sup>10</sup> U povijesti kršćanstva bilo je razdoblja u kojima teologija nije na odgovarajući način artikulirala tu svoju važnu zadaću. Stoga je njezina »apoloگیjska snaga« koja je kršćanstvu imanentna jedva tinjala. To se napose može reći za ono vrijeme kad nastupa veliko osporavanje samih temelja kršćanstva kod Feuerbacha, Marxa, Nietzschea i drugih. Kod spomenutih predstavnika javlja se kritika religije kao kritika ideologije koja kršćansku vjeru smatra krivim oblikom svijesti nastale kao rezultat otuđenja društveno-ekonomske zbilje. Suočavanje i prijepor s ovim antiteološkim sustavima i odgovor na njih ne može se voditi zatvaranjem u se, povlačenjem u izoliranost i defenzivu ili okretanjem k prošlosti, oglašujući se na izazov. Mentalitet takvog zatvaranja u vlastiti geto onemogućuje teologiji stalnu i tako potrebnu samokritiku i samokorekturu koja izrasta iz njezine vlastite jezgre. Ondje gdje se osporavaju sami temelji kršćanstva treba i obranu vjere voditi ne na rubovima i u sporednim temama, nego iz samog temelja.

### Postojanje religije postaje problem za marksističku teoriju

S gledišta ove problematike zacijelo je jedna od aktualnih knjiga koje razmatraju probleme marksističkog pristupa religiji, napose u našim uvjetima, zbirka studija i eseja splitskih sociologa Borisa Vuškovića i Srđana Vrcana objelodanjena pod naslovom *Raspeto katoličanstvo*.<sup>11</sup> Zbog tema koje obrađuje i dužine vremena koliko je bila najavljivana pod istoimenim naslovom ova studija je očekivana s izuzetnim zanimanjem.<sup>12</sup> Stoga iznenađuje što, bar do sada, nije u teološkim krugovima pobudila

<sup>9</sup> Marksistička kritika religije odriče kršćanstvu ovu komponentu javnosti, tumačeći svaku religiju svojevršnim ljudskim otuđenjem koje treba nadvladati ili za sada barem suziti u sveru privatnoga.

<sup>10</sup> Shema koju ovdje iznosimo ne može nadomjestiti sami čin prakse. Teološki model treba pretvoriti u praktično vladanje. Usp. H. Boullard, *Logik des Glaubens, Quaestiones disputatae* 29, Freiburg, 1966. 17.

<sup>11</sup> Knjiga je izišla u izdanju Centra CK SKH za idejno-teoretski rad, u nizu *Naše teme*, Zagreb, 1980.

<sup>12</sup> O tome usp. raspru između T. Vereša i autora navedene knjige u *Glasu koncila*, br. 6 (1978), str. 2; GK, br. 21 (1978), str. 2. i GK, br. 23 (1978), str. 2.

jače zanimanje i dobila temeljitiji osvrt.<sup>13</sup> Ovdje bi izdvojio iz spomenute knjige članak S. Vrcana *Religija i religioznost u uvjetima socijalističkog društva* (133 — 182)<sup>14</sup> u kojemu autor iznosi svoje načelne poglede spram religiji i tumači postojanje toga fenomena. U tom smislu, čini mi se, da ovaj članak predstavlja misaonu okosnicu cijele knjige. Da bismo točno shvatili kako Vrcan promatra i vrednuje postojanje religije u uvjetima socijalističkog društva, treba napomenuti da on pristupa ovome problemu sa stajališta marksističke teorije religije pozivajući se izričito na Marxov odnos i pristup religiji (142 — 143). Zato se prisjetimo nekoliko osnovnih Marxovih postavki.

Karl Marx je već u ranoj dobi formulirao svoje stajalište prema religiji koje nije više cijelog života mijenjao niti znatnije modificirao. U svojoj dvadeset i petoj godini sažeo je na samo dvije stranice u *Uvodu kritike Hegelove filozofije prava* cijelu svoju kritiku religije. On najprije ustvrđuje da je ta kritika u biti završena: »Za Njemačku je kritika religije u suštini završena, a kritika religije je pretpostavka svake kritike.«<sup>15</sup> Zatim navodi osnovnu postavku svoje kritike religije:

»Temelj ireligiozne kritike jest: čovjek stvara religiju, religija ne stvara čovjeka.«<sup>16</sup> Za čovjeka Marx kaže: »Ali čovjek nije apstraktno biće koje se nalazi izvan svijeta. Čovjek, to je čovjekov svijet, država, društvo. Ova država, ovo društvo proizvodi religiju, iskrivljenu svijest o svijetu, jer je ono izopačeni svijet.«<sup>17</sup> Budući dakle da religija nema u sebi svoju osnovu nego je samo fenomen, indikator otuđenja čovjeka i društva, Marx zaključuje: »Postojanje religije znači postojanje nedostatka.«<sup>18</sup> Iz ovih postavki Marx je formulirao aksiom o nužnom odumiranju i nestanku religije u novom komunističkom društvu u kojemu će biti nadvladano ekonomsko otuđenje koje je izvor svih drugih otuđenja u što spada i religija.

Međutim, Marxova se predviđanja nisu obistinila. Religija postoji sve do danas i to kao masovna pojava i religioznost se obnavlja u masovnim razmjerima ne samo u kapitalističkim nego i u socijalističkim društvima, i to »već više desetljeća nakon izvršenih revolucionarnih promjena na području političke i ekonomske organizacije društva« (133). Ova iskustvena činjenica ne samo obstojanja nego i vitalnosti religije i u uvjetima socijalističkog društva za Vrcana kao marksističkog mislioca predstavlja ozbiljan teoretski problem. Trajnost i obnavljanje religije ne daju se uklopiti u dosadašnje marksističke okvire pristupa religiji i njezina tretmana po kojemu je religija već (davno!) trebala nestati.

<sup>13</sup> Časopis *Naše teme*, 7—8 (1981), 1091—1148, donio je diskusiju sudionika u raspravi na temu »Crkva i suvremeno društvo« upriličenu u povodu izlaska spomenute knjige. Istovremeno je i časopis *Pogledi* 2 (1981), 5 — 108, objavio referate sa savjetovanja nastavnika marksizma u Splitu koje je održano na temu »Religija danas«.

<sup>14</sup> Brojevi u zagradama odnose se na stranice u knjizi.

<sup>15</sup> K. Marx / F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed Zagreb, 1967, 90.

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Isto.

<sup>18</sup> K. Marx / F. Engels, nav. dj., 60.

Na temelju neočekivane živosti religije, unatoč njezinoj predviđenoj smrti, Vrcan između ostalog zaključuje: da u uvjetima socijalističkih društava ne postoji jednoznačan i nezaustavljiv trend koji bi vodio apsolutnom odumiranju religije i religioznosti (136); da religija i religioznost nisu samo nakupine besmislica i predrasuda i pukog praznovjerja bez ikakvog ozbiljnijeg sadržaja, bez značajnijih funkcija i ukorijenjenosti »u svkodnevno življenje ne malog broja ljudi i društvenih grupa« (140); da su religija i religioznost u svojim suvremenim sadržajima i oblicima složene i ambivalentne pojave koje »nisu obavezno i neumitno vezane za jednu jedinu, politički jasno određenu društveno-političku orijentaciju« (141).<sup>19</sup>

Nove iskustvene spoznaje o religiji i religioznosti iz prakse socijalističkog društva očito, čini se, upućuju na potrebu modifikacije Marxova pristupa i tumačenja religije. S obzirom na pitanje kako pronaći uvjerljivije okvire za razjašnjenje činjenice postojanja i obnavljanja religije razilaze se i sami marksistički teoretičari. Vrcan iznosi dva takva tumačenja. On sam, međutim, unatoč iskustvenim činjenicama koje traže nova rješenja, ostaje doslovice privržen Marxovu tumačenju.

Jedan dio marksista zastupa mišljenje da Marxovi stavovi u odnosu na religiju važe samo za pristup religiji u kapitalističkom društvu, ali da su oni izgubili svoje značenje kad se radi o religiji u socijalističkom društvu jer su u njemu u osnovi već ukinuti svi bitni povijesni i društveni korijeni religije i religioznosti. Prema tome, konačno prevladavanje otuđenih društvenih odnosa neminovno vodi nestanku religije. Vrcan ne prihvaća tu tezu o dva mjerila prema religiji. On je odbacuje najviše zbog toga što smatra da se religiju po izvornom Marxovu učenju nikada ne smije izdvojiti iz njezine sadašnje društvene stvarnosti iz koje se pothranjuje i obnavlja (144; 147). U tom smislu Vrcan naglašava poznato Marxovo učenje da religija ne živi od neba, nego od zemlje (164).<sup>20</sup>

Njezino postojanje i u uvjetima socijalističkog društva za nj je pokazatelj i simptom stanovitih oblika ljudskog otuđenja koje je i u ovim uvjetima prisutno (149).

Druga skupina marksističkih teoretičara pokušava nadopunom odnosno reinterpretacijom Marxova učenja odgovoriti na problem postojanja religije. Jedna takva varijanta pruža interpretaciju Marxova shvaćanja o religiji u duhu strukturalizma. Ta i slične interpretacije za Vrcana je neprihvatljiva, jer ona »eliminira svaku kritičku poentu iz marksističkog učenja o religiji te definitivno raskida svaku povezanost između marksističke

<sup>19</sup> Ova konstatacija jednog marksista da religija odnosno kršćanstvo nije obavezno vezano uz jedan društveni sustav predstavlja vidan napredak napose spram paušalnih diskvalificirajućih pokušaja da se kršćanstvo i Crkva etiketiraju kao reakcija i antikomunizam. — Ovome moramo u isti mah dodati ono što II. vatikanski sabor izričito kaže ne samo da Crkva nije vezana uz jedan društveni sustav nego: »Crkva po svojem poslanju i po svojoj naravi nije vezana ni uz koji posebni oblik ljudske kulture, niti uz bilo koji politički, ekonomski ili društveni sistem.« Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, 42, 3.

<sup>20</sup> Usp. razgovor s B. Vuškovićem i S. Vrcanom u *Nedjeljnoj Dalmaciji* od 4. siječnja 1981, str. 20, pod naslovom »Raspeto katoličanstvo«.

kritike religije i društvene kritike« (159), tj. unaprijed isključuje moguću društvenu osnovu religije i religioznosti određenih stanja i društvenih odnosa i u uvjetima socijalističkih društava.

Druga varijanta smatra Marxovu kritiku religije nepotpunom zato što Marx vidi korijene religije isključivo u povijesnim i društvenim ishodištima, a zanemaruje neke njezine univerzalne i antropološke korijene koji se ne mogu nadići i ukloniti. To su primjerice problem ljudske smrtnosti, ograničenosti, problem patnje itd. I predstavnici takvog tumačenja unaprijed su eliminirali sve povijesne i društvene korijene religije u socijalističkim društvima. Ako religija pak i dalje postoji, to upućuje dakle na neke njezine korijene u momentima opće ljudskog življenja te u univerzalnim antropološkim danostima koje se ne mogu ukloniti. Vrcan ne prihvaća ni ovu varijantu jer ona po njegovu mišljenju razbija izvornu povezanost Marxove kritike religije i društvene kritike.<sup>21</sup> Time se zanemaruje moguća povijesna i društvena uvjetovanost religije i religioznosti, a religiji se priznaje status univerzalne pojave, neosporavane i nekrizne činjenice (168).

U prilog ovoga odbijanja univerzalnih i antropoloških korijena religije Vrcan navodi i neka svoja zapažanja. U novije vrijeme — tako nas izvještava autor — i u njegovoj struci, u sociologiji, vlada obrnut trend, tj. traže se uporišta religije ne više (ili ne samo) u univerzalnim momentima ljudskog života (151). Dalje navodi kako Katolička Crkva kod nas, želeći se obnoviti, minimalizira univerzalna pitanja ljudske smrtnosti, patnje, bola, a naglašava druge momente kao pnr. svoju ulogu u prošlom kulturnom i društvenom životu te se na taj način želi obnoviti i vitalizirati. Ovo potkrepljuje pisanjem vjerskih listova i kaže: »I površnom čitatelju Glasa Koncila ili Pravoslavlja ne može promaknuti činjenica da mnogo više prostora i značenja u tim listovima dobijaju mjesta i uloge odgovarajućih crkava i religija u prošlom društvenom, političkom i kulturnom životu Hrvata ili Srba, nego što dobijaju univerzalna pitanja ljudske smrtnosti, patnji i bola u ljudskom životu, itd.« (152). Njegov je dojam da i sami ljudi u Crkvi smatraju da afirmacija katoličanstva mnogo više ovisi o potvrđivanju i sintezi religijskog i nacionalnog u prošlosti i sadašnjosti nego o uvjerljivosti religijskih odgovora na univerzalna ljudska pitanja. O pouzdanosti odnosno mogućoj pristranosti svih tvrdnji i zapažanja ne možemo ovdje suditi.

Postojanje i vitalnost religije u masovnim razmjerima i u uvjetima socijalističkog društva dovela je u pitanje tradicionalna i stereotipna objašnjenja ove stvarnosti i stavila marksističke teoretičare pred značajnu dilemu: Na kakvoj teorijskoj osnovi graditi izvorno marksistički pristup problemu religije i kako protumačiti njezinu trajnost?

Prva mogućnost polazi od Marxova pristupa religiji koji religiju na bitan način veže za teoriju otuđenja i općeljudske emancipacije. Iz toga slijedi da su korijeni religije bitno povijesne i društvene naravi, i prema tome u

<sup>21</sup> Ovaj Marxov zahtjev pretvaranja kritike neba u kritiku zemlje ističe se više puta (usp. str. 151, 159, 166).

načelu nadvladivi. Postojanje religije upućuje na podvojenosti društvene zbilje i razne oblike njezinih protuslovlja. I druga perspektiva polazi od Maxova učenja o regiji, ali je ne veže nužno s njegovom teorijom otuđenja nego više naglašava univerzalne i antropološke momente religije (164).

Vrcan nedvojbeno prihvaća onu prvu perspektivu pristupa i kritike religije u sklopu Marxove teorije otuđenja tvrdeći da ona stoji na liniji izvorne Marxove kritike religije i da je daleko plodnija od druge mogućnosti (167/168). U nastavku autor nastoji pokazati prednosti i mogućnosti takva pristupa proučavanju religije i religioznosti (168 — 182). Ta metoda, dakle, gleda religiju kao problematičnu činjenicu, uvijek osporavanu, pa se njezino odumiranje i njezina obnova smatraju normalnim pojavama. Promatrajući religiju pod vidom otuđenja, Vrcan također u samoj religiji, u njezinim središnjim sadržajima, uočava moguća protuslovlja (doživljavanje božanstva, svetog, vjerske zabrane itd.). Nadalje, postojanje religije omogućuje, kaže, otkriti mistificiranje realnih problema društvenog sistema, kulture, osobnog života ljudi itd.

### **Kako Vrcan tumači vitalnost kršćanstva u našem društvu?**

Ostajući vjeran Marxu, prof. Vrcan treba pronaći (novo!) teorijsko objašnjenje za nepobitnu iskustvenu činjenicu: Zašto religija postoji i u socijalističkom društvu u kojemu ona zapravo nema mjesta? Pritom striktno odbacuje mogućnost bilo kakvih univerzalnih ili antropoloških korijena i ishodišta religije, pozivajući se na izvorne Marxove postavke prema kojima religija u biti nije ništa drugo nego mistificirani oblik ekonomsko-društvenog otuđenja koje je u načelu nadvladivo. Međutim, takvi realni društveni i povijesni izvori i oblici otuđenja, koji su po Marxu uzrok religiozne svijesti, morali su u uvjetima socijalističkog društva već davno nestati. Održavanje i obnavljanje religije i u novostvorenim uvjetima upućuje očito na osjetne nedostatke teorije koja je davno predvidjela nezaustavljivo odumiranje religije.

Vrcan doduše ne zatvara oči pred iskustvenim danostima iz sadašnjeg procesa u kojemu se religija nalazi. On na temelju empirijskih činjenica konstatira da ne postoji jednoznačan trend koji bi nepovratno vodio absolutnom odumiranju religije (136). Time u stanovitom smislu modificira marksistički aksiom o nužnom nestanku religije u budućem komunističkom društvu.

To praktično iskustvo s religijom zacijelo se, međutim, protivi Marxovoj tezi o skorom kraju religije. Ono nam nesumnjivo pokazuje da se religijska svijest i stvarnost ne mogu adekvatno shvatiti i tumačiti tradicionalnim marksističkim učenjem. Taj se je teoretski okvir, pa makar se on izdavao kao izvorno Marxov, pokazao upravo na temelju povijesnog iskustva s religijom uskim i manjkavim. Ovdje ćemo spomenuti samo dvije takve kritičke točke. Jedan vid nedostatnosti potječe od Marxove sklonosti da sve uzroke otuđenja i religiju kao njegov mistificirani izraz sveđe na društveno-ekonomske uzroke. Međutim, ne upućuje li postojanje religije i na druge dimenzije »ljudskog otuđenja« odnosno na njegovu očitu višedimenzionalnost? Može li čovjek vlastitim snagama pod uvjetima

takvog otuđenja nadvladati sve dimenzije svoga otuđenja? Druga primjedba se odnosi na protuslovlje metode kritike religije u Marxa i u marksizmu.<sup>22</sup> Po Marxovim kriterijima dijalektika teorije i prakse zahtijeva neprestani proces razmjene i verifikacije između iskustvenih činjenica i teorije. Međutim, kod Marxa je jedino religija izuzetna iz toga dijalektičkog procesa i unaprijed okarakterizirana kao ideološki privjesak. Konsekventno shvaćanje ove dijalektike moralo bi najprije dovesti do promjene shvaćanja kritike religije.

Ovdje se pokazuje i sva nedosljednost Vrcanova stajališta. On s jedne strane ostaje privržen slovu Marxove definicije i dijagnoze religije; s druge strane, međutim, ne može prihvatiti rezultat te iste kritike koji se odnosi na »biti ili ne biti« religije. Postojanje religije služi mu kao specifičan i nenadomjestiv pokazatelj realnih otuđenja kojih ima i u novim uvjetima, i koje treba razotkrivati i nadilaziti.

Čini mi se da je takvoj, a i svakoj drugoj kritici kršćanstva, moguće adekvatno odgovoriti jedino radikalnom apologetskom praksom kršćanina. Takva religiozna praksa u sebi bitno uključuje javnu i praktičnu komponentu. Nju ovdje ne možemo detaljnije razraditi. U teologiji, životu Crkve i pojedinog kršćanina postoji konstantna opasnost da se vjerska teorija i praksa odvoje, osamostale, da izgube svoje nužno — možemo reći dijalektičko — jedinstvo i da se jedna izigra na štetu druge. Da bi se to spriječilo potrebno je istaknuti i učiniti svjesnim ovu jedinstvenu vezu i međusobnu ovisnost obiju komponenata. U tom smjeru idu i teološka istraživanja koja polaze od pojma nasljedovanja, i u njemu otkrivaju strukturalno jedinstvo kršćanske teorije (ortodoksije) i kršćanske prakse (ortoprakse). Ono treba poslužiti kao uzorak za istinsku povezanost vjere i života, riječi i djela, propovijedanja i življenja. Jedino kršćanskom praksom nasljedovanja moći ćemo uspješno odgovoriti osporavanju vjere.

## UEBER DIE VERANTWORTUNG DES GLAUBENS HEUTE

### *Zusammenfassung*

Im vorliegenden Artikel geht der Autor vom Zeugnischarakter des christlichen Glaubens aus und thematisiert von dort her den biblischen Apologiebegriff. Die durch zwei wesentlichen Bestimmungen (praktische und öffentliche) gekennzeichnete Verantwortung des Glaubens bildet dann den Hintergrund für die Erörterung marxistischer Deutung und Wertung des Fortbestehens der Religion und der Religiosität in der sozialistischen Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit einem aktuellen marxistischen Denker wird auf die Inkonsequenz seines Religionsverständnisses hingewiesen. Einerseits will dieser neue empirische Erfahrungen mit der Religion berücksichtigen. Andererseits bleiben solche Erfahrungen bei der Beurteilung der Religion jedoch bedeutungslos. Der Autor kommt zum Schluss: Auf die radikale Bestreitung der christlichen Botschaft kann wirksam nur durch apologetische Praxis des Glaubens geantwortet werden.

<sup>22</sup> Usp. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München, 1969, 274—276.