

*Karl Rahner*

## U ČEMU JE TRAJNO ZNAČENJE DRUGOGA VATIKANSKOG SABORA?

Ima li Drugi vatikanski sabor značenje koje ostaje?\* To pitanje već danas postavljaju kršćani kojima Crkva još nešto znači, postavljaju ga često zabrinuti i napola rezignirani. Prije nego pokušamo odgovoriti na njega, dajmo neke više uvodne primjedbe.

Svaki povijesni događaj u trenutku svojeg zbivanja obavijen je prašinom i dimom, protuslovnim uzbuđenjima, praćen najrazličitijim, pa i samovoljnim i čudnovatim uzbuđenjima i bojaznima, izmiče tumačenju suvremenika. Naravno, sve to vrlo brzo prođe, no nema nikakve veze s pitanjem o pravom značenju određenoga povijesnog događaja. Napoleonovo je značenje još i danas činilac naše povijesti, premda bi on izričito pobudio zanimanje samo u stručnjaka za povijest, dok jedva tko drugi o njemu govori.

Pitanje o značenju jednog sabora može se postaviti s obzirom na opću Crkvu, a može se postaviti i s obzirom na pojedinu pokrajinsku Crkvu. Ta dva pitanja nisu istovjetna. Ako bi se na pitanje o značenju sabora s obzirom na neku određenu pokrajinsku Crkvu morao dati i višestruko negativan odgovor, tada to može biti žalosno za tu pokrajinsku Crkvu; ipak time još nije nagoviješten odgovor s obzirom na opću Crkvu.

---

\* K. RAHNER, »Die bleibende Bedeutung des II. vatikanischen Konzils«, u *Stimmen der Zeit* (1979) 795—806.

Odgovor na naše osnovno pitanje mogao bi se dati u indikativu, no u konačnici on je imperativ koji je upravljen današnjoj i sutrašnjoj Crkvi. Taj imperativ znači prognoze, očekivanja, bojazni o kojima se sada mogu samo vrlo oprezno formulirati nagađanja. Naše je osnovno pitanje nošeno uvjerenjem da je taj sabor Crkvi koja nadolazi donio nove zadatke, nove izazove na koje još valja odgovoriti. Ako je tome tako, tada sabor u svakom slučaju ima veliko značenje, jer se onda nameće zadaća koja postaje blagoslov ili osuda za nas i buduće naraštaje, već prema tome hoćemo li toj zadaći odgovoriti ili nećemo. Ako nam Sabor zadaje takav zadatak (a u to sam uvjeren), tada on ima značenje. Tada on nije prošao, nego *jest* — kao najava zadaće za budućnost. Za teološko tumačenje Sabora htio bih predložiti slijedeće teze i ujedno ih iznijeti kao polazište za odgovor na naše osnovno pitanje.

### *Sabor svjetske Crkve*

Čini mi se da je Sabor (da sada ne ulazim u neka prethodna pitanja) prvi čin u povijesti u kojem je svjetska Crkva počela službeno ostvarivati sebe kao takvu. U 19. i 20. stoljeću Crkva je polako, tapkajući od potencijalno svjetske Crkve, postala zbiljski svjetska Crkva, od evropsko-zapadnjačke Crkve s evropskim eksportima u sav ostali svijet postala je svjetskom Crkvom koja je, premda u vrlo različitim stupnjevima intenziteta, prisutna u čitavu svijetu, i to ne više samo kao evropsko-sjeverno-američka izvozna roba. Svuda ima domaći kler koji je postao svjestan svoje samosvojnosti i odgovornosti. Ta svjetska Crkva prvi je put na području nauke i prava na Saboru djelovala u povijesnoj jasnoći.

Sabor je bio sabor svjetske Crkve kao takve, premda time još nije zaniijekana krupna prevaga evropsko-sjevernoameričkih pokrajinskih Crkava. Najjednostavniji dokaz za tu samu po sebi shvatljivu a ipak prvi put ostvarenu i jedinstvenu činjenicu jest u tome što je nosilac ovoga Sabora, za razliku od svih ostalih sabora, ne isključujući ni Prvi vatikanski, bio episkopat iz čitava svijeta, a ne samo, kao još na Prvom vatikanskom saboru, jedan episkopat koji je u čitav svijet slao evropske misijske biskupe.

Ovu tezu ne treba ovdje zapravo dokazivati niti razvijati njezino značenje; ona nam ima samo pomoći da odgovorimo na naše pitanje. Polazimo li naime od nje, tada ne treba da se unaprijed uskogrudno unutar-evropski pitamo što nam je Sabor novo donio (makar bilo i mnogo toga), nego nam valja pitati koje trajno značenje on ima kao sabor svjetske Crkve. Samo je po sebi razumljivo da onda takvo značenje zauzvrat ima značenje i za jednu evropsku pokrajinsku Crkvu i da se onda i o tome može pitati.

Želio bih početi s činjenicom da je Sabor bio uzrokom da se dokine zajednički *latinski bogoštovni jezik*. Bez Sabora, možemo to mirno reći, imali bismo još svuda u svijetu latinski kao bogoštovni jezik. Ne treba biti prorok da se ustvrdi kako se s te promjene više ne može natrag. Na stvari se ništa ne mijenja time što se u Rimu prethodno na latinskom izdaju uzorci za pokrajinske liturgije koje se služe na materinskom jeziku. Zbog jedinstva Crkve i zbog posebnosti teološke biti kršćanskoga bogoštovlja uvijek će postojati jedno konačno jedinstvo liturgije u pokrajinskim liturgijama. No iz različitosti bogoštovnih jezika razvit će se u nužnom i nepovratnom razvoju različite liturgije, premda se ne može točno prereći odnos između jedinstva i različitosti u pokrajinskim liturgijama. Liturgija opće Crkve neće zadugo biti liturgija Rimske Crkve u jednostavnim prijevodima, nego će to biti jedinstvo u mnoštvu pokrajinskih liturgija, od kojih svaka ima svoju vlastitost koja se neće sastojati samo u jeziku.

No, ako se bit Crkve, a time i bit i vlastitost jedne pokrajinske Crkve bitno izvodi i iz liturgije u kojoj Crkva ima jednu od svojih najvećih aktualizacija, tada se stvaranje uistinu samostalnih pokrajinskih Crkava, koje su više nego upravni okruzi jedne u svemu i ravnomjerno organizirane države, događa upravo i po stvaranju samostalnih liturgija koje je počelo ukidanjem latinskoga bogoštovnog jezika i nadomještanjem narodnih jezika. Naravno, te liturgije koje će polako nastajati neće se smjeti zamišljati po uzoru na stare liturgije Bliskog istoka. Nove liturgije ne treba da zataje svoje povijesno porijeklo iz rimske liturgije. Danas se još ne može prereći kako će velike razlike biti među njima.

### *Odnos prema svijetu*

U više dekreta, među koje osobito spadaju Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu »*Gaudium et spes*« i dekret o vjerskoj slobodi, Crkva je pokušala opisati svoj načelni stav prema sekularnom svijetu polazeći od vlastitoga bića, a ne tek prisiljena vanjskim okolnostima. Ono što je tu rečeno, djelomično protiv ogorčenog protivljenja konzervativnih skupina na Saboru, o odustajanju od vanjskih sredstava moći u stvarima religije, o dostojanstvu također zabludjele savjesti, o oblikovanju jednoga zakonitog sekularnog svijeta, koje oblikovanje ne normira Crkva, moglo bi se dojmiti kao izjava koju je od Crkve iznudio sekularizirani svijet protiv njezina nutarnjeg osjećaja, ili kao objektivacije mentaliteta kršćana koji su postali liberalni, a ne kao objektivacije samoga kršćanstva.

No, kad se sjetimo da Crkva i ondje gdje ima veću moć na sekularnom području ili bi je mogla imati sada mora odustajati od nje, kako je to na Saboru izrekla, jer joj je to zapovijedeno iz njena vlastitog bića, premda se u svojoj povijesti na tu zapovijed prečesto nije obazirala i čak

vjerovala da time Bogu služi, i ako se, dalje, sjetimo da, makar u novim oblicima i likovima, Crkvi uvijek dolazi nanovo napast da to samoograničenje posvema ili djelomično ukine, no da Crkva nakon Sabora više ne smije načelno i općenito popustiti toj kušnji, tada ćemo spoznati da je poslije Sabora ostalo nešto trajno. U pojedinim slučajevima mogu pojedine Crkve, pojedini biskupi ili borbeni laici uvijek nanovo biti u napasti da ono što je doista ili navodno istina i usređujuće u kršćanstvu ili u Crkvi iznude za nekršćane političkim sredstvima moći, a takvo što se tu i tamo ponovno događa. No, dok su prije sabora moćni političari (u najzvišenijem smislu riječi) mogli u Crkvi djelovati s dobrom savješću klerofašistički, jer, kako su govorili, ono što je krivo i što je zlo nema nikakva prava, te najviše što se može jest to da se takve stvari taktički podnose, takve se tendencije danas u ime samoga kršćanstva mogu osuditi i suzbijati. Ograničavanje slobode u ime jedino dobrog i ispravnog ne može se više nakon saborskih dekreta tako lako nazvati kršćanskim.

Time se, naravno, ne može reći da bi to bilo jedino značenje upravo spomenutih saborskih dekreta. No kako je to nešto odlučujuće, pokazuje pogled na tendencije u suvremenim islamskim državama. Tamo se radi na tome da se ponovno uspostave crkvene i Božje države u kojima je Kuran osnovni zakon i gdje čovjek dobiva dvadeset udaraca bičem ako za vrijeme mjesecnog posta kroz dan jede. Jesmo li mi kršćani previše mlitavi ili previše bojažljivi da tako nešto i kod sebe poželimo? Bismo li to činili kad bismo mogli? Ili se odričemo takve vjerske politike moći iz načela i tamo gdje bismo to, možda u manjoj mjeri, još i mogli?

Drugi je vatikanski sabor i u toj točki još aktualan i zadatak. Zbog općeg dobra, veli Sabor, neće se u svijetu nikada moći živjeti bez prisile i moći; mi kršćani nismo obvezani da tu izmišljamo neke nestvarne utopije. No Crkva se na Saboru načelno odrekla dobrog dijela moći koju je prije jednostavno prisvajala kad je samo mogla. Sada je prekoračila granicu preko koje se više nimalo ne smije vratiti natrag.

### *Saborska teologija*

Saborska teologija našla se u prijelaznom stanju koji je teško odrediti. S jedne strane, neoskolatička teologija bila je nešto što se samo po sebi razumijevalo. Ona je gotovo zapanjujuće prevladavala u nacrtima koje su rimske komisije pripremale za Sabor; prema nacrtima trebalo je da budu definirani npr. porijeklo svih ljudi od jednoga roditeljskog para (monogenizam) i »limb« za nekršćenu djecu, a to su teologumena koja su danas gotovo posve iščezla. Na samom Saboru vladao je latinski jezik u obliku neoskolatičke teologije koja je npr. puotrebijavala Novi zavjet u starom stilu kao skup dokaza (*dicta probantia*), a inače se nije dala baš nadahnuti biblijskom teologijom. To je jedna strana saborske teologije,

neoskolatičke, no tu ne smijemo jednostavno insinuirati dojam da je ta strana jednostavno tamna i negativna. Naprotiv, već danas bismo morali poželjeti da mladi teolozi znaju nešto više pojmovne neoskolatičke egzaktnosti i njezine usmjerenosti na izjave crvenoga učiteljstva.

No saborska je teologija ipak imala i drugu stranu. Ona je bila više biblijska nego neoskolastička. Ona je trijezno i oprezno dopustila da joj se dadnu teme koje ne potječu samo iz repertoara neoskolatike. Ona je obavila ulogu stanovitog kočenja nasuprot teološkoj pretjeranosti npr. u mariologiji. Potrudila se, koliko je mogla, da uzme u obzir ekumenske potrebe, što u Rimu prije toga nije bilo samo po sebi razumljivo, pa ni za trijeznog i mudrog Pija XI. Bila je uvjerena da se može izreći i nešto teološki važno, makar se ne navijestilo svečano kao dogma. Na području stroge dogmatske teologije pomakla je u prvi plan crkvene svijesti mnoga učenja koja u sebi zapravo nisu bila nova ili nečuvena ili osobito sporna, no do tada nisu bila tako dovoljno jasno izrečena da bi u praktičnome životu Crkve mogla biti djelotvorna. Pomislimo na sakramentalnost biskupskog ređenja, na nauku o cjelokupnom episkopatu (s papom i pod njim) kao najvišoj crkvenoj instanciji u stvarima naviještanja vjere i prava, na nauku da pisci svetih knjiga nisu bili tajnici Boga koji nadahnjuje, nego su pravi ljudski autori Svetoga pisma, na opreznu formulaciju o nezabludivosti Svetog pisma i na više drugih stvari koje ovdje dalje ne možemo nabrajati.

Saborska teologija ima dvije strane. To je teologija jednog prelaska. Ostaje, naravno, pitanje hoće li se, kako i koliko brzo ta teologija dalje razvijati pošto je na saboru poprimila stanovito službeno pozakonjenje. Ono što je iz teologije nakon Sabora rimska Kongregacija za nauk vjere razradila i navijestila daje možda dojam da se još uvijek osjeća nešto od poticaja saborske teologije, no ipak je to odviše neoskolastičko u tjeskobnom otklanjanju suvremenih teoloških pokušaja, pretjeskobno i premalo stvaralačko u pitanjima koja pokreću današnju teologiju. Teologija Kongregacije za nauk vjere obrambena je teologija koja opominje i zabranjuje, a ne uspijeva zapravo svoje (u sebi možda ne uvijek neopravdane i suviše) zabrane i opomene tako utemeljiti u živom i velikom kontekstu čitave vjere da one postanu shvatljive onomu koji je u sebi spreman iz te cjeline u vjeri razmišljati i živjeti. No Kongregacija za nauk vjere ne mora uvijek ostati takva kakva je sada i ona neće moći teologiju čitave Crkve vratiti natrag preko one granice koja je na Saboru prekoračena, premda se to donekle nerefleksno dogodilo. Naravno, ovdje se mogu formulirati samo zadaci i nade, a ne proročanstva, pogotovu stoga što u teologiji posljednjih desetak godina valja zamijetiti više neke pojave zamorenosti, neko izmicanje na голу pastoralnu i religioznu pedagogiku ili na krivu antropocentričnost koja čovjeka zatvara u njega samoga.

No teologija će i dalje živjeti i uvijek nanovo postajati snažna i živa. Ona će, u skladu sa Saborom, i sama postati svjetskom teologijom,

tj. egzistirat će u neevropskim, u nesjevernoameričkim zemljama ne više kao puki izvoz Zapada. Latinska je Amerika već izričito najavila zahtjev za vlastitom teologijom. »Teologija oslobođenja» ne treba da ostane jedinom odrednicom za jednu takvu latinoameričku teologiju. Možda će i Afrika i Daleki istok doskora razviti vlastite teologije u stvaralačkom suočenju s vlastitim kulturama. Mi na Zapadu ne treba da se stoga još za-  
dugo predajemo.

Ne radi se o tome kao da zapadna teologija ne bi više imala nikakve zadaće, i to ne samo stoga što teologija nužno ima neku zadaću dok povijest teče i što zato nastaju uvijek nove situacije u kojima kršćanska vjera ima biti naviještana. Zapadna teologija ima i danas nenadoknadivu potrebu da bude nadopunjena. Ona bi morala biti misionarska; ne bi smjela samo u sačuvanim oblicima predaje misliti i govoriti onima koji se u kršćanstvu i u Crkvi osjećaju još kod kuće; morala bi misliti i na druge kojima je zbog mnogo razloga kršćanstvo postalo tuđe. Morala bi stoga pri svakom svojem koraku ujedinjavati dogmatiku i fundamentalnu teologiju. Na Zapadu bi mogla svakako pružiti dobar dio predradnji za teologije ostalog svijeta, unatoč njihovoj samostalnosti kojoj se nadamo, jer Zapad sa svojim prosvjetiteljstvom i tehnološkim racionalitetom sve više postaje dijelom sudbine za ostali svijet.

Ovdje nam ne može biti zadaća da dalje potanje opisujemo buduću teologiju, zahtjeve njoj upućene, njihovu novost itd. No ipak se može reći da je sa Saborom omogućen i ozakonjen novi početak. Teologija kroz Sabor i nakon njega više ne pruža prizor za sav svijet određene monotone neoskolastike. I više se ne događa da svaki pamentiji svećenički kandidat ili kandidat za biskupa iz misijskih zemalja studira u Rimu i tamo biva upućivan u jednu te istu neoskolatiku. Teologije će biti svuda u svjetskoj Crkvi i ona će se nužno morati baviti pitanjima koja su u nekom kulturnom krugu hitnija, a koja nisu svuda ista. Takva raznolikost koju ne možemo zanijekati, bit će oznaka i osobina čitave teologije. Samo je po sebi razumljivo da će rimska učiteljska služba imati zbog toga druge zadaće i da će morati razvijati drukčije načine rada nego u vremenima u kojima je bilo kao samo po sebi razumljivo da se mora govoriti iz jednog jedinog kulturnog kruga. Drugo je pitanje da li se to već dovoljno uvida.

### *Promjena ekumenskih nazora*

Sabor znači prijelom u povijesti odnosa Katoličke Crkve i prema drugim kršćanskim Crkvama i zajednicama i prema nekršćanskim svjetskim religijama. U sva su vremena, naravno, u vjerskoj svijesti Crkve postojala u načelu uvjerenja koja su načelno ozakonila novozapočete odnose Katoličke crkve prema drugim kršćanskim Crkvama i zajednicama i prema nekršćanskim zajednicama. No, prije ta uvjerenja nisu bila dje-

lotvorna za taj odnos. Nekršćani su bili smatrani jednostavno kao oni koji su boravili u tami poganstva pa su se mogli spasiti samo propovijedanjem Evandjelja. Nekatoličko kršćanstvo u cijelosti je smatrano mnoštvom heretika, koje je bilo prijatljivi ili pak pod prijatnjom pozivano da se obraćenjem vrati u jedinu pravu Katoličku crkvu a da se pritom nije mislilo i na to kako bi taj povratak k jedinstvu mogao sa sobom nositi i značajne promjene za Katoličku crkvu.

Nije nipošto lako jasno unijeti u teološku svijest prijelom koji je Sabor učinio. Teološki razlozi koji su opravdavali taj prijelom već su naime postojali: uvjerenje o općoj spasiteljskoj volji Božjoj u Kristu, nauka o mogućnosti opravdanja bez sakramenata, o implicitnoj volji da se pripada Crkvi, o valjanosti krštenja i izvan Katoličke crkve itd. Te teološke postavke, same po sebi jasne, koje su uvijek bile prisutne, mogle bi stvoriti dojam da se u odnosu između Crkve i ostaloga čovječanstva zapravo ništa nije promijenilo. S druge pak strane, katolički teolog, za razliku od nekog jednostavnog neteologa, ne može novu blizinu i pozitivni odnos između kršćanskih konfesija te odnos kršćanstva prema nekršćanskim religijama shvatiti tako kao da ne bi postojale nikakve ozbiljne razlike, odvojenosti i zadatak ujedinjavanja, kao da bi Katolička crkva bila samo proizvoljni oblik povijesne slučajnosti koju je povijest religija i povijest Crkve među mnogima drugima, i to jednakopravnima, iznijela u zbilju. Obje ove teškoće, zdesna i slijeva, otežavaju da se vide promjene koje su nastupile s Drugim vatikanskim saborom i s kojih nije moguć povratak na staro. Pokušajmo ove promjene malo više pojasniti, makar pritom možda o nečemu reknemo previše, a o nečemu premalo.

Kršćanstvo je uvijek bilo uvjerenjeno u to da postoji povijest objave i povijest vjere, u kojoj se ne događa jednostavno uvijek jedno te isto već da se zbivaju nove promjene koje duboko zahvaćaju. S događajem Isusa Krista, naravno, nastupio je vrhunac povijesti objave i nepovrativost na staro, nepovrativost koju ovdje ne smijemo zakriti ni omalovažiti. No time vjerska svijest Crkve ne prestaje biti povijesnom veličinom koja je jednosmjerna i ima duboke prijelome, premda to u uobičajenoj nauci o povijesti dogme nije bilo jasno, i to stoga što je ova do sada bila shvaćena kao događanje logičkih dedukcija iz izvornih podataka objave. Pitamo li se što je novo u tom jednosmjernom i nepovratnom procesu Sabor donio, moramo prije svega reći ovo: katoličko je kršćanstvo na tom Saboru izričito prihvatilo i potvrdilo kao doista kršćanski drugi, novi stav prema ostalim kršćanima i njihovim Crkvama te prema nekršćanskim svjetskim religijama.

Odlučujuće u toj promjeni ekumenskih nazora u najširem smislu riječi leži u tome što veličina i radikalnost te promjene biva u našoj prosječnoj svijesti prekrivena i pojednostavljena modernim liberalnim i relativističkim mentalitetom koji takvu novu ekumensku otvorenost i spremnost da budemo poučeni unaprijed smatra nečim banlanim što se samo po

sebi razumije. Za takve se ljude na Saboru, naravno, u tim stvarima nije ništa dogodilo ili se dogodilo samo ono što je samo po sebi razumljivo, došlo se samo do spoznaje onih stvari koje su izvan klerikalno-crkvenoga geta već dugo same po sebi razumljive. No, ne bi se nipošto smjelo nijekati da je, gledano povijesno, taj moderni liberalistički metnalitet faktički bio klima u kojoj je nova ekumenska svijest mogla rasti. No ta je svijest ipak izrasla iz pravoga kršćanskog korijena, ona je kao takva kršćanska. Ona stavlja definitivno iza sebe jedan stariji, oko tisuću i pol godina prakticirani mentalitet i ostaje obvezna za budućnost Crkve kao i drugi veliki događaji u povijesti vjere.

Sve u svemu, moramo ipak reći a da ne niječemo sjeme budućnosti u prošlosti: prije Sabora promatrala je Katolička Crkva nerimsko-katoličke Crkve i zajednice kao organizacije heretika, kao udruženja ljudi koji su se od stare Crkve razlikovali samo po zabludama i nedostacima i morali se k njoj vratiti da bi tamo našli punu istinu i puninu kršćanstva. Za staro shvaćanje nekršćanske su religije posvema samo u strašnoj tami poganstva, ono što grešni i bezmilosni čovjek čini sam od sebe na religioznom području. Da bi u jednom ekumenskom sjedinjenju nekatoličke Crkve mogle donijeti sa sobom i pozitivnu baštinu u povijesti kršćanstva u jednu Crkvu budućnosti, koja na taj način nije postojala u staroj Crkvi, da nekršćanske religije i u svojoj institucionalnosti mogu imati pozitivnu ulogu u spasenju za nekršćansko čovječanstvo, sve to nije eksplicitno postojalo u stvarnoj svijesti Crkve, a sada postoji i više se iz nje ne može odstraniti, jer se na to ne gleda kao na liberalni mentalitet moderne, nego kao na element kršćanskog uvjerenja kao takvog.

Opetujem: tko drži radikalnu razliku, načelnu, između istine i zablude, tko je spoznao da kršćanstvo i Crkva zahtijevaju apsolutnost, tko određenim formuliranim spoznajama i religioznim institucijama priznaje načelno značenje koje odlučuje o vječnoj čovjekovoj sudbini, taj ne može prijelom koji je dan sa Saborom osjetiti kao nešto što je samo po sebi razumljivo. On ga mora shvatiti kao fundamentalno kršćanski događaj, kao pobjedu kršćanstva, a ne liberalizma. Mora biti spreman ponijeti sve teološke probleme koji su dani s takvom promjenom i razraditi ih, što nije lako i još će dugo ostati kao zadaća.

### *Sveopći optimizam s obzirom na spasenje*

Ono što smo upravo natuknuli može se još više produbiti i radikalizirati da bi se vidjelo što je Sabor značio za Crkvu unatoč svoj nezainteresiranosti kršćana. Premda Augustinu činimo nepravdu kad ga uz toliku raznolikost njegove teologije karakteriziramo na ovaj način, iako se ne može zaniijekati da je povijest vjerske svijesti Crkve u mnogim malim koracima od njega išla do nas, premda su, kako rekoh, do spomenute promjene vjerske svijesti Crkve doveli mnogi uzroci kao katalizatori, ipak se može reći ovo: Augustin je započeo takvo promatranje svjetske povi-



jesti, a u tom je poučio i kršćanstvo, prema kojem je, po neshvatljivoj Božjoj odluci, svjetska povijest ostala povijest »osuđenog mnoštva« (massa damnata), iz kojeg se konačno samo neki spasavaju po rijetko danoj milosti izabranja. Svijet je po njemu bio mračan i tek je slabo obasjan svjetlom Božje milosti, a njena nezaslužena očitovala se po tome što se rijetko daje. Ako je Augustin tu i tamo i znao da su u Crkvi mnogi za koje se čini da su vani i obratno, to je ipak za nj krug onih koji se spasavaju i postaju blaženi gotovo istovjetan s krugom onih koji su izričito kršćanski i crkveni vjernici. Ostali ostaju, na temelju neshvatljivo pravednoga Božjeg suda, ubrojani u »massa damnata« čovječanstva, pa u cjelini pakao dobiva rezultat svjetske povijesti.

Taj Augustinov pesimizam s obzirom na spasenje bio je u neizrecivo mučnom procesu u teoretskoj i egzistencijalnoj svijesti Crkve prerađen i polako preinačen. Od paklenih muka za djecu koja umiru nekrštena sve do dokidanja »limba« u današnjih teologa, postojao je strahovito dug put, premda je jedan nacrt za Sabor još htio naučavati taj limb. No sve te uvide o optimizmu s obzirom na spasenje, osvojene korak po korak, koji se optimizam zaustavlja tek na zloj volji pojedinca i pritom se nada da će snaga milosti još jednom promijeniti tu zloću u slobodnu ljubav prema Bogu, te uvide nije Crkva zapravo do Sabora ratificirala niti naučavala s konačnom odlučnošću.

Sabor pak veli da je čak i onaj koji misli da mora biti ateist povezan s uskrsnim Kristovim otajstvom, samo ako slijedi svoju savjest; da je svaki čovjek, na način koji je samo Bogu poznat, u dodiru s njegovom objavom i stvarno može vjerovati, tj. u teološkom značenju spasonosnog čina vjere. Tu se veli da i oni koji u sjenama i slikama traže nepoznatog Boga nisu daleko od pravoga Boga koji hoće da se svi ljudi spase, samo ako se trude da provode ispravan život. Tu se naglašava da Crkva nije toliko zajednica samo spašenih nego je ona temeljni sakramentalni znak i zametak spasenja za sav svijet.

Moglo bi se reći, naravno, da taj sveopći optimizam Sabora s obzirom na spasenje ostaje uvjetan, da se on u pojedinca može izjaloviti zbog njegova konačnog grijeha, da je on, smatran uvjetnim već i prije Sabora, bio normalna nauka Crkve. Ispravno je da Crkva ni nakon Sabora ne naviješta nikakvo opće pomirenje (apokatastasis) i da je ona već i prije Sabora naučavala sveopću volju Božju za spasenjem. No ta predsaborska nauka bila je mišljena vrlo apstraktno i s nemalim brojem »ako« i »ali«, koji nakon Sabora više nisu održivi. Sabor je nauku o »limbu« za djecu koja umiru nekrštena prešutno pokopao; on je smiono postulirao pravu objavu, a time i pravu mogućnost vjere i ondje kamo kršćansko naviještanje nije doprlo; ni prijanjanje uz ateizam nije smatrao jednoznačnim dokazom za nespasenje nekog čovjeka, što se zacijelo ne slaže s tradicionalnom naukom prije Sabora.

Tome pridolazi još i ovo: može se reći da su u teoriji, a također i u religioznoj praksi krivima smatrani (iako nisu osuđivani u apsolutnom

smislu) prije svega oni koji su bili objektivno protivni kršćanstvu i Crkvi, bar oni koji se nisu mogli brojiti u religiozno posve primitivne. Takav stav nije bio tako nerazumljiv kako se to danas čini. Ako prema nauci Prvoga vatikanskog sabora postoje jasni, jednoznačni i ljudima svih vremena pristupačni dokazi za Božju opstojnost, za objavu i za božanski udio u osnivanju Crkve, tada nije dalek zaključak da se čovjek takvim dokazima može samo grešno zatvoriti, i da stoga treba poći u prvom redu od krivnje heretika i nekršćana.

Nema sumnje da se u dekretima Drugoga vatikanskog sabora i u svemu onome što se oko njega događalo ne može više govoriti o takvoj pretpostavci. Papa grli nekatoličke crkvene vođe i pogane; rimski kardinal u Tunisu izjavljuje da je Muhamed bio pravi prorok; svi ekumenski razgovori pretpostavljaju da njihovi sudionici žive u milosti Božjoj. Uza sve otklanjanje teoretske nauke koja bi htjela sve izmiriti, Crkva na Saboru i u svojem praktičnom postupanju polazi od toga da je Božja milost ne samo ponuđena slobodnoj čovjekovoj odluci nego da se ona u toj slobodi i snažno univerzalno i ostvaruje. Taj stav Crkve ima, naravno, dugu povijest nastajanja. No, on je na Drugome vatikanskom saboru postao jasan i ne može se zamisliti povratak na staro; takva, naime, nada može rasti, no nikada je više ne može nestati.

Prije je teologija tjeskobno pitala koliki se iz »massa damnata« u svjetskoj povijesti spasavaju. Danas se pita ne smije li se nadati da se svi spasavaju. Takvo je pitanje i takav stav kršćanskiji nego prijašnji i plod je duge povijesti dozrijevanja kršćanske svijesti koja se polako približuje posljednjoj Isusovoj temeljnoj poruci o pobjedi kraljevstva Božjeg. Takav stav mogao bi se današnjem liberalističko-buržoaskom malograđaninu pričiniti sam po sebi razumljivim, jer on nema pojma o neshvatljivom Božjem sudu i o Božjoj svetosti koja razara, te stoga misli da je poruka o pobjednoj Božjoj milosti u svijetu ono čime bi se možda Bog još jedino mogao opravdati pred ljudskim sudištem. Tko pak izdaleka naslućuje što Bog jest, tko uistinu proživljava stravičnu stranu ljudske povijesti, za njega je sveopći optimizam glede spasenja, do kojeg se Crkva probila, gotovo zastrašujuća poruka koja izaziva posljednje snage njegova vjerovanja.

Na početku smo ustanovili da je ovaj Sabor bio prvi službeni veliki čin jedne Crkve koja je doista postala svjetskom. Svjetska je Crkva nastupila kao takva i ona govori ovom svijetu neshvatljivo divno, a ujedno samo po sebi razumljivo, da je taj svijet sa svim ponorima svoje povijesti i svim tamama svoje budućnosti obuhvaćen od Boga i njegove volje po kojoj se sama neistraživa Božja ljubav u samopriopćenju svijetu nudi kao temelj, snaga i cilj, te u povijesti i provodi tu ponudu slobodi. Crkva je na Saboru postala nova jer je postala svjetskom Crkvom i, kao takva, progovorila svijetu poruku koja, iako je uvijek bila srž Isusove poruke, ipak se danas bezuvjetnije i hrabrije naviješta nego prije, dakle, naviješta se kao nova. Pod oba vidika, pod vidikom naviještanja i pod vidikom vještiti, događa se nešto novo što je ireverzibilno, što ostaje. Druga je stvar