

SUVREMENA PREISPITIVANJA KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE

U klimi osporavanja

Drugi vatikanski sabor naglasio je poštovanje prema ljudskoj osobnosti, pozvao je ljude na ostvarivanje jednoga dijaloškog raspoloženja, te na autentično proživljavanje kršćanskog humanizma i altruizma u svima njegovim aspektima. Rastumačivši taj poziv na jedan specifičan način, čak i mnogi današnji svećenici, posebno u Francuskoj, Holandiji, Braziliji, Španjolskoj, Engleskoj, Njemačkoj, Italiji, te uz svećenike i svjetovni vjernici došli su u stanje jedne takve kontestacije, osporavanja, kakvo je prije desetak godina, barem masovno, bilo nezamislivo. U ozračju takva stanja osporavaju se mnoge dosadašnje temeljne postavke također kršćanske antropologije.

Opću atmosferu karakteriziraju misli španjolskog moraliste patra Hortelana što ih je o svećenicima kontestatorima izrazio prije nekih deset mjeseci pred tisuću i dvjesta mladića sakupljenih u Asisiju. On je rekao otprilike ovo: mi ne govorimo o neautentičnosti nekih svećenika koji kontestiraju radi mode, snobizma, frustracije, alijenacije. Mi govorimo o autentičnim svećenicima koji kontestiraju radi stvarnih motiva. Mi kontestiramo jer nećemo da budemo izbrisani iz žive ljudske zajednice, čemu vodi naš svećenički krivi odgoj gdje smo bili tretirani kao djeca, čemu vodi formiranost samo jednog monolitnog tipa svećenika koji je u opreci s pluralističkom situacijom društva. Mi kontestiramo protiv primjene isključivo zapadnjačke kulture u obrazovanju svećeničkog kadra, ne želimo ići u Japan celebrirati misu na latinskom. Mi kontestiramo *protiv statičnosti i jednostranosti* kršćanskog morala gdje kao da postoji samo šesta zapovijed Božja. Nama su potrebni *sveci*, a ne *kršćani u piluli*. Mi nećemo više da idemo u Indoneziju sa svrhom da u jedan dan dokinemo poligamiju i tako prisilimo onoga siromašnog poglavicu da rekne: »Oče, sada više nema problema; imam samo jednu ženu, sve ostale sinoć smo pojeli.« Mi kontestiramo protiv liturgijskih oblika koji više nemaju praktičnog smisla, i protiv toga da se od nas čini državne funkcione. Mi kontestiramo jer hoćemo stvoriti između svjetovnjaka i svećenika pravu zajednicu ljubavi i prijateljstva te pravu ljudsku i bratsku zajednicu s našim biskupima.

Televizijski propovjednik don Piero Balestre, konstatiravši raskorak između procesa sekularizacije svijeta i juridicko-društvenih crkvenih shema, zapaža kako u Crkvi još uvijek vlada teokratski mentalitet iz srednjeg vijeka — kad se na crkvu gledalo kao na duhovnu »vlast« koja je imala potpomoći u obrani određenih ekonomskih, socijalnih i političkih struktura, obilježenih odnosom »pretpostavljeni — podređeni«. Don Balestre dalje zapaža kako je potrebno da se juridicki životni stil djelovanja Crkve zamijeni s pastoralnim stilom, gdje će kod svećenika više doći do izražaja pastoralna funkcija »oca obitelji«, koji ne nastupa arogantno i apsolutistički kao onaj koji ima vlast, nego kao otac koji »razgovara« sa svojom djecom. Sekularizacija svijeta sa sobom povlači novi oblik hijerarhije u Crkvi: — očinski oblik ima zamijeniti oblik juridicki, na način Ivana XXIII u kojemu je svijet »po prvi put osjetio oca«. Svećenik ima biti kao otac koji ne smije, kao što se to često događalo, unositi u ljude »svoje osobne neuroze kvalificirajući ih, in bona fide, kao krepost«; on mora biti animator zajednice »koja efektivno proživljava Krista«. Što se tiče odnosa između biskupa i svećenika, don Balestre govori: »Biskup... bi se u redovnom životu morao osjećati u potpunosti jednak sa svojim svećenicima.« Što se tiče odnosa Crkve prema ljudskoj zajednici don Balestre kaže: »Aktualno Crkva nije služavka: govori o služenju, ali nije apsolutno služavka; još uvijek je odviše priznata kao vlast koja se tretira gotovo jednako kao ostale vlasti.« Po mišljenju don Balestre potrebno je da »župu« kao juridicku ustanovu zamijeni »zajednica« kršćanski formiranih istomišljenika, što ih povezuje ista vjera, nada i ljubav, i preko svećenika povezanost s Kristom i međusobno. Suvremeni čovjek ima potrebu takva tipa vjere gdje on više ne osjeća strukturu, to jest nešto što živi neovisno o njegovoj participaciji, nego gdje on osjeća nešto kao svoju vlastitu životnu vrednotu.

Kardinal Michele Pellegrino, torinski nadbiskup, u jednom intervjuu zapaža to kako se u svijetu množe pitanja o vrijednosti svećeničke misije, i kako se u vezi s kvalificiranjem svećenstva kao »kaste« već postavlja pitanja o legitimnosti svećeništva različna od svjetovnih staleža. On zapaža dalje kako su svećenik i Crkva uopće danas pozvani na to da u sociološku defektnost same znanosti unesu jednu nadopunu, jer »progres znanosti i tehnike nije dovoljan da čovjeku donese spas«. Mora se stvoriti novi mentalitet gdje će svećenik i Crkva služiti ljudima u njihovim konkretnim potrebama, tjeskobama, aspiracijama; mentalitet današnjih ljudi sve manje je obilježen pripadnošću određenom teritoriju, pa će stoga morati biti izmijenjen »juridicki opseg svećeničkog rada«, i bit će potrebno »sve više ujedinjavati svoje sile u smislu komunitarnosti«. ¹

Golem je doseg i nepregledne su implikacije koje bi se već iz toga što je rečeno mogle izvući u vezi s djelovanjem Crkve na područjima kompleksne antropolojske problematike. Konkretna rješenja u toj problematici donijet će vrijeme i sama praksa. Za sada, sigurno je to da postoji raskorak između aktualnih zahtjeva nezaustavljiva procesa sekula-

¹ Usp. časopis M 12, ožujak 1969, str. 70 do 84.

rizacije svijeta i nekih juridički i društveno davno utvrđenih shema na koje je Crkva u svom djelovanju još uvijek vezana. Zbog toga, kako se nama čini, u kontestiranju, revoltu, pobuni, osporavateljskom duhu kod svećenika i svjetovnih kršćanskih vjernika ne smijemo gledati samo zlo. Iz svega toga rodit će se nešto novo, i ono što bude vrijedno ostat će, te današnjem čovjeku učiniti efikasnijom kršćansku životnu orijentaciju.

Prepuštajući, dakle, budućnosti konkretna rješenja problematike obuhvaćene kontestiranjem, mi ćemo se ovdje — više informativno — zaustaviti na nekim područjima preispitivanja temelja kršćanske antropologije.

Preispitivanje antropologijskog shvaćanja nekih juridičko-društvenih struktura

U reviji »Rocca« moralista Hortelano i Francis X. Murphy odgovaraju na pitanje »Kakav će biti sutrašnji svećenik?« Hortelano govori posebno o osporavateljskom mentalitetu u vezi sa svećeničkim celibatom. On smatra da su danas uz prvobitni tip neoženjenih svećenika potrebni također oženjeni svećenici. Mnogi ljudi danas više ne smatraju svećenički celibat nečim dobrim, nego ga smatraju zaprekom širenju kršćanstva. Međutim, zapaža Hortelano skupa s protestantskim redovnikom iz Taizéa Maxom Thurianom, gdje se izgubi svijest o vrijednosti djevičanstva, svršava neizbježno s time da se izgubi također misterijski i kršćanski smisao braka. Postojanje oženjenih svećenika omogućit će svećenicima koji se odluče za celibat zreliju odluku. Francis X. Murphy konstatira kako je nekoliko tisuća svećenika napustilo svećeničku službu u zadnjih desetak godina, te potcrtava misao kako na takve ljude ne treba gledati kao na dezertere, nego kao na kršćanske vjernike koji su došli do uvjerenja da ne mogu nastaviti u svojoj svećeničkoj službi, te mijenjaju zanimanje — kao i u drugim profesijama, a da se ne moraju za to stidjeti.² O krizi efikasnosti svećeničkog djelovanja u današnjem društvu raspravlja na neobičan način knjiga »C'è un domani per il prete?« (IDOC, Mondadori, 2. ed., 1968). Ta knjiga predstavlja skup rasprava o svećeniku sutrašnjice, a rezimiraju je riječi s naslovne strane koje glase »Bog je stvorio svećenika, đavao je stvorio kastu«. U toj su knjizi podvrgnute preispitivanju neke dosadašnje temeljne juridičke strukture u antropologijskom djelovanju Crkve. Tu luvenski profesor Franzen spominje kako su neke sredine rimske kurije, diplomatska crkvena služba, i drugo, razlogom da se iskrivila slika o Kristu, i kako u Crkvi misiju »funkcionarstva« — koje je nadahnuo piramidalnim ustrojem Crkve: papa na vrhu, zatim biskupi, svećenici i svjetovnjaci — treba zamijeniti misijom »služenja« ljudskoj zajednici u njenim sadašnjim i budućim potrebama. Crkveni auktoritet ne smije biti shvaćen kao prisiljavanje ni izvanjska disciplina, nego kao »iskrenost i poštenje, na čisto ljudskom nivou, u odnosima s podložnicima«. ³ Boga pronalazimo osobito u »ljudskoj solidarnosti«, tako da onaj koji doista ljubi jest bliže Bogu,

² Usp. reviju »Rocca«, br. 7, 1. travnja 1967.

³ »C'è un domani per il prete?«, Mondadori 1968, str. 34.

makar to i ne zna, od »dobromislećeg« katolika i svećenika koji je samo »funkcionar«. Takav stav ne znači Bonhoefferovu »smrt Boga«, gdje bismo trebali vršiti svoju dužnost Božjih suradnika »kao da Boga nema«. Takav stav znači samo smrt» idola koje smo podigli da branimo naš vjerski egoizam: Boga koji štiti bogate, koji više ljubi bijelca... sentimentalnog Boga, Boga koji se interesira samo za dobre katolike, Boga jedne sekte, Boga jednoga geta«. ⁴ Akcenat sada ne može više padati, u stilu staroga paternalističkog shvaćanja, na juridički karakter Crkve, nego na zajedništvo milosti u kršćanskoj vjeri i nadi, te na služenje svim ljudima. Crkvu danas ne smijemo više shvaćati kao lađu koja plovi po uzburkanom oceanu i koja će jedina sigurno stići u luku — jer druge lađe nemaju ni busole ni kapetana, pa se zbog toga moraju uhvatiti za papinsku lađu. Takvo je shvaćanje Crkve zatvoreno i statično, i ono je korigirano koncepcijom Ivana XXIII i učenjem Drugog vatikanskog koncila, gdje je umjesto funkcionarstva i juridizma naglašena u Crkvi »diaconia« — »služenje« kao zahtjev sadašnjice.

Sociolog Émile Pin govori o evoluciji u shvaćanju misije Crkve u sekulariziranom tehničkom društvu, gdje se orijentacija znanstvene »racionalnosti« suprotstavlja predtehničkoj orijentaciji »tradicionalnoga i svetog«. Današnji čovjek prihvaća neku ideju, neku stvar samo ako ima vrijednost za njegovu ličnu egzistenciju i za egzistenciju čovječanstva. ⁵ Međutim, nije sve desakralizirano: ono dosadašnje »sveto«, promatrano kao statička stvarnost, pretvara se u »sveto« shvaćeno kao programatski i dinamički »simbol«, pa se i od svećenika i od svjetovnjaka zahtijeva da se zanimaju za ljudsku stvarnost, ma kakva ona bila — u ekonomskom, političkom, rekreativnom i obiteljskom životu ljudi. Svećenik tu mora nastupati kao »čovjek među drugim ljudima«, ne kao onaj koji ima »vlast« vršiti svete stvari, nego kao onaj koji »ima pravo biti saslušan« u saopćavanju Božje riječi, ali tako da na ljudima ostaje odluka tu riječ primiti ili je odbiti, o nadahnuću lozinke »ne svećenici radnici, nego radnici svećenici«. ⁶

Sociolog Ivan Ilich, podrijetlom Splitsanin, govori veoma oštro o krizi crkvenih struktura. Ta kriza nije prouzročena »zlim svjetovnim duhom«, nego je ona prouzročena »staleškim« mentalitetom klera, koji je mentalitet apsorbirao služujuću funkciju Crkve, i kao svoj temelj ima preživjeli juridizam kanonskog prava. Veoma je vjerojatno, tvrdi Ilich, da oko 90% činovnika koji aktualno rade u organizacionoj strukturi Crkve, koji žive od Crkve i kojima je rezervirano ime »kler« — što se tiče misije »služenja« izlaze beskorisni, tako da, barem u Latinskoj Americi, samo »služenje«, koje bi trebalo karakterizirati Crkvu, vrše uglavnom ne-klerici. Ilich brani shvaćanje o »sekulariziranom svećeniku«, koji ostaje navješćivatelj evanđeoskog »služenja«, ostajući u svakodnevnom životu kao i svi drugi ljudi. »Kastinski mentalitet i pripadnost« u današnjem sekulariziranom društvu predstavljaju anakronizam, tako da »nastaviti regrutiranje

⁴ Cit. dj. str. 36.

⁵ Cit. dj. str. 85.

⁶ Cit. dj. str. 91.

dječaka da bi zatim bili pretočeni u „kler“... može postati povreda za javni moral.⁷ Štrašnoj zajednici »služenja«, koja ima zamijeniti »župu«, predsjedat će čovjek koji je proizišao iz te same grupe: zubar, činovnik, radnik, učitelj, gostioničar »radije nego neki crkveni činovnik, pisar ili funkcionar religioznih pompa«.⁸

Psihoanalitičar i teolog Vergote daje svoje psihološke refleksije o ljudskoj izgradnji suvremenih svećenika. Svećenik mora postati »zreo« i »ljudski«, u egzistencijalno odgovornom radu za svoje bližnje, i zatim tek transformirati svoju ljudskost u kršćansku osobnost. Posebno je rad dimenzija preko koje se svaki čovjek humanizira, utiskujući radom materiji svoje ljudsko lice i konstruirajući radom svoju budućnost. U takvom kontekstu Crkva ne smije više gledati na ovaj život kao na prolazno mjesto, nego kao na mjesto gdje se stanuje i gdje treba poboljšati uvjete stanovanja. Kod mladih teologa osjeća se da nemaju stvaralačkog smisla, sigurnosti u sebe, osjeća se strah da će se u svijetu naći izoliranima. Studenti u laičkim zvanjima općenito dolaze do svojeg psihološkog ekvilibrija prije nego svećenički kandidati, sigurni su u sebe, bave se određenim poslom i daju »ljudski« smisao ljudskom životu. Situacija, međutim, mlada teologa mnogo je delikatnija s obzirom na njegovo afektivno i ljudsko sazrijevanje, jer se još uvijek na njegovu svećeničku funkciju gleda u okviru suprotstavljanja između religije i svijeta: posvetiti se vjerskim stvarima znači na neki način odreći se svijeta. Vergote smatra da bi trebalo radikalno promijeniti odgojne metode u sjemeništima: uvesti režim potpune slobode, da bi tako svećenički pripravnici sami pronašli unutarnju ravnotežu — dati im mogućnost određenog rada u širem društvenom opsegu, da bi stekli osjećaj sigurnosti i osjetili iskustveno kako je nužna disciplina, da bi osjetili kako i sam rad može biti razlogom alijenacije, te da bi tako uočili kolika je vrijednost transcendiranja što ga čovjeku daje vjerska realnost sa svojim vrednotama. Vergote ističe dalje kako bi trebalo više paziti na pravilnost seksualnog odgoja u sjemeništima da ne bi zbog nasilne represije došlo do deformacije ličnosti u karakterološkom i socijalnom smislu, do »narcističkog držanja«, do »mazohističkog« reagiranja, do legalističkog držanja koje se konačno razvija u jednu opsesivnu psihozu, gdje se Bog identificira sa zakonom i dužnošću, i gdje dolazi do manihejističkog nepovjerenja prema svakom očitovanju ljudskih dispozicija i želja, kad religija postane orijentirana konačno na strah i osudu. Pri odgoju treba posebno paziti na to da su današnji mladi ljudi naročito osjetljivi za vrednote iskrenosti i autentičnosti, te da ne žele ostati u mrežama mitologije. Zbog tog su razloga skeptični prema starim tradicionalnim formama pobožnosti; zato u odgoju treba paziti na međusobno prožimanje vrhunaravnih i čisto ljudskih motiva, da se izbjegne karakterološka blokiranost što je u sebi nose izrazi — duh žrtve, vjernost zvanju, prezir sama sebe itd.

Brazilski teolog i sociolog Almeri Bezzera de Melo piše sa simpatijom o slučaju svećenika Kamila Torresa koji je u dobi od 37 godina pao u borbi za nacionalno i ekonomsko oslobođenje Latinske Amerike.

⁷ Cit. dj. str. 128.

⁸ Cit. dj. str. 112.

Kamilo Torres »u ime svojeg svećeništva hoće kontestirati u isto vrijeme protiv društvenih struktura u svome kraju i protiv crkvenih struktura u Kolumbiji, koje strukture idu za tim da u preživjelim i neefikasnim formama stegnu vršenje njegove svećeničke misije.«⁹ Kamilo Torres predstavlja »simbol, jer on — makar je svećenik — ide u gerilski rat za oslobođenje svoje zemlje«, i to zbog razloga koji su »teološkog i religioznog karaktera«,¹⁰ to jest u ime svoje savjesti i u ime efikasnosti svoje kršćanske ljubavi i misije svećenika, kojemu je dužnost kontestirati na efikasan način protiv nepravda što pritiskuju Latinsku Ameriku. On želi kao kršćanin i svećenik pružiti svjedočanstvo pravde i ljubavi koje su pogažene nepravdama što se čine nad dvjesto milijuna gladnih južnoameričkih stanovnika. Pisac završava prikaz riječima: Kamilo »zbunjuje i uznemiruje neke, ali on povećava nadu mnogih.«¹¹

Preispitivanje antropološkog shvaćanja slobode

Karl R a h n e r, jedan od vodećih teologa našeg vremena, potcrtava to da je čovjek na neki način »sve« — »mikrokozmos«, pa kršćanska antropologija mora ići paralelno s razvojem cjelokupne stvarnosti, u koliko je ta stvarnost također djelo čovjeka kao duhovno-tjelesne »cjeline« obdarene »slobodom« i stvaralačkom aktivnošću. Antropološki nije moguće dati konačan odgovor na pitanje »što je čovjek«, jer čovjek baš snagom svoje naravi koju obilježava »sloboda« i »stvaralačka stvarnost« uvijek može biti također nešto što on kao objektivacija još nije. S antropološkog stajališta o čovjeku se može reći samo to da je on načelno nedovršiva objektivacija svoje slobode u neiscrpivom konglomeratu izvanjskih uticaja ontološke, kozmološke, etičke, biološke, sociološke, povijesne, zdravstvene prirode, i u neizbježivoj ovisnosti o kulturi i životu u pojedinoj epohi.

Za kršćansku antropologiju čovjek će biti objektivacija svoje slobode u sklopu jedne teocentrične antropocentričnosti, gdje ni jedan od navedenih faktora nije isključen, nego je samo promatran također pod reflektorima vrhunaravne stvarnosti koju kao vjernici slobodno isповijedamo.

U kršćanskoj antropologiji koju obilježava teocentrička antropocentričnost, kako to ističe filozof Jörg S p l e t t, ostvaruje se »služenje Gospodinu kao razvijanje vlastitih mogućnosti i 'talenata' (Mt 25, 14—29)«,¹² u službi sebi i drugima. U čovjeku treba da bude trajno prisutna napetost te »dvostruke« centričnosti. Inače se u »jednoj lažnoj antropocentričnosti« čovjek postavlja protiv Boga i proglašuje se »mjerilom svih stvari« (kao pojedinac, narod, klasa, rasa) i svojim vlastitim »zakonom«, te se u tom slučaju stvarna »opasnost jednog 'humanizma bez Boga' protegne od izričitog nijekanja Boga i odbijanja njegova poziva sve do najsublimnijih oblika religioznog asketizma i sebične mistike«¹³ — gdje se zaboravlja evanđeoska klauzula »a druga je jednaka ovoj« iz formule dviju najvećih zapovijedi.

⁹, ¹⁰, ¹¹ Usp. cit. dj. od str. 237—247.

¹², ¹³ Usp. Sacramentum mundi, I, str. 190.

Shvaćanje o naravi ili biti čovjeka ne smije se apsolutizirati u duhu određene povijesne ili sociološke slike o čovjeku, to jest ono se ne smije staviti u okvire određene ideologije. Čovječja »sloboda« naime u sebi nosi neograničenu dinamiku i neiscrpiv stvaralački zanos, dok ideologija — kao nešto zatvoreno — sve to sputava. Međutim, ne smijemo ipak upasti u pretjerani individualističko-relativistički fakticizam, gdje je pojedinac apsolutna norma djelovanja. Kako to Jörg Splett kaže, mi moramo djelovati »u međusobnom dopunjavanju (Zwischen) između nekog točno određena temelja slobode u osobi i pluralizma odnosa u kojima svoj opstanak vršimo i ostvarujemo«. ¹⁴ Zbog toga ne smijemo oštro dualistički, poput Descartesa, rastavljati »dušu« od »tijela«, jer »anima quodammodo omnia« — »duša je na neki način sve«, kako su to naslutili već stari skolastici. Polazeći od dinamičnosti slobode čovjeka koji se uvijek više realizira potrebno je podjednako razvijati vrednote duha i tijela, to jest treba razvijati sam »život« u njegovim najrazličitijim formama: kulture, religije, etike, estetike, privrede, tehnike i politike. Kršćanin sve to čini u ozračju uvjerenja o prisutnosti Božjoj kao svojoj »Ja — funkciji«.

U kršćanskoj antropologiji sloboda kao determinanta osobnosti nije apsolutizirana, nego se ona ograničava, u određenim prilikama čak do žrtvovanja individualnosti, zbog motivacije društvenog reda: u obitelji, državi, društvu, crkvi — koliko je to nužno za opstanak samih zajednica. Osobna sloboda u kršćanskoj antropologiji, kako to govori Sie-wert h, »temelji se na realnoj, inteligibilnoj i moralnoj participaciji na Božjem bitku, na njegovoj istinitosti i dobroti, čije ispunjenje nije vezano ni uz kakvu političku ni društvenu zajednicu... U toj transcendentalno temeljnoj i produženoj osobnosti temelji se sloboda savjesti i religija, sloboda istraživanja i učenja, sloboda izražavanja mišljenja, odgoja, duhovnog stvaranja i kulture.« ¹⁵

Po slobodi, koliko ona nadilazi svaku konačnost, upravljen je čovjek na ono Beskonačno, i po njoj, kao ograničenoj ili participativnoj prisutnosti Beskonačnoga u konačnome, čovjek biva duhovno-samosvjesna osobnost, obdarena sposobnošću spoznavanja, htjenja i djelovanja, — kao dijaloški subitak, ako živi i djeluje komunicirajući s drugim ljudima. To posljednje znači da zapravo samo zajednica može omogućiti osobno ispunjenje čovječjeg bitka, pa zato kršćanska antropologija mora biti obilježena mentalitetom Ja — Ti odnosa i komunikacije, to jest neprekidnim spajanjem bića u svijetu i čovjekova samstva, spajanjem nužnosti i slobode, spajanjem realiteta i novih aktuiranja, — sve to u pluralitetu ljudskog djelovanja na područjima spoznaje, htjenja i djelovanja, gdje se čovječje otičće komponente bez prestanka dalje razvijaju u nezaustavljivom elanu života, slobode, društva, povijesti i kulture, tako da čovjek nikada nije »konačno završen« — kako se izražava Münchenski antropolog Halder, polazeći od različitih oblika čovjekove ugroženosti i na kraju same smrti. ¹⁶

¹⁴ Cit. dj. str. 167.

¹⁵ Lexikon für Theologie und Kirche, 4, str. 328.

¹⁶ Usp. Lexikon für Theologie und Kirche 7, str. 284.

Čovjek nikako ne može ni po svojim djelima ni po svom umovanju izbjeći svoju »ubačenost« i svoju pronađenu »usvjetnost« (Heideggerova »Befindlichkeit«), te tako spoznati sama sebe u svojoj apsolutnosti kao nešto »krajnje«. Čovjek nikada nije nešto »krajnje«, i baš to priznanje svoje neapsolutnosti uvjetom je svakog religioznog akta, i razlogom je apsolutnosti poziva »savjesti« i osjeća »krivice«.

U vezi s tom načelnom nedovršenošću čovjeka i evolutivnom komponentom u njemu danas se čuju mnoge kritike protiv »statičko-metafizičkog gledanja« na čovjeka i njegovu narav. Tako na primjer profesor Halbfas, čija su shvaćanja osudile njemačke biskupske konferencije,¹⁷ u intervjuu s časopisom »2000« (Magazin für Mensch und Zukunft), govori: »Opomena biskupa o 'opasnim zabludama' proizlazi iz jednoga statičko-metafizičkog shvaćanja teologije, i ona to shvaćanje čini normom katoličkog učenja...«¹⁸

Budući da je bitna čovjekova značajka sama sloboda, ne smijemo čovječju »narav« shvatiti kao nešto dogotovljeno, nego radije — kao nešto u neprekidnom dovršavanju. Karl Rahner ističe kako je ljudska narav načelno »potentia oboedientialis« (= sposobnost pokoriti se unutarnjem pozivu) za jednu imanentno-transcendentnu vrhunaravnu milost, i time je ona u načelu »povjesnost«, a ne povijest ili dogotovljenost. Iz tog aspekta trebalo bi danas antropološki obrađivati čovječju osobnost, njegovu usvjetnost, njegovu pripadnost zajednici (obitelji, državi, crkvi), agonijski karakter njegova postojanja i povijesnu uvjetovanost tog postojanja, pluralizam njegova bića, gdje se on, makar usebno »jedan«, a ne suma dijelova, uvijek mora boriti da očuva sebi darovanu individualnost.¹⁹ Kršćansku bi antropologiju morala danas posebno karakterizirati obradba čovječje »stvaralačke stvorenosti«, u smislu »beskonačne otvorenosti za Boga u onome što Bog nije«,²⁰ zatim obradba nezaustavljivo dinamične »povjesnosti čovjeka« prema okolnom svijetu, svojem tijelu i zajednici — gdje treba da dođe do izražaja pluralistički karakter društva; sve to u smislu suvremenije »kristologije«, tj. dinamičnog osobnog nastavljanja Kristova utjelovljenja, gdje je Bog počastio tjelesnost svijeta kad je uzeo oblik čovjeka.²¹

U vezi sa slobodom kao determinantom ljudske naravi govore neki o potrebi revizije pojma »narav« na području same etike. Tako npr. Jakob David, u intervjuu s časopisom »Spiegel« o enciklici »Humanae vitae«, ističe da će se bez sumnje raspravljati o naravi i naravnom pravu.²² Na pitanje: »Je li možda već danas sigurno da ćete Vi prihvatiti encikliku?«, J. David je odgovorio: »Ne! budući da Papina izjava neće da bude nikakva nepogrešiva izjava, ostaje prostor za proturazloge...«²³

Časopis »Neue Züricher Zeitung« objavio je predavanje tübinskog dogmatičara Hansa Künga na švicarskoj televiziji, također u vezi s enciklikom »Humanae vitae«. U tom predavanju Küng govori:

¹⁷ Usp. »Crkva u svijetu« br. 5—6, 1969, str. 492—493.

¹⁸ Usp. »2000«, Nr. 2, kolovoz 1968, str. 38.

¹⁹ Usp. Sacramentum mundi I, str. 183 s.

²⁰, ²¹ Usp. navedeno djelo, str. 182—186.

²² i ²³ Časopis »Der Spiegel«, kolovoz 1968. str. 89.

»Glavni Papin argumenat za njegovo mišljenje bio je to da se on osjeća vezan na službeno i definitivnim smatrano učenje svojih predšasnika i biskupa prve polovice ovoga stoljeća.«²⁴

Küng nastavlja s riječima da Papinu odluku treba poštivati, o njoj lojalno raspravljati međusobno se ne osuđujući, nego razumijevajući jedni druge. Konačno Küng govori bračnim drugovima kako su dužni, ako su uvjereni da je to potrebno za održanje njihove ljubavi i njihova braka, slijediti svoju savjest, pa u tom slučaju »raditi drukčije nego to predviđa enciklika«.

Bračni drugovi se »neće optuživati za grijehe tamo gdje su oni postu-pali prema najboljem znanju i savjesti, nego će mirno i sigurni u svoje uvjerenje sudjelovati u životu Crkve i u sakramentalnom životu.«²⁵

Značajna je u vezi sa svim time izjava kard. Kōniga o pitanju osobne krivnje bračnih drugova kod reguliranja začeca. U intervjuu s predstavnikom agencije Kathpress kard. König je rekao: »Dušobrižnik ne mora ovdje biti nemilosrdni sudac, nego u prvom redu pomoćnik svoje subraće. Etičke norme koje je Papa u Enciklici postavio jesu jedna strana ovog problema. Druga ne manje važna jest dušobrižnička pomoć za pojedinca.«²⁶

Ovdje nam je dužnost spomenuti i to da su se jugoslavenski biskupi bez rezerve solidarizirali s učenjem Pavla VI u enciklici »Humanae vitae.«

Sloboda u funkciji antropologijskog »partnerstva« s Bogom

U okvirima dogmatskih temelja kršćanske antropologije, Karl Rahner definira čovjeka kao »Božjeg partnera«, koji u tjelesnom obliku živi u svijetu i od Boga je pozvan da s njime sudjeluje u stvaranju, tako da čovjek nije od Boga jedanput zauvijek proizašao, nego on po stvaralačkim aktima u svijetu, upravljenima na budućnost, aktivno sudjeluje u životu Svetoga Trojstva: u stvarateljskoj moći Oca, u istinitosti i istinoljubivosti Sina — vječnog Logosa i ljubavi Duha Svetoga. Na taj način, u kršćanskom religioznom iskustvu »očituje se unutarnja Božja krasota i on kao Trojstvo-u-sebi postaje Trojstvo-za-nas«.²⁷

Čovjek je »stvorenje« po čitavom svome biću jer ne raspolaže svojim početkom, jer je uvijek upućen na jedan slobodni, apsolutni, beskonačni Temelj s kojim on sam nije istovetan. Čovjek je osoba u duhovno-tjelesnom »jedinstvu«. Njegov »duh«, međutim čini ga neumrlim individuumom, i duh mu omogućava spoznaju apsolutne istine — po spoznaji Boga i u spoznaji Boga, i duh mu daje to da je on slobodan. Bitna komponenta osobnosti jest sama obaveza napredovanja u slobodnom i sve obuhvatnijem odgovornom djelovanju pred Bogom. Sloboda je ovdje ta koja »proizlazi od Boga i koja je upravljena na njega (von Gott her und auf Gott hin)«.²⁸

²⁴ Cit. prema »Südkurier«, 10. kolovoza 1968, str. 3.

²⁵ Cit. mj.

²⁶ Cit. prema »Christ in der Gegenwart, 18. kolovoza 1968, str. 262.

²⁷ Lexikon für Theologie und Kirche, 7, str. 278—288.

²⁸ Rahner, Schriften zur Theologie, VI, str. 217.

Sloboda je »posvemašnja raspoloživost subjekta prema onome konačno vrijednom«. ²⁹ Sloboda međutim »nije sposobnost uvijek-iznova-drukčije-moći, sposobnost beskonačne revizije, nego... sposobnost za ono što je Vječno. Prirodni procesi mogu uvijek iznova biti revidirani i preodređivani, oni su upravo stoga indiferentni. Učinak slobode jest istinska nužnost koja ostaje«. ³⁰ Sloboda kao dijaloška sposobnost ljubavi prema Bogu stavlja čovjeka pred Onoga »bez kojega bi čovjek bio samo svijest radikalne praznine i ništetnosti«. ³¹ Samo je sloboda »u stanju ujediniti sve čovjekove snage, koje su mnogostruke i međusobno proturječne, jer ona sve njih upravlja na Boga, čije jedinstvo i beskonačnost može u čovjeku stvoriti ono jedinstvo u kojem se spaja mnogostrukost konačnoga a da se ono ne uništi«. ³² Čovjek kao sloboda »može s Bogom također ljubiti ovu zemlju, jer preko slobode ljubi se Onaj koji se nikada nije pokajao zbog smionog pothvata stvaranja ove zemlje duga, prokletstva, smrti i uzaludnog nastojanja. Ljubav prema Bogu jest jedina totalna integracija ljudskog postojanja...«. ³³

Ljubavi prema Bogu, kao transcendentalnoj ljubavi, potreban je, međutim, također jedan kategorijalni predmet »da se ne izgubi u praznom ništavilu; njoj je potrebno jedno unutar-svjetsko Ti. Praizvorni odnos prema Bogu jest — ljubav prema bližnjemu«. ³⁴ Sloboda kao dijaloška moć ljubavi čini to da »kršćanski etos u samom svojem temelju nije poštivanje objektivnih norma za pojedine stvari, koje je Bog položio u samu zbiljnost. Sve strukture stvari stoje pod čovjekom. On ih može mijenjati, ... on je njihov gospodar, ne njihov sluga. Jedina, zadnja struktura osobe, koja nju adekvatno izražava, jest temeljna moć ljubavi. I ta je neizmijerna. I stoga također čovjek«. ³⁵ Sloboda kao dijaloška ljubav »nije samo moć principa, nego je ona također uvijek pozvana na ‚imperative‘, na odluke koje se ne mogu izvesti iz općih norma i vječnih zakona (isto tako ona njima ne smije proturječiti) ... , nego na čovjeka stavljaju zahtjev — nastupiti iz situacije svojega ‚časa‘, svog poziva«. ³⁶

Ovdje je u načelu uz opću etiku dopuštena i jedna posebna individualna etika koja se temelji na »slobodi kao tajni« što »proizlazi i upravljena je na Boga« — koji je po svojoj biti »nepojmljiva tajna«. Ta posebna individualna etika nosi u sebi jedan stvaralački karakter u samoj stvorenoj slobodi, i ona je neizbježno praćena promašajima i »krivicom«, naslijeđenima od početka povijesti duha, i njezina objektivacija može biti jedno izravno NE naprama Bogu ili participacija Kristova križa u jednome DA naprama Bogu. U takvom kontekstu nije više »ljubav jedno određeno, označeno dostignuće, koje bi se moglo točno opisati, nego je ona to što svaki čovjek biva u nezamjenljivoj specifičnosti svojega jednokratnog bitnog ostvarenja, nešto što ipak biva spoznatim

²⁹ Cit. dj. str. 221.

^{30, 31, 32, 33} Cit. dj. str. 225—226.

³⁴ Cit. dj. str. 229.

³⁵ Cit. dj. str. 227.

³⁶ Cit. dj. str. 229.

tek kad je ono učinjeno,³⁷ pri čemu naravno ostaje isključena anarhija samovolje, jer je baš po podrijetlu slobode iz Boga i po njezinoj upućenosti na Boga »čovjek dužan iz svega svojeg srca ljubiti Boga«,³⁸ što mu onda ne dopušta anarhičnost samovolje.

Boga ovdje ne smijemo shvatiti kao nekakvo »nepersonalno Ono« — zbog njegove apsolutnosti. U kontekstu svojega širokog shvaćanja slobode u Bogu kao korijenu ljudske slobode Rahner nastupa protiv prejako naglašenog legalizma u Crkvi, bojeći se biblijske situacije bezbrojnih propisa koje »ni mi ni oci naši nisu mogli nositi«.

Preispitivanje magisterijske baze u kršćanskoj antropologiji

Poznati profesor fundamentalne teologije u Tübingenu Hans Küng zahtijeva prestrukturiranje juridičko-hijerarhijske baze za izgrađivanje jedne kršćanski inspirirane antropologije. Prema časopisu »Der Spiegel«, on smatra da bi se Papa trebao »dobrovoljno odreći vlasti«, jer bi tako mogla biti uklonjena »apsurdna situacija«, u kojoj je papinska služba, koje bi zadatak »morao biti čuvanje i jačanje kršćanskog jedinstva, postala prevelikim kamenom spoticanja na putu prema međusobnom razumijevanju kršćanskih crkava, kamenom spoticanja za koji se čini da ga nije moguće pokrenuti, niti prekoračiti, niti zaobići«.³⁹

U svojoj knjizi »Wahrhaftigkeit« (Herder, 1968) on se obara na autoritarizam i oportunistički u službenom nauku Crkve, jer taj autoritarizam omogućava stvaranje pretjeranog osjećaja da se istina »posjeduje«, što uzrokuje gubitak osjećaja potrebe da se istina »traži« u mentalitetu dijaloga i pluralizma. Prisutnost duha autoritarizma čini onda da se privatno govori drukčije nego javno, da se piše drukčije nego se misli, da dominira mišljenje u okvirima prestiža i sistema, i ne u okvirima respekta prema istini, da se »istinom« manipulira linijski, umjesto da se nju istinoljubivo misli, voli i proživljava. »Auktoritet jednostavno određuje što je istina, a istina je u autoritarizmu to što odgovara auktoritetu, njegovu poretku, njegovu režimu, njegovu sistemu«.⁴⁰ Autoritarizam je praćen oportunističkim, tako da »oportunistički mnogih omogućava autoritarizam nekolicine, i autoritarizam nekolicine zahtijeva oportunistički mnogih. Autoritarizam i oportunistički mogu se dapače naći u jednoj osobi i izvrsno se — dapače u samom nosiocu službe — dopunjavati: tada je takav autoritaran prema dolje i oportunistički prema gore«.⁴¹

U kontekstu raspravljanja o tome je li institucionalna Crkva zapreka za istinoljubivo kršćanstvo, Küng naglašava kako u povijesti Crkve ima dosta toga što se može označiti kao »evolutio contra evangelium«; tu spada sve ono što potiskuje ili razara istinoljubivost, slobodu i čovječstvo djece Božje, i to se više ne smije toleri-

^{37, 38} Cit. dj. str. 226—227.

³⁹ Čas. »Spiegel«, 24. lipnja 1960, str. 110.

⁴⁰ Küng, Wahrhaftigkeit, Herder, 1968, str. 101.

⁴¹ Küng, cit. dj. str. 102.

rati.⁴² U povijesti Crkve ima također dosta toga što se može označiti kao »evolutio praeter evangelium«; tu spada sve ono što se bez svojega temelja u evanđelju faktično uvuklo u Crkvu zbog različitih utjecaja sa strane, i to se može prema prilikama tolerirati, ali ni u kojem slučaju apsolutizirati.⁴³ Tako na primjer nije moguće pronaći adekvatnu biblijsku osnovu za »rimski sistem«,⁴⁴ nego njega treba objasniti s pomoću političkih i socijalnih faktora. U povijesti Crkve ima također dosta toga što se može označiti kao »evolutio secundum evangelium«; tu spada sav povijesni razvoj koji je provoden u duhu nužnog razvijanja evanđeoske orijentacije u novim prilikama, kao na primjer kad je evanđeoska poruka unošena u helenistički svijet, kad je došlo do palestinskog i pavlovskog shvaćanja misije Crkve i zatim do njihova spajanja.⁴⁵ Koncilski princip »Ecclesia semper reformanda« zahtijeva da se to troje točno uoči, te da se u teoriji i u praksi provede efikasna reforma, u kojoj će umjesto denuncijacije nastupiti diskusija, umjesto inkvizicije razumijevanje, umjesto ekskomunikacije komunikacija, umjesto duhovne frustracije duhovna ekspanzija, umjesto tajnovitosti otvorenost, umjesto diktata dijalog, umjesto cenzure kritika, umjesto proglašavanja heretika povjerenje u istinu, umjesto lijene rutine pronalazačka inicijativnost, umjesto hijerarhijske sile crkveno služenje, gdje će biti više istinoljubivosti, slobode, ljudskosti, više širine srca, strpljivosti, više kršćanskog povjerenja u sebe, više suverene hladnokrvnosti, više smjelosti za odlučivanje i mišljenje, i skupa s time više radosti, sreće, pravog mira i nepotresene nade.⁴⁶

Mentalitet autoritarizma, naglašava Küng, doveo je do osude Gali-leja, koja je bitno odgovorna za odvajanje Crkve i prirodoslovne znanosti, a »održavanje svjetovne moći Pape još u novije vrijeme sa svima svjetovnim i duhovnim sredstvima ekskomunikacije... učinilo je papinstvo kao duhovnu službu dalekosežno nevjerovatnim«;⁴⁷ isto tako osude na dogmatskom području, posebno u vezi s »modernizmom« (teorija evolucije, shvaćanje razvoja dogma) itd.⁴⁸ Te i druge pogreške treba otvoreno priznati zbog načela evanđeoske istinoljubivosti, jer »suvremeni čovjek ne smatra suprotnom prema istinoljubivosti reviziju neke pozicije, nego samu negaciju revizije«⁴⁹ zbog očuvanja prestiža auktoriteta. Veliko čudo Duha Svetoga u Crkvi ne sastoji se u tome da se u njoj ne događaju nikakve zablude, nego u tome da Crkva usprkos svim svojim padovima nikada nije bila od Boga napuštena, da ona usprkos svim zabludama papa, biskupa, župnika, teologa i svjetovnjaka nikada nije propala kao što su propale dinastije faraona i cezarski Imperium Romanum, — i u tome da je Crkva od Boga u Duhu dalje kroz stoljeća nošena, i dapače poslije perioda dekadencija vođena uvijek novom životu i novoj istini.⁵⁰

Govoreći o potrebi preispitivanja dogme o crkvenoj nepogrešivosti, Küng nastavlja ovako:

⁴², ⁴³, ⁴⁴ Küng, cit. dj. str. 123.

⁴⁵ Küng, cit. dj. str. 127—128.

⁴⁶ Cit. dj. str. 135.

⁴⁷, ⁴⁸ Cit. dj. str. 172—173.

⁴⁹ Cit. dj. str. 168.

⁵⁰ Cit. dj. str. 177.

»Ne bi li crkvena nepogrešivost, gledana sa strane Sv. pisma, u budućnosti morala biti gledana manje u nepogrešivosti određenih teza, doktrina nego radije u vjerskom osvjedočenju da Crkva po Božjem Duhu biva u istini održavana, biva u istini obnavljana, usprkos svim zabludama, pored svih zabluda svih papa i biskupa i teologa, te muških i ženskih osoba u Crkvi?«⁵¹

Koncil je priznao mnoge od »zabluda« Crkve, kao što je priznao potrebu temeljite reforme, pa je stoga opravdano pitanje: »Što bi bio činio Martin Luther da je bio rođen u ovoj današnjoj Katoličkoj crkvi? Ako bi neki smješkajući se pomislili da bi postao koncilski perit, u tome je svakako jedno istinito: mnogi od njegovih pravednih zahtjeva našli bi u ovom Koncilu u visokoj mjeri svoje ispunjenje.«⁵²

Za približenje kršćanske antropologije suvremenim ljudima Küng smatra potrebnim: crkveno naviještanje prilagoditi istinskim potrebama i problemima današnjeg čovjeka; u teološkim mišljenjima dokinuti prijašnji »apsolutistički sistem« cenzure; u egzegzi i dogmatici dokinuti »jeftina patentirana rješenja«; u Crkvenom moralu prepustiti »kompetentnim stručnjacima« pitanje metode reguliranja bračnog života, i roditeljima prepustiti odgovornost za »čestitu odluku savjesti«; u Crkvenoj štampi ne prakticirati »trijumfalistička obavještanja« o našem djelovanju i jednostrane statistike, te poštenije saslušati naše protivnike; u odijevanju i etiketiranju odbaciti klerički sjaj i raskoš u liturgiji i životu, kao i feudalne titule, odlikovanja, geste i navike; u svećenički odgoj unijeti više ljudske slobode, i s obzirom na zakon o celibatu; u Crkvenoj upravi dopustiti svim crkvama da imaju svoje zastupnike u rimskoj centralnoj upravi te omogućiti višu kompetenciju stručnjacima za pitanja suvremene teologije; u odnosu Crkve prema svijetu priznati naše zle strane, ludosti, nesavršenosti, ponizno i bez retuširanja. »Budućnost pripada Crkvi koja zna što ona ne zna..., jednoj kritički-samokritičnoj Crkvi, Crkvi koja je ispunjena duhovnom spontanošću, živosti, plodnosti i sposobnošću za ljubav, Crkvi koja rado sluša nova pitanja, koja zna cijeniti stvarne i stručne spoznaje, moderne metode, opažanja i rezultate, Crkvi koja ima smjelosti za inicijativu i za rizik, Crkvi koja je posve otvorena prema zbiljnosti, ukratko: — budućnost pripada Crkvi koja je skroz naskroz istinoljubiva.«⁵³

Institucionalna Rimaska Crkva, misli Küng, ne pokazuje baš veliko raspoloženje prema tipu »istinoljubivosti« što je traži pokoncilaska obnova:

»Na važnim mjestima u Kuriји gotovo i nema mladih ljudi. Ni pluralitet nacionalnosti još nije pluralitet mentaliteta... I tako još uvijek većinom rimskih institucija faktično vladaju predkoncilaske snage...«⁵⁴

Küng međutim naglašava kako nije protiv auktoriteta u Crkvi, pa kaže: »Mi danas trebamo jedan obnovljeni auktoritet, kojemu je

⁵¹ Citiramo prema »Südkurier«, 10. kolovoza 1968, str. 3.

⁵² Küng, Wahrhaftigkeit, str. 150.

⁵³ Küng, Wahrhaftigkeit, str. 66—70.

⁵⁴ Nav. dj. str. 12—13.

na jedan novi način jasno to o čemu se radi u izvornoj kršćanskoj poruci i u današnjem vremenu. Mi ne govorimo protiv, mi govorimo za a u k t o r i t e t u C r k v i.«⁵⁵

Neke refleksije u vezi sa zacrtanom problematikom

Posebno kod preispitivanja magisterijske baze u kršćanskoj antropologiji mnogo je toga iskreno i s temeljem rečeno. Međutim, tu ostaju mnoga pitanja do te mjere otvorena da, kako se čini, nije moguće na njih — ne upadajući u subjektivistički relativizam — dati do zadnjih konsekvencija prihvatljiv odgovor. Takva su pitanja: — Što je objektivno ta »istina« s obzirom na koju bi Crkva trebala biti »istinoljubiva?« Što je objektivno »evanđeoska«, sadržajno uočljiva, istina kojoj bi Crkva trebala biti vjerna? Što je ta »zbiljnost« prema kojoj bi Crkva trebala biti »posve otvorena?« Biti »posve otvoren prema zbiljnosti« — znači li to, prema autentičnom Evanđelju, prilagoditi se situaciji, orijentirati se prema situaciji, ili to znači davati evanđeosku orijentaciju u određenoj situaciji? Pretpostavljamo da znači ovo drugo, jer u Evanđelju stoji to da je Crkva »sol zemlje«, »svijetlo svijeta«, »grad na gori«, — i tada nastaje novo pitanje: tko ima dati konačni sud o tome da slučajno ta »sol« nije »izvjetrila«, da to »svijetlo« nije postalo »sumrak« ili »tama«, da taj »grad« nije možda srušen s obzirom na Evanđelje.

Dalje, kad neki teolozi, najtvorenije Halbfas, kod preispitivanja shvaćanja slobode i naravi čovjeka, apsolutizirajući dinamičnost i evoluciju našeg mišljenja, načelno nastupaju protiv svakog »statičko-metafizičkog gledanja« na čovjeka, čini se da treba reći i ovo: — Ako se u načelu isključi svaka tzv. »statičko-metafizička« komponenta mišljenja, onda je također nemoguće bilo šta misliti, jer je mišljenje uočavanje nekih stalnih odnosa između onoga što »jest« i onoga što »nije«; tada nestaje svaka povezanost između stvari i spoznaje, tada nestaje ontička baza »prouzročnosti«, i nestaje ontička baza »protivurječnosti« — pa se, u tom slučaju o bilo čemu može reći da ono jest i nije; tada nestaje ontička baza za svaki oblik »nastajanja«, nestaje ontička baza za »različnost« među stvarima i za »istovjetnost« među stvarima, — tada, na kraju krajeva, ostajemo misaono u principijelnome »ništa«, pa moramo zanijekati čak i *vlastitu svijest*. U tom slučaju, međutim, ni Halbfas ne bi smio izražavati svoje mišljenje i svoje stavove, jer bi i oni bili lišeni svakog ontički temeljenog smisla. On se, dakle, protiv osude svog učenja, o kojem je prije bilo govoreno, ne bi smio braniti riječju »statičko-metafizičko shvaćanje«: ovdje se, naime, ne radi samo o »shvaćanju«, to jest samo o logičkoj ispravnosti kršćanskog vjerovanja, nego se radi o nečem puno dubljem, o samoj stvarnosti i sadržajnosti, o samoj ontičkoj temeljenosti kršćanskog vjerovanja, kao i ontičkoj temeljenosti i time opravdanosti mišljenja uopće. Halbfasov je stav subjektivistički, on isključuje svaki spoznajni

⁵⁵ Nav. dj. str. 15.

objektivizam u vjerovanju i mišljenju. U sličnim shvaćanjima uočljiva je misao da postoji samo »fides quâ creditur« (= vjera kojom se vjeruje) bez one »fides quae creditur« (= vjera koju se vjeruje, kao spoznajno određen sadržaj). Nama se, međutim, čini da već sa stanovišta noetike treba reći: nema subjektivnosti bez objektivnosti, nema fenomenologije bez ontologije, nema objektivno relativnoga bez objektivno apsolutnoga, nema spoznavanja bez korelativa same ontičke stvarnosti, nema antropologije bez kozmologije, i konačno nema kozmologije bez odgovarajuće i misaono sve više raščlanjivane temeljenosti u teologiji. Takvi misaoni i stvarni parovi predstavljaju, kako se nama čini, nužnu »statičko-metafizičku« komponentu također za dinamičnost i evolutivnost našeg mišljenja.

Također, kad se u ime apsolutizirane dinamike i evolucije čovječje »naravi« na temelju »slobode« govori o opravdanosti slijeđenja samo svoje savjesti, ostaju otvorenima pitanja: tko u stvarima vjere i morala ima biti tumač »istine« i »zablude«? Papa, biskupi, teolozi, sami vjernici? Tko u Katoličkoj crkvi ima vlast tumačiti principe za formiranje savjesti vjernika, tako da ta savjest bude ne samo »formata« (tà — kod svakog je čovjeka ona nekako »formata«), nego baš »bene formata« — »dobro formirana«? Da li je savjest jednog katolika »dobro formirana« tada kad se on pokorava onome što većina ili mnogi drugi ljudi rade, ili tada kad se nastoji pokoriti također učiteljstvu ovlaštenom za tumačenje i moralnih zakona, po Kristovoj riječi »vi ste sol zemlje«, »tko vas sluša, mene sluša«? Da li je temeljna linija kršćanskog pogleda na svijet to da »Krista«, »Evangelje« treba prilagođivati ljudima u smislu neke »situacione etike i vrednovanja«, ili to da ljude u svim situacijama prostora i vremena treba prilagođivati evanđeoskom Kristovu duhu, sadržajno obilježenom po trajno vrijednim principima cjelovite i na »istini«, a ne samo na fideističkoj pobudi, temeljene ljubavi prema Bogu i bližnjemu?

Sasvim je opravdano to kad se kaže »nama su potrebni sveci, a ne kršćani u piluli«, ali se smjesti nameće pitanje: ako vjersku »istinu« doista treba reinterpetirati lišivši je — s obzirom na spoznaju — objektivnog sadržaja kao takova (Father Lonergan, Thomas Sartory, Halbfas, Bultmann, angl. biskup Robinson), i učinivši je samo situacionom pobudom u okvirima humanizma, kako je onda i kojim sadržajem moguće evanđeoski animirati ljude, te lik kršćanina razvijati do »svetačkog« stupnja nasljedovanja Krista?

Zbog svega toga čini se da nije bez jake temelja tvrdnja poznatog suvremenog teologa Ursa von Balthasara kad u svojoj knjizi s naslovom »Tko je kršćanin?« kaže da je s vjerom očito završeno čim modernog čovjeka podignemo kao mjerilo za to što Božja riječ smije i što ona ne smije reći.

ANTE KUSIĆ