

ANTROPOLOGIJSKA STRUJANJA U NOVIJOJ TEOLOGIJSKOJ MISLI

NIKOLA SKLEDAR
Filozofski fakultet u Zadru

UDK: 21:141.319.8
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 1985-12-15

U teologijskoj misli, osim tradicionalnog, ortodoksnog shvaćanja o objavljenoj, supraracionalnoj vjerskoj istini i o nadnaravnom, božanskom porijeklu religije po kojem je vjera dar neba, božje milosti, posredovana božanskim nadahnućem preko božjeg znaka, u novije vrijeme javljaju se i antropogena shvaćanja porijekla religije (biskup i teolog *J. A. T. Robinson* npr.), po kojima je ona ljudski proizvod što proizlazi iz ljudske naravi, iz njene potrebe za transcendiranjem u beskonačno, a što je zapravo utemeljivanje *teologije u antropologiji, teizma u humanizmu*. U suvremenoj kršćanskoj teologiji vidljiva je idejna prisutnost nekih suvremenih filozofijskih pravaca, osobito *fenomenologije i filozofije egzistencije*, posredovana utjecajem misli *M. Heideggera*.

Štoviše, u novijoj teologiji i marksizam se tretira na nov, otvoreniji i realističniji način.

Budući, dakle, da se spomenuta teologijska strujanja kreću nužno prema filozofiji (čovjek i njegov zemaljski spas postaju predmetom religijske misli), s njima je onda lakše uspostaviti filozofski dijalog (takoder i s marksističkom polazišta).

Te nove tendencije došle su osobito do izražaja pojavom liberalne i dijalektičke protestantske teologije između dva rata (*R. Bultmann, K. Barth*), zatim kod nekih značajnih suvremenih katoličkih teologa, od kojih ćemo prikazati vjerojatno najznačajnijeg — *Karla Rahnera*.

U novije vrijeme, od dvadesetih godina ovog stoljeća, javljaju se neke struje u kršćanskoj teologiji koje su znatan pomak od tradicionalne teologijske misli, budući da idu u smjeru kritičkog mišljenja, pa je s njima moguće uspostaviti i filozofski dijalog. Bolje reći, u suvremenoj kršćanskoj teologiji vidljiva je idejna prisutnost nekih suvremenih filozofijskih pravaca, osobito *fenomenologije i filozofije egzistencije*, posredovanih utjecajem misli *Martina Heideggera*.¹

Fenomenologija, čiji je začetnik *E. Husserl* s početka dvadesetog stoljeća, prisutna je u suvremenoj teologiji tezom o dinamičkoj reciprocnosti odnosa subjekt-objekt (noezis-noema). Stanje svijesti »epoche«, tj. očišćenost spoznajne svijesti od svih prostor-

¹ Usp. *A. Kusić*, Antropološke dimenzije suvremenih filozofija i njihov utjecaj na današnju teologiju, u: *Putovi i raskršća suvremene teologije* (zbornik), »Crkva u svijetu«, Split, 1975.

no-vremenskih elemenata intendira na realitet koji joj se nadaje samo kroz intuitivno zrenje biti, te tako svijest dolazi do zbilje (a realnost je u svijesti).

Primjenjeno u teologiji, to glasi: kao što ne bi bilo čovjeka (kao spoznajnog subjekta) bez Boga (kao bitka), tako ne bi bilo ni Boga bez čovjeka. To će reći, da u suvremenoj teologiji teocentri-zam i antropocentri-zam nisu više dijametralno suprotstavljeni i da ne postoji prijepor između transcendentnog Boga i čovjeka. Karl Rahner, primjerice, nastoji da čovjek ne bude više samo djelomična tema teologije, jedna pored ostalih (kao npr. o anđelima itd.), već, kao biće apsolutne transcendencije, njena bitna preokupacija, tj. da se dogmatska teologija preobrazi u *teologijsku antropologiju*. Uviđanjem božanske crte ljudske osobe i svjetovne komponente božje osobe, smatra on, prevladat će jaz između teocentri-zma i antropocentri-zma i ostati dva aspekta iste bitnosti.

U suvremenoj teologiji (Bultmann, Rahner), osobito je primjetan utjecaj Heideggerove filozofije egzistencije koja život čovjekov shvaća kao »bačenost u svijet«, u kojem čovjek prebiva na način egzistencijala »brige« i »tjeskobe«. Otuda proizlazi i potreba za nadilaženjem bezlične i mučne prosječnosti (Man). Čovjek stoga neprestano traga za izvorom i temeljem svega, on je »otkrivač bitka«. Osluškiivanje »govora bitka« daje smisao tu-bivstvovanju (Dasein).

No, to otkrivanje bitka (istine) nije definitivno, već svagda vremenito, pa je upravo vremenitost osnovna značajka istine.

Heideggerove misli i postavke o »hodu prema izvoru«, o težnji i skrbi bezavičajnog stranca da iz tjeskobe bačenosti u svijet dospije u »zavičaj«, izraženo jezikom teologije, govore o upućenosti čovjekovoj da iz svoje egzistencijalne situacije stremlji i uzdiže se prema nečem višem, sveobuhvatnom, prema temelju i smislu svega, tj. prema Bogu.

U teologijskoj misli, osim tradicionalnog, ortodoksnog shvaćanja o objavljenoj, supraracionalnoj vjerskoj istini i o nadnaravnom, božanskom porijeklu religije po kojem je vjera dar neba, božje milosti, posredovana božanskim nadahnućem preko božjeg znaka, u novije vrijeme javljaju se i antropogena shvaćanja porijekla religije (biskup i teolog J. A. T. Robinson npr.) po kojima je ona ljudski proizvod što proizlazi iz ljudske naravi, iz njene potrebe za transcendiranjem u beskonačno, a što je zapravo utemeljivanje teologije u antropologiji, teizma u humanizmu.² U spomenutoj modernijoj teologijskoj misli (Robinson) shvaćanje Boga kao osobnog temelja i smisla egzistencije znači da se i smisao ljudskog

² Usp. A. Krešić, *Kraljevstvo božje i komunizam*, IMPR, Beograd, 1975, str. 65—75.

postojanja nalazi u osobnom odnosu s Bogom, što će reći u odnosu ljubavi prema svijetu i čovjeku, budući da je osobnost temeljna vrijednost u svijetu.

No, shvaćanjem Boga kao osobnosti svijeta, suvremena teologijska misao ne odbacuje izravno transcendentnost Boga tradicionalne teologije, nego joj u sprezi s imanencijom iznalazi prihvatljivije značenje za novi duh vremena i suvremenog čovjeka.

Taj je odnos dvostruk. Bog je čovjeku i transcendentan i immanentan. Iz svoje onostranosti božanstvo ulazi u vremenitu ljudsku osobu, čime ljudski duh participira na bezgraničnom božanskom.

U novijoj orijentaciji teologijske misli čak ima govora o tome da i sama riječ »Bog« nije više adekvatna u suvremenim sekularističkim uvjetima, jer malo govori suvremenom čovjeku, štaviše za njega je on »mrtav« (teologija »mrtvog Boga«).

U spomenutim modernističkim strujama u kršćanskoj misli, budući da zapravo poriču posebne egzistencije Boga i svijeta, onda možemo govoriti kao o svojevrsnom kršćanskom ateizmu, o »smrti« Boga konvencionalnog kršćanstva (Bonhoeffer). Radi se i o semantičkoj krizi koja zahvaća religiju i religijske simbole u uvjetima suvremenog života.³

Pojam Bog kodificiran klasičnim grčko-skolastičkim kategorijama, kažu, ne odgovara više u vremenu sekularizacije i znanstvenog prodora u makro i mikro strukture kozmosa. Stoga ga, predlažu, treba zamijeniti adekvatnijim, znakovitijim, za suvremenog čovjeka razumljivijim terminom — »ljubav« npr.

Budući, dakle, da se spomenuta teologijska strujanja kreću nužno prema filozofiji (čovjek i njegov zemaljski spas postaju predmetom religijske misli), s njima je onda lakše uspostaviti filozofski dijalog (također i s marksističkog polazišta).

Te nove tendencije došle su osobito do izražaja pojavom liberalne i dijalektičke protestantske teologije između dva rata, zatim kod nekih značajnih suvremenih katoličkih teologa, od kojih ćemo prikazati vjerojatno najznačajnijeg — Karla Rahnera.

Liberalna i dijalektička teologija

Poslije prvog svjetskog rata u općoj krizi Zapada Kierkegaardov egzistencijalistički utjecaj pokrenuo je u protestantskoj teologiji stare probleme kršćanstva: ne univerzalnost, ni sigurnost, nego pojedinac koji očekuje da mu se Bog približi. Iz novog duha vremena proizišla je potreba slobodnije interpretacije kršćanstva.⁴

³ Usp. A. Grumelli, *Doprinos tipologiji ateizma*, »Svesci«, (»Kršćanska sadašnjost«), Zagreb, br. 16.

⁴ Usp. B. Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo*, »Naprijed«, Zagreb, 1966, str. 381—414.

R. Bultmann smatra da je bitno za liberalnu teologiju njen povijesni interes, nastojanje da se objasni povijesni fenomen.⁵

Da bi se to postiglo potrebna je sloboda mišljenja, a to su upravo tražili liberalni teolozi, tj. da kritiku treba osloboditi dogmatike. Taj stav suprotan je tvrdnji da liberalna teologija uopće ne govori o Bogu nego samo o čovjeku i da na taj način želi izbjeći teškoću teologijskih problema (v) koji izazivaju skandalom.

U protestantizmu, a i u liberalnoj teologiji ustalilo se mišljenje da je i svjetovni poziv služba Bogu.⁶

Bultmann misli da to nema veze s Bogom, nego da poziv svakog čovjeka ovisi o zakonitosti života i rada, te stoga traženje Boga na tom polju nema uspjeha, jer ni jedno djelo ne stoji u direktnom odnosu prema Bogu.

Bultmann je i pod utjecajem Heideggerove filozofije. Kaže da je čovjek pred Bogom »bačen u svijet«. Liberalna teologija tu ide drugim putem od tradicionalne dogmatike, ali ostaje na tragu protestantizma (Calvin).

Ništa nije sigurno, i čovjek ništa nema. Neka se nada i trudi, ali nitko ne garantira za ishod koji bi bio povoljan, iako vjernik zna da nije sâm.⁷

Čovjek je uvijek grešnik i uvijek potpada pod božji sud, kaže Karl Barth. Pitanje je, nastavlja on, da li se to stanje uopće može popraviti, ako se ima u vidu učenje o predestinaciji. Ipak svatko treba biti angažiran, jer se i milost i sud izražava samo pojedinačno. Stoga za religioznog čovjeka preostaje vjerovanje. Barth je u Römerbriefu, komentaru poslanice Rimljanima naglasio paradoks u kome se nalazi čovjek.⁸ Čovjek je grešnik, Bog je svet, postoji diskontinuitet između vjerovanja i mišljenja, Objave i religije. Za razliku od liberalne pred-dijalektičke teologije koja kršćansku vjeru svodi na osobno duhovno iskustvo u kojem je maksimalno realizirana ljudska duhovnost, a kojoj je religija samo vanjski izraz, dijalektička teologija (Barth) suprotstavlja se shvaćanju o sakralnoj naravi čovjeka i naglašava novost božje Riječi, što je specifičnost i osobitost kršćanstva. Zato u dijalektičkoj teologiji Objava kao božji govor ima prvenstvo pred religijom kao ljudskom tvorbom. Dijalektička teologija hoće na nov način istražiti odnos Boga i čovjeka.⁹

⁵ Rudolf Bultmann o tom pokretu u teologiji piše u raspravi *Die liberale Theologie und die Jüngste theologische Bewegung*, Theologische Blätter III, 1924.

⁶ Usp. M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, »Logos«, Sarajevo, 1968.

⁷ Usp. isto.

⁸ Usp. K. Barth, *Der Römerbriet*, Zürich, 1947.

⁹ Usp. R. Bultmann, *Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentische Wissenschaft*, Theologische Blätter VII, 1928.

Bultmann veli da teologija govori o Bogu samo kad govori o čovjeku kako je stavljen pred Boga. A po čemu je Bog Bog? Po tome što čovjeka ostavlja ispred svoje granice. Čovjeku je preostalo jedino da živi pred tom granicom, jer to granično stanje ne može izbjeći i u tome je osnovna karakteristika ljudske egzistencije.

Božja Objava ima dijalektičku strukturu, jer ujedinjuje ono što se u svojoj biti isključuje, a to je Bog i čovjek, vječnost i vrijeme. Čovjek živi sa sobom uvijek u proturječnosti između onoga što je kao grešnik i onoga što je pred božjom milošću.

Bultmann rješava i problem onostranosti dijalektički. Problem i rješenje se ne svodi na negiranje nego na ukidanje (die Aufhebung, aufheben). Ukidanje može slijediti samo iz Boga, tj. ovostranost je uvijek samo ukinuta od onostranosti. Bultmann i eshatologijsko shvaća kao egzistencijalno pitanje, a ne kao zadnje — vremensko ili poslijevremensko. Naime, eshatologijsko tumači egzistencijalno — kao egzistencijalnu otvorenost prema božjem zovu, prema novom životu nadolazećem iz konkretno nepredvidive budućnosti. Kršćanska egzistencija tek time dobiva smislenost te je ona i eshatologijska egzistencija. Čovjek ne treba zato bježati od sebe poput mističara, nego valja teretom svoje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti stajati pred božjom milošću. Od svega toga pobjeći, značilo bi pobjeći od božjeg suda, i istovremeno ne znati o milosti božjoj. Bultmann kaže da dijalektička teologija nije teologijski sistem — ne određuje sadržajno dogme (Objava, grijeh, milost), jer bi se tada sve teze, izvodi i zaključci osnivali na jednom dogmatskom principu — tada bi to bilo Sveto pismo. Ona nije ni metoda istraživanja (kao u filozofiji) koja bi zamijenila historijsku metodu. U dijalektičkoj teologiji mišljena je dijalektika čija je misao o istini (ili teološki stav) određena zbiljnošću, a ne bezvremenskim principom istine koji se proteže u beskonačnost.

Time je Bultmann na tragu Heideggerove filozofije egzistencije koja shvaća bitak kao vrijeme i vrijeme kao bitak, tj. istini priznaje samo značajku vremenitosti (Zeitigung), a ne vječnosti, apsolutnosti. Znači, istina dijalektičke teologije nije u nekoj bezvremenskoj važećoj tezi, nego hoće biti istina vremenskog govorenja. No, po tome to još nije dijalektička teologija, nego se cijeli problem shvaća, ako ga shvatimo — povijesno.

Da je Bog milostiv mogu znati samo tada, ako je meni zbiljski milostiv, ako mi to kaže ili pokaže. To znači, da ja o njegovoj milosti ne mogu govoriti kao o njegovoj vječnoj biti, nego samo o njegovom konkretnom djelovanju ili o njegovoj Riječi u danom momentu. Problem se svodi na ono što je tu, što je aktualno. Taj problem treba primijeniti i u egzegezi teksta Novog zavjeta. Čovjek nije gotova stvar nego egzistencija koja živi i koja je povijesna. Tu se ne može apstrahirati kod toga da se uvijek radi o

razumijevanju konkretne egzistencije. Radi se, naime o tome da svaka interpretacija stoji na tlu određenog shvaćanja čovjeka. Odatle slijede različite teze o svijetu, životu, smrti, Bogu, grijehu, ljubavi, milosti.

Takav sadržaj nije dijalektičan po tome što bi bio određen suprotnim stavom nego zato što mora biti uvijek nanovo dobijen. Tu se sada ističe problem dijalektičnosti teologije prema kojoj razumijevanje teksta znači razumijevanje ljudske egzistencije.

I pristup povijesti ne smije biti sama rekonstrukcija. Prošlost i povijest uopće daju nam mogućnost da zaključimo na svoju egzistenciju. Povijest je ispravno shvaćena tek onda, kad spoznamo da i prošlost kao i suvremenost proizlazi iz iste temeljne uvjetovanosti čovjeka.

Egzistencijalna interpretacija postala je tako pretpostavka izgrađivanja suvremenog teologijskog pristupa, jer daje uvid u dijalektiku egzistencije, u povijest postojanja.

Dijalektička teologija želi naći adekvatan jezik za ono što je prije bilo u okviru dogmatike. Novi svijet drugačije misli i osjeća što je uvjetovano povijesnim razvojem. Ona traži religioznost iz razumijevanja, a ne iz pokornosti.

Suvremeni čovjek hoće u svemu izraz svog vremena. U tome i jest smisao demitologiziranja, naime, da objasni u čemu je smisao vjerovanja danas.¹⁰ Stav da je logos postao meso iz 4. evanđelja znači, kaže Bultmann, da se Bog meni javlja kao moj Bog koji sada i ovdje meni govori na ljudska usta.¹¹

¹⁰ Demitologizacija religije znači racionalizaciju mitologijske vjere, zamjenu objavljene religije »religijom uma« posredstvom filozofije.

A. Krešić u knjizi *Kraljevstvo božje i komunizam* navodi mišljenje filozofa K. Löwitha, da moderna autokritika teologije, pogotovo Bultmannova demitologizacija kršćanstva koja odbacuje sve mitologijsko i čudesno, što hoće zamijeniti znanstvenim i egzistencijalističkim načinom mišljenja, vodi prema znatnoj podudarnosti s marksističkom kritikom religije.

¹¹ O odnosu mitosa (kao fantastične predodžbe svijeta, predstave bitka i uvjerenja koje se služi jezikom slike i simbola) i logosa (kao pojmovnog, razložitog mišljenja), odavno se, kako smo vidjeli, počelo raspravljati. U novije vrijeme poznata je o tome diskusija između R. Bultmanna i K. Jaspersa. Bultmann smatra da je mit preživjeli oblik duha kojeg je potisnulo logičko, prije svega znanstveno mišljenje i kojim zato treba zamijeniti mit, dok Jaspers misli da je mit trajan, svagda aktualan. On se suprotstavlja Bultmannovoj demitologizaciji Novog zavjeta i uopće reduciranju duha na diskurzivno mišljenje, jer to smatra jednostranošću duha i osiromašivanjem jezika.

Iz konteksta svoje filozofije Jaspers božju riječ i djelovanje tumači kao šifre. Transcendentno se saopćava samo jezikom šifri. Kod njega se, dakle, ne radi o potiskivanju jednog oblika duha drugim, već o njihovoj stanovitijoj koegzistenciji s prevladavanjem ili boljim odgovaranjem pojedinog od njih različitim društveno-povijesnim i kulturno-duhovnim epohama.

S tla demitologiziranja Bultmann misli da može objasniti i shvaćanje povijesti kod Marxa što je za dijalog interesantno. Povijest i religija zasnovani su na principu nade. Ono što još nije, bit će, dogodit će se. Kršćanska nada osniva se na tekstu Novog zavjeta po kojem će doći Krist kao spasilac (drugi dolazak Kristov i zadnji sud).

Prema Bultmannu u mitologijskoj predodžbi nade ležao je problem smisla povijesti. Odakle sve proizlazi i kuda vodi, što čovjek znači u tom događanju?

Bultmann u duhu filozofije povijesti pokazuje da je u osnovi mita misao, da se smisao povijesti otkriva tek u njenom kretanju i u toku, tek u odnosu prema kraju.

Osnovna je misao filozofije povijesti da ljudska povijest mora imati svoj početak i završetak. Unutar te cjeline svaka se pojedinost mjeri u odnosu spram zamišljenog kraja. Marxovo shvaćanje povijesti ne ide u kategoriju filozofije povijesti, jer Marx smatra da povijest nema završetka. Vječna je samo promjena, a sve drugo je relativno. On naglašava baš tu dijalektičnost povijesti.

Bultmann tvrdnjom da je Marxovo shvaćanje demitologizirana i sekularizirana kršćanska eshatologija misli da su marksističke kategorije povijesti svjetovni prevod religioznih određenja — npr. ideja Mesije, spasa, raja. No, kod Marxa je upravo obratno, jer su kategorije religije oblikovane iz socijalnih stanja i subjektivno-psihologijskih uvjerenja. Znači, nije prvo religija pa povijest, nego povijest pa religija. Formalne analogije ne mogu se uzeti kao argumenti. Ako kršćanska eshatologija govori o spasu i raju, onda to nije isto što i borba za ravnopravnost i doista humane uvjete života.

Marx nije demitologizirana eshatologija nego humanizirana povijest u kojoj nema mjesta ni za kakvo mitologiziranje.

Karl Rahner

Poznati katolički teolog Karl Rahner, govoreći o razgovoru teista i ateista, kaže, da smisao takvog pothvata za teista leži u tome, da prema njegovom uvjerenju, također i ateist u ispunjenju svog tu-bivstvovanja graniči s »apsolutnom tajnom« koju teist naziva Bogom. Zatim i u činjenici da on uopće može biti ateist na polju jedne reflektivne interpretacije tog konačnog iskustva tu-bitka.¹² Bog kao »apsolutno nova budućnost« ostaje »neizreciva tajna«.¹³ Jedino kao takav može biti čovjeku znan (jer se kao takav svojom milošću i objavio), budući da transcendentno ne može biti

¹² Usp. K. Rahner, *Christentum als Religion der absolute Zukunft*, u: *Christentum und Marxismus heute, Gespräche der Paulus — Gesellschaft*, Europa Verlag, Wien, 1966.

¹³ Usp. isto.

izraženo ovostranim kategorijalnim mogućnostima. Boga, naime, ne spoznajemo kao jedan od predmeta unutarsvjetskoga iskustva niti izričito tematskom pojmovnom spoznajom, već transcendentnom religioznom usmjerenošću spram »apsolutne tajne« koja (usmjerenost) kao dana slijedi ipak iz susreta sa svijetom čiji smo dio. Govor o Bogu je naknadna refleksija o toj nerefleksivnoj usmjerenosti.¹⁴ Iz ovih obilježja božanstva i čovjekove spoznaje proizlazi i mogućnost ateizma. I to s dva bitna razloga: prvo, što je u kategorijalnim spoznajnim mogućnostima čovjeka uvijek moguće protivljenje (antinomije), i drugo, jer je konfrontacija s načelnom tajnom svagda nešto što se u svojoj osnovi može samoone-mogućiti (od čega se može odustati, što se može lako pojednostavniti).

Rahner dalje nastavlja: ako marksizam tvrdi da možemo egzistirati samo ukoliko kao ljudi tendiramo prema budućnosti, onda i kršćani mogu to shvaćanje prihvatiti. Pitanje je samo, koja je konačna, prava budućnost prema kojoj se treba usmjeriti, da bismo tako mogli svoj tu-bitak shvatiti i nekako ga svladati.

Kršćanstvo je u biti radikalno ustrajanje na zadnjem, apsolutnom misteriju kojeg zove Bogom. (Pritom je za Rahnera sekundarno pitanje, da li se za apsolutnu budućnost kao apsolutnu tajnu rabi riječ »Bog«).

Može se reći da je budućnost srž i okosnica kršćanstva, ono se može razumjeti samo iz te budućnosti. Ono tumači cjelokupnu povijest kao progresivno otkrivanje približavajuće budućnosti. A i smisao sadašnjosti zasniva se na nadajućoj se otvorenosti prema apsolutno novoj budućnosti.

Po Rahneru, kršćanstvo nije nauk o statičkom bivanju svijeta, već je ono proklamiranje »apsolutnog postajanja« koje se kreće u smjeru apsolutne budućnosti, a ne u praznini vremena.¹⁵

Kao takvo kršćanstvo će opstati i nikakve ekonomske promjene i društveni sistem neće spriječiti ljude da se suoče s granicom smrti i da na pitanja što iz toga proizlaze daju odgovor religije apsolutne budućnosti, ne misleći pritom da imaju automatski i odgovor o totalnom smislu tu-bivstvovanja.

Stoga kršćanska antropologija i bit čovjeka određuje kao mogućnost dosizanja apsolutne budućnosti (ne određenog budućeg prostorno-vremenskog stanja, još neispunjenog, ali zadanog, isplaniranog), koja kao zbiljska mogućnost prilazi čovjeku i čije je prihvaćanje zadnja zadaća tu-bitka.

Transcendencija je otvorenost čovjeka prema bitku koja nastaje tek u susretu i nakon njega s ljudskim svijetom, s njegovim

¹⁴ Usp. V. Merćep, *Kuda ide katolička pokonciljska teologija*, »CUS« Split, 1980, str. 30–36.

¹⁵ Usp. K. Rahner, op. cit.

brigama i nadama. Čovjek se očituje kao osoba, subjekt tek u ovim egzistencijalnim odnosima, smatra Rahner, u čemu je primjetan i utjecaj filozofije egzistencije na njegovo shvaćanje čovjeka. Znači, ljudsku osobnost, osim transcencije čini i vremenitost, odgovornost za ovostranu egzistenciju.¹⁶

U Rahnerovom raspravljanju eshatologijskog problema radi se, dakle, o napetosti između ovog »već sada« i onog »ne još«. U životu čovjeka kao »slušatelja Riječi« eshatologijsko je i aktualna, prisutna dimenzija (a ne isključivo »posljednje stvari«), i to u smislu otvorenosti za dopunjenje ovostrane egzistencije apsolutnom budućnošću.

Rahner je, znači, zahvatio i zbiljskog, živog čovjeka i njegovu sadašnjost, njegov ovostrani zemaljski život, ali u svijetlu njegove upućenosti na dopunjenje. Time je njegovo shvaćanje eshatologije ujedno antropologijsko i kristologijsko, što pokazuje njegovu povezanost i uvažavanje Bultmannove interpretacije eshatologije, odnosno njihovu zajedničku upućenost na iste izvore i utjecaje Heideggerove filozofije egzistencije.

Prema tome, po Rahneru, antropologija nije jedna izvedena funkcija koja je teologiji pridana, nego je upravo obrnuto, tj. *antropologija je integralni, strukturalni dio teologije*.

Tema za dijalog mogla bi se formulirati kao razlika između kršćanske eshatologije i unutar svjetske utopije.

Rahner prihvaća intenciju da se analiziraju istovrsne strukture svih pogleda na svijet, pa tako i kršćanstva i marksizma, da se upozna što im je zajedničko. Samo, upozorava on, kršćani su u svakom slučaju uvjereni da se ono »prazno mjesto«, gdje nazor na svijet sa svim strukturama zahvaća u zbiljsku »apsolutnu tajnu«, ne ispuni nekom partijom, vođom, nekim ovostranim spasom.

Kad bi ovostrana budućnost, isplanirana i uspostavljena sredstvima čovjekova ovostranog svijeta bila proglašena apsolutnom budućnošću, iznad i izvan koje se ničemu ne može i ne smije nadati, onda bi to, kaže Rahner, bila »utopijska ideologija«.¹⁷ (To ne znači, upozorava, da je kršćanstvo nezainteresirano za ovostranu ljudsku budućnost i zemaljske ciljeve, već u racionalnom planskom pristupu ovostranoj budućnosti vidi mogućnost oslobođenja i humanizacije čovjeka, čemu mogu doprinijeti i oni koji nisu kršćani).

Na kraju, u jednu riječ, završimo s Rahnerom, da je diskusiji prepušteno pitanje, da li je marksistički nacrt budućnosti proturječeje kršćanskom učenju o apsolutnoj budućnosti čovječanstva, ili kršćansko učenje u osnovi ispunjava samo ona prazna mjesta koja marksističko shvaćanje budućnosti ostavlja otvorena?

¹⁶ Usp. V. Mercep, op. cit.

¹⁷ Usp. K. Rahner, op. cit.

Nikola Skledar: ANTHROPOLOGICAL TRENDS IN RECENT THEOLOGICAL
THOUGHT

S u m m a r y

Apart from the traditional, orthodox comprehension concerning revealed, suprarational religious truth and supernatural, divine religion origin according to which faith is a gift of heaven and of divine grace mediated by divine illumination through God's sign, anthropological comprehensions appear recently in theological thought concerning the origin of religion (e. g. bishop and theologian J. A. T. Robinson (; according to these comprehensions religion is a product of mankind originating in human nature, from its need to transcend into infinity. This is in fact foundation of theology in anthropology, of theism in humanism.

Ideational presence of some contemporary philosophical trends is obvious in contemporary Christian theology, and especially the presence of phenomenology and existentialism interceded with influence of M. Heidegger's thought.

Moreover Marxism is treated by recent theology in a new, more open and more realistic way.

Since mentioned theological trends move necessarily towards philosophy (man and his salvation become subject-matter of religious thought), it is easier then to actualize a philosophical dialogue with them, even from a Marxist point of view, too.

New tendencies appear especially between the wars due to liberal and dialectical protestant theology, but this article exposes K. Rahner, possibly the most important among respected contemporary catholic theologians, who are also concerned with these new tendencies.