

UDK: 27-67-76

27:299.2

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: siječanj 2012.

Ivan ŠARČEVIĆ

Franjevačka teologija Sarajevo

Aleja Bosne Srebrene 111, BiH – 71000 Sarajevo

ivansarst@gmail.com

## DIJALOG S ATEISTIMA

### Sažetak

*Unutar procesa evangelizacije nezaobilazan je dijalog i suradnja s ateistima. U članku se razmatraju različiti tipovi ateizma kako su predstavljeni u koncilskoj konstituciji *Gaudium et spes*. Naglašava se manja otvorenost za dijalog današnjih kršćana, kao i novi tip ateizma koji nasilno ili prešutno isključuje svaki diskurs o Bogu i transcendentnom.*

*U drugom dijelu članka nastoji se utemeljiti dijalog kršćana s ateistima na temelju evanđelja. Isusov poziv i susret sa Zakejem model je za nove odnose vjernika s onima koji su distancirani, daleko od vjere u Boga, koji su iz raznih razloga ostali dosljedni svojem ateizmu. Mala apokalipsa iz Matejeva evanđelja može biti kriterij kako vjernici i nevjernici trebaju izgrađivati zajedničko društvo, bez bijega u onostranu utjehu i bez okrnjivanja društvene pravde. U Isusovoj bogonapuštenosti na križu mogu se susresti vjernički i nevjernički prosvjed zbog Božje odsutnosti uslijed neizmjernog zla i patnje u svijetu. Istodobno se u Isusovoj molitvi Bogu za opraštanje ljudima nudi posljednja i teistička i ateistička provjera ljudskosti, pitanje povjerenja u čovjeka. Evangelizacija, povratak Isusovu evanđelju, traženje je odgovora na suvremenu krizu vjere u Boga, na ateizam u užem smislu, ali i na krizu povjerenja u čovjeka – jednih zbog teizma, drugih zbog ateizma.*

**Ključne riječi:** *evangelizacija, tipovi ateizma, Gaudium et spes, Zakej, pravda, susret, dijalog, suradnja, Božja odsutnost, protest, povjerenje u čovjeka.*

### Uvod

U svijetu se povećava broj ateista.<sup>1</sup> Njihova najveća prisutnost je u europskim zemljama, koje su, povijesno i kulturološki, određene kršćanstvom. I u zemljama u kojima je ateizam bio državna ideologija,

---

<sup>1</sup> U pedeset zapadnih zemlja broj ateista se kreće između 505 i 749 milijuna. Usp. Solange LEFEBVRE, „Javna teologija različitosti“, *Concilium* 4 (2010.), 92.

socijalističkim i komunističkim, i nakon propasti tih režima, usporedo s oživljavanjem pa i bujanjem tradicionalne i novih religioznosti, usprkos i neskrivenoj društvenoj podršci religiji i religijskim institucijama od strane novih vlasti, pojavljuju se različiti oblici staroga i novoga ateizma: „ateizma navike“, ravnodušnog ali i borbenog ateizma koji diskvalificira svaki religijski i religiozni diskurs te nastoji „očistiti“ svijet od pitanja o transcenciji.

Na Drugom vatikanskom koncilu, uz druge „znakove vremena“, ateizam se označava već uobičajenim fenomenom i jednom od „najozbiljnijih činjenica ovoga vremena“.<sup>2</sup> Od vjernika se traži da preispituju uzroke ateizma, da ateiste uvažavaju, vode s njima dijalog i surađuju na izgradnji zajedničkoga svijeta. S nadahnućem Koncila, u pokoncilskom vremenu, u Katoličkoj crkvi se govori o nužnosti evangelizacije, *nove evangelizacije*, što je i tema ovoga rada. Opravdano je stoga unutar procesa evangelizacije – *povratka evanđelju*, osvrnuti se na složeni fenomen suvremenog ateizma i ukazati na neka područja u kojima bi mogli dijalogizirati i surađivati kršćani i ateisti. Prije toga nekoliko napomena o značenju i opsegu pojma evangelizacije.

### 1. Evangelizacija: odakle i zašto?

Pojam evangelizacije ustalio se više u dokumentima Katoličke crkve nego u teologiji. Tipični je europsko-crkveni pojam. Naime, kontekstno izvorište ovoga pojma nalazi se u Francuskoj, u zemlji koju više od dva stoljeća karakterizira, s jedne strane, laicizam (sekularizam) i, s druge strane, jedna od društveno najangažiranijih teologija i zauzeto laičko kršćanstvo unutar dekristijaniziranog društva. Upravo je francuska tzv. „nova teologija“, od pedesetih godina 20. stoljeća, uvažavajući kontekst, počela govoriti o *evangelizaciji* francuskog i uopće europskog sekulariziranog društva. Tim zagovaranjem povratka evanđelju dala je i važan doprinos u raspravama i dokumentima Drugog vatikanskog koncila.

Pojam evangelizacije ulazi u dokumente crkvenoga učiteljstva počevši posebno od enciklike Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975.).<sup>3</sup> Ta je enciklika, naglašavajući svoju temeljnu temu, problem – lom između evanđelja i suvremene kulture – uvela ovaj termin kao zbirni operativ-

<sup>2</sup> GS (= *Gaudium et spes*) 19. „Drukčije negoli u prijašnjim vremenima, nijekanje Boga ili religije ili pak odvajanje od njih nisu više ništa neobično niti pojedinačno“ (GS 7). Citiramo prema: DOKUMENTI – *Drugi vatikanski koncil*, VII. popravljeno i dopunjeno izdanje (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.).

<sup>3</sup> PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi*, Dokumenti 50 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1976.). U daljnjem tekstu: EN.

ni pojam za kršćansko naviještanje i crkveno (pastoralno) djelovanje u suvremenom svijetu (osobiti naglasci su na propovijedanju, katehizaciji i masmedijima).

Termin evangelizacija je složen termin. Prevladat će u većini dva značenja. Jednom će se odnositi na širenje evanđelja onima koji se nisu susreli ili su tek čuli za evanđelje i Isusa Krista (usp. EN 17). U tom smislu ovaj termin odgovara klasičnom pojmu misija. Zato će se nekada nazivati i *prvom* evangelizacijom. U drugom značenju, a što je i stvarni humus iz kojega niče ovaj pojam, evangelizacija se odnosi na kršćansko, crkveno-pastoralno djelovanje u sekulariziranom društvu i sve više raskršćanjenoj Europi pa će se govoriti o *drugoj* evangelizaciji, reevangelizaciji ili, kako se u novije vrijeme govori, *novoj* evangelizaciji. Unutar tog drugog značenja, iako tek rubno, evangelizacija se odnosi i na *poziv* da se sami kršćani i Katolička crkva vrate evanđelju, da se *autoevangeliziraju*.

U današnjem pluralnom kontekstu, a bosansko-hercegovački kontekst je egzemplaran u tom smislu, upotreba riječi evangelizacija nije bez semantičkog opterećenja. U najmanju ruku zahtijeva diferenciranije pojašnjenje, jer nekršćane i nekatolike, vjernike drugih vjera, te posebno ateiste, govor o evangelizaciji asocira na katoličko misioniranje, prozelitizam i nekritičko prisvajanje. Zato i vežu pojam evangelizacije s nasiljem opterećenim pokrštavanjem i europskim imperijalizmom, ekonomskom i kulturnom kolonizacijom neeuropskih i „nekršćanskih“ zemalja.

Doduše, i neki današnji, prema svijetu defenzivni, prema drugim svjetonazorima i vjerama getoizirani ili neprijateljski (fundamentalistički) nastrojeni katolici učitavaju u termin evangelizacije apolutistički stav vlastite ispravnosti, sveznanja i borbena-nedijaloški „citiraju“ Isusovo evanđelje.<sup>4</sup> Oni u njemu, slično islamskim radikalistima s islamizacijom društva, vide antipolitičnu mogućnost da religijom zamijene politiku, jer ova nije uspjela osigurati mir i blagostanje. Zbog toga bi termin evangelizacije valjalo vratiti u njegovo izvorište po

<sup>4</sup> U kontekstu govora o ateističkom sekularizmu, enciklika *Evangeli nuntiandi* ne govori izričito o ovakvu razumijevanju evangelizacije, iako ga implicitno uzima u obzir u drugoj skupini ljudi, „nepraktikantima“, koji su religiozno oholi i opiru se evangelizaciji: „[...] ateisti i oni što ne vjeruju, s jedne strane, te nepraktikanti, s druge strane, pružaju evangelizaciji znatne otpore. U slučaju prvih nailazimo na otpor stanovitog odbijanja, na nesposobnost da se shvati novi poredak stvari, novo doživljavanje svijeta, života i povijesti, što je zaista nemoguće ako se ne pođe od Božje Posvemašnjosti. Drugi opet pružaju otpor svojom nepokretnošću, i pomalo neprijateljskim stavom čovjeka koji se osjeća domaći, koji misli da znade sve, da je sve iskušao i više u to ne vjeruje“ (EN 56).

kojem evangelizacija za kršćane podrazumijeva poštovanje dvaju zahtjeva, dviju vjernosti: vjernost Isusu Kristu, Njegovoj poruci, vjernost evanđelju i, s druge strane, vjernost čovjeku, suvremenom, konkretnom čovjeku i njegovu svijetu.<sup>5</sup> Prva vjernost bi značila da se kršćani i Crkva trebaju vraćati evanđelju, pa bi evangelizacija podrazumijevala vrednovanje vlastitih riječi i djela u svjetlu Isusovih riječi i Njegove prakse. A u drugom zahtjevu ili drugoj vjernosti to bi značilo poštovanje autonomije svijeta i suvremenoga čovjeka, učenje od njih, dijalog s njima, kako je to tražio Drugi vatikanski koncil, osobito u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (*Gaudium et spes*). Dijalog s ateistima je, dakle, zahtjev koji pred kršćane postavlja vjernost Isusu evanđelju i vjernost suvremenom čovjeku.

## 2. Ateizam: od osude do uvažavanja

Prihvaćajući činjenicu da je u našem svijetu ateizam jedan od najvećih „znakova vremena“, pred suvremenim kršćanima neotklonjiv je zahtjev za dijalog s ateistima. Za dijalog koji ne proizlazi iz izvanjskih razloga, nego iz zahtjeva same vjere u Boga, iz evanđelja, kao i iz nužnosti racionalnoga obrazlaganja vlastite vjere. Ne može se, međutim, ne vidjeti činjenica da se mnogi kršćani, u pogledu na ateizam i ateiste, gotovo posve vraćaju u pretkoncilsko vrijeme, u ofenzivni mentalitet, u nekim momentima i radikalnije od postavki Prvog vatikanskog koncila i „antimodernističke zakletve“. Mnogi kršćani ignoriraju postojanje ateizma ili omalovažavaju ateiste kao manje vrijedne. Neki pak preuzetno smatraju da se postojanje Boga može umno „dokazati“, a neki misle da fideističkim, duhovnjačkim parolama odmah dokazuju Božje postojanje. Prvi vatikanski koncil, iako u obranaškom i restauracijskom stavu prema modernim idejama, osudio je i racionalistički i fideistički pristup pitanju Božje egzistencije. Unutar dogmatske konstitucije o katoličkoj vjeri *Dei Filius*, od 24. travnja 1870., među *errores saeculi* (materijalizam, deizam, panteizam, fideizam, tradicionalizam) ateizam je implicitno uključio u *apsolutni racionalizam*.

Nasuprot radikalnom racionalizmu i slijepom fideizmu, Prvi vatikanski koncil je zaključio da se Boga može spoznati (ne dokazati!) prirodnim svjetlom ljudskoga uma.<sup>6</sup> Međutim, koncilski teolozi, Papa i biskupi, razumijevajući Crkvu jednom vrstom „utvrde“ protiv

<sup>5</sup> „Ta vjernost poruci, koje smo službenici, i vjernost osobama, kojima poruku moramo prenijeti netaknutu i živu, središnja je os čitave evangelizacije“ (EN 4).

<sup>6</sup> Usp. DH 3004 i 3026. (DH = Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* [Đakovo: UPT, 2002.] )

suvremenih zabluda, ne analiziraju različite tipove ateizma, nego ga paušalno i apriori osuđuju. Nevjera je za koncilske oce nedopušteno ignorantsko držanje prema Crkvi, nijekanje Boga, odnosno skrivljena i hotimična zabluda.

Koncilskom stavu će se pridružiti i dekret pape Pija XI. protiv komunizma, *Divini Redemptoris* (1937.). Uslijed apokaliptičke borbe protiv vjernika u komunističkim zemljama, prije svega u staljinističkom Sovjetskom Savezu, Papa će u ovom dekretu izjednačiti borbu protiv nevjernika s borbom protiv komunizma (boljševički i bezbožni komunizam će nazvati i „sotonskim bičem“).<sup>7</sup> Ovaj antagonizam između katolika i „komunizma“, s manjim ili većim oscilacijama, traje do danas i kada su komunistički režimi propali u istočnoj Europi. Još nema sustavnijeg istraživanja niti teološkoga razlikovanja između nacizma (nacionalizma) i komunizma.<sup>8</sup>

Drugi vatikanski koncil će učiniti korjenitu promjenu. U svojoj jedinstvenoj i za Katoličku crkvu iznimno radikalnoj novosti – a ona se odnosi na ostavljanje osuda i neprijateljstava i na nastojanje da se

<sup>7</sup> Nisu s dostatnom pažnjom, niti od emocija lišenom akribijom, u našoj suvremenoj katoličkoj povijesti teološki analizirane dvije enciklike pape Pija XI. ni u tom smislu teološke razlike između nacizma i komunizma: *Mit brennender Sorge*, 1937. – enciklika protiv nacizma, antisemitizma („kršćani su Abrahamovo duhovno potomstvo“), novopoganstva i panteističke smetenosti u srcu kršćanstva (enciklika je prokrijumčarena u Njemačku i čitana na Cvjetnicu po svim crkvama), te *Divini Redemptoris*, 1937. – enciklika protiv komunističkog bezboštva, lažnog ideala pravednosti i jednakosti, lažnog misticizma boljševičkog komunizma, „sotonskoga biča“ koji odbacuje „svaki svet i duhovan karakter ljudskog života“. PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Vjera i kultura. Antologija tekstova papinskoga učiteljstva od Lava XIII. do Ivana Pavla II.* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.), 210, br. 408.

<sup>8</sup> Upravo u kontekstu govora o dvjema, u prijašnjoj bilješci spomenutim enciklikama, Mardešić smatra da je „nacistička ideologija bila duboko i neozdravljivo zla i bolesna u sebi. Jer, njezina je rasna podloga poništavala kršćansku sržnu istinu o ljudima kao djeci Božjoj. Zato je u teološkom smislu nacistička ideologija bila nekršćanskija od komunističke, makar se to nekima činilo drukčije. Prva je ideologija, naime, nijekala sâmu mogućnost spasenja svih ljudi, dok je zlo druge barem ublažavala težnja za društvenom pravdom. Razumije se da je ta težnja u najvećem broju išla preko društvene nepravde. Druga je pak stvar što je komunizam više ugrožavao Crkvu kao ustanovu nego nacizam koji je više ugrožavao čovjeka kao Božje stvorenje. Moglo bi se čak ustvrditi da je komunizam napadao vjernika, a nacizam čovjeka. Odatle paradoksalna poruka: više se brani vjernike i Crkvu kad se brani čovjeka, nego kad se samo progon vjernika i Crkve uzima za povredu čovjeka“. Jakov JUKIĆ [Željko MARDEŠIĆ], *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), 452.

odgovori zahtjevima vremena – Koncil poziva na dijalog sa suvremenim svijetom i u njemu s ateistima. Pri tome diferencirano progovara o različitim tipovima ateizma, jer „ateizam valja ubrojiti među najozbiljnije činjenice ovoga vremena te ga podvrgnuti brižljivijem ispitivanju“ (GS 19). Koncil će napraviti „iskorak od anateme k dijalogu“, neće ateizam svesti na „puki hir ni zlonamjernost“,<sup>9</sup> nego će progovoriti i danas nenadmašno samokritično, tvrdeći između ostaloga: „Ateizam, naime, promatran u cjelini, nije nešto izvorno, nego on prije nastaje iz različitih uzroka, među koje se također ubraja kritička reakcija protiv religijâ, i to u nekim krajevima napose protiv kršćanske religije. Stoga u nastanku tog ateizma ne mali udio mogu imati vjernici, jer treba reći da oni zanemarivanjem vjerskoga odgoja ili pogrešnim izlaganjem nauka, ili također nedostatcima svojega religioznog, čudorednog i društvenog života pravo lice Boga i religije prije zakrivaju negoli otkrivaju“ (GS 19).

U ovim koncilskim riječima očituje se da jedna od oznaka suvremenog ateizma nije neizostavno izravna negacija Boga, nego više negacija religije koja se pervertirala u svoju suprotnost jer prekriva Božje lice. Ovom stavu je blizak i *militantni ateizam* koji je svoj vrhunac imao u staljinizmu, totalitarnom bezbožnom uređenju ljudskog društva bez religije, jer su religije, tako su smatrali staljinistički a i neki današnji ateisti, ne samo uzrokovale sukobe i ratove nego su po sebi negativne, „neljudske“. Pri tome prešućuju nebrojena zla koja su počinili ateisti i u ime nijekanja Boga, odnosno u ime ateističke ideologije koja religiju smatra(la) najvećom štetom za čovjeka i društvo. No, cilj ovoga razmišljanja nije prvotno kritika ateizma, na nju se ukazuje i u bilješkama, nije ni uspostavljanje etičke ekvidistancije između nebrojenih povijesnih zala (logora i genocida) počinjenih od strane vjernika ili strane nevjernika zloupotrebavanjem religije ili njezinim poništavanjem, nego dijalog i suradnja vjernika kršćana i ateista. Najprije, pogledajmo kratko što Drugi vatikanski koncil kaže o nekim oblicima i korijenima ateizma.

### 3. Tipovi ateizma prema *Gaudium et spes*

Koncil konstatira da neki „nikako ne uviđaju [...] najdublju i životnu povezanost s Bogom ili je pak izričito odbacuju“, a zatim govori da ateizam nije jednoznačan fenomen, nego su u njemu zastupljene različite pojave. Ovdje ćemo navesti tipove ateizma, njihove uzroke i

<sup>9</sup> Andres TORRES QUEIRUGA, „Ateizam i kršćanska predodžba o Bogu“, *Concilium* 4 (2010.), 51.

oblike, kako ih načelno navodi *Gaudium et spes* u br. 19, i na njih ćemo se ukratko osvrnuti.

1. *Gaudium et spes* na prvom mjestu ateistima označuje one koji „izričito nijeću Boga“. Iz kratkoće ove tvrdnje i nepojašnjavanja o kojim se ljudima konkretno radi, mogli bismo zaključiti da je riječ o onim ateistima koji odbijaju svaki razgovor u kojem bi kao moguća tema mogla biti Bog. Oni mogu zastupati militantni, vulgarni i netolerantni ateizam, neku vrstu ateističkoga „mračnjaštva“ koje nasilno „zabranjuje“ svaki spomen Boga. Povijest, naša bliska povijest, upravo poznaje nasilje nad jezikom i nad mišljenjem, prepuna je „zabranjenih“ tema, a i teme Bog, uslijed čega se odbacuje i svaki dijalog i suradnja s vjernicima. „Izričito“ nijekanje Boga može se, također, odnositi i na šutljive, indiferentne, u načelu tolerantne ateiste koji su otvoreni za dijalog i suradnju s vjernicima samo ako predmet dijaloga nije Bog. No, općenitost koncilske tvrdnje može upućivati i na to da ona pretpostavlja različite vrste izričitog nijekanja Boga, o čemu se govori u nastavku.

2. Drugu skupinu sačinjavali bi oni koji „misle da čovjek o njemu [o Bogu] ne može ništa tvrditi“. Iako se izričito ne kaže, ova tvrdnja može podrazumijevati stav „prvoga“ Wittgensteina i lingvističkog pozitivizma da o onome o čemu se ne može govoriti, treba (mora) šutjeti.<sup>10</sup> Može, također, ukazivati i na relativno rasprostranjen stav po kojem se svaki govor o transcendenciji reducira na tobožnju nemogućnost ljudske spoznaje i jezika da *oriječi* Boga, a u stvarnosti to može biti puki bijeg u prazninu (ili aktivizam), (ne)misaoni prečac u kojem se uzvišenim imenom „tajna“ (*reductio in mysterium*) pokriva intelektualna i uopće duhovna lijenost.

3. Treću skupinu ateista sačinjavali bi oni koji „pitanje o Bogu podvrgavaju takvoj metodi ispitivanja da se čini kako ono nema smisla“. Koncil ovdje navodi pozitivne znanosti koje svojim metodama izlaze iz svojega područja i relativiziraju ili nijeću mogućnost apsolutne istine. To bi se i u naše vrijeme odnosilo na „scijentistički naturalizam“ i neke

<sup>10</sup> Riječ je o „semantičkom pozitivizmu“ ili „semantičkom ateizmu“, što ne znači ateizam koji izravno nijeće Boga, niti agnosticizam koji ne nalazi rješenja za taj problem, nego o jednoj vrsti ravnodušnosti koja ne vidi smislenost da se uopće postavi pitanje postojanja Boga ili mističnog. „Prvi“ Wittgenstein ili Wittgenstein *Tractatusa* smatra: „Sve što se može uopće kazati, može se jasno kazati; a o onome o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“ Wittgenstein ne nijeće postojanje mističnoga niti da je „transcendentno po sebi besmisleno, nego pokušaj da se o transcendentnom uopće govori“. Dosljednom šutnjom o neizrecivom nestat će i pitanje o njemu. Usp. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* [Werksausgabe] (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.), 7, 6.432, 6.45, 6.52.

druge ateističke postavke koje proizlaze iz prirodoznanstvenih metoda istraživanja.<sup>11</sup>

4. Ateizam je za neke, nastavlja *Gaudium et spes*, posljedica (totalnog) humanizma. Oni „toliko uzvisuju čovjeka da vjera u Boga takoreći gubi svoju snagu“, više *afirmiraju* čovjeka nego što *niječu* Boga. Ovaj bi ateizam proizlazio iz stava da je religija štetna za čovjeka, Bog je čovjekov protivnik, „orobljivač“ njegove sreće i neprijatelj. Ovom ateizmu je blizak i suvremeni sekularizam koji treba razlikovati od sekularizacije.<sup>12</sup> Novovjekni ateizam kao humanizam svoje glavne zastupnike ima u Feuerbachu (religija je čovjekova projekcija), Marxu (religija je opijum potlačenoga naroda) i Freudu (religija je iluzija).<sup>13</sup>

5. U sljedeću skupinu ateista pribrajaju se oni koji odbacuju *lik* Boga, iskrivljenu sliku Boga, koja nije istoznačna s Bogom evanđelja. Ne tumači se gdje su konkretni korijeni ovoga nijekanja Boga. Ne isključuje se mogućnost što se i na drugom mjestu kaže da i vjernici, kršćani mogu „zakrivati pravo lice Boga“. Ateist ne niječe Boga, kao što ga ni vjernik ne može „zaposjesti“, nego niječe jedan diskurs (sliku) o Bogu koji smatra da je protiv čovjeka, koji može biti idolopoklonstvo. Iz posredovanja krive slike Boga, ovakav „ateizam reakcije“ može biti antiteizam ili antiklerikalizam prije nego ateizam. Ako se Boga zatvori u ljudske uredbe, magiju, sentimentalizam, liturgizam, skripturali-

---

11 O suvremenom scijentističkom (Richard Dawkins, Daniel Danetts i dr.), kulturnoteorijskom (Sam Harris, Christopher Hitchens, i dr.), *novom* ateizmu te postavkama konstitucije *Gaudium et spes*, usp. Gregor Maria HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation* (Kevelaer: Topos plus, 2009.).

Posebno je vrijedno djelo u kojem „kršćanski neomarksist“ Eagleton kritizira suvremeni arogantni pseudoznanstveni ateizam R. Dawkinsa i Ch. Hitchensa pod zajedničkim ironičnim imenom „Ditchkins“: Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija. Refleksije o raspravi o Bogu* (Zagreb: Ljevak, 2010.). Svoju kritiku ovaj autor bazira na pretpostavci *slobode* koja dolazi iz Novoga zavjeta i kršćanstva i prihvaćanja svijeta kao *dara*.

12 *Evangelii nuntiandi* u kontekstu razlikovanja sekularizacije i sekularizma govori o današnjem ne toliko metafizičkom koliko antropocentričnom i još više pragmatičnom i borbenom ateizmu, o ateističkom sekularizmu koji je u svojem humanizmu „usmjeren tako nehumano“. Sekularizam je „poimanje svijeta prema kojem se svijet tumači sam sobom i nema potrebe da pribjegava Bogu. Bog tako postaje suvišan i samo smeta. Takav sekularizam, da bi priznao čovjekovu moć, na kraju napušta Boga i, štoviše, počinje ga nijekati“ (EN 55).

13 Jedna od najboljih filozofsko-teoloških rasprava o novovjekim ateizmima je svakako knjiga Hansa KÜNGA, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje Boga u novome vijeku* (Rijeka: Ex libris, 2006.). Važno djelo o ovom pitanju je i knjiga napisana 1978.: Henri DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma* (Rijeka: Ex libris, 2007.).

zam ili moralizam, ako se naviješta Boga koji je socijalno neosjetljiv<sup>14</sup>, iskrivljuje se slika Božja, pa ateisti više nego što niječu Boga, niječu ljudski posredovane slike o njemu.<sup>15</sup> (U ovu skupinu pripadao bi djelom i suvremeni nihilizam koji svoje glavno uporište ima u Nietzscheovu nijekanju Boga kršćanske moralnosti.)

6. Sljedećem tipu ateizma pripadaju oni koji uopće „ne načinju“ pitanje o Bogu i „uopće nisu iskusili religiozni nemir, pa i ne vide čemu bi još vodili brigu o religiji“. Vežući se uz koncilski izričaj, mogli bismo taj tip ateizma nazvati *indiferentnošću* za pitanje Boga ali i za transcendentno. Takva ravnodušnost može imati različite razloge. Može proizlaziti iz totalne „zatvorenosti“ u imanentno<sup>16</sup>, ali i iz prevarenih nada i neispunjenih očekivanja, i onih religioznih. Može se ugnijezditi i unutar same religije. Teolog Metz bi kazao da danas nije riječ o krizi religije nego o „krizi Boga“ koju nije lagano dijagnosticirati. Nije riječ o „velikim ateizmima“, nego je „bitka za transcendenciju“ prevladana i onostranost utrnula.<sup>17</sup>

14 „Najvažniji razlog tog ateizma reakcije možda se nalazi u egzistencijalnoj zapuštenosti i osami u kojoj je Crkva ostavila proleterske mase 19. stoljeća. Te mase kao siročad obratile su se ‘adoptivnom ocu’: antiklerikalnom socijalizmu“. VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*. Dokumenti 80 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.), 26.

15 O antiteizmu u bivšoj državi kao i „antikomunističkom revizionizmu“ danas, usp. Jadranka BRNČIĆ, „Ateizam i religija u postsocijalizmu: hrvatski slučaj“, *Concilium* 4 (2010.), 150.

16 Eagleton smatra: „Napredni kapitalistički sustav je inherentno ateistički. Bezbožan je u svojoj konkretnoj materijalnoj praksi, kao i u vrijednostima i vjerovanjima koja su mu implicitna, ma koliko pojedini njeni pobornici pobožno dokazivali suprotno. Kao takav, on je ateistički na sve pogrešne načine, dok su Marx i Nietzsche ateisti na uglavnom ispravan način. Nije vjerojatno da će društvo pakiranog ispunjenja, upravljane želje, menadžerske politike i konzumerističke ekonomije doprijeti do te dubine na kojoj bi se teološka pitanja uopće mogla propisno postaviti, baš kao što odbacuje politička i moralna pitanja koja u sebi imaju bilo kakve dubine. Koji bi, pobogu, bio smisao Boga u takvom uređenju, osim kao ideološke legitimacije, duhovne nostalgije ili sredstva osobnog ispetljavanja iz svijeta lišenog vrijednosti?“ Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 46-47.

17 „Proživljavamo neku vrstu krize Boga u religioznom ruhu, doba religije bez Boga. Geslo našeg doba moglo bi glasiti ‘Religija – da; Bog – ne’; to ‘Ne’ opet ne misli se kategorički, u smislu velikih ateizama. Njih više nema. Kao da je ‘bitka za transcendenciju’ prevladana i onostranost konačno utrnula: šezdesetih godina, borbeno se odlagala u budućnost, a sad, terapijski, u psihu. Bog nam tako danas opet može, nemarno ili opušteno, stalno biti na jeziku, a da se zapravo ne misli na Nj: kao slobodnolebdeća metafora salonskog čavrljanja, psihoanalitičkog kauča, estetičkog diskursa ili čega već.“ Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, Johann Baptist METZ (ur.), *Krajolik od krikova. O dramatičnim teodicejskim pitanjima* (Rijeka: Ex libris, 2011.), 86-87.

7. Sedmu skupinu ateista *Gaudium et spes* razvrstava u dvije podskupine; obje povezuje nemirenje i protest protiv Boga i religije. U prvu podskupinu spadaju oni za koje mnogi autori, a među njima i teolozi (npr. Rahner, Metz, Moltmann), smatraju da su jedini stvarni i opravdani ateisti. Njihov ateizam ima svoj razlog, svoju „stijenu“ (G. Büchner),<sup>18</sup> u postojanju neobjašnjivog enormnog zla u svijetu, u ne-skrivljenim prirodnim katastrofama, neizlječivim bolestima i naglim smrtima djece i mladih, u neizmjernom stradanju nedužnih u ratovima, holokaustu i genocidima.<sup>19</sup>

U drugu podskupinu ovih ateista koncilski dokument svrstava one koji se protive što se „apsolutno dobro neopravdano pridaje [pripisuje] ljudskim dobrima, tako da ono onda zauzima Božje mjesto“. Apsolutizacija zemaljskih dobara – možemo konkretizirati – događa se kada neka ljudska zbilja, neko zemaljsko dobro uzurpira Božje mjesto, kada, biblijski kazano, postane idol: država, nacija, tlo, krv, rasa, religija, klasa, vođa, sport ..., pa i uzvišeni pojmovi kao što su ljubav, sloboda, ljudska prava ...

8. U posljednji korijen i oblik ateizma Koncil navodi da naša civilizacija (a nju označuju obiteljske, kulturne, nacionalne, društveno-političke uvjetovanosti i okolnosti) „ne iz sebe same“ nego „u onoj mjeri u kojoj je upletena u zemaljske stvari“ može zapriječiti pristup Bogu. Ova formulacija dopušta zaključak da naša civilizacija nije po sebi ateistična, nego da materijalizam ili odgoj i druge okolnosti mogu jednostavno biti zaprekom da si čovjek ikada postavlja pitanje Boga. Često je to tzv. „ateizam navike“.

Iako na mjestima uopćen, koncilski tekst o ateizmu je prilično izdiferenciran i u svojim je načelima za kršćane mjerodavno usmjerujući. Očituje otvorenost, teološko poštenje i samokritičnost koncilskih teologa. Iako ateizam smatra „svojevoljnim“ „udaljavanjem od Boga“, „izbjegavanjem religioznih pitanja“ koji nisu bez vlastite krivnje ateista, koncilski tekst ne osuđuje ateiste jer postojanje ateizma *nije bez odgovornosti samih vjernika* (GS 19). Koncil ne osuđuje, nego inzistira da je Bog korijen i temelj humanosti i na temelju toga kršćani trebaju voditi dijalog s ateistima. Nigdje ne govori da su ateisti sa svojega ateizma manje moralni od vjernika, kako se to može čuti od nekih re-

---

<sup>18</sup> Zanimljiva rasprava o teodicejskom pitanju, o pitanju nezaslužene patnje i Boga, kod trojice književnika: G. Büchnera, F. M. Dostojevskog i Alebrta Camusa, usp. Gerd NEUHAUS, „Teodiceja – slom ili udar vjere? Pristup uz odabrane književne primjere“, Johann Baptist METZ (ur.), *Krajolik od krikova*, 11-52.

<sup>19</sup> Vrlo pregledna studija o klasičnoj i suvremenoj teodiceji jest knjiga Hansa KESSLERA, *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott* (Kevelaer: Topos plus, 2007.).

ligijskih službenika.<sup>20</sup> Štoviše, iako se izričito kaže da Crkva odbacuje „pogubne nauke i postupke koji proturječe razumu i zajedničkom ljudskom iskustvu“, tvrdi se da Crkva „svejednako nastoji u duhu ateista uočiti skrivene razloge nijekanja Boga“ (GS 20).

„U duhu ateista“, znači da Crkva prihvaća izazov ateizma, da ateiste uvažava i da ih želi razumjeti iz njih samih. Za to je nužan odgovoran pristup vjernika i ispitivanje razloga ateizma prema zahtjevnoj evanđeoskoj zapovijedi ljubavi prema svim ljudima<sup>21</sup> te da se nigdje ne ponižava čovjeka. Nema isključivanja, neprijateljstva, mržnje, nema omalovažavanja, nego se bezuvjetno nalaže i nedvosmisleno upućuje prema dijalogu i zajedničkom radu na izgradnji „ovozemaljskoga grada“.

*Gaudium et spes* posve jasno poriče nekoliko stavova koji su implicitni nekim ateističkim postavkama, a koji često proizlaze i iz neautentičnog svjedočenja vjernika. Naime, otklanja dvije dualističke postavke, dva neprijateljstva koja mogu biti svojstvena i vjernicima i nevjernicima: jednom između Boga i čovjeka – „priznavanje Boga ne protivi se čovjekovu dostojanstvu“, drugi put između nebeskoga i zemaljskoga grada – „eshatološka nada ne umanjuje važnost zemaljskih zadaća“ nego je „podupire“ (GS 21).

Isti dokument naglašava vjerničku samosvijest same Crkve kako i uz vjeru u Boga „zagonetka [...] života i smrti, krivnje i boli ostaju bez rješenja“, što uzrokuje da mnogi „ljudi nerijetko padaju u očaj“. Štoviše, svaki čovjek ostaje „neriješeno i nerazgovijetno opaženo pitanje“. Dokument kaže da na pitanje konačnog smisla života „potpuno i posve sigurno“ odgovara „jedino Bog“, ali pri tome taj Bog „poziva čovjeka na dublje razmišljanje i na poniznije traženje“ (GS 21). Nevjerojatan jezik skromnosti i razumijevanja, jezik kojemu je strana religiozna oholost sveznanja, trijumfalizam neutemeljenog optimizma, ali strana mu je i apatija, beznađe i fatalizam, jezik je to koji poziva na razmišljanje i još poniznije traženje.

U nastavku dokument iznosi da se ateizmu odgovara ne u sukobu s njim, nego, s pravom možemo zaključiti, ateizam može i treba biti pozitivni izazov za obnovu i samopročišćenje<sup>22</sup> vjere i Crkve, za

<sup>20</sup> „U svojim javnim govorima biskupi i svećenici uporno duhovnost vežu isključivo uz religioznost, a izjednačuju ateizam i nemoralnost, nereligioznost i bezboštvo.“ Jadranka BRNČIĆ, „Ateizam i religija u postsocijalizmu: hrvatski slučaj“, 154.

<sup>21</sup> Jasno se kaže: „Svjesna [Crkva] težine pitanja koje ateizam izaziva i vođena ljubavlju prema svim ljudima, ona drži da ih valja podvrgnuti ozbiljnom i dubljem ispitivanju“ (GS 20).

<sup>22</sup> Usp., Maria Clara LUCCHETTI BINGEMER, „Kršćanstvo: religija?“, *Concilium* 4 (2010.), 74.

svjedočenje Boga i Isusa Krista kroz zrelu vjeru koja prožima sav život vjernikâ, i onaj profani (bez licemjerja), pa ih potiče na pravednost i ljubav osobito prema bližnjima u oskudici (socijalna pravda i solidarnost). Solidarnost i bratska ljubav među vjernicima, utemeljivanje života na evanđelju, znak je jedinstva vjernika i „najviše pridonosi“ očitovanju Božje prisutnosti u svijetu (GS 21).

Iako Crkva „potpuno odbacuje ateizam“, Koncil ipak inzistira „da svi ljudi – oni koji vjeruju i oni koji ne vjeruju – moraju pridonositi ispravnoj izgradnji ovoga svijeta u kojem zajedno žive“, a što se „ne može dogoditi bez iskrenog i razboritog razgovora“. U jednom i jedinom zajedničkom svijetu, društvu teista i ateista, potrebno je međusobno uvažavanje i otvoreni dijalog, bez „diskriminacije između onih koji vjeruju i onih koji ne vjeruju“, i uz priznavanje „temeljnih prava ljudske osobe“, što znači slobodu i pravo na vjerovanje i nevjerovanje. „Crkva za vjernike“ – zaključuje se – „zahtijeva slobodu djelovanja da im na ovom svijetu bude dopušteno graditi Božji hram. Ateiste, pak, prijateljski poziva da otvorena srca promatraju Kristovo evanđelje“ (GS 21).

Na ovom mjestu korisno je podsjetiti i na dokument o evangelizaciji koji je 1986. izdalo Vijeće biskupskih konferencija Evrope: *Evan gelizirati „sekulariziranu“ Evropu*. Ovaj dokument, na tragu Drugog vatikanskoga koncila, izričito traži da se „evangelizacija Evrope mora sve više baviti odsutnošću Boga“.<sup>23</sup> Razlikuje četiri vrste suvremenoga ateizma: znanstveni, humanistički, ateizam reakcije i praktični ateizam.<sup>24</sup> Isti dokument smatra da se dijalog i suradnja kršćana i ateista može odvijati na zajedničkim vrednotama zapadnoga humanizma. Te vrednote, „kao baština evropskoga naslijeđa“, su sljedeće: „jedinственost osobe, njeno dostojanstvo, sloboda, jednakost sviju, osjećaj za demokraciju, poštivanje temeljnih ljudskih prava, socijalna pravda, solidarnost, znanost i napredak, i toliko drugih osobnih i kolektivnih vrednota. One su“ – nastavlja ovaj dokument – „ukorijenjene bez sumnje u srce čovječanstva i došle su do nas Evropljana posredstvom kršćanske vjere te pročišćene i obogaćene njom. To dakle nije ništa drugo nego laicizirane, naturalizirane i sekularizirane kršćanske vrednote. One danas postoje bez povezanosti i ukorijenjenosti u transcendentno.“<sup>25</sup>

---

23 VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evan gelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 24.

24 Usp., VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evan gelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 25-26.

25 Usp., VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evan gelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 47.

#### 4. Dijalog i suradnja kršćana i ateista na temelju evanđelja

Osvrt na ateizam u koncilskom dokumentu *Gaudium et spes* završava *prijateljskim* pozivom ateistima da budu otvoreni evanđelju. Taj poziv je danas urgentan. No, danas se postavlja pitanje mogu li suvremeni kršćani u Kristovu evanđelju naći otvorenost za one ateiste koji se nisu zatvorili dijalogu? Odnosno, ne čini li se da suvremeni kršćani više djeluju nekoncilski, kao bojovni politički katolici koji svoju Crkvu razumijevaju kao utvrdu u čije se zidine treba zatvoriti pred ateistima, ili kao instituciju - aparat kojem trebaju svi služiti i svi se obraćati? Kojim ljudima uopće današnja Crkva i kršćani *prijateljski* upućuju svoj poziv da budu „otvorena srca“ za evanđelje? Upućuju li taj poziv ateistima? Vrijedno bi bilo istražiti nije li, na primjer u nas, u prijašnjem sustavu, bilo više dijaloga s ateistima nego danas, ili je to i onda bilo više iz straha, koristi i političkih razloga nego radi svjedočenja evanđelja?<sup>26</sup>

U ovom kontekstu vrijedi postaviti pitanje kako je, primjerice, ako je uopće ikako, odjeknuo u cjelini Katoličke crkve, a onda i u našoj pokrajinskoj Crkvi u BiH, kritički govor pape Benedikta XVI. u Freiburgu (25. rujna 2011.) njemačkim biskupima i vjernicima. Na predlošku Isusove usporedbe iz Matejeva evanđelja o Božjem kraljevstvu, kroz ponašanje dvojice sinova koje Gospodar šalje u vinograd (u svijet), Papa je usporedio suvremene kršćane - katolike, osobito „religijske stručnjake“ – „rutinere“ i suvremene agnostike. „Prevedeno u jezik naše sadašnjosti ta bi riječ otprilike mogla glasiti ovako: agnostici, koje uznemirava pitanje Boga; ljudi, koji pate pod svojim grijesima i imaju čežnju za čistim srcem, bliže su Božjem kraljevstvu nego crkveni rutineri koji u Crkvi vide samo još aparat a da njihovo srce nije dotaknuto vjerom“;<sup>27</sup> zaključuje Benedikt XVI.

Vratimo se pozivu Koncila da Crkva treba pozivati ateiste na otvorenost evanđelju. Nije li tu sadržan suvremeni poziv na evangelizaciju vlastitoga svijeta i društva, a onda unutar njega i ateista. No, kako učiniti da taj poziv bude shvaćen stvarno *prijateljski*, uvažavajući drugu stranu, a ne kao omalovažavanje, ponižavanje ili kao osudu (autentične) ljudske slobode i prava i da se *ne vjeruje*, da se ne vjeruje ni u

---

<sup>26</sup> Usp. Jakov JUKIĆ [Željko MARDEŠIĆ], *Lica i maske svetoga*, 455-456. Ovaj autor konstatira kako danas gotovo uopće nema dijaloga s nevjernicima ni izvan ni unutar Crkve. Usp. *Rascjep u svetom* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.), 24-31.

<sup>27</sup> [http://press.catholica.va/news\\_services/bulletin/news/28069.php?index=28069&lang=it](http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/28069.php?index=28069&lang=it).

Boga ni u Krista, a onda ni u Katoličku crkvu, kao ni da taj poziv ne bude kamuflirano vrbovanje, prisvajanje ili prozelitizam? Možemo li dijalog s ateistima utemeljiti u Isusovu djelovanju, dakle u njegovoj evanđeoskoj poruci, nastojeći ostvariti dvostruku vjernost: evanđelju i suvremenim ateistima?

#### 4.1. Poziv, susret i slušanje ateista

Na pozadini Isusova evanđelja i duha Koncila uvjet svih uvjeta u dijalogu s ateistima jest prijateljski poziv i susret s njima. Ovdje se inspiriram sjajnom idejom češkog teologa Tomáša Halíka, koji je u vrijeme komunizma skrovito postao svećenikom (nije mu znala ni majka). On je god. 2007. napisao knjigu „Dalekima blizu“.<sup>28</sup> Radi se, između ostalog, i o iznimno vrijednom razmišljanju o ateistima u jednoj od najateističnijih europskih zemalja, Češkoj, ali i o ateizmu u tranzicijskim zemljama. Halík se čitava života susreće i druži s ljudima koji se poput novozavjetnoga Zakeja (Lk 19,1-10) nisu umiješali u mnoštvo koje hodi s Isusom, što iz razloga svoje „malenosti“, što zbog stida ili iz određenoga straha od mnoštva, što iz nekog drugoga razloga, primjerice obiteljskoga odgoja ili povijesno-društvene (nereligijske) uvjetovanosti, što zbog protivljenja licemjernim vjernicima. Oni su se „izdvojili“.

U Zakejevu postupku ne zna se točno koji je konačni razlog njegova distanciranja. Evanđelje govori da je bio malena rasta, a ima i mnogo evanđeoskih svjedočanstava da su carinici, kojima je pripadao nadcarinik Zakej, bili među najomraženijim ljudima kojih su se religiozni klonili da se ne bi „onečistili“, pa se on sam povukao iz „neprijateljskoga“ okružja. Neki tumači ove zgrade misle da je Zakej umakao na smokvu jer su se nasilni revolucionari (zeloti) znali umiješati u masu i vršiti „atentate“ na neprijatelje naroda i suradnike vlasti, a takvim su smatrali carinike. U svakom slučaju Isus je primijetio Zakeja, pozvao ga da napusti svoju izolaciju i da se druže. Zakej je odgovorio Isusovu pozivu, bilo iz puke znatiželje ili uslijed gladi i žeđi za elementarnim – za ljudskom blizinom, slušanjem i

---

<sup>28</sup> Koristim njemački prijevod koji knjigu naslovljava *Strpljivost s Bogom*: Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 32011.). (Ova je knjiga nagrađena kao najbolja teološka knjiga u Europi za godine 2009./2010.)

razgovorom.<sup>29</sup> Odlaze čak Zakejevoj kući i Isus na protivljenje „pravednih“ govori da je i Zakej Abrahamovo dijete i da je on upravo zato došao da „poziva“ takve – grešnike, te da se radi susreta i gozbe s njima trebaju svi radovati.

Zakej je slika mnogih naših suvremenika, samosvojnih pa i nepovjerljivih, dosljednih ateista, samotnika, distanciranih od Crkve. On nije novoobraćenik ni trijumfalist (nad bezbožnim komunizmom) koji je preko noći promijenio svoje (ateističko) uvjerenje da bi se tiskao oko Isusa (oko „oltara“). On nije ni lakovjerni religijski entuzijast, ni tradicionalist, ni rigidni, vulgarni ateist koji isključuje svaki poziv vjernika. U Zakeju možemo vidjeti sliku i onih naših suvremenika koji nisu zadovoljni odgovorima koje daje službena religijska institucija i njezini svećenici.<sup>30</sup>

Može se ići i dalje: u našem svijetu osjeća se nerijetko i praznina smisla ili nostalgija za smislom uslijed široko prisutne zakejske, „cariničke“ brige za ovaj svijet, uslijed bogatstva, konzumizma i materijalizma, uslijed „ateizma navike“. U svakom slučaju, na Zakejevu primjeru, ne možemo bez zadržke zaključivati o apsolutnoj zatvorenosti prema vjeri u Boga svih naših suvremenika ateista.<sup>31</sup>

Isus zamjećuje Zakeja, poziva ga, čak ide k njegovoj kući i daje se ugostiti od čovjeka s kojim susret, a kamoli gozba u kući, izaziva protivljenje „pravednih“. Evandelist ne govori da Isus Zakeja uvjetuje

---

29 Küng smatra da ateizam „nije uvijek do kraja reflektirana, pogotovu ne zla odluka čovjeka protiv Boga, nego često samo napola reflektirano sudioništvo u filozofskom, znanstvenom, kulturnom duhu vremena: prije iskliznuće negoli odustajanje od vjere, kadšto naravno i proces potiskivanja, sa svim negativnim posljedicama. On ne znači uvijek individualnu krivnju današnjeg čovjeka, nego u najmanju ruku i povijesnu krivnju čitavih naraštaja: prije historijsko potiskivanje negoli realnu krivnju.“ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 514.

30 Halík o čovjekovim pitanjima i religioznim odgovorima donosi zanimljivo zapažanje: „Jednom sam na zidu praškoga metroa vidio grafit 'Isus je odgovor', kojeg je netko našvrlljao dok je oduševljen evandeoskom skupštinom s velikim entuzijazmom bio na putu kući. Netko drugi je zgodno nadodao: 'Ali kako je glasilo pitanje?' Podsjeća me ovo na izričaj filozofa Erica Voegelina: najveći problem današnjih kršćana nije u tome što oni ne znaju ispravan odgovor, nego da su zaboravili ona pitanja koja su postavljena i na koja bi se odnosili ti odgovori“. Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott*, 25-26.

31 *Evangelii nuntiandi* ukazuje na današnji *sekularizam* koji radikalno isključuje pitanje Boga radi čovjeka, ali i tvrdi: „S druge strane, upravo je nevjerojatno da se u tom istom svijetu ne može poreći istinska otvorenost kršćanstvu i evanđeoskim vrednotama, ako ne drugačije ono u obliku osjećaja praznine i nekakve nostalgije. Ne pretjerujemo ako kažemo da se čuje snažno i potresno dozivanje da im se navijesti Evandjelje“ (EN 55).

obraćenjem, ne traži ni da ga slijedi, ali nije – prema ishodu susreta – sve završilo ni na dotadašnjem, na jeftinom, danas bismo rekli, kavanskom druženju. Isus je tako govorio da je i njegov sugovornik bio „izazvan“ na odgovor. Zakej se mijenja. Popravlja učinjene nepravde.

U ovoj se zgodi razotkriva jedinstvena Isusova otvorenost i blizina prema onima koji su na bilo koji način distancirani od vjere, daleki od religijske institucije, difimirani od javnosti sa svoje grešnosti i nereligioznosti. Njih se uključuje, s njima se ostvaruje susret i dijalog, njih se želi čuti, čuti njihova traženja i očekivanja. Isus im ne pristupa s gotovim duhovnim frazama i zapovijedima, nego otvoreno, s razumijevanjem.

U susretu Zakeja i Isusa reflektira se i ono što Drugi vatikanski koncil u temeljnoj odrednici ekleziologije govori da je Crkva *Isusova zajednica, narod Božji*<sup>32</sup> i za one koji stoje daleko od nje, koja ih zamjećuje, koja želi biti i *služiteljica čovjeku i svijetu*<sup>33</sup>. Ona se ne brine samo za one koji su k njoj došli, nego se upućuje „dalekom“ čovjeku, „izgubljenom“ (iz „stada“), ide mu u susret i poziva ga na susret i druženje međusobnog uvažavanja. Primjećuje u najširem značenju *siromašne*, koji su iz raznih razloga na rubovima društva, i one, dakle, koji uopće nisu materijalno siromašni, nego su od drugih „osiromašeni“ ili su se sami osiromašili ljudskom blizinom, razumijevanjem, susretom i goz-bom radosti.<sup>34</sup>

I kao što Isus nije djelovao jedino u svojoj nazaretskoj obitelji, sinagogi i Hramu, nego je išao među ljude, stalno bio među njima, pozivao i carinike i grešnike, posljedično ni kršćani ne mogu reducirati svoju vjerničku praksu na obiteljsku, hramsku, crkvenu zajednicu, nego su dužni izaći među ljude, i na onaj zahtjevni i neugodni *društveni rub* između vjere i nevjere, na granice potrage ili odustajanja od smisla, u susret ljudima koji su „daleko“, koji su se izolirali ili koje se izbjegava.

Zahtjev izlaska u „javnost“ – na Isusov način – podrazumijeva ostavljanje sigurnosti i zaštite crkvenoga aparata, izlazak iz mentaliteta geta i puke obrane institucije. Znači i oslobađanje od prekomjerne brige i straha za sebe, iz tjeskobnosti pred nepoznatim ili drugim, a što je crkvenim ljudima pojačano u vremenu bezbožnog komunizma. Naime, bivši režim je mnoge crkvene ljude stjerao u „sakristiju“ i obranašku „privatnost“, pa kad su se vremena promijenila, kad se Crkvi otvorio prostor javnosti, mnogi njezini službenici još nisu promijeni-

<sup>32</sup> Usp. *Lumen gentium* (LG) 7, 9.

<sup>33</sup> Usp. LG 1, 3, 8; GS 1, 32, 42, 43.

<sup>34</sup> Usp. Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott*, 34.

li svoj zatvoreni mentalitet. Isusovo Božje kraljevstvo podrazumijeva iznova učiti susretati ljude, graditi nove odnose iz slobode vjere, kompetentnije uvažavati drugu stranu, dijalog bez kompleksa: bez apsolutističkih stavova i bez bijega u osjećaj nedoraslosti na suvremenom areopagu mišljenja i svjetonazornih ponuda.

Za početak dijaloga uopće, a onda i za dijalog s ateistima, važno je primjećivanje ljudi, poziv na susret, otvorenost i suspenzija apriornih osuda, spremnost na bezuvjetno slušanje, rizik solidarnosti s drugima i onda kada vlastita okolina (kolektiv), kao u Isusovu slučaju sa Zakejem, optužuje za nečuven prijestup – druženje s grešnicima i nevjernicima.

#### 4.2. Izgradnja pravednijeg „zemaljskoga grada“

Drugo područje dijaloga i rada kršćana s ateistima odnosi se na izgradnju pravednijeg društva, zajedničkog „zemaljskoga grada“ (GS 20) u kojem će se poštovati ljudske slobode i prava te pridonositi zajedničkom dobru svih. Iako Isusovo evanđelje i time kršćanska vjera nisu svedivi na etiku, ipak se prema istom evanđelju, prema Isusovoj praksi, autentičnost vjere provjerava djelima pravednosti i solidarnosti u društvu. Kršćani ne mogu ne priznati da je dio suvremenog ateizma iznikao iz njihove nevjerodostojnosti, sljepoće i gluhoće crkvenih ljudi prema obespravljenima. Kršćani ne mogu ne priznati da je zbog licemjernosti, gramzljivosti crkvenih ljudi za moću i imanjem, zbog njihova podržavanja grešnih struktura dobrim dijelom nastao i suvremeni antiklerikalizam, antiteizam i anticrkvenost,<sup>35</sup> koji onda posljedično dovode i do nijekanja Boga.

Istodobno kršćani ne mogu ne primijetiti da među njihovim suvremenicima ima nekršćana i ateista koji su iznimno osjetljiviji za socijalnu pravdu i dostojanstvo ljudi više od verbalnih vjernika koji

---

<sup>35</sup> „Do koje su mjere pitanja Boga i pitanja Crkve povezani, moguće je uvijek iznova utvrditi i u kršćana i u ateista. Smije li to previdjeti teolog? Neki stariji teolozi spiritualizirajućeg ili estetizirajućeg smjera, s jedne strane, i pojedini mladi teolozi društvenokritičkog smjera, s druge, čudnim se slučajem susreću baš u tome što – prvi na visokom letu mistike, drugi na kliznom letu političko-socijalne pragmatike – zanemaruju konkretnu zemaljsku Crkvu, osobito praktična strukturalna pitanja, koja im se čine odveć priprosta. Lagodan put, pretežito i oportunističan, često diktiran strahom od disciplinskih mjera. Ali nije moguće ne vidjeti: i za ateiste i za kršćane teološka se pitanja crkvenih struktura poklapaju, posve općenito rečeno poklapaju se *teorija i praksa*. Ako crkve nisu vjerodostojne u svojoj praksi – a to one danas mnogima nisu – tko da se onda u širokoj javnosti svijeta zalaže za Boga?“ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 494.

se neosjetljivo i ravnodušno ponašaju prema siromašnima, radnicima, strancima, uopće podčinjenim manjinama u društvu. Nije mali broj naših suvremenika koje možemo nazvati „konsekventnim humanistima“, koji poput Camusovih sekularnih svetaca nesebično izgrađuju pravedniji svijet, smanjuju patnju i bolesti, razobličuju sve vrste ljudskoga ropstva: od političkog, ekonomskog, kulturnog, do religijskog.<sup>36</sup>

Krivo se shvaća Isusova poruka ako se religija i religijske institucije ponašaju kao zapreka gospodarskog, društvenog, uopće kulturnog oslobođenja čovjeka, ako Crkva „odvraća“ – kako navodi GS 20 – „od izgradnje zemaljskoga grada, jer mu nadu usmjeruje prema budućem i lažnom životu“. Isus je tražio od svojih nasljedovatelja da ne budu *od* svijeta, što ne znači da zatvore oči ili se pasiviziraju u čekanju „neba“, nego da založno budu *u srcu* svijeta i unutar njega izgrađuju nove odnose među ljudima – Božje kraljevstvo.

Za odnos između zemaljskog i nebeskog, kako se uobičajeno govori među vjernicima, od iznimne je važnosti tzv. *mala apokalipsa* iz Matejeva evanđelja (25,31-46). Ondje se doslovno čita da Isus, Sin Čovječji, konačnu prosudbu ljudi u „posljednji dan“ ne vrši kroz znanje o Bogu i verbalno priznanje Boga, nego kroz praktično pomaganje svima onima koji su siromašni, potlačeni, bolesni, prognani, utamničeni... a da time Isus nije bezuvjetno prepoznat kao Krist, niti je spomenuto njegovo ni Božje ime.

Postoje različiti ateizmi i njihovi različiti uzroci. Neki od njih ne niječu postojanje Boga, to jednostavno ostavljaju u zagradi, ali protiv se konkretnoj religiji, niječu sliku Boga nedosljednih i licemjernih kršćana. Prema ovom evanđeoskom odlomku, posljednje pitanje neće biti pitanje vjere, nego koliko smo praktično ljubili, dizali glas protiv beskrupuloznog omalovažavanja i iskorištavanja čovjeka u ime naše sebičnosti, u ime naše nacije, politike, znanosti, medicine, ekonomije, tržišta, sveučilišta, u ime neke beskrupulozne strukture. Nije dovoljno govoriti *Gospodine, Gospodine* – rekao je Isus, nego se vjera mora konkretizirati u solidarnoj praksi. Nije dovoljno ni skrivati se iza ideologije ljubavi, one ljubavi koja će tobože kozmopolitski „grliti“ sve ljude i pri tome ne primijetiti potrebu konkretnoga čovjeka. Isus nije bio miroljubivi kompromiser kako bi bio „dobro sa svima“, niti je nebeskom pravdom ispričavao ovozemaljske nepravde i zločine, niti je ideološkim pomirenjem zaboravljao patnje i žrtve kako bi otkupio krivce, a

---

<sup>36</sup> O svetosti 'bez Boga' u Camusa, usp. Gerd NEUHAUS, „Teodiceja – slom ili udar vjere“, posebno str. 35-49.

u biti omalovažio pravdu.<sup>37</sup> Isus nije nedužnu patnju svodio na Božju kaznu, ostavio ju je kao nerješivu tajnu, ali joj je dao smisao, kako da se prihvati, kako da se nosi i kako da se smanjuje. U konačnici, zbog izgradnje ovozemaljskoga grada, pravednih društvenih i međuljudskih odnosa kao dijela, ali neizostavnoga dijela Božjega kraljevstva, Isus je podnio nepravednu smrt. Ljubavlju nije dokidao pravdu, nego se u njoj pravda još više ostvarivala.

Isusova praksa pokazuje da čovjek, uvjetno kazano, može ostati bez vjere (svjedoči o tome Apostol Pavao u himnu ljubavi, kao i toliki kršćanski velikani i sveci), ali da se nikako ne može bez praktične ljubavi. Nije riječ o ljubavi kao imunizirajućoj paroli, koju rado koriste crkveni ljudi, ne radi se ni o ljubavi koja bi zavodljivo natkrilila misterij Boga, „pripitomila“ i omekšala Isusovu zahtjevnost za pravednim odnosima ovdje na zemlji, ljubavi koja bi bila najlakša formula da se „prošverca“ površno (kršćansko) čovjekoljublje, nego je riječ o ljubavi koja „skupo stoji“, koja je do križa i nepravedne društvene i stvarne smrti odgovorna za drugoga.

U kontekstu dijaloga između kršćana i ateista, na ovom mjestu treba podsjetiti i na mogućnost vrlo delikatnog ali nužnog dijaloga vjernika i nevjernika s obzirom na transcendentno iskustvo ili kako je Rahner govorio o blizini pa i jedinstvu između crkvene i izvanckrvene religioznosti. Iskustvo transcendentnoga može se, smatra ovaj teolog, doživjeti i „ondje gdje se usred sve empirijske beznadnosti čovjek ipak bezuvjetno nada; ondje gdje se pojedinačna radost doživljava kao obećanje bezgranične radosti; ondje gdje se ljubi u bezuvjetnoj vjernosti i odlučnosti iako lomnost obiju strana uopće ne može legitimirati bezuvjetnost takve ljubavi; ondje gdje se prema ćudorednoj obvezi ustrajava u radikalnoj odgovornosti čak i onda kad izgleda da to vodi u propast; ondje gdje se iskušava i bezuvjetno prihvaća neumoljivost istine; ondje gdje se, u pluralnosti različitih čovjekovih određenja, izdržava nesavladiva diskrepancija između individualnosti i društvenosti, odnosno gdje još neobjektivirana jasnoća nade počiva na svepomiruju-

<sup>37</sup> Metz se u svojim djelima kritički osvrće na gubitak osjećaja patnje u govoru o Bogu i na zaborav patnika u kršćanstvu, te pretvaranje kršćanstva u religiju grijeha i otkupljenja krivaca. „Kršćanski govor je vrlo rano izgubio taj osjećaj za patnju. Od samoga početka nastojao je držati podalje od sebe to uznemirujuće pitanje o pravdi za nevine patnike, izravno ga pretvarajući u pitanje otkupljenja krivaca. [...] Iz morala patnje pretvara se kršćanstvo u krajnje poosobljeni moral grijeha; njegov osjećaj za patnju biva sad silnim osjećajem za grijeh. [...] To je osujetilo njegov osjećaj za patnju pravednih i pomračilo biblijsko viđenje velike Božje pravde, koju, naprotiv, dira svaka glad i žeđ.“ Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, 90.

ćem smislu i sreći.“ U svemu navedenom, smatra Rahner, može se „nematizirajući iskusiti i prihvatiti Boga kao uvjet mogućnosti takvog ostvarenja. To vrijedi također i onda ako se nikada nije čula riječ ‘Bog’, onda kada se ta riječ ne primjenjuje za opisivanje onoga na što se odnosi tako doživljena transcendencija.“<sup>38</sup>

Nije ovdje riječ o jeftinom prisvajanju ili „spašavanju“ ateista, niti o onom što se i s pravom prigovara da se mnogi služe Rahnerovom kategorijom „anonimnih kršćana“ kako bi ublažili suprotstavljenost između vjernika i nevjernika ili izbjegli suočenje s teškim pitanjem transcendencije i Božje opstojnosti. Pogotovo nije riječ o onoj olako izgovorenoj, banalnoj frazi koja tako često okončava neplodne dijaloge: „Svatko u nešto mora vjerovati“ pa onda i ateisti „vjeruju“. Nije riječ ni o konformizmu prema bilo kojoj društveno dominantnoj struji, bila ona nevjernička ili vjernička. Stvar je autentične ljudskosti koja usporedo s iskustvom konačnosti, makar kao slutnjom, doživljava beskonačnost, transcendenciju. U konačnici, i vjera i nevjera, stvar su najveće čovjekove slobode i odvažnosti, životne odvažnosti.<sup>39</sup>

#### 4.3. Protest radi povjerenja u čovjeka

Ateizam je složena zbilja i poput vjere nije svodiv na jednoznačnost. Njegovi uzroci i motivi nisu unaprijed poznati pa se u dijalogu zahtijeva skroman, nikada paušalan i završen sud. Govoreno je da ateizam ne podrazumijeva uvijek izričito poricanje Božjega postojanja, nijekanje Boga bez ostatka. Ovdje treba makar kratko dotaknuti jedan specifičan vid ateizma – ateizam u vjeri. Naime, određena vrsta „ateizma“ može se lukavo i dvolično prekrivati urednom izvanjskom religijskom praksom, *bezbožnim* djelovanjem kojeg je verbalni teizam samo maska. Praktično nijekanje Boga – to svjedoči Biblija – može biti prisutno u ispraznom izgovaranju najsvetijih riječi, Božjih imena, u religioznim činima i obredima u kojima se čak čini zlo. Pripovijest o Kajinovu ubojstvu brata, najradikalnijem praktičnom ateističkom činu, događa se u kontekstu obreda, prinošenja žrtve Bogu. Sveto pismo obaju saveza na bezbroj mjesta govori o zloupotrebi svetoga, božanskoga, o *lažnim prorocima* koji Božju riječ izopačuju u njezinu suprotnost, koji ljudske uredbe proglašavaju božanskim ili božanske izopačuju u ljudske te u konačnici čine bezbožna djela. Isus je skončao u najprofanijem prostoru svijeta, na sramnom stratištu za zločince, a

<sup>38</sup> Karl RAHNER, „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität“, *Stimmen der Zeit* 191 (1973.), 9-10.

<sup>39</sup> Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 512-513.

njegovi su tužitelji i suci smatrali da vrše Bogu ugodno djelo. Praktični ateizam<sup>40</sup> u srcu religije prisutan je kroz cijelu povijest, osobito u ratovima i ratnicima, zločinima koji se religijski „posvećuju“.

Koncil je u svojem vremenu, koje označavamo *modernom*, vremenu još prisutne „vjere“ u čovjeka i njegov prometejski duh, ukazao i na tzv. „sustavni ateizam“ (GS 20). Riječ je o tome da je „čovjekova autonomija“ najuzvišenija vrednota, te da svaka „ovisnost o Bogu“ poništava tu vrednotu. Unutar ovoga ateizma sloboda je temeljna odrednica, a ona podrazumijeva „da je čovjek sam sebi svrha, jedini graditelj i demijurg svoje vlastite povijesti“ (GS 20). I u naše vrijeme – označavamo ga često terminom *postmoderna* – ovaj je stav prisutan, ali mnogo manje. „Vjera“ u čovjekovu moć i njegovu autonomiju je smanjena, štoviše iskušavamo sumnju u progres pa i duboko razočaranje u čovjeka kao tvorca vlastite povijesti. U tome je i jedan od razloga bujanja religioznoga, što još naravno ne znači povratak k Bogu.<sup>41</sup> Ako se u prijašnja vremena, osobito u kritici ateista, teologija pretvarala u antropologiju, teodiceja u antropodiceju, transcendencija u imanenciju, naše vrijeme stoji pred dvostrukom poteškoćom: Božje odsutnosti ali i uvećane sumnje u čovjeka, u vremenu smo krize vjere u Boga ali i krize povjerenja u čovjeka. Slikovito kazano, s ispražnjenjem nebesa, s nijekanjem, iščeznućem ili „smrću Boga“, došlo se do radikalne skepse ne samo u velike (pseudo)teističke i ateističke (poput nacifašističkog i komunističkog) nego u gotovo sve ljudske projekte „novoga“ čovjeka i „novoga“ društva. Naš svijet se rascjepkao, štoviše podijelio u mnogo-vrsnim ponudama i traženjima.

U vremenu lokalnih i globalnih tranzicija kojima je teško nazrijeti putanju, posljedice i kraj, vjernik, kršćanin sa svojim suvremeni-

40 O ovoj vrsti ateizma se vrlo malo govori u Katoličkoj crkvi. „Praktični ateizam“ redovito znači apsolutizaciju materijalnih dobara i potrošačkog mentaliteta, duhovnu tupost i nezainteresiranost za temeljna životna pitanja. VIJEĆE BISKUPSKIH KONFERENCIJA EVROPE, *Evangelizirati „sekulariziranu“ Evropu*, 26.

41 Vidi bilješku 17: Metzovo razumijevanje religije i vjere u Boga danas. Eagleton pravi razliku o stanju religije u moderni i postmoderni: „Moderna je, sve u svemu, era u kojoj se religija povlači iz javne sfere na Zapadu da bi bila kultivirana kao privatno bavljenje, poput troilizma ili izrade intarzija. Ako time i postaje prilično besmislena, šteta koju može nanijeti barem je umanjena. Postmoderna je era u kojoj religija iznova postaje javna i kolektivna, ali više kao nadomjestak za klasičnu politiku nego kao njena ponovna afirmacija. Svjedočimo alarmantnome ponovnom začaravanju kasnokapitalističkog svijeta – ponovnom paljenju duhovne aure, tako reći, nakon doba mehaničke reprodukcije. To je religija koja je još jednom spremna rovariti i ubijati“. Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 51.

cima, i s ateistima, dijeli ista pitanja, tjeskobe a i radosti. Postavlja se pitanje gdje kršćanin u Isusovu evanđelju može naći uporište kojim može ostati vjeran nasljedovanju Isusa i vjeran suvremenom čovjeku u situacijama ne samo neskrivljene patnje, nepravde, nego i radikalne i gotovo sveobuhvatne sumnje u čovjeka kojom je zapljusnuta naša civilizacija, ako se prihvaća evanđeoski podatak da je čovjek Božji put, a odatle i put kršćana i Crkve.

Čitavo Isusovo djelovanje može se promatrati kao vraćanje dostojanstva čovjeku iz Božje perspektive. Tko se susreo s Isusom, bilo mu je ponuđeno da se ostavi zla, da se obrati. Oni koji bi povjerovali u Boga kojega je Isus naviještao, odlazili bi od njega s vraćenim samopoštovanjem, novim respektom prema ljudima i novim licem Boga, uskršavali bi na novi život.

Radikalnost Isusove vjere u Boga<sup>42</sup> ponajvećma se očitovala na njegovu križu. Ali i radikalnost njegove vjere u ljude očitovala se na istom ponižavajućem križu. Isus, svjedoče o tome evanđelja, zadržao je do konca nevjerovatno uzvišen, božanski stav prema čovjeku, konkretnom čovjeku. Nije riječ o nekom teološkom „šminkanju“, nego o realnom gledanju na čovjeka. Ovdje se vraća dostojanstvo patnje i križa, u konačnici dostojanstvo čovjeka, nasuprot satiričkim pa i nihilističkim tumačenjima kako se zbog moralnog zdravlja, heroizma i muževnosti treba ostaviti taj ponižavajući vid kršćanstva, pa se onda radi prigovora iskrivljenim oblicima „patničkoga“ kršćanstva zaniječe značenje Isusova križa.<sup>43</sup> Ovdje se, također, ne želi od Isusova križa praviti nikakav ukras, niti *zemaljski simbol pobjede* nad neprijateljima, čemu su skloni mnogi kršćani u nemogućnosti da izdrže svu strahotu svojega moralnoga poraza i kršćanske nedosljednosti. Križ se ne uklanja niti ga se apsolutizira.

Ponajprije recimo nešto o Isusovu radikalnom odnosu vjere prema Bogu, Njegovu apsolutnom činu pouzdanja u onoga kojega je nazivao Abba-Ocem. Evanđelja to svjedoče ponajviše u njegovoj mucij, od Getsemanskoga vrta do smrtnog molitvenoga vapaja: *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?* Božja odsutnost, koju svjedoči Isus, isku-

<sup>42</sup> Usp. Heb 12,2.

W. Kasper tumači „vrhovničke“ Isusove titule. Govori da pri govoru o Isusovu naslovu „Sin Božji“ „ne smijemo uzeti za polazište kasnije dogmatske izričaje o Isusovom metafizičkom Božjem sinovstvu“. Ima naime takvo sinovstvo oznake poganske mitologije u biološkom i gnoseološkom smislu. Kasper raspravlja i o mogućem govoru o „Isusovoj vjeri“ na temelju Novoga zavjeta. Usp. Walter KASPER, *Isus Krist* (Split: Crkva u svijetu, 2004.), 120-132, posebno 128 i 130.

<sup>43</sup> Usp. Henri DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 130-131.

stvo je mnogih ljudi i danas, i vjernika i nevjernika. Tu se i za vjernika i nevjernika zgušnjava i pitanje smisla života. U Božjoj odsutnosti nijednomu nije poništena ali ni osigurana nada spasenja. Doista je to stvar radikalne vjere ili nevjere. Vjerniku, na Isusovu primjeru, nada može biti utemeljena u Isusovu uskrsnuću, ali taj put tek treba prijeći.

A s obzirom na pitanje čovjeka, na sumnju u čovjeka, kršćanin ne može izmaći Isusovoj molitvi Bogu za ljude koji su ga razapeli. U toj se molitvi sažima njegov cjeloživotni stav prema ljudima: *Oče, oprosti im jer ne znaju što čine!* Koliko god nastojali da saznamo o kojem se ljudskom neznanju radi, hotimičnom ili ne, o onom da konkretni ljudi nisu upoznali Božju ljubav konkretiziranu u Isusu ili da su bili očarani i zavedeni zloćom pojedinaca ili grešne strukture, ova Isusova riječ kroz čitavu povijest djeluje i uznemirujuće i utješno. Opraštanje i pomirenje nije samo čin pridržan Bogu, nego osobni čin svakoga čovjeka, jedan od glavnih uvjeta da se uopće nastavi život na zemlji.

Iz gornjeg, dakle, proizlazi da se dijalog između vjernika, konkretno kršćana i naših suvremenika, i među njima na poseban način ateista, posve nužno i opravdano treba događati i razvijati i u najtežem pitanju Božje odsutnosti, njegove svemoći, ljubavi i djelotvornosti nasuprot tolikim ljudskim nevoljama, patnjama i smrti – u pitanju smisla života. I pred nama suvremenim ljudima su kao i pred našim prethodnicima ista pitanja: odakle smo, zašto smo na svijetu i kamo sa smrću odlazimo? Ovo su otvorena pitanja na koja treba odgovarati i o kojima je nužno dijalogizirati, jer su eminentno ljudska.

Ništa manje nužno i ništa manje teško nije ni pitanje vraćanja povjerenja u čovjeka pred kojim stoje suvremeni ljudi, i vjernici i nevjernici. Iz te perspektive gledano, nije danas samo kriza vjere u Boga, nego i u čovjeka, konkretne ljude. Sumnja u ljudski um, razočaranje u humanizam, rasistički, nacionalistički, ateistički, te u razne isključive stavove prema „drugima“ i „drukčijima“, očituju tamnog, preziru pa i mizantropiji sklonog čovjeka.

Kršćanska teologija govori o čovjeku sklonom zlu i grijehu, o misteriju čovjekova zastranjenja (*mysterium iniquitatis*) koji tako snažno osjećamo, no kojemu ne možemo naći posljednji uzrok, ali se zbog čovjekove lomnosti i nagnuća zlu čovjeka može prezreti i mrziti, čak i pod opravdanjem vjere u Boga. Isusov se nasljedovatelj ne može, međutim, zadržati na čovjekovoj grešnosti, nego se treba uputiti prema opraštanju i pomirenju kao konačnom cilju i perspektivi iz koje promatra svijet, svoje društvo, nacionalne i druge odnose, i upravo iz te perspektive imenovati i priznati i svoje i tuđe zlo zlom, čovjekovu grešnost konkretnim grijehom protiv čovjeka i Boga, te osim riječi

praktično nadoknađivati počinjenu nepravdu.

U kontekstu opraštanja i pomirenja, tog vrlo složenoga procesa, u kojem često ima naše namještenosti, kolektivističke zaslijepljenosti i mržnje, nužno treba priznati kako u nemalom broju slučajeva i u naše vrijeme svjetovni ljudi, humanisti i ateisti, znaju preteći i postidjeti vjernike, a da su vjernici, konkretno kršćani i njihove Crkve prepreka pomirenju među ljudima i narodima. Pokazuju se bezbožnijima od samih ateista, nespremni za dijalog i licemjerni u najtežoj i istodobnoj najuzvišenijoj opraštajućoj molitvi koju je Isus Krist izgovorio pred Bogom i Bogu u posljednjoj životnoj „borbi“ na križu – borbi za konkretne ljude, svoje protivnike.

Još jednom se osvrnimo na implikacije koje su sadržane u spomenutim dvjema Isusovima molitvama s križa. U Isusovom samotničkom, bogonapuštenom molitvenom vapaju s križa, sadržan je vjernički ali uopće ljudski „prosvjed“ zbog Božje odsutnosti i nedjelotvornosti, zbog njegove „neosjetljivosti“ za patnju, što je i jedan od korijena modernog ateizma. U Isusovu vapaju naziremo i onaj tako stvarni Marxov prigovor vjernicima da je njihova „religija izraz bijede i istodobno protest protiv te bijede“? Izraz bijede, jer su vjernici podržavali i svoje i tuđe grijehe, više spašavali zločince nego žrtve, krijući se iza obećanoga neba, pribjegavajući utjesi uskrsnuća bez Velikoga petka ili prelazeći brzo preko velike, da *Velike* subote, možda čitavoga života subotnje šutnje, nezadovoljštine za tolike nedužne patnje i nepravde u svijetu, pretvarajući tjeskobu patnje i šutnje u *pobjedničku mitologiju* uskrsnuća.<sup>44</sup> Često se, kako i Koncil naglašava, ostavljalo i ostavlja zemaljski grad u nemogućnosti da se izdrži Božja neprisutnost, i odmah se utjecalo podatku vjere o uskrsnoj nagradi, a da se učinkovito ne djeluje u povijesti. Često je religija doista „opijum naroda“, podržavateljica nepravdi a onda time i prepreka novim, pravednijim međuljudskim odnosima.

---

<sup>44</sup> „Slušali tko, primjerice, teološki govor o uskrišenju Krista te u njem prečuje krik Raspetoga, taj ne sluša teologiju, već mitologiju, ni Evanđelje, već mit o Pobjedniku.

Vjerojatno ima previše čiste kristologije Uskrsne nedjelje, a premalo kristologije Velike subote. U kristologiji smo, ako smijem tako reći, zagubili put i vrijeme između Velikog petka i Uskrsne nedjelje. Rekao bih da i unutar same kristologije treba ispriповjediti ozračje Velike subote. Hoću reći: dio su kristologije i povijest vremena i puta, zatim iskustva Velike subote, pa i svojevrzni velikosubotni kristološki jezik što, nasuprot mitu, nije tek pobjednički. U tom se skriva odmak teologije od mitologije. Uznemirujuće se pitanje u mitu zaboravi; on zato i jest prikladniji za terapiju i bolje smiruje tjeskobu; tako reći 'bolje prevladava kontingenciju' no vjera". Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv za patnju“, 88.

No, uza svu kritiku neodrživosti Marxova ateizma, treba kazati da su i vjernici a pogotovo kreatori i zagovornici „ateističkoga komunizma“ na Marxovu predlošku revolucionarnoga stvaranja besklasnoga društva u kojem je trebala odumrijeti religija, zaboravljali drugi dio njegove rečenice: *religija je protest protiv zemaljske bijede*. Pokazalo se kroz povijest, i ne samo u komunizmu, da vjera ima nesaglediv pozitivni potencijal, osobito potencijal slobode i ljudskoga dostojanstva i onda kada nisu uspjevale praktično promijeniti nepravedne odnose.<sup>45</sup> Ipak, mnogi su religiozni ljudi, nenasilno i po cijenu mučeničke smrti, bili protagonisti i donositelji prava i sloboda čitavim skupinama, narodima i klasama i ostali nadahnitelji čovječstva čitavom čovječanstvu. Biblijskim jezikom kazano, naša je povijest prožeta proročkom riječi i proročkim djelovanjem koje se ne miri s ljudskom bijedom, nepravdom, kao ni s ostavljenošću od Boga upravo iz vjere u Boga. To, također, sadržava Isusova rečenica: *Bože moj, zašto si me ostavio!* Isus se ne miri s odsutnošću Boga u kojega vjeruje. „Njegov krik s križa krik je bogonapuštenoga koji nikad nije napustio Boga.“<sup>46</sup> On se iz *sjećanja* na Božju aktivnu prisutnost u povijesti njegova naroda i vlastitoj povijesti obraća pritužbenim vapajem Bogu zbog njegove odsutnosti. „Biblijski izričaji o Božjoj dobroti, pravednosti i svemoći itd. (usp. Iz 3,14 do 1 Iv 4,8) nisu projicirani refleksi ljudi u sretnom stanju ili ljudi optimistične naravi. Mnogo više su oni nastali u nevolji i porazu dobrih, u patnji nedužnih, u izostanku Božje pomoći, izgovoreni su dakle usred iskustava koja su često upravo bila protiv njih.“<sup>47</sup>

Nije li slično i s mnogim današnjim ljudima, ateistima. Ne događa li se njihov bunt, pa i „hula molitve“, protestni govor i šutnja zbog tolike nesreće, zla i nepravedne patnje u svijetu upravo jer nema niko-

45 Eagleton, navodeći Marxovo razumijevanje religije, kaže: „Poput romantizma ona [religija] je reakcija na svijet bez srca koji ostaje ograničen na sferu osjećaja i vrijednosti. Stoga predstavlja prosvjed protiv duhovnog kraha u kojem bez ostatka učestvuje. No takva je religija ipak simptom nezadovoljstva, koliko god zastranio i odbojan bio. Izrazi poput ‘uzdah potlačenog stvorenja’, ‘duša svijeta bez srca’ i ‘duh bezdušnih prilika’ za Marxa nisu puko pejorativni. Religiozne iluzije zamjenjuju praktičnije oblike protesta. One ukazuju na problem za koji same nisu rješenje“. Terry EAGLETON, *Razum, vjera i revolucija*, 48-49.

46 Johann Baptist METZ, „Govor o Bogu osjetljiv na patnju“, 101. Metz to naziva Isusovom mistikom Boga. „Ona je na jedinstven način mistika patnje zbog Boga. [...] on izdrži pod Božjim božanstvom; u bogonapuštenosti križa potvrdi Boga koji je posve drugo i drukčije no jeka naših, ma kako gorljivih želja, posve drugo i drukčije doli odgovor na naša pitanja, pa bila i najoštrija i najgorljivija kao Jobova, ili ona samog Isusa“ (*isto*).

47 Hans KESSLER, *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott*, 121.

ga komu bi bili upućeni, u totalnoj odsutnosti svakog adresata njihove patnje? Zar se u tom protestu kojemu se dolazi autentično ne mogu susresti vjernik i nevjernik, kršćanin i ateist? Nije riječ, dakle, o onom ateizmu koji je to iz političkih, lukrativnih razloga, koji je to iz banalne tvrdokornosti ili intelektualističke preuzetnosti, nego iz najljudskijeg iskustva, u zastrašujućem porazu opravdanih očekivanja i vjernika i nevjernika. Nije riječ ni o onoj vjeri koja je to iz bilo kojeg privilegija i za bilo koju nagradu. Nije riječ ni o vjeri koja bi „spasavala“ Božju odsutnost, nego o vjeri koja ne usređuje i ne ispunja obećanja, nego ostaje čežnja za srećom i za Božjom pomoći. Vjera je to koja je svjesna da se Boga ne može uvjetovati nego *moliti*, patnički krik koji je kozmički usamljeni vapaj najosobnijeg pouzdanja.

Isus umire s riječima neispunjenih očekivanja, ne zna hoće li uskrsnuti, on to vjeruje; ne zna koliko će trajati Božja šutnja, on se nada da će Bog konačno spasenjski progovoriti. Ali on umire s molitvom kao što su mnogi umirali i umiru s Božjim imenom i njegovim imenom po raznim stratištima svijeta. Kršćani vjeruju da će i njihovo uskrsnuće doći, ali ne mogu uvjetovati njegovo ostvarenje, ne mogu olako i bez uvažavanja razloga drugih uskrsnom formulom zataškavati Božju odsutnost ili ishitreno tješiti i sebe i druge u nepodnošljivim patnjama. Vjernicima - kršćanima, dakle, ostaje da na ovoj zemlji strpljivo i postojano vjeruju i ufaju se u Boga koji se objavio u Isusu Kristu. Ostaje da uvažavaju i praktično ljube ljude. Ostaje im dijalog i s nevjernicima, uslijed zajedničkog iskustva ljudske konačnosti, zakazivanja i zla, uslijed i one radikalne situacije kada je sve na ispitu, kada se iskušava Božja ostavljenost ali i spomen na spasenje koje se dogodilo mnogima u povijesti i u povijesnom vrhuncu s uskrišenim Isusom Kristom. Pred svakim je čovjekom, vjernikom i nevjernikom, posljednja životna dionica – vlastita smrt i pitanje konkretnog opraštanja ljudima s konkretnim licem i konkretnim imenima. Nije li u tome vrhunac povratka evanđelju s kojega pada svjetlo po našoj zemaljskoj zbilji, svjetlo i na dijalog i suradnju s ateistima?

U pluralnom svijetu koji je razmrvljen podjelama, smrtno ustrašen ekstremizmima, kao što su religijski fundamentalizmi i borbeni ateizmi, na religioznom tržištu difuznoga svetoga, evangelizacija znači preispitivanje kršćana o sebi samima, o svojem mjestu i značenju u takvu svijetu pod kriterijem Isusove vjere u Boga i Njegove ljubavi prema ljudima.

## DIALOGUE WITH ATHEISTS

### Summary

*Evangelization is one of the main concepts in postconciliar Christianity. It covers the classical "mission" as well as re-evangelization in Western de-Christianized societies. This also means a return to Jesus' Gospel for Christians themselves and for their churches. The process of evangelization inevitably includes dialogue and cooperation with atheists, since believers share the same time and space with atheists, and ultimately the same concerns. The article addresses different types of atheism as presented in the Council constitution Gaudium et spes. It points to contemporary Christians who may be less open to dialogue, especially in post-communist countries where a mentality of close-mindedness and self-containment has persisted, and to a new form of atheism that forcefully or tacitly dismisses any discourse or dialogue on God and the transcendent.*

*The second part of the article sets out a Gospel-based roadmap for dialogue and cooperation between believers, Christians and atheists. Jesus' invitation and meeting with Zacchaeus serves as a model for new relations between believers and those who maintain a distance from faith in God and are strongly committed to atheism for manifold reasons. The Little Apocalypse in the Gospel According to Matthew (Matt 25:31-46) may serve as a benchmark for believers and nonbelievers to build a shared society, without escaping into otherworldly consolation or curtailing social justice. Jesus' plea on the cross about being forsaken by God and his prayer to God to forgive his enemies is the third and most important area of dialogue between Christians and atheists. This experience and the words of Jesus reflect the yearning of believers for closeness to God and the protest of nonbelievers over God's absence in times of unfathomable evil and suffering in the world. At the same time, Jesus' plea to God to forgive people offers the ultimate theistic and atheistic affirmation of humanity and trust in man. In this respect, evangelization, return to Jesus' Gospel, is not only about finding a response to the contemporary crisis of faith in God, more specifically to atheism. Evangelization must also respond to the crisis of trust in man, to the contemporary doubt in human reason and culture, to the widespread misanthropy that afflicts so many people today – either on account of their theism or their atheism.*

**Key words:** *evangelization, types of atheism, Gaudium et spes, Zacchaeus, justice, encounter, dialogue, cooperation, God's absence, protest, trust in humanity.*

Translation: Dragana Divković and Kevin Sullivan