

NERELIGIOZNO TUMAČENJE BIBLIJSKIH POJMOVA

Albin Škrinjar

Od prvih početaka kršćanstva pa do dana današnjega postojala je teškoća kako tumačiti kršćanstvo nevjernicima. Prvi su blagovjesnici osjećali teškoću u praksi, rješavali je u praksi. U naše doba stvar se komplicira, vjerska interpretacija postaje predmet raznih teoretskih zamršenih rasprava. Tim se problemom ozbiljno bavio protestantski pastor Dietrich Bonhoeffer, koji je pred konac rata u hitlerovskom zatvoru žrtvom svoga života posvjedočio za Krista. Bio je bez sumnje plemenita duša. U njegovim istraživanjima vodila ga je iskrena želja da spasi kršćanstvo. Ja sam u naslovu ovog članka prepisao lozinku njegova spasavanja: modernim nevjernicima propovijedati kršćanstvo »na nereligiozan način«. To je kratko rečeno, ali nije lako shvatljivo. Samom Bonhoefferu nije bilo jasno. U zadnjoj godini svoga života pisao je iz zatvora (16. VII. 1944) da se istom laća problema, — da vidi svoju zadaću, ali da je još ne može riješiti.¹ Dva dana poslije priznao je kako osjeća da mu je izražavanje još strašno nespretno i loše (ib. 246, hrv. 165).²

Jesu li problem razbistrili oni koji sada, 36 godina poslije Bonhoefferove smrti, ponavljaju tu njegovu programatsku formulu kao krilaticu? Ne bih rekao. Bar do potpune jasnoće nisu došli. Da se snađemo u tom pitanju, mora nam pomoći druga formula Bonhoefferova, koja isto tako kao krilatica leti diljem svijeta: »religionsloses Christentum«, kršćanstvo bez religije.³ A baš to, je li nešto što B. otklanja, pobija, ili što on želi, prihvaća? Ima drugih pisaca koji se slično izražavaju, ali ne u Bonhoefferovu smislu. Kako on formulu shvaća, on je odvažno prihvaća. U njegovoj terminologiji religija znači nešto loše, kao što jest najviše i najznačajnije kod K. Bartha.⁴ Bonhoeffer je prema Barthu kritičan, ali je njegova antipatija prema »religiji« nastala pod Barthovim utjecajem. On otkriva u povijesti religije i u sadašnjem stanju religije elemenata nezdravih, neistinskih, trulih, nedostojnih. I skup baš svega toga on naziva religijom u opreci prema vjrovanju u Božju, Kristovu objavu. Tako se razlikuju religija i »religija«. Nekako slično imala je grčka riječ *deisidaimonia* lijepo značenje religije i, pejorativno, praznovjera. Općenito se Bartha i Bonhoefferova terminologija ne prihvaća.

Ipak moramo sad mi, dok raspravljamo o problemu, imati Barthovo izražavanje pred očima. Ja sam najprije spomenuo formulu o *nereligioznoj interpretaciji*. U Bonhoefferovoj je argumentaciji *kršćanstvo bez religije*

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (= WE), München, 1955, 239; pr. Tomislav Ivančić, *Otpor i predanje* (= hrv.), Zagreb, 1974. — O životu i radu Bonhoefferovu usp. *Lessico dei teologi del secolo XX* (MS 12), Queriniana, 1978; R. Grunow, *Dietrich Bonhoeffer* 585—592; M. Geiger, *Bonhoeffer. Zeugnis in Kirche und Welt*, Basel, 1969.

² WE 246; hrv. 165. Usp. 183, 219, 233, 237, 242; hrv. 126, 147.

³ WE 178—180, 215—221; usp. 104, 113; hrv. 13, 124, 145—148; usp. 79, 85.

⁴ K. Barth, *Die kirchl. Dogmatik* I, 2, Zollikon—Zürich, 1960, 304—397.

primarno. Nereligiozna interpretacija mora mu služiti. Bonhoeffer je od početka stanje u Crkvi promatrao kritično, vrlo pesimistično, osuđivao je mnogošta. Utvrđivao je u »religiji« nešto zapadnjačko, prema tome nešto povijesno uvjetovano i prolazno (WE 178 sl.; hrv. 123 sl.). Da se vjera spasi, nadao se pomoći od Istoka, planirao je posjetu kod Gandhija. Do toga nije došlo.⁵ U svojim pismima iz zatvora ne polaže više nadu u nekršćane, postaje više optimističan.

Ostaje ipak stalan u svojem uvjerenju da moramo iz svog vjerovanja istrijebiti »religiju«, naime, u prvom redu metafiziku (WE 180.183 sl., hrv. 124.126) i »Innerlichkeit«, tj. pijetističko, individualističko zaranjanje u svoju nutrinu, bez interesa za svijet, što ga valja dovesti Kristu.⁶ Vjera se ne smije poistovjetiti s kulturnim težnjama čovječanstva.⁷ Bonhoeffer hoće da se Crkva odreče bogatstva (WE 261; hrv. 178).

Nereligiozna interpretacija povijesno-filološka ili drukčija?

Bonhoefferova nereligiozna interpretacija nije povijesno-filološka hermeneutika, bar ne u prvom redu, nije stvar gramatike i leksika. Ne tumači biblijske pojmove tako da o njima ne sumnja, nego ih samo želi učiniti jasnima onomu koji naš religiozni govor ne razumije. B. se nije ugledao u infantilnu namjeru još mladog M. Blondela da prevede katekizam filozofskom terminologijom.⁸ Bonhoefferova nereligiozna interpretacija biblijskih pojmova jest teološka refleksija, teološki lajtmotiv. B. nas tjera svojom formulom u sistematsko-teološko prosuđivanje. To je uvjerenje i G. Ebelinga, vršnjaka i prijatelja B-ova iz mladih dana. Ali mu E. Feil s pravom prigovara što ostaje ipak još prejak njegov naglasak i na verbalnoj hermeneutici.⁹ Da unatoč tomu i B. pridaje neku manju važnost i načinu izražavanja, ne tek teološkom sadržaju, to nam on insinuira ovim očitovanjem: »Pitam se često zašto me neki 'kršćanski instinkt' vuče često puta više k nereligioznim nego religioznim ljudima, i to nipošto radi misionarenja, već, gotovo bih rekao, iz 'bratskih' razloga. Pred religioznima često se bojim spomenuti ime Božje, zato jer mi to nekako krivo zvuči, te sam sebi izgledam pomalo neiskren (biva osobito zlo ako drugi stanu govoriti religioznom terminologijom; onda ja gotovo potpuno zanijemim i postaje mi nekako zagušljivo i nelagodno). Naprotiv, pred nereligioznima mogu, kad se pruži prilika, posve mirno i naravno spomenuti Boga« (WE 181; hrv. 125).

Stvar je jasna. Mada B. ne smeće s uma lingvističku hermeneutiku, ipak nereligiozno tumačiti znači kod njega tako tumačiti da tumačenje ne miriše na »religiju«, tj. na pojmove, predodžbe, ustanove zastarjele, nepotrebive, kojih moderni svijet ne podnosi. B. zahtijeva reviziju vjerovanja (Apostolskog simbola), kontroverzne teologije, priprave i vršenja crkvenih službi (WE 262; hrv. 178.179). Moramo živjeti »svjetovno«, oslo-

⁵ Usp. Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Kaiser—Grünwald, 1971, 589. sl., 392.

⁶ WE 178, 180, 183. sl., 233, 235. sl.; hrv. 123, 124, 126, 156, 158.

⁷ Usp. WE 218. sl., ad vocem »liberale Theologie«; hrv. 146. sl.

⁸ Usp. MS 12, 68.

⁹ E. Feil, o. c., 380—383.

bođeni naopakih »religioznih« sputavanja i koćenja (WE 244; hrv. 164). Anglikanski biskup John A. T. Robinson vidio je točno što B. hoće kad je pisao da će se B-ovi prijedlozi istom za kojih sto godina pravo vrednovati i uvidjeti da su to kapi od kojih pucaju litice (koje litice? dogme?).¹⁰

Mnogi će se katolici uozbiljiti pred promjenama, nekim za nas temeljnima, koje se pomaljaju pred očima Bonhoefferovih čitatelja. On nas na mnogim mjestima tješi time što će ipak ostati: npr. ispovijed, pričest, bogoslužje, propovijed, molitva itd. Međutim, on ne kaže da će ostati neke katoličke dogme, npr. o Bl. Dj. Mariji, o vlasti i nepogrešivosti papinjoj, o misi kao žrtvi, o supstancijalnoj Isusovoj prisutnosti kod pričesti (D. — Sch. 1651), o sakramentalnoj apsoluciji (1703) itd. Niti obećaje da će ostati neke naše pobožnosti koje su nam srcu prirasle. To ja razumijem, B-u ne prigovaram. Rodio se on kao protestant, bio je odgojen u školovan kao takav. Pošto se odlučio za studij teologije, slušao je po redu glasovite protestantske teologe. To su Schlatter, Deissmann, Lietzmann, Harnack, a osobito obnovitelji luteranizma, moderni stručnjaci, Karl Holl i Reinhold Seeberg.¹¹ U svakoj njegovoj rečenici osjeća se iskreno osvjedočenje, koje ide čvrsto svojim putem. Katolike ne vrijeđa. Izraz »pöfäffisch«, kojim se rijetko služi, nije uperen baš protiv katoličkih svećenika, jer se upotrebljava, prezirno, i za neke pastore, kod B-a za one koji imaju previše »religije«, a premalo ispravnog vjerovanja u Krista (npr. WE 260; hrv. 178).

Zanimljivo je znati da je Harnack zaveo B-a u kritiku Apostolskog vjerovanja (Feil, o. c. 321, 366, 395). S time će biti u vezi ova B-ova rečenica: »Vjerovanje (npr. Apostolsko) ne izražava što netko drugi mora vjerovati, nego što je sam (tj. autor Vjerovanja) vjerovao« (Feil, o. c. 366, b. 58). Feilu se čini da B. ne voli suprotstavljati što je bilo i što jest u Crkvi loše »religiozno« i što je čista vjera u Isusa, nego da više preporučuje proučavanje povijesti. Svakako je u tom pitanju povijest od velike važnosti. Ali mi vjerujemo da je u povijesti Crkve glavni faktor bio Duh Sveti, Paraklet, koji je uvodio Crkvu u svu istinu, čuvao je od svake zablude u svim bitnim problemima. A čitao sam kod pjesnika v. Platena da je celibat tisućgodišnji crni sin pakla, da je, dakle, celibat loš elemenat »religije«. ¹² Drugi će i papinstvu odrediti mjesto u »religiji«. To B., kako je plemenito obazriv prema katolicima, ne tvrdi. A onima koji tvrde mogao bih navesti izreke nekatolika, pače racionalista, koji su se o papinstvu vrlo pohvalno izrazili, npr. J. G. Herder: »Bez rimske hijerarhije postala bi Europa po svoj prilici plijen despotizma, pozorište vječne nesloge ili čak mongolske pustinje.« ¹³ Ne smijemo žmiriti pred mogućnošću da će se mnogi slični primjeri iz povijesti ili sadašnjosti crkvene prikazivati kao opaka »religioznost«. Čitam, rijetko doduše, i u kojem katoličkom časopisu o religiji i vjeri kao da je Bart-

¹⁰ John A. T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia, 1963, 23.

¹¹ A. Dumas u *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, Herder, 1970, 223.

¹² J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*. Citima njega i druge znamenite svjedoke. A. Koch, *Homiletisches Quellenwerk* II, 349.

¹³ A. v. Platen, *Ode auf den Cölibat*, 1. redak; ostalo sve do kraja u istom stilu.

hova terminologija već uobičajena. A Barth je pisao: »Religiozni je čovjek grešnik, baš on, baš on kao takav.«¹⁴ Bonhoeffer umije biti kritičan prema Barthu, ipak uglavnom prihvaća njegov pojam »religije«, vrlo opasan u nereligioznoj interpretaciji biblijskih pojmova.

Eto nas opet kod biblijskih pojmova, koji su predmet, prema Bonhoefferu, nereligiozne interpretacije. On rijetko nešto kaže o svojoj običnoj povijesno-filološkoj egzezezi. Ali da je bila liberalno protestantska, o tome nema sumnje. Dokaz su tomu liberalno protestantski profesori koje je slušao. Među prvima je bio Harnack, glavni zastupnik »liberalne teologije.«¹⁵ Čitao je B. i Bultmanna. Hvali njegov komentar Ivanova evanđelja. Veli da Bultmann nije pošao predaleko sa svojom demitizacijom, nego da nije pošao dosta daleko (WE 183; hrv. 126). Tvrdi ipak protiv Bultmanna da se ne smije dijeliti Bog i čudesa, nego da ih valja, Boga i čudesa, nereligiozno tumačiti; dodaje da je Bultmannovo Evanđelje skraćeno (ib.; usp. 220 sl.; hrv. 148). Najzanimljivije je što je B. pisao g. 1933. kako je u neprilici kad liberalni egzezeti smatraju jedva koju izreku Isusovu u evanđeljima povijesno autentičnom. Savjetuje neka se ipak čita Biblija, tekst za tekstom. Sviđa mu se kako Švicarac E. Thurneysen uspoređuje vjernika koji tako čita: da je sličan čovjeku koji preko smrznutog potoka skače do obale od sante na santu.¹⁶ Ja vjerujem da će, ako je spretan, sretno dospjeti do obale. Ali ne vidim na koje će čvrsto tlo dospjeti onaj čitatelj evanđelja koji od jedne nepovijesne Isusove izreke brzo prelazi na drugu. Upast će u fideizam, vjeru bez sigurnih dokaza.

Nereligiozna interpretacija Biblije i punoljetnost sekulariziranog svijeta

Kad želim nekomu interpretirati biblijske pojmove, moram znati koga imam pred sobom. B. nam predstavlja moderni bezbožni svijet kao subesjednika, a naglašuje nam emfatično, opet i opet, kao nešto za dijalog izvanredno važno, da je svijet zreo, punoljetan.¹⁷ B. hoće baš izraz *punoljetan*, hotеći prodrijeti duboko u čovječju dušu, ne samo u širinu nebrojenih, nečuvjenih dostignuća modernog čovječanstva. On voli reći, ne jednostavno *punoljetan*, nego *koji je postao punoljetan* (mündig geworden).¹⁸ Kao da je svijet sada napokon prispio do cilja. Ja dvojim o tome, ne tek na osnovi mojih teoloških pretpostavki, nego promatrajući evoluciju svjetskih nazora među ljudima. Tko je jamčio Bonhoefferu da se njegov »punoljetni čovjek« neće u doglednoj budućnosti osuđivati kao nezreo. O zrelosti svijeta čitao je B. kod Wilhelma Diltheya, značajnog predstavnika liberalnog 19. stoljeća († g. 1911).¹⁹ Čitajući u zatvoru pred svoju smrt Diltheya, stvarao je B. svoju ideju o punoljetnosti sadašnjeg

¹⁴ Citira Feil, o. c., 331 (iz komentara poslanice Rimljanima 240). Usp. *Kirchl. Dogmatik* I, 2, 355.

¹⁵ O njemu je g. 1930. čitao nekrolog, jako veličajući pokojnika: *Bonhoeffer Auswahl* 1, Siebestern Taschenbuch 1970, 49. sl.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Christologie*, u *Bonhoeffer Auswahl* 2, 66. sl.

¹⁷ O toj temi E. Feil, o. c., 233—396.

¹⁸ WE 216, 218, 230, 231, 258; hrv. 145, 146, 154, 155, 176.

¹⁹ E. Feil, o. c., 355—368: *Der Einfluss W. Diltheys auf WE*.

svijeta.²⁰ Sam je Dilthey volio govoriti o autonomiji razuma (Feil o. c. 363). I opet se ja pitam da li bi B. sada, 36 godina nakon svoje smrti, priznao ispravnost Diltheyeve karakteristike, također za naše desetljeće, što smo ga počeli proživljavati.

Engleski studenti bili su početkom ovoga stoljeća oduševljeni silnim dostignućima liberalizma, kao da su već pred ulazom u zemaljski raj. Pjevali su riječima svog pjesnika Swburneja: »There is no God, my son, if thou be none« — »Nema Boga, sinko, ako ti sam nisi bog.« Koliko razočaranje poslije svjetskih ratova našega stoljeća!

Neosporno je da je profana znanost na svim mogućim područjima fenomenalno napredovala. No kako nam B. preporučuje nereligioznu interpretaciju *biblijskih pojmova*, ja najprije utvrđujem da u Sv. pismu nigdje ne nalazim Bonhoeferovo bezuvjetno priznanje punoljetnosti profanog svijeta. Naprotiv! Pavao teži za tim da mi svi u mističnom tijelu Kristovu prispijemo do savršena čovjeka te ne budemo nejačad kojom se valovi poigravaju i koje goni svaki vjetar nauka (Ef 4, 13 sl.). Mogli su se prvi kršćani diviti grčko-rimskoj kulturi, ali se sv. Ivan zgraža videći kako se sva zemlja začuđena zaniijela za Antikristom (Otk 13, 3). Kološane opominje Pavao: »Pazite da vas tko ne odvuče filozofijom i ispraznim zavaravanjem, što se oslanja na predaju, na počela svijeta, a ne na Krista« (Kol 2, 8). Naše usavršenje se ostvaruje prema Pavlu u izgrađivanju mističnog tijela Kristova (Ef 2, 21 sl.; 4, 12—16).

Bonhoeffer svraća svoju pažnju na drugu zajednicu, a u njoj na epohalnu društvenu emancipaciju (WE 216—221; hrv. 145—148). Hagiografe NZ takvo što ne zanima, oni vide u svijetu grešnu apostaziju od Boga, ni pošto punoljetnost. Bonhoeffera zapanjuje i apsorbira ta silna emancipacija jer sve u svijetu ide sad i bez Boga, tako da Bog nije više nigdje potreban, ni kao radna hipoteza, ni u vjerskim pitanjima.²¹ A kako može smetnuti s uma da je od Boga sve gradivo čime svijet gradi novo ljudsko društvo, da su od Boga i sve njegove sposobnosti kojima on to gradi, od Boga koji je sve stvorio, sve to svojom Providnošću upravlja i dalje stvara? Čini mi se da se B. osjeća nemoćnim pred svijetom jer ne vidi jasno kako bi svijetu te istine o Bogu dokazao, dok je svijet u svom bezboštvu potpunoma nepokolebljiv, svojom »Selbstsicherheit« (WE 216; hrv. 145). Feil tumači Bonhoefferovu misao tako da se objava i prava vjera ne protive punoljetnosti svijeta, ali da mu se protivi »religija« u lošem smislu riječi, valjda sa svojom metafizikom, individualističkom pobožnošću, apologetikom.

Mnoge će možda B. ipak privlačiti svojom idejom o nemoći, patnjama Božjim, s našom dužnošću da trpimo s Bogom, ignoriranim, zabačenim od svijeta. Kao da B. ima na pameti nešto slično onomu što je Isus izrazio ovim riječima: »A ja kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću privući k sebi« (Iv 12, 32), ili Pavlovu mistiku o patnjama (»Passionsmystik«): radovao se što može svojim patnjama nadopunjavati patnje Kristove za njegovo Tijelo, Crkvu (Kol 1, 24), što se snaga Kristova nastanjuje u

²⁰ WE 215. sl., 240, 258; hrv. 145, 161, 176.

²¹ WE 241. sl., 244, 245, 246; hrv. 161. sl., 164, 165.

njemu dok trpi za Krista (2 Kor 12, 8—10). Ivan gleda u svom *Otkrivenju* slavu i svemoć Krista Jaganjca, koji je bio zaklan. Ali nije biblijsko na čemu B. tako jako i isključivo insistira, na našoj nemoći u svijetu s nemoćnim Bogom.

U poganskoj Babiloniji, u kojoj je živio, dizao je Dt-Izaija svoju dušu baš svemogućem Bogu, našao je divne, ushićene, pjesničke izraze za svemoć Božju, u koju se uzdao. Sv. Ivan u *Tajnom otkrivenju*, knjizi o mučeničkoj Crkvi, piše o Kristu kao Vladaru nad kraljevima zemaljskim, Gospodaru gospodara, Kralju kraljeva (1, 5; 17, 14; 19, 16), okrunjenom mnogim krunama (14, 14; 19, 12). Da Bog trpi, to je izraz Bonhoefferov, nije biblijski. Ipak se pojam Božjih patnja u zadnje vrijeme jako širi. Prihvaća ga među protestantima osobito J. Moltmann,²² među katolicima J. Galot, profesor na Gregorijani u Rimu.²³ Mi se ovdje u problem patnje Božje ne možemo upuštati, osobito stoga što Bonhoeffer svoje izražavanje ne precizira, ne govori jasno kao o. Galot o »réalité de la souffrance de Dieu«. Sluga Gospodnji u Dt-Izaiji zna za silnu snagu patnje kao zadovoljštine za grijeha, a kome bi Bog dao zadovoljštinu? (Iz 50, 6 sl.; 52, 13—53, 12).

Sluga Gospodnji zna i za potrebu jasne, otvorene propovijedi, kojom će on ne tek utješiti narod, nego i pogane obratiti. A koja je nada Bonhoefferova od svjetovnog života što ga od nas zahtijeva, bez apologetike i bez polemike u saobraćaju s bezbožnim svijetom?²⁴ Nada se on ipak kad govori o *nadobudnoj bezbožnosti* i o *beznadnoj »religiji«*, ili da su bezbožnici bliži Bogu nego »religiozni« ljudi. Ali on to ne kaže kao da vidi u bezbožnosti klice prave vjere. Čitao je B. Schillera, koji uvidavno piše da se iz grijeha sve dalje i dalje rađa samo grijeh. Bonhoeffer polaže svoju nadu u sve ono što on nama preporučuje u našim odnosima prema svijetu: radikalno prilagođavanje, svjetovno življenje, nereligiozno tumačenje Božjih istina, trpljenje s trpećim Bogom. O tim preporukama već sam se izjasnio. Opetujem samo to da nas nereligiozna interpretacija biblijskih pojmova odviše udaljuje od Biblije, udaljuje od ispravnog shvaćanja Crkvene predaje, ne pruža nam pravi pojam trpećeg Boga.

U kristološkom himnu Fil 2, 6—11 govor je o kenozu Kristovoj, o nje-govoj poslušnosti do smrti, smrti na križu. No prisutan nam je prema himnu proslavljeni Krist, Gospodin. U himnu Kol 1, 15—20 opet je prisutan u Crkvi transcendentni Krist, po kojemu je i za kojega je sve stvoreno, koji je prema Ivanovu *Otkrivenju* alpha i omega, prvi i posljednji, početak i svrha svega. Nije posve istinito što B. prigovara »religiji«, da je Bog tu »Lückenbüsser«, zakrpa, tamo gdje nas je sve drugo izdalo, ili »Deus ex machina« sa sličnim značenjem (WE 181.230.242; hrv. 125.154.161). U svijetu u kojemu sam ja živio kao dječak i mladić, vjerovali smo u Boga koji ima u svojim rukama svaki atom našega bića, svaki čas našega života. Takvom smo se molili, ne kao zakrpi. Vjerujem da

²² J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München—Kaiser, 1972, osobito 184—267.

²³ J. Galot, *La réalité de la souffrance de Dieu*, NRT 2—1979; s potrebnim distinkcijama kratko i jasno u sažetku 244. sl.

²⁴ Usp. E. Feil, o. c., 17, b. 15, r. 8. sl.

je još takva pobožnost naših vjernika, i pripadnika drugih religija; takvom Bogu molio se i sam Bonhoeffer (WE 265; hrv. 181).

Ja stojim pun udivljenja pred njegovim herojskim raspoloženjima; kao da želi čitav svijet nositi na svojim ramenima da ga donese Kristu, vjerran Kristu do smrti. Ali o načinu tog apostolata može se imati drukčije mišljenje. Njegov pojam »punoljetnosti« svijeta kritiziraju i drugi, ne samo ja. Protestant D. Müller, inače za Bonhoeffera oduševljen, kritizira ga odvažno: »Neminovno valja razlikovati pretenziju na punoljetnost i stvarnu punoljetnost... To razlikovanje doista nedostaje kod Bonhoeffera.«²⁵ Ipak ima kratak ispravak u tom smislu i u Bonhoeffera (WE 221; hrv. 148).

»Tuzemnost kršćanstva«

I ta koncepcija Bonhoefferova nužno je predmet nereligiozne interpretacije biblijskih pojmova, što je pretežno teološka refleksija, nije u znatnoj mjeri jezikoslovno tumačenje. Teološkom refleksijom bili smo primorani korigirati druge pojmove Bonhoefferove, npr. neku njegovu odvratnost od promatranja Boga kao svemogućega. A ipak je prvi članak našega vjerovanja: »Vjerujem u Boga Oca svemogućega, stvoritelja neba i zemlje.« Protiv prejako isticane *tuzemnosti kršćanstva* navodim zadnji članak: »Vjerujem... u uskrsnuće tijela, život vječni. Amen.« B. tuzemnost naglašuje odlučno, često bez pridržaja. Govor je jednom o vjenčanju. B. hvali volju mladenaca da žive životom tuzemnim, da to smatraju svojom zadaćom i svojom srećom: »To je naša volja, to je naša ljubav, to je naš put« (WE 40 sl.; hrv. 32). Tako moramo, piše dalje B., svoj život na zemlji voljeti kao da je nekako s njime sve izbuljeno, sve propalo (WE 112). B. primjećuje kako on starozavjetno misli i osjeća, a dodaje: »Tko prenaglo i odviše direktno hoće da bude novozavjetan i osjeća novozavjetno, taj po mojem mišljenju nije kršćanin« (WE 112 sl.).

Naša je dužnost živjeti u bezbožnom svijetu. Kao ljudi, jer biti kršćanin znači biti čovjek (WE 244; hrv. 164). Valja nam biti zajedničarima patnje Božje u svijetu, njegove zabačenosti, prividne nemoći, u društvenom životu, u politici, u znanosti (WE 244; usp. 215 sl.; hrv. 164 sl.; usp. 145 sl.). Problem je Bonhoefferov što znači pripadati sav svijetu, tako da Krist nije više predmet religije, nego nešto posve drugo, zaista Gospodar svijeta (WE 180; hrv. 124). Svoju tuzemnost naziva B. dubokom tuzemnošću, koja je puna stege, u kojoj je uvijek prisutna spoznaja smrti i uskrsnuća. Samo u potpuno ovozemnom životu, misli B., nauči se čovjek vjerovati (WE 248; hrv. 167), živjeti u mnoštvu zadaća, pitanja, uspjeha i neuspjeha, biti bespomoćan, ne misliti na svoje privatne patnje, nego trpjeti s trpećim Bogom u ovom svijetu (WE 249; hrv. 167)! Bonhoefferovo angažiranje u bezbožnom svijetu nije nimalo kukavičko popuštanje, nije plitko i banalno, nego je, naprotiv, pravo mučeništvo. »Čekanje u neradu i tupo promatranje, to nije nipošto kršćanski stav« (WE 27:

²⁵ Dedo Müller, *Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums*, ThLZ 10—1961, 738.

hrv. 21). Kršćanina zovu iskustva na tijelu braće; Krist je trpio radi naše braće. To nas zove na rad i sućut (ib.). Nas se čudno doima Bonhoefferovo pitanje da li je SZ uopće pitanje u spasenju duše; jest, bar u knjizi *Mudrosti*, koju B. kao protestant ne smatra bogonadahnutom. B. dalje umuje da nije u pitanju drugi svijet, nego ovaj, kako se stvara, kako se uzdržava, kako se izmiruje (s Bogom) i obnavlja.²⁶ Što se diže iznad ovog svijeta, to nam je u Evandjelju rečeno za ovaj svijet, u biblijskom smislu stvaranja i utjelovljenja, razapinjanja i uskrsnuća Isusa Krista (WE 184; hrv. 126).

Druge će ovakvo Bonhoefferovo umovanje dirati u dušu. Dira i mene. Samo ja, dok o tome čitam, osjećam dvije teškoće. Prva je ova: koliko bi B. našao danas pristaša za toliko pregaranje u ovozemnom životu, u radikalnom prilagođavanju bezbožnome svijetu, u življenju svjetovnom? Ne bi li se većinom pokvarili u tako intimnom kontaktu s bezbožtvom? Druga je teškoća što veliki naglasak na ovozemnosti kršćanstva nije u skladu s NZ. Sam božanski Spasitelj, sv. Pavao i sv. Ivan i drugi pisci NZ stavljaju jasan i glasan naglasak na našu vječnu sudbinu, na naš vječni cilj. Naša je domovina na nebu, nemamo ovdje stalnog boravka, sada smo već nebesnici, stanovnici nebeskog Jeruzalema, koji sizali s neba, dok su grešnici »pozemljari« (Otk). Suvišno je navoditi nebrojene tekstove NZ o toj temi. Nije ni B. mogao biti slijep za tako evidentnu biblijsku istinu. Točno prema NZ mi Crkvu u najnovije vrijeme promatramo kao putujuću Crkvu. Ali baš iz grčkog naziva Crkve, *ek-klesia*, B. jednom zaključuje da smo »herausgerufene«, pozvani van iz svijeta.²⁷ Ali to on kaže kratko, regbi usput, dok odrešito pridomeće da se ne smijemo vladati kao povlašteni, nego kao ljudi koji potpuno pripadaju svijetu (ib.).

Na žalost, govor Isusov i njegovih apostola zvuči posve drukčije: da ne smijemo biti od ovog svijeta kao što ni on nije bio od ovog svijeta (Iv 8, 23; 15, 19; 17, 14.16). Ivan piše u svojoj prvoj poslanici kako herectici govore *ek tu kosmu* (jezikom svijeta), baš zato jer ih tako ljudi svijet radije sluša (4, 5). Zacijelo Ivanu ne bi bilo drago da ih nasljedujemo. A Petar nas ushićeno veliča, pišući da smo izabrani rod, sveti puk, da razglasimo slavna djela onoga koji nas pozva iz tame u svoje divno svjetlo (1Pt 2, 9). Potiče nas da nevjernicima otkrijemo što imamo i da i njih želimo učiniti zajedničarima istih Božjih blagodati. No kako ćemo njih privući u Crkvu, ako im ne pokažemo očito što će to za njih značiti, ako im nikako ne pokažemo da su na krivom putu? B. baš to tvrdi, da možemo samo bez apologetike i bez polemike postići njihovo obraćenje, tako da ne opovrgavamo njihovo, niti hvalimo svoje. Može se i jedno i drugo činiti bez ljubavi; to ne valja. Ali iznijeti razloge za vlastito uvjerenje i protiv tuđeg mišljenja, i to *sine ira et studio*, to je nužno pravilo dijaloga na svim mogućim područjima ljudskih razilaženja.

Tu dakako ima i psihologija i pedagogika svoju ulogu. Kod Bonhoeffera smeta to što njegova teologija nije stalna, nije sigurna. On u svakoj no-

²⁶ O tom predmetu usp. E. Feil, o. c., 211—213, 259—261, 368. sl. 275 sl. 314 sl.
²⁷ WE 180; hrv. 124? Bonhoefferova je etimologija, doduše, kriva, usp. K. L. Schmidt, *ThWbNT* 3, 355.

voj situaciji traži novo usmjerenje. Može se on tumačiti pravovjerno, dapače i katolički, može i vrlo liberalno.²⁸ U razgovoru s nevjernim svijetom, veli B., ne smije se izustiti zadnja riječ pred predzadnjom. Mi živimo u onom što je predzadnje, vjerujemo u ono što je posljednje (WE 113, 180; hrv. 85, 124). Prešućuje se »posljednje«, najvažnije, u pretpostavci da subesjednik još nije sposoban da to razumije. Ima, dakle, B. za dijalog praktičnih načela, samo što on katkad voli biti unilateralno odviše afirmativan.

Svoju distinkciju posljednjega i pretposljednega B. proteže i na arkan-sku disciplinu. Arkanska disciplina znači da se nevjernicima ne smije govoriti o svemu što se tiče naše vjere. U to B. općenito ubraja Crkvu, propovijed, sakramente, molitvu (WE 180; hrv. 124). Pošto se svijet grijehom pokvario, potrebno je i zastiranje, držanje u tajnosti (WE 115 sl.; hrv. 87). B. je kod toga mislio i na unutarnje doživljaje, snažne i duboke, ali diskurzivnom razumu nepristupačne. Zatvor u kojem se nalazio imao je svoju crkvu. Zvonilo se subotom navečer u 6 sati. Jako je to na njega djelovalo (WE 55 sl.; hrv. 41). Isto osjeća B. gledajući liturgijske čine, geste, izražaj lica bez riječi. Osjeća da se duhovni dojmovi, makar duboki, ne mogu uvijek intelektualno obrazložiti, što ipak ne znači da ih moramo ostaviti nepojmljivima nevjernom svijetu. Ne smijemo tek prerano tumačiti posljednje pred predzadnjim. O arkanskoj disciplini, ukoliko ima važnost u nereligioznoj interpretaciji biblijskih pojmova, raspravljaju D. Müller i E. Feil.²⁹ B. jasno razlikuje posljednje od predzadnjega u WE 112—126; hrv. 84—87. Kult izražava ono što je u našem vjerovanju posljednje. Odatle nova važnost navedenog razlikovanja.

John A. T. Robinson i nereligiozno tumačenje Božjih istina³⁰

John A. T. Robinson, od g. 1959. deset godina anglikanski biskup, sada opet profesor i znanstveni pisac u Cambridgeu, osobito se oduševio za Bonhoeffera; mnogo ga citira u svojoj najznamenitijoj knjizi *Honest to God*. Poznate su njegove riječi da će svijet tek za kojih sto godina shvatiti Bonhoeffera, s tim uspjehom da će stijene od toga pucati, stijene, tj. što se u Crkvi kroz stoljeća smatralo nedirljivim, nerazrušivim.³¹ Prihvaća što B. veli da u 20. stoljeću valja stvoriti nov oblik kršćanstva koji ne ovisi o premisama »religije«. Dakle, nešto novo, kao što je sv. Pavao stvorio nešto novo, kršćanstvo bez Mojsijeva Zakona, bez obrezanja.³²

Ja na to odgovaram da Pavlovo evanđelje nije od ljudi. Sam Pavao nam o tome svjedoči: »Obznanjujem vam, braćo: Evanđelje koje sam vam navješćivao nije od ljudi, niti ga ja od kojeg čovjeka primih ili naučih, nego objavom Isusa Krista« (Gal 1, 11 sl.). Zar mogu to posvjedočiti o svojoj teoriji Bonhoeffer ili Robinson? Ovaj se sebi u prilog poziva na

²⁸ Usp. R. Grunow, *MS* 12, 588 sl.

²⁹ D. Müller, o. c., 726—728; E. Feil, o. c., 393—396 i drugdje.

³⁰ O životu i radu biskupa Robinsona č. B. Mondin, *MS* 12, 706—716.

³¹ J. A. T. Robinson, o. c., 23.

³² *Ibidem*.

Bultmannovu demitizaciju Kristove preegzistencije, njegova Utjelovljenja, silaksa s neba i uzašašća, čudesnih intervencija itd. I Bultmann je, veli Robinson, uvidio da moramo tumačiti Evanđelje modernom čovjeku drukčije nego što se dosada činilo (ib. 24).

I Robinson utvrđuje s Bonhoefferom da se moderni svijet tako osamostalio da više ne treba Boga. Moramo imati hrabrosti da tu činjenicu primimo iz ruku Božjih, kao »God-given fact«,³³ Držeći se Sv. pisma moramo se drukčije izraziti. Iz ruku Božjih primamo sav Božji svijet, sa svim njegovm bogatstvima. Sve što ima čovjek u sebi da bi mogao biti gospodar svijeta dar je Božji (Post 1, 26—31). Apostazija od Boga nije dar Božji, premda jest nešto u čemu se moramo snaći. Čovjek postaje zreo, punoljetan (»mündig«, »come of age«), kad je čudoredno sazreo, zna otkuda je došao, vidi svoj cilj, prema kojemu snažnim koracima hrabro kroči. Punoljetnost koju moderni čovjek sebi pripisuje — bila bi prema Robinsonu ova sretna posljedica da se napusti naopaka predodžba Boga (kao svemogućega) te zamijeni s pravom slikom Boga koji svojom nemoći, svojim patnjama, osigurava sebi domenu i vlast. Ti Robinsonovi izvodi podsjećaju nas na Bonhoeffera. Nismo ostali bez odgovora ni bez potrebnih distinkcija. Zato o tome dosta!

Modernom čovjeku smeta svemoć Božja. On sam sebi prisvaja svemoć, dok je druga svemoć, kako on sebi utvara, suvišna. Ideja je Bonhoefferova kao i Robinsonova, da mora Božja nemoć u svijetu biti polazna točka prave vjerske interpretacije »religije«, Biblije, teologije. Robinsonu se sviđa Bonhoefferova misao da se moramo snaći u bezbožnom svijetu, ne boreći se protiv njegove punoljetnosti (*Honest to God* 39). Gdje nas Biblija tako uči? Robinson nam pruža jedan primjer. Citira Johna Mac Murraya, kako je tobože velik doprinos Židova religiji baš tamo gdje su religiju ukinuli. Radi se o Am 5, 21—25. U tom tekstu Amos osuđuje formalističko bogoslužje, lišeno pravde i pravice. Nije bio Amos protivnik pravog bogoslužja. Bio je pobornik čistog teizma i čistog eticizma, kao svi drugi proroci i čitavo Sv. pismo uopće.

S Bonhoefferom pita se i Robinson, kako može Krist postati Gospodin i onih koji ne vjeruju.³⁴ U tom kontekstu Robinson citira dva puta Mt 8, 17: da je Isus naše slabosti uzeo na se (usp. WE 242, 245; hrv. 161, 164). O tome piše R. u poglavlju s naslovom *Čovjek za druge*, u manjem odsjeku s naslovom *Što je Krist za nas u naše vrijeme* (75—83). Bonhoeffer zaključuje iz Matejeva teksta da nam samo mukotrni Bog može pomoći. »Religija« nas, veli B., upućuje u nevoljama na svemoć Božju, a Biblija na nemoć i patnju Božju. Moj ispravak bio bi ovaj: Biblija nas bezbroj puta upućuje na svemoć Božju, isto tako i na Božju ljubav, koja je išla daleko, do smrti jedinorođenoga Sina Božjega, do smrti na križu (usp. Rim 8, 31—39).

Bonhoeffer je zabilježio također nešto o transcenciji. Mi smo navikli pojam transcencije primjenjivati na Boga. Drukčije B. u ovom tekstu:

³³ Robinson, o. c., 38; usp. WE 215—218; hrv. 145—147.

³⁴ WE 231: »die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus«; hrv. 155; Robinson 70.

»U Isusovu 'životu za druge' jest njegovo iskustvo transcencije. Sve-
moć, sveznanje, posvudašnjost tek izviru iz slobode od sebeljublja, iz
življenja za druge sve do smrti... Naš odnos prema Bogu nije 'religiozan'
prema nekom najvišem, najmoćnijem, najboljem biću što ga možemo
zamisliti — to nije istinita transcencija, — nego naš odnos prema
Bogu jest nov život u 'življenju za druge'... Ne beskonačni, nedostižni
zadaci, nego naš bližnji kojeg u svagdašnjim prigodama susrećemo, to je
ono transcendentno« (WE 259 sl.; hrv. 177).

Bonhoefferov pojam transcencije nije posebe jasan. Gdje Robinson raz-
glaba koncepciju transcencije, on navodi nama već poznatog J. McMurraya.
Ovaj ne mari za transcenciju Božju, smatra transcenciju kate-
gorijom primjenljivoj svakom čovjeku, primarno naravnom, iskustve-
nom stvarnošću zajedničkog ljudskog iskustva. Robinson mu zamjerava
zanemarivanje Božje posebne transcencije, prihvaća pojam čovječe
iskustvene transcencije. Sad razumijemo i Bonhoeffera. On promatra
transcenciju kao kulminaciju ljudskog života u savršenoj ljubavi prema
bližnjemu. Robinson zgodno pojam naše transcencije spaja sa
svojim pojmom Boga kao krajnjeg i dubinskog razloga naše egzistencije.

A što ako bi se meni svidjelo biti i dalje »religiozan«? Robinson odgo-
vara s J. D. Godseyem, tumačem Bonhoefferove teologije, da bi to značilo
krivo shvatiti samo Evanđelje i ogriješiti se o »punoljetni« svijet (*Honest to God* 124). Nije tako. Bilo bi to samo tumačenje Evanđelja protivno
tumačenju Bonhoefferovu i još više Robinsonovu. No ovo nije sententia
communis među egzegetima, nije napose tumačenje katoličke Crkve.
Prema Bonhoefferu Crkva se kvarila u tzv. »religiji« kroz punih 19 sto-
ljeća (WE 178; hrv. 123), u nekim točkama, koje mi katolici smatramo
bitnima, nepromjenljivima. A o »punoljetni« svijet bismo se ogriješili
ako on bolje razumije Evanđelje nego mi. No mi vjerujemo da je crkve-
na egzegeza i teologija bila pod vodstvom Duha Parakleta. Godsey tvrdi
da ne smijemo ignorirati Bonhoefferov protest. Mi ga ne ignoriramo, ali
imamo pravo kritički ga promatrati, prema savjetu sv. Pavla: »Sve pro-
vjeravajte, dobro zadržite« (1 Sol 5, 21). Toga se držimo salva caritate
et reverentia.

Robinson pristaje osim toga uz engleskog biologista J. Huxleya, ukoliko
H. traži ukidanje supranaturalizma, tj. supranaturalističkog okvira. Još
nešto: Huxley je za religiju bez objave, Robinson s Bonhoefferom za
kršćanstvo bez »religije« (*Honest to God* 127).

U zadnjem poglavlju svoje knjige, o potrebnim promjenama (122—141:
Recasting the Mould) Robinson se opet vraća Bonhoefferu, koji hoće
da se prometnemo u ljude koji potpuno pripadaju svijetu (WE 180; hrv.
124). Na adresu nekog krštenika bilježio je B. u svibnju g. 1944: »Dok
odrasteš, stari seoski župni stan i stara građanska kuća bit će minuli
svijet« (WE 198; hrv. 135), i opet »kad odrasteš, lik Crkve bit će jako
promijenjen« (WE 207; hrv. 140). Te riječi ne zvuče strašno, ali su
Bonhoefferovi prijedlozi vrlo radikalni, tako da ih katolik globalno ne
može prihvatiti, ni mnogi protestanti bez pridržaja. Robinson navodi iz
WE još i ovo: »Crkva ostaje Crkva samo ako je tu za druge. Da započne,

mora sve što posjeduje pokloniti nevoljnima. Župnici moraju živjeti isključivo od dobrovoljnih milodara, eventualno vršiti koje svjetovno zvanje« (261; hrv. 178).

U svemu tome prijanjam uz dra Vidlera, o kojem čitam u *Honest to God* 135, da, priznajući Bonhoefferu nešto proročko, ne valja biti slijep za činjenicu da Bonh. vidi nešto odviše crno, drugo odviše svijetlo, i da skraćuje perspektive. Ja k tome primjećujem: da se neke njegove perspektive napose ne slažu s proročkom knjigom NZ, *Tajnim Otkrivenjem* sv. Ivana. — Čitajući Bonhoeffera, moramo biti svjesni da čitamo uvjerenog luteranca, koji ide za temeljitom reformom luteranizma, ne baš u smjeru prema katolicizmu, i da u WE imamo njegove misli, koje on u teškim prilikama u hitlerovskom zatvoru nije mogao potanko razraditi. Kako bi on to razradio na slobodi, u miru, kako bi možda nešto mijenjao u rapidnoj evoluciji svijeta do g. 1980. — o tome možemo samo nagađati. Robinson je u mirnoj slobodi po svoju precizirao ideje Bonhoefferove. Radio je na pojmu Božje ljubavi, Boga kao same čiste ljubavi. Ne prihvaćam sve Robinsonovo, ali je u Bogu-Ljubavi za njega, a i za nas, prava transcendencija, koje čovjek postaje zajedničar ako je sâm prema bližnjemu, s Kristom-Bogom, dušom i tijelom »čovjek za druge«.

P. M. Van Buren i »nereligiozno tumačenje Božjih istina«³⁵

Bonhoefferu i Robinsonu pridružujem Amerikanca Paula M. Van Burena. Ta trojica najviše spadaju skupa. Van Buren ne citira toliko Bonhoeffera koliko Robinsona, ali piše evidentno pod njegovim utjecajem. Koliko on voli Bonhoeffera, vidi se jasno iz pjesme njemu u čast, koju je pretiskao u svojoj knjizi. Duga je to pjesma od glasovitog anglo-američkog pjesnika W. H. Audena (r. g. 1907). Audenov bezizlazni pesimizam i upadni s time skupa optimizam glede budućnosti podudara se prilično s Bonhoefferovim mentalitetom.³⁶ Van Buren se nada da će svojim pisanjem opravdati Bonhoefferovo nereligiozno tumačenje biblijskih pojmova (str. 171). Kao što Bonh. neumoljivo priznaje modernom svijetu »punoljetnosti«, tako Van Buren neopozivo prijanja uz moderni sekularizam. On Crkvu upozorava na njezinu tešku odgovornost ako se tomu opire (str. 157—159). On dosljedno smatra da se sekularizirani kršćanin mora odreći metafizike.³⁷ Ni Van Burenu, dakle, »nereligiozno« tumačenje Biblije nije filološki komentar, nego je u prvom redu teološka kritika biblijskih i crkvenih pojmova.

Crkva se mora odreći još transcendencije, bića apsolutnoga. Osporavaju se crkveni oci ukoliko su spekulativni, metafizičari, prekomjerno zaokupljeni oko naravi Kristove, dak moderní čovjek promatra Isusa u povijesti u društvu ljudskom (40 sl.). Nek crkveni oci razumijevaju Isusa iz Nazareta pravovjerno, ali je njihova teologija u očima teologa ljevičara (Van Buren je jedan od njih) bijedno mitološka svojim izražavanjem, ako ne

³⁵ O Van Burenovu životu i radu usp. MS 12 (Suppl.), 717—726 (piše Dario Antiseri).

³⁶ P. M. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, SCM PRESS, 1963, 171.

³⁷ Robinson-Edwards, *The Honest to God Debate*, SCM Press, 1963, 249 sl.

sadržajem (55). Biblijski se pojmovi mogu interpretirati u kategorijama koje su bez značenja za sekularizirani svijet. Prihvatiti te kategorije značilo bi otkloniti bitno obilježje i usmjerenje suvremene misli (157). Zato je potrebna transformacija apostolske propovijedi. Čudno mi je što Van Buren kaže da trebamo prihvatiti formu, ali ne intenciju apostolske poruke (157 sl.). Evangeoske su formulacije kao izričaji bez koristi za sekulariziranoga kršćanina. Ako tko želi ostati vjeran kalcedonskoj definiciji, mora preinačiti njezin jezik (ib.).³⁸ Ma da je nicejska definicija obvezatna, najbolje je o njoj šutjeti, jer je tu nešto što se tiče transcendentnoga Boga, o kojemu ne znamo ništa, ne možemo ništa tvrditi niti zaniijekati (159—168).

Možda sam previše citirao iz Van Burena. Učinio sam to da se jasno vidi kako moderni sekularizirani svijet ne prigovara samo vjerskim formulacijama, nego samom sadržaju naše svete vjere. To je tzv. »nereligiozna interpretacija biblijskih pojmova«, koja se često udaljuje od stroge, brižne ezegeze biblijskih tekstova. A pravo razumijevanje biblijskih pojmova ovisi i o povijesno-filološkoj kritici. I na tom nam je području oprez od prijeke potrebe. Tko hoće da bude vjeran nauci o apostolskom porijeklu i o povijesnosti evanđelja II. vat. koncila (*Dei verbum* V, 18, 19), taj nikako ne može ići u korak s Bultmannom, koji je radikalno negativan. Van Buren pristaje uz Bultmanna,³⁹ hvali i bultmannovca Bornkamma.⁴⁰ Van Burenova egzegeza ulijeva nepouzdanje i time što se svjesno i odvažno osniva na anglo-američkoj analitičkoj lingvistici, koja nam npr. poriče mogućnost pristupa k transcendentnom Bogu, tvrdi da se vjerski govor ne može verificirati, ni logikom ni eksperimentom (14 sl.). Doduše, jest *ad rem* što analitična lingvistika opetovano od nas traži da mislimo bistro, izražavamo se jednostavno, ne služeći se neobičnim izrazima (15. 195 sl.), ali je neprocjenjivo važnije da naše riječi izraze točno nepomućenu istinu. A u tom pogledu Van Buren nedvojbeno griješi u svom opisu sekulariziranog svijeta (193—200).

Glavna tema Van Burenove egzegeze jest Isusovo slobodoumlje. Postalo je revolucionarno eksplozivno poslije pashalnog događaja. Van Buren obrađuje sve to slijedeći pravila ekstremno liberalne protestantske hermeneutike i anglo-američke analitične filozofije. To je nama već a priori sumnjivo. Ipak da pratimo Van Burena korak u korak! Njegovo je mišljenje da je Isus bio apsolutno neovisan o bilo kojem autoritetu. Već kao dječak, i poslije, o sv. Josipu, majci Mariji i braći svojoj (Mk 3, 31—35; Lk 2, 51). O samom Bogu kad je ispravljao Zakon Mojsijev, Zakon Božji (Mt 5). Nije tako. Nema ništa izvanredno u tome što je Isus, svjestan svog mesijanskog poslanja, afirmirao svoju samostalnost pred Marijom i Josipom. Nema ni u tome što je kao Mesija usavršivao Zakon Mojsijev u svemu gdje nije bio savršen, obvezatan za sva vremena (usp. Mk 10, 5—9).

³⁸ Van Buren ne želi jer je njemu formula »dviije naravi u jednoj osobi naprosto nepovijesna rekonstrukcija« (24).

³⁹ Van Buren, o. c., 118, b. 15, 18; 120, b. 18 (21). Usp. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1966, 7—17.

⁴⁰ Van Buren, o. c., 117, b. 14; usp. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer Verlag, 1968, 11—23.

Općenito možemo reći da Van Buren raspravlja o slobodi a da nam ne definira slobodu, ni u smislu starogrčkog pojmovanja, ni stoičkog mudrovanja, ni u duhu moderne demokracije. Bez sumnje, Van Buren se slaže s Epikletom da je sloboda *to mégiston agathón*, najveće dobro (IV, 2, 52). Ali je značajno što Dion Krizostom pripominje za svoje doba da ljudi ne znaju što znači biti slobodan (Or. 14, 1). Političke slobode u to doba nije više bilo, a što je unutarnja sloboda duha, to nije bilo po sebi razumljivo, ni filozofima koji su se razilazili u razna mišljenja.

Isus je bio prema Van Burenu revolucionarno slobodoljubiv. Čudno je onda što Isus ne osuđuje izrijeком tadašnje ropstvo, teške zakone o robovima, koje je car August još pooštrio. Kod Seneke čitam više u prilog robovima nego u Evandjelju, i to na više mjesta, najviše u čitavoj *Epist.* 47. Isti Seneka usudio se pisati protiv rimskih ratova, kojima su se podjarmljivali slobodni narodi (*Nat. quaest.* I, 5, 18, 4—16). Ustao je i protiv osvajača Aleksandra Vel. Nazvao ga je »*tumidissimum animal*«, silno nadutom životinjom (*De benef.* 1, 13, 1—3). O caru Klaudiju napisao je — ako je to njegovo — odmah nakon njegove smrti satiričnu komediju *Ludus de morte Claudii*. Drugi je naslov te komedije *Apocolocytosis* = »Potikvoljenje«: nije Klaudije postigao apoteozu, nego to da su ga otvoreno smatrali praznom tikvom.

Isus nije bio satiričar, pogotovo ne uvredljiv. Tako je više pridonio pravoj slobodi u svijetu, kad je istaknuo slobodu od grijeha, i samo tu slobodu (Iv 8, 32.36). Van Buren kao protestantski teolog, neko vrijeme i dušobrižnik, cijenio je sigurno slobodu od grijeha, ali je čudno što nju ne spominje. Dapače, tekstove o Isusovoj bezgrešnosti ne shvaća o njegovoj naravi, koja bi bila *sinproof*, grijehu nedosežna, kao što je koji aparat *waterproof*, vodi neprobojan (37). Isusovu bezgrešnost Van Buren vidi u saučešću i solidarnosti s grešnicima.⁴¹

O Isusovoj slobodoljubivosti Van Buren piše tako kao da je sloboda bila glavna tema u njegovim propovijedima. To ne može biti, na temelju jednog jedincatog teksta o slobodi. Teško je to shvatljivo i zato jer se hebrejska riječ o slobodu, *hufšá*, čita samo jednom u Bibliji (Lev 19, 20), i to o oslobođenju ropkinje. Općenito o slobodi, dakle implicite i o političkoj slobodi, o slobodi »*schlechthin*« nije govor ni u Gal 5, 1: »Za slobodu nas Krist oslobodi! Držite se, dakle i ne dajte se ponovno u jaram ropstva!« Radi se o slobodi od Zakona, nikako o slobodi demokratskoj.⁴² Pavao ne nastupa kao demokrat, nego kao branitelj etniko-kršćana, koje bi neki htjeli obrezati. Van Buren ima u svom tumačenju Isusove slobode previše pred očima moderno slobodarstvo. Glede sv. Pavla velim i to da on puno, puno zbori o spasenju, a da ipak sve njegove rečenice, baš o spasenju, ne tvore centralnu temu njegove ideologije. Tako ni Isusova riječ o slobodi nije centralna tema njegovih propovijedi. Smijemo u teologiji uzeti u obzir koju ideju, važnu današnjemu sekulariziranom svijetu, ali ne tako da svete riječi navlačimo na demokraciju, nego

⁴¹ Među one koji slobodnije pišu o Isusovoj nepogrešivosti spada i P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Benziger Verlag, 1969, 151—154.

⁴² Čudim se F. Mussneru, koji tumači Gal 5, 19 o slobodi »*schlechthin*«: *Der Galaterbrief*, Herder, 1977, 343.

da modernu misao uvedemo u svjetlo Božje. Inače bi bilo sigurno loše naše »nereligiozno« tumačenje biblijskih pojmova.

»Radikalni teolozi« i nereligiozno tumačenje biblijskih pojmova

Još nešto o »radikalnim teozizima«! Neka se nitko ne prestraši! Naziv uzimam samo iz studije talijanskog stručnjaka B. Mondina koji je svojoj studiji o Bonhoefferu dodao nešto o »radikalnim« teozizima. Oni su navodno slijedili Bonhoeffera.⁴³ Bonhoefferov utjecaj on opaža u dvjema strujama: a) u teologiji mrtvog Boga, i b) u teologiji nade. Prvoj priznaje Van Burena kao glavnog zastupnika. Teolozi nade prema njemu su uglavnom dva protestanta, J. Moltmann i W. Pannenberg, i dva katolika, J. B. Metz i E. Schillebeeckx. Svi ovi ne stvaraju novu hermeneutiku, nego novu teologiju. Istom u drugom redu imaju pred očima nešto hermeneutike. Ja im pojedinačno neću pristupiti. Uvjeren sam da je kod svih općenito Bonhoefferov utjecaj još prilično jak. Istina je da je on umro već prije trideset i šest godina, da je njegov oduševljeni sljedbenik biskup Robinson napustio svoju biskupsku službu i povukao se natrag u Cambridge, gdje je 1953. g. postao profesor. Čujem osim toga da je Van Buren dezavuirao svoju knjigu, iako ne znam u kojoj mjeri.

Ostaje ipak važno promatrati nova strujanja, njihov početak, njihov razvoj, njihove posljedice. Jedno nam pravilo ispravnog prosuđivanja daje sam Isus: »Po njihovim ćete ih plodovima prepoznati« (Mt 7, 15.20 par.). Činjenica je da su se neke postkoncilske krize izrodile iz »nereligiozne« interpretacije teologije. Idejna strujanja nisu kao neki potok u šumi koji tihano žubori i smiruje nam dušu estetskim uživanjem. Ona rađaju dobro, rađaju kadšto i zlo. Valja ih istraživati i ocijeniti. Bilo bi naivno tješiti ljude da će se iz svega, i iz zloga, napokon ipak iskristalizirati nešto divno.

Ja ću sada preskočiti teologiju mrtvog Boga. Kako je njezin glavni zastupnik Van Buren, pišući o njemu iznio sam dosta o njoj. A mjesto onoga što bih sada mogao ukratko dodati, moji čitatelji mogu naći u članku što ga je I. Fuček napisao opširnije i temeljito.⁴⁴ Teologija mrtvog Boga širi se u Americi, puno manje u Europi, osobito malo, gotovo jedva, kod nas. Ta teologija operira u egzegezi analitičkom filozofijom, neopozivističkom, kod nas malne nepoznatom. Zanima nas ipak što o toj teologiji kao svojoj piše J. J. Altizer: da, naime, hegelovska analitična evolucija traži da Bog nestane, da tek po smrti Božjoj čovjek može postići potpunu zrelost, da može uzeti na se sve odgovornosti, faktično postati kralj svemira. U 20. stoljeću ima, veli, tek jedan pristup dijaloga s modernim čovjekom. A to je prolaz kroz smrt Boga, kroz rasulo svakog smisla i stvarnosti, protivne radikalnoj imanenciji današnjeg čovjeka.⁴⁵

Etika se u radikalnoj teologiji jako ističe. I Bonhoeffer je prije rata sve do dana svog uhićenja pripremljao svoje životno djelo o etici. Iz njegove

⁴³ B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, *BiblTheolContemp.* 8. Queriniana, 1975: 421—427: *I teologi radicali*.

⁴⁴ I. Fuček, *Demitizacija slike o Bogu*, *ObnŽ*, 1972, 340—358.

⁴⁵ Citira Mondin, 425 sl.

je ostavštine njegov prijatelj J. Bethge, uređujući rukopise i razne fragmente, sastavio knjigu.⁴⁶ Ta se knjiga uz WE smatra najvažnijim Bonhoefferovim djelom. Ja svim radikalnim teolozima, kojih zanimanje za etiku raste, pripominjem da Isus nije samo »čovjek za druge«, već da je Sin Božji, jednak Ocu, koji se kao Sin Božji utjelovio. A kao ljudi za druge dužni smo raditi, ne samo za njihovo zemaljsko blagostanje, nego po primjeru Isusovu puno više za njihov vječni život. Njegovom pro-egzistencijom ne smijemo isključiti njegovu pre-egzistenciju.

McH. Cox je izmislio svoju političku teologiju, politički govor o Bogu. Razumije se da smijemo iz politike uzimati neke izraze i prispodobe, ali ne smijemo politikom posvjetovnjačiti svoj vjerski život. Uvijek isto: nereligiozna interpretacija Biblije i teologije može zaraziti dušu krivim pojmovima. Austrijski homileta D. Stinger izdao je g. 1905. knjižicu *Die Zeitung auf der Kanzel*; njegovo politiziranje na propovjedaonici bilo je bespriječno pobožna homiletika. Tako su i Pavlove prispodobe uzete iz športa, građevinarstva i vojničkog života samo odijelo njegove divne, duboke teologije.

Time završavam. Da svestrano odgovorim na pitanja kojih se Mondin dotiče, morao bih prepisati čitave traktate naše apologetike. U mojem kratkom prikazu ja sam se ograničio na Bonhoefferovu devizu nereligiozne interpretacije i na njegove bilješke u zatvoru. Uspoređivanje s njegovim starijim spisima predaleko bi me odvelo. Vidjeli smo kako sam Bonhoeffer priznaje da se glede spomenute iterpretacije nalazi (u zadnjoj godini svog života) u prvim mučnim počecima. Ipak opetujem, da mi je Bonhoeffer uvijek bio simpatičan zbog svojeg traženja istine, neumornim, požrtvovnim do smrti. Nadam se da mi nitko neće zamjeriti ako sam iz same ljubavi prema istini upozorio na ono što od njega ne smijemo prihvatiti, diveći se ipak njegovim plemenitim osjećajima i nastojanjima.

NICHTRELIGIÖSE INTERPRETATION BIBLISCHER BEGRIFFE

Zusammenfassung

Diese Regel Bonhoeffers, die weit mehr theologische Reflexion als sprachliche Uebersetzung leiten soll, gründet sich auf dem Barthischen falschen Begriff der »Religion«. Dem Verf. ist er sehr bedenklich. Er kritisiert als nich biblisch die verwandten Begriffe des religionslosen Christentums, seiner zu stark betonten Diesseitigkeit, der Mündigkeit der modernen Welt, auch die Abneigung von der Allmacht Gottes zu sprechen. Was Bonhoeffer davon sagt, ist aus seinem letzten Lebensjahr, als er sich darüber noch nicht klar war, fühlte, dass er sich sehr schlecht ausdrücke. Dazu passt sachgemässe Kritik, die der überaus edelmütige B. uns nicht verargen würde, viel mehr als aus seinen Sätzen Werbeschlagwörter zu bilden, oder mit Bischof Robinson zu behaupten, sie seien Tropfen, welche Felsen sprengen werden.

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Ethik*, München—Kaiser, 1975.