

TEŽIŠTE SLOBODE U KRŠĆANSKOM POIMANJU ČOVJEKA ILI SLOBODA KAO INICIJATIVA I OBEĆANJE

Dr Ivo STIPIČIĆ

Polazeći od slobode kao temeljne mogućnosti ljudskoga bića, ispituju se tipično kršćanski aspekti razumijevanja slobode. Sloboda je u ovom članku svedena na društvenu inicijativu koja predstavlja obavezu za sve. No ona se ponajprije prezentira u svojoj idealnoj zamisli kao regulativna ideja, a da nije neposredno jasno kako ona može zaista postati (ne znam gdje, kada i kako) po sebi razumljivo dobro i time ostvarena bivstvena punina svakog čovjeka. Stoga se inzistira na slobodi kao eshatološkom obećanju za sve, obećanju koje je zagarantirano svijetu u Kristovoj smrti i uskrsnuću. Ovaj aspekt slobode samo je komplement one slobode koja je izražena terminom »društvene inicijative«, po čemu sloboda jest utoliko ukoliko je obistinjena u društvenoj pravdi. Iz ovoga slijedi da vjera u obećanje ostvarive punine ljudskoga bića može utoliko imati smisla ukoliko je prisutna i angažirana oko uspostave ljudske slobode sada i ovdje, kao što i društvena oslobodilačka inicijativa sa svoje strane — prema kršćanskom shvaćanju — ima utoliko smisla ukoliko je u njoj prisutna »nadalačka« vjera u eshatološko obećanje slobode.

Značenje riječi *sloboda* toliko je poznato da se čini gotovo suvišnim o njoj tematski raspravljati. Pa ipak, riječi koje nam se čine po sebi razumljive počesto kriju u sebi više mitskoga negoli racionalnoga. Takva je, mislim, i riječ sloboda, svejedno u kojem se kontekstu ona izricala. Ona, osim toga, krije u sebi i magičnu snagu, koja mnogo puta seže tako daleko da je čovjek spreman odreći se i pogaziti svaku slobodu — radi slobode. Sloboda je — izgleda tako — principijelno odsustvo slobode, trajna iluzija čovjeka koji je sapet u okove prostora i vremena, u okove društvenih obzira i institucionalizama, a nikada nije njegova stvarna mogućnost; ona to nije, promotrimo li trijezno povijesno-društvenu i psihosomatsku stvarnost čovjeka, niti u modusu nade: sloboda, naime, trajno izostaje kao puna i stvarna mogućnost čovjekova. Ozbiljnost ove tvrdnje nije moguće obezvrijediti ukazujući na pojedine časove uspjele slobode u životu jednog čovjeka ili naroda, ali, na drugoj strani, spoznaja o pozitivnom značenju slobode upravo se temelji na obistinjenoj slobodi, svejedno koliko je njezina istina bila privremena, minimalna i partikularna. Da se razumijemo: sloboda u svom krajnjem dometu znači ostvarenu *puninu* ljudskoga bića. U slijedećim recima nastojat ću pokazati smisao slobode u kršćanskoj perspektivi: kako se ona ostvaruje u društvenoj praksi kao iskonska težnja čovjeka i kao eshatološko obećanje — za svakoga. Bit će, dakle, u prvom redu riječ o »slo-

bodi kršćanina«, koji je zbog svoje vjere u obećanje bitno nonkonformist s obzirom na svaki institucionalni ili društveni status, svjestan da svaka ograda s apsolutističkim pretenzijama ne samo da onemogućuje realizaciju slobode nego da je u temelju uništava i tako čovjeka čini plijenom »demonu ovoga svijeta«.

Tragajući dakle za smislom kršćaninove slobode, ne želimo opisivati naprosto »kršćansku« slobodu ili »slobodu kršćanstva«. Ako naime uopće možemo nešto suvislo kazati o ovim posljednjim slobodama, onda se u prvom redu traži da se ispita sam smisao upravo slobode čovjeka kršćanina, da se ispituju uvjeti mogućnosti takve slobode i tako njezine specifične pretpostavke, da se ispituju mogućnosti njezine realizacije u svijetu kakav on jest, da se ispita specifičnost njezina zadatka, specifičnost njezine odgovornosti te da se implicitno kaže — čemu zapravo kršćanin u svijetu.

TEŽISTE SLOBODE U KRŠĆANSKOM POIMANJU ČOVJEKA

Specifičnost slobode kršćanina sastoji se u krajnjoj liniji u njezinoj eshatološkoj usmjerenosti; ona je tako klica obećanog budućeg Svijeta. To je sloboda koja se *nada* da je »Božje kraljevstvo« *blizu*; zato je ona i *otvorena* prema graničnim mogućnostima čovjeka: prema ostvarivoj *punini* ljudske egzistencije. Ali sloboda kršćanina ne nada se isključivo za sebe, niti je njezina »nadalačka« otvorenost indiferentna prema sudbini drugih ljudi — takva bi sloboda upravo poricala svoj izvorni smisao; ona je, naprotiv, aktivna i time društveno-stvaralačka sloboda, ona je, drugim riječima, uvijek i nužno posredovana sloboda, i to zato što ona utoliko *jest* ukoliko *o-slobađa*. Kršćanin — ako uzmemo u obzir njegov specifični »akcioni program« — ne zahtijeva, ne traži slobodu u prvom redu za sebe, već za najmanjega među svojom braćom ljudima. Ugrožena sloboda polazište je svake društvene revolucije; ona želi uspostaviti slobodu za *sve*. No kršćanin je dovoljno veliki realist pa vidi da u *ovim uvjetima postojanja* ne može biti govora o definitivnom posjedu slobode (ni za koga), pa ni uz maksimalnu dobru volju ljudi i ni uz maksimalni tehnički i ekonomski napredak; kontingentnost je, naime, jedna od bitnih dimenzija ljudskoga bića, zato je ono i izloženo trajnoj povijesnoj napetosti, gdje »ideal-sloboda« nikada ne može postati definitivni ljudski posjed, ali ipak ostaje trajnim izvorom inspiracije za »oslobodilačku društvenu praksu«. Kršćanin je, naime, svjestan prisutnosti zla (u krhkosti egzistencije, u mogućnosti promašaja, u tjeskobi, u smrti), svjestan je njegove realne snage u svijetu i njegove trajne prijetnje. Zato je kršćansko htijenje u prvom redu usmjereno prema uništenju zla, koje je najprisutnije i najopipljivije upravo ondje i onda kada je čovjek najneslobodniji. No, gdje je snaga zla postala očitijom i gdje je nesloboda trijumfirala više negoli na križu; a na drugoj strani, gdje je posredovana sloboda, sloboda koja oslobađa, bila uspješnija negoli upravo na križu! Zato će se čovjek kršćanin koji smatra da mu je uskraćena sloboda pitati upravo u perspektivi križa: da li je moja težnja za slobodom takva da ta sloboda želi biti u prvom redu oslobađajuća sloboda, ili pak zahtijevam slobodu isključivo za sebe? Vlastitu slobodu

kršćanin smije i može ostvariti samo na posredan način, u protivnom slučaju on poriče sam smisao svoje kršćanske egzistencije i dosljedno propušta šansu svog vlastitog oslobođenja. Takvo »otuđenje« ljudskoga bića moguće je i na neki način legitimno jedino u horizontu obećanja, dosljedno: u horizontu nade koja tako »u znaku križa« traži budući zdravi svijet.

Sloboda kršćanina želi biti živo svjedočanstvo takve prakse koja s pravom uvijek nanovo stavlja u pitanje uvjet svoje mogućnosti i svoje opravdanosti. Ako naime čovjek dođe do spoznaje da oslobađajuća povijesna praksa može biti samo trik neke »apsolutne sudbine«, ali ni u kom slučaju istinsko oslobađanje stvarnog čovjeka, onda zaista dolazi u pitanje i sama njezina mogućnost; posredovana bi sloboda onda bila čista naivnost a kršćani sažaljenja vrijedne naivčine. Ali kršćanin kao uvjet mogućnosti svoje odgovorne slobode pred-postavlja takvu Budućnost koja dolazi u susret njegovoj povijesnoj inicijativi, njegovom društvenom zalaganju, tj. budućnost koja nije naprosto prazni beskraja, nego beskrajna Punina. Ne shvaćam kako može postojati uistinu humana bratskost bez vjere u puni smisao, ne shvaćam kako može ona postojati bez »nadalačke« vjere u punu i neugroženu slobodu za svakoga, kako ona može postojati u uvjerenju da »na kraju krajeva« ne stoji sloboda, već besmisao. Pa zar je moguća humana bratskost i tako da se ljudi bratski solidariziraju usprkos ili upravo zbog besmisla koji im se trajno grozi i koji ih konačno sili na bezuvjetnu kapitulaciju? Sloboda kršćanina nije sazdana isključivo na bratskoj solidarnosti među ljudima pred prijjetnjom besmisla: bijede, društvene nepravde, krivnje, promašaja, bolesti, starosti i smrti, već je ona sazdana i na nadi u puni i ostvarivi smisao za svakoga. Bez ove nade sloboda kršćaninova bila bi isprazna utopija i nedosljednost koja je ravna »nedosljednosti« ljubičice ili vrapca.

SLOBODA KAO DRUŠTVENA INICIJATIVA I KAO ESHATOLOSKO OBEĆANJE

Sloboda je kršćaninova bitno posredovana sloboda, tj. posredovana »praktičnom istinom« u dimenziji društvene pravde; posebno danas to je akutno pitanje, jer je danas posebno akutno i negativno iskustvo slobode. To negativno iskustvo slobode ima dva lica, ako smijem tako kazati. Prvo se sastoji od onih momenata kršćanskog ljudskog samorazumijevanja koji su bili u prvom redu pasivno preuzeti, ali nikada u pravom smislu samoinicijativno izborni. Na taj način »život« je doista ispravno funkcionirao, ali je bio lišen regenerativne snage, ili još prozaičnije rečeno: nije u sebi sadržavao pretpostavki iz kojih bi mogao i kontinuirano izbiti nov, pomlađen život. Potrebno je naglasiti riječ »kontinuirano«, jer će se vidjeti da su čovjeku kršćaninu već i za njegov goli biološki opstanak zaista potrebne posve drugačije pretpostavke od onih što mu ih je stoljećima nuđala uhodana šablona »tipično« kršćanskog načina življenja. Nije rijetkost u toku povijesnih zbivanja da čovjek počinje stavlјati u pitanje stoljećima posvećene uvjete svoga postojanja i svoga imena; to je onda slučaj kada dolazi u pitanje

već sama gola ljudska egzistencija. — Zato drugo lice negativnog iskustva slobode koje je suvremenom čovjeku prisutno u do sada neslućenom intenzitetu jest svijest o tome da radikalna ovisnost o vlastitoj slobodi znači u krajnjoj liniji njegovo »prokletstvo«, prokletstvo osamljenosti, tjeskobe i dosade, a da ta radikalna ovisnost o vlastitoj slobodi znači u društvenom pogledu anarhiju, živinski instinkt i sve nesnošljiviju nepravdu, te naposljetku krajnju neslobodu — diktaturu slučaja i samovolje.

Kako, dakle, može čovjek kršćanin danas prevladati to negativno iskustvo slobode, u stvari iskustvo njezine odsutnosti; gdje će potražiti i kako formulirati pozitivno iskustvo slobode? Vidjeli smo da za kršćanina ne postoji alternativa: ili moja ili tvoja sloboda!, nego da se smisao njegove slobode bitno sastoji u njezinom posredovanju, dakle u oslobađanju drugoga. Ovu dosta općenitu konstataciju pokušat ću sada raščlaniti u tri moguća pravca da bismo uočili stvarne mogućnosti slobode kršćanina i u svijetu kakav on *faktično jest* i u svijetu kakav on *još nije*. Prvi pravac ispituje smisao i mogućnosti slobode u Crkvi. Ali on ne polazi od *određenog* lika Crkve pa da bi odatle analitički provjerio smisao i mogućnosti slobode kršćanina i tako toj slobodi oduzeo svaku realnu podlogu, nego on lik Crkve upravo *traži i ostvaruje iz vlastite slobode* koja uvijek pruža i nove pretpostavke za onu nikad definiranu stvarnost što je nazivamo Crkvom. Ali, shvatimo li Crkvu kao nešto izvan, mimo ili iznad svijeta, a ne kao »kvasac«, »svjetlo«, i time kao krajnju mogućnost upravo samoga svijeta, apsolutizirat ćemo nužno nešto što po sebi nije apsolutno, makar i predpostavljalo krajnji domet ljudskih mogućnosti i onoga što Bog može učiniti od čovjeka u uvjetima ovakvoga svijeta; osim toga nikada nećemo shvatiti kako to da Crkva po svojoj izvornoj zamisli znači upravo brigu za svijet te da ima razloga za postojanje tek ukoliko je oruđe spasenja baš ovoga i ovakvog svijeta, a to znači svijeta grešnog i otkupljenoga u isto vrijeme. Drugi pravac, nadalje, ispituje smisao i mogućnosti teološkog razmišljanja u Crkvi. Teologija je, naime, znanstveno objektivirana svijest Crkve, svijest zajednice Božjega naroda. I zato, njezin temelj mora sačinjavati prvobitna sloboda, tj. sloboda za društvenu istinu, dakle opet posredovana sloboda. Treći pravac, konačno, ispituje smisao i mogućnosti slobode kršćanina na polju njegove religioznosti. Vidjet će se da i autentičnu religioznost treba potražiti u posredovanoj slobodi, religioznost koja je najjistitije ostvarena u praksi i liku Krista.

I Smisao *Crkve*, rekosmo, nećemo shvatiti ako je predstavimo kao stvarnost izvan, mimo ili iznad svijeta, nego ako u njoj vidimo živi interes upravo za svijet, njezin nazočnost u svim situacijama i u bezbrojnim mogućnostima suvremenog života. Ali, rekosmo nadalje, nije moguće poći od nekog određenog lika Crkve te tako vršiti, u najboljem slučaju, njegovo perfekcioniranje; nije moguće poći od Crkve kao od kakvog partijskog ili institucionalnog sistema te ići za tim da se svijet obrati u Crkvu i tako da bude lišen svojih samoniklih tendencija; potrebno je, štoviše, da se Crkva obrati svijetu i prihvati njegove općehumane zadatke. U tom slučaju neće više biti odlučujuća njezina »oficijelna« javnost inkarnirana u njenoj hijerarhiji, u kanonskom pravu, u obredima itd., već njezina »anonimna« ali stvarna i aktivna prisutnost.

u nedovršenom svijetu. »Anonimnost« — možda je upravo to autentična sudbina Kristove Crkve! Ali treba svakako znati da anonimnost ne znači poricanje vlastitog imena, već odricanje od izolacije, odricanje od privilegiranog položaja u svijetu, u društvu. Samaritanac nije samo Samaritanac nego i »bližnji«, a to je upravo i kvalifikacija djelovanja anonimne Crkve. Posebno se danas, mislim, osjeća teret baštine jedne izrazito »svećeničke« i »levitske« Crkve, danas naime, kada se upravo ti »svećenici« i »levite« nalaze bespomoćni pred zahtjevom II vatikanskog koncila da se u Crkvi »uposle« i tzv. laici; danas, kada je možda teže negoli ikada ranije opisati istinski profil čovjeka kršćanina i zacrtati granice Crkve. Sloboda kršćanina neće se poslužiti taktičkim manevrima kako bi porastao broj notornih kršćana, kako bi kvantitativno, institucionalno i liturgijski ojačala Crkva pa da se tako uzmogne uspješnije uhvatiti u koštac s ovim svijetom, tražeći od njega neku partijsku slobodu ili ustupajući svijetu mjesto za njegovu »specifičnu« aktivnost. Slobodan će kršćanin, naprotiv, uvijek i na svakom mjestu biti svjestan toga da je njegova sloboda, a time i njegova sloboda u Crkvi, bitno posredovana sloboda te da pitanje »bližnjega« za njega ne može biti pitanje izbora, nego da se u prvom redu i najprije ima zauzeti za onoga koji najviše oskudijeva, za onoga, dakle, koji je najmanje slobodan.

Prisutnost Crkve u svijetu danas je najočitija ondje gdje je Crkva uspjela aficirati ljude nadom u obećanje »Božjeg kraljevstva« i radikalne obnove svijeta, gdje se je definitivno odrekla svih društvenih privilegija i institucionalne izoliranosti, gdje se je predstavila svijetu kao Božji narod koji se nalazi na putu prema obećanoj budućnosti, gdje je i ona sama shvatila svoju privremenost ukoliko je sapeta u svoj vlastiti institucionalizam i u postojeće društvene okvire.

Da li je postalo dovoljno jasno što se zapravo hoće postići s »kristijanizacijom« svijeta? Dade li se to možda supsumirati pod pojam »klassesne borbe«, pod pojam borbe za vlast, za utjecaj? Ili je to možda nuđanje mentaliteta koji de facto poriče samoniklost i izvornu vrijednost svijeta, otpuštenog (!) u vlastite mogućnosti i time u svoju slobodu kako bi sve više ostvario svoju svjetovitost? Kakva je onda zapravo svrha kršćanske poruke, i kakva je — prema tome — misija Crkve u svijetu što je »stvoren« da sve više ostvari upravo svoju svjetovitost? Pođemo li od pretpostavke da je svijet »stvoren« zato da iz svojih »immanentnih« mogućnosti *postane* svijet, te da je ta immanentna svrha svijeta još jednom potvrđena u inkarnaciji, onda se misija kršćanstva, misija Crkve, primarno sastoji u tome da razvija smisao za (obećani) *zdravi* svijet, da sve ljude aficira nadom u obećanje univerzalnog mira i pravde i da se strastveno bori protiv svakog oblika prezira i osvete. Ovo eshatološko htijenje mora biti posvuda i uvijek opipljivo prisutno, ako Crkva želi uspješno naviještati Radosnu vijest današnjem svijetu.

Prihvatimo li ova pitanja i aspekte makar s minimalnom dozom ozbiljnosti, naša će volja za evangelizacijom u okvirima naše domovine biti treznija, jer će više negoli do sada voditi računa o vlastitoj »društvenoj stvarnosti«, o mentalitetu čovjeka iz druge polovine XX stoljeća, o specifičnim teškoćama organiziranog kršćanskog zajedništva u gradu i na selu; vodit će više negoli do sada računa o tome kakvim će rječnikom izraziti kršćansko htijenje da ga zaista može razumjeti svijet ko-

jemu je religiozan žargon postao dosadan i prazan a ideološko obučavanje nesnošljiv teret; uočiti ćemo, nadalje, kako liturgija nije u stanju konkurirati suvremenim sredstvima razonode i zabave. Tek ako postanemo svjesni ovih pitanja, ako ih ne poričemo i ne zaobilazimo, tek tako mogu biti »iskorištene« i šanse kršćanstva i šanse Crkve u svijetu i kod nas. Zajedništvo kršćanskih egzistencija danas nužno treba da izrasta iz posve novih pretpostavki. A treba svakako biti načistu s time da će ono »ustru« još više negoli »danas« biti anonimno, »neorganizirano«, spontano; treba biti, konačno, načistu s time da ljude sutrašnjice može povezivati još samo nada u jedan zdravi svijet te složna i beskompromisna akcija oko uspostave toga svijeta.

II. »Teologija« je, rekosmo, znanstveno objektivirana svijest Crkve, svijest zajednice Božjega naroda. Teologija je prema tome stvar čitavog Božjeg naroda. I upravo taj narod treba biti teološki upućen. Ona treba biti na neki način »politička« (J. B. Metz) teologija, a to ona može biti samo tako što je neće fabricirati profesionalci, već tako što će izvirati iz slobode ljudi kršćana, što će ona biti izrađena svijest slobodnih ljudi. Jedino tako teologija i može sačuvati svoju specifičnost, te neće nikada postati samo disciplina među ostalim disciplinama. Jedino tako ona i može ostati u službi čovjeka, može vršiti svoju oslobodilačku funkciju. Teologija se ne može više svesti na znanje i poznavanje bilo kojeg katekizma. Katekizam je po svojoj naravi petrificirana teologija i nikada ne može biti adekvatni tumač vjerske svijesti Božjeg naroda. A petrificirana je svaka ona teologija koja shvaća svoj jezični izraz, svoje jezične formulacije definitivnim iskazom Božje riječi, dosljedno: definitivnim iskazom svijesti Božjega naroda o objavljenoj Riječi. Mi se danas nalazimo u vremenu kada više nije dostatno samo tumačiti riječi Pisma, riječi učiteljstva, da bi se iz njih izveo neki drugi smisao, smisao koji te riječi u stvari ne sadrže i ne kažu. A to je — izgleda — glavni posao suvremene teologije. Nije čudo da je onda u mnogočem teološka vještina zapravo stvar misaone akrobatike koja bi nakon dugog napora i zaobilazanja htjela kazati, kako u stvari nema ništa novo, kako npr. istočni grijeh znači upravo istočni grijeh, a uskrснуće — uskrснуće.

Reflektirati prisutnost i oblik Božje riječi u vjerskoj svijesti nije stvar samo svećenika (teologa) profesionalaca, već svakog kršćanina koji je svjestan obvezatne snage Božje riječi: on tako treba da se razumije u Božju riječ, u njezinu eshatološku snagu, te ne smije postati predmet teološke manipulacije, niti se njegovo kršćanstvo smije svesti na čisto religiozni osjećaj i na religioznu praksu (u liturgiji). Danas nam je možda više negoli ikada ranije potrebna autentična riječ. A autentična riječ može izrastati jedino iz slobode koja je u svojoj biti odgovorna sloboda, i time sloboda za drugoga. Teološka misao ne može postići svoju prvotnu svrhu ako je namijenjena isključivo onome koji je misli. Ona jedino tako može imati smisla što će se uklopiti u cjelovit oslobodilački pokret, što će pokušati kazati kako je Božja riječ uvijek moguć i konačni odgovor na ljudska iščekivanja i na one ljudske potrebe koje ne može zadovoljiti nikakav tehnički niti ekonomski progres, koje ne može zadovoljiti ni najseriozniji humanizam.

III. Zalagati se za religioznu slobodu ima samo onda smisla ako je religija (čije biće stoji u pitanju) uistinu religija slobode, ako ona istin-

ski oslobađa. A kršćanska religija upravo to hoće. Ovo je zapravo njezin prvotni cilj: uspostaviti ljudsku slobodu. U kolikoj se je mjeri uspjela ona novovjekovnom i suvremenom čovjeku uvjerljivo prezentirati kao religija slobode, o tome ne želim na ovom mjestu opširnije raspravljati. Ali svakako, s pravom se možemo zamisliti nad činjenicom, kako to da se je kršćanstvu ipak otudio dobar dio čovječanstva, kada ono hoće upravo slobodu čovjeka? Zar nije ono možda zapostavilo upravo ovaj svoj bitni zadatak u jednom neslobodnom svijetu?

»Kršćani moraju pronalaziti konkretne imperATIVE časa kako da se oblikuje javni život u tom smjeru da bude po mogućnosti što više prostora slobode, ali zaista za sve, zaista za slobodu, koja će moći biti djeotvorna u odnosu prema Bogu te tako ostvarivati stvarnost osobne definitivnosti koju, vječno vrijednu, Bog sam prima kao njen vječni smisao« (K. Rahner, Izvori slobode, Svesci 1, str. 71). Mislim da u prvom redu ovako treba shvatiti i kršćansku religioznost. Religiozan bi, prema tome, bio onaj čovjek kršćanin koji ne traži slobodu u prvom redu za sebe, niti slobodu smatra privilegijom bilo kojeg čovjeka ili društvene grupe; religiozan je čovjek u prvom redu društveno angažiran čovjek kojemu leži na srcu sloboda sviju, a osobito onih koji su mu najbliži (sloboda se naime ne ostvaruje u samom htijenju, nego u istinskom ostvarenju slobode). Bez ovakve slobode nema ni kršćanske religioznosti.

»Istina će vas osloboditi!« Svakako, ne pomišlja se na nekakvu teoretsku istinu, nego na praktičnu, društvenu istinu koja je utoliko stvarna ukoliko je slobodno učinjena. »U službi vijesti o spasenju zadatak je (dakle) kršćanske religije da razvija u sebi kritički i oslobađajući biljeg javne odgovornosti. Spasenje što ga je Krist najvjestio ostaje stalno svjetsko, ali ne u kozmološkom, nego u društveno-javnom, na neki način u političkom smislu... Obećanje pravde i mira nije neko privatno obećanje pojedincu, nije nečiji privilegij, to je, naprotiv, obećanje za sve, obećanje koje je svima otvoreno... Obećanje spasenja nije, naime, neki prazni horizont religioznog iščekivanja, neka regulativna ideja, nego uvijek i kritičko-oslobađajući imperativ za određeni povijesni čas, ono je poticaj i nalog da se ova obećanja učine efikasnim u povijesnim uvjetima sadašnjosti, da se na taj način 'obistine'; jer njihovu 'istinu' treba 'činiti' (Iv 3, 21)« (J. B. Metz, Kršćanska religija i društvena praksa, Svesci 4/5, str. 45).

Pitamo se, dakle, da li uopće ili barem u kojoj mjeri osjećamo obvezatnu snagu naše kršćanske vjere u svakodnevnom životu, u našoj životnoj praksi. Jesmo li svjesni toga da vjera od nas zahtijeva povijesnu i društvenu inicijativu, da nas ona obavezuje na djelo. Religiozne potrebe može u stvari zadovoljiti bilo koja ideologija; kršćanska poruka i njezina obvezatnost nisu zato tu. No ako kršćansku poruku shvaćamo utočištem, a Crkvu institucijom za zadovoljavanje čisto religioznih potreba — onda kršćanska nada zaista nema mogućnosti da se realizira u praksi i manifestira u javnosti, nema mogućnosti da vrši preobražaj svijeta. Stoga moramo kazati da se kršćanska vjera nipošto ne može i ne smije svesti na individualističku samodopadnost u vršenju liturgijskih obreda; naprotiv njezin, prvotni zadatak sastoji se u preuzimanju javne odgovornosti, ali ne za dobrobit neke institucije (svejedno bila to i rimokatolička Crkva), nego za dobrobit svijeta, koji je na stotinu načina ugrožen i

mного puta lišen osnovnih ljudskih prava. Daleko od toga da time želimo nivelirati kršćansku vjeru s nekakvom humanističkom etikom, ali svakako da bismo trebali nastojati podići »golu« etiku na nivo vjere i na taj način *humanoj društvenoj inicijativi osigurati karakter vjerskog čina*.

Ukratko, religioznost se manifestira u preuzimanju eshatološke odgovornosti za svijet; takva religioznost nalazi se u trajnom konfliktu s postojećim uređenjem svijeta, zbog nade »koja je u nama«.

ZAKLJUČAK

U slobodi *od nečega*, dakle u negativnoj slobodi, nužno je uključena i sloboda *za nešto* (= pozitivna sloboda), makar ne uvijek i eksplicitno. U pozitivnoj stvaralačkoj slobodi — dakle u slobodi »za nešto« — krije se doista puni smisao slobode, ali čovjek kršćanin svjestan je toga da njegova sloboda u »ovom eonu« faktično ne može nikada ostvariti svoj puni smisao; u njegovoj je slobodi, štoviše, trajno uključeno htijenje koje mora biti opravdano svakodnevnom praksom, htijenje, naime, da se omogućí sloboda čitavom ugroženom svijetu. Prema kršćanskom shvaćanju, ne može biti istinski slobodna čovjeka dok sloboda ne postane *opća* društvena stvarnost. Na drugoj strani opet, jasno je da posredovana sloboda, sloboda kao društveni i općeljudski zadatak, mora značiti i neku anticipaciju »carstva slobode«, ako obećanje univerzalne slobode ne želi biti gola utopija kojoj bi se čovjek nadao bez ikakve realne pretpostavke. Drugim riječima, u ljudskom htijenju da sloboda poprimi za sve karakter razumljivosti po sebi mora njegova ozbiljnost biti svakodnevno opipljiva tako da nikada ne dođe u opasnost onaj minimum postojeće slobode, da bude žrtvovan slobodi budućega svijeta, svijeta kojega još nema. Obećanje slobode za sve može, naime, značiti nešto faktičnom čovjeku samo tako što ono upravo neće da bude golo obećanje, već i garancija one minimalne slobode koju svatko *može* ostvariti *omogućujući je drugome*. S ovim refleksijama dolazimo do točke koja sačinjava supstanciju kršćanske egzistencije, a to je da je čovjek (svejedno, znao on to ili ne) novorođeno stvorenje pozvano da snagom Kristova otkupiteljskog djela izbavi svijet iz njegove samoskrivljene otuđenosti i da tako oslobodi njegove samonikle snage za uistinu ljudsku povijest, gdje će čovjek biti lišen svoje iskonske krhkosti. Ako ovo ne pretpostavimo, nužno se nameće pitanje: odakle bi čovjek uopće mogao imati svoj ljudski nalog u svijetu i odakle mu naputak za njegovu oslobodilačku inicijativu. Ako čovjek, naime, nije ovlašten za slobodu, onda je i njegovo htijenje da je ostvari bezuspješno, i njegova sloboda upravo ne bi mogla biti posredovana sloboda, nego opet samo reprodukcija njegovog vlastitog prividnog statusa slobode i time u stvari ne-sloboda. Zato za čovjeka kršćanina sloboda ne može značiti privilegij niti samodopadni status slobode, već punomoć i zadatak da stvara »prostor slobode« za svakoga. Njegova eshatološki usmjerena vjera omogućuje mu da bude otvoren za sada i ovdje, i da tako bude otvoren i za obećanu budućnost, koja može biti ostvarena jedino povijesnom oslobodilačkom inicijativom.

Posredovana sloboda uvodi — prema kršćanskom uvjerenju — u »carstvo čiste slobode«, tj. u takav svijet u kojem će moja sloboda biti *adekvatni* odraz tvoje slobode i obratno. Ali pozitivna koncepcija slobode nužno ima prizvuk utopije. Zato je neposredna briga čovjeka kršćanina ne to da dočarava (sebi i drugome) eshatološki sadržaj obećanja: slobode, pravde i mira, već da nastoji oko toga kako da se to obećanje već sada i ovdje obistini. Ako se ljudi i »ne mogu direktno i neposredno složiti u tome što su sloboda, mir i pravda pozitivno, a ono imamo dugo i bolno iskustvo o tome što su nesloboda, nemir i nepravda. Ovo negativno iskustvo pruža šansu za jedinstvo — manje doista u pozitivnoj koncepciji slobode i pravde, a više u otporu protiv strahota i terora neslobode i nepravde« (J. B. Metz, *Kršćanska religija i društvena praksa*, Svesci 4/5, str. 47). Istinitost kršćanske nade može imati biljeg uvjerljivog svjedočanstva samo tako što će se obistinjavati u »otporu protiv strahota neslobode i nemira« te u konkretnim oslobodilačkim pothvatima. Samo tako može i »nadalačka« sloboda kršćanina imati smisla. Ali njezina je praksa, na drugoj strani, uzaludna ako ne krije u sebi snagu da ljude može aficirati nadom u obećanje univerzalne slobode, tj. neugrožene i stvaralačke slobode za svakoga. Takva sloboda usporediva je *igri djece*: ona se u igri međusobno priznaju, ujedinjeni u zakonu slobode, i to priznanje očituju igrom. Igra — mislim — najbolje ilustrira obećani svijet slobode, i nije Krist onako slučajno obećao upravo »djeci« »nebesko kraljevstvo«; ta upravo je dijete najupućenije u stvar slobode.

SUMMARIUM

Cum homo libertate sua infinitatem quamdam sese affirmandi ac evolvendi habeat, elementa specificae christianae eiusdem libertatis expedit quaerere. Socialem campum libertatis delineans auctor illam dicit pro omnibus in societate obligationes quasdam inducere. Libertas, in prima phasi, intentionali, ut idea regulatrix concipitur, at exinde non fit notum ubi, quando, quomodo eadem eveniet valor suiipsius rationem reddens ac per hoc onticae plenitudinis realisationem secumferens. Libertas autem eschatologicum promissum pro omnibus dicit, promissum, inquam, a Christo morte et resurrectione sua mundo donatum. Hic aspectus eschatologicus libertatis quid aliud est quam complementum illius libertatis quae »socialis conatus seu nisus« appellatur, et quae talis efficitur prout in iustitia sociali de facto realisatur. Ex hoc sequitur fidem in promissum illius plenitudinis realisabilis a homine in tantum habere posse sensum in quantum haec plenitudo praesens est hic et nunc et occupatur circa eventum humanae libertatis hic et nunc. Sed, nec socialis conatus seu nisus ad libertatem anhelans iuxta christianam conceptionem alium habere potest sensum quam ut in tali conatu libertatis praesens sit fides in eschatologicam promissionem libertatis, vivida spe erecta ac roborata.