

RAZVOJ I POSTAVKE SUVREMENE KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE

Čovjek je biće koje želi spoznati i stići u, doživjeti ono što je dobro, usrećiti se u onome što je lijepo. On se osjeća vezanim za zakone koji vladaju svijetom, a u isto vrijeme on nadilazi tu vezanost po svojoj slobodi. Čovjek je sposoban izdignuti se nad pojedinačne stvari i zatim istraživati bitnost i red cjeline. Po svojoj slobodi i sposobnosti izdizanja nad ono pojedinačno čovjek je transcendentalan, tj. usmjeren prema prelaženju onoga što je dostigao na područjima spoznaje, etike, estetikke, kozmologije, ontologije. Budući da je čovjek usmjeren prema prelaženju dostignutoga, posebno po svojoj slobodi i neograničenom rasponu svojga intelektualnog uplitanja, on nikad nije jedan dovršeni predmet, nego je on uvijek sam sebi zadatak, u neprekidno novim pitanjima i odgovorima.

Kad o čovjeku govorimo pod vidom takva »zadataka« i pod vidom pitanja i odgovora što ih uključuje njegova sloboda, nalazimo se na području jedne znanosti koja nije, kao druge znanosti, strogo određena ni po svom predmetu ni po svojoj metodi, nego i svoj predmet i svoju metodu uvijek preispituje. Tu znanost nazivamo filozofskom antropologijom. Nju moramo shvatiti kao sintetičku kategoriju koja obuhvaća najrazličitije znanstvene discipline: noetiku, logiku, sociologiju, politiku, etiku, estetikku, psihologiju, te najrazličitije probleme: slobode, osobnosti, savjesti, hominizacije, ideoloških orijentacija, smrti i posmrtnog života, svjesnog i podsvesnog života, objektivnosti i subjektivnosti naše spoznaje, nenužnosti i nužnosti na nivou ontološkog ispitivanja itd.

Ali je takvo istraživanje čovjeka kao zadataka u slobodnom izgrađivanju osobne duhovno-tjelesne cjeline unutarom kršćanskim kategorijama vrednovanja i mišljenja, onca je to govor o kršćanskoj filozofskoj antropologiji, za razliku od čisto biblijske i čisto teološke antropologije, makar se one sve tri, kad je govor o kršćanstvu, međusobno ispreplću.

POVIJESNI RAZVOJ ANTROPOLOGIJE

Na Zapadu je zapravo tek Sokrat napravio u filozofiji odlučan zaokret prema čovjeku. Sofisti s Protagorom proglašuju čovjeka autonomnim »mjerilom svih stvari«, tragičar Sofoklo, filozofi Platon i Aristotel, stoici, — svi oni podređuju čovjeka, kao razumno biće, nekim višim zakonima svemira. Židovsko-kršćansko mišljenje nadovezuje se na tu tradiciju i dodaje nešto svoje specifično: poziva čovjeka na posvećenje, pa ne istražuje toliko samu bit čovjeka koliko zahtijeva posvećenje pojedinca i naroda; to osvjetljaju riječi proroka, apostola sv. Pavla i filozofa sv. Avgustina. Posvećenje znači moralnu korektnost pred Bogom i vjerovanje u otкупiteljsko posredništvo Kristovo. U skolasti-

dominira staro grčko mišljenje, obilježeno dedukcijama iz općih pojmova. Sv. Tom a A k v i n s k i razvija svoje shvaćanje o savjesti kao apsolutno obaveznoj normi moralnosti. Za razliku od Tomina apstraktnog raščlanjivanja čovječe biti, E c k h a r t i C u s a n u s, nadovezujući na sv. Avgustina, obrađuju aktualnu i živu osobnost individuum a.

Tom posljednjom linijom »egzistencijalne« obrade čovjeka kao individuum a nastavlja ju, preko P a s c a l a i K i e r k e g a a r d a, svoj put antropološkog istraživanja kršćanski mislioci sve do današnjeg dana. Prije toga, za vrijeme renesanse gaji se kult heroja i genija, a za vrijeme reformacije taj kult biva srušen postavkama da čovjek sam po sebi može činiti jedino zlo i grijeh, te da se može spasiti samo po vjeri u Krista i uz pomoć posebne milosti Božje. Drugi opet, također kršćanski orijentirani mislioci, pridubljuju stare definicije osobe, onu B o e c i j e v u (po kojoj je osoba »individualna supstancija razumske prirode«, i T o m i n u (po kojoj je osoba »nepriopćiva substancija«, i pa spajaju nejednoznačnu individualnost osobe i njenog iskustvenog temelja s uvijek prisutnom transcendentnošću i univerzalnošću stvaralačkog D u h a. Č o v j e k j e i n d i v i d u a l n o s t v a r a n j e n a t e m e l j i m a s t v o r e n o s t i, — kako čovjeka definira Karl R a h n e r.¹

Jedan izuzetno značajan korak, premda sumnjive vrijednosti — barem sa stajališta suvremene filozofske antropologije, učinio je D e s c a r t e s rastavivši oštro onu »res extensa« i »res cogitans« u čovjeku i u svijetu. Takva impostacija antropološke problematike vodila je oštrom rastavljanju subjekta i objekta, čovjeka i svijeta. Subjekt je od tada shvaćen kao odviše neovisan o objektu; — svijet kao neovisan o čovjeku, i čovjek kao neovisan o svijetu. To je, međutim, vodilo zanemarivanju antropologijski sintetičkog, objektivno-subjektivnog i subjektivno-objektivnog, pristupa iskustvenom svijetu i bitku uopće. Posljedica toga bila je da u doba engleskog, francuskog i njemačkog prosvjetiteljstva, sve do Kanta, postoji samo objektivirajuća pragmatička i fiziološka antropologija, a s druge strane njemački idealizam shvaća čovjeka samo kao realizaciju u nužnom razvoju sveopćeg i usvjetnog uma ili ideje, čime biva zanemarena sama subjektivnost kao slobodni i individualni entitet koji je nesvediv na bilo šta općenito. Zbog takvih shvaćanja antropologiju prosvjetiteljstva obilježavaju pravci: empirizam, senzualizam, skeptiizam u naučavanju L o c k e a, D. H u m e a, S c h a f f e s b u r y j a, zatim matematičko-mehaničko shvaćanje prirode N e w t o n a i H o b b e s a, zatim naturalizam, kritika države i društva (V o l t a i r e, R o u s s e a u), materijalizam (L a m e t t r i e, D i d e r o t), kritika religije (enciklopedisti), pozitivizam (C o m t e). Prosvjetiteljstvo izgrađuje svoju »religiju razuma«, gdje se brani određena naravna čudorednost za pojedinca i javni život, ali se na kraju dolazi do egocentričkog utilitarizma i apsolutne slobode konkurencije u sociologiji A. S m i t h a.

K a n t o v a etika dužnosti naglašava — protivno od utilitarizma — kako je čudoredni zakon vrednovanja neovisan o bilo kojim izvanjskim motivacijama užitka, interesa, samoodržanja i uspjeha. Međutim, treba

¹ Usp. Lexikon für Theologie und Kirche, sv. 8, str. 289, dalje cit. pod inicijalima LTK. Sacramentum mundi, sv. I, str. 182, dalje cit. pod inicijalima SM.

naglasiti to da je antropologija prosvjetiteljstva uspjela stvoriti klimu tolerančnosti i uspješne borbe protiv progona vještica i protiv samovolje državne vlasti.

Kant je formulirao razliku između pragmatičke antropologije koja raspravlja o tome što čovjek »kao slobodnodjelujuće biće sam od sebe čini ili može i treba da čini«, i fiziolojske antropologije koja bi, počevši s istraživanjem rasnih razlika, trebala odgovoriti na pitanje »što je čovjek« u biološkom smislu. J. F. Blumenbach prihvatio je taj prijedlog o istraživanju podrijetla raznih rasa, i time je postao utemeljitelj suvremene prirodoslovne antropologije, koja se u evolucionističkoj orijentaciji (Darwin, Haeckel) sve do danas bavi problemima čovjekova podrijetla i razvoja.

M. Scheler, potaknut filozofijom Nietzschea i egzistencijalnom nesigurnosti i problematičnošću čovjeka u prilikama iza prvog svjetskog rata, započinje s obradom filozofske antropologije u smislu nauke o položaju čovjeka kao osobe, te se tako oslobađa od čisto biološke antropologije. Protivno od njemačkog idealizma hegelovskog tipa sada dolazi do izražaja situaciona obrada konkretnog čovjeka u njegovu povijesnom času (Dilthey, Rothacker), istražuje se također dublji smisao ljudskog života, osjećanja krivnje, dublji smisao bolesti, starenja i smrti (V. v. Weizsäcker, L. Binswanger, V. Frankl). Ta orijentacija vodi konačno do suvremene egzistencijalne filozofije (Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Mounier, Merleau-Ponty). U kontekstu svega toga stvara se nova atmosfera osobnog »susretanja«, »dijaloga«, »egzistencijalne komunikacije«, »koegzistencije«, »komunitarnosti«, neautoritarne »borbe u ljubavi«. Što se tiče te nove atmosfere, filozof Jörg Splett smatra da je Heideggerovo djelo »Bitak i vrijeme« (Sein und Zeit, 1927) bilo »od odlučnog značenja... za evangeličku i katoličku teologiju sadašnjosti, npr. kod R. Bultmanna, G. Ebelinga, E. Fuchsja; K. Rahnera, B. Weltea, itd.«²

PROMAŠAJI U FUNDIRANJU KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE

Filozofska antropologija kao »kršćanska« povezana je sa shvaćanjima o osobi Isusa Krista. Znamo da Strauss u svojoj knjizi »Život Kristov« me niječe povijesno postojanje Kristovo, ali međutim — njemu je Krist kršćanske religije samo tvorba kršćanske prazajednice, tj. stvaralačkog duha koji je vladao u idejama, očekivanjima i nadama te zajednice. Tako Strauss daje cjelokupnoj kršćanskoj objavi jedan mitologijski značaj.

Takvim shvaćanjima inspirira se i protestantski teolog Bultmann kad govori o »demitologiziranju« kršćanskog shvaćanja Novog zavjeta. Tu se Bultmann pridružuje Heideggerovim postavkama iz djela »Bitak i vrijeme«, gdje ono »Bitak« za čovjeka znači samo »Mi oći bit« što ga

² Usp. SM, I, str. 164—165.

u sebi nosi egzistencijalna čovječja struktura »skrbni« (Sorge). Novozavjetna vjera ne smije tu biti više shvaćena kao naučavanje o objektivnim i povijesno sadržajnim djelima našeg otkupljenja i općenito vrijednim istinama po kojima se spasavamo.³ Vjera je samo odgovor na pobudu koja je od nepoznatljivog i vjerovanog Boga upućena svakom pojedincu.

Protiv takva Bultmannova shvaćanja vjere govori profesor H. Fries ovako: ako po Bultmannu ono božansko treba shvatiti kao nešto čovječansko, i onostranost kao nešto ovostrano, i ono nesvjetovno kao nešto u svijetu, te ako se zbog toga »demitologiziranje« zahtijeva kao egzistencijalna interpretacija«, onda s teološkog stajališta treba reći da odnos prema svijetu s Bultmannovom definicijom ne može biti točno izražen. »Bog je zajedno izvan svijeta i u svijetu, i njegovo otkupiteljsko djelo dogodilo se sve do unutar samog svijeta«. Uključivanje onoga religioznog u jednu određenu dimenziju čovjeka pojedinca, upravo u dimenziju egzistencijalnoga, demitologizira religioznost, nego je ono mitologizira. U govorenju o Bogu i njegovoj objavi ne može se isključiti ono svjetovno, ljudsko, ovostrano, jer Bog je to prihvatio«,⁴ ali — u smislu »forma mitica antimitica dicuntur«,⁵ što znači: u mitskoj formi izriče se nemitski sadržaj. To određenije znači:

»Objava sadrži skroz naskoz ono što je ispravno, smisleno i istinito, također kada prestane vrijediti slika o svijetu čijom je pomoću i instrumentarijem bila izražena i predložena sama objava. Mitska slika o svijetu miti hoće miti može biti zagarantirana objavom. Svaka teologija bila je već toliko »demitologiziranje« kolliko je ona uvijek smatrala svojim zadatkom to da preispituje predane postavke s obzirom na ono što te postavke zapravo izriču i što one ne izriču, te kolliko se to postavljaju pitanja događalo u prvom redu u vezi s razlikovanjem između sadržaja i iskaza i načina njegova predočivanja.«⁶

Ukratko: treba razlikovati mit i mitsko govorenje; može nešto biti istinito i realno premda je, zbog određene slike u svijetu, izraženo na način mitskog govorenja, pa korigiranje načina govora u nekoj novoj slici o svijetu ne povlači za sobom i negaciju realnog i istinskog sadržaja. U okvirima kršćanskih antropoloških pogleda, ako se ti baziraju i na objavi, to znači: sadržaj ostaje, makar se riječi mijenjaju; Bog je realno uvjetovatelj ljudske naravi, bilo da tu narav shvatimo kao dogotovljenu — u kreacionističkoj slici svijeta, ili da tu narav shvatimo kao nešto u neprekidnom usavršavanju — u današnjoj evolucionističkoj slici svijeta.

Međutim, ima danas teologa koji u svojim egzistencijalno-dinamički naglašenim antropološkim postavkama idu tako daleko da sadržaj objave zapravo lišavaju svakog spoznajno pristupačnog ontičkog sadržaja. Takvo je komsilija za pitanja vjere i morala pri Biskupskim konferencijama Njemačke osudila profesora i svećenika Huberta Halbfaša zbog njegove knjige *Fundamental-Katechetik*«, objavljene bez dozvole crkvenih vlasti (Patmos-Verlag). U službenom listu Freiburske nadbiskupije o tome piše ovako:

³ Usp. LTK, 3, str. 899.

⁴, ⁵, ⁶ LTK, 3, str. 903.

»Knjiga ostvaruje opravdanu želju da se objavljena riječ Božja prikaže kao poziv upućen čovjeku. Pri tome pisac ipak postavlja tvrdnje koje stavljaju u pitanje ili izričito niječu svaki sadržajno određeni (kategorijalni) izričaj o Bogu i sadržaju njegove u djelu i riječi dane objave. Kršćanskoj objavi biva zanimjekan karakter saopćenja nekakva sadržaja. Objava božja u Izraelu i u Isusu iz Nazareta biva zanimjeka-na kao nešto kategorijalno drukčije od izvanbiblijskih objava'. Analogni karakter koji pripada svim vjerskim izrekama biva označen kao mit, a da smisao pojma mit nije dovoljno određen... Dogma o spoznatljivosti Boga iz stvorenja biva izričito zanimjeka-na... Dogma o djevičanskom začecu Isusa u Mariji biva zanimjeka-na kao zbiljski događaj. Tajna Kršćitova uskrsnuća biva prikazana na način koji ostavlja utisak kao da se ne radi o zbiljskom događaju... Postavlja se pitanje da li i s kojim pravom još smiju postojati misije. Tvrdi se da misije kao direktno obraćanje i novjereca ne smiju postojati, da misije ne bi smjele imati drugu svrhu nego onu da hindus postan još bolji hindus, budist još bolji budist, musliman još bolji musliman.«.⁷

U takvim i sličnim stavcima očevitno je brisanje spoznatljive ontološke baze za religiozno-kršćanski inspiriranu antropologiju. Tu bi onda ostao još samo jedan svojevrsni »kršćanski« humanizam bez nekakve spoznatljive i ontološki određive teološke baze, humanizam bez vrednota vjere shvaćenih kao »sadržaj«, humanizam pobude bez realna pobudnog sadržaja.

GLAVNE POSTAVKE SUVREMENE KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE

Upravo opisanu vjeru radi vjere, vjeru poticanja i čistog vrednovanja uz načelno isključenje nekakva spoznatljivog sadržaja, orkveno učiteljstvo ne prihvaća. To se vidi i iz osude Halbfasova nauka, koji je ovdje spomenut samo usput, kao ilustracija za neka suvremena teološka gibanja. Vjera takvog tipa bila bi iluzionistička vjera, i Crkva takvu vjeru ne može prihvatiti snagom biblijske riječi »rationabile obsequium« — »razumsko opsluživanje« i vršenje vjere u Isusa Krista koji je »put, istina i život«.

U kontekstu toga osnovnog stava i Drugi vatikanski koncil, u svojim antropološkim postavkama, shvaća čovjeka kao konkretan ontički sadržaj, te onda tom sadržaju utiskuje jedan suvremeniji kršćanski biljeg. Što sve taj biljeg u vezi s problemom čovjeka ima pokazati? Koji se novi vjetar na temelju stavljanja takva biljega daje naslutiti? — Iscrpnije odgovore na takva i slična pitanja dat će sama budućnost, dok mi ovdje možemo samo skicirati ono što taj suvremeniji kršćanski biljeg u sadašnjoj situaciji za čovjeka znači.

Naše pitanje ovdje konkretnije glasi: koje su važnije postavke pokonciilske kršćanske antropologije?

⁷ Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, 23 Juli 1968, str. 121.

Kompetentan odgovor na to pitanje, kao katolici, smijemo potražiti u koncilskoj konstituciji »Crkva u suvremenom svijetu«. Načelni odgovor te Konstitucije osvjetlit ćemo, gdje to budemo smatrali umjesnim, zapažanjima suvremenih mislilaca.

a) Postavke o čovjeku kao osobnosti

Konstitucija »Crkva u suvremenom svijetu«, s karakterističnim i drugim naslovom »Radost i nada«, zasniva jednu »teologiju zemaljskih stvari«, kao nadopunu dosadašnjoj, da se tako izrazimo, teologiji nebeskih stvari. Ona naglašava dostojanstvo i potrebu rada na nivou zemaljskih nastojanja. Ona naglašava potrebu dijaloga sa svima koji ne misle kao što mi katolici mislimo. Ona tretira čovjeka pod aspektom »dostojanstva ljudske ličnosti« i pod aspektom obaveza u »ljudskoj zajednici«. Čovjeka karakteriziraju značajke: »osobnost« u funkciji cilja, angažiranost u smislu »poziva« oko poboljšanja također zemaljskih »uvjeta ljudskih«, odnošenje u »duhu zajedništva« pod okom Božjim — tako da treba osuditi svaki oblik međuljudske diskriminacije. Isus Krist ima nam biti »uzor i princip« u stvaranju takva mentaliteta »zajedništva« i brige za ljudsku zajednicu.

Konstitucija naglašuje čovjekovu sastavljenost iz tijela i duše, i upozoravajući na »dostojanstvo tijela« i na »besmrtnost duše« ograđuje se od onih koji, možda i u kršćanskim redovima, gledaju u tjelesnim stvarima puno više zlo nego dobro — što je ostatak stanog manijehizma, kao i od onih koji u tijelu, u materiji gledaju zapravo sve i ne priznaju postojanje duha. »Besmrtnost duše« ovdje znači poziv na rad što ga zahtijeva samo »dostojanstvo tijela«.

Na takve postavke današnje kršćanske antropologije umjesno je dati komentar što ga sugeriraju zapažanja i analize suvremenih mislilaca.

Čovjekov duh, po službenom učenju Crkve i po shvaćanju današnjih kršćanskih antropologa, ne može bez tijela ništa napraviti. Može se dakle reći da je čovjek otjelovljeni duh. U takvom čovjeku susreću se slobodno djelovanje duhovne osobnosti i jedna unaprijed dana, u čitavoj cjelini uzeta, sredina tjelesnog svijeta.

U okvirima takve otjelovljene duhovnosti, tj. naslijeđene tjelesnosti i osobne slobode, pojedinac ostvaruje sam sebe isključivo u jednom Ja — Ti odnosu kao komunikacija, i upravo to jest glavna značajka mentaliteta što ga Koncil zacrtava kad govori o »duhu zajedništva«.

Antropološka kategorija »komunikacije« obrađivana je posebno i u novijoj filozofiji i psihologiji, posebno na nivou interpersonalnih odnosa. Posebno je obrađuju Max Scheler, Martin Buber, Karl Jaspers, te francuski filozofi Marcel Mounier, Lavelle. U orijentaciji koja je protivna njihovoj, Sartre obrađuje komunikaciju, s obzirom na to što je čovjek po njoj neizbježno upućen na druge ljude, kao praoblik ugroženosti *samstva*: »L'autrui — c'est l'ennemi«, »neprijatelj — to je moj bližnji«.

Originalno shvaćanje interpersonalne komunikacije imamo kod Karla Jaspersa, kad u svojoj knjizi »Philosophie« (III sv.) govori o »osvjet-

ljivanju egzistencije«. Jaspers razlikuje komunikaciju golog opstanka na nivou prostorno-vremenskih čovječjih potreba (Daseins-Kommunikation), ili objektivnu komunikaciju, i komunikaciju egzistencije (Existenz-Kommunikation), ili komunikaciju među *samstvima*, tj. među istinskim i potpunim ličnostima. Prva, tj. ona objektivna komunikacija odnosi se više na praktični život u zajednici — gdje vlastito ja ne dolazi toliko do izražaja, dok se druga, tj. egzistencijalna komunikacija odnosi baš na suprotnosti jednog *samstva* i nekog drugog *samstva*, gdje jedan čovjek može postati ono što je on zapravo — svoje *samstvo* tek po susretu s nekim drugim čovjekom koji je također tretiran kao *samstvo*. Stoga je egzistencijalna komunikacija trajna napetost između objektivne komunikacije i osobne izuzetnosti, i ona se vrši kroz »borbu u ljubavi«; ta borba isključuje svaki mentalitet nadmoći ili podvrgnutosti. — Tome slična orijentacija indicirana je pokoncilskim kategorijama «dijaloga», »komunitarnosti«, »ekumenizma«.

Pokoncilski »duh zajedništva« imao bi na širokom planu stvoriti mentalitet razumijevanja čovjeka u njegovoj konkretnoj situaciji, i time mentalitet ne prebrzog osuđivanja svojeg bližnjega u jednostranosti alternative »ili—ili«; taj mentalitet »ili—ili« tako vodi sadizmu podizanja komača. »Razumjeti« čovjeka u njegovoj situaciji pokušati »podignuti ga« ondje gdje je to potrebno, povrativši mu vjeru u Boga, u sebe i u ljude, i stvorivši u njemu raspoloženje »radosti i nade«, — to je lozinka suvremene kršćanske antropologije.

Takva lozinka izaziva asocijaciju na suvremenu psihologiju podsvijesti u radovima L. Binswangera, koji je otkrio suvremenu psihijatrijsku metodu nazvanu »Daseinsanalyse«. Ta se metoda sastoji u ispitivanju i liječenju duševno poremećenog bolesnika polazeći od njegove konkretne prostorno-vremenske situacije, i ne polazeći od jedne generalizirane klasifikacije prema simptomima i sindromima bolesti. Povezujući to sa suvremenom koncilskom orijentacijom, mi bismo mogli dotaknuti problem »razumijevanja« u čitavom njegovu rasponu obuhvatiti poznatim načelom duševne i tjelesne higijene, koje mačelo glasi »bolje spriječiti, nego liječiti«. Mentalitet anticipatnog »spriječiti« s razumijevanjem učiniti će puno puta nepotrebnim ono »liječiti« s razumijevanjem.

Na Koncilu naglašeno dostojanstvo ljudske osobe u funkciji cilja, te njene pune angažiranosti u smislu poziva oko poboljšanja zemaljskih uvjeta ljudskih izaziva asocijaciju na učenje suvremenog poznatog bečkog profesora Viktora Frankla, koji je pronašao logoterapijsku metodu liječenja ljudskih tjeskoba, prouzročenih najrazličitijim frustriranim željama. Logoterapijska je terapeutska metoda liječenja od osjećaja tjeskobe, straha i drugih depresivnih stanja, i to pomoću traženja životnog smisla za svaki pojedinačni slučaj. Po toj metodi, psihoterapeut treba da pronade pravu riječ koja će, rečena u pravi čas, prodrijeti duboko u dušu pacijenta, te tako ispuniti njegov »egzistencijalni vakuum«, kako kaže Frankl, nadahnivši mu osjećaj odgovornosti prema dobru čitavog čovječanstva. Taj osjećaj odgovornosti prema dobru čovječanstva ne smije dopustiti da očajanje slomi osobnost. Ovdje se, međutim, ne radi toliko o tome da terapeut odredi životni smisao za bole-

snika, nego više o tome da bolesnika »osposobimo te on sam pronade životni smisao«. — Svoja shvaćanja obradio je Frankl među ostalim u djelima »Logos i egzistencija«, »Teonija i terapija neuroza«, »Dušobrižništvo liječnika«. Frankl daje veliki značaj ironiziranju vlastite teške situacije, u smislu izvlačenja nekog pozitivnog životnog smisla iz same osobne teške situacije; to je tzv. »paradokсна intencija« u logoterapiji.⁸

U vezi s humaniziranjem ljudskog djelovanja Koncil gleda »škrolo plodnije humanosti« posebno u obiteljskoj zajednici. Polazeći od te zajednice, i osuđujući u njoj svaki oblik spolne diskriminacije, Koncil osuđuje također svaki oblik socijalne diskriminacije. Kršćanska antropologija danas gleda na muški i ženski spol kao na jednake po vrijednosti. Žena nije manje savršeno biće od muškarca, kao što se to mislilo u srednjem vijeku, i to zbog doslovnog shvaćanja biblijske slike koja prikazuje kako je Eva napravljena od rebra Adamova. Dapače, i u ljudskom postojanju se u ljudskom djelovanju muški elemenat i ženski elemenat integriraju se u ontičku cjelinu »čovjek«, i ta se cjelina neprekidno razvija u harmoničnom sjedinjavanju toga dvoga, u nadopunjavanju ženstvenosti muškim elementom i muškosti ženskim elementom, što onda prelazi granice obitelji s težnjom da uraste u ljudsko društvo kao cjelinu.

Takvo shvaćanje Koncila izaziva asocijaciju na suvremena biološka gledanja, posebno poslije nego je M. Hartmann formulirao zakone bipolarnе dvospolnosti ili biseksualne potencije svake pojedine stanice, te relativne snage ženske ili muške determinante u samoj stanici. — Kršćanska antropologija ne dopušta nikakvu diskriminaciju, da bi žena bila niže biće, za razliku od dobe prosvjetiteljstva i idealizma kada je žena dosta često bila stavljena na nivo »ženke«, te joj je kao glavni cilj života bilo priznavano to da se »sviđi« muškarcu (J. J. Rousseau) i da ga »zadovolji« (G. Fichte). Suvremeni pokreti za emancipaciju žene bore se protiv sličnih shvaćanja koja ženu tretiraju kao inferiorno i drugorazredno biće (S ch o p e n h a u e r, domaću životinju« (K a n t), »sredstvo za upotrebu« (O. W e i n i n g e r).

Pišući o svemu tome, Münchenski profesor L e t t l i b r a n d ističe ovo: »Makar je žena drukčija nego muškarac, i makar se njezino čovječstvo na drugi način uzbiljuje, to ne znači nikakvo smanjenje ljudskih ontičkih kvaliteta. S obzirom na svoju spolnu posebnost stvorena je žena za muškarca (kao i obratno), ona je njemu posve jednaka kao ljudska osoba (kao naravna i vrhunaravna Božja slika i priilika). U življenju su čovjek i žena upućeni jedno na drugo, te se dopunjuju u cjelini ljudskog bića.«⁹

b) Postavke o čovječjem djelovanju i životu

U vezi s postavkama kršćanske antropologije koje su upravo iznesene, potrebno je barem donekle osvijetliti problem čovječjeg djelovanja i života u svijetu. Na taj problem, kao katolici, smijemo opet potražiti kompetentan odgovor u nauku Drugog vatikanskog koncila.

⁸ Usp. Dorsch, Psychologisches Wörterbuch, 7. izd. Huber — Bern, 1963.

⁹ LTK, IV, str. 298.

Po riječima Koncila čovjek ima svojim radom »podrediti sebi zemlju sa svim što je na njoj te upravljati svijetom u pravednosti i svetosti«,¹⁰ Mijenjajući stvari i svijet čovjek usavršava i sam sebe, jer razvija svoje sposobnosti u sve većem humaniziranju međuljudskih odnosa, i sve više svladavajući »oholost i neurednu ljubav prema samom sebi«. ¹¹ U svemu tome, kao temeljni kamen transformacije svijeta, ima biti Kristova i univerzalna ljubav, čak do Križa i Uskrsnuća koje taj Križ u sebi nosi, ne samo u smislu vječnog života, nego također za ovaj zemaljski život. Izvršenje svog zemaljskog poziva nužan je kapital za našu vječnu sudbinu. Tako je spajanje tehničkih radnih dostignuća i kršćanske ljubavi prema osobnosti glavna poruka Koncila. Povećavanje humanosti i njome regulirana stvaralačka dinamika ličnosti jesu korelativi istinskog napretka čovječanstva, gdje »strah od atomskog oružja« treba da bude zamijenjena mentalitetom iz kojega će proizići to da se »djeca istoga Oca međusobno ljube i pomažu«. ¹²

U svemu tome naglašeno je kako čovjek nije tek pasivni učinak procesa u prirodi, nego je on preko kulturnih ostvarenja ujedno aktivni stvaratelj prirode. U toj aktivnosti sastoji se povjesnost čovjeka kao Božjeg partnera i kao cjelovite osobe. Povijest treba shvatiti kao medij objektivacije osobnog samoostvarivanja. Pojedinaac je uvijek izrasao iz povijesti, tj. iz neke tradicije, i on urašćuje u povijest preko vlastite »povijesnosti«. U okvirima kršćanske antropologije tu povijesnost možemo definirati riječima »postani ono što jesi, na način da i drugi može postati ono što on jest, ne povrijedivši pravdu i ljubav prema čovječjoj osobnosti«. Tako shvaćena »povjesnost« u njenim bezbrojnim oblicima novih dostignuća bez prestanka se penje »eshatonu«, tj. konačnom savršenom sjedinjenju svega, bez gubitka osobnosti, u Bogu Stvoritelju i konačnoj svrsi cjelokupne svjetske evolucije.

Tako je u čovjeku uvijek prisutna jedna transcendentalnost, u obliku nadilaženja svega onoga što je kao objektivacija već dovršeno. Ta je transcendentalnost, kao nešto imanentno čovjeku, današnjim teističkim misliocima, sama po sebi, ujedno izravna »upućenost na Boga«, kako to ističe Karl Rahner.¹³

e) Bazične determinante kršćanske antropologije

Čovjeka kao osobnost i njegovo djelovanje kao povjesnost, u smislu bitne determinante, karakterizira to što je on religiozno-čudoredno biće. Budući da čovjek, kao stvoreno i konačno biće, u prakticiranju svoje slobode uvijek sebe iskusi kao nešto uvjetovano, to — ontički gledano — znači da je njegova sloboda uvijek medij i granica njegova djelovanja, medij ostvarivanja samoga sebe i granica, koja kao i svaka granica upućuje na nešto izvan same granice. Čovjek, dakle, baš po svojoj slobodi kao granici transcendirira sama sebe, i tako je on preko iskustva vlastite

¹⁰ 11 Konstitucija »Gaudium et spes«, br. 34 i br. 37.

¹² Usp. Quadri-Vari, La chiesa nel mondo contemporaneo, str. 146.

¹³ Usp. Lexikon für Theologie und Kirche, 7, str. 289.

granice i njenog transcendiranja uvijek upućen na Boga, kao na bezgraničnu Transcendenciju svega ograničenoga.

S obzirom na tu svoju transcendentálnu strukturiranost, čovjek u sebi nosi imperativ obližiranosti na principe naravnog prava, etike, zakona, ili on nosi u sebi sklonost predanja Božjoj volji, ako se ta očituje u objavi, u posebnoj milosti, i u raznim oblicima ljudske naravi shvaćene kao »potentia obœdientialis« (= sposobnost poslušati Božji poziv), koja čovjeka čini da je on uvijek u apsolutnoj blizini Božjoj, tako da njegova vječnost već ovdje zapravo počinje, i ne nastavlja se u akozmičkom otejepljenju duše od svega svijeta, nego se nastavlja u pankozmičkom dubljem sjedinjenju duše sa svijetom i Bogom, bez gubitka svijesti i osobnosti. Mentalitet »kao da odriješnost (Unbezüglichkeit) od materije i blizina prema Bogu moraju rasti u istom odnosu« — unesen je u kršćanstvo iz neoplatonizma, i taj mentalitet iskripljuje kršćanski pogled na čovjeka i svijet. Tako misli Karl Rahner u svojoj knjizi »O teologiji smrti«.¹⁴

U kontekstu tretiranih postavka, münchenški profesor dr Heinrich Fries opravdava mogućnost vrhunaravne objave ovako: — Snagom čovječje naravi koja je dinamična »potentia obœdientialis«, snagom svoje strukture po kojoj je čovjek duh u svijetu — »konačni, povijesni duh koji sebe transcendirá«, snagom ontološke strukture svakog bića kao otvorenosti i osvjetljenosti, konačno snagom milosti koja je čovječjoj spoznaji i volji ponuđena kao Božje samootkrivenje — snagom svega toga može se unaprijed računati s mogućnošću vrhunaravne objave, a da se ta objava »ne naturalizira potpunim počovječenjem«.¹⁵

U svojoj knjizi s naslovom »Što je čovjek?« daje kršćanski orijentirani, egzistencijalni mislilac Theodor Haecker na takvo pitanje slijedeći odgovor:

»Ono najviše unutar apsolutne relativnosti, dakle unutar stvorenog bića, jest biće koje sve drugo pretpostavlja osim samo sebe — i to je čovjek, koji za svoje realno postojanje pretpostavlja svu materiju i živu materiju, zemlju i vodu i zrak i vatru, stijenu, biljku i životinju, dok svima tim bićima za njihovo realno postojanje čovjek nije nuždan.«¹⁶ — I nastavlja Haecker:

Čovjek je biće koje je »u slobodi od Boga neposredno stvoreno«,¹⁷ kao slika njegove svemoci. Upravo kao slobodno biće, čovjek je stvoren na sliku i priliku Božju, pa makar je Bog u apsolutnoj suprotnosti s čovjekom — jer Bog »po svome biću i postojanju ne pretpostavlja apsolutno ništa osim sam sebe, koji je odvijeka do vijeka punina i izvor bića«.¹⁸

Naše predodžbe o odnosu između Boga i čovjeka, po Haeckerovu mišljenju, jesu uvijek samo relativna sličnost u nesličnosti, apsolutna nesličnost u sličnosti slike s originalom. Međutim, baš ovdje treba fundirati evolutivnu dijalektiku čovjeka, dijalektiku njegove objek-

¹⁴ Usp. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Herder, 1958, str. 20.

¹⁵ Usp. LTK, 7, str. 1113; ¹⁶, ¹⁷, ¹⁸ Haecker, *Was ist der Mensch?*, str. 178 ss.

tiviranosti kao »stvorenog bića« i njegovih mogućnosti koliko je on »slika Svemoći«, koliko je on najslabije i najovisnije od svih stvorenja, ali ujedno i najveće od svih kao »trstika koja misli«, kako to reče Pascal.¹⁹

Čovjekova bitna determinanta jest to da je on misaono biće, te da kao inkarnirana sloboda nije vezan uz determiniranost samih stvari, nego je naprama njima, kao objektivacijama, savršeni subjekt, osobnost. Čovjek nije predmet među drugim predmetima, on je subjekt kojemu predmeti imaju služiti. Subjekt »u apsolutnom smislu jest samo božanska osoba... I čovjek je stvoren kao njezina egzistencijalna slika.«²⁰ Čovjek je pozvan na to »da bude kao Bog, ali... na način Božji i prema Božjoj volji. Čovjek, stvoren kao slika Božja u stvarnoj prirodi, može od sada sudjelovati na nestvorenoj naravi Božjoj kroz samog čovjeka, koji nije više tek slika Božja, nego sam Bog.«²¹ Time je čovjeku omogućen jedan neusporedivi životni elan i dinamika, izravno kroz životvornu snagu otkupljenja po Bogočovjeku Isusu Kristu i kroz djelotvornost od njega naviještanih vjere, ufanja i ljubavi.²² Stvaralački zanos i neugasivu dinamičnost kršćanske antropologije tako nadahnjuju, po Theodoru Haeckeru, neslomivost vjerovanja, optimizam ufanja i univerzalnost ljubavi. Čovjekovo dostojanstvo, dostojanstvo jednog bića koje je »na neki način sve« (»quodammodo omnia« — kako reče već sv. Toma Akvinski), jer je stvoreno na »sliku i priliku Božju«, u naše vrijeme je, međutim, zatrpano u kaos gdje vladaju »primat užitka..., primat antiintelektualističkog osjećanja..., primat tehničkog proračunavanja«,²³ što sve snižuje čovjeka na rang predmeta među drugim predmetima, na rang sredstva za kojekakve ciljeve. Tu onda, u radikalnoj opreci sa svojim pravim određenjem, čovjek prestaje biti subjektom u odnosu prema drugim stvarima, i on kao osobnost prestaje biti ciljem s obzirom na sve druge stvari, što biva korištenom svih čovječjih tragedija.

Jedan pokušaj kršćanske antropologije predstavlja i knjiga Romana Guardinija s naslovom »Svijet i osobnost«. Sadržaj te knjige pisac rezimira Pascalovim riječima »Čovjek nadvisuje čovjeka za čitavu beskonačnost«. Čovjek ne smije biti tretiran kao biće koje je u sebe zatvoreno, on egzistira tako da sebe trajno nadilazi u različitim odnosima prema stvarima, idejama i ljudima, — u cjelini uvijek napredujući »preko svijeta prema Bogu«,²⁴ gdje »u Kristu nastupajuće Božje — Ti u sebi uvlači čovječje Ja.«²⁵ Zato kršćanska antropologija, po Guardiniju, ne smije biti shvaćena kao nekakva strukturiranost:

»Čim se nešto spozna kao struktura, spozna se također kako ono ne odrazuje sami kršćanski element kao takav. Svaka struktura postoji unutar samog kršćanskog elementa, ali također izvan njega... Kršćanski element u snogom smislu riječi jest ono ljudsko držanje i red vrednota što kategorije 'stvari' i 'života' jednoznačno podređuje kategoriji osobe, te ovu posljednju kategoriju gleda kao stvarno

¹⁹ Haecker, cit. dj. str. 180; — ²⁰, ²¹ Haecker, cit. dj. str. 186—189; — ²² Haecker, cit. dj. str. 187; — ²³ cit. dj. str. 58; — ²⁴ Guardini, Welt und Person, str. 124.

²⁵ Guardini, Welt und Person, str. 124.

odlučujuću. Time onda vrednote ljubavi odmah dobivaju primat... Zbiljski kršćanski biva samo držanje tek tada kad ograničena osoba stoji u Ti — odnosu prema Bogu, koji se objavio u Kristu.«²⁶

Kršćanska ljubav je toliko univerzalna da ne spada ni u kakve unaprijed stvorene psihološke i filozofske kategorije, ona je nadkategorijalna, — »kršćanska ljubav jest način kako se Krist ponaša.«²⁷ Tu je ljubav veoma teško definirati, ističe Guardini:

»Čini se da još nije daleko napredovao zadatak predočiti bitnost kršćanske ljubavi iz osobe Isusa Krista, iz oblika svetačkog života..., a da se kod toga ne polazi od određenih psiholoških ili etičkih struktura, nego od samog prafenomena... Ovdje treba još mnogo učiniti.«²⁸

Kao težak demanti kršćanskog učenja o univerzalnoj ljubavi Guardini spominje to da »kršćansko držanje sada i u prošlosti ne ostavlja utisak kao da je u njemu ljubav mjerodavna.«²⁹

»Bilo je dapače rečeno da je kršćanstvo koje mi poznajemo, dakle zapadnjačko, više nasilja učinilo nego bilo koja druga religija inače, i mi se ne osjećamo sposobnima to jednostavno pobiti. To pokazuje da pojam kršćanske ljubavi ne stoji sasvim jednostavno«,³⁰ kao ispred nas u svojoj jasnoći i čistoći; treba ga obrađivati.

Pojam kršćanske ljubavi treba trajno razvijati u uvjetima »osobnosti« kao mjerodavne kategorije. Tako u širokom rasponu kategorija izvorno kršćanske osobnosti i kršćanske ljubavi bivaju osobna duševna stanja čovjeka vrednovana na jedan novi način: sama zloća npr. dobit će na nivou novog shvaćanja osobnosti jedan novi elemenat svjesnosti, jednu novu oštrinu, novu ozbiljnost, kako to prije nije bilo moguće. »Ne može svaki čovjek biti u jednakoj mjeri zao. Zloća prima svoju težinu od egzistencijalnog nivoa na kojem je ona predmetom htijenja.«³¹ Za autentični ljudski život vjera ima ogromno značenje. U antropološkom smislu, o tom značenju vjere za ljudski život govori Guardini u knjizi s naslovom »Svršetak novog vijeka«. U toj knjizi Guardini potertava slijedeće: »Bez vjerskog elementa život biva kao motor koji više nema ulja. On se zagrijava. Svaki čas nešto se zapali. Posebno se zakrčuju dijelovi koji bi morali točno zahvaćati jedan u drugi. Središte i međusobno povezivanje nestaju. Opstanak (Dasein) se dezorganizira, i zatim dolazi do kratkog spoja. Zatim se s pomoću sile traži neki izlaz iz bespomoćnosti. Kad se ljudi više ne osjećaju vezanim iznutra, bivaju organizirani izvanjski.«³²

Nadovezujući na to, smijemo zaključiti tvrdnjom: *istinski proživljavana vjera* jest efikasno osiguranje od društvenih »kratkkih spojeva«, pa — kad je usprkos tome kroz povijest dolazilo do takvih »kratkkih spojeva«, nije za to kriva vjera, konkretnije — u našem slučaju — kršćanstvo, nego je tome krivo neistinsko shvaćanje i proživljavanje kršćanstva.* Cjelo-

²⁶ Guardini, cit. dj. str. 152; — ²⁷, ²⁸ cit. dj. str. 134—136.

²⁹, ³⁰ Guardini, cit. dj. str. 130; — ³¹ cit. dj. str. 135.

³² Guardini, Das Ende der Neuzeit, str. 106.

kupna pokoncilska reforma upravljena je na to da pročisti kršćansko učenje i praksu od natruha, od taloga koji se u 2000 godina povijesti kršćanstva u njegovu životnom prostoru skupio, sakrivši tako očima suvremenog čovjeka konstruktivnu funkcionalnost i životvornost također kršćanske antropologije. Pri tome će pročišćavanju novi vjetnovi vjerojatno donijeti sa sobom poneku nezdravu iklicu, ali to nije tako tragično: Crkva će, kao i do sada u 2000. godina, preboljeti svaku infekciju. Opasno leglo infekcija jest također u ustajaloj vodi. Crkva ne može biti takva »ustajala voda«. Ona je živi organizam koji traži čistog zraka, a čistoća zraka traži to da se zrak od vremena do vremena pročisti provjetravanjem. Dijete ne može naučiti hodati ako stoji na mjestu, a i odrastao čovjek oboljet će od atrofije mišića ako, zbog straha da ne posrne, nikako ne hoda. Crkva mora »hodati« sada, kao i prije, ima već 2000 godina, da u njoj ne dođe do svojevrsne atrofije. Kad se u njoj kod tog hodanja dogodi poneki »posrtaj«, ona uvijek ima snage da eventualni lom zaliječi. Njena povijest dokazuje — potvrđujući biblijsku viziju »Ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta« — to da su »posrtaji« u njoj bili samo časovite prirode, te da su uvijek u sebi nosili neki oblik »dizanja« i zatim antropološki sigurnijeg hoda, kojim se došlo konačno dotle da mi današnji ljudi osjećamo kao nešto sasvim naravno potrebu jednakosti, pravde, bratstva, ljubavi, poštovanja osobe, eliminiranja svih oblika diskriminacije, isto tako kao što osjećamo potrebu za zrakom koji udišemo i hranom koju jedemo. Hodanje s posrtajima u Crkvi obogatilo je, u ne baš malenom volumenu, biologiju čovječanstva jednom novom dimenzijom, dimenzijom antropološkog oplemenjivanja čovječanstva. Mi vjerujemo da će se ta dimenzija u hodanju kroz posrtaje uvijek dalje proširivati, i da, s obzirom na funkcionalnost Crkve u antropološkim zadacima i njihovu rješavanju, Crkvu nikada neće esencijalno karakterizirati »posrtaji«, nego »hodanje«, čija je posljedica sve veći stupanj humaniziranosti u međuljudskim odnosima.

ANTE KUSIĆ

Bilješka. — To što je vjera jedno efikasno osiguranje od društvenih »kratkim spojevima« ne znači da je ona sasvim sigurna od unutarnjih »kratkim spojevima«. U svakoj zajednici, pa i vjerskoj, ljudski elemenat uvijek predstavlja određeni »visoki napon«. Međutim, u istinski proživljavanoj vjeri svi »kratki spojevi« dadu se, lakše ili nešto teže, popraviti, i vjera se održava u svijetu upravo zato što se ti »kratki spojevi« prije ili poslije doista poprave.

U vezi s kršćanskom antropologijom, mi ne možemo još za sada reći gdje se sve ti »kratki spojevi« događaju, ni to kako bi ih u konkretnom slučaju trebalo popraviti. Međutim, smatramo da je potrebno, barem informativno, nešto opširnije progovoriti o njihovoj eventualnosti, te dati određenu orijentaciju za osiguranje od te eventualnosti. Konkretno: potrebno je obraditi problematiku kritičkog preispitivanja, i zatim orijentacione postavke u suvremenoj kršćanskoj antropologiji. Nastojat ćemo to učiniti u slijedećim svescima ove revije.