
R a s p r a v e

UDK: 261.6
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 2/2001.

CRKVA IZMEĐU DVIJU OPREČNIH NOSTALGIJA*

Željko Mardešić, Split

Sažetak

Sve su religije svijeta u svojoj srži nostalgične jer se žele što više približiti iskonskom svetom vremenu u kojemu je prema njihovom vjerovanju na zemlji vladao savršeni red, potpuna ljudska sreća i blizina božanstava, neka vrst dakle zemaljskog Edena. Za razliku od tih religija, kršćanstvo smatra da se glavni nadpovijesni i povijesni događaj odigrao u sredini vremena, a ne na njegovu početku: u Božjem utjelovljenju u doba rimskog zauzeća Palestine. Zato se kršćanstvo okreće sjećanju u euharistijskom slavlju molitvom "Ovo činite meni na spomen". No osim te nostalgije stvara se u kršćanstvu jedna druga i oprečna nostalgija: ona koja se sjeća svjetovne moći državne Crkve izrasle iz konstantinova naslijeđa, posuđujući mu pravo, ustroj i ideologiju. A upravo će se te dvije nostalgije dijalektički smjenjivati u povijesti od početka kršćanstva do današnjih dana. Drugi je vatikanski koncil htio nadmašiti taj dualizam, odmaknuvši se od svake zemaljske moći i potpadanja pod utjecaj države. Ipak, sukob se dviju nostalgija nastavlja, premda u drugim oblicima i iskazima, pa je svaki kršćanin najprije u sebi pozvan razriješiti to dvojstvo u korist Krista, a protiv svake svjetovne moći.

* Ovo je predavanje održano u Ljubljani (23. studenog 1999.) i Mariboru (24. studenog 1999.) u okviru *Teoloških dana*, koji su bili posvećeni zajedničkoj temi čitanja znakova nade u sadašnjosti.

Tko bolje poznaje prošlost religijâ, taj će lako opaziti kako u njima postoje istodobno dvije različite i često oprečne nostalgije. Prva se nostalgija iskazuje u žudnji da se još jednom dostigne i doživi iskonsko sveto, koje se jedino otkrilo na početku vremena. Druga se nostalgija iskazuje u žudnji da se još jednom obnovi nekadašnja svjetovna moć organiziranog svetog, što je možda u prošlosti religija bila jednom ostvarila. Prva je nostalgija sakralne naravi, dok je drugoj podrijetlo u svjetovnome poretku.

Prva nostalgija za svetim zasvjedočena je na bezbroj načina u povijesnim izvješćima. Gotovo da nema religije koja tu nostalgiju ne bi poznavala. U mnogim arhaičnim narodima uvriježilo se vjerovanje da je nekad na početku vremena bilo sve savršeno uređeno i ništa ne poremećeno. Vladao je potpuni sklad između božanskog i ljudskog, nebeskog i zemaljskog. Ni čovjek u sebi nije osjećao zlo i rastrganost, a ni tjeskobu i strah. Dapače, taj prvi edenski naraštaj rajskih izabranika ne poznaje uopće ratove, sukobe, suše, poplave, pustošenja vatrom, gladovanja, bolesti, starost i smrt.

Zahvaljujući toj nostalgiji, čovjek ide u potragu za iskonskim svetim vremenom i iskonskim svetim prostorom, koji su stvoreni već na početku vremena, *in illo tempore*, a sva kasnija sveta vremena i prostori samo su oponašanje i ponavljanje tih arhetipskih svetih vremena i prostora. Kad svetkujemo blagdan ili ulazimo u hram, mi se zapravo sjećamo prvog velikog blagdana koji su slavili bogovi ili prvog hrama što su ih ta ista božanstva sagradila nekoć u dalekoj prošlosti. Zato je uostalom vrijeme postanka neko "jako" i "značajno" vrijeme, a prošlost izvorište svega kasnijeg smisla. Najstarije tradicije obznanjuju želju drevnih naroda da se uvijek i bez ostatka nađu u "središtu vremena", što točnije znači na njegovu početku. To je neka "nostalgija za rajem", adamovska žudnja, opsjednutost *primordiumom*, čežnja za blaženstvom i savršenstvom najranijih početaka. Sve ljudske djelatnosti, stanja, ponašanja, ideje, predmeti, sukobi, obredi, pokreti - sve je to bilo u savršenu liku uspostavljeno *ab origine*. To je razlogom da prvotni čovjek nikad ne otkriva stvari, nego ih može samo oponašati.

Ti su sveti počeci vremena najbolje opisani u mitovima pojedinih naroda. Stoga je funkcija mitova u stalnom podsjećanju ljudi na njihov sakralni iskon. Nostalgija se pak napaja mitskim pričanjima i njihovim čudnim sadržajima. Tako u nekim plemenima primjerice vlada uvjerenje da su se u pradaavno doba zemlja i nebo gotovo dodirivali, pa su bogovi slobodno silazili na zemlju i miješali se s ljudima. Sa svoje strane ljudi su uvijek i bez zapreka mogli lako uzići na nebo. Tek mnogo kasnije, prvim grijehom i prestupom, rastrgane

su niti te sretne blizine ljudi i bogova.¹ Ostala je ipak neizbrisiva vatra nostalgije za prvotnim svetim.

Jednako i Sumerani - inače prvi poznati povijesni narodi - poznaju savršenstvo i blaženstvo "početaka" kao stvarnih ishodišta svih kasnijih ideja, događaja i stvari. U njih je bila rasprostranjena predaja o postojanju golemih kamenih hramova na vrhovima brda, *zigurati*, koji su vjerojatno simbolizirali ljudsko propinjanje prema božanskim visinama, gdje se kroz oblake slutnjom dosežalo samo nebo. Dapače, bogovi su odredili izgled hramova i diktirali ih vođama Sumerana, izlazeći u susret narodu koji je vjerovao da su oni najprije postojali na nebu, a onda se u duplikatu preselili na zemlju. Poslije je grad Babilon smatran slikom neba, pa su hramovi u njemu i u drugim mjestima bili također sagrađeni točno po božanskim planovima i usko povezani sa stanovitim zvijezdama na nebeskom svodu. Slično simbolično značenje i nostalgično određenje imale su obredne vatre na vrhovima brda u iranskom mazdaizmu i parsizmu, gdje je njihovo gorenje prema nebeskim visinama iskazivalo upravo spomenutu ljudsku želju da se čovjek vrati božanskom stanju svetih početaka. Zato je vatra bila držana jednim liturgijskim očitovanjem Ahura Mazde. U starom se Egiptu to legendarno vremensko razdoblje naziva *tep zepi*, što doslovce znači prvi put. Sve što postoji - prirodne pojave, religiozne i kultne radnje, planovi hramova, kalendar, pismo, kraljevska obilježja - dobilo je svoju valjanost i opravdanje zato što je bilo stvarano i stvoreno u doba početaka: u zlatno vrijeme potpunoga savršenstva, prije pojave "ljutnje, buke, borbe i nereda". U istu tradiciju probuđene sakralne nostalgije ulazi Hesiodov opis Kronova doba. Ljudi su tada živjeli dugo, nisu uopće starjeli, a nisu ni radili jer je zemlja davala sve u izobilju, pa je njihov život sličio na život bogova: "Živjeli su kao bogovi, srca slobodna od briga, daleko od trpljenja i sigurni od svake bijede. Nije im prijetila neutješna starost, jaki u rukama i nogama, oslobođeni od svih zala, provodili su vrijeme u gozbi, a smrt ih je neprimjetno hvatala u snu" (*Djela i dani*, str. 109-120). To sjećanje traje u pjesničkim slikama opisa zlatnog doba u Ovidija (*Metamorfoze I*, str. 135-136) i Vergilija (*IV ekloga*).

Nostalgiju za svetim susrećemo u svim religijama i u mnoštvu njihovih oblika. Ona je danas teorijski uvjerljivo obrazložena² i povijesno mnogostruko potvrđena.³ I ondje gdje nije otkrivena u

¹ Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et Répétition*, Paris, 1969., str. 110.

² Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1974., str. 393.

³ Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961., str. 565.

potpunoj jasnoći, skriva se iza moćnih sakralnih metafora. Jedna od takvih je jamačno ona o stupu svijeta, osi svemira ili *Axis Mundi*, preko kojih se ostvaruje težnja za onostranošću. Tu je dakako najprije sveto brdo, gdje se susreću nebo i zemlja, a nalazi se u središtu svijeta; onda svaki hram i palača, prošireni na sveti grad i kraljevsko prebivalište koji su "odsjev" svetog brda; konačno, postajući *Axis Mundi*, grad ili posvećeni hram shvaćeni su kao točka susreta neba, zemlje i pakla. Ta kozmička os - kao uzdignuta vertikalna nad ravninom zemlje - osigurava prolaz prema transcendentnom i svetom. *Axis Mundi*, stup svijeta, svemirska kolona u završnici znače trenutno iskakanje iz svjetovnoga prostora i vertikalni izlazak iz evolucije.

To naravno nije sve što treba spomenuti. U staroj grčkoj religiji Zeusova pratnja božanstava stoluje na Olimpu koji je blizu neba ili čak na nebu. Konfucionizam pak smatra da je Bog samo nebo, dok se u islamu crni kamen *Ka'ba* nalazi na najvišem mjestu - zenitu - na nebeskom svodu. Sva ta simbolika upućuje na zaključak da je nostalgija za svetim i početnim u samom korijenu svake religije, koja je neizostavno okrenuta prošlosti kao svojem smislenom izvoru.

PRVA NOSTALGIJA U KRŠĆANSTVU: POVRATAK BOGOČOVJEŠTVU

S kršćanstvom pojam nostalgije poprima drugačije značenje i stanovito zaokruženje. Za razliku od ostalih religija, kršćanstvo nije pokušaj da se dohvate sveti počeci vremena - kad je sve bilo uspostavljeno u svojem savršenstvu - nego je posve stvarni događaj uvrštenja i prodiranja svetoga u povijest. Isus Krist se naime pojavio kao neupitna povijesna činjenica, a ne puka mitološka predodžba iz daleke i nedohvatljive mitske prošlosti. A Evanđelja su upravo opisi tih povijesnih činjenica, čega u predkršćanskim religijama uopće nema, jer te religije ostaju više vezane uz nespoznatljivi sakralni iskon nego što im je uporište bilo obrazloženo u provjerljivim zbivanjima ljudskog trajanja u prostoru i vremenu. Zato je nostalgija u kršćanstvu prije svega okrenuta prema osobi Isusa Krista i življenju prve Crkve, a ne prema maglovitim legendama prvih početaka, *in illo tempore*. Iz toga slijedi da u kršćanstvu postoji u isti mah nostalgija i sjećanje - kao uostalom i u svim drugim religijama - ali oni nisu toliko upravljani na božanske početke vremena, koliko im je žudnja obnoviti događaje iz života Isusa Krista i njegova propovijedanja u Palestini kad je osnivao prvu Crkvu i stvarao prvo vjerničko zajedništvo. Tko se toga bolje sjeća, taj je bliži spasenju. Otud potreba da se u počecima kršćanstva nađe poticaj za vjerodostojno

svjedočenje vjere. U tom slučaju sveto se više ne nalazi na početku vremena, nego u središtu vremena, što je prva sržna razlika između kršćanstva i drugih religija.

Ono pak što je u Kristovoj ostavštini bilo temeljno jest poruka za nastavljajem euharistijskog slavljenja, koje simbolički sažimlje i ponavlja njegovu muku, smrt i uskrsnuće, čime je na stvaran način izvršeno otkupljenje svijeta. Stoga u kršćanstvu baš sjećanje na taj najsvetiji od svih događaja u povijesti ljudskoga roda igra nezamjenjivu ulogu, pa mu se pridaje iznimno značenje. Krist govori o Duhu Svetomu koji će učenike sjetiti na sve ono što im je on govorio za vrijeme svojeg naučavanja (Iv 14,26). U tom je onda smislu Duh Sveti sjetitelj Isusove poruke narodima. Ipak, najdalekosežnije su riječi na Posljednjoj večeri koje je izgovorio sam Krist: "Ovo činite meni na spomen" (Lk 22,19), što će postati i središnje riječi posvećenja u kršćanskoj misnoj liturgiji, ali što će i uvesti Crkvu u tijek pamćenja izvornog kršćanstva. Ondje pak gdje je oživljeno takvo sjećanje, tamo je neizostavno prisutna i nostalgija za ponovnim doživljajem istog izvornog svetog događaja.

Prvo određenje sjećanja i oživljavanje nostalgije odvijaju se dakle u području obreda: kao euharistijska liturgija. Njima međutim predmet želje nije neodređeno sveto nego bogoliko ljudsko. Sveto postaje čovjekom, premda istodobno ne prestaje biti Bogom. To je druga novost kršćanstva u odnosu na ostale religije. Čovjek se mora sjećati Boga, jer se Bog njega sjeća svojom vjernošću iz dvostrukog saveza: starog i novog. No taj bi odnos bio posve nemoguć da Bog nije postao čovjekom, a čovjek se uzdignuo do sinovstva Božjeg. Drugo pak određenje sjećanja i oživljavanja nostalgije zbit će se u prvoj kršćanskoj zajednici, koja živi od pamćenja na svojeg Utemeljitelja.⁴ Zato sv. Pavao u svojim poslanicama upozorava vjernike da dobro pamte sve iz predaje, ali ne samo ono što im je Krist govorio nego i ono što su im prvi učenici predali u naslijeđe (1 Kor 11,2). Zato je memorija kršćanstva dvostruka: obredna i zajedničarska. Kroz nju se uprisutnjuje Isus Krist i svi što su ga u vjeri nasljeđovali.

Vidjeli smo da je kršćansko pamćenje najprije dosizalo Krista, a poslije je zajedništvo njegovih učenika. Jednako je nostalgija svojom probuđenošću pratila to slabljenje uspomene na Kristov bogočovječni ulazak u ljudsku povijest. Što je naime tada vrijeme brže protjecalo - odmičući se od spomenutih događaja - to je sjećanje na njih lakše blijedjelo, pa je vjernička nostalgija za izvornošću bila sve veća i nestrpljivija.

⁴ Giovanni Filoramo, *Forme della memoria sacra*, Torino, 1996., str. 88-93.

Otud napokon i brojčani rast predmeta na koje se nadovezivala kršćanska nostalgija, hoteći pod svaku cijenu ispuniti i ostvariti svoju vjerničku žeđ za Kristovim vremenom i zajedništvom Crkve. Tu dakako ponajprije mislimo na kult ubijenih i progonjenih mučenika i svetaca, ali i na izgradnju prvih crkava, koje su pokušale u kamenu zaustaviti tijek vremena i zaborav sjećanja na sveto. U početku su vjernici - poticani sakralnom nostalgijom - pohađali samo mjesta gdje se Krist rodio, živio i umro: Betlehem, Jeruzalem i Golgotu. Poslije je ciljem hodočašćenja postao njegov Sveti grob. Neuspjehom križarskih osvajanja predmeti kolektivnog prisjećanja na kršćanstvo postaju relikvije. Vjernici tako obilaze zadnja počivališta svetaca, mučenika, blaženika, djevice i crkvenih uglednika. U Rimu se nalaze grobovi apostola Petra i Pavla. Relikvije preplavljaju katedrale i crkve. Zato ni najmanja seoska kapelica nije ostala bez ukrasa neke relikvije. Obuzetost skupljanjem svetih moći uzela je toliko maha da je crkvenim vlastima počela zadavati ozbiljnu brigu.

Ta želja da se bude blizu svjedoka Kristovih postala je gotovo nezasićenom, pa je mjestimice znala prijeći u fanatizam i trgovinu.⁵ Pobožni puk odlazi na dalek i naporan put, jer traži sveto u njegovoj izvornosti: kad se ono očitovalo u Kristovoj bogočovječnosti i zajedništvu vjernika. Čim se ta rijeka hodočasnika počela prorjeđivati, nikla su golema zdanja bazilika u kojima se sad slavi sjećanje na prve početke kršćanstva. Ne treba dakle više ići u Svetu zemlju, dovoljno je posjetiti obližnju crkvu, gdje se povratak izvorima obavlja liturgijom koja je zapravo memorija kršćanskog svetog. Na kraju se pojavio kalendar svetaca i blagdana, koji je odigrao nepreskočivu ulogu povlaštenoga sredstva pamćenja najvažnijih zbivanja iz prošlosti kršćanstva. Ukratko rečeno, sveto se vrijeme zgusnulo u kalendaru, a sveti prostor sabio u unutrašnjost crkava.

DRUGA NOSTALGIJA U KRŠĆANSTVU: OBNOVA SVJETOVNE MOĆI

Usporedno s tom prvom nostalgijom za povratkom na prve kršćanske izvore - Kristovu bogočovječstvu i vjerničkom zajedništvu - išao je i jedan posve drugi i nerijetko oprečni tijek nostalgije koji je htio obnoviti svjetovnu moć Crkve. Budući da su obje tradicije tekle u svojem razvitku skupa, nije ih uvijek moguće točno razlučiti. Svejedno ta se druga nostalgija počinje u kršćanstvu javljati zacijelo

⁵ Patrick J. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade, A Response to Popular Piety ?*, u: zborniku *Religion and the People*, Chapel Hill, 1979., str. 12.

mного kasnije - barem kao odgovor na prvu - pa je valja prije pokušati upoznati u njezinom prvom povijesnom oblikovanju.

Ta druga tradicija svjetovne moći i s njom istovjetna nostalgija za svjetovnom moći nastaju zapravo u onom trenutku kad se izvorno kršćanstvo odlučilo na tri nova i dotad nepoznata prihvata: prvo, crkvene države kao najšireg okvira djelovanja vjernika u društvu; drugo, rimskog prava kao najopćenitijih pravila ponašanja u Crkvi; treće, grčke filozofije kao najprihvatljivija metode spoznaje istine u teologiji. Pristajući da bude više država nego Crkva, više pravo nego zajednica i više filozofija nego teologija, kršćanstvo je nehotice stvorilo posve novu tradiciju i s njom onda povezanu različitu nostalgiju. Otad će se crkvenost ustrojavati na državnosti, dužnosti vjernika biti određene pravom, a kršćanstvo opravdavati mudrošću. Taj obrat iznenađuje to prije što je upravo kršćanstvo bilo povijesno nastalo kao pobuna protiv rimske države; kao pobuna protiv židovskog juridizma i kao pobuna protiv grčke svjetovne mudrosti.

Nema dvojbe da car Konstantin prvi stvara tu drugu tradiciju svjetovne moći kršćanstva, posebice uvođenjem državnosti Crkve ili crkvenosti države, što je u krajnjem slučaju potpuno istovjetna stvar. On Crkvi daje iznimno povlašteno mjesto u rimskome društvu, priznajući svjetovne odluke biskupskih skupština. Njegov životopisac Euzebije ide čak toliko daleko da tvrdi kako je upravo Konstantin bio najučinkovitije sredstvo u Božjim rukama, jer je njegovom pomoći pobijedila nova vjera, ali čini se više na poganski negoli na kršćanski način. Između države i Crkve došlo je naime do posvemašnja prožimanja. Klerici su dobili povlastice slične državnim činovnicima, a davani su im porezni doprinosi. Dapače, bili su oslobođani od različitih civilnih obveza. Iz svega proistječe da je Konstantin postao kršćaninom prije radi državnih koristi negoli zbog vjerskih uvjerenja, čime je samo otvorio put manipuliranju Crkve u svjetovne svrhe. Potplaćujući svećenstvo, on je kršćanstvo vratio na razinu poganske trgovine svetim stvarima. Pod carem Teodozijem Velikim kršćanstvo u IV. stoljeću postaje jedinom važećom državnom religijom, a poganstvo biva ne samo potisnuto nego i strogo zabranjeno. U XI. stoljeću papa Grgur IV. uspijeva za sebe izboriti mjesto prvoga i pravog vremenitog vladara, koji se onda nužno sukobljuje s drugim vremenitim vladarima svojega doba. Pritom se služio vjerskim izopćenjima, dok su mu svjetovni vladari odgovarali pozivanjem ili ostvarivanjem prava na sudjelovanje u njegovu izboru. Na djelu je bio dakle čisti sukob moći, a ne nesporazum kršćanske pravednosti. U tom se sklopu valja svakako sjetiti poklonstva u Canossi, gdje je njemački car Henrik IV. u poniznoj kretnji priznao svjetovnu vlast papinstva, određujući dalekosežno daljnju europsku crkvenu povijest

sve do Drugoga vatikanskog koncila. Taj varljivi prizor svjetovne pobjede kršćanstva - koja počinje Konstantinom - simbolički obznanjuje možda i istodobno njegov najveći poraz, jer je jačanjem vlasti izostalo služenje čovjeku. Štoviše, na taj je način svjetovna logika brzo ušla u samu Crkvu i postala poglavitim uzrokom njezine sve očitije sekularizacije. Onoliko naime koliko je Crkva postala državom, toliko je u zbilji sebe posvjetovnila. Stoga je naivno držati da je sekularizacija tek tipična pojava XIX. i XX. stoljeća, kad se zapravo pojavila ranije: na prijelazu iz shvaćanja Crkve kao zajednice na funkcioniranje Crkve kao države.

To je prvi sastojak svjetovne tradicije u Crkvi. Drugi se odnosi na rimsko pravo, koje će Crkvu do kraja ustrojbeno odrediti. Zna se da je Julijan, ponavljajući Ulpijanovo stajalište odredio pravo kao znanost o božanskim i ljudskim stvarima: *humanorum atque divinarum rerum notitia*. Unatoč tome, rimsko je pravo, osobito u kasnijim razdobljima svojega razvitka, funkcioniralo posve samostalno i u sebi dostatno, pa se nije moralo nadovezivati ni na kakvo šire božansko opravdanje. U sučeljenju s činjenicama svakidašnjeg življenja, ono je tražilo najprimjerenija pravila za ljudsko razumno ponašanje. U tom je smislu rimsko pravo - uostalom kao i država - bilo drugim uzrokom sekularizacije kršćanstva, dakako, daleko uspješnije od mnogih suvremenih pokreta ateizma i ravnodušnosti. Taj juridički mentalitet ušao je na široka vrata u teologiju i tamo stoljećima sputavao svaki slobodniji uzlet prema evanđeoskim nadahnućima. Od S. Noldina do B. Häringa napravljen je jamačno značajan iskorak u dejuridizaciji moralne teologije, ali je teško reći da je ta potonja potpuno izašla iz sjene pogubnog utjecaja pravničke točnosti i nemilosrdnosti.

Treći sastojak svjetovne tradicije u Crkvi označen je njezinim izborom grčke filozofije kao opravdanja vlastita postojanja i poziva u svijetu. Nije nepoznato da je crkvena središnjica uvijek prisvajala - preko čašćenja i preporučivanja tomističke misli - Aristotelovu filozofiju, koja je također bila, slično državi i pravu, nekom vrsti sekularne i sekularizirajuće tvorbe. Tomu Akvinskog i cijelu kasniju racionalističku skolastiku čini se da je neodoljivo privukla Aristotelova ideja o Nepokretnom Pokretaču, koji je trebao postati prvom razložnom i uvjerljivom podlogom za monoteističku ideju o postojanju samo jednog Boga. Pritom se zaboravilo da je taj filozofijski Nepokretni Pokretač jedino pokrenuo lanac učinaka - nalik nekakvom izgubljenom *Deus Otiosus* ili pak deističkom božanstvu - prepuštajući svijet da se dalje sâm sa sobom nespretno koprcu kao i dosad. Stječe se dojam da je jedino taj Nepokretni Pokretač božanske naravi - ako i to jest - dok je sve drugo izvan i

poslije njega u obilju sekularno i sekularizirajuće. U tom je smislu dopušteno zaključiti kako je Bog više pokrenuo logiku svjetovnog zbivanja nego što je u njoj bio djelatno prisutan. To je prije svega Bog filozofskog uzroka, a ne religiozna iskustva. Zacijelo, Toma Akvinski bio je jako svjestan svih mogućih nesporazuma i nedostataka filozofijskog razmišljanja, pa je znao dodatno tražiti smisao u kršćanskoj mistici. Aristotela je teško zamisliti kao mistika, a gorljive nasljednike Tome Akvinskog dakako još manje. Intelektualni *hybris* nije manje opasan od drugih. Moćni nisu samo država i pravo nego to može postati i filozofija. A takva mudrost nije usluga kršćanstvu, više je njegova sablazan.

Pokušali smo pokazati kako se u kršćanstvu uspostavljala tradicija svjetovne moći, iz koje će poslije proisteći i druga nostalgija. Ta je moć dolazila iz triju svjetovnih uporišta na kojima je Crkva gradila svoju drugu tradiciju: države, prava i filozofije. Ono pak što ih najuže spaja, jest upravo njihova svjetovnost. Danas znamo da između tih triju zbiljnosti postoji duboka povezanost, jer su država, pravo i filozofija podjednako satkani od zajedničkog ustroja. Može se dapače ustvrditi da je posrijedi uvijek ista zbiljnost - razumska - koja se samo otkriva u trima susljednim oblicima. Njemački sociolog M. Weber⁶ je u modernoj industrijskoj racionalizaciji društva vidio razlog njegove postupne sekularizacije, ne obrativši dovoljno pozornosti na činjenicu da je taj racionalizam bio već jako ostvaren u prvotnom priklonu državi, pravu i filozofiji kao prednostima djelovanja Crkve.

OBLIKOVANJE DVIJU NOSTALGIJA U KRŠĆANSTVU

Od Konstantina nadalje u Crkvi su razvidno zamjetljive dvije odvojene tradicije. Jedna je vezana uz sjećanja na Kristovo bogočovještvo i prve vjerničke zajednice dobrote i potpomaganja; druga, vezana uz svjetovnu moć s trima neizostavnim sredstvima ostvarenja te svjetovne moći: države, prava i filozofije. Te dvije tradicije žive skupa i teško se nalaze u čistom stanju, jer ih ima posvuda u tadašnjem kršćanskom svijetu. Ipak, do Konstantina je prva tradicija neupitno prisutnija, a od njegova ustoličenja druga tradicija počinje naglo jačati. Upravo zato što ta druga svjetovna tradicija postaje vladajućom u kršćanstvu, raste nostalgija za povratkom i obnovom prve tradicije. Razvitak kršćanstva bit će neizbrisivo obilježen daljnjom dijalektičkom napetošću između te

⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1985., str. 245-381.

jake tradicije svjetovne moći i još upornijeg sjećanja i nostalgije za izvornim događajima objavljivanja evanđeoske novosti. Otud pojava obnovljene nostalgije prvoga tipa, koja često poprima oznake pobune i oporbe, a ne samo povratka na izvore.

Prvi tijek takve istodobne pobune protiv svjetovnosti kršćanstva i nostalgije za izvornim kršćanstvom susrećemo u istočnoj patristici, koja i nedovoljno osviještena obratima u Crkvi naslućuje srž prijepora, opominjući vidovito unaprijed vjernike na moguće rascjepe i izdaje u budućnosti. Ovdje naravno moramo svratiti pozornost na sučeljenje kršćanstva s vladajućom helenističkom kulturom. Pokušavalo se pritom uskladiti - mnogo prije tomizma - opreke između vjere i razuma, teologije i filozofije, mistike i skrbi za bližnjega, čega zacijelo u Kristovo doba uopće nije bilo. Usprkos kušnjama, jedan je dio istočnih otaca ostao do kraja ukorijenjen u pamćenje predaje, pa je i njihova nostalgija za izvornim svetim u kršćanstvu - u liku bogočovještva - nastavila nesmetano trajati. Baš u trenutku kad je Konstantin snažio svjetovnu vlast Crkve, taj je tijek istočne patristike branio prvenstvo mističnoga iskustva nad razumskim razlozima vjere. Zato je nehotice postao ne samo oporbom razvitku svjetovnosti u crkvenim prostorima - državom, pravom i filozofijom - što se tad počelo uspostavljati, nego je još više značio otklon svake buduće racionalističke teologije kršćanstva. Nije onda ni čudno što je koncilska misao u XX. stoljeću krčila svoj put kroz obnovu i vraćanje na patrističke izvore kršćanstva, uz one biblijske.⁷ U tom okviru valja podsjetiti da upravo istočna patristika počinje u povijesti prvi otvoreni prijepor s ideologijom svjetovnosti konstantinovske tradicije, iako samo neizravno.

Drugi će prijepor, poslije onog patrističkog, zapodjeti razne mistične škole zapadnjačkog kršćanstva i heretički pokreti. Oni su nerijetko bili vjerodostojniji nositelji izvornog biblijskog nauka nego odveć racionalizirani pogledi kasnije skolastike. U pogledu mističara bit će dostatno spomenuti barem dominikanca Meistera Eckharta, koji je došao u sukob s kölnskim nadbiskupom zbog navodna kriva učenja, makar je samo rabio slobodniji pjesnički govor za teška teološka pitanja. Za njega Bog nije bio nikad obični predmet ljudskog razmišljanja, u svemu jednak drugim predmetima, nego uvjet razmišljanja uopće. Zato ga se može spoznati jedino mističnim iskustvom. Znakovito je da se Meister Eckhart razvijao pod neskrivenim utjecajem Dionizija Aeropagita, koji je vjerno nastavljao učenje već spomenutih istočnih otaca, inače nazvanima

⁷ Etienne Fouilloux, *La collection "Sources chrétiennes", Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Paris, 1995., str. 7.

Kapadoćanima. Njemački je mističar znao govoriti - potaknut nostalgijom za kršćanskim bogočovještvom - da radije trebamo prekinuti s moljenjem kako bismo mogli pomoći siromahu u nevolji nego se uznosito hvaliti zbrajanjem obrednih čina što smo ih obavili. Boga doduše najčešće susrećemo u crkvi, ali nije teško zamisliti da se on jednako tako nalazi i na ulici u našem bližnjem. Mistika je već svojim zahtjevima - kad toga i nije bila svjesna - vršila neku vrst odbacivanja stanovitih sastojaka svjetovnosti u crkvenom ponašanju. Drugim riječima, opirala se drugoj tradiciji prvom nostalgijom. Slično mjesto zauzima mnogo kasnije veliki propovjednik i heretik Girolamo Savonarola, zanosni i ogorčeni protivnik svjetovnih zlouporaba u Crkvi. Grmio je i šibao s firentinskih govornica i trgova bogatstvo i grijeh navodnih učenika Kristovih koji su izabrali svjetovno za svoje božanstvo, a izdali čovječstvo u svojoj naopakoj vjeri, jer je u kršćanstvu licemjerje uvijek pogubnije od bezboštva. U golemom tisućugodišnjem rasponu između pojave Grgura Nazijanskog, Dionizija Aeropagita, Maistera Eckharta i Girolama Savonarole jamačno nema dubljih međusobnih utjecaja, ali oni usprkos tome čine iznimno povijesno zajedništvo nepovezanih istomišljenika koji nisu pristali prihvatiti svjetovna sredstva za pomoć Crkvi u nevoljama. Jer, kršćanstvu se nikad ne pomaže nekršćanskim sredstvima. Da nije bilo nostalgije prvih Kapadoćana, ne bi valjda bilo ni pobune zadnjih heretika.

Treća se skupina nezadovoljnika s konstantinovskom svjetovnom baštinom oblikovala u skromnostima redovništva, od benediktinaca do franjevaca. Premda je njihovo protivljenje bilo više izraženo vjernošću prema posebnom načinu življenja - siromaštvo umjesto bogatstva - učinak je ostao isti: jačala je struja nijekanja svjetovnosti i moći u Crkvi. Te su evanđeoske težnje potpomognute i ubrzane čudesnim nastojanjima Franje Asiškog, koji je bio čista protivnost Konstantinu i njemu sličnim, tim simbolima druge tradicije u kršćanstvu. Nemoćni je franjevac poništavao svjetovnu moć svoje šire zajednice zalaganjem za mir u svijetu, poštivanjem tuđih religija, vjernošću evanđeoskim vrlinama, pomaganjem čovjeku i brigom za prirodu, čime je preduhitrio napore i ishode Drugoga vatikanskog koncila. Tako su izranjali mali otoci vjernosti u moru jedne kršćanske civilizacije koja se opasno naginjala prema nevjernosti svojem svjetovnom ishodištu.

Četvrta se takva struja mogla osjetiti u onim filozofskih školama koje su se na okrajcima službenih učenja jedva zapažala i imala malen utjecaj. To se ponajprije odnosi na neoplatonizam, koji u renesansi doživljava svoj vrhunac, a poslije biva posve zanemaren. Nije onda baš nikakvo iznenađenje što je na otkrivanju i vraćanju znanstvenog ugleda takvom kršćanskom humanizmu - utjelovljenom u firentinskom

neoplatoničaru Picu della Mirandoli, ali i njegovu duhovnom naslijeđu - ponajviše radio upravo Henri de Lubac,⁸ jedan od nezaobilaznih poticatelja i teoloških nadahnitelja Drugoga vatikanskog koncila, otkrivajući usput da te slučajnosti nisu uvijek slučajne, nego ulaze u iskaz vjernosti jednoj ili drugoj tradiciji u Crkvi.

Takve su dvije tradicije - jedna konstantinowska, a druga patristička s kasnijim razvojnim utocima - vidljivo i obilno rasle u jednoj te istoj Crkvi već od početka. Što se tiče prve nostalgije, ona se poklopila s prvom tradicijom i pamćenjem na nju. Pojavu druge nostalgije, sa sjećanjem na crkvenu svjetovnu moć, trebalo je još dugo čekati da se potpuno očituje sve do početka njezina povijesnog slabljenja i raslojavanja. To će se tek zbiti u sučeljenju kršćanstva s modernitetom.

PREVLAST DRUGE NOSTALGIJE: SUKOB S MODERNITETOM

U posljednje je doba sretno prihvaćen pojam moderniteta, koji je dobio svesrdnu podršku ne samo sociologije nego i drugih srodnih znanosti, jer je u sebi na najbolji mogući način sabirao svu novost suvremenoga svijeta. Stoga modernitetom obično označavamo povijesni prekid ili raskid s predgrađanskim društvom ili feudalnim poretkom, s jedne strane, i istodobni ulazak u posve novo razdoblje, s druge. Početak pak toga razdoblja neki pronalaze u reformaciji, drugi u Francuskoj revoluciji, a treći u prosvjetiteljstvu. Sa svoje strane, sociolozi su skloni vidjeti ishodište moderniteta u pojavi industrijskoga, urbanoga i proizvodnog društva, s njihovim obveznim racionalizacijama. Nemaju krivo ni oni koji ističu značenje iskustvene znanosti, volje za slobodom, uloge mnoštva i stvaranja velikih svjetovnih ideologija za povijesnu oznaku moderniteta. Konačno, njima valja pridodati sadržaje želje za napretkom, sekularizaciju i zahtjev društvene pravednosti, premda dolaze zadnji u istom tijeku. Ipak, tek se zbrojem svih tih sastojaka, a ne isticanjem samo jednog od njih, dobiva potpuno određenje pojma moderniteta. Danas inače nije sporno da je prije više od trista godina - kad se točno to zbilo, nećemo nikad saznati - došlo do goleme i neočekivane promjene u društvenom životu ljudi i da je između onog što se zbivalo prije i što će se zbiti poslije bilo zaista malo ili nije bilo nikakve sličnosti. Nastupilo je novo doba, sa svim njegovim oprekama prema prošlosti: dogodio se dakle modernitet.

⁸ Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole, Etudes et discussions*, Paris, 1974.; Isti, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, 1979.

Naravno da su daljnja određenja moderniteta u sebi⁹ ili pak u odnosu prema postmodernitetu¹⁰ još točnije utvrdila granice između pojedinih pojmova i na taj način osjetno pridonijela utvrđivanju slike o vremenu u kojem živimo. Odnos kršćanstva i moderniteta zaista je znanstveno istražen i na putu je da postane oglednim uzorom postignuća sociologije religije, pa i u svojim primjenama na bivše socijalističke zemlje, gdje taj model jednako vrijedi, jer daje najbolja rješenja za snalaženje u društvu. Spomenuta je podjela dakle višestruko plodna.¹¹

Tako opisani modernitet donio je u posljednja tri stoljeća velike neprilike Crkvi, koja je u početku bila nepokretno smještena u starom poretku, što se obično naslovljuje kao *ancien régime*. S njim je naime sklopila savez međusobne koristi i nagodbu obrane prošlosti pred naletima novosti u svim područjima mišljenja i življenja. I bez svoje volje, modernitet je već samim postojanjem prisiljavao Crkvu na novo premišljanje, snalaženje, prilagođavanje, kretanje i odgovornost što nije uvijek bilo lako poduzimati. No još više, on je nehotice poticao - kao najlakši odgovor - prije spomenutu sklonost Crkve prema jačanju svjetovne moći i konstantinovske tradicije u sebi, a u mjeri očekivana neuspjeha također i na buđenje nostalgije za nekadašnjim ostvarenim uspjesima vlasti i svjetovne učinkovitosti putem državnosti, prava i filozofije, o čemu smo prije više rekli. Uostalom, uvijek onda kad se kršćanstvo nalazilo pred velikim povijesnim kušnjama znalo je ono brzopleto posegnuti i za političkim podrškama, a ne samo za izvornim bogočovještvom i zajedništvom dobrote prvih crkvenih zajednica. Otud onda sjećanje na brojne pobjede, zemaljske uspjehe, izvanjske znakove i svjetovne moći Crkve iz slavne prošlosti. To se sada ponovilo upravo u trenutku sučeljavanja jedne prividno jake, ustaljene i čvrste Crkve iz predmodernosti s prijetnjama moderniteta koji je u njoj prepoznavao svojega najljućeg neprijatelja.

Prvi se susret Crkve s modernitetom zacijelo zbio za protestantske reformacije koja je bila prvom i nedvojbenom nositeljicom upravo tog moderniteta. Ona je naime ozbiljno stavljala u pitanje - sveopćim svećenstvom vjernika i povratkom na evanđeoske izvore - svjetovnu moć Crkve i njezinu konstantinovsku baštinu. U tom je onda smislu pojava reformacije značila pobjedu prve nostalgije, ali u

⁹ James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, 1989., str. 170.

¹⁰ Stefano Martelli, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bologna, 1990., str. 369-416.

¹¹ Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen, 1989., str. 94.

isti mah i jačanje nestrpljivosti druge tradicije. No sad se prva nostalgija nije više javljala u Crkvi - posredstvom patristike, mistike, hereze, redovništva i neoplatonističke filozofije - nego posve izvan nje, u protivničkom taboru izdvojenog protestantizma.

Drugi se susret Crkve s modernitetom zbio za građanskih revolucija, koje su tražile njezinu odvojenost od države i slobodu ispovijedanja vjere. Poslije protestantizma došao je dakle na red liberalizam. Za razliku od protestantizma, liberalizam je uspio izborit odvojenost Crkve od države i slobodu ispovijedanja vjere ne samo oporbom prema Crkvi nego često i borbom protiv nje. Liberalizam je otkrivao vrijednosti čovjeka i njegovu slobodu, jer je upravo svjetovni i konstantinovski dio Crkve gušio te vrijednosti i tu slobodu. Naposljetku, treći će se susret Crkve s modernitetom odvijati za socijalnih revolucija, koje su - izazvane nepravednošću predmoderniteta - tražile veću pravednost u društvu. Dok je reformacija svoj zahtjev upućivala oporbom izvan Crkve, liberalizam ponajviše mimo Crkve, socijalizam je otvoreno i bez iznimke to činio protiv Crkve. Zato je reformacija u očima Crkve smatrana vjerskim raskolom, liberalizam krivim učenjem, a socijalizam prijetećim bezbožtvom, bez obzira što su svi nosili zdrave klice - ma koliko izokrenute - zahtjeva za povratkom prvoj evanđeoskoj tradiciji, ostvarenjem slobode u crkvenosti i većoj pravednosti u vjerničkoj zajednici, čega je upravo u konstantinovskoj drugoj tradiciji očito obilno nedostajalo.

Kako je onaj dio svjetovne i moćne Crkve odgovorio na prijetnje reformacije, liberalizma i socijalizma toj istoj svjetovnoj i moćnoj Crkvi? Prije svega sukobom dviju moćnih svjetovnosti iz dvaju suprotstavljenih ideoloških tabora. Dapače, dobivao se dojam da je to zapravo bio više sraz dviju istovjetnih sekularizacija - one druge tradicije u Crkvi i one oprečne u državi - nego dublji prijepor između kršćanstva i laičkih svjetonazora. Budući da Crkva više nije raspolagala dovoljnom svjetovnom moći kao prije, pojavila se u njoj nostalgija za vremenima kad je ta svjetovna moć bila najviše ostvarena. To je onda bilo razlogom da Crkva na izazove reformacije odgovori protureformacijom na izazove liberalne revolucije protumodernitetom, a na izazove socijalističke revolucije neprizivnom osudom i izopćenjem neposlušnih vjernika. U sva tri slučaja slijedio je sličan odgovor protivnika: neprijateljstvom od strane reformacije, neuvažavanjem od strane liberalizma i progonom od strane socijalizma. To je dakako samo osnaživalo sadržaje druge tradicije i onemogućavalo da dođu do izražaja sadržaji prve tradicije, što je inače redovni i neizostavni učinak svakog suprotstavljanja različitih društvenih sustava u povijesti.

U prosudbi moderniteta treba ići još dalje i znatno dublje. Iz toga će se proširenog vidika jasnije pokazati kako je Crkva stvaranjem širokog i utjecajnog pokreta protureformacije - kao nepopustljive i tvrde kršćanske ideologije - u zbilji odgodila obnovu prve nostalgije za povratkom na evanđeoske izvore. Reformacija je mogla biti u mnogima stvarima u krivu, ali je njezina žudnja za Božjom riječi - *sola Scriptura* - bila jamačno posve poželjna ili čak potrebna u jednoj izrazito etatičkoj, juridičkoj i ideologiziranoj Crkvi konstantinovske baštine. Nije drugačije bilo ni s kasnijim liberalizmom i socijalizmom. Jer, zbog prijepora s liberalizmom odgođen je svaki razgovor o vrijednostima slobode ljudske osobe u kršćanstvu, kao što je zbog prijepora sa socijalizmom odgođen svaki razgovor o vrijednostima društvene pravde u kršćanstvu. Doduše Lav XIII. će pokušati nadoknaditi propuštenu skrb za poboljšanje stanja radnika u svojoj enciklici *Rerum Novarum*, ali bez većeg uspjeha u natjecanju s učinkovitim i utjecajnim socijalizmom. Ukratko rečeno, Crkva je druge tradicije bila sva zaokupljena nostalgijom za svijetom predmodernosti, gdje još uopće nije bilo kušnji reformacije, liberalizma i socijalizma, pa se stvarao lažan mit o savršenoj kršćanskoj državi i još savršenijemu kršćanskom društvu, čega naravno u prošlosti jedva da je bilo u idiličnoj mjeri te neistinite ideološke predodžbe.

Konstantinovska tradicija je u teologiji protureformacije dobila svoj najčvršći oslonac i posve razrađeno opravdanje crkvene moći. Nije slučajno što će upravo tu teologiju Y. Congar u pismima nazvati baroknom, držeći je usko povezanom s protureformacijskom slikom Boga - simboliziranom zlatom - u kojoj se Kristovo čovječstvo gubi i smanjuje do neznatnosti njegova crnog i drvenog lika na baroknim oltarima. Usprkos tomu, prva evanđeoska tradicija potpuno ne iščezava nego se pritajuje u iznimnim mističnim nostalgijama Tereze Avilske i Ivana od Križa. I u protureformaciji dakle traju i skupa žive dvije Crkve u jednoj, što će se zacijelo i dalje nastavljati.

Na toj istoj crti protumoderniteta dočekan je i liberalizam, iako s mnogo više odbojnosti i neprijateljstva nego njegov prethodni uzorak. Razloge tome treba tražiti u činjenici da se sad modernitet pojavljuje u dodatnom teološkom liku modernizma, a ne samo u svjetovnom obliku liberalizma, pojačavajući strahove i nemire u zagovaratelja konstantinovske tradicije. Zato će godine 1907. to teološko učenje modernizma biti svečano i odlučno osuđeno kao izvorište svih najpogubnijih krivovjerja u novije doba. O teološkom modernizmu postoji golema stručna literatura, pa se u znanstvenom smislu može reći da je taj slučaj danas povijesno zaključen, barem što se tiče poglavitih činjenica. U svakom je slučaju osuda modernizma u velikoj

mjeri pogoršala crkveni odnos prema modernitetu, ali i obrnuto. Sociolog É. Poulat misli kako se teološki modernizam - što je samo varijanta svjetovnog liberalizma - može pobliže odrediti kao susret i sukob jedne već dugo nepokretne i zakočene prošlosti s promjenjivim duhovnim okolišem koji živi od vlastita nadahnuća.¹² No na tome se nije dakako dugo ostalo, jer je na istome valu protumoderniteta i protumodernizma ubrzo nadošao i bojovni integrizam,¹³ čija je pojava samo dokaz više nastupa neke vrsti bunila i priviđenja u obezglavljenoj konstantinovskoj tradiciji. Opoljena zidovima moderniteta i ukopana u bjesovima protumodernizma, ona je sanjala potpuni povratak u slavnu pobjedničku prošlost kad je državnošću, pravom i mudrošću - u njihovu svjetovnu obliku - vladala svijetom. Priželjkivanja su međutim bila uzaludna, jer je modernitet osvajao društveni prostor bez protivljenja. Ni tajna crkvena skupina *Sodalitium Pianum* nije odveć pomogla, iako je pokušavala nadgledati kretanje sudionika u sporu. Poslije tog neuspjelog vraćanja drugoj tradiciji slijedila je druga nostalgija. Kako je spomenuta druga tradicija bila izrazito svjetovna - što smo netom pokazali - njezini su izgledi za dobar ishod ostali neznatnim. Zato se tako brzo i pretvorila u ideologiju kršćanstva, što je sigurno nešto najudaljenije od istine samog kršćanstva.

S još većom žestinom dočekan je treći predstavnik moderniteta: socijalizam. On je osuđen u svim oblicima svojih ostvarenja, posebice u komunističkom povijesnom izdanju. U tom sklopu uzastopnih osuda valja se svakako sjetiti cijelog niza upozorenja: *Quod apostolici muneris* Lava XIII., *Miserentissimus Redemptor*, *Quadragesimo anno*, *Caritate Christi*, *Acerba animi*, *Dilectissima nobis*, ali ponajviše enciklike *Divini Redemptoris* od 19. ožujka 1937. Pija XI. Napokon, u doba Pija XII. bit će poduzete disciplinske mjere protiv onih katolika što se pokušavaju približiti komunističkom pokretu i njegovoj ideologiji.

Protokom vremena komunizam je doživio mnoga ublažavanja i postao dapače umjeren u svojem bojovnom ateizmu. Nazvao se "komunizmom s ljudskim licem", pokazavši spremnost na dijalog i na otvaranje prema demokratskim postignućima zapadne civilizacije. Koliko je, s druge strane, liberalizam u toj civilizaciji ulazio u krizu pravednosti, toliko je komunizam postajao privlačnim i poželjnim. Stoga je uspio privući u svoje krugove brojne nezadovoljne katolike,

¹² Émile Poulat, *Histoire, dogma et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1962., str. 15.

¹³ Isti, *Intégrisme et catholicisme intégral, Un réseau secret international antimoderniste*, Paris, 1969., str. 604.

koji su svoju Crkvu doživljavali odveć bogataškom i premalo zauzetom za siromahe. Ne iznenađuje onda što u drugom razdoblju toga sukoba dio zagovaratelja prve kršćanske baštine ulazi u katacombe zajedničkog življenja s najobespravljenijima, pokušavajući im pomoći u njihovoj neravnopravnoj borbi za pravednost. Riječ je pobliže o pokretu "svećenika radnika",¹⁴ koji se širio na tragu slabljenja protumoderniteta i jačanju izvornog služenja čovjeku. Slično socijalističkom modernitetu i "svećenici radnici" će doživjeti istu sudbinu, potpunom osudom i neopozivim rastjerivanjem. U trećem pak razdoblju toga sučeljenja dviju Crkava u jednoj Crkvi, teolozi oslobođenja u Latinskoj Americi preuzimaju mjesto "svećenika radnika", pa bivaju na jednak način izloženi sumnjama i osudama za svoje učenje.

Iz svega proizlazi da je trostruki sukob konstantinovske crkvene tradicije s modernitetom kao posljedicu imao zaostajanje i odgađanje promaknuća triju kršćanskih vrednota: prvo, osudom reformacije za stanovito je vrijeme bio zatvoren put povratku čistim evanđeoskim porukama; drugo, osudom liberalizma za stanovito je vrijeme bio zatvoren put prihvaćanju zapadnih demokracija i teološkom pitanju slobode uopće u kršćanstvu; treće, osudom komunizma za stanovito je vrijeme bio zatvoren put prihvaćanju svih vrsta socijalizama i zahtjevima pravednosti u društvu. Ostao je otvoren samo "treći put", prema malim autoritarnim porecima, što su snažno poticali nostalgiju prema moćnim katoličkim državama *ancien régime*a predmodernosti, i to u razdoblju između dvaju velikih svjetskih ratova u Europi. Tako se primjerice nedemokratski vođa Antonio de Oliveira Salazar u Portugalu hvalio potporom Crkve, dok je njegov autoritarni susjed u Španjolskoj general Francisco Franco kanio obnoviti katoličku državu konstantinovske tradicije, kojoj je odgovarala druga svjetovna nostalgija Crkve za slavnom pobjedničkom prošlošću. I u fašističkoj Italiji je smiješni vlastodržac Benito Mussolini igrao u početku na kartu korporativističkog uređenja države po napucima crkvenog društvenog nauka, ali se brzo posvadio s Crkvom, priklanjajući se poganskoj idolatriji države i nacionalizma. Ni kratkotrajni Pétainov poredak u Francuskoj - u doba nacističke strahovlade - nije mogao proći bez ponuda Crkvi za podrškom.

Nekoliko godina kasnije izbit će u Europi veliki drugi svjetski rat. Mali su se vlastodržački poreci - kao nesuđeni treći put između liberalizma i komunizma - neslavno priključili nacističkoj Njemačkoj. Crkva je doživjela otrježnjenje, a *ancien régime* je zauvijek nestao iz povijesnih priča. Krahom Hitlerova nacizma, na koji su sve te male

¹⁴ François Leprieur, *Quand Rome condamne, Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, 1989., str. 426.

autoritarne države bile oslonjene, ali još više otkrićem strašnih zločina u plinskim komorama, uvjerali su katolike da ima opasnijih i nekršćanskih poredaka od onih liberalne demokracije. Zato će se na Božić 1944. godine papa Pio XII. svečano izjasniti u korist ljudskih prava i demokracije. Poslije groznog rata, Europu sada grade i u tome prednjače katolici koji su prihvatili demokraciju kao svoju vrednotu: R. Schuman u Francuskoj, K. Adenauer u Njemačkoj, A. De Gasperi u Italiji. Iskustvo poraza nacističkog totalitarizma i strah pred nadolaskom komunističkog totalitarizma ublažili su jamačno stajalište Crkve prema modernitetu. On više nije najgori od svih neprijatelja, jer ima daleko opasnijih. Tako se konstantinovska druga tradicija polako počela povlačiti pred modernitetom, ali za istodobnu prevlast prve evanđeoske tradicije nije bilo još došlo vrijeme. Trebat će pričekati Drugi vatikanski koncil.

PREVLAST PRVE NOSTALGIJE: DRUGI VATIKANSKI KONCIL

Onaj tko misli da je ishod Drugoga vatikanskog koncila bio prethodno predvidljiv, taj se ozbiljno vara. Jer, baš ništa nije govorilo u korist te novosti. Štoviše, konstantinovski je sindrom bio označen novim osudama moderniteta u enciklici *Humani generis* iz 1950. godine. Doduše, predodžba Crkve kao države i teologije kao prava nije više uspijevala priskrbiti širu vjerodostojnost, ali je zato filozofija ostala jedinom utjecajnom snagom u trolistu čimbenika moći i svjetovne snage iz druge tradicije. O toj je temi É. Fouilloux¹⁵ napisao sjajnu knjigu u kojoj pokušava pokazati kako je upravo neotomistička filozofija igrala nezamjenjivu ulogu moćnog sredstva pobijanja i potiskivanja nove teologije, koja je pripremala - barem izdaleka - pojavu Drugoga vatikanskog koncila. Samo je nekoliko iznimno zauzetih i hrabrih teologa - M. D. Chenu, J. Daniélou, H. De Lubac i Y. Congar - povelu bezizglednu borbu protiv prevladavajuće i brojne neotomističke škole na čelu sa strogim R. Garrigou-Lagrangeom. Naravno, ispod pokrova visoko teorijske i spekulativne prepirke dobro se skrivao stari prijedor između dviju oprečnih tradicija u istoj Crkvi. Preko filozofije branila se zapravo stara filozofijska teologije na izmaku njezine ishlapljene smislenosti i životnosti.

Tihu prethodnicu Drugoga vatikanskog koncila svatko će lako prepoznati u misaonoj putanji što ide od M. Blondela, J. Maritaina i G. Marcela preko liturgijske obnove, povratka patristici, ekumenskog

15 Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, 1998., str. 325.

razgovora, prinosa jeruzalemske biblijske škole do otkrića ruske pravoslavne misli, pronalaženja vrednota budizma i konačnog oblikovanja *Nouvelle théologie*. Iz tog neizravnog opiranja konstantinovskoj tradiciji rodio se novi osvježeni duh, koji je protiv sebe imao ne samo utjecajnu skupinu oko kardinala A. Ottavianija nego još više uporne i nepopustljive integriste na čelu s fanatiziranim M. Lefebvreom. Unatoč dakle lošim izgledima, taj je novi i neočekivani duh odmah provreo već u prvim istupima govornika na Koncilu da bi se na završnim sjednicama otkrio u svoj svojoj punini i značenju, kao najveći mogući odmak upravo od konstantinovske crkvene tradicije kršćanske državnosti, prava i filozofije.

Čini se da te novosti Drugoga vatikanskog koncila nisu još dostatno uočene i istinski ocijenjene. Razloge tome treba tražiti u shvaćanju tradicije koja se nije smjela iskazivati u prijelomima nego u vjernostima. Svejedno, obična usporedba stare filozofijske teologije s novim koncilskim tekstovima otkriva svu golemost razlika između tih dvaju stajališta o istim pitanjima. Tijekom tri godine rada dvije tisuće koncilskih otaca raspravljalo je o svim gorućim pitanjima Crkve i suvremenog svijeta, htijući ih što više međusobno približiti u radosti i nadi. Nakon dugih stoljeća borbe protiv moderniteta, Crkva mu sada prilazi s osjetno manje nepovjerenja i sumnjičavosti. Ali u isti mah dvije Crkve u jednoj te istoj Crkvi opet su se nastavile sučeljavati: ona tradicionalistička, zatvorena u prošlost, i ona koncilaska, otvorena suvremenima i njihovoj budućnosti.¹⁶ Prednost će pripasti ovoj potonjoj, premda ni prva neće posve posustati. Pokazala je to post-koncilaska enciklika *Humanae vitae* iz 1968. godine, čije objavljivanje nije moglo proći bez jetkih primjedaba i glasnih nesporazuma.

Sažeti sva bogatstva novih pogleda u porukama Drugoga vatikanskog koncila u samo nekoliko kratkih rečenica nije jamačno ni lako, ni jednostavno. Ipak se isplati to pokušati. Najprije treba ustvrditi da je usmjerenje Crkve u koncilskim tekstovima redovito upravljeno prema dvjema stvarnostima: samoj sebi i modernom svijetu. Taj je glavna podjela dosljedno provedena na Koncilu, pa je valja poštovati. Crkva pak u samoj sebi nalazi daljnje tri stvarnosti: povratak Božjoj riječi redovitim čitanjem Svetog pisma; podanašnjenje te Božje riječi u euharistiji i liturgijskom životu; obavljanje tih liturgijskih čina u crkvenom zajedništvu, što se na općoj razini ostvaruje u liku Božjeg naroda. Drugim riječima, koncilaska se misao o Crkvi očituje kao obnovljena vjernost Božjoj riječi u Svetom pismu; kao ispunjena nostalgija za tom Riječju u euharistijskoj liturgiji; i naposljetku kao

¹⁶ Andrea Riccardi, *Integrasigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma, 1996., str. 55.

življeno zajedništvo te Riječi u Božjem narodu. Radi usporedbe, u predkoncilskoj Crkvi su na toj istoj trostrukoj razini odgovori bili oprečna sadržaja: umjesto vjernosti Božjoj riječi stajala je dužnost dokazivanja istinitosti te Riječi u nepomirljivoj filozofskoj polemici; umjesto liturgijskog uprisutnjenja Božje riječi obred je prije svega morao biti znakom izvanjske moći Crkve ili čak iskazivanje njezine pobjede nad svijetom; umjesto življenog zajedništva Božjeg naroda tražilo se utvrđenje integrirajućeg kolektiviteta pravno ustrojene Crkve i njezina državničkog okvira.

Toliko o prvom odnosu Crkve prema samoj sebi u predkoncilskom i postkoncilskom razdoblju. Drugi se odnos uspostavlja između Crkve i modernoga svijeta, a obilježava ga prije svega dijalog. Nasuprot razgovoru sa suvremenošću, predkoncilsko je kršćanstvo radije rabilo osudu toga modernoga svijeta. Sjetimo se samo *Syllabusa* i sve što mu je slijedilo. Uprisutnjenje pak dijaloga odvija se svjedočanstvom dobrote u svijetu. Zato se drugo obilježje odnosa između Crkve i moderniteta očituje u djelatnoj zauzetosti vjernika za svoje bližnje koji žive u tom modernitetu. Predkoncilsko je kršćanstvo - u opreci s tim - više ustrajavalo na postupku dokazivanja kako svijet nikad nije u pravu nego da ga treba spasiti. Ukratko, dijalog je bio suprotstavljen izopćenju, a svjedočenje u svijetu pobijanju svijeta.

Iz svega se daje zaključiti kako Drugi vatikanski koncil donosi značajnu novost razradbom dvaju ključnih pojmova: dijaloga i svjedočenja za čovjeka. O dijalogu je zaista mnogo napisano, pa nećemo ponavljati poznate stvari. Treba ipak pitati: što nije, a što opet jest dijalog. On zacijelo ne može biti ideološkom polemikom, a još manje filozofskom obranom kršćanstva, čega je nažalost u prošlosti bilo u izobilju. Dijalogom se naime nikad ne pobija tuđe mišljenje, nego se traži raspoloživost čovječnosti u sebi i u drugima. Protureformacijska i filozofijska teologija pogrešno su smatrale da se obezvrjeđivanjem krivog stajališta u protivnika *ipso facto* povećava vrijednost vlastita razmišljanja. Ipak nije tako, jer kršćanstvo ne može živjeti samo od neuspjeha nekršćanskih i protukršćanskih ideja. Kad bismo slučajno i uspjeli dokazati da su baš sve ideje u naših protivnika posve neistinite, time se ni za pedalj ne bismo približili kršćanskoj istini. Dijalektika istine u vjeri je drugačija od one u mudrosti. Stoga kršćanstvo ne raste od laži drugih nego od svoje istine.

To je negativno određenje dijaloga, a označuje поблиže što on nije. Pozitivno određenje pita što dijalog jest i nalazi da mu je izvorište i dohodište u ljudskoj slobodi. Razgovaramo jer smo slobodna bića, a ne zarobljenici ideoloških podjela. Vjerski ideolozi obično sve znaju, dok se dobri ljudi muče s mnoštvom pitanja. Zato

su prvi često isključivi, a drugi snošljivi. Jedni osuđuju ljude, drugi ih uvažavaju. Za potpuniju razradbu teologije dijaloga treba se svakako obratiti koncilskim tekstovima i nedavnom govoru pape Ivana Pavla II. u Indiji. U tome će biti nezaobilazna upravo *Deklaracija o vjerskoj slobodi* u kojoj Drugi vatikanski koncil progovara na potpuno novi način. Dok se prije vodio prijem o tome tko je u spoznaji istine, a tko u zabludi laži, sad je u prvi plan stavljena sloboda izbora za istinu ili laž. Predkoncilski je misao stalno isticala da istina i laž ne mogu imati ista prava, što bi bila nesmisao. Za razliku od toga, koncilski pouka polazi od dostojanstva ljudske osobe i njezina prava na slobodan izbor, jer je to uvjet za pristanak uz istinu. Kraće rečeno, najprije smo slobodni, a tek onda se možemo vjerski opredijeliti. Izvan toga nismo još ni kršćani. Dapače, u nedavnom govoru pape Ivana Pavla II. u Indiji bilo je rečeno da je čovjek slobodan mijenjati svoju vjeru, što je iskorak dalje u obrani ljudskih prava.

Dijalog naravno nije samo razgovor iz slobode i za slobodu drugoga nego je i dužno uvažavanje toga drugoga, čak i do djelatnog služenja njemu. Konstantinovska tradicija nije poznavala takve pojmove, jer joj je nedostajala antropološka dimenzija teologije. Bilo je to naime razmišljanje o Bogu u kojemu je ljudska sastavnica ostala zanemarena i potisnuta. Zasljepljujuće zlato baroka potamnilo je čovječstvo Isusa Krista. Drugi vatikanski koncil pošao je drugim putem i pohvalio svijet, uvažavajući njegovu zrelost. Zato je uostalom i mogao u konstituciji *Crkva u suvremenom svijetu* zagovarati autonomiju vremenitih vrednota koje su na poseban način potvrđivale smisao čovjekova stvaralaštva na zemlji. Ta se samostalnost proteže na područje politike, znanosti, obitelji, gospodarstva, kulture i društva. Vremenite stvari imaju u sebi stanovite vrijednosti i vlastite zakone razvitka, pa nisu nikad posve nevažne i suvišne. Bog ih pokreće jednako kao i one vjerske. U tom sklopu nije iznenađenje što Drugi vatikanski koncil smatra da Crkva uči svijet, ali i da uči od svijeta: tvrdnja koja je bila gotovo nezamisliva u drugoj konstantinovskoj tradiciji ili u novijoj protumodernističkoj osudi.

Osim što se dijalog uspostavlja u Crkvi, on se istodobno okreće prema stvarnostima izvan Crkve: s odijeljenim kršćanima u ekumeniskim pokretima; s nekršćanskim vjernicima u međureligijskim susretima; s onima koji ne vjeruju, ali poštuju čovječnost u mirovotvornim i ekološkim zajednicama. Ipak, temeljni i prvi dijalog valja zapodjenuti s modernim svijetom, jer upravo u njemu žive i djeluju odijeljeni kršćani, nekršćanski vjernici i oni koji ne vjeruju. No taj četverostruki dijalog nije donio velika ploda i spektakularna obrata. Razloge neuspjeha treba tražiti u činjenici da su odijeljeni kršćani,

nekršćanski vjernici i dobronamjerni nevjernici - ali i svi ostali što ne odbijaju prihvatiti dijalog - sačuvali svoje neočišćeno i ranjeno pamćenje koje im priječi ulaziti u svaki razgovor otvorenosti i praštanja. Zato sadašnji papa Ivan Pavao II. poduzima peti i najzahtjevniji dijalog vjernika s prošlošću u nakani čišćenja povijesne memorije kršćanstva od svih njegovih propusta i počinjenih grijeha. Jer, kako uopće razgovarati s dužnicima bez traženja oprosta od njih i bez vlastita praštanja njima? Otud konačno i prijeka potreba za prevrednovanjem cijele naše bolne prošlosti. U protivnome, kako inače dijalogizirati s muslimanima a da se ne spomene okrutnost križarskih ratova; kako dijalogizirati s modernom znanostu, a izostaviti pogrešan sukob s G. Galileom; kako dijalogizirati s M. Lutherom i preskočiti brojne nesporazume; kako dijalogizirati sa židovskom vjerom, a zaboraviti stanoviti kršćanski antisemitizam; kako naposljetku dijalogizirati s liberalizmom i socijalizmom i pri tome ne spomenuti inkvizicijski postupak i društvenu nepravdu koja je nerijetko bila opravdavana višim teološkim razlozima. Važno je naglasiti da papa Ivan Pavao II. čisti bez milosti katoličko pamćenje, ne čekajući da to drugi učine, što je valjda vrhunac dijaloške otvorenosti i kršćanske iskrenosti.

Dozvoljeno je iz toga zaključiti kako se do Boga dolazi preko čovjeka, a ne dolazi se do čovjeka preko Boga. Stoga baš čovjek postaje jednim istinskim testom vjerovanja u Boga, što je konstantinovska tradicija i nostalgija zaboravljala. Jer ocjena se Crkve neće tražiti po tome koliko su katolici vjerovali ili nisu vjerovali u Boga nego koliko su pomagali čovjeku radi svoje vjere u Boga. Nekoć se mnogo ustrajavalo na tome da se dokaže da Bog postoji, dok je danas najteže pokazati da postoji čovjek jer je kršćanin. Bit će lako povjerovati u Boga, teško se radi Boga posvetiti bližnjemu. Iz toga slijedi kako je Drugi vatikanski koncil zapravo imao posla s jednom pritajenom i nesvjesnom herezom u kršćana koja se iskazivala u postavci da je čovjek manje potreban ljubavi od Boga. Ta nevjera u čovječstvo izlazi iz nevjere u bogočovječstvo, pa je u krajnjoj crti posljedica teološkog nesporazuma i kršćanske nedosljednosti. Teološki govoreći time je Sin Božji bio doveden u pitanje, a ne Bog Otac, a samo se preko Sina dolazi do Oca, što je neupitna i sržna poruka Novog zavjeta. Možda bi na kraju trebalo reći kako je moderno bezboštvo vjerojatno nastalo zato što ljudi nisu mogli doći do Boga jer su nedovoljno vjerovali u čovjeka. A upravo su kršćani najviše zakazali u svojem čovječstvu, a ne u vjerovanju u Boga. Čini se da Drugi vatikanski koncil nastoji u najvećoj mjeri to ispraviti.

Ako dakle Crkva bude vjernije služila čovjeku - posredstvom dijaloga i svjedočenja za bližnje - ona će time početi slabiti u svojoj

konstantinovskoj slici moćne, vladalačke, ideološke, bogate i diplomatske ustanove, ali u isti mah jačati u svojoj koncilskoj slici vjerničke zajednice svjetovne slabosti, misterija, siromaštva, življene dobrote, govora otvorenosti i istinoljubive hrabrosti. S Drugim vatikanskim koncilom Crkva se vratila na evanđeoske izvore, pa umjesto ideološkog može sada zastupati proročko stajalište. A između ta dva stajališta zjapi nepremostiva razlika. Dok su proroci nekoć jedino opominjali svoj izabrani narod - što je istoznačnica buduće Crkve - želeći ga kušnjama popraviti, dotle ideolozi katoličkog integriteta napadaju samo tuđi svijet i njega hoće promijeniti, dok za sebe nemaju ni jedne riječi prijekora ili opomene. Otuda procjep u Crkvi, na one koji sebe žele popraviti i one koji u tuđoj propasti vide svoje spasenje.

To će se sučeljenje nastaviti i poslije Drugoga vatikanskog koncila, ali sad u mnogo povoljnijim uvjetima za tražitelje i nositelje ljudske i kršćanske nade.

ZNAKOVI BUĐENJA PRVE I DRUGE NOSTALGIJE: POSTKONCILSKI PRIJEPORI

U zemljama bivšega komunističkog poretka došlo je do neočekivanih vraćanja Crkve na pretkoncilsko stanje i mišljenje. Ono malo koncilske obnove što je bilo saživjelo brzo je iščeznulo pred naletima tradicionalističkih zahtjeva bojovnih katolika. Prodor je moderniteta jako iznenadio vjernike, koji nisu bili dovoljno pripremljeni za bilo kakva nova proširenja slobode. To su dobro iskoristili zagovornici pretkoncilskih ishoda i nametnuli se svojom radikalnošću kao nositelji teorijskog opravdanja nazadnih ideologija iz predmoderniteta. Etnički sukobi, društveni nemiri, gospodarske nestašice i političke mržnje još su više potaknuli nostalgije za mitskim vremenom navodne patrijarhalne idiličnosti seoskog načina življenja i državnog katolicizma reda i morala, bez obzira što takvih povrataka u prošlost povijest nije još nikad zabilježila.

Zato će na kraju biti korisno pokušati opisati poglavite znakove jedne i druge struje u suvremenom katolicizmu: pretkoncilske i postkoncilske. Prvu čine nostalgičari moći i svjetovne veličine, činovnici i ideolozi, dok se druga struja nadovezuje na brojnu baštinu svetaca, karizmatičara, čovjekoljubaca i mirotvoraca, koje obilježava skromnost, siromaštvo i bezimenost.

Znakovi te prve struje pretkoncilskog kršćanstva mogu se odčitati najprije u stanovitoj odsutnosti radosti u ljudskom življenju. Zavladao je pesimizam među dijelom vjernika koji politički misle, jer su u politiku ulagali odveć nade, pa razočaranje nije moglo izostati.

Šire se strahovi od bliske propasti baš modernog svijeta i proriče mu se sigurni nestanak u ognju kazne za putenost i laži. Više je apokaliptičkog ozračja nego soteriološke brige. Osjećaji beznađa i moći zla kao da su prikovali vjernike u nekoj magijskoj nepokretnosti i neplodnosti iščekivanja. Za sve su krivi drugi izvan katolicizma, dok je naša nevinost unaprijed zajamčena. Takvo tipično gnostično raspoloženje vodi do buđenja dualizma, koji na djetinjasti način pojednostavnjuje dramu ljudskog postojanja. Najlakše je za sve optužiti modernitet, a zaboraviti užase predmoderniteta. No kršćani bez radosti zaista su ruglo svoje vjere, pa bi trebalo vidjeti koliko se ispod tog navodnog kršćanstva skrivaju politički razlozi.

Osim te odsutnosti radosti, pretkoncilska Crkva se očituje u odsutnosti bilo kakvog dijaloga. Ta Crkva osuđuje, a rijetko razgovara. Sve su veze dijaloga prekinute i svatko priča samo svojim istomišljenicima kao zastrašena djeca u tamnoj sobi. Stvaraju se moćne ideološke skupine na štetu crkvenog zajedništva. A kako bi dijalog uopće moglo biti kad u postkomunističkim društvima nema više ateista - što je dakako samo privid i prilagodba na nove prilike - druge religije su primljene kao golema opasnost, za ekumenizam se odmahuje rukom ili ga se izruguje, nova sakralna traženja izjednačena su sa sotonizmom. Na kraju je ostao samo monolog sa sobom i proklinjanje drugoga i drugačijega.

Treća se odsutnost - poslije one radosti i dijaloga - pojavila u pretkoncilskoj tradiciji u liku odsutnosti svakog povjerenja u slobodu. Ima se dojam kako su neki od katolika postali najvećim neprijateljima slobode, premda je ona temelj na kojem počiva sva njihova vjera. Još više, uvriježilo se shvaćanje da je sloboda prije prilika za zloupotrebu nego šansa za rast u čovječnosti i kršćanskoj dobroti. Iza svake veće novosti ili hrabrijeg iskoraka vidi se odmah grješna opasnost, a ne pouzdanje u mladost i njezine plemenite snove. To se nepovjerenje u čovjeka pretvorilo u nepovjerenje u Boga, pa pretkoncilska misao biva prisiljena pristati uz ezoteričnu zamisao o pretpostavljenoj uroti cijeloga svijeta protiv Crkve, što je samo nastavak osuda iz dana *Syllabusa*. Podržavajući tu veliku varku, dio je katolika stao na čelo širitelja ideje o novom svjetskom poretku, koji navodno ujedinjuje sve neprijatelje katolicizma - židove, muslimane, pravoslavce, protestante, hinduiste, budiste, masone, liberale, socijaliste, kapitaliste, komuniste, feministe, hedoniste - u borbi za potpuno istrijebljenje pravovjerja u svijetu. Umjesto da uzljube taj svijet i pokušaju ga spasiti, pretkoncilski nostalgičari bacaju na njega neopozivu anatemu, uzaludno se nadajući povratku u konstantinovsku prošlost.

Na drugoj pak obali iste rijeke raste slaba i krhka biljka koncilске Crkve u društvima propalog komunizma. Znakovi njezine pojave su također prisutni. Tu u prvom redu mislimo na krah političkoga katolicizma koji je duga stoljeća budio želju za obnovom moćne i trijumfalističke Crkve iz predmoderniteta. Danas je to na sreću otpalo i politička utopija kršćanskog poretka - države, prava i mudrosti - počinje se urušavati u svim zemljama postkomunizma i zlokobne tranzicije. Za uzvrat tome, iz podzemlja društva niču i izlaze na vidjelo dana prvi izdanci koncilске Crkve, nepodržani ni od koga osim od samih sebe. Vjernici toga usmjerenja se okupljaju u malim skupinama iznimna zajedništva moleći, pomažući i ispaštajući za bližnje po uzoru na Isusa Krista. Ne boje s velikih svjetovnih globalizacija - od kojih pretkoncilski nostalgičari čine spektakl opasnosti i prijetnje - nego na njih odgovaraju malim krugovima dobrote, sućuti i razumijevanja. Čovjek im je put do Krista, a Krist put do Boga Oca. Iako potisnuti i neshvaćeni, koncilski vjernici utiru put novoj slici Crkve: s ljudskim licem i božanskim nadahnućem. Što bude više duha Drugoga vaticanskog koncila, bit će izglednija budućnost kršćanstva u zemljama iza bivše željezne zavjese.

Vrijeme je za zaključak. Htjeli smo prikazati dvije oprečne tradicije i dvije oprečne nostalgije kršćanstva u njihovim povijesnim i razvojnim putovima. Jedan evanđeoski i koncilski, drugi konstantinovski i pretkoncilski. Premda je Drugi vaticanski koncil iza nas, njegovo ispunjenje nas još uvijek očekuje s otvorenim vratima. Upravo u tom smislu on je također i ispred nas, kao uzdignuti znak nade za Crkvu i svijet.

Zato kršćani trebaju biti optimistima, usprkos ozračju pesimizma u kojem nastavljaju živjeti.

CHURCH BETWEEN TWO OPPOSITE NOSTALGIAS

Summary

All religions of the world are nostalgic in their essence, since they long to draw, as near as possible, to the primeval holy time when, to their belief, there was perfect order, complete human happiness and the nearness of divinity on the earth. Some kind of earth-Eden. Contrary to these religions, Christianity holds the principal transhistorical and historical event took place in the middle of time, not at its beginning, in God's embodiment at the time of Roman occupation of Palestine. Thus, Christianity turns to the memory

through the eucharist celebration and the prayer "Do this memory of me".

But, besides this nostalgia, there is another, contradictory nostalgia in Christianity; the one that remembers the worldly power of the established Church grown from Constantine's heritage, lending his the law, constitution and ideology. And they are precisely the two nostalgias that will dialectically take turns in history, from the beginning of Christianity to the present day. The Second Vatican Council wanted to overcome that dualism, shifting away from any worldly power or coming under the authority of state. However, the conflict between the two nostalgias goes on, through in different forms and expressions. Therefore, every Christian is called, in himself, for resolving that duality in favor of Christ and against any worldly power.