

Fran Urban

SVIJET JE BLAGOSLOVLJEN U POČETKU

Kršćanska ili, bolje rečeno, katolička misao u Francuskoj doživjela je u prvoj polovici dvadesetog stoljeća neočekivani procvat. Možda bi bolje bilo reći da je u to vrijeme katolička literatura bila neobično bogata i raznovrsna. Među veličinama francuskog duha na katoličkoj su se strani našli pisci koji su po svojoj plodnosti nadmašili liberalno-ateističke suparnike: Claudel, Daniel-Rops, Maritain, Mauriac i Teilhard de Chardin.

Literarna plodnost francuskih katolika toga doba podsjeća na neobičnu plodnost crkvenih mislilaca u četvrtom stoljeću, nakon kojega su došla najmračnija vremena u povijesti Crkve. Praktični ateizam, koji je zaposjeo Francusku u drugoj polovici stoljeća (što se dogodilo i u cijelom kršćanskom svijetu), može se u duhovnom smislu usporediti s anarhijom i nazatkom što ga je petom stoljeću donijela provala Vandala, Huna, Gota i njihovog arijanizma.

Zato treba otvoreno postaviti pitanje: 'Jesu li naponi francuske katoličke »inteligencije« bili uzaludni ili spasiteljski? Zašto sav taj neobično nesebičan napor francuskog duha nije dao obilnije plodove? Zašto Crkva još i danas traži doktrinu ili doktrine kojima bi se izbavila iz podređenog položaja na tržištu ideja, ideologija, učenja i recepata društvene efikasnosti?' Na to pitanje treba pokušati i odgovoriti.

Teilhard de Chardin u svom ljudskom, intelektualnom i vjerničkom pothvatu polazi upravo od potrebe da se izmijeni i poboljša bijedni položaj katoličke misli na duhovnoj burzi Evrope, koja je upravo deklarativnim pristajanjem uz nauk pokretača kršćanstva, Isusa iz Betlehema, postala vodećim kontinentom svijeta. T. de Chardin uvidio je da u tom cilju treba da se izmijeni temeljna postavka katoličke askeze, prema kojoj, kako je bilo naučavano i došlo do njega, ili kako je on bio shvatio, treba prezreti svijet i živjeti od nade u blaženstvo u vječnom životu. Prema T. de Chardinu, treba u ljudskoj svijesti izmiriti Svijet i Boga, koji su u njegovoj mladosti bili predstavljeni kao dva nepomirljiva rivala. Zreli i sa-

mostalni T. de Chardin ljubav prema Bogu koju je primio od majke i ljubav prema prirodi što ju je prihvatio od oca želi pomiriti u jednu veliku ljubav prema svemu što postoji. Ne radi se samo o izmirenju vjere i znanosti, nego i o integraciji prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, o premošćivanju jaza između povijesti i vječnosti, između ljudske spoznaje i radne sposobnosti s jedne strane i nepredvidivosti rezultata ljudskih napora s druge strane, o usklađenosti ljudskog porijekla i ljudske sudbine, o izgradnji doktrine koja bi ljudima Teilhardove naobrazbe i intelektualnog potencijala prolaznost ljudskog života uskladila s trajnošću Boga. I sve to skupa uskladiti s neobičnom povijesnom simbiozom Božjeg i ljudskog života u osobi Isusa iz Betlehema.

U svom govoru na proslavi četrdesete godišnjice *Pax Romana* kardinal F. Koenig je rekao: »Potrebne su činjenice da bi se dokazalo da se može postići suglasje između religije i znanstvenog poimanja svijeta i čovjeka. Isusovac T. de Chardin stigao je dalje od drugih u posvećenju samoga sebe toj zadaći. On se godinama borio s definicijom formule za sklad između znanosti i vjere, isto onako kako je, kao antropolog i svećenik, ujedinio znanstveno poimanje čovjeka.«

U razmatranju odnosa znanosti i vjere nezahvalno je govoriti u općim terminima »znanost« i »vjera«. Islam nema velikih problema u vezi sa znanošću, što se očituje u njegovu dinamičnom širenju u našem stoljeću »znanosti«. Charles Darwin, ni kao znanstvenik ni kao vjernik, nije vidio nikakvih osobitih teškoća u vezi sa svojim otkrićima i sa svojom teorijom nastanka vrsta u živom svijetu. Pisac smatra da obrazovani kršćani pitanje odnosa znanosti i vjere treba da promatraju u svjetlu života i riječi Isusa iz Betlehema i u svjetlu znanstvenih činjenica, a ne u svjetlu teorija koje na osnovi određenih ideologija interpretiraju ili Evanđelje ili znanstvene rezultate.

Svrha ovog priloga nije pokušaj razjašnjenja lažne dileme između znanosti i religije, a još manje prikaz učenja Teilharda de Chardina, nego pokušaj utvrđivanja onog što bi moglo biti zajedničko i onog što je različito u shvaćanjima T. de Chardina i pisca ovog priloga.

1. Teilhardova Francuska

U ožujku godine 1870. francuski su monarhisti na izborima za Narodnu skupštinu dobili više od ZC/o glasova. Monarhija je smatrana stabilnom društvenom institucijom. Ujesen iste godine slomom francuske vojske bila je slomljena i monarhija. Eksponenti međunarodnog kapitala, kojima je neizravno stajao na raspolaganju kapital što ga je Francuska platila na ime ratne odštete, nastojali su suzbiti utjecaj Crkve, koja je, kao i monarhija, svoje društveno djelovanje temeljila na nacionalnim interesima, tj. na interesima seljaštva. Zajedno s monarhijom iz javnosti

je bila potisnuta i Crkva. Radikalsko-marksističke snage bile su zaposjele vodeće položaje u francuskom javnom životu i nastojale osigurati svoje dugoročne interese ideološkom dominacijom, jer se obnova monarhije i prioriteta narodnih interesa pred međunarodnim mogla izvesti samo uz pomoć Crkve. Iako su vodeći francuski znanstvenici, kao Pasteur, bili iskreni i duboki vjernici, javnost je bila zasipana propagandom o konfliktu između znanosti i vjere.

Crkva je nastojala braniti svoju »monarhističku« orijentaciju povlačenjem na pozicije masovne religioznosti koja je odgovarala francuskom seljaštvu, bazi narodnih interesa. Taj patriotski stav francuske Crkve, koji je imao svesrdnu potporu Rima, proizveo je institucije kao što su Lourdes, La Croix ili slavno propovjedništvo za masovne pučke zborove. U skladu s tim došlo je do obezvređivanja tehnološkog procvata u Francuskoj, kojemu su nosioci bili oni koji su s pomoću vlasti upravljali francuskim nacionalnim i kolonijalnim prirodnim izvorima. Tako je gubitak vlasti i društvenog utjecaja naveo Crkvu da, dok se ne dokopa utjecajnije društvene pozicije, naglašava prezir prema »svijetu«. Duga tradicija jansenizma u takvom je ideološkom povlačenju Crkve iz društvene utakmice našla plodno tlo za potkopavanje osnovnih vrijednosti što ih je Isus donio svijetu. Crkva je doktrinarnim adaptacijama nastojala kompenzirati gubitak društvenog utjecaja, a taj gubitak nije bio privremen. Katolicizam se počeo približavati poziciji što su je u Isusovo vrijeme bili zauzeli Eseni: proklinjanje društveno aktivnih snaga i čekanje dolaska suca koji bi imao presuditi izgublenu utakmicu.

Kada se gleda iz povijesne perspektive, nije teško protumačiti djelotvornost napora francuske radikalne ljevice, koja je, osim kratkog predaha pod Clemenceauom, održala kontinuitet od Jacquesa Ferryja do Leona Bluma. Slom godine 1940. i onaj 1956. pokazali su koliko su radikali uspješno zastupali nacionalne interese Francuske. Stoga nije čudno što se republika pojavila dvaput pod de Gaulom, koji je razvitak francuskog društva temeljio na istim društvenim snagama koje su prestale biti zastupane godine 1870.

Pojava i suton egzistencijalizma pokazali su da osnovni motiv radikalne ideologije nije bilo utvrđivanje ili širenje istine nego osiguranje dominacije. Tako je vrijeme, iz kojega se nije održala gotovo ni jedna prirodoznanstvena teorija, uspjelo posijati sjeme sumnje, napuštanja i odbacivanja *kršćanstva* (a ne religije) u ime znanstvenog pogleda na život. Ono što se bilo našlo na udaru interpretatora znanosti nije bila religija nego kršćanski pogled na život. I ateizam i komunizam nalaze da je kršćanstvo, a ne religija, protivnik kojeg treba ukloniti.

Ukupni rezultat unošenja razdora između znanosti i kršćanstva bilo je odbacivanje vjere, irelevantnost istine i nehaj za znanost. Nije se tomu ni čuditi jer su svrha djelovanja protukršćanskih snaga bili samo stjecanje vlasti i održavanje društvenog utjecaja.

2. Teilhardov svijet

Od Tome Mora, ili još od Anselma iz Aoste, malo je tko od katoličkih mislilaca gledao u svijet s više povjerenja od Teilharda de Chardina. Vjerojatno bi točnije bilo reći da je samo Franjo iz Asiza nadmašio Teilharda de Chardina u ljubavi prema svijetu, u ljubavi prema životu. Ovdje ne govorimo o T. de Chardinu kao misliocu, nego jednostavno kao o čovjeku. Kao i kod Franje, i u njega nalazimo neograničenu ljubav i odanost prema Bogu, koje su ga oslobodile i omogućile mu da odnjeguje upravo pomamnu ljubav prema svijetu i životu. Način na koji on piše o životu i svijetu otkriva upravo opčaranost koja ga nagoni da što snažnije, dublje i vjernije prodre u tajnu koja nužno okružuje čovjekovo shvaćanje svijeta.

Čovjek je dio svijeta pa nema nikakve mogućnosti da, kao dio svijeta, shvati što je svijet. Međutim, isto tako nema ni načina na koji bi se obuzdala strast da se Bog i svijet, dvije velike čovjekove potrebe i dvije njegove velike ljubavi spoje u jednu, i da se uspostavi logička, funkcionalna i organska veza između predmeta tih ljubavi. Zato nije čudno što je T. de Chardin svoj um, svoju dušu, svoje biće i svoj život otvorio grandioznoj ideji promjene u svijetu i posebice u živom svijetu. Svijest inteligentnog promatrača svijeta koja je naviknuta na promjenu i prožeta idejom promjene što ju je nametao brzi društveni, ekonomski i znanstveni preobražaj, sve je teže podnosila predodžbu o svijetu rascijepljenom u dvije razine postojanja: Svijet i Boga. Odbacujući panteizam i monizam kao negacije smisla ljudskih napora i ljudske individualnosti, T. de Chardin u ideji evolucije života vidio je jedini put za izbjavljenje svijesti iz mučne statičke rascijepljenosti između ideje Boga, koji se ne mijenja, i svijeta u kojem životi ljudi bijesnu na tren i onda nestanu kao kod biljaka i životinja, transponirajući se jednom neprirodnom preobrazbom, kao udareni magijom, u svijet u kojemu nema umiranja.

T. de Chardin prepustio se svom vremenu kako bi ono u njegovu svijest utkalo profinjeni način rezoniranja koji se nije dao uklopiti u sterilne šablone prema kojima je pokornost jedini čovjekov izlaz iz animalnosti što je trajno prisutna kao sudbina ne prihvati li se jalovost čekanja transformacije koja čovjeka, ako je dovoljno strpljiv i uporan, može prometnuti u čarobni svijet života jednaka Božjem.

Iskrenost u promatranju života i prihvaćanju kakav on jest neporecivo je najveći doprinos T. de Chardina kršćanskom pokretu. Uviđanje stanja svijeta bez ikakva ustupka prošlosti tog svijeta, doprinos je kršćanstvu koji nitko prije njega nije tako spremno i tako korisno učinio. Spremnost da se uhvati u koštac s *činjenicama* stanja i trajanja svijeta novost je u usporedbi s ponašanjem kršćana u minulim stoljećima.

Svaki je ljudski život eksperiment koji obogaćuje iskustvo cijeloga ljudskog roda. T. de Chardin svoj je život upotrijebio da prikaže kako

vjera u Boga i poznavanje stanja svijeta ne mogu stajati u proturječju i kako samo interpretacije stanja svijeta i ideje Boga mogu biti proturječne. Njegova upotreba života, usmjerena na traženje interpretacija stanja svijeta i ideje Boga koju je on bio zatekao, duboko je human i bogougodan pokušaj, jer je i sama proturječnost interpretacija stanja svijeta i ideje Boga dostatna da razori pojedinačne ljudske živote.

Roger je Bacon govorio da je istina čedo vremena. T. de Chardin, koji nije stajao daleko od ovog velikog poznavatelja prirode i života, imao je dovoljno vjere u Boga i potrebe za Bogom, da se spremno upusti u istraživanje svijeta i prihvaćanje spoznaje o svijetu kakav on jest. On je u kršćanski svijet unio cijelo bogatstvo koje su neki dočekali s ushićenjem, neki u zbuđenosti, a neki s odbojnošću.

Kako se Chardinova vjera rvala s njegovim golemim znanjem o stanju mrtvog i živog svijeta i promjenama u njima?

3. *Teilhardovo kršćanstvo*

Da bi svoj asortiman znanstvenih činjenica i istina uskladio s crkvenim učenjem, T. de Chardin posegnuo je za onim što je bilo i što još uvelike i jest sadašnja doktrinarna osnova teološki obrazovanih vjernika: paulinizam. T. de Chardinova znanstveno-teološka sinteza znači pomirenje evolucije i paulinizma. Jedan veliki ljudski život nije bio dosta da se izvede dvostruka revizija logike kojom su se služili teolozi i revizija sadržaja teološke doktrine. Zato djelo T. de Chardina treba smatrati nedovršenim. Njegova aksiomatizirana teorija posjeduje izvrsnu logiku, ali su neki bitni aksiomi na kojima je ta teorija zasnovana malo utemeljeni na životu i riječima Isusa iz Betlehema.

T. de Chardinovi navodi iz Pavlovih pisama vjerojatno nadjačavaju navode iz Evanđelja u omjeru četiri prema jedan. T. de Chardinova cijela struktura počiva na određenim Pavlovim postavkama koje imaju drukčije naglaske od onih u Evanđelju.

Pavlova pisma uglavnom su učenje iz »drugog navrata«. Njima je Pavao nastojao korigirati nedostatke kojima su obilovali shvaćanje i život u kršćanskim zajednicama koje je Pavao osnovao u istočnom Sredozemlju. Poslanica Rimljanima znači pak samoakreditiv za priželjkivani apostolski rad među Rimljanima. U svojim tekstovima Pavao nastoji korigirati ili pojasniti svoju nauku koju je prije iznosio verbalno. Međutim, nešto mnogo važnije dominira cijelim Pavlovim učenjem.

Pavao je bio čovjek koji nikada nije vidio Isusa za njegova života na zemlji. On je bio vidio uskrslog Isusa, Krista, i na osnovi tog viđenja on utemeljuje svoj apostolski status. Isus, koji ima doći, postaje u njegovim očima mnogo važniji i upotrebljiviji od Isusa koji je hodao zemljom, koji se družio s učenicima među kojima nije bilo Pavla, kojima je — nakon

što ni potkraj druženja nisu bili shvatili bit njegove pojave — rekao kako treba da se međusobno ljube »onako kao što je on njih ljubio«. Isusova »nova zapovjed« nije samo kriterij ponašanja u novom svijetu, nego upravo transport nove kvalitete života u novi naraštaj. Isus je učenicima kao kriterij ostavio iskustvo ljubavi, iskustvo razmjene života. Za Isusove učenike kršćanstvo je značilo ljudsko iskustvo, a ne određenu misaonu strukturu, ne ideologiju. Zato u »doktrinarnom« dijelu Pavlovih pisama malokad nalazimo riječ »bližnji« i na nju moramo jednako strpljivo čekati kao kad čitamo tekstove T. de Chardina.

Pavlovo poimanje Isusove pojave jest funkcija Pavlove potrebe da propovijeda kršćanstvo u velikim antičkim civilizacijama. Pavao je nastojao i uspio »naturalizirati« objavu novog Božjeg svijeta tako da su je mogli prihvatiti Rimljani, Grci i Židovi. Pavlu to osobno možda ne bi trebalo zamjerati, ali to ne ispričava one koji zbog Pavlove »naturalizirane« objave manje drže do Evanđelja. (Upravo je čudno kako je liturgijska reforma, osobito u nekim zemljama u kojima je jak protestantski utjecaj, uspjela Božju riječ izrečenu u Evanđelju zatrpati dvama drugim znatno dužim čitanjima Božje riječi.)

Za Rimljane koji su, kao i Grci, smatrali Židove ljudima koji nanose štetu promicanju prave predodžbe o Bogu (Rim 2,28) društvena je efikasnost bila temelj na kojemu treba izgraditi cijelo društvo. U Rimu su, kao danas u Americi, i mediokriteti davali znatan društveni doprinos. Zato Pavao u pismu Rimljanima naglašava kako je Krist već učinio sve ljude efikasnim, spašenim. Spasenje dolazi po vjeri u Krista, ili još određenije, po Isusovoj smrti na križu. Unošenje u Božji svijet ovakvog »mističnog automatizma« za spašavanje ljudskih života, za spašavanje pravih, živih, realnih ljudi, koji su ljudi kao I Isus I koji, kao I Isus, imaju na raspolaganju pomoć I vodstvo Duha, predstavlja doktrinarno drukčiji naglasak od onog u Evanđelju, u Isusovim riječima, prema kojima se do spasenja I Ispunjenja ljudskog života dolazi koračanjem istim onim putem kojim je koračao Isus.

U svom programu penetracije među Grke, odnosno među Židove koji su živjeli među Grcima, Pavao, svjestan grčke misaone superiornosti nad ribarima I Židovima, proglašava Isusa samom mudročću I glavom novog naraštaja — mističnog tijela. Tako Pavao dolazi do svoje antropomorfne konstrukcije o mističnom tijelu, koju u hebrejskoj varijanti modificira u novi izabrani narod kojemu na čelu stoji novi Adam, koji svojim starješinstvom I mističnom reproduktivnom sposobnošću prenosi spasenje na svoje potomstvo, kao što je stari Adam — kojega, usput rečeno, Isus nije spominjao — automatski prenio grijeh, smrt i prokletstvo na svoje potomstvo.

Nalazeći u židovskoj ideji Božje dominacije nad svijetom putem njihovog, izabranog naroda teško savladivu zapreku prodoru kršćanstva onako kako je ono zasnovano na Objavi, Pavao u svojoj strategiji prema

Hebrejima naglašava važnost novog Kristovog dolaska. On nije htio žrtvovati židovsku ideju vjere, jer židovska zajednica nije raspolagala ni vlašću, ni društvenom efikasnošću, ni briljantnim ljudskim kvalitetama. Vjera je bila enzim koji je jačao židovsku solidarnost i Pavao ne želi da im to uzima. Zato on za cijelo kršćanstvo, za Židove i za Nežidove za Grke i za Rimljane, zahtijeva abrahamovsku poziciju *vjere* u dolazak novog svijeta, u ponovni dolazak Mesije. A mesija je već bio došao i objavio da se novi svijet već počeo ostvarivati. Premda je morao odbaciti Zakon kao osnovu spasenja, koji mu je nekada bio neobično drag, jer s rasističkim zakonom nije mogao prodrijeti ni među Grke ni među Rimljane, a i zato što je trebalo da se distancira od Farizeja, čija mu reputacija nije pomogla ni izvan Palestine, Pavao ipak zadržava stav abrahamovske vjere.

Pavao se bio suočio s istim problemom kršćanske društvene inferiornosti s kojim se kasnije suočio T. de Chardin. Ni Pavao ni T. de Chardin nisu uočili, ili nisu tomu pridavali dovoljno pažnje, da je superiornost pogana počivala na vlasti i bogatstvu koje je bilo nagomilano na račun robovskih žuljeva. Uravnilovka koju je Isus promovirao svojom pričom o najamnicima u vinogradu brzo bi lišila njihove superiorne doktrinarne prednosti i društvene kompetentnosti. Isus nije bio pokoleban uvjerljivošću klasne istine, jer je on bio promotor novog svijeta koji će sa sobom donijeti novu istinu što će za sve ljude izići iz obilja života.

Suočeni s mučnom zbiljom situacije i Pavao i T. de Chardin posežu za Parusijom, za *le Plerome*, dok je Isus stavio naglasak na to da se ne misli ni na sutrašnjicu a k'amoli na daleku budućnost, nego je nastojao navesti ljude da iz svakog dana izvlače slast života i da upravo veseljem života za sebe i za bližnje odaju Bogu slavu, zahvalnost i priznanje za stvaranje svijeta u kojem žive, premda se i u njegovim govorima nalazi misao i na budućnost,

Pavao i za njim T. de Chardin kao da su manje bili čuli da je Isus rekao: »Ta kraljevstvo je nebesko među vama.« Oni upiru pogled u *Omegu*, iako je Isus za sebe bio rekao da je on *Put* kojim se mora ići kako bi se došlo do *Istine* i da se još više ovdje na zemlji život može konzumirati. Zato i u Pavla i u T. de Chardina vjera, vjernost i nada imaju neobično veliko značenje. T. de Chardin izričito kaže da ljubav stoji iza njih u drugom planu, a Pavao u svom panegiriku ljubavi nastoji nadoknaditi slabost naglasaka što ga je prvi put na ljubav stavio.

Usprkos naglašavanju aktivizma kao zamjene za tradicionalni put očišćenja i uza svu aktivnost vlastita života, T. de Chardin i Pavao prepuštaju zemlju vlastodržcima i profiterima, jer zaokupljaju kršćane idejom novog Kristova dolaska koji se u Pavlovu slučaju čini iminentnim, a u T. de Chardinovim presudnim događajem u stvorenom svijetu. Kada se čovjek zaokupi njihovom doktrinom svijeta, vrlo se lako izgube iz vida čin stvaranja svijeta, kojim je Bog Otac prekinuo konfinaciju života na

izvornu životnu zonu (Boga), čin utjelovljenja kojim je čovječanstvo povedeno iz slijepe ulice u koju ga je doveo tisućljetni pretpovijesni i povijesni razvitak te činjenica trajne prisutnosti Duha koji s jednakom upornošću opsjeda svakog čovjeka, ne bi li ga još za vremena pokrenuo na život dostojan Boga.

Naglašavanje novog dolaska posebno začuđuje u T. de Chardina jer je kao isusovac dobro znao koji je naglasak bio stavljen na kršćanstvo Ignacijevim prosvjetljenjem na Cardoneru, koje spada u isti red događaja kao i Pavlovo prosvjetljenje pred Damaskom.

4. Teilhardova istina

Trebalo bi u tančine poznavati život T. de Chardina kako bi se moglo sigurno znati je li on ono što je iznio u svojim djelima, *posebice u »Le Milicu Divin«*, smatrao svojom cijelom istinom ili je u tomu gledao nukleus svoje ukupne istine, nukleus koji se mogao objelodaniti u Crkvi njegova vremena, bez opasnosti da izazove ozbiljan rascjep u njoj i bez težih posljedica za njega od onih koje je doživio. Teško je oteti se dojamu da je T. de Chardin jezgru svog shvaćanja svijeta zaodjenuo u paulinizam kako bi izbjegao zadavanje teškog udarca tradicionalnom pogledu na svijet crkvenih mislilaca. Na mahove se čini kao da je paulinizam služio samo kao omot njegovoj prodornoj ideji.

Srž je T. de Chardinove nauke u shvaćanju da se Čovjek kao dio svijeta razvija i da razvitak Čovjeka ne teče samo u materijalnoj, emocionalnoj i intelektualnoj sferi, nego u prvom redu u duhovnoj sferi. Čovjekov razvitak postupno premošćuje jaz između stvorenog svijeta i života koji je postojao od početka. Supstancija koja čini Čovjeka postupno se transformira. Komponente koje čine Čovjeka postupno se rekonfiguriraju i cijelom stvorenom svijetu daju novu kvalitetu. Struktura Čovjeka postupno dobiva proširenja u duhovnoj dimenziji u takvoj mjeri da njegovo biće postaje drukčijim. Bez ikakve dvojbe, to nastajanje Čovjeka, posvećenje Čovjeka ili posvećenje materije, prema T. de Chardinu, vodi svijet onamo odakle je svijet potekao: u Boga. Svijet koji je stvoren nije suprotnost s obzirom na Boga, nego, medij što raspolaže razvojnim potencijalom koji ga nagoni na promjenu, transformaciju, preinaku, dozrijevanje, posvećenje i pobožanstvenjenje. Duhovna komponenta čovjeka nije, prema T. de Chardinu, nešto što je nacijepljeno na čovjeka-životinju, nego nešto što je stvorilo čovjeka i što je stvoreno u procesu njegova razvitka.

Čovjek, prema T. de Chardinu, nije izgnanik koji je privremeno osuđen na boravak u svijetu, nego njegov proizvod, nastao kao rezultat procesa koji je Bog inicirao i koji Bog podupire.

Ideja čovjekova izrastanja iz svijeta — i kao posljedica te ideje izrastanje pojedinačnih ljudskih duša iz procesa neprestanog rađanja u

svijetu — bila je dovoljno prevratnička ideja da bi je uobičajena teologija onog vremena mogla shvatiti, prihvatiti i razraditi. Čini se kao da se T. de Chardin zadovoljio objavljivanjem minimuma koji definira njegovu nauku o svijetu, i da je odustao od objavljivanja potpunosti svojih iznašaća i njihovih posljedica. Čini se kao da je T. de Chardin samo registrirao svoj »patent«.

Stječe se dojam da je T. de Chardin, iznenađen veličanstvenošću svojih otkrića, brzo zatvorio duha svoje genijalne ideje u bocu paulinizma, dok Crkva ne postane dovoljno zrela da trijezno i hladnokrvno pogleda u oči novoj istini te dovoljno hrabra da tu istinu prihvati i da nadahnuta tom istinom uistinu povede ljude i svijet ne u pokornost, zatucanost, skučenost, strah, otuđenost od života i kult, nego u puni život s Bogom. Čini se kao da je T. de Chardin bio dovoljno prožet svojom naukom da bi se mogao zadovoljiti samo prihvaćanjem evidentnosti njene unutrašnje logike i efikasnošću njenog osnovnog pristupa, a da je otkriće njezinog punog značenja prepustio onima koji za njim neminovno moraju doći. A možda i nije tako. Možda T. de Chardin nije znao potpuno izići iz svoga vremena. Tome bismo se donekle mogli čuditi, jer su i iskustvo s paulinizmom u ranim kršćanskim stoljećima i jedan ogranak duhovnog razvitka u njegovu vremenu upozoravali na to da se mora mijenjati ne samo uvriježena slika o svijetu nego i predodžba o Božjem odnosu prema stvorenom svijetu.

Slom Rimskog carstva nije bio samo slom carstva, nego donekle i slom kršćanstva nad kojim je prevladao paulinizam. Nakon cijelog niza briljantnih crkvenih naučitelja, jedan je mladić od sedamnaest godina s gađenjem i zgražanjem odbacio veliki i učeni rimski svijet i povukao se u život među obične ljude, među seljake koji su omogućili da Evropa preživi rimski brodolom. Benedikt je bez ikakvih velikih planova, projekcija i ambicija uvidio da kršćani moraju ponovno početi učiti što je Bog i što je pravi smisao Evanđelja. U današnje vrijeme, petnaest stoljeća nakon Benedikta, postoji ista urgentna potreba u Crkvi. Velike konstrukcije o budućem razvitku svijeta i o čovjekovoj sudbini, koje počivaju na mističnim osnovama, uvijek ostavljaju realne ljude na cjedilu naslijeđa anmalnosti i društvene utakmice zasnovane na tom naslijeđu.

Benedikt je bio shvatio da se svijet ne sunovraća i ne prevraća nikakvim mističnim zahvatima, nego sitnim doprinosima pojedinačnih ljudi koje na razmjenu života s bližnjim nagoni glad za životom u njima samima. I Benedikt je obnovio lice evropske zemlje, a više od toga nisu mu dopustili oni koji su petrificirali benediktinski pokret carskim dekretima u uvjerenju da se svijet može mijenjati i bez toga da Istinu prepoznaju pojedini ljudi.

Što je bila Benediktova podloga za njegovu Ideju infinitezimalnih pomaka u posvećenju svijeta?

5. *Isusov svijet*

Prostor ne dopušta da se ovdje o Isusu piše drukčije no telegrafski. Zato ćemo ukratko skicirati Isusov pogled na razvitak svijeta.

Kao praktičan čovjek, Isus stavlja naglasak na razvitak svijeta koji neposredno predstoji. On u svom pustinjском obračunu (Mt 4, 1–11) stavlja točku na civilizacijsku fazu razvitka čovječanstva u kojoj je potreba ljudi za opstankom bila eksploatirana od određenih društvenih snaga radi uspostavljanja vlasti koja služi uskim interesima i koja svoje sebične ciljeve prikriva zloupotrebom religije s njezinim magijskim ili mističnim elementima. Nakon izlaska iz pustinje, on objavljuje da je započela nova faza razvitka svijeta, ljudskih društava i čovjeka, u kojoj ljudi treba da u Božje ime daju život jedni drugima. On (Mt 5, 3–10) one koji su siti doktrine prema kojoj čovjek ne može nadržati svoje životinjsko porijeklo, one koji su odbačeni od vodećih krugova u društvu, one koji nisu voljni da se nadmeću za ciljeve koji se ne mogu dijeliti s drugim ljudima, one koji znaju da Bog vodi svijet, one koji ne svojataju pravdu, one koji znaju da se život odvija u ljudskom srcu, one koji pretpostavljaju mirnu promjenu društva pred nasilnom promjenom društvenih okolnosti, i one koji su spremni podnositi nasilje, progone i tegobe za unapređenje novog svijeta poziva da se pridruže njegovu pokretu.

U svojoj lekciji Nikodemu (Iv 3, 1–13) Isus govori o novom rođenju, o čovjekovoj preobrazbi, o njegovoj evoluciji kao osnovnoj zadaći koja slijedi iz razumijevanja Boga, života i svijeta. Isus izričito kaže da se ta promjena, ta preobrazba, taj prevrat može dogoditi samo po Duhu, samo u jednom procesu u kojem nasumce, bez formula, komande ili masovnih zahvata dozrijevaju ljudski životi prepoznavanjem istine o svijetu i hodu života. Isus jasno kaže da takvu preobrazbu, takvo novo rođenje treba smatrati prirodnim, životnim procesom, nečim što spada među »zemaljske«, a ne među nebeske stvari.

Isus, zatim, sam jasno definira svoju misiju. On je Sin Božji, koji je donio ljudima istinu o svijetu. On o sebi govori samo kao o Putu, Istini i Životu (Iv 14, 6). Isus izričito prikiva pažnju svojih učenika za sebe samoga (Iv 14, 9) kao za kriterij djelovanja za ispunjenje ljudskih života i dodaje da učenike čeka misija koja je nastavak i obogaćenje njegove misije (Iv 14, 12). On naglašava kako je proces razvitka života i čovječanstva te spasenje i ispunjenje ljudskih života u Božjim rukama i kako je to funkcija Duha. Isus je svojom novom zapovijedi naglasio da ponuda i razmjena života među ljudima čini novu kvalitetu svijeta i života (Iv 13, 34–35). Učenici su bili iskusili Isusovu ljubav i ljudski život. Isus je u njihova bića i u njihove živote bio unio iskustvo života i ljubavi. To je bilo ono što je pomaknulo svijet naprijed. Isus govori o trsu i lozama, o sebi kao o kruhu i vinu, kao o hrani koja će pothranjivati njihovo stupanje u novi. Božji svijet. S Isusovim ljudskim životom i

njegovim priopćenjem ljubavi drugim ljudima počeo je novi prolom u razvitku stvorenog svijeta. S njim je počela posljednja faza izgradnje svijeta: zamjena borbe za opstanak u društvenom nadmetanju Božjim svijetom koji se očituje u razmjeni života s bližnjima.

Isusova je smrt na križu konsekvencija i potvrda cijele Isusove nauke i njegove upotrebe života. Križ ne znači magičnu pretvorbu čovječanstva, nego otvaranje puta i ohrabrenje ljudi da uvide da ljudsko »ja« nije ono što se računa, nego život koji se živi. Život je samo ono što je zajedničko Bogu i čovjeku. Kroz cijelu su povijest ljudi bili u napasti da, na temelju činjenice da su oni svjesni svjedoci odvijanja života u sebi, pridaju važnost samima sebi, a ne Bogu koji daje život i životu u sebi. U toj repetitivnoj napasti koja smućuje ljude od Adama i koja je dio njihove animalne baštine i nesnalaženja u primanju darova (jer su se kao životinje otimali za plodove) Isus vidi zlo, vidi izvor zla, vidi istok zla.

Svojom smrću na križu Isus je pokazao da ljudsko »ja« nema najviši prioritet na svijetu. Život je važniji od opstanka.

Učenici su bili zgranuti kada im je Isus rekao da ide u ranu smrt u Jeruzalem, jer su prirodno žalili i sažalijevali gubitak jednog bogatog života o kojem su imali osobno iskustvo. A onda su, kada je Isus položio život jer je to bilo po Očevoj volji, shvatili da su doživljaj života i odavanje priznanja Bogu za mogućnost takvog doživljaja života mnogo vredniji od opstanka, poput onog u biljaka ili životinja.

Tako je Isus, koji se jednokratno pojavio u biološkom svijetu, ispunio stara priželjkivanja. On je golemi potencijal ljudskosti što se generacijama i tisućljećima nakupljao u svijetu i čovječanstvu, ali koji je bio suzbijan ljudskim egoizmom, zavidnošću zasnovanom na tom egoizmu, ljudskom zaslijepljenošću, gramzivošću, strahom i vlašću, oslobodio zauvijek u Božje ime. Ono o čemu su ljudi sramežljivo snatрили, odjednom je postala zbilja.

Molitve, muke, nade i strepnje milijardi ljudi po cijelom svijetu, što su vapile za probojem ljudskog roda iz animalnosti, smrti i straha, bile su stvorile takav zamah da je pojava Božjeg Sina, koji je svoj život upotrijebio za oslobođenje tog potencijala, došla kao zadovoljenje davnih želja i urođene čovjekove gladi za boljim životom i, konačno, za Bogom.

Isus je produbljavao jaz među naraštajima i ohrabrivao mladost da svoj idealizam ne tretira kao prolaznu iluziju, nego da ga iskoristi za pomak svijeta u bogatiji i Bogu bliži život. Isus je u najbližem i često najdražem životnom okolišu vidio sijelo konzervativnih sila koje guše životni zamah mladosti u interesu vlastitog golog opstanka.

Srž Isusove doktrine jest u potrebi prihvaćanja životnih promjena i iskorištenja novog životnog potencijala koji se javlja u svakom čovjeku, koji uzima ono u čemu se zatekao kao dano i koji se želi vinuti do

bogatijeg unutrašnjeg života. Ako se prihvati križ »istrčavanja« pred frontu od većine ljudi dosegnutog života, nagradom biva bogatiji život. Akumulacijom pomaka u duhovnom svijetu ljudi sve teže zadovoljavaju potrebu za punim životom konzumacijom dobara koja stoje bliže animalnoj i materijalnoj sferi. Život s Bogom, za Boga i u Bogu postaje sve više jedini način da se ima zadovoljstvo i ispunjenje života.

Terezija Martin bila je suvremenica T. de Chardina do njegovih latentnih godina. Rođena samo osam godina prije T. de Chardina, ali živeći znatno *brže*, ona je u dobi od osamnaest godina pisala kako duhovnu hranu nalazi samo u Evandelju, a već je bila kanonizirana kada je T. de Chardin pisao svoja zrela duhovna djela. Terezija je u istoj dobi govorila kako treba imati dosta iskustva da se shvati da je »kraljevstvo nebesko« među nama. U dvadesetoj godini života pisala je kako nebo treba početi živjeti na zemlji.

Terezijin životni eksperiment, u kojem je ponudila život kako bi se pokazalo da je Bog uistinu samo život (ona je govorila »ljubav«), pokazuje da se nebo mora početi živjeti na zemlji, ali da se za to mora platiti visoka cijena. Terezija je posljednjih i kritičnih osamnaest mjeseci svoga života proživjela bez vjere, ali je bila puna ljubavi i života. Terezija nije imala golemu naobrazbu T. de Chardina, ali je imala nagon života koji ju je naveo na to da shvati da je vrijeme vjere prošlo i da nakon Isusova života na zemlji ljudi mogu živjeti od ljubavi, živjeti od života, a ne od vjere, vjernosti i nade. S Isusom je došlo vrijeme *prepoznavanja* Istine, *svijesti o* stanju Svijeta i *obveze* da se život umnožava. Poslije Isusove pojave nema se više što čekati. Život treba iskoristiti za življenje, ali ne za sebe, nego za bližnje i za Boga. Onda će život teći srcima u izobilju NA SVE VEĆU SLAVU BOŽJU.

Umjesto zaključka

U Isusovo je vrijeme svijet postao dovoljno zreo da bi Bog u njemu mogao živjeti život dostojan Boga. Živeći kao čovjek. Bog je pokazao kako bi i čovjek mogao živjeti Božjim životom. Da bi mogao živjeti puninom života, čovjek treba da nauči život življenjem. Kao najdjelotvornije sredstvo za učenje pravog života Bog je preporučio Bližnjega. Nakon izjalovljenja svih nada za stvaranje Božjeg života među ljudima kroz dugih devetnaest stoljeća, T. de Chardin shvatio je da nada ipak leži u evoluciji svijeta i čovjeka, koja je usmjerena prema pobožanstvenjenju čovjeka. Ono što on nije dokučio, ili što se, možda, nije usudio izreći, jest činjenica da se svijet ne unapređuje mističnom preobrazbom ljudske mase, nego mutacijama u životu pojedinih ljudi koji potaknuti Duhom slijede obogaćenje života koje je u čovječanstvo uneseno grandioznom duhovnom mutacijom u ljudskoj rasi — inkarnacijom Boga. Izabranje po Duhu, koje

stvara pojedine ljudske duhovne mutacije, način je preobrazbe svijeta. Korak po korak, infinitezimalnim pomacima kojima smjer zna samo Otac, čovječanstvo ulazi u jedno grandiozno duhovno križanje, koje je Isus prisposodio trskom i lozama. Okoliš u kojem se unapređuje to dozrijevanje čovječanstva Isus je nazvao »nebeskim kraljevstvom«. Da Isusu nije bio bitan proces dozrijevanja u kojem pojedini ljudi mogu imati puninu i spasenje života nego nekakva velebna konstrukcija koja će se pokazati u mističnom kaleidoskopu, on nas ne bi učio Očenaš nego neku magičnu molitvenu formulu.

Ljudsko zvanje jest ljubav. Mi bismo rekli »razmjena života«.