

# OSNOVNE IDEJE TEOLOŠKE ANTROPOLOGIJE

Yves Congar

**SUMMARIUM:** De anthropologia theologica hoc in articulo sermo instituitur. Primo quidem orientalium seu orthodoxorum opinionem rimando eorum anthropologiam innixam auctor videt conceptui de homine ut imagine Dei non solum qua Unius in natura sed et Trini in personis. Imago, inquam, integraliter sumpta, quae non naturam a supernaturalibus donis separat sed id quod est supernaturale naturam protrahit, perficit, terminat. — Quod ad doctrinam protestantium attinet haec ab eorum doctrina de iustificatione dependet. Statum praesentem attendentes ad existentiae hominis phenomena oculos mentis figunt. Eorum anthropologia egsistentialis, dialectica ac dualistica dicenda. — Anthropologia authentice christiana illa est quae homini locum in mundo invenit; quae valores positivos humani progressus impigre assimilat; quae ad cor hominis ascendit; quae cum theologia intime connectitur.

Čini mi se da antropološka pitanja poprimaju sve veću važnost. Zar nam Biblija ne iznosi više neki prikaz antropologije nego teologije? Ona nam, naime, više govori o čovjeku nego o Bogu; kada pak od jednog pojma prelazi na drugi pojam ona nam predočuje Boga u odnosu prema nama. Stari Zavjet posvećuje malu pažnju promatranju Boga u sebi, a Novi Zavjet nam to pitanje samo nagoviješta. Bez sumnje i ovo je mnogo: znati da je Bog-Otac, Sin i Duh-Sveti. Ali što nam, osim i poviše ove istine, otkriva sv. Pismo? Neki suvremeni židovski pisac piše da »Biblija« nije teologija za čovjeka već da je ona antropologija za Boga«. Rekao bih da je Biblija jedno i drugo: ona je jedno u vidu drugoga.

Evo glavnih ideja ovoga članka:

I. Prvi dio je posvećen proučavanju pravoslavne antropologije, drugim riječima istočne antropologije, jer, u stvarnosti, istočna predaja živi u pravoslavnoj Crkvi.

II. U razvoju drugog dijela iznosim nekoliko misaonih zapažanja o protestantskoj antropologiji.

III. Na koncu ću iznijeti neku vrst osobnog gledanja na vezu između antropologije i teologije.

## I. PRAVOSLAVNA ANTROPOLOGIJA

Postoji mnoštvo znanstvenih monografija koje nam prikazuju antropologiju istočnih Otaca. Tako nalazimo da proučavaju čovjeka kao sliku Božju sv. Grgur Nisenski, Origen, sv. Ćiril Aleksandrijski i drugi.

Ističem knjižicu Vladimira Lossky-a: *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*«, objavljenu 1944. god. Knjiga, vrlo sažeta sadržaja, odigrala je poslije rata važnu ulogu kao neki uvod u pravoslavnu teologiju. Korisno bi bilo konzultirati djelo P. Bazilija Zenkowski-a *Das bild vom Menschen in der Ostkirche*, izdano u Stuttgartu 1951. Jedno je poglavlje te knjižice prevedeno na francuski i objelodanjeno u reviji *Dieu vivant*, br. 27/1956 str. 91—104. I ja sam publicirao člančić u *Recherches et débats*, V/1952. str. 99—111. pod naslovom *La personne et la liberté humaine dans l'anthropologie orientale*. Ističem, konačno, i veoma dokumentiranu knjigu Gerharda Ladner-a *The idea of reform* (Cambridge, 1959.) a glavnu ću misao toga djela ovdje i sam iznijeti.

## A. ČOVJEK JE STVOREN NA SLIKU BOŽJU

Pravoslavna antropologija proistekla je iz antropologije istočnih Otaca. To je antropologija čovjeka koliko je on slika Božja. To se, u nekom smislu, može reći o čitavoj kršćanskoj antropologiji. Međutim, to je gledište osobito karakteristično za istočnu teologiju. Čitava se istočna antropologija može izraziti ovako: poimanje čovjeka koliko je stvoren na sliku Božju.

Na Zapadu se zamišlja antropologija o čovjeku koliko je on »animal rationale« tj. razumno živo biće; ili se antropologija izgrađuje sa sociološkog, psihološkog ili drugog gledišta. Bez sumnje, velikim predstavnicima klasične, zapadne teologije nije tuđa ideja čovjeka kao slike Božje, ali kod njih ta ideja o čovjeku nije jedina niti ona pretstavlja središnju točku teologije. Na Istoku čovjeka zamišljaju kao sliku Božju. Taj pojam o čovjeku ulazi u bitnost teologije, on pretstavlja njenu srčiku; to je u svojoj biti teologija divinizacije ili pobožanstvenjenja čovjekova. Iz tog je izvora zapadna teologija prihvatila dobro poznate istočne formule: »Bog je postao čovjekom, da mi postanemo Bogom. Bog je uzeo ljudsku narav, da ta narav bude pobožanstvena«. Te formule nalaze se posvuda u djelima teologa koji slijede istočnu predaju, kao sv. Irenej ili sv. Hilarij, ali kod nas ne igraju neku doista temeljnu ulogu.

### 1. Utjecaj platonizma

Istočna teologija — kao i grčki Oci — odrazuje platoniski duh. Poznat je članak P. Arnou-a pod naslovom **Platonisme des Pères** (DTC sv. XII, st. 2258—2393). To je doista vrlo učena rasprava, ali pisac nije ušao u srž pitanja. Uzeo je u pretres pojedina pitanja, ali povije tih pojedinosti traži se cjelovit pogled, općenit duh. Vrlo je važno znati u kakvoj se sredini razvija neka misao. Današnja je npr. sredina ili intelektualno podneblje karakterizirano evolucionišćkom idejom. U staro doba, u prvim kršćanskim vjekovima, misao se razvijala ili u duhu stoičke filozofije ili u duhu platonizma.

U platonizmu se misao razvija s gledišta formalnog a ne tvornog principa; u njemu se sudioništvo u naravi shvaća kao imitacija ili nasljedovanje. Platonizam se ne osvrće toliko na promatranje stvari s perspektive tvorne uzročnosti. Bez sumnje Platonu je poznata tvorna uzročnost, kao što, uostalom, ni Aristotel ne zapostavlja formalni princip. Zaslugama Aristotela i Platona nastale su dvije različite intelektualne struje koje se, možemo reći, popunjavaju. Na jednoj strani nalazimo Aristotela, sv. Tomu i skolastiku: najprije se biće ili stvar definira prema vlastitim svojstvima, prema vlastitoj datosti, zatim se određuje bitni odnos uzročne, tvorne ovisnosti između jedne stvari i druge ili između stvari i Boga — a kada se radi o odnosu između Boga i čovjeka određuje se odnos ovisnosti sa strane čovjeka i odnos stvaralačkog suvereniteta sa strane Boga. Zapad nekako diše aristotelovim duhom. Govori se da smo mi na Zapadu kartezijevci. To je odviše časno za Descartes-a, jer duh »kartezijstva« nadovezuje se na skolastiku. Prvi »kartezijevac«, prvi moderni čovjek, jest Abelard (1079—1142). Skolastici je svojstvena analiza; analizom jednu stvar lučimo od druge i definiramo je po njenim vlastitim svojstvima. Istočnjačka metoda je drukčija. Ta metoda ide više za tim da jednu stvar shvati kao refleks druge, u smislu onoga što mi nazivamo formalnim principom, slikom ili »causa exemplaris«.

## 2. Odnos naravi i nadnaravi

Istočnjaci promatraju ljudsku narav u odnosu prema Bogu kao odsjev ili refleks koji čovjeka povezuje s Bogom po svojoj unutarnjoj naravi a ne samo na temelju neke izvanjske veze tvorne uzročnosti. Ljudska je narav u svojoj bitnosti stvorena na sliku Božju. Mi zapadnjaci skoro smo bolesno skloni razlikovati narav od milosti. Kada govorimo o naravi glavna nam je briga da je razlikujemo od nadnaravnih darova. Tu sklonost tumačimo kao pretjeranu reakciju na naučavanje Baius-a. »Velika je nesreća u tome« govorio je P. de Lubac, »naučiti katekizam koliko se njegova nauka nekome **protivi**«. Mi smo doista naučili naš katekizam **proti** nekih pisaca od kojih su mnogi davno umrli.

U rječniku istočnih mislilaca ne nalazi se razlika između naravi i onoga što je nadnaravno. Ako pak u nekom rječniku ne postoji neka određena riječ vjerojatno se zaključuje da ne postoji ni pojam, barem da pojam ne postoji u značenju u kakvom se nalazi u našem rječniku. Izraz »nadnaravno« istočnim Ocima i pravoslavnoj teologiji nije poznat. Dakako, pojam »milosni dar« nalazi se kod Istočnjaka kao što se isti pojam nalazi kao baština zapadne teologije. Ali istočni Oci ne znaju za izraz »nadnaravno«. Oko tog izraza gravitiraju mnoga teološka razmimoilaženja. Mi govorimo npr. sa sv. Augustinom da je Adamu iskonska svetost »nadodana« na narav. Istočnjaci takvo mišljenje apsolutno zabacuju. Po njihovu mišljenju pobožanstvenjena je narav u sebi. Ono što mi zovemo nadnaravnim to je za njih kao završetak naravi, završetak koji narav traži, iako ga sama sebi ne može dati. Narav je u sebi stvorena na sliku Božju. Kada rečemo »slika« ne označujemo neku nadodanu oznaku nego označujemo bitno svojstvo naravi. Takvo se svojstvo ne može izgubiti. U vezi toga Istočnjaci se odlučno suprotstavljaju onim najradikalnijim tezama protestanata, osobito tezama K. Barth-a. Ovaj naučava da je čovjek uslijed iskonskog grijeha mrtav; ne postoji »gratia sanans«, milost koja najprije mora liječiti; nije moguće izliječiti mrtvacu, može se ga samo uskrisiti. Prema naučavanju Istočnjaka čovjeku nije potrebno da uskrsne: on je uvijek slika Božja.

Točnije rečeno: čovjek grijehom ne gubi slike Božje već samo gubi neko naličje ili sličnost. Istočna teologija luči sliku od naličja ili sliku od sličnosti. Slika može opstojati i uvijek zasluživati da je zovemo slikom ali ako je izobličena ili zablacena zvati ćemo je zaprljanom, izbljedjelom, nejasnom. Prema naučavanju Istočnjaka čovjek je u dubini svoje naravi stvoren na sliku Božju, i ta je oznaka neizbrisiva, ali, ta je slika grijehom izobličena ili potamnila. Potrebno je, dakle, čovjeka ponovno učiniti sličnim Bogu, »rekonfigurirati« ga. Kada se čovjeku vrati naličje i sličnost s Bogom vraća mu se savršenstvo koje traži njegova narav. Milost je savršenstvo iste naravi; ona je kao neko »ponovno oblikovanje« čovjeka u Boga, ona je time obnova čovjeka.

### B. OBNOVA KRŠĆANINA

U ovom pitanju knjiga G. Ladner-a može nam poslužiti kao vrlo jasan putokaz. Pisac proučava pojam obnove kod Otaca i u ranom Srednjem Vijeku, po prilici do XI. stoljeća. On konstatira da se ideja o Crkvenoj obnovi ne pojavljuje nego u XI. stoljeću s Grgurovom obnovom. Prije toga na mnogim se mjestima raspravlja o obnovi, ali o »antropološkoj« obnovi; obnova

se kršćanske zajednice niti ne zamišlja bez obnove kršćanina kao pojedinca. Poslije XI. stoljeća izrađuje se ekleziologija pravnog, »hijerarhološkog« tipa.

Obnova kršćanina sastoji se u tome da on samog sebe ponovno oblikuje na sličnost s Bogom. Oci su zamišljali da se bitnost Crkve sastoji u ovom ponovnom oblikovanju čovjeka pomoću askeze, posredstvom sakramenata i nadasve Euharistije koja ljudsku narav ponovno preoblikuje u sliku Božju kako se ova savršeno ostvarila u Isusu-Kristu. Mi preoblikujemo svoju narav »fizičkim« kontaktom s Kristom, tj. kontaktom sa »physis« ili presvetom naravi Kristovom, koji je drugi Adam. Prvi je Adam bio stvoren na sliku Božju, ali on je razrušio svoju sličnost s Bogom. Mi našoj naravi vraćamo prvotni oblik upravo fizičkim sudjelovanjem u Kristovoj naravi.

Ovo se ponovno oblikovanje ostvaruje askezom i suživljavanjem sa životom Crkve.

## 1. Askeza

Istočnjačka se askeza znatno razlikuje od naše. Na Zapadu se askeza prilagodila čovjeku kako ga analizira skolastika: to je aktivna askeza, recimo »aktivistička«, koja se ispoljuje u raznim vježbama; to je askeza moralnog tipa. Istok — a i Zapad do sv. Bernarda, koji je smatran učenikom grčkih Otaca — zamišlja askezu kao neko preobraženje, radije recimo kao neko ontološko preoblikovanje nego kao program obavljanja nekih vježbi. Istočnjačka askeza je kao neki strpljivi napor kojim se čovjek iznutra preoblikuje postom, molitvom, posluhom. Ova askeza preobraženja savršeno je izražena u istočnjačkim ikonama kao i na starim kršćanskim spomenicima — kako nam se pokazuje npr. sv. Ivan Krstitelj na portalu u Chartres-u.

## 2. Život u Crkvi

Obnova kršćanina ostvaruje se također liturgijskim i sakramentalnim životom, osobito u kontaktu sa svetom naravi Isusa Krista u Euharistiji. Euharistijska pobožnost na Zapadu sastoji se u nekoj pobožnosti raznih »vježbi«. Ona ne naglasuje vrijednost Euharistije koliko ova preobrazuje nego propisuje psihološki stav u revnosti, koja će se očitovati u metodskom zahvaljivanju, posjećivanju Presvetog Sakramenta itd. Istočnjaci su vrlo osjetljivi za ontološko preobraženje ljudske naravi u kontaktu s božanskom naravi koja prožima narav Kristovu. Istočna je teologija ostala mnogo vremena pod utjecajem aleksandrijske škole, tj. škole u kojoj se po predaji favorizirala monofizitska hereza. Sjetite se glasovite formule sv. Ćirila Aleksandrijskog kojom je definirao Utjelovljenje kao »Jednu narav u Bogu koja je postala tijelom«. Bilo je dovoljno da Eutih malo iskrivi tu izreku, ponavljajući, uostalom, formule sv. Ćirila Aleksandrijskog.

## C. TEOLOGIJA ZAJEDNIČKOG ŽIVOTA

Što znači izraz »slika Božja«? Što znači biti stvoren na sliku Božju koja odražuje Božju narav? U čemu se, konačno, sastoji »ponovno oblikovanje« ljudske naravi?

Ovdje je potrebno dovesti u pamet jednu vrlo duboku nauku istočne i pravoslavne teologije. Istočni teolozi, pa i oni suvremeni, i dalje razvijaju

svoje umovanje u duhu kategorija »narav« i »osoba« a koje su baštinili od velikih koncila IV. i V. stoljeća: Nicejskog 325; Efeškog 431; Kalcedonskog 451. U presv. Trojstvu jedna jedina narav, cjelovito zajednička, hipostazirana i personificirana« je u tri osobe. Tri osobe posjeduju u potpunosti istu narav, sudionice su u istoj naravi. Tri su osobe, stoga Boga nećemo zvati samcem nego Bog je život u zajednici, zajednica.

## 1. Primijenimo to na čovjeka

Kad sv. Pismo iznosi da je čovjek stvoren na sliku Božju, tu tvrdnju ne smijemo shvatiti u nekom individualističkom smislu, koliko je čovjek razumno i samoodredivo biće. Bez sumnje, to je istina, i s tog gledišta tvrdnje i zaključci sv. Augustina u djelu **De Trinitate** čuvaju svoju punu vrijednost; — sv. Augustin nalazi sliku Božju u psihičkoj čovječjoj strukturi: »pamet, um, ljubav« ili »pamćenje, shvaćanje, htijenje«. Što smeta da sliku presv. Trojstva otkrijemo utisnutu u čovječju narav ne samo uzetu individualno nego i kolektivno, u zajedničkom životu? To je eto pravac umovanja kod istočnjaka: slika Božja u čovjeku pretstavlja jednu i jedinu ljudsku narav ali svima ljudima zajedničku, hipostaziranu ili individualiziranu u mnoštvu od više milijarda ljudi. Biti stvoren na sliku Božju znači biti stvoren na sliku zajedničkog života više osoba. Ponovno se oblikovati u Boga, odraziti sliku i priliku Božju znači: preoblikovati se u sliku i priliku zajednice u kojoj živi više osoba.

Zavirimo u dno pitanja. Grieh, koji je pomutio sliku Božju u nama, jest egoizam, grijeh »par excellence«. Egoizam je grijeh pojedinca, koji neće da se suživljuje s drugim osobama iste naravi nego se nastoji od njih odjeliti, istaknuti sebe pa makar zato pogazio druge. To je bolest čovječanstva: izazivaju se ratovi; ljude izjeda pohlepa za tuđim dobrima; ili nastoje da drugoga zapostave ili da ga bace u zaborav. Ljudi neprestano ističu međusobnu suprotnost mjesto da razvijaju zajednički život. Eto što izobličuje Božju sliku u čovjeku. Hoćemo li da slika Božja u nama ponovno primi svoj prvotni oblik? Zato je potrebno da radikalno odstranimo sve pojave egoizma i individualne oholosti.

To čišćenje, po nauci predaje, ostvaruje se trima sredstvima: milostinjom, postom i molitvom. To je biblijska trilogija. Nalazimo je npr. u knjizi Tobijinoj i u Govoru na gori. Radi se o tome da kršćanin ponovno u sebi izrazi sliku Božju time da postane osobom u zajednici. Zato će se u prvom redu boriti proti požude posjedovanja: to je smisao milostinje. Nažalost, devalvirali smo vrijednost milostinji. U stvarnosti, milostinja donosi unutarnju slobodu duši u odnosu prema dobrima što posjeduje. Isto tako konstatiramo da smo robovi tjelesnog instinkta koji kulminira u seksualnoj nasladi: eto nam dragovoljnog posta koji ovom instinktu postavlja granice da steknemo tu istu unutarnju slobodu duha. Napokon: u molitvi se lišavamo one volje za neovisnošću, jer i ta volja za neovisnošću je diktat oholosti i egoizma.

Milostinja, post, molitva: to su klasični putovi kršćanske akseze kako je opisuje npr. Vladimir Soloviev (1853—1900) u svojoj knjižici **Les fondements spirituels de la vie**. Ponovno oblikovanje kršćanina sastoji se, dakle, u tome, da se svaki pojedinac ponovno oblikuje kao čovjek ili član zajednice; takav će u najvišem stupnju to ostvariti kada stupi u zajednicu života s ostalima na sliku presv. Trojstva.



## 2. Primjenimo isto i na Crkvu

To je u pravoslavnoj, suvremenoj ekleziologiji baza one što se naziva teologija »sobornosti«. — U tu svrhu potrebno je konzultirati djelo Šomjakova, Bulgakova, nekoliko stranica Berđajeva i već navedeni članak Zenkowski-a. Izraz »sobornost« za istočnjake znači kolegijalnost. A što znači ta kolegijalnost? To upravo znači onaj zajednički život zajednice od više osoba u istom načinu života i u istoj djelatnosti. »Sobornost« u smislu istočne teologije znači da ja nijesam u potpunosti **JA** već u zajednici s drugima, u jedinstvu cjeline. Pravi je nosilac milosti zajednica. Pravi nosilac nezabludivosti u Crkvi jest kršćanska zajednica kao takva. Zapadnjaci, analitičari i ekstrensicisti (koji naime ističu vanjštinu) lako bi se pomirili s idejom Pape kao jedine, kao individualne osobe, odijeljene od zajednice vjernika; on bi bio nezabludiv sam po sebi, »ex sese«. To je za istočnjake pravi kamen spoticanja. Ovaj pojam »ex sese« je doslovce neshvatljiv s antropološkog gledišta koje mi obrađujemo. Ako izraz »ex sese« ne znači upravo to — protumačimo ga bolje!

Sjetimo se, uostalom, da u zapadnoj predaji nije nepoznata »sobornost« istočnjaka. Ekleziologija sv. Augustina je u svojoj biti ekleziologija »jedinstva« svetih. Po mišljenju sv. Augustina ta životna zajednica oprašta grijehe. On govori vjernicima: »Vi ste nosioci vlasti ključeva, jer vaša ljubav, vaše jedinstvo oprašta grijehe«. Kasnije zapadni teolozi zamišljaju neku odjeljenu vlast, vlast ključeva, koja bi mogla opstojati bez života kršćanske zajednice, bez duha jedinstva, bez molitvene sredine, bez ljubavi, bez poniznosti i bez kršćanske pokore. Pravoslavni teolozi nas potsjećaju da je kršćanska zajednica subjekt ili nosilac pastirske službe. Svećenici su doista njeni službenici, ali unutar kršćanske zajednice. Potrebno je, bez sumnje, da opet nađemo gledište s kojega nastupa teologija zajedničkog života.

Pravoslavna teologija »sobornost-i« proteže se na vrlo različita područja npr. iznosi svoju zamisao o odnosima države i Crkve kao i svoje shvaćanje kršćanske »gnoze« tj. o odnosima između filozofije i teologije. To su, uostalom, područja usko povezana. Poznato je da razni pisci zastupaju isto mišljenje kada raspravljaju o kršćanskoj »gnozi« i kada raspravljaju o odnosima između Crkve i države. S gledišta istočne teologije ono što je nadnaravno ne razlikuje se od naravi: postoje samo milosni darovi koji upotpunjuju narav. Milosni dar pobožanstvuje narav u sebi. Otud slijedi da kršćanska »gnoza« ili vjersko saznanje nije drugo već saznanje razuma koje se uzdiglo do pune spoznaje istine: ne postoji, dosljedno, potpuno neovisna filozofija. Svaka filozofija mora biti kršćanska iznutra; nema prave demarkacione crte između filozofije i teologije. To recimo isto u pitanju odnosa između Crkve i države. U XI. i XII. stoljeću na Zapadu se ustaljuje mišljenje o razlici između Crkve i države. To mišljenje kao da napušta posao da između njih nađe neke veze. Crkva i država postavljaju istaknuto različite stvarnosti. One su odijeljene. Svaku zamišljamo zasebno na zasebnom području. Posve različito moramo reći o istom pitanju ako ga promatramo s gledišta istočnjaka. Kod njih je Crkva kao potpuno ostvarenje države ili društvene zajednice u sebi. Istočnjaci nas optužuju da smo Crkvu pretvorili u Državu, dočim njihova je tendencija ta da državu pretvore u Crkvu. Bizantinska teokracija, koju mi optužujemo radi cezaropapizma, potpuno je u saglasnosti s idealnom zamisli istočnjaka; niima je »bazileus«, car, na čelu Crkve, kao što je Karlo Veliki bio »caput Ecclesiae« tj. glava Crkve (na Zapadu).

Ukratko rečeno: za istočnjake nema rastave između naravi i onoga što je nadnaravno; nadnaravni dar usavršuje narav milošću Božjom; time se čovjek, slika Božja, doista ponovno upriličuje Bogu.

## II. PROTESTANTSKA ANTROPOLOGIJA

Ovo bismo pitanje mogli promotriti barem na dva načina. Mogli bismo pokušati iznijeti neku vrst fenomenologije protestantskog vjernika, tj. studiju komparativne psihologije i socijologije. Takva bi obrada bila zanimljiva, ali je, jasno, izložena neugodnostima koje su svojstvene toj vrsti rada, a te su: opći pojmovi (općenitosti) i generaliziranje. O ovom pitanju kod protestanata opstojе brojna djela. Ta djela su odraz nekog ponosa i oholosti protestanta. Imam pred očima, recimo, knjigu Emila Leonard-a **Le protestant français**. To je, u stvari, više povijesna nego antropološka studija, ali i sami naslovi su vrlo značajni: 1) Francuski protestant kao čovjek prošlosti — Prošlost borbe i otpora — Prošlost društvene selekcije — Bilansa prošlosti; 2) Francuski protestant kao nosilac jedne poruke — Vjerska poruka — Crkvena poruka — Načela i praksa — Moralna i socijalna poruka — Politička poruka — Međunarodna poruka. Zaključak: Francuski protestant — čovjek iščekivanja ili budućnosti.

Ali može se također — i taj pravac ja ovdje slijedim — promatrati teologiju čovjeka u protestantizmu, tj. uzeti u promatranje teološku antropologiju koliko je ona svojstvena protestantizmu. Nije li to upravo kao neki izazov kad uočimo skrajnje raznolikosti tolikih teoloških sinteza koje susretamo kod Crkava nastalih poslije Reforme? Koju ćemo teologiju ili antropologiju uzeti u promatranje? Antropologija Karla Barth-a različita je od antropologije Emila Brunner-a. Ovaj posljednji smatra da postoji neka narav kao osnova milosti. Međutim, Barth je ovo mišljenje odbacio u knjižici pod naslovom **NEIN**. Postoji i antropologija R. Bultmanna, ali joj neki protestanti predbacuju da je više filozofska nego teološka. Osim toga, zapaža se vidna razlika između Lutera i Kalvina, jer Luter je — za razliku od Kalvina — posjedovao neko katoličko vjersko iskustvo. Nemojmo ipak pretjeravati u isticanju glasovitih »Razlika protestantskih Crkava«. Postoji kod njih neka zajednička baza, neka vrst zajedničkog debla, i oko toga bih ja želio svrstati razmatranja što slijede.

### A. EGZISTENCIJALNA ANTROPOLOGIJA

#### 1. Razlika gledišta

Uočimo dobro da je metodski postupak protestanata vrlo različit od metodskog postupka katolika. Protestanti su u početku slijedili postupak Luterov, a ovaj je svjesno i hotično i to potpuno prekinuo vezu sa skolastičnom teologijom. U tom pogledu nikada se ne može dovoljno naglasiti važnost Luterove rasprave iz god. 1517. naime: **Disputatio contra scolasticam theologiam**. Luter osobito zazire u skolastičnoj teologiji od »naturizma« ili od promatranja naravi, što on smatra samo kao filozofski pogled na stvari. Stoljeća nijesu demantirala ovu oprečnost; ona se može naći u nedavno objavljenom svesku pod naslovom **Christliche Religion** u izdanju »Fischer—

—Bücherei«. To je u stvari mali rječnik koji u svakom pogledu iznosi katoličko i protestantsko mišljenje. Ako pogledamo članak pod naslovom **Mensch** raći ćemo da je katolička nauka iznesena jedino s filozofskog gledišta: čovjek je tijelo i duša, duša je neumrla; u uskrsnuću će se ujediniti duša i tijelo — prema tome tu se iznosi neka vrst čovječje ontologije. U dijelu, u kojemu se iznosi protestantska nauka, naprotiv, analiziraju se egzistencijalne okolnosti čovječjeg života. Luter se odlučno protiviti teologiji koja bi uključivala neku ontološku filozofiju. Luter smatra Aristotela velikim neprijateljem. »Pogrešno« je reći«, piše on, »da bez poznavanja Aristotela nije moguće biti teolog«. Naprotiv, nadodaje: »Ne može postati teologom tko se ne otrese Aristotela«. Luter tvrdi također da skolastika uvijek traži »**STO** je čovjek, anđeo, Krist i sl.« Tako, piše on, sv. Pismo ne postupa. U sv. Pismu nalazimo da se pitanja promatraju s egzistencijalnog i eshatološkog gledišta.

U tome je duboka razlika gledišta što dijeli katoličku antropologiju od protestantske antropologije. Uzalud u sv. Pismu tražimo filozofsku definiciju čovjeka; ono govori o čovjeku koliko se on nalazi u nekoj srediti, u nekim okolnostima, recimo u nekom »stanju«: stanju iskonske svetosti, stanju grijeha, stanju otkupljenja, stanju milosti. Evo jednog teksta iz djela **Le problème d' une anthropologie théologique**, objavljenog 1950., a napisao ga je pastor Georges Crespy koji je objelodanio i jednu teološku studiju o Teilhardu de Chardin. Tekst glasi: »Biblija pred nas iznosi čovjeka kao stvarenje Božje, koje se grijehom izgubilo i poslije otkupljeno. To stvarenje je određeno za novi život. Knjiga Postanka nam govori o stvaranju i o padu čovjeka, o zavjetnom savezu s Noom i s Abrahamom. S Izlaskom se javlja treća faza: ekonomija zakona koji traje do Isusa-Krista. Isus-Krist svojom smrću i uskrsnućem započinje novu ekonomiju: ekonomiju spasenja. Napokon Novi Zavjet posebno naviješta nastup novog reda koji će uslijediti poslije dolaska Kristova na svršetku svijeta. Eto nam slijeda raznih događaja: stvaranje, pad, utjelovljenje, ponovni dolazak Kristov. Te vremenske isječke započinje pojedini događaj koji nekako »reže« vrijeme i postavlja čovjeka u razne situacije ili stanja. Prema tim situacijama stvaramo i pojam o čovjeku.

Pogledajte kako smo daleko od antropologije ontološkog tipa. Naglasak se stavlja na razna čovječja stanja ili situacije u povijesti spasenja. Razni događaji određuju ta stanja ili situacije. Svaki od tih događaja određuje poseban odnos čovjeka prema Bogu: odnos svetosti i pravde, odnos grijeha s darom Zakona ili obećanjem otkupljenja. Biblijski »otkup« zahvaća čitavog čovjeka: tijelo i dušu. Biblija ne govori o duši odjeljenoj od tijela; kada upotrebljava izraz »duša« time ponajčešće želi označiti jednostavno čovjeka.

Protestantski teolog proučava i ontološki problem — jer mu ne može izbjeći — ali on taj problem ne proučava u svjetlu »ontičke ontologije« već u svjetlu ontologije koja je potpuno obilježena odnosom čovjeka prema Bogu. Polazna točka može biti uzeta iz ontičke ontologije npr. pita se: Što je oganj čistilišta?, ali odmah se prelazi na ontologiju situacije ili stvarnog stanja. Protestantska je misao nastala kada i moderna i vrlo joj je bliska.

## 2. Protestantska vizija čovjeka

Protestantska teologija promatra čovjeka isključivo prema stanju u kojemu se čovjek nalazi u odnosu prema Bogu. Ta teologija ne zamišlja dobru



narav koja bi bila opterećena nekim grijesima. Nema grešne naravi; postoji jednostavno čovjek grešnik — i u sadašnjem egzistencijalnom stanju čovjek je grešnik. Mi katolici skloni smo promatrati grijeh, a ne grešnika. Prije svega postoji čovjek koji je grešnik, on je u stanju grešnika. Protestante ne zanimaju grijesi; oni koji put tvrde da nema razlike među grijesima. Pitanje je u tome da li čovjek prekršuje zakon Božji; tada se promatra prekršitelja a ne prekršaje. Mjesto metafizičke zamisli uzima se naprosto etička zamisao: »Ja sam grešnik, pokajnik, čovjek obećanja, oslobođen itd.« Protestanti gledaju sliku Božju u čovjeku jedino s egzistencijalnog gledišta odnosa čovjeka prema Bogu.

Evo nekoliko teksova koji nam osvjetljaju taj stav. Uzmimo 9. članak Ispovijesti vjere iz La Rochelle koju je sastavio Calvin: »Čovjek je vlastitom krivnjom izgubio milost koju je bio primio i na taj način se odalečio od Boga, izvora svake svetosti i svakog dobra tako da je čovječja narav potpuno iskvarena. Budući je čovjek u svojoj pameti zasljepljen i u svom srcu pokvaren on je izgubio sve što je sačinjavalo integritet njegove naravi te je lišen svega.« (1559)

Iz Švicarske Ispovijesti vjere vadim nekoliko tekstova. U njoj se iznosi: »Čovjek je na početku bio stvoren na sliku Božju, u pravdi i svetosti istinitoj, dobar i ispravan«. (1566) Bilo da se radi o iskvarenosti ili o svetosti naravi ne iznosi se filozofska definicija već se ta činjenica shvaća kao neka okolnost, neki odnos prema Bogu. Evo, naprotiv, kako se izražava katekizam Sabora u Tridentu: »Ono što je bitno jest to da je nju Bog stvorio na svoju sliku i priliku te joj udijelio dar samoodređenja; osim toga tako je uredio pokrete duše i njene težnje da se nikada ne usprotive diktatu razuma«. Ovdje, kako se vidi, ima riječ ontološka analiza.

Za ilustraciju iznosim čuvenu raspravu između Lutera i Erazma. Erazm u knjizi **De libero arbitrio** naučava da je čovjek obdaren samoodređenjem. Uz Božju pomoć on se može disponirati da primi milost ako čini sve što se od njega traži — »faciendo quod in se est«. Luter pak u djelu **De Servo arbitrio** zastupa protivno mišljenje te odbija tu optimističku ontologiju; po njegovom naučavanju čovjek, ako postupa u skladu s onim kakav je ili što je, mora grijешiti, jer je u potpunosti izgubio mogućnost samoodređenja na dobro. Reformacija se ne zanima za sposobnost samoodređenja tj. izbora između dobra i zla; pretjeravajući nauku augustinske predaje Reformacija se zanima samo za slobodu koliko je samoodređenje na dobro — libertas boni. Čovjek je izgubio ovu višu slobodu duha kojom bi mogao izabirati ono što je dobro i ne može je ponovno zadobiti nego samo u Kristu.

Kad se radi o tradicionalnom shvaćanju »ponovnog oblikovanja« čovjeka u sličnost s Bogom protestantsko se stanovište znatno udaljuje od pravoslavnog i katoličkog stanovišta. Protestanti smatraju da čovjek ponovno stiče sličnost s Bogom jedino kada uspostavi ispravnu životnu vezu, pravi odnos s Bogom te mjesto egoizma i oholosti nastupi odnos vjere, poslušna i zahvaljivanja.

## B. DIJALEKTIČKA ANTROPOLOGIJA

Protestantska teologija ne zamišlja gore spomenuta čovječja stanja jedino kao stvarna u vremenskom slijedu: ta su stanja stvarna i to u isto vrijeme. Doista, riječ Božja dopire do mene i u ovaj čas — hic et nunc. Kada mi Bog govori o nevinom Adamu, o grešnom Adamu, o Izra-

elcu pod Zakonom, o kršćaninu koji postaje pred Bogom pravedan vjerom u Isusa-Krista, o kršćaninu koji ima moć samoodređenja u izboru dobra i zla, o kršćaninu koji živi od obećane nade u slavu nebesku — Bog mi govori uvijek o meni. Sve su te riječi poruke kao neke objave o mom položaju, o mom sadašnjem stanju.

Katolički teolozi uvijek traže neki sklad ili »harmoniju«. Katolička teologija pripada »mudrosnom« tipu: ona je zabrinuta oko toga da harmonizira npr. odnose između naravi i milosti. Tim putem se dolazi do pojma »suradnje« između čovječjeg samoodređenja i Božje milosti, tj. dolazi se do nauke o zaslugi. Protestantaska teologija odbacuje taj pojam; ona postavlja jedno uz drugo a da ne traži i da dovede oboje u neki sklad. Protestantaska teologija je dijalektička: ona tvrdi da dva oprečna pojma mogu koegzistirati tako te među njima vlada stanje trajne napetosti.

Dijalektičko obilježje protestantske teologije nalazi svoj najodlučniji izražaj u čuvenoj Luterovoj formuli: »Simul justus et peccator« — moguće je da čovjek bude u isto vrijeme pred Bogom pravedan i grešnik. Ima dobro namjernih katolika koji smatraju da ovoj formuli možemo dati potpuno prihvatljiv smisao. Oni i ne zapažaju duboku orijentaciju i krajnu granicu do koje dopire Luterova misao. Protestanti smatraju da je u čovječju srž utkan grijeh; u isto vrijeme čovjek je pred Bogom opravdan na temelju svojstva koji čovjeku ne pripada, koji se u njemu ne nalazi kao njegovo vlastito svojstvo: »Opravdanost pred Bogom koja čovjeku nije domaća nego tuđa.« Čuvena »imputatio« ili ubrojivost je vrlo dvosmislena. Krist mi je doista zaslužio opravdanje pred Bogom, ali, kada mi se to opravdanje i primijeni ono ne postaje moje vlasništvo; milost mi se dariva kao nešto što meni ne pripada. S protestantskog gledišta postoji samo jedan subjekt ili nosilac nadnaravnog dara, Krist, čovjek nikada ne posjeduje nadnaravnu vrednotu kao svoj u.

Tu se nalazimo pred vrlo teškim nesporazumom koji bi trebalo svladati uzajamnim naporom.

S katoličke strane najprije se traži da katolici shvate što protestanti misle i naučavaju. Luter ne može nikako dovesti u sklad stanje milosti i onih grijeha što ih čovjek za života počinja; on tvrdi da između tih dvaju stanja postoji dijalektička napetost. »U isto vrijeme pred Bogom opravdan i grešnik«, velik Luter, i nadodaje: »U stvari grešnik, u nadi opravdan«. Krist mi dariva opravdanje što je za mene zaslužio, ali to opravdanje na zemlji mene ne prožima; ono i dalje ostaje u Kristu kao u svom subjektu. Kada prestane prevlast tijela ja postajem potpuno opravdan; eshatološko stanje biti će obilježeno potpunom harmonijom. Sadašnje moje stanje nije stanje nekog pukog obećanja već radije stanje napetosti prema završnom stanju.

Ovim temeljnim stavom obilježena je npr. i Luterovska ekleziologija. I Crkva je, veli Luter, u isto vrijeme i »pravedna i grešna«: ovdje na zemlji sva je u grijehu, ali na nju se neprestano izliva dar božanske pravednosti i ona prima poziv na obećanu eshatološku pravednost. Kada sv. Pavao govori o Crkvi »bez ljage, bez nabora« (Ef 5,27) to se mora shvatiti u eshatološkom smislu. I sv. Augustin u djelu **Retractationes** izriječno opoziva ona mjesta u kojima je tekst sv. Pavla primijenio na ovozemnu Crkvu; ovdje na zemlji, govori on, Crkva uvijek ima razloga da prosi oprostjenje svojih grijeha. Crkva živi u napetom stanju; ona na zemlji ne miruje; mnogošta u njoj

nije u skladu. Neki protestantski pastor naveo mi je jednom riječi sv. Anselma iz djela **Cur Deus homo**: »Još nijesi odvagao težinu grijeha« — nijesi grijeh shvatio ozbiljno.

### C. DUALISTIČKA ANTROPOLOGIJA

Luter uvodi razliku između dva, kako ih on zove, »Reich« — kraljevstva ili dva područja. Njemački izraz »Reich« radije prevodim sa »domaine«, a nikako se taj izraz ne smije prevesti na francuskom sa »empire«. Razlikujemo, dakle, zemaljsko i nebesko područje. Makar nam ova Luterova razlika izgledala banalnom ona pretstavlja pravu okosnicu misli koje se protežu do prostranih razmjera. Možemo, naime, zamisliti jedan horizontalni pravac koji rastavlja zemaljsko područje od nebeskog.

Čovjek grešnik je u stanju da na zemaljskom području vrši razne djelatnosti kao ekonomsku, tehničku, političku itd. On je, međutim, potpuno nesposoban da čini bilo što za nebesko područje. S protestantskog gledišta tu se nalazi radikalna demarkaciona crta, dok s katoličkog gledišta ima mnoštvo nijansiranih prijelaza iz jednog područja u drugo. Uzmimo primjer nauke o spoznaji Boga. Katolik smatra da na zemaljskom području čovjek posjeduje naravni razum koji mu je dovoljan da se vine do neke spoznaje Boga, do pojma o onomu »koga svi nazivaju Bogom«. To je onaj isti Bog kojega predočuje Objava, iako ga ne poznajem pod istim vidom. Katolička apologetika počiva na ovim premisama: mi držimo da s pravne i s činjenične strane možemo preko »zemaljskih« fenomena dokazati osnovnost »nebeske« Objave. Protestant vidi pukotinu između zemaljskog i nebeskog područja. Naravni čovjek, grešnik posjeduje punu snagu na svom zemaljskom području u svom zemaljskom djelovanju. Protestantska teologija ne izrađuje program po kojemu bi se posvetile ovozemne vrednote, jer tjelesni je čovjek posve grešan: »Griješi odvažno, ali vjeruj još odvažnije« — »pecca fortiter, sed crede fortius.« Protestantsko umovanje je zabavljeno time da utvrdi slobodu u ovozemnim pothvatima, dok je katolička teologija zabrinuta oko toga da stvori harmoniju između naravi i nadnaravi.

Sve nam ovo tumači kako je protestant, čovjek koji nosi pesimističku poruku života, u povijesti očito dokazao svoj aktivizam, poduzetnost, djelotvornost. Maks Weber smatra da protestanti duguju svoj ekonomski uspjeh nauci o vječnom izboru Božjem i predestinaciji. To je mišljenje bilo dosta puta odbačeno ali ono možda sadrži dijelak istine. Luterova nam teorija daje razlog onoga što se Luteru i luteranstvu predbacivalo poslije drugog svjetskog rata: ako Luter smatra prirodnim da demonska sila vlada na svijetu zar on na neki način ne snosi neku odgovornost za Hitlerove postupke? Sve su to simplicističke, naivne hipoteze, ali je izvan svake sumnje da Luterova teologija tvrdi — u drugom smislu i jače nego katolička teologija — da je čovjek u ovozemnom poslovanju neovisan.

Kao zaključak istaknimo da je protestantsko shvaćanje čovjeka blisko modernom shvaćanju. I katolici napuštaju ontologiju i umuju sve više i više pomoću pojmova egzistencijalnih odnosa. Na taj način se vraćamo na Biblijski izvor kršćanske antropologije. Biblija iznosi pred nas odnose koje čovjek podržava u vezi s Bogom: ispravni odnos, krivi odnos te ponovno obnovljeni ispravni odnos kako ga je obnio Isus-Krist.

### III. ANTROPOLOGIJA I TEOLOGIJA

Htio bih ovdje iznijeti moje osobno gledište. Ono proizlazi iz mog uvjerenja da bi danas glavno zanimanje moralo ići za tim da se uznastoji stvoriti jedinstvo između antropologije i teologije. Kada rečem »teologije« taj izraz shvaćam u formalnom smislu kao »teologija« tj. govor ili raspravljanje o Bogu. Grčki Oci su dijelili naučavanje »svete nauke« na dva dijela: na teologiju ili nauku o Bogu u sebi te nauku o Kristu i o Crkvi. Nas se tiče to da ispitamo odnose nauke o Bogu i nauke o stvarnom stanju čovjeka.

Očita je činjenica da ova rastava između antropologije i teologije predstavlja u sadašnjosti jednu od najozbiljnijih zapreka na putu širenja vjere. Evo nekoliko pitanja koja se neprestano nameću: U kojem se odnosu nalaze ljubav prema Bogu i ljubav prema ljudima? Da li kršćani više ljube nego li nekršćani? Poznamo mnoge koji su doista u službi pravednosti, bratstva, mira a ne spadaju među vjernike. Ili: u kojem su odnosu svakidašnji rad i rad za kraljevstvo Božje? Kratko rečeno: u središtu današnje kršćanske problematike nalazi se pitanje o životnim odnosima između Boga i čovjeka.

Ako toliki napuštaju vjeru i Crkvu bez sumnje uzrok leži u tome što kršćani u stvarnom životu pružaju protudokaz za vjeru i crkvu. Ovo tumačenje nemojmo shvatiti kao isključivo istinito. Najdublji razlog radi kojega ljudi ne vjeruju leži u tome što je lakše provoditi život bez vjerskih i moralnih obaveza. Potsjetimo se Božjeg odgovora upućena Samuelu: »Ne odbacuju oni tebe već mene«. — I na nama leži ne mala odgovornost što kršćani ne predstavljaju ono autentično kršćanstvo. Primjer neautentičnog predstavljanja kršćanstva nalazi se u raskidu između teologije i antropologije. Rezultat je ovog raskida dvostruk: s jedne strane teolozi izrađuju apstraktnu dogmatiku u kojoj se ne pojavljuje čovjek; s druge strane izgrađuje se antropologija bez teologije, tj. bez usmjerivanja prema Bogu. Poziciji »wel-tlose Religion« odgovara »gottlose Welt« — ako se religija shvati bez odnosa na svijet kao plod te pozicije može uslijediti izgradnja svijeta bez osvrta na Boga.

#### A. POVRATAK NA IZVORE KRŠĆANSKE ANTROPOLOGIJE

##### 1. U ekleziologiji

Ja sam ovo stanje mogao proučavati kroz povijest ekleziologije. Uvjeren sam da bi stručno obrađena povijest eklezioloških nauka omogućila da mnoga zatvorena teološka pitanja nađu svoje rješenje. Opaža se npr. da od patrističkih vremena do XI. stoljeća ekleziologija sadrži i antropologiju. Crkvu su tada zamišljali kao neku skupinu, zajednicu onih koji su se obraćali Evanđelju. Uza sve to Crkveni Oci ne pišu rasprave o Crkvi — izuzev, može se reći, raspravu sv. Ciprijana *De unitate Ecclesiae catholicae*. Ni sv. Toma ne posvećuje pa ni jednu jedinu raspravu Crkvi u svojoj Sumi Teološkoj. Stari su smatrali da su dovoljno govorili o Crkvi kada su govorili o čovjeku-kršćaninu i o sredstvima posvećenja kršćanina. Oci iznose razmatranja o Crkvi u obliku komentara na pojedine biblijske izraze, u obliku simbola kao stada, vinograda, kuće, hrama id., pa i u primjeni biblijskih uzora: Crkva — to je vjerni Abraham; to je Marija — majka radi svoje vjere; to je Marija Magdalena — koja od grešnice postaje svetom. Ekleziologija Otaca bila je teologija kršćanske egzistencijalnosti, stanja kršćana; ona je obuhvaćala antropologiju.

Poslije XI. stoljeća, nadasve pak počev od XIV. stoljeća, nalazimo ekleziologiju koju možemo nazvati »modernom« u lošem značenju toga izraza. Otdada se ekleziologija praktički sastoji u teoriji o društvenom uređenju Crkve. Dolaze na vidjelo rasprave **De potestate Papae, De potestate regali et ecclesiastica** (1300—1302). Spor Bonifacija VIII. s Filipom Lijepim dao je povoda te se u roku od dvije godine pojavilo petnaestak rasprava o tom pitanju. Kasnije se pojavljuju rasprave o Crkvi u odnosu proti hereza, proti Wiklifa i Hus-a, proti konciliarizma, Reforme, galikanizma itd. U ovim raspravama predočuje se Crkva kao subjekt hierarhijske vlasti, kao pravni sistem u kojemu za čovjeka uopće nema mjesta.

Sada pišem članak o koncilima. Kao odlaznu točku uzimam neka mjesta iz djela **De conciliis** Dominika Palmieri. Palmieri je isusovac. Živio je u doba I-og Vatikanskog Koncila. Njegovo je djelo **De Romano Pontifice**, kojemu kao uvod služi **De Ecclesia**. Tu on posvećuje dva poglavlja koncilima. Duh Sveti se u ovim dvjema poglavljima ne spominje niti jedanput; onaj klasični tekst sv. Pisma — »Ondje gdje dvojica ili trojica budu sakupljeni u moje ime« — uopće se ne navodi. Pisca zanima pitanje odnosa koncila prema Papi, kojemu se priznaje pravo da saziva koncil, da mu predsjedava i da potvrđuje njegove zaključke. Spominju se neki tekstovi sv. Augustina, ali kao objeckije, koje pisac brzo i pobjedonosno pobija. Čak ni u poglavlju posvećenom Crkvi, o čovjeku-kršćaninu nema spomena. Palmieri prikazuje Crkvu kao ustanovu koja bi mogla opstojati i bez kršćana.

U stvari, ovaj teološki stav uključuje naprosto neku antropologiju. Mogla bi se obraditi zanimljiva radnja o pitanju: kakva se antropologija krije u modernim raspravama o Crkvi, u Papinim enciklikama, u katoličkom propovijedanju? U svim se tim dokumentima nalazi neka uključna, skrivena, predmijevana antropologija. Koja? Mislim da pogađam koja. To je koncepcija o čovjeku prema kojoj postoji samo jedna krepost: posluš, samo jedan grijeh: grijeh »puti«. To je ona antropologija ravnog i praznog čovjeka, čovjeka bez dimenzija, prostor primaoca nauke, koja mu se predaje, i zapovijedi, koje mu se nameću. Bilo bi poželjno proučiti i onu antropologiju što se krije u katoličkim naučnim ustanovama. Jedna lajička osoba prihvatila se posla, što se tiče SAD-a, te je iznijela na vidjelo uključnu antropologiju u odgoju američkih sestara. Ta osoba je J. G. Lawler. Djelo nosi naslov **The Catholic Dimension in Higher Education**, Westminster (Maryland), The Newman Press, 1959. Pisac punim pravom povezuje tu koncepciju s koncepcijom francuske škole XVII. stoljeća, u kojoj antropologija zastupa neku čovjekovu degradaciju: čovjek je ništavilo određeno da se klanja, a klanjanje se sastoji u tome da se čovjek snizi do bezdana, da se potpuno pred Bogom uništi. Zamisao Berulle-ova posjeduje neku grandioznost, ali ona je nedovoljna i s puno nedostataka.

## 2. U teologiji koju iznosi povijest spasenja

Katolička antropologija, osobito ona moderna, nije dovoljno vjerna prema Bibliji i prema Predaji. Uistinu autentična Predaja nikada ne rastavlja Boga, čovjeka i svijet. Ne postoji samo teologija i antropologija već postoji i kozmologija tj. neki pogled na svijet. Kršćanska se kozmologija vrlo često mogla naći u obliku komentara na šest dana stvaranja ili »Heksaemeron«. Ovo je gledište bilo diskretirano konkordističkim tumačenjima XIX. stoljeća. Ovaj neuspjeh konkordizma nas ne oslobađa dužnosti da potražimo čovjekovo mjesto u svijetu i mjesto svijeta u planu Božjemu.



U Bibliji Bog o sebi govori vrlo malo. On nam govori o nama i o životnom odnosu, u kojemu se mi nalazimo u vezi s Njim: odnosu vjernosti, nevjernosti, kazne, milosrđa, obećanja itd. Objava nam pruža vrlo neznatan sadržaj neke »teologije u sebi«. Pa i onda kada nam Novi Zavjet objavljuje misterij presv. Trojstva ta objava je upućena čovjeku pomoću izraza međusobne »djelatnosti«. Eto to je ona teologija spasenja. Jedan, iako ekstremni, oblik ovog usmjerenja nalazimo u kristologiji O. Culmann-a. On slijedi doslovce slovo sv. Pisma i promatra Krista jedino u djelima što čini za nas, za svijet. Istina je da sv. Pismo govori više u vidu spasenja nego u ontološkom smislu. Novi Zavjet, uključujući tu i Prolog sv. Ivana, ne govori o Kristu u sebi već o Kristovoj ulozi u poslu spasenja. Ni o Duhu-Svetom ne govori sv. Pismo nego koliko mu pripisujemo djelo posvećenja i jedinstva. Duh Božji često puta nam se prikazuje kao snaga kojom Bog djeluje u našoj duši a ne prikazuje nam se kao treća osoba sv. Trojstva. Zbog toga prve kršćanske teologe neki nazivaju »modalistima«.

### 3. U teologiji Objave

Danas je ova rasprava o teologiji u sebi i teologiji u vidu spasenja skrivena u velikom dijelu teoloških djela. Sve se svodi na to da se točno odredi sadržaj pojma **Objave**. To je pitanje bilo u središtu modernističke krize »demitizacije«, one što su nazivali »nova teologija«. Sastoji li se Objava u priopćavanju neke teorije ili radije nam ona otkriva religioznu stvarnost, istinski religiozni životni odnos? Uvjerenja sam da se sadržaj Objave sastoji u tome da pred nas iznosi stvarnost autentičnog, životnog vjerskog odnosa. Taj odnos se ne doživljuje nego prema tome koliko postajemo svijesni njegove zadnje točke, Boga. Bibliju možemo nazvati »antropologijom za Boga« u tom smislu da nam ona prikazuje što čovjek mora biti da postane sličan onome što Bog od čovjeka traži da bude; ali Biblija je također, barem u nekom smislu, teologija za čovjeka, jer ne može se ostvariti istinski životni odnos između čovjeka i Boga, ako prije o Bogu ništa ne znamo.

Sadržaj Objave jest isto što i sadržaj onog svetog saveza što se ostvarilo u Isusu-Kristu. Ova teološka »izvjesnost« rasvjetljuje mnoštvo teških problema; ona preobražava i kršćansko propovijedanje. Treba odlučno napustiti čisto teoretski, metafizički pojam Objave te prigrliti ideju da se sadržaj Objave sastoji u životnom religioznom odnosu. Prema tome neka se ne govori o Bogu a da se ne govori o čovjeku; i neka se više ne govori o čovjeku a da se ne govori o Bogu.

### 4. U teologiji svećeništva

Ovo svraćanje pogleda bacilo bi novo svjetlo na problem **svećeništva**. Potrebno je prodrijeti u bit pitanja: što je svećeništvo Novoga Zavjeta. Ne zanima nas svećeništvo u sebi ni svećeništvo St. Zavjeta već evanđeosko svećeništvo. Ono što karakterizira svećeništvo Novoga Zavjeta jest njegova identičnost s profetizmom. Kršćansko svećeništvo je u svojoj biti profetičko, jer kult Novoga Zavjeta jest kult vjere. Kroz povijest zamijenila se religija s vjerom. Religija pak i vjera predstavljaju oprečna »gibanja«:

— religija (religioznost) predočuje nam se kao neko kretanje odozdo prema gore; ona ide za tim da iskaže kult, ono na što Bog ima pravo; reli-

giozan čovjek postupa s Bogom kao vrhovnim Kraljem koji kraljuje na visini;

— vjera pak nam se prikazuje kao kretanje u obratnom pravcu, odozgo prema dole, kontakt Boga s čovjekom; vjera je dar, ali dinamičan dar, dar koji od čovjeka mnogo traži.

Ova razlika daje smjer kršćanskom moralu: ne onom juridičkom moralu već moralu osnovanom na vjeri i na nasljedovanju Boga. Sv. Petar i sv. Pavao nam neprestano ponavljaju: »Postupajte ovako, jer tako je i Krist postupao«. Radi se o tome da vjernik prihvati inicijativu što dolazi s Božje strane te da je nastavi, da se uklopi u onaj pokret što polazi odozgo, i što, preko mene mora prijeći na druge ljude i na svijet. Razlika između vjere i religije stvara dva poimanja kulta. Kršćanski kult bitno se sastoji u tome da se prihvati dar Božji, spasenje u Isusu-Kristu, koje nam je saopćio preko milosnih znakova. Kršćanski svećenik nije predstavnik ritualnog kulta, upućen u neke formule, u neke poslove, koji bi tako nastojao da stekne naklonost i privilegije. Nagonski shvaćena religija je poganska. Religiozan čovjek nastoji steći Božju naklonost time što Bogu prinosi ono što Bog od njega traži (usporedi Babilonskog Moloha koji je dnevno tražio pet ljudskih žrtava). Svećenikova uloga je u tome da saopći ljudima ono što Bog od njih traži, što će aktualizirati sliku Božju koja je u njima.

## B. ZAHTJEVI ANTROPOLOGIJE NASIH DANA

Tako ja gledam vezu između antropologije i teologije. Niti je čovjek posve tuđ Bogu niti je Bog posve tuđ čovjeku. Teologija mora usvojiti zahtjeve antropologije; antropologija, ako se želi nazivati kršćanskom, mora usvojiti zahtjeve teologije. Podvukao bih četiri osnovna zahtjeva koja teolog ne smije izgubiti s vida.

### 1. Kozmološka antropologija

Kršćanska antropologija XX. stoljeća odstupa od izvjesnih tradicionalnih shvaćanja čistog unutarnjeg života. »Nasljedovanje Kristovo« koje može u mnogočemu pružiti pomoć čovječjem životu ostaje bespomoćno kada se radi o tome da čovjeku nađemo mjesto u svijetu. »Nasljedovanje« kršćanina potpuno izolira; ono ga odstranjuje od svijeta i od ljudi. A ljudi današnjice osjećaju potrebu da nađu kršćanina u svijetu. Tražimo antropologiju koja nije rastavljena od kozmologije.

Još više, danas ne može postojati kozmologija bez projekcije u prošlost, bez vrednote nastajanja, bez evolucije. Tu se krije tajna izvanrednog uspjeha djela Teilhard-a de Chardin, jer njegovo djelo istinski odgovara tom zahtjevu. Teilhard upravlja oštru kritiku na račun suvremene fenomenologije, koja se ograničuje na proučavanje čovjeka, intencionalnosti čovječje svijesti i sve to bez osvrta na stvarni čovječji život u kozmos-u. Velik je poziv današnjice: izradite antropologiju koja će biti u isto vrijeme kozmološka, historijska, dinamična, evolutivna.

### 2. Otvorena antropologija

Drugi se zahtjev odnosi na to da se iskoriste dostignuća što ih moderni svijet stavlja teologu na raspolaganje. Moderni svijet kao da nije mogao a

da ne padne u zablude. Neki katolici iznose povijest ljudske misli tako da sv. Tomu Akvinskoga prikazuju kao jedinog i definitivnog genija: Descartes, Leibniz, Kant kao da su samo naučavali neodržive teorije. Ti katolici postupaju kao da su našli ključ za razumijevanje pogrešaka tih modernih mislilaca: u jednoj riječi skolastičkog Učitelja, koju oni nijesu zapazili, nalazi se rješenje svih njihovih teškoća! Djetinjsko shvaćanje!

· Između dostignuća što ih je moderni svijet iznio na vidjelo ima ih koji nam omogućuju da čovjeka shvatimo na nov način. Program je svih vremena: »Poznati čovjeka«. Prenesite se na početak »Soliloquia« sv. Augustina; uočite dijalog između razuma i sv. Augustina.

— Razum: »Pa dobro! Što bi ti htio saznati?«

— Augustin: »Sve što sam od Boga tražio u svojim molitvama.«

— Razum: »Sakupi to u nekoliko riječi.«

— Augustin: »Spoznati Boga i dušu; to je sve što želim znati.«

— Razum: »I ništa više?«

— Augustin: »Apsolutno ništa.«

Tu je pohranjena vrlo duboka nauka kršćanske predaje: »O da mogu upoznati tebe, upoznati sebe«, govori sv. Augustin; »Boga i sebe«, govori Newman. Možete također čitati divno poglavlje što je E. Gilson posvetio antropologiji u svom majstorskom djelu **L' esprit de la philosophie médiévale**. Mi tu predaju prihvaćamo, ali kao ljudi XX. stoljeća. Da upoznamo sebe i ljude mi danas posjedujemo dostignuća razuma kao pomagala koja starima nijesu bila poznata: dubinsku psihologiju, sociologiju, studije o čovječjem radu, o ekonomskim strukturama u svijetu itd. Mi ne smijemo zapostavljati sredstva moderne tehnike u proćavanju čovjeka.

Kršćanska antropologija XX. stoljeća mora biti otvorena, raspoložena da usvoji svaku pozitivnu tekovinu ljudskog znanja. Religiozni fenomen, koji ljudi današnjice doživljavaju, mora prožeti svu ovu ljudsku stvarnost onako kakvom je mi poznamo. Kršćanin se ne nalazi »uz bok« čovjeka XX. stoljeća; on je taj čovjek. Ne prestanite čitati proroke, osobito Amos-a i Ozeju koji iznose društvene nepravde, raskoš, raznovrsne zloupotrebe. A. Neher uvjerljivo dokazuje za proroka Amos-a da se on ne sakriva iza ekonomske ili političke teorije: on samo razvija zahtjeve svetog Saveza između Boga i Božjeg naroda.

### 3. Antropologija unutaršnjeg čovjeka

Antropologija našeg vremena morala bi također vratiti vrijednost biblijskoj teologiji srca — ono što Teilhard naziva unutaršnjim sadržajem i što suvremena filozofija naziva sviješću. Srce je mjesto gdje mi određujemo svoj osnovni stav prema sebi, drugim ljudima i prema Bogu.

Stvar je hitnija danas nego ikada: ponovno otkriti tu biblijsku i tradicionalnu vrednotu. Kada nam se reče da moderni čovjek osjeća veliku poteškoću da pristupi vjeri smatram da mu nedostaju dvije bitne stvari: kozmo-historijski pogled na čovječanstvo i stvarni poziv koji odzvanja u srcu. Mi ovdje uzimamo izraz srce kao unutarnje područje svijesti — kako ga shvaća Biblija i Pascal. Poziv da se uđe u srce označuje poziv da se popnemo do nekog izvjesnog stupnja na kojemu se ne radi više o vanjskim uspjesima već o meni i o našoj zajednici, o našoj egzistenciji, o našoj sudbini. Rado ću navesti jedan tekst sv. Teofila Antiohijskog iz knjige **A. Autolycus** (oko 180. god.). Autolik, poganski prijatelj, govori Teofilu, kršćaninu: »Pokaži mi

svoga Boga«. Teofil mu odgovara: »Ako ti od mene tražiš da ti pokažem svoga Boga, ja ću ti odgovoriti: Pokaži ti meni svoga čovjeka i ja ću ti pokazati svoga Boga. Pokaži mi, dakle, da oči tvoje duše ugledaju jasno, i da uši tvoga srca čuju dobro. Bog se pokazuje onima koji ga mogu vidjeti kada imaju otvorene oči svoje duše« (isp. u **Parole et Mission**, br. 18, antologiju sličnih tekstova).

Ovdje se radi o jednoj dubinskoj stvari: o glavnom raspoloženju ili stanju čovjeka što se otkriva zalazeći u srce, u osobnu unutarnjost. Izvjesno je pak da svijet današnjice sa svojom bukom, svojom brzinom, sa svojim lagodnostima sve drugo rado radi samo nerado zalazi u nutrinu, nerado razmatra.

#### 4. Ekleziološka antropologija

Potrebno je da naša antropologija usvoji sva dostignuća ekleziološkog pothvata. Za taj posao imamo na raspoloženju izvore koje još nijesmo iscrpili: sv. Pismo, Oce, liturgiju. Lakše je manipulirati pravnim sistemom, ali jedino ekleziologija koja predočuje čovjeka kršćanina može dati antropologiji njeno autentično značenje.\*

---

\*Uredništvo je sa zahvalnošću uvrstilo gornji članak. Napisao ga je uvaženi suvremeni ekleziolog O. Yves M. J. Congar O. P. U članku se nalazi skraćeni sadržaj predavanja što ih je pisac održao 1963. god. u Strassbourg-u na Institutu za pastoralnu katehketiku. — Yves Congar je vrlo plodan pisac i revan apostol evanđeoske istine. Rodio se 13. IV 1904. u Sedan-u (Ardennes). Osnovao je kolekcija UNAM SANCTAM u izdanju CERF-a (1937). Osim mnogih djela, osobito na području apologetike i ekleziologije — Congar surađuje u raznim Rječnicima, Enciklopedijama, revijama itd. Član je Centralne Komisije za održavanje Socijalnih Tjedana u Francuskoj; ekspert na II. Vat. Koncilu; član Odbora za osnutak nove revije pod naslovom *C o n c i l i u m*; član je također akademskog Savjeta Instituta *für europäische Geschichte* na religijskoj sekciji itd. U ovom broju revije donosimo i prikaz Congarove koncepcije o Crkvi. (**Uredništvo**)