

# KRŠĆANSTVO PO ŽELJI JACQUESA POHIERA

Vladimir Merćep

1977. g. izdao je Jacques Pohier knjigu pod naslovom: *Kad ja kažem Bog* (*Quand je dis Dieu*, Paris, 1977). Autor odmah u predgovoru napominje, da je do sada mnogo pisao, ali nikada »zbog svoga zadovoljstva« (str. 9), da udovolji svojoj želji. Spomenuta knjiga, kaže on, bit će »moja prva prava knjiga« (str. 10) — jer je nastala radi njegova zadovoljstva, želje. I ona će mu pomoći, da može »nastaviti živjeti« (ib.). Glavni predmet knjige jest Bog, iz čijeg pojma autor nastoji shvatiti kršćanstvo. Ovdje ćemo, slijedeći Pohiera izložiti, što ostaje od kršćanstva, kad se o njemu piše po želji. U prvom ćemo dijelu radnje ukratko analizirati Pohierovu knjigu, a u drugom ćemo se kritički osvrnuti na njegovo kršćanstvo.

## I. KRATKA ANALIZA DJELA

Knjiga je razdijeljena na četiri dijela: 1. Gdje je moj Bog?, 2. Moj Bog je Stvoritelj, 3. Smrt Isusa iz Nazareta, 4. Uskrsnuti.

### I. Pojam Boga

Prvi dio bi se mogao osloviti »Pojam Boga«. Tu se autor pita: »Gdje je moj Bog?« To je njegovo osobno pitanje: »To je najprije posao između moga Boga i mene« (str. 14). Na spomenuto pitanje, »ako postoji odgovor« (si réponse il y a; str. 15), »može odgovoriti samo Bog«. Da bi Bog mogao odgovoriti, mora pokazati svoje lice: »Ako Bog ne pokaže svoje lice, nitko ne može odgovoriti na pitanje: Gdje je tvoj Bog?« (ib.). Istina — nadodaje autor — Isus je rekao, da tko vidi njega vidi i Oca, ali je Isus bio čovjek koji je vjerovao u Boga, Sin koji je vjerovao u Oca (ib.). Dakle, Bog nije nikome pokazao svoje lice. Ali ako Bog nije pokazao svoje lice — kako ću doznati gdje je moj Bog? Na to pitanje pisac ne želi odgovoriti kao drugi, nego na svoj poseban način, a to je: Bog je negdje (str. 16.). »Ja ne odgovaram da je on posvuda ili da nije nigdje pod izlikom da je posvuda. Poput Boga Abrahamova, Mojsijeva, Davidova, Isusa iz Nazareta, moj Bog je negdje. Tamo gdje dolazi. Jer je on Bog koji dolazi. I on je tu, jer tamo dolazi, i tamo, jer tamo dolazi. A ne, jer bi bio tu, jer je posvudašnji. To je originalno shvaćanje Boga, priznaje autor. Idololatrijsko, reći će jedni, materijalističko, reći će drugi. U svakom slučaju ljudsko, antropomorfno, tjelesno« (str. 18).

Bog je negdje, nastavlja pisac, i zbog toga, što je jedno od njegovih imena Emanuel, što znači Bog-s-nama, prema tome i Bog-sa-mnom. Ako se Bog navješćuje kao Bog-sa-mnom, on mora biti negdje, a ne bilo gdje ili nigdje. Jer sam ja negdje, a ne bilo gdje ili nigdje. Bog ne može biti sa mnom, ako je na mjestu, gdje ja ne bih mogao biti s njime (str. 19—20). Budući da sam ja kontingentan, Bog-sa-mnom mora biti određen mojom

posebnošću (str. 20). Autor zatim ističe, da je Bog »prisutan na način Šekinaha, tj. on nije svugdje niti nije nigdje. On je u jeruzalemskom hramu, u Svetinji nad svetinjom, tamo gdje je kovčeg; On stoluje između kerubina koji su na kovčegu. No Bog nije kovčeg, ni kerubini. Njegova prisutnost nije određena kerubinima; ona je samo označena kao otvoreni prostor« (str. 28). Što je prisutnost Boga na način Šekinaha, autor pokazuje primjerom gorućeg grma koji je vidio Mojsije: »Jahve nije u grmu, ni u ognju. On je u otvorenom prostoru zbog činjenice što grm ne izgara« (str. 30). Kod ostvarivanja Božje prisutnosti čovjek, prema autoru, ima veliku važnost: »Nema Boga-s-nama bez nas. To bi bila čista tautologija, kad bismo mi bili samo uvjet mogućnosti (tj. tog ostvarivanja, o. n.). No sablazan objave (tj. objava naučava, o. n.)... da je Bog-s-nama samo tamo gdje ga čovjek čini takvim, i takav kakvim ga čini čovjek« (str. 32). »Ako je idolopoklonstvo nazivati Boga djelom svojih ruku, jednako je tako idolopoklonstvo i klanjanje lažnom bogu pomisao da naš Bog može biti Bog-s-nama, a da mi kod toga ne budemo također počelo (i ne samo kao uvjet mogućnosti)« (str. 37).

Pošto je autor naglasio ulogu čovjeka kod Božje prisutnosti, opisuje razne prisutnosti Boga, naime, u Isusu Kristu, u Sv. pismu, u Crkvi i svećenicima.

Prema piscu: »kršćani vjeruju da je Bog postao čovjekom u Isusu iz Nazareta, da je ovaj doista istodobno pravi Bog i pravi čovjek, da smo ga vidjeli svojim očima, da su naše ruke dodirnule Riječ Života. Ali oni tako intezivno vjeruju, da pri tom zaboravljaju nužni uvjet svoje vjere, tj. da prostor između kerubinskih krila nije više kao prije ograđen i zatvoren. Isus iz Nazareta, najveća prisutnost Boga-s-nama ljudima, jest on sâm poput kovčega i kerubinskih krila...; on označuje prostor i postavlja ga (le situe), jer nikada prisutnost Boga nije bila tako snažno osebujna, ali je to prostor koji on označuje. Prostor koji on otvara, ali koji ne ispunja ili koji ne zamjenjuje svojom prisutnošću« (str. 45). To je »upravo odsutnost Isusa kao empirijskog predmeta, koja kopa i otvara (creuse et ouvre) prostor između kerubinskih krila, prostor Duha« (str. 49). Međutim, vjernici će se osjetiti sigurnijima, nadodaje autor, kad Isus, namjesto da bude prisutan kao empirijski predmet, bude prisutan u empirijskim ostvarenjima te prisutnosti, tj. u Sv. pismu i u euharistiji, u aparatu s infalibilnim auktoritetom i znanjem, u Crkvi, kada naime njegova prisutnost bude »postvarena« (chosifiée) što je više moguće. Na to pak »postvarenje«, koje dolazi do izražaja osobito kod raznih apologetičara, pisac najprije primjećuje s obzirom na Sv. pismo: Zabluda je svih apologetičara, veli on, kad vjeruju, da je Božja Riječ isto tako među nama osigurana, stalna i dohvatljiva kao što je tekst Sv. pisma. Oni drže, da se u tom tekstu nalazi neposredno Božja Riječ i misle, da se on može shvatiti samo čitanjem i tumačenjem, da postaje samo tada Božjom Riječi, kada se čita u Crkvi i od Crkve (str. 51—52). No oni zaboravljaju, opominje Pohier, da je Isusova prisutnost među nama po svojoj Riječi prisutnost na način Šekinaha. Sv. pismo, naime, nije fikspirano djelo koje se može čuvati u muzeju ili na oltaru, čiji bi smisao i učinak bili »već tu«, i koje bi dovoljno bilo odgonetnuti pomoću znanosti i crkvene nezabludivosti ili ga čitati prostodušno i poslušno. Baš zbog toga što je ono

Božja Riječ, Božja prisutnost, što je poput Obećane zemlje, poput svakog obećanja i Božjeg dara, poput svake Božje prisutnosti — treba poći od nje da bi se išlo prema njoj. Zna se što je ona srazmjerno tome ako se polazi od nje i oslanja na nju, ali se ne zna što je ona ako se polazi prema njoj: trebat će je ostvariti da se otkrije njezin smisao (str. 53). Božja Riječ je u prostoru koji otvara taj postupak u pokretu, koji ide od toga danog smisla prema onom smislu koji će postojati i biti dan samo ako se izgrađuje, koji će biti dan jedino onome koji ga izgrađuje. To znači, i neodjeljivo, od Boga s jedne strane i od vjernika koji ide s druge strane (ib.). Zato apologetičari imaju knivo, kad »hoće napraviti od Sv. pisma nešto što ne bi bilo djelo čovjeka koji ga čita« (str. 54). Sv. pismo, ističe autor, kao Božja Riječ nije malena knjiga ili svitak koji bi, prema Bibliji, Jahve dao progutati Ezekijelu ili vidovnjaku iz Otkrivenja. Sv. pismo nije ono što je Jahve dao čitati Ezekijelu na svitku prije negoli ga je trebao pojesti. Ono je ono što dolazi, kad vidovnjak iz Otkrivenja i Ezekijel govore, pošto su progutali i probavili svitak. Bog nema straha, zaključuje autor, da ga čovjek proguta, probavi i, dosljedno, da ga rastavi i ponovno sastavi (str. 54).

Što se pak tiče euharistije, autor u prvom redu naglašuje, da neki hoće ustvrditi njezinu realnost, ali ti ne uviđaju da je u njoj također Bog prisutan na način Šekinaha, tj. da je prisutan u otvorenom prostoru iznad kovčega, gdje se nalazi mana (gdje se nalazi euharistija, o. n.) a ne u euharistijskom predmetu, koji bi mogao zauzeti taj prostor, ispuniti ga ili zamijeniti (str. 55). Zatim ističe da nema razlike među kršćanima s obzirom na stvarnost Isusove prisutnosti u euharistiji: »Ta je prisutnost stvarna za sve kršćane, jer je simbolička ili duhovna prisutnost također stvarna prisutnost« (ib.). Prema Pohieru svi kršćani sudjeluju da bi došlo do te prisutnosti: »Muževi i žene će učiniti da dođe do te prisutnosti: oni su oni koji se sastaju da je uspostave, oni zazivlju Božjega Duha da bi učinio da taj kruh i vino postanu tijelo i krv Kristova, koji — kako je to učinio Isus i kako je to od njih zatražio da čine — uzimlju kruh i vino i govore: ovo je moje tijelo, ovo je moja krv. Muževi i žene, dakle, počela su te prisutnosti. To očividno ne znači da su njezina počela samo oni: kako Bog ne bi bio osobno, nezamjenjivo i prvo počelo svoje vlastite prisutnosti? Ali to znači, da su i oni njezina počela i da Bog ne može učiniti ono što njima pripada« (str. 57). Euharistija se, podsjeća autor, »ne sastoji u tome da Duh Božji preobrazi kruh i vino u tijelo i krv Kristovu. Ona se sastoji u tome, da nam Božji Duh učini tako prisutnim Krista, da se možemo hraniti njegovom prisutnosti. Kad je kruh kod pekara, on nije kruh; on postaje hrana, kada se jede. Ne pravi pekar hranu od kruha, nego onaj koji ga jede, probavlja i pretvara u svoje tijelo.« Stoga »euharistijsko Kristovo tijelo, ako ostaje u svetohraništu ili u pokaznici, ono je pretvoreni kruh; ono postaje prisutnost koja ishranjuje kad se jede; službenik koji posvećuje ne čini hranu od kruha, nego onaj koji ga jede, tj. vjernik koji se pričestojuje... Nema euharistijske prisutnosti, ako vjernik ne blaguje, jer je Krist htio biti hrana, a ne kruh. On je htio biti Bog-s-nama; iako je postao kruh da bi to bio, on je Bog-s-nama samo u činu hranjenja, koje je naše djelo« (60). Nema dakle susreta, napominje pisac, ako Bog ne dolazi i ako vjernik ne ide (ib.). Na koncu autor između ostaloga tvrdi, da treba »držati pravim čudom

Duha... što je Katolička Crkva imala odvažnosti podsjetiti... npr. na Tridentinskom saboru, da se u Euharistiji ne radi o fizičkom tijelu osobe Isusa Krista, za kojega sabor kaže da sjedi na nebu s desne Ocu, nego o njegovu sakramentalnom tijelu» (str. 61).

Kao što su neki apologetičari »postvarili« (chosifié) Sv. pismo, tako su, tuži se Pohier, učinili i s euharistijom, koju popraćuju uvijek »neopravdanim usredotočivanjem ministerijalne službe zajednice na svećeničku klasu. Mjesto da bude posebno i prijeko potrebno oruđe, koje zajednica sebi daje u službi ministerijalnog djelovanja, svećenička se klasa, nadodaje autor, pravi nosiocem te službe« (str. 63). Premda autoru nije jasno koliko svećenička služba, crkvena hijerarhija ili papinska nezabludivost imaju vezu s Bogom, on ipak drži, da su »ti problemi također — i to bitno (et tout aussi essentiellement) — problemi vlasti i, dosljedno, politička pitanja, koja se stoga ne mogu analizirati i riješiti, ako se s njima kao takvima (tj. političkim, o. n.) ne postupa« (str. 64). S obzirom na papinsku nezabludivost autor bez sustezanja tvrdi: »Prijeko je potrebno da vjernici dokazuju i ponavljaju, u zgodno i nezgodno vrijeme, da je ona, kako se obično shvaća... u suprotnosti s kršćanskom vjerom u Božju neprolaznost i s poštivanjem ljudskog razuma u njegovu traženju istine. Ta tvrdnja i njezino ponavljanje potrebni su, nadodaje pisac, ali nisu dovoljni, jer su uspješni samo ako postaju politički i uvrstavaju se u razvoj mnogo opsežnijeg političkog djelovanja... No ta će vlast, autor se tješi, sigurno pasti tako lako kako je pala svjetovna vlast papa« (str. 65—66).

## 2. Bog Stvoritelj

S obzirom na pitanja o Bogu Stvoritelju autora zanima samo ono što vjera o njima kaže (str. 73). Uvjerenje da postoji Bog Stvoritelj, bilježi Pohier, ima kao bitnu ulogu da učini razumnom opstojnost različitih bića i načina njihove egzistencije (ib.). Ali, ono ne tumači ništa (usp. str. 74—75), jer ono nije tumačenje, nego izjava načela koje ništa ne tumači (str. 77). Ako se ne zna zašto sve stvari postoje s njihovim načinom opstojnosti i njihovom svrhom, onda ono uvjerenje ništa ne tumači (ib.). Ono pak što je nerastumačivo, nadodaje autor, i što nam se dosljedno čini besmislenim postaje još besmislenije ako se drži da ga Božja intervencija može rastumačiti (str. 78). Utjecanje Stvoritelju, da bi se stvari svijeta učinile razumljivima, sukobljuje se s nepremostivom zaprekom, ističe pisac, sa zaprekom zla, ili onoga što ga takvim obilježava, kao što su svi oblici manjkavosti, zatim patnja i smrt (str. 78—80). Ako se zlo ne protumači Stvoriteljem ili nekim drugim početlom, manje ili više božanskim, ne preostaje drugo nego da se protumači samim čovjekom (str. 80). Međutim, tumačenje načina opstojnosti stvari Stvoriteljem, može te stvari modificirati, krivotvoriti, jer može odbaciti od njih njihovu negativnost i kontingentnost (str. 81). Zato, prema autoru, vjera u Stvoritelja nije neko tumačenje stvari i njihova načina opstanka, nego proklamiranje onoga što je Bog i što je čovjek. To znači, da je Bog sretan da stvorenja budu takva kakva su i da ih on ne stvara da postanu drugo nego što su. Vjera u Boga Stvoritelja, nadodaje autor, jest radosna vijest o Bogu i za čovjeka i za svijet; naime, Bog je Bog, i da bude Bog, drugi

ne moraju postati kao on; oni moraju biti ono što su, dakle: različiti od njega. To Bog-s-nama hoće. A da bude s nama, treba mu, da i mi ne postajemo nešto drugo nego što smo, da se svijet ne otme svojoj svjetovnosti a čovjek svomemu čovještvu (str. 83—85). Ali, ovakvom shvaćanju Boga i stvorenja protiv se, prema Pohieru, razna dualistička i emanistička poimanja. Naime, dualističko shvaćanje — među koje pisac ubraja i kršćanstvo — drži, da bi svjetovnost (mondanost) svijeta i čovještvo čovjeka bili poraz za Boga; u svakom slučaju, da bi bile kušnje nametnute stvorenju. Konac tog poraza i te kušnje bit će označen drugim događajima kozmičkoga značenja, tj. novim ratom, novim sukobom između antagonističkih počela. No, toga će puta doći do konačne pobjede. To se mišljenje, kaže Pohier, nalazi u kršćanskoj i židovskoj eshatologiji (str. 86—87). Emanističko shvaćanje stvaranja, koje se nalazi i u kršćanstvu, drugačije poimlje stvaranje. Dok se kod stvaranja dualističko shvaćanje utječe sukobu antagonističkih sila, dotle emanističko tumači stvaranje Božjom transcendencijom i podređenim posrednicima. Prema emanistima bi bilo nedostojno da se Božja transcendencija kompromitira stvaranjem. Zato će ga povjeriti nekom posredniku, koji je božanskiji od čovjeka i od njega bliži vrhovnom početlu, Bogu (str. 90). Posrednici bi bili, podsjeća autor, razni, tako npr. spoznaja, mudrost, žena, đavao, Isus, Ilija, itd. (str. 91). I jedno i drugo shvaćanje imaju nešto zajedničko, naime da se Bog ne može prilagoditi konstitutivnoj razlici stvorenja kao stvorenja. Ta razlika kao da nije njegovo djelo, njegova prvotna volja, nego plod kompromisa, poraza ili neke degradacije. Spasiteljsko Božje djelo sastojalo bi se, dakle, u tome da se ukine ta razlika; asketsko i mističko ljudsko djelovanje išlo bi za tim da se ostvari taj božanski nacrt anulacije i razlike. To znači kao da je Božji plan o stvorenju, da stvaranje ne bude stvorenje. — To je idolopoklonstvo, zaključuje autor (str. 94).

Zacijelo, nastavlja Pohier sa svojim razmišljanjem o Stvoritelju, vjera u Boga Stvoritelja uključuje također naučavanje da postoji odnos porijekla između stvorenja i stvoritelja, ali ona ne daje tumačenje koje bi učinilo razumljivim i stvorenje i načine opstanka stvorenja. Ona je proklamiranje odnosa porijekla, ukoliko kaže da je Bog na početku svjetovnosti svijeta i čovještva čovjeka, tj. Bog kao Bog uspostavlja stvorenje u njegovoj razlici. On je na početku razlike i bitka koji postoji prema toj razlici. Nema protuslovlja između Boga s jedne strane i svjetovnosti svijeta ili čovještva s druge strane (str. 94—95). Čini se prema vjernicima da to protuslovlje postoji, ističe pisac. Zato oni tvrde da će biti vrhunac ljubavi prema svijetu i čovjeku, kad Bog ukine svjetovnost svijeta i čovještvo čovjeka, i da će biti vrhunac ljubavi čovjeka prema Bogu, ako čovjek iščezne iz svojega čovještva i iz svojega svijeta ostavljajući ga njegovoj svjetovnosti. To oni nazivaju koncem svijeta, Gospodnjim danom. I vjernici i nevjernici se slažu, nadodaje Pohier, da se ne može ljubiti Bog ako se ne ljubi svjetovnost svijeta i čovještvo čovjeka. Zato vjera u Boga Stvoritelja, ističe autor, sastoji se u proklamiranju da je svjetovnost svijeta Božji čin, Božja volja, da joj je Bog začetnik. I kao što je idolopoklonstvo reći da je Bog ono što nije Bog, isto bi tako bilo bogohulno vjerovati da Bog traži od svijeta da ne bude svijet i od čovjeka da ne bude više čovjek (str. 95). Posljedica takve vjere u Stvoritelja:

kontingentnost stvorenja nije neka povreda nego narav (str. 99). Ona nije poraz ni ograničenje stvariteljske akcije. Prema tome bi bilo protuslovno pripisati Bogu da on želi uništiti kontingentnost. Zbog toga su smrt, seksualne razlike i grešnost stvarnost ljudskog života, koje najjistiinitije i s najvećom neposrednošću očituju ono što je čovječje stanje (str. 100). Zato ne htjeti smrt, grijeh, seksualnu razliku — značilo bi ne biti čovjek (ib.). Što se tiče zla, autor priznaje da nema odgovora na to pitanje, ali je svjestan da bi mijenjao čovjeka i Boga, ako bi držao da Bog može učiniti da čovjek ne bude više subjekt zla, patnje, grijeha, smrti, ili da bi bila dužnost Boga da to čini (str. 110—111). Stoga Pohier odbacuje mišljenja onih koji pripisuju čovjeku asketsku i mističku zadaću, da bi se mogao izdići iznad onoga što je on, a Bog spasiteljsku misiju, da bi čovjeka izveo iz njegova ljudskog stanja, jer bi to bio ljudski plan o čovjeku a ne Božji (str. 100). Budući da je ljudska kontingentnost nešto što spada na samu narav, autor ne prihvaća katoličko mišljenje, da je Bog stvorio čovjeka s mimonaravnim darovima, tj. s darovima besmrtnosti i slobodom od požude, i da je čovjek postao smrtan i grešan svojom krivnjom, s istočnim grijehom (str. 101—102). Iako zlo, patnja, smrt spadaju na ljudsku narav, to ne znači, opominje autor, da se protiv njih ne treba boriti (str. 113). Kad se pak radi o borbi, ona ne smije biti uperena protiv svjetovnosti svijeta i protiv čovječstva čovjeka, nadodaje pisac (str. 115). Ako postoji borba koja se nameće kršćanstvu, to nije protiv svjetovnosti svijeta i čovječstva čovjeka, nego protiv grijeha, jer ne odjeljuje čovjeka od Boga kontingentnost nego grijeh (str. 116). Ne treba se boriti protiv svjetovnosti svijeta i protiv čovječstva čovjeka, nego se treba boriti da se preobrazi svijet, zaključuje Pohier (str. 118).

### 3. Smrt Isusa iz Nazareta

Ako je smrt Isusova imala nešto s Bogom, ako ona ima nešto s načinom po kojemu je Bog prisutan u čovjeku, osobito ako je Isus Bog, normalno je, opominje autor, da se govori i o Isusovoj smrti (str. 133—134). Isus, međutim, nije odmah govorio o svojoj smrti, upozorava Pohier, jer nije znao ništa o njoj za dugo vremena i jer ona nije bila glavna svrha njegova života (str. 146). On je postupno postajao svjestan, da će njegov svršetak biti onakav kakav je bio, zbog vjernosti ideji koju je imao o Bogu, zbog vjernosti Bogu. Jedino što je mogao napraviti za svojega Boga, da bi ljudi znali tko je bio njegov Bog, bilo je: da se daje ubiti radije nego da zašuti o njemu ili da ga falsificira. U jednu riječ: Isus iz Nazareta je čovjek koji je umro zbog svojih ideja i za svoje ideje, ili točnije: umro je radi Boga koji je bio njegov i za Boga koji je njegov, radi ljudi koje je htio osloboditi od ideje koja ih je podjarmljivala i koja im je priječila da Bog bude s njima stvarno onaj koji jest. On nije živio da umre, njegov se život nije sastojao u tome da hoće umrijeti. On je umro radi onoga zbog čega je živio i što ga je činilo da živi; njegova je smrt bila posljedica njegova života. Njegova svrha nije bila da umre za svoju stvar, nego da živi za nju i da ona živi: tj. stvar njegova Boga. Tu je stvar on otkrivao postupno, jer se je sve protivilo njegovim religioznim kategorijama (str. 164—147). U Evandeljima, osobito u sinopticima, naglašuje Pohier (str. 145), čini se da sve označuje, da Isus dugo vremena za svojega djelovanja nije bio svjestan da bi trebao ići u smrt i da bi ona

bila glavni element njegova poslanja. Mnogima se čini da to protuslovi činjenici da je Isus bio više nego čovjek (str. 150). Ali to znači, odvrća autor, odbaciti od Isusa svu istinu čovjeka, dosljedno, svu istinu Boga-koji-je-postao-čovjekom. Budući pak da je čovječje stanje povijesno, ono ne znači samo da se je čovjek podvrgao kronologiji i postanku, nego znači da se čovjek stvara, da postaje i da sebe otkriva kroz svoje odluke, čine, itd. Biće, kaže autor, čiji bi život bio programiran već od rođenja, poput nekog mehanizma, ne bi bilo čovjek (ib.). Ima ih, ističe pisac, koji bi htjeli pripisati Isusovoj smrti vrijednost u sebi, ukoliko je tu smrt Isus podnio i pretrpio, i ta bi vrijednost dala smisao Isusovu životu i djelu (str. 157). Poznato je, nastavlja Pohier, da se od novozavjetnih vremena sa sv. Pavlom pa do naših dana govori o otkupljenju po zamjeni, zadovoljštini ili žrtvi. Otkupljenje bi bilo glavni razlog zbog kojega se cijenila smrt i zbog čega joj se zahvaljivalo (str. 158). Ali prema Isusovu naučavanju, osobito prema parabolama koje nas najbolje o njemu obavještavaju, Isus često govori o grijehu, ali nikada ne obrazlaže spasenje ili Božji oprost kao posljedicu žrtve ili otkupiteljskog čina, kod kojega bi Bog imao inicijativu i koji bi predložio Mesiji, proroku ili bilo kojemu čovječjem sinu. Nikada Isus ne govori o čovjeku grešniku tako da bi se mogao spasiti ili da bi mu se oprostio grijeh, ako bi netko mjesto njega podmirio ono što on duguje Bogu. I nikada se Isus ne predstavlja kao onaj koji bi podmirio ljudski dug grijeha svojom smrću. Što se pak tiče parabola, u njima su posve odsutne teme o ispaštanju, zadovoljštini i zamjeni, supstituciji, upozorava autor (str. 163). — Ali koji je onda smisao muke i smrti Isusove? Kao što vjera u stvaranje najprije znači govor o Bogu prije negoli bude govor o čovjeku — odgovara Pohier — tako su smrt i patnja govor o samom Isusu, tj. o načinu kako se je on zauzeo za svoju sudbinu, za stvar koja je bila njegov život, o činjenici da je više volio umrijeti negoli šutjeti ili reći o Bogu nešto drugo nego što je trebao reći. U stanovitom smislu istinito je reći, da je Isus umro za Boga i za nas; ne u smislu koji bi uključivao supstitutivno, ekspiativno i otkupiteljsko shvaćanje njegove smrti, nego u smislu da netko umire za one koje ljubi, za one koje hoće osloboditi od zablude, nepravde, tlačenja, otuđenja (ib.). Smrt i patnja Isusova nisu bile samo govor o Isusu nego također govor o Bogu. One nam »ne objavljuju, napominje autor, da bi se Bog učinio smrtnikom i patnikom kad je postao čovjekom, da čovjek više ne bude subjekt smrti i patnje, ukratklo, da čovjek ne bude čovjek nego da bude kod Boga. Bog nije postao ono što smo mi, da mi postanemo ono što je on: on je došao s nama da mi budemo s njime. On se je učinio spoznati od nas, da bismo ga mi mogli poznavati« (str. 185—186). Smrt Isusova nema svrhe da nas oslobodi našeg povijesnog stanja koje je označeno smrću i životom, uživanjem i patnjom (str. 186). Radosna vijest o Isusovoj smrti, zaključuje Pohier, znači da Bog dolazi na stranu onoga koji trpi (str. 187), da je on s onim koji trpi, poput prijatelja (str. 188).

Zanimljivo je također zabilježiti ono što autor govori o čudesima dok raspravlja o Isusovoj smrti. Prema njemu razne konstrukcije i rekonstrukcije Evandjelja slažu se u tome da pripišu Isusu emociju pred ljudskim patnjama, koja je bila u suprotnosti s onim što je njegova sredina očekivala od nekog proroka, Mesije ili čovječjega sina. Čudesa o kojima

govore Evanđelja nemaju svrhu da pobude čuđenje gledalaca. Grci, Rimljani ili semiti, nitko od njih, ne bi se usudili predstaviti nekog proroka, a da mu ne bi pripisali takva čudesa. Isusova emocija pred ljudskom nesrećom, bijedom i smrću tjerala je na čudesa. Nije bilo vrijedno čuditi se tome što je neki prorok ili neki Božji poslanik pravio čudesa; na vratima jeruzalemskog hrama trgovalo se je s čudesima kao i u Epidauru i u stotinama drugih mjesta; njima je bilo čudesno, ističe Pohier, što je srce Božjega poslanika takvo, dosljedno, što je Božje srce takvo, tj. puno smilovanja (str. 174).

#### 4. Isusovo uskrsnuće

Govoreći o Isusovu uskrsnuću, autor odmah ističe, da Bog i mi možemo učiniti da Isus uskrsne, i to »zbog onoga što je Isus bio, zbog onoga što je Bog i zbog onoga što sam ja« (str. 191), tj. čovjek.

Zbog onoga što je Isus bio: on je bio čovjek koji je živio za stanovitu ideju o Bogu, čovjek u kojemu je živjela ideja koju Bog ima o sebi. Budući da je on bio čovjek te ideje, nastavlja autor, ono što mu se može dogoditi poslije smrti jednako je djelo te ideje (ib.).

Zbog toga što je Bog: Bog kojemu Šekinah označuje način prisutnosti jest Bog koji dolazi. On je tamo, kad čini da se pojavi i uskrsne njegova prisutnost (str. 192). Utoliko, ističe pisac, ukoliko je Bog koji dolazi i ukoliko je Bog došao i djelovao u Isusu, on mora učiniti da uskrsne Isus, mora ponovno učiniti ono što je učinio u Isusu, mora nastaviti dolaziti kako je došao u Isusa (str. 192—193). Ako je istina da se je Bog stvarno očitovao u Isusu na taj način da je on bio »odsjev njegove slave i slika njegove subzistencije« i ako je istina da je Bog Bog koji dolazi da bude Bog-s-nama, tada on mora učiniti da Isus uskrsne, mora ponovno učiniti ono što je učinio u Isusu, ne da ga uskrisi kao objekt ili kao neko biće čija bi konačna prisutnost unaprijed držala mjesto dolaska Božjega i učinila da Bog više ne dolazi. Još manje Bog treba učiniti kod Isusova uskrsnuća: da »ponovi« Isusa i da u Isusu »ponovno započne« poput nekog vladara koji ponavlja svoj lik, jednom zauvijek fiksiran u svom bilježu kojim ovjerava svoje akte i dokumente, ili poput nekog obrtnika koji ponavlja od sada do u beskonačnost neki model koji mu je savršeno uspio... Ako dakle Bog mora učiniti da Isus uskrsne, to ne znači ponoviti Isusa, nego ponoviti samoga sebe, ponovno reći ono što je rekao u Isusu... Ako dakle Bog mora učiniti da Isus uskrsne, to čini zbog toga, što se radi o njemu, da rekne tko je on, i da to rekne meni, a da ja to reknem ljudima i ženama jučerašnjim, današnjim i sutrašnjim. To on čini, jer Bog hoće biti Bog-sa-mnom i zbog mene. To dakle čini radi onoga što je on, radi mene i zbog mene« (193). Bog dakle mora uskrsnuti Isusa »radi onoga što sam ja, nastavlja autor: jer sam ja čovjek i, ukoliko sam takav, on mi dolazi da uskrisi, ostvari Boga-s-nama.« Jer, Bog ne može biti Bog-s-nama, što on želi biti, ako nije »istodobno plod svoga susreta s čovjekom, koji je počelo toga susreta; jer nema stvarno susreta, ako svatko nije istodobno plod i počelo susreta« (ib.). Stoga Bog, ističe pisac, nije dovoljan da ponovno uskrisi Isusa, nego ga mora uskrisiti i čovjek. Ako pak Bog i čovjek moraju uskrisiti Isusa, to ne znači ponoviti



Isusa, nego reći ponovno tko je on i tko je Bog, tj. ostvariti Boga kako ga je Isus ostvario (str. 194). »Radi toga što je bio Isus, što je Bog i što sam ja, mi možemo, Bog i ja možemo, Bog i ljudi, učiniti da Isus uskrsne«, zaključuje Pohier (str. 195).

Pisac nadalje bilježi da su prema novozavjetnim tekstovima uskrsloga Isusa susreli oni koji su vjerovali u njega: »Susresti uskrsloga Isusa jest činjenica vjere, čin vjere« (str. 200). Ti susreti s Isusom, dodaje autor, nisu bili odlučujući za vjeru učenika. Susreti nisu djelovali da bi oni vjerovali u uskrsnuće, nego vjera u Isusa čini da vjeruju u uskrsloga Isusa i da govore da je on uskrsnuo (ib.). I veliki duševni preokret učenika nije proizvela »činjenica uskrsnuća, nego činjenica da je to bio Isus koji je uskrsnuo... Nije im bila čudna činjenica uskrsnuća, nego to što je uskrsnućem Isusa Bog dao pravo Isusu, što se je Bog očitovao doista onako kako je Isus govorio« (str. 201). Razmjerno tome koliko se je Isus poistovjećivao s novom idejom o Bogu, koliko je on živio za tu ideju i učinio da ona živi, njegova smrt je bila doista smrt te ideje kod učenika, njegov poraz je bio u njima konac te ideje. I, evo, nastavlja autor, oni doživljavaju da je ta ideja živa. Ona je uskrsla u njima još življa i još snažnija nego što je bila za Njegova života. Ta ideja Boga, Isusova Boga... više se je sada u njima nastanila nego za živoga Isusa. Oni su morali ustanoviti da se bude, dižu, uskršavaju, da reknu svećeničkim poglavcima, farizejima i pismoznancima: On je imao pravo. Bog je zaista onakav kako je to Isus rekao. Isus kojega ste ubili znao je tko je Bog. Bog je s njime, a ne s vama. On je s Bogom, a vi niste s Bogom. Živi Bog je s njime, i on svjedoči da je istinito ono što je taj čovjek rekao. On je živ, jer je on, kako to Bog svjedoči, bio ono što živi Bog hoće biti. To je pokrenulo svijet, drži Pohier, i učinilo da se dignu, da počnu pokretati svijet koji je bio njihov: ne činjenica nekog uskrsnuća, nego činjenica da je to bio Isus koji je imao pravo (str. 202). Učiniti da Isus uskrsne, ističe pisac, ne sastoji se u tome da se ponovi Isus, nego da se uskrsne stanovita ideja o Bogu i njegovu susretu s ljudima (str. 204). To u stvari znači očitovati Boga: »Radosna vijest koju su (učenici, o. n.) navijestili nije bila iz reda uskrsnuća mrtvih ili Isusa, nego iz reda očitovanja Boga« (str. 209). Isusovo uskrsnuće, napominje autor, čini da se »Bog nastavlja očitovati i da se očituje takav kakva ga je Isus očitovao i kako se je očitovao u Isusu« (str. 209—210). To znači da uskrsnuće djeluje da se »Bog spozna danas« (str. 210) u ljudskoj povijesnosti i kontingentnosti (usp. str. 220—234), jer je Isus bio historično i kontingentno biće: on je bio čovjek, a ne žena, živio prije dvije tisuće godina, a ne prije tri tisuće, itd. (str. 220). Isusova povijesnost i kontingentnost bile su »granica« načina kojim je Isus mogao biti očitovanje Boga, razmjerno tome da čovjek ne može biti žena i onaj koji je živio prije dvije tisuće godina da ne može biti onaj koji je živio prije tri tisuće. To je granica, nadodaje Pohier, *conditio sine qua non* i izvor kakvoće takvog očitovanja (str. 221). Ako razna kršćanstva, nastavlja pisac, s teškom mukom dopuštaju tu povijesnost i kontingentnost, oni to čine samo za zemaljski period Isusova ljudskog stanja, dok bi prema njima Isusovo uskrsnuće i njegovo uspostavljanje sa strane Boga za Krista i Gospodina bili znak i dokaz da Isus izbjegava tom ograničenju, jer je on od sada izvan i iznad povijesnosti i kontingentnosti ljudskog stanja (str. 221—222). Na takvo shvaćanje autor odvrća,

da ono zaboravlja da nema Isusova božanstva bez ljudskog stanja, bez »onoga što je Isus rekao i učinio od Boga u ljudskom stanju«, i da se »njegovo božanstvo ne izražava njegovim opstankom kao subjekta posljedice njegovog ljudskog egzistencije nego opstankom njegove ideje o Bogu« (str. 226). Zato: »ja sam znak i čimbenik onoga što se naziva Isusovo božanstvo. Ja sam onaj koji pravi Isusa Kristom i Gospodinom, ako činim da uskrsne ono po čemu i zbog čega je Isus živio, tj. njegova ideja o Bogu« (ib.). Uostalom, nadodaje Pohier, spoznaja Isusa i njegova Boga uvijek su konstrukcija svakog subjekta: »Moderna egzistencija dobro pokazuje, da nikada nije bilo vjere u Isusova Boga i u Isusa, ni formulacije o onome što je bio Isus, i što je rekao o Bogu, a da to nije bila konstrukcija toga Isusa i toga Boga preko vjere. Razne predaje, razne zajednice prvih kršćana, koje su u ponijeklu onoga što je zabilježeno u N. zavjetu, izvršile su konstrukcije-destrukcije: na bolje i na gore« (str. 229—230). »Konstrukcija svoga objekta kod spoznaje nije nesavršenstvo nego savršenstvo, jer spoznaja je neko djelo, neki čin« (str. 230).

## II. KRŠĆANSTVO BEZ KRŠĆANSTVA

O iznesenom shvaćanju kršćanstva moramo napraviti slijedeću osnovnu primjedbu: ono dovodi do rušenja kršćanstva, ili da se paradoksalno izrazimo: imamo kršćanstvo bez kršćanstva. Do toga je došlo zbog toga što u knjizi nedostaje metafizička analiza Boga i što se posvuda osjeća pomanjkanje metodskog dokazivanja. Autor rješava probleme pomoću psiholoških i imaginarnih suočavanja, on jednostavno prihvaća poteškoće s posvemašnjom nebrigom za odgovore koje su dali i još daju brojni kršćanski mislioci.

Da ova primjedba nije bez temelja, dovoljno se je zaustaviti na nekim pitanjima koja je autor iznio.

1. Najprije, on ih potkrepljuje, u najmanju ruku, nejasnim pojmom Boga. Bog se, naime, ne pojavljuje onako kako o njemu razum govori, tj. kao nužno biće — koje zbog toga mora po sebi opstojati i biti beskonačno, posvudašnje; od kojega, dosljedno, moraju ovisiti u svome postanku i uzdržavanju sva ostala, pa bila i najmanja bića; od kojih se on bitno razlikuje (njima je, dakle, transcendentan) i koja upravlja prema svojim planovima, — nego se Božja egzistencija i narav svode na neku prisutnost Boga-s-nama, Emanuela, koji je tamo gdje dolazi i jer dolazi (»ne bi bio tu jer je posvudašnji«, str. 18), kojega čovjek stvara i koji je određen ljudskom posebnosti, a prisutan je na način Šekinaha. Takvo shvaćanje Boga otvoreno se protivi i vjerskim istinama o božjoj nepromjenjivosti i beskonačnosti (usp. DS, 800, 3001), o kojim jasno svjedoči Objava (usp. npr. Ps 102, 26—28; Jak 1,17; Job 11, 7—9; Iz 66, 1; Jer 23, 23—24; Ps 139, 7—10, Dj 17, 28). Ako je pak autor htio na temelju biblijskih tekstova dati pojam Boga, čudno je što pri tom nije upozorio na razliku između Božje egzistencije i vanjskog Božjeg djelovanja (*operatio ad extra*), pogotovo kad postoje drugi biblijski tekstovi koji jasno govore o Božjoj

vječnosti, nepromjenjivosti i beskonačnosti. Pomanjkanje metafizičke analize sa strane autora pokazuje i njegovo početno naglašavanje da se na pitanje: gdje je Bog? — može odgovoriti samo ako on pokaže svoje lice. Dapače, pisac sumnja da se može dokazati gdje je Bog (Si réponse il y a, str. 5.). To pomanjkanje očituje i njegova tvrdnja prema kojoj bi Bog bio određen ljudskom posebnosti: Bog ne bi dao istu stvar meni, muškarcu, ako bih bio žena (usp. str. 20). Kao da Bog nije bio prije nego što je stvorio muško i žensko! Time pak što je Bog određen ljudskom posebnosti i što ga čovjek stvara, autor nas dovodi do najradikalnijega historizma, koji teško može nešto ostaviti od kršćanske religije.

2. Pohierovo shvaćanje Boga stvoritelja još nas više udaljuje od kršćanstva. Iako izričito ističe da želi govoriti o Bogu stvoritelju onako kako ga vjera o njemu naučava, on ipak ne prihvaća posve tu vjeru. Prema toj vjeri ništa, direktno ili indirektno, ne izmiče Božjem stvarateljskom činu. Takvo bi shvaćanje prema našem autoru učinilo Boga stvoritelja besmislenim (usp. str. 76, 78—79). Kršćanska vjera uči također da je Bogu kod stvaranja bila svrha da stvorenju saopći svoju dobrotu, i da se ona u njemu očituje, da Bog sve stvari upravlja prema njihovoj posljednjoj svrsi, da je prvog čovjeka obdario posvetnom milosti, koju je grijehom izgubio za se i za svoje potomstvo, da čovjek prije grijeha nije morao umrijeti i da je Isus posrednik između Boga i ljudi koje je svojom smrću na križu otkupio. To pak poimanje vjere autor isključuje. Najprije, drži Pohier, Bog nije htio očitovati svoju dobrotu preko stvaranja i sebe nije postavio svrhom stvorenoga, jer je svrha stvorenja — prema piscu — bila da Bog ostane Bog, a ostvarenje ono što jest, da se čovjek nikada ne oslobodi svoje kontingentnosti, pa ni na drugom svijetu. Čini mi se, da se dolazi do smiješnosti, kad autor tvrdi da tradicionalno vjersko shvaćanje Boga stvoritelja dovodi Boga do toga da se ne može prilagoditi konstitutivnoj razlici stvorenja kao stvaranja. Kao da sam stvoritelj nije napravio ontološku razliku između sebe i stvorenoga, time što je stvorio, i kao da stvorenje može prestati da bude stvorenje, pa bilo ono uzdignuto i u nadnaravni red, i tada kada dođe u vječnost. Smiješnost se također ne može izbjeći, kad se naučava, da bi svjetovnost svijeta i čovječstvo čovjeka bili poraz za Boga. Kao da ih Bog nije stvorio! Razumije se da su svjetovnost svijeta i čovječstvo čovjeka podvrgnuti Bogu: on im je svrha, stoga se moraju ravnati prema zakonima koje im je on odredio. Čovjeku su nakon istočnog grijeha nužni Božja pomoć i asketsko vježbanje. Zato je Krist i proglasio zakon odricanja. Na žalost, naš autor nije čuo istočni grijeh i, dosljedno, njegove posljedice i sredstva kojima se kršćanin bori protiv njih. On želi potpunu ljudsku autonomiju od Boga kao posljednjega cilja. Ali, ako želi takvog čovjeka, čemu onda govori o grijehu? Ili će se grijeh sastojati jedino u ograničenju ljudske autonomije?! Osim toga, kršćanstvo neće nikada dopustiti da se zaniče Isusova otkupiteljska žrtva niti će prihvatiti da Isus nije Posrednik između Boga i ljudi. Kad autor udara protiv raznih posredništava, među koje ubraja i Isusovo, koje bi navodno bilo protiv kršćanske vjere u stvaranje, priznajemo da je ono protiv vjere koju je naš autor zamislio, ali nije protiv one vjere koju izlaže Sv. pismo, crkvena predaja, crkveno učiteljstvo, crkveni oci i naučitelji.

Na autorov pokušaj da odbaci tradicionalno shvaćanje Boga stvoritelja, jer ono navodno ne bi tumačilo opstojnost stvari i njihov način opstanka, odgovaramo da to može činiti, ako Stvoritelju ne pristupi na metafizički način. A ako mu pristupi na metafizički način, onda utjecanje njemu neće biti tumačenje principa, kako to Pohier ističe, nego i tumačenje razumnosti opstanka svih stvari i njihova načina opstanka. Neće biti, rekoh, tumačenje principa, tj. budući da je Bog stvoritelj, sve stvoreno mora ovisiti o njemu. Zacijelo, to bi bila izjava principa, kad pojam Stvoritelja ne bi isključivao da je On nužno biće (do čega se može razumski doći), koje samo po sebi postoji; dosljedno, sva ostala bića koja nisu takva moraju direktno ili indirektno potjecati od njega, pa i njihov način opstanka. Takvo pristupanje Bogu nužno isključuje dualizam, koji uz Boga, počelo dobra, dopušta i počelo zla, koje ne bi ovisilo o Stvoritelju. Ako je Bog nužno biće, tada svako drugo biće, i u svojem načinu opstanka, mora ovisiti o njemu. Spomenutom shvaćanju Stvoritelja stvara veliku poteškoću opstanak fizičkog i moralnog zla u svijetu. Zbog toga autor odbacuje takav pojam Boga i priznaje da nema rješenja za problem zla. Iako je pitanje zla veliko otajstvo za ljudski um, ipak se i ono, prilazeći Bogu na metafizički način, može učiniti razumnim, prihvatljivim ljudskom razumu. Ako je, naime, Stvoritelj nužno biće, onda mora biti u sebi savršen i dobar. Kao takav on ne može htjeti i stvoriti zlo. Fizičko i moralno zlo je pomanjkanje dobra i nužno se nalazi tamo gdje djeluje ograničeno dobro, kao što je stvoreno dobro. Ograničenost dobra je korijen i uzrok zla. Nesavršeno sredstvo može uzmanjkati u svome djelovanju. Mogućnost poraza, kraha, manjkavosti nalazi se u samoj naravi svijeta, ograničeno bića i, dosljedno, u čovjeku. Budući pak da se fizičko zlo može usmjeriti prema nekom dobru i ne uključuje u sebi moralni nered, Bog ga može direktno htjeti, poput kirurga koji hoće operaciju da bi preko nje izliječio nekog bolesnika. Moralno zlo, naprotiv, uključuje u sebi moralni nered, stoga ga Bog može samo dopustiti. Stvoritelj u svojoj neizmjernoj mudrosti vidi da će biti bolje ako ga prepusti. Ovakvom metafizičkom rješavanju problema zla najviše se protivi naše ljudsko psihološko rješavanje. Zato smo ga skloni odbaciti i stoga kažemo: »Kad bih ja bio na mjestu Boga, zapriječio bih svako zlo.« Ali, to znači pristupati Bogu na ljudski način, tj. na ljudski, ograničeni način shvaćati Božju mudrost, pravednost, dobrotu, svemogućnost.

Tako zaboravljamo da je Božja narav neshvatljiva i da je ona veliko otajstvo koje kao takvo mora ostati. Čini nam se da autor ne pomišlja na to kad odbacuje metafizički pristup Bogu i metafizičko rješavanje problema zla. To nas to više čudi, što je i on svjestan ne samo da »njegovi (Božji, o. n.) putovi nisu naši putovi, što znači da njegovi putovi nisu ljudski, nego da njegovi putovi nisu ni ono što mi držimo da su božanski, polazeći od pojma božanstva koje mi shvaćamo« (str. 18). Ako je to istina, zašto autor onda ne dozvoljava da Bog može napraviti ili nešto dopustiti što čovjek ne može shvatiti, barem dok je na zemlji? Ako tu mogućnost dopuštamo u ljudskim činima, zašto je ne bismo dopustili u božanskim? Koliko ima ljudskih djela koja nitko ne zna zašto su nastala i neće to nikada doznati, barem na zemlji? Zar se to koji put ne može dogoditi i u osobnim činima, kad se čudimo što smo nešto mislili ili željeli ili učinili? Zašto bismo tu mogućnost uklonili od Boga Stvoritelja, ako nam razum

i Objava svjedoče, da sve što postoji nužno ovisi, direktno ili indirektno, o Stvoritelju?

3. I nejasno shvaćanje Kristova božanstva dovodi kršćanstvo u pitanje. Bez Isusa Krista nema kršćanstva. Isto tako nema ga, ako ispovijest u njegovo božanstvo nije jasna. Istina, autor na mnogo mjesta tvrdi da je Isus bio i čovjek. On opravdano piše, da je Isus najveća prisutnost Boga-s-ljudima. Ali to nije dovoljno za vjeru u Kristovo božanstvo. Za nju se traži da je druga božanska osoba utjelovljena; ali, kako se čini, autor njezino utjelovljenje stavlja u sumnju, dok Isusa naziva prostorom »koji on označuje i postavlja« (str. 45). Čini se da to nijekanje postaje očito, kad autor tvrdi da Isus nije bio svjestan svoje misije: On nije predvidio svoju smrt! On bi nju otkrio postupno. Još bi manje, prema Pohieru, Isus predvidio i htio svoju smrt da bude otkupiteljska. Iako je autor svjestan da tako odbacuje temeljnu postavku kršćanstva, ipak se on ne ustručava ustvrditi, da otkupiteljsku žrtvu treba odbaciti kao tuđu kršćanstvu, jer bi se temeljito protivila onome što je Isus mogao reći i učiniti (str. 183). On, dapače, priznaje da se ona nalazi u sv. Pavla i u novozavjetnim spisima »od vremena novozavjetnih sa sv. Pavlom . . .« (str. 158). Da bi odbacio otkupiteljsku misiju od Krista, autor se poglavito poziva na naučavanje parabola.

O takvom autorovu stajalištu najprije primjećujemo, da nam se čini nelogično, jer ne vodi računa o Isusovu progresivnom naučovanju, osobito nam se čini nelogično, što upotrebljava parabole tamo gdje mogu potkrijepiti njegovu tezu, a gdje bi je mogle oslabiti, o njima šuti.

U kršćanstvu je sigurno bitna stvar euharistija. I autor dopušta kao autentične riječi kojima Isus ustanovljuje euharistiju. On izričito donosi riječi iz Mk 14, 22—23. I još nadodaje: »Od kada je Isus iz Nazareta rekao to (te riječi, o. n.) svojim učenicima, od Vazma koji je on proslavio s njima uoči svoje smrti, kršćani ih ponovno izgovaraju na njegovu uspomenu« (str. 55). Premda je euharistija hitna stvar u kršćanstvu, premda se ona ne nalazi u parabolama, ipak je autor priznaje da ju je Isus ustanovio. Zašto onda ne dopušta da je Isus htio svoju smrt kao otkupiteljsku žrtvu, unatoč tome što parabole o tome šute? To bi logika tražila! A da je tu logiku dopustio, u riječima ustanovljenja euharistije našao bi i naučavanje o Isusovoj otkupiteljskoj smrti. Nadalje, dok se čovjek u čudu pita: »Je li moguće da naš autor bolje shvaća kršćanstvo od sv. Pavla i drugih novozavjetnih pisaca« — dotle nas tješi ispovijest jednog drugog teologa (koji je bio više od četrdeset godina sveučilišni profesor dogmatike, surađivao u svim važnijim doktrinarnim dokumentima posljednjih rimskih papa i II. vatikanskog sabora i napisao mnogo znanstvenih i teoloških knjiga), koju javno daje pri koncu svojega dugog životnog i znanstvenog puta: »Možda je ovo zadnja knjiga koju pišem. Tema je Krist, obljubljeni predmet mojih studija i moga dugog teološkog naučavanja . . . Želim govoriti o Kristu koji je središnja točka i današnje krize, koji je kao i u prošlosti bio glavni nišan svih krivovjerja. Danas bolesni nemir radikalnog progresizma podržava modu za ponovnim otkrivanjem svega: Boga, čovjeka, istine, morala, umjetnosti, religije . . . Posebno su revolucionarni kritičari uporni u ponovnom otkrivanju Krista i njegove Crkve, ali su u toj nakani morali izvrtati Evandjelje i tradiciju. Plodovi (njihovi, o. n.) izlo-

ženi su u knjižarama: pronevjerenje Evanđelja i izobličavanje Krista i njegove Crkve. Ova je crvotočna proizvodnja, često lakirani prijepis starih krivovjernih, prodrila čak i u kina. Kad ne bih bio u sutonu života, rado bih utrošio sve svoje snage u borbi za obranu (vjere, o. n.) i pobijanje (te proizvodnje, o. n.) ... No sad želim za se i za onoga koji me bude čitao uzeti Evanđelje kao sigurnu riječ iz ruku Crkve, bez naočara premudre i drske kritike. Ne želim raspravljati nego osjetiti Krista Spasitelja svijeta i o njemu razmišljati u ovom razdoblju zalutalosti. Držim da u svoju obranu mogu navesti dokument II. vatikanskog sabora«, tj. br. 18—19 (P. Parente, *Con Gesù Cristo nel suo Vangelo, Rovigo, 1979, str. 5, 9—12*)\*.

Ako se dakle bude čitalo evanđelje »jednostavnošću svetaca«, koja je sigurno uključivala barem supstancijalnu autentičnost evanđeoskih događaja i evanđeoskog naučavanja, ne može biti sumnje o otkupiteljskoj Isusovoj smrti. Ta će jednostavnost učiniti da se evanđelje čita u kršćanskoj tradiciji, od koje je i nastalo, i koja je još prije napisanog evanđelja vjerovala i propovijedala Isusovu smrt kao žrtvu otkupljenja. Ta će jednostavnost već u početku Matejeva Evanđelja u Isusovu imenu, koje znači Spasitelj, naći program njegova života, tj. spasenje ljudi od grijeha i propasti: »Rodit će sina, nadjeni mu ime Isus, jer će on izbaviti svoj narod od grijeha njihovih« (Mt 1, 21). Na početku Ivanova Evanđelja Ivan Krstitelj proglašava Isusa jaganjcem koji oduzima grijeha svijeta (Iv

\* Držimo da će biti korisno, barem za informaciju, ako ovim riječima Parentea nadodamo mišljenje Hansa Ursa von Balthasara, koje je iznio u nedavno izašlom djelu: *Kennt uns Jesus—kennen wir ihn?*, Freiburg-Basel-Wien, 1980. Tim je mišljenjem autor htio, u neku ruku uskladiti vjeru sa znanstvenom egzegezom. Prema njemu »samo spisi Novoga zavjeta, kao svjedočanstvo vjere, uzeti u svojoj cjelini, mogu dati plastičnu, dostojnu vjere sliku Isusa Krista, dok svaki kritički pokušaj približavanja njegovoj osobi, koji se postavlja izvan vjere, koja je posvjedočena u spisima, omogućuje samo izbljudjelu izobličenu, nedostojnu vjere i stoga nezanimljivu njegovu sliku« (str. 5—7). »Novozavjetna svjedočanstva vjere kao takva mogu prikazati neki lik koji je dostojan vjere, lik Isusa Božjega objavitelja, i taj je lik tako dugo vidljiv i djelotvoran dok se promatra očima vjere. Gdje se vjera ruši, tu se ruši živi, plastični lik u nevažnu sablast« (str. 73—74). »Trebalo da bude jasno da je kršćanstvo sve do iluminizma živjelo od vjere i hranilo se od nje i od svoga pogleda na promatrani Isusov lik, i da ono na svojim koncilima i u službenom naučavanju svoje teologije, osobito u svojim svecima, nije ništa drugo imalo na srcu nego da taj lik zaštititi i rastumačiti u njegovoj punini. Tek s iluminizmom... pokušalo se uzajamno otkidati od lika u koji se je vjerovalo i od ispovijesti vjere u korist neutralnog 'znanja' o Isusu. Zbog toga znanja ruši se lik, jer se *vađi (od lika, o. n.) komad po komad kao čisti dodatak vjere*. Povijest toga rušenja, koja ide od Reimara i Lessinga preko Straussa i Renana do Bultmanna, ne treba ovdje opisivati... Dovoljan je ovdje sumarni katalog onoga što je Isusu dala 'neutralna znanost'« (str. 75—76). Pošto je autor iznio taj katalog, pita se: »Što ostaje? — Otrpili politički učitelj i moralist«, ali ne »Bog ili Božji Sin u smislu Ivanova Prologa, liturgije, koncila« (str. 78). Plodovi takve znanosti dolaze od protestantske liberalne teologije 19. stoljeća, napominje autor, ali »danas pojedinačni ili skupni (gebündelt) lruže i u katoličkoj teologiji i egzegi — danas je protestantsko istraživanje općenito postalo uzdržljivije« — i stavljaju nas »praktički pred ruševine, što znači pred razaranje lika o kojemu srjedoči Novi zavjet. Gotovo je neshvatljivo da katolički teolozi podnose svoj shizofrenički stav i preporučuju (ga, o. n.) svojim đacima, da istodobno pristaju uz vjeru Crkve (koja ovaj lik pretpostavlja) i prepuštaju se 'znanju' koje ruši njihovu vjeru« (str. 78—79; mi potertali).

29—30) i time potvrđuje Isusovo otkupiteljsko poslanje. Ako se ima na pameti da su Evandelja teološki obojeni spisi, tj. pisani s posebnom svrhom, naglašavanje spasiteljske Isusove misije već na početku Evandelja dovoljno govori o mišljenju kršćanske predaje o Isusovoj otkupiteljskoj žrtvi. — U svojoj jednostavnosti bit će dovoljan i slijedeći sinoptički tekst, koji sadrži sve bitne elemente žrtve pomirnice i koji ih nadvisuje: »Nije Čovječji Sin došao da mu služe, nego da služi i da svoj život daće kao otkup za mnoge «(Mt 20, 28). Njemu se može također pridružiti i Ivanov tekst, u kojemu se Isus proglašuje dobrim pastirom koji daje život za svoje ovce (Iv 10, 14—17), jer je tu zadaću primio od Oca (Iv 10, 18), i njega je Otac dao za spasenje svijeta (Iv 3, 16—17). Ako je Isus došao da otkupi mnoge, ako ga je Otac poslao za spasenje svijeta, ako on daje život za svoje ovce, time izražava nešto stalno i stalno svjesno u svojem životu; tada je on morao biti svjestan što ga čeka u životu, pa makar to odmah nije nikome javno otkrio; tada se o njegovoj otkupiteljskoj žrtvi ne može sumnjati; On je onda s pravom prikorio učenike na putu u Emaus: »Zar nije trebalo da to Mesija pretrpi da uđe u svoju slavu?« (Lk 24, 26). Kad autor naglašava da bi trajna Isusova svijest o njegovoj sudbini učinila da Isus ne bude čovjek, čini se da zaboravlja da je Isus bio stalno Bog, tj. od početka svoje zemaljske egzistencije i da bi takva logika dovela do toga da on prestane biti čovjek ili barem savršeni čovjek zbog toga što nije grijeshio ili što nije mogao sagrijeshiti.

Spomenuta »jednostavnost svetaca« priječi nadalje da se omalovažavaju čudesa, kako je to učinio naš autor i tako zadao još jedan udarac Isusovu božanstvu, jer je time smanjio razumnost vjere u njegovo božanstvo. Pisac je, naime, nekritički usporedio Isusova čudesa s poganskim, a da se uopće nije zamislio o bitnoj razlici između jednih i drugih. On je čak uništio pojam i važnost Isusovih čudesa, jer ona ne bi bila događaji koji su izazvali čuđenje, razumije se, zbog svoje neobičnosti, nego bi bila čudesa zbog Isusove samilosti pred ljudskom bijedom koja je natjerala Isusa da ih napravi. Tako shvaćanje Isusovih čudesa pokazuje da se piše o evanđeoskim čudesima bez pažljivog čitanja evanđeoskih izvještaja (usp. npr. Mt 8, 27—34; 9, 8. 26. 31. 34; 14, 33; Mk 4, 41; 5, 20. 42; 6, 52; 7, 37; Lk 4, 37. 40—41; 5, 12; 7, 16—17; 8, 37. 56; 18, 43; Iv 2, 11; 4, 53; 6, 19; 9, 32. 38; 10, 38; 11, 45. 48; 12, 37; 20, 30).

Odbacujući Isusovu otkupiteljsku žrtvu, autor je sveo Isusovu smrt samo na Božje suosjećanje s ljudima. To je, međutim, teško spojiti s kršćanskom vjerom i s kršćanskom pobožnošću, koje su oduvijek držale da je Isus svojom smrću čovjeka otkupio i koje su u križu nalazile utjehu u ljudskim patnjama upravo zbog toga što su bile svjesne da je Krist, Bog i čovjek, trpio nevin za čovjeka grešnika.

Pohierovo naučavanje o Isusovu uskrsnuću još više ga udaljuje od kršćanstva. Prema njemu Kristovo uskrsnuće ne znači tjelesno uskrsnuće i nastavak istog subjekta da živi poslije smrti. On ga naime svodi na uskrsnuće ideje o Bogu koju je imao Isus. Jasno je da takvo uskrsnuće ne odgovara novozavjetnim tekstovima i stalnoj vjeri Crkve u Isusovo uskrsnuće. Novozavjetnim tekstovima ne odgovara ni autorova tvrdnja prema kojoj bi oni koji su u Isusa vjerovali susreli uskrsloga Isusa te da či-

njenica uskrsnuća nije proizvela duševni preokret u učenicima. Naprotiv, tko čita evanđeoske tekstove onako kako su napisani lako se može uvjeriti u protivno od onoga što tvrdi Pohier (usp. Lk 24, 9. 22. 25. 36—39. 50. 53; Mk 16, 9. 11—12. 14; Iv 20, 8—9. 24—29). Dok Ivanovo Evanđelje govori o vjeri Petra i Ivana zbog Isusova uskrsnuća (Iv 20, 3—9), čini se da ono želi dati fizički dokaz o Isusovu uskrsnuću: oni naime povjerovali su uskrsnuće na temelju položaja povoja i ručnika kojima je Isus bio umotan, jer su, čini se, ostali na istom položaju kao na dan sahrane, kao da se je iz njih tijelo rasplinulo (usp. M. Balagué Sch., *La prueba de la Resurrección*, u *Estudios Bíblicos*, 25, 1966, str. 169—172; F. Spadafora, *La resurrezione di Gesù*, Rovigo, 1978, str. 124—138, koji u tom smislu donosi i mišljenje drugih bibličara, između kojih i M. J. Lagrangea, str. 135. To mišljenje prihvaća i P. Parente, nav. dj., str. 120). Kad Pohier ističe da Isusa uskršava i čovjek, time ne razlikuje između Isusa osobnog, stvarnog, historijskog uskrsnuća u tijelu i vjere pojedinca u uskrslog Isusa, što je potrebno dobro odijeliti, ako se želi ostati vjeran Objavi i vjeri Crkve. Autor upada u idealizam, kad spoznaju Isusa i njegova Boga drži konstrukcijom svakog subjekta. Dapače, on dopušta da su razne »konstrukcije« pa i »destrukcije« prvih kršćanskih zajednica došle u Evanđelja, i da se ta »konstrukcija« i »destrukcija« nastavlja kroz dvadeset stoljeća. Čini mi se da se takvo shvaćanje teško može spojiti sa sviješću Crkve o apsolutnom i nepromijenjenom obilježju njezina shvaćanja Boga i Isusa Krista i s mogućnosti da ih se spozna. Crkva je, naime, svjesna da spoznaje nešto o Bogu i o Isusu Kristu, i tu svoju spoznaju nezabludivo predlaže i s najvećom sigurnošću nameće savjesti vjernika preko svojih dogmi. One za Crkvu imaju određeno značenje, koje ostaje uvijek isto. Razumije se da se time ne niječe mogućnost razvoja u spoznaji objavljene istine, ali se uvijek radi o razvoju »iste dogme, istog njezina smisla i značenja«, kako je to definirao I. vatikanski sabor (DS, 3020). Osim toga autorovo shvaćanje spoznaje Boga i Krista dovodi do toga da svaki pojedinac postaje sebi normom vjere, jer on mora osobno konstruirati svojega Boga i svoga Isusa Krista. Na taj način dolazimo do krajnjeg subjektivizma i ne bi bilo više razlike između vjernika i nevjernika. Konačno, takvim bi shvaćanjem prestalo jedinstvo vjere u Crkvi. Vjera bi se svela na skup različitih izričaja, a samo bi kršćanstvo prestalo biti univerzalnom i jedinstvenom religijom koja se naviješta ljudima svih vremena. Kad autor bilježi da nema Isusova božanstva bez njegove historičnosti i kontingentnosti, dolazi do nijekanja njegova božanstva: »Ono što se naziva njegovo božanstvo, ne izražava se njegovim opstankom kao subjekta poslije svršetka njegove historijske egzistencije nego opstankom njegove ideje o Bogu... Ja sam znak i čimbenik onoga što se naziva Isusovo božanstvo. Ja sam onaj koji pravim Isusa Kristom i Gospodinom, ako činim da uskrsne ono po čemu je i zbog čega je Isus živio, tj. njegova ideja o Bogu« (str. 226; mi potcrtali).

4. Već uništenom pojmu kršćanstva autor je zadao posljednji udarac svojim shvaćanjem Sv. pisma, euharistije, svećeništva i papinstva.

S obzirom na Sv. pismo Pohier zastupa evolucionu hermeneutiku. Naime, on odbacuje mišljenje da Sv. pismo sadrži objektivni smisao koji čitatelj može prepoznati a Crkva nezabludivo odrediti. Prema njemu Sv. pismo



postaje Božja riječ, kad se od već danog smisla ide prema onomu koji će postati i biti dan onome koji ga izgrađuje. Jasno je da se s kršćanskog stajališta ne može prihvatiti to gledište, jer ono stvarno dovodi do potpunog relativizma kršćanske vjere.

I Pohierovo poimanje euharistije ne izražava kršćansko, posebno ne izražava katoličko mišljenje. Čini se da pisac nije čuo Kristovu prisutnost pod prilikama, dok ovako piše: »Euharistija se ne sastoji u tome da Božji Duh preobrazi kruh i vino u tijelo i krv Kristovu; ona se sastoji u tome da Božji Duh učini tako prisutnim Krista da se možemo hraniti njegovom prisutnošću... Ako Kristovo euharistijsko tijelo ostaje u svetohraništu, ono je pretvoreni kruh; Ono postaje euharistijska prisutnost koja hrani kad se jede... Euharistijske prisutnosti ima samo kad vjernik blaguje« (str. 60). Razumljivo je da ovako shvaćanje euharistijske prisutnosti lako dovodi do toga da među kršćanima nema razlike o shvaćanju Isusove prisutnosti u euharistiji, jer bi prema njemu i simbolička i duhovna prisutnost bila realna prisutnost. Ali Pohier je zaboravio da je Tridentinski sabor odbacio simboličnu Isusovu prisutnost (usp. DS, 1636, 1651), jer nije realna, jer prema njoj Krist u euharistiji nije stvarno i supstancijalno prisutan. Istina, duhovna prisutnost može biti realna prisutnost, ako uključuje i fizičku Isusovu prisutnost u euharistiji. Međutim, autor odbacuje Isusovu fizičku prisutnost u euharistiji, kad pogrešno tvrdi: »Treba držati pravim čudom Duha da je Katolička Crkva imala odvažnosti podsjetiti, usprkos maglovitosti sakramentalnog materijalizma, na Tridentinskom saboru npr., da se u euharistiji ne radi o *fizičkom* tijelu Isusove osobe, za koje koncil kaže da sjedi s desne Ocu na nebu, nego o njegovu *sakramentalnom tijelu*« (str. 61). Da se, naprotiv, radi o fizičkom tijelu, slijedi iz toga što je u euharistiji prema spomenutom koncilu isti Krist sa svim elementima svoje osobe koje ima na nebu, da se u njoj nalazi čitav Krist koji je od mrtvih uskrsnuo (usp. DS, 1636, 1640, 1642, 1643, 1651—1654). Isusovo sakramentalno tijelo u euharistiji ne isključuje njegovo fizičko tijelo, nego ga naprotiv uključuje, jer je u sakramentu, u euharistiji ono isto tijelo koje se nalazi na nebu!

Kad Pohier tvrdi, da su svećenički, hijerarhijski problemi i problemi papinske nepogrešivosti bitno, i to posve, politički problemi, čovjek se pita u čudu, odakle mu tolika smjelost da to javno, i to pismeno, ustvrdi, pogotovo ako to ničim ne dokazuje. Odatle je, prema njemu, razumljivo da ministerijalno svećeništvo ne postoji, da je papinska nezabludivost u suprotnosti s kršćanskom vjerom u Božju nepromjenjivost, Božju vječnost i s poštivanjem ljudskog razuma, i da će ona propasti kao što je propala papinska svjetovna vlast.

## SUD SV. KONGREGACIJE ZA NAUK VJERE O POHIEROVOJ KNJIZI

Potrebno je na koncu zabilježiti sud Sv. kongregacije za nauk vjere o spomenutoj knjizi, koji je donijela 3. travnja 1979. »Među najočevidnijim zabludama knjige u pitanju — kaže Sv. kongregacija — treba istaknuti nijekanje slijedećih istina: Kristovu nakanu da dade otkupiteljsku i žrtvenu vrijednost svojoj Muci; Kristovo tjelesno uskrsnuće i njegovo traja-

nje kao stvarnog subjekta nakon njegove historijske egzistencije; nadživljenje, uskrsnuće, vječni život s Bogom kao čovječji poziv; nazočnost u Sv. pismu pravog naučavanja koje ima objektivni smisao, koji vjera može prepoznati a crkveno učiteljstvo, uz pomoć Duha Svetoga, autentično odrediti. Ovim se zabudama pridružuju i s njima miješaju mnoge druge opasne tvrdnje, jer su toliko dvoilične i takve naravi da u duši vjernika rađaju nesigurnost o temeljnim člancima vjere, kao što su: kršćansko shvaćanje Božje transcendencije, stvarna prisutnost Krista u euharistiji koju su naučavali Tridentski sabor i nedavno Pavao VI. u enciklici *Mysterium fidei*, posebna uloga svećenika u ostvarivanju takve realne prisutnosti, vršenje crkvene nezabludivosti. Što se tiče Kristova Božanstva, Pohier se izražava na tako neobičan način da nije moguće odrediti da li on još ispovijeda tu istinu u tradicionalno katoličkom smislu« (AAS, 71. 1979, str. 446—447).

U Predgovoru svoje knjige Pohier je istakao da je napisao ovu radnju »zbog zadovoljstva«, želje, »zbog nužde«, da bi »mogao nastaviti da živi«. Vjerujemo u njegovu iskrenost. Ali poslije primjedaba koje smo iznijeli i koje je istakla Kongregacija za nauk vjere, pitamo se: hoće li on moći »nastaviti da živi« kao kršćanin?

## DAS CHRISTENTUM NACH DEM VERSTÄNDNIS VON JACQUES POHIER

### Zusammenfassung

Der Autor legt zuerst die Auffassungen und Standpunkte des französischen Theologen Jacques Pohier dar, welche dieser in seinem Buch »Quand je dis Dieu« (Wenn ich Gott sage) vertritt. Er richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf einige Schlüsselfragen wie sie von Pohier im genannten Buch vorgetragen werden: Gottesbegriff, Gott der Schöpfer, der Tod Jesu von Nazaret, Jesu Auferstehung.

Im zweiten Teil setzt sich der Autor mit den Grundthesen von J. Pohier kritisch auseinander. Er kommt zum Schluss: Die von Pohier vertretenen theologischen Auffassungen seien subjektiv. Sie weichen von der allgemeinen Lehre der Heiligen Schrift und der gesamten christlichen Auffassung ab.

Anschliessend bringt der Autor das Urteil der Glaubenskongregation über das Buch von J. Pohier: »Wenn ich Gott sage«.