

KRIST, KULTURA I KONTRAKULTURA

Marijan VALKOVIĆ

Sve vjere uključuju određen odnos prema onome što danas nazivamo kulturom, sve su na neki način „inkulturirane”, ali stupanj i refleksne svijesti i konkretne prakse može biti veoma različit. Uz to vjerski i kulturni elementi su većinom toliko izmiješani da je potreban poseban napor, često veoma težak, da se oni teoretski i načelno razdvoje. Sjetimo se samo školskog primjera glasovitog „spora o kineskim obredima” koji je, nakon pionirskih prodora Mattea Riccija (1552–1610) u Kini i Roberta de Nobilija (1577–1656) u Indiji te drugih isusovačkih misionara, preko dvjesto godina sputavao širenje kršćanstva u Aziji. Katolički misionari morali su prije odlaska u azijske misije položiti prisegu da neće uvoditi prilagođivanje vjerskih obreda azijskim prilikama. Poseban problem predstavljalo je štovanje pređa, toliko ukorijenjeno u azijskim kulturama. Tek prije pedesetak godina ukinuta je zabrana azijskim katolicima da sudjeluju u nacionalnim svečanostima koje sadrže kult pređa (1936. za Japan, 1939. za Kinu a 1940. za Indiju). Uočilo se da to štovanje pređa ne mora imati strogo vjersko značenje, nego da je ono dio kulture tih zemalja.

Ima opet vjerâ koje više očituju jedan ili drugi elemenat, pretežno vjerski ili pretežno kulturni. Tako mnogi poznavaoči azijskih religija smatraju konfucijanizam više kulturnim i etičkim fenomenom negoli vjerskim¹. S druge strane, Buda je u Indiji toliko naglasio osobno-etičku dimenziju u jednom panteističkom kontekstu da je pri tom nemoguće postaviti načelno pitanje o kulturnoj zadaći budizma. Buda je tražio od svojih učenika da se odreknu svih dobara kulture, čak i života. Ako je sve objektivno samo privid, a subjektivno iluzija, onda ne možemo govoriti o kulturnoj zadaći budističkog vjernika. Ima tumača koji budističkoj nirvani daju pozitivnu oznaku, samo izraženu na negativan način (nešto poput onoga „sve je ništa” kod sv. Terezije Avilske i nekih drugih kršćanskih mistika). U svakom slučaju, povijesni i institucionalizirani budizam manje vidi svoju ulogu na području onoga što mi danas nazivamo kulturom u širem značenju (umjetnost, gospodarstvo, društveno uređenje itd.). Začuduje činjenica da se je ipak razvila kultura ili civilizacija nadahnuta Budinim naučavanjem. Uzrok tog razvoja valja tražiti u onome što je duboko etično i humano u Budinu nauku, a što u povijes-

¹ T. Grimm, *Moralische Religion oder religiöse Moral – der Fall des Konfuzianismus in Ostasien*, u: B. Gladigow (izd.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, str. 149–164.

nom razvoju prerasta i u kulturne elemente, no kod Bude i u budizmu prvenstveno u etičkoj perspektivi². Uostalom, svjetonazor je u središtu svake kulture, iako valja računati s mnogo komponenta kad je u pitanju konkretni oblik neke kulture.

Imamo opet vjerâ koje su sastavni dio konkretne kulture, tj. prevladava kulturni elemenat. Promatrajući odnos vjere prema kulturi i obratno u grčko-rimskom svijetu, dolazimo do uvjerenja da je vjera bila pretežno dio kulture. Vjera u bogove bila je potrebna da bi društvo moglo funkcionirati. Toga su bili svjesni rimski carevi kad su ujedno vršili i ulogu vrhovnog svećenika (pontifex maximus). Iako možda osobno nisu vjerovali, držali su do vjere kao institucije budući da su je smatrali nužnom za integraciju društva. To potvrđuje u širim razmjerima i sociolog E. Durkheim svojom poznatom teorijom o vjeri kao društvenom integratoru³. To bi vrijedilo ne samo za stare kulture nego i za moderno građansko društvo. U Americi, unatoč odvojenosti Crkve od države, vjera je velikim dijelom „civil religion”. Stoga i suvremena kriza vjere kad ona gubi funkciju društvenog integratora.

Kod skandinavskih naroda, npr. kod Vikinga, vjera je imala pretežno ovozemaljsku funkciju. Mi bismo danas rekli kulturnu: ona je bila duhovna hrana i potporanij tom malom narodu na njegovim ratnim pohodima i u smionim avanturama⁴.

Sličnih pojava imamo i unutar kršćanstva i u katolicizmu. Sjetimo se samo Francuza Charlesa Maurrasa i grupe oko „Action Francaise”, koja je prihvaćala katolicizam, ali samo kao nacionalnu baštinu i kulturnu pojavu. Slična je pojava s talijanskim fašistima, od kojih su neki otvoreno priznavali da nisu vjernici, ali su svakako „rimokatolici” (cattolici romani). Ima i danas ljudi koji pristupaju kršćanstvu i Crkvi prvenstveno, ili čak isključivo, kroz prizmu povijesti kulture, osobito u nacionalnom kontekstu. Ma koliko takve simpatije mogle biti i pozitivne, one postaju opasne kad se radikaliziraju i apsolutiziraju.

ISUS KRIST I KULTURA

Mi smo kršćani jer smo sljedbenici Isusa Krista. Stoga je za nas presudno kakav je stav Isus zauzeo prema kulturi kad je naviještao Radosnu vijest o Božjem kraljevstvu. Valja imati na pameti da se problem tzv. „kulture” u ono vrijeme nije nametao u istoj perspektivi kao danas, iako je on u biti bio sadržan u pitanju čovjekova odnosa prema svijetu, državi, ženidbi i obitelji, materijalnim dobrima itd. Bilo je protestantskih bibličara (Weiss, A. Schweitzer) koji su smatrali da Isus uopće

2 Usp. odličan prikaz: P. Gerlitz, *Die Ethik des Buddha*: Philosophische Grundlagen und sittliche Normen im Frühen Buddhismus, u: C.H. Ratschow (izd.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Stuttgart 1980, str. 227–348; također Ć. Veljačić–R. Iveković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevo 1980, str. 211–287.

3 E. Dirkem (Durkheim), *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd 1982 (prvo izdanje izvornika: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912).

4 R. Guardini, *Christianisme et Culture*, Tournai 1967, str. 156 sl. (naslov izvornika: *Unterscheidung des Christlichen*², Mainz 1963).

nije zauzeo nikakav stav prema „zemaljskim vrednotama“, budući da je smatrao kako je blizu konac svijeta. On je, po njima, naučavao samo privremenu etiku (Interimsethik), budući da u posljednjim vremenima („ispunilo se vrijeme“) nema smisla baviti se prolaznim i sporednim pitanjima.

Danas puše suprotan vjetar. Općenito se ističe važnost Isusove Poruke i za ovaj svijet, posebice u društvenom pogledu. Prihvatajući poziv Drugoga vatikanskog sabora da se zauzmu za humanizaciju svijeta, kršćani nalaze inspiraciju u životu i riječima Isusa Krista. „Isus je u središtu rasprava o izgradnji svjetskog društva i o njegovoj vezi s priznavanjem Boga“⁵. Razni oblici političkih teologija i „teologije oslobođenja“ govore očito o tom pomaku naglaska.

Istina jest da Isusov stav nama ne izgleda tako jasan i određen kako bismo to mi možda željeli. On ostaje prilično neodređen i „problematičan“. No to proizlazi iz naravi Isusova poslanja i iz razine njegove poruke. Treba imati na pameti proročku narav Isusovih riječi i djela. Ona je bitno vjerska, i utoliko moralna ukoliko je povezana s vjerskom. Isus ne ulazi u pojedinačna i konkretna pitanja moralnog života, a još manje se bavi konkretnim društvenopolitičkim i kulturnim pitanjima. On se direktno ne upliće u konkretna pitanja ovoga svijeta, ali to ne znači da njegova Poruka ne sadrži važnih elemenata i za konkretno rješavanje svjetskih problema.

Kad ga jedan čovjek iz naroda moli da mu pomogne doći do baštine – molba koja se je mogla upravititi rabinu – Isus odgovara: „Čovječe, tko mene postavi sućem ili djeliteljem nad vama?“ (Lk 12,14). Još temeljitije i načelnije se Isus udaljuje od zemaljskih navezanosti u opisu napastovanja (Mt 4,3–10; Lk 4,3–12). Đavao nastoji odvratiti Isusa od njegova mesijanskog puta i navesti na područje konkretnoga društvenog i političkog djelovanja. A to nije bio jedini pokušaj da se Isusa odvrti s mesijanske linije njegova poslanja (usp. Iv 6,15).

Unutar židovstva u Isusovo vrijeme bile su četiri značajne struje ili skupine: saduceji, farizeji, eseni i zeloti. Isus se od svih njih odvaja, ima svoj poseban stav. Odbija ga racionalizam i materijalizam saduceja, legalizam i rigorizam farizeja, nasilje stranke zelota, a također i sektaški zatvorena alternativa esena. Ako je suditi prema izričitim evanđeoskim navodima, onda izgleda da su farizeji bili oni s kojima se Isus najčešće susretao i s njima raspravljao, iako vjerojatno ne baš onako radikalno polemički kako to izgleda na temelju samih evanđelja, koja su napisana kasnije kad je bilo oštih sukoba između prvih kršćanskih zajednica i farizeja, jedine skupine koja je kao takva nadživjela tragediju židovskorimskog rata 68–70. godine. Isus nije podržavao veze sa strankom zelota, ali je činjenica da je jedan od apostola ranije pripadao toj skupini (Šimun Zelot). Neki egzegeti smatraju vjerojatnim da su i neki drugi apostoli ranije pripadali toj revolucionarnoj skupini (možda Juda Iškariotski, „Sinovi groma“, Petar). Isus svakako nije htio poći putem nasilja i uplitanja u konkretnu politiku.

„Ako je Isus vidio društvene i političke neredе svog vremena, zar ga to nije boljelo i zar ih nije htio ukloniti? Osim individualne etike zar nije on razvio i društve-

⁵ V. Cosmao, *Chiesa e sviluppo dei popoli* Per una teologia dello sviluppo, Milano 1983, str. 132.

nu etiku, koja nam danas izgleda veoma važna? Prema tekstovima NZ moramo po istini odgovoriti: ne, barem ne neposredno. Groteskan je nesporazum kad ga se hoće na temelju njegovih riječi protiv bogataša označiti kao revolucionara, zbog njegova zahtjeva da se odrekne odmazde, kao društvenog reformatora (usp. Tolstoja), zbog njegove zapovijedi bratske ljubavi, kao komunista, zbog zapovijedi ljubavi prema neprijatelju, kao pacifista u političkom smislu, zbog njegovih napada na pismoznance kao neprijatelja znanosti i kulture. Svi ovi svjetovno orijentirani radikalizmi ne mogu se pozivati na nj, jer krivo poimaju temeljnu nakanu njegovih izjava; ona je čisto religiozna i moralna. On sam nije se dao uplesti u 'svjetovne stvari' ”⁶.

Tako Schackenburg, no čini se da ni njegovo tumačenje ne zadovoljava posve. Čini se da pravi preveliku razliku između individualne i društvene etike. Drugi vatikanski sabor (GS 30) poziva kršćane da više razviju i primijene zahtjeve društvene etike, a III. Sinoda biskupa (1971) tvrdi u svom dokumentu „Pravda u svijetu” (uvod): „Borba za pravdu i sudjelovanje u preobražaju svijeta u potpunosti nam se ukazuju kao sastavni dio propovijedanja Evanđelja: to jest poslanja Crkve za otkup čovječanstva i njegovo oslobođenje od svake potlačenosti”.

Sam Isus kaže da je došao pozvati grešnike (Mk 2,17 par), da spasi izgubljene (Lk 19,10), da svoj život da kao otkupninu za mnoge (Mk 10,45 par). On želi ljudima dati božanski život (Iv 3,16 sl.; 10,10; 12,46 sl.). Kad ga neke galilejske pristaše hoće proglasiti političkim vođom i kraljem, on im izmiče (Iv 6,14 sl.). Pred Pilatom Isus će izjaviti: „Moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta” (Iv 18,36). Posebice Isusov „Govor na gori”, općenito shvaćen kao srce i središte novozavjetne etike, stavlja u pitanje neke temeljne vrednote tadašnje civilizacije, a čini se i naše⁷.

Možemo li zaključiti da Isusova poruka nema nikakve veze sa zajedničkim životom, s politikom i kulturom? To bi bio veoma sudbonosan zaključak. Ako Isus i nije iznio neku teoriju o pravu, politici, kulturi i uopće o „zemaljskim vrednotama”, ipak je iznio važne elemente bez kojih ne može nastati neka teorija o pravu, državi, kulturi, obitelji, umjetnosti itd., ukoliko želi ostati u općem kršćanskom ozračju⁸.

Isus kaže za svoje učenike da nisu od svijeta, ali ne traži od njih da se poput esena povuku u samoću, nego ih ostavlja u svijetu da budu kvasac, sol i svjetlo svijeta. Dat će im zadaću da svima naviještaju Evanđelje, najprije Židovima (Mt 10,5 sl.), a onda svim narodima (Mt 24,14 par; 28,19).

Novije struje u teologiji, posebice one sa stanovitim socijalno-političkim nabojem (kao npr. „teologija oslobođenja”), nastoje naglasiti one elemente u Novom

6 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962, str. 83.

7 „Za nas je teško shvatiti paradoksalni značaj blaženstava. Ona uvode moralnu revoluciju koja još nije dosegla svoju puninu. Ona se protive svim konvencionalnim vrednotama židovskog i helenističko-rimskog svijeta i proglašavaju blaženima one koji nemaju udjela u ovim vrednotama. Ne odbacuju se samo izvanjske vrijednosti zdravija i položaja nego i ona dobra osoba koja se postizavaju i brane samopotvrđivanjem i naporom” (J. L. McKenzie, u *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall 1968, vol. II, str. 70).

8 O. Kuss, *Paulus über die staatliche Gewalt*, u: *Auslegung und Verkündigung*, Regensburg 1963, str. 258; usp. R. Hauser, *Was des Kaisers ist' Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen*, Frankfurt/M 1968, str. 12–13.

zavjetu koji su bili dijelom zanemareni u dosadašnjoj školskoj teologiji, a imaju ili mogu imati socijalno-političko značenje. Posebice ističu Isusove riječi u nazaret-skoj sinagogi nakon pročitano g odlomka iz knjige proroka Izaije (Lk 4,16–22), slične riječi upućene kao odgovor Ivanovim učenicima (Mt 11,2–6; Lk 7,18–28), a od posebne je težine onaj Isusov govor kod Mt 25,31–46 gdje se Isus, prema tradicionalnom tumačenju, izjednačuje s gladnima, bolesnima, zatvorenima („Zaista, kažem vam, što god učiniste jednome od ove moje najmanje braće, meni učiniste!“). Čak i onaj poznati Isusov odgovor u vezi s plaćanjem poreza („Podajte caru carevo, a Bogu Božje“, Mt 22,21; usp. Mk 12,13–17; Lk 20,20–26). Obično se ovaj zadnji tekst tumači u smislu podjele i razlike između zemaljske i duhovne vlasti, ali se često zaboravlja njegova socijalno-kritička oštrica: tu je ujedno desakralizacija svjetovne vlasti i upozorenje da ona ne prelazi granice svoje zemaljske kompetencije, što je bilo potrebno istaknuti ne samo u ono vrijeme apsolutiziranja državne vlasti (apoteoza rimskih careva, naslovi kao „spasitelj“ /*sotér*/, „dominus et deus“ itd.), nego ima svoju kritičku funkciju i gledom na državnog „Levijatana“ dvadesetog stoljeća.

Isus je realist: dok u sporu među apostolima o prvenstvu u Kraljevstvu nebeskom i u vezi s molbom Jakova i Ivana (ili njihove majke) za prva mjesta označava veoma oštro ljude na vlasti i kraljeve, s druge strane ne poriče zakonitost političke vlasti kao takve. Slično kad je riječ o bogatstvu: on veoma naglašava opasnost i zavodljivost bogatstva i novca, ali ne dovodi u pitanje pravo na posjedovanje. On neće reći da je posjedovanje materijalnih dobara grijeh, kako je to tvrdila sekta ebionita („*ktémata hamartémata*“, Ps–Clem. Hom 15,9), niti zahtijeva zajedništvo materijalnih dobara poput onoga u kumranskoj zajednici. Iz zahtjeva za siromaštvom Isus nije stvorio neki socijalni program ili zakon⁹. On niti odobrava niti osuđuje konkretne ekonomske ili klasne razlike. Njemu je pred očima, s jedne strane, prezir i iskorištavanje kod moćnih, a s druge strane mržnja i zavist kod siromašnih: to je ono što Isus izravno osuđuje. No pri tom je on i kod jednih i kod drugih stavio praktičnu i djelotvornu ljubav kao vrhovno pravilo, i time na jedinstven način pridonio da se pređu i nadiđu društvene razlike. Kasnije će Crkva u tom svjetlu nastojati izraditi konkretnije upute za društveni i gospodarski život.

Slično možemo reći i o njegovu odnosu prema ženidbi i obitelji. Isus nije išao za tim da neposredno promijeni socijalni status žene, kako bismo to možda mi danas htjeli vodeći računa o opravdanim zahtjevima feminizma, ali je pokazao toliko razumijevanja, poštovanja i takta prema ženama da se nešto slično ne može naći u židovstvu onoga vremena. U svom osobnom postupanju sa ženama on prelazi uobičajene granice: u odnosu prema grešnicama i prostitutkama zauzima stav koji je posve neshvatljiv farizejskom mentalitetu, i apostoli se čude u povodu njegova razgovora sa Samarijankom, a pokazuje krajnju pažnju i ljubav prema ženama koje trpe od raznovrsnih bolesti¹⁰.

9 Schnackenburg, n. dj., str. 95–96.

10 P. Ketter, *Cristo e la donna*, Torino 1953; K. H. Schelkle, *Der Geist und die Braut*, Düsseldorf 1977; Lj. Matković, *Žena i Crkva*, Zagreb 1973, str. 9–64.

U svom postupanju Isus ne pravi razlike između muškarca i žene. Priznaje i pročišćava ustanovu ženidbe i obiteljskog života. Posebice učvršćuje jedinstvo i nerazrješivost ženidbe kao radikalnu zapovijed, ali ne ulazi u konkretnu kazuistiku na pastoralnom planu. Crkva će, počevši već sa sv. Pavlom, u svjetlu Isusova naučavanja izraditi konkretnije norme, vodeći računa o povijesnim i kulturnim prilikama.

S druge strane, imamo postupke i tekstove koji relativiziraju ženidbu i obiteljski život. Ističe se ideal i karizma djevičanstva, a nova zajednica koju Isus osniva prelazi sve krvne i rodbinske veze. Njegov odgovor zvuči nekako tvrdo kad mu poručuju da na nj čekaju majka i „braća“: „Tko su moja majka i moja braća? I pogleda one što su sjedili oko njega, te reče: 'Evo moje majke, i moje braće. Jer, tko god vrši volju Božju, taj mi je brat i sestra i majka' ” (Mk 3,33–34). Da se te riječi shvate u pravom vjerskom značenju, treba imati pred očima ljubav i pažnju koju je Isus pokazao prema svojoj majci dok je visio na križu (Iv 19,25–27).

U novije vrijeme ima dosta židovskih autora koji su se pokušali ozbiljno uhvatiti u koštac s „Isusom iz Nazareta” ili čak „bratom Isusom“: M. Buber, Schalom ben Chorin, David Flusser, J. Klausner, Pinhas J. Lapide i drugi. Među raznim pristupima i naglascima, zanimljiv je stav rabina Klausnera. On kaže: „Isus nije došao da uveća znanje i kulturu svoga naroda, nego da ukine i takvu kulturu kakvu je posjedovao, povezanu s vjerom”. Ili još jače i općenitije: „Isus je ignorirao sve što je u vezi s materijalnom civilizacijom: u ovom smislu on ne pripada civilizaciji”¹¹. Zbog toga židovski narod, prema Klausneru, s pravom nije moga prihvatiti „Isusa iz Nazareta”.

Ako ovakvi sudovi i jesu previše radikalni, ipak ostaje činjenica da je Isusov stav prema onome što bismo danas nazvali „kultura” veoma složen, često i paradoksalan (a mnogi nas mislioci uvjeravaju da se ono najdublje o čovjeku i svijetu može izreći samo paradoksalno, kao *sic et non*). Isusova je perspektiva strogo vjerska. U toj perspektivi čovjek i njegov svijet kulture su nekako dvoznačni: istina je da sve stvoreno potječe od Boga i da je čovjek vrhunac stvorenja, ali je također istina da je sve stvoreno pod utjecajem zla i grijeha te da sintezu i rješenje treba tražiti, koliko je to nama moguće, u otajstvu utjelovljenja i našega otkupljenja u Isusu Kristu.

Kako Isusov stav nije iznesen u obliku nekih teoretskih teza (Biblija nije znanstveni priručnik) nego više u prisposodobama, fragmentarno i često neizravno, a budući da također treba voditi računa ne samo o Isusovim riječima nego i djelima (objava u Kristu „*gestis verbisque*”, DV 2), to nije lak posao nekako zaokružiti i tematizirati Isusov stav prema kulturi. Stoga je za nas važno kako će Crkva shvatiti Isusovu misao. Vidjet ćemo da je ta razvojna linija bila tijekom povijesti s mnogo različitih naglasaka, često posve suprotnih, što se još uvijek osjeća i u današnjoj situaciji Crkve kad je pristup kulturi poprimio nova polazišta. Za tipizaciju kršćanskih tumačenja i pristupa tijekom povijesti oslonit ćemo se na značajno djelo

11 J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, str. 390; usp. H.R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper, New York 1975, str. 3.

američkoga protestantskog socijalnog etičara H. R. Niebuha „Christ and Culture”¹².

POVIJESNE PERSPEKTIVE

I. KRIST PROTIV KULTURE

Za mlado kršćanstvo bilo je presudno kakav će stav zauzeti, s jedne strane, prema židovskoj kulturi, a s druge prema velikoj grčko-rimskoj civilizaciji. U pitanju je bio identitet kršćanstva. Stoga je povijesno, a čini se i psihološki, prvi stav bio onaj o odvajanju. To je, uostalom, prva i neposredna reakcija svih velikih revolucionarnih pokreta¹³. Treba poći svojim putem.

Već u Novom zavjetu imamo veoma oštih sudova o svijetu, s očitim aluzijama na tadašnji konkretni svijet u kojem su vjera i društveno uređenje odnosno kultura bili neraskidivo povezani. S obzirom na židovsku kulturu pravu opasnost za mlado kršćanstvo predstavljat će oni obraćeni Židovi (judeokršćani) koji su htjeli svim kršćanima nametnuti obdržavanje židovskih zakona i propisa (judaizanti). Protiv njih će ustati Apostolski sabor (Dj 15), a posebnom žestinom sv. Pavao, osobito u Poslanici Galaćanima. Dok je središte kršćanstva bilo u Palestini, opasnost od judaizanta bila je vrlo jaka, no već u Novom zavjetu vidimo kako se težište sukoba pomiče prema onome što će tijekom više stoljeća biti glavni problem Crkve i kršćanstva, tj. odnos prema grčko-rimskoj civilizaciji i rimskoj državi.

Knjiga Otkrivenja veoma je radikalna u odbacivanju „svijeta”, s oštricom uperenom protiv tadašnjega Rimskog carstva. Dok je Pavlov stav prema „svijetu” (u kontekstu grčko-rimske civilizacije) mnogo pomirljiviji¹⁴, Knjiga Otkrivenja, na temelju bolnih iskustava prvih progonestava, otvara onaj negativni stav prema postojećem poretku koji će mnogi crkveni Oci ponavljati i još jače naglasiti.

No po svoj prilici najradikalnija je u tom pogledu Prva poslanica Ivanova. Tu se kršćani opominju: „Nemojte ljubiti svijeta ni onoga što je u svijetu! Kad god tko ljubi svijet, u njemu nema ljubavi Očeve. Jer, ništa što je u svijetu – požuda tijela, požuda očiju i oholost života – ne potječe od Oca, nego potječe od svijeta. A svijet sa svojom požudom nestaje; a tko vrši volju Božju, ostaje zauvijek” (1 Iv 2,15–17).

Ono što ispunjava kršćanski život jest priznavanje Isusa Krista i ljubav prema braći po vjeri, a svijet sa svojom kulturom i svojim uređenjem nema tu što dodati. Nekako je povučena linija između dva svijeta: između poganskog svijeta sa svojim grešnim oblicima života i kršćanstva. Najpoznatija kršćanska literatura iz toga ili nešto kasnijeg razdoblja (Didaché, Barnabina poslanica, Prva Klementova posla-

12 Izd. Harper et Row, New York 1951. Koristim izdanje 1975. god. (Harper Colophon Books).

13 L. Kolakowski, *Religion*, Fontana Paperbacks 1982, str. 124.

14 S. Lyonnet, *Perfection du chrétien „animé par l'esprit” et action dans le monde selon Saint Paul*, u: I. de la Potterie – S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965 (Unam Sanctam 55), str. 239–262.

nica, Hermin „Pastir“) prikazuju kršćanski život kao svijet zasebe i odvojen od kulture svog vremena¹⁵. Tu i tamo ističe se ideja da su kršćani „nov narod“ pored Židova i pogana. Tako Klement Rimski piše Korinćanima: „Bog koji sve vidi i koji je upravitelj svih duhova i gospodar nad svakim tijelom i koji je izabrao Gospodina našega Isusa Krista i nas po njemu da budemo nov narod...” (1 Klem 64; usp. Barn. 13–14). Kod Klementa Rimskog to nije u proturječju s onom lijepom molitvom za sve narode i posebice za zemaljske vladare (1 Klem 60–61).

Slična ideja naći će svoj izraz i u onom nauku o „dva Puta”. „Dva su Puta: Put života i Put smrti. Između ova dva Puta razlika je velika” (Didaché 1,1; slično Bam. 19–20 i Herm. Mand. 6,1). Ovdje je kršćanska alternativa vrlo općenita, bitno religiozna, ali onaj koji će joj dati izričito društveno-političko značenje bit će Tertulijan (oko 160 – oko 225).

Po Tertulijanu glavni čovjekov problem nije borba s prirodom nego s kulturom i civilizacijom, koja je podložna grijehu. On je veoma bliz misli da se izvorni ili istočni grijeh prenosi kulturom, budući da je stvorenje po naravi dobro, „anima naturaliter christiana”. Stoga Krist se nije pojavio među primitivnim narodima nego među civiliziranima, „kao onaj koji je namjeravao prosvijetliti već civilizirane ljude i pod iluzijama njihove kulture, da bi došli do spoznaje istine” (Apol. 21).

Stoga Tertulijan odvrća kršćane od opasne poganske kulture, osobito gdje je ona u dodiru s religijom. Braneći kršćane od napada, on, doduše, govori kako kršćani žive zajedno s poganima u ovome svijetu i obavljaju zajedničke poslove, ali kad izričito govori kršćanima, tada ih veoma odvrća od sudjelovanja u poganskoj kulturi. „Non potest anima duobus debere” (De Idol. 18 i 19). Kršćani treba da izbjegavaju sudjelovanje u političkom životu: „Kao oni u kojima je umrla svaka želja za stjecanjem časti i slave, mi nemamo nikakva poticaja da sudjelujemo u vašim javnim skupovima; i ništa nam nije više tuđe negoli državni poslovi” (Apol. 48). Nemoguće je biti car i kršćanin: „sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessari, aut si et Christiani potuissent esse Caesares” (Apol. 21). Osobito vojna služba je nespojiva s kršćanskim životom, ne samo zbog poganskih običaja i zaklinjanja caru nego jer je Krist „razoružavši Petra, razvezao opasač svakom vojniku”. Kako da „sin mira sudjeluje u bitki kad mu ne dolikuje ni da se parniči na sudu?” (De Idol. 19; De Corona 11). Trgovina se ne može osuditi jednako oštro, ali ona jedva je „prikladna za slugu Božjega” (De Idol. 11).

Tertulijan je veoma skeptičan s obzirom na korist poganske filozofije. Sokratov „daimon” bio je uistinu demon. Često se navode ove Tertulijanove oštre riječi: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est...” (De Paescr. 7,9). Krivovjerja potječu od „sapientia saecularis”. Nama kršćanima je dovoljna „veritas piscatoria”: „Verba philosophorum excludit simplex veritas piscatorum” (tako će kasnije u 4. stoljeću sv. Ambrozije nastaviti Tertulijanov govor o „ribarskoj istini” kršćana: De Fide I,42).

15 Prikaz i sažetak spisa u T. J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I, Zagreb 1976.

Tertulijan će prezirati filozofiju i ljudski napor u traženju istine: „Cedat curiositas fidei” (De Paescr. 14,5). Interesantno je pri tom da će sam pojam „curiositas”, kao ljudska težnja za spoznajom istine, dobiti negativni predznak te će kasnije kod sv. Augustina ući u „katalog mana”¹⁶.

Kršćanin doduše ne može posve ignorirati pogansku kulturu. Stoga Tertulijan dopušta mladima da steknu formalne elemente ondašnjega obrazovnog sistema, ondašnje „paideje”. To je potrebno radi opće naobrazbe, ali dalje treba poći smjehom kršćanstva. Zbog toga kršćanin ne može biti učitelj, jer bi morao prenositi i kršćanske sadržaje (De Idol. 10).

Često se navodi ono Tertulijanovo „credo quia absurdum”. Ako tekst kao takav i ne potječe od Tertulijana, ipak je on parafraza njegove misli¹⁷.

Zaključno treba ipak o Tertulijanu dodati da treba njegove izraze prilično relativizirati. On, kao retor i pravnik, uživao je u jakim i sočnim izrazima („Quot pae-ner verba, tot sententiae”, reći će o njemu Vincencije Lerinski). Ipak njegove riječi odaju stav koji nije bio osamljen u ranoj Crkvi.

Skoro dva stoljeća nakon Tertulijana imamo jednoga drugog temperamentnog kršćanina, čiji će stav u ovom pitanju biti veoma sličan Tertulijanovu, a to je sv. Jeronim (vjerojatno 331–420)¹⁸.

S jedne strane ne može bez poganske literature, a s druge smatra to grijehom i izdajom kršćanstva. Ali čujmo jedan njegov doživljaj o kojem izvješćuje mladu Eustohiju u poslanici o čuvanju djevičanstva. Tekst je dugačak i u arhaičnom prijevodu o. Ivana Markovića:

„Pripovjedit ću ti povjest svoje nesreće. Prije puno godina, kad se, za kraljevstvo nebesko, odrekoh kuće, roditelja, sestre, rodbine i, što je od toga mučnije, svakidašnje gospodske hrane, pa podjoh u Jeruzolim da vojujem, ne mogah nipošto biti bez knjižnice, koju najvećom marljivošću i trudom bijah u Rimu namakao. Tako, jadan ja, počeah, a čitah Cicerona! Poslie nego bih često noći u nespavanju provodio, poslie suza, koje mi iz dna srдца vadjaše uspomena negdašnjih mojih grieha, uzimah u ruke Plauta. Ako bih koji put, došav k sebi, stao čitati proroke, groza me poduzimaše od neugladjena jezika; i jer sliepig očima ne vidjah svjetlosti, mišljah da tome nisu krive oči, nego sunce. Dok me na taj način stara zmija varaše, oko pō korizme nutarnja groznica, koja me bijaše spopala, obuze mi iznemoglo tielo, i ni časa ne popuštajuć izglođa mi, kako se ne bi moglo vjerovati, nesretne ude, da već bijah sama sazdana kost. Medjutim spravljahu mi sprovod; i ohladivši mi sve tielo, životna toplina duše ostajaše samo u tek mlakim prsima. Kad u neki mah bih odnesen u duhu i doveden pred Božju sudinsku stolicu, gdje tako velika svjetlost bijaše, i toliko jasna, što izlažaše iz onih koji naokolo stajahu, da se ja bacih na zemlju, i ne smijah uzgor pogledati. Pošto bijah zapitan tko sam, odgovorih: 'kršćanin'. 'Lažeš', reče mi sudac: 'ti si ciceronijanac, a ne kršćanin: jer gdje

16 N. Brox, *Evangelium und Kultur in der Spätantike*, u: A. Paus, *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Verlag Butzon et Bercker Kevelaer – Verlag Styria Graz–Wien–Köln 1981, str. 283.

17 „Natus est Dei Filius: non pudet quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile” (De carne Chr.).

18 Prema J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Christian Classics, Westminster (Maryland) 1975. To je vjerojatno najbolji noviji prikaz života i djela sv. Jeronima.

je tvoje blago, ondje ti je i srdce'. (*Matt.* 6,21). S mjesta umukoh; i dok me tucijahu (jer bijaše zapovjedio da me tuku), još me više mučашe grizodušje, misleći na onu rieč: *U paklu tko će te hvaliti* (Ps. 6,6)? Stadoh zatim vikati, i jadajući govoriti: *Smiluj se meni, Gospodine: smiluj se meni* (Ps. 56,1). Ove su moje rieči orile se izmedju udaraca što mi se zadavahu. Najzad oni koji stajahu oko njega, pripadnuvši k njegovim koljenima, moljahu da prosti mojoj mladosti, i ostavi mi vremena, te za grieh učinim pokoru; a poslie nek me kazni, ako bi igda čitao knjige neznabožaca. Ja pak, koji u onolikoj nevolji i više bio bih obećao, stanem se kleti i preklinjati, i kunući se njegovim imenom govoriti: Gospodine, ako već ikad budem imao neznabožackih knjiga, ako ih budem čitao, hoću da mi bude kao da sam se odrekao tebe. Na rieči ove zakletve, pustiše me slobodna; i ja se vratih na ovi svijet, te na čudjenje svih kolicih otvorim oči pune puncate suza, tako da svojim bolom uvjerih i nevjerne. I u istinu ne bijaše ono san, ili tašta tlapnja, što nas često vara. Svjedok mi je ona sudinska stolica, pred kojom ničice ležah: svjedok mi je onaj ozbiljni sud, od koga strahovah. Tako me već nikad, ne dopadnula onakova parnica! Izpoviedam, da su mi na ledjima ostale modrice, i da sam poslie sna osjećao udarce; još k tome, da sam od ono doba tolikom ljubavlju čitao knjige božanstvene, kolikom odprije nisam čitao ljudskih¹⁹.

U opisu ovoga događaja, u zbilju kojega Jeronim ne sumnja, vidimo muku čovjeka kojega privlači poganska literatura, ali dolazi do uvjerenja da je se zbog vjere mora odreći. Ali on je temperamento radikalno i povlači posljedice: „*Kakvu zajednicu ima svjetlost s tminom? Kako li se slaže Isuskrst s Belijalom* (2 *Cor.* 6, 14–15)? Što će Horacije s psaltiom, Vergilije s Evandeljima, Ciceron s Pavlovim poslanicama?” (ondje, str. 125).

Neće preostati drugo nego da se stvara kršćanska alternativa postojećoj kulturi, kršćanska kontrakultura, polazeći od Svetog pisma (David je „naš Simonid, Pindar i Alkej, naš Flak, Katul i Seren”) i crkvenih Otaca, kako to Jeronim ističe u poslanici Leti o odgoju njezine kćeri²⁰.

Simptomatično je da će negativan stav prema postojećoj književnoj kulturi naći izraz i u nekim kanonskim propisima, npr. u zbirci Didascalia Apostolorum iz kasnog 3. stoljeća: „Izbjegavaj sve knjige pogana. Jer što da činiš sa stranim načinom govora i zakonima ili lažnim proroštvima što mlade ljude odvrćaju od vjere?” (Did. Ap. I,6).

U ovom kontekstu nastat će i prvo monaštvo, koje će u svojim ekstremnim oblicima zadavati brige i onda kad carevi postanu kršćani. „Što da učinim s ovim fanatičkim monasima?”, pitat će car Teodozije sv. Ambrozija²¹. Mnogi moderni povjesničari, nastavljajući mišljenje engleskog prosvjetiteljskog povjesničara Edwarda Gibbona izneseno u njegovu znamenitom djelu „Propadanje i slom Rimskog carstva”²², navode jednostavno kršćane, na poseban način onaj duh oličen u monaštvu, kao jedan od glavnih razloga zašto je propalo Rimsko carstvo. „Barbari i

19 Ep. 22. Kod Markovića Poslanica 18. Usp. *Izabrane poslanice sv. Jeronima*. Preveo i izvor-nim bilješkama popratio o. Ivan Marković, sv. I, Zagreb 1908, str. 126–127.

20 Ep. 53; ondje, sv. II, str. 156–175.

21 Usp. Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press 1980, str. 269 (prvo izdanje 1940.). Ovo je djelo od temeljne važnosti za proučavanje odnosa između kršćanstva i klasične kulture.

22 E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, sv. I–VI, London 1776–1788.

praznovjerje” bit će glavni krivci. Umjesto da brane carstvo, kršćani su se privatizirali i mnogi, ne samo monasi, povlačili u samoću.

Ne možemo poreći da u ovoj struji kršćanstva, posebice u monaštvu, nije bila jaka težnja za kršćanskom alternativnom kulturom. Onaj bolji i zdraviji dio, posebice nakon Bazilijeve organizacije monaštva na Istoku i Benediktove na Zapadu, bit će kvasac nove evropske kulture koja će se polako rađati. Ali traganja za alternativnim oblicima života i kršćanskom kontrakulturom pojavljivat će se, u jednom ili drugom obliku, tijekom cijele povijesti kršćanstva. Ponekad će to biti unutar same Crkve u obliku reformnih pokreta (npr. sv. Franjo), a drugi put u obliku raznih sekti, koje će u srednjem vijeku izlaziti iz okvira službene Katoličke Crkve, a osobito će cvasti nakon reformacije u krilu protestantizma. Ove skupine pokazivat će jake entuzijastičke elemente, počevši od one u Korintu u Pavlovo vrijeme pa preko montanista i Tertulijana, srednjovjekovnih hereza, anabaptista u 16. stoljeću, pijetista (protestantskih i katoličkih) sve do novijih pentekostalno-karizmatičkih pokreta²³.

No možda najradikalniji, iako svojevrstan predstavnik ove tendencije da se prekinе sa svjetovnom kulturom i da se uspostavi specifično kršćanska kultura koja bi polazila od Isusova Govora na gori, bio je veliki ruski pisac Lav Tolstoj. Došavši u srednjoj dobi svog života u tešku duševnu krizu, on se nakon teških duševnih borbi obraća Isusu Kristu, kojega shvaća i prihvaća na svoj način, tako da će zbog svojih vjerskih ideja biti izopćen iz Pravoslavne Crkve. U svojim spisima s vjerskom tematikom on postaje propagator nove verzije kršćanstva te pozivajući se na Evanđelje, i posebice na Govor na gori, on iznosi svoje evanđelje²⁴. On u Isusu Kristu vidi samo čovjeka koji pruža uzvišen moral, ali na daleko drukčiji način negoli je to prikazao Renan u svom „Životu Isusovu”. U svojoj knjizi „Što ja vjerujem?” (ili „Kakva je moja vjera?” ili jednostavno „Moja vjera”) on će iznijeti pet odrednica njegova poimanja kršćanskog života: 1. živjeti u miru sa svima i ne smatrati da je srdžba ikada opravdana; 2. spolni odnosi ne mogu biti samo radi zabave; svaka žena smije imati samo jednog muža i svaki muž samo jednu ženu; 3. ne zaklinjati se nikada; 4. ne opirati se sili i nasilju (to će, kako je poznato, snažno utjecati na Gandhija); 5. ne praviti razlike među narodima, ne sudjelovati u ratu i ne

23 Povijest „entuzijastičkog kršćanstva” napisao je R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1951 (novo izdanje: *Christian Classics*, Westminster/Maryland 1983).

24 Tolstoj će iznijeti svoje vjerske ideje u više djela: *Ispovijest*, započeta 1879, *Kritika dogmatske teologije*, 1880; *Suglasnost i prijevod četiriju Evanđelja*, 1882; *Kakva je moja vjera?*, 1883. Usp. H. Troyat, *Tolstoj*, Zagreb 1978, str. 378–418 i 537–584. Također: *Il Vangelo di Tolstoj*, Quattro Venti, Urbino 1983 (uvod napisao I. Mancini).

naoružavati se, nego sve ljude smatrati braćom²⁵. Nakon izopćenja on će javno iznijeti svoje „vjerovanje”²⁶.

Polazeći od takvih načela Tolstoj zabacuje cjelokupnu kulturu sa svim njezinim institucijama. Država, Crkva i posjedovni sistem izvori su svih zala, a sama Crkva je đavolski izum. On napada i znanost i umjetnost. Umjetnik Tolstoj zabacuje najveća djela umjetnosti, npr. Shakespeareove drame i Devetu simfoniju (zavodljivost i senzualnost glazbe opisao je u „Kreutzerovoj sonati”). Od kritike nije poštedio ni svoja vlastita djela kao „Rat i mir” i „Anu Karenjinu”. Od svoga književnog opusa priznat će vrijednim samo nekoliko kraćih pripovijesti.

Usput i „per modum corollarii” neka bude rečeno da se ono staro pitanje „Quid Athenae Hierosolymis?” pojavljuje i u modernom ruhu antiracionalističkog egzistencijalizma kod Lava Šestova (1866–1938), rusko-židovskog filozofa, koji u filozofiji religije oštro suprotstavlja grčku filozofiju biblijskoj objavi. Ni za njega, kao ni za Tertulijana, nema pomirenja između „Atene i Jeruzalema”²⁷.

2. KRIST KULTURE

Već od početka bilo je u kršćanstvu struja koje su išle za tim da kršćanstvo shvate u koordinatama postojeće kulture. Prva takva struja bit će judeo-kršćanska, posebice u onom krutom obliku navezivanja na Mojsijev zakon i židovsku tradiciju. Prva Crkva je bila svjesna te velike opasnosti, pa je odmah poduzela potrebna razgraničenja (Apostolski sabor, Pavao), ali će opasnost biti i dalje prisutna, makar u blažim i neprimjetnim oblicima²⁸.

Druga je struja bila gnostičkog porijekla. Pitanje gnosticizma je veoma složeno i dosta problematično, pa nije lako dati ujednačen sud²⁹. Iako je i on nastao, čini se, u judaističkom ozračju, ipak pokazuje neke specifične crte od dalekosežnog zamašaja. Ako su ontološki i etički dualizam i pesimizam u korijenu gnosticizma, zajedno s učenjem o spasenju po tajnom znanju (gnozi) i težnji prema intuitivnom

25 Usp. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 56–64.

26 „Vjerujem u Boga kojega zamišljam kao đuh, ljubav i načelo svega.

„Vjerujem da je on u meni kao što sam ja u njemu.

„Vjerujem da se Božja volja nije nikada jasnije izrazila nego u učenju Krista-čovjeka; ali ne možemo smatrati Krista kao Boga i upućivati mu molitve a da ne počinimo, po mome mišljenju, najveće svetogrde...

„Vjerujem da je smisao života svakoga čovjeka povećati ljubav prema njemu.

„Vjerujem da će nam taj porast ljubavi dati, u ovome životu, svaki dan sve veću sreću, a na drugome svijetu blaženstvo to savršenije što budemo više znali ljubiti.

„Vjerujem da postoji samo jedan način da uznapređujemo u ljubavi: molitva. Ne javna molitva u hramovima koju je Krist odlučno osudio (Matej, VI, 5–13), nego molitva koje nam je on sam dao primjer, usamljena molitva koja se sastoji u obnavljanju, u učvršćivanju u sebi svijesti o smislu našega života i osjećaja da moramo zavisiti od Božje volje” (Troyat, n. dj., str. 564).

27 L. Shestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris 1938 (iste godine i njemačko izdanje, a rusko tek 1951.) (YMCA Press, Paris). Usp. također antologiju *Great 20th Century Jewish Philosophers Shestov-Rosenzweig-Buber*, izd. B. Martin, Macmillan, New York 1970.

28 J. Danielou, *La théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957.

29 T. J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, sv. I, Zagreb 1976, str. 343–345.

načinu mišljenja³⁰, onda bi mogla zvučati prejaka i preopćenita tvrdnja H. R. Niebuha da su kršćanski gnosticici poput Bazilida, Valentina i njima slični nastojali „protumačiti Krista potpuno u kulturnim terminima i socijalnim uvjerenjima i običajima” helenističkog svijeta³¹. No čini se da se ipak mogu shvatiti ti gnosticici i u tom smislu, ukoliko taj helenistički svijet promatramo u njegovim pitagorejskim, platonovskim i novoplatonovskim sadržajima, uključujući židovsku apokaliptiku i neke istočnjačke mitove. U tom smislu gnosticizam doista predstavlja „inkulturaciju” Krista i kršćanstva, ali na način koji je rastakao bit kršćanske vjere.

U srednjem vijeku problemi će se, razumljivo, postavljati drukčije, ali u markantnom liku i burnom života Petra Abelarda (1079–1142) imamo primjer kako se problem vraća, iako u drugom ruhu. Abelard je vjerojatno najveći moralist svoga stoljeća³². Taj prodorni i nemirni duh ustaje protiv formalizma i prevelikog objektivizma (da ne kažemo „materijalizma”) tadašnjih etičkih shvaćanja. On brani odlučujuću zadaću savjesti i čovjekove subjektivnosti na području morala, iako ponekad dosta jednostrano. Isticanjem nakane i savjesti on već najavljuje kasniji subjektivizam.

On će imati velikih okapanja u Crkvi zbog primjene svoje filozofske metode u teologiji. Kako je poznato, uzet će ga na nišan sv. Bernard te će konačno biti osuđen na crkvenom saboru u Sensu 1141. godine.

Ono što je zabrinjavalo duhove bilo je preveliko povjerenje u filozofiju na području teologije, tako da je bila u opasnosti specifičnost kršćanske vjere. U Kristu i kršćanstvu Abelard je pretežno vidio etičku dimenziju. Isus Krist je za Abelarda u prvom redu učitelj morala, koji je na savršeniji način ispunio ono što su prije njega učinili Sokrat i Platon, ideja koja će se širiti i nametati u doba prosvjetiteljstva. U njegovoj etici nema inspiracija s Govora na gori nego se iznosi humanistička etika. Ma koliko neki naglasci djelovali kao protuteža i korektiv osiromašenim etičkim shvaćanjima Abelardova vremena, ipak na kraju dobiva se dojam da prestaje svaka napetost između Krista i kulture. Ako postoje neki sukobi, onda je za njih kriva Crkva koja nije pravilno shvatila Kristovu misao³³.

Tendencija da se Isus Krist i kršćanstvo prvenstveno shvate u kategorijama kulture, posebice etike, bit će u modi u vrijeme prosvjetiteljstva. Ovamo možemo pribrojiti Johna Lockeja („The Reasonableness of Christianity”), Leibnitza, Kanta („Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”) i tolike druge. Treći predsjednik SAD Thomas Jefferson (1743–1826) bio je čak prekrojio Novi zavjet, izostavivši sve one dijelove koji se nisu uklapali u racionalističku viziju svijeta. Bit će i teologa koji će se prikloniti deističkom poimanju kršćanske vjere. Schlei-

30 Ondje.

31 H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 85.

32 G. Angelini–A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; usp. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band 17, Altertum und Mittelalter, Freiburg 1963, str. 414–417. Abelardova djela u hrvatskom prijevodu: Petar Abelard, *Povijest nevolja-Etika-Pisma Abelarda i Heloize*, preveli Veljko Gortan i Vojmir Vinja, pogovor Branka Bošnjaka, Zagreb 1970.

33 H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 90–91.

ermacher želi braniti kršćanstvo te piše svoje „Govore o vjeri”, obraćajući se „obrazovanima među njezinim prezirateljima”³⁴. Po njemu je Isus Krist i Krist kulture, iako on daje svoje tumačenje utjecaja vjere i kršćanstva. Želeći izbjeći prigovorima koji su dolazili s racionalističke strane, on vidi područje vjere na osjećajnoj razini. Vjera je bitno „osjećaj apsolutne ovisnosti”, „sveta glazba” koja prati čovjeka u njegovu životu i radu. U tom smislu vjera je potrebna da bi se mogla razviti kultura, pa tako Krist i kršćanstvo postaju ozračje u kojemu kultura nastaje i razvija se. Schleiermacher je imao mnogo nasljedovatelja, a u toj je tradiciji i američki protestantski teolog njemačkog porijekla Paul Tillich (1886–1965), koji odnos između vjere i kulture vidi bitno u tome da je vjera dubinsko osmišljenje kulture³⁵.

No najizrazitije i najdosljednije će dati kulturnu interpretaciju kršćanstva njemačka „liberalna teologija” u drugoj polovici 19. i početkom 20. stoljeća. Razvit će se onaj „kulturni protestantizam”, kojemu je glavni predstavnik Albrecht Ritschl (1822–1889). Temelji Ritschllove teologije nisu objava i razum, nego Krist i kultura. Ritschl se kao protestant poziva isključivo na Novi zavjet i na Isusa Krista, ali u etičkoj i kulturnoj perspektivi. Uz to kao kantovac, on vidi ljudsku egzistenciju bitno kao borbu čovjeka s prirodom, uspjeh te borbe je, biblijski rečeno, Kraljevstvo Božje, ali bez eshatološke dimenzije. „Kraljevstvo Božje” je životni ideal kršćanina, koji nam je objavljen u Isusu Kristu. Taj se ideal bitno sastoji u ljubavi prema bližnjemu i u ispunjavanju staleških i građanskih dužnosti. Tako ideja „Kraljevstva Božjega” bitno je kulturna veličina, te će dobar kršćanin biti onaj koji se trudi za opće dobro u socijalnom i kulturnom pogledu³⁶. Najpoznatiji od Ritschllovih učenika je svakako Adolf von Harnack (1851–1930), teolog i povjesničar ranog kršćanstva, posebice za razdoblje prije Nicejskog sabora. On će 1900. godine objaviti svoje poznato djelo „Das Wesen des Christentums” (Bit kršćanstva), koje će izvršiti golem utjecaj. O značenju te knjige piše Tillich:

„Kad je Adolf Harnack, najveći učenik ove (Ritschllove) škole, objavio svoje djelo *Das Wesen des Christentums* (Bit kršćanstva) 1900. god. (zapravo stenografske bilješke jednoga studenta, op. M.V.), ono je bilo prevedeno na više jezika negoli bilo koje djelo osim Biblije. Željeznički kolodvor u Leipzigu bio je zatrpan vlakovima koji su raznosili Harnackovu knjigu širom svijeta”³⁷.

Harnack će vidjeti bit kršćanstva u tri točke (izražene u nekoliko varijanata): a) nauk o dolasku Kraljevstva Božjega; b) nauk o Bogu kao Ocu i o neograničenoj vrijednosti ljudske duše; c) nauk o višoj pravednosti na temelju zakona ljubavi. No treba imati na pameti da ostvarenje svega toga Harnack vidi ovdje na zemlji, bez eshatoloških odgađanja. On doslovno piše: „Oni među nama koji imaju finija i proročanskija osjetila ne smatraju više kraljevstvo ljubavi i mira kao puku utopi-

34 F. Schleiermacher, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern, Berlin 1799.

35 P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press 1959.

36 H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 94 sl.; usp. Lexikon für Theologie und Kirche², sv. 8, 1963, str. 1324–1325.

37 P. Tillich, *Theology of Culture*, izdanje 1975, str. 161–162.

ju"³⁸. Kad će kratko nakon toga buknuti Prvi svjetski rat sa svim svojim klanjima, Harnack će morati priznati da utopija o kraljevstvu mira i ljubavi nije baš tako blizu, ali nastavlja tvrditi da je to kraljevstvo „ustanovljeno među nama i dobiva na terenu"³⁹. Danas nakon Drugoga svjetskog rata i opasnosti atomskog holokausta valjda bi on malo više promijenio svoje mišljenje.

Unutar protestantizma nastat će reakcija na liberalnu teologiju u obliku „dijalektičke teologije” (osobito K. Barth). I Albert Schweitzer, veliki humanist iz Lambarene, pridružit će se toj kritici, polazeći od svojih istraživanja Novog zavjeta. Ali njegove su teološke pozicije vrlo nepovezane i nerijetko izgledaju protuslovne. Za „povijesnog” Isusa on tvrdi da je imao negativan i pesimističan stav prema svijetu i kulturi, budući da je vjerovao u blizak kraj svijeta, ali unatoč tome kršćanstvo je, pozivajući se na istoga Krista, razvilo optimističku etiku s obzirom na preobrazbu svijeta. Svojim zalaganjem za etiku života i praktičnu ljubav Schweitzer ipak na kraju vidi bit kršćanstva u kulturnim koordinatama, dakako ne u smislu potvrde postojeće kulture kako je to činila liberalna teologija nego na razini etike i humanizma⁴⁰. U teološkim pogledima Schweitzer se poziva na Isusa i Pavla, u glazbenim na Bacha (Schweitzer je bio i vrstan glazbenik), ali mnogo govori činjenica da je njegov četvrti učitelj (ili srodna duša) bio pjesnik Goethe.

Ovoj skupini mogli bismo pribrojiti i Renana iz prošlog stoljeća. Njegove ideje o Isusu Kristu i kršćanstvu veoma su bliske racionalističkim i liberalnim shvaćanjima prošlog stoljeća, o čemu svjedoče ne samo njegova strogo znanstvena djela nego osobito njegov rašireni i toliko čitani „Život Isusov” (1863.). Na romantičarsko-pjesnički način on opisuje Krista kao vrhunac etike i humanizma⁴¹.

3. KRIST NAD KULTUROM

Dvije prethodne struje krajnji su stavovi, koji nisu nikada općenito prihvaćeni u Crkvi. Velika Crkva ići će srednjom linijom, koja će nastojati zadržati oba pola, i kršćansku vjeru i kulturu, makar će biti uvijek problem kako da se odredi njihov uzajamni odnos. Pitanje odnosa prema kulturi bilo je vitalno za budućnost Crkve, pa se ono počelo sve više nametati. Sredinom drugog stoljeća kršćanski mislioci-apologeti tematski pristupaju tom problemu. Pokušavaju se graditi mostovi, ide

38 R. H. Hiers, *Jesus and Ethics*. Four Interpretations, Philadelphia, Pa, 1968, str. 11.

39 Ondje, str. 169.

40 Ondje, str. 66–67; usp. W. Picht, *Albert Einstein. The Man and his Work*, London 1964, str. 88–127 (njemački izvornik: *Albert Einstein. Leben und Bedeutung*, 1960).

41 Neka bude dopušteno donijeti završne riječi ove knjige: „A mi, vječna djeca, osuđena na nemoć, mi koji radimo a ne žanjemo, i koji ne ćemo nikad vidjeti ploda od našega sjemena, poklonimo se pred ovim polubogovima. Oni su znali ono što mi ne znamo: stvoriti, učvrstiti, djelovati. Hoće li se opet roditi velika originalnost, ili će se svijet zadovoljiti da ide putevima utrim od smionih stvaralaca starih doba? Ne znamo. No, kakovi god bili neočekivani pojavi budućnosti, Isusa ne će niko nadmašiti. Njegov će se kult bez prestanka pomlađivati; njegova će legenda bez kraja i konca izazivati suze; njegove će patnje raznježivati najbolja srca; svi će vjekovi navještavati da se među sinovima čovječjim nije rodio veći od Isusa” (E. Renan, *Život Isusov*, preveo F. M. Dominiković, Zagreb 1921, str. 272).

se za sintezom. Za sv. Justina Mučenika „Sokrat, Heraklit i ljudi poput njih” bili su pod utjecajem božanskog Logosa (Apol. I, 46,3). Preko pojma „logosa” Justin je pokušao spojiti kršćanstvo i pogansku filozofiju. Dio božanskog Logosa nalazi se u razumu svakog čovjeka (spermatikós Lógos)⁴². No veliki predstavnik ovog smjera bit će Klement Aleksandrijski (umro prije 215.). Njega neki nazivaju „prvim profesorom kršćanske etike”. Vezu s tadašnjom kulturom on prvenstveno nalazi na etičkom polju, a kao kopču prihvaća elemente stoičke etike. I on je naime, kao i sv. Justin, prišao kršćanstvu preko filozofije. U svojim djelima (Protreptikós, Paidagogós, Strómata), posebice u „Odgajatelju” (Paidagogós) on iznosi mnoge praktične norme ponašanja kakve su se nalazile u moralnim priručnicima onoga vremena. Razne etičke norme, često stoičkog porijekla, on nastoji povezati s Kristom. „Praeparatio evangelica” je za Židove bila po Mojsiju, a za pogane preko predstavnika njihove kulture. „Klasični filozofi i 'barbarski’, tj. starozavjetni proroci često su, izgleda, na istoj liniji kao promicatelji iste istine koju je Krist očitovao”⁴³. Pri tom iznosi veoma modernu ideju koja će ga učiniti ljubimcem svih humanista: „Svega lijepog, bilo ono helensko ili naše, konačno je jedan pravi Bog jedini uzročnik” (Strom. I,28). Klement nije za monaško odricanje. Prirodna dobra i naravne radosti treba uzeti sa zahvaljivanjem. „Zašto da se zbog njih ne radujem? Za koga su stvorene ako ne za nas?” (Paid. II, 119, 2). Klementov Krist nije protiv kulture nego on uzima najbolje plodove ljudske kulture i usavršava ih. Pri tom je Krist, dakako, i iznad kulture. Prava „paideia” je kršćanstvo, a grčka filozofija je „propaideia”. Klement veoma cijeni kulturu. Spasenje on ocrtava kao „paidéusis”. Ima dakako kod Klementa i nekih etičkih sudova koji strše za naše današnje poimanje, ali to nije ni čudno imajući u vidu ondašnje stanje kulture. Ipak u svemu prevladava pokušaj sinteze između kršćanskih vrijednosti i boljih plodova helenske civilizacije. Takav pristup bit će značajan za tzv. Aleksandrijsku školu (Panten, Klement, Origen, Heraklas). Ta „Aleksandrijska škola” bila je normalan samostalni školski pogon u stilu onoga vremena, tj. privatna škola kakve su običavali držati filozofi i drugi učitelji. Kasnije je bila priznata i od strane aleksandrijskog biskupa, uže povezana s crkvenom zajednicom i valjda zbog toga prozvana „katehetskom školom”.

Drugi važni predstavnik tog smjera je Origen (oko 185–254), koji je najprije poučavao u Aleksandriji, a onda prešao u Cezareju na moru. Sv. Grgur Čudotvorac (oko 213 – oko 270) bio je pet godina Origenov učenik pa nam je opisao nastavni program svog učitelja. Tu se pôlazi od općeg obrazovnog sistema koji je vladao u to vrijeme, a dolazi pod pojmom „enkyklios paidéia”. Ovaj je sistem uključivao opću naobrazbu potrebnu za svakoga slobodnog građanina da bi mogao djelovati u javnom i kulturnom životu. Preuzet će ga i Rimljani pod nazivom „septem artes liberales”, a kao „Trivium” (gramatika, retorika i dijalektika) i „Quadrivium”

42 T. J. Šagi-Bunić, *Povijest krscanske literature*, sv. I, str. 272.

43 H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Urban Bücher 14, Stuttgart 1967, str. 36.

(aritmetika, geometrija, astronomija i glazba) bit će okosnica obrazovnog sistema u srednjem vijeku⁴⁴.

Kod Origena pouka se naziva „kalé philosophía”, a učitelj je „sophós”. Filozofija, paideia, kultura su ovdje priprava za pravu filozofiju u kršćanstvu, za pravu „gnozu”, i tek kršćanin je pravi „gnostik”, kako je to već isticao Origenov prethodnik Klement Aleksandrijski.

Stoga je shvatljivo da je Origen bio veoma osjetljiv na prigovore poganskog filozofa Celza (Kelsa) da je kršćanstvo protiv naobrazbe i kulture. Origen odgovara Celzu:

„Ako me podsjećaš na učitelje koji pripravljaju na filozofiju i filozofiju poučavaju, ja ne odvracam mlade ljude od njih, štoviše, nastojim da ih nakon takve priprave u encikličkim znanostima i filozofskim temama povedem dalje prema časnoj i divnoj visini snažnoga kršćanskog nauka, skrivenog većini ljudi, kojim kršćani govore o najvećim i najvažnijim stvarima te dokazuju i obrazlažu kako su ove već sadržane u filozofiji Božjih proroka i Isusovih apostola” (c. Cels. III, 58).

Ove prigovore protiv kršćanstva ponavljat će i drugi, posebice car Julijan Apostata u 4. stoljeću, u vrijeme kad su već kršćani dobili slobodu i kad su i carevi počeli biti kršćani, ali se je još uvijek osjećao jak „cultural lag” (zaostajanje) Crkve na području kulture⁴⁵.

Stav pozitivnog vrednovanja dostignuća tadašnje civilizacije nastavit će se u nekih utjecajnih Otaca 4. stoljeća. Tako Bazilije Veliki (330–379) i njegov prijatelj Grgur Nazijanski (329–389) steći će u Ateni svestranu klasičnu naobrazbu. Bazilije će kasnije kao biskup Cezareje u Kapadociji napisati „Pismo mladim ljudima”, koje će neki nazvati „Magna Charta kršćanskog humanizma” (F. J. Dölger). To će pismo imati znatnu ulogu sve do novijih vremena. Tu on daje upute „kako postupiti s pjesnicima, povjesničarima i svim ostalim ljudima, od kojih nam može doći pomoć u odgoju naše duše” (c. 2). Tu imamo načelno pozitivan stav prema klasičnoj kulturi, dakako s nekim ograničenjima. Ali i kod Bazilija nailazimo na protuslovlje koje je dosta tipično za ondašnju situaciju u Crkvi. Dok naime on dopušta mladima čitanje klasičnih djela, to isto zabranjuje odraslima, pogotovo svećenicima⁴⁶.

Inače opravdavajući pravo kršćana da koriste pogansku kulturu, crkveni su pisci ujedno odgovarali na „Kulturkampf” koji se vodio s poganske strane. Car Julijan Apostata smatrao je drskošću da „Galilejci” koriste klasične autore u svom obrazovnom sistemu te je zabranio kršćanima da budu učitelji. Car je, praktično, zabranio kršćanskoj djeci učenje grčkih autora⁴⁷.

44 Temeljna djela u vezi s klasičnim obrazovnim sistemom: W. Jaeger, *Paideia*, sv. I–III, Berlin 1933–1947; H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948.

45 J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München 1940 (naslov francuskog izvornika: *La Vie de l'Empereur Julien*).

46 N. Brox, *Evangelium und Kultur...* str. 229.

47 Bidez, *Julian der Abtrünnige*, str. 277–278. Julijan je pri tom htio provesti opasno miješanje države u pitanja kulture i obrazovanja: „Ustanova privatnih škola bila je zabranjena; unaprijed svi učitelji morali su dobiti dopuštenje od gradskih vlasti, podložno osobnom odobrenju samoga cara” (Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, str. 286).

Grgur iz Nise (brat sv. Bazilija) i, kasnije, sv. Augustin u obrani pozivat će se na Izl 3.22; 12.36. Kao što su Izraelci smjeli kod Izlaska opljačkati Egipćane, tako i kršćani smiju „spoliare Aegyptios” u novoj situaciji, tj. preuzeti grčko-rimsku kulturu, budući da su pogani „iniusti possessores” (sv. Augustin).

Preuzimanje klasične kulture u nekim elementima osjetilo se i na području kršćanske umjetnosti. Preuzimani su elementi helenističke umjetnosti da bi im se dalo kršćansko značenje (Krist kao Orfej, posebice ukrasi u nekim crkvama: bazilika u Akvileji, S. Costanza u Rimu itd.).

Unatoč teškoćama i nerijetkim proturječjima, crkveni ljudi kao Ambrozije, Jeronim, Augustin, Kasiodor, Grgur Veliki, Benedikt, Izidor Seviljski i toliki drugi prenijet će kršćanskom Zapadu mnoge elemente klasične kulture, a na Istoku će Crkva uz pomoć grčke misli i filozofije formulirati kršćanske istine, što će postati sastavni dio povijesnog kršćanstva.

Na Zapadu imat ćemo nov i jak pokušaj sinteze u vrijeme srednjovjekovne skolastike. Općenito je poznato kako možemo tu sintezu najbolje pratiti kod Tome Akvinskoga, čiji je utjecaj i bio najznačajniji. Problem odnosa božanske objave u Kristu i ljudske kulture (ratio) nisu po Tomi u suprotnosti nego se upotpunjavaju, do te mjere da će Toma imati odvažnosti da i poganina Aristotela sa svim njegovim empirizmom uzme kao filozofski autoritet u prilog kršćanske vjere. Elementi Platonove filozofije (posredno, osobito preko Pseudo-Dionizija i Boetija) i „filozof” Aristotel („sicut dicit Philosophus”) duboko su ugrađeni u filozofsko-teološki opus Tome Akvinskoga⁴⁸. Srednji vijek i skolastika žive od uvjerenja da se vjera i razum ne protive. Vjera i teologija su na vrhu, a filozofija služi kao priprava („ancilla theologiae”). Opće je bilo uvjerenje da je vjera ona koja treba nadahnjivati kulturu, pročišćavati je i usavršavati. Kultura srednjega vijeka je jedan velebni pokušaj da se kultura i vjera nađu u što boljim prijateljskim odnosima.

No kršćanski srednji vijek bio je zatvorena sredina, s malo uvida u druge kulture (Bizant, islam, židovstvo), a o nekima se nije ni znalo. Isti „corpus christianum” činio je i Crkvu i društveno-političku zajednicu, posebice kulturnu. Ukoliko je sinteza vjere i kulture bila uspjelija, utoliko su nastajale druge opasnosti. S jedne strane; razvodnjavanje i posvjetovnjačenje evanđeoskog duha, a s druge strane oštar kurs prema „hereticima” (Albigenzi, Valdenzi, kod nas Bogumili). Svaka tako integrirana ili zatvorena kultura teško podnosi nekonformističke pojedince i skupine.

Danas je situacija sasvim drukčija. Imamo pluralizam kulturnih oblika i vrednota, podvojenost unutar same Crkve koju tek ekumenizam nastoji ublažiti, tehničko znanstvenu civilizaciju, sekularizaciju i ateizam i mnogo drugih pojava koje otežavaju sintezu vjere i kulture. Srednjovjekovni oblik sinteze je prošao, ali ima tradicionalista i romantičara koji kao da to ne vide.

Ima i danas ljudi koji na Zapadu nekako nastavljaju viziju sinteze, govoreći poput Maritaina o „novom kršćanstvu” (u kulturnom i političkom pogledu)⁴⁹. Čini

48 Usp. Toma Akvinski, *Izabrano djelo*. Izabrao i priredio T. Vereš, Zagreb 1981.

49 J. Maritain, *Humanisme Intégral*, Paris 1936 (pogl. IV–VI); usp. A. Fierro, *El evangelio beligerante*. Introducción crítica a las teologías políticas, Estella (Navarra) 1975, str. 65–95.

se da Drugi vatikanski sabor gleda na stvari prilično drukčije, ali posljednjih godina dobiva se dojam o jačanju tih tendencija, dakako uz poštovanje onih vrednota koje su nezaobilazne u modernom društvu.

Drugi ne vide kako je danas moguća sinteza, kad imamo toliko dubokih kulturnih razlika, a Drugi je vatikanski sabor izjavio kako kršćanstvo nije vezano ni na koju kulturu nego poštuje pozitivne elemente svih kultura⁵⁰. Čini se da čovječanstvo ide prema jednoj globalnoj kulturi, ali ona je još daleka budućnost, a uvijek će biti i nekih razlika. Za sada imamo pluralizam kultura, pa se ista vjera može i mora očitovati u raznim kulturnim oblicima, što nije bez teškoća i opasnosti, ali se pred njima ne može pobjeći.

4. KRIST I KULTURA U PARADOKSNIM ODNOSIMA

Dok zastupnici sintetičkog stava idu za povezivanjem Krista i kulture, dotle dualističke struje idu za razdvajanjem. Nećemo govoriti o takvim strujama izvan kršćanstva nego o odjecima i tonovima unutar kršćanstva. Već u Novom zavjetu možemo naći poneke dualističke tonove, osobito kod sv. Pavla (tijelo-duh, zakon-Evangelje), ali oni bivaju dopunjeni drugim pogledima i ugrađeni u veću cjelinu te tako relativizirani. Ali ni kod Pavla nije moguće sve elemente spojiti u skladnu cjelinu.

No najizrazitiji predstavnik dualističkog smjera u staroj Crkvi bit će Marcion (Markion, oko 85 – oko 165), sin kršćanskog biskupa u Sinopi u Pontu. Došavši u Rim, Marcion je 144. god. zbog svoga heretičkog naučavanja isključen iz crkvene zajednice te je osnovao posebnu sljedbu. Marcion je zabacio cijeli Stari zavjet, oštro ga suprotstavivši Novom zavjetu. „Separatio legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis”, kaže Tertulijan (Adv. Marc. 1,19,4). Uz to je zabacio i one novozavjetne spise koji se nisu podudarali s njegovim gledanjem na Novi zavjet, bitno sadržan u Pavlovim poslanicama i u Lukinu evanđelju. I ako je istina da je Harnack⁵¹ u svom oduševljenju pretjerao kad je u Marcionu vidio „prvog protestanta i dovršitelja sv. Pavla”⁵², ipak ostaje stanovita srodnost, jer će i za Luthera i za tradicionalni protestantizam konfliktan odnos između „zakona i Evanđelja” (Gesetz und Evangelium) biti središnje pitanje teologije⁵³.

Marcion suprotstavlja starozavjetnog Boga pravde novozavjetnom Bogu ljubavi i milosti. On je u svojim „Antitezama” naveo cijeli niz suprotnosti između Starog i Novog zavjeta. Marcionovo je rješenje da su dva Boga: jedan je stvorio svijet te je uzročnik zla i materije, a drugi je Bog ljubavi i milosti koji nas po Isusu Kristu spa-

50 SC 37–38; 123; LG 13; 17; 37; OE 5; NAe 2; Ad G 11; 16; 17; 21; 22; 26; 40; GS 42–43; 44; 58; 62; 76.

51 A. von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*², Texte und Untersuchungen 45, Berlin 1924.

52 T. J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, str. 361.

53 „Virtualno cijelo Sveto pismo i shvaćanje cijele teologije ovisi o pravom razumijevanju zakona i Evanđelja” (tako Luther već 1521. god. Usp. M. Valković, *Crkva i pravo*, u: BS 2–3/1984, str. 220, bilješka 15).

šava od svijeta pravde i materije. Stoga i dva morala: moral pravde, koji je moral rasula i pokvarenosti, i moral ljubavi. Stoga je posve dosljedno da Marcion kao enkratit „zahtijeva seksualno uzdržavanje i osuđuje ženidbu, propovijeda strogu askezu u jelu i naglašava spremnost na mučeništvo”⁵⁴.

Stanovite dualističke crte pojavljuju se i kod sv. Augustina, kao neprerađeni ostatak njegove manihejske prošlosti i novoplatonske usmjerenosti, ali ipak kod nje- ga će prevladavati model o kojem će biti riječ kasnije.

Težnja prema razdvajanju očitovat će se tijekom srednjeg vijeka u dva glavna oblika: kao nastavak staroga manihejskog dualizma (Katari, Albigenzi, Bogumili) ili kao evangelistički i „duhovni” pokreti (Joahim a Floris, Valdenzi, Lolardi, Braća slobodnog duha, Wycliffe, Huss itd.).

No glavni predstavnik težnje prema razdvajanju, iako u jednom napetom i paradoksnom obliku, jest Martin Luther. Njegov će utjecaj biti od golema značenja za potridentsko razdoblje Crkve, dakako najprije unutar protestantizma, ali i za Katoličku Crkvu, najprije u kontroverznom a danas u ekumenskom duhu. U Lutherovu naučavanju ima središnje mjesto „nauk o dva kraljevstva” (Zwei-Reiche-Lehre, Zwei Regimente). On oštro razlikuje između vremenitog i duhovnog, izvanjskog i unutrašnjeg, zakona i Evandjelja, milosti i ljudskih djela. On, dakako, ne bacuje svijet i njegovu kulturu, ali vidi jednu logiku u zbivanjima svijeta, a drugu na području vjere. Da razlike postoje, priznaju i katolici, ali ipak nastoje sačuvati stanovito jedinstvo, makar u analognom pogledu (nerijetko i prenaplašavajući). Odbivši i temperamentni način Lutherova izražavanja i mnoge korekture u katoličkom gledanju na Luthera u novije vrijeme, ipak ostaje, čini se, činjenica da je Luther previše udaljio područje svijeta i kulture od područja vjere. To najbolje dolazi do izražaja ako usporedimo dva Lutherova spisa: onaj „O kršćanskoj slobodi” sa spisom „Protiv razbojničkih i koljačkih seljačkih bandi” u vrijeme tzv. seljačkog rata. Dok se u prvom spisu, po uzoru na Pavlovu himnu ljubavi (1 Kor 13), raspjevao u opisivanju kršćanske ljubavi i slobode, pozivajući se na nebeskog Oca koji daje da sunce sija nad pravednima i nepravednima, dotle u drugom spisu drastično poziva plemiće da budu strogi i nemilosrdni prema seljacima: „Jer nije vrijeme da se spava; nema mjesta strpljivosti ili milosrđu. Vrijeme je mača, a ne dan milosti”.

Ako i razlikuje teološki, na praktičnoj životnoj razini Luther ne razdvaja. Sudbina je kršćanina da živi u „dva kraljevstva”, jedno vremenito a drugo duhovno, od kojih svako ima svoju dinamiku i svoj razvoj, što se ne da dovesti u jedinstvo. Stoga sklonost isticanju konflikta u kršćanskom životu, jer kršćanin mora živjeti „paradokсно” u dva kraljevstva.

Kao i sv. Pavao, tako i Luther je previše kompleksan da bi ga se moglo olako kategorizirati. Ipak neki su naglasci i pomaci očiti.

„Više nego bilo koji kršćanski vođa prije njega, Luther je isticao život kulture kao područje na kojem možemo i treba da slijedimo Krista; ali i više od bilo koga

54 T. J. Šagi-Bunić, n. dj., str. 364.

drugoga on je istaknuo da su pravila koja treba slijediti u kulturnom životu neovisna o kršćanskom i crkvenom zakonu⁵⁵.

U tome je veličina, ali i opasnost Lutherova stava. Veličina, jer je predosjetio ono što se danas općenito prihvaća i s katoličke strane kao „autonomija zemaljskih vrednota” (Lutherovim jezikom „weltlich Ding”) i što je veoma značajno za suvremenu civilizaciju. Ali i opasnost, jer će pogodovati dihotomiji između vjere i kulture, pojedinca i društva, savjesti i kulturnih i političkih ustanova. Pogodovat će, na duhovnom području, onom individualizmu i subjektivizmu koji je toliko naglašen u modernoj zapadnoj civilizaciji.

Budući da je Luther imao vrlo dinamično poimanje čovjeka, neki smatraju da je naglašenija autonomija svjetovne sfere pridonijela većem i bržem razvoju kulture. No kao posljedicu danas imamo duboku sekularizaciju i jaz između vjere i kulture. Ove pojave imaju, dakako, raznovrsne i mnoge uzroke, ali čini se da se ne može zanemariti utjecaj Luthera i protestantizma.

Kod Luthera su odnosi Krist-kultura bili u dijalektičkoj i egzistencijalnoj napetosti, ali kod njegovih nasljednika i epigona ti će odnosi postati statični. Naime uz svjetovni „establishment” nastat će u protestantskim zemljama, paralelno i crkveni „establishment”, pa će osobna vjera, na kojoj je Luther toliko inzistirao, sve više poprimati oblik kulturne vjere, kulturnog kršćanstva. Protiv takva razvoja ustajat će razne skupine i sljedbe (u Njemačkoj P.J. Spener, A.H. Francke i pijetističke skupine, u Engleskoj G. Fox i „Društvo prijatelja” /kvekeri/, J. Wesley i metodisti itd.), a u 19. stoljeću danski filozof i teolog S. Kierkegaard nastojat će vratiti protestantizmu dinamički i egzistencijalni značaj.

Napetost između kršćanstva i kulture osjećat će i drugi. Protestantski teolog E. Troeltsch (1865–1923), jedan od osnivača sociologije religije, smatra da je Isusova etika bitno etika savjesti. Iako su savjest i etika kulturnih dobara u stanovitom odnosu, ova se dva područja „sastanu samo da se razidu”⁵⁶. Savjest je transhistorijska pojava, a kulturna dobra pripadaju vremenitoj sferi. Nikakva sinteza tu nije moguća. Na kraju, čovjek se spašava samo po vjeri. Tako ostaje stari dualizam između vjere i kulture, dijalektička napetost koju je Troeltsch nosio i onda kad je aktivno sudjelovao u politici Weimarske republike.

Ovakav dualizam bit će polazište za sve one koji će se boriti za potpunu odvojenost Crkve od države, za ekonomiste koji će braniti punu autonomiju gospodarskih znanosti, za filozofe koji će nijekati bilo kakvu vezu između vjere i uma, za pozitiviste svih boja.

Richard Niebuhr misli da dualizam protestantske inspiracije naginje kulturnom konzervativizmu⁵⁷. Država i pravo imaju tu samo negativnu funkciju da budu brana od nereda i anarhije, umjesto da budu, makar u vrlo umanjenom stupnju, i vrijednosti koje se dadu pozitivno ugraditi u razvoj čovjeka i društva⁵⁸. Čovjekov je

55 R. Niebuhr, *Christ and Culture*, str. 174.

56 R. Niebuhr, n. dj., str. 182.

57 R. Niebuhr, n. dj., str. 188–189.

58 M. Valković, *Crkva i pravo*, u: BS 2–3/1984, str. 218–222.

život pod utjecajem zla i grijeha te prevladava pesimizam s obzirom na naravne moći čovjekove.

5. KRIST PREOBRAZITELJ KULTURE

Između dualističkog gledanja na odnos Krist-kultura i preobraziteljske, transformatorske varijante ima dosta sličnosti, budući da oba stajališta smatraju da se svijet i kultura po svojoj unutrašnjoj dinamici ne podudaraju s Evanđeljem. Ipak postoji važna razlika, ukoliko ovo zadnje stajalište uzima mnogo ozbiljnije kršćanski nauk o izvornoj dobroti stvorenja te umanjuje područje zla i grijeha. Ono što je najvažnije jest ideja da u Kristu sve povijesno i zemaljsko biva uzdignuto i preobraženo na slavu Božju, te tako transformirana kultura ima mjesta u životu otkupljena čovjeka. Ova preobraziteljska vizija možda je najjasnije istaknuta u evanđelju sv. Ivana, za koje je rečeno da prikazuje svijet (i kulturu) s dvostrukim, Janusovim licem. Svijet je zao, ali on je ujedno mjesto utjelovljenja vječnog Logosa te već sadrži klicu i početak proslavljenog života. U tom evanđelju imamo onaj dvoznačni pojam svijeta, koji se čas shvaća kao svijet laži i pod vlašću đavla, a čas je „svijet koji je Bog tako ljubio da je dao svoga jedinorođenca da nijedan koji vjeruje ne propadne nego ima život vječni. Jer Bog je poslao Sina u svijet ne da osudi svijet nego da se svijet spasi po njemu” (Iv 3,16).

Ivan opisuje novu dimenziju i novo osmišljenje svijeta po Isusu Kristu u Duhu Svetome. Tema je četvrtog evanđelja ono natpovijesno što daje smisao ljudskoj povijesti, neizmjenno što daje smisao svijetu i vremenu, Bog koji je zadnji cilj i spasitelj svega što postoji. Riječ je o onoj Ivanovoj eshatologiji, ali koja je već nazočna (prezentna)⁵⁹. Četvrto evanđelje vidi u Isusu Kristu preobrazitelja svijeta i kulture. Ono što je tjelesno i prolazno, dobiva po Isusu Kristu u Duhu Svetome duhovnu i vječnu dimenziju.

Ovaj preobraženi način kršćanskog života izrazit će Poslanica Diognetu riječima da su kršćani počelo preobraženog života u svijetu, unatoč zajedništvu izvanjskih kulturnih oblika: „Kratko rečeno, što je duša tijelu to su kršćani za svijet ... Duša je zatvorena u tijelu, ali ona drži skupa tijelo; i kršćani su u svijetu kao u tamnici, ali oni drže skupa svijet” (Ad Diogn. 5). Izvana žive istim životom kao Grci i barbari, ali pod istim kulturnim oblicima je nova preobražena stvarnost.

Ova ivanovska, preobraziteljska vizija bit će u temeljima kršćanskog Istoka, gdje će nadahnjivati i teologiju i duhovnost, do te mjere da će eshatološka stvarnost biti prenaplašena u odnosu prema povijesti i ovozemnom životu.

Na najznačajniji predstavnik ovog pristupa kulturi preobrazbom u Kristu je sv. Augustin. Odmah treba i za njega naglasiti da je on prebogata i vrlo složena osoba da bi se dao ukalupiti u jedan smjer ili struju. O njemu postoji golema literatura, ali često se ni stručnjaci ne slažu u nekim osnovnim sudovima.

Augustin će i svojim životom i svojim brojnim djelima prikazati preobražaj kulture snagom kršćanske vjere. Visoko naobražen u klasičnoj kulturi, obrativši se i prihativši kršćanstvo on će na svoju prijašnju naobrazbu i na cijelu klasičnu kul-

⁵⁹ A. Škrinjar, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb 1975, str. 400–404.

turu gledati sasvim drugim očima. Augustinov sud o sudbini klasične kulture imat će takvu zaokruženost i dubinu, uz temeljitu kritiku, da će osobito njegov „magnum opus et arduum”, tj. „O državi Božjoj” (*De Civitate Dei*), sve do naših dana biti predmetom strastvenih istraživanja povjesničara, filozofa i stručnjaka u znanosti o kulturi⁶⁰.

Klasična kultura u Rimskom carstvu već je u 3. stoljeću bila zapala u tešku krizu. Stari ideali o trajnom poretku (*Pax Augusta*), o „Vječnom Rimu” (*Roma Aeterna*) i o neprolaznosti grčko-rimske civilizacije (*Romanitas*) postajali su iluzija pred provalama barbara i usred unutrašnjega socijalnog i duhovnog rasula.

Već od uspostave carstva pokušavalo se golemom rimskom imperiju dati duhovnu i kulturnu dušu. Nju se nalazilo u ondašnjoj grčko-rimskoj civilizaciji. No kriza je postajala sve veća, a lom je postao svima očit kad su i carevi u 4. stoljeću postali kršćani. Oni su, doduše, nastojali realistički čuvati kontinuitet na mnogim područjima, ali pokazalo se da osnovne vrednote klasične kulture i kršćanstvo ne mogu ići zajedno. To je sjajno pokazao veliki engleski klasičar Charles Norris Cochrane u svom djelu „Kršćanstvo i klasična kultura”⁶¹. Konstantin i njegovi nasljednici su bili prisiljeni da budu „realni političari” i da prave kompromise, ali to, s jedne strane, nije moglo spasiti klasične ideale i vrednote, a s druge strane bile su ugrožene novost i radikalnost kršćanstva. Neki kršćani, poput Euzebija Cezarejskog, vidjeli su u Konstantinovu obratu ostvarenje prave kršćanske države, čak u eshatološkoj perspektivi. Ali „Romanitas”, kao pojam klasične kulture, nije mogla preživjeti, što se tiče temeljnih vrednota, ni u novoj kršćanskoj političkoj konstelaciji. Lom je bio neizbježan. Stoga Nicejski sabor, ističe Cochrane⁶², nema samo vjersko značenje nego i kulturno, jer pokazuje kako se ona temeljna kršćanska dogma o trojedinom Bogu nikako nije dala uklopiti u dotadašnju kulturu.

Crkveni Oci kao Atanazije i Ambrozije su naučavali kako je opstanak države i kulture moguć samo na kršćanskoj osnovi, polazeći od kršćanskih vjerskih istina. Carevi su postupali pragmatički, a car Julijan, nazvani „Apostata” (Odmetnik), čak je pokušao vratiti natrag točak povijesti pokušavajući oživiti poganstvo na umoru, ali uzaludno.

Već je bio šok kad je 260. god. rimski car Valerijan (inače protivnik kršćanima) zapao u perzijsko ropstvo, gdje je i umro, ali još će veći šok biti, i za pogane i za kršćane, kad Alarih sa svojim Gotima zauzme „Vječni Rim” 410. godine.

Kako je poznato, pogani su za taj slom optuživali kršćane, budući da su napustili vjeru na kojoj je počivala dotadašnja kultura i rimska država. Kršćani će odgovarati da je uzrok propasti u samom poganstvu. To će biti i povod da Augustin u svom „velikom djelu” iznese svoje gledanje na smisao povijesti, kulture i političkog uređenja.

60 A. Augustin, *O državi Božjoj / De Civitate Dei*, sv. I, KS, Zagreb 1982 (dvojezično izdanje; preveo T. Ladan, uvod napisali A. Trapé, R. Russell i S. Cotta uz vrlo opsežnu i biranu bibliografiju).

61 Usp. bilješku 21.

62 Cochrane, n. dj., str. 359 sl.

Augustinova je teza da je prava kultura, u konkretnom slučaju država, res publica, samo ona koja je utemeljena na Ljubavi Božjoj, „dilectio” ili „Amor Dei”. Zemaljske vrednote bez te ljubavi Božje ostaju samo „splendida vitia”. Ako se zemaljska vrednota kao što je država ne može jednostavno poistovjetiti sa „civitas diaboli”, ipak ona je, prepuštena sebi, toliko opterećena zlom i grijehom da je po svojoj unutrašnjoj dinamici osuđena na propast. U tom smislu morali su propasti i Rimsko carstvo i njegova kultura.

Augustin ima dosta mračnu sliku o naravnoj dobroti čovjeka, zbog moćnog djelovanja grijeha. Ljudska je narav po sebi dobra, ali je u konkretnoj egzistenciji iskvarena, i na individualnoj i na društvenoj razini. Što se tiče društvenosti, Augustin ističe kako ništa nije društvenije od čovjeka, ali taj isti čovjek postupa nedruštveno: „Stoga ljudsko društvo je općenito u sebi podijeljeno, te jedan dio tlači drugi kad se nađe jačim”⁶³. Glasovita će ostati ona Augustinova ocjena zemaljskih država: „Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?”⁶⁴.

Kod Augustina ima dualističkih i pesimističkih tragova, ali sve biva prevladano eshatološkom vizijom. U tom svjetlu pogled na kulturu, ukoliko u njoj želimo vidjeti nešto pozitivno i trajno, nosi pečat apsolutnosti i eshatona. Krist je veliki transformator kulture, ali kod Augustina kultura dobiva svoje obrise na horizontu vječnosti. Za kulturu bez te eshatološke dimenzije Augustin nema interesa, kao ni za politiku⁶⁵. Kod Augustina ne nalazimo onih naglasaka koji su tako značajni za moderno kršćanstvo i koji su našli odjeka i na Drugom vatikanskom saboru: da kao kršćani treba da budemo predvodnici i u izgradnji ovoga povijesnog svijeta. Augustin to ne niječe, ali ne drži mnogo do toga (teoretski, iako će kao biskup i kao mislilac sudjelovati i u kulturi i u politici svoga vremena).

Augustin je velik teolog povijesti, možemo reći i kulture, ali „sub specie aeternitatis”. Teško je kod Augustina govoriti o „autonomiji zemaljskih vrednota”, makar i relativnoj, budući da je njegov pogled usmjeren prema apsolutnom i eshatološkom.

U gledanju na kulturu Augustinu je veoma srodan i Calvin, jer i on smatra Krista preobraziteljem kulture, ali Calvin preobrazbu kulture pomiče u konkretnu povijest, sakralizirajući kršćansko društveno-političko uređenje, do te mjere da je u Ženevi proveo pravo teokratsko uređenje⁶⁶. Božje kraljevstvo tako se već ostvaruje ovdje na zemlji i u društvenopolitičkim strukturama. S druge strane, on mnogo više zaoštava separatističku i dualističku tendenciju svojim naukom o predodređenju (predestinaciji). Time će on pridonijeti razvoju puritanizma i — prema Maxu Weberu — protestantske socijalne etike.

63 Augustin, *O državi Božjoj* XVIII, 2.

64 „Odmakne li se pravda, što su kraljevstva ako ne velike razbojničke družine? ... Jer i duhovito i istinito odvratio je Aleksandru Velikom neki zarobljeni gusar. Kad je toga čovjeka kralj upitao, što je mislio, kad se upustio po moru napadati, on mu je otvoreno i drsko odgovorio: 'Isto što i ti kad si napao cijeli svijet; ali jer to ja činim s malim brodom, zovu me lopovom; a ti s golemim brodovljem, i zovu te carem' ”(*O državi Božjoj* IV, 4; sv. I, Zagreb 1982, str. 257).

65 S. Cotta, u: *O državi Božjoj*, sv. I, Zagreb 1982, str. CXXIX sl. (uvod).

66 Glede Kalvinovih političkih ideja usp. Institutio rel. Chr. IV, 20.

Ideja transformacije kulture po Kristu našla je mnogo sljedbenika u 19. i 20. stoljeću, kad se nasuprot sekularističkim i ateističkim tendencijama nastojalo poduzeti obnovu društva i kulture u kršćanskom duhu. Ona je nadahnjivala mnoge kršćane zauzete na socijalnom i kulturnom polju. Ovamo može pripadati i onaj neodređeni prizvuk nerijetko vezan uz ideju „Krista Kralja” ili uz načelo „Instaurare omnia in Christo”. Tu je sadržana ideja preobražaja koja, ako se ne drži strogo svojih vjerskih granica, lako se može pretvoriti u neki oblik kršćanskog integrizma. A nama kršćanima danas, posebice u ovom pluralističkom i sekulariziranom svijetu, živjeti je negdje između Augustina i Kalvina (ili ponekih oblika našega katoličkog integrizma): biti već sada onaj eshatološki kvasac Kraljevstva Božjega u svijetu, ali svjesni ograničenosti i prolaznosti konkretnih oblika u kojima se taj kvasac očituje tijekom povijesti.

ZAKLJUČAK

U ovom prikazu bila je riječ, u biblijsko-povijesnoj perspektivi, o odnosu Krista i kršćanstva prema kulturi. Vidjeli smo složenost pitanja i muku kršćana i Crkve kako da pristupe tom aspektu čovjeka i povijesti. Pristupi i naglasci su veoma različiti, i svaki od njih ima nešto zasebe, ali se ne dadu zaokružiti i svesti u jedinstvo. Među njima ostaje trajna napetost te mudrost nalaže da se ne apsolutiziraju.

Moglo bi se, dakako, naći i drukčijih pristupa tijekom povijesti kršćanstva, raznovrsnih križanja i presijecanja, ali čini se da nam ovih pet modela pruža dovoljno široku panoramu da mognemo, barem donekle, shvatiti glavne tokove i smjerove. Uza svu raznolikost pristupa danas ipak uviđamo da je kut gledanja bio prilično sužen, budući da je pojam kulture tek u novije vrijeme uočen u svoj svojoj širini i zamašitosti. Razvoj povijesnog shvaćanja u 19. stoljeću i antropološke znanosti pridonijele su da se razvila znanost o kulturi i da se čovjek – qua homo – sve više poima kao kulturno biće, o čemu svjedoči i razvoj moderne civilizacije, po-
jačan nagovijestima o prijelazu iz industrijske u „informacijsku” civilizaciju⁶⁷.

Potanje upoznavanje s postojanjem i sadržajima raznih kultura i civilizacija⁶⁸ naveli su i kršćane da preispitaju svoj stav prema fenomenu kulture. Na to osobito potiču misionari i misiolozi, a došlo je i službeno do izražaja na Drugom vatikan-
skom saboru i u novijim crkvenim dokumentima. „Inkulturacija” (s popratnim pojmovima akulturacije, interkulturacije i transkulturacije) je postala neka vrsta „slogana” koji krije mnoge probleme, ali upućuje i na nove horizonte.

Ovaj bi članak zahtijevao svoj nastavak, naime govor o kršćanstvu i kulturi danas u kontekstu suvremenog svijeta i na temelju novijih kulturoloških spoznaja. Nadamo se da će se za to pružiti druga prilika.

67 J. Naisbitt, *Megatrends*, New York 1982.

68 Prema nekim antropolozima i kulturolozima danas ima na zemlji oko 6.000 kultura (vodeći, dakako, računa i o najprimitivnijim oblicima); što se tiče razvijenih kultura ili civilizacija, poznatih u povijesti, A. Toynbee ih navodi četrdesetak (usp. A. Toynbee, *A Study of History*. A new edition revised and abridged by the author and Jane Caplan, Weatherlane Books, New York s.a., str. 72).

ZUSAMMENFASSUNG
Christus, Kultur und Kontrakultur

Der Beitrag befasst sich mit dem Fragenkomplex »Christus, Kultur und Kontrakultur« in biblischer und theologiegeschichtlicher Sicht. Da es keineswegs leicht ist, auf die Frage, wie sich Jesus in Sache Kultur verhalten hat, eine eindeutige Antwort zu geben, ist es notwendig, die Interpretationsversuche in der Geschichte der Kirche zu analysieren. Auf der Grundlage der fünf von Richard Niebuhr beschriebenen Modelle wird es versucht, auf die Variationsbreite christlicher Deutungen in der Vergangenheit aufmerksam zu machen, was auch heute in den Diskussionen um das Verhältnis der Kirche zur Kultur in einer ganz neuen Situation nicht als belanglos gelten sollte, vorausgesetzt, dass man sich ehrlich bemühe, die wichtigsten »Zeichen der Zeit« zu erkennen und richtig zu bewerten.