

# OBVEZE CRKVE U NAŠEM VREMENU

Luka Markešić

## Obveza i aktualnost pomirenja

Pojam pomirenje, uzet ovdje u širem smislu, spada u glavne biblijsko-teološke izraze.<sup>1</sup> I ako bismo kritički tražili središte kršćanske vjere, bila bi to poruka pomirenja, tj. ostvarenje punoga zajedništva (koinonia) Boga s ljudima i ljudi međusobno (usp. Lk 4, 18—19; 2 Kor 5, 17—21; Rim 4, 10 sl; 5, 1—11; 11, 15; Ef 1, 3—33; 2, 14—22; Kol 1, 15—23). Kršćanski misterij, kaže Krizostom, ima svoj vrhunac u pomirenju, koje ima svoj izvor u apsolutno nezasluzenoj ljubavi Božjoj prema čovjeku, čiji se plod očituje u nastajanju novog čovječanstva, međusobno pomirene braće u svijetu.<sup>2</sup> Ova poruka »pomirenja« pretpostavlja činjenicu duboke rascijepljenosti, razdora i neprijateljstva u ljudskoj zajednici kao izraza sveprisutnosti prvoga pada s dubokim individualnim i društveno-povijesnim posljedicama (Post 3—4; Rim 1, 18—32; 5, 12—21).

Obnova i pomirenje sa svojom biblijskom porukom<sup>3</sup> i danas su aktualni, jer i nakon dužeg vremena prisutnosti Kristova evanđelja u svijetu i izgradnje Crkve kao »sakramenta ili znaka i oruđa najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda«<sup>4</sup> svijetom vladaju razdor i neprijateljstvo. Zbog toga je tema pomirenja neiscrpljiva. Mi ćemo se ovdje zadržati samo na nekim, po našem mišljenju religiozno i društveno važnim aspektima pomirenja.

## Pomirenje među institucijom i zajednicom u Crkvi

U pojmu Crkve kao »institucije« podrazumijevamo stalne i čvrsto oblikovane forme crkvenog života koje se pojedincu nameću već »unaprijed« i »odozgor« kao već određene točke. Pri tome treba jasno razlikovati one institucionalne elemente crkvenoga života koji potječu od samoga Isusa Krista (riječ evanđelja, sakramenti i crkvene službe kao takve) od onih institucionalnih elemenata koji su nastali tijekom povijesti Crkve (kurija, kaptol, župa itd.). Uz to opet valja razlikovati »hijerarhiju slojeva« tog institucionalnoga života Crkve: riječi evanđelja i sakramenti prve su i normativne institucije, crkvene službe su određene za »služenje« izgradnji Crkve na tim temeljima (conditio sine qua non); druge pak, povijesne institucije bile su potrebne kao čvrste forme crkvenog života samo za određene povijesne situacije u Crkvi.<sup>5</sup> No, povijesno-situacijske oblike poprimile su također i riječi evanđelja, sakramenti i osobito crkve-

<sup>1</sup> Usp. Chr. Duquoc, *Reale und sakramentale Versöhnung*, u *Concilium* 1 (1971) 11; J.—M. Tillard, *Das Brot und der Kelch der Versöhnung*, u *Concilium* 1 (1971) 18.

<sup>2</sup> Usp. Ivan Krizostom, *In Epist. II. ad Cor, hom. XI*, 2—3.

<sup>3</sup> Usp. Pavao VI, *Apostolorum limina* (23. V. 1974).

<sup>4</sup> Dogm. kost. *Svjetlo naroda*, I, 1 (unaprijed skraćeno: SN).

<sup>5</sup> Usp. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1970, 118—120.

ne službe — tako da je često teško razlikovati »bitno« od »nebitnoga« u tim institucijama. Zapravo ono »bitno« se događa i ostvaruje upravo kroz »nebitno«, kao što se spasenje Božje kao takvo objavljuje upravo kroz povijest.<sup>6</sup> I u tom je šansa i opasnost ovih institucionalnih elemenata u povijesnom tijeku — šansa da izgrađuju povijest, opasnost da ih ta povijest apsorpira i uništi.

Općenito je prihvaćeno mišljenje o grešnosti pojedinca u Crkvi. Ta se grešnost gleda pojednostavnjeno individualistički kao što se najčešće gleda i samo spasenje od grijeha. Naprotiv, govoriti o prisutnosti grijeha u institucionalnim (povijesnim) oblicima crkvenog života bilo je skandalozno. A ipak je to istina, makar i gorka, da se grijeh javlja također i u institucionalnim oblicima. Riječ evanđelja i sakramenti ostaju, istina, po sebi imuni od grijeha, ali oni povijesni oblici u kojima se oni nalaze i prenose nisu imuni. Crkvene službe koje su povijesno oblikovane prema svojim nosiocima mogu biti stvarno obilježene grijehom čije se posljedice izražavaju u raznim oblicima i mogu imati velike utjecaje na širu crkvenu zajednicu. Zbog toga se može govoriti ne samo o grešnicima kao pojedincima u »svetoj Crkvi«, nego i o »Crkvi grešnika« odnosno »grešnoj Crkvi«.<sup>7</sup> I zato je opravdano govoriti o potrebi pomirenja u institucionalnom životu Crkve, a ne samo o potrebi »pomirenja« pojedinaca u Crkvi. Štoviše, moramo biti realni i priznati: da nema pravog pomirenja u pojedincu bez pomirenja u instituciji, i da i ovdje vlada zakon interakcije. Zbog toga, istodobno s mijenjanjem pojedinaca treba mijenjati i strukture, odnosno institucije Crkve koje su također prožete stvarnošću grijeha.<sup>8</sup>

Mogućnost i potreba mijenjanja oblika crkvenih institucija — a kod čisto povijesnih crkvenih institucija mogućnost i potreba njihovog ukidanja, odnosno stvaranja novih — proizlazi iz same unutrašnje naravi kršćanstva kao »religije apsolutne budućnosti«.<sup>9</sup> Odatle proizlazi zahtjev za demitologiziranjem onih institucionalnih oblika u kojima se grešnom težnjom došlo do apsolutiziranja konačnoga, što je dovelo do sablažnjivog pobožanstvenjenja samih ustanova. U stvari, vremensko je i kulturno oblikovanje nepromjenjive praporuke Crkve nužno promjenjivo, i to paralelno i u povezanosti s ljudskom duhovnom poviješću.<sup>10</sup>

Ne smiju se nipošto zatvoriti oči pred jednom očitom činjenicom »distancirane crkvenosti« (T. Rendtorf)<sup>11</sup> i »kritičke distancije« prema Crkvi<sup>12</sup> kod mnogih današnjih kršćana, osobito omladine, upravo zbog neprihvat-

<sup>6</sup> Usp. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg, 1967, 37—43.

<sup>7</sup> Usp. SN I, 8.

<sup>8</sup> Usp. SN IV, 36.

<sup>9</sup> Usp. K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, u *Zur Theologie der Zukunft*, München, 1971, 149—159.

<sup>10</sup> Usp. G. Baum, *Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen*, u *Concilium-Kongress 1970 (Die Zukunft der Kirche)*, 98; A. Rosenberg, *Das Experiment Christentum*, München, 1969, 51.

<sup>11</sup> Usp. M. Sievernich, *Wann ist man kirchlich?*, u *Diakonia* 3 (1975) 150—511; H. Schilling, *Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«*, u *Diakonia* 2 (1975) 92.

<sup>12</sup> Usp. R. Bleistein, *Die Kirche von gestern und die Jugend von heute?*, Würzburg, 1972, 30.

ljivosti nekih oblika crkvene institucije, koji za njih nemaju nikakvu ulogu u izgradnji vjere, nego je naprotiv priječe.<sup>13</sup>

Međutim, kritiziranje postojećih crkvenih ustanova ne smije voditi odbacivanju institucije kao takve, jer bi se tada Crkva prepustila slučaju i samovolji pojedinaca i naivnom povjerenju u snagu spontanosti, te bi se time omalovažila važnost organizacije u izgradnji Crkve. Moderna sociologija potvrđuje institucije i organizacije u društvenom životu (A. Gehlen, H. Schelsky): institucije u društvu »rasterećuju od pritiska pri odluci«, stabiliziraju čovjekovo vladanje, čuvaju ga od samoubilačkog subjektivizma i oslobađaju za pravu slobodu.<sup>14</sup> »Kritička sloboda« ne smije zato voditi uništavanju nego oblikovanju takvih institucija koje omogućuju pravu slobodu čovjeka. Neki pak smatraju da se i sama »kritička sloboda« treba institucionalizirati »ako želi dobiti maksimalnu obvezatnost i efikasnost za svoju društveno-kritičku zadaću.«<sup>15</sup> I zato institucija može biti nositelj kritički odgovornog djelovanja, a ne samo anti-pod kritičkom mišljenju pojedinca i predmet kritičke pažnje i protesta slobode odraslog čovjeka.

Obnova prijašnjih crkvenih institucionalnih oblika života i stvaranje novih tradicija danas se pokušavaju ostvariti formiranjem Crkve putem manjih (baznih) ili većih (mjesnih) zajednica.<sup>16</sup> U pojmu Crkve kao zajednice glavni je naglasak na temeljnoj jednakosti i jednakom dostojanstvu svih članova, na izgradnji osobne vjere, ljubavi i nade u Isusa Krista i Božje kraljevstvo. To zapravo znači izgradnju Crkve »odozdol«, »demokratizirane« Crkve. Ovdje više nije glavni naglasak na klerikalnom sloju Crkve, na službeničkoj Crkvi, koja je u prošlosti bila »crkva u Crkvi« s posebnim privilegijima tako da je cijela Crkva imala »klerikalno« obilježje. S izgradnjom Crkve kao zajednice nameće se zadaća »deklerikalizacije« Crkve. O takvoj izgradnji kaže Rahner: »Crkva budućnosti bit će Crkva koja se izgrađuje odozdol slobodnom samoinicijativom i udruženjem baznih zajednica... Crkva više neće opstojati tako jednostavno kao prije zahvaljujući svojoj službi, svojim društveno čvrstim strukturama i svijesti svoje samorazumljivosti u javnom mnijenju. Ona više neće na ovoj bazi dobivati za sebe nove članove da djeca preuzimaju i nastavljaju životni stil svojih roditelja, a Crkva ih samo krsti i indoktrinira. Crkva će opstojati samo postajući uvijek nova slobodnom odlukom vjere i stvaranjem zajednice od pojedinaca usred profanoga društva koje nije unaprijed obilježeno kršćanski.«<sup>17</sup> Dosadašnja izgradnja Crkve išla je uvijek »odozgor« sve do najmanjih stanica-župa, koje su bile »teritorijski« uređene u stilu administrativnih područja kao upravnog područja službeničke Crkve. Kao takve one se ne mogu smatrati

<sup>13</sup> Usp. R. Bleistein, nav. dj., 31.

<sup>14</sup> Usp. R. Bleistein, nav. dj., 127—128.

<sup>15</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968, 125.

<sup>16</sup> Usp. F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien, 1965; isti, *Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde*, u *Handbuch der Pastoraltheologie*, III, Freiburg, 1972, 17—58; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg, 1972, 115—126; N. Greinacher, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft*, u *Kirche in der Stadt*, I, 73.

<sup>17</sup> K. Rahner, *Strukturwandel*, 115.

baznim zajednicama u gornjem smislu. Bazne se zajednice formiraju slobodno »odozdol«, ne na teritorijalnom principu, a Crkva ih »priznaje« ako ispunjuju kriterije koje mora imati jedna »kršćanska« zajednica: tj. da kao zajednica može biti u službi Kristova poslanja spasenja i oslobođenja čovjeka, u službi »Isusove stvari« u svijetu, odnosno da može vršiti bitne funkcije Crkve (organizirano propovijedanje evanđelja, dijeljenje sakramenata, ostvarivanje kršćanske ljubavi) i biti mjesto stalnog i normalnog slavljenja euharistije kao trajnog izvora (hic et nunc) odgovornog sjećanja osobe i poslanja Isusa Krista.<sup>18</sup> To je uvijek »opasno sjećanje« jer je kritički provokativno za svaki društveni i individualni oblik života u ovoj povijesti svijeta.<sup>19</sup>

Te bazne zajednice ipak ne sadržavaju u sebi svu crkvenost, one su osnovne stanice velike, opće Crkve. Stoga u sebi ne smiju razvijati nikakvu sektašku i heretičku vlastitost; to nisu zajednice romantičarskih, rigorističkih, elitarnih i militantnih osobina, ni zajednice koje zbog današnje nepovoljne crkvene sadašnjosti žele pobjeći izgubljenom podrijetlu ili utopijskoj budućnosti, nego zajednice koje žive i razvijaju se u općoj Crkvi i koje su spremne u ime općeg dobra i poslanja Crkve na određena ograničenja, odreknuća i žrtve.<sup>20</sup>

Iako sadašnji oblik župa ne odgovara pojmu crkvenih (baznih) zajednica, Karl Rahner smatra da se u sadašnjoj »situaciji prelaza« od narodne Crkve prema Crkvi kao zajednici vjernika — koji osobno, slobodno i odgovorno žive svoju odluku vjere u suvremenom društvu — takve zajednice mogu izgrađivati »preoblikovanjem dosadašnjih župa«.<sup>21</sup> Time bi se najnormalnije izvršio prijelaz s prijašnjeg na suvremeni tip izgradnje Crkve. Pomirenje u Crkvi među institucijom i zajednicom neće proći bez napetosti i konfliktnih situacija, ali bez toga pomirenja neće biti mira ni sloge, dotično plodnog duhovnog života, duha i slobode.

### Pomirenje Crkve sa suvremenom kulturom svijeta

Glavno obilježje i znak suvremenog svijeta jest — sekularizacija. U ovoj situaciji Crkva se nalazi u dvostrukoj opasnosti: sekularizma i sektaštva. Prva opasnost znači potpuno svođenje Crkve na svijet, druga pak »emigraciju Crkve iz društva« (J. Matthes). O teološko-trascendentno-vertikalnoj dimenziji Crkve govorit ćemo u slijedećem odjeljku (protiv sekularizma), ovdje ćemo raspraviti o povijesno-svjetskoj i društveno-horizonttalnoj dimenziji Crkve (protiv sektaštva).

Što znači »sekularizirani svijet«? Odgovor na to moramo početi vraćajući se na program *prosvjetiteljstva*, koji se sastoji u izgradnji čovjeka i društva u ovome svijetu u duhu racionalizma i potpune autonomije. Ono što je postignuto u dosadašnjoj dijalektici prosvjetiteljstva jest ovaj naš

<sup>18</sup> Usp. K. Rahner, n. d., 119.

<sup>19</sup> Usp. J. B. Metz, *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, u *Concilium-Kongress 1970*, 87.

<sup>20</sup> Usp. H. Schilling, *Kritische Thesen*, 81—82 (votum za »reformiranu narodnu Crkvu«).

<sup>21</sup> Usp. K. Rahner, *Strukturwandel*, 123.

današnji svijet i ovaj razvoj, i pored određenih neuspjeha i padova, nema alternative ni danas ni u buduće.<sup>22</sup> Plod tog procesa možemo ukratko ovako izraziti:

To je svijet čovjeka i društva koji su postali svjesni sebe kao autonomne i vlastite cjeline, svijet društveno-političkog razvoja na principima povijesnih, društvenih, antropoloških i egzaktno-prirodnih znanosti. To je svijet u kojem se na prvo mjesto stavlja sloboda čovjeka i njegova jednakost u društvu, a auktoritet je samo kao nešto funkcionalno u izgradnji tih vrednota. Čovjek je u ovome svijetu, štoviše, postao objektom svoje vlastite vizije i djela: on se više ne shvaća kao nešto gotovo, nego kao biće u kojemu se i po kojemu se svijet dalje razvija i ide prema skrivenoj utopiji. U izgradnji čovjeka osobito mjesto imaju dubinska psihologija i sociologija, koje žele ovladati čovjekom pomoću prirodno-znanstvenog postupka, prema shvaćanju njegova biološkog i društvenog podrijetla i cilja. To je svijet u kojemu su predodžbeni modeli, kojima shvaća i izražava svoju bit, postali tako pluralni i mobilni da ne postoji nijedan općeprihvaćeni model izražavanja i mišljenja.<sup>23</sup>

Stvarna prisutnost Crkve u tom svijetu duboki je zahtjev njezine biti i poslanja: ona mora biti stvarni znak spasenja Božjega u tom svijetu, znak onoga Boga koji svijet stvara, koji se u njemu utjelovljuje, koji ga spašava-oslobađa od grijeha (opravdava) i nanovo stvara, jednom riječju: stvarni znak Božje imanencije (ne samo transcendencije) u svijetu. Kako u jednom takvom sekulariziranom svijetu učiniti evanđelje i Crkvu silom koja spašava čovjeka (usp. Rim 1, 16.), ako postoji opasnost da ona postane »rubnim fenomenom« (Th. Luckmann) suvremenog društva, koji više izražava kulturnu epohu koja izumire negoli snagu koja današnjem svijetu donosi dinamiku Božjeg spasenja i oslobođenja? — A ta opasnost shizme između svijeta i Crkve stvarno postoji.<sup>24</sup>

Postoji opasnost da Crkva postane samo nešto »na rubu« društva i da živi životom emigracije izvan *društveno-političkog* života, jer ona nije takva institucionalna snaga koju bi društvo prihvaćalo kao ozbiljnog faktora u svojoj izgradnji. Postoji opasnost da Crkva živi izvan tokova traženja *znanstvene* istine, područja koje upravlja silnim energijama i predstavlja jedan od najmoćnijih interesa današnjeg čovječanstva.

Isto tako, postoji opasnost da Crkva ostane na rubu *etičkog* područja. Etičke osovine suvremenog svijeta jesu sloboda i pravednost u jednakosti; Crkva je pak imala stanovito sektaško i konzervativno stajalište prema tim etičkim vrednotama. U vezi s ovim je i problem odnosa etike i užitka. A. Vergote smatra da u Crkvi treba rehabilitirati pravo čovjeka na užitak (radost) kao sastavni dio etike, opravdavajući to teološki također neraskidivom povezanošću između Božjih djela stvaranja, inkarnacije i opravdanja u Kristu. »Usko pak shvaćeni kristocentrizam izolira

<sup>22</sup> Usp. J. B. Metz — J. Moltmann — W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München-Mainz, 1970, 9.

<sup>23</sup> Usp. K. Rahner, *Strukturwandel*, 23—24.

<sup>24</sup> Usp. A. Vergote, *Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen*, u *Concilium-Kongress* 1970, 129.

nas od čovječanstva i razara dinamički sadržaj stvaranja kao prasa-veza.«<sup>25</sup> Današnja se kultura protivi moralu dužnosti bez užitka, a ni teološki nije to održivo, ako gledamo povezano Kristovo djelo i djelo stvaranja.

S pravom se također može prigovoriti »nosiocima etičkog formiranja«, uključujući ovdje i Crkvu, da su izdali i ostavili svijet tehnike, jer štete kad bi trebalo pokazati smisao tehnike u današnjoj povijesnoj situaciji koju određuje upravo tehnički razvoj.<sup>26</sup>

Ako se Crkva sama isključi ili se dade od drugih isključiti iz suvremenog procesa povijesti svijeta, onda joj ne preostaje ništa drugo nego da prihvati sudbinu života *sekte* u tom svijetu. P. L. Berger definira sociološki sektu da je to »jedna religijska grupa koja je relativno mala, stoji u napetosti s većim društvom i prema njemu je zatvorena (može se reći posve začepljena), što uvjetuje vrlo stroge zahtjeve lojalnosti i solidarnosti njezinih članova«,<sup>27</sup> Za teološku definiciju sekte nije toliko važan minoritet grupe koliko njezin sektaški mentalitet, kaže J. B. Metz.<sup>28</sup> Taj se mentalitet očituje u traženju svoga identiteta u samoj sebi zatvarajući se u se i ograđujući se strogo od »drugoga«, od svijeta. J. B. Metz navodi nekoliko simptoma takvog mentaliteta u današnjoj Crkvi:

Kao prvi znak ističe »zamjenjivanje nesuvremenosti kršćanskih oblika života s nepodesnošću (neprimjerenošću) kršćanske poruke, ili drugačije rečeno: svjesno ostajanje u nesuvremenoj svijesti pozivajući se na neprijemnost sadržaja kršćanske vjere« (kršćanska mudrost križa kao »ludost svijetu«).<sup>29</sup>

Drugi je simptom sektaškog mentaliteta »rastuća nesposobnost, odn. nehtijenje da se prave nova iskustva i da se ona uzimaju u obzir pri kritičkoj asimilaciji u shvaćanju vjere, Crkve i teologije« (ostajanje samo u tradiciji).<sup>30</sup>

Treći se simptom odražava »u pokušaju da se nemir kritičke slobode u Crkvi tumači samo sociološkim i vjersko-psihološkim razlozima i da se time ponovno izbjege konfrontacija Crkve s poviješću slobode« (Crkva bez zrele slobode).<sup>31</sup>

Simptomi sektaškog mentaliteta su također »postuliranje neke 'čiste teologije' u obliku neke nove elitarne gnoze« i isto tako »prihvatanje i dopuštanje skandala razdvojenosti novovjekovnog kršćanstva«. <sup>32</sup>

Međutim, prava Kristova Crkva mora biti zajednica onih koji stvarno žive u tokovima povijesti svijeta, čiji je specifikum upravo određenost

<sup>25</sup> A. Vergote, n. m., 112.

<sup>26</sup> Usp. H. Sachse, *Technik und Verantwortung*, Freiburg 1972; usp. još *Herder-Korrespondenz* 3 (1974) 148.

<sup>27</sup> P. L. Berger, *Rumor of Angels*, New York, 1967, 23; isti, *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten*, u *Internationale Dialog-Zeitschrift* 2 (1969) 127—132.

<sup>28</sup> Usp. J. B. Metz, *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, u *Kirche im Prozess der Aufklärung*, 80, 89.

<sup>29</sup> J. B. Metz, n. m., 84.

<sup>30</sup> J. B. Metz, n. m., 85.

<sup>31</sup> J. B. Metz, n. m., 86.

<sup>32</sup> J. B. Metz, n. m., 87.

»za drugoga«, »za tuđe«, za svijet. Crkva koja bi živjela samo od reproduciranja svojih starih tradicija, a ne bi stvarala nove u susretu s konkretnim zahtjevima povijesti — izgubila bi zapravo svoj identitet. Zato je sektaški mentalitet za nju isto tako opasan kao i mentalitet sekularizma. I zato Crkva mora »govoriti o Bogu Isusa Krista, tražeći da učini vidljivom vezu kršćanske poruke sa suvremenim svijetom i da izrazi svoju tradiciju u ovom svijetu kao neprolazno i opasno sjećanje«, <sup>33</sup> ona mora biti javni svjedok i nosilac opasnog sjećanja na Isusa Krista i njegovu poruku u našoj povijesno-društvenoj situaciji protiv svakog kulta koji zarobljava čovjeka, bio to kult ličnosti, kult društvenih ili ideoloških sustava, pa bio on i katoličke provenijencije.

### Crkva u funkciji pomirenja čovjeka s Bogom

Čovjek ne može ostvariti svoje pomirenje samo unutar Crkve (eklezio-logizam), niti samo unutar svijeta (sekularizam), nego tek izgradnjom svoga pomirenja s Bogom putem Crkve i svijeta. Prvotna je zadaća Crkve u svijetu navješćivati ovu istinu čovjeku: pitanje Boga jest glavna tema i sadržaj njezine evangelizacije. Iako govor o Bogu ima nužno goleme posljedice za cjelokupni zemaljski život čovjeka, te su posljedice tek drugotnog reda u evangelizaciji Crkve.<sup>34</sup>

Put čovjekovog pomirenja s Bogom pretpostavlja apsolutno Božju inicijativu. Ta se inicijativa pokazuje u Božjem djelu stvaranja i opravdanja po Isusu Kristu kao sigurna činjenica. O ovom Božjem činu ovdje ne želim govoriti, nego o čovjekovu činu kao odgovoru na tu Božju inicijativu. Da li čovjek danas za tim teži i kako to izražava?

Može se s pravom kazati da i suvremeni čovjek teži za Bogom, barem u vidu težnje za transcendencijom (apsolutnom) sebe i svoga svijeta. Sociolog P. L. Berger traži »od teologa da u empirijski danoj situaciji čovjeka potraže nešto što bi se moglo nazvati znakom transcendencije«. On smatra da »teološka metoda pridonosi ponovnom otkrivanju ekstaze i metafizike kao dimenzije čovjeka i na taj način povraća mišljenju i iskustvu izgubljena kraljevstva«. Ekstaza za nj ne znači nešto mistično, nego »onu otvorenost prema numinoznom (božanskom) koje nas obuhvaća sa svih strana«. <sup>35</sup> Tu težnju čovjeka za transcendencijom (apsolutnom) nalazimo i u drugih mislilaca novoga vijeka. Čovjek je biće koje nadilazi samoga sebe (B. Pascal), on je »eks-sistentno« biće koje izrasta iznad sebe i »eks-centrično biće« koje je centrirano izvan sebe (H. Plessner), čovjek je biće koje živi u »metafizičkoj situaciji« (D. von Hildebrand). Odatle u njemu stanje egzistencijalnog nemira, odn. egzistencijalne nesigurnosti (P. Wust) i neka iskonska težnja za mirom i sigurnošću (zahtjev cijelog čovječanstva danas). U protivnom čovjek doživljava egzistencijalni strah i tjeskobu (S. Kierkegaard), egzistencijalni očaj nad samim sobom (mladi Heidegger), gađenje nad bitkom (J. P. Srtre) ili postavlja

<sup>33</sup> J. B. Metz, *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, 87.

<sup>34</sup> Usp. *Izjava sinodalnih otaca rimske sinode*, 1974, u *Herder-Korrespondenz* 12 (1974) 622—624.

<sup>35</sup> Navod kod R. Bleistein, n. d., 76.

zahtjev za revolucionarnim prevratom svih vrijednosti (F. Nietzsche). Izgrađujući odnos prema transcendentiji, čovjek tako izgrađuje i samoga sebe u onome što je specifično za njega, tj. u svojoj transcendentnoj dimenziji, i time se spašava od »egzistencijalne frustracije« (V. Frankl). Na sinodi biskupa 1974. godine, govoreći o sekularizaciji kao znaku našega svijeta, J. Döpfner je upozorio na činjenicu da se, i pored daljnjeg nastavljanja toga procesa, osjeća također neki preokret: da čovjek u tom svijetu počinje doživljavati granicu svoga rasta i stvaranja što može biti znakom početka nove religioznosti.<sup>36</sup> U tom je smislu značajan i tezarij 18-torice istaknutih ličnosti u SAD koncem siječnja 1975. godine (*Hartford Statement* — 13 teza), u kojemu se ustaje »protiv pritajenog humanizma u Crkvama«, koji bi se htio zatvoriti u se sama, a Boga kao transcendentnu stvarnost svesti potpuno na funkciju čovjeka i svijeta.<sup>37</sup>

Opravdano se dakle može reći da suvremeni čovjek opet počinje doživljavati potrebu i želju za Bogom. Pitanje Boga oživljava ponovno kao najvažnije pitanje teologa i Crkve, nakon kraćeg perioda »teologije Božje smrti« koja je djelomično to pitanje upravo i pokrenula svojim provokativnim upitima i govorom. Međutim, kako je čovjeku moguće izraziti svoje iskustvo transcendentije i Boga u našem sekulariziranom svijetu gdje se Bog nigdje ne pojavljuje? Agnostici i ateisti će reći jednostavno — da je to nemoguće. Lakovjerni će vjernici kazati olako — da je to moguće. Obje struje međutim polaze od »umišljene predrasude« (Hegel) i oba su stava lakša od stvarnog traženja Boga kroz teškoće koje taj put ima. »Da čovjek uopće treba govoriti o Bogu koji je prema izrazima objave kao i prema iskustvima najdubljih religioznih duhova čovječanstva upravo ne-izrecivi, ne-predmetni, ne-objektivni, znači prije svega zapravo jednu nemoguću zadaću« — kaže L. Scheffczyk.<sup>38</sup> Međutim, čovjek ne može tu svoju egzistencijalnu potrebu i težnju nadvladati šutnjom, iako neki mislioci preporučuju šutnju o Bogu, barem neko vrijeme, kao terapijsku mjeru protiv devalvacije »brbljanja« o Bogu (M. Buber). Iako naime u kršćanskoj tradiciji ostaje vrijednim stalno augustinovsko načelo »da se Bog više spoznaje i priznaje po ne-znanju negoli smionim ljudskim htijenjima za znanjem, koje može voditi samo k nekoj ljudskoj tvorevini Boga«,<sup>39</sup> kršćanstvo je ipak uvijek smatralo da se Bog može spoznati, iskusiti, i da se tim putem čovjek može s njim pomiriti, odnosno od njega primiti dar pomirenja (u navedenim ograničenjima).

Tu potrebu i želju za Bogom, spoznaju i iskustvo Boga i pomirenje s njim, suvremeni čovjek može doživljavati samo kroz svoj svijet, čija je posebna značajka (kako rekosmo) sekularizacija. Stoga neki teolozi smatraju da se danas ne može tražiti iskustvo Boga prijašnjim iskustvima svijeta i čovjeka.<sup>40</sup> Tražiti Boga danas po kozmološko-ontološkom iskustvu svijeta, koje je bilo moguće u doba kada je čovjek gledao svijet kao nešto trajno i odraz božanskoga — znači promašaj koji završava neus-

<sup>36</sup> Usp. *Herder-Korrespondenz* 12 (1974) 651.

<sup>37</sup> Usp. *Herder-Korrespondenz* 4 (1975) 166—168.

<sup>38</sup> L. Scheffczyk, *Gott*, u *Herder Theologisches Taschenlexikon* 3 (1972) 152.

<sup>39</sup> L. Scheffczyk, n. m., 157.

<sup>40</sup> Usp. W. Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz, 1970, 144.



pjehom. U novome vremenu čovjek je doživio slom kozmičkog reda. Onda je čovjek počeo izgrađivati iskustvo stvarnosti na sebi samu kao jedino čvrstoj točki u svijetu (R. Descartes). Idući tim putem, čovjek je antropološko-transcendentalnom metodom tražio iskustvo Boga kroz sebe sama. No, i ovaj je put doživio oštre kritike (L. Feuerbach). U tom se iskustvu Bog morao shvatiti samo kao šifra za vlastitu beskonačnost čovjeka (homo absconditus). Stoga se danas čini prihvatljiviji put traženja novog iskustva Boga putem *povijesti*.<sup>41</sup> Čovjek naime danas doživljava svijet kao procesualno postajanje u kojemu je čovjek slobodni subjekt koji ne samo otkriva, nego i slobodno stvara tijekom povijesti. Tako svijet kao povijest postaje dio čovjeka, dimenzijom njegova stvaralačkog subjekta. Mi danas živimo u povijesno-civilizatorskom sekundarnom i tercijarnom svijetu zahvaljujući upravo čovjeku i njegovu tehničko-znanstvenom napretku. U takvom svijetu dolazi do izražaja prvotno čovjek i njegove težnje, Bog se u njemu ne vidi i nema mjesta. S takvim iskustvom sebe i svoga svijeta kao povijesti teško je čovjeku doživjeti Boga kao onoga koji rješava njegove potrebe ili ispunjava njegove nemogućnosti i praznine, jer to on čini sad sam. U takvoj situaciji čovjek traži iskustvo Boga kroz iskustvo svoje slobode, sposobnosti, moći i težnje za daljnjim slobodno-stvaralačkim radom na izgradnji svoje planski zacrtane povijesti. Traženjem svojega smisla u tom procesu i smisla cijele stvarnosti, čovjek može otkriti Boga kao smisao i cilj čovjekove slobode i rada kao i cijele povijesti. I tu se onda Bog otkriva i doživljava također kao subjekt, kao apsolutni subjekt slobode s apsolutnim procesom u samom sebi, kao povijesni Bog, a čovjek i njegov svijet povijesti samo kao njegov vanjski izraz i slobodno-stvaralačko-povijesno djelo.

Taj put iskustva Boga kroz povijest čovjeka i svijeta vrlo je blizak biblijskoj objavi Boga u St. i N. zavjetu,<sup>42</sup> koji se pokazuje upravo kao povijesni Bog, i to ne samo u smislu Početka (Stvoritelja) povijesti nego i u smislu stalno Prisutnoga subjekta u njoj i apsolutno Novoga (apsolutna budućnost), koji stvara uvijek novi red stvari i novu povijest. To izražava i starozavjetno ime Jahve i novozavjetna objava Boga po Isusu Kristu (izraženo crkveno-teološki pojmom Trojstva), čim se zapravo izražava shvaćanje Boga kao »Bitka u postajanju«, za razliku od postajućeg bitka (E. Jungel). Povijest kao svijet u postajanju jest upravo u unutrašnjoj povezanosti s »Božjim bitkom u postajanju«; stoga je povijest kao proces postajanja, u kojemu čovjek ima odlučnu ulogu i odgovornost, znak onoga Boga koji se u Jahvi javlja kao tvorac izraelske povijesti i u Isusu Kristu kao tvorac nove povijesti čovječanstva uopće. Taj je Bog radikalna protivnost svijetu prirode kao nečem stalnom i nepromjenjivom u sebi. Zbog toga je Pavlovo navještenje evanđelja kao nečega novog u svijetu bilo neprihvatljivo za grčki mentalitet koji nije prihvaćao mogućnost bilo kakve novosti pod nebom.

Kod tih različitih mogućnosti iskustva Boga ne radi se ipak o suprotnostima, nego više o različitim modelima koji na svoj način odgovaraju različitim povijesnim situacijama. Ipak mi se čini da iskustvo Boga kroz naš

<sup>41</sup> Usp. W. Kasper, n. d., 145—150.

<sup>42</sup> Usp. J. C. Murray, *Problem Boga u Bibliji*, u *Svesci* 10 (1988) 27—35.

sekularizirani svijet ima neke prednosti nad prijašnjim modelima: prvo, zato što nam ono pomaže da odbacimo sva lažna shvaćanja Boga; drugo, zato što nam lakše negoli prijašnja iskustva omogućuje prihvaćanje Boga koji se objavio nama u Isusu Kristu kao »razapeti Bog«, tj. kao radikalna protivnost svijetu zatvorene prirode statusa quo i kao radikalni zahtjev stvaranju novoga svijeta povijesnog procesa.<sup>43</sup> »Mudrost križa« jest »ludost svijetu«, ali ne (možda) »ludost povijesti«, nego upravo »mudrost povijesti«, tj. ishodište stvaranja takvog svijeta koji će biti »znak« novoga neba i nove zemlje, koje je obećao povijesni Bog objave (Iz 65, 17; 66, 22; Otkr 21, 1).

Crkva u današnjem svijetu može biti »znak« Boga i transcendencije, može služiti izgradnji čovjekove metafizičko-transcendentne dimenzije samo onda ako bude u svijetu »znak« takvog shvaćanja Boga objave. U tome je danas i njezina šansa i njezina teškoća. Pomirenje s Bogom (*conversio Deo*) ne može se ostvariti bijegom iz stvarnosti svijeta (*aversio a creatura*), nego preko povijesti svijeta (*conversio creaturae*). Samo, ta *conversio creaturae* ne smije značiti »*aversio a Deo*«, kao isključivo i apsolutno prianjanje uz stvorenje, nego kao put čovjeka i njegove povijesti k Bogu. Ako Crkva u svijetu bude »znak« ovoga Boga, ona će biti stvarno sredstvo i oruđe (sakrament) spasenja i oslobođenja čovjeka od grijeha bezvjerja i odbacivanja Boga, što posebno danas napastno prožima i ugrožava čovjeka i njegovu povijest.

<sup>43</sup> Usp. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, 66—77, 293 sl.