

ATEISTIČKO KRŠĆANSTVO? — TEOLOGIJA »MRTVOG BOGA«

Dr Tomislav Ivančić

Izraz »ateističko kršćanstvo« s pravom izaziva nemir i bezbroj pitanja. Može li postojati kršćanstvo bez Boga? Može li netko biti kršćanin i istovremeno se priznavati ateistom? Teolozi »mrtvog Boga« odgovaraju pozitivno na to pitanje. Oni dapače smatraju da je danas nužno biti ateist ako se želi spasiti kršćanstvo. »Kad bi Krist danas ponovno došao, bio bi ateist« — govore oni.¹ Izraz »teologija mrtvog Boga« čini se *contradictio in adiecto*. Nije li naime besmislena teologija, što znači govor o Bogu, ako se Bog negira? Nije li takva teologija negiranje same sebe?

U svakom slučaju ova je teologija dokaz da je Bog ponovno postao centralni problem teologije. I ne samo to. Izgleda da više nema stvarnosti, realne ili fiktivne, a da ona ne bi bila stavljena u pitanje. Karl Barth je jednom rekao: »Postoje ljudi danas koji tumače Gospodinovu riječ: 'Idite ponesite moju riječ svijetu' kao da je Krist rekao: Idite ... i učinite od svake moje riječi problem.«²

Slijedeće stranice informiraju o povodu, idejama i sudbini tzv. teologije »mrtvog Boga«. Ova informacija ipak ne isključuje kritička pitanja koja se sama po sebi nameću i traže bar usputni odgovor ili ukazivanje na putove na kojima odgovori leže.

Teologija »mrtvog Boga« poznata je pod raznim nazivima kao: »radikalna teologija«, »kršćanski ateizam«, »ateističko kršćanstvo«, »teologija smrti Božje« i »teologija mrtvog Boga«.³

Ovaj teološki pokret nastao je i doživio kulminaciju na američkom kontinentu. Glavni povod mu je fenomen ateizma u svijetu, s jedne strane, i novi filozofsko-teološki mentalitet, s druge strane. A fenomen ateizma ima svoje spekulativne i praktične uzroke. Za razumijevanje teologije »mrtvog Boga« nužno je bar ukratko se osvrnuti na jedne i druge.

¹ D. SOLLE, *Gibt es ein atheistisches Christentum?* u: *Merkur* 23 (1969) str. 41.

² Cit. u: Kard. J. L. SUENENS, *Cristianesimo senza Dio?* u: *Cristianesimo senza Cristo?* Assisi 1968, str. 33.

³ Usp. B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio. Storia dell' ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Torino 1968, str. 9. Mondin naziva ovu teologiju i sekularizmom. Teolozi »mrtvog Boga« ne upotrebljavaju za sebe taj naziv. Dok je sekularizacija povijesni proces u kojem neko društvo i kultura bivaju oslobođeni od tutorstva religije i zatvorenih metafizičkih pojmova, dotle je sekularizam nova ideologija, novo zatvoreno shvaćanje, koje funkcionira na način religije. »Ateističko kršćanstvo« je u tom smislu i sekularizam. Tako ga naziva J. Daniélou, *Religiöse Krise: Das Problem des Säkularismus*, u: *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1969² str. 78.

1. Misaoni i praktički ateizam

U misaonom redu ateizam je plod filozofskih strujanja posljednjih stoljeća. Subjektivizam i imanentizam doveli su filozofe Huma i Kanta do negacije mogućnosti spoznaje Boga. Materijalizam je zatim vodio sve do negiranja same Božje egzistencije. Iz filozofije prešao je ateizam u znanost, zatim u književnost i umjetnost i tako sugestivno djelovao na stvaranje mentaliteta ljudi. Novim znanstvenim otkrićima svijet je postao čovjeku bliži, praznine i rupe neznanja i nerazjašnjivog postale su rjeđe. Bog kao načelo tumačenja svijeta i događaja postao je suvišan. Tako je francuski astronom Laplace (1741 — 1827) na Napoleonovo pitanje gdje u njegovu sistemu još ostaje mjesta za Boga, odgovorio: »Ja ne trebam te hipoteze.« Preuzimajući ovu izjavu, engleski biolog Julian Huxley piše: »Hipoteza Bog' nema više za tumačenje ili razumijevanje prirode nikakvog praktičnog značenja. 'Hipoteza Bog' biva centimetar po centimetar ubijana i umire smrću od tisuću ograničavanja.«⁴

Književnost je dojmljivo registrirala taj novi mentalitet. Budući da se teolozi »mrtvog Boga« pozivaju direktno ili indirektno na te književne »izvore«, iznijet ćemo nešto opširnije neke primjere.

Ne doduše izraz, ali misao Božje smrti nalazi se već kod Jeana Paula. Evo što on piše u »Govoru mrtvog Krista sa svjetske građevine da Boga nema«: »Jednog ljetnog predvečerja ležao sam na suncu na nekom brijevu i zaspao. Sanjao sam tada da sam se probudio na groblju. (...) Svi su grobovi bili otvoreni... Tad se spusti neki uzvišeni plemeniti lik, s izrazom nezaboravnog bola, s visine na oltar i svi mrtvaci viknuše: 'Kriste, zar nema Boga?' On odgovori: 'Nema ga.' Tad nastavi: 'Prošao sam svjetovima, uspeo se na sunce i letio mliječnim stazama kroz nebeske pustinje, ali Boga nema. Spustio sam se sve dokle bitak baca svoje sjene i gledao u ponor vičući: 'Oče, gdje si? Ali sam čuo samo vječni vihor kojim nitko ne upravlja... Izviknite, neskladi, razvičite sjene, jer njega nema!' Tada dođoše u hram — nastavlja pisac — užasno je to za srce, mrtva djeca, koja su se na groblju probudila, baciše se pred uzvišeni lik na oltaru i rekoše: 'Isuse, zar nemamo Oca?' On odgovori u suzama: 'Svi smo mi siročad, ja i vi, bez oca...' Tada podiže oči prema ništavilu i prema praznoj neizmjernosti i reče: 'Ukočeno, nijemo Ništa! Hladna vječna Nužnosti! Ludi Slučaju! Poznajete li to pod sobom? Kad ćete razbiti građevinu i mene?... Kako je svatko tako sam u širokoj grobnici svemira! Sâm sam ja kraj sebe... Ah, ako je svatko svoj stvoritelj i otac, zašto ne može biti i svoj vlastiti anđeo zatirač?... I sve postade usko, tamno, prestrašeno — a neki neizmjerno istegnuto bat trebao je otkucati posljednji sat vremena i razmrskati svjetsku građevinu... kad se probudih. Moja duša je plakala od radosti jer se mogla opet pokloniti Bogu; radost i plač i vjera u njega bila je molitva...«⁵

⁴ Cit. u H. FRIES — R. STÄHLIN, *Gott ist tot?*, München 1968, str. 53.

⁵ Usp. FRIES — STÄHLIN, nav. dj. str. 13.

Jean Paul gleda viziju ateizma kao misao punu užasa, pred kojom se čitav svemir survava u stravičan kaos. On je zato radostan što je to bio samo san. Ateizam je tu u zagradama, nije javno proklamiran, nego postavljen kao opasna hipoteza. I kao u teologiji »mrtvog Boga«, ostaje ovdje Krist i onda kad je Bog mrtav. No on ne stupa na mjesto Boga. Život Kristov nije za J. Paula utjeha pred Božjom smrću.

Ovom svojom vizijom utjecao je Jean Paul snažno na romantički nihilizam novijeg vremena, kao na Stiftera, Schlegela, Dostojevskog, Nitzschea i Heinea. Oni će »izbrisati zgrade« i apsolutizirati ateizam i to pod zajedničkim temeljnim stavom: samooslobođenje čovjeka. Nietzsche će taj nihilizam iznijeti u jezičnoj snazi koja fascinira i u misaonom radikalizmu.

U djelu »Vesela znanost«⁶ govori Nietzsche o nekom luđaku koji je u sunčano prijepodne upalio svjetiljku i po trgu vikao da traži Boga. Ljudi su ga ismijavali i pitali zašto traži Boga, je li ga možda izgubio ili je on otputovao. Luđak im je odgovorio: »Gdje je Bog? Ja ću vam reći! Mi ga ubismo — vi i ja. Svi smo mi njegovi ubojice! Ali kako to učinismo? Kako mogosmo more ispiti? Tko nam dade spužvu da izbrišemo čitav horizont? Što učinismo kad odvezasmo zemlju od sunca? Kamo se ona sad kreće? Kamo se krećemo mi? ... Postoji li još gore i dolje? ... Ne dolazi li uvijek veća noć? Ne moraju li prije podne svjetiljke bili upaljene? Zar ne čujemo još buku grobara koji pokapaju Boga? ... Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! Mi smo ga ubili! Kako da se tješimo mi ubojice nad ubojicama? ... Tko će zbrisati tu krv s nas? ... Nije li veličina tog djela prevelika za nas? Ne moramo li mi sami postati bogovima da bismo postali dostojni njega?« ... Ludi čovjek ušuti, baci svjetiljku na tlo i ona se razbila i ugasila. »Dolazim prerano« — reče on — »još nije moje vrijeme. Taj golemi događaj još je na putu i ide — nije još dopro do ušiju ljudi...«

S uzvikom: Bog je mrtav, mi smo ga ubili, postavlja Nietzsche duhovnu dijagnozu svoga vremena. No te riječi nisu ni za njega, kao ni za Jean Paula, trijumfalni pjev, nego strava i užas nad tom činjenicom. Božja smrt znači za Nietzschea da je kršćanska vjera postala nevjerodostojna. Za njega Bog nije nikad živio pa prema tome nije mogao ni umrijeti, no umrla je vjera u Boga, tako da je ubijanje te vjere ujedno ubistvo samog Boga. No po smrti Božjoj za Nietzschea je otvoren put do natčovjeka. On smatra, kao i kasnije J. P. Sartre, da Bog stoji na putu čovjekovu samoostvarenju. Smrt Božja za njega je posljedica svjesnog oslobodilačkog djela čovjeka koji negira Boga da bi sam postao Bog.

Praktičnim ateizmom smatra se obično život u kojem se čovjek pri radu i vladanju ne brine o Bogu, što je ipak spoljivo, čini se, s teoretskim teizmom. Bog nije negiran, ali ostaje bez utjecaja na djelovanje. No, postoji drugi smisao praktičnog ateizma: držanje koje je takvo da je nespojivo s vjerom u Boga i osobnim poštenjem. U svakom slučaju neispravno je postaviti dilemu: ili prihvatiti Boga

⁶ F. NITZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125. Cit. u: S. DAECKE, *Der Mythos vom Tode Gottes*, Hamburg 1969, str. 20 sl.

tako da on nužno utječe na sve djelovanje pa makar se time došlo u sukob sa znanostu i politikom ili prihvatiti zahtjeve znanosti i tako život ostaviti bez utjecaja Boga.⁷ Činjenica je naime da na znanstvenom području možemo bez Boga ići naprijed, ali da to na etičkom području nije dozvoljeno i da je čak nemoguće.⁸ To znači da na tom području čovjek ne može djelovati, ne može se potpuno odlučiti a da ne bude, barem anonimno, teist. Da li će praktično-tehničko držanje i znanstveno istraživanje ne samo u svijetu biti učinkovito nego i čovjeku služiti na spas, ovisi o tome da li se čovjek ozbiljno angažira.

Uzroci praktičnog ateizma su mnogostruki. Mondin smatra da je jedan od uzroka progres civilizacije koji čovjeka disponira da živi bez Boga.⁹ D. Bonhoeffer smatra da je praktični ateizam normalna posljedica razvoja koji je započeo još u XIII. stoljeću. Čovjek je naime postao zreo i zato nesposoban za religiju. On zato živi »etsi deus non daretur«.¹⁰

Činjenica je svakako da se danas na Zapadu borba protiv Boga ne vodi pod zastavama i izvikivanjem parola nego da ona postaje miran proces prema odsutnosti Božjoj iz svijeta. Svijet s jedne strane fascinira čovjeka sve manje kao Božje stvorenje a sve više kao vlastito djelo, s druge strane Crkva ima manje utjecaja na ljude. Unutarsvjetski i međuljudski odnosi toliko čovjeka zaokupljaju da se on dobro osjeća u imanenciji. To nije više imanencija protiv transcendencije, nego imanencija bez transcendencije.¹¹ Često je uzrok praktičnog ateizma i nemoć današnjeg čovjeka da tradicionalnim dokazima o Božjoj egzistenciji dođe do Boga. Terminologija naime tradicionalne teologije nije shvatljiva modernom mentalitetu.¹² Ne male razloge za praktični ateizam donijelo je i stalno neprijateljstvo između Crkve i znanosti u novije vrijeme.¹³

2. Neposredni teoretski uzroci »ateističkog kršćanstva«

»Ateističko kršćanstvo« je zapravo podvrsta ateizma uopće. Zato su im opći uzroci gotovo isti. Ipak, ovaj »ateizam« ima svoje specifične uzroke.

Jedan od specifičnih uzroka jest logički pozitivizam ili neopozitivizam, čiji je najpoznatiji predstavnik Ludwig Wittgenstein. U svom djelu »Tractatus logico-philosophicus« iznosi on principe koje je izrekao već u predgovoru: »Sav smisao knjige mogao bi se izreći riječima: što god se dade reći, dade se jasno reći; i o čemu se ne može govoriti, o tome treba šutjeti... granica se može povući samo u jeziku i što leži

⁷ Usp. H. J. SCHULTZ, *Ma chi è questo Dio?*, Roma 1970, str. 6.

⁸ Usp. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. III, 1964⁹, str. 470sl.

⁹ Usp. B. MONDIN, nav. dj. str. 18.

¹⁰ Usp. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 1966¹³, str. 240sl.

¹¹ Usp. P. BOLKOVAC, *Atheisten—Christen. Atheismus im Westen*, 1966, str. 12.

¹² Usp. T. SARTORY, *Atheistische Christen?* u: *Der moderne Atheismus*, 1970, str. 85. sl. također V. MIANO, *Religione e ateismo nel mondo contemporaneo*, u: *Dio è morto?* IDOC 1, str. 85 sl.

¹³ O. LORETZ, *Die wissenschaftlich-technische Welt und der Gottesglaube*, u: *Der moderne Atheismus*, str. 111.

izvan te granice, naprosto je besmisao.¹⁴ Na drugom mjestu iste knjige iznosi autor dvije teze: samo znanstvene i eksperimentalne izreke imaju smisao; za rješavanje filozofskih problema dosta je analizirati samo govor. Prema tome, samo govor eksperimentalnih znanosti može imati teoretski smisao. Metafizički, etički i religiozni govor ima samo emotivni smisao. Drugi predstavnik neopozitivizma Alfred J. Ayer izvodi iz toga zaključke da je govor o Božjoj egzistenciji metafizički i zato ne može biti ni istinit ni kriv. Svi izrazi koji opisuju narav Božju nemaju smisla.¹⁵ Tako lingvistička analiza utemeljena na neopozitivističkim premisama vodi ne samo do smrti metafizike nego i teologije.

Drugi uzrok teologije »mrtvog Boga« predstavlja dijalektička teologija Karla Bartha. Protiv liberalne teologije koja je shvaćala kršćansku Objavu kao harmonički razvoj naravi i uma, ova teologija stavlja naglasak na apsolutnu Božju transcendenciju. Bog je kvalitativno drugačiji, nedostupan čovjeku i nespoznatljiv naravnom spoznajom. Svaka spoznaja koja ne dolazi od Boga jest religiozna i ostaje s ovu stranu granice koja razdvaja Boga od čovjeka.¹⁶ Svaka naravna spoznaja Boga štetna je i kriva. Ona je zapreka prave spoznaje Boga iz Objave. Zato Objava ukida religiju.¹⁷ Vjera je utemeljena na Objavi Božjoj i zato nema u sebi nikakav ljudski element nego sva dolazi od Boga.

Od ovih Barthovih teza nije dalek put do »smrti Božje«. Odbacimo li svaki naravni spoznajni put do Boga, tada nam Bog ostaje pristupačan samo preko Krista. A onda je potreban još samo mali korak da se ostane zatvoren u imanenciju svijeta.

Još snažnije je na teologiju »mrtvog Boga« utjecala tzv. demitologizacija Rudolfa Bultmanna.¹⁸ Mit je za Bultmanna opisivanje transcendentnog ljudskim jezikom, opisivanje božanskih stvari kao da se radi o ljudskim. Bultmann smatra da su kršćani I. stoljeća imali mitsko-metafizički mentalitet koji su dali i Kristovoj evanđeoskoj vijesti. Metafizički mentalitet želi objektivirati naša umna stanja priznajući im objektivnost izvan nas. U evanđeljima razlikuje Bultmann metafizičku formu i spasiteljski sadržaj. Zadatak demitologizacije jest odjeliti mitsko-metafizički element od spasiteljskog sadržaja. Bultmann želi taj mitsko-metafizički element zamijeniti egzistencijalnom interpretacijom, koja je prema njegovu mišljenju jedino prihvatljiva današnjem čovjeku. Ovakve Bultmannove premise vode međutim mnogo dalje. Nužno se postavlja pitanje nije li i Bog konačno objektivacija nutarnjih čovjekovih iskustava? Neki učenici R. Bultmanna daju pozitivan odgovor na to i dolaze tako do ateističke interpretacije Biblije i Evanđelja.¹⁹ Tako je demitologizacija imala odlučni utjecaj na teologiju »mrtvog Boga«.

¹⁴ Cit. u L. KLEIN (izd.), *Der moderne Atheismus*, 1970, str. 28.

¹⁵ Usp. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Oxford, 1946, str. 115.

¹⁶ Usp. K. BARTH, *Der Römerbrief*, 1919.

¹⁷ Barth ne govori zapravo o ukidanju religije, nego o njezinom uzdizanju, asimiliranju u kršćanstvo (*Aufhebung!*). Usp. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*.

¹⁸ Usp. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, 1941.

¹⁹ Usp. H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, str. 243–309.

U programiranju teologije »mrtvog Boga« svi se gotovo autori pozivaju na Dietricha Bonhoeffera, mladog njemačkog protestantskog teologa koji je bio ubijen u Hitlerovu koncentracionom logoru 1945. god.²⁰ Kao učenik Bartha prihvatio je Bonhoeffer njegovu kritiku religije. Za Bonhoeffera je bit religije u dijeljenju stvarnosti u narav i nadnarav, u nebesku i zemaljsku stvarnost, u Božje i ljudsko kraljevstvo. On smatra da ne postoji stvarnost izvan Kristove stvarnosti. Nebo i zemlja postali su po utjelovljenju Isusovu »jedinstvo u različnosti«. kao što su ljudska i božanska narav u Kristu. Zato nema spoznaje Boga izvan Kristove stvarnosti, a to znači izvan Biblije. Bonhoeffer ujedno zapaža da današnji čovjek, došavši do zrelosti da uzme sudbinu svijeta u svoje ruke, ne može biti religiozan. No, on mora prihvatiti Krista jer inače živi izvan stvarnosti, podvrgnut antinomijama civilizacije. Da bi mu se to omogućilo, potrebno je biblijske pojmove nereligiozno interpretirati. Bonhoeffer zato smatra da je Barth u kritici religije stao na pola puta. On je pokazao nužnost oslobođenja kršćanstva od religije ali nije pokazao put nereligiozne interpretacije kršćanstva. Bultmann je pak prema Bonhoefferu pošao predaleko kad je evanđeoske događaje proglasio mitom. Evanđeoski događaji su za Bonhoeffera historijska i vjerska stvarnost, a ne mit. S druge strane svojom demitologizacijom Bultmann nije išao dovoljno daleko, jer nisu samo mitski pojmovi problematični, nego baš religiozni. Bibliju treba interpretirati u nereligioznom smislu. Religija naime shvaća Boga kao moćno biće koje čovjeku dolazi kao »deus ex machina«. No, svijet je sposoban da živi »etsi deus non daretur«. Bog Svetog pisma jest nemoćan i trpi. Samo svojom slabošću on može postati jak u svijetu. Bezbožni svijet otvara zato kršćanima pravi pogled na Kristov križ. Bonhoeffer smatra da odavde treba poći nereligiozna interpretacija kršćanstva. Kršćanstvo bez religije znači sudjelovanje čovjeka na Isusovoj egzistenciji, a to znači biti »čovjek za druge«. Treba ipak naglasiti da Bonhoeffer nikako to ne shvaća u smislu horizontalizma, kako će ga krivo interpretirati razni kompetentni i nekompetentni autori, nego u smislu Kalcedonske definicije Krista.²¹ Kršćanin koji je dostigao zrelo doba susreće živog Boga svojim sudjelovanjem na trpljenju Božjem u životu u svijetu.

Javnost je na Bonhoeffera upozorio anglikanski biskup John A. T. Robinson u djelu »Honest to God«. Interpretirajući Bonhoeffera na imanentistički način i polazeći od takvih pozicija, dao je temeljne premise teologiji »mrtvog Boga« i postao tako neposredni preteča ove teologije.²²

²⁰ Usp. D. BONHOEFFER, nav. dj. Usp. V. MERCEP, »Nereligiozno« kršćanstvo Dietricha Bonhoeffera, u CUS 4 (1969) 22–35 i 113–127.

²¹ Za one koji pokušavaju Bonhoeffera samo horizontalno interpretirati kaže BENKT-ERICH BEKTSON, *Christus und die Religion*, München 1967, str. 81: »Oni koji su nakon Bonhoefferove smrti njegov »punoljetni svijet« uresili sa samohvalnom »samozakonitošću« čine mu gore nasilje od onih koji su njegov život ugasili.« Usp. i R. MARLE, u: CORETH-LOTZ, *Atheismus kritisch betrachtet*, München 1971, str. 132.

²² Usp. R. MAYER, *Christuswirklichkeit*, Stuttgart 1969, str. 291. Mayer također smatra da je Robinson shvatio Bonhoeffera krivo, tj. monistički.

Ako Evanđelje želi značiti još nešto za ljude, tada se, prema Robinsonu, mora bar za jednu generaciju odreći upotrebe imena »Bog« jer je to ime impregnirano ideološkim shvaćanjima. Treba napustiti arhaičke strukture kršćanstva i tradicionalni supranaturalizam. Literarna interpretacija biblijskog pojma Boga kao »bića izvan svijeta« onemogućila je suvremenom čovjeku vjeru u Boga. No, »smrt« takvog metafizičkog Boga ne znači još i smrt Boga naprosto. Da se ne bi ipak sa smrću metafizičkog Boga srušila i cijela religija, potrebno je, prema Robinsonu, zamijeniti taj pojam Boga s pojmom »dubine bitka« koji je razradio P. Tillich. Robinson tvrdi da je nužno razlikovati kršćanstvo od supranaturalističkog teizma. U Tillichovu shvaćanju Boga kao »temelja i dubine našeg bića« vidi Robinson Bonhoefferov pojam Boga kao nekoga koji je onostran upravo u središtu našeg života. Vjerovati u Boga ne znači prihvatiti opstojnost nekog bića, nego biti »otvoren« prema svemu svetom u dubini ljudskih odnosa. Teološki izrazi o Bogu za Robinsona su samo tvrdnje koje se odnose na ljudski život.²³ Isus nije bio Bog, nego onaj preko koga je Bog djelovao i govorio. Susret s njim značio je susret s Bogom.²⁴ Isus nema ništa svog vlastitog, on je za Robinsona potpuna bezuvjetna ljubav prema Bogu. Ta misao, tzv. »kenosis«, čuva Robinsona da ne padne potpuno u ateizam. Bit kršćanskog života za Robinsona je novo stvorenje u Isusu Kristu, a to znači biti »čovjek za druge«. Ukoliko se Robinson odriče pojma Boga kao subzistentnog bića, ukoliko identificira Božanstvo Kristovo s njegovim uništenjem, »kenosis«, i reducira kršćanski život samo na život »za druge«, stoji on na pozicijama teologije »mrtvog Boga«. Ipak, za njega Bog još postoji pa ga ne možemo potpuno svrstati u redove ateističkog kršćanstva. On čak smatra teologiju Božje smrti »žalosnom parolom«.²⁵

Sličan stav prema teologiji »mrtvog Boga« zauzima i Harvey Cox.²⁶ On smatra da se proces sekularizacije ne može zaustaviti i da, ako želimo govoriti o Bogu, moramo to učiniti, kako je rekao Bonhoeffer, na svjetovni način i naći nereligioznu i nemetafizičku interpretaciju Biblije i kršćanstva. Čovjek ne može, prema Coxu, biti suvremen ako je religiozan. No, istovremeno Cox zastupa i drugu tvrdnju da čovjek ne može biti potpuno suvremen ako nije kršćanin. Kršćanstvo mu naime daje istinu, slobodu, autonomiju, vlast nad sobom i otvorenost prema drugima. Dosljedno tome Cox smatra da je Crkva narod čije ustanove trebaju pomoći na sudjelovanju čovjeka u slobodi i odgovornosti.²⁷ Kerigmatička se funkcija Crkve sastoji u propovijedanju oslobođenja čovjeka od »ropstva politici, kulturi i ekonomiji«.²⁸ Za njega je Isus samo »čovjek za druge«, a ne onaj koji nas oslobađa od

²³ Usp. J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, Firenze 1966², str. 76. Talij. prijevod originala: *Honest to God*.

²⁴ Usp. ROBINSON, nav. dj. str. 98.

²⁵ Usp. R. MARLE, *Die sogenannte »Gott-ist-tot«-Theologie*, u: CORETH-LOTZ, nav. dj. str. 133. Usp. i J. A. T. ROBINSON, *Investigation into God*, London 1967.

²⁶ H. COX, *The Secular City*, New York 1965.

²⁷ H. COX, nav. dj. str. 125.

²⁸ H. COX, nav. dj. str. 132.

grijeha i donose spas. Metafizički način govora, smatra Cox, treba zamijeniti političkim, jer »on daje jedinstvo i smisao životu i misli ljudskoj« u sekulariziranom društvu.²⁹ Cox zatim predlaže promjenu imena Bog. Ipak, on nema konkretnog prijedloga koje bi se to novo ime trebalo dati Bogu. On smatra da treba čekati da napetost između povijesti i budućnosti formulira i nametne novo ime Bogu.³⁰

Unatoč često šokantnim izjavama, Cox ne pripada teolozima »mrtvog Boga«. On nastavlja vjerovati u Boga Svetog pisma, koji stvara svijet, vodi povijest i spasava čovječanstvo. Odbacuje zatvoreni humanizam. U svakom slučaju on se čuva od toga da u rezignaciji ili entuzijazmu proglasi Boga mrtvim.³¹

3. Najpoznatiji predstavnici teologije »mrtvog Boga«

Teologija, dakle govor o Bogu, želi ovdje paradoksalno postati teologija bez Boga, teologija nakon Božje smrti. Ona polazi od svjetovnog svijeta, od životnog iskustva suvremenog čovjeka, od »grada bez Boga«, koji na pitanje o Božjoj smrti potvrdno odgovara. Predstavnici teologije »mrtvog Boga« smatraju da niti teist, za kojega Bog postoji, a niti ateist, za kojega Bog ne postoji, ne doživljavaju smrt Božju. To iskustvo doživljava samo čovjek komu je Bog umro i koji je tom smrću pogođen. Teolozi »mrtvog Boga« pokušavaju na razne načine dati odgovor na tu situaciju.

G. Vahanian je prvi unio u širu javnost izraz »Božja smrt« i to svojom knjigom »Božja smrt: kultura naše pokršćanske ere«³² Ipak Vahanian pripada teolozima »mrtvog Boga« samo po naslovu knjige. On je, dapače, oštri protivnik ove teologije, što je izrazio svojom drugom knjigom »Nikakav drugi Bog«, koja je izašla pet godina nakon prve.³³ U svom prvom djelu Vahanian ne ispovijeda, nego samo konstatira ateizam kao značajnu činjenicu našeg vremena. Izraz »Božja smrt« znači za njega gubitak transcendentne sfere u viziji svijeta. Čovjek rješava sve svoje probleme imanentistički, bez odnosa s Bogom. Dapače i tip religioznosti koji je prisutan u američkom društvu siguran je dokaz da je Bog u kulturi mrtav. Vjera je prestala oblikovati život Amerikanaca i uvjetovati njihovu kulturu. Vahanian vidi u toj stvarnosti Božju smrt i zaključuje da suvremena civilizacija ulazi u pokršćansku eru. Ipak on smatra da »smrt Božja« kao kulturni događaj ne implicira uništenje same Božje stvarnosti. Pravi Bog ostaje »sasvim drukčiji« u odnosu na bilo koji fenomen kulture. Vahanian predbacuje teolozima »Božje smrti« da su jedan događaj u kulturi pretvorili u teo-

²⁹ H. COX, nav. dj. str. 254

³⁰ Usp. slično kod BONHOEFFERA, nav. dj. str. 206.

³¹ Usp. H. COX, nav. dj. str. 265.

³² G. VAHANIAN, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. Vahanian je profesor teologije na sveučilištu u Syracuse u SAD. Bultmann je ovu njegovu knjigu ocijenio kao najuzbudljiviju teološku knjigu koju je u zadnjih godina čitao. Usp. S. DAECKE, nav. dj. str. 27.

³³ G. VAHANIAN, *No Other God*, je skup članaka i predavanja održanih od 1964—1966.

loško pitanje. Taj postupak je prema njemu lukava kapitulacija pred imanentističkim mentalitetom našeg vremena.³⁴

Iste godine kad se pojavila Vahanianova knjiga »Božja smrt« izdao je i W. Hamilton prvo literalno svjedočanstvo teologije »mrtvog Boga«, knjigu »Nova bit kršćanstva«³⁵. U toj knjizi ne dolazi još do izražaja radikalni Hamiltonov ateizam, kako je to očito postalo u člancima skupljenim u djelu »Radikalna teologija i Božja smrt«.³⁶

Analizirajući najprije suvremenu literaturu, Hamilton zaključuje da se u njoj nalazi svijet za koji Bog nema više nikakva značenja. Nije za njega mrtvo subjektivno iskustvo Boga, nego on upravo smatra da je to »iskustvo Božje odsutnosti«. Hamilton opisuje to iskustvo kao osjećaj neposjedovanja i izgubljenosti ne samo idola ili božanstava religija nego samog Boga. To je za Hamiltona javni događaj naše povijesti. Smrt Boga religije, rekao bi Barth. Smrt bogova, rekao bi Vahanian. Smrt teističkog Boga, rekli bi Tillich, Bultmann, Teilhard i mnogi drugi. Hamilton je daleko radikalniji: smrt pravog Boga. Hamilton opet paradoksalno naglašava da ta smrt nije toliko događaj koliko metafora za gubitak Boga, što ga doživljuju ljudi oko nas. S druge strane on ponovno tvrdi da to nije simbolički način govora.³⁷ Smrt Božja za njega je nemoć današnjeg čovjeka da vjeruje u transcendentnog Boga.

Nakon što je Boga proglasio mrtvim, hvata se Hamilton Krista u svijetu. Isusa pak nalazimo, po njemu, u bližnjemu. To ipak ne znači ići tražiti blišnjega, nego postati drugima Isus. Tako Hamilton prelazi put od teologije do kristologije i od kristologije do antropologije. Ipak nije bližnji za njega identičan s Isusom. Isusa možemo naći samo u bližnjemu, bližnji je mjesto gdje se Isus susreće.

Hamilton postaje sasvim nedosljedan kad, unatoč proglasu »smrti Božje«, kaže da se treba veseliti Bogu (ne smrti Božjoj kako će to, otišavši dalje od Nitzschea, reći Altizer). Nakon što smo dugo upotrebljavali Boga kako bismo uživali svijet, vrijeme je, smatra on, da upotrebljavamo svijet kako bismo uživali Boga. Hamilton govori također o čekanju Boga. On još vjeruje u budućnost Boga, iako »mrtvog Boga«. On moli da bi izgubljeni Bog ponovno došao. Time on iznosi misli Bonhoeffera, koji smatra da je došlo vrijeme da svi čekamo na »Božje vrijeme u molitvi i radu pravедnika«.

Tako je Hamilton zapravo iznio dramu čovjeka pred Bogom, pred neizrecivošću Božjom. Njegove kontradiktorne i paradoksalne misli često priječe čitaocu da stvori jasnu sliku o mislima ovoga teologa »mrtvog Boga«. On sam smatra da je sve to još nedorečeno i nužno je da se podvrgne kritici.

³⁴ Usp. G. VAHANIAN, *Swallowed up by Godlessness*, u: *Christian Century*, 1965. str. 1505—1507.

³⁵ W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York 1961. Hamilton je profesor teologije u bogoslovskom sjemeništu Colgate-Rochesteru u SAD.

³⁶ W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966.

³⁷ Usp. W. HAMILTON, nav. dj. str. 46.

Za razliku od Hamiltona Paul M. van Buren ne upotrebljava izraz »Božja smrt«. Ipak njegovo djelo »Sekularno značenje Evanđelja« postalo je evanđelje »ateističkog kršćanstva«. ³⁸

Van Buren se služi empiričko-lingvističkom metodom L. Wittgensteina, posebno tzv. »modificiranim verifikacionim principom« koji kaže da je empirijsko u jeziku vjere određeno odnosom izrečenog prema osobi koja vjeruje, a ne odnosom izrečenog prema području činjenica. Prema van Burenu danas ne možemo više govoriti o Bogu jer su spoznaje analitičke filozofije to pokazale nemogućim. Prema tome riječ »Bog« za nas je mrtva. U ljudskom jeziku postala je naime ta riječ izraz nečeg neempirijskog, onozemnog i zato za nas besmislenog. Teološke se izreke mogu samo tada empirijski verificirati ako izražavaju odnose i perspektive koje proistječu iz odnosa čovjeka prema Isusu. Van Buren smatra da je na svim područjima znanja nestao metafizički i kozmološki aspekt i da je govor ograničen samo na ljudsku, povijesnu i empirijsku stvarnost. Van Buren smatra da moramo i mi interpretaciju vjere reducirati na povijesnu i etičku dimenziju. Takvo gledanje svijeta, smatra on, nalazimo u Evanđelju, ukoliko je ono izraz novog gledanja svijeta i Isusa. Van Buren želi dakle provesti Bonhoefferovu nereligioznu ili svjetovnu interpretaciju Evanđelja. Pri tome on smatra da je potrebno napustiti riječ »Bog« i kršćansku vjeru svesti samo na etiku. Van Buren se ne upušta u mistiku, kako će to učiniti Altizer, jer želi ostati vjeran učenik Barthov. Kad su nestali teizmi, njemu je ostalo samo kršćanstvo kao privatna ili javna etika. Pri svojoj nereligioznoj interpretaciji Evanđelja ne može se on ipak pozivati na Bonhoeffera, koji nikad ne napušta vertikalnu liniju i za koga je bit nereligiozne interpretacije u »molitvi i radu pravednika pred Bogom«. Za Bonhoeffera je to, istina, i hermeneutički, ali bitno životni proces, novi život, novo stvorenje pred Bogom.

Za Van Burena Objava se sastoji u postizanju slobode preko sjećanja na Isusa i u novom shvaćanju Isusove slobode za kršćanski život. Vjera je pak za njega sloboda u kojoj je netko spreman čak i umrijeti za drugog. ³⁹

Treći američki protestantski predstavnik teologije »mrtvog Boga« T. Altizer ⁴⁰ bira put između Hamiltona i Van Burena, između kategorija kristologije i etike — mistiku. Za Altizera je nestanak tradicionalnog shvaćanja transcendencije u svijetu ujedno »smrt Božja«. On identificira egzistenciju Božju s onozemnošću, a smrt Božju s ovozemnošću i sekularizacijom svijeta. Za njega je Bog sasvim mrtav. Božja smrt je kozmički događaj. Naime u utjelovljenju Sina Božjega prestao je Bog biti Bogom i postao je čovjekom. U smrti pak Isusovoj na križu umro je stvarno i Bog. To je konačno i nepovratan događaj. No ta smrt Boga u Kristu predstavlja

³⁸ P. M. van BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, New York 1963. Van Buren je profesor na sveučilištu Temple SAD.

³⁹ Usp. Van BUREN, nav. dj, str. 123sl.

⁴⁰ T. ALTIZER je profesor Sv. pisma i religije na američkom sveučilištu Emorv. Svoje misli iznio je u nekoliko djela, ali više nesistematski i intuitivno nego argumentirano.

spasonosan događaj za svijet.⁴¹ Taj događaj oslobađa čovjeka od podvrgnutosti stranoj sili onozemnosti za potpuno predanje drugima u životu u svijetu. Prema Altizeru to je radosna vijest, jer je smrću Božjom u Kristu čovjek oslobođen straha pred transcendentnim, od osjećaja krivnje od moralnih zakona i sudova. Smrt Boga je dakle oslobođenje od Boga, ono što su tražili Nietzsche, Sartre i Camus. Altizer zapravo i gradi svoju mističnu teologiju na vizijama pjesnika Blakea, te Hegelovoj i Nietzscheovoj filozofiji a ne na Novom zavjetu.⁴² Umjesto »mita« o Bogu donosi on novi mit o »smrti Božjoj«, umjesto Bultmannove demitologizacije zahtijeva on remitologizaciju. Taj novi mit kaže da je Bog umro u našoj povijesti, u našem vremenu, u našoj egzistenciji. U konfuznim idejama i paradoksalnom izražavanju kaže Altizer da će Bog ipak jednom trijumfirati, da će naime nakon svoje smrti Bog ponovno oživjeti u budućoj eri Duha. U tome je očito da slijedi ideje srednjovjekovnog teologa Joakima da Fiore, koji je naučavao da će nakon kršćanskog reda doći red Duha Svetoga.

Da bi odredio život kršćana u svijetu i njihovu specifičnost, Altizer naglašava da Krist živi dalje u svijetu kao punina vremena i svijeta. Krist znači pristanak uz svijet, uz ispunjeni život u svijetu u trenutku. Tako on dijeli rassetog Isusa od uskrsnulog Krista. Krist je pak sveden tek na etičku i antropološku figuru i simboliku.

Teologija »mrtvog Boga« našla je odjeka i u Evropi. Dorothee Sölle, iz Njemačke, iznosi najprije u članku »Teologija nakon 'Božje smrti'« i nizu drugih članaka misli iste teologije.⁴³ Ona zapravo još ne izlazi iz metafizičkog načina govora. »Smrt Božja« znači za nju odsutnost Božju. Zato mora Isus kod nas zastupati Boga i kod Boga zastupati nas. On ne nadomješta Boga, nego mu samo čuva mjesto. Smrt Božja je samo smrt njegove neposrednosti, dok Isus »živi«. Bog je kao osoba, smatra ona, u teističkom kao i povijesno-biblijskom smislu mrtav. Na njegovo mjesto dolazi kršćansko djelovanje u ljubavi. Zbog paradoksalnog i nejasnog izlaganja teško je dobiti jasnu sliku o teologiji »mrtvog Boga« ove njemačke protestantske teologinje.

Ni katolička teologija nije ostala bez utjecaja ove teologije. Kanadski teolog Leslie Dewart pokušao je asimilirati neke teze »ateističkog kršćanstva« u djelu »Budućnost vjere«.⁴⁴ Prema njemu mogućnost suvremenog ateizma nastala je s helenizacijom kršćanskog filozofskog mišljenja. Kršćanski su filozofi prihvatili tako postulat ekvivalenosti između »esse« i »intelligere«, između nužne stvarnosti i razumljivosti. Samo je ono razumljivo što je nužno. Da bi razlikovali stvorenje od Boga, skolastici su modificirali grčku metafiziku tako da su rekli da kod stvorenja postoji realna razlika između egzistencije i biti, esencije i egzistencije, dok su u Bogu esencija i egzistencija

⁴¹ Usp. T. ALTIZER, *Theology and the Death of God*, u: *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966. str. 11.

⁴² Usp. ALTIZER, nav. dj. str. 95.

⁴³ D. SÖLLE, *Theologie nach dem Tode Gottes*, 1964 i *Stellvertretung — Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«*, 1965.

⁴⁴ L. DEWART, *The Future of Belief*, New York 1966.

isto.⁴⁵ Zbog razlikovanja esencije i egzistencije, smatra dalje Dewart, zaključili su suvremeni filozofi da je moguće shvatiti esenciju nečega a da se ne zna da li to i postoji. Tako je bio otvoren put preko skepticizma do agnosticizma i ateizma.⁴⁶ Zato, smatra Dewart, treba kršćanstvo dehelenizirati. On želi aristotelovsko-skolastičku filozofiju nadomjestiti naukom o razvoju znanosti i o koherenciji subjekta sa samim sobom. Dewart odbacuje tradicionalni teizam, da bi izradio novi, prihvatljiv današnjem čovjeku. Bog nije, prema njemu, neko superbiće, nego stvarnost iznad egzistencije. O njemu imamo iskustvo kao o otvorenoj pozadini svijesti i bitka. Za njega ne postoji Bog, ali mu istovremeno u paradoksalnom načinu govora priznaje prisutnost.⁴⁷ Ipak, kaže Dewart, neku stvarnost izvan cjelokupnosti bitka otkrivamo pomoću njegove prisutnosti.

Dewart dakle nije tako radikaln kao njegovi protestantski kolege, no govor o nepostojanju Boga i odbacivanju teizma nužno ga veže s teologijom »mrtvog Boga«.

4. Kratak kritički osvrt

Nije bilo moguće dati ovdje opširno razrađene ideje teologije »mrtvog Boga«; morao sam se ograničiti samo na glavne ideje i aspekte koji bacaju pravo svjetlo na taj teološki pokret. Zato i kritički osvrt može biti samo ukazivanje na putove kojima bi se trebala uputiti kritika tog teološkog fenomena.⁴⁸

Daecke smatra da nije više Bog mrtav, nego da je teologija »mrtvog Boga« mrtva.⁴⁹ Tielicke vidi u toj teologiji, uzetoj doslovce, u temelju apsurd i kontradikciju. Ili Bog koji je umro nije bio Bog, tada je umrla naša iluzija o njemu, a ne on sam, ili je umrlo naše iskustvo o Bogu, i tada opet nije umro Bog nego izvjesna forma naše vjere.⁵⁰ No za Altizera je Bog doista bio živ i umro, pa Tielickova kritika ne zahvaća svojim ili-ili potpuno teologiju »mrtvog Boga«.

Ne može se nijekati da teologija »mrtvog Boga« ima niz pozitivnih ideja. Ona je između ostalog npr. ukazala na nužnost da se evanđeoska vijest pretoči u suvremeni jezik. Kršćanstvo ne smije ostati vezano uz određenu povijest, civilizaciju i mentalitet. Ona je također upozorila da je potrebno vratiti zemaljskim stvarnostima pravu vrijednost. Istovremeno je upozorila Crkvu da je njezino mjesto u centru života, a ne na periferiji. Crkva je u svijetu, sveto u profanom, Bog u čovjeku, jer je kršćanski Bog utjelovljeni Bog. Posebna je vrijednost ove teologije u tome da je svratila pozornost na neizrecivost Božju. »Smrt Božja« izriče paradoksalno ono što je učinila negativna teolo-

⁴⁵ L. DEWART, nav. dj. str. 154.

⁴⁶ L. DEWART, nav. dj. str. 161.

⁴⁷ L. DEWART, nav. dj. str. 177.

⁴⁸ Opća kritika ove teologije može se vidjeti u knjizi: T. W. OGLETTREE, *Is God Dead? The »Death of God« Controversy*, London 1966. Također MONDIN, nav. dj. str. 145—179.

⁴⁹ Usp. S. DAECKE, nav. dj. str. 8.

⁵⁰ Usp. S. DAECKE, nav. dj. str. 26 i 40.

gija, da je naime Bog nedohvatljiv našim pojmovima, da šutjeti o Bogu znači o njemu govoriti, da, kad o Bogu govorimo, kažemo o njemu više ono što nije, nego što jest.⁵¹ Posebna vrijednost teologije »mrtvog Boga« jest njezino naglašavanje kristocentrizma.

No upravo tu treba odmah upozoriti na ekstremne stavove, koji ovaj kristocentrizam odvede u kristomonizam. Vjera, otkinuta od Boga, postala je samo vjera u Krista, teologija je postala samo kristologija. Taj kristomonizam ostaje zato nužno zatvoren u imanenciju svijeta. Za Bartha je još vrijedila misao: »Bez Isusa bio bih ateist«, jer je on odbacio svaki drugi put do Boga.⁵² Teolozi »mrtvog Boga« ostaju i kraj Isusa ateisti. Proglasiti Boga mrtvim znači otkinuti i Isusa od njegova božanstva i njegov govor o Bogu ili poslanje od Boga proglasiti besmislenim. U tom je smislu jedino Altizer od kraja konsekvant, jer dok Hamilton, Van Buren i D. Sölle nadomještaju teologiju kristologijom, on napušta i kristologiju i drži se samo opće religiozne mistike. Kristomonizam vodi dakle nužno do alternative: ili se otvoreno izjaviti za ateizam i humanizam koji se odriče i Boga i Krista ili uz vjeru u Isusa zadržati i vjeru u Boga. Tako misli i G. Vahanian kad piše: »U Novom zavjetu moralo se vjerovati u Krista ako se htjelo vjerovati u Boga. Problem pred kojim danas stojimo sastoji se u tome da bez Boga nemamo pristupa k Isusu.«⁵³

Cox ima pravo kad kaže da su teolozi »mrtvog Boga« u namjeri da eliminiraju religiju donijeli drugu religiju. Dok jedni, smatra on, žele oživiti teističkog Boga, drugi proglašuju novu vijest pred njegovom smrću. Obje strane imaju statički, nebiblijski pojam Boga.⁵⁴ Oni ostaju zapravo uklješteni između transcencije i imanencije, između bezbožnog svijeta i besvjetovnog Boga. Iako navješćuju smrt Božju, iz njihova paradoksalnog izlaganja biva ipak jasno da je mrtav samo »krivi Bog«, koji se u transcenciji suprotstavlja imanenciji.

Teologija »mrtvog Boga« stoji pod snažnom diktaturom metode koja joj nameće zaključke. Umjesto kritičke metoda preuzima normativnu funkciju.

Teologija »mrtvog Boga« nije prihvatljiva jer je nemoguće podvrgnuti kršćanstvo radikalnim operacijama, kako to oni čine, a da se ono pri tom ne ubije. Ne može se kršćanstvo demitologizirati, sekularizirati i dehelenizirati a da se ono istovremeno ne iščupa iz života. Osim toga nije dovoljno izmijeniti oblike pa da se kršćanstvo učini prihvatljivim. Traži se mnogo dublja, sveobuhvatna operacija, koja se vrši u srcu svakog čovjeka. To je revolucija, jer čovjek ostaje uvijek zagonetka.

Umjesno je također i pitanje da li je dijagnoza o ateizmu današnjeg svijeta kod ovih teologa ispravna. Izgleda da se ne radi toliko

⁵¹ Usp. St. THOMAS, *Div. Nomibus*, lect. 4, cap. 7, n. 73: »Hoc ipsum est Deum cognoscere quod nos scimus ignorare de Deo quid sit.«

⁵² Cit. u G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, str. 99.

⁵³ G. VAHANIAN, *No Other God*, New York 1966, str. 32.

⁵⁴ Usp. H. COX, *On not Leaving it to the Snake*, 1967.

o ateizmu, nego o dekristijanizaciji zapadnog svijeta.⁵⁵ Jer, eksplicitno ili implicitno, svi ljudi vjeruju.⁵⁶ Istina je da dekristijanizacija većinom završava u ateizmu. No ateizam je u znaku bijega ispod kontrole organiziranih religija, a ne ateizam naprosto. Religioznost se odvija u sferi privatnog života. No zato niču u javnosti parazitske forme religije. Čovjek biva u egzistencijalnoj ukliještenosti ugrožen novim anti-nomijama i zarobljen praznovjerjem. Oslobođenje čovjeka leži zato samo u autentičnom propovijedanju Krista i Boga. U tome jedino leži budućnost kršćanstva i čovječanstva.⁵⁷

Na koncu preostaje još pitanje što ostaje nakon »Božje smrti«? Može li se očekivati da će nakon smrti Boga prošlosti uskrsnuti Bog budućnosti? Izgleda da je to ispravna slutnja. No govoriti o tome zah-tijeva daleko više prostora od zaključka u jednom članku.

ZUSAMMENFASSUNG

In dem vorliegenden Artikel geht es um eine Information über die »Gott-ist-tot« Theologie. Die Gründe und Anlass zur genannten Theologie liegen in dem spekulativen und praktischen Atheismus und besonders in den Prämissen des Neopositivismus, der dialektischen Theologie K. Barths, der »Entmythologisierung« R. Bultmanns und der »nicht-religiösen Interpretation« D. Bonhoeffers. Während J. A. T. Robinson und H. Cox mit ihren Ideen vor der »Gott-ist-tot« Theologie stehen, sind die wahren Vertreter dieser Theologie: W. Hamilton, Van Buren, Th. Altizer und D. Sölle an der protestantischen Seite und L. Dewart aus der Reihen der Katholiken. Am Ende des Artikles findet man einen kurzen kritischen Rückblick auf dieses »atheistische Christentum«.

⁵⁵ Usp. u tom smislu: *Cristianesimo senza Cristo?* Assisi 1968. Također G. THILS, *Cristianesimo senza religione*, 1969, str. 97sl.

⁵⁶ Usp. K. RÄHNER, *Meditazione sulla parola »Dio«*, u: *Ma chi è questo Dio?* str. 18sl.

⁵⁷ Usp. J. B. METZ, *L'uomo del futuro e il Dio che ha da venire*, u: *Ma chi è questo Dio?*, str. 303—320. Usp. također: J. MOLTSMANN, *Gott die Macht der Zukunft*, u: S. DAECKE, *nav. dj.* str. 101sl. Usp. i J. RATZINGER *Glaube und Zukunft*, 1970 str. 109sl. Također E. SCHILLEBECKX, *Dio è »colui che verrà«* u: *Processo alla religione*, IDOC 9 str. 139sl.