

ili »delikatnih« mjestâ u Sv. Pismu. On želi više i dublje čuti o uzrocima i značenju ovozemaljske patnje.

Drukčije stoje stvari s nekim drugim tumačenjima nizozemskog katekizma. Taj katekizam, čini se, dopušta barem slobodu sumnje u najveće vjerske istine. Iz onog, što znam o tome (potkrijepljeno, parcijalno, jednom potresnom informacijom jednog uglednog premeta o indikativnom događaju u jednoj holandskoj crkvi), mislim, da se značajnija takva tumačenja odnose na četiri fundamentalne istine: djevičanstvo bl. Gospe, koncepciju Isusovu u Mariji po Duhu Božjem, imanentnost Kristovu u sv. Hostiji i uskrsnuće Kristovo. Staviti u sumnju te četiri temeljne istine naše vjere ili ostaviti slobodu liberalističkog tumačenja tih istina — to je (dopustite meni običnom, beznačajnom laikku da rečem glasno) ne samo hereza, već blasfemija. To je osporavanje eksplicitnog svetog teksta, Evandjelja.

Ta druga strana holandskog katekizma drastično pokazuje i nešto vrlo potresno, ali i vrlo uvjerljivo: da i crkvena hijerarhija, i sami biskupi, u učiteljskoj ulozi izolirani od rimskog biskupa, mogu pogriješiti, mogu pripustiti zastranjivanja, pa makar i pobučani veoma pozitivnom brigom za obnovom i za brzim zbliženjem s odijeljenom braćom. Svakako je sigurno, da se ni ovdje ni u bilo kojem drugom slučaju s pitanjima vječnih istina ne može postupati kao s pitanjima tehnike ili politike, pa ni kao s pitanjima sekularističke znanosti.

U iznošenju ovih misli vodi me strepnja i moja korijenska povezanost s Crkvom. Dakle, i ljubav za nju. Živim u svijetu i predobro poznajem mišljenje (zainteresiranih) običnih vjernika, te smatram, da ovim iznosim i njihova stajališta. Mi želimo glasno i razgovijetno izreći molitvu potpore svetom ocu Pavlu VI, tom mudrom, učenom, dragom, skromnom i svetom papi, kako bi od Duha Istine smogao kristalnu razgovijetnost za čvrstinu odluke.

Dragoš Machiedo

## »NERELIGIOZNO« KRŠĆANSTVO DIETRICH BONHOEFFERA

### III. ŠTO ZNAČI »NERELIGIOZNO« KRŠĆANSTVO?

Prije negoli odgovorimo na to pitanje treba da imamo na umu, da ni samome piscu nije bilo posve jasno, što ono znači. U prvom od dokumenata, koje smo naveli, pisac ističe: »Kako izgleda ovo nereligiozno kršćanstvo, kakav oblik zauzima, o tom sada mnogo mislim i pisat ću ti uskoro o tome više.«<sup>30</sup> I u drugim pismima, kako smo vidjeli, naglašava, da se još nalazi u stadiju razmišljanja, u nekom podsvjesnom, nagonskom periodu, kad ga na formuliranje novih ideja više tjera nesvjesna intuicija negoli njihova jasna vizija. Bonhoeffer piše: »U ovaj čas mislim o tome, kako pojmove kao što su kajanje, vjera, opravdanje, prepород, spasenje (dakle, pojmovi, koji su bitni za kršćanstvo, o. m.) tumačiti na

<sup>30</sup> Ib., str. 135.

svjetovan način.«<sup>31</sup> Nastavlja: »S obzirom na misli, kojima sam se bavio u posljednje vrijeme, stavljaj mi sada toliko važnih pitanja, da bih bio zadovoljan, kad bih sâm mogao odgovoriti na njih. Sve je to još zapravo u početnom stadiju, i kod toga, kao uvijek, više me nagon vodi prema pitanjima, koja se javljaju, nego činjenica, da su mi pitanja već jasna.«<sup>32</sup> Pa, iako je nastojao u nekoliko pisama rastumačiti svoje ideje, ipak u jednom od zadnjih pisama, koje je zapravo sadržaj svih iznesenih misli o pitanju, priznaje, da je »sve to veoma nezrelo i nerazrađeno.«<sup>33</sup> Ako se pak na temelju još nedovršena i neizgrađena mišljenja želi odgovoriti na pitanje, čini se, da to kršćanstvo ne može biti nereligiozno u običnom smislu riječi, nego da je pisac pod pojmom »nereligiozno« htio izreći nešto drugo nego što se do sada podrazumijevalo pod pojmom religije ili pod pojmom uobičajenog kršćanstva ili dosadašnje kršćanske religije. Zašto? Jer je ono nastalo u iskreno i duboko religioznom čovjeku. Jer je on još 21. studenoga 1943. dao izjavu, koja bi u ustima jednog pastora i, k tome, neobično religiozna čovjeka nevjerojatno zvučila, kad bi on shvaćao religiju u običnom smislu riječi. Ta izjava glasi: »Osjetio sam sasvim naravno kao neku pomoć preporuku Lutherovu, naime, da se prekriznim kod jutarnje i večernje molitve. Ima u tome znaku nešto objektivno, za čim se ovdje posebno želi. Nemoj se bojati! Ne ću odatle izići kao »homo religiosus« — naprotiv, moje nepovjerenje i moj strah pred »religioznošću« ovdje su postali još veći nego što su ikkada bili.«<sup>34</sup> Čini se, dakle, da je on htio nešto drugo nego što mi obično shvaćamo pod pojmom »religija« i »religioznost«. Što je pak htio, teško je odgovoriti, kad i samom piscu to nije bilo jasno. Ali na temelju dokumenata, koje je ostavio, čini se, da je »nereligiozno« kršćanstvo *kršćanstvo upriličeno posve nereligioznom modernom vremenu*. Evo Bonhoefferovih riječi: »Idemo u susret vremenu, piše prijatelju, koje je sasvim bez religije: ljudi jednostavno ne mogu biti religiozni, i oni to više nijesu... Pavlovo pitanje, *da li je obrezanje uvjet spasenja, danas znači, da li je religija uvjet spasenja. Sloboda od obrezanja jest također i sloboda od religije.*«<sup>35</sup> Zato piscu, koji je postao svjestan suvremene situacije, sasvim logično se nameću slijedeća pitanja: »Što znači jedna Crkva, jedna zajednica, jedna propovijed, jedna liturgija, jedan kršćanski život u nereligioznom svijetu? Kako govoriti o Bogu na »svjetovan« način, kako biti u isto vrijeme nereligiozni i svjetovni kršćani?«<sup>36</sup> »Kako pojmove, kao što su vjera, opravdanje, preporod, spasenje tumačiti na »svjetovan« način?«<sup>37</sup> Kako će onda Krist postati ne »objekt religije«, nego gospodar svijeta?<sup>38</sup> Zašto je došlo do takve situacije u modernom čovječanstvu? Jer je čovjek postao »punoljetan«, »autonoman«. On se od početka svijeta susretao s raznim problemima, koje je trebao riješiti: sa životom, zdravljem, klimatskim prilikama, stanovanjem, svemirom itd. Kad nije

<sup>31</sup> Ib., str. 137.

<sup>32</sup> Ib., str. 158.

<sup>33</sup> Ib., str. 193.

<sup>34</sup> Ib., str. 79.

<sup>35</sup> Ib., str. 132, 134.

<sup>36</sup> Usp. ib., str. 133—134.

<sup>37</sup> Ib., str. 137.

<sup>38</sup> Ib., str. 133.

mogao riješiti tih raznih problema, dovodio je nekog deus ex machina, da bi mu kod toga pomogao, i on mu je tako služio kao »nadomjestak« njegovoj ograničenosti, neznanju i slabosti.<sup>39</sup> Ali, tijekom vremena, malo-pomalo, čovjek je došao do neke »autonomije«. Naučio je »rješavati važnija pitanja sam od sebe, bez pomoći pretpostavke za rad — Boga. To je postalo sasvim jasno u znanstvenim, umjetničkim, čak i u etičkim pitanjima, da se u to jedva tako usuđuje dirati; ima već sto godina, otprilike, da to vrijedi u sve većoj mjeri i za religiozna pitanja; pokazuje se, da se 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 teren.«<sup>40</sup> U toj »autonomiji« katolički i protestantski povjesničari gledaju »veliki otpad od Boga, od Krista, čak apelliraju na Boga i Krista, da bi ustali protiv toga razvoja, pa na taj način sam razvoj ispada protukršćanski«. Napadaji pak kršćanske apologetike na »punoljetnost svijeta« jesu besmisleni, jer bi htjeli napraviti od odrasla čovjeka pubertetliju, tj. napraviti ga »ovisnim o mnoštvu stvari, kojih se oslobodio«, i staviti ga pred probleme, koje je već riješio; jesu nekršćanski, jer žele »zamijeniti Krista stanovitim stupnjem religioznosti«<sup>41</sup>. Da se pak napusti Bog kao »pretpostavka rada«, ukoliko je ikako moguće, to traži »intelektualno poštenje«. Stoga »jedan prirodoslovac, jedan liječnik itd., koji izgrađuje (drugoga) jest hermafrodit.«<sup>42</sup> 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. Bog nas stili na to priznanje. Tako nas naše postajanje punoljetnima 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 (Mt 15, 34)! Bog, koji nas ostavlja, da živimo u svijetu bez radne pretpostavke Boga, to je Bog pred kojim stalno stojimo. Pred Bogom li s Bogom živimo bez Boga. Bog, koji 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 svojim svemogućstvom, nego svojom slabošću i svojom patnjom.«<sup>43</sup> Upravo bitna razlika između pravog Boga, tj. Boga Biblije i svih religija, sastoji se u tome, što religija upućuje čovjeka u njegovoj nemoći i slabosti na Božju moć u svijetu, dok Biblija upućuje na Božju slabost, Božju patnju u svijetu. Bonhoeffer tvrdi: »Ovdje se nalazi odlučna razlika prema svim religijama. Religioznost upućuje čovjeka u njegovoj nuždi na Božju moć u svijetu, Bog je deus ex machina. Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju; samo Bog, koji trpi može pomoći.«<sup>44</sup> Ali, alko Bog opstoji, alko opstoji Isus Krist, zar time ne opstoji i religija? Ta religija je neki odnošaj prema Vrhovnom Biću, prema Bogu, prema Isusu Kristu. Ne! — odgovara pisac: »Isus ne poziva na neku novu religiju, nego na život.«<sup>45</sup> »Čovjek je

<sup>39</sup> Usp. ib., str. 155—156.

<sup>40</sup> Ib., str. 159.

<sup>41</sup> Ib., str. 159—160

<sup>42</sup> Ib., str. 177.

<sup>43</sup> Ib., str. 177—178.

<sup>44</sup> Ib., str. 178.

<sup>45</sup> Ib., str. 181.

pozvan da tupa s Bogom u patnji u bezbožnome svijetu. On mora »svjetovno« živjeti i baš time sudjeluje u Božjoj patnji; on može svjetovno živjeti, tj. biti oslobođen svih lažnih religioznih zapreka i obaveza. Biti kršćanin ne znači biti religiozan na neki određeni način, na temelju neke metode napraviti nešto od sebe (grešnika, polkornika, sveca), nego znači biti čovjek, ne znači biti tip nekog čovjeka, nego čovjek, kojega Krist stvara u nama. Religiozni čini ne čine čovjeka kršćaninom, nego sudjelovanje u Božjoj patnji u svijetu.<sup>46</sup> U Novom Zavjetu mnogi su pozvani da sudjeluju u Božjoj patnji u Kristu. Svima je pak »zajedničko da sudjeluju u Božjoj patnji u Kristu. To je njihova »vjera«. Nema tu nikakva religioznog držanja.«<sup>47</sup>

No zašto Bonhoeffer odbacuje religiju, čak svaku religiju, dakle i kršćanstvo ukoliko je religija? Čini se, da je on u tome barem donekle učeniik K. Bartha, koji je napisao, da opstoji nepomiirljiva opozicija između Objave i religije,<sup>48</sup> da se »sve religije pojavljuju kao manifestacije idolatrije«,<sup>49</sup> čak i da je religija »nevjera«. <sup>50</sup> Zato Bonhoeffer hvali Bartha, koji »povede u boj Boga Isusa Krista protiv religije«, tj. »Duha protiv tijela«. Bonhoeffer samo žali, što se Barth zaustavio na putu, kojim je započeo, jer »nije naznačio nikakav konkretan put, da bi se teološki pojmovi rastumačili na nereligiozan način.«<sup>51</sup> Ali, čini se, da je glavni razlog njegova protivljenja religiji slijedeći: svaka religija polazi od slabosti, neznanja, ljudske ograničenosti, da bi došla do Boga, koji bi bio rješenje nerješivim ljudskim problemima. Svaka, dakle, religija iskorištava ljudske slabosti, da bi na njima podigla Boga kao njihov »nadmjestak«, kao nekog »deus ex machina«. Bonhoeffer ističe: »Religiozni ljudi govore o Bogu, kada je ljudska spoznaja (koji put zbog mentalne sporosti) na izmaku, ili kada ljudske sile zataje — to je, dakle, uvijek zaista deus ex machina, kojega oni dovođe ili za prividna rješenja nerješivih problema, ili kao snagu, kad otkazu ljudske sile, uvijek, dakle, kod iskorištavanja ljudske slabosti, tj. ljudske ograničenosti; traje nužno uvijek toliko dugo, dok ljudi malo dalje ne odmaknu svoje granice svojim silama, te Bog kao deus ex machina postaje suvišan.«<sup>52</sup> Ali bi pisac htio, da se štiti kod tih granica: »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 dobru ljudi. Čini mi se, da je na granicama bolje šutjeti i ostaviti neriješeno ono, što je nerješivo.«<sup>53</sup>

Odatle se čini, da Bonhoefferovo »nereligiozno« kršćanstvo nije ništa drugo nego kršćanstvo, koje se oslobodilo »povijesno uvjetovanog i prolaznog izražajnog oblika«, odbacivši »odjeću«, koja je »izgledala veoma različito u raznim vremenima«, u kome »mjesto religije sada opstoji

<sup>46</sup> Ib., str. 180.

<sup>47</sup> Ib., str. 181.

<sup>48</sup> K. Barth, *La Dogmatique* (prijevod s njemačkog), I/2, izd. Labor et Fides, Zeneva 1954, str. 92—93.

<sup>49</sup> Ib., str. 140.

<sup>50</sup> Ib., str. 91.

<sup>51</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 161.

<sup>52</sup> Ib., str. 134—135.

<sup>53</sup> Ib., str. 135.

<sup>54</sup> Ib., str. 133.

Crkva.«<sup>55</sup> razumije se s »promijenjenim licem.«<sup>56</sup> Crkva će pak i sa svojim članovima živjeti za svijet, za druge. Pače, ona i ne bi bila Crkva, kad ne bi živjela za druge. Bonhoeffer kaže: »Crkva je Crkva samo kad opstoji za druge.« Stoga ona »mora podijeliti sve svoje bogatstvo siromašnima. Župnici moraju živjeti samo od dobrovoljnih prinosa vjernika i, eventualno, od obavljanja nekog civilnog zanimanja. Ona mora surađivati u svim pothvatima društvenog života, ali ne gospodarći nego pomažući i služeći. Ona mora pokazati ljudima, svih zvanja, što je život s Kristom, što znači, živjeti za druge. Osobito naša Crkva (protestantska, o. m.) morat će se suprotstaviti polutanskim porocima, adoraciji sile, zavisti i iluzija kao: korištenju svega zla. Trebat će da ona govori o umjerenosti, autentičnosti, povjerenju, vjernosti, postojanosti, strpljivosti, stezi, poniznosti, triježnosti i skromnosti. Ona ne će smjeti potcijenjivati važnost ljudskog »primjera« (koji u Isusovu čovječanstvu ima svoje porijeklo i koji je u sv. Pavla tako važan): jer njezine riječi ne dobivaju važnost i jalkost po pojmovima nego po »primjeru.«<sup>57</sup> Crkva mora živjeti za druge, jer je Krist živio za druge, pače od takva života njemu dolazi iskustvo transcendencije i svemogućnost, sveznanje i posvudašnjost: »Isusovo opstojanje za druge iskustvo je transcendencije. Od slobode prema samome sebi, od toga 'biti za druge' sve do smrti najprije dolaze svemogućnost, sveznanje, posvudašnjost.«<sup>58</sup> Može se reći, da je čitavo Evanđelje poziv na život za ovaj svijet, razumije se na način Kristov: »U Evanđelju ono, što je izvan ovoga svijeta, želi postati za ovaj svijet: ne mislim to u antropocentričnom smislu liberalne, mistične, pijetističke, etičke teologije, nego u biblijskom smislu stvaranja, utjelovljenja, raspinjanja i uskrsnuća Isusa Krista.«<sup>59</sup> I život jednog kršćanina mora biti život za druge: po takvu životu on dolazi do iskustva transcendencije: »Naši odnošaji s Bogom nijesu »religiozni« odnošaji prema najvišem, najmoćnijem, najboljem Biću, koje možemo zamisliti — to nije prava transcendencija —, nego se oni sastoje u jednom novom životu 'za druge', u sudjelovanju u Kristovoj egzistenciji. Nijesu transcendentni bezbrojni i nepristupačni zadaci, nego dotični bližnji, koji nam je dodijeljen na našem životnom putu.«<sup>60</sup> Stoga »čovjek za druge« jest razapeti čovjek i, ujedno, »čovjek koji živi od transcendencije.«<sup>61</sup> Na taj način, pravo iskustvo o Bogu ne postiže se preko vjere, npr. u Božje svemogućstvo, nego preko svijeta.<sup>62</sup> I sama »kršćanska nada u uskrsnuće... upućuje čovjeka na sasvim novi i na jači način nego što je bilo u Starom Zavjetu na život na zemlji«. Jer kršćanin mora kao Krist »sasvim okušati zemaljski život i samo ukoliko to čini, Raspeti i Uskrsnuti je s njim i on je raspet i uskrsnuo s Kristom.«<sup>63</sup> Samo na taj način on dolazi do vjere, postaje vjernik, ne uznosi se u uspjesima i ne klone duhom u neuspjesima, živi u krlilu

<sup>55</sup> Ib., str. 137.

<sup>56</sup> Ib., str. 153.

<sup>57</sup> Ib., str. 193.

<sup>58</sup> Ib., str. 191.

<sup>59</sup> Ib., str. 137.

<sup>60</sup> Ib., str. 191—192.

<sup>61</sup> Ib., str. 192.

<sup>62</sup> Ib., str. 191.

<sup>63</sup> Ib., str. 167.

Očevu, bdi s Kristom u Getsemaniiju i sudjeluje u Božjoj patnji u svijetu: »Poslije sam iskustio i pokušavam sve do sada, da se istom potpuno živeti zemaljski život dolazi do vjere. Kad se čovjek potpuno odreče toga, da od sebe napravi nešto — bilo sveca ili obraćenog grešnika ili crkvenog čovjeka (neki takozvani svećenički lik!), pravednika ili nepravednika, bolesnika ili zdravoga — s namanom da živi u punini dužnosti, problema, uspjeha li neuspjeha, iskustva i zabuna — i baš ovo zovem živjeti u svijetu —, tada se baca potpuno u naručje Božje, tada se više ne uzimlje ozbiljno svoja patnja nego Božja patnja u svijetu, tada se bdi s Kristom u Getsemaniiju, i smatram, da je to vjera, da je to metamorfoza; i tako se postaje čovjek, kršćanin. Kako nas uspjesi mogu napraviti obiljesnima ili nas neuspjesi uznemiriti, ako u zemaljskom životu trpimo Božju patnju?«<sup>64</sup> Ali to angažiranje u svijetu, taj svjetski život ne isključuje disciplinirani način života, osjećaj svoje kontingentnosti i duboku, stalnu svijest o svojoj usmjerenosti prema vječnosti: »Kršćanin je od ovoga svijeta, ali ne na gladak i banalan način prosvijetljen, aktivna, udobna i lascivna čovjeka, nego je on duboko od ovoga svijeta na taj način, što je u potpunoj stezi i što je u njemu uvijek prisutna spoznaja smrti i uskrsnuća. Vjerujem, da je Luther živio na taj način.«<sup>65</sup>

Ali je pak svrha Crkve živjeti za druge, tj. provoditi život na svjetovan način, nužno se nameće i pitanje obnove crkvenog jezika, obnove načina govora (današnjem čovjeku: »Danas ćeš ti primiti kršćansko krštenje, piše nećaku prigodom njegovog krštenja. Nad tobom će se izgovoriti sve stare, velike riječi kršćanske Objave i ispunit će se na tebi Kristova naredba, a da Ti od toga nećeš ništa shvatiti. Ali, i mi sami moramo ponovno početi to shvaćati. Što znači pomirenje i otkupljenje, ponovno rađanje i Duh Sveti, ljubav prema neprijateljima, križ i uskrsnuće, život u Kristu i Kristovo nasljedovanje, sve je to teško i tako daleko, da se mi jedva više usuđujemo o tome govoriti. U predanim nam riječima i činima naslućujemo nešto novo i revolucionarno, a da to još ne možemo shvatiti ni izreći. To je naša krivnja. Naša Crkva (protestantska, o. m.), koja se borila ovih godina samo za svoj opstanak — kao da bi to bila njezina glavna svrha — nije kadra biti nositeljica pomirbene i otkupiteljske Riječi ljudima i svijetu. Zato moraju stare riječi postati nemoćne i zašutjeti.«<sup>66</sup> Međutim, kakav će biti taj novi način govora, taj novi jezik? »Možda sasvim nereligiozan.«<sup>67</sup> Zato Bonhoeffer pomišlja tumačiti na »svjetovan način biblijske pojmove«,<sup>68</sup> zato tako želi tumačiti »kajanje«, vjeru, opravdanje, preporod, posvećenje.«<sup>69</sup> Što pak znači tumačiti ih na »svjetovan«, »nereligiozan« način, Bonhoeffer nije jasno odgovorio. Neke odgovore ipak je, čini se, indirektno dao, kad je napisao što »znači tumačiti na religiozan način«. »To znači, on ističe, s jedne strane ne govoriti metafizički i s druge strane (ne govoriti) individual-

<sup>64</sup> Ib., str. 183.

<sup>65</sup> Ib., str. 183.

<sup>66</sup> Ib., str. 152.

<sup>67</sup> Ib., str. 153.

<sup>68</sup> Ib., str. 176.

<sup>69</sup> Ib., str. 137.

listički«, <sup>70</sup> prema tome, tumačiti, govoriti na svjetovan, na nereligiozan način znači ne govoriti metafizički niti pak individualistički, već govoriti biblijski, tj. govoriti i tumačiti imajući pred očima drugoga, bližnjega, čovjeka.

#### IV. OSVRT

Kad je Pavao VI primio 19. travnja 1968. Odbor za ostvarenje liturgijske konstitucije, s boli u duši aludirao je na raširenu današnju tendenciju u svijetu, koja ide za tim, da bi liturgiju desakrallizirala, ali je odmah nadodao: »Poznato nam je, da svaki naum ili svaka nauka, koja se širi, može sadržavati ne mali dio istine« (non tenuem partem veritatis posse continere), stoga smo »spremni zauvijek uzeti u obzir pozitivne aspekte svake pojave«. <sup>71</sup> Koji su, dakle, pozitivni i negativni aspekti pojave »nereligioznog« Bonhoefferova kršćanstva? Razumije se, nije nam svrha u ovom osvrtu ocijeniti sve probleme, kojih se pisac dotakao, nego one, koji nam se čine važnijima.

Hvalevrijedno je Bonhoefferovo nastojanje, da bi kršćanstvo prilagodilo modernom čovjeku, o kojem on misli da je postao nereligiozan. Ali se čini da je ta nereligioznost, barem kad se čitaju neki izdvojeni tekstovi, ne uzimajući u obzir ostala pisma i duhovnu piščevu fizionomiju, kako to čine neki tumači njegove misli <sup>72</sup>, postala nesavladiva i u neku muku konstitutivna opterećenost današnjega čovjeka. A to se čini malko pretjeranim. Na primjer, nedavno je agencija Gallup napravila anketu o religioznom osjećaju Amerikanaca pa je došla do zaključka, da 90% Amerikanaca vjeruje u Božju opstojnost. Čini se, da bi se to moglo reći i za veliku većinu svega čovječanstva <sup>73</sup>. Veoma često i oni, koji u sav glas viču da ne vjeruju, zazivlju Boga i udaraju se u prsa tamo, gdje ih nitko ne vidi i gdje im ne prijete nikakva moralna ili materijalna opasnost. Stoga ne iznenađuje, da ima kršćanskih mislilaca, npr. Blondel, de Lubac, koji niječu samu mogućnost teoretskog ateizma <sup>74</sup> te ističu, da bi pravi bezbožac morao moliti: »Bože, molim te, učini da opstojiš«, kad bi Bog u njemu sasvim umro. <sup>75</sup>

Alko pak tu nesavladivu i u neku muku konstitutivnu opterećenost nereligioznosti modernog čovjeka, koju smo našli u Bonhoeffera, uzmemo u smislu, kako smo rastumačili, naime, da je moderni čovjek nereligiozan, čak da on odbacuje svaku religiju, jer je postao »punoljetan«, »autonoman«, stoga se ne može služiti Bogom kao »nadomjestkom« svoje ograničenosti, kao nekom »pretpostavkom« za rad, tada se možemo donekle složiti s takvim piščevim stajalištem. Možemo se »donekle« složiti, jer i III. vatikanski sabor u konstituciji »Gaudium et spes« priznaje, da je suvremeni čovjek došao do neke punoljetnosti, zrelosti, autonomnosti:

<sup>70</sup> Ib., str. 136.

<sup>71</sup> L'Osservatore Romano, od 20. 4. 1967.

<sup>72</sup> Npr. H. Cox, The Secular City, London 1965, J. A. T. Robinson, Honest to God, London 1963.

<sup>73</sup> B. Mondin, I teologi della Morte di Dio, izd. Borla 1967, str. 197.

<sup>74</sup> C. Fabro, L'Uomo e il Rischio di Dio, izd. Studium 1967, str. 35.

<sup>75</sup> L. Marigo, La fatica di non credere, izd. Il Regno, 1967, str. 123.

»Čovjek mnoga dobra, koja je negda očekivao; osobito od višnjih sila, danas pribavlja svojim djelovanjem«<sup>76</sup>, dakle, Koncil priznaje, da »danas čovjek može ostvariti sâm po sebi mnogo od onoga, što je u drugim vremenima očekivao od Neba«.<sup>77</sup> Koncil ne samo da priznaje neku punoljetnost današnjem čovjeku, nego i naučava, da nastojanje za njom odgovara Božjem planu, uz uvjet, da čovjek sebe i sve upravi prema Bogu: »Za kršćane je ovo sigurno: individualna i kolektivna djelatnost ili golem napor, s kojim ljudi tijekom vjekova nastoje poboljšati svoje životne uvjete, promatran u sebi, odgovara Božjim nakanama. Doista, čovjek, stvoren na sliku Božju, dobio je nalog, da podvrgne zemlju i sve, što se na njoj nalazi, da svijetom upravlja u svetosti i pravednosti, i da, priznajući Boga Stvoriteljem svega, sebe i čitav svemir upravi prema Bogu«.<sup>78</sup> Koncil, nadalje, izričito govori o zakonitosti autonomije ljudske djelatnosti: »Ako pod autonomijom zemaljskih realnosti podrazumijevamo, da stvorene stvari i sama društva imaju svoje zakone i svoje vrijednosti, koje čovjek mora postepeno upoznati, upotrebljavati i srediti, zahtjev takve autonomije potpuno je opravdan: ne samo da je traže ljudi našeg vremena, nego je ona u skladu s voljom Stvoriteljevom. Upravo uslijed samog stvaranja sve stvari poprimaju svoju stalnost, istinu, dobrotu, svoje zakone i svoj red, i sve to čovjek mora poštovati i priznati vlastite metode pojedinim znanostima i umijećima.«<sup>79</sup> Ovom je naukom Sabor istakao načelo od velike važnosti, koje »do sada nije bilo priznato općenito od kršćanske misli, tj. da zemaljske realnosti posjeduju svoju autonomiju. To prije svega znači, da opstoje vremenske vrijednosti«.<sup>80</sup> Budući da one posjeduju svoju autonomiju, koja im je dana od Stvoritelja, imaju i svoje zakone. I ti se zakoni moraju poštovati (razumije se, ovdje nije govor o čudesnim rijetkim Božjim zahvatima). Stoga Bog ne može biti neki deus ex machina ili nadomjestak ljudskoj slabosti, neznanju, ograničenosti. Odatle nedostatak spremne, iskustva ne može biti nadomješten od religioznosti ili od neodgovornih improvizacija. Nemačnost i osrednjost u radu i njegova nesolidnost nikako ne mogu biti na slavu Božju niti na korist ljudskog društva, pa ne znamo kako se vršile kod toga duge i pobožne molitve. Slabim i sumnjive vrijednosti materijalom ne može se sažidati grad dostojan djece Božje. Naše katoličke institucije nikako ne mogu prikriti eventualne, neoprostive, profesionalne defekte svojih članova te ih nadomjestiti etiketom religioznih ustanova ili time, što su oni zakonski došli na taj položaj. Kad može, kršćanska ljubav posize za najsavršnijim sredstvima moderne tehnike i medicine, da bi uklonila bijedu i ublažila bol i patnju. Kršćanska požrtvovnost nikada ne može zamijeniti, kako treba, nečiju nesposobnost ili nedostatak tehničkih modernih pomagala. Glad u nerazvijenim zemljama i razne diktature, koje drže pod svojim knutom mnoge narode širom svijeta, ne pobijaju se pobožnim uzdasima. »Jedan katolički liječnik,

<sup>76</sup> Gaudium et spes, br. 33.

<sup>77</sup> E. Schillebeeckx, *Fede cristiana ed aspettative terrene*, u: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, izd. Querintiana, Brescia 1966, str. 106.

<sup>78</sup> Gaudium et spes, br. 34.

<sup>79</sup> *Ib.*, br. 36.

<sup>80</sup> M. Flick, *L'Attività umana nell'universo*, u: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, izd. Elle DI CI, Torino 1966, str. 607.



lijepo piše msgr. Philips; nije bolji stručnjak zbog toga, što je katolik. Član Lige Srca Isusova može biti natražnjak ili nezalica, koji mjesto da liječi svoje bolesnike pušta ih da umiru.<sup>81</sup> U svim ovim i mnogim drugim slučajevima slažemo se s Bonhoefferom, da ne treba uzimati Boga ili religiju kao nekog *deus ex machina*, kao neku pretpostavku za rad, kao neki nadomjestak našoj nemarnosti, lijenosti, nedostatku dužne spreme, odsutnosti potrebnih pomagala i prisutnosti neodgovorne improvizacije. Ali, u čemu se ne slažemo s njime, jest ovo: čini se, da Bonhoeffer isključuje ili barem da dovoljno ne naglašava važnost Boga, religije, religioznog elementa u ljudskim slabostima i ograničenostima. Istina, požrtvovnost ne može nadomjestiti osobnu sposobnost i nedostatke pomagala moderne tehnike, ali isto tako ni osobna sposobnost i pomagala moderne tehnike ne mogu nadomjestiti požrtvovnost, koja nekome može doći od vjere, molitve i pravog religioznog života. Zaista, jedan liječnik ili neki drugi specijalist nije bolji liječnik, bolji specijalist, što je religiozan čovjek, ali on »u času umora ili depresije naći će u svom religioznom i apostolskom idealu jedan novi udarac ostugama, da bi opet mogao nastaviti posao uza sva razočaranja.«<sup>82</sup> To vrijedi, mutatis mutandis, i za druge slučajeve naše ograničenosti, slabosti, nemoći, nesposobnosti. Zato nije čudo, da sami kalvinisti kritiziraju Barthovo stajalište prema religiji. A kritiziraju ga s kalvinističkog stajališta, jer je Barth kalvinist. Tako npr. H. Kraemer piše: »Kalvin je dao do znanja, da u religijama, usprkos njihovoj nemoći i njihovim nedostacima, ima neka vrsta nejasnog podržavanja veze s Bogom, s ocem Isusa Krista... Monolitski način, kako Barth postavlja problem, ne ostavlja nikakvu mogućnost, da se istakne pozitivno značenje veličine ljudskih religija.«<sup>83</sup> Alko to vrijedi za sve religije, kako onida to mora vrijediti za kršćansku religiju!

Slažemo se, da jedan učenjak, jedan liječnik, jedan prirodoslovac, kako to ističe Bonhoeffer, mora u svome radu, u svome zvanju slijediti one zakone, koje sam Bog nalaže, da se kod tog poštuju, tj. da se on kod toga ne služi Bogom kao nekim *deus ex machina*, ili kao nekom pretpostavkom za rad, ili nekim nadomjestkom u radu, ali ne shvaćamo, zašto bi oni bili »hermafroditni«, kako to pisac misli, ako bi u svome radu druge »izgrađivali«. Čini se, da Bonhoefferu nije bila jasna razlika između predmeta rada jednog učenjaka, jednog liječnika itd. i samog učenjaka, liječnika, koji kod rada ostaje uvijek potpun i reflektivan čovjek. Kad npr. neki učenjak prirodnih znanosti ili neki liječnik pristupa predmetu svoga studija, svoga rada, on zalazi u sferu čisto osjetilnog, senzibilnog svijeta, kojemu ne pripada Bog, jer je čisti duh i apsolutno transcendentan. Stoga će on u svome radu postupati prema čisto znanstvenim metodama, ali pri tome uvijek opstoji takozvani egzistencijalni problem, tj. on kod posla ostaje potpuni čovjek, dakle čovjek uma i srca. Kao razumno biće, on promatra prirodne pojave, divi se njihovim kompliciranim zakonima i učincima, traži smisao, razloge svemu i svoju svrhu. I,

<sup>81</sup> G. Philips, *Pour un christianisme adulte*, izd. Casterman, 1962, str. 95.

<sup>82</sup> *Ib.*, str. 82.

<sup>83</sup> H. Kraemer, *La Foi chrétienne et les Religions non chrétiennes*, Neuchâtel 1956, str. 80.

kao razumno biće, mora postaviti pitanje: odakle dolaze ti zakoni, koje čovjek otkriva poslije toliko milijuna godina? Odakle dolazi ta komplikovana narav? Zbog toga mnogi učenjaci, i među njima najveći, bili su teisti, vjerovali su u Boga, premda je takvo njihovo stajalište prelazilo okvir same znanosti. I tako su indirektno druge izgrađivali, poticali da vjeruju. Kao voljom obdareno biće, jedan učenjak može pristupiti predmetu svoga studija, svoga rada s većom ili manjom ljubavlju, može umjeti u okolinu, s kojom dolazi u dodir, topline, takta, finoće, ljudstva, ili pak pri tome ostati hladan, nepristupačan, surov, divljiak. Razumije se, da takav njegov postupak nužno djeluje na okolinu: njegov postupak nju izgrađuje ili pak razara, podiže ili pak snižuje, sokoli ili pak deprimira, plemenitijom čini ili pak djeluje, da u sebi zataji svoje ljudsko dostojanstvo. Zapravo, to njegovo djelovanje prelazi okvir znanstvenih metoda, ali ne prelazi okvir učenjaka, potpunog čovjeka, koje se potpunosti on nikada ne smije odreći ili je zatajiti, jer ona nužno spada na pojam zrela, punoljetna čovjeka, pogotovo na pojam jednog intelektualca.

Priznajemo, da je ljepše i ugodnije govoriti o Bogu u »sredini«, tj. u životu, snazi, dobroti, tj. tamo, gdje su pitanja jasna ili gdje nema nikakvih ili ne tako velikih poteškoća, nego u »granicama«, tj. u časovima smrti, na izmaku fizičnih i moralnih snaga, u momentima grijeha i dubokih padova, tj. tada, kada problemi nijesu jasni i kada za njih, ljudski gledajući, ne postoje nikakva ili gotovo nikakva rješenja. Ali, zašto i u ovim »granicama« ne bismo govorili o Bogu i utjecali se rješenjima, koja nam daju religije, osobito kršćanska religija? Zar Bog nije gospodar i rješitelj i života i smrti, i slabosti i jakosti? Zar on ne može dati, da se netko podigne iz kaljuže, u koju je duboko upao? Zar sama Biblija, na kojoj toliko inzistira Bonhoeffer, ne upućuje u tom smjeru? Zar se Spasitelj nije utjecao molitvom u času agonije svome Ocu?

Istina, ikad se u raznim religijama, možda i u samom kršćanstvu, pred problemom smrti, straha, zloće itd. na neki fatalistički način utjecalo nekom »provuidencijalizmu«, pa se pri tome zaboravljalo da se upotrijebe tekovine tehnike i kulture, da bi se npr. uzroci smrti što je moguće više udaljili, strah uklonio i zloća, koliko je moguće, na svijetu umanjila. Tko ne bi te tekovine, koliko je moguće, iskorištavao, i samo se na religiozni način borio protiv njih, taj ne bi potpuno shvatio kršćanstvo, još manje njegovu nauku o Providnosti. Međutim, ako kršćanska religija traži, da se čovjek posluži, s jedne strane, svim dopuštenim fizičnim i moralnim sredstvima, koja su mu na raspolaganju, u borbi protiv razne svoje ograničenosti i slabosti, i ako mu, s druge strane, preporuča, da se u tim časovima utječe Bogu i religioznim pomagaliima, zašto bi se takvo stajalište religije smatralo kao neko »iskorištavanje«? Zašto bi bilo bolje u tim časovima šutjeti o Bogu i ne zazivati ga? Zar Bonhoefferov poziv ne škodi čovjeku time, što mu uskraćuje, u njegovim teškim časovima, veliku duševnu snagu i utjehu, koje mu mogu doći od Boga i religije, kako smo već istakli? Ako je Krist pošao putem križa ili patnje, zašto bi se onda dozivanje u pamet vjernicima važnosti njegova križa ili njegove patnje smatralo »iskorištavanjem« sa strane kršćanstva? Pitamo se,

što u tome ima zla, ako se dolazi do opstojnosti Božje od slabosti, ograničenosti, tj. od kontingentnosti, osobito, kad se zna, da nema drugog puta, da se dođe do razumne spoznaje opstojnosti Božje? Isto tako, ako se zabaci, da je uskrснуće barem neko rješenje problema smrti, tada drugog puta nema, da se pokuša riješiti problem smrti. Poslije ovih misli o »granicama« ljudskim i o smislu govorenja o Bogu u tim granicama, možda bi trebalo istaknuti, da Bog nikada nije u granicama, nego da je uvijek u sredini, čak i više nego u sredini, jer je svojim stvaranjem i uzdržavanjem svega u svojom milošću u najdubljoj dubini svakog bića: on je bliži i intimniji svakome nego što itko može biti bliz i intiman sam sebi.

Što se tiče piščeve tvrdnje, »da onostranost Božja nije onostranost naše spoznaje« i da »transcendentnost te teoretske spoznaje nema ništa zajedničko s Božjom transcendentnošću«,<sup>84</sup> ona se ne može prihvatiti sa stajališta filozofije, barem katoličke, jer Bog nije samo onostran nego i ovostran (jer je transcendentan i imanentan), jer našom spoznajom, iako Boga potpuno ne spoznajemo, ipak nešto od njega spoznajemo. I Sv. pismo, na koje se Bonhoeffer toliko pozivlje, podupire to gledište katoličke filozofije: »Uistinu, njegova (Božja) nevidljiva svojstva, njegova vječna moć i blazenstvo, promatrani po svojim djelima, opažaju se od postanka svijeta.«<sup>85</sup>

Isto tako ne može se jednostavno prihvatiti Bonhoefferovo naučavanje, prema kojemu »religiozni čini ne bi pravili čovjeka kršćaninom« i prema kojemu »biti kršćanin ne znači biti religiozan na neki određeni način, na temelju neke metode napraviti nešto od sebe (npr. sveca), nego znači biti čovjek kojega Krist stvara u nama.«<sup>86</sup> Zaista, religiozni čini, barem oni, koji se prave na formalistički način, čini bez duše, ne prave nikoga kršćaninom, nego i ostvarenje Kristova Evandjelja. Međutim, nema nikakve sumnje, da se u Evandelju traže i religiozni čini, alko netko želi biti pravi sljedbenik Kristov. Još manje se može odobriti tvrdnja, prema kojoj biti kršćanin ne znači nešto od sebe stvoriti, npr. sveca, nego čovjek, kojega Krist stvara u nama. Kad bi to bilo istina, zašto bi Krist naučavao Govor na gori, koji sadrži kodeks svetosti? Zašto bi nas onda pozvao, da budemo savršeni kao što je savršen Otac nebeski? Zašto bi onda Krist i njegovi apostoli polagali toliku važnost na zapovijed ljubavi, koja, alko se ostvari, dovodi do vrhunca svetosti? Razumljivo je onda, da je pisac, koji se kretao u ovakvom duhovnom ozračju, mogao napisati: »Krist ne poziva čovjeka na novu religiju, nego na novi život.«<sup>87</sup> Kao da bi taj novi život isključivao religiju! Kao da Krist nije usavršio religiju Starog Zavjeta! Zar se i u samoj zapovijedi ljubavi ne ističe temeljni odnošaj svake religije, tj. odnošaj prema Bogu: »Ljubi Boga...«? Kada bi se odnošaj prema Bogu isključio iz kršćanskog novog života, što bi od toga života ostalo?

Ali činjenica, koja u prvi mah možda najviše zabrinjava kršćanskog čitaoca, jest meki Bonhoefferov previše naglašeni imanentizam. Iz nekih

<sup>84</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 135.

<sup>85</sup> Rim. I, 20, prijevod »Stvarnost«.

<sup>86</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 180.

<sup>87</sup> Ib., str. 181.

njegovih riječi moglo bi se, na prvi pogled, zaključiti, da je jedina svrha Krista, Crkve, kršćanina potpuna imanencija u ovome svijetu. Istina, ima u Bonhoeffera tekstova, koji pozivlju na molitvu, na čestu misao o smrti i uskrsnuću, što jasno dokazuje, da je Bonhoeffer htio, da život jednog kršćanina bude transcendentno i eshatološki usmjeren i od transcendencije i eshatologije određen. Ali čini se, da ima više tekstova, u kojima je istaknuta gotovo potpuna imanencija Krista, Crkve i kršćanina u svijetu. Prema tim tekstovima kršćanin bi morao živjeti kao što je živio Krist, to jest za druge. I Crkva opstoji samo, alko opstoji za druge. U tome životu za druge, čini se, i kršćanin i Krist imaju iskustvo transcendencije. Čak preko života za druge, čini se, kršćanin dolazi do vjere i bit će raspet i uskrsnut će s Kristom. Čini se, da od života za druge dolazi samom Kristu svemogućnost, sveznanje, posvudašnjost.

Zaista, Kristov je život bio za druge, za ljude, zato se Krist i zove spasitelj. Stoga će i Crkva, koju je Krist ustanovio, da nastavi njegovo djelo spasenja, živjeti za druge, za svijet, za ljude. Isto će tako i kršćanin, koji je ud Kristova otajstvenog tijela, živjeti za braću, na što ga upućuje posebno kršćanska ljubav. Ali, nikako ne može biti, da bi Krist živio samo za ljude: on je živio za ljude ukoliko je živio za svoga nebeskog Oca. Pokretač svih njegovih misli i čina bila je ljubav prema Ocu. Mora se odbaciti i sugestija, da bi Krist imao iskustvo transcendencije preko toga života za druge i da bi mu odatle dolazili svemogućstvo, sveznanje i posvudašnjost. Iskustvo je transcendencije imao od religioznih čina, koje je vršio, i od Božje naravi, koju je posjedovao. Od te Božje naravi dolazili su mu i svemogućstvo i sveznanje i posvudašnjost. Pisac je sigurno htio formulom »Crkva postoji samo alko postoji za druge«<sup>88</sup> pozvati Crkvu na angažiranje u svijetu. To se da zaključiti iz riječi, koje slijede neposredno iza te formule. To je angažiranje opravdano, i rado ga prihvaćamo. Ali je pri tome morao naglasiti, da svrha Crkve nije samo ovozemna, ljudska, već i onozemna: slava Božja i spasenje duša. Osim toga, ta onozemna svrha prvenstvena je svrha Crkve. Što je Crkva i kakva je njezina zadaća, divno je sintetizirao Pavao VI u *Ispovijesti vjere*: »Božje kraljevstvo, koje je počelo ovdje na zemlji u Kristovoj Crkvi, nije od ovoga svijeta, čije obličje prolazi... i njegovo se širenje ne može miješati s napretkom kulture ili znanosti ili tehnike, nego ide za tim, da se neprestano dublje upoznaju neistraživa bogatstva Kristova, da bude sve čvršća mada u nebeska dobra, da se neprestano gorljivije odgovara na Božju ljubav i da se, napokon, milost i svetost sve obilniji šire među ljudima. Ali ta ista ljubav potiče Crkvu, da se brine i za vremenita dobra... Velika briga s kojom Crkva, zaručnica Kristova, prati ljudske potrebe... ne smije se smatrati ničim drugim nego željom, kojom je sama potaknuta, da bude prisutna među njima, da obasja ljude Kristovim svjetlom i da ih sve skupi i poveže u Kristu, koji je njihov jedini spasitelj. Ova se briga zaista ne smije nikada tako uzeti kao da se Crkva prilagođuje svtanima ovoga svijeta ili kao da joj ponestaje žara s kojom očekuje svoga Gospodina i vječno Kraljevstvo.«<sup>89</sup> Zacijelo je pisac pretjerao,

<sup>88</sup> Ib., str. 193.

<sup>89</sup> Prijevod Vjesnika biskupije splitske i makarske, br. V, str. 9.

kad je istaklo, da se dolazi do vjere preko života za druge, i neispravno je zaključio, da se iz takva života dolazi do transcendencije. Možda je on htio naglasiti, da nema prave vjere bez ljubavi prema bližnjemu, ali se nipošto ne može reći, da se u radu za drugoga naučava kako treba vjerovati. Vjera je dar Božji — što Bonhoeffer sigurno tvrdi — koji prelazi kršćanskom radu za drugoga. Uostalom, postoji na svijetu mnogo ljudi, koji sav svoj život posvećuju radu za bližnjega, pa uza sve to ne postaju vjernici, barem ne u onom smislu, kako je Bonhoeffer htio ili živio. Neispravno je pisac ustvrdio, da se preko drugoga, preko ljudskog posrednika ostvaruje u vjerniku transcendentni odnošaj s Bogom. Doista, do transcendentnosti mi dolazimo preko čovjeka, ali preko Bogo-čovjeka. U njemu i s njim mi dolazimo k Ocu; i njim i preko njega mi susrećemo ljude i preko ljudi dolazimo k Bogu, ali ne bez njega, ne bez vjere: bez vjere ljubav ne dovodi k Bogu.

Čini se čudna Bonhoefferova nauka, prema kojoj bi se razlika između biblijskog kršćanstva i svih religija sastojala u tome, da Bog prema Bibliji preko svoje nemoći pomaže čovjeku, dok prema religijama dolazi u susret čovjeku preko svoga svemogućstva.

Istina, Bog je time, što se utjelovio, došao u susret ljudskoj bijedi na poseban način. Ali se ne smije zaboraviti, da je utjelovljeni Bog uvijek ostao Bog, iako je postao slab po ljudskoj naravi. Stoga, ta njegova slabost i nemoć u istu su mahu i sila i svemoć. Kad ne bi bile sila i svemoć, ništa nam ne bi koristile ili vrlo malo njegova slabost i nemoć. Uostalom, zar i prema Sv. pismu SZ Bog nije dolazio u pomoć čovjeku baš svojim svemogućstvom? Zar Bog neprestano ne drži sve na egzistenciji svojom silom i moći? Zar psalmi, na primjer, mijesu puni vjere i pouzdanja u svemogućstvo Božje, koje će pomoći čovjeku u njegovoj slabosti? Tekst, koji Bonhoeffer navodi, da potkrijepi svoje mišljenje (Mt 8, 17: »On slabosti naše uze i ponese naše bolesti«), teško može poduprijeti njegovo stajalište, jer se iz toga teksta ne može zaključiti da Bog prije utjelovljenja Riječi Božje nije dolazio u pomoć ljudskoj slabosti, fizičkoj i moralnoj. Zar se na toliko mjesta Sv. pisma SZ čovjek ne utječe za pomoć u svojoj slabosti baš samom svemogućstvu Božjem? Doista, moralnu pomoć milosti čovjek je uvijek dobivao, i prije utjelovljenja, od slabosti Kristove, od njegova križa, ali se opet ne smije zaboraviti, da je taj križ bio križ Bogo-čovjeka, dakle, križ ljudske slabosti i Božje jakosti. Jednako se ne može zaključiti iz Mk 15, 34 (»Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?«), da nas je Bog napustio: »Bog, koji je s nama, to je Bog, koji nas napušta.«<sup>90</sup> Dopusćamo, da je po mišljenju svih pisaca Sv. pisma NZ sudbina svih ljudi u načelu, vjernika pak konkretno, temeljno promijenjena preko utjelovljenja Isusa Krista<sup>91</sup>, ali iz toga još ne slijedi, da se sve ono, što se odnosi na Isusa Krista, mora odnositi i na nas. Ne znamo, gdje je Bonhoeffer pronašao, da »Bog djeluje da spoznamo, da moramo živjeti kao oni, koji mogu u životu i bez Boga izići na kraj.«<sup>92</sup> Priznajemo, da se može izići na kraj u mnogim stvarima i

<sup>90</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 178.

<sup>91</sup> Usp. npr. O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966<sup>2</sup>, str. 187.

<sup>92</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 178.

bez pretpostavke za rad — Boga, ikako smo već spomenuli, ali da se može jednostavno, ikako pisac, čini se, tvrdi, izići na kraj u životu bez Boga, to malo nevjerojatno zvuči, pogotovu iz usta onoga, koji je na svojoj koži osjetio, dokle se dolazi, kad se želi živjeti bez Boga, koji je dobro znao riječi Kristove, dakle riječi Božje: »Bez mene ne možete ništa učiniti.«<sup>93</sup> i sv. Pavla: »Bog je onaj, koji proizvodi i vama i bitijenje i djelovanje, da mu se možete svidjeti.«<sup>94</sup> Nadalje, dobiva se dojam, da bi Bonhoeffer htio previše svesti Novi Zavjet na Stari: »Za razliku od drugih istočnih religija, vjera Starog Zavjeta nije religija otkupljenja. Naprotiv, kršćanstvo je uvijek označivano kao religija otkupljenja. Zar nije u tome glavna pogreška zbog koje Krist biva odijeljen od Starog Zavjeta i tumačen u smislu otkupiteljskih mitova?«<sup>95</sup> Doista, »Kristova Crkva priznaje, da se počeci njezine vjere i njezina odabranja nalaze već u ... patrijarha, Mojsija i proroka« i da je »mnoga baština zajednička kršćanima i Židovima.«<sup>96</sup> Stoga treba, ikoliko je moguće, tu zajedničku baštinu dozvati u pamet. Ali treba uvijek imati na pameti, da je N. Zavjet mnogo toga donio, što se ne nalazi u St. Zavjetu i da se stoga, što je sasvim naravno, mnogo toga nalazi u stvarnosti, što se ne nalazi u slici, da se rasvjetlano stablo ne može jednostavno svesti na zrna bačeno u zemlju, ni čovjek u naponu snage na dijete u povojima. Zaista, i u St. Zavjetu govori se o Kristovu otkupljenju i uskrsnuću, ali ne na način Novoga Zavjeta. Možda se nije ni shvaćalo potpuno, što se govorilo, ali se ne može zanijekati, da se i u Starom Zavjetu nalaze zrna nauke o otkupljenju i uskrsnuću Kristovu: »Kada se svijet rastvori, apostoli će mu pripisati ono, što je bilo rečeno o sjemenu upotrijebivši, ikako dolikuje, bogatstvo prvotnih tekstova.«<sup>97</sup> Zato ne treba dijeliti Krista od Starog Zavjeta, ikako nije nužno, da se Krist mora u svemu s njim povezati, jer, kad bi ta nužda postojala, Krist nipošto ne bi mogao usavršiti St. Zavjet i gdjegdje ga ulkinuti. Još manje je potrebno Krista tumačiti u smislu otkupiteljskih mitova, koji nemaju ništa zajedničko sa životom, smrću i uskrsnućem Kristovim i kršćanskom naukom o otkupljenju ljudskoga roda. Da je kršćanstvo religija otkupljenja i uskrsnuća, o tome ne može biti sumnje. Ali, da »kršćanska nada u uskrsnuće ... upućuje čovjeka na sasvim nov i silovitiji način nego što je to bilo u Starom Zavjetu na život na zemlji«, ikako to tvrdi Bonhoeffer,<sup>98</sup> skromno mislimo, da se u tu tvrdnju mora posumnjati, i to baš na temelju sv. Pavla, kojega je pisac nešto prije u pismu, koje navodimo, spomenuo<sup>99</sup>. Priznajemo, da nada u uskrsnuće upućuje čovjeka na sasvim nov način života na zemlji, što je sasvim razumljivo, kad se pomisli, da nada u uskrsnuće logično čini, da čovjek postane član »nove ljudske rase«, pa stoga mora imati svoju »novu etiku«. <sup>100</sup> Prihvaćamo i mišljenje piščeve, da nada u uskrs-

<sup>93</sup> Iv. 15, 5.

<sup>94</sup> Fil. 2, 13.

<sup>95</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 166.

<sup>96</sup> Nostra aetate, br. 4.

<sup>97</sup> F. X. Durrwell, La Résurrection de Jésus-mystère de salut, étude biblique, izd. Xavier Mappus, Lyon 1963<sup>8</sup>, str. 18.

<sup>98</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 167.

<sup>99</sup> Usp. ib.

<sup>100</sup> Usp. F. X. Durwell, nav. dj., str. 276—289.

nuće ne smije prije vremena ukinuti sadašnji život.<sup>101</sup> Ali, kad on tvrdi, da kršćanska nada na »silovitiji« način upućuje na »život na zemlji«, čini nam se, da tu tvrdnju ne možemo potpisati bez rezerve, i to baš na temelju etlike, koja se može naći u sv. Pavla. Npr., za kršćane nema »nečistih« stvari u moralnome smislu, kao što je bilo u Starom Zavjetu: stoga, u ovoj stvari, kršćanstvo više upućuje na ovaj život negoli Stari Zavjet. Međutim, kršćanska etlika zabranjuje neke stvari, što ih je Stari Zavjet dopuštao, te se zbog toga može reći, da kršćanstvo manje upućuje na ovaj život negoli Stari Zavjet.

Slažemo se s Bonhoefferovim mišljenjem, da Crkva mora pronaći za modernoga čovjeka jezik, način govora, koji će mu biti razumljiviji. Samo je pitanje, da li bi jezik, koji pisac predlaže, bio razumljiviji nego što je bio dosadašnji. Čini se, da on predlaže, da se biblijski pojmovi tumače na »svjetovan«, »nereligiozan« način. Što bi to značilo, Bonhoeffer nije jasno rastumačio. Može biti, da ih je on htio tumačiti ne individualistički nego pod aspektom drugoga, bližnjega. Ali je problem, da li se svi biblijski pojmovi mogu tumačiti pod aspektom drugoga, bližnjega, jer su neki, npr. kajanje, vjera, opravdanje, duhovni prepород, posvećenje itd., bitno individualno obojeni. Iako način, koji pisac predlaže, da bi se biblijski pojmovi približili modernome čovjeku, nije baš najprikladniji, ipak njegov poziv ostaje opravdan. Jer biblijski pojmovi, kao što su otkupljenje, posvećenje, opravdanje, spasenje itd., jesu religiozni pojmovi, koji označuju svete realnosti. Ipak modernog čovjeka, osobito modernog kršćanina, mnogo interesira, kako te realnosti ostvariti tamo, gdje na prvi pogled nema mjesta za svetost, gdje nas ništa ne pozivlje na molitvu, sabramost, kajanje, odricanje, duhovni prepород, gdje je sve profano, kao što može biti u liječničkoj klinici, kazališnoj dvorani, zračničkoj ložnici, trgovačkoj burzi, na političkoj govornici itd. Sigurno, treba još mnogo i duboko razmišljati o našem kršćanstvu, ne da ga prilagodimo najpomoćnijem teološkom mišljenju ili pisanju, nego da se ozbiljno zamislimo o svojim dosadašnjim stajalištima, da okajemo svoje nekršćanske geste, da se obresemo svega onoga, što je teško dovesti u sklad sa zahtjevima Evandjelja, da ga malo bolje preciziramo, da damo do znanja ljudima, da je sve, što je dobro, pravedno, lijepo i plemenito, Božje i stoga kršćansko.

Opravdana je kritika koju Bonhoeffer pravi na račun raznih protestantskih teoloških struja. Is pravom je odbio Bultmannovu demitizaciju Novog Zavjeta, kad je rekao: »Novi Zavjet nije neko mitologijsko odijevanje neke općenite istine, nego je ta mitologija (uskrsnuće itd.) sama stvarnost.«<sup>102</sup> Samo je trebao rastumačiti, što podrazumijeva pod riječju »mitologija«, pogotovu kad se zna, da se učenjaci ne slažu o tome, što je mit.<sup>103</sup> Da mi pak u životu ne možemo biti bez simbola, slika, znakova, »mitova«, to je sasvim jasno.<sup>104</sup> Ali, da se mnogi događaji i istine Novog

<sup>101</sup> D. Bonhoeffer, nav. dj., str. 167.

<sup>102</sup> Ib., str. 162.

<sup>103</sup> W. Knevels, Dio è realtà, izd. Paidea, Brescia 1966, str. 35—36, 40.

<sup>104</sup> Usp. R. Spiazzi, Atteggliamenti contemporanei dinanzi al culto mariano, u: Rivista diocesana di Roma, br. 5—6 (1968), str. 672; R. Laurentin, Foi et myte en théologie mariale, u: Nouvelle Revue Théologique, br. 3 (1967), str. 286; M. Eliade, Images et symboles, Paris 1952, str. 12. 31.

Zavjeta ne bi sveli na mitologiju, neophodno je potrebno, da spekulativna teologija zauzme mjesto, koje je do sada imala. Tâ ona je neka vrsta demitizacije, jer nastoji razumski shvatiti, koliko je to moguće, objavljenu istinu.

Svršetak

Vladimir Mercep

## PITANJE SKOLASTIKE U DANAŠNJOJ TEOLOGIJI

U sadašnjoj dogmatskoj metodi razlikujemo tri elementa: prikaz crkvenog učiteljstva, dokaz ili izvod iz Sv. pisma i tradicije i spekulativno razrađivanje i dokazivanje. To spekulativno dokazivanje i razrađivanje vjere i dalje ostaje kao nužni element teologije. Vjera nije nikada samo pozitivna činjenica, nego je čovjekovim činom *shvaćeno* i *prihvaćeno* Božje svjedočanstvo. Dakle, vjera je već teologija u klici. Ratio *theologica* ne ide ni za čim drugim nego da tu teologiju u klici znanstveno razvije; da imanentnim implikacijama vjere dadne eksplikativnu formu; da razvije imanentnu logiku vjere. Ali, tu se odmah nameće pitanje: je li to davanje eksplikativne forme imanentnim implikacijama vjerovanja nužno i ekskluzivno vezano na jedan određen filozofski sistem?

Dosada smo se u teologiji služili skolastikom. Ali, jer skolastici danas mnogo prigovaraju, došlo je do postavljanja gornjeg pitanja.

Koji su to prigovori?

Prema Congaru skolastika je, i to u periodu visoke skolastike, a u dekadentnom periodu još više, »ekskluzivno racionalna i logistička«, »izložena opasnosti nepotrebne suptilnosti i kristaliziranja u petrificirane sisteme«. <sup>1</sup> Za pretjerani logicizam navode silogizam oblika Barbara: Svi ljudi su smrtni, Sokrat je čovjek; dakle... i kažu da taj silogizam nikome ne donosi kakvu novu spoznaju. Hegel za nj kaže da mu se unaprijed zna za zaključak. <sup>2</sup> Bit će to nekoga navelo na misao da skolastiku usporedi s avionom koji svoj let završava na bazi s koje je odletio (logomahia). Sklonost k pretjeranoj suptilnosti učinila je teologiju od znanosti vjere znanošću zaključaka koji slijede iz vjerskih članaka (theologia conclusionum). Mjesto da se »sveta znanost organizira oko Božje riječi, ona je krenula u potjeru za novim istinama«. Mjesto da je privlače kršćanski misteriji kao sv. oce, ona se sva dala na ono što se nalazi »na granici i periferiji misterija«. Božju riječ ne tretira kao čovjekovu hranu nego kao polje znanstvenih istraživanja. Konačno kristalizacijom teologije u

<sup>1</sup> DTC, 15, 1 *Théologie*, 407—410.

<sup>2</sup> »Der Mangel dieses Schlusses besteht nicht in dieser Bestimmtheit der Form, sondern dass nicht unter dieser Form jede einzelne Bestimmung zugleich reicher ist.« Usp. Corbin, *La fonction et les principes de la théologie selon la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, u: *Recherches de science religieuse*, 3 (1967) 338, bilj. 29.