
R a s p r a v e

UDK: 261.6

Primljeno: 10/2004.

NARAV -MILOST - KULTURA

O značenju suvremene sekularizacije*

Walter Kasper, Rim

Uvod: O čemu se radi?

Rasprava o odnosu naravi, milosti i kulture spada među najčešće teme katoličke teologije 20. st. Od tzv. modernizma i amerikanizma na početku stoljeća sve do danas, kada je ova tema postala krizno središte posaborske teologije i Crkve, na dnevnom redu teologije stoji pitanje odnosa između naravi, milosti i kulture. Na prvi pogled može se činiti kao da se radi o nekoj životu stranoj monaškoj prepirci ili o akademskoj igri staklenim perlama. Ali, poruka o milosti je središte kršćanske vjere; ona je stožerna, glavna točka kršćanstva. Kako se to središte kršćanskog vjerovanja odnosi prema našoj suvremenoj, zastrašujuće profanoj kulturi? Kako se ono odnosi prema našem svakidašnjem iskustvu i prema društvenim, gospodarskim i političkim pitanjima što nas pritišću? Kako se poruka o spasu i pomirenju može održati u svijetu koji je obilježen nesrećama i otuđenjem? Što znači poruka o milosti za put Crkve i kulture u treće tisućljeće?

Prevedu li se ova pitanja u apstraktni pojmovni jezik teologije, onda nas vode pitanju o odnosu između naravi, milosti i kulture. Narav, u ovdje pretpostavljenom smislu, jest ono što postoji na

* Zahvaljujemo autoru na ljubaznom dopuštenju da njegov članak prevedemo na hrvatski i objavimo u časopisu *Crkva u svijetu*. Uredništvo.

osnovi svojeg nastajanja, svojeg podrijetla i rođenja (*natura < nasci*) i što se može razviti i postati na osnovi svojih urođenih snaga. Tome bitno pripada i kultura. Jer, ona je ono što čovjek iz njemu dane naravi može učiniti svojim tjelesnim, tehničkim, umjetničkim i duhovnim radom i ono što je iz toga učinio u dobrom kao i u lošem. Kultura nije dakle neka ezoterična stvar; ona je konkretni, od čovjeka oblikovani, povijesno preneseni životni svijet što se stalno mijenja. Za razliku od kulture, milost nije izvediva ni biološki ni sociološki iz podrijetla; ona se ne može proizvesti ni znanstvenim, tehničkim i političkim ni etičkim ili asketskim djelovanjem. Ona je nezasluzeni slobodni Božji dar, koji nas i naš svijet vodi k dovršenju, što nadilazi sve naše, i najsmionije, želje i očekivanja. Konačno milost nije "nešto", ona je sam Bog u njegovu slobodnom samopriopćavanju ljudima.

Sadašnja kriza kršćanstva u zapadnom svijetu tiče se upravo ovog pitanja. Pritom se ponajprije radi o krizi važnosti. Svakodnevno doživljavamo da dogmatska nauka, a još više moralne zapovijedi Crkve, ne dohvaćaju velik broj ljudi. Čini se da daju odgovore na pitanja, koja se očito više ne postavljaju. Ipak, kriza važnosti površinska je strana problema. Ona je već odavno dovela do puno dublje krize identiteta unutar kršćanskih Crkava. Ovdje se ne radi samo o tome: *Kako* može Crkva dosegnuti suvremeni sekularizirani svijet? U pitanju je puno više: *Što* je uopće kršćanstvo? Što ono može, što mora reći suvremenom svijetu? Ima li što sebi svojstveno i nezamjenjivo reći svijetu?

Počnimo s pitanjem o kršćanskom identitetu. Identitet, dakako, ne postoji nikad u sebi i za sebe; čovjek ga posjeduje samo u relaciji s drugima. Stoga se, nadalje, pitamo o teološkom izazovu što ga nameće suvremena sekularizacija. Radi se zapravo o značenju kršćanske problematike odnosa naravi i milosti za našu suvremenu zapadnu kulturu i o novom kršćanskom humanizmu.

I. ODNOS NARAVI I MILOSTI KAO BITNA ODREDNICA KRŠĆANSKOG

Pitanje o mjestu kršćanstva u sadašnjoj kulturalnoj situaciji specifično je kršćansko pitanje; tiče se kršćanskog identiteta. Nijednom antičkom filozofu nije padalo nikad na pamet da se pita o mjestu grčke religije unutar grčkog polisa. Poznata je rečenica Talesa

iz Mileta: "Sve je puno bogova."¹ Bogovi su označavali numinoznu, dubinsku dimenziju prirode; mitovi su bili istodobno iskaznica i potvrda polisa. Tko ih je dovodio u pitanje, dovodio je u pitanje kozmički red kao i politički poredak i, prema tome, slovio je kao opasni buntovnik i odvratni državni neprijatelj. Zbog toga je takva *asebeia* kažnjavana smrću. Već je Sokrat to osjetio a poslije i prvi kršćani.

Stoga je unutar stare orijentalne i antičke kulture bilo revolucionarno kada je Biblija već u tzv. svećeničkom izvješću o stvaranju načelno razlikovala između Boga i svijeta. Biblija je prva Boga shvatila božanski i, primjereno tome, svijet svjetovno. Na osnovi toga procesa demitologizacije Izrael svoju egzistenciju ne pripisuje svojim naravnim odlikama, već je zahvaljuje Božjem milosnom izabranju između svih ostalih naroda. Mlado kršćanstvo dosljedno ide u tom smjeru i još ga radikalizira. Ne postaje se kršćaninom na osnovi porijekla ili pripadnosti određenom narodu i kulturi, kršćaninom se postaje na osnovi slobodnog Božjeg milosnog izabranja i slobodne odluke vjere kao odgovora na to. "Fiunt, non nascuntur Christiani", kaže Tertulijan.²

Ovim u starom svijetu jedinstvenim stavom razbija se jedinstvo svjetovnoga i religioznog reda. Dvojstvo naravi i milosti stoga spada u vlastitost i specifičnost, dapače u bit pojma kršćanstva. Razlikovanje naravi i milosti razara skladnu sliku svijeta stare antike. Ono pretpostavlja novu sliku čovjeka i Boga. Na temelju Biblije Bog nije više dubinska dimenzija stvarnosti. Bog je štoviše živi Bog, koji suvereno stoji nasuprot svijetu, koji slobodno govori i djeluje i koji se svojom nedokučivom dobrotom obraća čovjeku. Čovjek, koji je stvoren na Božju sliku i priliku (Post 1,27), ne nalazi svoje odgovarajuće ispunjenje u svjetovnom, već u tome da ga Bog milosno slobodno prima u svoje zajedništvo. Kao slika Božja čovjek teži za onim što nadilazi sve ono što se nalazi u svijetu. "Fecisti nos ad te", kaže Augustin. "Stvorio si nas za sebe, i nemirno je srce naše, dok se ne smiri u tebi".³

S ovim revolucionarnim novim određenjem Boga i svijeta mlado kršćanstvo vrlo rano u gnozi susreće jedan drugi moćni duhovni pokret. I gnoza je dovela u pitanje skladnu sliku klasičnoga grčkog

¹ Usp. H. Diels i W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1,B (6)1951, 79.

² *Apol.* 18,4.

³ *Ispovijesti* I,1.

poimanja svijeta; i ona je tematizirala otuđenost i bezzavičajnost čovjeka u svijetu. Za razliku od kršćanstva gnoza je iz tog izvela radikalni dualizam Boga i svijeta, duha i materije. Time se radikalno dovelo u pitanje biblijsko shvaćanje prirode kao stvorenja. Tako je došlo do sudbonosnog sukoba s mladim kršćanstvom.

Od epohalnog je značenja bilo djelo crkvenih otaca 2. i 3. st., Ireneja, Tertulijana i drugih, koji su zastupali jedinstvo stvaranja i otkupljenja a ipak naglašavali njihovu različitost. Time su uobličili jednu novu sintezu. Ona je bila bitno napetija i dinamičnija od harmonične i statičke antičke slike svijeta. Stvarnost sada više nije statički i kružeci kozmos, u kojem nema ništa novo pod suncem; stvarnost je sada shvaćena kao povijest između Boga i ljudi, koja teži iznad sebe prema zajedništvu s Bogom, a koje čovjek može primiti samo kao dar po milosnom Božjem samopriopćavanju.

Već se kod Grgura iz Nise ovaj novi pogled oblikovao u neku vrst bitne odrednice kršćanstva. "Kršćanstvo je", veli Grgur sukladno cijeloj tradiciji otaca, "prilagođavanje (mimesis) božanskoj naravi".⁴ Ovo se određenje često žigosalo kao platonsko i navodilo kao dokaz rane helenizacije kršćanstva. Ipak, ono ima dobar biblijski temelj. Ideju oponašanja Boga M. Buber je označio "središnjim paradoksom židovstva".⁵ Sam Isus zahtijeva: "Budite savršeni, kao što je savršen Otac nebeski" (Mt 5,48; usp. Lk 6,36). Tako poslanica Efežanima može reći: "Budite nasljedovatelji Božji" (5,1). To se ne shvaća u prvom redu etički; radi se više o udioništvu u samoj božanskoj naravi (2 Pt 1,4).

Iako je takva formulacija u Novom zavjetu rijetka, ipak je njezin sadržaj u odnosu na samu stvar središnji. Prema Pavlu, mi smo u Duhu Svetom prihvaćeni kao sinovi i kćeri po slici jednoga Sina Božjega. Grgur iz Nise, govoreći o bitnoj odrednici kršćanskoga navodi pokretački motiv, koji stoji iza kristologije i pneumatologije vjerovanja: Bog je postao čovjekom da nas ljude pobožanstveni.

Nema sumnje da ova bitna oznaka kršćanskog nalazi svoju pojmovnu jasnoću u kristologiji. Njezin je cilj tako promišljati najviše moguće jedinstvo Boga i čovjeka, da razlika ne bude zamagljena. To je uspjelo na 4. općem saboru u Kalcedonu (451.)

⁴ Prof. christ. (PG 46,244C; Izd. W. Jaeger VIII, 1,136).

⁵ M. Buber, *Nachahmung Gottes*, u: *Isti*, WW II: *Schriften zur Bibel*, M u. Hd 1964,1060.

čuvenom formulacijom da su božanska i ljudska narav u Kristu "nepomiješane i nepodijeljene".⁶

Ovdje je riječ o duboko reflektiranim pojmovima iz neoplatonske nauke o emanaciji. Pomoću njih trebalo bi shvaćati jedinstvo koje je uspostavljeno "odozgo", a koje ono "donje", što je iz njega izvedeno, ne apsorpira, već ga oslobađa u njegovu vlastitost. Jedno, što se po sebi razlijeva, dopušta drugom, što od njega potječe, da sudjeluje u njegovoj punini stvarnosti i utoliko je jedno s njime; s druge strane, postoji kvalitativna razlika između stvarnosti Jednoga iz sebe postojećega i one stvarnosti koja egzistira po čistom udioništvu. Tako jedinstvo po udioništvu uspostavlja istodobno kvalitativnu različitost. Jedno i od njega izvedeno Drugo su "nepomiješani i nepodijeljeni".

Razumljivo je samo da je ova neoplatonska formula u kristologiji mogla biti samo analogno primijenjena jer je hipostatsko jedinstvo dviju naravi u Isusu Kristu posve jedincato. Stoga se ono može samo analogno uzimati kao paradigma kršćanskog shvaćanja svijeta. Dugo je trebalo dok se do toga došlo. Kasnoantičko i srednjovjekovno kršćanstvo bilo je posve pod utjecajem Augustina. Augustinova vatrena duša toliko je bila ispunjena čežnjom za Bogom i vječnim mirom u Bogu da u njoj nije bilo mjesta za samostalno značenje prirodnih vrijednosti. One su bile dobre samo kao sredstvo i prolazni oblici za postizanje vječnog cilja. Prema Augustinu, čovjek smije uživati samo Boga (*fruit*), to znači on smije samo uz Boga pristajati u ljubavi radi njega samoga; sve drugo smije upotrebljavati samo kao sredstvo za postizanje konačnog cilja (*uti*). Srednjovjekovno podlaganje svjetovne vlasti duhovnoj bilo je u biti posljedica takva strastvenog teocentrizma.

Tek na vrhuncu srednjega vijeka Albert Veliki i Toma Akvinski pokušali su promišljati relativnu samostalnost svjetovnoga poretka koji je od Boga uspostavljen i na njega usmjeren. Ta se ideja onda nije mogla probiti. Kasnosrednjovjekovni nominalizam Božju je svemoć toliko uzdizao da ju se više jedva moglo razlikovati od samovolje.

Takvo je stanje moralo izazvati protivne reakcije. Koliko god one bile bolne, danas ih ipak možemo shvatiti kao pročišćavajuću oluju koja je kršćanstvu nakon puno zabluda i pomutnji omogućila autentično kršćanski pogled. Stoga su Albert Veliki i Toma Akvinski za nas preteče obnovljenog određenja odnosa između naravi, milosti i

⁶ DH, 302.

kulture koji tek danas nakon bure suvremene sekularizacije ima šansu.

II. NOVOVJEKA SEKULARIZACIJA KAO IZAZOV

Počevši od renesanse i humanizma, a pojačano od prosvjetiteljstva u 17. i 18. st. put sebi utire jedan novi pogled na stvarnost. Zavlada je zasićenost augustinizmom; razvija se nova radost prema svijetu i obožavanje svijeta, dapače, duh ovostranosti. To je u novovjekoj Europi često vodilo u neprijateljstvo prema Crkvi, dakle u klerikalizam i laicizam. U zemljama reformiranog kršćanstva te u Sjedinjenim Američkim Državama, kršćanska je nauka o izabranju često sekularizirana i tumačena kao obrazloženje i poticaj osobito za gospodarski uspjeh. Nastajanje moderne višeslojan je proces, koji se ni u kom slučaju ne razvija jednolinijski; uz svaki pokret javljaju se snažni protupokreti. Povrh Descartesove "idea clara et distincta" postoji Pascalova "logique du coeur", pored prosvjetiteljstva romantika, pored revolucije restauracija. Zato ono što se danas predstavlja kao postmoderna, stoji u najboljoj modernoj tradiciji. Ako se traži zajednički nazivnik ovih mnogostrukih strujanja, može ga se vidjeti u tzv. antropološkom zaokretu. Više nije Bog, nego je čovjek polazna točka od koje se misli cjelina stvarnosti. Kao ideal više ne vrijedi pobožanstvenjenje čovjeka, nego njegovo očovječenje.

Ovaj moderni humanizam ima ozbiljne motive. Htjelo se jednim novim sustavom misli prevladati kasnosrednjovjekovno razdvajanje Boga i svijeta. Pod tim vidom novi vijek valja shvatiti kao pobunu čovjekova dostojanstva protiv represivnog supranaturalizma. Stoga se sada pokušalo izgraditi jedinstvo ne više teocentrično "odozgor", već misliti ga "odozdo", polazeći od razumske naravi zajedničke svim ljudima. Slijedom toga "narav" je postala kritičkim mjerilom i za religiju i kršćanstvo. Objava pod tim vidom ima samo toliko smisla koliko se pokazuje kao služenje promicanju humanosti. Naslov Kantova glavnog religijsko-filozofskog djela "Religija unutar granica čistog uma" karakterističan je za ovaj novi temeljni stav.

Već je uobičajeno taj razvoj nazivati sekularizacijom. Ali to je jedan kompleksan i visoko ambivalentan pojam. Kao što je formulirao Max Weber, pritom se misli na oduzimanje čari (*Entzauberung*) svijetu. Svijet više nije čisto izvedena stvarnost, nego ga se shvaća iz njegovih vlastitih zakonitosti postojanja. Kako je već opisano, taj razvoj ima biblijske korijene. Ako se radikalno provodi,

onda se okreće u svoju suprotnost. Ako je naime svijet sve, tada je svijet na nov način postao apsolutan; on je pobožanstvenjen. To se može dogoditi kako u panteističkom tako i materijalističko-ateističkom smislu. Posljedica je da čovjek odsada mora učiniti sam, što je do sada bila zadaća religije. Dosljedno tome ideje su religije, osobito kršćanstva, svjetovno protumačene i stavljene u novu funkciju. To vrijedi na poseban način za biblijsku ideju povijesti spasenja koja sada vodi svjetovnim spasenjskim utopijama i ideologijama, ponajprije k novovjekovj vjeri u napredak. Iz kršćanske nade u onostranost, iz transcendencije "prema gore", postaje transcendencija "prema naprijed".

Karl Marx je smatrao da u mjeri u kojoj se odstranjuju otuđenja u svijetu religija postaje suvišnom i samu sebe dokida. To se pokazalo – paradoksalno formulirano – kao pobožna želja. Religija zacijelo nije nigdje tako živa kao u onim zemljama gdje je vladala marksistička ideologija. Ona je i na Zapadu danas opet prisutna u mnogostrukom obličju. Američki su sociolozi tezu o polaganom odumiranju religije s pravom zamijenili tezom o opstanku religije (persistence of religion).

Već je Hegel spoznao da se u mjeri u kojoj religija nestaje iz vanjskog svijeta, ona povlači u nutarnji svijet, da u čovjekovu srecu sagradi svoj hram i oltare. Zbog toga sekularizacija nije dovela do odumiranja religije, nego do otuđenja profanog svijeta i "nedjeljnog svijeta" koji predstavlja religija. Religija je postala samo jednim područjem modernog života uz mnoge druge. Ona je izgubila svoj zahtjev za univerzalnošću i svoju snagu tumačenja te je postala partikularna, katkad čak neka vrst subkulture.

Ipak, nije samo religija nego je i sam čovjek u modernom svijetu ostao bez domovine. Ondje gdje iščezava obuhvatno jedinstvo sve stvarnosti, koje je dotad artikulirala i njegovala religija u liturgijskom slavlju, tu pojedinačni čovjek ostaje bez domovine i postaje nesiguran. Max Weber je ovu funkciju religije označio kao teodiceju, tj. kao smisljeno tumačenje života i stvarnosti, prije svega u pogledu iskustva patnje i zla. Nove sekularne nauke o spasenju imale su ipak znatno manje uspjeha u pogledu pružanja novih teodiceja. Tako je moderno društvo doduše potisnulo religiozne teodiceje iz svijesti, ali nije odstranilo iskustva koja za njima žude. Ljude će i dalje snalaziti bolest i smrt, oni i dalje doživljavaju društvenu nepravdu i iskorištavanje. Nedostatak uvjerljivih odgovora na ta pitanja vodi u prikriveni strah. Iza sjajne fasade koju smo izgradili mogla bi se naposljetku otvoriti zjapeća praznina ništavila.

Gubitak smisla pogađa slobodarske ustanove koje je moderni svijet stvorio. One zapravo potječu iz jednog religioznog, točnije, biblijskog korijena. Temeljni pojam ljudskih prava, ideja o bezuvjetnom dostojanstvu svake pojedine osobe, potječe iz židovsko-kršćanske tradicije; ukorijenjena je u shvaćanju čovjekove sličnosti s Bogom i znači da se na svemu što nosi ljudsko lice, odražava nešto od Božje uzvišenosti i slave. Izostane li s idejom Boga ovo religiozno utemeljenje čovjekova dostojanstva, slobodarske ustanove, na koje je moderna zapadna kultura s pravom ponosna, gube svoju najdublju legitimaciju. Tako je u zapadnom svijetu došlo do krize kulture. Ona se uvijek javlja kad temeljne vrijednosti koje su kulturu nosile izgube snagu svoje uvjerljivosti. Ne samo naše fizičke zalihe već i naše zalihe smisla postale su oskudne.

Govoriti o dijalektici prosvjetiteljstva danas gotovo i nije nikakva novost. Prosvjetiteljstvo je u međuvremenu dospjelo u istu situaciju u koju je htjelo dovesti religiju, a djelomično ju je i dovelo. U onoj mjeri u kojoj se emancipirala od svojih religijskih i kršćanskih korijena razorila je svoje vlastite temelje. Kraj kršćanstva, ako je negdje nastupio, onda je postao i krajem prosvjetiteljstva. Smrt Boga postala je proklamacijom smrti čovjeka. Danas doživljavamo destrukciju moderne u njoj samoj. Nije samo došao kraj marksizmu u zapadnom svijetu već i preustroju (perestrojka); danas se i naša zapadna civilizacija nalazi na "kraju novoga vijeka" (R. Guardini).

To stanje za teologa ne može biti razlog zadovoljstvu i zluradosti. Novovjekovna je sekularizacija i njemu velikim dijelom oduzela podlogu. S druge strane, razvila je mnoge ljudske vrijednosti kršćanskog podrijetla – valja spomenuti prije svega ideju o ljudskim pravima – bolje nego što je to bio slučaj u srednjem vijeku. Ta činjenica unaprijed isključuje san o nekoj restauraciji. Dakako moderni razvoj ne možemo neprimjetno pokrstiti i jednostavno ga označiti svjetovnim ostvarenjem kršćanstva. To bi vodilo u ideologiju puke prilagodbe i posvjetovljenja kršćanstva. Teologija oslobođenja s pravom je pokazala tamne strane moderne i ukazala na ugnjetavanje naroda i kultura, žena i prirode. Ipak, ne smijemo sa stajališta nekog prividnog teološkog radikalizma zapadno društvo paušalno lažno optuživati ni iskazivati načelo nepovjerenja prema modernim ustanovama slobode. To bi nas vrlo brzo moglo odvesti u ideološki totalitarizam. Našu situaciju s njezinim pozitivnim i negativnim stranama moramo prihvatiti kao izazov.

To znači da moramo pokušati novu evangelizaciju, koja uključuje novu inkulturaciju kršćanstva. U toj se zadaći trebamo ugledati na odvažnost i pouzdanje vjere crkvenih otaca i velikih

skolastika. Oni su u kulturi svojega vremena otkrili klice Riječi (logoi spermatikoi), koju su naviještali u njezinoj punini. U našoj kulturalnoj situaciji koju prožima i duh kršćanstva morali bismo pronaći još više takvih poveznica. Dakako: kao što plodovi koji padaju sa stabla, trunu i postaju otrovni, tako je i s modernim sekularizatima kršćanstva koji su se emancipirali od svojih kršćanskih korijena. Potrebno nam je umijeće "razlikovanja duhova" i stvaralačka preobrazba. Pogled na treći svijet može nam dati poticaj za tu zadaću. Bilo bi ipak naivno misliti da bismo mogli izravno preuzeti putove koji se tamo prakticiraju. Moramo začu u sebe i ići svojim vlastitim putem u 21. stoljeće. Pritom smo uvjereni: u prijašnjim je stoljećima možda bio razumljiv sukob s kršćanstvom i Crkvom radi proboja slobodarskog poretka; danas kršćanstvo spada u uvjete za preživljavanje vrednota našeg slobodarskog poretka i naše zapadne kulture.

III. KRIZA POKONCILSKE TEOLOGIJE

Teologija se susreće s krizom modernog zapadnog društva upravo u trenutku kad je i sama duboko u krizi. Tako nažalost u širokim područjima današnje teologije nalazimo tek malu pomoć za rješavanje postavljene zadaće.

Ponajprije, katolička je teologija gotovo isključivo negativno reagirala na izazov moderne sekularizirane kulture. Za razliku od vremena velike augustinovske i tomističke tradicije ovdje nije bilo snage da se nova kultura na kritičan stvaralački način integrira u kršćanski pogled. Tako se naravnom redu više ili manje nepovezano suprotstavljalo nadnaravni red. Cajetan, veliki komentator Tome Akvinskog, bio je čuvar i jamac te dualističke i separatističke koncepcije za određenje odnosa između naravi i milosti. Ona je svoj puni izražaj našla kod Suarez, velikog skolastika iz vremena baroka, a njezin zadnji usavršeni izraz dao joj je značajni neoskolastik M. J. Scheeben.⁷

Kako je uvjerljivo pokazao H. de Lubac, nauk o dva reda predstavlja novost s obzirom na Augustina i Tomu. Dvokatna shema, kako se običava reći, povezivala je manje-više površno naravni red

⁷ Usp. H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade 1: Das Erbe Augustins*, Einsiedeln, 1971.

kako odgovara modernom osjećaju života s nezasluženošću milosti kako je ona bitna za kršćansku poruku. Eologija se zadovoljavala konstatacijom da oba reda ne proturječe jedan drugome, a odbijala je prihvatiti nutarnju povezanost obaju poradi nezasluženosti milosti. Na sličan se način shvaćao odnos Crkve i države kao odnos dvaju savršenih, tj. neovisnih društava, koja posjeduju svoje vlastite ciljeve i za to sva potrebna sredstva. Time se i nehotice poticalo humanizam bez Boga i kršćanstvo otuđeno od svijeta i ljudi koje im uskoro nije imalo više što reći. Tako je barokno i neoskolastičko određenje odnosa naravi i milosti bilo jedan od korijena moderne sekularizacije.

Takozvani modernizam i njegov izdanak tzv. amerikanizam, osjetili su jaz koji je nastao između Crkve i modernog svijeta i težili su da ih opet međusobno pomire. Koliko je bila opravdana ta želja, toliko je bila nedovoljna njezina provedba uz pomoć moderne filozofije subjektiviteta i imanentne teorije razvoja. S druge strane, koliko je god bila opravdana kritika učiteljstva na predložena rješenja, toliko su učiteljski stavovi bili slijepi za legitimne nakane koje su iz toga nastale. Prvi krug rasprave u našem stoljeću ostao je dakle na objema stranama bez zadovoljavajućeg rezultata.

Zasluga je M. Blondela da je usred modernističke krize predložio rješenja s one strane imanentizma i ekstrinsecizma.⁸ Blondel je slično kao kasnije de Lubac i Rahner zauzeo jedno specifično novovjekovno polazište. On polazi od čovjeka i pokazuje da dinamika čovjekove težnje smjera iznad svega konačnoga i uvjetovanoga prema Bezuvjetnom i Apsolutnom; u svakom činu, koji prihvaća konačno kao konačno, potvrđeno je i Beskonačno kao Nužno. Time čovjekova dinamika smjera prema nečemu što nadilazi njegovu vlastitu moć. Postoji nerazmjer između prvotnog poticaja našega htijenja i željenog cilja, između objekta i mišljenja, između djela i htijenja. Ova se čovjekova paradoksnost, kako će reći Lubac, može razriješiti samo kada se čovjek odrekne svoje samovolje i posve se prepusti apsolutno slobodnoj inicijativi, kojom se Bog obraća čovjeku. Ideja Nadnaravnog, što dolazi izvana, ima svoju podudarnost u samoj čovjekovoj nutrini, u njegovoj "čežnji srca za nepoznatim Mesijom".⁹

⁸ Usp. M. Blondel, *Geschichte und Dogma*, Mainz, 1963.

⁹ M. Blondel, *Die Aktion* (1893), Frankfurt, 1965., str. 412.

Ta nova sinteza tzv. "nuovelle théologie" odgovara u cijelosti tomističkoj nauci o čovjekovoj *desiderium naturale*;¹⁰ Lubac ju je nastojao potkrijepiti zadivljujućim argumentima iz teološke tradicije. Slično kao H. U. von Balthasar¹¹ i K. Rahner¹² je ukazao na izričaje Svetog pisma prema kojima je sve stvoreno po Isusu Kristu, za njega i u njemu (Kol 1,16s). Stoga ne postoji nijedno područje stvarnosti koje nije usmjereno na Isusa Krista i njime najtješnje prožeto. U konkretnom povijesnom redu ne postoji nikakva *natura pura*. Ne samo u nekršćanskim religijama, nego i u modernoj kulturi, literaturi i umjetnosti postoje mnogostruki tragovi koji upućuju na Isusa Krista i tek u njemu nalaze svoje ispunjenje. Isus Krist je stoga "cilj ljudske povijesti, točka prema kojoj smjeraju želje povijesti i kulture, središte ljudskoga roda, radost svih srdaca i ispunjenje njihovih čežnji".¹³ Time se činilo da je u drugom krugu rasprave sredinom stoljeća nađena nova sinteza.

Kriza današnjega katolicizma očituje se naposljetku i u tome što je spomenuta koncepcija poslije Sabora došla na loš glas. Zapadni je svijet neposredno nakon Sabora zahvatio novi val prosvjetiteljstva. Sve se izvanprirodno doživljava i kritizira kao zavaravanje, kao ideologija i projekcija. Javlja se nezgodovoljstvo zbog nedostatka iskustva kršćanske vjere i optira za verificiranje i praksu milosti u svijetu i životu.

Kasni je Rahner ovaj razvitak pokušao svom snagom svoje misli još jednom pozitivno prihvatiti i integrirati. Njegov je glavni argument bio: jer je prema Božjem planu spasenja sve usmjereno prema Kristu i jer Bog želi spas svih ljudi, povijesno egzistirajući čovjek od početka je dotaknut milošću. Milost je egzistencijal koji pripada čovjeku; cjelokupna povijest svijeta zapravo je povijest spasenja. Stoga vrijedi: tko prihvaća svoje postojanje, u konačnici prihvaća Isusa Krista. U ovoj koncepciji leži posebnost kršćanstva, a ne na razini svijesti. Kršćanska vjera refleksno izriče ono što je svuda kao anonimno dano.¹⁴ Ova vrlo kratko prepričana, genijalna, ali veoma prijeporna

¹⁰ Usp. H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade 2; Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln, 1971.

¹¹ Usp. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, ²1962, osobito str. 263-397: *Denken und Denkform im Katholizismus*.

¹² K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, u: Rahner S I, str. 323-345; *Isti, Natur und Gnade*, u: Rahner S IV, str. 209-236.

¹³ GS, 45.

¹⁴ Usp. osobito Rahner G.

teorija o anonimnom kršćanstvu dopušta dvostruko tumačenje. Od Rahnera naovamo moguće je tumačenje u smislu liberalne zapadne teologije kao i na način radikalne latinskoameričke teologije oslobođenja.

Liberalna zapadna teologija proklamira kraj starog supranaturalizma. Iskustvo i iskusivost postaju mjerilom poruke spasenja.¹⁵ Gdje se teza o svršetku starog supranaturalizma radikalno do kraja promišlja, tu se čak proglašava kraj transcendentnog poimanja Boga. Razumljivo je da je time u pitanje došla i Crkva kao sakramentalni oblik posredovanja između Boga i ljudi, a katoličko svećeništvo, vrijednost celibata i redovničkog života morali su doći općenito u krizu. Kriza "Nadnaravnog" je korijen sadašnje krize Crkve i zapadnog svijeta.

Teologija oslobođenja kritizirala je s pravom sekularističku liberalnu teologiju kao građansku ideologiju. I ona teži prevladavanju supranaturalizma, i ona naglašava jedinstvo povijesti protiv starog dualizma. *Desiderium naturale* se sada očituje u krikui siromašnih za oslobođenjem; milost je odgovor na čežnju za oslobođenjem i srećom. Rad oko promjene svijeta sudjelovanje je u otkupljenju svijeta; borba za pravednost je i borba za Božje kraljevstvo. Crkva je u ovoj koncepciji refleksivno pokršćanjeni dio svijeta, odnosno mjesto gdje je milost postala svjesna sebe; ona nije više sakrament za svijet, već sakrament svijeta. Njezin je cilj ostvariti kršćansku utopiju o čovjeku i društvu.¹⁶ Koliko se god u mnogim vidovima razlikuju liberalna zapadna teologija i radikalna teologija oslobođenja, ipak one u zajedničkoj obrani protiv kršćanskog supranaturalizma i njegova hijerarhijskog shvaćanja Crkve ulaze u taktičke saveze i uzajamno si prebacuju lopticu. Kako se one odnose prema središnjoj jedincatosti (*Hapax kai ephapax*) Isusa Krista? Mogu li još očuvati novost Isusa Krista, o kojoj je govorio Irenej? S novošću Isusa Krista u pitanju je dakako i aktualnost kršćanstva. S identitetom gubi se i važnost.

¹⁵ Karakteristično primjerice: L. Gilkey, *Catholicism confronts modernity. A protestant view*, New York, 1975.

¹⁶ Usp. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn, 1972.

IV. USUSRET JEDNOM NOVOM KRŠĆANSKOM HUMANIZMU

Izlaz iz krize je moguć, ako se podsjetimo na naše korijene. Ressourcement, povratak na izvore u Pismu i Tradiciji, nužna je pretpostavka za *aggiornamento* teologije i Crkve. Autentično kršćanski humanizam odgovor je na krizu, u koju je dospio novo-vjeki humanizam bez Boga.

Za taj kršćanski humanizam Drugi vatikanski sabor već je postavio vrlo važne putokaze. Protiv svakog starog i novog dualizma naučavao je jedinstvo Božjeg plana spasenja i navijestio Isusa Krista kao središte i cilj sve stvarnosti. Sve je stvoreno u Isusu Kristu, po njemu i za njega (Kol 1,16) i sve treba u njemu opet biti uglavljeno (Ef 1,10). Tako je u Isusu Kristu, Bogočovjeku, konačno objavljena čovjeku ne samo tajna Boga; u Isusu Kristu Bog je objavio čovjeku i čovjeka i obznanio mu njegov najviši poziv. Rascjep između vjere, koju ispovijedamo i svagdašnjeg života stoga spada u najteže zablude našega vremena.

U svojem apostolskom pismu "Evangelii nuntiandi" (1975.) papa Pavao VI. ide još jedan korak dalje. On piše: "Nema dvojbe da je rascjep između Evanđelja i kulture drama našeg vremena kao što je to bio slučaj i u drugim razdobljima".¹⁷ Stoga zahtijeva da se "drami humanizma bez Boga" (H. de Lubac) suprotstavimo integralnim humanizmom i cjelovitim shvaćanjem oslobođenja. Oboje polazi od prvenstva duhovnog poslanja Crkve; Crkva bi bez čuvanja ovog prvenstva zapala u ideologije strane njezinu biću i vremenom uvjetovane mentalitete ili partikularne interese skupina. Ipak, crkveno se poslanje ne ograničava na područje religioznoga i unutarnjega. Polazeći od središta svoje poruke, ona želi prožeti cijelog čovjeka u svim njegovim dimenzijama. Evangelizacija i inkulturacija čine dakle nužno jednu cjelinu.

Istodobno s prevladavanjem dualizma Sabor je također odbacio integralizam i ponovno zaoštrio razlikovanje između Boga i svijeta, stvaranja i otkupljenja, Crkve i kulture odnosno Crkve i politike. Naučavao je da unutar reda spasenja postoji prostor za ispravno shvaćenu samostalnost zemaljskih stvarnosti jer one posjeduju svoje vlastite zakone, svoju vlastitu istinu i dobrost. Upravo priznavanje Božje transcendencije, prema Saboru, jamstvo je transcendencije, tj. slobode čovjeka.

¹⁷ Enciklika *Evangelii Nuntiandi*, 20.

Relativna samostalnost svijeta ne stoji u suprotnosti s jedinstvom Boga i svijeta, stvaranja i otkupljenja. Budući da je svijet posve ovisan o Bogu, istodobno je od njega, potpuno Neovisnog, beskrajno različit. Svakoj sličnosti odgovara veća različitost. Neuvažavanje te razlike nužno vodi u pobožanstvenjenje svijeta, pa se svjetovne vrijednosti apsolutiziraju, bilo rasa ili klasa, kapital ili nacionalno jedinstvo ili vrijednosti određene kulture te ljudi postaju robovima i okreću se jedni protiv drugih. Samo ako je svijet ništa drugo doli svijet, relativna stvarnost, čovjek može unutar svijeta biti slobodan, a ljudi mogu unatoč svim kulturnim i interesnim granicama biti otvoreni jedni za druge.

Tako je jedinstvo u Isusu Kristu jedinstvo u slobodi. Milost kao osobno zajedništvo s Bogom pretpostavlja čovjeka kao osobu; ono je osobno zajedništvo na osnovi slobodne odluke vjere. Umjesto "gratia supponit naturam" bilo bi bolje reći "gratia supponit personam". To mi se čini boljom i jasnijom formulacijom. Jer ako se govori o čovjekovoj naravnoj čežnji za Bogom, onda se čini da takav izričaj uključuje prirodnu potrebu i dovodi u pitanje nezasluženu milost. Drugačije je kad se govori o osobi. Osoba je po svojoj biti usmjerena na priznavanje i prihvaćanje u ljubavi. Ljubav pak nikada ne može biti pravni zahtjev. Ljubav je čovjeku potrebna a ipak je ona neutuživo slobodna; samo je kao dar ispunjenje osobe. Ona ujedinjuje time što istodobno oslobađa. Ljubav kaže: "Ja hoću, da ti jesi".

Sabor time pozitivno prihvaća poticaj novovjekovnog humanizma za slobodom i štiti ga od njegove vlastite destrukcije, integrirajući ga u jednu obuhvatniju kristološku perspektivu. Sabor istodobno pojašnjava da se u kršćanskom humanizmu ni u kojem slučaju ne radi o nekom skladnom sustavu ili o glatkom prijelazu između Crkve i kulture. Konkretna stvarnost nije jednostavno otvorena prema Bogu, nego grešno zatvorena. Konkretni čovjek je *homo incurvatus*, u sebe zakrivljeni čovjek, čija se okorjelost tek mora razbiti putem obraćenja. Ako se iz odnosa između naravi, milosti i kulture izostavi stvarnost križa, to bi proturječilo evanđelju i bio bi istodobno izraz zastrašujućeg gubitka stvarnosti koji zaboravlja negativna iskustva i životne katastrofe. Tek ako križ i uskrsnuće ugradimo u temelje novoga kršćanskog humanizma, možemo sa Saborom reći: "Po Kristu... razrješuje se zagonetka boli i smrti, koja nas, izvan njegova evanđelja, satire".¹⁸

¹⁸ GS, 22.

Polazeći od kristološke formule Kalcedona Karl Rahner je uspješno pojmovno izrazio kristološki pogled na stvarnost. On veli: jedinstvo i različitost između Boga i čovjeka ne rastu u obrnutom proporcionalnom, već u istom razmjeru. Što je veće jedinstvo s Bogom, to je veća čovjekova samostalnost i sloboda. Iz perspektive križa i uskrsnuća moralo bi se jasnije formulirati: čovjek nalazi svoj pravi život u onoj mjeri u kojoj se odriče grešnog i samorazarajućeg pokušaja autonomističkog samodokazivanja i samoostvarivanja te se obraća Bogu i iskazuje mu čast. "Slava Božja je živi čovjek", kaže Irenej Lyonski.¹⁹

B. Pascal jednom veli: mnoštvo bez jedinstva je kaos; jedinstvo bez mnoštva tiranija.²⁰ Ova se misao može primijeniti i na odnos između naravi, milosti i kulture te reći: jednostrano naglašavanje jedinstva, imanentizma i crkvenog integralizma guši slobodu i vodi u duhovni i crkveni totalitarizam. Jednostrano naglašavanje mnoštva i različitosti, dualizma i ekstrinsecizma naravi i milosti, Crkve i svijeta vodi u sekularizam. Ovaj se potonji pokazuje nesposobnim da svijetu i kulturi dadne jedinstvo, smjer i smisao. On naposljetku vodi u samorazaranje i nihilizam. Kao što je jedino Isus Krist spas svijeta, tako se i kristološka paradigma "nepomiješano i neodijeljeno" pokazuje kao jedino primjereno rješenje našega problema.

V. TRI KONKRETNA ZAKLJUČKA

Zapitajmo se na kraju što kristološka "formula svijeta" konkretno znači za novi kršćanski humanizam. Ovdje izdvajam tri gledišta:

1. Ova je formula izričaj o bitnom određenju čovjeka i njegovu usmjerenju na apsolutne vrijednosti. Ako je čovjek stvoren na sliku Božju i ako je ova slika obnovljena po Isusu Kristu, onda čovjek može – kako oci s pravom zaključuju – samo u Bogu naći svoje ispunjenje. Već je Bazilije formulirao: "Vrhunac onoga što čovjek želi jest postati Bogom".²¹ A Toma Akvinski ne kaže ništa drugo, kad veli: "Samo Bog zasićuje".²²

¹⁹ Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* IV,20,7 (SC 100,648).

²⁰ Usp. B. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, hg. v. E. Wasmuth, Heidelberg, 1963., Frgm. 871.

²¹ Usp. Basilius, *Sptr.* 9,23 (PG 32, 109C; SC 17bis,329).

²² Toma Akvinski, *In Symb. Ap.* 12.

Ova se misao teško može protumačiti modernim poganima. Ljudi se pitaju zar danas razuman čovjek želi postati Bogom? Ipak, ako čovjeka svedemo na njegove čisto prirodne potrebe, onda je izgubljeno njegovo dostojanstvo. To bi značilo dokidanje čovjeka, jer čovjek beskonačno nadilazi sama sebe.²³

S ovim bitnim teološkim određenjem čovjeka teologija brani antički i kršćanski humanizam nasuprot modernomu humanitarizmu koji ga dovodi u pitanje.²⁴ Humanizam prepoznaje sreću čovjeka (*eudaimonia*, *beatitudo*) u kreposti, to znači u moralnom ostvarenju dobra, što postavlja bezuvjetan zahtjev čovjeku i njegovoj slobodi. Humanitarizam naprotiv vidi sreću u najvećem mogućem zadovoljenju potreba što većeg broja ljudi; on teži za smanjenjem nelagodnosti, patnje i odricanja povećanjem uživanja i neposrednog životnog ispunjenja. U modernom humanitarizmu na mjesto dobrog života dolaze lagodan i dug život. Tu ne postoje bezuvjetne vrijednosti, koje zahtijevaju hrabrost, žrtvu, odricanje, pa i heroizam; postoji samo još proračunata sreća, što – kako pokazuje prije svega žalosna rasprava o abortusu – na samom kraju žrtvuje humanističku ideju o bezuvjetnoj vrijednosti života i završava u primitivnom potrošačkom mentalitetu.

Tako je i danas na koncu novoga vijeka očito da ideja o dostojanstvu čovjeka živi od religioznih pretpostavki koje sekularizirana civilizacija ne može više jamčiti. Moderno je društvo radi samoga sebe upućeno na poruku o Bogu kao temelju i cilju života i istodobno kao milosnom omogućenju pravog i dobrog života. Stoga kršćanstvo spada među uvjete preživljavanja pozitivne kulturne baštine i novovjekovnoga humanizma.

2. Uzor kršćanski obnovljene kulture koja proizlazi iz određenja odnosa naravi i milosti jest civilizacija ljubavi. Milost ne pretpostavlja samo narav, nego je ozdravlja, potvrđuje i dovršava na način koji nadmašuje sve naravno time što po Isusu Kristu vodi čovjeka u zajedništvo s Bogom. Na taj način neodređena otvorena tajna, na koju je čovjek upućen cijelom unutaršnjom dinamikom svoje ljudske egzistencije, u Isusu Kristu dobiva svoje eshatološko konačno sadržajno određenje.²⁵ U Isusu Kristu Bog je otkrio čovjeku

²³ Pascal, *nav. dj.*, (bilj. 20), Frgm. 434.

²⁴ Usp. K. Delikonstantis, *Der moderne Humanitarismus. Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee*, Mainz, 1982.

²⁵ Usp. Kasper J.

zadnji smisao njegove egzistencije. Očitujući sebe kao darujuću ljubav, Bog i čovjeku pokazuje da ljudska egzistencija svoje ispunjenje nalazi kao proegzistencija, kao život za druge. Ljubav je zadnji smisao postojanja.

Ovaj teološki izričaj ima konkretne praktične posljedice za kršćansko tumačenje ljudskih prava. Radi se o određenju odnosa između pravednosti i ljubavi. Kršćanska ljubav ne nadomješta pravednost; ona više uključuje zahtjev za pravednošću. Minimalni zahtjev sastoji se u tome da se svakome dadne ono što mu pripada. Ono što čovjeku pripada i što zaslužuje nisu samo materijalne vrednote. Osoba zahtijeva da bude bezuvjetno prihvaćena od drugih osoba. Tako pravednost doseže svoju sadržajnu puninu samo u ljubavi. Pravednost koja drugome daje samo materijalno, ono što mu pripada, ne odgovara osobnom dostojanstvu čovjeka. Čovjek je u svom dostojanstvu tek onda priznat, ako ga se priznaje i prihvaća radi njega samoga; istom ljubav i milosrđe daju čovjeku ono što mu pripada. Pravo i pravednost ostaju hladni; dapače najviše pravo može postati najvećom nepravdom (*summum ius summa iniuria*). Tako je ljubav ispunjenje pravednosti. Samo civilizacija ljubavi je prava ljudska civilizacija.

Ljubav je više od nejasnog osjećaja i površna ganuća. Ona znači prevladavanje našega zapadnog individualizma i egoizma putem solidarnosti; ona je odgovor na bijedu u današnjem svijetu. Doduše, ljubav i milosrđe ne može se pozitivno-pravno kodificirati, ali one mogu i moraju nadahnjivati konkretni poredak prava i pravednosti te društvo iznutra mijenjati. U tom smislu mi kršćani trebamo dati specifičan prinos uređenju gospodarstva, kulture i politike. Trebamo konkretno pokazati da solidarnost i milosrđe nužno spadaju u humanost društva.

3. Iz određenja odnosa između naravi, milosti i kulture proizlazi ideja za obnovu Crkve. Novost i neizvedivost milosti uključuje da se milost posreduje sakramentalno riječju i znakom po službeno opunomoćenim svjedocima. Crkva kao sveopći sakrament spasenja bitni je element unutar teme narav, milost i kultura. U njoj se mora znakovito očitovati ispravno određenje odnosa ovih triju veličina. U svom ljudskom liku ona mora zrcaliti poruku o Božjoj milosti i smilovanju; mora biti Crkva s ljudskim licem. No jednako tako mora predstavljati novost i neizvedivost milosti; mora čuvati svoj vlastiti identitet i imati svoj vlastiti profil. Samo tako može biti znak i sredstvo kršćanske slobode u svijetu.

To znači da Crkva nikada ne smije biti dio nijednog društvenog, političkog ili kulturnog sustava ili dapače njegove ideologije. Svojom porukom ona je doduše poslana čovjeku dotičnoga vremena. Duh vremena i mentalitet određene kulture za Crkvu mogu ipak biti samo polazište i poveznica, a nikako mjerilo. Za nju mjerilo može biti samo evanđelje. To ne znači zastupati neku sektašku skučenost. Upravo time da Crkva ozbiljno uzima transcendenciju poruke o milosti, ona može biti čuvateljica i braniteljica transcendencije čovjekove osobe. Na taj način pokazuje da osoba nikada nije samo element unutar određenog sustava, nego ima svoje dostojanstvo u tome da je neposredno usmjerena na Boga. Budući da su svi sinovi i kćeri jednoga nebeskog Oca, ljudi su unatoč svim kulturalnim razlikama međusobno braća i sestre. Čuvajući svoju slobodu nasuprot svim društvenim sustavima, Crkva štiti istodobno svoju univerzalnost i katolištvo koje nadilazi narode, rase i klase. Upravo po tom što je drugačija, ona je znak i početak novog bratskog i sestriinskog čovječanstva.

Nije zadaća Crkve da uvodi novi društveni poredak. Ona za to nema ni poslanje ni potrebnih sredstava. Crkva međutim može postavljati prave znakove, što je često najbolji doprinos za rješavanje problema. Tako se pokazuju nova mjerila i očituju nove mogućnosti. U prošlosti je to činila osnivanjem novih redova koji su davali primjeran odgovor na pitanja i izazove jednoga vremena. Danas svagdje u Crkvi nastaju nove zajednice koje nagovještavaju novo proljeće.

U našoj zapadnoj kulturi koja se zasniva na ideji o čovjekovu dostojanstvu i slobodi, osobito je potrebno da Crkva ističe kršćansku slobodu. To se ne može postići samo riječima; kršćanska se sloboda mora prije svega ostvarivati u vlastitom crkvenom području. U Crkvi mora vladati atmosfera slobode, povjerenja i milosrđa u odnosu između vjernika, učiteljstva i teologa. Tako će ispravan odnos između naravi i milosti također nužno voditi novoj unutarcrkvenoj kulturi slobode, dijaloga, obazrivosti, tolerancije i ljubavi. Apostol Pavao nas opominje, da činimo istinu u ljubavi (Ef 4,15).

Moderna je sekularizacija izazov. Ona bi mogla naknadno postati i milost ako nam pomogne da dublje shvatimo vlastitost i posebnost kršćanstva i da ih bolje ostvarujemo. Ta vlastitost i posebnost nije dakako nikada sektaški partikularna, nego univerzalna, u pravom smislu riječi katolička. To je temelj nove sinteze između naravi, milosti i kulture. Njezin cilj je novi kršćanski humanizam za treće tisućljeće.

S njemačkog preveli: Ivana Matić i Nediljko A. Ančić