

OD NERELIGIOZNOG DO ATEISTIČKOG KRŠĆANSTVA

Jakov Jukić

Završetak religije i nastup nereligioznog kršćanstva

Nov i odlučan iskorak u smjeru definitivnog odvajanja kršćanstva od religije napravio je Dietrich Bonhoeffer, protestantski pastor i mučenik nacističkih logora, začetnik nereligioznog kršćanstva i teologije sekularizacije, čija poruka danas zacijelo najviše uzbuđuje i nadahnjuje futurološka razmišljanja o budućem izgledu kršćanstva.

Kad je napravljen, taj iskorak je bio već duboko ukorijenjen u barthovsku tradiciju i bez nje je zaista teško povijesno zamisliti pojavu nereligioznog kršćanstva. To priznaje sam Bonhoeffer kad piše da je upravo Karl Barth najviše ukazivao na pogrešku izjednačavanja kršćanstva s religijom, pa je dosljedno tome njegova najveća zasluga što je prvi od svih teologa započeo kritiku religije. Od dijalektičke teologije Bonhoeffer je dakle naslijedio doktrinu o protivnosti vjere i religije, kao i misao da autentična vjera znači osudu idolatrijskog duha religije i prekid sa svijetom religioznosti uopće. Zato Bonhoeffer odaje priznanje Barthu da je bio prvi koji je izrazio vrlo precizne ograde u odnosu na koncept religije i tako otvorio put oslobođenju kršćanstva od religioznih naslaga. Ipak, unatoč sličnostima i povijesnim vezanostima za isti kritički pristup religiji, Bonhoeffer će u mnogim važnim stvarima nadopuniti i nadmašiti barthovsko stajalište. Dapače, on smatra da Barth nije do kraja razradio i produbio započetu kritiku religije nego je stao na pola puta, došavši do nekog objavnog pozitivizma. Na mjestu religije stoji sada Crkva — što je po sebi biblijsko poimanje — no pogreška je u tome što je svijet na stanovit način odijeljen i prepušten sam sebi. Time suvremeni čovjek nije dobio odgovor na glavno pitanje: kako govoriti o Bogu u nereligioznom svijetu? To znači da se dijalektička teologija samo negativno odredila spram religije, a nije još pozitivno spram kršćanstvu; stoga ona doduše dovoljno uvjerljivo pokazuje zašto religiju treba odbaciti, ali ne pokazuje kako treba prihvatiti kršćanstvo bez religije.

Odatle različita ishodišta: u Karla Bartha teološko, u Dietricha Bonhoeffera pastoralno. Prvi je naime razradio jednu opću teološku teoriju o religiji, prema kojoj se religija pokazuje kao najsuptilniji oblik čovjekove pobune protiv Boga i čovjekova samo-potvrđivanja pred Bogom. Nasuprot tome, u Bonhoeffera nema neke slične opće teološke teorije, iz koje bi se onda izvodio zaključak o negativnom ustrojstvu religije, jer je njegova kritika religije proistekla iz posebne povijesno-konkretne situacije u kojoj je temeljno pitanje: kako učiniti vjerodostojnom kršćansku poruku u svijetu bez religije kakav je naš današnji? Ukratko, Bonhoeffer je prenio barthovsko kritičko shvaćanje religije u duhovno-povijesnu situaciju našeg vremena i time se mnogo više suočio s pastoralnim nego teorijskim problemima.

Zacijelo, u metodičkom pogledu Barth je još mogao govoriti o otklonu religije jer je pošao od teološke teorije, dok Bonhoeffer, polazeći od

sociološke činjenice opće sekularizacije, mora nužno govoriti o završetku religije, što očito nije ista stvar.

U odnosu na dijalektičku teologiju, nova je pozicija posve jasna: iščeznuće religije nije teološki zahtjev nego povijesna činjenica. Zato raspravljanje o nereligioznom kršćanstvu počinje s opisom te činjenice, koju nazivamo sekularizacija. Prošlo je vrijeme, piše Bonhoeffer, kad se ljudima sve moglo reći bilo teološkim bilo pobožnim riječima, prošlo je i vrijeme religije uopće. Mi idemo u susret nereligioznom vremenu; ljudi takvi kakvi su jednostavno ne mogu biti više religiozni. Pa ni oni koji se iskreno nazivaju »religioznima« uopće ne prakticiraju religioznost. To je zato što je čovjek danas naučio davati odgovore na sva važna pitanja bez Boga kao radne hipoteze; u znanstvenim, umjetničkim i etičkim pitanjima postalo je to toliko po sebi razumljivo da se čovjek gotovo više i ne usuđuje da to dovede u pitanje. No zadnjih stotinu godina isto počinje sve više vrijediti i za religiozna pitanja. Sve ide i bez »Boga«, jednako tako dobro kao i prije. Kao na znanstvenom području i na području ljudske egzistencije Bog se sve više potiskuje iz života. Jer, svijet je postao svjestan sebe i svojih životnih zakona. On je toliko postao siguran u sebe da to u nama stvara stanovitu nelagodnost. Stranputice i neuspjesi ipak ne mogu smesti svijet i skrenuti ga s njegova nužnoga puta i razvoja.¹

Ako je suvremeni svijet postao stvarno u tolikoj mjeri zreo, punoljetan, svjetovan i nereligiozan — što je zapravo isto — onda za kršćane nema drugog ishoda nego da pokušaju živjeti svoju vjeru zrelo, punoljetno, svjetovno i nereligiozno — što je opet isto. No, je li to uopće moguće i je li kršćanski? Odgovor Bonhoeffera je potvrđan, iako pun tjeskobnih upita: ako jednog dana postane jasno, kaže on, da neki religiozni »apriori« u čovjeku uopće ne postoji, ako u nama ne stoluje neutaživa potreba za religijom, nego je to bio povijesno uvjetovan i privremeni oblik čovjekova izražavanja, ako dakle ljudi postanu korjenito nereligiozni, a to je već manje ili više nastupilo, što onda to znači za »kršćanstvo«? Je li to završetak kršćanstva, a ne samo religije? Kako može Krist postati gospodar i nereligioznih? Postoje li nereligiozni kršćani? Ako je religija samo odijelo kršćanstva — a i to je odijelo u različitim vremenima izgledalo različito — što je onda nereligiozno kršćanstvo? Konačno, kako uopće govoriti o Bogu bez religije?²

Tražeći odgovore na sva ta pitanja, Bonhoeffer će istodobno prihvatiti kršćanstvo i nereligioznost. Zato mu se postojanje nereligioznog kršćanstva pokazuje kao pastoralno neophodno i teološki ispravno; pastoralno neophodno, jer za religiozno kršćanstvo u sekulariziranom svijetu zaista više nema mjesta; teološki ispravno, jer pojava nereligioznog kršćanstva nije samo posljedica nemogućnosti življenja religije u današnjem društvu nego i zahtjev izvornog kršćanstva. Stoga je Sv. pismo bilo nereligiozno mnogo prije modernih vremena. Kao u dijalektičkoj teologiji i ovdje religija nije više uvjet kršćanske vjere nego njezina povijesna zapreka.

•

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje, Pisma iz zatvora*, Zagreb, 1974, str. 123 i 145.

² Nav. dj., str. 123 i 124.

Premda u ovom kontekstu postaje donekle jasno zašto je nereligiozno kršćanstvo moguće i potrebno, nije još predloženo kako bi ono u stvarnom životu trebalo izgledati. U pismima iz logora nema u tom pogledu mnogo uporišta za šire razjašnjenje. Ipak, može se naslutiti da je nereligiozan kršćanin onaj koji se najviše približio osobi i životu Isusa Krista. Naš odnos prema Bogu, tvrdi Bonhoeffer, nije »religiozni« odnos prema nekom najvišem, najmoćnijem, najboljem biću što ga možemo zamisliti. To nije prava transcendencija. Naš odnos prema Bogu jest novi život koji se sastoji u tome da »živimo za druge«, da sudjelujemo u Isusovu životu. Transcendencija nije neka beskonačna, nedostupna zadaća, nego postojeći, dostupni bližnji; no nije to ni grčki lik bogočovjeka, »čovjek u sebi«, nego »čovjek za druge«, koji je zato razapet.³ Nova kristološka formula predstavlja dakle Isusa Krista kao čovjeka koji živi s Bogom kad umire za ljude, a kršćanina, koji ga nasljeđuje, kad se u žrtvi i ljubavi daruje za bližnje. Zato kršćanski moral nije ni »autonoman ni heteronoman, nego kristomatičan«.⁴

Posve praktički gledano, ovo načelo nereligiozne interpretacije kršćanstva zapravo je istoznačno načelu kristološke interpretacije, ali shvaćeno vrlo radikalno.⁵ Zato, nereligiozno kršćanstvo i nije ništa drugo nego neko čisto kristološko kršćanstvo. Na taj način kristologija opet postaje glavno mjerilo razgraničenja između istinitosti kršćanstva i zablude religioznoga. Međutim, nova se kristologija dosta razlikuje od one barthovske. Dok se Barth, kako smo vidjeli, zaustavio na objavnom pozitivizmu, koji znači jednostavnu tvrdnju i čisto teorijsko prihvaćanje Utjelovljenja i Božje onostranosti, dotle je Bonhoeffer pošao mnogo dalje i u konkretnom činu »biti za druge« otkrio srž nereligioznog kršćanstva. Najkraće: prvi se trudio da teorijski dokaže Utjelovljenje, drugi da ga praktički-povijesno pokaže.

U dosadašnjim izvodima o nereligioznom kršćanstvu namjerno smo više pažnje posvetili prikazivanju kršćanstva, a manje ili gotovo ništa shvaćanju religije. To je razumljivo, jer ni Bonhoeffer nije drugačije postupio: želio je biti prije svega navjestitelj novog lica kršćanstva, a tek onda i u ovisnosti o tome kritičar religije. S obzirom da nas, posve oprečno, jedino fenomen religije zaokuplja, obrnut ćemo redosljed i pitati: što je to religija i kakvo mjesto ima ona u sustavu nereligioznog kršćanstva? Pitanje nije sasvim bezazleno, jer u tom sustavu samo kršćanstvo biva sada definirano negacijom religioznih sastojaka u njemu.

Razasute po tekstovima, mogu se ovdje, s malo napora i pažnje, pronaći četiri oznake pojma religije.

Prvo, religija je metafizika. Doduše, Bonhoeffer nije poblizhe označio što misli pod riječi metafizika, ali je po svoj prilici u njoj vidio neku obranu onostranosti, nevidljivosti, beskonačnosti i apsolutnosti božanskog bića. Zamjerio je dalje toj metafizici što je sebe prikazala u pojmovnom liku

² Nav. dj., str. 177.

⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Munich, 1963, str. 316.

⁵ Gerhard Ebeling, *Die nichtreligiöse Interpretation biblischen Begriffe*, u *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, str. 90—160.



i time udvostručila udaljenost od čovjeka. Jasno, mučila ga je posebno Božja onostranost i nevidljivost, jer u Evandelju nije mogao pronaći da bi se radilo o onostranosti nego o ovome svijetu, o tome kako se on stvara, uzdržava, usklađuje sa zakonima, pomiruje i obnavlja; ono što je iznad ovog svijeta u Evandelju je prikazano radi ovog svijeta. Posljednjih sam godina sve više shvaćao, piše Bonhoeffer, duboku ovozemnost kršćanstva. Ne mislim na površnu i banalnu ovozemnost prosvijetljenih, poduzetnih, komotnih ili lascivnih, nego na duboku ovozemnost koja je puna stege i u kojoj je uvijek prisutna spoznaja smrti i uskrsnuća... Božja »onostranost« nije onostranost naše spoznajne mogućnosti. Spoznajno-teorijska transcendencija nema ništa zajedničko s Božjom transcencijom. Bog je usred našeg života onostran.⁶ Osim te neuhvatljive onostranosti, zabrinjavala ga je i nevidljivost božanstva, pa se pitao: kako ću ljudima propovjedati takve stvari? Tko to još vjeruje? Nevidljivost nas ubija. To besmisleno vraćanje na nevidljivog Boga ne može više izdržati ni jedan čovjek.

Vjerojatno da je Bonhoeffer s ovim izjednačavanjem religije i metafizike u stvari ciljao na stanoviti oblik povijesno odsluženog kršćanstva, a nikako na opći pojam religije u znanstvenom smislu riječi. Njegovo se naime stajalište poklapa u svemu s kritikom racionalističke teologije koja od Hegela pa na ovamo tjera kršćanskog Boga u daleku transcendenciju i tako postaje apstraktna spekulacija o nečemu što je bez realnosti i bez života. Upravo teologiju takva sadržaja nazvao je Bonhoeffer religijom. Suprotno tome, danas je doista teško naći nekoga tko bi — nakon brojnih sintetičkih i iscrpnih studija u fenomenologiji⁷ i povijesti religije⁸ — mogao još uznastojati na sličnoj tvrdnji i poistovjetiti religiju s metafizikom. Toga zaista nema. Jer, definirati religiju metafizikom može se samo u filozofiji, a ni to više nije ispravno jer danas znamo za potpuno materijalističke filozofije koje sustavno rabe tradicionalni metafizički rječnik. Zato treba reći da metafizika nije religijska nego filozofijska kategorija pa da metodički ne spada u područje religioznoga. Te su stvari u teoriji davno razjašnjene, što samo utvrđuje slutnju da u Bonhoeffera nije zasigurno riječ o pogreški ili krivoj namjeri nego radije o terminološkom nesporazumu: racionalizirana kršćanska teologija je nazvana religijom.

Drugo, religija je obilježena individualizmom. Na više mjesta Bonhoeffer će izjednačiti religiju s čovjekovom unutrašnjošću, savješću i intimnošću. U podtekstu tog individualizma stoji međutim dublje pitanje o osobnom spasenju duše, egoizmu i prikrivenom bijegu iz svijeta. Nasuprot tim svojstvima — koja bi označavala religiju — kršćanstvo gotovo ne postavlja pitanje o spasenju duše, kao ni moderni svjetovni čovjek. U Starom zavjetu središte svega je pravednost i kraljevstvo Božje na zemlji, a u Novom zavjetu misao da je samo Bog pravedan, a ne neka individualistička nauka o spasenju. Stoga Bonhoeffer zaključuje da kršćanstvo nije otkupiteljska religija, u kojoj bi naglasak bio stavljen s onu stranu

⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje, Pisma iz zatvora*, Zagreb, 1974, str. 125 i 167.

⁷ Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, str. 684.

⁸ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I dio, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, 1976, str. 496.

smrti. Otkupljenje u religijama obično znači oslobođenje od briga, nevolje, straha, čežnje, grijeha i smrti, oslobođenje koje će se zbiti u nekoj boljoj onostranosti. No da li je to bit navještenja Krista? Čini se da nije. Kršćanska se uskrnsa nada razlikuje od mitoloških očekivanja po tome što ona upućuje čovjeka na posve nov način na njegov život na zemlji. Zato kršćanin ne može poput vjernika otkupiteljskih mitova u krajnjem slučaju iz zemaljskih zadaća i teškoća pobjeći u vječnost. On mora poput Krista potpuno iskusiti zemaljski život. Ovozemnost ne smije biti ukinuta prije vremena. To povezuje Novi i Stari zavjet. Otkupiteljski mitovi nastaju iz ljudskih graničnih iskustava. No Krist zahvaća čovjeka u središte njegova života.⁹

Ovdje jednako kao i u prvoj oznaci religija je opet opisana tipično kršćanskim sadržajima, a ne terminima iz opće religijske antropologije. Reći naime da je temeljno svojstvo religioznosti individualizam znači zapravo obrnuti povijesnu istinu o religiji. Jer baš sva povijest svjedoči da je religija neki izrazito društveni i anti-individualistički pokret, u kojem se osobnost spašava i nestaje. Izuzevši neke izdanke visoke mistike u velikim religijama — islamu, budhizmu, hinduizmu i taoizmu — religija je utkana u najvećoj mjeri u društveni život zajednice; ona je točka maksimalne integracije pojedinca u sakralnu i društvenu općenitost. Zato je bilo moguće da neke moderne teorije u religioznosti vide još samo subjektivni vid socijaliteta. Kod takvog stanja stvari teško je danas braniti tezu o individualističkom karakteru religije.

Stoga, određujući religiju individualizmom jasno je da Bonhoeffer nije mislio na religiju uopće nego na pijetističko shvaćanje kršćanstva, koje navodi čovjeka da se povuče u svoju unutrašnjost i da zaniječe zemaljske realnosti. Takvo shvaćanje kršćanstva vrlo se često susreće u protestantskoj pobožnosti i raznim duhovnim tendencijama iz prošlosti, a označava, ukratko, svođenje vjerskog života na individualni odnos čovjeka i »njegovog« Boga. U pozadini — kao prvi i nezaobilazni motiv toga usmjerenja — skriva se jedna bolećiva briga za vlastito spasenje. Ta duhovna struja vuče svoje korijenje iz platonovske metafizike, dok se u socijalnom pogledu nadovezuje na građansku ideologiju prošlog stoljeća. Pijetizam je svojom nezainteresiranošću u odnosu na političko-gospodarske stvarnosti opravdavao građanstvo u njegovu »materijalnom« i »stvarnom« egoizmu i individualizmu. Tako je stanovita pobožnost utamničila Boga u osobno čuvstvo i unutrašnje iskustvo, prilagodivši se svakom pa i najgorem svijetu. U ovoj točki treba tražiti razloge Bonhoefferova odbijanja individualizma u kršćanstvu — koje on izjednačuje s religioznim sastojcima u njemu — i uvjerenja da je baš moderni svijet, punoljetan, zreo i nereligiozan, pozvan očistiti kršćanstvo od te individualističke perverzije koja s Kristovom porukom nema zaista nikakve veze.

Treće, u religiji je Bog uvijek moćan, a čovjek nemoćan, dok se u kršćanstvu stvar obrnuto postavlja. Ali prije toga, treba ovu treću oznaku religije staviti u odnos s prvom, jer ako je Bog onostran, nevidljiv, beskonačan, apsolutan, onda je on zacijelo i vrlo moćan. Stoga tamo

⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje, Pisma iz zatvora*, Zagreb, 1974, str. 152. i 153.

gdje čovjekova spoznaja ne može dalje ili gdje su zakazale ljudske snage, treba tražiti pomoć od božanstva, koja je redovito golema i bez ograničenja. Bog je u religiji svemoćan i razrješava sve snagom kojoj se ne može nitko oduprijeti. U kršćanstvu se međutim Bog na posve suprotan način pokazuje, jer nam daje do znanja da moramo živjeti kao oni koji kroz život prolaze bez Božje pomoći. Bog koji je s nama jest Bog koji nas napušta, poručuje Bonhoeffer. Pred Bogom i s Bogom mi živimo bez Boga. On je dopustio da ga potisnu iz svijeta na križ, jer je nemoćan i slab u svijetu. No Bog je upravo na taj način i jedino tako među nama i pomaže nam. U Evanđelju je jasno da Krist ne pomaže snagom svoje svemoći, nego snagom svoje slabosti, svoje patnje! U tome je bitna razlika između kršćanstva i ostalih religija. Religioznost upućuje čovjeka u njegovoj nevolji na Božju moć u svijetu: Bog je *Deus ex machina*. Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju; samo Bog koji trpi može pomoći. Stoga možemo reći da spomenuti razvoj prema zrelosti svijeta, zaključuje Bonhoeffer, uklanja krivu predodžbu o Bogu i oslobađa pogled na biblijskog Boga, koji i preko nemoći u svijetu dobiva moć i prostor.¹⁰

Nema sumnje da će nas, za razliku od predhodnih, tek ova treća oznaka religioznosti — kao božanske svemoći i čovjekove nemoći — staviti u nepriliku, pa je nećemo uspjeti predstaviti kao neku pogrešnu varijantu shvaćanja kršćanstva. Barem ne u tolikoj mjeri kao prethodne oznake. To je zato jer se s ovom trećom oznakom Bonhoeffer stvarno najviše približio kritici religije kao takve i, još važnije, što je s njom — ali sada okrenute u božansku nemoć i čovjekovu moć — otkrio originalnost kršćanstva u odnosu spram ostalih svjetskih religija. To ne znači da ovdje nema elemenata zastranjenog kršćanstva koji su nazvani religijom, ali je očevidno da se započeto proniknuće u tajne kršćanske novosti također nastavilo neočekivanom plodnošću.

Tako koncipirana kritika religije — obilježena svojom trećom oznakom — učinila je mnogo da se Bonhoefferovo gledište približi marksizmu, na način kako je svojedobno slična teološka kritika religije približila Bartha ateističkoj antropologiji L. Feuerbacha. Poznavaoци *Ranih radova* se sjećaju da je Marx na jednom mjestu u njima pisao o tome kako u religiji »ukoliko čovjek više stavlja u boga, utoliko manje zadržava u sebi«;¹¹ zato nemoćan i siromašan čovjek ima moćno i bogato božanstvo. Svojom nereligioznom interpretacijom kršćanstva Bonhoeffer se potpuno stavio na stranu te marksističke kritike religije, s obzirom da je okrenuo gornju tezu koja sada glasi: Bog se osiromašio u Kristu, da bi čovjek postao bogat u svjetovnosti. Šire rečeno, tako shvaćeni misterij Kristove smrti — kao čist obrat Božje svemoći u religiji — daje u zadnjoj konsekvenciji pravo marksističkoj kritici, jer prethodno izuzima kršćanstvo iz djelokruga negativne rasudbe religije. Dosljedno tome, kršćanstvo postaje na neki način eksteritorijalno u odnosu na svu dosadašnju kritiku religije, što znači da ga ona u svojem osporavanju uopće ne pogađa. Zato u misteriju Kristove smrti otkriva Bonhoeffer točku konvergencije između promaknuća punoljetnog čovjeka koji se oslobodio religioznog

¹⁰ Nav. dj., str. 125 i 161.

¹¹ Karl Marx — Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb, 1961, str. 221.

otuđenja i biblijske objave nejakog Boga u liku Isusa Krista. Preneseno u budućnost, vidjet će se bjelodano da tek onaj čovjek koji stvarno živi svoju moć i svoju nezavisnost u stanju je razumjeti paradoks da mu samo slabi i razapeti Bog može pomoći.

Napokon, četvrtu i posljednju oznaku religije moguće je sažeti u predodžbi o nečemu posebnom, odvojenom i naročitom. Suprotno, kršćanstvo nije obilježeno tom religioznošću — koja je u načelu uvijek nešto pojedinačno i osobito — nego sudjelovanjem u Božjim patnjama u svjetovnom životu. Svim kršćanima će biti dakle zajedničko spomenuto sudjelovanje u Božjem trpljenju u Kristu. To je njihova »vjera«. Nema tu, tvrdi Bonhoeffer, nikakvih religioznih metoda. »Religiozni čin« uvijek je nešto parcijalno, »vjera« je nešto cjelovito, ona je životni čin. Isus nas ne poziva na neku novu religiju, nego na život.¹²

Iz ovog teksta slijedi da bi religija već po definiciji bila neko djelomično i posebno područje života koje cijepa svu stvarnost na dva dijela: na sveto i svjetovno. Religija se znači odnosi na jednu pojedinačnu, nepotpunu i neobičnu oblast realnosti, a ne na njegovu potpunost i čitavost. Odatle razlika između kršćanstva i religije. Vjera je životni čin koji neopozivo upliće čitava čovjeka i njegov svijet, dok je religiozni čin uvijek nešto djelomično i individualno. Mnogi drže da je za Bonhoeffera bit religije upravo u tome »dijeljenju stvarnosti u narav i nadnarav, u nebesku i zemaljsku stvarnost, u Božje i ljudsko kraljevstvo, a bit kršćanstva u tome da izvan Krista nema druge stvarnosti«.¹³

To određenje religije dualizmom sveto—svjetovno ima očito svoje podrijetlo u srednjovjekovnom maniheističkom shvaćanju svijeta i protestantskoj političkoj teologiji, dakle u kršćanskim i evropskim izvorima, a ne u globalnom religioznom iskustvu. Suvremenim pak odvajanjem države i crkve, savjesti i gospodarstva, morala i slobode, dobrote i juridičkog poretka — taj se »kršćanski« i evropski dualizam u tolikoj mjeri uspostavio da prijeti istisnuti kršćanstvo na rub života i svijeta, premda uz njegovu javnu glorifikaciju. Protiv te hipokrizije i zloporabe, ustao je Bonhoeffer u svojoj kritici religije, ali koju je opet nepotrebno positovjeto s nedosljednostima i pogreškama u kršćanstvu. U svijetlu modernih etnoloških istraživanja o sveznanju božanstva¹⁴ i sakralnoj kozmobiologiji¹⁵ postaje neprimjereno definirati religiju spomenutim »kršćanskim« dvojtstvom. Jer, religiozni čovjek s olakšanjem i utjehom konstatira da on nije poseban »slučaj« u svemiru, rascijepan između svetog i svjetovnog, nego »normalna situacija«, čiju sudbinu jednako dijele ne samo ostali ljudi nego i sva vegetacija, životinje i zvijezde. Čovjek se spasava od stravične izolacije i neurastenije »individualizma« kad je uzdignut u jedan viši život univerzalnog reda. Ta jedinstvena biološka vizija svemira

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje, Pisma iz zatvora*, Zagreb, 1974, str. 165.

¹³ Tomislav Ivančić, *Ateističko kršćanstvo? — Teologija »mrtvog Boga«*, u *Bogoslovska smotra*, 41, 4, 1971, str. 368.

¹⁴ Raffaele Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive, L'onniscienza di Dio*, Torino, 1974, str. 162.

¹⁵ Josep Goetz, *Cosmos, Symbolique cosmobiologique*, Roma, 1969, str. 182.

— s čudnovatim analogijama — označena je terminom »kozmiobiologija«. U njoj postaje suvišno govoriti o bilo kakvom dualizmu jer je sav svemir podjednako oživljen i protkan sakralnim nitima, pa zato u njemu nema više svjetovnih prostora.

Zakružujući ovaj ogled o pojmu religije u nereligioznom kršćanstvu — koji sabire sve njegove četiri oznake i naše usputne četiri primjedbe — bit će uputno ponoviti kako je Bonhoefferu religija prije sinonim za neko naopako i iskrivljeno povijesno kršćanstvo nego za izvan-evropske velike religije; nesavršenosti i zablude kršćanstva istoznačne su općem pojmu religije. Zato se Bonhoeffer u stvari ne bavi toliko poviješću religija, misleći možda na grčku religiju ili mnoge druge nekršćanske religije kao što su brahmanizam, budhizam, taoizam i muslimanstvo; ono što njega zaokuplja jest nereligioznost današnjeg čovjeka koji nema potrebe za utočištem u onostranosti i bijegom u duhovnu unutrašnjost, pa dakle neće da se religiozno otuđi, a želi ipak da ostane kršćaninom. Ukratko, za Bonhoeffera religija nije jedan opći pojam, ona je posve određeni oblik vjerovanja, ona je osobito kršćanstvo u svojem protestantskom i katoličkom degenerativnom obličju. U središtu stoji ovo moderno pitanje: kako kršćanstvu naći pristup u svijest nereligioznog čovjeka? a ne ono tradicionalno pitanje: kakvo značenje ima kršćanstvo u usporedbi s religijama?

U prilog takva tumačenja religije neka posluži jedan njegov tekst iz zatvorskih pisama u kojemu on obaviještava prijatelja E. Bethgea da sada čita izvrsnu knjigu starog filozofa W. F. Ottoa *O bogovima Grčke*, o tome »svijetu vjere koji nije nastao iz njihovih briga i čežnji, nego iz bogatstva i dubine bitka«, kako se to kaže na koncu. Shvaćaš li, nastavlja on, da su za mene ta formulacija i takvo prikazivanje vrlo zanimljivi i da se — *horribile dictu* — manje sablažnjavam nad tako prikazanim bogovima nego nad izvjesnim oblicima kršćanstva? Čak gotovo vjerujem da bih te bogove mogao upotrijebiti za govor o Kristu. Ta je knjiga vrlo dragocjena za moje sadašnje teološko razmišljanje, završava Bonhoeffer.¹⁶ Nešto tako specifično religiozno kao što su vjerovanja naroda stare Grčke nisu ovdje uzeta za primjer religije nego za model onoga što je njoj posve suprotno, dotično za svjetovnost i nereligioznost.

U našem prikazu ostalo je mnogo toga još nedorečena i nejasna, unatoč dobroj namjeri da pojam religije u novom kontekstu što točnije odredimo. Ništa čudno, jer pažljiviji i pozvaniji tumači Bonhoefferova djela¹⁷ pri-

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje, Pisma iz zatvora*, Zagreb, 1974, str. 149.

¹⁷ René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, Témoin de Jésus-Christe parmi ses frères*, Tournai — Paris, 1967; Benkt-Erich Bektson, *Christus und die Religion, Der Religionbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart, 1967; Italo Mancini, *Dietrich Bonhoeffer*, Firenze, 1969; Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, vie, pensée, témoignage*, Genève, 1969; André Dumas, *Une théologie de la réalité, Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1968; E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer, Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München, 1971; Vladimir Mercep, »Nereligiozno« kršćanstvo Dietricha Boenneffera, u *Crkva u*



znaju da je vrlo teško pojasniti što je on zapravo podrazumijevao pod kategorijom religije. Kao da je slutio moguće nesporazume, pa se u pismima iz logora ispričava da je sve to o nereligioznom kršćanstvu rekao vrlo nespretno i loše, ali prilike u kojima je radio nisu bile sigurno prikladne za sintezu i sabranost. Osim toga, njegovo je djelo ostalo nedovršeno i nedomišljeno. Stoga se danas u teologiji o njemu mnogo raspravlja, bilo da ga hvale ili osporavaju. Budući da je sve ono što je napisao nezaokruženo i u odlomcima razbacano, neće biti lako njegovu misao o religiji organizirati u koherentni sustav. Prisilio nas je dakle da nagađamo i pretpostavljamo. Čini se da je to glavni razlog zašto je postao više inspiracija svojim ratobornim nasljednicima nego tvorac jedne jasne teorije o religiji.

Posljedice te neodređenosti brzo su izišle na vidjelo. Radikalna teologija i teologija »mrtvog Boga« uzele su Bonhoeffera za svojeg začetnika i preteču, premda je takav odnos očito proizvoljan. Jer program nereligioznog kršćanstva — kako ga zamišlja Bonhoeffer — ispunjen je bogatstvom dubokih slutnji i ostaje u krugu kršćanske teologije. Protivno tome, u radikalnoj teologiji — posebice u Th. Altizera i P. van Burena — ideološki sadržaj pojma nereligioznosti je takav da ne govori više o Božjoj nemoći nego o Božjoj smrti, pa tako potpuno izlazi iz prostora kršćanske teologije.

To međutim ne znači da suvremeni pokreti teologije sekularizacije i »mrtvog Boga« baš ništa ne ovise o idejama Bonhoeffera; vjerojatnije je da oni imaju uporište u mnogim nesporazumima i nedorečenostima njegova shvaćanja religije. Tako H. Cox započinje i završava svoju *The Secular City* izričitim pozivom na D. Bonhoeffera, opisujući vlastita razmišljanja kao pokušaj da se prihvati izazov i dalje razviju njegovi savjeti. Stoga Cox svesrdno podržava nastavak proučavanja teologije nereligioznog kršćanstva — iako je to danas postalo pomalo nekritičko i ideologijsko — primijenivši njezine sržne intuicije na kršćansku situaciju u američkim urbaniziranim sredinama. Slično se zbilo s J. Robinsonom, koji u svojem *Honest to God* zagovara potrebu istraživanja djela Bonhoeffera, posebno ona iz zadnjeg razdoblja njegova života. Očito da je Bonhoefferov zahtjev za uspostavljanjem sekulariziranog društva, nereligioznog govora o Bogu i svjetovne svetosti poistovjećene sa životom Isusa Krista kao »čovjeka za druge« — prvo i jedino nadahnuće J. Robinsona.

U P. van Burena pozivanje na teologiju nereligioznog kršćanstva je rijetko, ali po značenju presudno, premda ono u mnogome prelazi okvire teologije i uvire u vode ateističkog kršćanstva. Njegova metoda sigurno nije Bonhoefferova, ali njegova interpretacija može ipak služiti opravdanju Bonhoefferove nade — kako sam izričito piše na kraju knjige *The Secular Meaning of the Gospel*. U pitanju je dakle više neka radikalizacija i revizija teološkog programa nego čuvanje i razvijanje njegova

•
svijetu, br. 1, 1969, str. 22—36. i br. 2, 1969, str. 113—128; Tomislav Ivančić, »Nereligiozna interpretacija« kao preduvjet današnje evangelizacije prema Dietrichu Bonhoefferu, u *Crkva u svijetu*, 10, 4, 1975, str. 298—306.



neokrnjena sadržaja. P. van Buren je preuzeo od Bonhoeffera dva poglavita naputka: prvo, poziv na življenje u svijetu kao da Bog ne postoji i, drugo, ideal poistovjećenja s Isusom Kristom kao »čovjekom za druge«. Međutim, van Buren je obilato prekoračio te naputke, pa je teško pripisati Bonhoefferu sve krajnosti do kojih je on došao u svojoj teologiji. U njoj je naime ukinut paradoks izreke *etsi deus non daretur*, što znači da nismo pozvani da živimo u svijetu kao da Boga nema, nego smo prepušteni svijetu u kojemu on stvarno ne postoji. U toj perspektivi i Bonhoefferov »čovjek za druge« postaje samo povijesni Isus iz Nazareta, potpuni čovjek ovoga svijeta, iz čijeg života je Bog kategorički i do kraja isključen. Zato je »Bog umro«. U usporedbi s tim, pozicija Coxa i Robinsona mnogo je pozitivnija jer ona sadržava nedirnut spomenuti paradoks: Bog mora ustupiti mjesto Kristu, religija mora biti odstranjena iz kršćanstva, ali konačno i taj Bog i ta religija samo su kriva i lažna poimanja nekih izvornih kršćanskih istina.¹⁸ Nereligiozno kršćanstvo nije još postalo ateizam.

Odnos između teologije nereligioznog kršćanstva i njezinih suvremenih izdanaka može biti višestruko osvijetljen. Za nas je dovoljno ako u daljnjem izlaganju uspijemo pokazati kako upravo iz neodređenosti bonhoefferovskog pojma religije slijede mogućnosti opravdanja vrlo različitih teologija. U nekom smislu može se istodobno tvrditi da na izvoru svih modernih teologijskih avantura stoji misao Bonhoeffera, ali jednako da je ona od tih radikalnih teologija redovito zloupotrebjavana; tema o nereligioznom kršćanstvu doživjela je u naše dane živo zanimanje, ali uz cijenu mnogih prepravaka i pojednostavljenja. Povijest se dakle ponavlja. Kao što je nekada Barth bio osobno opravdavan za antireligioznu opsjednutost svojih protestantskih sljedbenika, tako danas Bonhoeffer mora biti decidirano odvojen od svih pretjeranosti teologije sekularizacije i teologije »mrtvog Boga«, koje se usprkos tome na njega pozivaju.

Zato je položaj Bonhoeffera u raspravama o religiji vrlo prijeporan. S jedne strane, on u religiji vidi više ili manje samo neke izrodene i izopačene oblike kršćanstva, dok se njegovi sljedbenici, s druge strane, na tu mogućnost istančane interpretacije religije odveć ne obaziru. S povijesnog gledišta može se činiti nepravednim, ali ostaje činjenica da upravo s Bonhoefferom počinje proces radikalne promjene u vrednovanju pojma religije i religioznoga. Ako je do sada religija bila ocijenjena kao pozitivna vrijednost, danas se ona sve više shvaća kao negativno i otuđujuće počelo naše kulture, kojoj se onda i kršćanstvo treba kritički suprotstaviti.

U sklopu tih okolnosti postaje jasno zašto je pojava teologije nereligioznog kršćanstva — sa svojim izvornim nedorečenostima i kasnijim radikalizacijama — dala daleko više povoda da se odbace povijesne religije nego što je bila poticaj očišćenju kršćanstva od svjetovnih egoizama i grijeha vlasti. Zar se dakle, unatoč dobrim namjerama, povijesni rascjep između kršćanstva i religije nije tom teologijom samo produbio?

¹⁸ Robert I. Richard, *Secularization Theology*, New York, 1967, str. 31.

Sekularizirano kršćanstvo i nastup nereligiozne misliologije

Nezakoniti nasljednici Bonhoeffera brzo su se podijelili u dvije skupine: jedni privučeni temom sekulariziranog kršćanstva, drugi temom »Božje nemoći« i »Božje smrti«; prvi bliži teologiji nereligioznog kršćanstva, drugi radikalniji i bliži suvremenom ateizmu. Teologija sekularizacije pretežno se kreće u bonhoefferovskom krugu traženja smisla svjetovnosti u kršćanstvu, iako joj je prvi impuls neosporno dao F. Gogarten, koji je između dva rata zagovarao teoriju o biblijskim izvorima sekularizacije; ono što mi danas doživljavamo kao sekularizaciju samo je konačni rezultat jednog dugog povijesnog pokreta čije podrijetlo treba tražiti u židovsko-kršćanskoj objavi. Naravno, ta će teologija sugerirati svjetovne odgovore, kao što je i pitanja postavljala u istom duhu, dok će tradicionalni metafizički rječnik nastojati pod svaku cijenu zamijeniti suvremenim političkim govorom. U takvom dvostrukom svjetovnom kontekstu, kršćanska zajednica dobiva slijedeće funkcije: *karizmatičku* (objava društvenih preobrazbi u tijeku, s napomenom da je odlučna bitka već izvojevana od Onoga koji oslobađa od zemaljskog ropstva); *služilačku* (ozdravljenje, pomirenje i liječenje povreda društvenog bića); *udruživalačku* (predstavljanje u zametku istine o ljudskom društvu) i *egzorcističku* (oslobođenje od idolatrije i arhaičkih nasljeđa koja truju društveni život).¹⁹ Dok je nekada religija iskupljivala od grijeha i obećavala vječni spas, kršćanstvo bi se danas trebalo zalagati za čovjekovo konkretno oslobođenje od političkog, kulturnog i gospodarskog ropstva u svjetovnosti.

Prema zamisli teologije sekularizacije kršćanska je Crkva dakle pozvana da djeluje u smislu pomirenja i promicanja društvene pravde, tražeći ukidanje granica između rasa, naroda, vjera, spolova, generacija i klasa.²⁰ Izvršavajući striktno tu društvenu obvezu, ona obećava dolazak autentične sekularizacije, koja je proizišla iz Biblije i suvremenih društvenih pokreta.

Premda je sekularizacija ponajprije sociološki pojam, ona u današnjoj perspektivi — kako smo vidjeli — postaje sve više teološki pojam. Na koji način? Pa time što se teologija ne zadovoljava samo da utvrdi kako je sekularizacija neizbježan proces u modernim društvima, nego pokušava dati teologijsko opravdanje tom procesu; zato, uostalom, sebe naziva teologijom sekularizacije. To opravdanje ona izvodi iz čudnovate podudarnosti suvremenog fenomena sekularizacije i povijesnog dinamizma biblijske vjere. Sekularizacija je shvaćena kao povijesni plod kršćanske vjere i ilustracija teološke teze o korijenitoj opoziciji vjere i religije, dotično ona počinje igrati ulogu ključa za tumačenje biblijske vjere u njezinoj razlici spram religije.²¹

Dok je u sociologiji sekularizacija rezultat stanovitog broja društveno-gospodarskih promjena, ona u teologiji postaje ništa manje nego povijesni proizvod kršćanstva. Stoga u teološkom pogledu fenomen sekularizacije

¹⁹ Harvey Cox, *La cité séculière*, Turnai, 1968, str. 150—186.

²⁰ Christian Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation, Essai critique*, Gembloux, 1972, str. 63.

²¹ Claude Geffré, *Le Christianisme et les métamorphoses du Sacré*, u zborniku *Le Sacré, Etudes et recherches*, Paris, 1974, str. 140—143.



savršeno odgovara biblijskom pojmu desakralizacije. Ipak, između desakralizacije poganskog svijeta, koja je obavljena židovsko-kršćanskom objavom, i modernog procesa sekularizacije, koji je pokrenut traženjem potpune autonomije za čovjeka, postoji neka razlika. Jer, ako Bog Izraelaca i Evanđelja nije stari Bog kozmičkih religija, tj. Bog plodnosti, besmrtnosti i opće harmonije, još je manje Bog čovjekovih društvenih želja ostvarenih u svjetovnosti. Na ta se razlikovanja, međutim, teologija sekularizacije odviše ne osvrće, jer suvremenu sekularizaciju izjednačuje s najboljom od svih sudbina za kršćane. Budući da je prema tome sam svijet, odbožanstven i svjetovan, proizvod vjere, on je, dosljedno, jedino mjesto gdje Bog govori čovjeku. Zato ono što bi danas najviše moralo obilježavati vlastitost kršćanske vjere, kaže nova teologija svjetovnosti, jest upravo to da se u njoj pitanje Boga ne može drugačije postaviti nego u obzoru sekularizacije svijeta i sve ljudske egzistencije.

Inače, ovu teoriju o modernom događanju sekularizacije prihvatila je teologija religije s neskrivenim oduševljenjem, kao obrazac svojeg bitnog mišljenja, umjesto da se zabrine nad općom situacijom nereligioznih ishoda u svijetu. Razlog tome optimizmu jest svakako u otvaranju nove šanse za budućnost kršćanske vjere, ako bi obećanim iščeznućem religije — kroz proces sekularizacije — ostao slobodniji prostor za nadolazak kršćanstva. Zato sekularizacija ne može više biti shvaćena samo kao neuklonjiva društvena činjenica, nego mora biti prvenstveno prihvaćena kao moralna dužnost kršćana. Radeći na sekularizaciji, kršćani promiču svoju vjeru.²² To usput otkriva razlike između teološke pozicije Bonhoeffera i njegovih učenika: za njega je sekularizacija povijesna činjenica suvremenog svijeta u kojemu kršćani pokušavaju naći smisao svoje vjere; za njegove sljedbenike, teologe sekularizacije, ona je čisto vjerska obveza, jer pospješuje i pomaže širenju kršćanstva u nereligioznim društvima. Ukratko: nismo nereligiozni jer smo postali svjetovni, nego smo svjetovni jer smo postali bolji kršćani.

Druga točka u kojoj se teologija nereligioznog kršćanstva razišla s teologijom sekularizacije jest različitost njihovih kristologija. No prije te različitosti ima neka njihova prvotna sličnost koja je sadržana u bonhoefferovskoj kristološkoj sintagmi »čovjek za druge«, od koje polaze, premda nejednako isključivo, jedna i druga teologija. Po toj bonhoefferovskoj liniji ulazi u modernu teologiju — više zbog nesporazuma nego dosljednosti — ona tako karakteristična crta osobite naklonosti prema svim zatvorenim antropološkim rješenjima u kristologiji. Međutim, dok je Bonhoeffer ostao vjeran kalcedonskoj definiciji Krista, u njegovih nasljednika uzima ta kristologija toliko maha da s vremenom u njoj ishlapljuju i zadnji jasni tragovi Božje prisutnosti u Kristu.

U tradicionalnoj teologiji sveze koje združuju kršćane s Kristom i omogućuju njihovo otkupljenje izviru svega iz Kristova božanstva; samo zato jer je on Bog, možemo mi kršćani biti otkupljeni i sjedinjeni u zajedništvo Crkve. Oprečno tome, danas se u teologiji sekularizacije

²² Claude Geffré, *La fonction idéologique de la Sécularisation dans le Christianisme contemporain*, u zborniku *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, 1976, str. 126—130.

ističe da je Kristova čovječnost, a ne božanstvo, ona sveza koja sjedinjuje kršćane u svjetovnosti i oslobađa za djelatnu zauzetost u svijetu. To je razlog zašto ljudsko bratstvo neće moći više biti utemeljeno na našem zajedničkom božanskom podrijetlu nego na Kristovoj osobi kao univerzalnom »čovjeku za druge«. Nema općeg bratstva božanskog posinovljenja, postoji samo opće ljudsko bratstvo u Kristu.²³ Od sada smo dakle više Kristova braća nego što smo Božja djeca. Doduše, nekome se može činiti da su takve teologijske suptilnosti nevažne, ali se obično kasnijim teorijskim i praktičnim razvojem pokaže kolike su goleme razlike bile skrivene u njihovim početnim razmimoilaženjima u mišljenju.

Na temelju baš te sekularizirane kristologije — koja je našla ishodište u bezazlenoj bonhoefferovskoj kritici religije — u naše je dane Kristova slika poprimila čudnovate obrise. U početku, s punim pravom, Krist je postao čovjeku uzorom istinite i stvarne ljubavi, povijesno utjelovljene, a ne neke generičke ljubavi, bez lica, bolesno mistične i zatvoreno-samo-stanske, koja vodi do bijega iz svijeta. U drugoj fazi, ta ljubav je izrazito pragmatička i potpuno zemaljska, jer je Krist sada primjer onoga koji je zaokupljen isključivo s ovom zemljom i njezinim problemima. Konačno, u trećoj fazi, Krist je već revolucionar, provokator moćnih i bogatih, društveni djelatnik, politički agitator, zagovornik klasne borbe, prevratnik, terorist i oružani ustanik. U postupku sekularizacije Krist se preobrazio u drugorazrednog borca za društvenu pravdu i zemaljsko oslobođenje. Zato više nije teoforičan nego filantropičan. Sličan postupak, iako manje izražen, zbio se također u drugim religijama, pa smo svjedoci, primjerice, čestih nastojanja da se budhizam interpretira u marksističkim pojmovima, a hinduistička božanstva shvate čisto svjetovno, što pokazuje u kolikoj mjeri je spomenuti fenomen sekularizacije široko zahvatio područja religioznosti u svijetu.

Kako je naše polazište fenomenološko, ne može se očekivati da sada izrekne bilo kakav kritički ili apologetski sud o teologiji sekularizacije i njezine kristologije. To, uostalom, i po struci pripada drugima. U našem ogledu htjeli smo samo ukratko upozoriti na neka tipična usmjerenja u logici razvoja te teologije i na posljedice što ih takva logika donosi za odnose kršćanstva prema religijama. Pokazalo se, osim toga, da jednako dijalektička teologija kao i teologija sekularizacije — tako različite po duhu i namjerama — vode k istoj idejnoj konačnici kad je u pitanju religija. Njihova je razlika naime u tome što u Bartha otklon religije biva obavljen u ime jedne isključivo teofaničke kristologije, a u sljedbenika Bonhoeffera u ime jedne isključivo antropološke kristologije, dok im je istovjetnost u jednakom radikalnom razlazu sa svijetom religije. Razotkriva nam se tako postojanje dvaju velikih suvremenih tokova teološke misli koje podjednako negativno ocjenjuju fenomen religije, iako su pošle od posve suprotnih izvornih točaka.

Sada je potrebno pokazati kako se rast svjetovnog mentaliteta i njegove teologije odrazio na odnose kršćanske vjere prema nekršćanskim religija-

²³ Raimundo Panikkar, *La sécularisation de l'herméneutique, Le cas du Christ: fils de l'homme et fils de Dieu*, u zborniku *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, 1976, str. 220—222.

ma, ali shvaćen prvenstveno u svojim konkretnim i praktičnim oblicima. Drugim riječima, želimo opisati stvarnu primjenu teologije na povijesnu zbilju odnosa religija u svijetu. Naravno, teologija sekularizacije dala je prvi i nezamjenjivi poticaj stvaranju jedne podudarne sekularizirane teologije navještanja kršćanstva u poganskim krajevima. Odatle paradoksalna pojava stvaranja i nereligiozne teologije religija i njezine svjetovne misiologije.

Mnogi teolozi tvrde da su kršćanske misije zapravo uvijek obavljale funkciju sekulariziranja tamošnjih društava, premda toga često nisu bile svjesne. Tako je navještanje vjere sa zahtjevima apsolutnosti neizbježno relativiziralo mjesne religije i njihova božanstva; zalaganje kršćanskih misionara za slobodu savjesti i vjere, njihova borba protiv sustava kasta i drugih struktura, koje su bile suprotne ljudskim pravima, stavljala je u pitanje važeći tradicionalni poredak; djelo odgajanja domorodaca u duhu kršćanskog univerzalizma jačalo je u njih svijest samostalnosti i poljuljalo stanovita etička, društvena i politička načela; konačno, rad u području javnog zdravstva i medicine donio je sa svoje strane promjenu tradicionalnog shvaćanja bolesti, koje je bilo obilježeno fatalizmom, budeći djelotvorniji odnos spram životnim nesrećama, jer bolest sada više nije primana samo kao »bič Božji«. ²⁴

Naivno je pomisliti da bi se moderna teologija religija i njezina misiologija mogle zadovoljiti s jednom ovakvom »nenamjernom« i »nesvjesnom« sekularizirajućom funkcijom kršćanstva u poganskim područjima, to prije što je stara misiologija obavljala tu funkciju uvijek onda kad nije obavljala svoju bitnu funkciju kristijaniziranja i spasavanje duša. Točnije, prema tradicionalnoj misiologiji ²⁵ zalaganje Crkve da se poboljšaju uvjeti života u teškim prilikama postojane društvene i gospodarske oskudice bilo je shvaćeno kao neka vrsta pomoćne i sporedne pobude u njezinoj glavnoj zadaći, a ta je, kako se zna, navještanje Evanđelja. Karitativna djelatnost, odgoj djece, njega bolesnika, tehničko i obiteljsko obrazovanje, rad u zdravstvu, poticaji za razvoj — sve je to u prošlosti bilo viđeno kao neka priprema za evangelizaciju nekrštenih i indirektno sredstvo u obavljanju misija. Glavno je ostalo navještanje kršćanske vjere.

Nova teologija misija — inspirirana idejama sekularizacije kao kršćanske vrednote — brzo je međutim preokrenula dosadašnji redosljed, pa ono što je bilo sporedno došlo je na prvo mjesto, kao glavno i jedino, a ono što je nekad bilo prvo sad je polako nestajalo.

U toj perspektivi zadatak misionarske djelatnosti bit će humanizacija društva i izgradnja boljeg svijeta, u kojemu će nestati razlike između bogatih kršćanskih i siromašnih nekršćanskih naroda. Jednako tako ni kršćanin neće biti više religiozan čovjek koji je utonuo u neizrecivi misterij svemira i božanstva nego angažirani djelatnik za dobro bližnjega i njegove budućnosti. S tog gledišta razgovor kršćana s drugim religijama pokazuje se kao neplodno povezivanje s mrtvim i preživjelim svjetonazo-

²⁴ Lesslie Newbigin, *Honest Religion for secular Man*, London, 1969, str. 18.

²⁵ Thomas Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission*, Freiburg, 1962, str. 630—658.

rima, umjesto da bude produžetak ljudskih traganja za dubljim i pravednijim ustrojstvom društva. Zato danas i nisu, kaže L. Newbigin,²⁶ jedino prave i vlastite točke odnosa kršćana i nekršćana njihove religije nego njihova zajednička ljudska dimenzija.

S tom tvrdnjom ušli smo u središte nereligiozne misiologije, koja sebi može pribrojiti mnoga poznata imena i teorije. Jedan od njih svakako je A. van Leeuwen²⁷ koji pokušava odrediti zadaću kršćanstva i kršćanskih misija u epohi tehnokracije. U povijesti svijeta vidi on ostvarenje procesa nezaustavljive i nepovratne sekularizacije, kojoj su temeljni poticaji došli od biblijske poruke. Tehnokratsko društvo zaokružuje taj proces u kojemu religija definitivno gubi svoju dosadašnju moćnu ulogu. Jasno, to se odnosi na kršćanstvo samo utoliko ukoliko ono nosi »religioznu odjeću«, a ne sekularizirajući duh. Zato je taj pokret bio smrtonosan za nekršćanske religije, dok je za kršćanstvo značio samo završetak njegove religiozne faze. Pošto dakle kršćanstvo nije više religiozno, ono može sada preuzeti ulogu kritičke svijesti spram tehnokratskog društva koje ga je povijesno oslobodilo za neočekivane pothvate i autentičniji život vjere.

Iz toga proistječe da je približavanje kršćanstva religioznim tradicijama drugih naroda u svrhu navještanja biblijske poruke bilo nužno sve dotle dok je zapadna kultura bila obilježena »religiozno«. Ali pojavom tehnokratske ere ta je pretpostavka postala nekorisna. Susret između kršćanske vjere i nekršćanskih religija ima zato danas mjesta ne na vrhu, na razini božanstava, nego u podnožju, na razini čovjeka, a sastoji se od zajedničke nestrpljivosti da se sagradi novi zemaljski grad. To je uzrok zašto nekršćanske religije ni na koji način ne mogu biti sudionici u dijalogu s kršćanstvom. Tko se u misionarskom navještanju nadovezuje na nekršćanske religije, taj zapravo čini potpuno antipovijesni pokušaj združivanja s drevnim tradicijama koje se nalaze u stanju raspadanja ili su već osuđene na propast.²⁸

Tradicionalnoj misiologiji prigovara van Leeuwen da je pretjerano svela svoju zadaću na religioznu dimenziju i zanemarila kratkotrajnu privremenost svih religioznih napora i ostvarenja; on također tvrdi da će u sudaru s realnostima tehnokratske ere u nekim dijelovima svijeta sve velike religije, kao što su budhizam, hinduizam i islamizam, jednostavno odstupiti. Stoga su posebno apsurdni i anakronistički pokušaji stvaranja zajedničkog ratišta svih religija protiv modernog sekularizma. Nasuprot tom nastojanju, zadaća kršćanskih misija u suvremenosti, nastavlja on,²⁹ bila bi navještanje cijelog Evandjelja cijelom svijetu po zalaganju cijele Crkve. To međutim može biti ostvareno samo pod uvjetom da se Crkva pridruži onim snagama koje su okrenute budućnosti, dotično da se ona istodobno odrekne dijaloga s nekršćanskim religijama i u zajedništvu sa snagama sekularizacije založi za jedan bolji i ljudskiji svijet.

²⁶ Lesslie Newbigin, *The Finality of Christ*, London, 1969, str. 46.

²⁷ Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte, Das Heil und die Säkularisation*, Berlin, 1966, str. 309—334.

²⁸ Nav. dj., str. 317 i 323.

²⁹ Nav. dj., str. 322 i 334.

Nije trebalo odviše dugo čekati pa da bude izrečena posljednja i najpri-
mjerenija riječ u ovom programu opće sekularizacije kršćanskih misija.
Taj završni dio programa kratko glasi: novi i jedini prostor kršćanskih
misija jest revolucija.³⁰ Kako je staroj misiologiji bio upućen oštar prije-
kor zastarjelosti jer da je »vođena na građansko-konzervativan način i s
antirevolucionarnim shvaćanjima«,³¹ posve je naravno bilo očekivati da
na vrhuncu toga razvoja sekularizacije misija upravo revolucija, kao
konačan čin društvene preobrazbe, postane jedina svrha aktivnosti nove
nereligiozne misiologije. Nepotrebno je ovdje isticati koliko slika te nove
misiologije zavisi od netom opisane kristologije, ali je svakako neophodno
pokazati kako obje završavaju ne samo u nereligioznost nego također
u nekakav nekršćanski humanizam koji se boji svoga imena. Riječ je
poblize o »kršćanskim strukturama«,³² koje označuju suvremenu pojavu
da kršćanski način mišljenja i temeljne odrednice u njemu uključene
doduše polako odstupaju iz javnog života, oslobađajući se svojeg kršćan-
skog oblička, ali samo zato da postanu stožerne točke jednog strukturalno
jedinственog načina doživljaja onih realnosti koje su zajedničke svim
ljudima. Novi svijet dakle neće biti nominalno i formalno kršćanski nego
strukturalno i bezimeno. Zato su izrično misionarske sve one društvene
djelatnosti koje podržavaju te zajedničke vrednote, bez obzira da li u nji-
ma stvarno sudjeluju kršćanski misionari ili privatni dobrotvorci, dobro
plaćeni poljoprivredni i gospodarski stručnjaci, požrtvovno zdravstveno
osoblje, spretni organizatori, pozvani tvorci zakonodavstva, školovani ide-
olozi i besplatni ratni savjetnici. Pošto je kršćanska misiologija odbacila
religiju, odustala je ona također od svojeg kršćanskog imena, da bi se
na kraju utopila u anonimnu misiologiju opće društvene pomoći siroma-
šnim i neprosvijećenim domorocima. Religija je otklonjena, kršćanstvo
je dobro skriveno u strukturama, ostalo je samo golo služenje nerazvije-
nim društvima.

Odbljesci tih novih teoloških i misioloških sadržaja počeli su se brzo
osjećati u međucrkvanim institucijama, posebno u Svjetskom savezu Cr-
kava (CEC) koji je osnovan u cilju promicanja susreta kršćanstva i razli-
čitih religija u svijetu. Iako je u njemu dosta dugo bio prisutan vlada-
jući utjecaj Bartha i H. Kraemera, danas se može već govoriti o prevlasti
drugih tendencija, dapače i onih koje mjestimice izviru iz čisto svjetovnih
poticaja. Preobrazba u institucijama bila je sigurno manje drastična nego
u teologiji, ali se u biti ipak držala slijeda razvoja nereligiozne misio-
logije.

Na Konferencijama Svjetskog saveza Crkava što su poslije rata redom
održavane u Jeruzalemu, Indiji, Hong-Kongu i Burmi osim razgovora
o odnosima između kršćanskih zajednica i službenih religija ističe se sve
više potreba suradnje sa svjetovnim skupinama radi zajedničkog nasto-
janja oko poboljšanja gospodarskih i društvenih uvjeta u svijetu. Tako
izvještaj iz Nagpura ustvrđuje da je u svim religijama jednako živa
svijest o zajedničkoj pripadnosti čovječjem rodu, što onda postaje temelj

³⁰ Georg F. Vicedom, *Mission in einer Welt der Revolution*, Wuppertal, 1969.

³¹ J. Ch. Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München, 1967, str. 313.

³² Heinz Robert Schlette, *Christen als Humanisten*, München, 1967, str. 48.

dogovora svih ljudi o neophodnosti nadvladavanja nesređenih prilika u globalnom društvu. Konferencija u Meksiku (1963) označava u tom pogledu prekretnicu u ekumenskoj tematici, jer su na njoj prvi put, s najvećom oštrinom i jasnoćom, postavljena pitanja sekularizacije. Razne povelje usvojene u takvoj prilici zahtijevaju da misionarsko navještanje pođe od konkretnih nastojanja modernog čovjeka i ponudi mu odgovor koji ide iznad privatizirane i pounutrašnjene religioznosti. Zato se ovi izvještaji ne obraćaju više isključivo religioznoj manjini nego svim ljudima koji se zalažu za bolji i pravedniji svjetski društveni poredak. Sudionici Konferencije u Kandyju (1967) ponavljaju misao da se osnova dijaloga nalazi u općoj ljudskoj solidarnosti i jedinstvu čovjekove povijesti, pa nam je dužnost voditi dijalog i s modernim svijetom.

Na raspravama u Uppsali (1968) izrijeком je priznat doprinos kršćana u počovječenju svijeta. Već na pripremnim sjednicama i onda na samoj Konferenciji postalo je jasno da se pitanje o svrsi misija sve više okreće prema humanizaciji svijeta, a manje prema nekršćanskim religijama. Ukoliko doprinose svjetovnim nastojanjima, nekršćanske religije su pozvane na suradnju s kršćanima. Naglasak je, znači, stavljen na svjetovna rješenja općih i područnih društvenih problema, a ne na njihovu religioznu pozadinu. Savjetovanje u Ajaltonnu (1970) priznaje da se dijalog danas ne može usko protezati na ljude iz religijskih ustanova ili na vjernike nego da moraju biti obuhvaćene također sredine sa svjetovnim vizijama i ideologijama. Konačno, susreti u Addis Abebi (1971) bili su posvećeni dijalogu kršćana s drugim religijama i ideologijama; u razgovorima o bitnim stvarima što se vode u pluralističkom društvu moraju sudjelovati sve ideološke skupine. Zajednička briga oko poboljšanja gospodarskih, društvenih i političkih prilika u svijetu, kaže se u izvještaju, očito traži i zajednički napor svih ljudi, što se može međutim postići samo ako se nadiđu religiozne i ideološke granice današnjeg svijeta.³³

U sažetku svih ovih teorijskih i praktičkih podataka o novom usmjerenju teologije religije i njezine misiologije jasno se pokazalo da u naše vrijeme kršćanstvo nije sklono nadovezati svoje navještanje na svjetske religije i religiozna iskustva modernog čovjeka, nego na njegove ljudske dimenzije i pregnuća da se stvori bolji svijet. Nema sumnje da će upravo to staviti kršćanstvo pred konačni povijesni izbor: ili će voditi dijalog s nekršćanskim religijama ili sa suvremenim svjetovnim ideologijama. Jedno i drugo zajedno sigurno neće ići, pa — pokazali smo to s mnoštvom uvjerljivih primjera — nikako i ne idu. Zato trećega puta nema, barem ne dotle dok posebni religiozni svjetonazor ne nestane u općenitosti sretne budućnosti, o čemu na žalost znanost o religijama može malo reći.

Osuda religije i nastup ateističkog kršćanstva

U trećem razdoblju razvoja teologije religija — kojem odgovara ovo naše treće poglavlje — dovedeni su do krajnjih konsekvencija svi dosadašnji sadržaji suprotstavljanja kršćanstva i nekršćanskih religija. Izišlo je dakle na vidjelo, u ekstremnom obliku, sve ono što je bilo nedorečeno

³³ Georg Evers, *Mission, Nichtchristliche Religionen, Weltliche Welt*, Münster, 1974, str. 183.

i skriveno u prihvatljivom teološkom izričaju. Tako je u prvom krugu ove linije razvoja, iščeznuće religije još uvijek shvaćeno kao neka činjenica u društvu u kojem za kršćane ima mjesta ako postanu nereligiozni kršćani; u drugom krugu ukinuće religije postaje već moralna obveza svih nereligioznih vjernika, jer je sekularizacija po posljedicama izjednačena s kršćanstvom; u trećem krugu religija je osuđena kao iluzija i negativna povijesna pojava, što znači da je sada od samih kršćana zani-jekana na ateistički način.

Takav se slijed s pravom mogao očekivati jer je bio posljedica jednog sve šireg svjetskog rascjepa između zatvorenosti stanovitog kršćanstva i njegove vrlo negativne ocjene religija. Ako je naime nestanak religija temeljni uvjet oživljavanja kršćanstva u suvremenom svijetu i njegova spasonosna pročišćenja u sebi, kako to tvrdi nereligiozna teologija, onda se položaj kršćanstva spram religija zapravo ni u čemu bitno ne razlikuje od položaja ateizma spram religija. Paradoksalno zvuči, ali se oboje podjednako trude da osiguraju čovjekovu sreću istjerivanjem religije iz svijeta. Zato također jednako očekuju od budućnosti definitivni nestanak religije. Opravdano je onda zapitati — što je po logici stvari trebalo prije ili poslije učiniti — nema li možda s kršćanskog stajališta ateizam ipak pravo kad pobija religiju i traži, na ovaj ili onaj način, njezino povijesno dokidanje? Odgovor s mnogih teoloških strana bio je čudnovato potvrđan. Stjecajem okolnosti dakle kršćanstvo i ateizam našli su se na zajedničkom povijesnom poslu poricanja bilo kakve svrhe daljnjeg postojanja religije u svijetu.

Od te neočekivane podudarnosti u djelovanju pa do poistovjećenja u idejama trebalo je napraviti samo jedan korak, jer ako kršćanstvo i ateizam isto čine, onda su u stvari isto. Zato djelujući kao ateizam, i kršćanstvo postaje neko ateističko kršćanstvo. Na njega se ubrzo nadovezala ideologija ateističkog kršćanstva koja smatra da je danas nužno biti ateist ako se želi autentično potvrditi i spasiti kršćanstvo. Kad bi Krist došao među nas, kažu oni, zacijelo bi u naše vrijeme bio više ateist nego vjernik.

Zagovornici ateističkog kršćanstva navode mnogo razloga za tu radikalnu preobrazbu. Upozoravaju da su prvi kršćani bili bliži vjernim ateistima nego religioznim poganima jer su odbacivali božanstva i nisu imali hramova. E. Bloch spominje da su upravo kršćani bili prvi nazivani *atheoi*, ali ne zato jer su kršćani nego jer su nereligiozni. Kršćani nisu prihvaćali poganske bogove i idole. Njihov Bog je čovjek Isus Krist. Osim toga, kršćanstvo je vjera koja traži angažman ovdje na zemlji, u vinogradu Božjem, u gradnji Božjeg kraljevstva; ono ne traži spas izvan zemlje, ono prihvaća spas darovan unutar naše sfere.³⁴

Tu neobičnu interpretaciju počela je uvažavati suvremena teološka refleksija, koja dolazi poslije »Božje smrti«, zato je ona redovito razgovor o kršćanstvu bez Boga. Premišljajući tradicionalne iskaze, ta teologija gotovo bez pridržaja usvaja ateističke kategorije S. Freuda i K. Marxa;

³⁴ Tomislav Ivančić, *Oblici molitve u nekršćanskim religijama*, u *Bogoslovska smotra*, 43, 1, 1973, str. 140.

ona naime uključuje primjenu njihove metode kritike ideologija, u smislu da kršćansku vjeru treba više shvatiti kao životnu realnost, jedan naročiti *praxis*, djelatnost milosrđa, nego sredstvo pribavljanja društvenih i ideoloških prednosti za vjernike. Misлити tako svoju vjeru znači vjerovati na ateistički način — kažu radikalni teolozi.³⁵ Odričući se dakle svake metafizike i dualističke teorije, kršćanstvo se »rastapa« u jednu etiku društvenog ponašanja, koja se jedino po motiviranosti razlikuje od etike nekršćana.

Nova teologija pokušala je, naravno, dati što preciznija tumačenja za svoj ateistički predznak.³⁶ Prema njezinu je pojašnjenju Bog, prije nego što je umro u modernom ateističkom svijetu, stvarno i jedino umro u Isusovoj smrti na Križu. Zato »Božja smrt«, koja u naše dane postaje neprijeporna povijesna činjenica, u stvari nije ništa drugo nego javno očitovanje onoga što je bilo dano — u načelu i na skriveni način — već u utjelovljenju i smrti Isusa Krista. »Božja smrt« dogodila se nepovratno i konačno samo u Isusu Kristu. Na koji način? Zacijelo time što se Bog utjelovljenjem lišio transcendencije i apstraktnog obilježja svoje naravi, pa je sada kao vrhovno biće »mrtav«, progнан, otuđen i protjeran u puste osamljenosti neba, ostajući neosjetljiv za ljudske patnje i sreću.

U novom teologijskom kontekstu Evangeoska poruka ima značenje objavljivanja smrti svemoćnog i zavidnog Boga Staroga zavjeta; svemoć je ovdje poistovječena sa zlom. Ako je Bog ljubav, on mora prestati biti svemogući Bog i otkupiti se u svojoj smrti: zato što nije ljubav nego svemoć. Sigurno da povijesno kršćanstvo nije dovoljno shvatilo sav domašaj Isusove smrti, posebno ne u tom značenju, jer je nastavilo opstojati u liku religiozne prisile božanstva nad čovjekom. Tek epoha potpune sekularizacije svijeta najavljuje napokon mogućnost pravog shvaćanja uskrasnog misterija. To shvaćanje je da se samo smrću svemogućeg i dalekog Boga ostvaruju uvjeti za otkrivanje izvorne čovjekove slobode i nezavisnosti. Baš u činu vlastita poništenja Bog objavljuje svoju neograničenu ljubav. Bog je iz ljubavi umro jer je želio da čovjek bude velik i sretan.

Na toj graničnoj crti teologija i ateizam postaju posve isto, s tom malom razlikom što je u ateizmu čovjek onaj koji zasniva svoje bezboštvo, dok prema radikalnoj teologiji to čini sam Bog. Ateizam je sastavni dio Božjeg plana jer mu je vlastita smrt utkana u misterični život. Zato suvremeni iskaz o »sumraku bogova« može istodobno značiti teološku kategoriju i ateističku krilaticu.

Iz takve teologije nužno je slijedila neka odgovarajuća kristologija, što je uostalom bio slučaj sa svim dosadašnjim teologijama. Međutim, u trećem krugu — ovom radikalnom i ateističkom — počinju već pomalo ishlapljivati antropološki sadržaji kristologije. Krist prestaje biti čovjekom i postaje neko kolektivno i bezimeno opće biće. S tim komunitarnim razdobljem kristologija pokušava nadvladati individualističke ostatke u

³⁵ Dorothee Sölle, *Atheistischer Glaube*, Freiburg, 1968, str. 58 i 77.

³⁶ René Marlé, *Panorama storico*, u zborniku *Ateismo e secolarizzazione*, Assisi, 1969, str. 31.



kršćanstvu koji imaju svoje podrijetlo u građanskim ideologijama i zaci-jelo su odsjev minulih vjekova.

U perspektivi radikalne teologije Krist ne dolazi više iz dubine vremena nego iz neizmernih prostora budućnosti; on je utjelovljenje zajedništva, skupni simbol neke utopijske i buduće nade čovječanstva. Radom u mra-vinjacima i kolektivima ljudi se međusobno združuju čvrstim i nevidljivi-m nitima zajedničarske sudbine, pripravljaajući tako putove kolektivnom Spasitelju ili mesijanskom narodu, u kojemu će svaki čovjek naći ispu-njenje po svojoj svezi s drugima i svima. S obzirom da je taj uspon kolektivnog božanstva čisto ljudski i bez dovoljnog pokrića neće se moći do kraja ostvariti izvan Isusa Krista koji je to već obavio, lomeći bez-obzirno granice među ljudima. Dosljedno, Isus Krist i nije ništa drugo do slika tog kolektivnog Spasitelja koji u stvari tvori ukupnost svih ljudi u njihovu radu i stvaranju. Redosljed je jasan: Isus Krist je naj-prije prestao biti Bog, onda nije bio više ni čovjek, da bi na kraju postao bezoblična milijunska masa, radno čovječanstvo na putu svoje dovoljnosti. To je razlog zašto se Isus Krist danas za mnoge pojavljuje kao radikalni i potpuni ateist. Dapače, neki su u kineskoj kulturnoj revoluciji i apoteozu asketskog kolektivizma nazirali obrise takvoga Krista. Dakle, Bog — to je čovjek novog zajedništva, komuniziran i materijalizi-ran, sveden na kolektivno biće iz budućeg vremena.³⁷

Tu ateističku kristologiju nije obvezno pratila pojava isto takve ateističke misiologije, premda se to iz mnogih razloga očekivalo. Ako ateističke misiologije još nema, ništa ne jamči da je do kraja stoljeća neće biti. Štoviše, ona je vrlo sigurna, jer su već ispunjeni svi potrebni ideološki uvjeti za njezino povijesno promaknuće. Doduše, nije poznato da bi negdje u svijetu kršćanski misionari stali na čelo borbenih odreda bez-božnika — u smislu radikalne teologije — pa gonjeni mržnjom na sve što je religiozno i nekršćansko počeli rušiti poganske bogove i kumire, sudjelujući tako u stvaranju novih ateističkih pokreta. Zaista toga nema, ali je moguće, poslije svega, zamisliti kršćane na tome poslu aktivne ateizacije društva i stvaranja uvjeta za dolazak svjetovnih poredaka.

Budući da je tim skrajnim iskazom teologija otvorila novi krug izbora, danas se ozbiljno počelo govoriti o ateizmu kao šansi za kršćanstvo. Spominje se da je sveti Pavao najslabije prošao u Ateni među bezbrojnim božanstvima. Povijesna i radikalna stvarnost kršćanstva puno teže prodire kroz niz idolatrijskih oblika nego kroz racionalno i prkosno odbacivanje svih bogova. Zato neki govore da je ateizam ipak veća prilika za kršćane nego kompleks suvremene religioznosti. Sigurno je da ateizam ne predstavlja potpunu slobodu od idola, ali su ateisti prema ovom stajalištu više od religioznih otvoreni stvarnosti pa zato i spoznaji Isusa Krista. Oni su često spremniji umrijeti u besmislu i očaju nego se predati u ruke lakim utjehama i iracionalnim rješenjima.³⁸ Kršćanstvo je po svojem nijekanju religioznoga blisko ateizmu, iako su povijesne prilike često znale zamračiti tu optiku. Uspoređujući dakle ateizam i religiju,

³⁷ Jean Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, Bordeaux, 1967, str. 34.

³⁸ Tomislav Ivančić, *Bog u potrošačkom društvu*, u *Bogoslovska smotra*, 43, 4, 1973, str. 380.

radikalni teolozi su danas spremni dati prednost ateizmu pred religijom jer smatraju da kršćansku vjeru treba još dosljednije očistiti od svih primjesa religioznosti i poganske mitologije. A upravo to čišćenje, kažu oni, može uspješnije obaviti ateizam od kršćanstva. S druge strane, uništavajući religiju, ateizam pripravlja putove kršćanskoj vjeri. Odatle obrat u zahtjevu: kršćani spram religiji moraju biti ateističkiji od samih ateista.

Kao posljedica takva isključiva usmjerenja, dijalog između kršćana i ateista danas nesumnjivo jača, ali na štetu dijaloga između kršćana i vjernika drugih svjetskih religija. Na trenutke se čini da su vjernici nekršćanskih religija manje vrijedne osobe od kršćana, često više potrebni naše pomoći i sažaljenja nego što su ravnopravni sudionici u duhovnom razgovoru zbližavanja. Teško je proricati budućnost, ali ima znakova da se takva situacija bitno mijenja i da dolazi vrijeme u kojemu će biti naprednije — pa i u običnom političkom smislu — razgovarati s jednim muslimanom ili hinduistom nego s evropskim dekadentnim ljevičarom. Lekcija od koje kršćani malo uče i još je brže zaboravljaju.

Od Bartha do ateističke teologije raste i širi se razdor između kršćanstva i religije. Iako je taj pokret bio prvobitno zamišljen kao neko oslobođenje kršćanstva od njegovih unutrašnjih religioznih sastojaka, nije mogao a da vremenom ne postane i pokret općeg suprostavljanja nekršćanskim religijama. Bolje reći, ako je uništenje religije uvjet kršćanske vjere, onda nije moguće zaustaviti osporavanje religioznoga na obrubu kršćanstva. Stoga se to početno teološko osporavanje religije nastavilo dalje logikom svojeg tijeka i zaustavilo tek na najnižoj razini: na kršćanskom ateizmu u kojemu religiozno — jednako u kršćanstvu i izvan njega — iščezava kao sržna čovjekova odrednica.

To zloguko naviještanje smrti religije nije se međutim obistinilo, ali se zato na primjeru poraza radikalne teologije — koja nije uspjela pridobiti niti jednog vjernika — u svojoj očitosti pokazalo da ni ateizam ni kršćanstvo u povijesti ne prolaze baš dobro ako nisu potpomognuti religioznim obličjem, bez obzira da li nastupaju odvojeno, kao donedavno, ili zajednički, sa zbrojem svojih nereligioznih sadržaja, kao danas — u kršćanskom ateizmu.



FROM NONRELIGIOUS TO ATHEISTIC CHRISTIANITY

Summary

In the first chapter are described the characteristic marks of nonreligious christianity in D. Bonhoeffer's theology. Greater attention, however, is paid to his definition of religion on four levels: as metaphysics, as man's inner life, as human impotence and as something separate from and outside of life. From this analysis it is obvious that D. Bonhoeffer presented religion primarily as a distorted and warped christianity.

In the second chapter are presented the consequences of such theological conception of the relations between religion and christianity as advocated by Bonhoeffer. That which in Bonhoeffer's theology remained inchoate and not thought out to its logical conclusions becomes explicit in his followers. The theology of secularisation was born which will reject religion even more radically as something extraneous to christian belief. The sources of this incompatibility are to be found in the diversity of the two christologies and the outcome is most clearly visible in missiology. Modern missiology prefers to enter into a dialogue with nonchristian peoples rather than to seek common grounds with their religions.

Finally, in the third chapter the last stage of separation between religion and christianity is analysed as seen in the phenomenon of atheistic christianity. From such a point of view the attitude of christianity towards religion hardly differs from that of atheism towards religion. Atheism and christianity become one.