

PROROČKO-KRITIČKA DIMENZIJA TEOLOŠKE MISLI

Stjepan KUŠAR, Zagreb

Sažetak

U prvom dijelu članka autor tumači pojmove teologije, proroštva i kritike te odnos prema pojmu ideologije. Time je postavljen okvir za drugi dio u kojem se posebno obrađuje proročko-kritički pogled teologije na samu sebe, na Crkvu te na društvo i kulturu općenito. U zaključnom dijelu upozorava se na mudrosni vidik teologije te se odatle izvode neke konture koje određuju lik teologa za naše vrijeme.

Ključne riječi: teologija, ideologija, kritika, dogma, kultura, Crkva, učiteljstvo, mudrost.

I. Kad se veli »teološka misao«, misli se zapravo na teologiju kao znanstvenu disciplinu u našem uobičajenom crkvenom smislu. Zato ćemo u ovom referatu ubuduće reći naprosto »teologija« i u nastavku, dakako, protumačiti sam taj pojam.

Ako je to već otrpve jasno, manje je jasno što se misli kad se u naslovu uključno tvrdi da teologija ima neku svoju proročko-kritičku dimenziju odnosno funkciju. Ta zar nije tako da se svaku teologiju, pa tako i kršćansku, gleda u funkciji religijske zajednice, ovdje Crkve? Kao takva, teologija, čini se, gotovo neopazice dolazi u susjedstvo s ideologijom pa se postavlja pitanje je li ona zapravo puka crkvena ideologija. Budući da odgovor na to pitanje umnogome ovisi o pretpostavljenom pojmu ideologije, trebamo ga prethodno ocrtati barem u njegovim bitnim obrisima. Pritom polazimo od uvida da svaka društvena zbiljnost za svoj nastanak, održanje i razvitak treba imati odgovarajući sustav nazora, ideja i teorija o tome što je to društvo u cjelini te koje su njegove strukture, procesi i problemi. Ta manje ili više reflektirano razrađena i usustavljena teorijska podloga, u kojoj se izražavaju opravdanje, djelovanje i ciljevi dotične društvene zbilje, može se nazvati ideologijom. Pritom nije stvar samo u tome da se u svijesti pripadnika dotične društvene skupine reflektiraju materijalni odnosi njihova okoliša nego su s time pomiješani također interesi skupine (»klase«). Iz toga proizlazi da

u pojam ideologije ulaze također normativni vidovi i postavke koje određuju držanja, procjene, odluke i konvencije tipične za dotičnu društvenu skupinu.

Ideologijski sustavi konstituiraju se iz deskriptivnih i objašnjavajućih iskaza i spoznaja, te apela, zahtjeva i vrednovanja koji idu za tim da pokrenu na djelovanje. Istodobno oni pružaju tumačenja društvene stvarnosti u cjelini i pojednostima. Ta tumačenja mogu biti jednostrana ili naprosto kriva, a da ipak utječu na djelovanje pojedinaca i skupina. I obrnuto: ne mora se svaka ispravna procjena društva već samim time što je ispravna pretočiti u prikladno djelovanje pojedinaca i skupina odnosno masa.

Odatle se izvodi zadaća kritike ideologije: ona mora istraživati i promišljati sklop koji vlada između istine i djelotvornosti nekog ideologijskog sustava; jedno se naime ne može svesti na drugo. Ondje pak, gdje se religija shvaća kao izraz lažne ili iskrivljene svijesti, u kojoj se reflektiraju društveni odnosi moći, vladanja i suprotnosti društvenih skupina, kritika ideologije postaje kritikom religije. Pritom se međutim ne smije previdjeti to, da upravo razlikovanje između istine i djelotvornosti neke ideologije pokazuje kako su iskazi o društvenoj stvarnosti vezani uz društveno i interesno stajalište onih koji daju dotične iskaze. Ne postoji, naime, neka slobodno lebdeća i od svakog motrišta odriješena spoznaja društvenih sklopova i procesa. Odatle onda slijedi da neko društveno stajalište ili motrište može, već prema klasnoj pripadnosti i uvjetima egzistencije koji ovdje vladaju, biti kako izvorom zabluda i zaprekom cjelovitom spoznavanju zbilje tako i uvjetom jasnog i točnog uvida u stvarnost. Kritika ideologije mora sprovesti taj posao razlučivanja te pritom također pokazati da su zahtjevi za slobodom od ideologije ili za »razideologiziranjem« društva zapravo prikriveni pokušaji da se neka postojeća ideologija zamijeni drugom koja će u ovom slučaju »razideologiziranja« to uspješnije djelovati što će manje biti spoznata kao takva. Iskustva u društvima tzv. realnoga socijalizma to bjelodano pokazuju.¹

Povezano s time mogu se možda bolje protumačiti pojmovi proroštva i kritičnosti. O njima naime ovisi hoće li teologija biti i dalje gurana u susjedstvo s ideologijom, štoviše, hoće li se s njome poistovjetiti kao religijska ideologija ili će se pak jasno pokazati granica između jednoga i drugoga te istaknuti njezina moguća i potrebna ideološko-kritička funkcija.² Nakon toga moći će se dalje razvijati također ostali momenti njezine proročko-kritičke službe u Crkvi i društvu.

¹ Tu se bez sumnje pokazuje također potreba za društvenom varijantom onoga što se u kršćanskoj tradiciji naziva razlikovanje duhova (diakrisis).

² Usp. vrlo instruktivan rad R. SCHAEFFLERA, *Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe*, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1975., br. 2, str. 97-116.

Riječ »prorok« vezana je uz religijski kontekst općenito, a u našem slučaju imamo pred očima biblijsko i opće kršćansko značenje te riječi.³ Ne radi se o govoru o budućnosti u smislu pričanja budućih događaja, nešto poput reportaže iz budućnosti, ni o religijskoj verziji futurologije. Proročka riječ usmjerena je na bremenitost sadašnjeg trenutka u kojemu valja donijeti odluke ili potvrditi vjernost prije danim obećanjima i odlukama. Ona ima u vidu konkretne povijesne situacije i događaje u čijem spletu se odvija život vjernika i njegove zajednice. Zato proroci ne iznose neke općenite istine nego govore o budućnosti i prošlosti imajući u vidu interes sadašnjeg trenutka u kojem treba biti posvjedočena vjernost Božjim obećanjima i prisutnome Bogu. Njihov govor ne ide za jeftinim izazivanjem i tješanjem niti za lakomislenim revolucioniranjem ili konzerviranjem postojećega. Naprotiv, na temelju svog specifičnog iskustva Boga oni otkrivaju prijetecu ili potičuću ili utješnu dimenziju sadašnjeg trenutka te pritom naviješću prigradu novog početka koji izvodi sam Bog (usp. novi Izlazak, novi Savez, novi David, Mesija itd.) u ljudima i po ljudima. Proroci također kritiziraju postojeće stanje ljudi, društva, ponašanja i pogotovo stanja vjere i djelovanje koje se na vjeru poziva. Oni pritom razlučuju faktično od normativnog, tj. normom riječi Božje mjere stvarnost i u drugom koraku upućuju na stavove i postupke koji su u stanju zajamčiti dobru budućnost i realizaciju Božjih obećanja danih »Abrahamu i njegovu potomstvu«. Ovo kritičko razlučivanje omogućuje i potiče jasnu odluku obnovljene vjernosti Bogu, povratak i hod u budućnost.

Pojmom kritike kao razlučivanja i raščlambe faktičnoga u svjetlu normativnoga (u ovom slučaju: Božje objave) odnosno onoga kako bi trebalo biti – to je ono u ime čega se kritika vrši – ponovo smo dodirnuli tipično novovjekovnu i modernu ideologijsko-kritičku kategoriju misli koja se, pogotovo kod »učitelja sumnje« (Marx, Nietzsche i Freud) i na njihovu tragu, etablirala kao vodeća figura te misli i izvršila silan utjecaj na intelektualno formiranje generacija intelektualaca dvadesetog stoljeća. – Nakon ovih uvodnih razjašnjenja možemo se okrenuti glavnoj temi ovog referata.

II. Ovaj glavni dio svojega izlaganja htio bih započeti jednom tezom o proročko-kritičkoj ulozi teologije: *teologija ne raspravlja samo o teološkim problemima (shvaćenima u usko-stručnom smislu riječi); ona treba teološki raspravljati i o drugim problemima koji se tiču čovjeka i njegova odnosa spram stvarnosti*. To da teologija kao znanost o vjeri – kako je bilo rečeno – raspravlja o svojim specifičnim sadržajima, pitanjima i problemima samo je po sebi jasno; to nam je poznato iz našeg stručnog teološkog studija i ne potrebuje nekog daljnjeg

³ Usp. za prvu informaciju X. LEON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969., čl. Prorok; A. GRABNER-HAIDER (ur.), *Praktisches Bibelllexikon*, Freiburg i. Br. 1982., čl. Prophet.

tumačenja. To pak da ona treba raspravljati također o drugim problemima odnosi se na tradicionalno shvaćanje teologije koje do nas dopire iz srednjega vijeka, iz vremena teoloških suma, i znači dvojje: ponajprije i negativno, teologija ne gura u stranu i ne nadomješta druge znanosti u području njihovih kompetencija, nego poštuje njihovu autonomiju, kako je to bilo istaknuto na prošlom Koncilu (GS 36). Ne smije biti, dakle, presizanja u tuđa područja niti prekoračivanja vlastitih kompetencija; kad god se to dogodilo, bez obzira na nakane, to je bilo loše i kontraproduktivno za samu teologiju kao i za dotične znanosti, a najviše za njihov međusobni odnos. Pozitivno pak želimo reći slijedeće: teologija treba raspravljati o svemu i o svakoj stvari ukoliko ta stvar odnosno predmet ovisi o Bogu kao stvoritelju, uzdržavatelju i dovršitelju. Ovo je naime formalni objekt pod kojim teologija gleda na svu stvarnost i na sve stvari i o njima raspravlja: ukoliko one u svojem postojanju i u svojoj biti ovisе o Bogu kao stvoritelju. Znači, transcendirajuća i transcendentalna relacija zbilje kao takva i svega zbiljskoga prema Stvoritelju jest perspektiva ili formalni objekt u vidu kojega se teologija *teologijski* bavi sa svom stvarnošću.

Ova napomena ima ponajprije metodološki i načelni karakter: ona hoće reći da nijedno područje zbilje nije načelno zatvoreno za *teologijsko* razmišljanje i propitivanje. Zato se u teologiji govori ne samo npr. o Isusu Kristu i Presvetom Trojstvu nego i o stvaranju svijeta i čovjeka, ali i o odnosu čovjeka prema njegovom prirodnom okolišu i prema društvu i svim njegovim sastavnicama i odrednicama (politika, gospodarstvo, financije, kultura itd.). Teologija ne kani time nadomjestiti pristup, govor i kompetencije drugih znanosti koje se bave tim istim stvarima, nego ona ima u svemu tome svoj specifičan pristup i pogled. Od teologa se samim time zahtijeva da poznaje predmet o kojem kani govoriti kao i pravila svoje teološke metode i zanata u okviru kojeg se on bavi dotičnim stvarnostima. Smatram da je to potrebno istaknuti upravo zato što se nerijetko miješaju kompetencije ili još češće, zbog nerazumijevanja *teologijskoga* pristupa, spočitava se teologiji da kani istisnuti, pod pretenzijom apsolutnosti objavljene istine o Bogu i stvarnosti, svaki drugi pristup zbilji. Naprotiv, valja uočiti razine govora i metodu, tj. pristup stvarima, pa neće biti nesporazuma ni konfuzija.

Proročko-kritičku dimenziju teološke misli gledam u tri pravca ili na tri razine. Riječ je o slijedećem: a) Proročko-kritički pogled na društvo i na kulturu općenito čega je i sama teologija jedan dio. b) Proročko-kritički pogled na samu Crkvu i njezino djelovanje. c) Proročko-kritički pogled teologije na samu sebe, i to u dva vidika: ukoliko je ona znanstveni izraz društvene i kulturalne prisutnosti evanđeoske poruke spasenja koju Crkva naviješta i teologija promišlja, te ukoliko je ona prisutna u kontekstu sveučilišta kao »hrama znanosti«.

Pri izlaganju tih triju dimenzija teološke misli čini mi se uputnim krenuti obrnutim redom. Budući da se radi o proročko-kritičkoj dimenziji, valja krenuti

od sebe i svoje stvari pa se postupno okrenuti prema drugim stranama – u skladu s onom engleskom uzrečicom koja veli: kada ideš prstom prema drugima i pokazuješ na druge, nemoj zaboraviti da su tri prsta usmjerena natrag prema tebi!

a) *Proročko-kritička uloga teologije u odnosu na samu sebe* – Slijedeći nauku Drugog vatikanskog koncila i papu Pavla VI. valja reći da teologija mora biti biblijska, dijaloška, religiozna (»teološka«), pastoralna, teološko-antropološka i ekumenska.⁴ U pojedinostima i ukratko to znači: *biblijska* crta teologije znači da Riječ Božja zapisana u Svetom pismu te proživljavana i promišljana u krilu zajednice vjernika treba biti »duša teologije«. Teološke teme neće biti u prvome redu definirane iz Svetog pisma (u smislu »dicta probantia«) nego će biti obrađene svetopisamski. Sveto pismo čitano, razumljeno i razmatrano u vjeri Crkve baca svoje specifično objaviteljsko svjetlo na sve stvarnosti ljudskog života i na cijelu zbilju pa zato sve to može i treba biti sagledano u tom svjetlu. To je ono prvo i teologiji najvlastitije. Iz toga proizlazi *dijaloški* značaj teologije: u izlaganju teološke nauke valja evanđeosku poruku primijeniti potrebama naše suvremenosti. Teolog će u skladu s time trajno stajati u stavu vjernog služenja Božjoj riječi te će zamjećivati sve glasove, sve potrebe i sva istinska dobra svoje suvremenosti odnosno vremena i prostora u kojem Crkva živi te će nastojati da argumentirano ponudi odgovor vjere.

To pak da teologija treba biti i *religiozna* znači dvoje: ponajprije, to je u samoj naravi teologije jer teolog doista vjeruje ono što znanstveno istražuje i obrađuje; vjera je u isto vrijeme njegova subjektivna »krepost« i objekt i glavno »svjetlo« istraživanja. »Teolog u Crkvi radi na poslu vjere: misli iz vjere Crkve i za vjeru Crkve« (Duda). To je važno istaknuti u našem kontekstu kad je teologija ušla na sveučilišta i kada, na žalost, nije samo po sebi jasno i otprve prepoznatljivo da svatko tko se hoće njome stručno i znanstveno baviti doista i prihvaća cjelovitu vjeru Crkve, a što zapravo proizlazi iz tradicionalnog shvaćanja kršćanske teologije. Zatim, u drugom smislu, to da teologija treba biti religiozna znači da ona zapravo mora biti teološka. Tim pleonazmom »teološka teologija«⁵ želimo reći da je svaka »genitivna teologija« (svijeta, revolucije, oslobođenja, politička, feministička itd.) takva da možda i protiv direktne nakane skraćuje cjeloviti sadržaj vjere koji promišlja i obrazlaže jer ga gleda u jednoj specifičnoj perspektivi koja može biti parcijalno legitimna, ali mora biti transcendirana odnosno barem tijesno povezana sa specifično teolo-

⁴ Ova razmišljanja duguju mnogo napisima što ih je B. DUDA objavio u svojoj knjizi *U svjetlu Božje riječi*, Zagreb, 2000., str. 410-482, napose pak radu »Teologija Ancilla Ecclesiae – službenica Crkve«, str. 439s.

⁵ Usp. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982., str. 24-28 i 382s.

gijskom perspektivom promatranja sadržaja vjere. To u pokoncilskom vremenu nije bilo uvijek dovoljno jasno.⁶

Pastoralni značaj teološkog rada proizlazi odatle što upravo teolozi u smislu znanstvenika formiraju pastoralne djelatnike, npr. prezbitere, katehiste i druge pastoralne suradnike, ali i još dublje odatle što je njihova refleksija u službi vjere koju Crkva svjedoči i naviješta. Zato teolog treba biti shvaćen kao pastoralni radnik bez obzira u kojoj mjeri on bio angažiran u onome što se kod nas već uobičajeno smatra pastoralnim radom. Mislim da bi se u toj točki vjernička svijest biskupa, prezbitera i vjernika laika trebala kod nas oplemeniti, tj. oni se trebaju naviknuti na to da gledaju teologe u pastoralnom vidiku ne stavljajući ih na župe i ne pomišljajući najprije na to kako bi oni mogli biti izvorom komplikacija time što navodno uvoze tuđe probleme u naše kršćansko podneblje. Teolog pak bi trebao ići za tim da svakome pomogne sagledati kako su tzv. zapadni problemi već davno ne samo pokucali na vrata katoličke Crkve u Hrvatskoj ne u prvom redu po prijevodima nekih članaka i knjiga nego još više i mnogo temeljitije po »pastoralnom opredjeljenju« za pomoć u markama i u drugom mamonu sa zapada davnih šezdesetih godina. Nije moguće ići za tim da se npr. uz pomoć njemačke marke (tj. pomoći »pokvarenog zapada«) podignu neke materijalne i kadrovske strukture u našoj Crkvi, a da se zabrani ulaz duhu te iste »marke« pod naše podneblje. Uostalom, duh tog i drugih »zapadnih mamona« ušao je k nama kad su naši sunarodnjaci otišli prema zapadu trbuhom za kruhom. Na istok se baš nikome nije išlo, osim nekima koji su vjerovali u promijenjeno značenje one stare: ex oriente lux; drugi pak su ozbiljnije shvatili ono što se tu može nadodati: ex occidente luxus – sjaj zapada ipak nas u globalu više privlači negoli svjetlo istoka, danas ne manje negoli u vremenu socijalizma.

Nadalje, teologija je *antropološka*, tj. sva okrenuta prema čovjeku i njegovu spasenju: ona proučava i svjedoči »znanost spasenja« tako da »vodi računa o ljudima i o njihovim današnjim prilikama«, dakako, pod teološkim vidikom, »jer čovjeka promatra ukoliko je ucijepljen u povijest spasenja«. ⁷ Tu je možda i najteži izazov za našu i svaku drugu teologiju danas: što je to zapravo spasenje i kako ga navijestiti danas kad ljudi s pravom očekuju »sitno spasenje« kroz malo zdravlja, smanjenje životnih egzistencijalnih briga, s malo udobnosti i bez puno razmišljanja o tzv. zadnjim ciljevima ove pozemljarske egzistencije. ⁸ Od čega nas je to Krist spasio i za što? Kako to danas uvjerljivo reći i posvjedočiti? Ne

⁶ Usp. prikaz tzv. genitivnih teologija u R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., str. 255-444.

⁷ Usp. B. DUDA, nav. dj., 446.

⁸ Usp. zanimljiva razmišljanja V. BAJSIĆA, *Život i problemi crkvene zajednice. Članci, rasprave, materijali*. Priredio Stjepan Kušar, Zagreb, 2000., str. 445-454 (Pojavnost spasenja) i 375-388 (Uz psihologiju čežnje za srećom).

kanim reći da su tradicionalni katekizamski odgovori na ta pitanja krivi, ali očito je da i teolozi i drugi pastoralni radnici imaju muke da pokažu njihovu uvjerljivost i motivirajuću snagu. Izgleda kao da najprije moraju ljudima sasuti na glavu sve elemente neke bivše slike svijeta unutar koje će im se otvoriti oči za spasenje, pa će im zatim navijestiti i to spasenje. Valja međutim znati da se slike svijeta mijenjaju te da evanđelje samo po sebi nije navezano na neku određenu sliku svijeta kao uvjet mogućnosti da bude naviješteno, vjerovano i življeno. Očito, traže se novi putevi za svjedočenje i navještaj evanđelja, putevi koji će poštivati kulturu drugoga i u njegovu iskustvu empatički pronalaziti mjesto i možda već anonimno življenu potrebu za svjetlom evanđelja. Stoga se s pravom (nadam se ne i prekasno!) počelo govoriti o inkulturaciji Radosne vijesti.⁹ Život unutar naših kršćanskih zajednica svakako treba pokazati kako izgleda po Kristu spašena egzistencija u vremenu pluralizma i individualizacije.¹⁰ Uz tu antropološko-eklezijalnu crtu teologije i življene vjere veže se također *ekumeničnost* teologije, tema koja zbog poznatih razloga ne uživa baš veliku popularnost u našem podneblju, ali nije zato manje hitna. Ekumenski razgovori, suživot i sporazumijevanje kršćana mogli bi biti jedan posebno uvjerljivi znak spašenosti čovjeka, znak koji oslobađa prostor za bratsko-sestrinski suživot.

To su samo neke crte teološkog proročko-kritičkog rada koje naznačuju ono što se u budućnosti nipošto ne smije zanemariti. Nije dakako sve rečeno što bi se moglo i trebalo reći, pa zato to prepuštam kreativnoj fantaziji i meditaciji čitatelja. Mislim da je vidljivo kako smo time dodirnuli onu drugu točku koja se tiče teologije i Crkve.

b) Proročko-kritička uloga teologije u odnosu na crkvenu zajednicu – Tu valja podsjetiti da je glavni i primarni predmet teologije Božja objava u Isusu Kristu.¹¹ Po tome je teologija »kršćanska teologija«. Ona se dakako bavi tekstovima, crkvenim povijesnim dokumentima i procesima najrazličitijih vrsta, ali svi ti i mogući drugi elementi spadaju u teologiju samo zato što se u njima posreduje Božja objava. Primarni ili glavni pristup tom »predmetu« teologije odnosno ono po čemu nam objava postaje dostupnom u tim dokumentima i sastavnicama tradicije jest vjera; ona nam otvara to područje objave. Vjera pak znači slobodno prepuštanje čovjeka i ulaženje čovjeka u objavu koja je njemu u Isusu Kristu upućena kao osobni zov. Samo u vjeri i za vjeru daje se objava vidjeti i čuti kao riječ Božja. Ono u što kršćanski vjernik primarno vjeruje nisu dakle fiksirane rečenice niti sustavi tih rečenica; primarno vjerujemo u jednu osobu, naime osobu

⁹ Usp. V. BAJSIĆ, nav. dj. 209-226.

¹⁰ G. ČRPIĆ – S. KUŠAR, Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj, *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4, str. 513-563, napose 555-561.

¹¹ Usp. o tom pojmu teologije i srodnim temama S. KUŠAR, *Spoznaja Boga u filozofiji religije. B. Welte i božanski Bog*, Zagreb, 1996., str. 46-55.

objavitelja Božjega Isusa Krista i u objavu koja se u njemu i po njemu dogodila.¹² Slobodna čovjekova vjera u Božju objavu otvara objavu kao objavu spasenja za čovjeka; zato je teologija moguća samo kao »znanost o vjeri«. Vjera je mjerilo teološkog rada i utoliko mu prethodi.

S tim je povezano pitanje o mjestu ili prostoru u kojem se susreću objava Božja i čovjekova vjera. Objava Božja dopire do svakog čovjeka iz zajednice vjernika i kontinuiteta njezine vjere kroz stoljeća. Drugim riječima, objava se ne događa niti se smješta na neko imaginarno mjesto koje bi stajalo odijeljno i zasebno »u sebi«. Objava se pokazuje u konkretnom prostoru i na tlu Crkve kao povijesne zajednice vjernika i njezine tradicije. Tko bi išao za tim da se teologijom bavi izvan te zajednice, na nekom »čistome« mjestu, išao bi za tim da se isključi iz povijesti te bi promašio hermeneutičko polazište teologiziranja koje spada u samu stvar teologije.¹³ Svatko naime tko god ozbiljno i odgovorno govori o evanđelju Isusa Krista stoji u tom konkretnom povijesnom sklopu bez obzira opazio on to ili ne. Crkvi je naime, u jedinstvu i raznovrsnosti njezinih službi i karizmi, povjerena zadaća svjedočenja o istini objave. Odatle je potrebno govoriti o crkvenosti teologije; teologija predstavlja jednu životnu funkciju Crkve. U teologiji se prema tome ne radi o privatnim vjerskim uvidima pojedinog teologa kao pojedinca nego o vjeri Crkve. Zato crkvenost ne pridolazi teologiji kao neki izvanjski dodatak nego se radi o njezinom unutarnjem konstitutivnome momentu. Znakovito je za 20. stoljeće da se upravo protestant Karl Barth potrudio u svojem monumentalnom djelu *Kirchliche Dogmatik* da taj uvid mjerodavno istakne i smjesti također u kontekst protestantske teologije.

Time što je teologija »crkvena znanost« teolog nipošto nije puki crkveni funkcionar. Vjera Crkve koju crkveno učiteljstvo mjerodavno naviješta i o kojoj ono svjedoči jest *regula proxima* (najbliža norma) teološkog rada, ali je još važnije shvatiti da je *regula suprema* (najviša norma) teologiziranja Božja riječ. U tumačenju Božje riječi teologija ima u Crkvi i za Crkvu jednu svoju vlastitu kritičku i konstruktivnu funkciju. Drugim riječima i da parafraziramo jedan poznati Kantov dictum o odnosu filozofije i teologije, teologija ne ide iza crkvenog učiteljstva kao njegova služnička pratilica koja nosi skute njegove duge haljine, nego ona ide također ispred njega i nosi mu svjetlo i osvjetljava mu put (usp. UR 4; CIC c. 218. 809). To dakako valja objasniti malo pobliže.

¹² O personalnoj dimenziji vjere te o tome kako »actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem« (Sth II-II, I, 2, ad 2) usp. još uvijek vrijednu zbitu studiju J. MOUROUX, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, (Coll. Foi vivante), Pariz 1950.

¹³ Bavljenje teologijom bez subjektivne pretpostavke vjere i bez njezine eklezijalne smještenosti pretvara tu teologiju zapravo u neku vrstu filozofije kršćanske religije. Naime, od samih početaka kršćanske teologije jasno je da bez tih pretpostavki nema teologije kao kršćanske.

Teologija kao crkvena znanost također ima biti dogmatska znanost jer je vezana uz dogmu kao mjerodavnu formulaciju vjere Crkve koju je donijela sama Crkva. To je danas ne samo teško prihvatljivo nego i teško shvatljivo, i to ne samo za vjernike nego, čini se, još više za svakog slobodno mislećeg čovjeka. Pokušajmo se toj stvari približiti polazeći s područja povijesno-kritičke egzegeze. Ova je naime uspjela pokazati da je zajednica vjernika već u predpavlovsko vrijeme (dakle u vremenu koje prethodi najstarijim pisanim dokumentima kršćanstva) sažela sadržaj svoje vjere u mjerodavne vjeroispovjedne obrasce. »Sitz im Leben« tih obrazaca bilo je bogoslužje zajednice kao (za Crkvu i u prostoru Crkve) javni izraz njezine vjere i njezinog zajedništva. Te tzv. homologije kao najstariji obrasci vjere spadaju u kult i izraz su kultskog slavlja, pogotovo onog euharistijskog i krsnog. Tu dakle imamo najstarije oblike dogmatskih obrazaca u kojima je jezično izražena i u tom smislu fiksirana zajednička vjera i zajedničko ispovijedanje vjere kršćana. Obrasci su bili dani ne samo kao kristalizacija naviještanja i katekumenske poduke nego u prvom redu kao u jednoj povijesnoj situaciji formulirani izraz vjere koji je imao svoje čvrsto mjesto u samom odvijanju ili događanju zajedničkog kršćanskog vjerovanja i življenja, u prvom redu u kultu. Tu je također od početka vidljivo da se zajednica vjernika smatrala ovlaštenom i obvezanom da te vjeroispovjedne obrasce normira za svoju zajedničku uporabu te da ih također štiti i brani protiv onih jezičnih formulacija koje ne mogu biti prepoznate i uzete kao izraz zajedničke vjere. Vidljivo je također to da se ta svijest vrlo rano, takoreći od samih početaka kršćanstva, koncentrirala u predstojnicima crkvenih zajednica.

Crkva shvaća samu sebe u svom djelovanju i u svojim službama kao legitimni nastavak tih vrlo ranih povijesnih oblika i elemenata života vjere.¹⁴ Ona stoji u kontinuitetu s tim oblicima i elementima. Zasižno, djelatnost crkvenog učiteljstva koje je proglašavalo dogme kao mjerodavne obrasce vjere Crkve bilo je podložno povijesnim mijenama. Zato se smije i treba pitati – i teologija to čini: koji je oblik i način crkvenog učiteljstva i naučavanja (dogmatiziranja) u skladu s izvornim Kristovim i apostolskim nalogom o naviještanju i svjedočenju vjere te je prikladan za pojedinu povijesnu situaciju? No sama načela o tome da je to legitimno od početka, mislim da su neosporna. Ukoliko se teologija treba kretati u prostoru Crkve služeći tumačenju Božje riječi dakle, polazeći od svoje vlastite stvari utoliko ona mora priznati ta načela i to samorazumijevanje Crkve, a time i učiteljske dogmatske vjeroispovjedne obrasce, kao za sebe i za svoj rad obvezujuće. Utoliko je dakle teologija kao crkvena znanost također dogmatska znanost.

Iz toga međutim ne proizlazi da je zabranjeno svako propitivanje dogme i da dogme treba uzeti kao pretpostavke neke izvanjske konkluzionističke teologi-

¹⁴ Usp. opširnije o svemu tome J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1972., str. 57-74.

je, pretpostavke naime koje ne treba promišljati i propitivati. Dogme su obvezujuće formulacije zajedničke predane vjere. Kao takve one nemaju svrhu u samima sebi nego su u dvostrukom smislu relativne: dogme su ponajprije relativne utoliko što služnički pokazuju na izvornu Božju riječ s kojom su u odnosu i koju žele tumačiti. One su također relativne utoliko što su u odnosu spram određenih povijesnih pitanja i situacija u kojima su one htjele osigurati pravo razumijevanje evanđelja u zajednici vjernika. Dogma dakle stoji služnički pod Božjom riječju, tu riječ ona hoće posredovati, a stoji također u službi crkvene zajednice u konkretnim povijesnim situacijama u kojima treba tumačiti i posredovati tu istu Božju riječ.

Što odatle proizlazi za zadaću teologije kao znanosti? Teologija stoji na tlu Crkve poštujući kao svoj preduvjet i zadanost poslanje Crkve te pritom ima obvezu da bude refleksija, promišljanje. Ona posreduje vjeru u formi refleksije, to znači: ona svoju refleksiju sprovodi na slobodan, kritički i znanstveni tj. metodički osigurani način. Pritom teologija uzima u obzir dogmu, stavlja je u medij svoje refleksije, istražuje ju kritički u svim njezinim uvjetovanostima i dometima. Kritika pritom nije svrha samoj sebi nego ona ide za tim da na vidjelo iznese pozitivan sadržaj dogme, dakle samu objaviteljsku Božju riječ, riječ spasenja. Kada se, dakle, dokumenti i iskazi crkvenog učiteljstva kritički istražuju, onda to istraživanje ide u smjeru ovih pitanja: u kojoj mjeri i kako je u njima izrečena istina ili zbiljnost Božje spasenjske objave koja je neodvojivo vezana uz osobu Isusa Krista? U kojoj povijesnoj epohi, pod kojim izazovima i povijesnim uvjetima je obrazac donesen i kakvo se shvaćanje zbilje općenito i vjere posebno u obrascu odražava? Riječ je naime o povijesnoj paradigmi razumijevanja unutar koje je za određenu situaciju poruka spasenja bila izražena. To pak znači također slijedeće: jesu li u tim dogmatskim učiteljskim formulacijama, u svakoj pojedinoj, neke crte evanđelja možda gurnute u pozadinu da bi se jasnije istaknuo i profilirao tada potreban i traženi odgovor? Ili su možda neki momenti evanđelja nedovoljno bili naglašeni pa se uslijed toga u vjerničku svijest uvukla poneka jednostranost? Ili u kojoj mjeri ono što je za neko vrijeme trebalo biti rečeno sada, u jednom drugom vremenu, treba prereći ili naprosto drugačije reći? Smatram da je ta kritička funkcija teologije, danas kao i uvijek, za život Crkve neophodna.

Tu se dakako postavlja također pitanje odnosa teologije prema crkvenom učiteljstvu papa, koncila i biskupa. Premda su biblioteke o tome napisane, ipak moram ovdje nešto i o tome reći jer smatram da i tu postoji neka proročko-kritička funkcija teologije kao znanstvene ili refleksivne forme vjere kao sadržaja i kao čina. U obliku teze može se reći: *papa i biskupi imaju tu zadaću da po svojem naviještanju kršćanske poruke spasenja vode brigu o tome da cjelokupna zajednica vjere i vjernika u svim izrazima svojega života ostane vjernom istini Isusa Krista Spasitelja*. Učiteljska i pastirska služba jest služenje cjelini onoga što

kršćanstvo jest i što u kršćansku vjeru i u kršćanski život spada. Oni služe Božjoj riječi pod kojom oni stoje i služe zajednici koju snagom Božje riječi trebaju izgrađivati i poticati na dublju vjernost i autentičnije življenje. Taj njihov rad bez sumnje je i autoimplikativan, tj. to što oni vele, moraju i sami vjerodostojno svjedočiti. Odatle je jasno da pastiri Crkve imaju uputiti svoju riječ također onima koji se u Crkvi znanstveno bave vjerom i sadržajem vjere.¹⁵ U slučaju konflikta crkveno učiteljstvo može i treba argumentirano reći da ono što je netko iznio nije u skladu s onim što je za Crkvu obvezujući sadržaj vjere, odnosno da nije u skladu s Božjom riječju koja Crkvu obvezuje te da stoga ne služi izgradnji crkvene zajednice nego prije škodi vjeri vjernika. Time ne kanim reći da teolozi kao nositelji znanstvene službe u Crkvi nemaju ništa više za reći te da samim time moraju zašutjeti. Oni trebaju npr., ako je to slučaj, ukazati na nedovoljnu informiranost, oni mogu i trebaju – ako je to slučaj – ukazati na to da neka riječ Pisma ili nekog koncila treba biti drugačije shvaćena negoli je to nositelj učiteljske službe u Crkvi mislio itd. Teološka znanost, dakle, mora unijeti u igru argumente koji dolaze iz naravi same stvari o kojoj je riječ te pritom i prema potrebi kritički upozoriti na jednostranosti i na možebitne još nespoznate implikacije nekog iskaza crkvenog učiteljstva. U svakom slučaju ne samo da je poželjno nego je i potrebno da teolozi tu svoju zadaću savjesno ispunjuju i da nositelji učiteljske službe u Crkvi koriste njihovo znanje i kompetencije te se za to trajno drže otvorenima i omogućuju rast teologije kao znanosti, stvarajući povoljne kadrovske i materijalne uvjete za bavljenje njome. Nisam siguran da je kod nas u pokoncilskom vremenu uvijek bilo učinjeno ono što je s tim u vezi bilo moguće i potrebno, a ni danas uvjeti nisu sjajni. Opterećenost teologa upravo svaštarskim poslovima kojima se oni ne mogu ili ne umiju ili ne smiju izmaknuti onemogućuje smireno i duboko studiozno bavljenje njihovim predmetom. Odatle također minimalno kontaktiranje s kolegama u drugim znanstvenim disciplinama te s tim povezan skoro posvemašnji manjak interdisciplinarnosti u našoj teologiji.

Općenito pak se s obzirom na odnos učiteljstva i teologije može i treba reći još nešto: diskusija vezana uz samu stvar teologije treba biti vođena u slobodi kako u samoj teološkoj znanosti tako i između učiteljstva Crkve i teologa. Neki kontakti koje su s tim u vezi imali primjerice predstavnici Europskog društva za katoličku teologiju s kardinalom Ratzingerom i njegovim suradnicima prošle godine pokazuju obećavajuće pomake i približavanja premda to nije odmah tako izgledalo.¹⁶ Osim toga valja voditi računa o tome da smo mi danas postali osjet-

¹⁵ U skladu s Rim 12, 3-8, Kor 12 i Ef 4, 11s teolozi su također jedna od službi ali i karizmi u Crkvi.

¹⁶ Usp. zapisnik s tog susreta »Gesprächsprotokoll – Begegnung mit der Glaubenskongregation«, *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa*, 10 (1999.), str. 7-12.

ljiviji na pitanje slobode istraživanja i znanstvene rasprave negoli su to možda bili teolozi prije Drugog vatikanskog koncila. Treba naći i razviti novi stil kontaktiranja i dijaloziranja u svim pa i u konfliktnim situacijama.

Kritički teološki posao sastoji se također u tome da se pita i traži odgovor s obzirom na onu formu u kojoj bi crkveno učiteljstvo, odnosno njegovi nositelji, mogli najadekvatnije i najvjernije izvršavati svoju učiteljsku i pastirsku zadaću. Sveti Otac je to spoznao kao pitanje kršćanske savjesti pastira i teologa pa je zato zatražio nova teološka promišljanja u ekumenskoj perspektivi s obzirom na to kako bi papa svoju petrinsku službu mogao što adekvatnije vršiti. Tu ima već novih promišljanja također s obzirom na način vršenja njegovog primata jurisdikcije itd.¹⁷ Sve su to obećavajući pomaci. U svakom slučaju sve je jasnije da puko ustrajanje na onom do sada navodno nepromijenjeno predanom ništa ne riješava kao uostalom ni lakomislno i olako kritizersko osporavanje.

Kritički teološki rad ni ovdje nema taj smisao da umanjí ili gurne u stranu vršenje pastirske i učiteljske službe pape i biskupa u Crkvi. On ima u prvom redu pozitivnu proročku funkciju: teologija treba i hoće učiniti crkvenu pastirsku i učiteljsku službu jasnijom i pridonijeti da se ona vrši uvijek na što prikladniji i na što kršćanskiji način. Smijemo željeti da samo u slučaju krajnje ugroženosti vjere i jedinstva Crkve crkveno učiteljstvo posegne za službenom osudom nekog teološkog nauka ili njegovih teza. Drugi vatikanski koncil pokazao je za razliku od mnogih prethodnih koncila da se može reći puno toga smjerodavnoga i dobrog novoga bez osuda. Ne bi li to mogao i trebao biti također putokaz za daljnju budućnost Crkve i za djelovanje njezinog učiteljstva?

Crkvena služba i crkveno poslanje i zadaća ostaju. Ali načini kako se oni vrše mogu se i trebaju mijenjati; oni su se započeli mijenjati. Smijemo se nadati da to neće ostati na pola puta niti upasti u hod unatrag. U svakom slučaju ne smijemo zaboraviti iskustvo zadnjega koncila: teolog se kao vjernik daje poučiti od učitelja u Crkvi, a učitelj u Crkvi daje se informirati i potaknuti od teologa. Ne bismo smjeli u životu Crkve pasti ispod te razine. Ovdje za sada nije mjesto da ulazimo u pitanje kako učiteljstvo treba osluškiivati glas drugih članova Crkve kao npr. vjernika laika. No mogu reći da je i to kao suvremena potreba neupitno.

Prema riječima Pavla VI. teolog pozorno nastoji zapaziti življenu vjeru, tj. kako u Crkvi vjera oblikuje život, koje su istine u njoj djelotvorne, koji naglasci jači a koji slabiji, koji se problemi neodgodivije osjećaju, kamo je usmjeruje Duh Božji. Teolog nije samo pazitelj da se ne uvuku zablude, on je mnogo više: otkrivaatelj djelovanja Duha Svetoga da zasja istina evanđelja. Zato on ne samo da čita znakove vremena nego također ide za tim da se u zajednici postavljaju

¹⁷ Usp. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, (QD 179), Freiburg-Basel-Wien, 2000.

znakovi vremena, tj. pojave takvi oblici razmišljanja i djelovanja koji su sami po sebi znak i apel za svakoga tko umije i hoće razumjeti govor Pisma. Kad bi teolog gledao i opažao samo one pojave koje zabrinjavaju, on bi bio jednooki teolog.¹⁸ Zato on treba imati izvježbano oko i dobar sluh da vidi i čuje što Duh govori Crkvama. »Teologija treba procijeniti svojim kriterijima i prokušanom teološkom metodom tu življenu vjeru, njezine težnje, da ih onda usporedi s Božjom riječju, s vjernom predajom Crkve pa da predloži rješenja onih problema koji iskrsavaju u susretu vjere s iskustvom, poviješću, ljudskim razmišljanjem. Tako će teologija učiteljstvu pružiti pomoć da bude na visini svoje zadaće te poslužiti kao svjetlo i vođa Crkve, dakako ne kao ono koje bi bilo nad Božjom riječju, već kao ono koje Božjoj riječi služi«, veli Pavao VI.¹⁹

c) *Proročko-kritički pogled teologije na društvo i na kulturu* – Ovdje je riječ o analitičkom pogledu koji je usmjeren na društvenu zbilju u vidu ovisnosti društva (kao stvorenja) o Bogu. Teologija stoga treba, na tragu kritike biblijskih proroka, upoznavati i proučavati društvene odnose u kojima svaki od nas živi. Kako se u njima pokazuje ili sakriva jednakost sviju nas kao stvorova na sliku i priliku Božju, kao sinova i kćeri Božjih? Radi se o razotkrivanju ideološkog postupanja u društvu, Crkvi i u samim teološkim krugovima. To je uvjet za rast iskustva slobode za koju nas je Krist oslobodio (Gal 5). Teologija se stoga treba upustiti u promišljanje i vrednovanje empirijskih istraživanja vjere i morala u nas te odatle promišljati strategiju crkvenog djelovanja: kako svjedočiti i naviještati vjeru u uvjetima pluralizma u nas?²⁰ Vjera i njezina teologija nemaju razloga da ga osuđuju niti da ga se boje. Kršćanstvo je nastalo i razraslo se u uvjetima svojevrsnog helenističko-rimskog pluralizma pa bi već odatle trebalo biti sposobno za suočavanje s njime i za život u njemu. Ili je pak mnogostoljetni život Crkve u etabliranim »kršćanskim« društvima i državama onesposobio kršćane za život u pluralizmu? Ako da, onda im je zadaća da to nauče.

Valjalo bi ovdje progovoriti o mnogim temama, ali ćemo navesti samo neke: odnos prema problemima pravednosti i solidarnosti u našem društvu; svijet kao Božje stvorenje i zaštita okoliša; odnos prema politici koja nije »prljav

¹⁸ Usp. B. DUDA, nav. dj., 450. Ne vrijedi li to isto i za nositelje učiteljske i pastirske službe u Crkvi?

¹⁹ Navod kod B. DUDA, nav. dj., 450.

²⁰ Upozoravam na socioreligijska istraživanja u okviru projekta »Vjera i moral u Hrvatskoj« (voditelj prof. dr. Marijan Valković) objavljena u *Bogoslovskoj smotri* 58 (1998.), br. 4 kao i na još dva rada u istom časopisu 69 (1999.), br. 4, str. 493-517 (o percepciji svećenika od strane vjernika) i 70 (2000.), br. 1, str. 1-63 (o moralu); zatim na istraživanja unutar »Europske studije o vrijednostima« u istom časopisu 70 (2000.), br. 2, te na kraju radove u okviru projekta »Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu«, *Sociologija sela* 38 (2000.), br. 1-2.

posao« nego »vrhunac brige za dobro zajednice i građana« pa je zato valja »rehabilitirati« u našoj kršćanskoj svijesti,²¹ odnos prema gospodarstvu i financijskom poslovanju (jedva da postoji neki crkveni dokument koji izričito govori o financijskom poslovanju: je li novac samo »grješni mamon« ili pak i za nj vrijeđi »opravdana autonomija ovozemaljskih stvarnosti« i što to onda znači?).

Spomenuo bih još posebno vjersku socijalizaciju djece i mladih. To nije pu-ki »tehnički« problem izvedbe nekog zadanog pastoralnog i katehetskog programa. Valja uzeti u obzir prije svega dubinsku promjenu socijalizacijske paradigme: ako anketa o vjeri i moralu u Hrvatskoj pokazuje da je udio svećenika (kao najvažnijih pastoralnih djelatnika) u religijskoj socijalizaciji 1,4%, a udio obitelji 72,8% – dok se istodobno tvrdi da nam se obitelji raspadaju – onda iz toga proizlazi da su izgledi za vjersku socijalizaciju u budućnosti jadni.²² Odatle pitanja: što nam to zapravo kuca na crkvena vrata? Kako prenijeti vjeru novim naraštajima? Je li bio u pravu Kierkagaard kad je rekao da je početak kraja kršćanstva obilježen njegovim gotovo jedino »biološkim« prenošenjem? Kako se zapravo oblikuje kršćanski život u suvremenim uvjetima a da se vjernici i Crkva ne povlače u geto niti se iscrpljuju u »križarskim ratovima« protiv (post)moderniteta?

Možda je izlaz i kreativni odgovor u novom tipu kršćanskih zajednica, odnosâ i službi u njima – što još moramo otkrivati, učiti i graditi. Odatle pitanja za teologiju: Kako izgleda lik svećenika i uopće pastoralnog djelatnika za vrijeme u kojemu jesmo i koje nam predstoji? Koji je i kakav njihov primjereni odnos sa zajednicom? Na višoj pak se razini nameće pitanje i potreba oblikovanja i funkcioniranja sinodalnih organizama. Ni izdaleka još nismo iscrpili mogućnosti koje tu Crkveno pravo opisuje i normira, a kamoli da smo krenuli korak dalje. Što znači za stil vođenja univerzalne crkve, biskupijâ i župâ priučavanje ljudi na demokratske standarde i forme ophođenja demokratskog društva i države? I možda još prije svega toga jedno posve »prizemno« pitanje: Kako uspješnije savladavati našu individualnu i grupnu zoologiju koja nam kvari najplemenitije namjere i ometa nas u našim najboljim pothvatima? Jesmo li voljni naučiti nešto od suvremenih znanosti o čovjeku također za našu praksu crkvenog života?

²¹ Usp. u našoj javnosti, crkvenoj i općoj, gotovo potpuno nezapažen – ali zato za nas nipošto nevažan – dokument francuskih biskupa *Za rehabilitaciju politike*, (Dokumenti 118), Zagreb, 1999.; *Za budućnost u solidarnosti i pravdi*. Riječ Vijeća Evangeličke Crkve u Njemačkoj i Njemačke biskupske konferencije o gospodarskim i socijalnim prilikama u Njemačkoj, Zagreb, 1998. (Izdavač: Centar za industrijsku demokraciju SSSH).

²² Usp. »Pregled postotaka i aritmetičkih sredina istraživanja Vjera i moral u Hrvatskoj«, *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), str. 486.

Na razini pak kulture²³ i svijesti o njoj htio bih istaknuti samo jedan problem: kako premostiti shizofreniju koja se pokazuje u rascjepu između našega znanja i doživljajno-emotivnog temelja našega bića? Drugačije: kako premostiti rascjep između slikovitoga govora Biblije i prirodnih znanosti odnosno slike svijeta koja se temelji na njima? Za sada će biti dovoljno samo da si posvijestimo problem.

Za Aristotela, koji je u »pokrštenoj« verziji svoje misli obilježio kršćanstvo, čovjek je bio paradigma za tumačenje sve stvarnosti. Descartes je pak postavio stroj kao paradigmu za tumačenje čovjeka i kozmosa, što u raznim verzijama vrijedi sve do danas. Prirodoslovna metoda i matematički jezik znanosti precizni su i pružaju nam mogućnosti točnog kvantitativnog određenja predmeta, što je sve korisno i uspješno u manipulaciji predmetom. No slika čovjeka i njegova svijeta koja se na tome gradi daleko je od naših unutarnjih potreba, vrijednosno je prazna i hladna, čovjeku i njegovoj čuvstvenosti strana. Prirodoslovna istina čini se da nadilazi mogućnosti naše mašte, nijedan model nije cjelovit, a u mikro- i makrozonomama stvarnosti nije ni točan; tu je točan samo jezik matematike. Iz držanja ljudi suočenih s time da se zaključiti kako im je taj svijet što ga opisuju znanosti o prirodi emotivno neprihvatljiv jer se čini da nije u skladu s njihovom »psihičkom geografijom«²⁴ – očekujemo naime i trebamo posve drugačiji bliskiji i pregledniji svijet, koji je više po našoj mjeri. Što je istinito, čini se da nije dobro, a što je dobro čini se da nije istinito.

Drugim riječima: sinteza znanja i htijenja sve manje uspijeva, znanje postaje sve manje pregledno i spojivo u jedno pa kod mnogih ljudi puca znanstvena shema svijeta koju su stekli u školi ili nekim drugim putem. Naša htijenja znaju biti vrlo bolna ako nam dolaze do svijesti kad nam je u isti mah jasno da se ne mogu ostvariti. Čovjek se pritom brani potiskivanjem, rezignacijom, a danas možda ponajčešće priklanjanjem pseudoznanstvenim tumačenjima koja mu s jedne strane omogućuju da zadrži barem privid znanstvene forme, dok mu s druge strane omogućuju također sadržajan i smislen psihički život tako da ipak oslobađaju posvješćivanje arhetipa, što znanosti ne uspijeva. Javna kulturalna scena kao i privatni život obiluju »koktelima« (pseudo)znanstvene istine i raznih slika, tvrdnji i »iskustava« iz bogate riznice religijskih tradicija. Traži se »bonum psychi-

²³ Za općenitu i cjelovitiju informaciju o odnosu vjere i kulture usp. Papinsko Vijeće za kulturu, *Promicati pastoral kulture*, (Dokumenti 121), Zagreb, 1999.; IVAN PAVAO II., *Pismo Ivana Pavla II. umjetnicima*, Zagreb, 1999. Usp. također prilog I. SUPIČIĆA »Kršćanin i kultura u Hrvatskoj« u ovom broju *Bogoslovske smotre*; isti, »Trenutak duha na prijelazu tisućljeća«, *Obnovljeni Život* 55 (2000.), br. 4, str. 455–469.

²⁴ Izraz sam posudio od V. Bajsića, usp. njegov članak »Problemi i izazovi postindustrijske civilizacije«, isti: *Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, Priredio Stjepan Kušar, Zagreb, 1999., str. 147–166; ovdje preuzimam mnoge njegove dijagnoze i misli iz tog članka.

cum« (dobro duše) koje se u krajnjoj liniji plaća odustajanjem od »bonum reale« (istina kao zbiljsko dobro). Zato će jedan od glavnih i hitnih zadataka današnjih i budućih duhovnih nastojanja svakako biti onaj oko ostvarivanja cijelosti ljudske psihe u svoj njezinoj otvorenosti prema istini. Teologija koja svu stvarnost gleda u vidu njezine ovisnosti o Stvoritelju ima ovdje priliku razviti svoju mudrosnu dimenziju i unijeti u javnu diskusiju svoj pogled na stvari.

Ovo je dakako otežano sve većom specijalizacijom, brzim razvitkom znanstvenih disciplina i preobiljem informacija koje nas zasiplju. Nemogućim nam se čini jedan pogled na svijet koji bi u isti mah objedinjavao sve naše znanstveno znanje, koji bi vrijedio za svaki razum i koji ne bi obezvrijedio listu vrednota na kojoj se temelji sva naša životna motivacija. Zato je sve teže stjerati vlastiti realni život u granice nekog zatvorenog i nužno djelomičnog pogleda na svijet te ne uspijevamo doći do sklada između onoga što se smatra opravdanim, potrebnim i mogućim i onoga s čime se čovjek stvarno susreće. Za zajedničku budućnost (druge ionako nemamo!) najvažnijim se čini to kako živjeti zajedno (nužno smo upućeni jedni na druge!) i onda kada nemamo neke zajedničke ideologije ni religije. Čini se da je pluralizam jedina ideja vodilja koja može opstati.

To se pokazuje i na unutarkršćanskom planu kao ekumenska svijest i ekumenizam te šire kao dijalog religijâ. Kršćani postaju sve svjesniji da žive u takvom pluralističkom svijetu i da ga ne smiju ignorirati ako se ne žele podati štetnim duhovnim i duševnim akrobacijama. Potpuno teorijsko jedinstvo, neproblematično prihvaćanje jedne opće misaone forme u obliku neke »kršćanske enciklopedije« ne može više biti nužna pretpostavka kršćanskog suživota, a još manje suživota s drugačije idejno i religiozno orijentiranim suvremenicima. Nije li to novi kontekst u kojem nam na razini razmišljanja i prakse suživota valja realizirati Kristovu zapovijed ljubavi? Čini se da naša suvremenost nameće kršćanima primat prakse kao središnji programatski naputak. Za vjerodostojnost kršćanstva odlučujuće je prema tome stvarno ponašanje onih koji se drže kršćanima.

Htio bih to konkretizirati na jednom uvijek aktualnom primjeru. Krist je rekao: »Čuli ste da je rečeno: Ljubi svoga bližnjega, a mrzi neprijatelja. A ja vam kažem: Ljubite neprijatelje, molite za one koji vas progone da budete sinovi svoga Oca koji je na nebesima, jer on daje da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima i da kiša pada pravednicima i nepravednicima. Jer ako ljubite one koji vas ljube, kakva li vam plaća? Zar to isto ne čine i carinici? I ako pozdravljate samo braću, što osobito činite? Zar to isto ne čine i pogani? Budite dakle savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5, 43-48). Za tumačenje ovog mjesta posuditi ću komentar V. Bajsića.²⁵

²⁵ Usp. V. BAJSIĆ, *Život i problemi crkvene zajednice*, (bilj. 7) str. 60s.

Tu se predlaže, veli Bajsić, da čovjek treba ljubiti ne samo svoje prijatelje nego i neprijatelje. Nešto treba učiniti na novi način kako bi se promijenila sadašnja situacija. To mora biti učinjeno jer onaj koji Krista nasljeđuje mora nastojati da bude savršen kao što je to Otac na nebesima – on je savršen jer daje svoje sunce i dobrima i zlima, a svoju kišu pravednicima i nepravednicima.

U jeziku sociologije to znači da čovjek mora u Božje ime i Božjom snagom prekoračiti prirodne granice svoje skupine. Možda je psihološki nemoguće iskreno ljubiti svoga neprijatelja jer ne možemo imati iskren i neposredan interes za našeg neprijatelja, pogotovo ne za našega grupnog neprijatelja i to zbog našeg podsvjesnog ponašanja – možda možemo pokušati da zatomimo neke svoje osjećaje i izbjegnemo neke vanjske čine. Ali, s religijskoga gledišta, moguće je da sve čovječanstvo gledamo kao članove naše vlastite skupine tako da ne pravimo razlike između mi-skupine i oni-skupine. Da bi se to ostvarilo, moramo odstupiti od toga da svoju vlastitu skupinu držimo nečim apsolutnim. Moramo imati neko apsolutno osobno mjesto izvan skupine, tj. da možemo biti neovisni o svojoj vlastitoj skupini i da budemo u stanju izabrati skupinu. Ta mogućnost pružena je vjerniku po odnosu – to je sada religiozni moment – prema zbiljskome Bogu te po vjernikovu nastojanju da bude sličan Ocu na nebesima koji je apsolutan jer u svojim djelima on ne ovisi ni o dobrim ni o lošim djelima ljudi. Kao darovatelj sunčeva svjetla i kiše Bog je ovdje predstavljen kao apsolutan izvor života koji nije uvjetovan primateljnim dispozicijama i ponašanjem. Bog tu nije zamišljen kao bog neke posebne skupine, koji brani skupinu protiv neprijatelja ili »drugih«, tj. on nije kao netko tko daje legitimnost animalnim mehanizmima skupine, nego kao netko tko traži i omogućuje radikalnu promjenu u skupini i u grupnom ponašanju. To je Otac Gospodina našega Isusa Krista i naš Otac – Otac svih ljudi naprosto.

U toj točki Bajsić vidi tragediju kršćanstva. Kršćani su rijetko uočavali važnost toga Kristova »recepta« koji je bitan za kršćanstvo te su se ponašali poput svake druge skupine, samo možda s više hipokrizije. Krist koji je u *Credū* oslovljen naslovom sveopćeg Spasitelja vrlo je lako postajao nešto poput totema jedne skupine. Doktrinarni sadržaj nije u toj stvari promijenio – kao ni u drugim slučajevima – ponašanje skupine, on je služio samo određivanju granica skupine. To je nažalost sudbina više ili manje svake doktrine ili filozofije ili ideje. Ideje su u stanju da oblikuju novu skupinu, ali skupina zatim djeluje u osnovi na arhaičan način koji je možda obogaćen modernim sredstvima metodologije uspjeha. Tu je svakako granica praktične djelotvornosti također teoloških ideja i razmišljanja.

Budući da aktiviranje programa grupnog ponašanja ljudi ovisi o specifičnim podražajima, moramo se pitati tko je i što je odista čovjek s kojim smo u kontaktu ili s kojim imamo posla u našem svagdašnjem životu. Je li on samo podražaj,

društvena uloga, član skupine ili je pak nešto otvoreno i jedinstveno kao osoba sa svojim golemim unutarnjim prostorom?

Teologija opaža to pomicanje težišta na praksu života u uvjetima pluralizma i trsi se da je reflektira; valja graditi teologiju (i Crkvu) u uvjetima pluralizma i pritom promišljati uvjete suživota. Time se ona ne odriče univerzalnosti već je nastoji utemeljiti u svijesti o zajedništvu problema svih ljudi na planeti. Ta svijest neprestano raste i jača. Ona ide ruku pod ruku sa sviješću o međusobnoj povezanosti i sudbinskoj međuovisnosti ljudi i naroda, kako to pokazuje problematika globalizacije. Signal u tom pravcu dao je i Drugi vatikanski koncil svojim govorom o procesu sve veće socijalizacije (GS 25. 42). Hoće li budućnost donijeti veće duhovno jedinstvo i povezanost među ljudima i skupinama? Ima nastojanja oko toga, ali neugodno iznenađuje paradoks da rast komunikacije ne stvara misaono i djelatno jedinstvo nego ga otežava. Oni koji su npr. tehnološki manje razvijeni doživljavaju nadmoć razvijenijih kao opasnost za svoj identitet, a govori se i o novim oblicima kolonizacije. Je li to samo prolazni znak naše razočaranosti (post)modernom?

Odatle opet (i za teologiju) mučno pitanje: jesmo li se našli u nekom prelaznom dobu sličnom pluralizmu renesanse, tj. prijelazu od velikih sustava skolastike do velikih sustava 17. st. s njihovom novom matematičkom i eksperimentalnom metodom? Ili se pak moramo definitivno oprostiti od svake pomisli na zadnje utemeljenje našega mišljenja zbilje? Izmiče nam mogućnost stvaranja zatvorenih sustava znanja jer obilujemo iskustvima koliko neka isprva beznačajna tehnička naprava ili igračka – a da i ne govorimo o tome što znači promjena metode u istraživanju – može promijeniti tijekove povijesti i okvire misli (usp. samo otkriće čipova i njihovu važnost za tzv. umjetnu inteligenciju). »Možda nas to iritira i ponizuje, ali nas to neminovno stavlja pred nove hitne zadatke. Pitanje je koliko smo im dorasli, koliko smo dorasli svojem vremenu, kako god se ono zvalo«.²⁶

III. Zaključno, odatle je potrebno istaknuti mudrosni vidik teologije u kontekstu današnjice kada smo danomice suočeni ne samo s nemogućnošću usustavljanja znanstvenih rezultata nego i različitih tipova racionalnosti. *Sapientis est ordinare*, upravljanje je zadaća mudraca, rekli su stari. To je iznova aktualno ako ne želimo da nam se naš kulturni svijet ne raspadne u hrpu nepovezanih dijelova; teolog bi tu trebao dati svoj doprinos.

Mudar čovjek danas ne bi bio onaj koji sve zna ili koji bi znao cjelinu. Taj visoki zahtjev zapravo se ne da ostvariti i to zbog nepreglednog mnoštva spoznaja. Mudrost mudroga jest najviše u tome da on baš ondje gdje više nema nekog

²⁶ V. BAJSIĆ, *Filozofija i teologija u vremenu*, (bilj. 14), str. 166.

jednoznačnog i jasnog pravila, ipak umije reći i pogoditi ono pravo.²⁷ U pluralizmu kakav je naš to znači da mudar čovjek na poseban način raspolaže onom moći rasuđivanja koja se pokazuje središnjim momentom danas potrebne i tražene racionalnosti. Za to je pak danas kao i uvijek napose važno jedno: svijest o granicama.

Tu svijest o granicama mudar čovjek ima s obzirom na pojedinosti – tako mu uspijeva da ne povrijedi granice onoga što je opravdano na bilo kojem području znanja i djelovanja. On ima također svijest o granicama s obzirom na cjelinu – on je otvoren za ono što je našem razumu nedohvatljivo, tj. on uviđa da postoji dubinska dimenzija tajne u svoj zbilji. Vođeci dakle računa o onom što je razumu nedohvatljivo, upravo tajna ili otajstvo, on umije i može pravilno postupati i djelovati u području onoga što je nadohvat ruke, što je uhvatljivo i shvatljivo, što spada u područje našega raspolaganja i čime čovjek može i treba ovladati.

Imajući to u vidu i budući da je teološka misao djelo teologa, mogli bismo odatle izvući nekoliko naputaka za njegov profil i djelovanje danas.²⁸

Ponajprije, teolog jest i treba biti *homo fidei*, čovjek vjere jer je to specifičan vidik u kojem on gleda stvarnost i u njoj djeluje. On jest i treba biti *homo eruditus*, čovjek temeljite i opće naobrazbe, bez obzira koliko to danas bilo teško postići; on naime gleda svu stvarnost kao i sve naše znanje o njoj ukoliko se ona odnosi prema Bogu kao svom izvoru i svrsi. Zatim, on jest i treba biti *homo doctus*, učen čovjek koji poznaje svoju znanost i može se njome baviti jer joj poznaje metodu i vlada njome; to je naprosto standard svake znanosti. I dakako, on jest i treba biti *homo sapiens*, mudar čovjek, u gore opisanom smislu riječi, koji umije razlikovati i uređivati spoznaje i usmjeravati djelovanje prema zadnjem cilju i svrsi koja se čovjeku otvorila u Božjoj objavi.

Ako pak gledamo teologa u društvu, pogotovo u društvu znanstvenika u sveučilištu, onda vrijedi slijedeće: ponajprije, on jest i treba biti *homo publicus*, čovjek javnog djelovanja, za javnost, za društvo, za ljude; to proizlazi iz općenitosti ljudskog razuma te iz naravi crkvene i društvene javnosti. Zatim, on jest i treba biti *homo ecclesiasticus*, čovjek Crkve, što proizlazi iz njegove eklezijalno posredovane i življene vjere u Boga koji se objavio ljudima kao stvoritelj i spasi-

²⁷ To ističe W. WELSCH u svojem djelu *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993. (4. izd.), str. 325s., te podsjeća kako se filozofija nikako ne smije odreći svoje mudrosne dimenzije i reducirati se na puku novovjeku shvaćenu racionalnost; tim više vrijedi to i za teologiju. – Usp. također H. KRINGS, *Sapientis est ordinare*, u: W. OELMÜLLER (ur.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn, 1988., str. 161-166.

²⁸ Tu se oslanjam na rad P. HÜNERMANN, »Communiter sint sacerdotes. Uz sukob oko prikladnog profila za preuzimanje teološke katedre«, *Svesci-Communitio* br. 87-88, 1996., str. 12-19

telj. I na kraju, on jest i treba biti *homo docens*, ili kako bi to rekao Meister Eckhart: teolog je ne samo *Lesemeister* nego i *Lebemeister*, čovjek koji uči i poučava ne samo u svetoj znanosti (*doctrina sacra*) nego i u svetom životu koji je normalan izraz te znanosti.

To su neki deziderati za naše »vrijeme prijelaza«. Radi se o usvajanju širine i metodičke svijesti npr. Tome Akvinca koji je uzorno odgovorio na izazove svoga prijelaznog vremena.²⁹ Zbog nepreglednog mnoštva spoznaja danas je ta zadaća neusporedivo teža ali i hitnija negoli je bila u Tomino vrijeme. Ona nadilazi mogućnosti pojedinca. Možda bi se baš zato teološka učilišta trebala u svom radu posve ciljano oblikovati kao *corpus docentium et studentium* da bi mogla udovoljiti postavljenoj zadaći. Osim toga, suradnja s drugim fakultetima postavlja se također kao nezaobilazna zadaća u koju se teolozi i njihovi kolege s drugih fakulteta kod nas tek trebaju pravo upustiti. Svako zatvaranje u navodno nepropusne okvire vlastite discipline ne vodi danas daleko ni u vlastitom znanstvenom području, a kamoli na polju naše zajedničke kulture.

Summary

THE PROPHETIC AND CRITICAL DIMENSION OF THEOLOGICAL THOUGHT

In the first part of the article the author interprets notions of theology, propheticism and critique as well as the relations to the notion of ideology. Thus the framework for the second part is set, in which he deals especially with the prophetic and critical point of view of theology with regard to itself, the Church, society and culture in general. In the final part, he points out the astute perspective of theology from which some outlines can be derived which determine the character of a theologian for our time.

Key words: theology, ideology, critique, dogma, culture, Church, teachers, wisdom

²⁹ Usp. S. KUŠAR, Toma Akvinski i visoko teološko školstvo u srednjem vijeku, u A. Gavric (ur.), *Ljubav prema istini*. Zbornik u čast Tome Vereša O.P. prigodom 70. rođendana i 50. godina redovničkih zavjeta, Zagreb, 2000., str. 283-295.