

Često, a mogli bismo reći i redovito, mir je prolazio kroz teške putove najgorih nepravda i ratnih zločina. Cezar je nasiljem pokorio Galiju i to nazvao »smirenjem« Galije (»Gallia pacata«) itd. Zapadni kršćanski narodi pokorili su Sjevernu i Južnu Ameriku, stavili u ropstvo Afriku, pošto su uništili starosjedioca. Nakon tih zločina slijedio je zaborav i mir. Afrika se danas oslobađa, ali bijela rasa je u Americi konačno nasiljem zagospodarila. U Aziji i Istočnoj Evropi ipak nije uspjelo stvoriti »latinsku« ili »anglosasku« civilizaciju i sada odatle dolaze najveće prijetnje.

I tako je mir, rekao bih, neprestano razapet na križu. »Mir je sanjarija, koje se ipak ne možemo odreći« — veli Pavao VI u poruci prigodom »Dana mira« — »jer je mir dužnost.«

Dobro je i upravo potrebno, da u današnjem zavađenom i eksplozivno raspoloženom svijetu opstoji jedan nezainteresirani glas, koji trajno opominje na strašne posljedice od oružanog sukoba i koji sve narode i društvene klase poziva da u miru grade svoj napredak, jer se mirom može sve dobiti, a ratom se može samo sve izgubiti.

Frane Franić

»NERELIGIOZNO« KRŠĆANSTVO DIETRICH BONHOEFFERA

Ime Dietricha Bonhoeffera i njegovo djelo ostali su godine i godine mnogima izvan Njemačke nepoznati. Danas, međutim, ima malo diskusija o vjerskim problemima, da u njima, prije ili poslije, ne iskrsne i Bonhoefferovo ime¹. Bonhoeffer je bio teolog i protestantski pastor, kojega je Gestapo osudila na smrt vješanjem dne 9. IV 1945. zbog indirektna suradnje u atentatu na Hitlera. Čini se, da je on svojim »nereligioznim« kršćanstvom izvršio neobično velik utjecaj na takozvanu »teologiju mrtvog Boga«. Ideje o »nereligioznom« kršćanstvu razvio je u pismima, koja je iz zatvora uputio jednom prijatelju². Da li su ideje o »nereligioznom« kršćanstvu logični nastavak drugih njegovih ideja, teško je sa sigurnošću zaključiti³. Zato smatramo, da je dovoljno za našu svrhu zaustaviti se samo na spomenutim pismima. U njima se nalazi i ovaj sud o R. Bultmannu: »Ti se dobro sjećaš, piše prijatelju, Bultmannova pokušaja demitizacije Novog Zavjeta. Moje bi mišljenje bilo danas o tome, da on nije »predaleko« otišao, kako većina misli, nego premalo daleko. Nijesu problematični samo »mitološki« pojmovi, kao što su čudo, uzašašće itd. (koji se zaista ne dadu u principu odijeliti od pojmova Bog, vjera itd.), nego i sami »religiozni« pojmovi. Ne mogu se Bog i čudo jedno od dru-

¹ Usp. R. Marié, Dietrich Bonhoeffer-Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères, Castermann 1967, str. 7.

² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Briefe und Aufzeichnungen), izd. E. Bethge, München 1967.⁴

³ Usp. J. Bishop, Les Théologiens de »La mort de Dieu«, izd. Cerf, Paris 1967, str. 17—18

goga odijeliti (kako to misli Bultmann), ali se može oboje tumačiti i propovijedati »ne-religiozno«⁴. Odmah se može vidjeti, što se sve da zaključiti iz tih Bonhoefferovih riječi protiv Boga, religije, religioznih pojmova, kršćanstva. Ali, realnost je uvijek mnogo zamršenija nego što se čini na prvi mah. Isto tako i Bonhoefferova nauka o »nereligioznom« kršćanstvu. Što, dakle, znači to njegovo »nereligiozno« kršćanstvo?

Nije lako točno odgovoriti na to pitanje, jer je pisac samu stvar ostavio nezrelu i nerazrađenu⁵. Ali, ako želimo dati barem nekakav odgovor na pitanje i ako želimo biti u osvrtnu na piščeve ideje što objektivniji, smatramo, da će biti najzgodnije, ako najprije kronološki budemo slijedili o samoj stvari unutrašnji ritam Bonhoefferovih strastvenih refleksija, što ih je pismeno uputio prijatelju, zatim, ako ukratko prikazemo Bonhoefferov religiozni lik. To će barem nešto pridonijeti, da o »nereligioznom« kršćanstvu treba suditi s velikim oprezom.

I. GLAVNA BONHOEFFEROVA PISMA⁶ O »NERELIGIOZNOM« KRŠĆANSTVU

Iako je Bonhoeffer pitanje »nereligioznog« kršćanstva ostavio nezrelo i nerazrađeno (jer je prerano umro), ipak se u spomenutim pismima u nekoliko navrata na nj osvrnuo i svaki put ga osvjetlio nekim novim svjetlom. Možda bi se prvo pismo moglo ovako nasloviti: Podjela između religije i kršćanstva.

1. Podjela između religije i kršćanstva

»Što je kršćanstvo ili, također, tko je stvarno Krist za nas danas, to je pitanje, koje me neprestano muči. Prošlo je već vrijeme, kada se sve moglo reći ljudima teološkim ili pobožnim riječima; isto tako (prošlo je) vrijeme duhovnosti i savjesti, a to znači, da je (svršilo) vrijeme religioznosti općenito. Idemo u susret vremenu, koje je sasvim bez religije: ljudi jednostavno više ne mogu biti religiozni, kao što to sada više nijesu. I oni, koji se iskreno kvalificiraju »religioznima«, ne prakticiraju religiju. Sve naše 1900-godišnje propovijedanje i sva teologija grade se na religioznom »apriorizmu«. »Kršćanstvo« je bilo uvijek jedan oblik »religije« (možda pravi oblik). Ali, ako jednog dana postane jasno, da taj »apionizam« više ne postoji, nego da je on bio neki povijesno uvjetovani i prolazni izražajni oblik, ako, dakle, ljudi postanu stvarno sasvim nereligiozni — ja držim da se to, manje ili više, dogodilo (o čemu ovisi npr. da ovaj rat, za razliku od svih prošlih, ne izaziva nikakvu »religioznu« reakciju?) — što to onda znači za »kršćanstvo«? To znači (da je) svemu našem dosadašnjem »kršćanstvu« oduzet temelj, te preostaje još samo nekoliko »posljednjih vitezova« ili par intelektualno nepoštenih, kod ko-

⁴ D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 136.

⁵ Usp. nav. dj., str. 193.

⁶ Zapravo su izvaci iz pisama, koja donosimo. Pisma nijesu bila dotjerivana, zato gdjegdje i naš prijevod hramlje.

njih se mi »religiozni« (ljudi) možemo iskrcati (landen). Zar bi možda trebalo da bude samo malo izabranih? Zar se mi revni, uvrijeđeni ili indignirani treba da oslonimo upravo na ovu sumnjivu skupinu ljudi, da bismo kod njih ostavili svoju robu? Zar treba da mi iznenada napadnemo par nesretnih u njihovom slabom času i da njihov, da tako rečemo, silujemo na religiozan način? Alko sve to ne namjeravamo, alko dosljedno moramo promatrati i zapadni oblik kršćanstva samo kao prvu stepenicu potpune nereligioznosti, kakva onda situacija nastaje za nas, za Orkvu? Kako Krist može postati Gospodinom i nereligioznih ljudi? Da li postoje nereligiozni kršćani? Alko je religija samo odjeca kršćanstva — a ta se odjeca činila veoma različitom u raznim vremenima — što je onda nereligiozno kršćanstvo?« Bonhoeffer priznaje na ovome mjestu, da je K. Barth bio prvi, koji je započeo s ovom problematikom, ali je nije dovršio: »Barth je bio jedini, koji je započeo misliti u ovome smjeru, ali tih misli nije razvio i produbio, nego je došao do nekog pozitivizma Objave... Pitanja, na koja bi još trebalo odgovoriti, jesu: što znači jedna Crkva, jedna zajednica, jedna propovijed, jedna liturgija, jedan kršćanski život u nereligioznom svijetu? Kako govoriti o Bogu bez religije, tj. upravo bez povijesnih pretpostavki metafizike, duhovnosti itd.? Kako govoriti (ili se možda više ne može »govoriti« o tome kao do sada) o »Bogu« na »svjetovnam« način (weltlich), kako smo »nereligiozno-svjetovni« (religions-weltlich) kršćani, kako smo ek-klesia, nego, radije, onima, koji potpuno pripadaju svijetu? Krist onda više nije predmet religije, nego nešto sasvim drugo, stvarno gospodar svijeta. Ali, što to znači? Kako značenje ima kult i molitva u nereligioznosti? Da li ovdje arkanska disciplina, tj. razlika između pretposljednog i posljednjeg (moja distinkcija, koju ti već poznaješ) dobiva novu važnost?« Ovim je riječima hitlo pisac završiti pismo, ali se sjetio u zadnji čas nadodati veoma važnu opasku o religiji: »Ipak, još nešto mogu nadodati. Pavlovo pitanje, da li je obrezanje uvjet spasenja, danas znači, da li je religija uvjet spasenja. Sloboda od obrezanja jest i sloboda od religije. Nerijetko se pitam, zašto me neki »kršćanski nagon« često tjera više prema nereligioznim nego prema religioznim ljudima, i to bez ikakve misionarske nakane, nego, gotovo bih hitlo reći, »bratski«. Dok se često sramim spomenuti Ime Božje pred religioznim ljudima — jer mi se čini, da to pred njima nekako lažno zvuči i sam sebi izgledam malo nepošten (osobito je to zlo, kada drugi počnu govoriti religioznom terminologijom; tada potpuno zašutim i biva mi zagušljivo i nevoljko) — mogu prigodimice spomenuti pred nereligioznim ljudima Ime Božje sasvim mirno i kao da je to sasvim razumljivo. Religiozni ljudi govore o Bogu, kada je spoznaja (koji put zbog mentalne sporosti) na izmaku ili kada ljudske sile zataje — to je, dakle, zaista uvijek deus ex machina, kojega oni dovode ili za prividna rješenja nerješivih problema ili kao snagu, kad otkazu ljudske sile, uvijek, dakle kod iskorištavanja ljudske slabosti, tj. ljudske ograničenosti; to nužno traje samo toliko dugo, dok ljudi svoje granice svojim silama malo dalje ne odmaknu te Bog kao deus ex machina postaje suvišan.

Govor o ljudskim granicama općenito postao mi je problematičan (da li su još danas zbiljske granice sama smrt, jer se nje ljudi više ne boje, i grijeh, koji ljudi jedva još shvaćaju?) i čini mi se uvijek, da bismo htjeli time samo iz straha ostaviti slobodan prostor Bogu; ne, ja ne bih želio govoriti o Bogu na granicama, nego u sredini, ne u slabosti, nego u jakosti, ne, dakle, kod smrti i krivice, nego u životu i u dobru ljudi. Čini mi se, da je na granicama bolje šutjeti i ostaviti neriješenim ono, što je nerješivo. Vjera u uskrsnuće nije »riješenje« problema smrti. »Onostranost« Božja nije onostranost naše spoznajne sposobnosti! Transcendentnost teoretske spoznaje nema ništa zajedničko (nichts zu tun) s Božjom transcendentnošću. Bog, koji je usred našeg života, jest onostran. Crkva se ne nalazi tamo, gdje prestaje ljudska sposobnost, nego usred sela (mitten im Dorf). Tako je prema Starom Zavjetu i u ovom smislu čitamo premalo Novi Zavjet polazeći od Staroga. Kako izgleda ovo nereligiozno kršćanstvo, ikakav oblik zauzimalje, mnogo o tome sada mislim i o tome ću ti uskoro pisati više«⁷.

2. Bultmann je »premalom« daleko otišao, a Barth se zaustavio

Alko bismo htjeli dati neki naslov drugome pismu, koje se odnosi na »nereligiozno« kršćanstvo, mogli bismo ga ovalko sintetizirati: Bultmann je »premalom« daleko otišao, a Barth se zaustavio. Pošto je pisac iznio onaj sud o Bultmannu, koji smo u početku naveli, nadodaje: »Bultmannovo stajalište (tj. da skratiti Evandjelje) ipak je još u dnu liberalno, dok bih ja htio teološki misliti. Što sada znači »tumačiti na religiozan način«? To svakako znači govoriti s jedne strane metafizički, a s druge individualistički. Ali, ni jedan ni drugi način ne odgovaraju ni biblijskom naviještanju ni današnjem čovjeku. Zar možda nijesmo gotovo svi sasvim zaboravili individualističko pitanje o osobnom spasenju duše? Zar stvarno ne stojimo pod dojmom, da ima važnijih stvari nego što su ova pitanja (možda ne važnija nego što je ova stvar, ali važnija nego što je ovo pitanje!). Znam, ova riječ zvuči prilično užasno. No zar ona u dnu nije čak biblijska? Da li se uopće nalazi u Starom Zavjetu pitanje o spasu duše? Zar nijesu pravednost i kraljevstvo Božje u središtu svega? Zar nije i u poslanici Rimljanima (3, 24 sl.) težište misli, naime, da je samo Bog pravedan, a ne neka individualistička nauka o spasenju? Ne radi se, ističe pisac, o onostranosti, nego o ovome svijetu, ikako je stvoren, uzdržavan, u zakone postavljen, pomiren i obnovljen. U Evandelju ono, što je izvan ovoga svijeta, želi opstojati za ovaj svijet; ne mislim to u smislu liberalne, mističke, pijetističke, etičke teologije, nego u biblijskom smislu stvaranja, utjelovljenja, raspinjanja i uskrsnuća Isusa Krista«. Nakon tih riječi Bonhoeffer zamjera Barthu, što nije nastavio putem, kojim je započeo: »Barth je prvi među teolozima — i to ostaje njegova velika zasluga — započeo s kritikom religije, ali je tada postavio na njezino mjesto neku pozitivističku nauku o Objavi, kojom se veli:

⁷ D. Bonhoeffer, nav. dj., u pismu od 30. 4. 1944, str. 132—135.

»Plitko, ždeni ili umri«⁸; da li se sada radi o djevičanskom rođenju, o Trojstvu ili o nekoj drugoj dogmi, sve je jednako značajni i jednakoznačni komad svega, koje mora biti jednako, upravo kao sve, progutano ili uopće ne (progutano). To nije biblijski. Postoje stupnjevi spoznaje i stupnjevi značenja, tj. treba opet uspostaviti arkansku disciplinu, da se mogu preko nje zaštititi od profanacije otajstva kršćanske vjere. Pozitivizam Objave prelaklo stvar rješava, ukoliko na koncu uspostavlja vjeru kao neku dužnost i ruši ono, što je dano po Kristovu utjelovljenju. Mjesto religije opstoji sada Crkva — to je u sebi biblijski, ali je svijet u nekom smislu postavljen prema samom sebi i ostavljen samom sebi, a to je pogreška.

U ovaj čas mislim o tome, kako pojmove kao što su kačanje, vjera, opravdanje, preporod, spasenje tumačiti na »svjetovan način« u starozavjetnom smislu i u smislu Iv I, 14. Još ću ti pisati o tome.«⁹

3. Bog ne može biti »nadomjestak« ljudske ograničenosti

Bog ne može biti »nadomjestak« naše razne ograničenosti. To bi bila centralna ideja, koju razvija u najavljenom pismu: »Ponovno mi je postalo sasvim jasno, da se ne smije pretpostavljati Bog kao »nadomjestak« (Lückenbüßer) naše nesavršene spoznaje; ako se naime — što je zaista neumoljivo — granice spoznaje uvijek dalje pomiču, s njome biva i Bog uvijek ponovno pomaknut; i on se dosljedno nalazi u neprestanom povlačenju. Mi moramo naći Boga u onome, što spoznajemo, a ne u onome, što ne spoznajemo; moramo Boga shvatiti ne u neriješenim pitanjima nego u riješenima. To vrijedi i za odnošaj između Boga i znanstvene spoznaje. To vrijedi također i za opće ljudske probleme smrti, patnje i krivice. Danas je situacija takva, da se i pitanja, za koja opstojе ljudski odgovori, mogu promatrati sasvim bez Boga. Ljudi dolista mogu i bez Boga — i to se događalo u svim vremenima — riješiti ova pitanja i jednostavno nije istina, da bi samo kršćanstvo imalo za njih neko rješenje. Što se tiče pojma »riješenje«, tada su kršćanski odgovori radije isto tako malo i isto tako dobro stringentni kao i drugi mogući odgovori. I ovdje Bog nije nadomjestak; Bog ne mora biti najprije spoznat na granicama naših mogućnosti nego usred života; Bog hoće da bude spoznat u životu, a ne u umiranju, u zdravlju i snazi, a ne najprije u patnji, u djelovanju, a ne najprije u grijehu. Razlog se za to nalazi u Božjoj Objavi u Isusu Kristu. On je središte života i nipošto nije »došao za to«, da nam odgovori na neriješena pitanja. Gledana sa sredine života općenito neka pitanja otpadaju i ujedno odgovori na takva pitanja (mislim na sud o Jobovim prijateljima). U Kristu nema »nikakav kršćanski problem.«¹⁰

⁸ Jedna njemačka poslovice.

⁹ D. Bonhoeffer, nav. dj., u pismu od 5. 5. 1944, str. 136—137.

¹⁰ Ib., u pismu od 25. 5. 1944, str. 155—156.

4. Bog ne može biti više »pretpostavka za rad«

Ovu je misao naglasio u slijedećem pismu, u kojem priznaje prijatelju, da još nije nađistu s problemom »nereligioznog« kršćanstva: »S obzirom na misli, kojima sam se bavio u posljednje vrijeme, stavljajući mi sada toliko važnih pitanja, da bih bio radosan, kad bih sâm mogao na njih odgovoriti. Sve je to još zapravo u početnom stadiju, i kod toga, kao uvijek, više me vodi nagon prema pitanjima, koja nadolaze, nego činjenica, da su mi već jasna (als dass ich über sie schon Klarheit hätte).« Uza sve to želi svoje misli razjasniti u nekoj historijskoj perspektivi: »Jednom bih htio opisati svoje stajalište s povijesnog gledišta. Polkret, koji počinje otprilike u 13. stoljeću (ne želim ulaziti u prepitku o točnom datumu) u smjeru čovjekove autonomije (pod tim podrazumijevam otkriće zakona, po kojima živi i ravna se svijet u znanosti, u društvenom i državnom životu, u umjetnosti, etici, religiji), došao je u naše vrijeme do stanovite potpunosti. Čovjek je naučio, sam od sebe, rješavati važnija pitanja bez pomoći »pretpostavke za rad: Boga« (Arbeitshypothese: Gott). To je postalo sasvim razumljivo u znanstvenim, umjetničkim, čak i u etičkim pitanjima, da se u to jedva tko usuđuje dirati; ima već sto godina, otprilike, da to vrijedi u sve većoj mjeri i za religiozna pitanja; pokazuje se, da sve i bez »Boga« ide baš isto tako dobro kao i prije. Kao što na znanstvenom području, tako i u krugu općeg ljudskog života »Bog« se sve više potiskuje iz života. On gubi na terenu. Katolički i protestantski povjesničari slažu se, da u ovom razvoju treba gledati veliki otpad od Boga, od Krista; i što više oni apeliraju na Boga i na Krista i služe se njima protiv ovoga razvoja, to se više sâm razvoj shvaća kao protukršćanski. Svijet, koji je došao do samosvijesti i svoga životnog zakona, siguran je o sebi na neki način, koji nas uznemiruje. Neuspjesi i katastrofe ne djeluju, da bi svijet posumnjao u mužnost svoga puta i razvoja; sve se podnosi s muškom hladnokrvnošću, i sam događaj, kao što je ovaj rat, ne čini od toga iznimku. Protiv ove sigurnosti o sebi sada je kršćanska apologetika stupila na poprište na različite načine. Nastoji se svijetu, koji je postao punoljetan, dokazati, da ne može živjeti bez skrbnika »Boga«. Ako se doživio poraz u svim svjetovnim pitanjima, ipak preostaju uvijek takozvana »posljednja pitanja« — smrt, krivica, na koja samo »Bog« može odgovoriti i zbog kojih su nam potrebni on, Crkva i župnik. Živimo, dakle, na neki način od tih takozvanih posljednjih čovjekovih stvari. Ali, što onda, ako one jednog dana ne budu više opstojale kao takve, tj. ako se na njih odgovori i bez »Boga«? Istina, sada dolaze sekularizirani izrodi kršćanske teologije, naime egzistencijalna filozofija i psihoterapija, koji sigurnom, zadovoljnom i sretnom čovjeku dokazuju, da je on zaista nesretan i očajan i da samo on ne želi prihvatiti, da se nalazi u nekoj bljedi, o kojoj ništa ne zna i koje ga samo oni mogu osloboditi. Gdje postoji zdravlje, snaga, sigurnost i jednostavnost, tamo oni naslućuju neki slatki plod, koji mogu nagrizati ili u kojem ostavljaju svoja pogubna jajašca. Oni se najprije trude da čovjeka dotjeraju do unutarnjeg očaja, i tada su dobili igru. Takav je sekularizirani metodizam. Ali, koga se on prihvaća? Jednoga malog broja intelektualaca,

degeneriranih, takvih, koji sami sebe drže najvažnijima na svijetu i koji se stoga rado bave sami sobom. Jednostavan čovjek, koji provodi svoj život u radu, obitelji i zaočelo sa svakojakim nastranostima, ne biva dotaknut. On nema ni vremena ni želje, da se bavi svojim egzistencijalnim očajem i da promatra svoju sreću, možda skromnu, pod vidikom »bljede«, »brige« i »nesreće«. Smatram, da je napadač kršćanske apologetike na punoljetnost svijeta besmislen, neplemenit, nekršćanski. Besmislen, jer mi se pričinja kao polkušaj, da nekoga, koji je postao odrasao čovjek, ponovno dovede u njegovu pubertetsko doba, tj. da se napravi ovisnim o mnoštvu stvari, kojih se oslobodio, da bude bačen pred probleme, koji za njega nijesu više problemi. Neplemenitim, jer se nastoji iskoristiti slabost nekog čovjeka u svrhu, koja je njemu tuđa i koju slobodno ne potpisuje. Nekršćanski, jer se zamjenjuje Krist stanovitim stupnjem čovjekove religioznosti, tj. nekim ljudskim zakonom. O tome ću reći uskoro nešto više.

Sada još nekoliko riječi o historijskoj situaciji. Problem je ovaj: Krist i svijet, koji je postao punoljetan. To je bila slabost liberalne teologije, da je dopustila svijetu pravo da dade Kristu mjesto u svojoj sredini; u borbi između Crkve i svijeta, ona je prihvatila mir — i to relativno blag — koji je svijet dijelio. To je bila njezina jalkost, što nije pokušala potisnuti natrag tjelek povijesti, nego je iskreno prihvatila diskusiju (Troeltsch), pa iako je ona završila njezinim porazom.

Poraz su slijedili njezina kapitulacija i pokušaj da se započne nešto apsolutno novo, koji bi se osnivao na obnovi temelja: Biblije i Reformacije. Heim je napravio pijetističko-metodistički pokušaj, tj. pokušao je uvjeriti pojedinca, da se nalazi pred ovom alternativom: ili očaj ili Isus. On je zadobio »srca«. Althaus (nastavljajući liniju moderne pozitivne teologije s jalkom konfesionalnom tendencijom) nastojao je zadobiti u svijetu neko mjesto za nauku (službu) i luteranski kult, a u ostalom preprustio je svijet samom sebi. Tillich se pak prihvatio posla da protumači na religiozan način razvoj svijeta, protiv volje ovog posljednjeg, i da mu da svoj oblik preko religije. To je bilo veoma odvažno, ali ga svijet odbaci i sam nastavi svoj put. On je htio također shvatiti svijet bolje nego što svijet shvaća sam sebe, ali se svijet spazi, da je potpuno neshvaćen i odbi takav zahtjev. (Istina, svijet treba da bude bolje shvaćen nego što on sâm sebe shvaća, ali ne na »religiozan« način, ikako bi to htjeli kršćanski socijalisti). Barth je prvi upoznao pogrešku svih tih pokušaja (koji svi u dnu plove vodama liberalne teologije, iako to ne bi htjeli) u ovome: svaki je išao za tim, da spremi neko mjesto religiji u svijetu ili protiv svijeta. On povede u boj Boga Isusa Krista protiv religije: »Duha protiv tijela«. To ostaje njegova najveća zasluga (II. izdanje Poslanice Rimljanima usprkos svim neokantovskim tragovima, koji se nalaze u njoj!). On je poslije svojom *Dogmatikom* učinio Crkvu sposobnom da provede u načelu ovu distinkciju na čitavoj liniji. Nijesu samo u etici, ikako se to često kaže, zabavili njegovi etički izvodi, ukoliko postoje (oni su također isto tako važni kao i njegova Dogmatika), nego on nije ni u Dogmatici ni u Etici naznačio nikakav konkretan put, da bi se teološki pojmovi tu-

mačili na nereligiozan način. Tu se nalazi njegova granica, i zato njegova teologija Objave postaje »pozitivistička«, neki »pozitivizam« Objave, kako sam se već izrazio.

Međutim, ispovijedajuća Crkva odavno je općenito zaboravila Barth-ova gledišta i od pozitivizma pristupila konzervativnoj restauraciji. Njezina je zasluga, što podupire velike pojmove kršćanske teologije, ali, čini se, u tome se nastojanju malo-pomalo gotovo iscrpljuje. Istina, ti pojmovi sadrže elemente pravog proroštva i kulta (među njih spada i zahtjev na istinu i milosrđe, o kojima ti govoriš); evo, to je razlog, zašto riječ ispovijedajuće Crkve nalazi općenito, nakon pažnje i slušanja, samo na odbijanje. Ali, oboje (proroštvo i kult, o. m.) ostaje neizraženo i udaljeno, jer im fali tumačenje.

Oni, koji ovdje oplakuju odsutnost »pokreta« i »života«, kao npr. P. Schütz ili oxfordovci ili berneucherovci, to su opasni revolucionari, natražnjaci, jer oni općenito zaostaju za izvodom teologije Objave i teže za »religioznom« obnovom. Oni još općenito nijesu shvatili problem i govore sasvim izvan realnosti. Oni nemaju nikakve budućnosti (izuzevši, možda, oxfordovce, samo kad im ne bi nedostajao biblijski temelj).

Čini se, da je Bullmann na neki način osjetio Barthovu granicu, ali on je krivo shvaća, tj. shvaća je u smislu liberalne teologije pa stoga zapada u tipično liberalni postupak redukcije (bivaju oduzeti »mitološki« elementi kršćanstva i kršćanstvo svedeno na svoju »bit«). Ja sam sada mišljenja, da čitav sadržaj, sa svim svojim »mitolojskim« pojavama, mora opstojati. Novi Zavjet nije neko mitolojsko odijevanje neke općenite istine, nego je ta mitologija (uskrsnuće itd.) sama stvarnost. Ali, te pojmove treba rastumačiti da se ne pretpostavlja religija kao uvjet vjere (usp. obrezovanje kod sv. Pavla!). Samo tako, po mome mišljenju, svladana je liberalna teologija (Barth je još negativno određen po njoj), ali, u isto vrijeme, njezino je pitanje zaista ponovno ispitano i riješeno (što nije slučaj u »pozitivizmu« Objave ispovijedajuće Crkve!).

Punoljetnost svijeta sada nije više razlog za polemiku i apologetiku, ali on se sada zaista bolje shvaća nego što sam sebe shvaća, počevši od Evandjelja i Krlista.

Preostaje pitanje: gdje je mjesto za Crkvu, zar se ona sasvim ne gubi? I drugo pitanje: zar sam Isus nije pošao od ljudske »bijede«? Dosljedno: zar malo prije knjižirani »metodizam« nema pravo?... Ovdje prekidam i nastaviti ću sutra.¹¹

5. Stari Zavjet nije religija otkupljenja

Ideje, koje dolaze u vezu s »nereligioznim« kršćanstvom, Bonhoeffer je nastavio iznositi u pismu od 27. 6. 1944. U njemu između ostaloga razvija temu, da Stari Zavjet nije religija otkupljenja: »Još nešto našim mislima o Starom Zavjetu. Za razliku od drugih istočnih religija, vjera Starog Zavjeta nije religija otkupljenja. Naprotiv, kršćanstvo je uvijek označivano kao religija otkupljenja. Zar u tome nije glavna pogreška

¹¹ Ib., u pismu od 8. 6. 1944, str. 158—163.

zbog koje Krist biva odijeljen od Starog Zavjeta i tumačen u smislu otkupiteljskih mitova? Na primjedbu, da i u Starom Zavjetu otkupljenje (iz Egipta i poslije iz Babilona, usp. Deutero-Izaiju) ima odlučujuće značenje, treba odgovoriti: ovdje se radi o povijesnom otkupljenju, tj. s ove strane granice smrti, dok svugdje inače otkupiteljski mitovi imaju upravo kao svrhu pobjedu nad smrću. Izrael biva izbačvan iz Egipta, da može živjeti na zemlji pred Bogom kao narod Božji. Otkupiteljski mitovi traže izvan povijesti vječnost poslije smrti. Šeol i Had nisu proizvod metafizike, nego slike, koje predstavljaju ono, što je zemaljski »prošlo« kao da još postoji, i samo pod oblikom sjena zadiru u sadašnjost.

Sada se vidi, da je presudno da u kršćanstvu bude navješćivana nada u uskrsnuće i da tako nastane prava religija uskrsnuća. Sva težina sada pada s onu stranu smrtne granice. I baš u tome vidim pogrešku i opasnost. Otkupljenje znači oslobađanje od briga, nevolja, straha i želja, od grijeha i smrti u jednoj boljoj onostranosti. Ali, da li je to doista bitno u naviještanju Krista u Evanđeljima i u sv. Pavla? Ja to osporavam. Kršćanska nada u uskrsnuće razlikuje se od mitologijske u tome, da ona upućuje čovjeka, na sasvim nov i na silovitiiji način nego što je to bilo u Starom Zavjetu, na život na zemlji.

Kršćanin nema, kao što imaju vjernici otkupiteljskih mitova, iz zemaljskih dužnosti i teškoća uvijek još posljednji izlaz u vječnost, nego on mora kao Krist («Bože moj, zašto si me napustio?») zemaljski život sasvim okušati, i samo ukoliko on to čini, Razapeti i Uskrsnuti s njim je i on je razapet i uskrsnuo s Kristom. Sadanji život (Das Diesseits) ne smije biti prije vremena ukinut. U tome se slažu Novi i Stari Zavjet. Otkupiteljski mitovi nastaju iz ljudskog ograničenog iskustva. Krist, međutim, obuhvaća čovjeka u središtu njegova života.«¹²

6. Još na temu o punoljetnosti svijeta

»Ja sam pošao od činjenice, da Bog biva neprestano sve više i više potiskivan iz područja svijeta, koji je postao punoljetan, iz domene našeg života i naše spoznaje, i da je od Kanta dalje sačuvao samo prostor s onu stranu iskustvenog svijeta.

S jedne strane, teologija se podigla na apologetski način protiv ovog razvoja i uzalud je navalila na darvinizam itd.; s druge strane, pomirila se s razvojem i zadovoljila se da iskoristi Boga kao deus ex machina samo još kod takozvanih posljednjih stvari, tj. Bog biva odgovor na životna pitanja, rješenje životnih potreba i sukoba. Čidje, dakle, neki čovjek nema ništa takvo pokazati, odnosno, gdje on odbija da sebe pusti uvući u te stvari i oplakivati, tamo on ostaje za Boga upravo zatvoren, ili se čovjeku, koji je bez životnih pitanja, mora pokazati, da je on u stvari duboko zagrezao u takva pitanja, potrebe i sukobe, a da to on ne prizna ili zna. Ako ga uspijemo uvjeriti (egzistencijalna filozofija i psihoterapija izradile su u tome smjeru sasvim razumirane metode), tada čovjek biva otvoren za Boga, i metodizam može slaviti svoje slavlje. Ako pak ne us-

¹² Ib., u pismu od 27. 6. 1944, str. 166—167.

pijemo dovesti čovjeka do toga da promatra svoju sreću kao svoju nesreću, svoje zdravlje kao svoju bolest, svoju životnu snagu kao svoj očaj, tada su teolozi pri koncu svojih snaga: oni se nalaze ili pred jednim otvrdnutim grešnikom, koji je posve zle naravi, ili pred jednom »građansko-zasićenom« egzistencijom: i jedno i drugo daleko je od spasenja.

Sada protiv takvog stanovišta ja se dižem. Kad je Isus grešnike učinio blaženima, oni su zaista bili grešnici; on nije od svakog čovjeka najprije napravio grešnika; on ih je oslobodio njihovih grijeha, ali nije nastojao da ih dovede u grijeh. Doista, susret s Kristom značio je preokret svega ljudskog vrednovanja. Talko se dogodilo kod Pavlova obraćenja. Ali se susret s Kristom dogodio prije spoznaje grijeha. Zacijelo, Krist se brinuo za egzistencije, koje su se nalazile na rubu ljudskog društva: za bludnice, carinike, ali niipošto samo za njih. On je došao za čovjeka općenito. Isus nikad nije stavio u pitanje zdravlje, snagu i sreću u sebi te ih smatrao trulim plodom; inače, zašto bi bolesne ozdravljao a slabima vraćao snagu? Isus traži za se i za Kraljevstvo Božje čitav ljudski život, u svim njegovim manifestacijama.¹³ »Sada ponovno par misli o našoj temi«, tj. o punoljetnosti svijeta. »S historijskog stajališta postoji veliki razvoj, koji dovodi svijet do njegove autonomije. U teologiji najprije Herbert von Cherbury tvrdi, da je razum dostatan za religioznu spoznaju. U moralu Montaigne i Bodin na mjesto zapovijedi postavljaju pravila života. U politici Machiavelli odjeljuje politiku od općeg morala i osniva nauku o višim državnim obzirima (Staatsraison). Poslije Grotius, sadržajno veoma različit od njega, ali u pravcu autonomije ljudskog društva s njim u skladu, postavlja svoje naravno pravo kao pravo naroda, koje ima vrjednost, »etsi Deus non daretur«, »pa i kad ne bi Bog opstojao«. Na koncu, konačni filozofski potez: s jedne strane Kantov epoteizam: svijet je neki mehanizam, koji sam od sebe, bez Božjega utjecaja funkcionira; s druge strane Spinozin panteizam: Bog je narav. Kant je u dnu deist, Fichte i Hegel su panteisti. Posvuda je cilj misli autonomija čovjeka i svijeta. U prirodnim znanostima to počinje s Nikolom Kuzanskim i Giordanom Brunom, s njihovom »heretičkom« znanošću o beskonačnosti svijeta. Stari svemir isto je tako ograničen kao i srednjovjekovni. Beskonačni svijet — na kakav god se način zamišljao — počiva na samom sebi »etsi Deus non daretur«. Svakako, moderna fizika ponovno sumnja u beskonačnost svijeta, a da pri tom ne zapada u prijašnje poimanje o njegovoj ograničenosti.

Bog kao pretpostavka rada u moralu, politici, u prirodnoj znanosti jest dokinut, nadmašen isto tako kao i u filozofiji i religiji (Feuerbach!). Da se pusti da padne ta pretpostavka rada, tj. da se ostavi po strani, koliko je ikako moguće, to spada na intelektualno poštenje. Jedan prirodoslovac, jedan liječnik itd., koji edificira (erbaulicher), jest hemmafrodit.

Gdje, dakle, ostaje mjesto za Boga? — pitaju brižne duše. I jer na to ne nalaze nikakva odgovora, osuđuju sav razvoj, koji ih je doveo u

¹³ Ib., u pismu od 30. 6. 1944, str. 169—170.

takav jadan položaj. Već sam ti pisao o različitim rezervnim izlazima, koji vode izvan toga prostora, koji je postao previše uzak. Moglo bi se još nadodati, da bi povratak u srednji vijek bio smrtonosan skok. Sred-njovjekovno načelo je heteronomija pod oblikom klerikalizma. Povratak tome sistemu može biti samo očajni korak, koji može biti plaćen samo žrtvom intelektualnog poštenja. On je neki san za melodijskom: »O, kad bih znao put, drugi put, koji vodi u kraj djetinjstva!« Toga puta nema; u svakom slučaju taj se put ne nalazi odričući se svojevolljno unutarnjeg poštenja, nego samo u Matejevu smislu (18, 3), tj. preko pokore, tj. preko posljednjeg poštenja.

I mi ne možemo biti poštení, alko ne priznamo, da nam treba živjeti u svijetu, »etsi Deus non daretur«. I baš to moramo priznati pred Bogom! Sam Bog nas silí na to priznanje. Tako nas naše postojanje punoljetnim dovodi do prave spoznaje svoga položaja pred Bogom. Bog djeluje, da spoznamo, da moramo živjeti kao oni, koji mogu u životu i bez Boga izići na kraj. Bog, koji je s nama, to je Bog, koji nas napušta (Mk 15, 34)! Bog, koji nas ostavlja da živimo u svijetu, bez radne pretpostavke Boga, to je Bog pred kojim stalno stojimo. Pred Bogom i s Bogom živimo bez Boga. Bog se pušta potisnuti iz svijeta na križ. Bog je nemoćan i slab u svijetu, i upravo i samo tako on je s nama i pomaže nas. U Mt 8,17 sasvim je jasno, da Krist ne pomaže svojom svemoći, nego svojom slabošću i svojom patnjom.

Ovdje se nalazi odlučna razlika prema svim religijama. Čovjekova religioznost upućuje ga u njegovoj nuždi na moć Božju u svijetu, Bog je deus ex machina. Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju; samo Bog, koji trpi, može pomoći. Stoga se može reći, da opisani razvoj prema punoljetnosti svijeta, kojim se uklonila jedna lažna predodžba Boga, oslobada pogled čovjeka, da ga upravi prema biblijskome Bogu, koji preko svoje nemoći u svijetu zadobiva snagu i prostor. Baš ovdje morat će započeti »svjetovno tumačenje.«¹⁴

7. »Svjetovno« živjeti znači sudjelovati u Božjoj patnji

»Pjesma Kršćani i pogani sadrži jednu misao, koju ćeš upoznati ovdje. Naime: kršćani stoje s Bogom u njegovoj patnji; to razlikuje kršćane od pogana. »Zar ne možete jedan sat bidjeti sa mnom?« — pita Isus u Getsemaniju. To je rušenje svega, što religiozan čovjek očekuje od Boga. Čovjek je pozvan da trpi s Bogom u patnji u bezbožnome svijetu. On, dakle, mora zaista živjeti u bezbožnome svijetu i ne smije nastojati da na neki religiozan način prekrije, preobrazi njegovo bezboštvo; on mora »svjetovno« živjeti te baš time sudjeluje u Božjoj patnji; on može »svjetovno« živjeti, tj. biti oslobođen lažnih religioznih obaveza i zapreka. Biti kršćanin ne znači biti religiozan na neki određeni način, na temelju neke metode napraviti nešto od sebe (grešnika, pokornika, sveca), nego znači biti čovjek, ne tip nekog čovjeka, nego čovjek (koljega Krist stvara u nama. Religiozni čin ne čini čovjeka kršćaninom, nego njegovo sudjelovanje u Božjoj patnji u životu svijeta. Evo »metanoie«:

¹⁴ Ib., u pismu od 16. 7. 1944, str. 176—178.

ne misliti najprije na svoje potrebe, probleme, grijeha, brige, nego se dati odvesti na put Isusa Krista, u mesijanski događaj, da se ispuni Iz. 53! Ponadi toga: »Vjerujte Evandelju«, odnosno Ivanovu pokazivanju na »Janje Božje, koje nosi grijeha svijeta (Iv 1, 29)... Ovo uvlačenje u mesijansku Božju patnju u Isusu Kristu zbiva se u Novom Zavjetu na različite načine: preko poziva, koji je Učitelj upravio učenicima da ga slijede; preko blagovanja skupa s grešnicima; preko »obraćenja« u užem smislu riječi (Zakaj); preko čina velike grešnice (Lk 7), koji se zbiva bez ikakva ispovijedanja grijeha; preko ozdravljenja bolesnika (Mt 8, 17); preko postupka prema djeci. Pastiri i mudraci s Istoka stoje pred jaslima ne zbog toga, jer bi bili »obraćeni grešnici«, već jednostavno zato, jer ih jasle privlače takve kakvi su (Stern). Stotnik iz Kafarnauma, koji me ispovijeda svoje grijeha, biva predložen kao primjer vjere (usp. Jair). Isus »ljubi« bogatog mladića. Etiopski eunuh (Dj. Ap. 8), Kornelije (Dj. Ap. 10) sve su drugo nego ljudi na rubu bezdana. Nata-nael je »Izraelac, u kojem nema prevare« (Iv 1, 47). Još da se poslužim primjerom Josipa iz Arimateje i žena na grobu: svima je zajedničko to, što sudjeluju u Božjoj patnji u Kristu. To je njihova »vjera«. Nema tu nikakva religioznog držanja (Methodik); »religiozan čin« uvijek je djelomičan, »vjena« je nešto cjelovito, neki životni čin. Isus ne poziva na neku novu religiju, nego na život. Ali, kako sada izgleda taj život, taj život sudjelovanja u Božjoj nemoći u svijetu? Naidam se, da ću o tome pisati u slijedećem pismu. Danas samo još ovo: kad se hoće govoriti o Bogu na »nereligiozan« način, tada se mora o njemu tako govoriti, da bezbožnost svijeta time ne bude nekako prekrivena, nego radije otkrivena, i baš tako neko neobično svjetlo pada na svijet. Punoljetni svijet je bezbožan i stoga možda baš bliži Bogu nego li malodobni svijet.«¹⁵

8. Živeći potpuno zemaljski život, naučava se vjerovati

»Ovih sam zadnjih godina sve više i više upoznao i shvatio, kako je kršćanstvo duboko od ovoga svijeta. Kršćanin nije neki homo religiosus, nego jednostavno čovjek, kao što bijaše Isus čovjek za razliku od Ivana Krstitelja. Kršćanin je od ovoga svijeta, ne na gladak i banalan način prosvjetljena, aktivna, udobna i lascivna čovjeka, nego on je duboko od ovoga svijeta na taj način, da je u potpunoj stezi i da je u njemu spoznaja smrti i uskrsnuća uvijek prisutna. Vjerujem, da je Luther živio na taj način.

Sjećam se razgovora, koji sam imao prije 13 godina u A. s jednim mladim francuskim župnikom. Postavili smo sasvim jednostavno pitanje: što bismo zapravo htjeli napraviti od svoga života? On reče: Htio bih postati svetac (i vjenujem, kao moguće, da je on tu želju ostvario). To je na me tada mnogo djelovalo. Ipak mu se usprotivih te odgovorih otpriilike ovako: Ja bih želio naučiti vjerovati. Dugo vremena misam shvatio dubinu ove razlike (između ta dva stajališta, o. m.). Smatrao sam, da bih mogao naučiti vjerovati kušajući provoditi na neki način jedan

¹⁵ Ib., u pismu od 18. 7. 1944, str. 180—181.

sveti život. Na koncu toga puta zaista sam napisao »Nachfolge«. Sada jasno uviđam opasnost te knjige, kod koje svakako sada kao i prije stojim.

Poslije sam iskusio, a iskušavam sve do sada, da se istom potpuno živeći zemaljski život naučava vjerovati (erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt). Kad se čovjek potpuno odreče toga, da od sebe napravi nešto — bilo sveca ili obraćenog grešnika ili crkvenog čovjeka (neki takozvani svećenički lik!), pravедnika ili nepravедnika, bolesnoga ili zdravoga — s nakanom da živi u punini dužnosti, problema, uspjeha i neuspjeha, iskustva i zabuna — i baš ovo nazivljem živjeti u svijetu, — tada se baca potpuno u Božje naručje, tada se više ne uzimlje ozbiljno svoja patnja nego Božja patnja u svijetu, tada se bdi s Kristom u Getsemaniju, te smatram, da je to vjera, da je to metanola; i tako se postaje čovjek, kršćanin (usp. Jer. 45). Kako nas uspjesi mogu napraviti obiljesnima ili nas neuspjesi uznemiriti, ako u zemaljskom životu trpimo Božju patnju?¹⁶

II. RELIGIOZNI BONHOEFFEROV PROFIL

Nakon dokumenata, koji se odnose na »nereligiozno« kršćanstvo, nužno se nameće njihova interpretacija. Ali sam mišljenja, da bi njemački mislilac mogao biti krivo shvaćen, ako se navedena pisma ne bi stavila u okvir njegovog religioznog profila.

Od god. 1935. do 1937. Bonhoeffer se nalazi na čelu teološkog sjemeništa u Finkenwaldu. Tu živi pravim komunistarnim životom sa svojim učenicima i posebnu pažnju posvećuje njihovoj duhovnoj formaciji. Plod toga duhovnog iskustva iznio je u knjigama *Gemeinsames Leben* (1937) i *Nachfolge* (1938). Značajno je, što je pisao 1942. o važnosti dnevne meditacije: »Svagdanja meditacija u šutnji riječi Božje, koja se odnosi na me — pa bila ta meditacija samo od nekoliko časova — mora biti za me momenat za kristalizaciju svega onoga, što se odnosi na moj unutarnji i vanjski red. U ovo vrijeme, ikada je prijašnji raspored našeg života nužno uništen i ikada opstoji velika opasnost, da duhovni život bude kompromitiran od prevelikog mnoštva događaja, od pretjeranog zahtjeva rada i službe, meditacija daje našem životu neku vrstu stalnosti, podupire vezu s našim prošlim životom, od krštenja do potvrde i ređenja . . ., ona je izvor mira, strpljivosti i veselja . . ., ona je poput čiste, duboke vode, u kojoj nebo, sa svojim oblacima i svojim suncem, odsijeva u jasnoći.«¹⁷ »Ja vjerujem, ističe u jednom spisu iz 1943, da Bog može i hoće iz svega, pa i od najvećeg zla, učiniti da nastane dobro. Zato on treba ljudji, kojima sve stvari služe na dobro. Vjerujem, da nam Bog hoće dati u svakoj teškoj situaciji toliko otporne snage, koliko nam treba. Ali nam je ne daje unaprijed, da se ne bismo pouzdali u se, nego samo u Boga. U ovoj sigurnosti svaki strah pred budućnošću trebalo bi da se

¹⁶ Ib., u pismu od 21. 7. 1966, str. 183.

¹⁷ Nav. prema R. Marle, nav. dj., str. 27.

nadvlada. Vjerujem, da i naše mane i pogreške nijesu uzaludne i da Bogu nije teško njima stati na kraj kao i našim tobožnjim dobrim djelima. Vjerujem, da Bog nije sudbina izvan vremena, nego da on očekuje od nas iskrene molitve i odgovorne čine i da na njih odgovara.«¹⁸ Dne 5. travnja 1943. Bonhoeffer je odveden u zatvor, u kojemu ostaje do 5. travnja 1945. Toga je dana svršio svoj život na vješalima. Iz toga zatvorskog vremena datiraju i pisma o »nereligioznom« kršćanstvu. Da li se u toj periodu bitno mijenja njegova religiozna fizionomija?

18. studenoga 1943. piše prijatelju: »Osjetio sam kao neki propust, što mijesam ostvario želju, koju sam dugo gajio, naime, da još jednom idem s tobom k svetoj večeri... Ipak znam, da smo duhovno, iako ne tjelesno, prisustvovali daru ispovijedi, apsolutije i pričesti... Obecajmo međusobno, da ćemo biti vjerni molitvi jedan za drugoga. Ja ću za te moliti snagu, zdravlje, strpljivost i da te Bog očuva od sukoba i napasti. Ti moli to za mene.«¹⁹ U drugom pismu dodaje: »U vjeri mogu sve podnijeti (barem se nadam), pa i samu osudu i pogibeljne posljedice. Tada sve postaje lako, pa i najteže oskudijevanje... Neka nam Bog sačuva vjeru!«²⁰ U svibnju 1944. saznaje, da će mu biti kršten nećak, pa mu ovalo piše: »Tvoji roditelji naučit će te, da se moliš, da se bojiš i ljubiš Boga iznad svega i da vršiš volju Isusa Krista.«²¹ Tom prigodom izlaže program kršćaninu i današnjem kršćanstvu: »Naš kršćanski život sastojat će se danas samo od dviju stvari: od molitve i djelovanja među ljudima po pravедnosti. Svaka misao, riječ i organizacija u stvarima kršćanstva mora biti ponovno rođena iz molitve i toga djelovanja.«²² K tome, u pismu proniče, da će prije ili poslije osvanuti dan, kad će svijet biti preobražen i obnovljen od Riječi Božje, ali »do toga dana bit će stvar kršćana tiha i sakrivena; no postojat će ljudi, koji će moliti, pravедno raditi i čekati Božje vrijeme. O kad bi ti ti, veli nećaku, mogao njima pripadati!«²³ »Alko iluzija o ljudskom životu ima toliku moć, da održi život u pokretu, piše 25. 7. 1944, koliko je velika istom tada moć, koju posjeduje apsolutno utemeljena nada i kako je nesavladiva egzistencija, koja na njoj počiva. Krist, naša nada — ta formula sv. Pavla — snaga je našeg života.«²⁴ U pismu od 14. 8. 1944. lističe, da »Bog ne ispunja sve naše želje, nego sva svoja obećanja, a to znači, da on ostaje Gospodin zemlje, da uzdržava svoju Crkvu, da nam daje uvijek nanovo vjeru, da nam ne nameće teži teret nego što ga možemo nositi, da uslišava naše molitve i da nas dovodi k sebi najboljim i najispravnijim putem.«²⁵ Zato u jednom od zadnjih pisama moli prijatelja: »Molim te, da se ne brineš za me, ali ne zaboravi molitvu... Tako sam siguran, da sam u Božjim rukama i pod njegovim vodstvom, da se nadam uvijek ostati u toj sigurnosti. Ti ne smiješ nigda sumnjati, da ja idem zahvalno i radosno putem, kojim me vode. Moj prošli život prepun je Božje dobrote i otku-

¹⁸ D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 18—19.

¹⁹ Ib., str. 70—72.

²⁰ Ib., str. 97—98.

²¹ Ib., str. 147—148.

²² Ib., str. 152—153.

²³ Ib., str. 153.

²⁴ Ib., str. 186.

²⁵ Ib., str. 195.

piteljska ljubav Raspetoga pokriva svaku krivicu.«²⁶ Posljednje zabilježene Bonhoefferove riječi bile su: »To je svršetak, ali je za me početak života.«²⁷ Taj početak ovako je još 1944. priželjkivao: »Dođi sada, smrti, vrhovna svetkovino na putu vječne slobode, razblij teške okove i zidove našeg prolaznog tijela i naše zaslijepljene duše, da možemo konačno gledati ono, što nam je ovdje uskraćeno vidjeti. O slobodo, mi smo te dugo tražili u stezi, djelovanju i patnji. Umirući, samo tebe spoznajemo u Božjem licu.«²⁸ A posljednji njegov gest bila je vruća molitva na koljenima u ćeliji prije smrti na vješalima²⁹

Talko je teolog »nereligioznog« kršćanstva ostao do posljednjeg daha uvijek isti: *čovjek meditacije, molitve, vjere, pouzdanja u Boga, odvažnosti, transcendentnosti*, ostao je *eminentno religiozno biće*. Kakvo onda značenje dati njegovu »nereligioznom« kršćanstvu?

Slijedi nastavak

Vladimir Merćep

APSURD I NADA ALBERTA CAMUSA

CAMUS I NJEGOVA MISAO

Mnogo se pisalo i piše o Albertu Camusu, filozofu apsurdna i vrsnu literati-nobelovcu. Dubok mislilac i majstor stila, suočavao se on s teškim pitanjima ljudske sudbine. Pun crnih slutnja i pesimizma, prozvan je »pjevačem apsurdna«, više poznat po *Strancu* i *Mitu o Sizifu* nego po *Kugi* i *Revoltiranom čovjeku*. Sudbonosne ideje tkaju potliku njegovih *Pravednika*, ali se zato, na prečac, bolnije doimlje tragika njegova *Nesporazuma*. Raspjevane stranice u *Svadbama* i *Licu i naličju*, uza sav zanos i vedrinu, ne mogu prikriti bol pred smrću i starošću; dok *Aktualnosti* odaju trijezna i razborita »svjedoka« jednog vremena, *Kaligula* rušilački prijeti i nerazborito unosi nove ideje i mрак u dušu današnjeg čovjeka; lirika *Ljeta*, opet, ustupa prednost uzbudljivosti *Pada*. Mučne i tjeskobne slutnje, očito, snažnije djeluju na čovjeka nego savjeti i upute da im se umakne. Tjeskoba i beznađe daleko nadmašuju doživljaj sreće i radosti. Tragičnost ostavlja dublje tragove u duši čovjeka nego svi drugi osjećaji. Nije li pomalo i zbog toga Camus poznatiji po svom apsurdu i njegovoj rušilačkoj logici nego po svom dubokom uvjerenju da je čovjekova budućnost i sreća u međusobnoj suradnji, poštovanju pravde i životnoj solidarnosti?

Prilazeći ozbiljnije Albertu Camusu, potrebno je uočiti njegovo cjelokupno djelo, mračno i pesimistično, puno tjeskobe i umora, ali zato ne

²⁶ Ib., str. 197.

²⁷ Ib., str. 220.

²⁸ Ib., str. 185.

²⁹ Ib., str. 220.