

Dietrich Bonhoeffer, OTPOR I PREDANJE, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1974, preveo Tomislav Ivančić

Negdje nekom dovrtljivcu pade na pamet misao da ljudi počinju pravo misliti tek kad im se zabrani misliti. Vjerojatno je i taj aforističar bio pogođen takvim uskraćenjem prije nego mu je zaiskrila ova istinita varnica. Drukčije rečeno: veliki obnovitelji duha i uspješni pozivatelji na metanoju uspijevali su u svome obratiteljskom zovu istom kad su dolazili pred druge iz dugih godina povučenosti i razmatranja, iz osušenih pustinskih ravnica u kojima ih nije uzdržavalo ni kraljevsko jelo niti ukrašavalo carsko odijelo. Samoća ih je oslobađala tvornih i tjelesnih utega, osposobljavala ih da sami dopiru do najdubljih dubina svoga bitka i omogućivala im da i drugima pripočuju duhovnu poruku i Božji glas koji su u svome samovanju jasnije čuli i pronicavije proučili. Sjetimo se veleđjela izraelskih velikana-samotnjaka: Ilije, Ezekijela, osobito Isusova preteče Ivana Krstitelja, koji su se, obogaćeni razmatralačkim i isposničkim iskustvom, znali neustrašivo ustobočiti pred državnike, vjerske predstavnike i obični puk s mačem Božje riječi i potvrdom svoga života. Sv. Pavao tri je godine proboravio u arabijskoj pustinji prije svoga trokratnoga poslanstvenog pothvata po Aziji i Evropi. Pa i sam Krist Gospodin četrdeset je dana živio u osami neposredno pred svoj javni nastup. Itd.

Ovim uvodom nije se htjelo reći da čovjek ne misli i izvan pustinje, zabrane ili brave, već se želi naglasiti da se u takvim životnim uvjetima ljudska misao posebno propinje, pročišćava i ocakljuje. Evo i suvremenih uzornika: prošle godine malo koga u nas nije ugodno razveselila knjižica (izd. *Radosne vijesti, Sarajevo*) talijanskog eremita *C. Carretta* »*Pisma iz pustinje*«, u kojima nam je taj

»mali brat« prenio dio svojih misaonih sijevnica i duhovnih domišljaja; ove godine zagrebačka izdavačka kuća KS u nizu »*Kršćanski klasici*« objavila je knjigu »*Otpor i predanje — pisma iz zatvora*« njemačkog teologa D. Bonhoeffera u prijevodu našega afirmiranog bonheferologa T. Ivančića. Bonhoeffer je u bogoslovnim krugovima poznat po svojim obilnim i oštromnim djelima pisanim i izvan zatvora. No, kako tvrdi njegov poznavatelj dr. Ivančić u *Pogovoru* knjizi, zbirka pisama iz Hitlerova koncentracionog logora »smatra se vrhuncem Bonhoefferove misli« (217) ljudske, kršćanske i teološke.

D. Bonhoeffer, veliki protestantski propovjednik, teolog, ekumenist i mirotvorni pokretač otpora Hitlerovu postupnom nacizmu, našavši se životno ugrožen, otkinut od svoje rodbine i prijatelja, ostavio nam je rukopisnu svjedočbu svoje misli, teologije, vjere i života. Stiješnjen u četiri zida zarobljeništvu, onemogućen u širem kretanju i susretima, suočen sa sobom i svojom sudbom, dao se — u procijepu zemnih uzbuna i zrakoplovnih napada — na tjedno i dnevno pisanje *pisama* (i prigodničarskih nagovora) svojim *roditeljima* (27—59, 189—192, 195—198) i svome *prijatelju*, E. Bethgeu (71—186). Shvatljivo je da mu je logoraška teologija ulomčana i nesustavna, ali je to vrednija što je pucala iz vatre života i što mu je svaka misao frenula ispod nakovnja nemilostive sudbine i čekića njegova duha i srca kojim je obilježio svoje vrieme. Knjiga je naslovljena prema Bonhoefferovu promišljanju o otporu i predanju sudbini (vodstvu providnosti). Čovjek se u svome životu svojim tkalačkim udarcima o brdo usuda odunire i predaje, odbija i povija (107—108).

U suvremenoj se teologiji Bonhoefferovo ime spominje osobito u vezi s teološkom problematikom koja se odnosi na prouku procesa posvjetoavljenja i na odraz sekularizacije na tzv. radikalnu teologiju, odnosno na lozinku o »mrtvom Bogu« ili »smrti Božjoj«. Njemu se duguje nazivlje nereligioznog, svjetovnog kršćanstva. U ovom bismo osvrtno posebno dotakli upravo tu tematiku iz spomenute knjige. Jedno od svakodnevnih pitanja koje je salijetallo Bonhoeffe-

ra jest ovo: »što je kršćanstvo i što zapravo za nas danas predstavlja Krist«? (123) I o se spontano ukazivalo na obzorju Bonhoefferova zauzeta razmišljanja pri samome motrenju činjenice stvarnosti. Naime, pojava posvemašnjeg posvjetovnjačenja, tj. nereligioznosti, već je tu i s njom treba računati. Ljudi u stvari žive kao da Boga nema. Religija gubi ono svoje visetisućljetno značenje i ulogu. Stoga se nameće potreba: »Kako govoriti o Bogu — bez religije, to jest bez vremenom uvjetovanih pretpostavki metafizike i unutarstojnosti itd. Kako govoriti (...) 'svjetovno' o 'Bogu'?« (124) Da bi odgovorio na ova goruća pitanja pisac polazi od uvjerenja da je ovaj suvremeni svijet ušao u razdoblje svoje zrelosti. Zato konkretnija tema koja ga zaokuplja jest: uključivanje Isusa Krista u punoljetni svijet (146, 155). Pod pojmom punodobnog ili zrelog svijeta autor razumijeva ljude koji su svjesni svojih mogućnosti, sposobnosti i osobno-društvene samostalnosti, koji su dakle preuzeli vlastitu sudbinu u svoje ruke. To uzastopno kretanje čovjeka i društva prema samostojnosti pojavilo se na svim ljudskim poljima, a vuče svoje korijenje — kako na kojem području — još iz srednjega vijeka. Autonomija dakle u politici, moralu, sociologiji, filozofiji, pa čak i u teologiji. Svaka od ovih ljudskih djelatnosti vrijedi i funkcionira sama u sebi — kao da Boga nema. Bog je naime prevladan kao moralna, politička i prirodoznanstvena radna hipoteza (160—161). I to se jednako odnosi i na teologiju, odnosno na religiju. Točnije govoreći: Boga ljudi u religijskom smislu redovito shvaćaju kao pomoćnika na skrajnjoj međi svoje moći: umne, voljne i radne. Ondje gdje čovjek zastaje, tu se Bog pojavljuje da kao »deus ex machina« razmrsi zauzlati čvor koji je čovjek svojom voljom ili nevoljom zapetljao ili ga je jednostavno u ovom svijetu našao. I što se više spoznajna i radna granica izmiče, to se i religiozna zahtjevnost za Bogom sve više udaljuje iz čovjekova vidokrug. Reći će se — primjećuje Bonhoeffer — da je čovjek zapao u zadnje stvarnosti za koje se nisu našli odgovori: patnja, krivnja, smrt...

(145—146) te se tako ipak čuva za Boga prostor osobnoga, intimnoga i privatnog sadržaja u čovjekovu životu (156—158). I postojeća religija (kršćanska) živi u ljudima od tih njihovih zadnjih prisnih i prisilnih pitanja. Ali što ako se i tome stane u kraj — bez Boga?, tj. ako ljudi ne budu smatrali Boga nekom »zakrpom« za svoje spoznajne i djelatne »rupe« (142).

Protiv ovakve jednostrane koncepcije čovjekova odnosa prema Bogu autor energično ustaje i drži da ne treba govoriti o Bogu kao biću na razdvoju ljudske nemoći i božanske svemoći. On želi govoriti o njemu »ne na granicama, nego u sredini, ne u slabostima, nego u snazi, ne dakle u suočenju sa smrću i krivnjom, nego u životu i dobru čovjeka« (125), jer i sam Bog želi da ga »spoznamo u životu, a ne tek u umiranju, u zdravlju i snazi, a ne tek u patnji, u djelovanju, a ne tek u grijehu« (142). I upravo na toj egzistencijskoj podlozi rada i rasta, a ne skršenosti i onemoćalosti, trebalo bi početi nereligiozno, tj. svjetovno tumačiti Evanđelje. Religioznost naime upućuje čovjeka u nevolji na Božju moć u svijetu — deus ex machina, a Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju. Samo Bog koji trpi može pomoći (161—162). Razlog je takvu zaokretu u tome što Krist nije došao na zemlju da nam rješava neke probleme, već da nam daje život, da nas nauči živjeti i s njime *supatiti*. Kristovo je utjelovljenje uniželo apsolutni preobražaj u cijelu povijest i društvo. U njemu se susrela imanencija i transcendencija, ovdajšnjost i onostranost, ljudsko i božansko. I samo suživot s Kristom opravdava i naše postojanje. Egzistencija bez Krista posve je besmislena (182). Kršćani, tj. religiozni ljudi ne prihvaćaju Krista ako ne žele sudjelovati u njegovim patnjama: »Ne moguće sa mnom probdjeti ni jednoga sata? — taj Kristov upit religioznim učenicima posve je različit od onoga što religiozni ljudi od Boga traže (164). »Bog koji je s nama jest Bog koji nas napušta (Mk 15, 34). Bog koji nas pušta da živimo u svijetu bez Boga kao radne hipoteze jest Bog pred kojim trajno stojimo. Pred

Bogom i s Bogom mi živimo bez Boga« (161).

Bonhoeffer nije protiv religije kao takve, već on pokušava objasniti (i proživjeti) mogućnost i smislenost kršćanstva u svijetu bez religije, tj. gdje religija neće biti otuđenje čovjekova odnosa prema Bogu, niti religioznost pokrivaljka njegove bezbožnosti. On je za svjetovno življenje u kojem je kršćanin »oslobođen krivih religioznih spona i zapreka. Biti kršćanin ne znači biti religiozan na neki određeni način, ne znači nešto od sebe učiniti (nekoga grešnika, pokornika ili sveca) na temelju nekih metoda. To znači biti čovjek, i to ne neki tip čovjeka, nego čovjek što ga Krist stvara u nama. Ne čini kršćanina kršćaninom neki religiozni čin, nego sudjelovanje u Božjim patnjama u svjetovnom životu« (164). I tu, u supatništvu s Kristom, nadrastamo svoju opstojnost, pobjeđujemo samu smrt. Smrt zapravo i jest kruna ljudske slobode (172), odnosno vječne slobode do koje se dolazi: preko stege, preko djela, preko patnje, preko smrti (169). To je *predanje* po kojem čovjek osvaja i ostvaruje sama sebe.

Pisac poblizlje određuje odnos između religije i vjere. Religija i religiozni čin zahvaća djelomično, a vjera je uvijek nešto cjelovito. Ta se cjelovitost očituje u sučeljenju sa svim datostima i zadatostima u ovozemnom tijeku (165, 167—169). Nije dakle religija koja opravdava i spašava, već vjera! (124, 148).

Međutim, nemoguće je suživjeti se s Kristom a ne utrpjeti sa zajednicom koju Krist stvara. Treba pročitati sva ona pisma roditeljima i rodbini da se vidi kako je on ponutrašnjio drugoga, svoju obitelj, zajednicu; kako duboko osjeća da je dio njih (31). Zavidljivući je njegov odnos prema suzavorenici (43), pa čak i prema njegovu goniču, nepodnošljivu čičku, koji se srozao do žalosne figure (94). Svjestan je da onaj tko prezire nekoga čovjeka neće moći od njega nešto stvoriti, jer Bog nije prezreo ljude nego je radi njih postao čovjekom (17). Kakvo je moralo biti njegovo trpljenje među onima koji su se ustručili u »tantaliziranje« ljudi« (63—67), koji se natječu »u pomanjkanju dostojanstva«

(154). Vrlo je poučno kako je on proživljavao nepravedno kažnjeničtvo i svoje vrijeme: dok je za neke u logoru utjeha bila rakija (197), on za sebe kaže da mu zatvor nije donio nijednoga trenutka dosade, nijedan dan nije bio izgubljen, dapače nedostajalo mu je vremena (48—50). Stoviše: »Kad bi moj sadašnji položaj bio zaključak moga života, vjerujem da bi to imalo svoj smisao« (120). Zato on za svoj prijedeni put Bogu zahvaljuje (168). Ako se naime život živi — bilo gdje — do dna, bez pridržaja, cjelovito, onda je pravo osmišljen. A to se ostvaruje ako se želi »prihvatiti svaki dan kao da je posljednji a ipak u vjeri i odgovornosti tako živjeti kao da postoji još neka velika budućnost« (22). Raspetost između htijenja i ispunjenja nije ga činila ravnodušnim, ali nije smatrao da je išta izgubljeno: »Postoji naime ispunjen život, a da nisu ispunjene sve želje« (114), jer »Bog ne ispunjava sve naše želje, nego svoja obećanja« (181). Molitva je bitna u njegovu životu i u njegovoj teologiji (74—77, 100—101, 139). Njegov istinski i kršćanski odnos prema Bogu izražen je u pjesmi »*Tko sam ja?* — Samotno pitanje izruguje se meni. Ma tko ja bio, ti me poznaješ, tvoj sam, Bože moj!« (163).

Tako je Bonhoeffer, mislilac i kršćanin, usprkos unutaršnjem *otporu*, do kraja ispio čašu gorčine u *predanju* Bogu, svjestan i siguran da je »u Božjoj ruci, a ne u ljudskim rukama« (94), i time potvrdio svoju teologiju životom i svoj život osmišlio kršćanskom vjerom.

* * *

Netko bi se mogao pitati je li prikladan naziv svjetovno, nereligiozno odnosno nereligijsko kršćanstvo. Već je odavno i od mnogih uočeno da postoji razlika između religioznosti i religije, i rečeno da i jedna i druga mogu biti autentične ili krive. Čovjek se pita je li moguće cjelovito proživljavati vjeru i bez vanjskih manifestacija, oblika i obreda, i prema tomu bez rizika da se sve to iskrivi. Krist nije došao da ukine Zakon i proroke (religiju), nego da ih ispunji i dovrši (usp. Mt 5, 17). Bonhoeffer se zauzima za »svjetovno

kršćanstvo» ne tražeći odstranjenje religioznog i religijskog pojma. On zastupa svjetovno protiv *krivih* religioznih spona i prepona. On se diže protiv onakve religije i religioznosti koja služi kao neki varavi paravan za ljudski stvarni i životni (u tom smislu: svjetovni) angažman. Ali zašto inače ne upotrijebiti pojam religioznoga na onaj stav koji on naziva »trajnim stajanjem pred Bogom« (161). Pa to se može okarakterizirati religioznošću najdubljom i najautentičnijom, jer prava religija i nije ništa drugo do prijateljstvo, pomirba i povezba s Bogom!

Isto tako, je li moguće religiozno odnosno svjetovno živjeti a da Boga ne zamišljamo i ne zadržavamo kao svoga pomoćnika u tjeskobi, unatoč svim pokušajima suživljenja s patnjom Kristovom? Čovjek je, zbog upaljenja ponutrice svoga duha, toliko puta umoran od protestiranja, zadihan od pitanja — ne samo onih posljednjih — jer vidi da mu se život često ukazuje kao skup patnje, ljutnje, mržnje, šutnje, grižnje, griješnja, glupe glume... Nemoguće je i »najsvjetovnijem« kršćaninu ne obraćati se za pomoć Bogu u takvoj nevolji i nemoći. I sam je Krist tražio da ga mimoide kalež. Međutim, kad je nadišao svoje osobne vapaje i kad se *predao* u ruke Očeve, bio je proslavljen. Ali to su konačni i vrhunski, a ne početni stupnjevi života.

Vrijedno je svakako što je Bonhoeffer istaknuo činjenicu da Bog nije zakrpa ni radna hipoteza, kao što smo, unatoč svemu, voljni vjerovati i tako se ponašati. Jer, doista nešto je loše i nereligiozno smatrati Boga nekom *sponom u nizu* određenih fizičkih zakona ili psihičkih pokreta. Zvuči odviše priprosto tumačiti nebeske promjene, zemaljske drame, prirodne kretnje i društvene tijekove povijesti nekim direktnim Božjim zahvatom — »tako se ništa ne događa bez Božje volje« (89). U tom smislu Bog zaista nije neka radna pretpostavka ni u kojoj vrsti ljudske djelatnosti. On je *Uzrok, Sigurnost i Temelj na kojem* je uspostavljena čitava evolucija i autonomija čovjeka.

Knjiga *Otpor i predanje* čita se sa zanimanjem i obogaćenjem, kao ka-

kav teološki roman. Tu se može pratiti čitav koloplet ljudskih momenata i elemenata, viđen i proživljan od autentičnog kršćanskog vjernika i teologa. Knjiga je očito donijela značajnu novost na naše tlo. S obzirom na jezičnu stranu, skoro se i ne primjećuje da bi to mogao biti prijevod — tako je uspješno pretočeno, stilizirano i kroatizirano. Hvala pripada izdavaču i prevoditelju, a knjiga u ruke čitatelju — i svjetovnjaku i duhovnjaku!

R. Perić

NASA VJERA — Informacije za odrasle, svezak IV. Pisma 19—24 s dodatkom na kraju o raznim religijama svijeta. Uređuje dr Ivan Pavić. Izdao Nadbiskupski Ordinarijat, Katehetski odjel, Rijeka 1973, stranica 158.

Ovo je 4. sveščić »Naša vjera« koji već niz godina priređuje i uređuje dr Ivan Pavić, Rijeka. Čitalačkoj publici Bogoslovske smotre niz *Naša vjera* bio je predložen u Bogoslovskoj smotri od godine 1971. u broju 2—3, gdje je dr Živan Bezić prikazao prvi sveščić tog niza. Isti je autor u časopisu *Crkva u svijetu* od godine 1972. u broju 3 (str. 278 sl.) prikazao II i III sveščić tog niza. Tko dakle želi upoznati sve sveščiće koji su dosad izišli neka pročita prije ovog prikaza one prikaze što ih je napisao dr Živan Bezić u BS i u CuS.

Ovaj IV sveščić sadrži šest pisama o ljubavi i o braku, o Mariji i o svetima, o tamnim poglavljima u povijesti Crkve, o smrti i o prekogrobnom životu odnosno o eshatološkim stvarnostima, o katoličkoj osobitosti te, u posljednjem pismu, o vjeri kao o milosnom daru i kao spoznavanju posebne vrsti. U IV sveščiću dodan je pri kraju i dodatak o raznim vjorama i religijama svijeta. Prikazana je kršćanska religija u svom pravoslavnom, protestanskom i anglikanskom izdanju. Prikazane su zatim nekršćanske monoteističke religije Islam i židovstvo te politeističke religije Hinduizam, budizam i animizam. Opisane su ukratko i religijske skupine i pokreti kao adventisti i Jehovini svjedoci.