

Rudolf Brajčić

O STANJU DOGMATIKE POSLIJE KONCILA (Smjerovi, o čemu se raspravlja i slično)

Ne bih želio da me naslov zavede na krivu impostaciju teme, a niti da pažnju čitatelja skrene prema predjelima kamo ih ovaj članak neće voditi. Sav se, naime, naslov, uzet skupa s podnaslovom, može shvatiti u kategoriji Denzingerove teologije, teologije ustaljenih dogmatskih formula i u kategoriji hijerarhiziranih vjerskih istina s formalno vanjske strane prema stupnjevitosti njihove teološke vrijednosti (*valor theologicus*) pa bi netko mogao očekivati da će u ovoj radnji naći prikaz današnjih mišljenja suočenih s crkvenim definicijama, uz kraću ili dulju naznaku porijekla i usmjerenosti tih mišljenja, kako bi nam protivnik postao prozirniji i (ne želimo nikoga vrijeđati) prezirljiviji.¹

To bi se tako moglo, doduše, učiniti kad bi između današnje teologije i teologije naših školskih priručnika, između funkcioniranja donedavnih teologa i funkcioniranja današnjih teologa postojao u svemu kontinuitet suvislog razvoja. Međutim, takav kontinuitet ne postoji, nego današnju pokoncilsku teologiju moramo dobrim dijelom shvatiti više, da tako kažem, prepadom na temeljne elemente dogmatske znanosti, a to se nužno odražava na njezinu cjelokupnost.

¹ Današnja teologija ne vrednuje svoje dogmatske postavke u prvom redu prema tome da li su to stvarnosti koje je Crkva već definirala (*de fide*) ili su već tako spoznate kao objavljene da ih Crkva može svaki čas definirati (*fidei proximum*) ili su pak spoznate samo na temelju teološkog razmišljanja (*theologicum certum*). Ona prije svega pita što je u objavi bitno, a što nebitno, što je jezgra objave, a što više ili manje njezini integralni dijelovi, tražeći kratku formulu vjere za današnjeg čovjeka. Vidi A. STRLE, *Hierarhija resnic*, u *Bogoslovni vestnik*, 1—4 (1971) 20—32; K. RAHNER, *Kurzformel*, u *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 157.

Trebat će, dakle, ovdje iznijeti stanje u dogmatici poslije koncila bez prethodne, nama dobro poznate matrice, onako kako ta teologija u sebi izgleda i jer je još uvijek u zbivanju i nastajanju, kako izgleda u svojim temeljnim elementima. Pa kao što to stanje dogmatike nakon koncila ne možemo metodički iskazati konfrontacijom s crkvenim definicijama, tako ga ne možemo neposredno, zbog njegove osebjnosti, ni prosuditi pri toj konfrontaciji, nego će biti potrebno najvećim dijelom pribjeći imanentnoj kritici, koja ide jednako za afirmacijom, kao i za osudom onoga što prosuđuje. S obzirom na to da je tema veoma opširna, bilo je potrebno ograničiti se koncentrirajući se na temeljno. No, najprije dvije odulje napomene!

Prva napomena.

Subjekt promjene je teolog

Obilježje današnje teologije je novost. Ona je nova teologija. U dogmatskoj teologiji se, dakle, nešto promijenilo. Ne samo iz želje da nešto ne zaboravimo, nego iz želje da lakše shvatimo promjenu u teologiji, željeli bismo najprije upozoriti na promjenu koju zapažamo u samom teologu.

Donedavni teolog — profesor obavljao je relativno jednostavan posao. S većom ili s manjom lucidnošću, širom ili užom erudicijom, jačom ili slabijom živahnošću oživljavao je tekst školskog priručnika i tako u dušu slušača ugrađivao skolastički sistem. Živio je u uvjerenju da je sa sigurnošću odgovorio na sve prigovore protivnika i da su ostali filozofski sistemi u usporedbi s njegovom skolastičkom sintezom bez veće važnosti za život, da su nešto što dnevni život demantira. On je stoga bio miran za Crkvu u svijetu i za Kristovu sutrašnjicu. Nakon predavanja povlačio se u svoj radni kabinet da kojoj skolastičkoj distinkciji bolje uđe u trag ili kojem korolariju priskrbi u svojim raspravama ili knjigama veći prostor i veću važnost nego što je ima u školskom priručniku. S obzirom na novo on mora najprije mnogo godina proučavati da bi uzmogao nešto novo otkriti, a onda još jednom isto toliko godina proučavati da bi dokazao da nije ništa novo otkrio, kako bi se opet sve smirilo i kako bi se opet moglo mirno dalje.²

Danas je taj mir teologa prestao. Uzdrmao ga je fenomen ateizma i nevjere u svijetu, veća ili manja afirmacija filozofskih i socijalnih sistema, za koje je on mislio da neće izdržati u životu i u praksi. Od dvadeset tisuća upitane mladeži od 12—18 godina jedva jedna trećina pravo vjeruje, u kraju koji je donedavno bio izrazito katolički. U industrijskim područjima u Njemačkoj u Božju egzistenciju ne vjeruje 52% radnika; u život poslije smrti ne vjeruje 72%; da nam je u Bibliji Bog govorio ne vjeruje 64%, djelomično vjeruju 22%, a posve vjeruje samo 14%; da jedino kršćanstvo posjeduje istinu vjeruje samo 16%.³

² M. SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, Herder, Wien 1969, str. 202. Prijevod s nizozemskog. Naslov originala: *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*.

³ G. KEHRER, *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie*, Piper, München 1967, str. 76.

Današnjega teologa zbunjuje i stanje institucionalizirane nepravde u svijetu. Konkvistadorski nacionalizmi, ekonomska moć, kulturni i ideološki imperijalizam lišavaju ljude i narode osnovnih prava uz omamljenu svijest vjernika, u kojima je uspavana odgovornost za društvenu pravdu. Dosad senzibilan na metafizičke distinkcije, danas teolog postaje senzibilan na situaciju Crkve u svijetu. I kao teolog reagira na tu situaciju, što se očituje u dva smjera: u funkcionaliziranju teologije i u vlastitom angažmanu u društvu i u Božjem narodu.

Prema knjizi *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, u kojoj 24 teologa govore o funkciji teologije, glavna je teza: u teologiji i kroz teologiju kršćanstvo treba da dođe do značenja u društvu na temelju svoga porijekla na putu svoje povijesti pri ostvarenju u današnjem i u budućem času.⁴ Teološkim ticalima teolog, dakle, ne dodiruje više svijet neoplatonika, nego čovjekovo spasenje danas i sutra. Teologija neka se odrekne da bude sistem i neka se zanima za svijet, za povijesnog čovjeka koji živi bez Božje slave ali u dijalogu s njime. Tomizam za rješenje današnjeg problema pita samoga sebe i sv. Tomu. Teologija mora pitati svijet i njegovo iskustvo o Bogu.⁵ Već je 1944. pisao L. Bouillard: »Teologija koja nije u suvremenosti kriva je.«⁶ Ona funkcionalno ne znači mnogo.

Ishodište teologije mora, dakle, biti aktualna Crkva kao mjesto na kojem se čovjek susreće s Bogom u Isusu Kristu, kao hram u kojem se slavi susret čovjeka s Bogom, kao svijest prihvaćenog i življenog Evanđelja. Samo ishodeći iz te aktualne svijesti Crkve, može govoriti za tu svijest, za kršćanski život. I ona želi govoriti za taj život. Stoga se danas u teološkoj literaturi susrećemo s mnoštvom teoloških, na popularan način obrađenih gorućih aktualnih problema. Za praćenje tih problema imamo i posebne časopise. Na taj je način uklonjena distancija između teološke refleksije i kršćanskog života budući da teologija tim životom samu sebe oživljuje i obratno. Na taj je način teologija naišla na pravu žilu svoje neprestane obnove i vječne mladosti, na Duha Svetoga, koji je izvor uvijek novog života u kršćanskoj zajednici. Na taj je način teolog postao motor zajednice i njezin prorok, koji joj pokazuje putove, otkrivši u sebi svoj kršćanski bitak koji u njemu kao teologu mora biti isti kao i u svim kršćanima: misionarsko-profetički.

S takvim zaposlenjem današnji je teolog dobio nove obveze i nove zadatke pa se nameće pitanje nije li čas da među profesionalne teologe danas uskoče i laici. Druge kršćanske Crkve pružaju dokaz o mogućnosti toga. Pritom mislimo na povećanje broja ozbiljnih teologa, a ne bilo kakvih. Kao što je u Bibliji bila uvijek opasnost da se među redove ozbiljnih proroka uvuku i neozbiljni, tako je i danas. E. Schillebeeckx se tuži da je danas među teolozima previše teologa *amatera*.

⁴ Izdao P. NEUENZEIT, Kösel-Verlag, München 1969, str. 399.

⁵ CH. DUQUOC OP, *Zukunft der Theologie*, Styria, Graz 1970, str. 149, 184. Naslov originala: *Avenir de la théologie*, Cerf, Paris.

⁶ *Conversion et Grâce chez saint Thomas*, Paris 1944, str. 219—224.

Da funkciji svoje teologije, njezinoj ulozi u Crkvi i društvu da veće značenje nego što je teoretsko izlaganje, on se kao teolog *osobno angažira* za zbivanje u svijetu i u Crkvi, on zove na akciju, on apelira, protestira. Sjetimo se Manifesta 33 teologa.

Važno je spomenuti da današnji teolog tako funkcionalno shvaća svoju teologiju i da se kao teolog angažira za kršćanski život u sjeni angažiranosti današnjih mislilaca društvenog života. Tako npr. »Marcuse je svojim analizama konstalacije svijeta u kojem živimo, čiji je obzor razvijeno industrijsko društvo, te pokazivanjem smjera njegova povijesnog prevladavanja, zadnjih godina svratio na se pozornost kao ni jedan suvremeni mislilac. Taj interes za Marcusove dijagnoze i putokaze daleko nadilazi zanimanje užeg kruga filozofa i sociologa«. ⁷ Na njemu se inspiriraju studentski pokreti i buntovi. Oko njega se grupiraju opozicioni krugovi proti dogmatiziranom marksizmu. On diskutira sa studentima i profesorima na Berlinskom sveučilištu o mogućnostima i šansama opozicije i o oslobodilačkim pokretima u zemljama trećega svijeta. Nije li to novi stil filozofiranja i novi tip filozofa u odnosu prema »akademske« filozofima? Javljaju se opet Platoni, Pitagore, Herakliti i Parmenidi u društvenom i u političkom životu.

Druga napomena.

Ishodna situacija pokoncilske teologije

Ne želimo li se zadovoljiti samo općom (a poslije ćemo vidjeti i: beznačajnom) tvrdnjom da se pokoncilaska teologija odvija u atmosferi koncilске inspiracije, nego ako želimo točnije označiti koncilski tekst, u kojem nova teologija gleda svoju afirmaciju, moramo reći da je to drugi članak broja 8 Dogmatske konstitucije o božanskoj objavi, koji glasi: »Predaja koja potječe od apostola uz prisutnost Duha Svetoga u Crkvi napreduje: raste, naime, zapažanje i predanih stvari i riječi na temelju razmatranja i proučavanja onih koji vjeruju i o tom u svom srcu razmišljaju (usp. Lk 2,19 i 51); zatim, na temelju u srcu doživljena razumijevanja duhovnih stvari; pa i na temelju navješćivanja onih koji su s nasljedstvom biskupstva primili i pouzdan milosni dar istine. Crkva, naime, tijekom stoljeća teži k punini Božanske istine, dok se u njoj ne dovrše Božje riječi.« ⁸

Tim je tekstom po prvi puta jedan koncil progovorio o povijesnoj uvjetovanosti objave i vjere, o njezinu rastu uvjetovanu čovjekovim razvojem.

Izvori rasta i napredovanja objave i vjere označuju se u tekstu: na prvom mjestu *razmatranje vjernika*, kojemu se pridružuje teološko proučavanje; na drugom mjestu *duhovno iskustvo vjernika*, a tek na trećem mjestu su oni koji navješćuju. ⁹ Time se taj tekst vidno razlikuje od teksta

⁷ B. BRUJIC, H. Marcuse i suvremeno osmišljenje revolucije, Pogovor u H. MARCUSE, Kraj utopije — Esej o oslobođenju, Stvarnost, Zagreb 1972, str. 203.

⁸ *Dei Verbum*, 8, 2.

⁹ Vidi *Dei Verbum*, 8, 2.

Humani generis, koji u razvoju objave i vjere pridijeva odlučnu ulogu crkvenom učiteljstvu. Komisija odgovorna za tekst slijedila je misao Rahnera i Schillebeeckxa, prema kojima je uloga učiteljstva prosuđivati ispravnost rasta, pa koncilski tekst i ne spominje crkveno učiteljstvo, nego izvorom rasta označuje navješćivanje, a to se formalno razlikuje od učiteljstva.

Zastupnici nove teologije na koncilu dominikanci iz Saulchoira Chenu i Congar, isusovci iz Fourvièrea De Lubac, Danielou, iz Njemačke K. Rahner, kojima se pridružuje Küng, smatraju formulaciju o rastu objave i vjere svojom pobjedom, koja omogućuje teologiji da ide pred učiteljstvom i da teologiju razvija u ozbiljnijem smislu nego je ono po kojem bi posao oko prilagođavanja objave povijesnim uvjetima bio sličan poslu kojim djeca oblače i preoblače svoje bebe-igračke, kako se jednom izrazio Schillebeeckx ili prevodenju s apstraktnog jezika na konkretni ili sa skolastičkog na moderni.¹⁰

Tadašnja nova teologija pribraja još ove pobjede na koncilu unatoč *oporbi i protivljenju saborskih otaca na početku:*

u Konstituciju o *liturgiji* probila je teologija misterija Oda Casela, koja se koncentrira oko tajne uskrsnuća, ponešto i njegova teologija sakramenta i riječi;

iz Dogmatske konstitucije o *Crkvi* obnovljena teologija pripisuje sebi misao o Božjem narodu koji putuje kroz povijest pod vodstvom međusobom kolegijalno povezanih službenika, a znak je jedinstva za kojim ide čovječanstvo;

u Dekretu o *ekumenizmu* priznanje i drugim crkvenim zajednicama da su Crkve;

u Dekretu o odgoju i obrazovanju *svećenika* postavljanje biblijske teologije za temelj teološkog studija i suvremene misli za važno sredstvo izobrazbe te pri ukazivanju na skolastiku ograničenje na sv. Tomu samo kao modela teologa;

u Izjavi o *vjerskoj slobodi* priznanje nedirljivosti osobnog životnog uvjerenja;

u Dekretu o službi i životu *prezbitera* naglašavanje njegove proročke službe i prisutnosti u radnom svijetu;

u Dekretu o *misijama* novo formuliranje pojma poslanja kao bitne oznake Crkve;

u Pastoralnoj konstituciji o *Crkvi* otvaranje dijaloga s modernim vremenom, pri čemu se u temelju priznaje autonomni »laicitet« svjetovnog, npr. u odnosu između Crkve i države, u socijalnom poretku, u braku i znanstvenom istraživanju itd.¹¹

Misleći na te rezultate i sjećajući se evolucije mentaliteta crkvenih otaca za vrijeme koncila, potrebne da prihvate te rezultate, danas teolozi

¹⁰ Usp. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, u *Theologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, str. 134. sl.

¹¹ M. SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, str. 307—308.

ističu da je u relativno kratkom roku saborskih diskusija moguće jasno pratiti i vidjeti »razvoj tradicije« pod utjecajem teologije. Ta činjenica mijenjanja mentaliteta crkvenih otaca pod utjecajem teologije čini nam se važnim elementom za shvaćanje pokoncilskih teoloških strujanja. Ona nam bolje tumači slobodan stav teologa prema učiteljstvu, kao i nesklad među biskupima poslije koncila prouzročen time koliko su i kako su pojeđini biskupi i dalje surađivali s teolozima.

Priključimo ovom i izjavu K. Rahnera, prema kojoj koncil, stupajući u dijalog sa svijetom, nije imao ni izdaleka izgrađen jezik za taj dijalog, dok je nova teologija već vodila dijalog sa svijetom u novim jezicima. To znači da pokoncilaska teologija nije imala za ishodnu točku koncil, nego je nastavila ondje gdje se ona sama u sebi za koncila nalazila, a to znači ispred koncila, gledajući u njemu odobrenje i ohrabrenje za svoj daljnji put. To nam tumači zašto je koncil u teologiji znatnim dijelom ostao mrtav, dapače, kako neki misle, krivac pojava na tom području, koje nam se u svemu ne mile. Nakon tih uvodnih napomena možemo prijeći na temeljne crte u današnjoj teologiji.

Temeljne crte u današnjoj teologiji

Temeljne crte pokoncilске teologije možemo nazrijevati već kroz ishodnu situaciju o kojoj smo govorili. To je teologija u većoj ili u manjoj neovisnosti o crkvenom učiteljstvu, razvijajući se u pravcu odcjepljivanja od neoskolastike, s jedne strane, i, s druge strane, od prihvaćanja teološkog izraza i teoloških stavova, bilo od vladajućih filozofskih sistema, bilo od pozitivnih znanosti, na kojima počiva današnji svijet s kojim treba voditi dijalog.

Međutim, tu opću sliku o pokoncilskoj teologiji treba razgledati iz bližega i detaljnije da bi se stekao pravi uvid u nju.

No da li je uopće moguće stvoriti detaljniju jedinstvenu sliku o toj teologiji koja je izražena na razne načine i usmjerena na razne strane. Ta teologija nije jednog epohalnog teologa koji ima svoju određenu metodu i sistem, nego je sastavljena od više ili manje raznorodnih prinosa dosad često nepoznatih teologa. Da li se ta pokoncilaska teologija kristalizira oko zajedničkih točaka ili se predstavlja kao neko divlje naselje, na kojemu uzalud želimo otkriti urbanistički plan?

Nema sumnje da stanje u današnjoj dogmatici predstavlja težak zadatak onome koji želi dati suvislu sliku o njemu, ali to ne znači i nemoguć zadatak, to više što se o tome piše i što imamo nekoliko stvari o tome, kao na primjer: WALTER KASPER, *Glaube und Geschichte*, Grünwald Verlag, Mainz 1970; nešto stariji rad Josepha RATZINGERA, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, 1966; protestant HEINZ ZAHRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Piper, München 1966; Holandanin TED MARK SCHOOF, (asistent Schillebeeckxa) u prijevodu na njemačkom:

Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie, Herder-Wien, 1969; CHRISTIAN DUQUOC OP, *Avenir de la théologie*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969; CLAUDE GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, Paris 1972; MAURICIO FLICK, *Dove va oggi teologia*, Collana »Il punto«, Roma 1970; *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von HERBERT VORGRIMLER und ROBERT VAN DER GUCHT, Herder, 1969, istovremeno na francuskom jeziku. *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von HANS JÜRGEN SCHULTZ, Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1968.

Rekli smo u uvodu ove radnje da pokoncilska teologija čini prepad na temeljne elemente dogmatske znanosti. Ja bih ostao pri tome i pokušao prikazati tendencije u današnjoj teologiji u njihovu odnosu prema temeljnim elementima dogmatske znanosti.

Dogmatska znanost počiva na tri elementa:

- na objavi kao na svojem izvoru
- na filozofskoj refleksiji o objavljenim datostima
- na crkvenom učiteljstvu kao svojoj pozitivnoj normi.

1. *Današnja teologija u odnosu prema objavi kao izvoru dogmatske znanosti*

Ne radi se u današnjoj teologiji primarno o napuštanju historičnosti pripovijedanja Sv. pisma, nego o drukčijem načinu kojim današnji teolog pristupa k njemu. Dosadašnji je teolog išao k Sv. pismu neposredno, proučavao ga sama u sebi, od njega stvarao teološki sistem i iz njega kao nepromjenljiva izvora svjetla obasjavao svijet koji se povijesno redao pred tim svjetionikom. Današnji teolog ne ide neposredno na izvore objave da ih ispita neovisno od njihove povijesne situacije, nego se neposredno obraća toj povijesnoj situaciji, svome času u kojem živi i njegovim problemima koji ga muče, iskustvu današnjeg čovjeka kako današnji čovjek, u doba sekularizacije, doživljava sebe te za to iskustvo traži u objavi svjetlo. Tako dogmatika postaje *aktualizacija smisla objave za danas*. Posljedice toga su ove:

1. *Pluralizam teologije*. »Danas je nemoguća pretenzija 'izgraditi jedinstveni teološki sistem' jednostavno zato što je nemoguće da jedan čovjek sam adekvatno zavlada vrelima ljudskog iskustva. Dovoljno je samo sjetiti se nepreglednog polja ljudskih znanosti kojih je rezultate nemoguće sintetizirati. Nema više cjelovitog sistema kulture u starom smislu te riječi. Zbog te nesavladive višestrukosti današnjeg iskustva o egzistenciji nužno egzistira više teologija, jedna u službi jednog fragmentarnog uvida u ljudsku egzistenciju, a druga u službi drugog. I nijedna teologija neće moći pretendirati da izgradi cjelovitu i suvislu sintezu vjere.«¹² K tome se

¹² C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, Paris 1972, str. 49.

pridružuje višestrukost filozofskog izričaja u teološkoj obradbi današnjeg iskustva. »Nekoć je, veli Rahner, među (teološkim) školama bilo prijepornih pitanja, ali je jedna škola dobro poznavala stavove druge škole, govori-la s njom više ili manje isti jezik i raznolikosti u gledanju znala prevladati ujedinjujući ih u višu sintezu. Materijal i metode, kojima je teologija po-slovala (govorno, povijesno, spekulativno), svatko je mogao svladati. Da-nas zbog duhovno-društvene sredine u kojoj teolog mora raditi i zbog raznolikosti metoda nijedan pojedinac ne može ovladati različitos-t filozofskih ishodišta i jezika te zbog mase egzegetskog i povijesno-dogmat-skog materijala nijedan pojedinac više ne može jednu teologiju sagledati i njome zagospodariti. Ona se cijepa u više teologija. One ne moraju biti jedna s drugom protuslovne, one moraju i treba da budu katoličke i kršćan-ske i da se u poslušnosti odnose prema stalnom ispovijedanju Crkve.«¹³ Tako je, na primjer, grijeh, ako se izriče biološkim kategorijama, smrt du-še; ako se izriče sociološko-povijesnim, onda je isključenje iz zajedništva ži-vota; ako moralnim, onda je prijestup zakona; ako personalističkim, onda je neprijateljstvo s Bogom.¹⁴ Osim grijeha postoje još mnoge druge stvari u teologiji i osim spomenute četiri kategorije postoje još i druge kategorije, kao egzistencijalne, fenomenološke, subjektalne, kategorije vrednovanja itd. Proguramo li sve stvari u teologiji kroz sve te kategorije, možemo nekako dobiti neku sliku o šarenilu u teologiji. To šarenilo ipak ima svojih gra-nica. Stvaranje nećemo moći nikad izraziti monističkim ili dualističkim kategorijama ni kalcedonski model kristologije (jedna božanska osoba u dvije naravi) jednim modelom po kojem bi u jednoj *ljudskoj* osobi bila božanska i ljudska narav, kao što to piše Schoonenberg.¹⁵

2. Uzimanjem čovjekova današnjeg iskustva o sebi i svijetu ishodištem teologije u svrhu da se tom iskustvu nađe u objavi njegov smisao, teologija postaje *hermeneutika*. Odmah recimo da se riječ hermeneutika u tom sklopu upotrebljava drukčije nego u dosad uobičajenom smislu. Dosad se upo-trebljavala u smislu traženja i otkrivanja smisla biblijskog teksta u sebi, a sad se radi o otkrivanju aktualnog smisla jednog prošlog teksta za naš sada. Da se to postigne, potrebno je hermeneutiku Božje riječi uartikuli-rati u hermeneutiku današnje ljudske egzistencije u svim njezinim dimen-zijama. Da se, dakle, dođe do otkrivenja smisla našeg povijesnog časa u svjetlu objave, krećemo od shvaćanja našeg povijesnog časa i kroz to shva-ćanje gledamo Bibliju, kako bismo, promatrajući je svojim svjetlom i gle-dajući je današnjom kategorijom razumijevanja sebe i svijeta, deblokirali u njoj ono što se slijeva u tu našu aktualnu kategoriju, i to aktualno shva-ćanje sebe i svijeta od onoga što je u objavi uvjetovano povijesnim časom u kojem je pisana.¹⁶

¹³ *Theologie*, u *Sacramentum mundi*, 4, 869.

¹⁴ M. FLICK, *Dove va oggi teologia?* Apes, Roma 1970, str. 41—42.

¹⁵ P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Benzinger-Verlag 1969. Prije-void s holandskog. Str. 52—95.

¹⁶ Usp. CH. DUQUOC OP, *Zukunft der Theologie*, str. 47—54.

Smisao biblijskog teksta je slojevit. On je kao svaka stvarnost ujedno konkretan i univerzalan. Izgovoren je u konkretnom povijesnom ambijentu i u nj utjelovljen — to je njegova konkretnost; izgovoren je u tom povijesnom ambijentu kao nešto što tu konkretnost transcendirira, tako da je taj smisao saopćiv drugim povijesnim kategorijama shvaćanja, kao što je ljudska narav saopćiva raznim individualnim shemama — to je njegova univerzalnost. Saopćivost smisla biblijskog teksta svim povijesnim kategorijama shvaćanja čini ga povijesno živim, jer dok povijesne kategorije shvaćanja nestaju, on ostaje; i čine ga nepromjenljivim, jer su po njemu razne povijesne kategorije shvaćanja biblijske poruke među sobom istovjetne, u svima njima cirkulira jedno te isto biblijsko spasenje, jedna te ista biblijska poruka. Tu istu biblijsku poruku za sva vremena današnja teologija želi za svoje vrijeme pronaći okrećući se biblijskom tekstu kroz svoju povijesnu situaciju i dešifrirajući je kroz tu povijesnu situaciju.

Kako se biblijska poruka nalazi u tradiciji i na svoj način u crkvenim definicijama, treba i tradiciju i crkvene definicije isto tako dešifrirati našom povijesnom kategorijom razumijevanja pa se stoga govori o *hermeneutičkom luku* u teologiji, tj. o dešifriranju Biblije, tradicije i crkvenih definicija.

Mislim da se toj metodi po sebi nema što prigovoriti. No ipak dvije primjedbe!

a) Dogmatska teologija ne može se smiriti nakon otkrića spasonosnog biblijskog sadržaja za svoj čas, nego ga mora uzeti dalje u teološku refleksiju i obraditi filozofskim instrumentarijem, tj. spekulativno obraditi. Teologija se ne može zadovoljiti da bude samo hermeneutika.

b) Ta metoda može imati porazne rezultate za biblijski tekst i za dogmatske definicije, ako je spoznajni uvid u sadašnji čas i aktuelnu povijesnu situaciju, kroz koji se provodi traganje biblijskog smisla za nas i za naš čas, izvršen u svjetlu implicitne ili eksplicitne sumnjive metafizike ili krivog stava prema metafizici s čisto pozitivističkih pozicija. Otud danas nemale pomutnje u biblijskoj znanosti i dešifriranju dogma. No kolika je opasnost u toj metodi, toliko je i dobro, ako se dobro provodi, inače ćemo početi podsvjesno očekivati da će Bog po zvijezdi repatici kraljeve i prinčeve modernih znanosti dovesti k Betlehemu. Ako se pri tom smiješimo, da li znamo po čemu će ih dovesti i po čemu ih baš danas vodi?

Biskupskoj konferenciji Jugoslavije pripada priznanje da je među prvima na svijetu već 15. IX 1967. odobrila »Novi katehetski plan«, prema kojem o. Stanko Weissgerber, D. I. izrađuje priručnike polazeći od konkretnih problema današnje mladeži, za koje onda u objavi traži svjetlo ne zanemarujući ni razumno reflektiranje.¹⁷

3. Započinjajući iskustvom današnjeg čovjeka o njemu i o svijetu u kojem živi, teologija se prisno povezuje s *pozitivnim znanostima* o čovjeku,

¹⁷ Usp. S. WEISSGERBER, *S vjerom u život*. Priručnik za katehete. Zagreb 1973, str. I—VIII.

napose psihologijom i sociologijom. Predmet tih znanosti nije atom ni živa materija nego čovjek, njegova ljubav, njegova svijest, njegovi odnosi prema drugima, njegovo tijelo, njegova seksualnost, njegova vjera u Boga, činjenica zašto vjeruje ili ne vjeruje, zašto je svećenik ili laik itd. U tim znanostima ima novih tipova teorija i prema njima postoji novi tip iskustva. Radi se o načinu kako se doživljava čovjek kad ljubi, kad spoznaje, kad vjeruje, kako se doživljava kao oduhovljeno tijelo, kao društveno biće itd.¹⁸

Nekoć je filozofija posredovala teologiji potreban materijal o čovjeku. Danas ona to ne čini, niti može učiniti, jer su antropološke znanosti danas razvijene neovisno o filozofiji. Stoga su takve kakve su danas, kako kaže K. Rahner, »neposredan partner u dijalogu s teologijom«,¹⁹ to više ukoliko teologija ne želi razviti samo teološku metafizičku viziju svijeta kao što to čini filozofija, nego ukoliko tome svijetu, takvom kakvim se doživljava, želi saopćiti poruku spasenja. Stoga se danas u dijalogu s antropološkim znanostima ne ide prvotno za harmoniziranjem teoloških datosti sa znanošću koliko za uporabom tih znanosti u svrhu posredovanja sadržaja objave našem vremenu.

Time se otvara put modernim znanostima (u teologiju) kao apriorno nužno prihvatljivim prokazivačima objave s obzirom na bolje određivanje njezina sadržaja. Dakako da to nije lako, ni bez napora ostvarivo. To je, doduše, lako, dok antropološka znanost ostaje u granicama pozitivne znanosti i pred nas dolazi sa sigurnim datostima. No to stvara zabunu i mučnu situaciju kad pozitivna znanost iznosi nešto samo kao »radnu hipotezu« (Arbeitshypothese) ili kad je ideološki angažirana i prožeta svojom vlastitom metafizikom ili kad se o toj angažiranosti dvoji. Za Freuda veli Danilo Pejović: »Freud nikad nije sebe smatrao nekim filozofom . . . prema prešutno psihoanaliza pretendira na to da bude univerzalna doktrina razvitka čovjeka . . .«²⁰ Kako se tu snaći? »Kad sociolozi idu za tim da njihovi principi kojima ekspliciraju stvar budu autonomni, k tome još povezani s monizmom, onda nema mjesta ni Bogu ni vragu«, kaže E. D. Vogt.²¹

No, unatoč tome, bilo bi tragično i fatalno ne voditi neprestani dijalog s antropološkim znanostima, jer je bez njih nemoguće izgraditi teologiju, bilo pozitivnu, bilo spekulativnu. Usudio bih se reći da je do sve pomutnije u teologiji na direktan ili na indirektan način došlo od zancmarivanja tih znanosti. Rastavom od pozitivnih datosti koje pružaju moderne znanosti, filozofija je, a po njoj i teologija izgubila ne samo društvenu moć istine, kako to lijepo pokazuje V. Bajsic u članku »Filozofija kao mjesto okupljanja«, nego je pogulila sama sebi svoje vlastito korijenje,

¹⁸ Usp. J. POHIER OP, u *Zukunft der Theologie*, str. 108—109.

¹⁹ Usp. *Sacramentum mundi*, 4, 869. Mislim da Rahner prebrzo dcobligira filozofiju da surađuje s prirodnim znanostima.

²⁰D. PEJOVIĆ, *Psihoanaliza i filozofija*, u H. MARCUSE, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb 1965, str. 224.

²¹ E. D. VOGT, *Les interprétations sociologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, u GIRARDI J. F. SIX, *Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Desclée 1967, str. 203.

koje se nalazi u objektivnom redu, onakvom kakav je.²² K tome, teologija je fides quaerens intellectum - vjera koja traži razum. U modernim je znatnostima čovječiji razum. S kojim ga je pravom teologija odijelila od vjere, koja za njim čezne?

4. Uzimajući čovjekovo iskustvo kao ishodnu točku, pokoncilnska teologija sve više dolazi do svijesti o povijesnoj odgovornosti za preobražavanje ljudskog društva i za čovjekovu budućnost. To je u stvari odgovornost Crkve pa pokoncilnska teologija ne želi biti ništa drugo nego *dobar test onoga što Crkva proživljava u današnjem povijesnom času*. Stoga danas imamo »teologiju svijeta« kao zadatak Crkve, »teologiju sekularizacije« kao sredine u kojoj živi Crkva, »teologiju politike« kao oblika danas naj snažnijeg djelovanja, »teologiju pravde« kao instrumenta pravde u svijetu, »teologiju ljudskog napretka« i uopće »teologiju zemaljskih vrednota« kao mjesto čovjekove razgradnje. Među svima se pak ističe »teologija nade« protestanta Jürgena Moltmanna i »politička teologija« J. B. Metza.²³

U trotaktnom odgovoru na prigovore proti svojoj teologiji Moltmann je koncizno iznio njezinu bit i svrhu za kojom ide.²⁴ Iz njega ćemo najbolje vidjeti u čemu se sastoji teologija nade. U čemu, dakle?

a) »Bog nije mirno biće u bezvremenskoj vječnosti . . . nego je onaj koji dolazi . . . On je onaj koji u dolasku Kristovu dolazi . . . Na pitanje tko je Bog Biblija odgovara u povijesnoj kategoriji: On je Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi, Otac Isusa Krista. Pitanje što je Bog u Bibliji zvuči eshatološki. To je pitanje o Kraljevstvu objave njegove slave u sveukupnom stvoru. Stoga na pitanje gdje je Bog možemo prema Bibliji jedino povijesno odgovoriti, i to u formi budućnosti: On nije nad nama niti u nama, nego pred nama . . . Stoga njegovo Božanstvo valja shvatiti kao Moć budućnosti . . .«²⁵

b) »Po smrti Isus je historijsko biće. Po uskrsnuću je eshatološkim bićem u odnosu prema Bogu, koji će po njemu konačno doći. Božja budućnost koja je u se primila Raspetoga, po Raspetome prima svoje pravo lice u svijetu grijeha i smrti, tame i velike hladnoće. Stoga čovjek mora dalje pitati: na koji se način Bog poistovjećuje s Kristom i kako treba shvatiti to poistovječenje? Bog se poistovjećuje s Isusom uzdizanjem Raspetoga iz smrti u život, iz prošlosti u budućnost koja dolazi, iz ne-više-biti u dolazeći novi bitak.«²⁶ Vrijeme Crkve nije samo vrijeme spomen-čina

²² *Bogoslovska smotra*, Zagreb 4 (1971) 351—362.

²³ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1965; J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz—München 1968. *Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, u *Concilium* 4 (1968) 403—411.

²⁴ *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, u *Diskussion über die »Theologie der Hoffnung«*, Chr. Kaiser-Verlag, München 1967, str. 201—238.

²⁵ Na ist. mj., str. 215—216.

²⁶ Na ist. mj., str. 225.

prošlog događaja uskrsnuća, nego više progresivno ostvarivanje mogućnosti sadržanih u uskrsnuću: uništenja smrti i pomirenja čovjeka samim sobom, s drugima i Bogom i tako ulaženja u novi život, po čemu kršćanska nada u Kristov dolazak postaje zahtjev povijesnog preobražaja života.

c) »Prvi čin kršćanske nade, koja u povijesnu sadašnjost unosi novu i obnoviteljsku budućnost jest navještenje »Evanđelja o kraljevstvu« koje dolazi siromasima, bezvjernicima i bespravnicima . . . Drugi čin je sabiranje kršćanske zajednice . . . kao novog Božjeg naroda . . . Treći čin je »stvaralačko nasljedovanje« produktivne poslušnosti u društvenoj povijesti. To nije ništa manje nego pokušaj pod uvjetima tuđinstva živjeti buduću domovinu.«²⁷

Metzova »politička teologija« nije neka nova teološka disciplina. Ona nije primjena teoloških principa na javan društveni politički život neke vrste političke etike. Ne. Ona ide za uspostavljanjem teološke kritičke svijesti uopće za cjelokupan čovjekov javan život. Kantova transcendentna filozofija, njemački idealizam, pa novija strujanja personalizma i egzistencijalizma svela su religiju na privatnu sferu čiste međusobnosti Boga i čovjeka. Kršćanstvo stoga treba deprivatizirati, stavivši u prosudbu cjelokupno povijesno zbivanje pod svjetlom eshatološke uvjetovanosti Boga u svrhu podlaganja društva eshatološkoj situaciji u kojoj živimo. Crkva mora postati mjestom i institucijom društvenokritične slobode, mjestom kritike društva. Kao domovina slobode predstavlja povijesnu snagu u službi oslobođenja čovjeka od »moći« ovoga svijeta, vršeći kritiku raznih društvenih oblika i političkih ideologija i pokazujući put konkretnom djelovanju kršćana za postizavanje mira, pravde u svijetu i razvoja naroda.²⁸

5. Konačno, napor današnje teologije oko pronalaženja spasonosnog smisla današnjeg evolutivnog i konzumnog društva uvjetuje okupljanje dogmatske znanosti *oko Kristova uskrsnuća* kao eshatološkog termina svega razvoja što je snažno probilo u Moltmannovoj i Metzovoj teologiji.

Od kraja 18. stoljeća Kristovo uskrsnuće smo pretežno obrađivali pod apologetskim vidom. Ono nam je služilo kao najjači dokaz za Kristovo božanstvo, čime smo potvrđivali njegovo mesijansko poslovanje. Ono je Kristu služilo kao legitimacija za njegovo javno djelovanje. Dok je tako Kristovo uskrsnuće kao čudo bilo preobilno osvjetljeno, kao misterij, kao Bogo-čovjekova aktualna stvarnost ono je ostalo na periferiji dogmatike. Dogmatiku je zanimala Kristova smrt na križu u svim njezinim dimenzijama (zasluge, žrtve, zadovoljštine, oslobođenja), dok se s uskrsnućem minimalno bavila. Danas, kad se čovjekovo humano spasenje stavlja u budućnost i nada postaje počelom sveukupnog djelovanja (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*), teologija koja se bavi spasenjem *današnjeg* čovjeka nije mogla mimoići osvjetljenje spasenja današnjega čovjekova zbivanja s pozicija kršćanske budućnosti koja je već dana u uskrsnulom Kristu.

²⁷ Na ist. mj., str. 230—237.

²⁸ Usp. J. B. METZ, *Politische Theologie*, u *Sacramentum mundi*, 4, 1232—1240.

Stoga današnju teologiju uskrsnuće ne zanima kao čudesni događaj, nego kao eshatološki događaj, ne zanima je uskrsnuće nego uskršli Krist kao posljednji stadij čovjekova bitka i tvrdi: tek na uskrsnulom Kristu sjaji pravo lice Božje, tj. Bog dolazi k sebi u odnosu prema nama tek u paruziji. Sve dotad Bog je u odnosu prema nama u zbivanju.

I budući da je tek uskrsnuli Krist puna Božja epifanija, u kristologiji koja ide za osvjetljenjem Kristova bića i Kristove funkcije valja krenuti od uskrsnuća, a ne od utjelovljenja.

I kako je uskrsnuli Krist prostor u koji se slijeva sveukupna čovjekova povijest, tek nam uskrsnuće daje smisao opće povijesti i dopušta izraditi teologiju povijesti, povijesnog zbivanja, a to znači da tek ono baca svjetlo i upozorava na dinamizam kršćanske egzistencije. Budući da uskrsnuće temelji kršćansku nadu i misiju Crkve u svijetu, iz njega valja čitati kršćaninov dinamizam i poslanje Crkve. Poslanje Crkve bitno se sastoji u tome da aktualizira mogućnost budućnosti sadržane u događaju Kristova uskrsnuća ili uskrsnulog Krista. Kako uskrsnuli Krist transcendirira sve povijesne oblike ljudskoga života, kršćanska nada izbjegava svaku idololatriju bilo kojeg povijesnog oblika ljudskog društva i podvrgava kritici svaku utopiju s obzirom na čovjekovu budućnost, uzimajući u isti čas u račun sve čovjekove zakonite nade koje nadahnjuju uspješnu borbu za povijesno preobraženje čovjekovih uvjeta u smislu sve većeg ostvarenja pravde i humanizacije čovjeka«. ²⁹

6. Možda je nakon svega prethodnoga suvišno reći da je današnja teologija *antropološki orijentirana*. Ona se gotovo sva iscrpljuje u traženju svjetla za današnje čovjekovo iskustvo života i za njegovu budućnost.

2. *Filozofska refleksija o objavljenim datostima u današnjoj teologiji*

Teologija za tumačenje objavljenih datosti traži čovjekovu misao, traži njegovu refleksiju. Dosad je to bila skolastička misao i skolastički oblik refleksije. Tendencija u sadašnjoj teologiji k teološkom pluralizmu nužno traži razvrgnuće gotovo milenijskog braka između skolastičke filozofije i teologije. Unatoč relativnom uspjehu, neoskolastika nije uspjela sretno svladati navalu modernih filozofija i teologija se danas otvaranjem svijetu zapravo otvara tim filozofijama, od kojih malo koja u sebi sadržava ontološko korijenje objektivnog govora o Bogu, kao što to sadržava Aristotelova metafizika, nego izuzev fenomenologije, egzistencijalne i marksističke filozofije sve stavljaju u pitanje vrijednost naše spoznaje i našeg jezika zatvarajući mogućnost filozofskog uvida u transcendentalni Božji svijet.

Kad je riječ o filozofskom instrumentariju i o izričaju u teologiji danas, onda mislim da možemo općenito reći s Geffréom: »Sigurno, pokon-

²⁹ Usp. C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, Paris 1972, str. 139.

cilska teologija doživljava čudesnu obnovu. Ali time se plašljivost spekulativne teologije ne da skriti. Takva situacija izlazi iz toga što svi kažu da se dalje ne može golim ponavljanjem sv. Tome, no nitko pravo ne zna što treba činiti.«³⁰

No kako se ipak nešto čini, možemo sve teologe prema onome što danas čine razdijeliti na četiri kruga:

Prvi krug daje dojam da još uvijek identificira vjeru sa skolastikom, tako da je govor proti skolastičkim nekim postavkama govor proti vjeri, kao što je to bilo prema pisanju Schoofa u doba Kleutgena i Prvog vatikanskog koncila.³¹ Težnji tog kruga da današnju teologiju, koja se na ovaj ili onaj način odbila od skolastike, opet vrate u stare granice i u stare posvećene formule, predbacuju da je to teologija u vrijeme modernizma za Pija X učinila i pod zakletvom sve do nedavna vršila, ali da time problem modernizma nije riješila, nego ga je samo odgodila za pedesetak godina da se u naše dane pojavi još u težem obliku nego prije. Problem se rađa iz raskoraka historijskih i antropoloških znanosti s jedne strane i neoskolastike, koja je sagrađena na staroj znanstvenoj viziji svijeta i čovjeka, s druge strane. Budući da se historijske i antropološke znanosti brzo razvijaju, a čini se da će se ubuduće još brže razvijati, jer ih uvjetuje današnji opći razvoj, raskorak između neoskolastike i tih znanosti postaje sve veći, čime i problem modernizma postaje sve veći.

Drugi krug zalazi u suvremene probleme, daleko od toga da prepričava stare stvari, ali u svom izričaju i stilu ostaje globalno vjeran skolastici, duboko u njoj ukorijenjen, no fleksibilan u postavljanju novije problematike i u traženju rješenja. Izrazitiji u tom krugu jesu: Urs von Balthasar, Ratzinger, De Lubac, Congar, Lehmann... Stavljaju zahtjev suradnje s modernim znanostima, ali taj zadatak ne dopijevaju izvršiti. Za mnoge su oni nada budućnosti.

Treći krug predstavljaju K. Rahner i J. B. Metz, svaki na svoj način. Rahner pokušava na temelju Rousselota i Maréchala »sve teološke istine nužno deducirati iz iskustva samoga sebe«, čime se kao skolastik ažurira sa subjektivističkim transcendentnim filozofijama i antropološkom orijentacijom moderne filozofije, a Metz pokušava izgraditi takvu teologiju povijesti u kojoj kršćanin dobiva zadatak preobražavanja povijesnog tijeka, čime se Metz kao skolastik ažurira s današnjim mentalitetom humaniziranja svijeta, pa i u najoštrijim crtama, kao na primjer u potrebi revolucije u svrhu postizavanja pravde u svijetu.

Budući da danas u svijetu osim subjektivistički orijentirane moderne filozofije i živog osjećaja humaniziranja čovjeka jedva što drugo strši kao polazište čovjekovih težnji, mogli bismo biti donekle zadovoljni s ta dva

³⁰ C. GEFFRÉ, *Die aktuellen Strömungen in der theologischen Forschung*, u CH. DUQUOC OP, *Zukunft der Theologie*, str. 82.

³¹ *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, str. 56—57.

teologa, kad bi oni danas predstavljali teologiju. Međutim, nije tako. Francuska je teologija više pastoralna i ekleziološka, dok je njemačka više spekulativna i filozofska.³² Rahnerova teologija »neshvatljiva je francuskim kartezijanskim glavama«. ³³ Küng uspoređuje Rahnera u njegovim metafizičkim teološkim naporima s bezuspješnim naporima Laokona da se otme zagrljaju zmija, ozbiljno mu zamjerajuć zanemarivanje objave kao povijesnog događaja. Na Metza upravljaju pitanje nije li njegova teologija novi oblik neoklerikalizma i dižu zahtjev da se Moltmannova teologija, na koju se nadovezuje Metzova, kritički ispita i skripturistički provjeri.³⁴

Četvrti krug je krug nemetafizičkih teologa. Taj je krug najmnogobrojniji. On se odriče takvog filozofskog Boga (Boga naravne spoznaje) kao što ga slika skolastika kao Apsolutno biće, Čisti čin, Čista zbilja, Nepokretni pokretač, Nepromjenljiv bitak itd. i ne želi da takav pojam Boga bude hermeneutički ključ pri traženju smisla Biblije, kao što je to bio dosad, kad se smisao jednog teksta Sv. pisma nastojao tako protumačiti da zadovolji svim tezama iz teodiceje (filozofske nauke o Bogu). Ako je Sv. pismo reklo da se Jahve srđi, onda je to značilo da se srđi u antropomorfističkom smislu, jer je skolastička teodiceja samo u tom smislu mogla shvatiti taj izraz Sv. pisma.

Nemetafizička teologija postupa drukčije. Ona želi od Biblije doznati što je i kakav je njezin Bog, Bog Isusa Krista, bez obzira na teodiceju i njezine zahtjeve o Bogu. Kako je centar objave, od koje traži pojam o Bogu, Kristu, to je za tu teologiju Krist i njegovo iskustvo, a ne čovjek i čovjekovo iskustvo, kolijevka spoznaje o Bogu i govora o njemu. Ukoliko ta teologija odbacuje skolastički metafizički pojam o Apsolutnom nepromjenljivom bitku, utoliko je zovu nemetafizičkom teologijom. Ukoliko pak želi na temelju povijesti Isusa Krista izgraditi svoj vlastiti teološki izraz, ona u sebi nosi težnju za svojom metafizikom.

Dakako, da mnogi, pošto su odbacili skolastičku metafiziku, ne misle mnogo o metafizičkom epilogu svoje egzegeze i nemoćno stoje pred »meta ta eksegetika«. Imam dojam da Geffré više proriče nego što tvrdi činjenicu, kad veli da bi prema toj teologiji Boga Sv. pisma trebalo shvatiti duboko povijesnim bićem i u njegovu bitku naglasiti primat budućega nad sadašnjim, kako bi npr. vrijeme Jahvine srdžbe moglo predstavljati kao neko razdoblje u Bogu.³⁵

Takav metodički pristup k Bibliji bez skolastičko-filozofski unaprijed izrađenog pojma o Bogu ispravan je i židovska je mudrost uvijek tako pristupala k Bibliji. Problem tek nastaje ako se Bibliji ipak pristupa s hermeneutičkim ključem nekog drugog filozofskog sistema, a ne samo vulgarnom spoznajom Boga, kao npr. s ključem filozofskog agnosticizma. U

³² C. GEFFRÉ, *Die aktuellen Strömungen in der theologischen Forschung*, u CH. DUQUOC OP, *Zukunft der Theologie*, str. 86.

³³ C. GEFFRÉ, na ist. mj., str. 95.

³⁴ C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, str. 120—121.

³⁵ Usp. ist. dj., str. 80—81.

tom se slučaju samo mijenja filozofski hermeneutički ključ i Biblija se iskrivljuje jednako kao i Aristotelovim pojmom o Bogu. Ako aristotelovsko-skolastičkom Bogu povijest spasenja nije nikakva *Božja* povijest, onda po agnosticizmu ne može u Bibliji biti nikakvih čudesa, jer bismo, upoznavši ih kao čudesa, tj. kao Božja djela, upoznali po njima našim razumom Božju opstojnost, što agnosticizam ne može dopustiti; onda ne može biti ni Marijina djevičanstva ni Kristova uskrsnuća kao spoznatljivog objektivnog metadogađaja, jer je sve to putokaz da postoji Bog; onda nema dokaza za Kristovo božanstvo, jer bi i taj dokaz vrijedio za Božju opstojnost; onda ni objava, koja je u konačnici ljudska riječ, kojom se Bog služi da govori o sebi, ne može ništa reći o Bogu, budući da čovjek prema agnosticizmu ne može svojim pojmovima nešto o Bogu izraziti; onda nam objava može govoriti jedino nešto o *Bogu za nas*, o Bogu u nama i o Bogu pred nama, pa promatrači sa strane složno konstatiraju da teologija mrtvoga Boga (npr. Altizera, Hamiltona i ostalih) nije ništa drugo nego konačan zaključak agnosticizma, nemoći govoriti o Bogu, koji se zbio pod moćnim djelovanjem Bečkog kruga neopozitivista i Oksfordske škole analize jezika s Wittgensteinom, a Moltmannova teologija nade isto tako s plus marksističkim dodatkom o preobražavanju društva. Zato kad Robinson gleda molitvu u djelima ljubavi prema bližnjemu, onda inspirator te Robinsonove molitve nije ljubav prema bližnjemu, nego jednostavno nedostatak vokabulara jednog agnostika za razgovor s Bogom, nedostatak vokabulara za pravu molitvu.

Bilo bi možda presmiono okrivljavati katoličke teologe zbog teoretiskog naučavanja agnosticizma. Druga je stvar s protestantskim teolozima, koji ga otvoreno ispovijedaju, npr. Barth. Njegovu misao o tome p. Bouillard iznosi ovako: »Jedina istina čovjekove egzistencije jest da je Isus Krist za nj umro i uskrsnuo . . . Stoga kršćanska poruka automatski i radikalno presijeca sve putove naravne teologije. Ta teologija šaptom pada kad se iznese autentična teologija objave.«³⁶

Po mom mišljenju pogreška je danas nemetafizičkih ili metaegzegetskih teologa u tome što ne uzimaju u obzir da je današnji mentalitet pozitivnih znanosti i mentalitet današnjeg čovjeka, u svjetlu kojega, držeći se svojih hermeneutičkih načela, tumače Bibliju, agnostički mentalitet, mentalitet današnjih filozofija, koje su ili ateističke ili agnostičke, pa ti teolozi moraju nužno doći do istih rezultata u Bibliji, kao i oni koji otvoreno ispovijedaju agnosticizam.

Jedan od pisaca takve teologije je Hubertus Halbfas u knjizi *Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Patmos —Verlag 1969. Evo njegovih misli!

Bibliju ubijamo Biblijom ako je danas shvaćamo bez obzira na promijenjenu sliku o svijetu (str. 258). Mi ćemo morati cjelokupnu dosadašnju dogmatiku s njezinom dosadašnjom ontološko-metafizičkom pozadinom napustiti da bismo mogli Božju objavu »izbuhštaborirati« u okviru sekular-

³⁶ H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Aubier-Montaigne 1967, str. 19.

nog iskustva našeg današnjeg svijeta (str. 204). Radi toga okvira treba i Marijino djevičanstvo nebiološki protumačiti (str. 204). Krist je pravi, povijestan, konkretan čovjek. Ali gledan u istinitosti svoga bitka, on je eshatološki događaj, ili još bolje, djelo Božje u pravcu nas ljudi. Stoga je bolje zvati ga Riječ Božja, jer na taj način izbjegavamo identificiranje Isusa Krista s Bogom . . . (str. 223). U čudesa vjeruje ne koliko se mogu kao takva dokazati, nego ukoliko čovjek može posredništvom empirijskih činjenica na opipljiv način čudesno iskusiti Božje vodstvo (str. 204—205). Što se tiče Kristova uskrsnuća, mi se u Bibliji ne susrećemo s informacijama jednog činjeničnog stanja, nego s ispovijedanjem jednog uvjerenja na više načina proreflektiranog, ali ne posve kontroliranog (str. 205). Pitanje uskrsnuća je pitanje o Isusu iz Nazareta i istini o njemu, kako je bila doživljena poslije njegove smrti. Može li se ta istina danas na taj način doživjeti, je li očito da je ta istina stvarnost *živoga Krista*, o tome je vrijedno i dalje razmišljati (str. 206).

Takvo teologiziranje, koje po sebi nama može izgledati revolucionarno, zapravo je već pomodno. Ono počiva na Kantovoj distinkciji između *sein* i *sollen*, uime koje su neokantovci proveli razvod između povijesnog događaja kojim se bavi pozitivna znanost i njegova značenja ili vrijednosti kojom se bavi etika i metafizika, na što su teolozi nadovezali razvod između biblijskog povijesnog događaja i njegova spasonosnog smisla. Za teologiju nije važan događaj nego njegov smisao: nije važno da li je Krist uskrsnuo, nego je važan smisao kerigme o uskrsnuću; nije važno da li su se čudesa zbilja, nego je važna poruka ispričana kroz čudesne stvari; nije važno biološko djevičanstvo Marijino, nego značenje djevičanskog opisa začeca Isusova itd. Toj zamisli danas se suprotstavlja protestantski heidelberški krug s Pannenbergom, koji dokida razvod između događaja i njegova smisla vraćajući ih natrag njihovu praiskonskom jedinstvu.³⁷ I Moltmannova teologija, koja je danas u »špici« teološke refleksije, a koja sva počiva na stvarnosti događaja Kristova uskrsnuća, smatra razvod između spasonosnih događaja i kerigme dotrajanim. Time se opet pomalo budi težnja za apologetikom, koja je počivala na događaju uskrsnuća i drugim povijesnim događajima iz Kristova života, a oštrica prigovara da I. vatikanski sabor nije htio u definiciju o nepogrešivosti unijeti *facta dogmatica tupi*.

Nemetafizička teologija pronašla je da Biblija za Apsolutnog zna samo po odnosima prema nama. Prema agnosticizmu ni ne može biti drukčije, jer što je Bog, u sebi je neizrecivo.³⁸ Na taj način teologija postaje antropologija: čovjekom se tumači Bog.³⁹ Odlučno je kako se Bog očituje prema nama, a ne što je on u sebi. Stoga za teologiju nužni bitni predikati Bića po sebi, tj. Boga, nisu od središnjeg značenja, misli i Rahner, jer oni ne odlučuju o faktičnom od Boga slobodno izabranom djelovanju prema

³⁷ W. PANNENBERG, *Offenbarung der Geschichte*, Göttingen 1961.

³⁸ P. SILLER, *Gotteslehre*, u *Bilanz* . . . , 3, 13—14.

³⁹ K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, u *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln 1967.

nama. Summa bonitas (najveća dobrota) supsistentnog bića ne govori ništa o predanju po križu niti opovrgava opravdanost križa.

Iz težnje k nemetafizičkoj teologiji, slobodnoj od skolastike, na polju ispitivanja Biblije probile su u biblijsku znanost razne pozitivne znanosti, posebno historijske, za čim je u svoje vrijeme čeznuo Loisy. Istraživanje Biblije postalo je mjestom gdje se danas može dobro vršiti srašćivanje religije sa znanošću time što se biblijska znanost služi metodama i rezultatima modernih znanosti i mjestom gdje se danas odlično prelijeva religiozni mentalitet prošlosti u današnji mentalitet, time što se u gledanje na Bibliju umeće sve više znanstvenosti.

U intimnoj vezi s filozofijom Biblija je bila neprimjetno postala u nekom smislu sluškinja svoje službenice. Ona je, naime, izdavala od svog bogatstva toliko koliko je bilo potrebno da se dokaže i osvijetli jedan zao-kružen filozofski sistem ili jedna filozofska moćna sinteza. Nemetafizička teologija razvezana od obveze da iz Sv. pisma vadi samo materijal po narudžbi za gradnju jedne sinteze otvorila je svoje vlastite rudnike i iz njih izvukla razne biblijske vizije na čovjeka i njegovo spasenje. Otkrila je nove kategorije u Sv. pismu za čovjekovo religiozno biće i za biće Crkve, kao što su kategorija osobnosti, osobne vjere, osobnog susreta, egzistencijalnosti, dinamičnosti, života u savezništvu, života ukorijenjena duboko u povijesti općenito, dakle i u profanoj povijesti itd. Teološki profinjenije je pozitivno obradila Sv. pismo, iznijevši na vidjelo raznolikost teoloških modela svetih pisaca te progovorila o Lukinoj i Markovoj teologiji i teologiji drugih pisaca. Tim svim je metafizičku statičnost kršćanstva pretvorila u životni mlaz, vratila u povijest, uvela u zbivanje. I kad danas idemo k Bibliji po rješenja za aktualna pitanja, onda se ne vladamo po modi, nego po potrebi, jer prije ona nego spekulativna teologija obećaje snalaženje.

Iz krila nemetafizičke teologije, koja po svoju sliku o Bogu ide neposredno na Kristovu povijest, potekla je dosad najjača u povijesti »kristološka koncentracija« u dogmatici. Najprije kod Bartha. »Kod njega je«, piše H. Zahrnt, »sva teologija postala kristologija . . . Kristologija obrađuje sve, ne samo nauku o opravdanju, ispaštanje, otkupljenje nego isto tako nauku o stvaranju, o čovjeku, o izabranju, o Crkvi, o posljednjim stvarima; ne samo sve što čovjek zna o Bogu i njegovu djelu nego svu čovjekovu spoznaju i mudrost uopće, cjelokupnu stvarnost svijeta.«⁴⁰

Barth pod vidom kristocentričnosti djeluje na katoličke teologe. Skolastička teologija o motivu utjelovljenja prema kojoj bi se Logos utjelovio i da čovjek nije sagriješio danas dobiva sve više pristaša. Neki teolozi misle da položaj koji Teilhard daje Kristu u sveopćoj evoluciji može obogatiti kristologiju. Za bolje shvaćanje kristocentričnosti mnogo je pridonio H. Urs v. Balthasar svojom teologijom povijesti. On gleda Krista u »stvarnoj teološkoj sredini, od koje stvaranje i povijest ima svoju strukturu.«⁴¹

⁴⁰ H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott*. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Piper, München 1966, str. 116.

⁴¹ R. LACHENSCHMID, *Christologie u. Soteriologie*, u *Bilanz . . .*, 3, 110.

K. Rahner svoju misao o položaju Krista u kozmosu razvija u članku »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«. Kristocentričnost vlada u cijelom kozmosu, počev od stvaranja. Stvaranje i otkupljenje ne valja shvaćati dvama disparatnim događajima nego jednim sveobuhvatnim Božjim djelovanjem, po kojem se Bog na van saopćuje, a u Kristu ima svoje vrhunsko središte.⁴²

3. Današnja teologija u odnosu prema crkvenom učiteljstvu

Često se čuje da se današnja teologija ne obazire na crkveno učiteljstvo. Da se ona odvija u stanovitoj neovisnosti od učiteljstva, nije, doduše, teško dokazati. Ali da ona odbacuje učiteljstvo, ne može se jednostavno tvrditi.

Crkveno učiteljstvo je živo učiteljstvo. Današnja teologija inzistira na tome da učiteljstvo mora biti živo i ne zadovoljava se ako se funkcija učiteljstva pokazuje u čistom ponavljanju prošlih tumačenja Božje riječi, a briga da se Božja riječ utjelovi u naše vrijeme pušta se po strani. Tako funkcionira mrtvo ili arhaičko učiteljstvo.

Međutim, ovdje današnja teologija mora biti preciznija pa dosljedno sebi priznati da prema koncilu nije učiteljstvo kao učiteljstvo odgovorno za rast vjere i Božje riječi, u čemu se zapravo i sastoji utjelovljenje Božje riječi u razne epohe, nego na prvom mjestu razmatranje vjernika kojemu se pridružuje teološko proučavanje. Učiteljstvo samo prosuđuje ispravnost toga rasta. To današnja teologija priznaje, no nadodaje da i prosuđivanje može biti arhaičko ili aktuelno.

Engelbert Gutwenger je napisao u 51. broju *Conciliuma* članak *Uloga učiteljstva u vjeri zajednice*.⁴³ Iz njega nam postaje prilično jasno što današnja teologija traži od crkvenog učiteljstva. Na što, dakle, prema Gutwengeru učiteljstvo mora paziti i čega mora biti svjesno da bi zadovoljilo teologe?

Nije važno, piše on, pitanje, koju ulogu učiteljstvo može igrati ili de facto igra, nego koja mu uloga de jure (pravno) pripada. Na teologiji je da otkrije te granice crkvenog učiteljstva. To bi učiteljstvu otkrilo da drukčije funkcionira u doba demokracije i masovne civilizacije, nego u doba apsolutizma i analfabetstva Božjega naroda, kad mu je učiteljstvo uz čistoću vjere bilo još štošta drugo.

Vjera se odnosi, a to čovjek ne može nikad dovoljno naglasiti, na ono što je objavljeno i na zaključak koji neposredno slijedi iz dviju objavljenih premisa. Učiteljstvo se pak rado bavi teološkim konkluzijama, prosuđivanjem teoloških mišljenja i egezegetskih datosti stečenih na temelju povijesnog istraživanja konfrontirajući ih ne sa Sv. pismom, dakle objavom, nego

⁴² R. LACHENSCHMID, na ist. mj., str. 111.

⁴³ *Quel rôle revient au magistère dans la foi de la communauté ecclésiastique?* 51 (1970) 43—55.

tradicijom u jednom širokom i nejasnom svjetlu tj. tradicionalnim običajima, disciplinskim propisima i mišljenjima pučke religiozne mašte, s teološkim spekulacijama jedne određene škole. Bilo bi poželjno da učiteljstvo s najvećom pažnjom uzme u obzir nove teološke perspektive, a da ne gleda jedino na to slažu li se s tradicijom u tom širokom smislu tradicije.

U nedostatku argumenata iz šire tradicije čuje se od strane učiteljstva pozivanje na Duha Svetoga. Međutim, povijest nas uči da učiteljstvo nije uvijek bilo na visini, na primjer u pitanju stava prema onima koji otpadnu od vjere, da Duh Sveti govori učiteljstvu i preko teologa i da među biskupima ima konzervativaca i progresista, jednom riječju, da je djelovanje Duha Svetoga složenije nego što se na prvi mah čini.

S obzirom na sve to bilo bi poželjno da u društvu na visokom stupnju razvitka kao što je Crkva kompetencije autoriteta budu precizno definirane i lako razumljive.

U enciklikama, kad papa ne govori kao nepogrešivi učitelj, odlučni su dokazi i razlozi iz same stvari, a ne papin autoritet. Ako dokazi ne uvjeravaju, čovjek nije obvezan da stvar prihvati. Pozivati se u takvim slučajevima na autoritet da se nadoknadi na očevdnosti, koja nedostaje dokazima, ne znači pozivati se na autoritet naučavanja koji se sastoji u nepogrešivosti, a koja ovdje ne nastupa, nego na autoritet upravljanja. Autoritet pak upravljanja nije motiv za prijanjanje uz predlagane tvrdnje. Srednjovjekovno mišljenje Vilima Pariškog da je motiv vjere *dominium Dei* (Božje vrhovništvo) ostalo je osamljeno. Motiv vjere je nepogrešivost Božjega znanja i Božjega priopćavanja. Neshvatljivo je da netko može nastupati kao pogrešiv i ujedno se u kraljevstvu istine ponašati kao monarh.

Nadalje, govor učiteljstva i govor znanstvene teologije odvija se na dvije različite razine: učiteljstvo govori jezikom dnevnoga iskustva, znanstvena teologija govori metajezikom. Bilo bi poželjno da se jezik dnevnoga iskustva odveć brzo ne mobilizira za razgovor s teologijom na razini metajezika.

Teologija se bavi i stvarima koje nisu objavljene. Tu bi trebala da bude slobodna.

Teologija je i kritična znanost. Objekt te kritike je i vršenje crkvenoga učiteljstva. Ako na teologiju spada istraživanje naravi toga učiteljstva i njegovih funkcija, onda na nju spada i prosudba ispravnog funkcioniranja učiteljstva. To, uostalom, i činimo kad god teološki ili kako drukčije valoriziramo postupke papa i biskupa u prošlosti. Autoritet papa i biskupa u prošlosti isti je s autoritetom današnjeg pape i biskupa.

Učiteljstvo treba da bude svega toga svjesno kad se okreće teologu i poziva ga na vjernost. S tim Gutwengerovim traženjima uz stanovito dodatno tumačenje ne bi se bilo teško složiti. Ali kako će se danas učiteljstvo moći snaći kad su sami teolozi nesložni, kad sami ispovijedaju svoju nemoć, bilo pred pozitivnim znanostima, bilo pred izgradnjom jednog drugog teološkog izraza različna od sadašnjeg? Kako tražiti od učiteljstva, da bude ukorijenjeno u modernim znanostima kao nekoć u Ptolomejevoj viziji svijeta, kad ni sami teolozi nisu u njih ukorijenjeni? Ili

da bude doma u modernim filozofijama, kad ni teolozi nisu u njima? Mi se nalazimo u procesu za koji valjaju druga pravila negoli za svršenu stvar. Možda je utome temeljna pogreška Küngove knjige *Unfehlbar?*. Htio je riješiti misterij nepogrešivosti u času njegove krize tako da nepogrešivost ne može biti u krizi.⁴⁴ Zato teolozi danas daju određenija pravila s obzirom na teologa prema učiteljstvu. Želio bih ovdje navesti uputu Y. Congara iz njegove knjige *Ministères et communion ecclésiale* izišle 1971. godine.⁴⁵

Congar naglasuje da nije u kršćanstvu dovoljno imati čisti osobni odnos prema objavljenoj stvarnosti (prema *ennuntiatum*). Takav odnos ne može temeljiti jedinstvo vjere jedne Crkve koja je vidljivo društvo. Za Crkvu kao vidljivo društvo nužno je da izrazi svoju vjeru u Ispovijesti vjere (*Credo, ennuntiabile!*). Teolog koji stoji u službi takve Crkve ne može istraživati i ustanovljavati bilo što nego je njegov rad normiran tom Ispovijesti.⁴⁶ Rekao bih, teolog nije kontemplativac nomad, nego je Ispovijest vjere njegova kuća i zavičaj. Niti je kontemplativna svoja monada, nego radi za vjeru Crkve i u njezinoj službi. Ovdje možemo nadovezati riječi dra Tomislava Šagi-Bunića: »Teolozi su sluge riječi Božje, a nisu prije svega propagatori svojih privatnih mnijenja ili mnijenja svoje privatne grupe, svoje škole, da ne rekнем svoje sekte.«⁴⁷

Congar nastavlja: »Danas je poželjan kriterij za autentičnost. Na prvi mah kazano, to je sud pastoralnog učiteljstva. On se nameće bez ikakve sumnje. Međutim, učiteljstvo nije autonomno s obzirom na ono što je jednom zauvijek predano svetima, da od toga žive (Jud 3). Iako je ono norma, ono je ipak normirano Sv. pismom i Predajom. Ta je datost objektivni kriterij koji je podvrgnut tumačenju po dosta složenim pravilima hermeneutike i kriteriologije. To nije sve. Ne može se zadovoljiti čisto izvanjskim pravilom ortodoksije, tj. učiteljstvom. Radi se o pravilu vjerovanja, o uvjerenju i ispovijedanju jednog živog subjekta. Taj je subjekt očito Crkva uzeta u svojoj diahroničnoj i sinhroničnoj cjelokupnosti (tj. kao cjelina od hijerarhijskih vjernika i od jednostavnih vjernika). Samo je ona, uzeta u svojoj cjelokupnosti, adekvatan subjekt vjere. Ali kako se identificirati s njom? Poučljivost prema pastoralnom učiteljstvu jest jedan put za tu identifikaciju, ali ne jedini kad učiteljstvo samo u sebi nije Crkva. Svijest i vjerno iskustvo zajednice također su jedan kriterij, i to zajednice uzete u svojoj prošlosti, u svojoj sadašnjosti i u svojoj viziji na budućnost.«

»Povijest nas, pa i sadašnja istraživanja uče da se nijedan od ovih kriterija: učiteljstva, objavljenih datosti i zajednice, ne da odvojiti jedan od drugoga. Treba ih sva tri zajedno ujediniti pri živom istraživanju, za koje se ne može dati nikakva juridička formula. Kad govorimo o »živom

⁴⁴ H. KUNG, *Unfehlbar?* Benzinger, Einsiedeln, 1970.

⁴⁵ Cerf, Paris.

⁴⁶ Nav. dj., str. 242.

⁴⁷ *Teološka relacija prve sinode biskupa i suvremeni napredak teologije*, u *Bogoslovska smotra* 4 (1969) 352.

istraživanju«, onda mislimo na istraživanje koje nadahnjuje živ subjekt. Kako takvom istraživanju nije zajamčena apsolutna savršenost, neprestano ga mora pratiti *votum Ecclesiae* (želja za Crkvom), »*votum catholicitatis*« (želja za općim), što ga sjeća da se osjeti dijelom jedne cjeline, prostrane i bogate, i što ga potiče da se čuva svakog »egoizma« — u pregnantnom smislu što ga Möhler ili Pavao VI daju toj riječi,⁴⁸ da izbjegava duh shizme, svako taloženje u sebi »tvrdoglavosti« po kojoj se jednostavna pogreška može pretvoriti u »herezu«. Moglo bi se također reći da mu treba »osjećati u Crkvi« na bazi ljubavi i duha zajedništva.⁴⁹

Trima kriterijima: učiteljstva, objavljenih objektivnih datosti i zajednice, koje spominje Congar, nadodao bih kao vanjski kriterij: znanstvene datosti. Pritom bih naglasio da je riječ »istraživanje«, koju upotrebljava Congar, najprikladnija da izrazi ono što treba teolog raditi, pogotovo danas. On mora istraživati. On je *istraživač*, *znanstveni* istraživač radeći *znanstvenom* metodom istraživanja. Temeljni uvjet da to istraživanje bude uspješno jest »potrebna sloboda istraživanja i mišljenja te mogućnost poniznog i odvažnog izražavanja svog mnijenja« (usp. GS 62). Na bit znanstvenog istraživanja spadaju takozvane radne hipoteze. Teolog se njima opravdano služi kao sredstvom za postizavanje istine. On te svoje radne hipoteze, kao ni ostala teološka mišljenja, ne proglašuje vjerskim istinama, prepuštajući daljnjem razvoju i istraživanju njihovu potvrdu, odnosno njihovo odbacivanje. Znanstveno istraživanje je dulji proces, koji nije nužno označen sve većim svjetlom, nego lutanjem i ponovnim nalaženjem prave staze. To spada na bit stjecanja istine ograničena ljudskog razuma. Kad vjera traži razum (*fides quaerens intellectum*), onda ne traži anđeoski razum nego pogrešni ljudski razum. Kako se služiti takvim razumom? Da li samo u krugu kompetentnih i specijalista, koji znaju razlikovati između vjere i teoloških mišljenja te za razna mišljenja znaju mirno iščekivati njihova zrelija objašnjenja, ili bi trebalo i priproste vjernike pomalo poučavati i privikivati na spomenutu razliku i proces istraživanja pa da ne misle da — kada teolog ili svećenik iznosi teološka mišljenja — to treba vjerovati i držati? Svakako bi bilo idealnije ovo posljednje, da ne kažem da je to, bar u nekoj mjeri, danas nužno, kad rasprave objelodanjene i u najstručnijim časopisima preko novina i televizije lako »procure« u širu javnost. Stručni časopisi su novinarima danas često zlatni rudnici. No u svakom slučaju, onaj koji piše ili iznosi koje teološko neuobičajeno mišljenje, treba da onima kojima piše daje na neki način to na znanje, ako publika nije na tako što navikla.

⁴⁸ *Homilija na Sveti četvrtak*: »Kako si Crkva može pridijevati da je Crkva, tj. sjedinjeni narod, iako mjesno, povijesno i zakonito različito oblikovan, kada ga praktički shizmatička klica cijepa, dijeli, mrvi u ljubomorne grupe na temelju zamisljene autonomije i egoizma, neiskreno se pozivajući na kršćanski pluralizam i slobodu savjesti?« *Documentation Catholique* 3 (IV) 1969, str. 356.

⁴⁹ Nav. dj., str. 244—246.

Zaključak

Temu o stanju dogmatike poslije koncila ograničili smo na opće tendencije današnje teologije u odnosu prema temeljnim elementima dogmatske znanosti: na objavu, na filozofsku refleksiju o objektivnim datostima i na crkveno učiteljstvo kao normu dogmatske znanosti. Time je, možemo reći, osvijetljeno sve i nije osvijetljeno ništa. Osvijetljeno je sve u općenitosti, a ništa u konkretnosti, osobito ne Crkva i sakramenti. Podrobniji opis konkretnih problema posebna je tema.

Iz rečenog je vidljivo da je dogmatika kao znanost »u tekućem stanju«, i to u svojim temeljnim stavovima. Chenu naginje mišljenju da će unuci iz 21. stoljeća ocijeniti naše vrijeme »renesansom« i »reformom« jačom nego što je bila u 16. stoljeću, ili, ako hoćete jačom nego što je bio njezin rasplet.⁵⁰ To može nekoga zaplašiti. Ali ne bi trebalo. Tako mora biti jer je i sadašnji čas tehnike i njezine civilizacije unio veću promjenu u povijesnu situaciju nego moderna znanost 16. stoljeća.

Congar na jednom mjestu proriče da će ovo krizno doba teologije dugo potrajati. Uvjetuju ga moderne pozitivne znanosti, a one će se još dugo razvijati. U svome procjenjivanju on se očito rukovodi izrekom abbéa Maignena iz doba Loisyja: »Znanost je u neprestanoj promjeni, dok vjera ostaje uvijek nepromijenjena.« Prema takvom shvaćanju kriza će prestati kad prestane znanost ili promjenljivost znanosti, što se neće nikad dogoditi, budući da znanost ide uvijek novim rezultatima. Ključ rješavanja je drugdje: naučiti se na temelju znanstvenih hipoteza čitati i tumačiti knjigu Biblije, kao što na temelju tih hipoteza čitamo i tumačimo knjigu Prirode, jer je Bog pred isti razum i njegov način stjecanja novih spoznaja stavio i jednu i drugu knjigu. Time samo nešto indiciramo, što zapravo zahtijeva cijelu studiju.

⁵⁰ CH. DUQUOC OP, *Zukunft der Theologie*, Styria, Graz 1970, Uvod.