

Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista?

Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu

Ivica Raguz*

Sažetak

U radu se predstavlja Balthasarovo poimanje Nietzscheove filozofije. Hans Urs von Balthasar u djelu »Apokalipsa njemačke duše«, koje je prerađeno, produbljeno i opširno nadopunjeno izdanje njegova doktorskog rada »Povijest eshatološkoga problema u modernoj njemačkoj književnosti«, zadnji dio posvećuje bitki, »dvoboju« Sorena Kierkegaarda i Friedricha Nietzschea. Mogli bismo reći da s filozofsko-teološkom misli Sorena Kierkegaarda Balthasar kritički promišlja filozofiju Friedricha Nietzschea. Balthasarovu prikazu toga dvoboja posvećeno je prvo poglavlje ovoga članka. U drugomu dijelu ukazuje se na one elemente Nietzscheove filozofije koji bi, prema Balthasaru, trebali nadahnjivati samu teologiju. Riječ je ponajprije o važnosti tragičnosti za čovjekovu egzistenciju, kršćansku vjeru i Crkvu. Kršćanska vjera je za Balthasara radikalizacija i kritičko dovršenje svake tragičnosti, pa tako i Nietzscheove filozofije. Naposljetku, u zaključnom osvrtu ističe se, preko Balthasarove analize, kako bi se današnja teologija trebala ponovno početi intenzivno baviti Nietzscheom, štoviše, ući u intenzivan proces učenja od njegove filozofije: protiv Nietzschea može se biti samo ako se misli zajedno s njim, ako se uči od njega. Tada taj teološki »protiv« neće biti više »protiv«, nego mišljenje »većega«, mišljenje »onkraj« samoga Nietzschea (bez njegova pokrštavanja). Ključne riječi: Hans Urs von Balthasar, Friedrich Nietzsche, tragičnost, vjera, Crkva, Soren Kierkegaard

* Doc. dr. sc. Ivica Raguz, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Adresa: Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska.
E-mail: ivica.raguz@os.htnet.hr

»Nemojmo brkati:
*Glumci propadaju jer nisu hvaljeni,
 a autentične osobe jer nisu ljubljene.*«
 (Friedrich Nietzsche)

Uvod

Rijetko se koji teolog tako intenzivno bavio najrazličitijim misliocima kao Hans Urs von Balthasar¹. Zapravo, veći su dio njegova teološkog opusa monografije posvećene raznim misliocima, teozima, filozofima, pjesnicima, glazbenicima, svecima. Posve je razumljivo da se Von Balthasar, kao katolički teolog, na poseban način nadahnuo katoličkim teozima i svecima. No ono što je iznenađujuće ne samo za ondašnje apologetsko i antimodernističko vrijeme u počecima Balthasarova stvaralaštva prije Drugoga vatikanskog sabora već i danas, jest činjenica da se on usudio nadahnuti nekatoličkim, napose protestantskim teozima i filozofima: npr. Karlom Barthom i Sørenom Kierkegaardom. Još više, jedan od njegovih važnijih teoloških mislilaca »prijatelja« jest nekatolički, nekršćanski, nihilistički filozof Friedrich Nietzsche. Još od svojih ranih mladenačkih djela, »Povijest eshatološkoga problema u modernoj njemačkoj književnosti« (1928) i »Apokalipsa njemačke duše« (1937/39), Balthasar je u neumornome dijalogu s filozofijom Friedricha Nietzschea. Shodno je spomenuti da je jedino njemu Balthasar posvetio tri sveska (antologije), i to pod pseudonimom Hans Werner, izbjegavši time moguću crkvenu cenzuru (1942/44). Balthasar dakako nije prvi teolog koji se ozbiljno posvetio Nietzscheovoj filozofiji. Tu valja spomenuti Romana Guardinija i Henryja de Lubaca, koji su presudno utjecali na Balthasarovo bavljenje Nietzscheom. Guardinijeva predavanja o Nietzscheu Balthasar je imao prigodu slušati u Berlinu još kao student germanistike, a s De Lubacom i njegovom teološkom mišlju družio se kao isusovački novak i student teologije u Lyonu. Kao u te dvojice velikih teologa, tako i u Balthasara bavljenje Nietzscheom nije bila kritika i odbacivanje njegove filozofije, nego je ono predstavljalo istinsko nadahnuće i doprinos njegovoj teološkoj misli. Balthasar piše: »Od vlastitih djela, koja su mi još i danas vrlo draga, mogu spomenuti (...) tri sveska izbora iz Nietzscheovih djela pod pseudonimom, koja su imala nakanu iz Antikrista izdvojiti ono što bi kršćani trebali čuti i dobiti, ili za što bi sami trebali preuzeti odgovornost.«²

1 W. Löser donosi impozantan popis najvažnijih Balthasarovih »partnera razgovora«: Euripid, Irenej iz Lyona, Origen, Maksim Isповjedalac, Toma Akvinski, Dante Alighieri, Albrecht Dürer, Ignacije Lojolski, Pedro Calderon de la Barca, Johann Wolfgang Goethe, Wolfgang Amadeus Mozart, Gerard Manley Hopkins, Friedrich Nietzsche, Paul Claudel, Terezija od Maloga Isusa, Charles Péguy, Martin Buber, Karl Barth, Georges Bernanos, Erich Przywara, Henri de Lubac, Bertolt Brecht, Reinhold Schneider, Karl Rahner. (*Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg — Basel — Wien, 2005)

2 H. U. v. Balthasar, *Zu seinem Werk*, Johannes, Einsiedeln — Freiburg, ²2000, str. 43.

U ovomu članku glavna nam je nakana predstaviti Balthasarovo poimanje Nietzscheove filozofije.³ Pokazat ćemo da je Balthasar preuzeo od Nietzschea neke osnovne teme koje su mu poslužile da jasnije prikaže svoje viđenje kršćanske vjere. Osim toga, za Balthasara Nietzsche je jedan od rijetkih filozofa s kojim bi teolog trebao i morao ozbiljno raspravljati. Ishod te rasprave, prema Balthasaru, odlučuje zapravo koliko je teologija još uopće smisljena i znakovita za današnjega čovjeka. Pokaže li se teologija nedoraslom Nietzscheovim dubokim pitanjima, tada je ona nedorasla dvojbama, pitanjima i traganjima čovjeka danas. Balthasarovo nadahnuće Nietzscheom dakako nije bilo nekritičko. On ulazi u dijalog s njim kako bi pokazao svu tragičnost, problematičnost i ograničenost njegove, ali i svake druge misli bez Boga.

Balthasar, još kao student i doktor germanistike, u svoj prvi dijalog i raspravu s Nietzscheom ne ulazi izravno, nego posredstvom već spomenutoga danskog filozofa Sørensa Kierkegaarda. U djelu »Apokalipsa njemačke duše«, koje je preporučeno, produbljeno i opširno nadopunjeno izdanje njegova doktorskog rada »Povijest eshatološkoga problema u modernoj njemačkoj književnosti«, Balthasar posljednji dio posvećuje bitki, »dvoboju« Sørensa Kierkegaarda i Friedricha Nietzschea.⁴ Mogli bismo reći da s filozofsko-teološkom misli Sørensa Kierkegaarda Balthasar ulazi u virtualni dvoboj s Nietzscheom. Dvoboj je trostruki: 1. dvoboj ideja, 2. dvoboj egzistencija, 3. dvoboj znakova. Peter Henrici mišljenja je da u članku o virtualnom dvoboju Nietzschea i Kierkegaarda možemo pronaći gotovo sve teme kasnije Balthasarove teologije: glumu, glazbeno-erotsko, ljubav, dijalogiku, djetinji duh, poziv, teologiju pakla⁵. Balthasarovu prikazu toga dvoboja bit će posvećeno prvo poglavlje ovoga članka.

U drugomu dijelu ukazat ćemo na one elemente Nietzscheove filozofije koji bi, prema Balthasaru, trebali nadahnjivati samu teologiju. Doći će do izražaja sva aktualnost Nietzscheove misli za teologiju, ponajprije važnost tragičnosti za čovjekovu egzistenciju i kršćansku vjeru. Uvidjet ćemo da je kršćanska vjera za Balthasara radikalizacija i kritičko dovršenje svake tragičnosti, pa tako i Nietzscheove filozofije. Naposljetku, u zaključnom osvrtu pokušat ćemo preko Balthasarove

3 Od literature o toj temi izdvajamo sljedeće: J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur »Apokalypse der deutschen Seele«*, Diss. Rom, 1986; M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942–1967)*, Echter, Würzburg, 2002; A. M. Haas, *Hans Urs von Balthasars Nietzschesbild. Eine Problem-skizze*, u: W. Kasper (prir.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2006, str. 146–162. ISTI, *Nietzsche zwischen Dionysios und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf* (herausgegeben von H. E. Keller), DreiPunktVerlag, Wald, 2003, str. 48–54.

4 ISTI, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Band I. Der deutsche Idealismus*, Johannes, Einsiedeln — Freiburg, ³1998, str. 695–734.

5 P. Henrici, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, u: K. Lehmann — W. Kasper (prir.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Communio, Köln, 1989, str. 250. Takoder ISTI, *Trilogie Hans Urs von Balthasars als Anregung für die katholische Theologie*, u: W. Kasper (prir.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, str. 347–348.

analize pokazati kako bi se i današnja teologija trebala ponovno početi intenzivno baviti Nietzscheom, štoviše, ući u intenzivan proces učenja od njegove filozofije.

1. Nietzsche u dvoboju s Kierkegaardom

1.1. Sličnosti

Prije nego što otvori virtualni dvoboj dvojice suparnika, Balthasar opisuje sličnosti između dvojice izazivača. Čini se da je upravo ta sličnost potakla obojicu da se upuste u dvoboj. O kakvoj je sličnosti riječ? Balthasar navodi sljedeće: jednako religiozno–puritansko ozračje; obojica nisu imala uspjeha u ljubavnom životu, bili su neženje do konca života; jedan i drugi snažno su se suprotstavljali površnom, malograđanskom načinu življenja 19. stoljeća; životi obojice bili su prožeti osjećajem duboke samoće, posebnosti i neshvaćenosti; imaju sličan aforistički stil, savršeni su analitičari svoga vremena; duboko su posvećeni zanosu znanja (Hegel, Schopenhauer) i zanosu preobrazbe (Mozart, Wagner); obojica ističu važnost grčke filozofije, napose Sokrata; jedan i drugi se suprotstavljaju apstraktnoj idealnosti, »iz svega idealnoga teže prema djelu, iz svega idealizma prema egzistenciji, kruže oko konkretnoga, gotovo ga pobožanstvenjuju, a ipak paradoksalno su više kritičari nego pjesnici, više govore nego što pjesnički pjevaju, pri čemu pjevajući daju ono najbolje«⁶; protiv su svake ideologije svoga vremena, protiv historizma, protiv ukidanja kvalitete u kvantitetu, protiv socijalizma: »Nietzsche: 'Nema pastira i jedno je stado. Svi žele isto, svi su jednaki: tko drukčije osjeća, dobrovoljno odlazi u umobolnicu.' Ili još jasnije, Kierkegaard: 'pobožanstvenjen pozitivan princip socijalizma našega doba jest ono što razara, što demoralizira, što u misaonom ropstvu od krjeposti stvara vitia splendida.'«⁷; protiv su kršćanstva ondašnjega vremena: »'Što Krist niječe? Sve ono što se danas naziva kršćanskim'«. (Nietzsche); »'Biti profesor da je Krist bio razapet!' (Kierkegaard).«⁸ Obojica su egzistencijalisti, protivnici svakoga sustava: »Obojica jednodušno ponavljaju kako poimanje, sustav, filozofija imaju granicu kod života, misao nikada ne može dostići život.«⁹ Historijski dokaz, tvrde obojica, nikada ne može nikako opravdati današnji lik Crkve; jedan i drugi žive u dubokoj životnoj agoniji, potpunoj predanosti, jer je istina subjektivnost, ona se susreće jedino u strasti: »Jedino to Nietzsche cijeni kod Hegela: 'Hegelova vrijednost: strast'. Strast je osnovna Kierkegaardova kao i Nietzscheova narav: 'Ja sam svakako plamen.'«¹⁰ Obojica naglašavaju važnost proturječja i nemogućnost istinskoga života bez poteškoća: »'Apsolutna poteškoća jest jedino obilježje da se odnosimo prema Apsolutnomu.' (Kierkegaard) (...) Nietzsche: 'Mi smo tek tamo u blaženstvu gdje smo najviše u opasnosti.' 'Život znači biti

6 H. U. v. Balthasar *Apokalypse der deutschen Seele*, I, str. 697s.

7 *Isto*, str. 699.

8 *Isto*, str. 699.

9 *Isto*, str. 700.

10 *Isto*, str. 702.

u opasnosti.’¹¹; za obojicu će samostani biti od velike važnosti, kao mjesta ponutarnjenja i odmaka od pustoši »mentaliteta stada«: »*Tako* Kierkegaard brani ’srednjovjekovni pokret samostana’. *Tako* Nietzsche tvrdi: ’Koja pustoš. Opet ćemo trebati samostane!’¹²

Ono što je ključno za Balthasarovo razumijevanje sličnosti između jednoga i drugoga mislioca jest njihova misao koju on tumači kroz odnos dijalektike i transcendencije. »Dijalektika i transcendencija temeljne su forme, najdublje strukture te dvojice mislilaca.«¹³ Riječ je o misli koja se nalazi u trajnom samonadilaženju, u transcendiranju koje nužno uključuje suprotnosti, otpor, proturječje, dijalektičku napetost između beskonačnoga i konačnoga: »Dok *Nietzsche* mora doći do beskonačnoga njihanja između straha i sreće, *Kierkegaard* razotkriva neposrednost dijalektički: zbog znanja o neukidivom rascjepu jastva, tamni osjećaj prepušta se patnji, patnja postaje ’bitnim izričajem egzistencijalnoga patosa.’¹⁴ Balthasar primjećuje u Nietzschea utjecaj Hegela, Fichtea, Schlegela i Novalisa, a u Kierkegarda prisutnost filozofije Kanta, Schopenhauera, Baadera. Upravo ta sličnost, odnosno zajedničko polazište u dijalektici i transcendenciji jest ujedno i temeljni razlog njihova razlikovanja, njihova odvajanja, odnosno njihova prvoga virtualnog dvoboja koji Balthasar shvaća kao »dvoboj ideja«.

1.2. »Dvoboj ideja«

Temeljna razlika između Nietzschea i Kierkegarda očituje se ponajprije u različitom poimanju Sokratove filozofije, gdje dolazi do izražaja drukčije poimanje dijalektike i transcendencije. Upravo je ova točka razlike presudna za Balthasarovo razumijevanje obojice mislilaca te za ishod samoga dvoboja. Za Nietzschea je Sokrat početak dekadencije europske misli, dekadencije koja je dovršena u kršćanstvu. Naime Sokrat je uništio neposrednost, stvarajući duboki jaz između osjetilnoga i nadosjetilnoga: izmislio je nadosjetilni svijet kojemu se čovjek mora pokoravati, i to protiv ovozemaljskoga svijeta. Suprotnoga je mišljenja Kierkegaard, tvrdi Balthasar. I za Kierkegarda Sokrat je također uništio neposrednost, točnije pokazao je nemogućnost neposrednosti, razotkrivši »dijalektiku koja je u njoj prisutna te vodi istinskoj egzistenciji«¹⁵. Dakle za danskoga filozofa Sokratovo razaranje neposrednosti, njegov ukaz na dijalektički rascjep čovjekove egzistencije jest istina cjelokupne zbilje i samoga čovjeka koja vodi prema kršćanstvu: »Za njega (Kierkegarda) Sokrat razotkriva nutarnost neposrednosti kao nešto podvoje-no, proturječno: sama egzistencija je diferencirana. Proturječje ne dolazi izvana, ono se nalazi u samoj nutarnosti, a egzistencija je priznanje toga proturječja. Ja jest dijalektičko ja.«¹⁶

11 *Isto*.

12 *Isto*, str. 718.

13 *Isto*, str. 706.

14 *Isto*, str. 709.

15 *Isto*, str. 705.

16 *Isto*, str. 706.

Kao što smo već istaknuli, za Balthasara obojica su mislilaca mislioci transcencije i dijalektike. No, prema njemu, u ovom prvom dvoboju Nietzsche se dođuše očituje kao mislilac transcencije, ali nedovoljno radikalno kao mislilac dijalektike. To je prva, iznimno važna Balthasarova teza o Nietzscheovoj filozofiji u dijalogu s Kierkegaardom. U Nietzschea je transcencija vođena idealom nadčovjeka, zbog kojega se pojedinac treba žrtvovati. Tu je dijalektika konkretnoga čovjeka žrtvovana idealu nadčovjeka, u kojemu će biti ostvaren identitet kao vrhunsko jedinstvo života. Stoga je Balthasar mišljenja da Nietzsche »propada još jednom, i to dublje u dijalektiku idealizma«¹⁷. Dakle zadnju riječ ima transcencija *samoga* čovjeka, čovjek u toj samotranscenciji i dalje ostaje kod sebe samoga, a krajnji ishod te samotranscencije, nadčovjek, predstavlja vrhunac filozofije identiteta. Nietzsche tako ostaje zarobljen unutar filozofije identiteta: »Transcencija života, na koju misli Nietzsche, ovdje je savršena: iz stvarnosti pojedinca ostvaruje se rođenje božanskoga koje je veće od njega, ali ipak samo njegovo dijete i sin.«¹⁸ Balthasar potkrjepljuje svoju tezu samim Nietzscheom: »Ja je samo pojmovna sinteza. Subjekt je samo fikcija. Uopće ne postoji ego.«¹⁹ Krajnji zaključak jest smrt čovjeka: »Most između beskonačnoga i konačnoga, koji se za Kierkegarda ne mora graditi te čije je prekoračenje već ostvareno *opstojnošću* božanskoga paradoksa u povijesti, kod Nietzschea je za individuum, koji ideal stvara *iz sebe*, nedovršiv: jedini luk nadvija se iznad mora dok se ne uruši. (...) Za Nietzschea je također čovjek ubijen, žrtvovan nadčovjeku.«²⁰

Kierkegaard je, naprotiv, za Balthasara istinski dijalektičar. On polazi od činjenice sebstva koje sebe samo nije postavilo, a »iza toga dijalektičkog sebstva nalazi se nedijalektički savršena zbilja, prema kojoj se treba ophoditi u bezuvjetnome smislu.«²¹ Dok Nietzsche u svojoj samotranscenciji i dijalektici ostaje kod sebstva, te tako ukida dijalektiku, Kierkegaard pretpostavlja trajno neukidiv dijalektički odnos prema Bogu. Zadnju riječ nema identitet (nadčovjeka), već trajna dijalektika (kršćanina). Balthasar izvrsno sažima Kierkegaardovu misao: »Za Kierkegarda ne postoji identitet. Dakako da je u čovjeku beskonačno i konačno jedno, ali samo kao jedinstvo napetosti prema Bogu kao nedijalektičkomu. Tek s kršćanstvom Bog dolazi u čovjekovo kraljevstvo da ga obdaru smislom u njegovoj napetosti i povijesti. No s Kristom nedijalektički Bog nije ukinut, nego se sve dovršava u beskonačnoj transcenciji svake dijalektike prema njemu.«²² No budući da je Bog postao čovjekom, dijalektika se tom *povijesnom* činjenicom još radikalizira, jer dijalektički odnos prema apstraktnoj ideji Boga nije daleko od toga da se ponovno ukine u toj istoj apstrakciji. Povijesno, tjelesno pruža otpor i ne dopušta (hegelovsko) ukidanje dijalektike u identitet: »Pojedinaac, koji je u sebi

17 *Isto*, str. 711.

18 *Isto*, str. 712.

19 *Isto*, str. 711.

20 *Isto*, str. 711, 717.

21 *Isto*, str. 709.

22 *Isto*, str. 716.

dijalektičan, ophodi se prema bezuvjetnomu upravo tako što se ophodi prema povijesnomu. A to opet samo u krhkosti vjere.«²³ Na taj se način, prema Balthasaru, Kierkegaard očituje kao radikalniji dijalektičar od Nietzschea: ono što je za Nietzschea »zaustavljanje i vezivanje tekućega na jednoj točki«²⁴, za Kierkegarda je susret sa stvarnošću koja ne ukida čovjekovu individualnost, budući da je Bog postao čovjekom upravo individualnošću u Isusu Kristu, pri čemu je nije ukinuo.

Produbljujući dalje Balthasarovo tumačenje »Kierkegardove kritike« Nietzschea, mogli bismo reći da je 4. ekumenski koncil u Kalcedonu (451) udario temelje kršćanske dijalektike koju možemo pronaći i u Kierkegarda. Prema Kalcedonskom saboru, u Isusu Kristu ljudska i božanska narav ostaju nepomiješane i neodvojive. To znači da se jedna i druga narav nalaze u trajnoj napetosti, komunikaciji (»communicatio idiomatum«) onkraj miješanja i odvajanja koje bi ukinulo svaku dijalektiku, ili balthasarovski rečeno, svaku dramu, teodramu. Upravo se u toj kalcedonskoj formuli sastoji bitna razlika između Kierkegarda i Nietzschea. Dok za Nietzschea čovjek treba nestati i nastati nadčovjek, pri čemu čovjek i dalje ostaje samo čovjek, u Kierkegarda čovjek smije ostati čovjekom, ali i postajati drukčiji čovjek, čovjek nadnaravi: »Za Kierkegarda pojedinac u 'samouništenju pred Bogom' može nestati te uskrsnuti po Bogu kao novo stvorenje. No opet kao isti čovjek, jer su narav i nadnarav *jedan* čovjek. Čovjek i nadčovjek su *dvoje*. A je ipak i nadčovjek još čovjek, nadnarav više nije narav.«²⁵ Izričaj Nietzscheove nedostatne dijalektike, za Balthasara, jest njegov nauk o volji za moći. U volji za moći čovjek sebe nadilazi, ali trajno ostaje kod sebe. Kod Kierkegarda je, naprotiv, u središtu ljubav koja susreće drugoga i ostaje kod sebe, u trajnoj dijalektici. Tako se dvoboj jednoga i drugoga mislioca zaoštava i postaje dvoboj volje za moći i ljubavi. Nietzscheova »ubojita 'ljubav prema moći' susreće silazeću moć ljubavi koja se predaje smrti«²⁶. O tomu će biti govora kasnije.

1.3. »Dvoboj egzistencija«

Nakon što je završio prvi dvoboj, Balthasar nam prikazuje i drugi. Sada on postaje još ozbiljniji, te obojica mislilaca moraju pokazati svu svoju vještinu. Dvoboj postaje zahtjevniji jer se događa u njihovoj nutrini, njihovoj egzistenciji. I Nietzsche i Kierkegaard opet pokazuju sličnost, jer svoj nutarnji život tumače unutar logike dijalektike i transcendencije. Obojica kopaju po vlastitoj egzistenciji, nastoje raskrinkavati ono neistinito: »Što sada započinje jest borba oko maske, za Kierkegarda raskrinkavanje sve neposrednosti i zdravlja kao najskriveniji očaj, možda 'bolest na smrt'. Za Nietzschea raskrinkavanje cjelokupne moralnokršćanske krhkosti kao očaj *zbog* neposrednijega zdravlja.«²⁷ No unatoč tomu zajedničkom cilju

23 *Isto*, str. 710.

24 *Isto*.

25 *Isto*, str. 717.

26 *Isto*.

27 *Isto*, str. 719.

njihova se razlika ponovno, prema Balthasaru, očituje u drukčijoj interpretaciji Sokrata, a time i istine, jer je Sokrat oličenje istinskoga tražitelja istine i stoga neprekidni sugovornik kako Nietzschea, tako i Kierkegaarda: »Sokrat je tražitelj istine, on je mistični razotkrivač laži. Tako on prati Kierkegaarda cijeli život kao duhovni čuvar dijalektike, a Nietzsche ispovijeda: 'Sokrat mi je tako blizak da se gotovo borim s njim.'«²⁸

Za Kierkegaarda se trajno traganje za konačnom istinom događa u svijesti da čovjek ne može dohvatiti onu krajnju istinu, zna da ništa ne zna. Ali ta je svijest morala doći od nekamo, a ne od samoga čovjeka. Izvor te svijesti, koji nije sam čovjek, jedino može utemeljiti i podariti istinsko znanje: »Znanje o tomu beskrajnom neznanju jest već krug, koji je napravljen oko njega onim što je onkraj svega ljudskoga. Jedino odatle treba očekivati znanje.«²⁹ Nietzsche upravo to ne može prihvatiti. Istinu on traži unutar dijalektike potrebitih iluzioniziranja i isto tako potrebitih deziluzioniziranja cjelokupne zbilje: istina se tako može događati samo kao istina i kao privid, »samo u dijalektičkoj igri između centrifugalne (životnoga centra koji tvori mitove) i centripetalne sile (analizirajućega, deziluzionirajućega mišljenja).«³⁰ Drugim riječima, Nietzsche je savršeno uvidio, a Balthasar dobro primijetio, kako se istina ne sastoji samo u razotkrivanju. Samo razotkrivanje, želja za razotkrivanjem svega i svačega u ime istine može biti i vrlo često jest suprotna istini: »Je li gola jezgra istinitija od sočnoga ploda? Ne pokazuje li se subjektivnost upravo u posrednom stvaranju svijeta oko sebe? Nije li dakle privid istinitiji od deziluzije?«³¹ Švicarski je teolog mišljenja da se Nietzscheova kritika čovjekove želje za istinom odnosi na istinu bez ljubavi: »'Razotkrivanje' kao istina ima svoju granicu na skrivajućem kretanju ljubavi. Ponajprije zbog toga što ljubav, kao ono čime se nešto autentično pronalazi, *izgrađuje* istinu, ili još dublje, jer se ljubav *uopće ne može razotkriti*.«³²

Balthasar utvrđuje da s obzirom na pitanje istine Kierkegaard i Nietzsche zamjenjuju uloge. Sada je Nietzsche mislilac dijalektike, a Kierkegaard mislilac transcendencije. U tomu se, prema Balthasaru, događa paradoksalnost drugoga dvo-boja: »Nietzsche, koji polazi od jednoznačne transcendencije, priznaje samo instinkt–sigurnost stvaralačke iluzije, kao regulator rastavljajućega–analitičkoga razuma. Ali, Kierkegaard, koji polazi od dijalektike napetosti, deziluzionizira radi-

28 *Isto*, str. 721.

29 *Isto*, str. 721.

30 *Isto*, str. 722.

31 *Isto*, str. 721s. Također ISTI, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Band II. Im Zeichen Nietzsches*, Johannes, Einsiedeln, 1998, str. 217–238. Opširnije o tomu Nietzscheovu dijalektičkom konceptu istine vidi P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino, 2006, str. 281–296.

32 H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* II, str. 384. Balthasar na taj način s Nietzscheom izvrsno sažima problematičnosti i opasnosti svakoga traganja za istinom. O tomu govori već sv. Pavao: »Istinujući u ljubavi.« (Ef 4, 15) Također i Blaise Pascal: »Mi stvaramo sebi idola i od same istine; jer istina izvan ljubavi nije Bog, ona je njegova slika i idol koji ne smijemo ljubiti, niti mu se klanjati.« (*Misli*, Mediteran, Budva, 1991, 581, str. 234)

kalno 'imanentno' u korist svoje totalne transcendencije prema istini.«³³ Iz navedenoga proizlazi da se sada Nietzsche u svojem propitivanju i traganju za istinom pokazuje nedovoljno transcendentnim. Zaustavlja se u zatvorenoj dijalektici potrebitih iluzija i deziluzija.

Vidjeli smo da se Nietzsche u prvome dvoboju pokazao nedovoljno dijalektičkim, a glavni razlog tomu jest, prema Balthasaru, njegova filozofija identiteta. Ta se problematika nastavlja i kod pitanja istine. Ovoga puta filozofija identiteta ili »monistička kretnja života« razlog je Nietzscheove nedovoljne otvorenosti prema transcendenciji: »Sama dijalektika istine, kao iluzija–deziluzija, samo je igra svjetala i sjena jedne dublje istine, jednoga monističkog kretanja života. Radi se o *jednom* kretanju, kao što je ranije nastali dualizam između moći–ljubavi bio *jedno* kretanje.«³⁴ Nedostaje mu upravo ono što je Kierkegaardu tako važno: »Mogućnost dvostruke istine kao temelj bitka duše: transcendencija *kao* dijalog.«³⁵ Nietzscheovo je dakle traganje za istinom transcendencija u monologu, i upravo je zbog toga to traganje nedovoljno transcendentno.

Da bi pojasnio svoje tumačenje ovoga dvoboja sličnih, ali opet tako različitih koncepcija istina, Balthasar navodi dva citata: »'Postoji jezero koje je jednom prestalo otjecati, postavilo si je nasip ondje gdje je prije otjecalo: od onda to jezero sve više raste. Možda će nam upravo to odreknuće (ophođenja s Bogom) dati snagu, s kojom ćemo moći podnositi to isto odreknuće; možda će čovjek uvijek više rasti tamo gdje više ne bude *istjecao* u Boga.' (Nietzsche) Kierkegaard: 'Kao što mirno jezero u svojoj dubini ima svoj temelj u vrelu koje je skriveno čovjekovim očima, tako i čovjekova ljubav ima svoj temelj u Božjoj ljubavi. Kada vrelo ne bi bilo u temelju, Bog ne bi bio ljubav, a tako ne bi bilo ni mirnoga jezera, ni ljubavi u čovjeku.'«³⁶ Ako ikoji citati, onda ta dva zasigurno najbolje sažimaju svu dramatičnu različitost, »jezivu bliskost i udaljenost«³⁷ Nietzschea i Kierkegaarda. Za Nietzschea je transcendencija, kao dijalog, kao susret s drugim neistina, izričaj slabosti, a time i manipuliranje sobom i drugima. Nietzsche je protiv ljubavi, jer ljubavi nedostaje hrabrosti za moć, moć samoočuvanja, samorasta. On zna da je »'predanje' puno neistine. Ono je slabost sebljublja koje se ne može držati samoga sebe, ono je brbljarija, nečistoća, bludnost duše, koja sebe samu može susresti jedino u sedmoj samoći.«³⁸ No za Kierkegaarda je upravo takav stav odbacivanja

33 ISTI, *Apokalypse der deutschen Seele*, II, str. 722.

34 *Isto*, str. 723. Usp. također ISTI, *Herrlichkeit* III, 1–2, Johannes, Einsiedeln, ²1965, str. 756s.

35 ISTI, *Apokalypse der deutschen Seele* I, str. 723.

36 *Isto*, str. 724.

37 *Isto*.

38 *Isto*. U modernoj filozofiji Nietzscheovu kritiku ljubavi i erotiçnoga pogleda na svijet nastoji ponovno oživjeti Peter Sloterdijk. On je mišljenja da je potrebno ponovno otkriti, »srdžbu«, »timo-tičnu« dimenziju čovjekove egzistencije, a ona podrazumijeva sljedeće vrjednute: samokontrolu, hrabrost, autonomiju. Vidi P. Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: političko–psihološki ogled*, Antibarbarus, Zagreb, 2007. Ovdje valjda spomenuti kako Nietzscheova skeptičnost prema ljubavi ne isključuje i pozitivno vrjednovanje ljubavi. U svojim »Antologijama« o Nietzscheovoj filozofiji Balthasar je skupio Nietzscheova pozitivna promišljanja o ljubavi. Vidi H. U. v. Balthasar, *Anthologien. Vom*

ljubavi izričaj nemoći, straha, zatvorenosti u sebe, neodvažnosti u otvaranju transcencijii.

Balthasar izvrsno opisuje svu problematiku ovoga »dvoboja egzistencija« sljedećim riječima: »Nietzsche veli kako je naš odnos prema Bogu samo neistina. Da, odgovara Kierkegaard, taj odnos postaje još neistinitiji što se više odnosimo prema Bogu. Ali Božji odnos prema nama jest istina — naša istina! Nietzsche ponovno uzvraća, istina je *u* nama, ona nam ne dolazi izvana. Bog je *u* nama, on nam dolazi iznutra, replicira Kierkegaard. Tada je Bog *moj* temelj duše, misli Nietzsche. Kierkegaard odgovara, tada je temelj moje duše — otvorenost vrela prema Bogu. Koje li dvoznačnosti! — uzviknu Nietzsche.«³⁹ Nasuprot Nietzscheovu »monizmu jasnoće duha« koji onemogućuje radikalno transcendiranje duha, Kierkegaard razvija dijalogiku koja u sebi pretpostavlja i razvija dijalektiku i transcendiranje. No time dvoboj Nietzschea i Kierkegarda nije završen.

1.4. »Dvoboj znakova«

Dok je Balthasar u prvim dvama dvobojima prikazao sukob objektivnosti ideja i egzistencija, u trećemu dvoboju znakova riječ je o poimanju poslanja i smislenosti vlastitoga života, o »znaku« koji bi Nietzsche i Kierkegaard trebali dati drugima. Balthasar naglašava kako obojica žele »gestikulirati svojom egzistencijom« (Kierkegaard), namjeravaju donijeti određenu poruku svojem dobu. No i u jednog i u drugog svijest o veličini poslanja izaziva patnju zbog nemogućnosti da budu na visini svoga poziva: »Rascjep egzistencije u neistini pjesnika koji pjesnikuje, *to* je ta velika patnja. Cjelokupno kretanje srca nigdje ne dobiva vječno tlo, konačni izričaj«⁴⁰; »Kierkegaard označava patnje 'religiozne osobe' kao patnje bolesnika kojega boli svaki položaj u krevetu. Nietzsche koristi istu sliku: 'U konačnici stalno se osjećam kao da imam stotinu ožiljaka i da mi svaki pokret nanosi bol.' Ples Dionizija, ples egzistencije bio je stvarno 'ples između mačeva', koji su i najsnalažljivijeg ranili, prema pripovijesti o 'raskomadnom Dioniziju.'«⁴¹ No drukčije shvaćeni znak vlastita života i poslanja ponovno je razlog dvoboja, suprotnosti i različitosti Nietzschea i Kierkegarda.

Balthasar je mišljenja kako je Nietzsche duboko prožet besmislenošću vlastitoga poslanja i željom za samouništenjem. »'Samotniče, ideš putem prema sebi! Moraš se htjeti zapaliti u svojem vlastitom plamenu: Kako misliš postati novim, ako sam prije ne postaneš pepeo?'«⁴² Temeljni razlog tomu osjećaju besmisleno-

vornehmen Menschen. Vergeblichkeit. Von Gut und Böse, Johannes, Einsiedeln — Freiburg, 2000, str. 89–99. Navest ćemo samo dva citata iz Balthasarova izbora: »Što se učini iz ljubavi, to nije moralno, nego religiozno«. (str. 91) »Najbolji način da započnemo dan: kad se probudimo, pomisliti na to da danas barem jednoga čovjeka razveselimo. Ako bi to moglo vrijediti kao nadomjestak za religioznu naviku moljenja, tada bi ljudi imali koristi od te promjene.« (str. 98)

39 H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* I, str. 725.

40 *Isto*, str. 729.

41 *Isto*, str. 731.

42 *Isto*, str. 733.

sti, prema Balthasaru, jest taj što su Nietzscheovo poslanje i poziv bez onoga koji šalje i onoga koji poziva. Bez toga Drugoga svako poslanje, pa tako i Nietzscheovo, osuđeno je na propast, jer tomu znaku nedostaje iskustvo pozvanosti i poziva. Drukčije je u Kierkegaarda. Unatoč svijesti patnje, neshvaćenosti, nedoraslosti vlastitomu poslanju, on pronalazi utjehu upravo u Drugomu koji ga je pozvao i poslao: »Ovdje postoji još samo *jedna* utjeha: da je to *sve*, pjesnik i pjesnikovanje, u odlučujućem dijalogu *jedna* istina, ili bolje, da je ono kao takvo pronađeno i obračunato, da je tu muku osmislio *poziv*, da taj ognjeni znak stvarno *pokazuje*.«⁴³ »Moja je zadaća (...) da patnji napravim mjesta.« (Kierkegaard) Napraviti mjesto znači sve raskršiti kako bi temelj postao vidljiv. Istina čovjeka je razotkrivena. Dolazanje k sebi je završeno. Sada sve može biti *znak*, jer taj susret sa samim sobom *nije* krug.«⁴⁴

Tim mislima dovršava se virtualni dvoboj Nietzschea i Kierkegaarda. Njihovo životno poslanje, filozofsku egzistenciju i misao Balthasar opisuje slikom plamena, koju također i jedan i drugi rado koriste u svojim promišljanjima. U toj slici dolazi do izražaja njihova strast, tragičnost, dijalektičnost i razapetost njihove egzistencije između pakla i neba: »Gorući čovjek kao ispreplitanje plamena pakla i neba.«⁴⁵ Nietzscheov je plamen divlja vatra, lelujava vatra između pakla i raja, a Kierkegaardov je plamen pak ogranak koji ravno gori iz paklene vatre u nebeski žar: »Dok je Kierkegaardov plamen koji pjeva i koji se usklađuje ('... da postoje ljudi kojima je određeno da se žrtvuju i da sam ja jedan takav s posebnim križem...'), Nietzscheov se plamen savija ('ta duhovna, šutljiva oholost patnika, taj ponos izabranika... *zamalo* žrtvovanoga').«⁴⁶ Jednom riječju, Nietzscheov plamen je monistički plamen, nedostatan dijalektički i nedovoljno transcendentan, a Kierkegaardov je plamen plamen dijalogue, dijalektike i transcendencije.

2. Friedrich Nietzsche kao nadahnuće za teologiju i duhovnost

2.1. Elementi kršćanske vjere u Nietzschea

Nakon što smo saželi Balthasarov prikaz virtualnoga dvoboja Nietzschea i Kierkegaarda, posve je razvidno da je dvoboj presuđen u korist Kierkegaarda. Možemo steći dojam da Balthasar preko Kierkegaarda odbacuje u potpunosti Nietzscheovu filozofiju i da ona ne može imati nikakva značenja za njegovu teologiju i teologiju općenito, dakle suprotno od onoga na što smo ukazali u uvodu ovoga članka. No dovoljno je navesti samo jedan citat iz pogovora prve Antologije koji nam razotkriva koliko je Nietzsche važan za Balthasara: »Dovoljno je paradoksalno, a ipak potpuna istina da od toga deklariranog Antikrista možemo više i temeljitije iskusiti što je kršćanski stav nego od poplave nabožne i krjeposne literatu-

43 *Isto*, str. 730.

44 *Isto*, str. 732s.

45 *Isto*, str. 733.

46 *Isto*, str. 734.

re.«⁴⁷ Zanimljivo je da upravo zbog toga Balthasar u svojim Antologijama Nietzscheove misli uopće ne donosi njegove negativne kritike kršćanstva, čime jasno želi poručiti da bi kršćani prije svega trebali učiti od njega. Analizirajući izbor citata u Antologijama i pogovore, »znak«⁴⁸ Friedricha Nietzschea za kršćansku vjeru, »duboki kršćanski odjek«⁴⁹ njegovih riječi sastojao bi se ponajprije u strastvenoj predanosti vlastite egzistencije svojem poslanju. Riječ je o predanosti koja uključuje askezu, samonadilaženje, samokritiku, noć, tragediju. Naslovima u Antologijama, prema kojima su izabrani Nietzscheovi citati, Balthasar je želio naznačiti konkretan sadržaj poslanja kojemu se Nietzsche potpuno posvetio⁵⁰: 1. antologija »O otmjenom čovjeku«: tradicija, plemstvo, otmjenost, položaj, stega, poslušnost, forma, distancija, samoća (tri poglavlja), ljubav, in se ipsum; 2. antologija »Uzaludnost«: slava, realizam, život i znanje, perspektivnost, dijalektika priviđanja, mit, maske, objektivnost, da i amen, milost, uzaludnost, noć. 3. antologija »O dobru i zlu«: otajstvo, vjetar, putnik, krjepost, onkraj dobra i zla, bol, o sebi, žrtva, nadilaženje, natjecanje, okrutnost, junak, nadjunak, kontemplacija, lebdenje. Čitajući te naslove i izbor citata u Antologijama, posve je jasno kako je Balthasarova nakana bila ukazati na kršćansku dimenziju Nietzscheove misli. Sadržaj njegova poslanja, koji dolazi do izražaja u navedenim naslovima, zapravo je sadržaj kršćanske vjere i svake kršćanske egzistencije. U tom smislu treba razumjeti navedeni Balthasarov citat da se u Nietzschea može pronaći više o kršćanskoj vjeri nego u pobožnoj literaturi. Balthasar kao da želi reći da su mnogi kršćani po svojoj predanosti, otvorenosti i spremnosti na žrtvu, samonadilaženju, samokritici, daleko od samoga Nietzschea. Štoviše, ono što će kasnije biti važno za Balthasara u kristologiji, a to je identitet između poslanja i egzistencije u Isusu Kristu, kao da se na određeni način može primijetiti u Nietzscheovoj egzistenciji. Sada ćemo prikazati neke elemente kršćanske vjere kako ih vidi Balthasar.

Za Balthasara je posebno važan i pozitivan doprinos Nietzscheove kritike vrjednota. Ta kritika zapravo raskrčuje put prema istinskim kršćanskim vrjednotama: »Pokazuje se da je Nietzsche u borbi sa sekulariziranim kršćanstvom buržujškoga duha i ne slutivši ponovno otkrio najautentičnije i često prekrivene kršćanske vrjednote, te ih predstavio kao temeljne zahtjeve ljudske etike.«⁵¹ Balthasar žali zbog činjenice da kršćani uopće nisu otkrili Nietzschea, njegovu kritiku lažnih i razotkrivanje istinskih vrjednota, a kao glavni razlog tomu vidi zaborav istinskoga poimanja vrjednota u samih kršćana. Prema Balthasaru, Nietzscheova kritika vrjednota uči kršćane da mjerilo vrjednota, dobrog i zla, ne može biti čovjek. Go-

47 *Isto*, str. 110. U eseju posvećenom razlikovanju Nietzschea i Dostojevskoga Balthasar tvrdi da »Nietzsche često bolje brani kršćanstvo nego Dostojevski«. H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* II, str. 213.

48 *Isto*, str. 200.

49 *Isto*, str. 110.

50 O nastanku i značenju Balthasarovih Antologija Nietzscheove misli vidi A. M. Haas, *Vorwort*, u: H. U. v. Balthasar, *Anthologien*, str. VII–XIV.

51 H. U. v. Balthasar, *Anthologien*, str. 283.

vor o vrjednotama često se subjektivizira, postaje izričajem čovjekove volje za moći.⁵² Nietzsche svojim lucidnim analizama raskrinkava tu skrivenu licemjernu pozadinu vrjednota, i upravo na taj način, tvrdi naš autor, ukazuje na činjenicu da sve vrjednote mogu ostati takvima samo ako ih se promatra kao sredstva našega ophođenja prema apsolutnoj zbilji: »Apsolutno u čovjekovoj opstojnosti i savjesti samo je krajnje najskrivenije zauzimanje stava prema apsolutu.«⁵³ Nadalje, Nietzscheova kritika vrjednota, »jedno od velikih Nietzscheovih etičkih dostignuća«⁵⁴, zapravo nije ništa drugo nego njegov način da istakne čistoću (plemstvo⁵⁵), jednostavnost, bezinteresnost⁵⁶ i čestitost kao svojstva duha koja moraju biti temelj svake etike, jer se nerijetko djeluje moralno iz resantimana, očaja i drugih nemoralnih pobuda. To bi kršćani, mišljenja je Balthasar, svakako trebali naučiti od Nietzschea: »Gdje Nietzsche ne teoretizira prebrzo, gdje se prepušta nutarnjoj logici transcendiranja, tamo se ostvaruju mogućnosti koje neposredno uvode u krajnje ljudske i kršćanske situacije: priznanje bola bez traga resantimana; uspon 'ja' koje se temeljito prezire i uzdiže iznad sebe; žrtva koja nije uspjeh, nego se razumijeva kao nešto po sebi razumljivo; samonadilaženje koje nije bijeg od sebe; natjecanje i okrutnost koje su u svojoj bespoštednoj tvrdoći nužne forme, koje zadovoljstvo i ljubav moraju primiti primjereno ovom svijetu.«⁵⁷ Teško se može pronaći bolji i ljepši opis doprinosa Nietzscheove filozofije kršćanskoj vjeri. Kršćanstvo ne smije biti izričaj očajnoga bijega iz svijeta, puki formalizam (činovništvo), okrutnost bez ljubavi (istina bez ljubavi) ili ljubav bez okrutnosti (čvrstoga i borbenoga zauzimanja stava).

I nauk o »volji za moći« nije u svojoj srži, tvrdi švicarski teolog, u suprotnosti s kršćanskom vjerom. Kršćanska vjera ne niječe volju za moć, odnosno sve krjeposti naravne etike: ljubav prema sebi, važnost naravne moći, samostojnost, hrabrost. U Balthasarovu tumačenju Nietzsche je isticao volju za moć, jer su teologija i duhovnost, napose u protestantskomu ozračju 19. stoljeća, zapostavljale narav (volja

52 *Isto*, str. 284. I Martin Heidegger također kritizira filozofiju i teologiju koje su postale mišljenja vrjednota: »Dapače, napokon valja uvidjeti da baš označavanjem nečeg kao 'vrijednosti' ono tako vrednovano lišava svog dostojanstva. To kazuje: procjenjivanjem nečega kao vrijednosti ono se vrednovano pripušta samo kao predmet za ocjenjivanje čovjeka. (...) Ako se 'Bog' do kraja proglašuje 'najvišom vrijednošću', onda je to jedno unižavanje biti Božje. Mišljenje u vrijednostima je ovdje i inače najveća blasfemija što se naspram bitka može zamisliti. Misлити protiv vrijednosti prema tome ne znači bubnjati za bezvrijednost i ništavnost bića, no znači: protiv subjektiviranja bića do pukog objekta dovesti pred mišljenje čistinu istine bitka.« (*Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, str. 183)

53 H. U. v. Balthasar, *Anthologien*, str. 284.

54 *Isto*, str. 285.

55 A. M. Haas je mišljenja da je Balthasaru, kao potomku plemićke obitelji, posebno imponiralo Nietzscheovo isticanje važnosti plemićke–aristokratske egzistencije, tj. duhovne kalogatije, spoja duha i tijela. Vidi A. M. Haas, *Hans Urs von Balthasars Nietzschesbild. Eine Problemskizze*, str. 158.

56 H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, II, str. 258: »Krepost je ono što je dovoljno slobodno i veliko da *podnese* apsolutnu rasipnost svijeta, ljubavi, patnje bez Judine geste uzimanja i računanja; to je sloboda za apsolutnu igru sa svime što se izdaje kao postavljena ozbiljnost.« Tako Balthasar razmišlja o pozitivnom Nietzscheovu doprinosu istinskoj moralnosti.

57 ISTI, *Anthologien*, str. 285.

za moć), koja se prije ili kasnije ipak provlačila u moralnomu djelovanju, nerijetko kao njegov glavni motiv. Upravo nepriznanje ili odbacivanje naravi i naravne etike za Nietzschea je vrhunac licemjerja. Balthasar zapravo želi reći da kršćani Nietzscheovu kritiku moraju ozbiljno uzeti u obzir kako ne bi postali toliko duhovni da zaborave tijelo ili licemjeri koji govore o duhu, a zapravo djeluju i dalje prema tijelu: »Možda su neki kršćani postali 'preduhovni' i prelicemjerni da ne mogu odlučnim i objektivnim pogledom podnositi anatomiju moralnoga.«⁵⁸ Mogli bismo reći da Nietzsche podsjeća teologiju na njezina dva temeljna aksioma: »Ono što nije preuzeto, nije spašeno« (»Quod non assumptum, non salvatum«). »Milost pretpostavlja i usavršava narav« (»Gratia supponit et perficit naturam«). Čini se da je upravo Nietzscheovo inzistiranje na vjernosti naravi i zemlji, na vrijednosti svega konačnoga i povijesnoga, njegova kritika idealiziranoga i spiritualiziranoga kršćanstva kao bijega od svijeta ono što je Balthasar preuzeo i u čemu je razaznao važan element svake kršćanske teologije.⁵⁹ Analizirajući Nietzscheov nauk o volji za moći, Balthasar također upozorava da za Nietzschea volja za moć ne označava želju za vladanjem⁶⁰. Drugim riječima, u volji za moći Nietzscheu je stalo ponajprije do autonomije, samostojnosti, individualnosti, dakle do svega onoga što pogrješna duhovnost »ljubavi prema bližnjemu« može ugroziti. Duhovnost »ljubavi prema bližnjemu« može biti izričaj potpune ovisnosti bez slobode, zapravo nasilje nad drugim, ukoliko onaj koji ljubi drugoga neslobodno svojom ovisnošću o drugomu guši drugoga i njegovu slobodu.

Balthasar također pozitivno vrjednuje i Nietzscheov govor o zlu. Ono ima dva značenja. Zlo je ponajprije u Nietzschea metafora renesansne krjeposti nesentimentalne, neustrašive borbe i stege, bez koje je i sama krjepost nemoguća. S druge pak strane, zlo označava zanosnu i plesnu dimenziju same nježne ljubavi, onu »'okrutnost' svake pa čak i božanske ljubavi koja svoga ljubljenoga baca u noć, led i samoću da ga odgoji za konačnu zrelost i potpuni dobitak«⁶¹. Nietzsche također i danas, prema Balthasaru, može poučiti kršćane kako kršćanska krjepost ne nastaje iz razočaranja životom. Ona se, naprotiv, ostvaruje upravo tamo gdje dolazi do izražaja kako razočaranje nikamo ne vodi, dakle tamo gdje »se raspada svaki resantiman i revolt protiv zakona bitka«⁶². Kršćanska vjera tako proizlazi iz punine božanskoga života za ovozemaljski život, a ne iz očaja ovoga svijeta koji napušta ovaj i vodi prema svijetu onkraj.

58 *Isto*, str. 286.

59 Usp. J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-bild Hans Urs von Balthasars*, str. 170. A. M. Haas, *Hans Urs von Balthasars Nietzschesbild. Eine Problemskizze*, str. 160s.

60 H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* II, str. 295: »Nietzscheova volja za moći nije požuda za vladanjem ('Često sam u težnji za vladanjem vidio nutarnje svojstvo slabosti'), njegova samoća nije osjećaj manje vrijednosti ('Ne bježim od bliskosti s ljudima, vječna udaljenost između čovjeka i čovjeka tjera me u samoću').« »'Samoća nas čini tvrdima prema sebi samima i čeznutljivijima za ljudima: na oba načina ona poboljšava naš karakter.'« (*isto*, str. 374)

61 ISTI, *Anthologien*, str. 287.

62 *Isto*, str. 288.

Balthasar vidi poruku također i u Nietzscheovoj promašenoj misli s gledišta kršćanske vjere (nedostatak dijalogike i ljubavi). Neuspjeli Nietzscheov projekt upozorava kršćane da »spasenje ne dolazi iz pobune odozdo i da sloboda postoji samo kao vezanost te da je zakon forma i izričaj ljubavi«⁶³.

Naposljetku, Nietzsche je istinski mistik, jer je kao »rijetko koji kršćanski mistik opjevao oslobođenost srca«⁶⁴, nenavezanosti ni na što, slobodu od sebe samoga, od drugih i od svijeta. U tom smislu Nietzsche je za Balthasara istinski (mistični) kritičar svih idola. U svojoj »Apokalipsi njemačke duše« navodi sljedeći Nietzscheov tekst kao primjer »kršćanske mistike«: »Ne biti vezan uz jednu osobu, makar ona bila i najdraža — svaka osoba je zatvor, a također i slijepa ulica. Ne biti vezan uz domovinu bila ona najispaćenija i najpotrebitija pomoći... Ne biti navezan na supatnju, makar ona vrijedila najvećim ljudima, u čijoj smo rijetkoj mucu i bespomoćnosti ugledali slučajnost... Ne biti vezan uz znanost, pa i onda kada bi nas mamila najvrjednijim i tobože samo za nas pridržanim pronalaskom. Ne biti ovisan o svojoj vlastitoj oslobođenosti: ovisan o pohotnoj udaljenosti i tuđini ptice koja leti uvijek dalje u visinu da uvijek više može gledati ispod sebe — opasnost letača. Ne biti navezan na svoje vlastite krjeposti i kao cjelovitost biti žrtva bilo koje pojedinačnosti.«⁶⁵ U skladu s citiranim tekstom, Balthasar se svakako ne bi složio s današnjim površnim tumačenjem Nietzschea kao proroka postmoderniteta. Poznavajući Nietzscheovu misao, slobodno se može reći da bi on kritizirao i postmodernitet kao jednu od mnogobrojnih čovjekovih ideologija.

2.2. Kršćanska tragičnost i Nietzscheova tragična misao

Vidjeli smo da Balthasar pridaje veliku važnost Nietzscheovoj filozofiji pod različitim vidovima. No postoji i drugi razlog bavljenja Nietzscheom, a i ostalim mišlicima, kao što je primjerice Kierkegaard, a to je ideja kršćanske vjere kao tragične egzistencije, točnije kao dovršenja svake tragedije. Ukratko ćemo analizirati Balthasarovo shvaćanje kršćanstva kao dovršenja tragedije, pri čemu će doći do izražaja njegovo uvažavanje i kritika Nietzscheove filozofije.

Hans Urs von Balthasar tvrdi da je prava šifra za razumijevanje Isusa Krista ponajprije grčka tragedija, a ne grčka filozofija: »Grčka tragedija, a ne grčka filozofija, s kojom su kršćani prvenstveno dijalogizirali, jest velika, valjana šifra Kristova događaja u čovječanstvu, jer ona preuzima i nadilazi sve prethodne šifre.«⁶⁶

63 *Isto*, str. 110.

64 H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* II, str. 261.

65 *Isto*, str. 260s.

66 ISTI, *Herrlichkeit* III, 1–1, Johannes, Einsiedeln, 1965, str. 94. Balthasar navodi Reinholda Schneidera prema kojemu »presudan dijalog između antike i kršćanstva nije toliko stoljetni dijalog između Platona i patrističko-skolastičke teologije, koliko dijalog između tragičara i svetaca s obzirom na smisao ljudske egzistencije.« (ISTI, *Zu seinem Werk*, str. 64) O važnosti grčkih tragedija za kršćansku vjeru vidi također ISTI, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes, Einsiedeln, 21990, str. 77–79. Od mnogobrojnih filozofa i teologa Balthasar se u svojoj teodramatičnoj koncepciji teologije i pozitivnoga vrjednovanja tragičnoga najviše nadahnua Hegelovom fi-

Stoga je u svojoj »Slavi« posvetio cijelo poglavlje grčkim tragičarima⁶⁷, a o tragediji također promišlja u »Teodramatici«⁶⁸ te u »Spiritus Creator«⁶⁹, ali i u drugim djelima. Nekoliko je razloga zašto je za Balthasara tragedija, a time i Nietzsche, važna za kršćansku vjeru⁷⁰:

1. U središtu Balthasarova teološkog triptihona — Slava, Teodramatika, Teologika — nalazi se Teodramatika⁷¹. Ostala su dva dijela trilogije, Slava i Teologika, zapravo i napisana zbog Teodramatike. Oni su svojevrsni uvod i ishod svih promišljanja koje je švicarski teolog predstavio u Teodramatici. U Teodramatici se na taj način susreće jezgra cjelokupne Balthasarove teološke misli, koju bismo u cijelosti mogli nazvati dramatičnom, odnosno teodramatičnom. No da bi se uopće moglo govoriti o teodrami, o drami između čovjeka i Boga, potrebna je osnovna pretpostavka, a to je sloboda: slobodni Bog i slobodni čovjek.⁷² Prema Balthasaru, kršćanska je vjera radikalizirala samu misao drame, posebno dramatični odnos Boga i čovjeka, jer u grčkoj filozofiji još ne dolazi do izražaja ideja Božje slobode, a još manje Božji angažman i pojava na »pozornici svijeta«.⁷³ Balthasar u antičkoj misli pronalazi prevlast općeg nad pojedinačnim, zajedničkog nad slobodnim pojedincem. Čovjekova sloboda mogla je postati središnjom kategorijom samo »po svojoj isprepletenosti s osobno-božanskom slobodom koja se trudi oko slobode

lozofijom, jer »nijedan mislilac prije njega nije samo osjetio, nego i promišljao kršćansku objavu u dramatičnim kategorijama, te je iz riječja i proturječja Staroga i sinteze Novoga zavjeta iščitavao svoje dijalektičke temeljne ritmove cjelokupnoga procesa svijeta.« (ISTI, *Theodramatik I. Prolegomena*, Johannes, Einsiedeln, 1973, str. 61)

67 ISTI, *Herrlichkeit* III, 1–1, str. 94–142. (Eshil, Sofoklo, Euripid)

68 ISTI, *Theodramatik I. Prolegomena*, str. 397–449.

69 ISTI, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Johannes, Einsiedeln, 1961, str. 347–436.

70 Od literature izdvajamo sljedeće: H. Zaborowski, *Mythos oder Geschichte. Hans Urs von Balthasar und die griechische Tragödie*, u: W. Kasper (prir.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, str. 45–63; J. R. Kavern, »Form in Tragedy: Balthasar as correlational theologian«, u: *Communio* (eng.) XXI (1994) 2, str. 311–330; C. Boureux, *Balthasar et le discernement de la culture: de sa tragédie à la dramaturgie christique*, u: D. Gonneaud — P. C. de Beauvillé (prir.), *Chrétiens dans la société actuelle: L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Socéval Éditions, Magny–les–Hameaux, 2006, str. 247–257.

71 Tako P. Henrici, *Un incontro tra cultura e fede: la teologia di Hans Urs von Balthasar*, u: A. –M. Jerumanis — A. Tombolini (prir.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano, 2005, str. 24. O teodramatičnom vidu Balthasarove cjelokupne teologije vidi J. –H. Tüek, *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, u: M. Striet — J. –H. Tüek (prir.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg — Basel — Wien, 2005, str. 82–116. Također H. Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Echter, Würzburg, 1997.

72 Opširnije o Balthasarovu poimanju slobode vidi I. Raguž, »Sloboda kao rez i milost. Trinitarna teologija slobode Hansa Ursa von Balthasara«, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 2 (2008), str. 99–104.

73 H. U. v. Balthasar, *Theodramatik* II/1, Johannes, Einsiedeln, 1976, str. 170: »Filozofska epoha (...) nije mogla omogućiti teodramatiku u ozbiljnom smislu riječi, jer se Bog, kao 'sunce dobra', kao sveobuhvatna 'opća narav', kao nepristupačno 'jedno' uzdigao iznad ovosvjetskih suprotnosti, te se više nije mogao pojaviti kao određen, a kamoli kao poseban na svjetskoj pozornici drugih određenih i posebnih.«

čovjeka«. ⁷⁴ Ideja drame–teodrame omogućuje Balthasaru da, s jedne strane, aktualizira teologiju u novovjekovnom dobu, za koje je ljudska sloboda središnja tema. S druge pak strane idejom drame, koja obuhvaća najrazličitije osjećaje, strasti, odnose, švicarski teolog nastoji pokazati kako kršćanskoj vjeri ništa ljudsko ne može biti strano, pa tako ni tragično, jer je Bog u Isusu Kristu primio cijelu ljudsku narav: »Kršćani se osjećaju kao legitimni baštinici cjelokupnoga očitovanja Boga u svijetu (Homer, Aristotel), svake čovjekove upućenosti i izloženosti Bogu (tragičari), svakoga poleta ljubavi prema Bogu i davanja prednosti aposlutnomu (Platon, stoicizam), svakoga povratka stvorenja jednomu (Plotin), svakoga hrabrog i odricajućeg hodočašća kroz vrijeme prema budućem civitas (Vergilije)«. ⁷⁵ U skladu sa svojom metodom »proloma« (»Aufsprengung«) ili »integrativnom metodom« ⁷⁶, naš pisac kani rastvoriti sve konačne ovosvjetske istine prema božanskoj istini, objavljenoj u Isusu Kristu. Taj je »prolom« ujedno i relativiziranje svih istina »u smislu ukidanja svih sustava koji se grješno i grčevito zatvaraju apsolutnomu, te se tako obostrano isključuju za služenje jednoj kršćanskoj istini.« ⁷⁷ U tom smislu kršćanska se vjera ne može zatvoriti ideji tragedije. Zatvorenost vjere i teologije tragediji naštetilo bi samoj teologiji, ali i ideji tragedije, kako će se to moći vidjeti u našim sljedećim promišljanjima.

2. U ideji tragedije, napose u grčkih tragičara, dolazi do izražaja čovjekova vjernost zemlji, povijesti. U tragediji čovjek olako ne napušta svijet, tragedija ne gubi »osjećanje s povijesnom stvarnošću; ne obećava stanje lebdjenja u praznome prostoru, već daje da noga, koja se spotiče o kamen, uvijek bude sigurna da se spotiče o istinsko zbiljsko te u njemu dobiva udjela«. ⁷⁸ Prema Balthasaru, dok sve ostale religije teže napuštanju svijeta, židovska i kršćanska religija ovozemaljske su religije. Boga se susreće u ovom svijetu, očekuje se spasenje za ovaj svijet: »Dok pogansko (religiozno) iskušenje odgovara potrebi 'bijega iz svijeta', židovsko (utopijsko) iskušenje odgovara preobrazbi svijeta u raj. Crkva, koja je katolička i Židova i pogana, morala bi onkraj obje jednostranosti, koje polaze od negacije postojećega, započinjati velikim Božjim da u Kristu za svoj svijet.« ⁷⁹ Tragičnost, kao vjernost zemlji usprkos svakoj patnji i zlu, kao vrisak prema Bogu zbog zemlje — svi se ti njezini elementi mogu pronaći u Nietzschea i trebali bi biti sastavnica kršćanske vjere, ljubavi prema svijetu. Tragičnost zapravo sprječava kršćane da po-

74 *Isto*, str. 179.

75 *ISTI, Herrlichkeit III*, 1–1, str. 288.

76 *ISTI, Herrlichkeit III*, 1–2, str. 981–983; *ISTI, Epilog*, Johannes, Einsiedeln — Trier, 1987, str. 11–32. O Balthasarovoj integrativnoj metodi vidi I. Raguž, *Teologija i filozofija kao sluškinje*. *Hans Urs von Balthasar o odnosu teologije i filozofije*, u: P. Aračić (prir.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima*, Diacovensia — Studije 12, Đakovo, 2008, str. 85–99.

77 H. U. v. Balthasar, *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, Johannes, Einsiedeln — Freiburg, 1998, str. 25–26.

78 *ISTI, Das Ganze im Fragment*, str. 79. (Tekst se odnosi na Nietzschea kojega Balthasar prethodno i spominje). Također *ISTI, Pojašnjenja*, KS, Zagreb, 2005, str. 48; *ISTI, Herrlichkeit III*, 1–1, Johannes, Einsiedeln, 1965, str. 94–97. *ISTI, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes, Einsiedeln, 1967, str. 353: »Jedinstvo tragedija jest u 'da' prema svemu.«

79 *ISTI, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln, 1986, str. 353.

stanu gnostičari, oni koji u ime Boga i s Bogom pred patnjom svijeta otupljeno i bezosjećajno napuštaju svijet⁸⁰.

3. Tragična egzistencija na poseban način, prema Baltahsaru, tematizira patnju. Nije riječ o tomu da tragedija veliča patnju zbog patnje, nego tragična patnja tematizira patnju u kojoj dolazi do izražaja nesklad, rascjep, neravnoteža, prijepor s Bogom, sa sudbinom, s vlastitom egzistencijom. Tragična patnja suprotstavlja se svakoj jeftinoj harmonizaciji i olakoj estetizaciji svijeta: »Ona (milost tragedije) ne sastoji se u svladavanju i ukidanju temeljnih proturječnosti egzistencije; naprotiv, ona se sastoji u tomu da takvo strašno, bolom oblikovano bivstovanje smije stajati u svjetlu i tami bogova. To je nepojmljiva snaga grčkoga srca: da može reći 'da' takvoj egzistenciji u svjetlu i u tami apsoluta.«⁸¹ Takva tragična patnja jest put prema istinskoj spoznaji Boga: »Ono nečuveno (u tragediji) jest to da se patnju i ne niječe (ne objašnjava je se prividom i filozofski ne prozire) niti se bježi od nje zbog dostižne eudaimonije, nego se čovjekov put prema Bogu i objava dublje istine bitka pripravlja upravo po ekstremnoj patnji. To je hrabrost nezaštićenoga srca, koja će nedostajati filozofiji, i koja neposredno vodi Kristu.«⁸² Nietzsche je ovdje ponovno idealan predstavnik takvoga shvaćanja patnje: »Siroti Nietzsche koji je cijeli život bio bolestan, a ja mislim da je upravo svojim ranjenim srcem mogao uvijek iznova razotkrivati puno istine o čovjeku. (...) Bez probodenoga srca ne može se kršćanski napredovati, jer probodeni čovjek je čovjek koji ljubi.«⁸³

4. Tragična egzistencija duboko je dijaloški stvarnost. U tragedijama se čovjek predstavlja kao biće stalnoga dijaloga s bogovima, sa sudbinom, s drugima, sa samim sobom. U tom je smislu, prema Balthasaru, dijaloški grčka tragedija puno bliža kršćanskoj vjeri nego filozofija koja je po svojoj naravi monološka: »Um koji propituje bitak u cijelosti je 'monološki čin'. Gdje se filozofija počinje historijski pojavljivati, ondje se naglo prekida dijaloški čin molitve. Taj nagli prekid označava crtu razdvajanja. Na mjesto odvažnoga srca stupa znanje koje se pri sebi drži sebe sama.«⁸⁴ Stoga se Balthasar slaže s Reinholdom Schneiderom o tomu da »presudan dijalog između antike i kršćanstva nije toliko stoljetni dijalog između Platona i patrističko–skolastičke teologije, koliko dijalog između tragičara i svetica s obzirom na smisao ljudske egzistencije«⁸⁵. Bez tragične dimenzije kršćanska vjera je u opasnosti da se pretvori u monolog, da postane suhoparna znanost, u kojoj egzistencija vjernika, posebice teologa, uopće nije pogođena i prožeta objavom Boga.⁸⁶

80 Cjelokupna teologija Johanna Baptista Metzsa vođena je tom antignostičkom nakanom. Od njegovih mnogobrojnih djela izdvajamo *Memoria Passions. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg — Basel — Wien, 2006.

81 H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, str. 354.

82 ISTI, *Herrlichkeit III*, 1–1, str. 96.

83 ISTI, *Homo creatus est*, str. 229. Također ISTI, *Das Ganze im Fragment*, str. 79s.

84 ISTI, *Herrlichkeit III*, 1–1, str. 144.

85 ISTI, *Zu seinem Werk*, str. 64.

86 O odnosu svetosti i teologije u Balthasara vidi I. Ivanda, *Teologija i svetost u djelu Hansa Ursa von Balthasara*, u: I. Raguž (prir.), *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Diacovensia — studije 10, Đakovo, 2007, str. 313–326.

2.3. Kršćanska tragičnost kao radikalizacija tragičnosti

Uvidjeli smo kako postoji afinitet između kršćanske vjere i tragičnosti. Time se pretpostavlja da postoji duboka bliskost između Nietzschea, kao mislioca tragičnosti *par excellence*, i kršćanske vjere. No Balthasarova je nakana ponajprije pokazati kako kršćanska vjera radikalizira i dovršava tragičnost, tj. ona predstavlja vrhunac tragičnosti: »Tragedija Isusa Krista nadmašuje grčku i židovsku tragediju tako da ih istovremeno u sebi i dovršava. Ona ne dovršava proturječne ek–statične ek–zistencije koja zjapi u Božju tamu tako što je ukida, nego tako što potvrđuje čovjekovu situaciju kakvom ona jest, te je tako kroz još mnogo dublje tame pronosi *in finem*, sve do kraja, kao ljubav prema Ocu i prema ljudima.«⁸⁷ Na taj način kršćanska vjera kritički dovršava i prevladava i Nietzscheovu filozofiju kao filozofiju tragičnosti.

Švicarski teolog polazi od činjenice da se u Isusu Kristu sam Bog utjelovio. U njemu sam Bog ulazi u svijet i preuzima sve dimenzije čovjekova života, pa tako i tragičnosti. Tragičnost, koja tematizira suprotnost, proturječnost i jaz između Boga i čovjeka, podijeljenost čovjekove egzistencije, doživljava svoj vrhunac u raspetomu Isusu Kristu, jer sada ne pati više samo čovjek nasuprot Bogu, nego sam Bog: Bog Sin nasuprot Bogu Ocu. Kršćanska je tragičnost tako Božja tragičnost, i upravo kao Božja tragičnost ona radikalizira svaku tragičnost. U Isusu Kristu sam Bog postaje grješnikom, preuzima grijeh svijeta. Bog dolazi na mjesto grješnika i više se uopće subjektivno ne razlikuje od njega. I ne samo to. Balthasar ističe da u Isusu Kristu sam Bog ulazi u pakao, proživljava pakao zbog čovjeka, u kojemu »ne samo da ne postoji nikakva nada za kraj, nego više nije moguć ni pogled unatrag prema početku«⁸⁸. U Božjoj tragediji Bog je također nemoćan i bespomoćan, na križu se može čuti bespomoćni Božji vrisak patnje, a ne samo čovjekov vrisak prema Bogu. Dakle ne može se misliti veća tragičnost, veće tragično pomračenje Boga i čovjeka od onoga u Isusu Kristu. Ovdje valja također napomenuti da za Balthasara s nestankom obzorja transcendencije, odnosno s vjerom u Boga, iščezava ili je ugrožena i sama ideja tragičnosti: »Ovdje je dovoljno da smo ustvrdili da tragičnost bez transcendencije, bez 'vjere' samu sebe ukida.«⁸⁹ Čovjek bez transcendencije više nema instancije s kojom bi mogao biti u procjepu, u suprotnosti, vrti se jedino oko svoje vlastite osi, a nerijetko postaje tup za svaku tragičnost, kako nam svjedoči i današnje postmoderno vrijeme. Stoga kršćanska vjera čuva tragičnost, a time čovjeka čini osjetljivijim i za Boga, i za čovjeka.

87 H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, str. 356.

88 *Isto*. Opširnije o Balthasarovoj teologiji pakla. I. Raguž, *Vesperae Sapientiae Christianae III*, KS, Zagreb, 2008, str. 89–95.

89 ISTI, *Theodramatik I. Prolegomena*, str. 402. I filozofija je u opasnosti da ukine tragičnost, ukoliko Boga odvaja od svijeta, a time odnos Boga i čovjeka kao uvjet mogućnosti tragičnosti: »Tomu samouništenju tragičnoga kao i njegovu ukinuću u nestrastvenoj sferi 'Boga filozofa' kod stoički shvaćene transcendencije izmiče kršćanska teologija, koja umije povezati krajnju Božju zauzetost za svijet i za njegovo slobodno stvorenje s nepotrebitošću njegova slobodnog predanja.« (*isto*, str. 406)

Kakve sve to posljedice ima za kršćansku vjeru? Za Balthasara kršćanska vjera, koja je »zrcaljenje Kristova poslanja«,⁹⁰ ne može ne biti tragična. Vjera je nasljedovanje Kristova križa, a to znači uočavanje, nošenje i podnošenje svih proturječnosti čovjekove egzistencije. Nadalje, kršćanska se tragičnost očituje i u priznanju grješnosti, jer je »situacija za kršćanskoga grješnika, koji zna da će uvijek ostati grješnik i gubitnik i da će to osjećati sve do kostiju, postala još neprovidnija i zagonetnija nego za Grke i Židove. Tako neprovidna da se on mora odreći razmatavanja toga klupka.«⁹¹ Kršćanska egzistencija također je tragična, jer je razapeta između objektivnoga poslanja i subjektivnoga prihvaćanja. Objektivno poslanje za kršćanina oblikuje se, prema Balthasaru, uvijek u Crkvi. Ono je uvijek i crkveno poslanje. Crkva preuzima ulogu kora koji u grčkim tragedijama predstavlja objektivno nasuprot pojedincu, tako da se tu može govoriti o diferenciji »između 'substancijalnoga' Crkve u cijelosti nasuprot zadaći pojedinca«⁹². Tu nutarnju dramatičnu, ali i tragičnu napetost između objektivnoga i subjektivnoga u Crkvi Balthasar naziva napetošću između petrovski–objektivne (Crkva kao institucija) i marijanski–subjektivne svetosti u Crkvi (Crkva kao zaručnica)⁹³. Vjerodostojnost i životnost Crkve ovise o dramatičnoj napetosti između jednoga i drugoga principa. Petrovski–objektivno u Crkvi (hijerarhija) mora uvijek imati na umu da joj marijansko–subjektivno prethodi. Da nije bilo Marijina poniznog i poslušnog predanja, ne bi bilo ni Crkve.⁹⁴ Tako je petrovski–objektivno upućeno prema marijansko–subjektivnom i ovisi o njemu. Ali i marijansko–subjektivno može ostati takvim jedino ako je poslušno petrovski–objektivnom, jer je ono Kristov dar Crkvi po kojoj ona ostaje Kristovom zaručnicom u svijetu⁹⁵. Bez petrovsko–objektivnoga Crkva više ne bi bila Kristova zaručnica, ne bi je više plodila Božja riječ, nego riječi ovoga svijeta.

Sve u svemu, kršćanin u svomu poslanju poznaje »stvarnu, nepreglednu puninu dramatičnih napetosti, konflikata i kolizija«,⁹⁶ budući da ostvaruje svoju kršćansku egzistenciju između univerzalnoga i partikularnoga u Crkvi, ali i prema svijetu, jer partikularno (Crkva) stupa pred univerzalno (svijet).

No za Balthasara tragičnost nije samo svojstvo pojedinačnoga kršćanina, nego same Crkve. Crkva je duboko tragična stvarnost i vjerodostojnost njezina poslanja

90 *Isto*, str. 63.

91 ISTI, *Spiritus Creator*, str. 358.

92 ISTI, *Theodramatik I. Prolegomena*, str. 63.

93 Usp. ISTI, *Theodramatik II–2*, Johannes, Einsiedeln, 1978, str. 324–330.

94 ISTI, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln, 21977, str. 168: »Crkva ne započinje kod Cezareje Filipove ili kod poziva dvanaestorice, nego bitno u nazaretskoj kući: sa suglasnošću djevice da postane majka Božjega Sina i njegove 'braće', 'ostatkom svoga potomstva' (Otk 12, 17). Vidi također ISTI, *Pojašnjenja*, KS, Zagreb, 2005, str. 89–98.

95 ISTI, *Sponsa verbi*, str. 165: »Hijerarhija i sakrament su forme posredovanja sjemena, oni se nalaze na muškoj strani, a njihov cilj je privoditi zaručnicu njezinoj ženskoj funkciji i jačati je u njoj.« *Isto*, str. 335: »Hijerarhija u Crkvi ima svrhu da pojedinačnim vjernicima donosi vrelo otajstva Crkve neokrnjeno i neokaljeno ljudskim ograničenjem i grijehom.«

96 ISTI, *Theodramatik I. Prolegomena*, str. 63.

očituje se također u prihvaćanju i življenju tragičnosti. Balthasar navodi četiri razloga za tragičnost Crkve⁹⁷: 1. oslanjajući se na Shakespeareove drame (Kralj Lear, Rikard II. i Mjera za mjeru), Balthasar zaključuje da je Crkva tragična u svomu odnosu prema svijetu, jer ona, kao »polu–neokaljana zaručnica i polu–priležnica, mora stalno računati s otpadom i izdajom svoga Gospodina«; 2. crkva je tragična također zbog svoga odnosa prema židovskom narodu. Ona je »sjedinenje u raskidanosti«, jer živi s bolnom činjenicom nepripadnosti židovskoga naroda njoj samoj. Balthasar se čak usuđuje Crkvu nazvati zbog toga »deficijentno katoličkom«: »Crkva ostaje deficijentno katolička, ukoliko je Izrael (kao narod) uskratio svoje vlastito ispunjenje u Isusu Kristu te je time (kako veli Barth) otvorena šizma i ponor u središtu Crkve. Mač probada srce eklezije.«⁹⁸ 3. tragična je i iznutra, tj. raskidana između želje za političkom moći i onom istinskom svetačkom moći. Balthasar vrlo otvoreno progovara o tragedijama u povijesti Crkve: o Ivani Arškoj (kršćanska Antigona), čiji su bili »suci više krivi nego Kreont«⁹⁹, o Savonaroli i papi Borgiji, o krivnji Crkve koja je pridonijela pojavi reformacije. 4. Crkva je tragična još više jer svoju jednom zauvijek dogođenu otkupljenost brka s otkupljenošću Blažene Djevice Marije koja je začeta bez istočnoga grijeha. Naime Crkva nije u potpunosti još objektivno i subjektivno sveta i otkupljena. Ona također, prema Balthasaru, često brka pozitivnu nepogrješivost s negativnom nezabludivošću hijerarhije, tj. negativna nezabludivost hijerarhije (nemogućnost zablude kod definitivnih odluka o vjeri i ćudoređu) ne znači još i pozitivnu nepogrješivost u mnogim drugim odlukama. Tragična je Crkva, jer preuzima križeve ovoga svijeta koji joj uopće ne pripadaju, već su zapravo samo izričaj njezina bijega pred Kristovim križem.¹⁰⁰ Tragičnost Crkve razotkriva se i u njezinim pokušajima podilaženja svijetu: »Taj strašljivi bijeg Crkve i kršćana pred križem bio je uvijek i danas je opet bijeg u ideologije vladanja svijetom: konstantinovskoga, karolinškoga, otonskoga, habsburškoga, napoleonovskoga vladanja svijetom u prošlosti, a danas, budući da joj izvanjski oblici moći nisu više na dohvat ruke, u duhovne oblike ulizivanja, u želju da bude pod svaku cijenu sa svijetom sada kada je on svjetovan, kada svijet raste, kada svijet samoga sebe želi zaposjesti, misleći da će svemu dati kršćanski slad, ako se u taj požar baci koja pilula saharina. No, iz toga ne će nastati ni voda sa šećerom, nego nadomjestak koji nalikuje šećeru te se po svojoj pogrješnoj in-

97 ISTI, *Spiritus Creator*, str. 356–365.

98 ISTI, *Homo creatus est*, str. 344. ISTI, *Spiritus Creator*, str. 361: »Krist otvoreno obećava desnom (razbojniku), a šuti spram lijevoga. Ali da desni može primiti to obećanje, Isus se u solidarnosti odbačenosti skriveno obvezuje uz lijevoga. Kršćanin je izložen toj raskidanosti; s obzirom na grčku pozornicu, kako bi trebalo drukčije naznačiti tu raskidanost negoli tragičnom.«

99 ISTI, *Spiritus Creator*, str. 362.

100 Ove Balthasarove misli bi i današnja Crkva trebala shvatiti kao važno upozorenje. Crkva olako može preuzimati ovosvjetske križeve (npr. pitanje nacije) i poistovjećivati ih s Kristovim križem, premda oni s njim nemaju nikakve, baš nikakve veze, nego su posljedica njezine želje za ovosvjetskom moći i vladanjem. Tada Crkva svaku kritiku koja joj je upućena smatra kao kritiku Kristova križa i kršćanstva. A zapravo je riječ o opravdanoj kritici Crkve koja se udaljila od svoga istinskog poslanja.

tenzivnosti i plitkoj nametljivosti očituje kao varka.«¹⁰¹ Na taj način Crkva zaboravlja svoje poslanje i želi postići sintezu svijeta sa sobom koja se ne može postići, jer Kristov križ nikada ne može biti elementom jedne takve sveobuhvatne sinteze. Takva bi Crkva, primjećuje Balthasar, nalikovala Edipu, koji je u brizi za ugroženi polis otkrio svoju vlastitu »krivnju«, te si je zbog toga morao iskopati oči. Ne, Crkva ne treba sebi iskopati oči, nego ih treba koristiti i gledati u Božju tamu iz koje dolazi svjetlo i spasenje.

2.4. *Kršćanska tragičnost kao dovršenje tragičnosti u Božjoj ljubavi*

Na temelju do sada rečenoga mogli bismo dobiti dojam da Balthasar nije uspio izbjeći do kraja zamku Nietzscheove misli, da je upao u svojevrzni pantragicizam, što bi značilo da kršćanima ne preostaje ništa drugo osim prihvaćanja tragičnosti. Mogli bismo zaključiti kako je Balthasar zapravo pokušao »pokrstiti« Nietzschea, i to nekritički i neuspješno, što je u potpunoj suprotnosti kako s Nietzscheovom filozofijom, tako i s vjerom.¹⁰² No već je u »dvoboju« Nietzschea i Kierkegaarda postalo razvidno da se Balthasar distancira od Nietzscheove filozofije i da je kritizira zbog nedovoljno radikalne dijalektike i transcendencije, odnosno zbog nedostatka dijalogike. Ako pak promotrimo Balthasarovu teološku misao u cijelosti, tada je Nietzscheov »krajnji stav« teološki problematičan i neodrživ zbog nedostatno razvijene misli o ljubavi. Za švicarskoga teologa samo je ljubav, odnosno Božja ljubav, vjerodostojna. U svjetlu Božje ljubavi on propituje svaku misao, pa tako i Nietzscheovu. Stoga upravo ljubav, koja je središte kršćanske vjere u Boga, kritički dovršava i prevladava Nietzscheovu misao i tragičnost kao takvu, tako da u kršćanskoj vjeri ne može biti govora o pantragicizmu. Na koji je način Božja ljubav dovršenje tragičnosti?

101 H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, str. 364.

102 Tako kritički Peter Köster govori o Balthasarovoj interpretaciji Nietzschea. Balthasar je za Köstera primjer kršćanske (katoličke) okupacije svega nekršćanskoga, pa tako i Friedricha Nietzschea. Usp. P. Köster, »Letzte Haltungen? H. U. v. Balthasars 'Apokalypse der deutschen Seele'«, u: *Reformatio* 49 (2000), str. 184–190. *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, de Gruyter, Berlin — New — York, 1998. Jean-Claude Wolf također odbacuje Balthasarovu interpretaciju Nietzscheove filozofije [J.-C. Wolf, *Balthasar und Nietzsche*, u: B. Hallensleben (prii.), *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars 'Apokalypse der deutschen Seele' — neu gelesen*, Academic Press, Fribourg, 2006, str. 179–213]. Wolf predbacuje Balthasaru sljedeće: zapostavljanje kompleksnosti Nietzscheove misli (str. 193), primjerice ne uzimanje u obzir tzv. »pozitivističkoga« i prosvjetiteljskoga razdoblja« u Nietzscheovoj filozofiji, nerazumijevanje njegova djela »Tako je govorio Zaratustra« (str. 187), cenzuriranje, odnosno namjerno ispuštanje važnih Nietzscheovih citata u Antologijama (str. 196). Wolf čak ironično primjećuje da mentor Balthasarova doktorskog rada, Faesi, nije dobro čitao cijeli rad, pa su zbog toga i nastale takve interpretacije. (str. 199) S Wolfom se možemo složiti da Balthasar nije uspio u cijelosti obuhvatiti Nietzscheovu misao. No to i nije bila njegova nakana. Kao i u ostalim svojim monografijama posvećenim velikim misliocima, Balthasar želi razotkriti »krajnji stav« — »letzte Haltung«, temeljnu viziju Nietzscheove filozofije, njezin odnos spram kršćanske vjere te njezino značenje u kontekstu duhovnih strujanja novovjekovnoga doba. (usp. J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-bild Hans Urs von Balthasars*, str. 168–169) To Wolf nije vidio ili nije htio vidjeti u svomemu površnom i tendencioznom članku.

Uvidjeli smo da je kršćanska vjera tragična pod raznim vidovima. Mogli bismo reći da je tragičnost u svojoj biti određena dijalektičkim ritmom teze i antiteze: svaka teza je postavljena u pitanje i relativizirana antitezom, a svaka antiteza opet tezom. Pantragicizam označava upravo to trajno događanje suprotstavljenosti teza i antiteza, tj. nemogućnosti krajnje sinteze. Analiza u prethodnom poglavlju pokazala je kako je za Balthasara kršćanska vjera bitno određena tim dijelektičkim ritmom tragičnosti, zapravo ona je njegova radikalizacija. U tom smislu Balthasar se protivi svakoj sintezi i sustavnoj misli koja nastoji cjelokupnu zbilju, a time i Boga, zatvoriti unutar određenoga misaonog sustava. Odatle je razumljivo da Balthasar nije napisao nijedan teološki udžbenik ili priručnik posvećen određenoj teološkoj temi, kako je to uobičajeno u katoličkoj teologiji. To također pojašnjava i njegovo intenzivno bavljenje upravo onim misliocima¹⁰³ kod kojih dolazi do izražaja nesustavnost, tragičnost i dramatičnost čovjekove egzistencije općenito, a potom i kršćanske vjere. Čovjek tako sebe mora promatrati trajno »kao nedovršivu sintezu, kao lebdjenje koje nigdje ne može dobiti tlo pod nogama osim u Bogu, u njegovu samoočitovanju. (...) Svaki oblik, u kojemu sebstvo pokušava otkloniti pogled od svoje utemeljenosti u Bogu te postići samostojnost u sebi samomu, jest pokušaj da se čovjek osili u svojoj slobodi, jest zahvat za moći.«¹⁰⁴ Nietzsche je primjer nekršćanskoga »ne« svim takvim pokušajima sinteze: »U tom krajnjem 'ne', koje kreatura iskazuje vlastitim stvaranjem apsolutne sinteze, a koje nije ništa drugo negoli davanje 'da' jedino Bogu, Nietzsche i Dostojevski susreću se po posljednji put. Nietzschevo 'ne' u konačnici je bilo zabrana da se zgrabi ona jabuka koja nije dopuštena kreaturi. 'Zaklinjem vas, moja braćo, ostanite vjerni zemlji i ne vjerujte onima koji vam govore o nadzemaljskim nadama.'«¹⁰⁵

No kršćanska se vjera ne zaustavlja na toj tragičnoj dijalektici teza — antiteza. Ona donosi sintezu, ali sintezu koja ne ukida, nego dovršava i prevladava tragičnosti, a to je sinteza Božje ljubavi: »U kršćanstvu Bog ne izigrava čovjeka (kao u putu jedinstva) — čovjek je ozbiljno shvaćen u svojoj različitosti od Boga, sve do utjelovljenja samoga Boga — niti je u svojoj tragičnoj razdijeljenosti apsolutiziran kao mjesto i motiv 'borbe bogova', jer Božji Duh ulazi u njega samoga i u njegove diferencije unosi unutarbožansku diferenciju ljubavi (tako dovršava, čuva i prevladava). Koji su ponori te razlike, koju smrtnu ozbiljnost ljubavi ona poznaje — objavljuje nam upravo sam Bog, nadilazeći unutar svoje sveobuhvatne razlike sve tragične i apokaliptičke diferencije između Boga i svijeta, Boga i pakla.«¹⁰⁶ Tako

103 Od modernih mislilaca možemo spomenuti G. Bernanos, R. Schneidera, P. Claudela, B. Brechta, S. Kierkegaarda.

104 Tako Balthasar potvrdno o Kierkegaardu. ISTI, *Theodramatik* III, Johannes, Einsiedeln, 1980, str. 134.

105 ISTI, *Die Apokalypse der deutschen Seele II*, str. 419. »(Nietzsche je) kao onaj sin iz evanđelja koji s 'ne' na usnama čini 'da'«. (*Apokalypse der deutschen Seele. Dritter Band. Vergöttlichung des Todes*, Johannes, Einsiedeln, 21998, str. 8)

106 ISTI, *Das Ganze im Fragment*, str. 91s.

cjelokupni život Isusa Krista objavljuje Boga koji u sebi nije tragičan¹⁰⁷, pa prema tomu ni bitak ne može biti tragičan¹⁰⁸. Bog je ljubav triju božanskih osoba, a to znači da prvu i posljednju riječ ne može imati tragičnost, nego ponovno ljubav: »Tragičnoj diferenciji on ne pridodaje drugu, drukčiju, netragičnu, nego ovu tragičnu prima u sebe, proživljava je do dna, ali s duljim dahom ljubavi koja mu omogućuje da uskrsne iz najmračnije, paklenske napuštenosti od Boga, da se vrati Ocu i svijetu. Treći je put to razvidno u djelu otkupljenja Duha Svetoga, koji prevladava skrivljenu diferenciju koja ostaje u grješnicima, ne poigravajućom Božjom nadmoćnošću, nego beskrajnim naporom onoga koji ulazi u neutješnu uskoću i tupost konačne i pale svijesti, da bi je — zajedno s njom i polazeći od njezinih pretpostavki — otvorio beskonačnoj ljubavi. (...) To su mogućnosti koje ne mogu biti shvaćene pojmovima drakonskih zakonskih mjera markionističkoga Jahve, Blakeova Urizea, niti paklenskim dekretima tertulijansko–kalvinističkoga i jansenističkoga Boga, nego samo podukom Duha Svetoga, koji je u svojoj ljubavi ispred svih ovih tragičnih proturječja.«¹⁰⁹ Iz svega toga razvidno je kako je kršćanima dopuštena samo jedna sinteza vlastite egzistencije: sinteza po ljubavi Kristovoj. Toj sintezi ljubavi ništa nije strano, pa ni tragičnost. Ona ne zatvara oči pred stvarnošću; zajedno s Bogom susreće se oči u oči s ponorima tragičnosti, s bezdanima zla i grijeha. Ona dovršava, čuva i prevladava tragičnost predanjem ljubavi prema drugomu, Božjom ljubavlju u Isusu Kristu za drugoga, a ne distanciranom i hladnom pojmovnom analizom bezodnosnoga ega.¹¹⁰ Prema Balthasaru, Nietzsche je bio i na tom tragu ljubavi¹¹¹, ali ga nije do kraja slijedio. Kod teme ljubavi Balthasarovo se suputništvo s Nietzscheom i dalje nastavlja, ali tako što Balthasar kritički propituje Nietzscheovu misao prema onomu što je jedino vjerodostojno, a to je Božja ljubav.

107 Balthasar se time distancira primjerice od Berdjajeva koji govori o tragediji u Bogu. Vidi N. Berdjajev, *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005, str. 44–69. Slično tako promišljaju i drugi filozofi (Schelling, Pareyson). Opširnije o tomu R. Ottone, *Il tragico come domanda*, str. 179–218.

108 ISTI, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Hegner, Köln — Olten, 1953, str. 104.

109 ISTI, *Das Ganze im Fragment*, str. 92s.

110 Upravo se u toj točki Balthasar razdvaja od Hegelove filozofije. Više o Hegelu i Balthasaru M. Schulz, *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, u: W. Kasper (prir.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, str. 111–133.

111 U »Apokalipsi njemačke duše« ovako komentira Nietzscheovu rečenicu o ljubavi: »Nietzsche ima veličanstvene riječi: 'Ono što se čini iz ljubavi, događa se uvijek onkraj dobra i zla.'« (*Apokalypse der deutschen Seele*, str. 257) Potom navodi sljedeće Nietzscheove misli i komentira: »Ljubim onoga čija je duša prepuna da sebe sama zaboravi... Ljubim onoga čija se duša razdaje, koji ne želi dobiti zahvalnost i koji ne uzvraća... Ljubim onoga koji ne želi imati previše krjeposti. Jedna krjepost je više krjeposti nego dvije..., jer krjepost je volja za propadanjem i strjelica čeznuća.' Krjepost, kao volja za propadanjem, znači da je volja za postojanjem nekrjepost. Krjepost je ono što je dovoljno slobodno i veliko da se može podnositi apsolutno razdavanja svijeta, ljubavi, patnje, i to bez geste Judina zahvaćanja i računanja; krjepost je sloboda za apsolutnu igru sa svime što se predstavlja kao ozbiljnost.« (*isto*, str. 258)

3. Zaključak: Nietzsche kao trajni izazov za teologiju

Došli smo i do kraja naših promišljanja o Balthasarovu poimanju Nietzscheove filozofije. Susresli smo se s Nietzscheovom mišlju, odnosno s onim što bismo kao kršćani svakako trebali čuti od Antikrista Nietzschea, kako piše Balthasar. Nakanom ovoga članka nije bila samo predstaviti Balthasarovu interpretaciju Nietzschea, već, služeći se njegovom interpretacijom, pokazati da Nietzscheova filozofija i danas treba biti i ostati trajni izazov za teologiju. Vidjeli smo da za Balthasara, u čemu ga u potpunosti ovdje slijedimo, izazov ne znači kritiku, koja je u teologiji nerijetko površna i zapravo dokaz nepoznavanja Nietzscheove filozofije. Riječ je o izazovu od kojega kršćanska teologija i praksa imaju što naučiti, koji treba biti trajno upozorenje, ali i korekcija svega onoga što se u njima udaljilo od Isusa Krista. Jer stvarnost vjere i Crkve mora biti u stalnom procesu obraćenja, »semper reformanda«. Jednom riječju, teologija ne može ići ispod one razine misli koju je postavio Friedrich Nietzsche. Kako je to Balthasar pokazao, *protiv* Nietzschea može se biti samo ako se zajedno *s njim* misli, ako se uči od njega. Tada to teološko »protiv« neće biti više puko »protiv«, nego mišljenje »većega«, mišljenje »onkraj« samoga Nietzschea (bez njegova pokrštavanja). Ovaj je članak nastao s nakanom poticaja na novo ili ponovljeno pomno teološko čitanje Nietzscheove filozofije na hrvatskom govornom području.

U uvodu ovoga članka spomenuli smo je da je Balthasar u osvrtu na svoje teološko djelo napisao kako su mu Nietzscheove Antologije još i danas vrlo vrijedne. U istome osvrtu Balthasar donosi i sljedeće promišljanje: »Susreti s Erichom Przywarom, kasnije s Karlom Barthom — čiji je univerzalistički nauk o predestinaciji potvrdio ono za čim sam dugo tragao, suradnja s Karlom Rahnerom oko nacrtanja jedne nove dogmatike, potom patristički *syntheologein* s Hugom Rahnerom, sve je to osnažilo temeljnu želju: prikazati kršćansko kao nedostižnu veličinu, *id quo majus cogitari nequit*, jer je ono Božja čovjekova riječ za svijet, Božje potpuno ponizno služenje koje dovršava i nadilazi svaku čovjekovu žudnju, Božja krajnja ljubav u slavi njegova umiranja da svi žive za njega onkraj samih sebe. Nakon što sam se preselio u Basel 1940, u tom sam duhu preuzeo uredništvo *Europskoga niza zbirke Klosterberg*, u kojemu su, na kraju nacističkoga previranja, trebali biti skupljeni kameni temeljci za duhovnu Europu, i to u najotvorenijem kršćanskom stavu.«¹¹² Ove misli još jednom sažimaju Balthasarovo shvaćanje bavljenja Nietzscheom. Takvo je bavljenje, prema Balthasaru, bilo izričaj »najotvorenijeg kršćanskog stava« prema najrazličitijim misliocima (Platonu, Goetheu, Novalisu, Nervalu, Claudelu, Buberu, Huizingi i dr.), pa tako i prema Nietzscheu. Balthasar ne želi pokrstiti te mislioce, nego uz pomoć njih i onkraj njihove misli prikazati kršćansko kao »id quod majus cogitari nequit«.

112 ISTI, *Mein Werk: Durchblicke*, Johannes, Einsiedeln, 1990, str. 39.

Ono što treba posebno istaknuti jest činjenica da Balthasar s Nietzscheovom mišlju želi pružiti »kamen temeljac« za duhovnu Europu. Vjerujemo da je analiza u ovom članku dostatno ukazala na to kako se Nietzscheova filozofija, odnosno produbljeno kršćansko kritičko čitanje Nietzschea, može i treba ugraditi u temelje buduće duhovne Europe.

What Should Theology Hear, Get and Take from The Antichrist?

Hans Urs von Balthasar on Friedrich Nietzsche

Ivica Raguž

Summary

This article presents Balthasar's reflections on Nietzsche's philosophy. Hans Urs von Balthasar in his work »The Apocalypse of the German Soul«, which is a rewritten, more profound and richly supplemented issue of his doctoral thesis titled »A History of the Eschatological Problem in Modern German Literature«, the last section is devoted to the battle or »duel« between Soren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche. One could say that it is through Soren Kierkegaard's philosophical–theological thought that Balthasar reflects critically on Friedrich Nietzsche's philosophy. The first section of this article is devoted to illustrating this duel. In the second section the author points out the elements in Nietzsche's philosophy which, according to Balthasar, should be inspiring even to theology. This has to do primarily with the importance of the tragicity of man's existence, the Christian faith and the Church. In Balthasar's opinion, the Christian faith is a radicalization and completion of all tragicity, and so too Nietzsche's philosophy. Finally his concluding comment stresses, through the prism of Balthasar's analysis, how contemporary theology should begin to deal thoroughly with Nietzsche, moreover to enter into an intensive process of learning from his philosophy: one can be opposed to Nietzsche only if one thinks as he thinks, only if one has learned from him. Then this theological »contra« will no longer be a »contra« but rather a reflection on »something greater«, a reflection »beyond« Nietzsche himself (without his christianization).

Key words: Hans Urs von Balthasar, Friedrich Nietzsche, tragicity, faith, Church, Soren Kierkegaard.