

IRahner, K.
215:282
232:260.1

Isus na križu transcendentalne kristologije

Željko Pavić

Leksikografski zavod Miroslav Krleža

SAŽETAK: U ovome se radu najprije razmatraju temeljne postavke Rahnerove »transcendentalne kristologije«, pri čemu se izričito kritizira njegovo teologijsko polazište »iz motrišta Boga« (*von Gott her gesehen*), budući da bi se time teologizirajući subjekt uzdigao i iznad samoga Boga i učinio ga pukim »predmetom« svojih »spekulacija«. Drugo, zahtijevanje crkvenoga autoriteta u obliku »izricanja anateme« izričito sugerira netrpeljivost prema različitim mišljenjima, odnosno prema ravnopravnosti svakoga individualnog mišljenja vjernika, čime se Crkva i teologija stavljaju iznad same vjere i smisla religijske egzistencije uopće. Takav odnos dovodi naposljetku do potpunoga ukidanja *drugosti Drugoga*, *Bližnjega* kao takvoga, a onda i izvornoga smisla kršćanske religioznosti koji se u ovome životu sastoji jedino i isključivo u bespogovornom služenju Drugome kao Bližnjemu.

Ključne riječi: *transcendentalna kristologija; križ; vjera; crkveni autoritet; teologija*

Crkva ne može biti Crkva ako nikad ne bi imala hrabrosti izreći anatemu, ako bi sve i svakoga mogla trpjeti kao ravnopravno mišljenje kršćana.
(K. Rahner, GKG¹, str. 369)

1. Teologija »von Gott her gesehen«

Teologija je oduvijek imala puno »opasniju« zadaću od filozofije, premda je već od vremena Platona i Aristotela od nje »otpala«. To se otpadništvo sastoji prije svega u teologijskom *prisvajanju* vjere, ali tako da se i Bog i vjera promatraju kao njezini »predmeti«, ne kao uvjeti njezine mogućnosti uopće. Govoreći o Bogu i vjeri, teolozi često svojim potonjim pravorijekom zatiru svaki odnos prema Bogu i vjeri, budući da – poput Karla Rahnera² – sâmi tvrde da njihova teologija nije *njihova*, nego

¹ K. Rahner, *Osnove kršćanske vjere. Uvod u pojam kršćanstva* (prev. Ž. Pavić), Rijeka 2007. – To se djelo ubuduće navodi kao GKG.

² O značenju K. Rahnera za suvremenu teologiju i Crkvu usp. npr. B. J. Hilberath, *Karl Rahner, Gottheimnis Mensch*, Mainz 1995; A. Raffelt, H. Verweyen, *Karl Rahner*, München 1997; M. Schulz, *Karl Rahner begeben*, Augsburg 1999; R. A. Siebenrock (ur.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und*

da je »von Gott her gesehen«, tj. takva da iz njezina motrišta govori sâm Bog i Njegovo *teologijsko* viđenje svijeta. Drugim riječima, teologija koja sebi umišlja da je *istobitna* sa samovidenjem i samorazumijevanjem Boga u svijetu i stvorenju uopće, istobitna je jedino s tim pukim *umišljajem*, koji je odavno već na najstrašnji način omogućio smrt i zaborav Boga upravo u toj *teologijskoj istobitnosti* sa svojim »predmetom«.

Teologija je odavno zaboravila da nije »istobitna s Ocem«, čime je upravo zaboravila istobitnost s »istobitnim bližnjim«. U tom se *teologijskom zaboravu* Boga i bližnjega izravno zaboravlja da *teologijska, vjerska (ljudska) i božanska »prosudba«* – ma što to značilo u egzistencijelno-egzistencijalnom smislu – nisu isto. Dok *teologijska prosudba* uvijek polaže pravo na apsolutno važenje njezina (uvijek potonjega) pravorijeka (gotovo isključivo unutar *katoličkoga učiteljstva*) i to polazeći od toga da iz tog pravorijeka govori sam Bog, ne teologija, vjera, koja taknuta nedokučivom Tajnom čuva Tajnu kao takvu, nema nikakvih ambicija da tvrdi kako je ona sama »von Gott her gesehen«, iz same sebe proistekla kao vjera Boga u samoga sebe. Istobitnost *teologijskoga i božanskoga* uvida svršava – opet *teologijski* – u potonjem *teologijskom pravorijeku* o Bogu i vjeri koji naknadno – u crkvenim konstitucijama – postaje obvezatan i za Boga i za vjeru: *Hijerarhiji istina Drugoga vatikanskog sabora ne moraju se pokoriti samo vjernici, nego i sam Bog*, budući da je svaka prvokoncilska i drugokoncilska hijerarhija, kako kaže Rahner, »von Gott her gesehen« – i da je stoga odgovorna jedino samoj sebi.

Kada Rahner, pozivajući se na Drugi vatikanski sabor, naslovljava svoju svjetski glasovitu knjigu-komentar toga sabora *Temeljni tečaj vjere: uvod u pojam kršćanstva*,³ on presumira tri krajnje problematične stvari:

Prvo, »uvodi« u kršćanstvo izričito *katoličkoga kova*, pod koje se – »von Gott her gesehen« – nastoji svesti cjelokupno kršćanstvo na *latinsko* (kako bi rekao Derrida).

Drugo, opet »von Gott her gesehen«, cjelokupno bogatstvo *kršćanskih teologija* svodi na zajedništvo u temeljnom *katoličkom vjeronauku*, zbog čega ostaje premalo mjesta za onoga koji bi se s Rahnerom mogao označiti kao »anonimni kršćanin«, ali sada npr. u protestantizmu, na koji bi Rahner kao »kršćanin uopće« morao bezuvjetno pristati.⁴ Drugačije rečeno, Rahner već unaprijed anticipira kršćanstvo

zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate Ergebnisse, Innsbruck 2001; H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Mainz 2002; D. Ziebritzki, »Legitime Heilswege«. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2002; A. R. Batlogg i dr., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003; H. Vorgrimmler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004; K. Lehmann, »Karl Rahners Bedeutung für die Kirche«, u: *Stimmen der Zeit. Spezial I*, 2004: *Karl Rahner – 100 Jahre*.

³ Vidi bilješku 1.

⁴ O kršćaninu kao »anonimnom muslimanu« da i ne govorimo, budući da Rahner, kada u ovoj knjizi razmatra uzroke raskola, uvijek i prešutno polazi od nužnosti vraćanja protestantizma u okvire

kao katoličku *svojinu*, što je u novije vrijeme na vrlo dvojbena način (i to *radikalno uopćavajući*) opetovao i kardinal Josef Ratzinger u svojoj okružnici *Dominus Iesus*,⁵ u kojoj kao »cjelovita« fungira jedino Katolička crkva, dok su sve ostale crkve partikularne, čime je na najučinkovitiji negativan način poništio najbolja ekumenska postignuća Ivana Pavla II.⁶

Treće, uopće se ne radi o vjeri i mogućnostima njezina samoozbiljenja, nego o *teologijskom* opravdanju stavova Drugoga vatikanskog sabora, o opravdanju koje u tom apologetskom nastojanju obrane dogme – »von Gott her gesehen« – potpuno zanemaruje zbiljnost vjerujućega, onkraj svih postavljanja uvjeta i pretpostavki koje su oduvijek već *teologijske*, nikad *religijske* naravi.

katoličanstva. U pogledu na »anonimnoga muslimana« ili bilo kojega drugoga pripadnika neke druge konfesije to za Rahnera u kršćansko-fundamentalističkom smislu znači da je svaki od njih (svjesni ili nesvjesni) kršćanin zato što živi u *kršćansko strukturiranoj svjetskoj povijesti*. To proizlazi iz samoga Rahnerova shvaćanja kršćanstva: »kršćanstvo samo sebe, ukoliko se dosljednije interpretira na temelju vlastitoga samorazumijevanja, razumije tako da je ono jedna sasvim određena i uspješna refleksija i povijesno, refleksivno dolaženje-do-samoga-sebe povijesti objave koja je također koekstenzivna sa svjetskom poviješću uopće«. (GKG, str. 151) Usp. o tomu također K. Rahner, »Ökumenisches Miteinander heute«, u: *Schriften zur Theologie*, sv. XVI: *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, bearbeitet von P. Imhof SJ, Zürich–Einsiedeln–Köln 1984., str. 115 i dalje. Također K. Rahner, »Einige Probleme des Ökumenismus heute« i »Ökumenische Theologie der Zukunft«, u: *Schriften zur Theologie*, sv. X, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972., str. 493–502 i 503–519. Takav, po meni ne-ekumenski pristup drugim konfesijama i religijama može se s Rahnerom ublažiti samo s njegovim isticanjem prvenstva vjere i faktičnoga religioznoga života pred teologijskom refleksijom: »Čak i kada on onome tko ne vjeruje u Isusa Krista mora podnijeti izviješće o razlozima svoje vjere u Isusa Krista, on može najprije tek reflektirati na svoju faktički postojeću vjeru i njezinu bit. On to može i smije zato što vjera prethodi teologiji i on uopće ne treba biti mišljenja da bi tek teologijska refleksija morala izgraditi njegovu vjeru u neku ruku iz ničega ili da bi ona tu vjeru, koja se naposljetku svakako temelji na milosti i slobodnoj odluci, morala adekvatno prestići kako bi se milost i slobodna volja učinile suvišnim. Kršćanin ne treba biti toga mišljenja zato što teorijska refleksija nigdje u ljudskoj egzistenciji ne prestiže izvorni čin života. Ta refleksija strogo kao takva ne smije naprosto već pretpostavljati svoj rezultat, inače bi ona bila rdava, ideološka apologetika, ali ona ne treba postupati ni tako kao da ne bi postojalo njoj prethodeće uvjerenje koje u životnoj praksi ima svoju vlastitu sigurnost.« (GKG, str. 203–204). No i to je opet, čini mi se, mišljeno dogmatsko-teologijski, jer, kako kaže sam Rahner: »Taj odnos prema Isusu Kristu, na koji mi reflektiramo kao ono faktički dano, mišljen je tako kako se faktički razumije i živi u kršćanskim crkvama, pri čemu je *izvjesna* neizostrenost granice biti toga odnosa za refleksiju o njemu nevažna, jedino pod pretpostavkom da se taj odnos razlikuje od čisto historijskoga ili čisto 'humanoga' odnosa prema Isusu Kristu, kakav može imati svaki čovjek do kojega je već doprla vijest o Isusu iz Nazareta.« (GKG, str. 204)

⁵ Zanimljivo je da tu okružnicu nije potpisao sam Ratzinger, nego je iza njega, samorazumljivo, stala Kongregacija za nauk vjere. Usp. *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincatosti i spasiteljskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve* od 6. kolovoza 2000., Zagreb 2000. Kasnije je Ratzinger zauzeo mnogo pomirljiviji, političko-svjetonazorni stav koji je opet – s obzirom na njegov nedavni istup o islamu – ostao čisto teorijske naravi. Usp. O tomu J. Ratzinger, »Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates«, u: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hrsg. Von F. Schuller, Freiburg–Basel–Wien 2006., str. 39 i dalje.

⁶ Ne smije se zaboraviti – i to mi se uopće ne čini slučajnim – da je ta okružnica objavljena neposredno nakon blistavih pohoda Karola Woytila Izraelu i Palestini.

Upravo s obzirom na te tri spomenute točke doista iznenađuje Rahnerov *vjernički* stav, koji je – po mojemu sudu – potpuno oprečan njegovu *teologijskom* pokušaju uvođenja u *katolički* razumljeno kršćanstvo. Taj temeljni i, vjerujem, svakom prihvatljiv stav glasi:

»U svemu što jest i što proživljava čovjek u neku ruku prolazi kroz nultu točku smrti, a Bog, koji zapravo treba upravo biti čovjekova apsolutna budućnost, On i jedino On, ostaje za takvu kršćansku antropologiju, te stoga i za eshatologiju koja nije nikakva apokaliptika, neobuhvatna Tajna koja se treba štovati u šutnji, tako da mi kao kršćani to uopće ne moramo činiti tako kao da bismo se takoreći razumjeli u nebo. Kršćanska nada možda ponekad govori s izvjesnim oduševljenjem posvećenoga, onoga koji se u Boga i u njegovu vječnost razumije bolje nego u mračne podzemne tamnice sadašnjosti. Ali je u zbilji tako da to apsolutno ispunjenje ostaje Tajna koju trebamo štovati u šutnji i u neku ruku istupajući iz svih slika u ono nekazivo.«⁷

Filozofijski gledano, ovdje u etiketirajućem smislu (koji se dakako uvijek treba izbjegavati) govori Wittgenstein: i Rahneru i Wittgensteinu zajedničko je »štovanje šutnje«.⁸ No obojici opet samo na prvi pogled: dok Wittgenstein ne može ostaviti na miru šutnju kao takvu, Rahner, koji je kasnije i sam napisao *Riječi u šutnji*,⁹ ne može – *teologijski* »von Gott her gesehen« – ostaviti na miru samu Tajnu, do koje mu je kao vjerniku toliko stalo.

Opetovano *filozofijski* gledano: štovanje Boga u šutnji podrazumijeva hermeneutički odnos koji je lišen svake predmetnosti i svakoga apofantičkoga govora o Bogu koji ga kao Tajnu srozava do one razine koju teologija proglašava da je potekla od Njega samoga. Rahner s pravom kaže da se kršćanin – da bi bio vjernik – ne treba »razumjeti u nebo«, no zašto onda – to je sada pitanje – kao teolog želi pokazati kako se »razumije« u nebo i to u svojoj teologiji »von Gott her gesehen«, dakle bez ikakve odgovornosti i želje za *odgovaranjem za izgovoreno*, budući da je teologija nastala iz Božjega samopromatranja u zbiljnosti, u kojemu je ukinut i sam Rahner kao »teolog«. Ta dijalektika Božjega samoprikaza i sebi pridolaženja kroz zbilju, koju susrećemo poglavito kod Hegela, čini pojedinca Rahnera potpuno lišenim svake odgovornosti za izgovoreno, budući da kroz njega Bog »iz samoga sebe« (»von Gott her«) samome sebi kaže da je On cjelokupna vidljiva i nevidljiva zbiljnost. Jedino se ne zna je li i u ovom slučaju samoprikaza Apsoluta sam taj Apsolut opet ovisan o »slugi«,

⁷ GKG, str. 417. Ako je tomu tako, onda se postavlja opravdano pitanje (koje ćemo kasnije razmotriti): Zbog čega je onda potreban teologijski govor o Bogu ili, još jednostavnije, zbog čega vjernik u šutnji ne može egzistencijalno izvršavati svoju vjeru kao ljubav prema bližnjem naprosto, bez ikakva pozivanja na Boga kao jamca valjanosti vlastitih čina?

⁸ To je na vrlo dojmljiv način jasno uočio Ivan Šarčević u nizu svojih tekstova pod zbirnim naslovom »Kršćanstvo između šutnje i reklame« objavljenih i u više brojeva *Bosna franciscana*.

⁹ Usp. K. Rahner, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck 1938.

kontingentnom teologu Rahneru, kao horizontu i uvjetu mogućnosti vlastita samoozbiljenja. Kako bi se ozbiljio kao »gospodar«, Gospodin bi u toj *dijalektici teologijske svijesti* i sam morao postati teolog, ukinuti samoga sebe u pravorijeku tog teologijskog izričaja, otuditi se od sebe i od stvorenja kako bi uopće mogao poput Crkve kazati da je On sva zbiljnost u istobitnosti s potpunim vlastitim otuđenjem.

Stoga se Rahnerovo pozivanje na svetost šutnje u potpunosti rastvara u njegovo zahtjevu za utemeljenjem jedne teologije »von Gott her gesehen«, teologije koja sebe u ime Boga, s Njim i bez Njega, proglašava »svetom znanošću« (kako to potvrđuje i »Apostolsko vjerovanje«) i time ne samo da prekoračuje granice mogućega iskustva u Kantovu smislu, nego još više i opasnije prijeti da ugrozi samu vjeru u njezinu egzistencijelno-egzistencijalnom izvršenju. U vezi s tim čini mi se važnim ovdje napomenuti da Rahner – uvodeći nas u pojam kršćanstva – cijelo vrijeme, premda je bio i Heideggerov učenik, govori o »egzistencijelnoj« strukturi čovjekova bitka i pritom poput Jaspersa (koji prema vlastitim riječima uopće ne razumije riječ »egzistencijalno«)¹⁰ sugerira da se svim filozofijskim i teologijskim problemima mora pristupiti upravo polazeći od te ontičke, tj. konačne, nedovršene i neposredno dane strukture čovjekova bitka u svijetu, što bi za posljedicu – u konačnici – moglo imati i to da mu se na leđa natovari Jaspersov isključivo »egzistencijelni« pristup Isusu Kristu, tj. samo kao osobi, onkraj njegova kristološko-spasenjskoga značenja, što dakako ne spada u područje filozofijskoga promišljanja.

Rahner, ostajući pri svojoj »egzistencijalnoj« interpretaciji pojave Isusa Krista, nije u stanju razlikovati *egzistencijalnoga Isusa* od *egzistencijalnoga Krista*, *isusologiju* i *kristologiju*,¹¹ tj. uspostaviti onu *teologijsku* diferenciju koja bi mu u teologijskom pogledu i onkraj Heideggerove glasovite *ontologijske* diferencije omogućila da omogućiti onu vrstu šutnje koja štuje ne samo Isusa kao *Krista* nego i samu tu šutnju kao temeljni način služenja bližnjem, šutnju koja ne zahtijeva, već služi i izvršava, onkraj svake teologijske i filozofijske spekulacije, koja ne šuteći zagovara šutnju.

Ako je vjera u svojem sebeizvršenju prema Bogu i bližnjemu neovisna o svojem teologijskom uobličenju i crkvenim kanonima, onda se postavlja opravdano hermeneutičko pitanje: *Na koji način nužno teologijsko krivo razumijevanje može postati mjerilom ili uputom samoozbiljenja vjerničke egzistencije?* – Radi li se o interpretaciji *Svetoga pisma*, o nekom profanom djelu ili o tumačenju crkvenih dogmi? Stoga Rahner, vjerojatno usvajajući najbolju hermeneutičku tradiciju protestantskoga kova, s pravom kaže da »polazeći od biti ljudske spoznaje nikoja interpretacija ne može adekvatno obraditi to što se treba interpretirati, već bitno i neizbježno samo stvarati

¹⁰ Usp. O tomu K. Jaspers, R. Bultmann, *Pitanje demitologiziranja* (prev. Ž. Pavić), Zagreb 2004., str. 29 i dalje, kao i prevoditeljev pogovor toj knjizi: »Filozofijska vjera bez Krista«, str. 172 i dalje.

¹¹ To je na vrlo jasan način učinio Jürgen Moltmann: *Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka 2004., posebice III. I IV. Poglavlje.

nove aporije, osobito zato što ni ono po sebi zamislivo odobravanje jednog određenog pojedinačnog djela od strane Crkve ne bi bilo nepogrešivo.¹² Ali upravo ni s obzirom na taj Rahnerov temeljni »hermeneutički« uvid u faktum »krivoga razumijevanja« u produktivnom smislu nije jasno zbog čega on – npr. nasuprot Platonu, Aristotelu i Heideggeru – tvrdi nužnost *teologijskoga* uobličavanja vjere:

»Pluralizam ravnopravnih situacijaologijskoga mišljenja, kojima više ne vlada europski mentalitet, pluralizam koji postoji u svjetskoj Crkvi i koji je priznat kao opravdan, nužno zahtijeva više neukidivi pluralizam teologija. No sada je tomu tako da su vjera i teologija doduše različite veličine, da su to oduvijek već bile i da će takvi-ma ostati zapravo tek u budućnosti, ali da k tomu nema nikakve vjere koja bi se mogla formulirati naprosto neovisno o bilo kojoj teologiji.«¹³

Vjera koja bi se mogla formulirati neovisno o teologiji ne bi u ovoj njegovoj vizuri bila nikakva vjera, premda Rahner ranije s pravom napominje da upravo taj pokušajologijskoga uobličavanja jedino stvara i prouzročuje vazda nove aporije, koje je zacijelo svojom razboritom skromnošću i *razumnošću* davno riješio Kant. Kao aporijska znanost, teologija *vjere* mogla bi jedino postati službenicom onoj vrsti racionalističke filozofije koja je s Aristotelom, Tomom, Descartesom, Lockeom i Humeom, a protiv Platona, Pavla, Augustina i Dunska Skota, uvijek iznova nastojala ukinuti sve što nije bilo u njezinoj *demonstracijskoj* moći i koja je samome bitku oduzela i srce i dušu.¹⁴ Taj jeologijski tijek uobličavanja vjere za Rahnera naprosto *irreverzibilan*,¹⁵ a onda se i ranije spomenute,ologijskom interpretacijom vjerničkoga bitka uvijek iznova uzrokovane aporije pojavljuju kao prethodna danost u koju se *mora* vjerovati: vjera više ne mora vjerovati u vjerovano, nego u teologiji uobličenu dogmu (*Credo, quia absurdum!*). »Isplativije« je vjerovati u aporijske strukture teolo-

¹² GKG, str. 381.

¹³ GKG, str. 433. Usp. također K. Rahner, »Die theologische Dimension des Friedens«, u: isti, sv. XVI, str. 57–62«, gdje se pluralnost teologija promatra kao jamstvo mira.

¹⁴ Usp. o tomu H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990., str. 281 i dalje; također H. Küng, *Postoji li Bog. Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku* (prev. T. Stamać), Rijeka 2006., str. 54 i dalje.

¹⁵ Rahner to potvrđuje i izrijeком: »Službena crkvena vjera sadrži irreverzibilnim postale spoznaje crkvene povijesti vjere iz prošlosti koje su također normativne za svijest o vjeri sadašnje Crkve. Crkva posjeduje autoritativno učiteljstvo koje je načelno normativno za vjeru pojedinca ukoliko je u samoj egzistenciji i praksi jedna veličina koja je unatoč potpunom bitnom identitetu izložena povijesnoj mijeni. No time za učiteljstvo niti za službenu crkvenu vjeru nije isključena normativnost, premda je ta 'normativnost' bitno drugačija od one normativnosti koja se upravo priznaje učiteljstvu i njegovoj službenoj crkvenoj vjeri«. (K. Rahner, »Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes«, u: isti, sv. XVI, str. 224. Stoga mi se problematičnim ne čini ono »jednom za svagda« sveto-pismene ili Kristove objave, već prije svega njegovaologijsko-crkvena interpretacija, čemu se ne može oduprijeti ni Hansjürgen Verweyen. Usp. isti, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 21991., posebice dijelovi o Rahneru.

gijskih uobličena vjere, nego u vjerovano sâmo. Naknadna teologijska konstitucija vjere, bez koje po Rahneru vjera ne može živjeti, postaje tako *prius* i nužni uvjet opravdanosti vjere u vjerovano, bez ikakve teologijske »odgovornosti«, budući da teologija samo stvara aporije. U tom je smislu za teologiju i sama vjera »aporija«, ako teologija nije u stanju *teologijski* uobličiti i to »von Gott her gesehen«.

Filozofijski pokušaj razmatranja Rahnerova *teologijskoga* uobličavanja vjere stoga će se usredotočiti na *način* uobličavanja, kako bi se sama vjera oslobodila teologijske aporetike, u koju je stalno smješta Rahnerova *apologetska hermeneutika* – iz riječi *Drugoga vatikanskog sabora*.¹⁶

2. Uvođenje u »katoličko« kršćanstvo

»Katoličko kršćanstvo« osebujan je način vjerničkoga bitka u svijetu i njegova se osebujnost sastoji – kako smo istaknuli s Ratzingerom – u njegovu zahtjevu za cjelovitošću. Takav se zahtjev u još mnogo radikalnijem obliku susreće u filozofiji: kaže se da su iz nje potekle i izvedene sve znanosti, prirodne i duhovne, također i teologija sama. Cjelovitost, što se u duhu europske metafizike izjednačuje s istinitošću znači, prvo, da je cjelina veća od svojih dijelova i, drugo, da samo duhovno može prepoznati duhovno. Premda u oba ova slučaja govori *Fenomenologija duha* G. W. F. Hegela, koji nije bio nikakav katolik, ovdje na vidjelo izlazi temeljni zahtjev kršćanstva koje sebe razumije kao katoličko: *prvo*, čovjek je kao individua manji od cjeline, on je istočnim grijehom otpao od nje i utoliko je kao pojedinac a priori zao, kako to razrađuje Toma Akvinski, i, *drugo*, mogućnost ponovnoga postanka dijelom cjeline sada jamči samo Crkva kao *cjelovita*: ona mora biti cjelovita kako bi uopće mogla prihvatiti pojedinca kao svoj ravnopravni dio, u odnosu na koji ona više neće biti »veća«. No upravo se u tvrdnji te cjelovitosti Crkve istodobno tvrdi da pojedinac nikada neće biti jednak toj cjelini, budući da je ona sama jamstvo te jednakosti, koja onda uopće ni ne postoji. Fiktivna »jednakost« cjeline i dijela počiva jedino na tomu da pojedinac ostaje u poslušnosti »hijerarhiji istinâ« koje su prethodno dane iz cjeline – i to tako da cjelina uvijek ostaje cjelina bez ikakve potrebe za bilo kojim svojim dijelom. Uvesti nekoga u kršćanstvo katoličkoga kova stoga bi – filozofijski gledano – moglo značiti privesti ga k uvidu da je cjelina, npr. Crkva i njezino učiteljstvo, uvijek veća od svojih dijelova (vjernikâ), bez obzira na njihovo samorazumijevanje i samoozbiljenje u najbližoj blizini bližnjih (vjerujućih i nevjerujućih). Ta cjelina jedino obećava da je uvijek ono što je »više« od moje egzistencije, od moje molitve i mojega cjelo-

¹⁶ O Rahnerovim predkoncilskim očekivanjima i nadanjima usp. »Zur Theologie des Konzils«, u: isti, *Schriften zur Theologie*, sv. V: *Neuere Schriften*, Zürich–Einsiedeln–Köln 31968., str. 278–302, a o postkoncilskim iskustvima usp. »Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil«, u: isti, *Schriften zur Theologie*, sv. VIII, Zürich–Einsiedeln–Köln 1967., str. 13–42.

kupnoga odnosa prema svijetu. Ona je »opći pojam« naprosto, kategorija koja svaki subjekt postavlja u bitak, bez ikakve odgovornosti za postavljeno, budući da je ono uvijek kontingentno, nesavršeno, potrebito naprosto.

Cjelina nije potrebna, potrebit je samo pojedinac koji žudi za cjelinom. Gledano iz te cjeline, cjelokupna bi se povijest toga pojedinca sastojala u *žudnji* za tom cjelinom koja – ako bi u nju taj pojedinac bio usisan i prihvaćen kao ukinut – ne bi u stvari bila nikakva žudnja, već želja za vlastitim samoukidanjem, samozaboravom i samozašućivanjem.

Zašto je cjelina odvojena u obliku onog »više« od svojih dijelova?

Zato što oni nikad nisu bili njezini dijelovi i zato što ih tek želi (na ukidajući način) zadobiti kao takve. Povijest ucjelinjavanja svijeta, pojedinca, bližnjeg, Drugog naprosto, uvijek se događa kao povijest neutraliziranja i gušenja pojedinačnog. To jasno proizlazi iz Rahnerova gore spomenutoga stava da »nema nikakve vjere koja bi se mogla formulirati naprosto neovisno o bilo kojoj teologiji« ili u mogućem filozofijskom pretumačenju: *Nema nikakve individualnosti koja bi se mogla ozbiljiti neovisno o bilo kakvoj religiji*. Ako je cjelina veća od svojih dijelova, onda dijelovi nikad nisu ni postojali – oni se samo mogu *nadati* da će postojati tek kada u toj cjelini prestanu biti dijelovi,¹⁷ kada umjesto života odaberu trajnu smrt, koju »katolička cjelina« proglašava *uskrsnućem* dijela. No u ovoj svezi preostaje teško teologijsko pitanje koje se uopće ne tiče filozofijskoga promišljanja: Ako je dio ikad bio »dio« te praznovjerne cjeline, otkud »otpadništvo« koje dijelu barem jamči to da neće morati trpjeti *teror cjeline*? Na komu leži krivnja, na dijelu ili na cjelini kao »većoj« od svojih dijelova? Ili, kada to prevedemo na Rahnerov *teologijski, vjeru uobličavajući jezik*, sam Rahner – u sada postavljenoj kontrapoziciji – odbacuje svaku pomisao da bi cjelina, sada kod njega nazvana Bog, mogla biti ozbiljena pojedinačno, premda mu stalno pripisuje – u dobroj isusovačkoj tradiciji – egzistencijalne pripatke koji su uvijek iznova izrečeni *via negationis*. To se posebice očituje u Rahnerovu »uvidu« (*filozofijski se ne može odlučiti je li to vjerski ili teologijski uvid*) koji kritizira suvremeno (katoličko) samouvjerenje »da Bog per definitionem ne može biti tu gdje smo per definitionem mi«,¹⁸ čime

¹⁷ To se možda najpregnantnije izražava u Hegelovu pojmu »ukidanja« (*Aufheben*) koji se sada može razumjeti ne samo kao ukidajuće uzdizanje u cjelinu koja je jedino istinita, nego i teologijski kao smrt pojedinca poradi njegova uskrsnuća.

¹⁸ GKG, str. 89. Ako Bog ne može biti tamo gdje smo mi, onda to po Rahneru – upravo u našem smislu – izravno implicira to da smo mi upućeni na to gdje nikad »nismo«, ali da je jednako tako Bogu upućen na nas kao na horizont svoje »odsutnosti«. Rahner time opet miješa transcendentnu i transcendentnu strukturu upućenosti i to do te mjere transcendentno i transcendentno bez crkvene dogme o Stvoritelju i stvorenosti ne može dovesti ni u kakvu međusobnu igru, tj. pokazati da oboje uvijek može istodobno biti na jednom te istom mjestu susreta: »Transcendentalni moment upućenosti na Boga u spoznaji i slobodi u odnosu na bilo koji objekt i na njime danu neizbježnost implicitnog, nepredmetnog iskustva Boga kao uvijek netematski danoga i uvijek sagledivoga iskustva, osebujnost religioznoga čina uopće (prije svega sa svojom izvorno integrirajućom strukturom), nužnost totalnoga sudioništva

se s jedne strane želi izbjeći Spinozin panteizam, a s druge strane potvrditi mogućnost slobode u takvoj vrsti odsutnosti Boga koja se još samo teologijski može »uobličiti« u onu vrstu prisutnosti koja bi s jedne strane jamčila Bogu da se u njoj neće ukinuti, a s druge strane samome stvorenju da se neće rastvoriti u Njegovoj sveprisutnosti. Tako naime Rahner zamišlja *kategorijalno iskustvo Boga*, tj. iskustvo Boga na temelju Njegovih »osebnih objektivacija i manifestacija«, koje onda – po mojemu sudu – upravo u tom objektiviranom i manifestiranom čine suvišnim samoga Boga, ne ulazeći u pitanje o upojedinjenosti Isusa Krista koji se – govoreći s Jürgenom Moltmannom – samo do razapinjanja na križ može promatrati kao Isus, kao čovjek, onkraj svih njegovih kristoloških tumačenja.¹⁹

Upravo zbog toga, naime zbog Rahnerova pozivanja na mogućnost *kategorijalnoga* iskustva Boga (njegovih objektivacija i manifestacija), nije mi jasno zašto se on zalaže za rehabilitiranje kršćanskoga nauka o stvorenosti svijeta koji po njemu predstavlja upravo »ono demitologiziranje i denuminiziranje svijeta koje je određujuće za kršćansko razumijevanje svijeta i opstojanja, a ne samo za moderni osjećaj opstojanja«. ²⁰ *Demitologiziranje i denuminiziranje* sadašnjega svijeta na niti vodilji stvaranja od Boga imalo bi najpogubnije posljedice na samoga Boga, budući da se u ta dva zahtjeva uopće ne radi o Bogu, nego o zahtjevu za radikalnom promjenom sadašnjega svijeta na niti vodilji *katoličkoga* razumijevanja stvaranja, svijeta i ne naposljetku Boga – i to na razini kategorijalnoga iskustva teologije, s kojim niti stvaranja niti Bog niti stvorenje nemaju nikakve veze. Filozofija, koja je oslobođena predmetno-teorijskog odnosa, znade da Bog nije *kategorijalna danost* i zbog toga se ne želi miješati u teologijske predikativno-kategorijalne *umišljaje* o Bogu, te upravo zbog toga ne može također razumjeti ni pokušaj da se na temelju »kategorijalnoga Boga« izvrši *demitologiziranje i denuminiziranje* svijeta. To je sasvim razumljivo kada se jednostavno – i to upravo bez ikakvoga »kategorijalnog Boga« – današnji svijet shvati kao puka raspoloživost, kao horizont kojim danas bezgranično raspolažu znanost i tehnika – i ništa više. Svetost svijeta – bez Boga i bez tehnike – ne počiva na njegovu demitologiziranju, nego na prihvaćanju upravo tog svijeta kao vlastitoga zavičaja.

koja istječe iz biti te spoznaje zato što *pojam* Boga u toj spoznaji samo onda nije nikakav kumir kada čini uputu na Boga koju On sam, bez slike, izvorno odbacujući daje samome sebi, temeljna nalažljivost, posredstvom koje se u izvornom iskustvu Boga čovjek ne iskušava kao autonomni subjekt, koji uspostavlja odnos subjekta i objekta ili ga anticipira u transcendentalnoj autonomiji, nego se samome sebi dosuduje kao onaj koji je kazan na temelju nekazive Tajne i prepušten njoj...« (K. Rahner, »Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik«, u: isti, sv. VIII, str. 174). U obostranom pogledu, transcendentalnom i transcendentnom, ovdje se jedino radi o ukidanju »autonomije«, koliko subjekta toliko i samoga Boga, budući da se ovdje jedino teologija pojavljuje kao posredovateljica međusobnoga upućivanja ili – da se vratimo na ranije rečeno – kao ona »znanost« koja svoju konačnu svrhu vidi jedino u svojem samouvidu da Bog i čovjek ne mogu istodobno biti na »istom« mjestu.

¹⁹ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, npr. III. Poglavlje: »Pitanje o Isusu«, str. 95 i dalje.

²⁰ GKG, str. 88.

Inače se dospijeva u nepriliku teologijske ili prirodnoznanstvene alternative: Ili od Boga stvoren, vjeri teologijski uobličen i već unaprijed zadan »svijet«, ili tehničko-znanstveni uobličen svijet suvremenoga sekulariziranog društva. Kakva je razlika između ta dva svijeta koja su, polazeći od sebe samih, uvijek iznova nijekali svijet kao takav? Zbog čega je takav ili prijašnji svijet potreban teologiji koja zagovara onosvjjetni život, prezirući time ne samo stvoreno, nego i Stvoritelja?

Odgovor na to pitanje vrlo je jednostavan: Kada bismo imali mogućnost izvršiti eidetsku redukciju teologije u smislu Edmunda Husserla, tj. podvrgnuti je demitologiziranju i denuminiziranju, uvidjeli bismo u kojoj je mjeri teologija »daseinsfremd« (tuđa opstojanju) i to najviše onda kada to opstojanje i ovostrano i onostrano *zagovara*, poput svake prirodne znanosti koja uvijek iznova nastoji produžiti naš biološki život kao smisao. Teologija to čini obratno: smisao ljudskoga života gradi na besmislenosti nastavka biološkoga života, i to kao »nadu«. Upravo se zbog toga sve u svijetu živuće treba demitologizirati i denuminizirati. U toj *transcendentalnoj* redukciji znanja, mišljenja, vjere i života na *transcendentni* (numinozni) temelj, preostaje samo kategorijalna objektivacija nikad kategorijalno dokučive vjere. Taj zahtjev, koji teologijski uobličavajući vjeru i svijet samome sebi upućuje Rahner, otkriva posebnu »mistagošku«²¹ crtu njegove teologije: Nakon demitologiziranja i denuminiziranja novovjekovno (sekularno i znanstveno-tehnički) razumljenoga svijeta, Rahner sada kao zadaću teologiji postavlja njegovo ponovno mitologiziranje i numiniziranje putem teologije, ali tako da sada teologija ima ekskluzivno pravo reći što taj svijet u svojoj najdubljoj biti jest. Kao teologijski mitologiziran i numiniziran, svijet postaje horizontom »misterija«, u koji nas jedino može uvesti teologija, odnosno teolog koji je »mistagog«, koji nas uvodi u Tajnu, a da nam nikada ne omogućuje pristup njoj, budući da nikada ni sam nije bio u »spilji«.

To dakako ima i drugu, *pozitivnu* stranu: suočena s apsolutnom opredmećenošću i raspoloživošću suvremenoga svijeta, teologija ima zadaću da svaki govor o Bogu sačuva od takovrsnih objektivacija u kojima bi se Bog pojavljivao kao biće među bivstvujućima, ali još više i od svojega »kategorijalnoga« govora o Bogu, u kojem on postaje »predmetom« egzistencijalnih predikacija, tj. predmetom umne konstitucije, u kojoj fungira kao »vrlo nebožanski Bog« (Heidegger), a teolog kao onaj koji se tim predicanjem stavlja i iznad Boga samoga. Stoga »uvodjenje u kršćanstvo« na niti vodilji tako razumljene teologije stoji uvijek iznova u dvostrukoj oporbi: prema mitologiziranom i numiniziranom svijetu suvremene tehničko-znanstvene civi-

²¹ »Mistagoško' podrazumijeva da se 'fides quae' danas može iskazati samo u vrlo eksplicitno promišljenom jedinstvu s 'fides qua'. Samorazumljivo, proizvoljno utvrđeni i utvrđeni interes 'modernoga' čovjeka nije kriterij za ono čime se trebamo baviti u teologiji. No ako se sve što je pojmovno objektivirano u teologiji odnosi na unutarnje sebezpriopćenje Boga u svakom čovjeku, onda 'fides qua' posvuda i to u vazda različitoj osebnosti može i mora biti tema u dogmatici.« (K. Rahner, »Über künftige Wege der Theologie«, u: isti, sv. X, 1972., str. 49–50).

lizacije i prema kršćanski razumljenoj teologiji kao »kategorijalnoj objektivaciji« Božjega *sebepriopćenja* svijetu. U toj dvostrukoj oporbi teologija mora prevladati koliko pozitivnost svijeta toliko i pozitivnost svojih vlastitih izričaja o Bogu, ali na niti vodi li »kršćanski« razumljene vjere. Stoga takva *kršćanska* teologija nije ni refleksija o vjeri *kao takvoj* niti refleksija o Bogu *kao takvom*, već prije svega refleksija *na* »kršćansko« sebepriopćavanje Boga svijetu, čime se i sama teologija sužava na dogmatski okvir kršćanskoga nauka, koji samoj teologiji oduzima pravo zahtjeva za »univerzalnošću« i općenitim važenjem njezinih uvida.²² Takvo »uvođenje u kršćanstvo« pretpostavlja hermeneutiku kršćanskoga načina bitka u svijetu, odnosno »egzistenciju toga našeg vlastitog osobnog kršćanstva u njegovu normalnom crkvenom obliku«,²³ čime sama kršćanska teologija – i na tom unutarnjem planu – ostaje raspeta između čovjekova osobnoga iskustva vjere i njegova »crkvenog oblika«, koji služi kao izričita uputa za uobličavajuće razumijevanje i tumačenje tog iskustva koje onda – povratno – postaje »nenormalno« zato što se čupa iz konkretne *egzistencijalne* situacije vjerničkoga iskustva uopće i to upravo kada dobiva taj »normalni crkveni oblik«. Rahner time izričito sugerira da cjelina kršćanske egzistencije nije razumljiva bez kršćanskoga samorazumijevanja vlastite egzistencije s jedne, i njezina »crkvenoga« uobličavanja s druge strane. Stoga je hermeneutika kršćanskoga načina opstojanja u bitnome *dogmatska*: ona se ne događa kao samoeksplikacija vjere, već kao njezino odmjerenje po mjerilima »normalnih« crkvenih zadanosti koje samu tu vjeru uklapaju u prethodno zadan okvir, u kojemu ona gubi svoju samoizvornost, samoprozirnost i samorazumljivost. Drugim riječima, tako razumljena kršćanska egzistencija uputu za svoje samoozbiljenje ne crpi iz same sebe i svoje prethodne vjerske *odluke*, što je izvor svake slobode, nego iz izvršenja »normalnoga« oblika crkvenoga života, u kojemu sama individualna vjera gubi svoju prepoznatljivost i autentičnost.

Stoga ne čudi Rahnerov uvid da »temeljni tečaj po svojoj biti nužno mora biti sasvim osebujno *jedinstvo fundamentalne teologije i dogmatike*«,²⁴ jedinstvo »opravdanja vjere« svjetlom vjere, što bi se trebalo izvršiti bez formalne apologetike i refleksije na sadržaj vjere i na tajne u koje nas transcendentalno-mistagoški treba uvesti sama teologija. No kako bi ispunila tu zadaću u suvremenom svijetu, teologija treba, prvo, demitologizirati i denuminizirati taj svijet, tj. prokročiti sebi put između novo-

²² Ovdje se naime postavlja načelno pitanje: Ako je teologija uvijek naknadna refleksija o vjeri, slobodi, milosti, spasenju itd., zašto ona u vlastitom izvršenju ne može reflektirati na vjeru samu? Na to bi se pitanje moglo možda *privremeno* odgovoriti na sljedeći način: Zato što se teologija ispovijeda samoj sebi iznutra, čisto spekulativno, pritom potpuno zaboravljajući svoju odgovornost prema onom »naknadno« izgovorenom o vjeri, nevjeri, smislu bitka itd. Smisao teologijske spekulacije ustvari i nije »objektiviranje« sadržaja vjere, već dolaženje-do-sebe vlastite teologijske misli kroz cjelokupnu religijsku zbiljnost, u odnosu na što samo pitanje o Bogu postaje sasvim sekundarno, tj. kao zapreka toj *reditio completa*.

²³ GKG, str. 13.

²⁴ GKG, str. 23.

vjekovne filozofije i znanosti, pa tek onda pokušati doći do svojega prava, tj. do mogućnosti uvođenja u kršćanski razumljen svijet, ali sada ne više formalno, već sadržajno, »zato što se prilikom konstitucije čovjeka božanske objave konkretno aposteriorno iskustvo spasenja i povijesnih spasenjskih činjenica ne može pretvoriti u čisto transcendentarno formalnu strukturu, a da kršćanstvo ne prestane biti kršćanstvo.«²⁵ To u pogledu na samu teologiju za Rahnera predstavlja zahtjev za »demitologizirajućom teologijom«. Tu se dakako ne radi o Bultmannovu projektu demitologiziranja, koji je po Rahneru neprihvatljiv za katoličku teologiju, već prije svega o »pokušaju – ali u potpunoj radikalnoj odgovornosti – da se pobrinemo za to da se nekoć naviještani vjeroiskazi čuju kao vjerodostojni i prihvatljivi za današnjega čovjeka«,²⁶ a da pritom ne izgube svoju izvornu kršćansku bit. No to opet zadire u najdublju bit *kršćanski* razumljene teologije koja, odustajući od formalne (apriorne) transcendentale strukture, i samu sebe uvijek iznova mora dovoditi u pitanje, upravo s obzirom na neposrednu kršćansku egzistenciju.

3. Teologija u križu filozofije i znanosti

Skicirajući suvremenu situaciju teologije, Rahner s pravom ističe da se novovjekovna religioznost, nastala pod verdiktom bezgraničnoga povjerenja u um i njegovu mogućnost sveopćega (transcendentalnog) utemeljenja, očituje prije svega kao »respekt« ili »pobožnost prema svijetu«:

»Jedan bi kao ono božansko štovao prirodu, drugi bi svijet iskušavao kao mjesto građenja i gradilište svojega vlastitoga samooslobodenja i svojega vlastitoga djelatnoga samorazumijevanja, treći bi možda bio znanstvenik koji zbiljnost u njezinoj prozrenoj istini doživljava kao lijepu.«²⁷

U svim tim slučajevima radi se o onoj vrsti posvjetovljenja religije, u kojemu više ne preostaje mjesta za Boga ili, točnije, za neposredno egzistencijalno iskustvo Boga, što je izvorno značenje riječi *religio* kao povratne vezanosti ili pokušaja ponovnoga sklapanja Saveza. Potiskivanje Boga iz svijeta ili njegovo »zašućivanje«, nemogućnost da se čuje i razumije njegova poruka, svoj najdublji korijen ima u tomu što je sam svijet u vlasti novovjekovne umnosti izgubio »uputni karakter«, mogućnost da u svom *predmetnom* obliku ukaže povrh sebe na ono nepredmetno i nadosjetilno, u čemu čovjek uopće, ne samo kao vjernik, treba tražiti potonji smisao svojega opstojanja. Gubitak metafizičkog značenja svijeta podrazumijeva dakle prije svega to da je on prestao biti *σύμβολον*, ono što povrh sebe upućuje na nešto drugo, a što on sam

²⁵ GKG, str. 25.

²⁶ K. Rahner, »Über künftige Wege der Theologie«, u: sv. X, str. 51.

²⁷ GKG, str. 92.

nije.²⁸ Transcendentalno konstituirani svijet novovjekovnoga subjekta upućuje jedino još na ta njegova transcendentalna postignuća, zbog čega se on raspada na mnoštvo subjektivnih nabačaja zbiljnosti i mnoštvo filozofija, u kojima po Rahneru više ne postoji jedna, *sveobvezujuća* istina.

3. 1. Filozofija – sebi nepridošla teologija

Gubitak simboličke značajnosti svijeta Rahner dakle vidi koliko u filozofiji toliko i u teologiji. U tom kopernikanskom rekonstituiranju svijeta na mnoštvo disciplina raspala se ne samo filozofija nego i teologija u svojem sekularnom obliku, i to do te mjere da su pojedine discipline u potpunosti izgubile svoju unutarnju povezanost. U konačnici je »svaka teologija uvijek teologija profanih antropologija i samointerpretacija čovjeka koje kao takve nikad u potpunosti, no ipak dijelom, ulaze u te eksplicitne filozofije.«²⁹ No i tu se opet uspostavlja ograda spram filozofije: za Rahnera postoji samo *jedna* teologija s mnoštvom teologijskih disciplina, *teologija sebedripcenja Boga*, ali ne postoji *jedna* filozofija, već samo mnoštvo filozofija zato što ni jedna nije u posjedu *jedne* (jedino teologiji raspoložive) istine.

Međutim, teologiju i filozofiju u horizont ravnopravnoga i međusobno dopunjavajućega razgovora dovodi pitanje o čovjekovoj biti. U čemu se filozofija i teologija bitno razilaze upravo s obzirom na to temeljno pitanje? Ontologijska razlika između teologije i filozofije sastoji se u tomu što filozofija postavlja pitanja, a teologija daje odgovore³⁰ i zbog toga ne postoji »filozofija apsolutno lišena teologije.«³¹ Ta smjela Rahnerova tvrdnja zahtijeva dublje osvjetljavanje ovoga odnosa.

Rahner vrlo precizno određuje navlastito katoličko shvaćanje teologije kao »ljudsku refleksiju na objavu Boga u Isusu Kristu i na vjeru Crkve koja je dana s tom

²⁸ Usp. o tomu H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, str. 78 i dalje. Sam Rahner formulira taj problem kroz pitanje: »Kako ono konačno, uvjetovano i privremeno može javiti dolazak onog beskonačnog, apsolutnog i krajnjeg i kako uopće može probuditi nadu *za to*, a da ne kategorijalizira samoga Boga i da ga ne učini pukom šifrom 'beskonačnog' otvorenog kretanja prema onom uvijek konačnom, kako drugim riječima Bog može objaviti ne samo 'nešto' (nešto što se može kategorijalno iskazati), nego *samoga* sebe u jednoj objavi koja se događa u (kategorijalnoj) riječi...« (GKG, str. 202). Čini se da ovdje Rahner miješa odnos pojma i riječi, tj. samoj riječi pripisuje kategorijalnu funkciju, čime istodobno ukida razliku između simboličkoga i verbalnoga.

²⁹ GKG, str. 19. Usp. o tomu K. Rahner, »Theologie und Anthropologie«, u: sv. VIII, str. 43 i dalje.

³⁰ Usp. GKG, str. 23. Takva je Rahnerova postavka moguća samo zahvaljujući tomu što on ni teologiju niti filozofiju ne shvaća »ozbiljno«, tj. kao način egzistiranja, već jedino kao »*bios theoretikos*« koji – povratno nema nikakve odgovornosti prema vlastitim uvidima. Usp. o tomu K. Rahner, »Philosophie und Philosophieren in der Theologie«, u: isti, sv. VIII, str. 68–87.

³¹ GKG, str. 36.

objavom i u takvoj vjeri već neizbježno dan moment samorefleksije te vjere«. ³² Objava Boga u Isusu Kristu jest dakle »predmet« katoličke teologije, ne objava Staroga zavjeta niti objave u nekršćanskim religijama, što za Rahnera ne znači njihovo nije-kanje niti potpuno stavljanje u zgrade, premda u pozadini uvijek stoji zahtjev za njihovom katoličkom »prosudbom«. ³³ Ono što je zajedničko svim tim objavama jest univerzalno sebezpriopćenje Boga čovjeku i svijetu koje se u egzistencijalnoj, konfesionalno neodređenoj vjeri prihvaća ili odbacuje slobodno, što je za Rahnera isto što i »nereflektirano«, a u teologijskoj refleksiji čini »uputom« ili »formulom« zajedničkoga suživota u nekoj vjerskoj zajednici. No ako je to »univerzalno samopriopćenje Boga« čovjekova temeljna »transcendentalna odredba«, onda u novovjekovno-filozofijskom smislu otpada svaki govor o transcendentalnoj, na samoj sebi utemeljenoj subjektivnosti. Ako nema toga novovjekovnog transcendentalnog subjekta, nego je čovjekova bit utemeljena u tom sebezpriopćenju, onda po Rahneru ne može postojati nikakva »čista filozofija«, filozofija koja bi se gradila isključivo na vlastitom umnom uvidu. Ta je kritika usmjerena izravno protiv Kanta: postignuća transcendentalne subjektivnosti ne proistječu iz nje same, nego iz njezine »darovane«, već unaprijed određene čovjekove biti koja je na temelju sebezpriopćenja Boga u svijetu i povijesti unaprijed usmjerena na prekoračivanje sfere vlastite subjektivnosti.

Jasno je da Rahner povlači vrlo oštru granicu između »transcendentalne odredbe čovjeka« koja izvire iz sebezpriopćenja Boga i »transcendentalne odredbe čovjeka« koja izvire iz *autonomije uma*. To je fundamentalna razlika koja razdvaja Tomu i Kanta, skolastiku i novovjekovnu teoriju subjektivnosti, a koju Rahner – poput svojega učitelja Maréchala – nastoji premostiti vraćanjem filozofije u njezine teologijske okvire: »Filozofijski čovjek stoji u svojem mišljenju uvijek djelotvorno pod teologijskim apriorijem transcendentalne odredbe s obzirom na neposrednost Boga, čija je odredba u potpunosti posviješćena, premda se zbog toga ne može bez daljnega reflektirati«. ³⁴ Drugim riječima, ne postoji nikakva čista svijest kao apriori svake moguće danosti i samodanosti, već samo apriori Božjega sebezpriopćenja kao uvjet svakoga svjesnog odnosa prema zbiljnosti. To znači da u temelju transcendentalnih postignuća svijesti uvijek u pozadini stoji transcendentna odredba čovjeka, što je opet krajnje tomistički formulirano. Jer kod Tome »transcendentalno« ima sasvim drugačije značenje nego kod Kanta. Dok Kant pod »transcendentalnim« podrazumijeva sposobnost razuma da u sferi osjetilnoga iskustva sintetizira svoje zorove u

³² K. Rahner, »Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie«, u: sv. X (vidi bilješku 18.), str. 70.

³³ To posebice dolazi do izražaja u Rahnerovu (ne samo njemu svojstvenom) pokušaju destiliranja »teologije« iz *Novoga zavjeta*. Usp. o tomu K. Rahner, »Theologie im Neuen Testament«, u: isti, sv. V, str. 33–53.

³⁴ K. Rahner, »Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie«, u: sv. X, str. 71–72.

cjelovitu predodžbu nekoga bića, transcendentalno kod Tome ima sasvim drugačije značenje. Kod njega ne postoji »transcendentalno« u novovjekovnom smislu riječi. Transcendentalno kod njega znači *presišćuće*, transcendirajuće, ono što polazeći od osjetilnoga iskustva prekoračuje svako takvo iskustvo i što se upravo u tijeku toga transcendiranja uzdiže do »drugoga kata«, do spoznaje nadosjetilne zbiljnosti. To uzdizanje *qua* transcendiranje nije postignuće čovjekovih spoznajnih moći, već dar »milosti« koja omogućuje da se u svemu vidljivome spozna nevidljivo, po vjeri, ne po znanju. Od takve koncepcije »dva kata« spoznavanja istine, naravnoga i milosnoga, odustala je i suvremena katolička teologija kada je cjelokupni odnos vjere prema Bogu smjestila u horizont povijesti, što samo dijelom čini i Rahner, kada tu povijest promatra kao horizont događanja neposrednog odnosa između Boga i čovjeka. Važno je imati uvijek na umu oštru i nepremostivu razliku između tomistički, *transcendentno* razumljenog transcendentalnog te transcendentalnoga koje je samovoljno postignuće Kantova transcendentalnog subjekta i umne autonomije uopće.

I kada Rahner tvrdi da ne može postojati »čista«, transcendentnoga izvora lišena filozofija, tada to – u vrlo eksplicitnom tomističkom razumljenju – znači da ne može postojati filozofija lišena teologijske ukorijenjenosti i opravdanja, čime se ponavlja priča o podređenoj ulozi filozofije: njezini uvidi dostaju samo do »prvoga kata« naravne spoznaje. Kako bi filozofija postala u stvarima vidljivoga svijeta »prva« (*philosophia prima*), ona se u aristotelovskom i još više tomističkom shvaćanju mora vratiti u granice teologijskoga shvaćanja svijeta i čovjeka ili, kako Rahner još radikalnije tvrdi, »da je prva i najfundamentalnija povijest filozofije starozavjetna i novozavjetna povijest objave«. ³⁵ Samo kao »filozofija objave«, možda čak u potpuno Schellingovu smislu, filozofija bi mogla ne samo ponovno zadobiti teologijsku značajnost, već jednako tako shvatiti »transcendentalnu odredbu čovjeka« kao bića transcendencije. Ako je u tom tomističkom pogledu transcendiranje istoznačno s poimanjem, što doista i jest, onda »napor pojma«, o kojemu s Hegelom govori i Rahner, nije u stvari više napor umnoga subjekta da pojmi posebičnu zbiljnost, već prije svega nastojanje pojma, odnosno apsoluta, da prikaže samoga sebe u toj zbiljnosti kao sebe samoga, odnosno da kroz um i cjelokupnu zbiljnost vodi monolog sa samim sobom.

No Rahner je u pravu kada se želi riješiti »monogamije« ³⁶ filozofije i teologije, budući da po njemu s jedne strane više ne postoji ona neoskolastička filozofija, ³⁷ koja

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., str. 85.

³⁷ GKG, str. 19. »Više ne postoji nikakva neoskolastička filozofija kao (relativno) zaokruženi ‚sistem‘ zato što je ‚neoskolastika‘ samu sebe realno rastvorila u mnoštvo filozofija koje su s manje-više uspješnim kontaktom sa srednjovjekovnom i baroknom skolastičkom filozofijom prihvatile to mnoštvo novovjekovnih načina postavljanja pitanja i motiva (premda i u vrlo različitim stupnju) u tom smislu da se danas gotovo ne može govoriti o razgraničivoj *jednoj* neoskolastici koja bi se mogla pojaviti kao *taj*

je cjelokupni odnos prema konkretnoj zbiljnosti gradila preko svoje službenice filozofije i time izbjegavala odgovornost za nju, i da se s druge strane kao imperativ nameće »izravni i autonomni odnos« prema aposteriornim znanostima.

3. 2. Teologijski apriori aposteriornih znanosti

U teologijskom nastojanju demitologiziranja suvremenoga znanstveno-tehničkoga svijeta s jedne i ukidanja »monogamije« filozofije i teologije s druge strane Rahner uviđa nužnost stupanja u razgovor teologije i znanosti s obzirom na pitanje: Što je čovjek? Dok teologija i filozofija nastoje dati odgovor na to »Što«, s obzirom na smisao čovjekova bitka (teologija nadpovijesno, filozofija egzistencijalno), znanosti o čovjeku (fizika, kemija, biokemija, sociologija itd.) nastoje pokazati čovjeka »kao proizvod toga što on sam nije«, ³⁸ svesti na mnoštvo pojedinačnih podataka prikupljenih metodskim istraživanjem unutar same te pojedinačne znanosti. Svođenje čovjeka na te pojedinačne podatke nikad ne zahvaća cjelovitoga čovjeka niti ga promatra u njegovu »Što« – to nije pitanje »aposteriornih« znanosti kao regionalnih disciplina koje se, između ostaloga, bave i čovjekom.

I upravo se tu po Rahneru otvara prostor za razgovor između teologije i znanosti. Budući da je »svaka znanost per definitionem jedna regionalna spoznaja čovjeka«, ³⁹ za Rahnera se postavlja nužno pitanje: Koja znanost može zahvatiti cjelinu ljudskoga života i to upravo s obzirom na njegovo »Što«?

To ne može pojedinačna znanost kao »regionalna spoznaja čovjeka«, budući da ona cjelokupno bogatstvo čovjekova bitka svodi na svoje metodički zadobivene podatke, na to što sam čovjek nije i nikada neće biti. Taj redukcionizam »aposteriornih« znanosti čini njih same netrpeljivima i isključivima ne samo prema teologiji i filozofiji, nego i međusobno, tako da ne postoji nikakva »apriorna« podloga koja bi kao korektiv omogućila njihov bezuvjetni međusobni susret i povezivanje u onom zajedničkom, a to je sama čovjekova narav.

Prirodne i duhovne znanosti, koje se danas smatraju međusobno potpuno autonomnima, autonomne su samo zahvaljujući tomu što su u potpunosti zaboravile svoju životosvjetovnu ukorijenjenost, odnosno svoje »ljudsko« podrijetlo i svoju

prethodno dani instrumentarij u teologiji i kao *taj* pravi dijaloški partner teologije.« (K. Rahner, »Philosophie und Philosophieren in der Theologie«, u: sv. VIII, str. 68). Ova je misao vrlo važna zato što antipira misao Ivana Pavla II. da Katolička crkva »ne zastupa nikakvu službenu filozofiju«. Usp. također K. Rahner, »Bekanntnis zu Thomas von Aquin« i »Die Wahrheit bei Thomas von Aquin«, u: sv. X, str. 11–40.

³⁸ GKG, str. 38.

³⁹ K. Rahner, »Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften«, u: sv. X, str. 105.

krajnju svrhu da služe potpunom samoozbiljenju svih ljudskih mogućnosti. U svojoj samodostatnosti one više ne trebaju ni čovjeka niti svoje humano opravdanje, već izvršenje poradi izvršenja, bez obzira na moguće posljedice. To posebice važi za suvremene prirodne znanosti koje su u potpunosti u vlasti svoje »metode« (dosljednosti) i izvršenja, bez ikakve potrebe za postavljanjem pitanja o budućoj odgovornosti (H. Jonas). Razlog za to leži po Rahneru u tomu što te aposteriorne znanosti više ne priznaju nikakvu »nadređenu instancu«, a time niti bilo kakvo zajedničko tlo mogućega razgovora. Upravo je zbog toga Rahner krajnje skeptičan u pogledu mogućnosti interdisciplinarnoga dijaloga među znanostima, budući da se u takvom razgovoru možda radi jedino o pukom zanimanju za tuđe spoznaje, bez ikakve potrebe njihova usvajanja. Ili u najboljem slučaju, to se »usvajanje« vrši samo pod pretpostavkom podvrgavanja jedne znanosti drugoj kao puke »pomoćne discipline«. ⁴⁰

Prošla su vremena kada je teologija kao »temeljna znanost« ili kao sveopći »nauk o znanosti« mogla izricati potonji pravorijek o valjanosti postupanja svih drugih, iz nje proisteklih znanosti. »Autonomija« znanosti, koja po Rahneru u novom vijeku dobiva svoj krajnje radikalni *monološki* oblik, čini suvišnim ne samo filozofiju i teologiju, nego i sam razgovor u cjelini. Temeljno obilježje takve autonomije jest po Rahneru do te mjere dotjerana »agresivnost« svake pojedinačne znanosti, da ona od drugih znanosti ne trpi više ništa osim onoga što ne može sebi podrediti kao svoj vlastiti sadržaj.

»Svaka znanost ima skrivenu tendenciju da se monopolizira, barem ukoliko je dana u konkretnom znanstveniku. Svaki znanstvenik ima zato tendenciju da pokušava druge znanosti i znanstvenike, te je u kušnji da ne sluša druge ili da od njih čuje samo to što ga potvrđuje u njegovoj vlastitoj znanosti.« ⁴¹

Agresija autonomnoga uma, koja se po Rahneru u svakoj pojedinačnoj znanosti očituje kao potpuna isključivost ili tlačenje, proizvodi jedino pluralizam međusobno ravnodušnih, no u sebi samima apsolutnih nabačaja svijeta. No gledano sa stajališta suvremenoga »znanstvenog pogona«, o čemu Rahner dakako ne govori, filozofiji i teologiji se također može uputiti fundamentalni prigovor da one u svom zahtjevu za univerzalnim važenjem s obzirom na pitanje o smislu čovjekova bitka

⁴⁰ Ta se nesposobnost za razgovor u horizontu onog zajedničkog, onog što prekoračuje sve regionalno, pokazuje po Rahneru upravo u tome »da bi se jedna znanost i u slučaju istoga materijalnog objekta mogla za rezultat neke druge znanosti, koji je dobiven pod nekim drugim formalnim objektom i horizontom razumijevanja, mogla zanimati samo ako je jedna znanost podređena drugoj, ako je parcijalna znanost druge znanosti, te se tako opet ne radi o navlastito interdisciplinarnom razgovoru, u kojemu znanosti trebaju međusobno razgovarati, znanosti koje se sebe razumiju kao izvorno autonomne a ne kao uvrštene u neku, svakoj znanosti prethodno danu znanost na temelju temeljne koncepcije znanosti«. (K. Rahner, »Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften«, u: sv. X, str. 90)

⁴¹ Ibid., str. 92.

uopće izbjegavaju svaki korektiv, to znači da zagovarajući čovjekovu pojedinačno-znanstvenu neraspoloživost i nedokučivost upravo jedino za sebe pridržavaju pravo da kažu *što čovjek uistinu jest* i da ga tako učine svojim ekskluzivnim posjedom. To u Rahnerovu shvaćanju pitanja o čovjekovoj biti »von Gott her gesehen« znači da jedino teologija ima pravo potonjega pravorijeka, ne samo o čovjekovoj biti nego i o »humanom« karakteru svih, bilo duhovnih, društvenih ili prirodnih znanosti. Jer, po Rahneru, »humanum« se prepoznaje samo u svojoj darovanosti od Boga koja je nedostupna svakoj regionalnoj ontologiji, pa i filozofiji. Zbog toga svakoj pojedinačnoj znanosti mora prethoditi ona *transcendentalna mistagogija* koja nas ne uvodi u razumijevanje »tajne« čovjeka kao takvog, nego u nedostupnu i neraspoloživu »Tajnu« Božjega sebezpriopćenja koja je dostupna i raspoloživa jedino toj teologiji »von Gott her gesehen«. Znanosti su za Rahnera tek početak transcendentalnoga iskustva transcendentnog:

»Znanosti mogu imati izvjesno značenje za mistagogiju za transcendentalno iskustvo ukoliko te znanosti putem svoje samokritike, putem pluralizma metoda, koji se nikad ne može adekvatno ukinuti u nekoj višoj sintezi, i putem iz toga proistjećućega relativizma metoda, zbog njezine ugroženosti cjelinom samoga ljudskog života, koja također dolazi izvana i koja se nikad ne može u potpunosti ukinuti, posreduju nešto poput početka iskustva transcendencije.«⁴²

Svoju »humanu« vrijednost znanosti dakle zadobivaju samo na temelju te teologijske prosudbe, odnosno s obzirom na stupanj mogućnosti vlastitoga posredovanja toga iskustva transcendencije. Budući da jedino teologija može uvesti u misterij transcendentalnoga iskustva kao iskustva transcendencije, jasno je da prosudba valjanosti svakoga znanstvenog uvida pripada isključivo Rahnerovoj egzistencijalnoj mistagogiji koja jednako kao ni pojedinačne regionalno-znanstvene ontologije u svojoj apsolutnoj agresivnosti prijeti da u ime humanuma ukine svaku umnost, odnosno mogućnost umne samoobrane od ekskluzivnoga prava mistagoga da nas uvede u ne-svoju »istinu« i da pritom u svom transcendentalmom iskustvu u potpunosti ukine iskustvo transcendencije. Jer ako je po Rahneru »transcendentalno iskustvo« iskustvo potpune »subjektivne« i »netematske« širine zahvaćanja cjelokupne zbiljnosti kao »moment i uvjet mogućnosti svakog konkretnog iskustva bilo kojega predmeta«,⁴³ onda nije jasno zbog čega to subjektivno iskustvo, kako ga u tom smislu

⁴² Ibid., str. III.

⁴³ GKG, str. 31. Premošćivanje Tome i Kanta Rahner pokušava izvršiti na sljedeći, možda odlučujući način: »To što nazivamo transcendentalna spoznaja ili iskustvo Boga, to je doduše utoliko *aposteriorna* spoznaja ukoliko se čovjekovo transcendentalno iskustvo njegove slobodne subjektivnosti događa vazda samo u susretu sa svijetom i prije svega u susretu sa su-svijetom. Utoliko skolastička tradicija ima pravo kada protiv ontologizma naglašava da čovjek ima *samo* aposteriornu spoznaju Boga iz svijeta koja nije jednostavno nadmašena ni objavom putem riječi zato što zapravo i ona još jednom mora raditi s ljudskim pojmovima. Dakle, naša se transcendentalna spoznaja ili iskustvo moraju utoliko nazvati

kantovski formulira Rahner, može u svoj svojoj širini prekoračiti granice vlastitoga (predmetnog) iskustva i time postati iskustvom transcendentnog. – Ovdje se dakako opet radi o izričitoj i filozofijski nedopustivom brkanju Tomina i Kantova pojma »transcendentalnog«: širina kantovski razumljenog subjektivnog (transcendentalnog) iskustva svijeta ne samo da je utemeljena u praiszovnom, primordijalnom iskustvu transcendentnog, nego se koliko širina toliko i mogućnost njezina subjektivnog »zahvaćanja« temelje upravo na tom »mistagoškom« iskustvu. Tom mistagoškom transcendentalnom iskustvu transcendencije ne mogu dakako udovoljiti ni filozofija niti »aposteriorna« znanost novovjekovna kova što Rahnerova transcendentalna teologija – jednako kao ni Tomina – ne dopušta potonji pravorijek subjekta, čak ni onda kada je subjekt u stanju samoga sebe promatrati kao vlastiti objekt, tj. kada je u stanju samoga sebe promatrati kao posebičnu transcendenciju (samodanost) ili kao ono nedodirljivo, što je za katoličku teologiju apsolutno nedopustivo, budući da se po Rahneru »lûk napetosti ta dva pola 'subjekt' i 'predmet' ne može ukinuti ni kada subjekt samoga sebe čini svojim vlastitim predmetom«,⁴⁴ tj. kada sebi umišlja da je predmet on sam. Time je Rahner u potpunosti zadovoljio skolastičku shemu »objektivne« spoznaje i pritom ponovno – po tko zna koji put u povijesti teologije – uništio subjektivnost subjekta, oduzimajući mu pritom čak i nadu u umišljaj da je on »sva zbiljnost«. No u tom tijeku neutraliziranja novovjekovna subjekta Rahner je, pozivajući se na nužnost transcendentalne mistagogije, istodobno potvrdio da iz njegovih tvrdnji opet govori jedan neukidivi subjekt, i to u svojoj potpunoj »samodanosti«, koja mu jedino u tom »subjektivnom« pogledu jamči »poštenost« i »iskrenost« vlastitoga pristupa, onkraj svake teologije, filozofije, znanosti i mistagogije...

aposteriornim ukoliko je svako transcendentalno iskustvo najprije posredovano nekim kategorijalnim susretom s konkretnim zbiljnostima u našem svijetu, u našem okolnome svijetu i u našem su-svijetu. To važi i za spoznaju Boga; i *utoliko* imamo pravo i dužnost kazati da postoji samo jedna aposteriorna spoznaja Boga iz susreta i u susretu sa svijetom kojemu naravno i mi sami pripadamo.« (GKG, str. 61). Problematičnost ovoga posredovanja ne sastoji se u Rahnerovu primatu aposteriorne spoznaje u tijeku spoznavanja onog apriornog, što priznaju i Toma i Kanta, već prije svega u Tominu i Kantovu, potpuno različito shvaćanju »transcendentalnoga iskustva«: Dok je kod Tome transcendentalno iskustvo u stvari iskustvo transcendentnog, dakle nikakvo samoiskustvo ili iskustvo subjektivne slobode, kod Kanta se upravo to iskustvo pokazuje kao horizont ozbiljenja te subjektivne slobode, odnosno potpune umne autonomije. Stoga podmetanje Tomina pojma transcendentalnoga iskustva Kantu ima jedino za svrhu ukidanje te umne autonomije, tj. apriorne strukture svijesti spoznavajućega uma koja se utoliko mora fundirati u apsolutnom aprioriju slobode, Bogu, čime i sama ta autonomija poprima potpuno neslobodan, apsolutno objektivni oblik, oko čega se onda neprestance i bezizlazno vrti cjelokupna skolastičko-neoskolastička spoznajna teorija. O pojmu »transcendentalnog« kod Tome Akvinskog usp. L. J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. Dio I: *Das ens commune*, Salzburg–München 1985., str. 21 i dalje. Pojam transcendentalnog kod Tome u estetskom i općenitom pogledu vrlo je precizno određen i u knjizi F. J. Kovaca, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Die genetische und systematische Analyse*, Berlin 1961., str. 1961., 183 i dalje. O pojmu »transcendentalnog« kod Tome, Kanta i Heideggera – u filozofijskom smislu – usp. K. Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers 'Sein und Zeit'*, Freiburg 1993., str. 17–79.

⁴⁴ GKG, str. 30.

Prethodna, čisto metodska razmatranja, bila su nam potrebna jedino zbog prikaza problemske situacije u koju se upušta Rahner, ali i kako bismo dali sebi za pravo da ravnopravno s njim sudjelujemo u razgovoru o valjanosti njegovih mistagoških uvida. Prije upuštanja u tu raspravu još jednom upozoravam na do sada ispostavljene bitne diferencije (*transcendentalnost* i *transcendencija*, *egzistencijelno* i *kategorijalno*, *simboličko* i *puko predmetno*) kako bismo, u drugom koraku, uopće razumjeli Rahnerova, navlastito *teologijska* nastojanja, barem u onom »prethvatu«, koji i samu njegovu teologiju oslobađa toga da bude promatrana »von Gott her gesehen«, i koji joj istodobno omogućuje da čovjekovo osobno iskustvo ne promatra kao puko »reditio completa«, već kao ono što čovjek doista u najskromnijem kantovskom smislu uopće može postići, a da pritom uopće ne mora znati o bolesnim deficitima filozofije, teologije i aposteriornih znanosti.

4. Kada Bog upada u imanenciju: »transcendentalna kristologija«

4.1. Transcendentalnost i transcendencija povijesnosti »von Gott her«

Čini mi se da knjiga Emmanuela Lévinasa *Kada Bog upada u mišljenje*⁴⁵ na svoj način najpregnantnije zrcali Rahnerov temeljni problem. Naime, pod pretpostavkom ranije rečenoga, Rahnera muči temeljno pitanje: Kako je danas, pod pretpostavkom odsuća i šutnje Boga, još uvijek moguće govoriti o Bogu tako da on i sada govori nama samima, da bitno suodređuje našu egzistenciju i da se mi *prepoznamo* kao suodređeni Njime? Ili, filozofijski rečeno: Kako je ponovno moguće uključiti Boga u onu (*novovjekovno* razumljenu) povijest koja više nije nikakav horizont slušanja, već samoutemeljenja, horizont u kojemu – zbog isključivosti i »agresivnosti« filozofije, teologije i aposteriornih znanosti – više ne postoji nikakvo mjesto susretanja niti slušanja Drugog uopće? – Jer tamo gdje počinje govoriti Drugi, tamo moraju zašutjeti sve filozofije, teologije i znanosti!

Povratak Drugog u horizont moje vlastite povijesti moguć je samo bespretpostavno i bezuvjetno, kao čista odluka da se onkraj svakoga vjeronazora i svjetonazora izade u susret Drugom uopće, da mu se dopusti da su-odredi moju vlastitu egzistenciju. To je potpuni izlazak iz sebe koji ne jamči nikakvu sigurnost povratka. Tek je to pravo (bezimeno) transcendentalno iskustvo, koje nas izručuje i prepućta na milost i nemilost transcendentnom, onom što nas kao Drugi uopće određuje, tako da uvijek iznova ostaje »Tajna« koja smo mi vazda sebi samima. Neovisno o tomu što tu »Tajnu« Rahner naziva Bog i pritom zapada u mistagošku ontoteologiju filozofijski ne-

⁴⁵ Usp. E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurs über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg–München 1985.

dokazivoga tipa, »vrijednost« te Tajne – onkraj Rahnera i svakoga govora o njoj – sastoji se prije svega u tomu da nas ona uvijek iznova *zaziva* i *oslovljava*. To je dakako rečeno na temelju vjerničkoga iskustva, ne kao fundamentalni uvid nekog spekulativnog teologa koji bi to odmah rado proglasio »iracionalnim čuvstvom«. Međutim, u prilog tom iracionalnom čuvstvu govori sama povijest kao susretište *zaziva* i *zazvanog*. Naime, uvijek se iznova postavlja pitanje: *Kako svjetska povijest može postati poviješću spasenja?*

Kako bismo odgovorili na to pitanje, moramo se opet vratiti na Rahnerov govor o transcendentalnom iskustvu i iskustvu transcendentnog, prije svega zato što ne želimo samu povijest podvrgnuti teologijskoj redukciji, budući je ona to što čovjek kao takav jedino ima.

Kada Rahner govori o »subjektu« i »osobi«, on tada na začudan način istodobno podrazumijeva da je čovjek »subjekt transcendencije« i utoliko »povijestan«. ⁴⁶ Kako bi se to razumjelo, opet se moramo vratiti na prednovovjekovno, tomističko shvaćanje *subiectuma*. *Kao »podmet« (subiectum) čovjek može biti »subjekt transcendencije« samo tako da tu transcendenciju, ne samoga sebe, ozbiljuje u povijesti – i utoliko i sam biti povijestan!* To tomističko podmetanje čovjekovoj povijesti, koje ovdje čini Rahner, polazi od pretpostavke da je čovjek »biće bezgranične transcendentalnosti«, što u ovom tomističkom tumačenju znači: biće koje bezgranično može odustajati od sebe naprosto. Stoga čovjekova povijest nije ništa drugo nego povijest odustajanja od vlastite subjektivnosti:

»Dakle, čovjek svoju transcendentalnu subjektivnost ne realizira ni nepovijesno u nekom čisto nutarnjem iskustvu jedne jednakom ostajuće subjektivnosti niti tu transcendentalnu subjektivnost zahvaća putem nepovijesne refleksije i introspekcije koja je na jednak način moguća na svakoj vremenskoj točki.« ⁴⁷

Rahner opet sugerira dvoje: *svako je unutarnje iskustvo »nepovijesno«, budući da počiva na subjektivnosti koja utemeljuje samu sebe, i drugo, svaka je refleksija na to iskustvo već unaprijed nepovijesna!* Vrlo je zanimljivo da Rahner »samorefleksiju« ili »samoosvješćenje« subjekta već unaprijed proglašava »nepovijesnim«, dok »upad« Boga u povijest tumači kao njezinim jednim »smislom«. – To je, dakako, »Tajna« koju razumije samo Rahner. Ta se »Tajna«, u transcendentalno-povijesnom pogledu, sastoji jedino u Rahnerovu (kod tome već ozbiljenom) nastojanju da se na niti vodilji »Tajne« sam čovjek u potpunosti isključi kao »subjekt povijesti«. Jer kada Rahner kaže da je povijest u konačnici »povijest same transcendentalnosti«, tada to u bespogovornom smislu ne znači ništa drugo nego »da sama transcendencija ima povijest,

⁴⁶ Usp. GKG, str. 145.

⁴⁷ GKG, str. 145.

a da je povijest uvijek i sama događaj transcencijije«,⁴⁸ bez mene i mojih »transcendentalnih« postignuća koja bi nekad ili su već mogla učiniti povijest dostojnom čovjeka. U tomu se zrcali Rahnerovo potpuno *fatalističko* shvaćanje povijesti:

»Poznajemo latinsku riječ *amor fati*, ljubav prema sudbini. Ta predanost usu-
du znači zapravo 'ljubav prema obećanoj riječi', tj. prema onom fatumu koji je naša
sudbina. Našu slobodu oslobađa samo ta ljubav prema nužnom. Taj je fatum u ko-
načnici riječ 'Bog'«,⁴⁹

Ako je tomu tako, onda povijest nije ništa drugo nego prizornica »obećanosti«
Boga čovjeku i očekivanja ispunjenja obećanja, ali pod vidom prihvaćanja sudbine
koja je apsolutno nepoznata i koja ponovno podrazumijeva neslobodu, te onda nije
jasno kako nužnost može oslobađati neslobodu. To je onda opet neslobodni, kauzalni
Bog slijepe nužnosti. Riječ »Bog« u tom smislu služi samo kao »memento« nužnosti,
tj. kao opomena na to da *samo sudbina dosuđuje slobodu*.

Predanost ili ljubav prema sudbini u tom smislu ne znači ništa drugo nego
odustajanje od vlastite, transcendentalno-subjektivne, na samoj sebi zasnovane povi-
jesti i od sebe – ne kao slušatelja riječi, već kao izvršitelja toga što nikad nije bilo moje,
budući da mi je već unaprijed »dosuđeno«.

To je vrlo jednostavno razumjeti samo ako se pođe od toga da Rahneru nije
stalo do povijesti kao takve, nego do »Geschichte von Gott her«, do »povijesti motre-
ne iz Boga«, čime mu se otvara put k potpunom teologiziranju cjelokupne zbiljnosti
»von Gott her gesehen«, a da pritom nikad ne mora kao »transcendentalni teolog«
biti zabrinut za navlastito čovjekovu zbiljnost, za koju i pred kojom se uvijek i neod-
godivo mora odgovarati.⁵⁰

Čovjek od početka svojega života ne živi najprije prema smjernicama koje su
mu kao dogma dane od neke Crkve, ali upravo od svojega svjesnoga početka živi od
vlastitih uvjerenja, od vjere u ono neposredno iskušeno i u ono što se čuti i sluti kao

⁴⁸ GKG, str. 135. Upravo zbog toga može se opravdano tvrditi da se »kao Katolik Karl Rahner bavio teologijom iz nutrine sistema koji nikad u potpunosti nije akceptirao projekt moderne«, što se dakle poglavito očituje i predmodernom, tomističkom poimanju transcendentalnog. Usp. o tomu Ph. Endean SJ, »Karl Rahner im englischsprachigen Raum«, u: *Stimmen der Zeit* (vidi bilješku 1), str. 68 i dalje.

⁴⁹ GKG, str. 61.

⁵⁰ Zanimljivo je i začudno spomenuti da Rahner ovdje na nevjerojatan način pokazuje stanovi-
to sljepilo prema »svjetskoj povijesti« kao takvoj, budući da u ime događanja transcencijije u povijesti,
koju povratno naziva poviješću transcendentalnosti, žrtvuje čovjeka kao takvog, a time i samu povijest.
Ili, povijesno-teologijski i povijesno-filozofijski gledano, nije mi jasno kako je Rahner mogao tako olako
prijeći preko temeljnih uvida svoje teologijske i filozofijske generacije (M. Müller, B. Welte, E. Fink, K.
Löwith i dr.). To se posebice očituje u njegovu članku »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«, u: sv. V,
1968., str. 115–135.

to što presiže svako neposredno životosvjetočno iskustvo, a što se ni na koji način ne može »kategorijalno« utemeljiti i obrazložiti. On živi naprosto i sva se njegova životna iskustva stječu u horizontu svijeta kao horizontu vlastite povijesnosti. Čovjek, za razliku od kršćanstva, živi u sadašnjosti, čak i kada s kršćanstvom dijeli npr. kao katolik »nadu« u neku apsolutnu budućnost. Tako razumljena budućnost određuje njegovu sadašnjost, ne budućnost kao takvu. Ta budućnost postaje drugim riječima *zbijska* samo u sadašnjosti, onkraj svake »obecane« budućnosti. Štoviše, ta obecana budućnost prestaje biti pukim obećanjem tek kada se živi u sadašnjosti. Stoga se čovjekova povijest može razumjeti kao neprestano *sadašnjjenje obećanja*, bilo kao ispunjenog ili neispunjenog. Povijesna svijest vjernika bilo koje konfesionalnosti jest stoga aktualna svijest o ispunjenosti ili neispunjenosti obećanja. Ta je svijest najveća kušnja za svaku Crkvu: ukoliko ostaje samo na razini obećanja i nade, ukoliko ne živi sadašnjost svojega bližnjega, takva Crkva utoliko nema nikakvoga »autoriteta« da bude temeljem bilo kakve vrste zajedništva među ljudima. U slučaju Rahnerova shvaćanja Crkve, to »za mene« znači da Crkva može biti prije ravnodušna prema svojoj vlastitoj budućnosti nego prema svojoj sadašnjosti i sadašnjosti svakoga njezinoga pripadnika. Kršćanstvo stoga ne treba nikakva »novog čovjeka«, već jedino čovjeka koji živi svoju neposrednu zbilju ispunjavajući je svojom nadom i obećanjem. Ni Nietzsche nije htio ništa drugo: njegov govor o »nadčovjeku« jest u stvari najobičniji i utoliko najradikalniji zahtjev za čovjekom kao takvim, čovjekom koji je iz svoje vlastite egzistencije sposoban prihvatiti sve, pa i vjeru i neku apsolutnu budućnost, pritom ostajući uvijek čovjek i ljudski se odnoseći prema svijetu, samome sebi i onom nedokučivom. Tek takav čovjek može na temelju svoje voljne odluke dopustiti da ono transcendentno postane bitnom odrednicom njegove sadašnjosti, bez ikakvog budućeg, možebitnog »ako-onda« koje kao imperativ ne postavlja sama ta budućnost, već teologija koja me želi odrediti iz te, i njoj samoj neprozirne budućnosti. Teologija navještaja, koja objavu naviješta bez situacije navještaja, gubi svaku životosvjetočnu značajnost. Tek u toj situaciji teolog postaje blizak bližnjemu, gubi svoju svaku teologijsku, od svijeta imuniziranu crtu. U tom je smislu Rahner, sada negativno, potpuno u pravu kada kaže:

»Kršćanstvo je još na jedan sasvim drugačiji način nadmašilo sve ideologije budućnosti i utopije. Ono ih je naime nadmašilo svojim naukom o utjelovljenju vječnoga Božjeg Logosa i o univerzalnom spasenju koje je započelo već s njim.«⁵¹

No mene u toj svezi muči jedno vrlo teško spoznajno-teorijsko pitanje: *Nije li time kršćanstvo svojim ideologijsko-utopijskim naukom nadmašilo i samoga »Utjelovljenje« tako što je utjelovljenje uobličilo u nauku?* Jer ako se ono transcendentno doista događa u transcendentalnoj povijesti svakoga pojedinačnog subjekta, čemu onda to

⁵¹ K. Rahner, »Das Christentum und der 'neue Mensch'«, u: isti, sv. V, str. 171.

kršćansko-teologijsko, u konačnici ideologijsko nadmašivanje koliko vjerujućega subjekta toliko i vjerovanoga, a sve u cilju »nauka« koji teologiju i Crkvu čini nezaobilaznim vratima naše obećane budućnosti?

Čini mi se da tek zahvaljujući samodogađanju transcendentnog u sferi one transcendentne, bez mene konstituirane povijesti, sada možemo razumjeti što Rahner doista podrazumijeva pod »transcendentalnom kristologijom«, koju ćemo pokušati »očistiti« od njezinih ideologijskih natruha. Pokušat ćemo je razumjeti »egzistencijalno«, dakle ne »von Gott her gesehen«, nego s obzirom na mogućnost transcendentarno-subjektivnoga razumijevanja transcendentnog, makar to bilo razumljeno u novovjekovnom (modernističkom) smislu.

4. 2. Transcendentalni Isus i transcendentni Krist

Strogo se držeći Rahnerovih kategorijalnih razlikovanja, ovdje ćemo doista morati suprotstaviti »transcendentalnoga« Isusa i »transcendentnoga« Krista kako bismo još jednom u svoj oštirini naglasili i istaknuli bezdan koji teologiju dijeli od vjere. Drugim riječima, smatram da se svaka obezsvjetovljena »transcendentalna kristologija« mora vratiti svojim isusovskim korijenima, kako bi uopće bila dostupna »normalnom« čovjeku i njegovoj, makar potpuno nerefleksivno i predrefleksivno konstituiranoj povijesti. Takav nam povratak omogućuju već ranije izrađene pojmovne diferencije, no jednako tako i naše pravo da Krista razumijemo prije svega kao Isusa, inače transcendencija nikada ne bi mogla upasti u imanenciju niti Bog u mišljenje. Odustajući dakle od svih »aposteriornih« i »apriornih« dokaza o Božjoj egzistenciji, sada moramo najprije pristupiti povijesnom Isusu, njegovim ljudskim samoozbiljenjima, prije njegova postanka (uskrsnuća) kao Krista, budući da je to svakom vjerniku i nevjerniku ono najbliže i najneposrednije.

U transcendentalnom pogledu, Isus je – bez obzira na njegova *kristološka* tumačenja – čovjek. On je u Nietzscheovoj vizuri čovjek poradi čovjeka (*Ecce homo*), čovjek koji je bio i – poput svakoga čovjeka koji je zakopan u zemlji – ostao »vjeran zemlji«. Što sada tog čovjeka Isusa dijeli od čovjeka? Što ga čini »nadčovjekom« u odnosu na sva njegova, slijeđenja i izvršenja dostojna, »ljudska« postignuća? Je li to njegov »križ« ili »transcendentalna kristologija«, koja ga možda razapinje na križ kako bi ne samo Isusa proglasila Kristom nego i samu sebe »kršćanskom«?

Razumjeti Isusa kao »Krista« ne podrazumijeva »najprije« njegovo božansko podrijetlo niti njegova čudotvorna djela, već prije svega omogućavanje one »blizine«, u kojoj je tek postalo mogućim »sebepriopćenje Boga« koje su jedino mogli slušati i razumjeti starozavjetni proroci, a koje je Rahner potpuno isključio iz svoje teologije. Razlog je tomu vrlo jednostavan: Budući da su starozavjetni proroci isključivi sluša-

telji riječi, čemu je neprestano govorio i Rahner,⁵² oni nemaju nikakav ekskluzivno »kategorijalni« (što ovdje znači: *katoličko-teologijski*) odnos prema Bogu, već jedino izvršuju slušano. I kada Rahner u šestom tijeku nastoji zadobiti pristup »fenomenologiji našega odnosa prema Isusu Kristu«,⁵³ on tada – *isusološki* rečeno – potpuno zaboravlja da je novozavjetno Božje sebezpriopćenje čovjek razumio isključivo zahvaljujući Isusu. No, to nije Rahnerova tema!

Rahnera zanima jedino naš »egzistencijelni« odnos prema »Isusu Kristu«, dakle prema cjelini Čovjekoboga ili Bogočovjeka, a da je pritom zaničevao cjelokupnu povijesnost njegova *postanka*⁵⁴ čovjekom i Bogom, o križu da ne govorimo. Taj naš »egzistencijelni« odnos prema Isusu Kristu nije dakle »naš«, već navlastito *teologijski* – i to u Rahnerovu uobličanju. »Fenomenologija« našega odnosa prema Isusu Kristu za Rahnera utoliko ne znači ništa drugo nego, husserlovski rečeno, samoosvješćivanje svakoga pojedinačnog, transcendentalnog subjekta o njegovoj »invariantnoj« (transcendenoj) jezgri. Ili opet drugačije fenomenologijski rečeno: Fenomenologija našega odnosa prema Isusu Kristu nije ništa drugo nego tijek prepoznavanja i spoznavanja Isusa kao Krista, u kojemu je sam Isus – i s križem i bez njega – ukinut u Kristu. To važi za svakog čovjeka!

Odnos prema Kristu može dakle u tom fenomenologijskom, navlastito ljudskom smislu biti samo odnos prema Isusu, iz kojega uopće može izvirati svako *kristološko* tumačenje. Ili kantovski jednostavno rečeno: Razum ne raspolaže drugačijim spoznajnim mogućnostima. Dakle, »transcendentalna kristologija« ne bi smjela anticipirati Isusa kao Krista, nego bi ga – upravo u Rahnerovu smislu – trebala pokušati pokazati kao Krista s obzirom na njegov križ. U tom je smislu velika šteta što Rahner ide obratnim putem kada tvrdi da »transcendentalna kristologija, kakva nam je izgleda danas ponuđena i koja pita o onim, u čovjeku danim apriornim mogućnostima razumijevanja dogme o Kristu, nastaje faktično i vremenski svakako tek nakon i zbog povijesnoga susreta s Isusom kao Kristom«. ⁵⁵ Rahner ovdje podmeće dvoje: mi bismo kao vjernici trebali prepoznati Isusa kao Krista i upravo ga u tom »susretu«

⁵² Usp. posebice K. Rahner, *Hörer des Wortes*, u: isti, *Sämtliche Werke*, sv. 4: *Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg 1997.

⁵³ GKG, str. 202.

⁵⁴ Ovo je dakako namjerno zaoštreno rečeno zato što je osvjetljavanje pitanja o »postanku« čovjekom upućeno na nepojmljivu Tajnu, u kojoj je u konačnici ukinuto sve »postalo«, priroda, čovjek i povijest, a time i sam Isus kao Krist. Razdvajajući ontologijski Isusa od Krista Rahner naime pokazuje »da je istinski bitak duha kao takav sam duh« (GKG, str. 217), tj. ono tjelesno mora kao Hegelov drugobitak biti ukinuto u duhovnom svebitku koji u upravo kroz taj ukinuti drugobitak govori da je on cjelokupna zbiljnost. S obzirom na tjelesnoga (transcendentalnog) Krista to znači da on može fungirati kao »apsolutni Spasitelj«, može fungirati samo zato što je potpuno ukinut u duhovnom Kristu, zato što je izgubio svoju tjelesnu odredbu i zato što u toj duhovnoj samoodređenosti predstavlja nedokučivu Tajnu.

⁵⁵ GKG, str. 203.

ukinuti kao Isusa, tj. kao onoga koji više ne bi mogao govoriti čovjeku u njegovu i njemu razumljivom jeziku. – Ovdje katolička spekulativna teologija dostiže svoj *protestantski* vrhunac u Hegelovu smislu: *Samo duhovno može spoznati duhovno* – i zbog toga nije potreban nikakav, običnom čovjeku razumljiv jezik, nikakav Isus, nikakav čovjek, već jedino Krist kao bezuvjetni uvjet našega spekulativnoga samoosvješćenja o vlastitom izvoru i razlogu vjere. Nakon Krista, za tu spekulativnu teologiju suvišnim postaju koliko križ toliko i sam Isus. Transcendentalno iskustvo transcendentnog, o kojemu stalno govori Rahner, u ovom slučaju vrlo jednostavno znači: Ulazak transcendentnog (Krista) u imanenciju (Isus i njegov svijet) podrazumijeva apsolutnu nužnost sebegubitka (Isus na križu). Ta je shema toliko jednostavna da nas uvijek mora potaknuti na ljutnju spram onih teologijskih nabačaja koju takovrsnu shemu smatraju »nužnom«. Ona je i za Rahnera nužna zatro što je Bog postao čovjekom, Isusom – koji je upravo zbog toga bio osuđen da na križu bude ukinut u svoj svojoj ljudskosti. To dakako nije čak ni stvar vjere, već samoj sebi dostatne dogme koja Kristu oduzima mogućnosti svake isusolike ljudskosti, a time i razumljivosti za svakog običnog čovjeka. – Upravo zbog toga postoji teologija, koja premošćuje bezdan između zbiljskoga Isusa, križa i onosvjetnoga Sina – fungira »mistagogija« u ono jedino spekulativnom teologu Rahneru dostupno i razumljivo.

Križ se kod Rahnera vrlo rijetko spominje. Njega križ uopće ne pogađa niti zanima, upravo zato što on već unaprijed polazi od Isusa kao Krista. Tu mogućnost prepoznavajućeg susretanja ima jedino katolička (transcendentalna) teologija. No ako je tomu tako, onda – povratno – besmislenim postaje i tradicionalni govor o Isusu Kristu kao Riječi Božjoj, budući da se on u ovoj mitologizirajućoj numinizirajućoj, naprosto spekulativno-teologijskoj redukciji svodi na Riječ koja nikada u stvari i nije bila razumljiva u svijetu, budući da je uvijek iznova bila izricana od Krista, nikad od Isusa. Kako bi se sada mogla razumjeti Rahnerova »transcendentalna kristologija«?

Namjerno uvijek iznova brkajući transcendentalno i transcendentno Rahner za svoju »transcendentalnu kristologiju tvrdi«:

»'Transcendentalna kristologija' već pretpostavlja razumijevanje za međusobni odnos uvjetovanja i posredovanja u ljudskoj egzistenciji kao takvoj između onog transcendentalno nužnog i konkretno kontingentno povijesno tako da se oba momenta čovjekove povijesne egzistencije mogu vazda pojaviti samo skupa, međusobno se uvjetovati, ono transcendentalno uvijek je unutarnji uvjet onog povijesnog u njemu samome, a to povijesno, unatoč svojoj slobodnoj postavljenosti, naprosto suutemeljuje egzistenciju, ni jedan od ta dva momenta (unatoč njihovu jedinstvu i njihovom odnosu međusobnoga uvjetovanja) ne može se svesti na drugi, sam njihov međusobni odnos još jednom ima otvorenu povijest, ono povijesno na jednak način podrazumijeva to što je povijesno pridošlo i ono što je u budućnosti zadano.«⁵⁶

⁵⁶ GKG, str. 207.

»To što je povijesno pridošlo i ono što je u budućnosti zadano« u ovom našem namjerno uspostavljenom krivom razumijevanju, koje nam je omogućio sam Rahner, znači naprosto onaj ranije spomenuti »fatalizam« ili »ljubav prema sudbini«, u kojoj se ispostavlja da ni Isus niti čovjek ne mogu bez te »transcendentalne kristologije« biti razumljeni u svojoj rođenosti, postalosti, povijesnosti i pukoj umrlosti. Zbog toga smatram da Rahnerova »transcendentalna kristologija« nije nikakva antropologija, jer polazi od »nadnaravnoga egzistencijala« koji Rahner naziva »sebepriopćenje Boga« i koji upravo zbog toga kod čovjeka-Isusa i čovjeka uopće gubi svaku ljudsku značajnost. Podmetanje »nadnaravnoga egzistencijala« *podnaravnom Isusu i podnaravnom čovjeku pretvara se u temeljnu pretpostavku raspeća*. Ta »teologija odozdo« transcendentalne kristologije stoga pretpostavlja da je Isus već unaprijed, čim je rođen, morao kao čovjek biti ukinut u svojoj božanskoj naravi, kako bi uopće bio Krist. U *teološkoj* antropologiji Karla Rahnera Isus trpi istu *antropologijsku* sudbinu poput svakoga drugog čovjeka, tj. podnosi patnju nemogućnosti vlastitoga samoodređenja.⁵⁷ Stoga takva, transcendentalno-kristološki fundirana antropologija, ne pruža nikakav nauk o čovjeku kao čovjeku niti o Isusu kao Isusu, nego samu egzistencijalnost egzistencije sagledava iz horizonta smrti i budućnost. I smrt i budućnost ovdje poprimaju heideggerovske konture: smrt je nenadmašna mogućnost čovjekova života koji se upravo stoga odvija *sub speciae* smrti kao izvora njegova smisla. U *egzistencijelnom* smislu, smrt je »veza između Isusove i čovjekove smrti«,⁵⁸ ali veza u kojoj su ono ljudsko i navlastito Isusovo (prijeuskršnje) ukinuti u Kristovu uskrsnuću, u onoj apsolutnoj budućnosti, u kojoj su čovjek i Isus lišeni svake ljudske odredbe. Stoga drugi Rahnerov apel, apel za »spremnosću za smrću«,⁵⁹ istodobno podrazumijeva čovjekovu i Isusovu spremnost za odricanjem od svoje *ljudske sadašnjosti*, samozaborav u egzistenciji i potpuno predavanje smrti kao apsolutnom izvoru smisla. Na temelju toga sada je razumljiv i Rahnerov treći »apel za nadom u budućnost«,⁶⁰ budući da čovjekova prošlost i sadašnjost nisu ništa drugo nego priprava za tu apsolutnu budućnost u kojoj je ukinuto sve ljudsko. Time se neposredni bitak-u-svijetu zamjenjuje, blochovski rečeno, ontologijom još-ne-bitka kao nadom, potpunom neizvjesnošću koju može popuniti samo vjera – i ništa drugo. I upravo stoga kao sablazan za svakoga katoličkog teologa mora zvučati egzistencijalni apel Nietzscheova Zarathustre: »Preklinjem vas, braćo moja, ostanite vjerni zemlji!«, tj. sebi samima i svojoj ljudskoj odredbi, svojoj neodbacivoj sadašnjosti. Vjera u tu još-ne-budućnost čini daleke besmislenom i suvišnom čovjekovu sadašnjost: čovjek se ne može razumjeti iz

⁵⁷ Usp. o tomu Z. Joha, *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens* Walter Kaspers, Freiburg–Basel–Wien 1992., str. 27 i dalje.

⁵⁸ Ibid., str. 33.

⁵⁹ GKG, str. 290.

⁶⁰ GKG, str. 290.

svoje egzistencije i njezinoga povijesnoga smisla, već samo iz tog još-ne-bitka kao Tajne. Zbog toga je za Rahnera nemoguća svaka egzistencijalna antropologija: nauk o čovjeku mora biti fundiran isključivo *teologijski*, budući da mu samo teologija može posredovati njegovu još-ne-odredbu, njegovu apsolutnu budućnost. Čovjek je stoga u odnosu na samoga sebe »hodočasnik«, onaj koji na ovome svijetu nikad nije čovjek, već duh koji svoju duhovnost stječe samo kroz radikalni prekid sa životom i svijetom, prekid koji je smrt. Ovdje katolički platonizam dostiže svoj tanatologijski vrhunac: Smrt je jedini i nužni uvjet apsolutne spoznaje. »Gledanje« bestjelesnih ideja ili Boga naprosto moguće je jedino na potpuno bestjelesni način, tj. na način potpunoga raskida sa životom. Stoga Rahnerova transcendentna kristologija nije ništa drugo nego »teološka tanatologija«, koja nas ne uči spremnosti za život, nego radikalnom umiranju. Tek je Isus, koji je bio spreman za tu radikalnu smrt, »zaslužio« da postane Krist. Njegova je »transcendentna subjektivnost« već unaprijed zaničavana u spremnosti za apsolutno transcendentnu smrt. U tom smislu transcendentna kristologija nema za »predmet« *postanak Boga čovjekom*, već smrt kao temeljni način ukidanja te postalosti, kako bi se uopće došlo u horizont čistoga duhovnog zrenja Boga, budući da »samo duhovno može spoznati duhovno«. Ona nije nikakva antropologija, već tanatologija, odnosno tanatologijska analitika čovjekova sebenapuštanja i sebeukidanja. Eshatološki smisao čovjekova, kršćanski razumljenoga bitka pretvara se time u teologijski govor o smrti kao eshatonu konačnoga tu-bitka: smisao vjerničke egzistencije sastoji se u ukidanju vlastitoga »tu« kako bi u konačnici od tog »tu-bitka« preostao samo »bitak kao takav«, tj. bitak u apsolutnoj razlici spram bivstvjućeg, bitak onkraj bitka koji, kako s pravom kaže E. Lévinas, svako bivstvjuće čini sebi apsolutno imanentnim i to ne u svojem »jest«, nego upravo u »ne-tu-bitku« kao jedino mogućoj i nenadmašnoj čovjekovoj budućnosti. Povijest utoliko i nije ništa drugo nego povijest čovjekovih neprestanih pokušaja ukidanja prošlosti i sadašnjosti za volju te apsolutne tanatološke budućnosti, čije posljedice mogu i politički biti katastrofalne. Jer kada »kršćanstvo« po Rahneru daje smjernice sadašnjosti na temelju te budućnosti,⁶¹ tada bi to u smislu T. Adorna moglo također tanatološki značiti da je za

⁶¹ »Kršćanstvo je jedna religija s jednom eshatologijom; ono gleda u budućnost; ono iznosi obvezatne iskaze o onom nadolazećem time što objašnjava što će doći, a to nadolazeće kao odlučujuću smjernicu za čin u sadašnjosti. Ono zapravo objašnjava da je s utjelovljenjem vječnoga Božjeg Logosa u Isusu Kristu već počela konačno važeća budućnost, da je budućnost u svom potonjem smislu i sadržaju već odlučena i da se još samo mora objaviti ono što već jest i što ostaje; kršćanstvo više ne poznaje nikakvu, u potonjem smislu otvorenu povijest spasenja, već proglašava da je od Isusa Krista, koji jest jučer, danas i u vječnost, zapravo već prisutan kraj vremenâ, i da mi dakle živimo u potonjim vremenima, u punini vremena, i da u konačnici imamo posla još samo s jednim, naime s očekivanjem dolaska naviještanoga Gospodina, makar nam se, računano zemaljskim mjerilima vremena, to čekanje činilo dugim i makar se tisuće zemaljskih godina provlačilo kroz taj jedan trenutak konačne vremenske tišine prije izbijanja onog pravog i konačno važećeg.« (K. Rahner, »Das Christentum und der 'neue Mensch'«, u: isti, sv. V, str. 159.

nas bolje da se nikad nismo ni rodili, zato što život nije ništa drugo nego prizornica umiranja ili *koncentracijski logor pozitivnosti*.⁶²

Upravo zbog toga veliku teškoću predstavlja Rahnerov prvi apel za »apsolutnom ljubavlju prema bližnjem«⁶³ jer sada se postavlja radikalno ontologijsko pitanje: *Tko je najbližnji bližnji Rahnerove transcendentalne kristologije?*

Ako je to čovjek, onda je apsolutna i bezuvjetna ljubav prema njemu nepremostiva prepreka ljubavi prema Bogu kao apsolutno najbližem zato što me vezuje za njega ne samo duhovno, nego i za njegovo unutarsvjetovno, tjelesno »tu«, i time ponovno baca u horizont svjetovnoga »zaborava Boga«. Ako je to sam Bog, što bi on to po kršćanskom *vjeronazoru* trebao doista i biti, onda ta apsolutna ljubav prema bližnjem isključuje svaku ljubav prema bližnjem i svijetu, budući da oni – prema Budhhinu, Platonovu i Augustinovu nauku – nisu ništa drugo nego osjetilni »okovi« koji upravo impliciraju ono Augustinovo pitanje iz X. knjige *Ispovijesti*: »Pa kako sam Te mogao zaboraviti?« – Tebe, najbliži blizinu mene samoga? Što dakle ostaje između te dvije vrste ljubavi, između obezbožene ljubavi prema čovjeku (apsolutni novovjekovni humanizam) i obesčovječene ljubavi prema Bogu (apsolutni misticismizam)? Po mojemu sudu, a na temelju onoga što tvrdi Rahner »von Gott her«, preostaje jedino još jedino *ljubav prema smrti* kao najizvjesnijoj izvjesnosti i jedinoj nadi, onkraj autonomnoga, transcendentalnoga čovjeka i transcendentnoga Boga. I što sada u toj svezi znači »sebepriopćenje Boga«, Njegovo sebedarivanje svijetu ili, kako bi rekao Lévinas, Njegovo »upadanje« u imanenciju?

4. 3. »Sebepriopćenje Boga«

Slijedeći ranije rečeno možemo s Rahnerom »mistagoški« kazati: *katolički* razumljeno kršćanstvo jest jedina »religija« koja može dešifrirati egzistenciju s obzirom na njezin transcendentni temelj i to tako što prije sâmoga tog dešifriranja vrši *demitologiziranje* i *denuminiziranje* svijeta i čovjeka u njihovu svjetovnom i čovječnom obliku. Tek u tako »eidetski« očišćenom svijetu i svoje subjektivnosti i autonomije lišenom može progovoriti sama transcencencija, može ući u imanenciju, pri jasnoj svijesti da se tu više ne radi ni o kakvoj transcendentalno-subjektivnoj imanenciji svijesti, već prije svega o samoimanenciji Boga kao transcendentnog u cjelokupnoj zbiljnosti kao *apsolutno njegovoj* – i to upravo u Hegelovu smislu. U tom je smislu i sam Isus već unaprijed ukinut u svojoj kristobitnosti, tako da njegova konkretna povijest, a time i historijska teologija Isusova života, postaju u ovoj ontologijskoj re-

⁶² Usp. O tomu Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, u: *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt a.M. 1984. O kritici te Adornove postavke usp. Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 332 i dalje.

⁶³ GKG, str. 289.

dukciji značajne jedino još kao »šifre« trajnoga Kristova, božanskog prisuća u Isusovoj ljudskoj egzistenciji.

»Samopriopćenje Boga« ne događa se stoga kroz ili u Isusu, već samo u Kristu kao fundamentu svake isusovske ili ljudske egzistencije uopće. Onkraj svake objave to za Rahnera ne znači ništa drugo nego »da je čovjek događaj apsolutnoga i praštajućega *sebepriopćenja* Boga«. ⁶⁴ Ako je čovjek uistinu *taj* »događaj«, onda to događanje čovjeka nije ništa drugo nego sebedogađanje Boga u čovjeku, čime se Rahner, s jedne strane, opasno približava Spinozinu panteizmu, u kojem Bog bezuvjetno sudjeluje u samoozbiljenju čovjekove egzistencije, i s druge strane potpuno niječe čovjekovu autonomiju, odnosno slobodu kao takvu i mogućnost slobodne odluke, za što se Rahner stalno izriječom zalaže. Jer kada Rahner u sljedećoj rečenici kaže: »Pritom je 'samopriopćenje' mišljeno u strogo ontologijskom smislu, koja odgovara biti čovjeka, čovjeka čiji je bitak bitak-pri-sebi, osobna prepuštenost sebi u samosvijesti i slobodi«, ⁶⁵ tada to implicira jednu vrlo radikalnu, davno odbačenu ontologijsku teoriju politike i morala koja implicira da čovjekovo (slobodno) djelovanje izvire iz samoga njegova ontologijskog ustrojstva. Ako bi tomu bilo tako, onda čovjek nikad ne bi mogao biti biće slobode zato što mu je sloboda ontologijski poklonjena, tj. on ne bi imao nikakvu mogućnost slobode da bude neslobodan. Podmetanje ontologijske biti čovjeka subjektivnoj slobodi brka, drugim riječima, razinu uma i razinu volje, tj. podrazumijeva npr. diktum Josipa Stadlera da spoznaje moraju biti identične s djelovanjima. ⁶⁶ Toj ontologijskoj teoriji slobode i politike kraj je davno učinio Duns Skot kada je ustvrdio da je um kao onaj koji uvijek misli u lancu fizičke i metafizičke kauzalnosti uzrokâ i posljedica potpuno *neslobodan* zato što se nikada ne može uzdići iznad tog lanca. Drugim riječima, umni uvid u »ontologijsku bit« čovjeka može pružiti jedino uvid u njegovu *neslobodu*, što sada potvrđuje i Rahner kada kaže da čovjek nije ništa drugo nego »događaj« *sebepriopćenja* Boga. Nasuprot tomu, Skot je jasno pokazao da je jedino volja slobodna, tj. jedino je ona u stanju da povrh tog kauzalnog lanca hoće i može htjeti jedino samu sebe, bez ikakvih pretpostavki i naknadnih spekulativnih (umnih) utemeljenja. Samo tako razumljena volja može dakle biti izvorom vlastite slobode i odgovornosti, ali i prave vjerničke odluke za prihvaćanje i slušanje kršćanske i svake druge poruke, onkraj svake teologijske spekulacije koja tvrdi da »samopriopćenje Boga« odgovara čovjekovoj ontologijskoj biti, kao da je teologija u posjedu tog znanja. ⁶⁷ I još više: ako bi »samopriopćenje Boga« odgovaralo čovjekovoj biti, onda bi upravo u toj ontologijskoj adekvaciji bila u potpunosti ukinuta čovjekova

⁶⁴ GKG, str. 123–124.

⁶⁵ GKG, str. 124.

⁶⁶ Usp. J. Stadler, *Filosofija*. Svezak I: *Logika*. Dio prvi: *Dijalektika*, Sarajevo 1904., str. 2.

⁶⁷ To sam u slučaju Tome Akvinskoga i Duns Škota pokušao zorno prikazati kroz raspravu između Karla Balića i Hijancita Boškovića. – Ž. Pavić, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, str. 22–33.

voljna struktura, a time i sloboda sama. Sloboda u svom apsolutno-autonomnom obliku nije ništa drugo nego Schopenhauerova »volja za voljom«. Ako ne postoji takva volja, onda je besmislen i svaki govor o čovjekovoj slobodi, ali i svaki govor o čovjekovoj slobodnoj vjerničkoj odluci. Nasuprot tomu također stoji i Lévinasov govor o »licu koje me oslovljava«, o Drugom kao takvom,⁶⁸ koje govori kroz bližnjega, ali sada ne više tanatologijski, već kao uvjet moje vlastite subjektivnosti: tek sa slušanjem Drugoga, dakle kroz voljnu odluku za slušanjem, to Drugo uopće može ući u moju egzistenciju, transcendentno može »upasti« u imanenciju na način egzistencijalne razumljivosti. Stoga se u tom Lévinasovu smislu s Rahnerom možemo složiti samo u jednoj tvrdnji, naime da »to samopriopćenje znači upravo onu objektivaciju dara i priopćenja koji je vrhunac subjektivnost na strani onoga koji priopćuje i prihvaća«,⁶⁹ ali odmah uz izričitu zadržku da se tu ne radi ni o kakvoj »objektivaciji«, jer tada bismo ponovno zapali u onu vrstu tomizma koji samu »subjektivnost« promatrana u njezinoj potpunoj (teorijskoj) neslobodi o subjektu. Svoju subjektivnost čovjekova slobodna volja ne stječe zahvaljujući toj »objektivaciji« samopriopćenja, već prije svega zahvaljujući toj volji da se to samopriopćenje čuje onkraj svake objektivne danosti, budući da samo na taj način ono može fungirati kao neodbacivi dar i kao su-konstituens te moje subjektivnosti. Samopriopćenje Boga nije dakle nikakva »objektivna« niti »univerzalna«, već izričito *subjektivna* danost koja se prihvaća jedino na temelju slobodne voljne odluke za prihvaćanjem ili odbacivanjem njegove poruke. Ako bi to samopriopćenje bila »objektivna« danost, onda bi Toma i Rahner bili potpuno u pravu, tj. to bi prihvaćanje bilo stvar spekulativno-umnoga uvida, a ne slobodne volje. Zbog toga bi onda i sama ta »odluka« bila u Skotovu smislu potpuno neslobodna. Što nam dakle preostaje u jednoj takvoj nedoumici?

4. 4. Spekulativna teologija i egzistencijalno sebetranscendiranje

Uvodeći nas u kršćanstvo »von Gott her gesehen« Rahner stalno zaboravlja da onaj koji želi biti uveden u kršćanstvo kao vjernik ne potrebuje nikakvu spekulativnu teologiju niti bilo kakvu »mistagogiju«. On jedino potrebuje svoju volju i izvorno prihvaćenu vjeru. Crkva, teolozi, svećenici i svi posredovatelji »ontologijskih«, nadvremeno važećih istina, za njega su – u tom *ontičkom* obratu – također »bližnji«, čije slušanje ne znači nikakvu »poslušnost« u smislu sebegubitka, već prije svega otvaranje onoga horizonta »susreta« u kojemu nema »prvoga među jednakima«, već samo međusobno dopuštanje i omogućavanje kao jedini i nužan uvjet međusobnoga služenja (*diakonia*).⁷⁰

⁶⁸ Usp. E. Lévinas, *Totalitet i beskonačno. Ogljed o izvanjskosti* (prev. N. Smailagić), Sarajevo 1976.

⁶⁹ GKG, str. 124.

⁷⁰ Usp. o J. Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb 2002., str. 195 i dalje.

S druge strane, pred takvim zahtjevom sama teologija mora odustati od svojega potonjega pravorijeka u stvarima slobode koju ona nikada ne može dokučiti na način njezina *spekulativnoga*, uvijek naknadnoga obrazlaganja i konstituiranja. *Transcendencija slobode nije dana po Božjoj milosti, nego po volji same slobode da se ozbilji kao takva*. Samo tako transcendencija slobode može značiti voljno sebenapuštanje, sabegubitak poradi susreta s drugim. To potvrđuje i sam Rahner:

»Već smo u prvom tijeku naglasili da u našem govoru o transcendenciji u vidu imamo ne samo i ne jedino transcendenciju koja je uvjet mogućnosti kategorijalne spoznaje kao takve, već jednako tako *transcendenciju slobode, volje i ljubavi*. Ta transcendencija, koju subjekt kao slobodan i personalni subjekt djelovanja konstituira u neograničenom prostoru slobode, jednako je tako važna i u osnovi predstavlja samo drugu stranu transcendencije duhovnog, te stoga i spoznavajućeg i upravo zbog toga slobodnoga subjekta. Sloboda je uvijek sloboda nekog subjekta koji se s drugim subjektima nalazi u osobnoj komunikaciji. Stoga je ona nužno sloboda u odnosu na drugi subjekt transcendencije, sloboda koja nije prije svega uvjet mogućnosti stvarske spoznaje, već uvjet mogućnosti bitka-pri-sebi subjekta pri sebi samome i upravo tako kod drugoga *subjekta*.«⁷¹

U sferi životnoga svijeta, »neograničeni prostor slobode« značio bi opet ili *teologijski* da je on darovan, da je on (doduše bezgranični) »okvir« samoozbiljenja slobode ili u smislu novovjekovnoga, navlastito *filozofijskoga* shvaćanja umne autonomije da je ta bezgraničnost postignuće potpuno slobodnoga transcendentalnog subjekta, u čijem se horizontu svaki »drugi« pojavljuje kao »pakao«, tj. kao granica tih bezgraničnih mogućnosti slobode. Čini mi se da u oba slučaja Rahner sada, obratno, podmeće Kanta i Hegela samoj katoličkoj teologiji: Ako je sloboda – i po Kantu i po Hegelu – *mogućnost transcendiranja naprosto*, onda u vodu pada svaki tomistički govor o potrebitosti »kategorijalne«, čisto objektivne spoznaje kao izvora slobode. Jer volja kao slobodna ne potrebuje nikakvu spoznaju, a time ni teologiju, i samo kao takva može transcendirati sebe u smislu bezgranične otvorenosti prema Drugom. Čini se da odluka o *kršćanski* razumljenoj biti ljudske slobode opet počiva na relaciji između panteizma i apsolutne slobode:

»On [Bog] dakle ne može potrebovati ni konačnu zbiljnost zvanu »svijet«, zato što on inače ne bi zbiljski radikalno bio različit od njega, nego bi bio dio jedne veće cjeline, kako se to shvaća u panteizmu. I obratno: svijet mora radikalno ovisiti o Bogu, a da ga ne čini ovisnim o sebi onako kako je gospodar ovisan o slugi.«⁷²

⁷¹ GKG, str. 74.

⁷² GKG, str. 85.

Ovdje Rahner izravno udara na Hegelov odnos sluge i gospodara: *sluganstvo bez ovisnosti gospodara o slugi!* Bog mora biti apsolutno različit od svijeta kako bi ostao Bog, ali onda nije jasno, kako se bit može pojaviti bez svijeta koji je sva njegova zbiljnost. Ili, rečeno opet s Hegelom, Ako je Bog uvijek jednak samome sebi, On mora i u stvorenju biti jednak samome sebi, inače stvorenje nema nikakve mogućnosti niti da bude horizontom njegova samoočitovanja niti samopriopćavanja, budući da je On apsolutna odijeljenost od njemu imanentnoga bića. Biće mu je imanentno samo kroz samotranscendiranje, tj. kroz sebegubitak, što znači da se Bog nikada ne može očitovati u horizontu sebi imanentnoga subjekta. – To je dakako opet Rahnerov pad ispod Kanta, jer ako svijet ne može nositi na sebi ništa što je neovisno o Bogu, onda to istodobno znači da je svijet »osuđen na slobodu« ili, drugačije« da je naprosto ovisan o njemu kao kod Schleiermachersa, što opet sugerira svojevrzni panteizam i fatalizam. Kako se sada spekulativno-teologijski može objasniti taj čovjekov transcendentni odnos prema transcendentnom koji isključuje »pad« Boga u »kategorijalnu«, stvarsku zbiljnost?

Rahner to shvaća ovako:

»Pojedinačno biće kao takvo može u svojoj kategorijalnoj pojedinačnosti i ograničenosti posredovati Boga utoliko što se na njegovu iskustvu događa transcendentno iskustvo Boga. Ali je pritom dakako još uvijek nejasno zašto bi, i u kojoj mjeri, ta vrsta posredovanja trebala jednom određenom kategorijalnom biću pripadati prije nego nekom drugom; i tek ako to možemo kazati, tek tada uopće može postojati nešto poput konkretne i konkretno prakticirane religije s onim njezinim kategorijalnim religioznim.«⁷³

Ako bi Rahner doista mogao objasniti mogućnost »kategorijalne«, »objektivne« spoznaje Boga, on bi doista mogao i opravdati mogućnost postojanja racionalne ontoteologije i racionalno prosvjetljene vjere. S druge strane, to bi se moglo razumjeti kao kritika ili kao istodobno opravdanje Heideggerova odlikovanja čovjekova tubitka, tj. njegova *ontičkoga* odličja kao *ontologijskog*. Premda Heidegger s tvrdnjom da se samo na toj vrsti čovjekova tubitka mogu očitati svi temeljni modusi egzistencijalnosti, dolazi u najveću opasnost antropologizma, što on kasnije, na narednim stranicama *Bitka i vremena*, izrijeком odbacuje, slaganje između njega i Rahnera počiva prije svega na tomu što je religioznost isključivo čovjekovo svojstvo i što samo čovjek u svojem govoru doista stječe potpuno kategorijalno iskustvo svijeta. To je iskustvo nužno »mitološko«, budući da se svaki iskaz o transcendentnom »može dati u formi mita zato što je mit sasvim legitimno sredstvo prikazivanja za čovjekova potonja iskustva, što se bez daljnega uopće ne može zamijeniti nekim drugim načinom iskazivanja. I najapstraktnija metafizika i filozofija religije mora se koristiti slikovitim

⁷³ GKG, str. 91–92.

predodžbama koje nisu ništa drugo nego sažeti, blijedi mitologemi«. ⁷⁴ Ali, ne implicira li to da je kršćanska teologija – kako sam Rahner kaže – po svojoj najnutarnijoj biti »mistagoška«, budući da sama stvara predodžbene »mitologeme«, koje onda jedino ona može »dešifrirati« kao službeni crkveni nauk, koji za samu, slobodno-voljnu vjeru može biti potpuno ništa kazujući i neobvezatan? Ili, s druge strane: nije li u tom slučaju sama Crkva zajednica onih koji prihvaćaju da budu »odabrani« (*religio*), ne po svojoj izvornoj, osobnoj vjeri, nego prema spremnosti da se prepuste mistagoškom uvođenju u te predodžbene, dogmatski-objektivno i kategorijalno formulirane »mitologeme«? Ta ćemo pitanja egzemplificirati na Rahnerovu shvaćanju *budućnosnoga* karaktera Crkve?

5. Samoukidanje Crkve u apsolutnoj budućnosti

Čak i ako prihvatimo riječi Drugoga vatikanskoga sabora i njihovo tumačenje u Rahnerovu *Temeljnom tečaju vjere*, koji nas na neobičan i – koliko filozofijski toliko i teologijski (ovdje u potpunosti moramo poštediti vjernika) – teško razumljiv način uvodi u kršćanstvo *svojega* kova, u navlastito filozofijskom smislu dospijevamo u *opasnost ontologijske prosudbe smisla Crkve*. »Ontologijska prosudba« bilo koje ontičke danosti nije ni na koji način vrijednosna, ali polaže prava na kritiku svakoga sustava vrednota koji u ime sustava niječe konkretne, neposredno se događajuće vrednote i promašaje pokušajâ vrednovanja. Dakle, »ontologijska prosudba«, koja polazi od bića kao takvog – rečeno teologijski: u zatečenom stanju njegove stvorenosti, krivnje, otpalosti od cjeline Boga itd. – nema ničega zajedničkoga s teologijskom prosudbom »von Gott her gesehen«, nego u filozofijskom smislu želi jedino ukazati na *zatečenu* samostojnost bića, pred kojom, kroz koju i s obzirom na koju i bližnji i svaka Crkva tek mogu graditi svoju partikularnu i univerzalnu subjektivnost.

U slučaju bilo koje, bilo mjesne bilo univerzalne »crkve«, to naprosto znači da Crkva svoje biće duguje biću, ne obratno. Opet *ontologijski* gledano, to znači da Crkva bilo koje vjeroispovijesti nije nikakvo mjerilo istine, već izričit naputak za svoje budućnosno samoukidanje, u kojemu i sama istina prestaje biti istinitom.

No, tko to zna?

Gledajući Rahnerov *projekt* »transcendentale kristologije« u cjelini, čini mi se da to ostaje samo savjetodavni »projekt« bez mene i bez drugoga – i to na niti vodilji Drugoga vatikanskog sabora. Jer kada Rahner (ne on, već Katolička crkva) prizna da katolik može biti »anonimni musliman« ili »anonimni budist«, onda će se Kristova poruka doista proširiti do onih horizonata na kojima će doista biti omogućen susret između vjernika i Boga, onkraj svake religije i konfesije.

⁷⁴ GKG, str. 120.

No što je to što opet u ontologijskom smislu mnoštvo razdvaja od Jednoga? Je li to *vjera* u Jednoga ili mnoštvo vjera koje u sebi kao jednoj žele ukinuti ne samo mnoštvo tih religioznih samodoživljavanja i samoidentificiranja (što se na svim stranama naziva i proglašava *fundamentalizmom*), nego i svaku vjeru koja je neidentična zadanom religijskom sustavu, ili je to *dogma* koja u ime Jednog provodi onu vrst *teologijskoga sekulariziranja Boga*, pred kojom (u kršćanskoj teologiji toliko kritizirani) novovjekovni tijekom sekularizacije i praksi kršćanski vjernik mogu samo zašutjeti ili se postidjeti svojih »spasenjskih« postignuća.

Gledano iz toga motrišta čini mi se da Boga nitko više nije sekularizirao od Crkve same: razumijemo li tu riječ u njezinu izvornom značenju kao »posvjetovljenje«, lako ćemo uvidjeti da kršćansko sekulariziranje Boga (bolje: Svetog) ne predstavlja nikakvu *idejnu* suprotnost sekulariziranju Boga u drugim religijama. Jedino je pitanje: *Čija je ideja učinkovitija u zbilji?*, ili: *Čiji je Bog moćniji?*, na temelju institucionalnih sredstava prisile. Judaiziranje, latiniziranje, pravoslaviziranje, islamiziranje svijeta kao vlastite Crkve ukida sam taj svijet kao horizont ekumene, budući da u njemu fungira samo jedan, židovski, kršćanski, pravoslavno, islamski razumljen Bog, koji je toliko ljubomoran da ne trpi drugačiji svijet, svijet koji bi utoliko morao opet preživjeti potop.

Što to sada – *danas* – znači za samorazumijevanje Crkve u njezinu *katoličkom* obliku, koji uvijek iznova želi polagati pravo na potonji pravorijek u stvarima *ne-ljudske* istine? I, s druge strane: može li to – opet *danas* – »praksi kršćanski vjernik« uopće objasniti Crkvi, polazeći dakako od Kristove, ne od Crkvine Crkve?

To je pitanje koje može zanimati i svakoga crkveno nevjerujućega vjernika (na čemu upravo ustrajava i sam Rahner)!

Neovisno o svojem unutarnjem prekosvjetnom, onosvjetnom i nadsvjetnom samorazumijevanju, Crkva je – čak i po Rahneru – unutarsvjetovna, tj. prostorno-vremenska danost. U *prostornom smislu*, Crkva bi se – koliko ontologijski toliko i etimologijski – mogla u najboljem slučaju razumjeti kao horizont prostiranja *Logosa* i još više kao širenje horizonta slušanosti toga kao Riječ slušanoga Duha, dakako ni u fundamentalističkom niti u fundamentalno-teologijskom smislu, već prije svega tako da nedodirljivi Drugi napokon zadobije pravo apsolutnoga važenja, koliko kao uvjet mojega vjerovanja toliko kao i uvjet moje religijske (ekumenske) pripadnosti. Izričito isključujući na ovom mjestu spekulativno *nevidljiva* postignuća prirodnih znanosti, treba kazati da je u ovom duhovnoznanstvenom pogledu »prostor« mišljen ne kao »apriorna forma zornosti« (Kant), već prije svega kao *horizont susretnosti i oslovljenosti od drugog*. No uvijek iznova začuđuje na koji su način metafizika i teologija u cjelokupnoj povijesti europske duhovnosti nastojali *taj* »prostor« s jedne strane u potpunosti svesti na vrijeme, a s druge strane – upravo s obzirom na vremensku strukturu čovjekova bitka – potpunoga isključiti kao horizont susretanja onog me-

duljudskog, budući da ni europska metafizika niti kršćanstvo s obzirom na svoju krajnju svrhu ne trpe nikakvu vidljivost u »ovosti« (*Diesheit*), a time ni susrećete na koje bi se uopće smjelo zvati prostorom. Upravo zbog toga ovdje ćemo egzemplarno s Kantom pokušati pokazati stalni i neprestani ontoteologijski pokušaj svodenja prostora na vrijeme, kako bismo uopće zadobili vremenski horizont mogućega razumijevanja Crkve u njezinu apsolutnom kairotičko-paruzijskom, apsolutnom samouki-danju, što ona sebi već od svojega postanka oduvijek *želi*.

U svojoj *Transcendentalnoj estetici*, koja se bavi *αισθητα και νοητα*,⁷⁵ Kant u svojem »metafizičkom razmatranju« pojma prostora najprije razlikuje unutarnje i izvanjsko osjetilo kako bi u drugom koraku naglasio da je izvanjsko osjetilo povezano s prostorom, a drugo s vremenom. Ovo je razlikovanje po mojemu sudu – s obzirom na bit Crkve – značajno zbog toga što ni Crkva niti Kant ne shvaćaju prostor kao horizont susreta, već samo kao horizont osjetilnosti koji će u potpunosti biti ukinut kod Hegela, kod Kanta dakako samo *transcendentalno pošteđen*. Ili, *teologijski rečeno*: upravo će Kant – ne htijući – omogućiti crkveno-službenoj teologiji da *vremenski* ovlada cjelokupnim prostorom, i to na sljedeći način: *Forma prostora jest osjetilnost, forma mišljenja jest vremenitost!* – I budući da Crkva »raspolaže« prošlošću i obećanom apsolutnom budućnošću, ona ukida svaki prostor, a time i svaki horizont susreta, dodira, sukoba i odgovornosti naprosto. Podignemo li to ponovno na Kantovu, pa čak i na Rahnerovu transcendentarno-filozofijsku razinu, tada to znači da je prostor »izvanjsko osjetilo« koje nam *predočuje* »predmete izvan nas«.⁷⁶ Upravo u tomu sada leži fundamentalni filozofijsko-teologijski problem *prostorno-perceptivnoga* samorazumijevanja Crkve koje je Kant očito naslijedio ne od svojega pijetizma, već prije svega od Aristotela i Tome: ako je prostor već unaprijed proglašen »izvanjskim osjetilom«, onda je sve što se pojavljuje u tom prostoru već unaprijed osuđeno na izvanjskost, tuđost, stranost – uz jedinu mogućnost predodčenosti kao isključive teme teorijskoga mišljenja. – U tom pogledu ne vidim nikakve razlike između Aristotela, Tome i Descartesa, budući da se u sva tri slučaja »susret« jedino doživljava kao »gibanje«, kao čista kauzalnost. Suvremeno-crkveno rečeno: »prostor« – za bilo koju Crkvu – nije ništa drugo do horizont viđenog kao raspoloživog, tj. horizont neutraliziranja Drugog u njegovoj samodanosti – sve do Holokausta.

Bježeći iz tog horizonta, u kojemu bi se *sigurno* mogao pojaviti i drugi, Kant poseže za vremenom i to filozofijsko-teologijski, ne ljudski, razumljenim vremenom. To je vrijeme, kao »unutarnje osjetilo«, ono »posredstvom čega duša zrije samu sebe ili svoje nutarnje stanje«, no ono »nije doduše nikakav zor duše same, kao nekoga objekta; ipak je jedino to jedna određena forma, pod kojom je jedino moguće zrenje

⁷⁵ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (= KdrV) B 36 Anm., u: *Werke*, sv. 3, W. Weischedel (ur.), Darmstadt 1986., str. 70.

⁷⁶ KdrV B 36 [71].

njezina unutarnjeg stanja, tako da se sve što pripada unutarnjim odredbama može predočavati u vremenskim odnosima. Izvanjski se vrijeme ne može zreti, jednako kao ni prostor, kao nešto u nama⁷⁷

Upravo na ovom mjestu Kant je prije Hegela izvršio ono što su skolastici sa žudnjom nazivali »reditio completa« (*potpuno sebipridolaženje*): ako se prostor ne može zreti u nama, onda je posao metafizike i teologije da zagospodare vremenom koje se ne može izvanjski zreti, a time ni podlijegati nikakvoj nužnosti prostornoga susreta. Jedino izvanjsko vremensko događanje pritom ostaje riječ, ali riječ koja je – u hermeneutičkom pogledu – potpuno nedostupna onom tko je sluša u »prostoru«. – Pijetizam time postaje fundamentom katoličanstva: samo onaj tko s Rahnerom i Katoličkom crkvom može čuti *Riječi u šutnji*, također je potpuno rasterećen od obveze prostornoga susreta s Drugim, doticanja, kretanja, rukovanja, od susreta s prezrenom tjelesnošću naprosto.

Kako bismo rehabilitirali taj »prostor« kao horizont susreta, koji svaka Crkva ukida s Kantom u svojoj apsolutnoj budućnosti, u narednom se koraku mora postaviti pitanje:

Kako *taj* »prostor«, ukoliko se on po Kantu ne može »predočiti« kao nešto što je u nama, može s jedne strane fungirati kao empirijska forma zora i s druge strane postati »predmet« unutarnjega zora?

Rečeno u našoj svezi, koja se poglavito odnosi na vremenski apsolutno samoukidajuće samorazumijevanje Crkve, to u fundamentalno-teologijskom i fundamentalno-filozofijskom smislu znači: zbog čega objava ili riječ želi ukinuti svaki prostorni horizont susreta, svaku mogućnost da se nadvremena ili vremena riječ izrekne upravo »tu«, bez mogućnosti uzmaca – i da se razumije u horizontu tog »tu«? Zbog čega »prostor« – za razliku od vremena – nikad nije »u nama«? Ili, opet teologijski: zbog čega Crkva u ime onoga kojega susreće u »prostoru« kao horizontu vlastite mogućnosti uopće nikad nije ostala u tom prostoru susreta, već samo iz same sebe crpi vrijeme apsolutne budućnosti samoukidanja, ne nje, već onih koji će u njoj biti ukinuti? Radikalno rečeno: *Ako Crkva doista želi sustići svoju apsolutnu budućnost, ona to ne smije tražiti u vremenu, nego u prostoru, u kojem jedino može susresti Drugog uopće.* Vrijeme je uvijek izgovor za »Bilo« i »Još-Ne«, za lažnu nadu koja je lažna upravo zato što bježi iz prostora susreta. Vrijeme je temeljni način vlastitoga zatiranja bližnjega u obećanoj budućnosti.

Tek na temelju tako razumljenoga »prostora«, možemo s Kantom, Aristotelom, Tomom i Crkvom razumjeti i Rahnerov prostorno-redukcionistički pojam vremena koji se izravno odnosi na njegovo shvaćanje »transcendentalne kristologije«, »katoličkoga« kršćanstva i Katoličke crkve uopće.

⁷⁷ KdrV B 36-37 [71].

Opet i prije svega kantovski gledano, postavlja se pitanje: *Kako prostor, ukoliko se on ne može predstaviti kao u nešto u nama, može s jedne strane funkcionirati kao apriorna forma empirijskoga zora i s druge strane postati »predmetom« unutarnjega zora?* Jednostavnije rečeno, s obzirom na izvornu kršćansko-teologijsku problematiku: *Kako prostor, u kojem se u danom povijesnom trenutku dogodio »izvanjski susret« (npr. starozavjetni susret Boga i prorokâ na razini slušanja i novozavjetni susret Krista i učenika na razini gledanja) može »funkcionirati« (važiti) kao »predmet« unutarnjega zora, tj. ostati zauvijek ukinut u beskonačnom vremenu?*

Ako je po Kantu vrijeme »unutarnje osjetilo«, onda nam njegova i svaka druga metafizičko-teologijska redukcija prostora na vrijeme obećava da nikada nećemo dospjeti u prostor susreta s Drugim, ni s bližnjim niti s Bogom. Vremenska destrukcija prostora jedino obećava da više nikad neće biti susreta.

Upravo polazeći od tog uvida, moramo ontologijski sagledati i apsolutnu budućnost Crkve. Bez obzira na mnoštvo svojih teologijskih ili dogmatskih samotumačenja, Crkva uvijek iznova ispovijeda svoju usmjerenost na budućnost, koja je duboko ukorijenjena u vjerskoj, pisanoj i učiteljskoj predaji. U toj budućnosti, ako je doista želi, Katolička crkva doista ne smije kazati: »Ova Crkva, ustanovljena i uređena na ovom svijetu kao društvo, nalazi se u Katoličkoj Crkvi...«⁷⁸. Možda bi se s Kantom moglo prostorno-vremenski kazati jedino ovo: *Ova je crkva prostor susretanja za sve vremena i to bez ikakve crkve, samo s omogućenim prostorom koji je sam po sebi vrijeme!* – Bez ikakva pridavanja pripadaka, jer se odmah dopijeva u napast tvrdnje da je to »jedina Kristova Crkva«, darovi koje jedini »potiču na katoličko jedinstvo«.⁷⁹

Problematičnima postaju dva pojma na koja se poziva Drugi vatikanski sabor: *ecclesia* i *καθολυ*. U izvornom smislu riječi *ecclesia* prije svega znači »narodni zbor«, *λόγος*, u kojemu sudjeluje *ζων λόγον εχον*, čovjek koji na temelju slušanja i govorenja donosi slobodnu odluku »za svoje bogove« i koji se upravo u toj politeističkoj mogućnosti pokazuje kao izvorni demokrat, kako bi to kazao Odo Marquard: samo gdje postoji puno bogova, postoji i sloboda izbora, odnosno demokratsko društvo bez *terora jedne istine*. Drugo, spomenuti članak LG potpuno previda da *καθολυ* nije nikakav katolik, već »ono što je zajedničko«, pojedinačno-opće, *diakon Drugog* – bez ikakvog tematiziranja, kako bi rekao E. Lévinas.

Ukoliko tako razumijemo Crkvu (*ecclesia*) i katolika (*καθολυ*), utoliko će još više biti problematičniji ranije navedeni izričaj iz LG o »Kristovoj Crkvi« kao »Katoličkoj crkvi«, budući da ona – zagovarajući vremensku beskonačnost – još uvijek nije iskoračila iz prostora. Ne ulazeći ovdje u Rahnerove uzaludne pokušaje da se na

⁷⁸ LG (= *Lumen Gentium*), 103 [8].

⁷⁹ Ibid.

tragu Drugoga vatikanskoga sabora sama (i jedina) Katolička crkva prikaže kao ona koja je potekla od Krista (što dakako nije filozofijsko pitanje), ovdje se jedino do kraja želi zaoštriti pitanje o odnosu teologijskoga shvaćanja Boga i povijesti, kako bi se na temelju toga moglo zadobiti i moguće razumijevanje crkvenoga nastojanja za samoukidanjem *povrh svake eshatologije*.

Opće je mjesto da je Toma Akvinski, a s njim i Descartes, razvio teoriju »dva kata« (što je u potpunosti omogućilo proboj novovjekovnoga racionalizma), »poredak milosti« i »poredak razuma«, dva krila istine kako bi rekao fenomenolog Karol Wojtila. Također je opće mjesto da su katolički teolozi – nakon Drugoga vatikanskoga sabora – najednom uspjeli »prevladati« Tomu i to u tom smislu da sada oba »kata« jednakopravno ulaze, bez ikakve mogućnosti otpora, u povijest.

Taj se tijek raščišćavanja problematike naravnoga bogoslovlja (pitanje poretka milosti i poretka razumske spoznaje), ma koliko bio *inkvizicijski* tumačen i branjen, ipak po Hansu Küngu može sažeti u sljedećem:

»U zbilji postoji za sve ljude *samo jedan jedini cilj spasenja određen od Boga* (blaženo gledanje Boga), pa i zato *samo jedan jedini red spasenja određen milošću Božjom*.

Neka *čista narav*, koja ne bi bila upućena na gledanje Boga...

Ne postoji dakle nikakva *dvokatna zbilja* iz neke 'naravne' podgradnje čistih umskih istina i 'nadnaravne' nadgradnje čistih vjerskih istina...

Apstraktne *kategorije* 'naravno'–'nadnaravno', određene aristotelovski, s mnogoznačnim prelijevanjima, pokazale su se *nedovoljnima* za diferencirano rješenje kompleksnih problema koji su tu posrijedi.

Umjesto apstraktnog govora u shemi 'nadnaravno'–'naravno' potreban je *konkretan govor o čovjeku* (a ne o ljudskoj 'naravi') i *o Bogu* (a ne o nekom 'gledanju Boga'), kojim se kršćane treba orijentirati prema izvornoj kršćanskoj poruci i prema razumijevanju današnjega čovjeka.⁸⁰

⁸⁰ H. Küng, *Postoji li Bog*, str. 789. Küng također upozorava i na »političke« posljedice onih koji su poput samoga Karla Rahnera odustali od tomističkoga dvokatnog nauka o prirodi i milosti: »U Njemačkoj je osobito *Karl Rahner*, koji je, isprva vrlo napadan, neobično hrabro svojim probojima na mnogim teološkim područjima otvorao nova vrata poslijeratnoj teologiji, podržavao intencije svoga redovničkog brata, Francuza de Lubaca: kritika uobičajene teorije katova, i naglašavanje jednog jedinog zbiljskog nadnaravnog reda spasenja, s jednim jedinim zbiljskim ciljem za sve ljude, nadnaravnim gledanjem Boga. No Rahner je htio zadržati 'čistu narav' s čisto naravnim životnim ciljem – dakako samo kao čisto hipotetičku mogućnost. Zastupao je shvaćanje da je svaki čovjek, vjernik ili nevjernik, faktički usmjeren nadnaravnom cilju te stoga unaprijed nadnaravno obilježen: doduše ne, kako je mislio de Lubac, obilježen nadnaravnom konstitutivnom biti ('esencijalno'), ali svakako faktički nadnaravnim 'egzistencijalom'. I Rahner je kasnije zbog drugih pitanja imao ozbiljnih teškoća s rimskim učitelstvom te je neko vrijeme bio izravno podvrgnut rimskoj cenzuri svoga reda« (ibid., str. 786–787). O tim teškoćama s

Time Küng izravno kritizira i Rahnerov platonizirajući govor o »zrenju Boga« koji svoj radikalni oblik dobiva u spomenutoj Tominoj dvokatnoj teoriji. No još se ozbiljnije može shvatiti Küngovo odbacivanje teologijske antropologije koja ne govori o čovjeku, nego o »ljudskoj naravi«, budući da se time do temelja ruši zgrada Rahnerova govora o »samopriopćenju Boga« kao onome što odgovara »ljudskoj naravi« – i to zato što se u jednom takvom ontologijskom shvaćanju i čovjek i Bog isključuju iz životnoga, konkretnoga povijesnog svijeta života, u kojemu se jedino crpi njihova značajnost.

No i povrh toga, problem je katoličke teologije ostao *trajan*: Kako sada polazeći od LG i s obzirom na najstrašnije probleme suvremenosti pokazati i dokazati da je »narod Božji« sadržan jedino u »Katoličkoj crkvi«? Od napasti tog pitanja Rahner se brani Isusovim »crkvenotvornim« djelima,⁸¹ koja »po sebi« nisu »katolička«, ali u kojima nas oslovljava ono *καθολυ, diakon*, kao uvjet mene samoga, budući da je s Kantom zauvijek ostao u prostoru susreta. Crkva je Crkva Isusa Krista samo kada je *καθολυ*, tj. kada odustaje od toga da je »jedina Kristova Crkva«, kada služi bližnjem naprosto, bez ikakvih eklezijastičkih pripadaka. Inače za nju postoji »odlikovano« biće! »Odlikovano biće« i »odlikovana Crkva« predstavljaju čiste povijesne (neporecive) objektivacije vlastitoga samonerazumijevanja i samootpadništva, jer i to biće i ta Crkva naprosto *faktički* zaboravljaju da »ni u životu Crkve niti u životu pojedinca kršćanina Bog još naprosto nije došao do cilja. I ovdje postoji prečesto izostajanje iza Božjega zaziva. Dijastaza povijesti spasenja i svjetske povijesti jest dakle još uvijek konstitutivna za vrijeme Crkve. Crkva još uvijek nije Kraljevstvo Božje, ali u njoj već djeluju sile novoga eona. Ona stoji između onog 'Već' i onog 'Još-Ne'. Crkva kao eshatološki upravo živi od proklamacije svoje vlastite privremenosti (K. Rahner)... Riječ Crkve nije naprosto niti u kojemu pogledu riječ Božja, dotični duh u Crkvi nije naprosto identičan s Duhom Svetim.«⁸² Upravo polazeći od tih riječi Rahnerova učenika Kaspera, nije jasno zbog čega on – opet filozofijski gledano – stalno »okrivljuje« Isusa za utemeljenje one Crkve koja kao »katolička« upravo gubi svoje *univerzalno* značenje, budući da cjelokupnu zbiljnost ne može promatrati nikako drugačije nego kao katoličku.

Ovdje mi se na kraju nadaje jedan jedini ljudski uvid: *Da je Rahner odustao od pravorijeka filozofije, teologije i Crkve, možda bi postao najbolji »anonimni vjernik«.* – No to ne spada u područje *filozofijske prosudbe!*

»rimskom cenzurom« usp. K. Rahner, »Zur Situation des Jesuitenordens nach den Schwierigkeiten mit dem Vatikan«, u: isti, *Schriften zur Theologie*, sv. XV: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1983., str. 355 i dalje.

⁸¹ Usp. npr. GKG, str. 323.

⁸² W. Kasper, *Glaube und der Geschichte*, Mainz, 1970., str. 55.

Imprimi potest!**Crkva u sadašnjem svijetu**

Crkva svoju eshatologiju ne smije tražiti u budućnosti, nego u neodgodivoj sadašnjosti, koja je neodbacivi križ Crkve i uvijek kada se poziva na apsolutnu budućnost, ona dolazi u najveću opasnost izbjegavanja svake odgovornosti za sadašnjost. Ako zbilja hoće »svjedočiti« vjeru, Crkva mora izaći u taj sadašnji »prostor«, u kojemu nema nikakva kvazivremenskog niti kvazieshatološkog uzmicanja. Svaki teologijski govor o nekakvoj drugačijoj zadaći crkve činio je i činit će je ideološkom institucijom istine koja u ime istine ostaje potpuno rezistentna prema cjelokupnoj, sada i ovdje se događajućoj zbilji. Onkraj svih metafizičkih tlapnji o Bogu Crkva daleko mora, upravo onda kada se poziva na Boga, postati izričito dostojna čovjeka. Inače će fungirati kao zaleđeni dinosaur koji će oživjeti u apsolutnoj budućnosti sveopćega zatopljenja, u kojemu on onda može jedino predstavljati smetnju. Crkva, a ne zbilja, treba se demitologizirati i denuminizirati kako bi u tom potpunom gubitku vlastite »mistagoške« funkcije stvaranja predodžbenih mitologema napokon postala *Čovječja crkva*. Jer, kao što nam je pokazao Walter Kasper – a to zaslužuje da još jednom bude izričito spomenuto –, Crkva nikada ne smije zaboraviti da »Riječ Crkve nije naprosto niti u kojemu pogledu riječ Božja, dotični duh u Crkvi nije naprosto identičan s Duhom Svetim«. ⁸³ Crkva također ne smije zaboraviti da »ontologijski« razumljena istina ne može nikada biti u apsolutnoj adekvaciji s čudorednom istinom životnoga svijeta čovjekova djelovanja i samoozbiljenja, jer inače bi jedna, teologijski razumljena istina, upravo u *političkom* pogledu podrazumijevala ukidanje svakoga životosvjetovnog pluralizma, mogućnosti međusobnoga razumijevanja i ne naposljetku toliko potrebne trpeljivosti. Stoga u smislu O. Marquarda ontologijski shvaćeni kršćanski »monoteizam« istine mora u sferi konkretnoga životnoga svijeta ustupiti mjesto »politeizmu« (pluralizmu) istina, bez kojega nema lijeka svim našim svjetonazornim i vjeronazornim fundamentalizmima. ⁸⁴

⁸³ Ibid. O Kasperovoj kritici Rahnera usp. Z. Joha, nav. dj., str. 252–258.

⁸⁴ *Pohvala politeizmu*, koju izriče Odo Marquard, stoga upravo smjera na pluralnost istina, ali i na ukidanje monopola moći koji i u monoteističkoj religiji i u monoteističkoj znanosti dovodi do fundamentalizma, budući da jedan takav »mono-logos« upravo ne dopušta *pollahos*, tj. mnoštvo partikularnog u njegovu pravu da se ozbilji kao takvo, da se i samo odnosi prema cjelini (καθολικός) i da polazeći od onoga svojega razumije istinu u njezinoj jednosti. – Usp. o tomu O. Marquard, »Lob des Polytheismus«, u: H.-J. Höhn (ur.), *Krise der Immanenz*, Frankfurt a.M. 1996, str. 154–173.

JESUS AM KREUZ DER TRANSZENDENTALEN CHRISTOLOGIE

Željko Pavić

Lexicographisches Institut Miroslav Krleža

ZUSAMMENFASSUNG: In diesem Beitrag werden zuerst die Grundansätze der »transzendentalen Christologie« Karl Rahners erörtert, wobei seinen theologischen Ausgangspunkt »von Gott her gesehen« kritisiert wird, da damit das theologisierende Subjekt über den Gott sich erhebt und ihn zu einem bloßen »Gegenstand« seiner »Spekulationen« macht. Der Anspruch auf die kirchliche Autorität in der Gestalt des »Anathema-Aussprechens« suggeriert ausdrücklich die Unduldsamkeit gegen die verschiedenen Denkweisen, bzw. gegen die Gleichberechtigung jedes individuellen gläubigen Denken, wodurch die Kirche über den Glauben selbst und den Sinn der religiösen Existenz überhaupt sich statuiert. Ein solches Verhalten führt letztes Ende zur vollkommenen Aufhebung der *Andersheit der Anderen, des Nächsten* als solchen, und zugleich zu der Aufhebung des ursprünglichen Sinnes der christlichen Religiösität, die in diesem Leben allein und ausdrücklich in der unbedingten Dienerschaft dem Anderen als Nächsten besteht.

Schlüsselworte: *transzendente Christologie; Kreuz; Glaube; kirchliche Autorität; Theologie*