

Josip Grbac

PRETPOVIJEST PASTORALNE KONSTITUCIJE *GAUDIUM ET SPES* DRUGOGA VATIKANSKOG SABORA

I. Otvaranje svijetu

Kada govorimo o odnosima između Crkve i suvremenoga svijeta, bilo bi vrlo korisno usporediti dva crkvena dokumenta koji su, u razmaku od **101** godine, donekle obilježili te^odnose i dali im svojevrstne, iako uvelike različite poticaje.

Enciklika *Quanta cura* pape Pija IX. od **8.** prosinca **1864.**, na koju se nadovezivao famozni *Syllabus*, označavala je neku vrstu »prekida« odnosa Crkve sa suvremenim svijetom. Osjećaj dužnosti crkvenoga učiteljstva da iznese na vidjelo sve negativne i zabrinjavajuće pojave moderne kulture i svijeta i da im se usprotivi, težnja da demistificira ondašnju buržujusku civilizaciju (zbog čega ta enciklika i danas sadrži »proročku dimenziju«), sve je to spomenutom dokumentu davalo ipak jedan »negativni« ton. U njemu u prvom redu vlada zabrinutost zbog sve većeg jaza koji je nastao između moderne kulture i evanđeoskih vrednota, pa se nazire određeni strah od stanovite izravne konfrontacije s problemima čovjekova načina življenja.

Gaudium et spes, Pastoralna konstitucija Drugoga vatikanskog sabora o Crkvi u suvremenom svijetu, objavljena **7.** prosinca **1965.**, dakle, cijelo stoljeće nakon enciklike *Quanta cura*, iako ne zapostavlja kritički odnos prema uznemiravajućim i negativnim aspektima modernog doba, ipak odiše posve drukčijim tonom. Iz nje izbija želja za dijalogom s modernim svijetom, težnja za sudjelovanjem u radostima i nadama današnjega čovjeka. Pastoralna konstitucija nastoji »revidirati« stav Crkve prema ljudskoj povijesti. Crkva se ne postavlja kao ta koja tu povijest prosuđuje »odozgo«, već je nastoji shvatiti »odozdo«, ulazeći u samu njezinu dinamiku, želeći tako izbliza ispitati sve pozitivno i negativno u tome povijesnom hodu čovječanstva. Prema svojoj povijesnosti prvotni stav Crkve nije osuđivanje ili neko skeptično promatranje sa strane, već želja za aktivnim i izravnim sudioništvom.

Pod tim je vidikom Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* najčešće od svih dokumenata proizašlih iz Drugoga vatikanskog sabora vezana uz aktualna povijesna kretanja, uz probleme i potrebe današnjega čovjeka. Time je ona normalni produžetak ili nadopuna Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*. Crkva koja je u *Lumen gentium* govorila »o sebi« (ad intra) sada se obraća prema van (ad extra), govori svijetu. Zapravo, u oba slučaja Crkva govori o sebi, samo na različite načine: u prvome slučaju objekt je njezina razmišljanja njena unutrašnja struktura, u drugom pak ona preispituje vlastiti odnos prema povijesti svijeta i čovjeka. Zato Pastoralna konstitucija i mora biti čitana zajedno s Dogmatskom konstitucijom. Sam naziv »pastoralna« ne znači da u njoj nema sasvim doktrinarnih elemenata i dogmatskih tvrdnji. Štoviše oni sačinjavaju osnovu cijeloga njezina razmišljanja, samo što prvotna svrha te dogmatike nije razrada jedne nauke, već naviještanje i evangelizacija.¹

Jasno je da takvo uranjanje u aktualnost sadašnjega trenutka neminovno donosi sa sobom i karakter »prolaznosti«, tj. vremenske neaktualnosti mnogih elemenata i tvrdnji. Ta činjenica, sama po sebi, ni u kom slučaju ne umanjuje vrijednost konstitucije ili pak njezin »službeni« karakter, a još manje oslobađa kršćanina dužnosti da je prihvati kao naučavanje Crkve koje »obvezuje«. Naprotiv, ta kontingentnost mnogih tvrdnji samo potvrđuje nužnu potrebu za jednom korektnom teološkom interpretacijom koja će, uz opće norme svake teološke interpretacije, uvijek imati u vidu i promjenljivost prilika i vremena kojih se tiču teme obrađene u Pastoralnoj konstituciji. To posebno vrijedi za interpretaciju njezina drugog dijela.

U svakom slučaju, ako se i sadržaj nekih tema i problema kojima se bavi *Gaudium et spes* budućim naraštajima bude činio možda »zastarjelim«, ostatak će na snazi valjanost pristupa tim problemima; drugim riječima, ostatak će uvijek aktualne neke metodološke linije što ih je promovirala Pastoralna konstitucija.

U prvome redu, posvećivanje pažnje svijetu, ozbiljno uzimanje u obzir njegovih problema i previranja, aktivno sudjelovanje u povijesnome napretku čovječanstva: sve to pripada primarnome zadatku Crkve, i to upravo stoga što plodonosno naviještanje Božjega spasenja zahtijeva od Crkve <Ja ona najprije shvati današnji svijet, da najprije »uroni« u ambijent i u čovjeka kojemu je

¹ Usp. *Pastoralna konstitucija 'Gaudium et Spes'*, Predgovor, Bilješka 1; G. CAMPANINI, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, PIEMME, Casale Monferrato (AL), str. 12.; B. HÄRING, »In luogo di conclusione: vie e prospettive nuove per il futuro«, u: G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi Ed., Firenze 1966., str. 605–607.

to naviještanje upućeno. Odnos Crkve sa svijetom koji će koristiti i Crkvi i svijetu neminovno se mora temeljiti na toj »uzlaznoj« (induktivnoj) metodološkoj liniji. To zapravo želi istaknuti cijelo naučavanje o »osluškivanju« i proučavanju tzv. »znakpva vremena«, a to je bio jedan od glavnih ciljeva kojima je težio papa Ivan XXIII. Ako je primarna zadaća Crkve spasenje svijeta i čovjeka, onda je prvi stupanj u ostvarivanju te zadaće upravo taj da Crkva što je moguće više veću pažnju posveti ovome svijetu, jer će onda moći naviještati spasenje u ambijentu koji joj je već uvelike poznat. To je poznavanje svijeta, dakle, pretpostavka svakoga plodonosnog odnosa Crkve sa svijetom i svakoga naviještanja Evandjelja.

To za sotiom povlači drugu metodološku liniju, tj. crkveno priznanje da postoje autentične profane vrednote koje zaslužuju respekt »u njima samima«. Naime, naviještanje Božjega spasenja ne može biti ni plodonosno ni autentično ako Crkva pokuša a priori »sakralizirati« teren svojega djelovanja, tj. ako to naviještanje znači drastično sužavanje određene zakonite autonomije svijeta. Čovjek, njegova savjest, njegovo djelovanje i sve stvoreno imaju svoju vrijednost u sebi, koju Crkva poštuje, i, polazeći od njihove »objektivne« dobrote, naviješta im spasenje. Tim pristupom *Gaudium et spes* samo potvrđuje i aktualizira nauk Prvog vatikanskog sabora o skladnosti »razuma« i »objave«.

Napokon, čak i stil dijaloga sa svijetom što ga uvodi Pastoralna konstitucija ostaje trajna metodološka linija na kojoj se Crkva susreće sa svijetom. Taj se stil temelji na prihvaćanju i uvažavanju drukčijih shvaćanja, a to je osnovna pretpostavka svake općeljudske suradnje. Ne samo da vjernik sebi postavlja pitanja o suradnji s drugima nego zajedno s drugima traži oblike suradnje, tj. otvara se drugima i njihovim traženjima. Prema toj liniji, Crkva je u *Gaudium et spes* spremna priznati i neke pogreške vlastitih članova, pogreške koje su u tijeku povijesti pridonijele produbljavanju jaza između Crkve i svijeta.²

II. Povijesno-teološki hod k pastoralnoj konstituciji

Od enciklike *Quanta cura* do Pastoralne konstitucije Crkva je, dakle, učinila pozamašan skok. Bolje rečeno, bilo je to neprestano napredovanje u mnogo etapa kojih obrise može uočiti samo pomno povijesno-teološko proučavanje. Nemoguće je shvatiti svu važnost i novost Pastoralne konstitucije ako se ona ne proučava kroz prizmu svoje pretpovijesti. Prihvaćanje svijeta kao ravnopravnog partnera za dijalog u današnjoj poslijekoncilskoj Crkvi shvaća se kao normalna »conditio sine qua non« samoga

² Usp. G. CAMPANINI, *nav. dj.*, str. 13–15.

života i djelovanja Crkve u tome svijetu. No takvo shvaćanje moglo se roditi samo iz često dugotrajna i mukotrpa nastojanja ljudi i u Crkvi i izvan nje prema stanovitom su-životu koji će donijeti obostrane koristi i blagodati. Ti napori uočljivi su na svim poljima, a napose u dokumentima crkveftioga učiteljstva, na razini teološke misli i na planu konkretnoga pastoralnog djelovanja.

Iznijet ćemo samo najosnovnije crte toga povij esno-teološko-pastoralnoga razvoja.

1. U katoličkoj misli potkraj prošloga stoljeća vlada općenito uvjerenje da samo potpuna vjernost srednjovjekovnoj filozofiji i jednome kršćanstvu što proizlazi iz skolastičke teologije daje pravo jamstvo ispravna teološkog razmišljanja. To je uvjerenje potvrđeno u enciklici *Aeterni Patris* pape Lava XIII. iz godine 1879. Otuda postaje razumljiv i stanoviti antimodernizam koji vlada u Crkvi u 19. st.

Suočavanje s novim filozofskim koncepcijama koje dolaze nije se moglo razviti ostajući samo na onome što je zahtijevalo tradicionalno katoličko naučavanje, nego je imalo potrebu za razumijevanjem i prosudbom nove epohe razvoja svijeta. Ta druga dimenzija nije bila dovoljno uzimana u obzir i zbog toga je čak i toliko željena doktrinarna obnova ostala slaba i površna.

Papa Lav XIII. daje odlučan poticaj neotomističkom razmišljanju, koje će, mnogo godina kasnije, doduše u otvorenijem obliku prema modernoj filozofskoj misli, biti temelj epohalnog djela francuskoga mislioca J. Maritaina.

2. Početak 20. st. obilježen je pojavom tzv. modernizma, tj. načina razmišljanja u katoličkoj teologiji koji u svojoj prvotnoj zamisli ide za tim da tu ideologiju ponovno dovede u čvršću vezu s modernom kulturom i njezinim previranjima. U polemikama između ovdašnjih vodećih mislilaca, kao što su bili A. Loisy, Blondel, E. le Roy, Tyrrel, ide se za antropološkim utemeljenjem vjere i teološke misli. Dok jedni nastoje vjeru imunizirati, sačuvati od svih opasnosti što bi fh mogle izazvati povij esno-kritičke znanosti i tako upadaju u stanovitu f ideističku i iracionalističku koncepciju vjere, drugi idu za tim da svu dogmu i teologiju svedu na totalno promjenljivu i pogreškama sklonu spoznaju. Objava se tako reducira na iskustvo koje je, međutim, uvijek individualno, privatno, ne-objektivirano.

Sve to dovodi do nekoga jednostranog poimanja odnosa između Crkve i svijeta: samo se Crkva nastoji prilagoditi svijetu, dok se, naprotiv, moderna nastojanja gotovo uopće ne nastoje prilagoditi zahtjevima kršćanskoga duha.

Crkveno je učiteljstvo spremno reagiralo, i, da kažemo odmah, slaba strana te reakcije bila je u tome što se ona nije trudila uočiti pozadinu cijele problematike, tj. nije uzela u obzir probleme koji su zapravo pokretali sve te pokušaje »modernista« u vezi

s obnovom teološke misli.

U svoja dva spisa iz god. 1907., *Lamentabili* i *Pascendi*, papa Pio X. suprotstavlja se glavnini modernističkih teza: subjektivističkom i imanentističkom shvaćanju religije, apsolutnom relativizmu prema tradicionalnoj nauci i prema institucijama, relativizmu u odnosu prema religijskim strukturama i dogmatskim formulama. Više teologa, među kojima A. Gardeil, pokušavalo je u tim polemikama pronaći »srednji put«, potičući na ponovno ispitivanje stavova na temelju suočavanja s modernom filozofijom ljudske spoznaje i pozitivnog rezimiranja biblijske spoznaje.

Modernizam je u svakom slučaju pred teologiju postavio dva bitna problema: problem njezina odnosa prema pozitivnim izvorima (Bibliji i Tradiciji) i problem njezine homogenosti.

3. U katoličkoj teologiji između dvaju ratova moguće je uočiti neke orijentacije koje uvelike utječu i na sašip poimanje odnosa Crkve sa svijetom. Ponajprije, učinjen je pozamašan korak u proučavanju povijesti teološke misli, pogotovu u poznavanju srednjovjekovne teologije. U nekim svojim publikacijama M. D. Chenu nastoji pokazati kako veliki srednjovjekovni teolozi nisu bili samo čitatelji Aristotela nego ljudi koji su vjeru izlagali konkretnoj duhovnoj atmosferi, u svjetlu religiozne tradicije.

Nadalje, i sama moralna teologija poprima novo naličje. Od 16. st. dalje kazuistika je okupirala glavninu moralnoteološkog razmišljanja. Oko godine 1930. osjeća se stanovita preorijentacija. U svojem poznatom djelu *Tendences en théologie morale* (1940.) G. Thils nastoji pokazati kako moralna misao čovjekovu životu mora dati jedinstvenu orijentaciju k dobru, a tek onda postaviti granice zla. Postupno se uviđa kako moralna teologija mora biti usmjerena prema nadilaženju isključivo individualnih koncepcija pa se tih godina živo raspravlja o tzv. društvenom moralu. Rezultati će tih razmišljanja potpuno izaći na vidjelo sredinom stoljeća. Dok se npr. do pape Pija XII. uglavnom govorilo o nepravедnim uvjetima u kojima žive radnici, nakon toga pažnja se skreće na problem odnosa između bogatih i siromašnih zemalja. Shvaćanje se morala »internacionalizira«: dok je u prvoj polovici 20. st. moralna teologija zapravo bila veličanje patriotskih vrlina, nakon toga dominantna tema postaje mir u svijetu. Nesumnjivo je da su te nove tendencije dale velik doprinos stvaranju atmosfere u kojoj je nastala konstitucija *Gaudium et spes*, i to pogotovu vrijedi za njezin drugi dio.

Napokon, u tim poslijeratnim godinama izašle su na vidjelo neke ozbiljne teškoće klasične spekulativne teologije. U katoličkoj teologiji, naime, osjećao se nedostatak određene filozofske osnovice, za razliku od protestantske teologije u kojoj je K. Barth u svojem djelu *Dogmatik* mnogo pridonio tome filozofskom utemeljenju.

Rezultat je bio taj da se katolička teologija previše bavila rubnim temama. Cijela neotomistička restauracija, dakle, počevši od pape Lava XIII., nije dala zadovoljavajuće rezultate. Vjerojatno je glavni razlog tome bio u problematičnoj povijesnoj interpretaciji misli sv. Tome, koja je bila shvaćena uglavnom kao esencijalistička. To znači da se a priori preuzimao sistem razmišljanja koji je imao vrlo malo zajedničkoga s modernom filozofskom misli, koja je već uvelike bila personalistička i egzistencijalistička.

4. Raščlanjujući opći način življenja i misli od god. 1934. do 1964. te različite pokrete i kontroverzije nastale u to doba, moglo bi se reći da je to razdoblje označilo rađanje i razvoj tzv. teologije akcije. Najvažniji pokretač tih teoloških razmišljanja bilo je stanovito »evanđeosko buđenje« (buđenje u duhu Evanđelja), obnova kršćanskoga života, otkriće novih zahtjeva i novih oblika toga života, uza stalnu brigu da se kršćanski nauk približi današnjemu svijetu. Odatle proizlazi i određeni apostolski zanos, težnja »da se bude shvaćen«, želja za dostojnim svjedočenjem vlastitoga kršćanskoga života.

Teološka misao toga doba mogla bi se podijeliti na dva dijela.

Jedni su polazili od same kršćanske poruke, obnovljene proučavanjem njezinih izvora (Biblije i Tradicije), i od želje da tu poruku prenesu potpunije ljudima današnjega vremena. Pod tim su se vidikom postupno razvile karizmatska, kerigmatska i pastoralna teologija te tzv. *théologie nouvelle*.

Drugi su, međutim, u svojim razmišljanjima kretali od same ljudske stvarnosti, od slike koju čovjek sam stvara o sebi, pa su tako nastojali iznijeti kršćanski nauk na način koji odgovara »otvaranju« te stvarnosti Bogu. U tom su se kontekstu razvile teologija egzistencije, teologija povijesti i teologija zemaljskih stvarnosti.³

5. Kritika kojoj je bila podvrgnuta klasična teologija, pogotovu moralna, za koju se smatralo da je previše individualistička i statična, nosila je sa sobom pokušaje stanovite obnove kršćanske antropologije. Ti naponi da se u novome svjetlu prikaže kršćanski aspekt čovjeka i svijeta išli su usporedo s ekleziološkom preokupacijom, tj. da se i Crkva prikaže u svoj njezinoj religioznoj i mističnoj dubini, bez obzira na svoj vanjski izgled kao institucije.⁴

Od tridesetih godina dalje ta se pitanja postavljaju u obliku problematike tzv. kršćanskog humanizma čiji su glavni pred-

³ Usp. J. COMBLIN, *Vers une théologie de l'action*, Bruxelles 1964., str. 7, 24–24.

⁴ Usp. R. AUBERT, »La teologia cattolica: A) Durante la prima metà del XX secolo-, u: *Bilancio della teologia del XX secolo* (in coll.), vol. II, Roma 1972., str. 38.

stavnicima bili J. Maritain, Charmont, Davenson i Masure.

Kako tvrdi J. Maritain, čije je djelo *Humanisme intégral* (Pariz, 1936) nadahnulo francusku literaturu četrdesetih godina, ne postoji nikakvo načelno proturječje između kršćanstva i čovjekovih ideala, naprotiv, čovjek samo u kršćanskome životu dostiže svoj potpuni razvoj. Maritain zapravo traži sintezu između rigorozne vjernosti neotomističkoj teologiji i filozofiji i zabrinutosti oko prijanjanja konkretnoj povijesnoj problematici.

Temeljna ideja jest da stvorenje posjeduje stanovitu izvornu »dobrotu«, vrijednost, usprkos utjecaju grijeha pa je, dakle, uz pomoć Stvoriteljeve volje, »po sebi« otvoreno životu po milosti. Na toj ideji nadahnjuje se kršćaninovo djelovanje u svijetu. Temelj ovozemnoga kršćaninova djelovanja jest figura »povijesno-konkretnog« ideal koji bi imao realizirati neku sintetičnu viziju današnjega vremena i, dosljedno tome, određeni povijesno-politički projekt koji se ne »izvodi« neposredno iz vječnih evanđeoskih istina, već bi morao odgovarati određenoj realnoj intuiciji svega onoga što se pokazuje kao moguće i dobro u konkretnim povijesnim prilikama.⁵ Neke teme koje je ta obnova antropologije iznijela na vidjelo bit će presudno važne za budući razvoj teologije i bar posredno utjecat će na stvaranje pogodne »klime« za nastanak Pastoralne konstitucije. Spomenimo samo neke od tih tema: ljudska povijest i čovjekovo ovozemno djelovanje imaju autentičnu vrijednost »u samima sebi«, a ne samo kao »sredstva« koja pomažu čovjeku u njegovoj težnji prema vrhunaravnome životu; sve ovozemne vrednote imaju i određenu autentičnu autonomiju; objekt teološkoga razmišljanja proširuje se i na područje »profanoga«, npr. politike; odbacuje se svaki radikalni dualizam između »svetoga« i »profanoga«; uočava se potreba za stanovitom realnom dijagnozom današnjega vremena, i to ne samo njegovih ideoloških činitelja (što uglavnom čini Maritain) nego i onih »materijalnih«, tj. gospodarskih, socioloških i društvenih.

Takva je antropologija u izravnoj vezi s razvojem teologije zemaljskih stvarnosti iz poslijeratnog vremena. Ta teologija zapravo je samo poglavlje obnovljene antropologije u kojoj se čovjeka ne gleda samo kao na »animal rationalis« već u njegovoj konkretnoj cjelovitosti, u svim njegovim dimenzijama. Takva antropologija, kada govori o kulturi ne podrazumijeva samo literarne ili filozofske vrednote nego i »fizičku« kulturu, tj. čovjekova djela u tehnici, znanosti, gospodarstvu itd. Tako će unutar te antropo-

⁵ Usp. G. ANGELINI, »La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX« u: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Ed. Marietti, voi. III., Torino 1977., str. 623–624.

logije biti moguće razviti teologiju tijela, teologiju razvoja, političku teologiju, teologiju društvenih stvarnosti.

6. Tzv. *théologie nouvelle* četrdesetih godina nije neki zbroj teoloških pozicija ili teza neke škole, nego jedan stav što ga katolički mislioci zauzimaju u odnosu na mnoge probleme modernog vremena. Ta se teologija rađa iz potrebe i težnje da se obnovi samo metodologija teološkog razmišljanja, da ta misao zaokupi mase ljudi i da im se približi. Radi se o reakciji na skolastičku apstraktnost i o naporima za stanovito »prilagođavanje« modernom vremenu, sa svrhom da to razmišljanje »stigne« do današnjega čovjeka u kulturi i u radu. Osjeća se potreba za vitalnošću u kršćanskoj misli.⁶

Predstavnici *théologie nouvelle*, H. Bouillard, J. Daniélou i H. de Lubac, tvrde kako je teologija uvelike odsutna iz današnjega svijeta, kako ona nema gotovo nikakav utjecaj na razmišljanje i na život današnjega čovjeka. Ta je odsutnost u prvom redu »tehničke« naravi: neprilagođenost tomističkog načina izražavanja shvaćanjima modernog čovjeka. Osim toga, riječ je i o određenoj »psihološkoj« odsutnosti: teologija je odustna iz čovjekovih kulturnih ukusa, a razlog tome je njezin intelektualizam koji objavu želi shvatiti kao neko priopćenje ideja, a ne kao ono što ta objava zapravo i jest, tj. očitovanje jedne osobe. Napokon, ta je odsutnost i povijesna: tomistička je teologija bila stvarana u vremenu koje nije poznavalo probleme modernog čovjeka, a to pak uzrokuje »zastarjelost« intelektualnih konstrukcija s obzirom na probleme s kojima se čovjek današnjice svakodnevno suočava.⁷

Kako teologiju približiti životu i misli moderna vremena?

Pobornici *théologie nouvelle* smatraju da će prvi korak toga zbližavanja biti u vraćanju k izvorima: čitajući Sveto pismo u njegovu globalnu religioznu značenju, mogu se otkriti teme koje dosadašnja egzegeza nije uspjela otkriti na vidjelo. Vraćajući se crkvenim Očima, otkriva se kako su oni razmišljali u nekim kategorijama vrlo bliskim današnjemu čovjeku, a skolastika ih je postupno »zagubila«, kao što su npr. pojam povijesnosti, kolektivni vidik spasenja itd. Drugi će korak biti prihvaćanje u teološko razmišljanje nekih primarnih i autentičnih pojmova današnjih filozofija, a to pak pretpostavlja njihovo prethodno poznavanje. Tako marksizam može teologiji dati neku sliku vanjskoga svijeta povijesti i društva, a egzistencijalizam joj može predočiti čovjeka kao subjekt, njegov nutarnji svijet duše i slobode. Osim toga, te

⁶ Usp. G. ELDAROV, *Presenza della teologia*, Padova 1954; A. PEREGO, »La Nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'Enciclica Humani Generis«, u: *DTZ7* (1950) 438–444. Bibliografija o polemikama u vezi s »Nouvelle theologie« može se naći i u: J. COMBLIN, *nav. dj.*, str. 56–58.

⁷ Usp. G. ELDAROV, *nav. dj.*, str. 66–73.

filozofije mogu teologiju opskrbiti fenomenološkom metodologijom u kojoj se različiti pojmovi ne shvaćaju kao nepomične kategorije, nego kao dinamična sredstva s kojima će ona moći pristupiti nekim tipičnim fenomenima modernoga mentaliteta, među kojima je najprisutnije razmišljanje o određenom općevladajućem evolucionizmu.

»Teologija koja nije aktualna lažna je teologija«, uzvikuje H. Bouillard. Njezin zakon zakon je neprestanoga obnavljanja.⁸

Tim tezama usprotivila se nekolicina otaca dominikanaca koji su teologiji pripisivali uglavnom apologetsku funkciju determiniranja i očuvanja egzaktna značenja istina što ih je objavio Bog, pri čemu ona mora služiti općenitim, uvijek i svuda važećim pojmovima. Prema toj liniji, teologija, da bi bila prisutna u današnjem svijetu, ne mora se brinuti za to da odgovori na karakteristična pitanja što joj ih postavlja moderna kultura. Njezin je prvotni cilj da ima na umu kako Bog ostaje nepromjenljiv u bilo kakvu kulturnom ambijentu.

Te pozicije bivaju potkrijepljene enciklikom *Humani Generis* od 12. kolovoza 1950.

Imajući u vidu problematiku kojom će se baviti Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, pozitivan bi se doprinos što ga je polemika oko *théologie nouvelle* dala budućem razvoju kršćanske misli mogao svesti na nekoliko točaka.

a) Sama enciklika *Humani generis* potiče na buduća istraživanja o pitanjima što ih moderna kultura i razvoj čine aktualnima te potvrđuje zadatak teološke misli da prenosi i utvrđuje istinu u modernom ambijentu, različitu od onoga srednjovjekovnog.

b) Djelomična asimilacija u teologiju onih pozitivnih dostignuća modernih filozofija ne znači nužno da odbacuju sistem i metode tomističke teologije, nego ide samo za određenom potrebnom aplikacijom te teologije u današnjim prilikama.

c) Teolozi su u toj polemici postali svjesniji ne samo stanja u svijetu, onako kako se na njih gleda sa stajališta vjere, nego i vlastitih zadataka s obzirom na te prilike. Ne radi se samo o produbljavanju pojmova kao što su npr. »misija« i »svećeništvo« već o obuhvaćanju cjelokupne stvarnosti u skladu sa značenjem objave koja istodobno govori o Bogu i o čovjeku. Usmjerivši kršćansku misao više na čovjeka i istaknuvši autentičnu vrijednost osobe i stvari, ta polemika pokrenula je razvoj određene intersubjektivne i interpersonalne ontologije koja će imati ve-

⁸ Usp. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944., str. 219.

liki utjecaj na sve teološke traktate, posebno na one o mi-
losti, grijehu i kristologiji.⁹

Teologija želi postati razmišljanje o svim vidicima objave, ukoliko se ona tiče čovjeka. Najpozitivnija nastojanja koja izlaze iz tih polemika mogu se objasniti kao čovjekova težnja za konkretnošću i povijesnošću. Duh koji je prožimao glavninu rasprava zapravo je duh koji je kasnije postao važan činitelj u usmjeravanju Crkve Drugoga vatikanskog sabora na dijalog sa svijetom i ljudskom poviješću.

Nakon drugoga svjetskoga rata u kršćanskoj je misli i životu prisutan dvojaki pokret. S jedne strane, prisutna je jaka želja za jačom prisutnošću religioznoga činitelja u modernome svijetu. Želio se istaknuti doprinos što ga kršćanske istine mogu dati za rješavanje svjetskih problema.

S druge strane, nastoji se ostvariti stanoviti »povratak« izvorima. Željelo se pokazati da čak i kršćanska misao podliježe razvojnome zakonu, iako je to ne prisiljava da odbaci svaki apsolutni i transcendentni karakter svojih temeljnih postavki. Tim povratkom želio se dati kršćanski odgovor na probleme što su ih postavili filozofi i prihvatili Hegel, Marx, Sartre i drugi mislioci. U tom svjetlu treba gledati i na bujni razvoj pastoralne aktivnosti na svim poljima među najraznovrsnijim slojevima ljudi, na razvoj laičke duhovnosti, na djelovanje katoličke akcije te ne bujnu izdavačku djelatnost katoličkog tiska u poslijeratnim godinama, u kojima se osnivaju mnogi katolički časopisi.

8. Možda najupečatljiviji plod tih poslijeratnih previranja jest razvoj tzv. teologije ovozemnih stvarnosti jer je ona, zasigurno, najočitija pretpovijest Pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*. Približavanje kršćanske misli modernoj kulturi zahtijevalo je i određeno suočavanje s modernim filozofijama i njihovim tumačenjima konkretne stvarnosti. Odatle potreba da se konsolidiraju vlastiti argumenti; naime, trebalo je teološki utemeljiti kršćanski način gledanja na svijet i tzv. profanu stvarnost. Na tu »provokaciju« nije bilo dovoljno odgovoriti samo postavkama moralnoga pokreta nego se tražio odgovor u svjetlu vjere, koji će osvjetliti pameti. Trebalo je osvjetliti kršćanske tajne i dogme i istodobno osvjetliti konkretne prilike u kojima su one »življene«, drugim riječima, trebalo je približiti »dogmatiku« i »moralku«. To postaje objekt teološke misli. I zato, kada se govori o razvoju teologije ovozemnih stvarnosti između 1945. i 1955., pogotovo u zemljama francuskoga jezičnog područja, ne misli se na neku zasebnu teološku školu, nego na usmjerenje koje ide za tim da se nadvlada rascjep koji je s vremenom nastao između »vjere« i »ovo-

⁹ Usp. Y. CONGAR, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971., str. 19–21.

zemnih stvarnosti«. Ta teologija svim onim aspektima i stvarnostima čovjekova života koji u sebi polariziraju cijelu modernu kulturu nastoji pribaviti »građansko pravo« u teološkom razmišljanju.¹⁰

Glavne teme te teologije ovozemnih stvarnosti bile su otkrivanje pravoga značenja povijesti, težnja za određenim novim odnosima između Crkve i svijeta, pokušaj da se ljudskome rodu u svim njegovim komponentama što ih poprima u modernome industrijskom društvu udijeli autentičan kršćanski smisao, ostvarenje dublje skladnosti između ljubavi i seksualnosti u čovjekovu osobnom životu itd.

Pod utjecajem teologa i mislilaca kao što su G. Thils, M. D. Chenu, Y. Congar, E. Mounier, Th. de Chardin teologija ovozemnih stvarnosti promiče novo shvaćanje i vrednovanje ljudske povijesti, gledajući i otkrivajući u njoj »tragove Božje« (semine Verbi) u kojima se pokazuje Božji plan sa svijetom i otkriva se njegova volja.

Takva su razmišljanja bila uvelike nova pa su neminovno dovela do jednostranosti i pretjerivanja. Ona, kao takva, nisu mogla izravno ući u formulacije teksta Pastoralne konstitucije. Bilo je potrebno mnogo napora i rada da bi se ta teologija, »pročišćena« od svojih prvotnih zastranjivanja, mogla predstaviti kao autentičan nauk Crkve Drugoga vatikanskog sabora. Takvo postupno preuzimanje osnovnih postavki teologije ovozemnih stvarnosti dovelo je do toga da se dokumentu ne stavi u središte Crkva, nego »svijet«, shvaćen kao pravi put na kojemu će biti moguće još dublje prodrijeti u planove i Božju volju s čovjekom. Ne postoji nesuglasnost između »ljudske povijesti« i »povijesti spase-nja«. Naprotiv, Crkva pokazuje ljudima kako su njihovi napori u svijetu zapravo osnovni aspekt njihova svjedočenja vjere.¹¹

Tako se razvija svijest da više ne živimo u vremenu u kojemu se činilo da je svetost rezervirana za one koji su se povlačili iz svijeta u kontemplativni život, nego da se ona i te kako može živjeti »u svijetu«. Odatle potreba za kršćanskim vrednovanjem ovozemnih stvarnosti sa svrhom da se pomogne čovjeku u njegovoj težnji k svetosti. Takav interes za ovozemne stvarnosti bio je nov u teološkoj misli. Bolje rečeno, objekt teološkoga razmišljanja postaje svijet, što ne znači da se takvo razmišljanje prije sustavno zapostavljalo. Ono samo poprima novi oblik: iz okvira morala i subjektivnosti prelazi se na objektivno kršćansko vrednovanje.

9. Na stvaranje pogodnog ozračja u kojemu će nastati Pastoralna konstitucija uvelike je utjecao razvoj tzv. teologije povijesti.

¹⁰ Usp. G. FROSINI, *Teologia delle realtà terrestri*, Torino 1971., str. 9; J. COMBLIN, *nav. dj.*, str. 70—74; G. ANGELINI, *nav. ci.*, str. 623—624.

¹¹ Usp. G. CAMPANINI, *nav. dj.*, str. 18-19.

Nakon što je utvrđeno pravo svih ovozemnih stvarnosti da se vrednuju teološki postavlja se pitanje o njihovoj teološko-kršćanskoj vrijednosti kao takvoj, njihovom doprinosu čovjekovu kršćanskome spasenju, tj. njihovom odnosu s kraljevstvom Božjim. Tom se problematikom bavi teologija povijesti. Kako ovozemni napori utječu na razvoj kraljevstva Božjega? Kakav je u tome smislu utjecaj čovjekova rada, akcije? Kako shvatiti odnos »ovozemnog« i »izvanzemaljskog«, »svjetskog« i »vječnog«?

O tim pitanjima četrdesetih su se godina među teolozima iskristalizirale dvije pozicije. S jedne su strane tzv. teolozi »inkarnacionalisti« čiji su glavni predstavnici H. M. Feret, M. J. Montuc-lard, D. Dubarle, G. Thils, L. Malevez, B. de Solanges, Th. de Chardin. Njihov je cilj »ugraditi« vjeru u povijesnu konkretnost kako bi ona postala razumljivim znakom modernom svijetu. Oni nastoje ukinuti dualizam između religioznoga života i ovozemnoga djelovanja. Najvažnije načelo tih postavki jest svijest da Kristovo utjelovljenje pogađa sve profane stvarnosti pa je ono temelj »posvećenja« cijeloga svijeta. Ta tendencija stavlja svijet u čvrstu povezanost s kraljevstvom Božjim. Odatle njezino pozitivno vrednovanje svega ovozemnog djelovanja u odnosu prema vječnosti. Čovjekovi napori »po sebi«, dakle, objektivno, utječu na rast i pripravu Božjega Kraljevstva i odatle njihova autentična kršćanska vrijednost.

Drugu tendenciju zastupaju tzv. teolozi »eshatolozi« među kojima su najizrazitiji L. Bouver i J. Danielou. Oni polaze od činjenice da kršćanstvo i kraljevstvo Božje imaju vrhunaravni karakter, tako da ovozemni svijet prema njima ostaje duboko provizoran i prolazan. Između vrhunaravnoga Božjega kraljevstva i ovozemnoga povijesnog djelovanja postoji nepremostivi jaz. Dužnost je kršćanina stoga da se što je moguće više »izvuče« iz svijeta. Oni smatraju da je za kršćanina nemoguće otkriti neki pozitivni smisao povijesti, jer dovršenje povijesti spasenja u Kristu ne dopušta nikakav razvoj ili napredak između »utjelovljenja« i »paruzije«. Profana je povijest irelevantna u odnosu prema Božjem kraljevstvu, tako da ni nju, a ni sve ovozemne stvarnosti nije moguće teološki vrednovati.

Mnogi teolozi pokušali su u pedestim godinama pronaći »srednji put« između tih dvaju načina razmišljanja. Među njima posebno su se isticali G. Thils, J. Danielou, D. Dubarle i D. Dider.¹²

¹² Usp. G. THILS, *Transcendence ou Incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Louvain 1950; J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946; D. DUBARLE, .Optimisme et pessimisme., u *VS78* (1948) 613—637; G. DIDIER, .Eschatologie et engagement chrétien-, u *NRTh* 75 (1953) 3—14

Međutim najkonkretniji i najuravnoteženiji doprinos u tome smislu pružio je Y. Congar. Prema njemu, izvan ovozemnih čovjekovih ostvarenja i kraljevstva Božjega postoji određeni kontinuitet koji se temelji na jedinstvenome Božjem planu. Biblijski tekstovi potvrđuju da će ovaj svijet, obnovljen i preobražen, ontološki prijeći u kraljevstvo Božje, a snaga te obnove već je sada na djelu. Od čovjekovih ovozemnih napora bit će »uzeta« u kraljevstvo Božje sva djela ljubavi kao i svako ovozemno djelo ako je pridonijelo ostvarenju ujedinjenja i postizanju integriteta ovoga svijeta. Materijalna će ostvarenja ući u kraljevstvo Božje ako su pridonijela razvoju svega onoga autentično ljudskoga u svijetu. Sva čovjekova aktivnost objektivno je usmjerena kraljevstvu Božjemu, premda, ako želi imati neku »spasiteljsku« vrijednost, ima potrebu kršćanske intencije i dispozicije. Dakle, prema Congaru, i namjera i djelo što ga čovjek ostvaruje, posjeduju pozitivnu vrijednost u odnosu prema kraljevstvu Božjem.¹³

Rezultati tih polemika zasigurno nisu veliki. No među katoličkim misliocima uvriježila se svijest da kršćanstvo nije zamislivo bez ikakva odnosa s »posljednjim stvarima«. Osim toga, kroza sva ta razmišljanja provlači se istinsko optimistično gledanje na sva ovozemna ostvarenja, što će biti presudno važno za rađanje i razvoj Pastoralne konstitucije. Napokon, može se s pravom reći da se u tim godinama »rodila« nova duhovnost, s naglašenim laičkim vidikom: od kršćanina se zahtijeva da bude aktivan u obnovi svijeta, što pridonosi smanjenju rascjepa između religioznoga života i profane aktivnosti. Teološko vrednovanje svega profanoga i priznavanje njegove autonomije — dva su oslonca te duhovnosti, shvaćene kao nov način življenja kršćanskoga poziva.

10. U tome ambijentu razvoja različitih »teologija« uviđa se potreba razrade kršćanskoga shvaćanja ljudskoga rada koje bi se moglo suprotstaviti tzv. aktivizmu, tj. modernoj idealizaciji i apsolutizaciji čovjekove aktivnosti i njegovih mogućnosti u tehničkom i industrijskom napretku.

M. D. Chenu i H. Rondet predstavnici su dvaju načina razmišljanja u teološkome vrednovanju ljudskoga rada. Jedni ljudski rad gledaju u svjetlu najvažnijih kršćanskih istina: stvaranja, utjelovljenja, otkupljenja i kraljevstva Božjega. Drugi se pak više služe izvorima, biblijskim i patrističkim podacima. I jedni i drugi zaključuju kako se u prošlosti premalo teološki razmišljalo o ljudskome radu, da se o njemu zapravo mora otkriti ona prava vrijednost koju on ima u Božjemu planu s čovjekom, njegova uloga u čovjekovu spasenju. Zato je u kršćanskome vrednovanju ra-

¹³ Usp. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953., str. 120—127, 133—142.*

da potrebno uzeti u obzir ne samo egzegezu nego i teološku misao te sve ono autentično i pozitivno što o ljudskome radu mogu reći filozofija i sociologija.

Rezultati takve »teologije rada«, pročišćeni od zastranjivanja i pretjeranosti posebno onoga nerealnog optimizma kojim se gledalo na mogućnosti ljudskoga rada, uvelike su ušli u poruku Pastoralne konstitucije, pogotovo u njezino treće poglavlje prvoga dijela.

Proces uključivanja tih rezultata u koncilsku misao bio je dug i naporan. Razlog je to što se sva ta razmišljanja o kršćanskoj vrijednosti ljudskoga rada, do samoga početka Koncila, nisu uspjela konstituirati kao sustavna »teologija«. Pitanja o vrijednosti povijesti, ovozemnih vrednota, ljudskoga rada itd. ostala su uglavnom rubna, bez nekoga bitnoga utjecaja na teološka razmišljanja u neposrednim pretkoncilskim godinama. Razlog te nezainteresiranosti za teologiju rada treba potražiti i u njezinoj apstraktnosti: ta teologija nije uspjela pružiti neki važniji prinos boljemu razumijevanju društvenih i etičkih problema vezanih uz ljudski rad. Taj odlučujući korak iz posve teološkoga prema teološko-etičkom vrednovanju učinit će tek koncilski oci u Pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes*.

VORGESCHICHTE DER PASTORALEN KONSTITUTION GAUDIUM UND SPES DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Zusammenfassung

Wenn wir über die Beziehungen zwischen der Kirche und der heutigen Welt sprechen, so ist es nützlich, zwei kirchliche Dokumente, die im Zeitabschnitt von 101 Jahr entstanden, diese Beziehungen wesentlich bestimmten und ihnen verschiedene Impulse gaben, untereinander zu vergleichen.

Die Enzyklika von Pius IX. *Quanta curavom* 8. Dezember 1864, der dann noch der berühmte *Syllabus* folgte, vollzog eine gewisse Trennung von Kirche und damaliger Welt. In dem Dokument zeigt sich in erster Linie eine Sorge wegen der wachsenden Kluft zwischen der modernen Kultur und der evangelischen Werte. Sichtbar ist auch eine Angst vor der direkten Konfrontation mit den Problemen der modernen Lebensweise der Menschen.

Die Pastoralkonstitution des 2. vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*, die am 7. Dezember 1965 veröffentlicht wurde, schlägt demgegenüber einen ganz anderen Ton an, obwohl auch sie den kritischen Bezug zu den beunruhigenden und negativen Aspekten des modernen Zeitalters nicht verheimlicht. In ihr merkt man das Anliegen nach dem Dialog mit der Welt, den Wunsch nach der Teilnahme an Freuden, Hoffnungen und Sorgen der Menschen von heute. Die Grundhaltung der Kirche der Menschheitsgeschichte gegenüber ist nicht die des Verurteilens und des teilnahmslosen Beobachtens, sondern es zeigt sich der Wunsch nach der aktiven und direkten Mitwirkung. Solche Haltung formulierten teilweise zahlreiche Theologen bereits vor dem Konzil, aber den entscheidenden Schritt in Richtung einer neuen Wertung des Menschen und seiner Geschichte, der Beziehung der Kirche zur Welt machten erst die Konzilsväter mit den erwähnten Pastoralkonstitutionen.