

Bilješke o kršćanstvu u Dnevnicima Sorena Kierkegaarda

IVICA RAGUŽ*

UDK:
1 Kierkegaard, S. A.
Prethodno priopćenje
Primljeno:
12. svibnja 2015.
Prihvaćeno:
25. svibnja 2015.

Sažetak: Članak promišlja zabilješke Sorena Kierkegaarda o kršćanstvu, koje se nalaze u njegovim Dnevnicima. U prvom dijelu predstavlja se Kierkegaardovo shvaćanje kršćanstva koje nazivamo egzistencijalnim. Egzistencijalno shvaćeno kršćanstvo za danskoga mislioca podrazumijeva golemu kritiku modernoga duha, kao i kršćanstva koje se poistovjetilo s tim istim modernim duhom. Egzistencijalno kršćanstvo predstavlja dvostruku, »radikalnu kuru« za modernoga čovjeka i modernoga kršćanina: poslušnost i jednostavnost. Drugi dio osvrće se na Kierkegaardovu kritiku protestantizma, a u trećem pak dijelu promišlja se o nekim odrednicama misaone forme S. Kierkegaarda, koju smo nazvali živom mišlju. Pritom se posebno promišlja o ulozi Regine Olsen, ali i općenito ženskoga u Kierkegaardovoj, kao i svakoj drugoj teološkoj misli.

Ključne riječi: Søren Kierkegaard, kršćanstvo, protestantizam, Regina Olsen, Crkva, žena, vjera.

»Vlastitost velikoga Danca očituje se već u tom da gotovo sve značajno što je o njemu napisano nije bilo mirno izlaganje o njemu, nego otvorena ili tajna borba s njim.«¹ Tim mislima njemački teolog Erich Przywara naznačuje ono što mi se čini *conditio sine qua non* bavljenja s danskim teologom i filozofom Sørenom Kierkegaardom. Kierkegaardova misao jest živa misao, strastvena i ispaćena misao te ona kao takva zahtijeva drugu živu misao, tj. živoga, strastvenoga, ispaćenoga mislioca koji jedini može razumjeti njegovu misao. Kako ćemo vidjeti kasnije, »subjektivni mislilac« zahtijeva »subjektivnoga mislioca«, samo ga

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Hrvatska, ivica.raguz@os.t-com.hr

¹ E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, Verlag von R. Oldenbourg, München – Berlin, 1929., V. Od velike su nam važnosti u cijelomu članku bila promišljanja Ericha Przywara. Također: R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, Grünewald, Mainz, 1963., str. 473.-501. Korisna promišljanja također: A. GOLUBOVIĆ, Kierkegaardova epistemologija religije. Odnos vjere i razuma, u: *Obnovljeni život* 65(2010.)2, str. 239.-261.

on može pravo razumjeti. Kierkegaard se zato i bojao da će njegovu misao kasnije preuzeti i tumačiti »profesori«, dakle oni koji ne dijele njegovo misaono ozračje, i koji upravo zbog toga ne mogu razumjeti njegovu misao: »Dobro znam tko će me baštiniti, on, taj lik koji mi je posebno oduran, on koji je dosad sve najbolje baštinio i dalje će baštiniti: docent, profesor.«² Nismo sigurni hoćemo li i mi uspjeti u ovom pothvatu, ali barem ćemo pokušati »subjektivno« se uživjeti u njegovu živu misao te pružiti neke korisne uvide ne samo za razumijevanje Kierkegaardove misli, nego i za razumijevanje današnjega kršćanstva i teologije.

Kierkegaardova misao presložena je da bismo ju mogli iscrpno ovdje predstaviti. Moguće joj je pristupiti na razne načine, a obično se to čini analizom njegovih najvažnijih djela. No, imajući u vidu njegovu živu misao, čini nam se da ona možda najjasnije i najsnažnije dolazi do izražaja u Dnevniciima koje je Kierkegaard vodio od 1834. do 1855. godine³. U ovom članku pokušat ćemo vidjeti prije svega kakvo kršćanstvo Kierkegaard zastupa u svojim Dnevniciima. Njegovu ćemo viziju kršćanstva nazvati egzistencijalnim. U drugom dijelu pokazat ćemo također kakvo kršćanstvo on kritizira. Naime, njegova se kritika odnosi posebno na luteranizam, odnosno na protestantizam, pa na neki način Kierkegaard možemo nazvati katoličkim misliocem *incognito*. U trećem dijelu naznačit ćemo ulogu žene, ženskoga u njegovoj misli, njegova dramatičnog odnosa s Reginom Olsen. Naša je teza da je taj odnos ključan za razumijevanje njegove cjelokupne teološke misli, u smislu da je Kierkegaard s pravom literarizirao svoj odnos s Reginom, ali ne u negativnom i površnom smislu riječi, nego mu je upravo taj odnos omogućio istinsko filozofsko življenje i mišljenje, a ponajprije razumijevanje religije, odnosno kršćanstva. Pokazat ćemo da je dramatična prisutnost ženskoga kao takvog uvjet svake misli koja želi biti i ostati »živa misao«, a napose ako želi biti misao koja misli Boga.

1. Egzistencijalno kršćanstvo

Egzistencijalno kršćanstvo, kako ga danski teolog shvaća, upereno je ponajprije protiv modernoga, točnije, romantičarskoga duha, duha koji je zahvatio i samo kršćanstvo. Radi se o duhu koji stavlja u središte čovjeka. Čovjek polazi od sebe i sve sobom određuje. Dok je racionalizam određivao svu zbilju polazeći od ljudskoga razuma, romantizam to isto čini, ali polazeći od sebstva koje se otvara svojim čuvstvima koji su veći od razuma i koji na taj način omogućuju čovjeku da se susretne

² S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855*, Hegner, Leipzig, 1941., str. 539.

³ Poslužili smo izborom iz njegovih djela koje je učinio Theodor Haecker: S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855*, Hegner, Leipzig, 1941. Također i drugim, kraćim izborom Hermanna Gottscheda gdje su misli poredane po temama: S. KIERKEGAARD, *Buch des Richters*, Diederichs, Jena – Leipzig, 1905.

s mnogim vidovima zbilje koji bi inače ostali skroviti isključivo razumskom pristupu. No, i romantičarski subjekt ostaje robom vlastita sebstva. Sebstvo se nadi-lazi, otvara onomu što je onkraj razuma, ali se ne zaustavlja ni kod čega (Goetheov Faust pristaje na pakt s Mefistom da se ne će nigdje »zaustaviti«), i ono najvažnije, ne određuje se ničim što bi ga jednom zauvijek odredilo. To je duh koji se u sve upušta, ali nikad ne riskira, koji sve razumije, ali se nikad ne odlučuje ni za što. U biti, sebstvo ostaje unutar uvijek istoga, odnosno kako će Kierkegaard reći, ostaje unutar kvantitativne razlike, gdje ne postoji razlika u kvaliteti, gdje se sve izvodi iz istoga. Taj romantičarski optimizam sebstva koje nastoji sebe nadići, ali koje ipak ostaje ipak unutar sebe samoga, završava u pesimizmu. Jer, sebstvo se uvijek izno-va susreće s vlastitom konačnošću, neuspjehom nadilaženja koje nužno završava u melankoliji, u pesimizmu. Dakle, u modernom, romantičarskom subjektu sve pršti od subjekta i sve je njemu podređeno.

Nadalje, moderni čovjek sumnjičavo gleda na sve što je protivno njegovu optimiz-
mu, ili što bi na bilo koji način postavilo u pitanje njega samoga: »Filozofi se opho-
de s dogmama, sa svetopisamskim tekstovima, ukratko s cijelim svijetom kao što
se Apije Pulcher ophodi prema kokošima. Njih se konzultira, ali ako najavljuju zlo,
tada se uvijek kaže, poput onoga vrhovnog zapovjednika: ne žele li kokoši jesti, tada
moraju piti te ih se baca u more.«⁴ Posebice u filozofiji dolazi do izražaja moderno
sebstvo, a to je sumnja. Na umu Kierkegaard ima vjerojatno Descartesovu filozofiju
koja na neki način izriče modernoga čovjeka, čovjeka koji nije više sposoban početi
od pozitivnoga, od sebe određujućega, nego samo od negativnoga, od sumnje kako
ne bi morao biti postavljen u pitanje: »Filozofija ima pozitivno polazište, ukoliko
Aristotel misli da filozofija treba započeti s divljenjem, a ne sa sumnjom, kao što
je slučaj u našem vremenu. Svijet će se morati još naučiti da nije ključno počinjati
s negativnim.«⁵ Posebno je zanimljiva kritika Kantove filozofije, odnosno njegova
poimanja autonomije moralnoga zakona. Za Kierkegarda takvo je poimanje uvod
u bezakonje i eksperimentiranje, tj. u ukidanje samoga moralnog zakona. Jer, ako
moralni zakon nije izvan čovjeka samoga, ne vidi se razlog zašto bi moralni zakon,
koji je čovjekov, trebao biti svet, nedodirljiv, odnosno kako on može biti svet i nedo-
dirljiv kada ga postavlja isti taj nesvet i ograničen čovjek. Štoviše, prije će se doći do
zaključka da se s njim treba eksperimentirati, da ga se proglaši nečim nepotrebnim,

⁴ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 118.

⁵ *Isto*, str. 129. Protiv sumnje: »Sve skeptike možemo u stvari uhvatiti u etičkomu. Još od Kartezija svi su oni mislili da u vremenu, kad su sumnjali, nisu smjeli ništa određeno reći glede znanja, ali zato su smjeli djelovati, jer se pod tim vidom možemo zadovoljiti vjerojatnim. Koje golemo proturječje! Zar nije daleko strašnije nešto činiti zbog čega smo u sumnji (time navlačimo odgovornost na sebe) negoli nešto tvrditi. Ili, to su tvrdili zato što je etičko po sebi izvjesno? Dakle, ipak je bilo nešto do čega sumnja ne doseže.« (*Isto*, str. 147s)

čak i opasnim za toga istog čovjeka: »Kant misli da je čovjek samom sebi zakon (autonomija): da samoga sebe vezuje uza zakon koji je on samom sebi dao. Dublji smisao svega toga jest: bezakonje ili eksperimentiranje. Stroga ozbiljnost svega toga tako je velika kao što udarci postaju jaki, kada Sancho Pansa svojim rukama mlati vlastita leđa. Nemoguće je da ja u A stvarno budem stroži negoli što sam ja u B, ili što ja sam želim biti. Mora onda postojati prisila, ako se želi ozbiljnost. Ako ne postoji ništa obvezujuće, osim mene samoga i ja samoga sebe trebam obvezivati, odakle bih ja kao A, onaj koji obvezuje, trebao dobiti strogost koju nemam kao B koji treba biti obvezan, kad su A i B isto. [...] Stoga maksimum nije puki zakon koji ja samom sebi dajem. Tu je zakon koji mi je dan od nečega višeg. I ne samo to, nego taj si zakonodavac uzima slobodu da istodobno igra ulogu odgojitelja i da nametne prisilu«⁶

Isti je slučaj i u političkom životu gdje političari »sebe reprezentiraju«: »Novi razvoj u našem vremenu ne može postati političkim, jer je političko dijalektički koncipirano u odnosu između zajednice i individuuma u *reprezentativajućem* individuumu. Ali u našem vremenu svaki se individuum odveć bavi sobom kako bi se zadovoljio time da *reprezentira*.⁷

Sve to Kierkegaard također uviđa i u kršćanstvu svojega vremena. Ono se razvodnilo unutar takvoga poimanja čovjeka. U njemu više nema kvalitativne razlike između Boga i čovjeka i prestalo se govoriti o apostolskom autoritetu koji upravo donosi tu kvalitativnu razliku. Kršćanska vjera također više nije događaj odluke, radikalne promjene života, prekida sa svijetom, obraćenja spram drugotnoga Boga. Ono se svelo na ovaj svijet, ukinulo se u logiku istoga, kvantitete: »Svi su kršćanski pojmovi tako razvodnjeni, rastopljeni u maglovito more da je nemoguće prepoznati ih. Pojmovima, kao što su vjera, utjelovljenje, Tradicija, nadahnuće – filozofi su smatrali kako treba dati potpuno drugo, opće značenje. Tako je vjera postala neposredna svijest, koja u biti nije ništa drugo doli vitalni fluid duhovnoga života i njegove atmosfere. Tradicija je pak izričaj za određenu iskusnost u svijetu, a inspiracija je postala rezultatom Božjega udahnuća životnoga duha u čovjeka. Utjelovljenje je postalo prisutnost jedne ili druge ideje u jednom ili više individua. [...] K tomu, nisam spomenuo još jedan pojam, koji je postao toliko profanim, kao što je pojam otkupljenje, pojam koji su preuzeli s posebnom naklonošću novinari te ga primijenili na svakoga, bilo na najvećega junaka slobode pa sve do pekara ili mesara koji svoju gradsku četvrt otkupljuje tako što svoju robu prodaje za kunu jefintinije negoli drugi. [...] Želimo da se ponovno pojave snažno opremljeni muškarci koji će povratiti riječima izgublenu snagu i značenje.«⁸

⁶ Isto, str. 421.

⁷ Isto, str. 188.

⁸ Isto, str. 65.

Takvi kršćani jednako poništavaju kršćanstvo kao i protivnici kršćanstva: »Slobodnjak, zato što je protiv kršćanstva, zluрад je što može kršćanstvo shvaćati kao zagorćenje žviota. Takozvana Crkva iskrivljuje kršćanstvo ublažavanjem, jer ljudi ipak žele biti kršćani. Dakle, slobodnjak iskrivljuje kršćanstvo zagorćavanjem, iz šikaniranja kršćana, dok se on sam nalazi izvana. No, shvaćanje je slobodnjaka ipak istinitije od shvaćanja takozvane Crkve, posebno od protestantizma, napose u Danskoj.«⁹

U moderno doba, a time i u kršćanstvu, sve se također reduciralo na čovjekovu samorefleksiju. Čovjek sve mora promisliti, domisliti, sve svesti na svoju umnost, čime pokazuje da nije spreman ni za što što nadilazi tu istu umnost: »Lov za umnošću, koji je karakterističan za naše vrijeme, malo pomalo inficirao je i najsvetije stvarnosti, molitva se sve više i više zbog dubinske refleksije pretvorila u ispražnjenu umnu konverzaciju.«¹⁰ »Znanstvenost je posebno opasna i štetna kad želi ući u područje duha. Neka ona obrađuje biljke, i životinje, i kamenje na taj način. No, postupati s ljudskim duhom na taj način jest blasfemija koja samo slabi strast etičkoga i religioznoga. Već je jelo daleko razumnije negoli kad se spekulira mikroskopski o probavi. A Bogu se klanjati nije dakle nešto niže od opservacije, nego apsolutno najviše.«¹¹ »Ono što naše vrijeme treba jest *pathos*. Nesreća vremena jest razumljivost i refleksija. Nijedna neposredno oduševljena osoba ne će nam više moći pomoći, nju ždere refleksija vremena.«¹² Ili još bolje: »Posvuda razum: umjesto bezuvjetnoga zaljublivanja – razumski brak; umjesto bezuvjetne poslušnosti – poslušnost na temelju rezoniranja; umjesto vjere – znanje na temelju razloga; umjesto povjerenja – jamstva; umjesto odvažnosti – vjerojatnost, razborito kalkuliranje; umjesto djelovanja – događanja; umjesto pojedinca – neki dijelovi; umjesto osobe – neosobna objektivnost i sl.«¹³

Razvodnjeno kršćanstvo Kierkegaard vidi i u vjernicima kojima Krist više ništa ne znači, koji pokazuju daleko veći interes spram događanja u ovom svijetu: »Nebriga za kršćanstvo: kad danas župnik propovijeda o Bogu, o Kristu, o vječnosti, tada zajednica sluša uobičajeno. No, ako veli: 'U ovom vremenu, kada rat...', zajednica

⁹ Isto, str. 598. To još snažnije Kierkegaard ovako opisuje: »Slavljenje sebstva, gledano dijalektički, ima dva oblika: ili htjeti srušiti vladara, ili htjeti sam biti vladar. Odnosno religijski: ili htjeti biti Feuerbach i sebe slaveći ukinuti svaku religiju, ili htjeti biti apostol sebe slaveći.« (*Das Buch über Adler*, Diederichs, Düsseldorf – Köln, 1962., str. 6.) Mislim da nema bolje kritike razvodnjena kršćanstva, ali i tzv. »karizmatškoga« kršćanstva koje opet stavlja vlastito sebstvo na pijedestal.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 112.

¹¹ Isto, str. 228.

¹² Isto, str. 249.

¹³ Isto, str. 530.

odmah načuli uši. Kad se o tomu propovijeda, svi odmah ustaju, izražavajući time kako razumiju svaku riječ, dame skidaju šešire da im ne bi što promaklo. No, ako se govori o Bogu i Kristu, tada to nikoga ne zabrinjava.«¹⁴ Ista je situacija i kod župnika. »Kad bih se danas htio podvrgnuti jednom ili drugom svećeniku, siguran sam da bi on posvjetovnio cijelu moju težnju tako što bi me odmah gurnuo u postojeće, u trenutak, u službu, u titulu.«¹⁵ »Pismoznanci su znali reći gdje će se Mesija roditi, ali su mirno ostali u Jeruzalemu, nisu sami pošli potražiti ga. Ah, tako se i cijelo kršćanstvo može znati, ali ono ne *pokreće*, ne *pokreće* uopće nikoga. [...] Ah, kakva razlika: sveta tri kralja imali su samo glasine kojih su se držali, ali to ih je pokrenulo da krenu na dalek put. Pismoznanci su sve znali, sjedili su i proučavali Pismo poput profesora, ali ih to nije pokrenulo. Gdje je bilo više istine, kod triju kraljeva, koji su krenuli za glasinama, ili kod pismoznanaca, koji su sa svim svojim znanjem ostali sjediti kod kuće?«¹⁶

A to se također odnosi i na gradnju modernih crkava koje također svjedoče o gubitku nutrine, individualnosti: »Već same naše crkve pokazuju kako je sve površno i izvanjsko. Kad se prije ulazilo u jednu od starih crkava, s mnogim zatvorenim klu-pama, galerijama, dobili smo i nehotice dojam o tomu koliko se puno može boraviti u čovjekovoj nutrini. Te mnogobrojne zatvorene klupe bile su znamenje toga. A sada je sve salon, tako se sada grade crkve. Sada je neukusno i bljutavo da bi netko imao za sebe nutrinu. To je djetinjasto: 'Zašto je uopće potrebno da on bude u sebi', ne, mi smo publika.«¹⁷ Tu kritiku dobro je imati na umu kad se pogledaju današnje katoličke crkve, koje nisu daleko od toga da ih proglasimo salonima, ili još gore običnim dvoranama.

Kršćanstvo je također postalo za Danca pretolerantno, ukoliko se zatvorilo u sek-tašku samodostatnost, koja zapravo želi izbjeći mučeništvo: »U kojoj je mjeri kršćanstvo izgubljeno, vidi se najbolje u toleranciji strogo pravovjernih. Njihova je lozinka: bitno je da mi svoju vjeru čuvamo za sebe, a svijet neka se brine za sebe. Milosrdni Bože, i to sad treba biti kršćanstvo, to bi trebala biti moć koja je jednom upala u svijet te koja je svojom spremnošću na patnju nametnula svijetu kršćan-stvo, nametnulo jače negoli svi tirani. Pravovjerni ne slute da je njihova tolerancija posljedica čisto svjetskoga duha, jer oni zapravo nemaju nikakvo razumijevanje za mučeništvo, odnosno nemaju poštovanja spram njega ili nikakve hrabrosti za nj, nego bi najdraže željeli da im dobro bude u svijetu. [...] Više se boje biti izrugiva-ni, nego biti mučenici. [...] Uvlače se u svoju magareću kožu i traže dopuštenje da

¹⁴ Isto, str. 287.

¹⁵ Isto, str. 362.

¹⁶ Isto, str. 452.

¹⁷ Isto, str. 381.

sami smiju biti kršćani. To se onda naziva tolerancijom i stvaraju dojam da su pravi kršćani.«¹⁸

Jednom riječju, za danskoga teologa ono što moderni čovjek i moderni kršćanin više ne želi jest poslušnost, podložnost onomu što ga nadilazi, a to je Bog. To posebno dolazi do izražaja u sljedećoj rečenici: »Želi nam se nametnuti da prigovori spram kršćanstva dolaze iz sumnje. No, to je potpuno pogriješno. Prigovori protiv kršćanstva dolaze iz nepodložnosti, iz nespremnosti da budemo poslušni, iz pobune protiv autoriteta. Zato se danas uglavnom pucalo u zrak protiv prigovora: umjesto da se etički borilo protiv pobune, borilo se intelektualno protiv sumnje.«¹⁹ To je kršćanstvo koje Boga drži na distanci, mekušasto kršćanstvo, kršćanstvo koje se ne želi upustiti u vezu s Bogom: »Ovo je obrazac, prema kojemu se proizvodi cijelo službeno kršćanstvo: dobro govoriti o Bogu, trubiti i napuhivati se, slatko, što više, time bolje, ali nikad se ne upustiti u vezu s njim.«²⁰

Takvom modernom dobu Kierkegaard suprotstavlja kršćanstvo shvaćeno kao »radikalnu kuru«, kršćanstvo koje podrazumijeva bol, bolest preobrazbe: »Kršćanstvo je *radikalna kura*, protiv koje se ljudi nakostriješe, a da uopće nemaju nikakve izvanjske predodžbe o njemu. [...] K tomu, kršćanstvo nam dolazi s čudesno zagušljivim zrakom koji svakoga izlaže opasnoj klimatskoj vrućici prije negoli se aklimatiziramo.«²¹ Radi se o dvostrukoj »kuri«.

1. Prva je poslušnost. Ona podrazumijeva kvalitativnu razliku između Boga i čovjeka, razliku koja od čovjeka iziskuje poslušnost. Kršćanska vjera zahtijeva poslušnost, jer čovjek nema posla sa sobom, nego s onim što ga beskonačno nadilazi, a to je Bog u Isusu Kristu. U kršćanskoj vjeri čovjek je zahvaćen Bogom koji upada u njegov život, Bogom koji prekida njegov uobičajen, prirodan način življenja u ovom svijetu. Kršćanstvo stoga donosi nemir u svijet i u čovjeka: »Kršćanstvo je intenzivno najjači, najveći mogući nemir. Ne može se zamisliti veći nemir. Ono želi (tako je djelovao Kristov život) uznemiriti ljudsko postojanje do temelja, sve razrušiti, sve slomiti. [...] Tko želi postati kršćaninom, mora biti nemiran i gdje je netko postao kršćaninom, tamo je nemir.«²²

Kierkegaard taj Božji uznemirujući upad u čovjekov život posebno lijepo tumači primjerom iz dječjega života: »Kad su djeca cijeli dan zajedno, tada se igraju i čine ono što vole. Njihovi odnosi jednih prema drugima, ta relacionalnost za njih je

¹⁸ Isto, str. 399s.

¹⁹ Isto, str. 240.

²⁰ Isto, str. 610.

²¹ Isto, str. 48.

²² Isto, str. 602.

stvarnost, u njoj su svi oni tako reći važne veličine. No, tada odjednom stigne vijest da mali Petar, Kristijan, Soren, Ivan ili kako se on već zove, treba doći doma. Tako Apsolut smetajući upada. Tako i je sa starijima, s religioznom osobom u suživotu sa starijima. On dolazi i razgovara s ostalim ozbiljnim muškarcima o tomu što želi biti u svijetu, da želi biti to i to. Tim se drugim ozbiljnim muškarcima čini da je on ozbiljan muškarac, gotovo isto ozbiljan kao i drugi. Međutim, tada odjednom stigne vijest da se treba vratiti doma: odnos prema Bogu postaje obvezujući. Gle, zato istinski religiozna osoba ne može postići onu ozbiljnost koja je općenita u svijetu i koja ispušta odnos prema Bogu. Dijete ne može dobiti dopuštenje da se utvrdi u obmani osjetila, tj. da je odnos prema drugoj djeci sve. Jer, stiže vijest da se treba vratiti doma.«²³

Kierkegaardu je također važno naglasiti da je poslušnost jedini istinski pristup Bogu, ukoliko je Bog u Isusu Kristu postao čovjeku blizak, konkretan, te čovjek ne može i ne smije Boga reducirati na apstraktne pojmove. Čovjek se treba u poslušnosti pogoditi konkretnim Bogom i odrediti se njime. Odatle postaje razvidno zašto je za danskoga mislioca posebno važno da u kršćanstvu postoje dogme²⁴, koje upravo izriču kvalitativnu razliku između Boga i čovjeka, ali i apostolska služba, kojoj Kierkegaard posvećuje dosta svojih bilježaka. Nju također treba svrstati pod kvalitativne razlike i nejednakosti, jer apostol svojoj službom ne donosi sebe i ne izriče čovjeka, nego samoga Boga. Tamo gdje je apostolska služba svedena na puku funkciju, na funkciju unutar Crkve ili države, tamo se uopće i ne može govoriti o apostolskoj službi. Apostol, župnik jest puki funkcionar koji ne zastupa Boga i ne propovijeda Božju riječ. Na taj način danski teolog zapravo dolazi do katoličkoga poimanja apostolske, biskupske, svećeničke službe koja je sakramentalno shvaćena i koja se »esencijalno« razlikuje od općega svećeništva.²⁵

Kierkegaard se posebno osvrće na propovijed. Propovijed je također izgubila dimenziju autoriteta i poslušnosti, jer propovjednik iznosi samo sebe, svoje sumnje, propitivanja, ili se nastoji svidjeti svojem slušateljstvu. Sve je to suprotno istinskoj kršćanskoj propovijedi autoriteta i poslušnosti: »Kršćanski govor do određene mjere dopušta sumnju, ali propovijed djeluje apsolutno jedincato i jedino po autoritetu Pisma, Kristovih apostola. Stoga je apsolutno krivovjerje govoriti o sumnjama u propovijedi, pa čak i onda kada se prema njima znamo dobro ophoditi.

²³ *Isto*, str. 305.

²⁴ *Isto*, str. 76.: »Starokršćanska je terminologija poput dvorca iz bajki, u kojoj najljepši prinčevi i princeze spavaju dubokim snom. Potrebno ih je samo probuditi da ustanu u svojoj punoj veličanstvenosti.«

²⁵ »Licet essentia et non gradu tantum differant.«, II. VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 10, u: *Dokumenti*, KS, Zagreb, 72008.

[...] Propovijed pretpostavlja svećenika (ređenje), dok kršćanski govor može držati običan čovjek.«²⁶ Bog također izabire za apostole upravo jednostavne, negenijalne, ne prepametne osobe, kako bi došlo do izražaja da se u apostolskoj službi radi o Božjoj pameti, Božjoj riječi: »Kao što su apostoli bili sasvim jednostavni ljudi nižega staleža (upravo zato je njihov *autoritet* više naglašen, jer oni nisu bili ništa po sebi samima, ni geniji, ni tajna vijeća, ni glavari, nego ribari – zato je sve po Božjemu *autoritetu*), tako je to isto i s lošim grčkim jezikom Novoga zavjeta. Ako je već Sokrat smatrao neprikladnim koristiti ukrašeni govor nekog mladog čovjeka, koji je bio spreman za njegovu obranu, jer je on, kako sam veli, ostario za djetinjarije, koliko je tek neprikladno za Boga koristiti nježni grčki.«²⁷ Ili, još snažnije, gdje se ističe kako propovijed mora biti zahtjevna: »Što je vlastitito, specifično u 'propovijedi'? To je sljedeće: 1. Propovijed drži *svećenik*. Svećenik, to jest po ređenju. Tu se nalazi mogućnost sablazni. Paradoks. To je naše doba potpuno zaboravilo kao da se to nikad nije znalo. Svi blebeću o geniju i talentu, o studiju i rječitosti, da se svećenikova odjeća dobro izgleda i dr. 2. *Autoritet*. Svećenik treba koristiti *autoritet*, *treba* ljudima reći *vi trebate*. To on treba, makar ga ljudi pretukli. To on *treba* makar svi ljudi otpali od kršćanstva. Naravno, svi bi prihvatili kršćanstvo kad bi im rekao: molim poštovanu obrazovanu publiku da bude blaga i obazriva spram vječnih istina.«²⁸ Apostol se također razlikuje i od filozofa majeutičara, od metode majeutike, koliko god ona bila vrijedna. Majeutičar treba postati svjedokom Božje prisutnosti, gdje se daleko radikalnije i »nemirnije« nadilazi vlastito sebstvo, negoli je to slučaj u filozofiji: »U kršćanstvu se dakako majeutika može koristiti, jer većina si umišlja da žive kao kršćani. No, budući da je kršćanstvo ipak kršćanstvo, majeutičar mora postati svjedokom. Naposljetku, majeutičar ne će moći podnijeti odgovornost, jer je majeutika uvijek nešto umirujuće u ljudskoj razboritosti, koliko god je ona posvećena i prožeta strahom i drhtanjem. Bog postaje premoćan za majeutičara, tako da majeutičar postaje svjedokom, ali drukčiji od neposrednoga svjedoka, jer je on prošao kroz nastajanje.«²⁹

²⁶ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 239.

²⁷ *Isto*, str. 258.

²⁸ *Isto*, str. 270. »Genija se cijeni samo zbog estetskih razloga, zbog sadržaja koji posjeduje. Apostol je ono što on jest time što ima božanski autoritet. Božanski autoritet kvalitativno je odlučujući. Ne mogu na temelju estetskoga ili filozofskoga procjenjivanja doći do zaključka: ergo, on je pozvan objavom zašto to predaje taj nauk; ergo, on je apostol. Upravo obrnuto: kojega je objava pozvala, kojemu je povjeren nauk, polazi od toga da ga je objava autorizirala. Stoga, ne treba slušati Pavla, jer je uman, možda neusporedivo uman, nego treba se povinuti Pavlu, jer ima božanski autoritet.« (Navod kod E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 86.)

²⁹ *Isto*, str. 84.

Posebno je i danas aktualan Kierkegaardov uvid u to kako moderni čovjek i moderni kršćanin ne želi prihvatiti osobnoga Boga, jer osobni Bog jest zahtjevni Bog, konkretni Bog koji želi odnos s čovjekom, zajedništvo s njim, što se ne može dogoditi bez napuštanja čovjekove samodostatnosti, ustrajnosti u svojem sebstvu: »Bog je zasigurno osoba, ali želi li on to biti spram pojedinca, ovisi o tomu hoće li se to Bogu svidjeti ili ne. Božja je milost da on u odnosu s tobom želi biti osoba. Ako prokockaš njegovu milost, on te kažnjava tako što se prema tebi ophodi objektivno. [...] Dok profesori i župnici blebeću o milijunima dokaza za Božju osobnost, istina je ta da danas više, dugo već, ne žive ljudi koji mogu nositi pritisak i uteg da imaju osobnoga Boga.«³⁰ Ne treba ni čuditi zašto je danas agnosticizam vrlo popularan. Agnosticizam bi se mogao prevesti: »Ako i postoji Bog, on me se ne tiče.« A kršćanska vjera u osobnoga Boga upravo to najradikalnije posvješćuje, to radikalno, Božje »ticanje« čovjeka.

2. Druga »kura« kršćanske vjere za čovjeka jest jednostavnost. Naime, istinska se poslušnost za Kierkegarda očituje u jednostavnosti, ukoliko bi poslušnošću čovjek opet mogao lako doći u napast da sebe stavi u središte, da se na neki način hvali svojom poslušnošću. A time bi opet potvrđivao kako je ostao u sebi, kako je opet namjesto Boga sebe stavio u središte. Stoga Kierkegaard tvrdi da za kršćanskoga vjernika nikako nije dobra neodvažnost, ali isto tako ni pretjerana odvažnost: »Kod prvoga zaleta u ljudskom životu vrijedi sljedeće pravilo: najveća je opasnost da se *ne* odvažimo. Ako smo se pak duboko odvažili, tada vrijedi i drugi put: najveća opasnost jest da se previše odvažimo. U prvom slučaju neodvažnošću odlazimo u trivijalnost, a u drugom slučaju odlazimo u fanatičnost, možda u uobraženost.«³¹ To je također jedan od glavnih razloga zašto Kierkegaard, koji sebe shvaća genijem, neprestance čini otklon od sebe samoga kad govori o Bogu, odnosno koristi pseudonime te razvija ideju »istinski izvanredne osobe«³². Pseudonimi naznačuju za Kierkegarda da u određenom djelu ne progovara on, ne bavi se sobom, nego donosi nešto što objektivno vrijedi onkraj njegove osobnosti, njegove potrebe za samoostvarenjem. Drugim riječima, o kršćanstvu se može govoriti jedino tako da se u poslušnosti i jednostavnosti poništi samoga sebe, da se od sebe samoga poduzme otklon, mogli bismo reći, otklon od pretjerane osobnosti spram veličanstvenosti vlastitoga poslanja: »Kao pisac ja sam genij čudne vrste, ni više ni manje svakako bez autoriteta. Stoga sam stalno na to upućen da samoga sebe poništim, kako ne bih za nekoga

³⁰ *Isto*, str. 613.

³¹ *Isto*, str. 433.

³² *Das Buch über Adler*, str. 106.-191.

drugog bio autoritet.«³³ »Strogo gledajući, može se reći da nijedan čovjek ne može ništa velikoga postići, ako ne posjeduje uređeni, odlučujući smisao za veličanstveno.« Takva individualnost »ne želi to veličanstvo sprječavati tako što želi postati isto to. Ne, ona želi patiti samo kako bi ukazala, ili ona želi samo i jedno veličanstveno tako što sebe zaboravlja. Takvu će egzistenciju svi praktici smatrati nepraktičnom. Kako god se ona okrene, što god želi, što god joj uspije ili ne, ta individualnost ostaje uvijek bez profita.«³⁴ Upravo taj otklon od pretjerane osobnosti jest ono što naš mislilac cijeni u srednjovjekovlju: »Lirika srednjovjekovlja: potpuno je neodređeno koji ja ovdje govori, koji čovjek ovdje govori, ali je zato tim više određeno da čovjek govori. Ah, u našem vremenu često je obratno: potpuno je određeno da *taj* čovjek jest koji govori, ali nije čovjek koji govori.«³⁵

U kontekstu govora o jednostavnosti Kierkegaard posebno ističe važnost ljubavi, bilo Božje ljubavi prema čovjeku, bilo čovjekove ljubavi prema Bogu. Božja ljubav, koja je konkretna u Isusu Kristu, jest konkretni izričaj kojim Bog određuje čovjeka, tj. upravo ljubavlju prevladava distancu između sebe i čovjeka, distancu koja na neki način odgovara čovjeku, jer ona iziskuje zajedništvo, srodstvo čovjeka i Boga. Kierkegaard navodi primjer cara i seljaka. Ako bi car odlučio posvojiti seljaka i učiniti ga svojim sinom, seljak bi mogao reći u sebi da bi mu bilo draže da ga car obdaru nekakvim povlasticama, da mu podari svoje imanje, itd. A biti pak sin carev golema je muka, to »srodstvo«, prevelika bliskost. Tako bi seljak govorio u sebi, a caru bi naizvan kazivao da je ponizan, da on nije dostojan tako velikoga dara. Kierkegaard tako savršeno ocrtava modernoga čovjeka, a nerijetko i modernoga kršćanina koji se upravo u ime poniznosti poziva na distancu između sebe i Boga. Koji također Boga proglašava »potpuno drugim« samo kako ne bi morao imati posla s njim. Zato je važno za našega pisca uvijek iznova upozoriti da je kršćanstvo događaj Božje ljubavi prema nama, da vjerovati u Boga znači dopustiti Bogu da nas ljubi, biti ljubljen: »Bog ima samo jednu strast: ljubiti i htjeti biti ljubljen. Ono što mu se sviđjelo, jest sljedeće: egzistencijalno proći najrazličitije načine kojima može biti ljubljen. Jednom on želi da ga ljubimo kao što dijete ljubi Oca, katkad da ga ljubimo kao prijatelj prijatelja, a opet ponekad da ga ljubimo kao onoga koji nosi

³³ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 304. Također: »Čini se kako je moje određenje da trebam predavati istinu onoliko koliko ju otkrivam, i to tako da se sve događa po istodobnom poništenju svakoga mogućeg autoriteta. Ukoliko tako ostajem bez autoriteta, na najvišem sam stupnju nepouzdan u očima ljudi, kazujem istinito i ljude stavljam u proturječje, iz kojega si oni mogu pomoći samo time da prisvoje istinu. Tek je ona osobnost zrela koja si prisvaja istinu, svejedno govori li mu Bileamova magarica, ili gundalo sa svojim izrugivanjem, ili apostol, ili anđeo.« (*Isto*, str. 151.)

³⁴ *Isto*, str. 609.

³⁵ *Isto*, str. 279.

dobre darove, nekad pak da ga ljubimo kao onoga koji ljubljenoga kuša i ispituje. Ako smijem reći, u kršćanstvu se radi o sljedećoj ideji: htjeti biti ljubljen kao što je zaručnik ljubljen od zaručnice, i to tako da je svako preispitivanje nepotrebno.«³⁶

Isto tako, Kierkegaard se posebno protivi reduciranju kršćanstva na vjeru, što posebno vidi u protestantizmu, jer vjera bez ljubavi zadržava čovjeka na distanci spram Boga, ne izvlači čovjeka iz njega samoga te time kršćanstvo postaje neobvezatno, čovjek ostaje kod sebe, a Bog kod sebe.³⁷ Zato Kierkegaard neprestance ističe da je važna ljubav prema Bogu, da se ljubav treba shvaćati kao »djela« (zato i njegova knjiga pod naslovom »Djela ljubavi«), jer u tako shvaćenoj ljubavi čovjeku je više stalo do Boga, nego do sebe.³⁸ Ljubav lišava također vjeru njezine herojske dimenzije, ona vjernika eventualno dovodi do mučeništva koje se opet ne smije shvaćati kao herojstvo, nego ponizno svjedočanstvo Božje ljubavi u Isusu Kristu.³⁹

³⁶ Navod kod E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 92. Također: »Profesor je u biti najveća moguća budalaština i izokrenutost, on predstavlja uobraženi pokušaj čovjeka da refleksijom iscrpi ono što se nalazi iznad refleksije. A pogledaj stvarno zaljubljenoga. Kad je stvarno zaljubljen, nikad mu ne pada na pamet da bi mogao shvatiti ljubav. Prije mu izgleda nepojmljivim, o to je ljupka poniznost, da ga djevojka ljubi. I kako prolaze godine, tada će vjerojatno doći vrijeme gdje više ne će drhtati u dojmu strasti. Ne, sve se smirilo, on je postao izvanredno pametan, a to želi reći, potpuno budala.« (S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 532.) Mogli bismo reći da se unutar katoličke problematike Kierkegaardov govor o jednostavnosti odnosi više na previše »srodstva«, na ne-odmak između Boga i čovjeka, tj. na pretjerani govor o iskustvu, gdje opet čovjek sebe stavlja u središte. Tu bi govor o Božjoj ljubavi značio da se prednost daje Bogu i njegovoj ljubavi, a ne vlastitom iskustvu te iste ljubavi.

³⁷ Mnogi se i dalje pitaju u čemu se konkretno sastoji veza između kapitalizma i protestantizma, odnosno kalvinizma, koji naučava dvostruku predestinaciju. Na prvi pogled čini se da postoji potpuna suprotnost, jer ako je Bog već odredio neke ljude za propast, a druge ne, ne vidi se razlog zašto bi zbog toga čovjek trebao biti aktivan u ovom svijetu. No, to nije poenta kalvinizma. Naime, tamo gdje je Bog apsolutan u svojoj slobodi, a čovjek apsolutno beznačajan (ljubav je isključena), tamo zapravo čovjek biva ostavljen u sebi samom, prepušten sebi, i još k tomu kao trajni grješnik. Boga on u biti iznutra ne dotiče. Na taj se način događa rascjep između Boga i čovjeka, Boga i svijeta, te nastaju uvjeti za sekularnost, a time i za kapitalizam: čovjek se može sasvim mirno prepustiti sekularnosti, radu koji nije daleko od toga da bude divlji, bespoštednom radu, jer on nije reguliran Božjom prisutnošću.

³⁸ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 541.: »Zamisli si zaljublenu djevojku. Jedno će joj vrijeme biti dovoljno da svoju ljubav izrazi jamstvima. No, doći će trenutak kada je to više ne će moći zadovoljiti, kada će žuditi da padne ljubljenomu oko vrata. To znači da ona zahtijeva jači patološki izričaj. Takav je odnos i vjernika prema Bogu: izraziti svoju zahvalnost riječima, ali će naposljetku doći trenutak gdje on mora reći: ne mogu izdržati, to više ne zadovoljava potrebu u meni; ti, o Bože, moraš mi dopustiti daleko jači izričaj za moju zahvalnost: djela.«

³⁹ *Isto*, str. 270.: »Ono što naše vrijeme treba nije genij, ono je zasigurno dobilo i imalo dosta genija, nego ono treba mučenike, nekoga koji je sam bio poslušan kako bi druge ljude naučiti poslušnosti, kojega su ljudi pretukli i koji su time vidjeli što su izgubili. Upravo time što su ga pretukli i pobijedili, postali su tjeskobni u sebi.«

Isto tako, to je ljubav koja se klanja Bogu. Nije dovoljno samo diviti se Bogu, nasljedovati ga u Isusu Kristu nego mu se treba prije svega klanjati: »U odnosu prema običnom ljudskom uzoru, gdje nema klanjanja, nema vremena za divljenje, treba se odmah dati na posao da mu se suobličimo. To je jedino etički istinito, divljenje je sumnjivo kao izgovor. U odnosu prema Kristu to ne može biti tako. Ovdje uviđamo [...] da kršćansko religiozno ima svoju vlastitu sferu gdje se estetske stvarnosti ponovno vraćaju, ali na paradoksalan način, ukoliko su više od etičkih stvarnosti, jer inače je obratno. Estetski gledano, divljenje je najviše, a htjeti se suobličiti nema mjesta u estetskomu. Tada dolazi etičko i veli: da, ali htjeti nasljedovati, to je odlučujuće. Divljenje nema mjesta u tom ili je shvaćeno kao izgovor. Tada dolazi paradoksalni uzor: Bogočovjek. U njemu se estetsko paradoksalno vraća. Kad bih želio uz Bogočovjeka prionuti samo etički, tada bih ga učinio ispraznim. Tu se pak radi prije svega o klanjanju. Jedino ako se njemu klanjamo, možemo govoriti o tomu da se želimo njemu suobličiti. K tomu, sam uzor mora pripomoći onomu koji mu se želi suobličiti. U nekom smislu nitko mu se ne može suobličiti (to bi bila blasfemija), ukoliko je uzor pomiratelj i pomirenje.«⁴⁰ Klanjanje, u kojemu se daje prednost Bogu, ponovno prevladava sebični, zatvoreni ego i uvodi ga u sveti samozaborav. Gdje se isključivo ustraje na vjeri bez ljubavi i klanjanja, ustraje se na rascjepu između Boga i čovjeka, čovjek ostaje unutar svojega sebstva. Tada to negativno, zatočeno, nesmireno i podijeljeno ja dominira u kršćanstvu, a ne dominira mir pozitivnoga odnosa s Bogom, do kojega je stalo našem piscu. Stoga Kierkegaard nastoji prevladati oholost kršćanina, oholosti žrtve i herojstva vjere pozitivnošću ljubljenosti Bogom i ljubavi prema Bogu: »Što čovjeka čini velikim, čudom stvorenja, dragim u Božjim očima? Što čovjeka čini jakim, jačim od cijeloga svijeta, i što ga čini slabim, slabijim od djeteta? Što čovjeka čini nepokolebljivim, nepokolebljivijim od stijene, što ga čini mekanim, mekšim od voska? – To je ljubav.«⁴¹

Tako Kierkegaard želi svojom vizijom egzistencijalnoga kršćanstva dinamizirati kršćanstvo, posvijestiti ponovno kršćanima da vjernik ne znači »biti kršćanin«, nego »postajati kršćaninom«, u trajnoj poslušnosti Bogu i u jednostavnosti vjere koja se daje Bogom ljubiti i koja nastoji Boga ljubiti: »'Crkva' treba u biti predstavljati 'nastajanje', a 'država' pak 'postojeće'. Zato je opasno da se država i Crkva spoje i identificiraju. Što se tiče 'države' koja predstavlja postojeće, ako jedna ili druga institucija nije baš najbolja, treba se biti oprezan s njihovim ukidanjem, jer je 'država' po svojoj ideji 'postojeće'. Bolje je zato održavati na životu ne baš najbolje postojeće negoli ga prebrzo reformirati. U 'Crkvi' vrijedi pak suprotno, jer je njezina ideja nastajanje.

⁴⁰ Isto, str. 344.

⁴¹ Navod kod E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 92.

‘Nastajanje’ je duhovno ‘postojeće’. Stoga služitelji Crkve ne smiju biti službenici, nego spremni i prikladni služiti ‘nastajanju.’⁴²

2. Kritika protestantizma

Znakovito je da se u današnjim humanističkim znanostima Kierkegaarda još uvijek predstavlja prvenstveno kao filozofa, a gotovo nikad kao teologa. No, gledajući njegovu misao, koja dakako nadilazi uglavnom suhoparno i usko razdvajanje filozofije i teologije, on zaslužuje da ga se prvenstveno nazove teologom, a ne filozofom. Postavlja se pitanje koji su razlozi doveli do toga da se Kierkegaarda još uvijek smatra filozofom, ili do toga da ga veliki Karl Barth uopće ne spominje u svojoj čuvenoj monografiji »Protestantska teologija 19. stoljeća«, premda on i većina teologa 20. stoljeća duguju svoje nadahnuće zasigurno njemu. Čini se da su pozadini dva osnovna razloga koja su proistekla iz protestantske teologije i iz koje su potom prešle u humanističke znanosti: žestoka kritika Martina Luthera i protestantizma te pozitivno vrjednovanje katolicizma. Pokušat ćemo sada ukratko pokazati zašto Kierkegaard kritizira Luthera i protestantizam i zašto mu je zapravo katolicizam draži način ostvarenja kršćanske vjere.

Martinu Lutheru danski teolog prebacuje to što je zbrkani reformator koji je svojom reformom kršćanstva zapravo ugrozio samo kršćanstvo. On je razvodnio kršćansku vjeru tako što ju je lišio zahtjevnosti, autoriteta. Vjera se pretvorila u »smokvin list« kojim čovjek skriva svoje odbacivanje vjere, gdje odbacuje sve ono »teško«, zahtjevno u vjeri, sve ono što bi iziskivalo poslušnost i nadilaženje vlastitoga sebstva. Osim toga, Luther je ispolitizirani reformator kojemu je više bilo stalo do sukoba s papom, negoli do istinske reforme koja dolazi iznutra: »Dok je srednjovjekovlje sve više i više griješilo u naglašavanju jedne strane Krista, kao uzora, Luther je došao i naglasio drugu stranu, da je Krist dar i da vjera treba taj dar prihvatiti. Uostalom, što više gledam Luthera, sve više sam uvjeren da je bio zbrkana osoba. Njegovo je reformiranje bilo vrlo zahvalno, jer ćemo lako dobiti prijatelje tako što im skidamo teret s leđa i život im činimo lakšim. Istinsko pak reformiranje uvijek čini život težim i stavlja nove terete. Stoga ljudi istinskoga reformatora ubijaju, jer im se čini neprijateljem čovječanstva. Samo jedan Lutherov stih: ‘Ti, papa, slušaj mene’ itd, meni je odvratno ovosvjetski. A sveta ozbiljnost reformatora jest ona u kojoj je on zabrinut za svoju vlastitu odgovornost te zna da se istinsko reformiranje sastoji u pounutrašnjenju. Takav stih podsjeća u cijelosti na novinarsku krilaticu. Lutherova zbrkanost jest i ostaje upravo ta nesretna politika, njegova želja da sruši papu. U naše doba postalo je razvidno što se sada treba pojaviti, koja strana Kristove osobe, a to je da je on uzor. Trebamo ponovno učiti od srednjovjekovlja

⁴² S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 380.

kako bismo izbjegli tu zbrkanost. Ta strana Kristove osobe treba sada doći na vidjelo, jer luteransko je vjeru pretvorilo u smokvin list kojim se na najnekršćanskiji način izbjegava ista vjera.«⁴³

To uostalom potvrđuje i činjenica da je Luther za našega mislioca izbjegao mučeništvo: »Luther je napravio neprocjenjivu štetu time što nije postao mučenik. Zanimljivo je da netko, tko je određen da bude Božji čovjek, završi u direktnom ugodnom druženju s obožavateljima i pristašama. Bljutavost može tako lako nastati. Obično je drukčije kod Božjega čovjeka. Njegov je život pun opasnosti, tako da bljutavost ne može nastati. Ako ga nasilna smrt još k tomu istrgne, bljutavost je opet izbjegnuta. Drukčije je kod Luthera. Premda je on nekoliko godina svojega života bio sol, njegov kasniji život nije slobodan od bljutavosti, što dokazuju njegovi razgovori za stolom: Božji čovjek, koji se ugodno namjestio, okružen obožavateljima koji vjeruju.«⁴⁴

Luther je također reducirao kršćansko na nauk bez autoriteta osobe, odnosno apostolske službe. A vjera pak shvaćena kao nauk, kao spoznaja ili sustav bez osobnoga autoriteta, ponovno biva izložena samovolji čovjeka te reducirana na sebstvo, a time ukinuta: »Istinska vjera drži se riječi, svejedno tko je osoba. [...] Kršćanstvo je time ukinuto. Tako dobivamo u običnom smislu riječi nauk, gdje je nauk više negoli učitelj, umjesto onoga što je važnije, a to je paradoks kršćanstva: osoba. [...] Općenito gledajući, paradoksalna heterogenost kršćanstva spram svakoga drugog nauka u znanstvenom smislu jest ta da ono postavlja autoritet. Filozof s autoritetom je nonsens. Jer, filozof ne ide dalje od svojega nauka. Mogu li dokazati da je njegov nauk proturječan, neispravan itd., tada on nema više što reći. Paradoks je upravo u tom što je osoba viša od nauka. Stoga bi bio nonsens da filozof zahtijeva vjeru.«⁴⁵ Na taj je način Luther stavio kao autoritet publiku, a ne Boga: »Lutheru, imaš golemu odgovornost. Jer, kad izbliza pogledam, vidim jasnije da si srušio papu i postavio na prijestolje 'publiku'.«⁴⁶ Luther je bio dobar pacijent kršćanstva, ali ne i njegov liječnik: »Što više gledam Luthera, čini mi se jasnije da se Luther nalazi u sljedećem brkanju: pacijent je pobrkan s liječnikom. On je za kršćanstvo posebno važan pacijent, ali on nije liječnik. On ima strast pacijenta koji izražava svoju patnju i opisuje ju, i ono što njegov nagon osjeća kao olakšanje patnje. No, on nema pregled liječnika. Da bi se kršćanstvo reformiralo, tomu pripada prije svega da se ima pregled nad cijelim kršćanstvom.«⁴⁷ Protestantizam je plebeizam: »Pro-

⁴³ Isto, str. 347.

⁴⁴ Isto, str. 571.

⁴⁵ Isto, str. 415.

⁴⁶ Isto, str. 573.

⁴⁷ Isto, str. 583.

testantizam je najsiroviji i najbrutalniji plebejizam. On ne želi prihvatiti bilo kakvu kvalitativnu razliku između apostola, svjedoka istine i sebe samoga, bez obzira što je jedna egzistencija totalno različita od druge, poput egzistencije gdje netko jede, a netko je pojeden.⁴⁸

I naposljetku najrazornija kritika Luthera, kojega Kierkegaard shvaća kao onoga koji je izrekao kršćanstvo u interesu čovjeka: »Luther je čista suprotnost 'apostolu'. 'Apostol' izriče kršćanstvo u Božjem interesu, dolazi s autoritetom od Boga i u njegovu interesu. Luther pak izriče kršćanstvo u čovjekovu interesu, on je reakcija ljudskoga protiv kršćanskoga u Božjem interesu. Stoga Lutherova formula glasi: ne mogu drukčije, a to nije formula apostolova. Pogledaj samo kakva je zbrka nastala kad se Luthera pretvorilo u apostola. Ono što je uvijek nedostajalo kršćanstvu jesu: dijagnostičar bolesti i dijalektičar.⁴⁹

Takvo Lutherovo poimanje kršćanstva u čovjekovu interesu nastavlja se u protestantizmu. Protestantizam ima značenje samo kao korektiv kršćanstvu, katolicizmu. Korektiv podrazumijeva srednjovjekovno herojsko shvaćanje kršćanstva gdje se Boga i čovjeka, Boga i Crkvu poistovjećuje. Stoga protestantizam ima ulogu korekcije, podsjećajući na distancu, rascjep između grješnoga čovjeka, grješne Crkve spram Boga, između svijeta i Boga. No, problem nastaje gdje se protestantizam promeće u regulativ, gdje on želi postati normativnim kršćanstvom. Tada se događa razdvajanje Boga i čovjeka, Boga i svijeta; čovjek ostaje u svojoj sekularnosti, nije više sposoban izdići se iznad sebe te ostaje u samom sebi. Stoga, prema Kierkegaardu, protestantizam bez katolicizma nužno vodi u sekularnost, u »konačnost«,⁵⁰ u ukinuće transcendencije, u bezdušnu sekularnost: »Nije li protestantizam i luteranstvo korektiv, a nije li nastala velika zbrka time što je protestantizam postao regulativ? [...] Da se vidi može li protestantizam sam postojati, bila bi poželjna jedna zemlja, u kojoj nema katolicizma. Tada će se morati pokazati hoće li protestantizam, pod uvjetom da se izrodi, voditi do propasti, do koje katolicizam, pod uvjetom da se izrodi, ipak ne dovodi, tj. hoće li sve na to ukazivati da protestantizam nije prikladan da sam opstoji. [...] Uzmi poredak stvari kakav je bio kad se Luther pojavio: taj je poredak bio neistina. Ukloni tu pretpostavku za Luthera, i luteransko postaje potpuno besmislenim. [...] Bez te napetosti, luteransko je potputno blebetanje. Zamisli si zemlju koja je daleko od katolicizma, gdje se donio luteranski rezultat, gdje nitko nikad nije čuo ono što je samostan i askeza izricala i ono u čemu je srednjovjekovno pretjerivalo, a gdje je odmalena odgajan i smekšan s luteran-

⁴⁸ *Isto*, str. 590.

⁴⁹ *Isto*, str. 621.

⁵⁰ *Isto*, str. 609.: »Katolicizam ima ipak pojam i predodžbu o kršćanskoj idealnosti: postati ništicom u svijetu. Protestantizam je konačnost s jednoga kraja na drugi kraj.«

skim govorom o smirivanju uplašene savjesti: što je luteransko? Je li smisao u tom: smirivanje za uplašenu savjest ako pretpostavka, uplašena savjest, više ne postoji? [...] Htio sam upravo to pokazati da protestantizam nije prikladan da sam postoji. Kad se katolicizam izrodi, koji će oblik izopačenosti dobiti? Odgovor je lagan: prividna svetost. Ako se ipak protestantizam izrodi, koji će oblik izopačenosti dobiti? Odgovor nije težak: bezdušna sekularnost.«⁵¹

Protestantizam uzdiže na pijedestal čovjeka i njegovu nutrinu, njoj daje prednost, njome se bavi, njezinim strahovima i pitanjima, zapostavljajući objektivnost autoriteta te činjenicu da čovjek kao takav ostaje uvijek više ili manje »mangup«, dakle potrebit toga istog objektivnog autoriteta: »Luther je postavio najviši duhovni princip: običnu nutrinu. To može postati tako opasno da možemo spasti na najniže od svega poganstva, gdje se osjetilan razvrat slavi kao bogoslužje. Tako se u protestantizmu može dogoditi da se sekularnost časti i najviše štuje kao pobožnost. A to, tvrdim ja, ne može se dogoditi u katolicizmu. A zašto se to ne može dogoditi u katolicizmu? Jer katolicizam ima za pretpostavku općenito da smo mi mangupi. A zašto se to može dogoditi u protestantizmu? Princip protestantizma ima posebnu pretpostavku: čovjeka koji se nalazi u smrtnomu strahu, u strahu i drhtanju i osporavanju, a takvih u svakomu pokoljenju nema puno.«⁵² Umjesto da se u napretku duhovnoga života zaoštre duhovni zakoni, objektivnost autoriteta zakona, reformacija čini suprotno i time poništava milost: »Normativ je sljedeći: za svaki stupanj više milosti mora se zaoštriti zakon u nutрини, jer će inače u nju upasti sav duh svijeta te će 'milost' postati ništavnom. A to se upravo dogodilo s reformacijom.«⁵³

Ukinuće kršćanstva u protestantizmu dolazi posebno do izražaja u ukinuću samostana i celibata. Naime, samostan je za Kierkegarda mjesto radikalnoga izričaja onoga što kršćanska vjera jest i što bi trebala biti, a to je radikalna predanost u poslušnosti Bogu. Bez samostana kršćanstvo bi se svelo na strukture ovoga svijeta, naturaliziralo, Bog bi bio usputan, nitko ne bi pristao žrtvovati sve zbog Boga. Po-

⁵¹ *Isto*, str. 533.-535. »Luteranski korektiv, kad ima nakanu da samostalno postane kršćanstvom, donosi najprofinjeniji način sekularnosti i poganstva.« (*Isto*, str. 567.) Prijepor s protestantizmom jest također prijepor i s Hegelovom filozofijom koja za Kierkegarda predstavlja ukinuće transcencije i njezino smještanje u nutrinu, u identitet božanskoga i ljudskoga, gdje se mišljenje shvaća kao mišljenje Boga u nama. Dakako, i Hegel, koji pozitivno vrjednuje reformaciju i otkriće subjekta u reformaciji, i sam nastoji prevladati reformaciju objektivnim mišljenjem, ipak ostaje i dalje određen istoj nutрини, gdje se mišljenje ne izdiže iznad sebe u poslušnosti i napuštanju samoga sebe u vjeri, nego istu vjeru ukida u mišljenju. O svemu tom vidi I. RAGUŽ, Kant i Hegel o molitvi i kultu, u: B. VULETA, A. VUČKOVIĆ, I. M. LITRE (ur.), *Dijalogom do mira. Zbornik u čast dr. Željku Mardešiću, Franjevački institut za kulturu mira*, Split, 2005., str. 188.-219.

⁵² S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 537.

⁵³ *Isto*, str. 502.

slušajmo Kierkegaarda: »Nema sumnje da će naše doba, da će općenito protestantizam opet trebati, odnosno trebao bi samostana. ‘Samostan’ je bitno dijalektički vid u kršćanskomu, stoga ga moramo imati vani kao svjetionik da vidimo gdje smo. Samostan bi trebao čak i onda kad i ja ne bih ušao u njega. Ako je u svakom pokoljenju prisutno istinsko kršćanstvo, tada moraju biti osobe koje će imati tu žudnju za samostanom. Što bi mislio Luther kad bi se sad obazreo? Vidio bi da u našem vremenu više nema ljudi koje je religiozno zahvatilo, odnosno svi smo postali tako jaki, ali preslabi u religioznosti! [...] Što bi Luther mislio kad bi vidio kako izgleda stalež koji jedino odlučuje ono što (*si placet*) predstavlja kršćansko: župnici su toliko posvjetovnjačeni u državnoj službi (da ne govorimo o njihovoj nutrini), da im je lakše i važnije brojati ovce i svinje, ili ljude brojiti à la August, da paze na uskrснуće prividno mrtvih negoli kršćanstvo izvući iz njegove prividne smrti, ili još gore, iz njegova prividnog života. Prividna smrt nije toliko opasna, jer je ona opasnost smrti, ali prividan život najopasniji je od svega, jer se čini da nema opasnosti.«⁵⁴ »Stvar se mora ponovno vratiti u samostan, iz kojega je Luther, a to je istina, iskočio. [...] Pogriješka srednjovjekovlja nije bila samostan i askeza, nego pogriješka je bila da je sekularnost tako pobijedila što si je monah umislio da je izvanredan kršćanin. Ne, prvo asket, tj. gimnastika, a potom svjedok istine, tj. sasvim jednostavan kršćanin, i laku noć onda vama, milijunima, trilijunima i kvadrilijunima...«⁵⁵

Koliko god bili važni »tih ljudi«, ljudi koji su u svijetu i žive istinski kršćanski, ipak u njima ne dolazi do izražaja samo kršćanstvo, radikalna predanost Bogu i patnička izloženost svijetu upravo zbog te predanosti: »Reformacija je ukinula samostan. Dobro, ne želim dalje o tomu raspređati da su reformacije ponovno oživjele svu politiku svjetskosti. No, uzmi kršćanstvo, može li se govoriti o tomu da se kršćanstvo jedino može pronaći u ‘tihima u narodu’? Tih u narodu jedini su koji predstavljaju ono malo kršćanstva. Ipak, tihi u narodu nisu zaista u odlučujućem smislu kršćani. Ne žive svoj život u dvostrukoj opasnosti. Tih u narodu predstavljaju više svjetsko izdanje samostana. To su ljudi koji se brinu za svoje građanske poslove, rađaju djecu te se u tihim satima bave također i kršćanstvom, ukratko oni su redovnici skrivene nutrine. No, oni izmiču potpuno drugoj opasnosti, a to je da se pati zbog vjere. Stoga se oni ne nalaze u stvarnoj kršćanskoj situaciji. Puno je lijepoga u njihovu životu, ali njihova tišina nije stvarno kršćanstvo, ne u najdubljem smislu riječi. Njihov život nalikuje shvaćanju kršćanstva kao blagoga nauka o istini.«⁵⁶ To se isto odnosi i na celibat: »Pitanje je nismo li ponovno potrebiti monaha, kako bismo dobili župnike ili ljude koji jedino za to žive da propovijedaju. Iz reformacije je proizašla zabluda

⁵⁴ Isto, str. 267.

⁵⁵ Isto, str. 576.

⁵⁶ Isto, str. 316.

i njezin cjelokupni polet da se savršenstvo sastoji u tom da se oženimo samo zato što se Luther bio oženio. Ako pak ispravno shvatimo beženstvo, tada religija uvijek treba neoženjenih, napose u našem vremenu.«⁵⁷

Kierkegaard, koji je sam svojevolumno izabrao život u celibatu, veliki je pobornik celibata. Celibat je za njega izričaj cjelovite predanosti Bogu. Odričući se bračnoga života, vjernik, svećenik, potvrđuje da je kršćanska vjera prvenstveno predanost Bogu, a ne ispunjavanje određenih dužnosti u ovom svijetu, u braku, na poslu, u odnosu prema drugom. Za njega je beženstvo uvijek savršeniji izričaj ostvarenja kršćanske vjere upravo zato što se vjernik izravno predaje Bogu: »Većina ljudi živi osigurana u životu i zato malo upoznaju Boga. Imaju stalne službe, nikada se ne napinju do krajnjih sila, umireni su ženom i djetetom. Ne želim umanjiti tu sreću, ali mislim da je moja zadaća biti lišen svega toga. Zašto to ne bi bilo dopušteno, kad o tomu uvijek iznova čitamo u Novomu zavjetu. Nesreća je u tom da ljudi uopće ne znaju što je kršćansko te zbog toga ostajem bez simpatije i neshvaćen.«⁵⁸ Na taj način Kierkegaard dolazi do katoličkoga shvaćanja redovništva, prema kojemu je redovnički stalež stalež savršenosti, stalež »odluke za više«: »Kršćanstvo bi zaista trebalo u visokom stupnju opet neoženjenu osobu koja bi primila kršćanstvo. Time dakako ne želimo ništa reći protiv braka, ali on je ipak dobio previše na važnosti. Tako je postala istinska i najveća ozbiljnost oženiti se. No, to nije kršćanski duh. Imaš dopuštenje za to, kršćanstvo blagoslivlja brak, ali nikad ne zaboravlja mjesto za egzistencije koje se odlučuju za više. Inače bismo morali biti dosljedni i uputiti prigovor Pavlu koji nije bio oženjen.«⁵⁹ Kršćanstvo bez celibata, svećeništvo bez celibata značilo bi razvodnjavanje kršćanstva, reduciranje kršćanstva na strukture ovoga svijeta. Kršćanstvo bi označavalo »tiho«, malograđansko izvršavanje obveza i djelovanje u svijetu, u kojemu bi Bog uvijek bio sporedan. Kršćanstvo više ne bi bilo prekid sa svijetom, obraćenje, napuštanje samoga sebe u odnosu s Bogom.⁶⁰ Stoga se Kierkegaard zauzima za katoličko vrjednovanje celibata u kršćanstvu, napose u svećeništvu koje zbog svoje službe predstavljanja kvalitativnoga razlikovanja Boga i čovjeka treba donositi Boga koji ne dolazi od svijeta, nego Boga koji ulazi u svijet.

⁵⁷ *Isto*, str. 322.

⁵⁸ *Isto*, str. 239.

⁵⁹ *Isto*, str. 307.

⁶⁰ *Isto*, 459.: »Župnici kanoniziraju malograđanštinu. Mi smo protestanti ukinuli katoličku kanonizaciju asketa, mučenika itd. Kao nadomjestak kanonizirali smo stranke malograđanskoga apsurd. I sasvim ispravno, te stranke je kanonizirao posljedni duhovni red koji se pojavio u protestantizmu: braća zbrinjavanja.«

3. Živa misao – žena – teologija

Nakon što smo prikazali Kierkegaardovo razumijevanje kršćanstva pod egzistencijalnim vidom i njegovu kritiku protestantizma, u ovom posljednjem dijelu promišljali bismo njegovu misaonu formu. Tu bismo misaonu formu nazvali živom mišlju. Pod trostrukim ćemo vidom progovoriti o toj živoj misli. Vidjet ćemo da je za danskoga mislioca jedna žena, Regina Olsen, odigrala presudnu ulogu ne samo za ostvarenje žive misli, nego za cjelokupno razumijevanje kršćanstva. Odnos s Reginom Olsen tumačit ćemo kao »metafizički, dogmatski simbol« odnošenja Boga i čovjeka.⁶¹ Promišljajući Kierkegarda, pokazat ćemo da se teologija, posebno istinska živa teologija uvijek treba događati spram žene i ženskoga, treba tako reći proći kroz žensko. U tom smislu, žensko pod metafizičkim vidom jest uvjet svake teologije. Isto tako, pokazat ćemo da je Kierkegaardovo poimanje ženskoga nedostatno i problematično. Naime, njegovo poimanje ženskoga uvjetovalo je njegovo shvaćanje kršćanstva s kojim se ne možemo složiti. Radi se, dakle, o sljedećim odrednicama njegove žive misli.

1. *Misliti u razgovoru.* Možda je najbolje opisao živu misao Franz Rosenzweig koji razlikuje dvije vrste mislilaca: »mislećeg mislioca« i »mislioca govora«.⁶² Dok prvi mislilac polazi od sebe, promišlja stvarnost isključivo sa svojega gledišta, u drugoga pak mislioca, »mislioca govora«, misao se događa iz govora, razgovora, naočigled drugoga. Dok je prva misao apstraktna, gdje mislilac mirno promišlja objekt svojega promišljanja, ne sudarajući se konkretno sa svojim objektom, druga je misao konkretna, nemirna, pogođena objektom istraživanja: »Apstraktno mišljenje ima zadaću da konkretno razumije na apstraktan način, subjektivni pak mislilac obratno, on ima zadaću da apstraktno razumije na konkretan način. Apstraktno mišljenje odvraća pogled od konkretnoga čovjeka prema čistom čovjeku. Subjektivni mislilac razumije apstraktno čovječstvo u konkretnomu.«⁶³ Kierkegaard toga »mislioca razgovora« naziva subjektivnim misliocem, ali ne na taj način da on objektivno reducira na subjektivno, nego upravo obratno, da subjektivnom izloženošću objektu dođe do objektivnoga. Tako se istina ne događa u distanci, u hladnom bavljenju objektom, ili u promišljanju transcendentalno subjektivnoga. Ne, ona je napuštanje sebe, izloženost drugomu, zato se ona ne događa u distanciranoj prosudbi, nego osobno, u živomu biću. Istina se spoznaje tako što čovjek preuzima odgovornost za nju, tako što se strastveno predaje njoj. Do takvoga poimanja istine Kierkegaard dolazi po vjeri u Isusa Krista. U Isusu

⁶¹ Tu slijedimo Ericha Przywaru: *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 112.

⁶² F. ROSENZWEIG, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Karl Thieme (ur.), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1976., str. 200.

⁶³ Navod kod E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 18.

Kristu Bog dolazi konkretno u čovjekovu povijest, istina postaje konkretnom i zahtijeva od čovjeka da se konkretno izloži takvoj konkretnoj istini, da »subjektivno« dopusti da ga pogodi ta istina. Na taj način Kierkegaard prevladava moderno apstraktno poimanje istine, koja polazi od sebstva, od vlastite sumnje (Descartes), od analize transcendentálnih uvjeta spoznaje u subjektu (Kant), od razuma koji samoga sebe uzdiže na razinu objektivnoga (Hegel). Kierkegaardovo poimanje istine jest dijaloško, ono se događa nasuprot drugomu. Upravo se zbog toga Kierkegaardova misao može nazvati živom mišlju, ukoliko život, životnost pojмимо kao samonadilaženje određenoga bića koje je otvoreno drugomu, drukčijemu od sebe i koji tom napetošću spram drugoga donosi novost.

2. *Misliti s ljubavlju*. Već smo istaknuli da se Kierkegaard suprotstavio posebno protestanskom poimanju kršćanstva koje zapostavlja ljubav kao kriterij odnosa s Bogom te isključivo govori o vjeri. Vjera bez ljubavi ostavlja čovjeka kod sebe, u njegovoj nutрини te se time utvrđuje rascjep između Boga i čovjeka. Dakako, ljubav danski mislilac shvaća kao djelo, a ne kao osjećaj: »Nekršćansko je shvaćanje ljubavi da je ona osjećaj ili nešto slično. Naime, to je estetska definicija, a ona je prikladna za erotsko i sve drugo. A ljubav u kršćanskom duhu jest djelo ljubavi. Kristova ljubav nije bila nutarnji osjećaj i duboko srce i sl., nego ona je bila djelo ljubavi, djelo koje je bilo njegov život.«⁶⁴ Stoga Božja ljubav prema čovjeku, shvaćena kao »djelo« i čovjekova ljubav prema Bogu, »kao djelo«, nadilazi taj rascjep, ukoliko se izriče konkretno Božje određivanje čovjeka. Zato misao treba biti uvijek praktična, ne u smislu da se ona reducira na praksu ili da izrasta iz prakse, nego u smislu mišljenja u konkretnomu, spram konkretnih ljudi i stvari u njihovim stvarnim drugotnostima. U tom smislu može se razumjeti Kierkegaardova želja, koju ipak nije ostvario, da bude župnik na selu. Seoska, ne gradska sredina kao mjesto intenzivnih, direktnih susreta s ljudima, gdje misao ponovno može ostati životnom.
3. *Misliti sa ženom*, ženskim. »Moje zaručništvo i prekid s njom istinski je odnos s Bogom, on je, ako smijem reći, božansko zaručenje s Bogom.«⁶⁵ Te riječi iz Dnevnika naznačuju da Kierkegaardova živa misao zahvaljuje ponajprije njegovu odnosu s Reginom Olsen. U njega nije, kako je to ispravno uvidio Przywara, »književnost stupila na mjesto života, nego je prividna 'književnost' dah života.«⁶⁶ O tomu se odnosu podosta pisalo. Pokušalo se Kierkegarda psihologizirati, u smislu da je prekinuo zaručništvo zbog tjelesne slabosti, možda čak impotencije, ili da jednostavno nije bio sposoban za odnos. Mi ipak ne ćemo slije-

⁶⁴ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 374.

⁶⁵ *Isto*, str. 550.

⁶⁶ E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 171.

diti takva tumačenja, jer ona počivaju na pukim pretpostavkama te zaobilaze ono što je sam Kierkegaard napisao o sebi, odnosno uzet ćemo ozbiljno ono što je on sam napisao u svojim Dnevnicima. Na prvom mjestu danski teolog ističe da je dobio stvarni poziv da život provede u beženstvu, u posvećenosti Bogu. Upravo ga je taj poziv doveo do bolnoga prekida s Reginom. Taj bolni prekid, koji je ostavio »duboku ranu«⁶⁷, pokrenuo je svu njegovu misao, napose religioznu misao koja upravo tako nije ostala apstraktnom, nego je na neki način izrasla iz te goleme rane: »Čitav moja spisateljska opstojnost treba nju akcentuirati.«⁶⁸ Mi u tom prekidu ne vidimo samo njegovu osobnu dramu, nego u toj drami primjećujemo neke temeljne uvjete bez kojih misao ne može biti živa i životna, odnosno bez kojih teološka misao ostaje suhoparnom, beživotnom i nenadahnjujućom. Radi se o sljedećem.

Prvo, kako ističe Kierkegaard, žena predstavlja »užitak u svijetu«⁶⁹, tj. ona izriče svijet. Kršćanski mislilac, koji želi misliti Boga, koji nije od ovoga svijeta, mora proći kroz odreknuće od žene, od žene koja predstavlja svijet, i to ne od bilo kakve žene, nego od ljupke i mlade. Jer, za Kierkegarda svijet u ženi treba biti prelijep da upravo tako dođe do izražaja ozbiljnost odreknuća od nje.⁷⁰ To napose vrijedi za onoga koji se želi na radikalni način u cijelosti svojim bićem posvetiti Bogu. Tada to odreknuće od svijeta nije samo odmak, nego prekid sa ženom u smislu bračnoga života. Kroz muku odreknuća i prekida sa ženom kršćanski mislilac, teolog, shvaća da je za vjeru u Boga, a potom i mišljenje u vjeri potrebno upravo takvo odreknuće, da je potrebno prekinuti sa sobom. A prekida se sa sobom tako što se prekida sa ženom: odreći se samoga sebe i ući u odnos poslušnosti spram Boga, umrijeti samom sebi⁷¹, ostvariti samonadilaženje i otklon od samoga sebe. Upravo se iz toga prekida sa sobom vjeruje u Boga i misli Boga.

⁶⁷ S. KIERKEGAARD, *Buch des Richters*, str. 24.: »Kako čudnovato, u biti nikad nisam mislio oženiti se, ali da se to na taj način ostvarilo i da je u meni ostavilo tako duboku ranu, na to nikad nisam pomišljao.« »Rana, koju sam zadobio njezinom rukom, ali koja je bila usmjeravana mojom, bila je religiozna rana i morala je takvom postati, jer odnos s Bogom obvezujući je.« (*Isto*, str. 29.)

⁶⁸ *Isto*, str. 37.

⁶⁹ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 581.: »Žena se može nazvati 'užitak u životu'. Također je i u muškarcu užitak u životu, ali on nije ipak prije napravljen da bude duh. I kad bi bio sam, prepušten samom sebi, on ne bi znao kako da započne neku stvar, nikad ne bi pravo znao kako s njome započeti. No, tada mu se 'užitak u životu', koji je neodređen u njemu, pokazuje izvan njega u drugom obliku, u liku žene, koja je užitak u životu. I odjednom se u njemu budi uživanje života.«

⁷⁰ S. KIERKEGAARD, *Buch des Richters*, str. 37.: »Za to je bila korisna žena, žena koji se ženski bori sa slabošću. I ljupka je morala biti da tim više može ganuti, kako bi bilo sigurnije da se borim sa samim sobom. I morala je biti mlada kako bi njezina mladost stavila svu odgovornost na mene i da ja preuzmem njezinu stranu.«

⁷¹ *Isto*, str. 23.: »Kad sam je napustio, izabrao sam smrt. Upravo zato sam mogao puno raditi.«

U protivnom teološka je misao apstraktna, mlaka, neegzistencijalna, o Bogu se govori mirno, bez strasti, bez boli, bez muke. Bog u kojega se vjeruje i u vjeri misli nije Bog onkraj svijeta, to je udomaćeni, malograđanski Bog koji ne dotiče i ne pogađa čovjeka u njegovoj egzistenciji. To je također misao koja ostaje kod sebe, misao bez govora drugomu, misao bez razgovora. Kako je Kierkegaard u toj odluci ostao neshvaćenim od Regine i od ostalih, na taj je način shvatio što je vjera, da je to prihvaćanje Neshvatljivoga, Boga koji je suprotan od onoga kakvim se pojavljuje, da je vjera ulaženje u tamu nerazumijevanja: »Moj odnos s njom bio mi je sasvim blizak, prisutan studij da razumijem što je vjera. Jer u tom odnosu znam najbolje kako je ono pojavno upravo suprotnost od onoga što se nalazi u osnovi. Da sam izdržao taj odnos, bilo mi je od koristi da se i sam tako u vjeri ophodim prema Bogu. Dok je moj život bio protivan meni, a svijet pružao golemi otpor, ipak sam vjerovao. Tko ima takvo iskustvo, ne će htjeti imati također nasuprot Bogu neposredno razumijevanje vjere.«⁷²

Usudio bih se reći da je najsnažnija teološka misao upravo ona koja je prošla kroz taj prekid sa ženom, prekid koji podrazumijeva izlaganje ženi i potom njezino nadilaženje u beženstvu. Dakako, to se isto može ostvariti i u bračnom životu, no ipak na jednoj nižoj razini, jer se ne događa radikalni prekid sa svijetom, neposredna posvećenost Bogu. I u braku teološki mislilac treba se stvarno izložiti ženi, osjetiti muku toga odnosa i potom ženu prevladati odnosom prema Bogu, ili kako to piše Kierkegaard: »Ta mu je djevojka morala biti tako dragocjena, ili tako dragocjenom da ju je morao sam učiniti religioznom.«⁷³ No, to se najčešće ne događa, kako je to neprestance upozoravao Kierkegaard. Brak postaje malograđanski, ukoliko se s muške perspektive muškarac uopće ne izlaže ženi, živi samodostatno, vladalački, odvojeno te kao takav potom ne može ni prevladati ženu. Zato kad taj oženjeni mislilac misli Boga, misli ga apstraktno, malograđanski, jer se nije izložio ženi, nije prekinuo s njom i nije ju nadvladao, te se tako ne izlaže Bogu.

Drugo, premda Kierkegaard pozitivno vrjednuje Blaženu Djevicu Mariju, odnosno drukčije shvaćeno žensko, mogli bismo reći, žensko zacijeljeno Bogom, ipak u njegovoj misli Marija je predstavljena gotovo isključivo kao žena boli, kao izričaj rascjepa božanskoga i ljudskoga, a ne kao majka Boga, dakle kao izričaj primanja Boga i zajedništva s Bogom: »Kao što Krist zaziva: Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio, tako je i Djevica Marija morala na ljudski način proći slično. Mač je trebao probosti tvoju dušu i razotkriti namisli srdaca, razotkriti i tvoje srce hoćeš li još vjerovati, jesi li još dovoljno ponizna da vjeruješ da si ti stvarno izabrana među

⁷² Isto, str. 28.

⁷³ Isto, str. 34.

ženama, ona koja je našla milost u Boga.«⁷⁴ U tom je smislu danski teolog ipak ostao ograničen protestantskom paradigmom, gdje slabo ili gotovo nikako ne dolazi do izražaja Marija kao primateljica Boga. Na tom tragu i žensko kao takvo, svijet, Crkva i žena, nije primateljica Boga. Žensko ostaje ipak samo »užitak u svijetu«, a ne i primateljica Boga. Zato za Kierkegaarda žena na neki način uvijek predstavlja mjesto ugroze odnosa s Bogom te odatle postaje razumljivo zašto je sve nastojao učiniti da Reginu odbaci od sebe: »Kad bih htio moliti za njezin oprost, bio bih u opasnosti da se ona, otkrivši da je ipak ljubljena, baci očajno opet meni u naručje.«⁷⁵ On je radio da je odbaci, da bude oslobođen od nje: »Nije se moglo ništa drugo učiniti negoli odvažiti se na krajnost, a to je, koliko god je moguće, podržavati ju u obmani, sve činiti da ju se odbije i raspali njezin ponos.«⁷⁶ Stoga mu je bila strana misao ženske ljubavi koja dovodi do Boga: »Bio sam s njom godinu dana zaručen i ona me nije poznavala. [...] Ona bi bila uništena, a ona bi i mene vjerojatno pokvarila, jer bih se stalno morao pretrgavati zbog nje, njezina bi stvarnost bila u određenom smislu prelagana. Ja bih za nju bio pretežak, a ona za mene prelagana, ali jedno i drugo bi dovelo do toga se oboje pretrgnemo.«⁷⁷ Nije mogao zamisliti da bude ljubljen i da ženska ljubav ne ugrozi njegovo poslanje: »Ah, ja sam nešto poput sablasti i bila bi mi muka gledati svu tu milu ljupkost koju mi iskazuje jedna žena.«⁷⁸ To pak znači da nije mogao zamisliti ljudsku ljubav koja je sposobna primati Božju ljubav, a to je Crkva i svaki vjernik.⁷⁹

⁷⁴ Isto, str. 569. Također je Blažena Djevica Marija predstavljena isključivo kao poništenje samo same sebe: »...Ona se mogla smijati poput Sare, i bilo je dosta dobrih razloga za to. A ako se i nije mogla smijati, mogla se osjećati postideenom navještenjem te ga odbiti od sebe. Ili je mogla reći: to je previsoko za mene, ne mogu to, štedim se, to nadilazi moje sile. I anđeo je očito bio mišljenja da to nadilazi njezine sile, zato ju i treba osjeniti sila Duha Svetoga. Da, to je jasno. Ali da se u vjeri postane ništa, obično sredstvo, to nadilazi daleko više snage čovjeka, to je više negoli krajnji napor svih sila.« (Isto, str. 522s)

⁷⁵ S. KIERKEGAARD, *Buch des Richters*, str. 31.

⁷⁶ Isto, str. 33

⁷⁷ Isto, str. 35.

⁷⁸ Isto, str. 36.

⁷⁹ Ta muka nastavlja se i problematiziranju posebnoga svjedočenja kršćanske vjere u protestantizmu. Kierkegaard je dobro naznačio u čemu se sastoji bit apostolske službe spram genija. Apostol nastupa s vlašću, ne polazi od sebe, dok genij polazi od sebe. (S. KIERKEGAARD, *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, u: *Kleine Schriften 1848/1849*, Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes (ur.), Gütershohler Verlagshaus Mohn, Aachen, 1984.) No, budući da protestantizam više ne pozna apostolsku službu, kao što je pozna Katolička crkva koja razumijeva biskupa kao nasljednika apostola, postavlja se pitanje kako uopće danas u Crkvi svjedočiti Isusa Krista na poseban način, a da se istodobno ne ostane u sebstvu, u pukoj »promjeni subjektivnosti« (tako Kierkegaard protiv Adlera). Rješenje Kierkegaard nalazi u ideji »istinito izvanrednoga«. »Istinski izvanredna osoba jest ona koja Krista svjedoči tako da čini otklon od sebe, tako da ne traži pobjedu u ovom

I Kierkegaardov se celibat također ostvaruje bez žene, bez Crkve, u potpunoj samoci, gdje prevladava rascjep između Boga i čovjeka, koliko god on bio na dobrom tragu ističući važnost ljubljenosti Bogom i ljubavi prema Bogu. Njegov je celibat nemiran, rastrgnut bez »ženskoga«, a time i njegov odnos s Bogom, gdje u cijelosti nedostaje naglasak na zajedništvo između Boga i čovjeka, tj. mistika Pjesme nad pjesmama ne igra nikakvu ulogu u njegovoj misli. Na taj je način Kierkegaard stao na pola puta, ostao je u protestantskom nemiru rastrganosti božanskoga i ljudskoga, bez zacijeljenoga ženskoga, što ga je dovelo do onoga što je svim silama htio izbjeći: romantičarska prenatlaženost sebstva. Upravo zato što mu je strano marijansko, crkveno, žensko kao primanje Boga, gdje se kroz primanje Boga u ljubavi čini krajnji otklon od sebstva, u njegovoj misli prevladava on i njegova muka, njegovo sebstvo, koje je doduše prevladano vjerom u Boga, ali ipak ostaje prenatlaženo, bez krajnjega otklona koji se događa u marijanskom, ženskom, tj. u činjenici da se stvarno prima Boga, napose Boga u euharistiji. Zato Kierkegaard ostaje »šiljati mislilac«⁸⁰, negativni mislilac koji razbija samodostatnosti ovoga svijeta, ali koji svojom šiljatom mišlju samo dodiruje božansko, gdje mu ostaje ipak strana pozitivna misao zajedništva božanskoga i ljudskoga, euharistijsko-crkvenoga zajedništva s Bogom. Jednom riječju, nije ostvario ono na što je sam genijalno upozorio: »Eva je bila ona koja je zavela muškarca. Kao odšteta za sve to ne postoji zahtjevnija zadaća za ženu nego da ju ljubi onaj koji je zalutao i koji se može vratiti na pravi put jedino ljubavlju prema njoj.«⁸¹

Upravo se to sve događa u katoličkoj paradigmi. Katolička misao podrazumijeva prekid sa ženskim, otklon od žene, ali istodobno i povratak ženi, marijanskomu, crkvenomu kao mjestu primanja samoga Boga, kao uzdizanje čovjeka Bogu, što je i on sam naznačio na jednom mjestu: »Katolička crkva suprotnost je od židovstva. U židovstvu je Bog veličanstven. On se u svojoj veličanstvenosti htio spustiti na zemlji i zadržati se (grmjelo je na brdu Sion). Kakav je Bog u svojoj veličanstvenosti, takav je i sav kult. Uz poniženost, koja donosi osjećaj da smo ništa pred Gospodinom, taj je kult također veličanstven izvana. U Crkvi se pak čovjek malo pomalo

svijetu, koja prihvaća patnju i računa s otporom svijeta. Ona se ne razbacuje svojim iskustvima nego u stavu »šutljivosti« razmatra o ozbiljnosti vlastitoga poziva. No, i ta »istinski izvanredna osoba«, bez katoličke paradigme apostolskoga nasljeđa, bez Petrove službe, ne razrješava problem subjektivnosti, ne uspijeva lišiti toga istog subjekta od sebe samoga. Subjekt time opet sebe stavlja u središte, jer ne postoji mir katoličkoga, crkvenoga ozračja, bilo marijanskoga, bilo petrovskoga, u kojemu se pozitivno nadilazi sebstvo. Zato ne treba čuditi da će upravo čitanje Kierkegarda određene misloce potaknuti da s protestantizma prijeđu u Katoličku crkvu (E. Peterson), da o tomu razmatraju, ili da barem naglase važnost Crkve i u samom protestantizmu (K. Barth).

⁸⁰ Tako E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 171ss.

⁸¹ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 486.

uzdiže, Bog ga podiže, pomaže mu. Bog započinje sa svojim poniženjem – Krist je uzeo obličje sluga, a i papa se još naziva *servus servorum*.⁸² Vjera se tako živi uvijek u dvostrukomu otklonu od sebe: prvi je otklon prekid sa »ženskim«, sa svijetom, koji označava prekid sa sobom, »slom«,⁸³ napuštanje samoga sebe te prihvaćanje Boga u poslušnosti; drugi je otklon još važniji, a to je prihvaćanje »ženskoga«, marijanskoga, crkvenoga, zacijeljenoga ženskoga koje označava primanje Boga u vlastiti život, izlaženje samotnoga sebstva⁸⁴ u sebstvo »ženskoga«, crkvenoga zajedništva. Taj drugi otklon nadilazi grč sebstva, grčevitu »borbu za sebstvo«⁸⁵ koje ne izlazi iz sebe. Upravo je taj drugi otklon ono do čega Kierkegaard nije uspio doći te ostaje unutar duha modernoga doba, a to je herojski antropocentrizam koji je lišen »etosa katoličke opuštenosti djeteta.«⁸⁶ Upravo taj drugi otklon nedostaje također i protestantizmu, gdje prevladava muško kršćanstvo, kršćanstvo napetoga rascjepa božanskoga i ljudskoga i gdje »žensko«, ovosvjetsko nije zacijeljeno marijanskim. U katoličkoj se paradigmi vjere ostvaruje ono što je sjajno izrazio rajnski mističar Heinrich Seuse: »Svim ženama rado pružam stegu i počast zbog nježnosti Majke Božje.«⁸⁷ To znači da se u Blaženoj Djevici Mariji žensko, ovosvjetsko zacjeljuje na dvostruki način: ono se časti, jer se u jednoj ženi Bog rodio. Svijet, dakle prima Boga, opušteno i mirno; ali istodobno ženu, »žensko« treba držati u stezi, potrebno ju je prekidom upućivati na božansko, jer nijedna žena, nijedno »žensko« nije Blažena Djevica Marija – Crkva.

4. Umjesto zaključka

»Tako i ja živim izvan svijeta, izgubljen u iskopinama kršćanskih pojmova, to je kršćanstvo u kojemu živim.«⁸⁸ Te misli ne sažimaju samo Kierkegaardov život, nego i situaciju današnjega kršćanina, današnjega teologa. Tko se danas odluči za kršćansku vjeru, tko odlučiti biti teolog, ima osjećaj da je zaista izvan svijeta, da se bavi iskopinama koje više nitko ne razumije, ili im u najvećem slučaju pridaje još nekakvu muzejsku vrijednost, koja možda zaslužuje divljenje, ali ništa više od

⁸² *Isto*, str. 101s.

⁸³ *Isto*, str. 531.: »Kršćanstvo ovdje uopće ne postoji. Da o njemu bude opet govora, potrebno je da bude slomljeno srce nekog pjesnika, a taj pjesnik sam ja. To je moja riječ o meni samom.«

⁸⁴ *Isto*, str. 568.: »O sjetio! S melankoličnom simpatijom i ljubavlju za čovjeka, s kojom sam izišao u svijet, a na koncu ne postoji nijedan, baš nijedan, koji bi u odnosu sa mnom pokazao trag najvišega, uzdizanje, smisao za više.«

⁸⁵ R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, str. 501.

⁸⁶ E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig, 1934., str. 61.

⁸⁷ Navod kod E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, str. 139.

⁸⁸ S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, str. 453.

toga. Kierkegaard također pokazuje da je nerijetko ista situacija i u samomu kršćanstvu, kršćanstvu koje se suobličilo s logikom ovoga svijeta, svijeta koji ne poznaje nikakvo mjerilo osim sebe samoga. Takvo kršćanstvo, koje je on kritizirao u protestantizmu svojega vremena, može se lako primijetiti i u Katoličkoj crkvi današnjega vremena. To je isto Crkva u kojoj često prevladava »sebstvo«, bavljenje sobom i utvrđivanje moći u ovom svijetu. To je također Crkva koja u svojim najuzvišenijim pokretima, tzv. karizmatским pokretima, nije slobodna od toga da opet ostane unutar »sebstva«, da prevladava govor o vlastitim iskustvima i osjećajima, da sve pršti od religiozne brbljavosti kojom se poništava Boga.

Zato je i danas Kierkegaard više nego aktualan, mislilac koji vodi čovjeka onkraj njega samoga, ali ne u nakazu nadčovjeka, nego u zajedništvo s Bogočovjekom, gdje čovjek može istodobno biti iznad sebe, u Bogu, opet u sebi, kao čovjek.⁸⁹ Ne treba čuditi da protestantska i katolička teologija na početku 20. stoljeća svoju svježinu i snagu duguje u mnogo čemu upravo velikom Dancu, da je upravo on potaknuo obnovu teologije, ali i donio odlučujuć zaokret u životima ondašnjih mladih teologa. Stoga bi teologija na početku 21. stoljeća mogla ponovno u misli toga velikog Danca pronaći nadahnuće, svježinu i snagu za promišljanje vjere.

⁸⁹ Više o tomu vidi I. RAGUŽ, Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista? Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, u: *Obnovljeni život* 63(2008.)4, str. 417.-442.

NOTES ON CHRISTIANITY IN THE DIARIES OF SØREN KIERKEGAARD

Ivica Raguž*

Summary

The article reflects on Søren Kierkegaard's notes on Christianity that are found in his Diaries. In the first part, we are presented with Kierkegaard's understanding of Christianity which we call existential. The existentially understood Christianity for the Danish thinker implies a strong criticism of the modern spirit, as well as of Christianity that has identified with that modern spirit. Existential Christianity represents a double, »radical cure« for a modern man and a modern Christian: obedience and simplicity. The second part reflects on Kierkegaard's critique of Protestantism, and the third part discusses some determinants of S. Kierkegaard's thought form, which we have called a living thought. Particular attention is paid to the role of Regina Olsen, and the role of the feminine in general in Kierkegaard's, as well as any other theological thought.

Keywords: Søren Kierkegaard, Christianity, Protestantism, Regina Olsen, the Church, woman, faith.

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, ivica.raguz@os.t-com.hr