

проф. др Владан Перишић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за Патрологију

Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине

1. Посматрано историјски*, чини се да су римокатолички теолози били први који су направили неку врсту техничког разликовања између парова супротности „природно–натприродно“ и „природа–благодат“.¹ Први пар супротности тицао би се успона човека (којим управља Бог) ка његовом натприродном циљу, а други спасења палог човека од окова греха и смрти.² У целом Бартовом опусу не постоје студије или књиге, па чак ни поглавља књига, са насловом „природа и натприродно“ или „природа и благодат“. Он, међутим, има дело под насловом „Не“ које је директан одговор на Брунерово дело „Природа и благодат“,³ и из њега се (у недостатку директнијих списа) може ишчитати Бартов став о овоме. Међутим, изгледа да став о природној теологији као и о *analogia entis*, „раног“ и „позног“ Барта није био баш идентичан. С обзиром на то да ме овде интересује његов одговор Брунеру, задржаћу се углавном на његовом раном периоду. Можда је у ту сврху понајбоље, барем у најкраћем, оцртати време у којем се догађа његов жесток одговор Брунеровом промовисању природне теологије.

Друшћивено-историјски контекст

2. И Брунеров спис *Природа и благодат* и Бартова реакција на њега списом *Не!* појавили су се 1934. године. И та, као и године пре и после, биле су у Немачкој обележене успоном националсоцијалистичке идеологије и на њој засноване тоталитарне нацистичке државе. Бартово противљење овој идеологији и његов отпор нацистичкој власти (коју он дефинитивно одбацује 1938. год.) нису неважни за разумевање

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Види: Henri de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, trans. Richard Arnandez, F.S.C. (San Francisco, CA: Ignatius Press), поглавље “Nature and the Supernatural”, 9–53 и поглавље “Nature and Grace”, 128–166.

² Види: Kennet Oakes, “The Question of Nature and Grace in Karl Barth: Humanity as Creature and as Covenant-Partner”, *Modern Theology* 23:4, October, 2007, 597–616.

³ Karl Barth and Emil Brunner, *Natural Theology: Comprising “Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply “No!” by Dr. Karl Barth*, trans. Peter Fraenkel (London: The Centenary Press, 1946).

његове теологије. Нису, међутим, сви тадашњи протестанти били Бартових уверења. Један део, тзв. *Немачки хришћани (Deutsche Christen)*⁴, је чак одушевљено прихватио долазак нациста на власт 1933. год, мада им је у тадашњој немачкој цркви ипак пружен отпор. Њих је Барт схватао као „последњи, најсавршенији и најружнији изданак неопротестантизма“⁵ (мислећи под тим називом на доба Адолфа Харнака и Ернста Трелча). Општа атмосфера у тадашњој Немачкој била је таква да је преокрет (Wende) који се догодио био од стране не само политичара, него и интелектуалаца, па чак и црквених људи, проглашен за нешто изузетно важно, за праву револуцију, за нови почетак, па чак и за Божије дело – по некима, то је чак било ништа мање него ново открићење Божије. У таквој ситуацији Барт је према својим студентима (међу којима је било и униформисаних нациста) заузео став да Црква на све то не треба да реагује, него да се понаша „као да се ништа није догодило“⁶, те да политичка збивања из 1933. године нису и не смеју представљати разлог због којег би у црквени поредак или у теологију требало унети било какве измене. Све то, по њему, треба просто игнорисати. Овакво становиште је покушао да оповргне Емануел Хирш⁷ тврдњом да би један такав став теологију одвео у изолацију од реалног живота конкретних људских бића којима се Бог открива управо у оваквим пресудним историјским збивањима.⁸ Барт је, међутим, управо то негирао: за њега је једини извор Божијег открићења остао Исус Христос и то онако како је посведочен у Светом Писму. Зато се, по њему, Црква може реформисати само подстакнута својим унутрашњим мотивима, а никако не спољашњим друштвено-политичким збивањима.

Посебно је за Барта био провокативан тзв. *аријевски ипараграф* којим је новоуспостављена нацистичка влада хтела да одстрани све неаријевце (у пракси по правилу Јевреје) из свих иоле утицајних сфера друштва, а који параграф су *Немачки хришћани* хтели да уграде у своје ново црквено законодавство. Бартов став по овом питању је био кристално јасан: „Ако Немачка евангеличка црква искључи јудео-хришћане или их третира као ниже, она престаје да буде хришћанска Црква“.⁹ А пошто, по њему, нема ни једне области која може бити потпуно независна од Бога, онда он овакав став према Јеврејима протеже и на сфере живота ван Цр-

⁴ Пун назив био је „Верски покрет немачких хришћана“.

⁵ Karl Barth, „Abschied (1933)“, *„Der Götze wackelt“: Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, приредио Karl Kupisch (Berlin: Kathe Vogt, 1961), 66.

⁶ О свему овоме види: Arne Rasmusson, “„Deprive them of their Pathos“: Karl Barth and the Nazi Revolution Revisited”, *Modern Theology* 23:3, July 2007, 369–391.

⁷ Он је био најталентованији теолог међу *Немачким хришћанима*, а по некима можда најталентованији немачки теолог тог доба. (Наравно, Барт није био Немац.)

⁸ Emanuel Hirsch, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahrs 1933* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934), 139 и даље.

⁹ Karl Barth, *Theological Existence Today! A Plea for Theological Freedom* (London: Hodder and Stoughton, 1933), 52. Иако „јеврејско питање“ за Барта није било централно, он је ипак на њему инсистирао зато што му се (с правом) чинило да је новоуспостављеној нацистичкој цркви оно било централно. Њој упркос Барт наглашава да је „Христос припадао израелском народу. Крв тога народа била је у његовим венама, крв Сина Божијег“, Karl Barth, *Predigten 1921–1935*, ed. Holger Finze (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1998), 299. Штавише, појачава он своју тезу: „Антисемитизам је грех против Светога Духа“ (*The Church and the Political Problem of Our Day* (New York, NY: Scribner, 1939), 58).

кве. Но, Бартов одбрамбени став према Јеврејима био је само нуспродукт његовог темељнијег става којим се он супротставио *Немачким хришћанима*, у ком супротстављању је од његовог оштрог пера (по мом суду као колатерална штета) „пострадао“ између осталих и Емил Брунер.

3. Права основа Бартовог сукоба како са Емилом Брунером,¹⁰ тако и са *Немачким хришћанима*, било је његово истрајно (готово тврдоглаво) инсистирање на томе да је Свето Писмо (тј. оно што нам је посведочено о Христу) један једини извор Божијег откривења, поред кога нити има нити може бити икаквог другог. Проповед Цркве, дакле, мора се темељити искључиво на њему и ни на чему другоме и мора као свој предмет имати садржај Писма (и следити га ма куда он водио), а не пролазне и променљиве дневнополитичке догађаје.¹¹ То што су *Немачки хришћани* видели немачку нацију и њену историју, а поготово њен тадашњи политички тренутак, као неку врсту откривења, за Барта је био сигуран знак да они поред Христа верују и у неког „другог Бога“,¹² па га зато и проповедају. По њима, према Барту, поред ауторитета Божијег откривења у Светом Писму постоји још један ауторитет.

Посебно су тзв. „порци творевине“, којима су *Немачки хришћани* оправдавали и нацистички „аријевски параграф“, били мета Бартове критике по којој ништа

¹⁰ И Брунер је, исто као и Барт, одбацивао нацистичку квазицрквену идеологију *Немачких хришћана*. Чињеницу да се некима од њих свидело Брунерово дело *Природа и благодат*, Барт је вешто користио као доказ да сви они, у ствари, имају исто учење (што је, рекао бих, било потпуно неправедно према Брунеру, против чега овај није само једном протествовао). Такође се чини сасвим неоправданом (па и грубом) Бартова примедба да би Брунер, заједно са Гогартеном, могао завршити као симпатизер *Немачких хришћана*.

¹¹ Нису због тога само његови противници *Немачки хришћани*, него и неки познији тумачи Бартове теологије означавали његову мисао као аполитичну и неисторијску (нпр. Ulrich Dannemann, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths* (München and Mainz: C. Kaiser and Matthias-Grünewald, 1977), 129–132, Bertold Klappert, *Versöhnung und Befreiung: Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994), 204–215, и Hinrich Stoevesandt, *Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1992), 143–177). Барту насупрот, за Хирша је веродостојно проповедање јеванђеља у Немачкој „могуће једино ако је неопходиво од судбине немачког народа“, наведено према: Н. Martin Rumscheidt, “The First Commandment as Axiom for Theology”, *Theology Beyond Christendom*, ed. By John Thompson (Allison Park, PA: Pickwick, 1986, 143–164), 149.

¹² Karl Barth, *The German Church Conflict*, edited by Ernst Wolf (Richmond, VA: John Knox Press, 1965), 16. И чувена „Барменска декларација“ (коју је 1934. год. у Бармену саставио углавном управо Барт уз помоћ Ханса Асмусена и Мартина Нимелера, а која је прихваћена од „слободног синода“ састављеног од представника 167 протестантских цркава), поред тога што одбацује подређеност цркве држави, као и идеју да црква треба да буде државни орган, такође недвосмислено одбацује било шта што, поред Христа, претендује на то да буде извор божанског откривења. Барменска „теолошка декларација“ садржала је шест ставова који су, укратко, прокламовали: 1) да Исус Христос полаже право на сваки животни аспект (укључујући и политику); 2) да црква треба да исповеда да је откривење једино у Исусу Христу, а никако у другим догађајима и силама, личностима и истинама; 3) да је црква искључиво Христово власништво и да њен поредак није променљив према идеолошким прохтевима; 4) да је црквено руковођење служење, а не моћ; 5) да је божанска служба државе ограничена, а не тоталитарна; 6) да је мисија цркве у проповедању Божије Речи која не треба да буде коришћена „у служби било којих произвољно одабраних жеља, циљева или планова“ (види: John W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner: The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916–1936* (Peter Lang, New York etc. 2001), 148–149). После синода у Бармену у Немачкој су практично почеле да паралелно постоје две цркве: званично потврђена *Reichskirche* (Немачка евангеличка црква) и *Bekennende Kirche* (Исповедничка црква) која је себе такође називала Немачком евангеличком црквом да би тиме подвукла свој став да је у ствари она права црква Немачке.

из историје, а још мање из друштвених или политичких структура, не може бити од Бога независан извор хришћанског сазнања.¹³ То што су *Немачки хришћани* оптимизирали за национализам заснован на раси, није, за Барта, било суштински, него само појавно, различито од онога како су се неки раније залагали за идеализам, буржоаски либерализам, нерасистички национализам или социјализам.¹⁴ Изложена свему томе Црква мора пре свега остати Црква, тј. њен *йолишички* релевантан став према држави мора се, према Барту, састојати само у молитви (за оне на власти такође), проповедању и светим тајнама. Црква се, додуше, држави може, па чак и мора, одупрети али само онда када јој ова забрањује да проповеда истинско јеванђеље (а то, био је недвосмислен Барт, и јесте био случај са нацистичком Немачком). Зато у овако екстремном случају Црква не може и не сме бити неутрална.

Но, отпор Цркве према држави није исто што и политички отпор, мада, за Барта, ни нацистичка Немачка није била само политичка творевина, него нека врста комбинације политичког експеримента и свеобухватне теорије спасења. И управо ово друго било је одговорно за њене апсолутистичке претензије којима се она полако увлачила у све поре друштва, укључујући наравно и цркву. Зато је Барт био и децидан и неумољив: нацистичка држава (која је за њега у ствари пример девастације оног истински државног) и Исус Христос немају додирних тачака; идеологија националсоцијализма је идеологија анти-цркве и потпуно је непријатељска правом хришћанству.¹⁵ Зато се црква мора не само молити за обарање овакве и успостављању правичне државе, него и активно радити на томе.¹⁶ За Барта је ово укључивало и снажну подршку Цркве чак и оружаном супротстављању нацистичкој немачкој држави.¹⁷

4. У свему овоме не сме се изгубити из вида оно што веома луцидно примећује Расмусон. Наиме, по њему, „националсоцијализам није дошао као нека спољашња сила попут природне катастрофе. Цркве, као установљене Народне цркве (*Volkskirche*), учествовале су у стварању културне и политичке уобразиље која је нацизам учинила могућим, исто као што су учествовале у стварању културе која је Први светски рат учинила готово неизбежним – [то двоје су] два дела истог. Не изненађује то што је толико много хришћана славило револуцију из 1933. год, пошто су такође многи дали Хитлеру свој глас.“¹⁸

Посебно је један догађај представљао врхунац национал-црквене идеологије – оснивање једне струје унутар Цркве која је у потпуности и експлицитно подр-

¹³ Барт је чак мислио да црква треба да осуди „аријевски параграф“ као јерес (за њега је, додуше, целокупна теологија *Немачких хришћана* била јеретичка), а цркву трећег рајха као отпадничку.

¹⁴ Види: A. Rasmusson, “Deprive them of their Pathos”, 379.

¹⁵ За Барта „ова [нацистичка] држава је анархија оснажена тиранијом, или тиранија оснажена анархијом, али она сигурно није [права] држава“, *The Church and the Political Problem of Our Day* (New York, NY: Scribner, 1939), 55.

¹⁶ Барт није одвајао молитву и деловање: „Када се ревносно молимо за сузбијање и свргавање националсоцијализма и сходно томе за обнову цркве и државе, тада смо ми *eo ipso* позвани [и] да (у) радимо оно што је у људској моћи у правцу онога за шта се молимо“, *Ibidem*, 74.

¹⁷ *Ibidem*, 76–79. Такође, „ми овај рат [против нацистичке Немачке] оправдавамо као праведни рат који Бог не само што одобрава, него нам и наређује да га водимо“, Karl Barth, *This Christian Cause (A Letter to Great Britain from Switzerland)*, (New York, NY: Macmillan, 1941), 4.

¹⁸ A. Rasmusson, “Deprive them of their Pathos”, 384.

жавала народњачку (*Volk*) идеологију нацизма. У почетку су присталице овог унутарцрквеног покрета себе назвали „Евангелички националсоцијалисти“, али је сам Хитлер (лукаво) наредио да се тај назив промени у неутралнији: *Верски њокреј немачких хришићана* или, популарније, просто у *Немачки хришићани*. У свом настојању да реорганизују Немачку протестантску цркву они су прокламовали да сматрају „расу, народ и нацију као поретке творевине које нам је даровао и поверио Бог.“¹⁹ И што је најважније, нагласили су: „Ми желимо евангеличку цркву која је укорењена у националном.“²⁰

Чини се да је, у свој својој генијалној једностраности, Барт непогрешиво препознао ову неприродну и богомрску неразмрсиву испреплетеност између Цркве и нације, између правог и лажног Бога, између откривења у Светом Писму и „откривења“ у порецима створеног света, која је увек резултовала тиме што се Црква, кроз служење нацији, стављала у службу (националне) државе, која ју је онда немилосрдно користила за остварење својих нимало светих циљева. Нас овде интересује које је било Бартово *теолошко* утемељење на основу којег се он одупирао оваквим (како унутарцрквеним, тако и ванцрквеним) тенденцијама.

Бартов радикални њрошесџанџизам

5. Своју теолошку позицију Карл Барт је градио покушавајући да остане апсолутно веран оцима протестантизма. Ограничавајући се само на проблем којег се овај рад дотиче, приметимо да је он је упорно заступао тезу да је Бог *једини* извор сваке врсте узрочности (*Alleinwirksamkeit*).²¹ Бог, дакле, све чини сам. Пошто, сходно томе, прави узроци не постоје у творевини, то онда не постоје ни у сфери људског делања, тако да човек не може сарађивати са Богом доприносећи тиме свом искупљењу. Штавише, у човеку не постоји чак ни природна чежња (*desiderium naturale*) за Богом.²² Чини се да је у познијим делима (нпр. у каснијим томовима *Црквене доџмаџике*) Барт унеколико изменио ово своје радикално становиште, али ипак само на такав начин да је однос између „природе“ и „благодати“ за њега, на крају крајева, остао или онај „дијалектички (као код раног Барта)“ или [пак] „збркан (како је то неминовно случај са Бартом у *Црквеној доџмаџици* у којој он дијалектику ублажава само кроз невољни идентитет, пошто је за њега вера искључиво дело

¹⁹ То је 7. тачка њихових „смерница“, наведена према: Arthur C. Cochrane, *The Church's Confession under Hitler* (Philadelphia: Westminster, 1962), 222–223. У тачки 9 се Јевреји перципирају као „велика опасност за нашу [немачку] националност“ и третирају као „страна крв“, тако да „посебно брак између Немаца и Јевреја мора бити забрањен.“ Вођа овог покрета био је берлински пастор Јоаким Хосенфелдер (Joachim Hossenfelder), иначе члан нацистичке партије од 1929. године.

²⁰ *Ibidem*, тачка 10.

²¹ Коментаришући Барта, Беџ је, наспрот њему, тврдио да учење о искључиво Божијем деловању *није библијско*: John R. Betz, „Beyond the Sublime: The Aesthetics of the Analogy of Being,” *Modern Theology* Vol. 21 no. 3 (July 2005), pp. 367–411, и Vol. 22 no. 1 (January 2006), pp. 1–50, (Vol. 22, 43, фн. 40). Ово Бартово учење Прживара је приписивао његовој зависности од Лутера: „Лутеров Бог је Бог ... искључиво његове [божанске] узрочности (göttlichen ... Alleinwirksamkeit)“, Erich Przywara, *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Band I (Augsburg: Benno Filser Verlag, 1929), 38.

²² „... није се оно [човечанство] отворило ка Богу, него га је отворио Бог и учинио га овим отвореним бићем, тако да је оно сада то што је [Бог] учинио од њега“, Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2004), III/2, 168.

Бога коме ми [људи] не доприносимо ништа²³.²³ Оваквим својим ставом, по коме је, у крајњој линији, Бог све а човек ништа, Барт је градио *тхеолошку* основу свог супротстављања нацистичкој идеологији која је (будући да је, по његовом суду, претендовала да буде свеобухватна) почела да, пред његовим очима, прожима не само државу него и Цркву.

Не би било погрешно рећи да је „успон покрета Немачких хришћана изоштрио и појачао разлике које су и раније постојале између Барта и његових дијалектичких колега.“²⁴ Да би их што јасније истакао, Барт креће од тога да је прва Божија заповест уједно била и први аксиом теологије. То је за њега било упозорење (свима, а пре свега његовом дијалектичком кружоку) да теологија треба да крене „уским путем“. Божије: „немој имати других богова осим мене“, за њега је значило да нам се Бог открива *једино* кроз Христа (о чему сведочи Свето Писмо), а ни пошто још и кроз породицу, државу и друге „поретке творевине“ (= друге богове), како би то желели да нас увере присталице Reich-цркве. А како је и Емил Брунер (додуше из сасвим других разлога него *Немачки хришћани*)²⁵ такође заговарао „поретке творевине“, то се Бартова оштра критика обрушила и на њега. То што је Брунер покушао да и унутар протестантизма обнови природну теологију, за Барта је био знак да је он сишао са оног „уског пута“ и ударио широком стазом која се ни у чему није разликовала од римокатолицизма, од кога се протестантизам, по Барту, одвојио управо зато што је онај први поред правог и јединог Бога заговарао и „друге богове“.

б. Најексплицитнији став о „поретцима творевине“ и „природној теологији“ Барт је заузео у свом одговору на Брунерову *Природу и благодан*, који је уследио исте (1934) године са најкраћим насловом: *Не*.²⁶ Судићи по тону који преовладава, изгледа да је овај Брунеров спис Барт схватио као (теоријско) довођење у питање његовог отпора *Немачким хришћанима*. То што је знатан број *Немачких хришћана* дочекао са одобравањем Брунерову књигу, за Барта је био довољан знак да се мора јасно дистанцирати од њега и свега онога што он у тој књизи заговара. А како је Брунер ту, између осталог, заговарао обнову природне теологије, Барт је жестоко инсистирао на њеном одбацивању. Под „природном теологијом“ он је, у свом одговору Брунеру, разумевао „сваку формулацију *сисџема* који претендује на то да је теолошки, тј. да тумачи божанско откривење, [но] чији се *предмети*, међутим, из темеља разликује од откривења у Исусу Христу, и чији се *мешог*, према томе, једнако разликује од излагања Светог Писма.“²⁷ И пошто, по њему, природна теологи-

²³ J. R. Betz, *Ibidem*, Vol. 22, 9.

²⁴ John W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, 143. Реч је о колегама (Рудолф Бултман, Емил Брунер, Фридрих Гогартен, Едвард Турнејсен) који су са Бартом на челу основали покрет тзв. „дијалектичке теологије“ (или „теологија кризе“ или теологије речи“) и који су своје идеје износили у часопису „Између времена“ (*Zwischen den Zeiten*) који је излазио од 1922. до 1933. године.

²⁵ Пишући Барту Брунер каже: „... *Немачки хришћани* су објавили рат против мене и напали ме исто тако жестоко као тебе.“

²⁶ Ово дело наводим према: Karl Barth and Emil Brunner, *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply "No!" by Dr. Karl Barth*, trans. Peter Fraenkel (London: The Centenary Press, 1946).

²⁷ K. Barth, *No*, 74–75.

ја и није права теологија (Барт је оваквим квалификовањем додатно омаловажава), њено одбацивање треба да се одиграва као споредан догађај, онако успут „док се расправља о озбиљним проблемима праве теологије“,²⁸ просто тиме што ће се показати да за ову материју не постоји озбиљно интересовање.

Брунеров покушај да покаже да у људској природи постоји „способност за откривење“ (*Offenbarungsmächtigkeit*) или „способност за реч(и)“ (*Wortmächtigkeit*) или „способност да се буде адресован“ (*Ansprechbarkeit*) Барт је тумачио као Брунерово порицање основног протестантског принципа о човековој *јошћуној* зависности од Божије благодати. У томе је он видео квинтесенцију Брунерове „природне теологије“, али и могућност позивања *Немачких хришћана* на откривење мимо Христа, тј. на тзв. „другог бога“. Размотримо стога Бартов одговор на Брунерове примедбе упућене оним Бартовим тезама које је он, према Брунеру, погрешно извео из темељних протестантских принципа *sola gratia* и *sola scriptura*.

Први Брунеров приговор Барту био је да је у његовој теологији слика Бога у човеку у *јошћуносци* поништена у палој људској природи, на шта је Брунер одговорио својим разликовањем формалне и материјалне Божије слике у човеку.²⁹ Сада Барт на то одговара тврдећи да или је Брунерово разликовање формалне и материјалне слике небитно или (ако је битно и на њему се инсистира онда) оно води заговарању тезе да човек ипак некако доприноси свом спасењу, што је изразито непротестантска теза коју, верује Барт, Брунер не (би волео да) заговара, и која противречи његовом инсистирању да спасење бива једино *sola gratia*.³⁰

Други Брунеров приговор Барту јесте да код њега нема *ошћуеи* откривења у природи, на шта Брунер одговара да Бог себе открива у творевини, чак и онда када грешан човек то не може увидети.³¹ Бог је, по његовом схватању, објективно присутан у својој творевини, али је од (већине) људи субјективно погрешно схваћен (мада је чак и тада „некако“ схваћен).³² Бартов одговор састоји се у анализи импликација термина „некако“ (употребљеног у Брунеровој тврдњи да и природни (= пали/огреховљени) „човек некако (по)зна(је) вољу Божију“). Он каже да то значи да ће Брунеров природни човек знати за вољу Божију (кроз творевину) или сам од себе или (кроз Христа) путем откривења. Ово, међутим, Барту мирише на заговарање два типа откривења: 1) у творевини и 2) у Христу. На тај начин, по њему, Брунер би индиректно тврдио да је идолатрија само несавршено припремно стање правога богопознања и правога богослужења. Но, ако је такво сазнање Бога кроз природу право сазнање правога Бога (ма колико несавршено – а Барт додаје: „а које

²⁸ *Ibidem*, 75–76.

²⁹ Види: E. Brunner, *Natural Theology*, 22–24.

³⁰ K. Bart, *No!*, 79–80.

³¹ Види: E. Brunner, *Natural Theology*, 24–27.

³² За Меккалама „Брунерова дистинкција између формалне и материјалне људскости у потпуности је модерна дистинкција између формалних и материјалних услова слободe“ и на крају се своди на разлику између два *материјална* односа према Богу: оних неверујућих, који према њему имају однос преко закона, и оних верујућих који према њему имају однос преко благодати (J. B. McCallum, *Modernity and the Dilemma of Natural Theology*, 249). Тада, међутим, Брунер мора тврдити да је „неверовање“ резултат људске одлуке у односу на Бога, а „веровање“ резултат Божије одлуке у односу на човека (зато што Свети Дух делује у другом, али не и у првом случају).

сознање Бога није несавршено?³³), како се онда уопште може тврдити (као што то чини Брунер) да оно ипак не доноси спасење? А ако оно, с друге стране, ипак води спасењу (будући да је познање *правога* Бога), онда Брунерова човекова³⁴ „способност за откривење“ није само пуко формална, него и те како материјална (будући да је релевантна за спасење).³⁵

Трећи Брунеров приговор Барту био је да, по њему, у свету не постоји делатна благодат стварања и одржавања (света), на шта је Брунер одговорио да она у свету ипак постоји и дела: „Бог није сасвим повукао своју благодат из творевине, упркос њеном греху“.³⁶ На то је Барт одговорио оптужбом да Брунер говори о некаквој небиблијској, „апстрактној благодати одржавања“³⁷, док он жели да појам благодати веже искључиво за делатност Исуса Христа. Када би Брунер овим хтео да каже само то да треба захвалити Божијој благодати што човек и свет после пада уопште постоје, или што не постоје у много горем стању искварености него што је то *de facto* случај, онда би се Барт са тим још и могао сложити. Али он у Брунеровој тези види барем две могуће опасности: 1) римокатоличку и пијетистичку идеју о сарадњи човека и Бога³⁸ (у спасењу човека и свеукупне творевине), или 2) немачкохришћанско обоготворење историјски условљених и пролазних реалности (опстанак нпр. расе или нације као посебна милост јединог истинског Бога). Ни на једну од њих Барт није био вољан да зајмури, него се на њих обрушио подједнако жестоко.

Четврти Брунеров приговор Барту је да овај не признаје *ordinationes Dei* (= *Ordnungen*), тј. „поретке одржања“, и „поретке стварања“, док их Брунер заговара, мада им придаје различит значај.³⁹ Барт одговара да су, схваћени изван вере,⁴⁰ ови пореци (који су „константни чиниоци историјског и друштвеног живота“⁴¹) само производи инстинкта и разума. Штавише, ако ствари анализирамо, појачава

³³ K. Bart, *No!*, 79–82.

³⁴ Треба рећи да је Брунер протествовао против оваквог Бартовог тумачења његовог става: „Ја никада нисам употребио [од стране Барта] погрешно цитиран израз ‘човекова [курзив В.П.] способност за откривење’. [Да сам га употребио] Он би заиста значио да је човек ‘способан за откривење’, док [међутим] мој израз каже да су *дела Божија* [а не човек], од стварања, кадра да открију Бога. Моја употреба тог израза је [дакле] објективна, али како ми то Барт импутира, он би био употребљен субјективно [као] ‘човекова [курзив В.П.] способност за Бога’“, наведено према: Joan E. O'Donovan, “Man in the Image of God: The Disagreement between Barth and Brunner Reconsidered”, *Scottish Journal of Theology*, 39 (1986), 433–459. Брунеру је у овоме дао за право и Бартово млађи брат Хајнрих који је Бартово тумачење ове Брунерове тезе назвао „демагошким“. Пишући Брунеру 18. новембра 1934. он каже: „Посебно сам озлојеђен Карловом злоупотребом твог израза *Offenbarungsmächtigkeit* коме је он приписао друкчији, пропагандно веома ефектан, смисао“, (Архив Емила Брунера, Schlachtal 24.1.1, у циришкој централној библиотеци).

³⁵ *Ibidem*, 80–83.

³⁶ E. Brunner, *Nature and Grace*, 27–29, 28.

³⁷ K. Bart, *No!*, 84.

³⁸ Нпр. томистичку идеју о божанској *causa materialis* и људској *causa instrumentalis*.

³⁹ Види: E. Brunner, *Natural Theology*, 29–31 и В. Перишић, „Природна теологија Емила Брунера“, *Српска теологија у двадесетом веку: Исцрпљивачки проблеми и резултати*, 11, (прир. Богољуб Шијаковић) Православни Богословски факултет, Београд, 2012, 115.

⁴⁰ Да се они исправно („савршено“) могу схватити једино у вери, тврди додуше и Брунер (E. Brunner, *Nature and Grace*, 30). Пошто је немогуће да то превиди, Барт онда заступа тезу да је то Брунерово тврђење само вербално и у супротности са његовом генералном линијом.

⁴¹ E. Brunner, *Nature and Grace*, 29.

своју тезу Барт, зар не би неки аксиоми математике или „природни закони“ физике, хемије и биологије још више него неке историјско-социолошке константе (попут брака или државе) полагали право да се називају „поретцима творевине“? Додуше, и тада би остало нејасно да ли ове константе на ниво заповести (Божјих) уздиже инстинкт или разум. Но, оно што Барту највише смета у вези са *Ordnungen* јесте то што њих и њихов значај може, по Брунеру, схватити и неко без благодати Христове, простом чињеницом што је људско биће, тј. одговоран рационалан субјекат. Ако, наиме, природни човек (= без помоћи Божије благодати)⁴² „стоји са Богом тако добро“⁴³ да и без откривења може поштовати божанске институције и чак доприносити сопственом спасењу, чему онда наглашавање *sola scriptura* и *sola gratia*? Протестантски принципи овде су сачувани само на речима, а у суштини су у потпуности издани.

Пети Брунеров приговор Барту (којим ова полемика досеже кулминацију) је да он не признаје у људској природи постојање „додирне тачке“ (*Anknüpfungspunkt*) за божанско спаситељско деловање, коју афирмише Брунер тумачећи је као формални *humanum* (истински човеков *imago Dei*) или „способност речи“ (*Wortmächtigkeit*). Према њему, не ради се ту о *материјалној* пријемчивости, јер човек, узет сам по себи, није кадар да схвати и прихвати Божију реч, него о чисто *формалној* пријемчивости, тј. о човековој способности да му се Бог уопште може обратити (а да га овај разуме), што се не губи грехопадом и што отуда поседује сваки грешник. Тако схваћена, ова човекова способност је неопходна претпоставка примања Божије благодати. На све ово Барт, наравно, одговара: *не!* Оваква брунеровска „тачка додира“ почива на његовом разликовању формалне и материјалне *imago Dei*. А то разликовање је, тврди Барт, или тривијално („човек је човек, а не мачка“⁴⁴) или опасно (по јасно разликовање божанског од људског). Ово неопходно разликовање оног што може човек и оног што може *само* Бог, Брунер је пропустио да учини зато што је, по Барту, одступио од темељног протестантског принципа по коме је „човек скроз-наскроз грешник.“⁴⁵ Уз то, „додирна тачка“ је, по Барту, потпуно непотребна, пошто је ваљда Бог кадар да сам створи услове за додир са грешним човеком када он процени да треба. Барт закључује да после свега он Брунера више не може да разликује од томиста или неопротестаната (и што је најгоре – ови Брунерови ставови су се свидели *Немачким хришћанима*).

Шести Брунеров приговор Барту је да овај ново стварање не схвата као усавршавање „старог човека“, него као његово потпуно замењивање „новим човеком“, за шта Брунер не мисли да је ваљано тумачење, тврдећи да се човек Божијом благодаћу не ствара изнова, него само „обнавља“ (пошто је падом изгубљен само материјални, али не и формални аспект *imago Dei*),⁴⁶ те да се са таквим тумачењем слаже и Калвин. Барт одговара да би Брунер требало мало пажљивије да прочита

⁴² Чак и ако додамо Брунерово „донекле“.

⁴³ K. Bart, *No!*, 87.

⁴⁴ *Ibidem*, 88.

⁴⁵ *Ibidem*, 89.

⁴⁶ Види: E. Brunner, *Natural Theology*, 33–35.

то место где Калвин говори о „обнављању“, па ће тако јасно видети да он ту не говори о обнављању захваљујући човековој способности (алудирајући на Брунерово учење о томе да „формални“ аспект човека падом остаје нетакнут и да управо он представља човекову „способност“ комуникације са Богом), него о томе да се „обнављање“ састоји дословно у *чугу* које над човеком извршава Бог, а којим човек дословно постаје „нови човек – ново створење“.⁴⁷ Овим Барт опет пориче оправданост Брунеровог разликовања „формално – материјално“ и чак га сматра за узрок многих Брунерових заблуда.

7. Посебно поглавље Барт је посветио томе да покаже како Брунер (са својом природном теологијом) уопште није Калвинов верни следбеник, како то иначе (воли да) мисли. Не упуштајући се овде у појединачне примедбе, приметимо да је нерв Бартове критике у показивању како Брунер не води рачуна о историјском контексту у коме Калвин пише, тј. о томе да су реформатори оног доба (спорећи се са римокатолицима) „били суочени пре свега са веома проблематичним пелагијанским формулацијама позног номинализма. Њима није био познат – или им је био познат само површно – надмоћни систематични метод и склад с којима је св. Тома Аквински развио принцип: *Gratia non tollit sed praesupponit et perficit naturam – Santa Maria sopra Minerva*, да пустимо још једном да проговоре *genius loci!*“⁴⁸ Ако првобитне реформаторе желимо верно да протумачимо, онда њихово учење, уверен је Барт, треба прво да изложимо у контексту данашњице. У шеснаестом веку, на пример, Тома Аквински на теолошкој сцени практично није постојао, тако да тадашњи „реформатори нису могли јасно сагледати одлучну везу која је у римокатоличком систему постојала између проблема оправдања и проблема сазнања Бога, између измирења и откривења.“⁴⁹ Велика Томина теолошка синтеза, која ће у познија времена бити јако утицајна, њих практично није ни дотакла. То је био главни разлог што се они нису бавили *формалним* односом између разума и откривења.⁵⁰ У спору са римокатолицизмом они су, пре свега, нагласили „њихово ново схватање Божије благодати,⁵¹ тако што су истакли принцип Светог Писма на рачун принципа традиције. Такође, било им је важно да нагласе (а Барту да на то „опет и опет“ подсећа) да у сазнању Бога (човеков природни) разум учествује исто толико мало колико човекова (природна) воља учествује у испуњавању Божијих заповести. По њима је, каже Барт, људски разум исто толико слеп за истину о Богу, колико је људска воља неслободна да врши Божију правду. И једно и друго могу се наћи искључиво у вери, тј. у Исусу Христу.⁵²

⁴⁷ К. Bart, *No!*, 94.

⁴⁸ *Ibidem*, 100. Према Барту, „изгледа да Калвин није познавао томистички метод или да га овај није интересовао“, (*ibidem*, 102–103).

⁴⁹ *Ibidem*, 101.

⁵⁰ Калвинове *Инсијшијуције* су један од ретких примера у којима се родоначалници протестантизма уопште баве проблемом сазнања.

⁵¹ К. Bart, *No!*, 102.

⁵² *Ibidem*, 97.

Природна теологија

8. Шта, после Бартове и Брунерове аргументације и контрааргументације, рећи о овом чувеном „спору око природне теологије“? Најпре то, да то у ствари и није био спор око природне теологије⁵³ (који је, узгред буди речено, још отворен и чека на своје решење). И један и други аутор су сам феномен природне теологије анализирали недовољно темељно и увек (стиче се утисак) само као средство да се преко ње покаже нешто друго.⁵⁴ Ближа ће истини (од тога да је суштина спора била о природној теологији) бити процена да је у овом спору у ствари кулминирало Брунерово и Бартово неслагање око схватања темељних проблема попут тога како разумети појмове дијалектике или откривења, однос философије и теологије, место антропологије у теологији и, коначно, сам задатак теологије као такве, а које је неслагање експлицитно почело 1929. год. док су му корени вероватно још у 1924. години.⁵⁵ Томе у прилог говори чињеница да је Барт изражавао своје незадовољство Брунеровим ставовима и пре него што су се, са својим наци идејама, појавили *Немачки хришћани*, које је он, као што смо већ поменули, протумачио само као нову грешку неопротестантизма коју је стално препознавао и код Брунера, а која се, подсетимо се, састојала у непрестаном напору да се поред Божијег откривења пронађе још неки знак Божијег присуства у свету (Бартовим језиком: „други бог“).

Ко зна, можда би овај спор задржао свој академски или полуприватни облик (путем писама и разговора) да појаву *Немачких хришћана*, и уопште нацистичке идеологије, Барт није схватио као знак за узбуну да се ова питања заоштре и окончају. Позивање *Немачких хришћана* на поретке творевине и на природну теологију, за Барта је био сигуран знак да и једно и друго треба одбацити. Не, међутим, и за Брунера. Он је покушавао да покаже да је веза између природне теологије и *Немачких хришћана* контингентна: „Немачки хришћани и сродни покрети имају своје порекло у мисли о држави, што нема никакве везе са теолошком формулацијом о проблему природне теологије.“⁵⁶ Отуда би, по њему, било боље да се Барт (кад се већ није подухватио самог проблема природне теологије) сконцентрисао на правни основ националсоцијалистичке мисли о држави (што је по Брунеру била срж проблема са нацистима), а не просто на супротстављање једној малој и дискредитованој групи – *Немачким хришћанима*. У овим Брунеровим примедбама има доста истине: успон националсоцијализма јесте био друштвено–политички оквир у коме

⁵³ О томе види: Claus Westermann, “Karl Barths Nein: Eine Kontroverse um die theologia naturalis, Emil Brunner–Karl Barth (1934)”, *Evangelische Theologie* 47 (1987), 386–395 (389–391); James Barr, “La Foi Biblique et la Théologie Naturelle”, *Études Théologiques et Religieuses*, 64 (1989), 355–368. Рећи да суштина овог спора није била у природној теологији (иако се тај термин у њему и те како користио) не значи рећи да о природној теологији и један и други аутор није заузео свој карактеристични став, нити да овај спор није имао последица по разумевање смисла и значаја природне теологије унутар (философско–)теолошке проблематике, јер *de facto* јесте.

⁵⁴ То се не односи само на њихов спор из 1934. год. него и нпр. на Бартове позније аргументе против природне теологије изнесене у његовој *Црквеној догматици* II/I § 26, 1: 97–126. Природна теологија се код ова два аутора одређује или негативно или исувише уопштено (J. Bruce McCallum, *Modernity and the Dilemma of Natural Theology: The Barth–Brunner Debate, 1934*, Diss. Milwaukee, Wisconsin, 1994, 11).

⁵⁵ Види: J. W. Hart, *Karl Barth vs. Emil Brunner*, 167.

⁵⁶ Предговор другом (проширеном) издању *Природе и благодати*.

се одвијао овај спор, али му ипак не треба придавати одлучујући значај – то је ипак био само *оквир*, док се уоквирена слика тицала нечег другог.

Надаље, узалуд је Брунер покушавао да направи разлику између *субјективне* и *објективне* природне теологије и да покаже неприхватљивост прве (јер би она имплицирала да човек може сазнати Бога и мимо Христа и Светог Писма, као што је то случај у римокатолицизму и неопротестантизму), али прихватљивост и чак неопходност друге (јер она имплицира да Бог себе објективно открива у својој творевини, а што је човек упорно изгнорисао, као и то да то откривење и чини човека одговорним за свој грех).⁵⁷ Барт је остао неумољив, а то је себи омогућио мањим или већим „корекцијама“ Брунерових теза, како би их тиме учинио што погоднијим за оштру критику и коначно одбацивање. У тој својој неумољивости он се у одговорима Брунеру, стиче се утисак, више служио иронијом и разним претеривањима, него правим аргументима. Он је то, на неки начин, и сам признао тврдећи да природну теологију није могуће побити логичким аргументима (па је, онда, ваљда сматрао сасвим легитимним да употреби све остале).

Нажалост, чини се да ни са Брунером ствар не стоји много боље. Он Бартову позицију често не излаже на основу Бартових речи, него на основу сопствених теза, приказујући Бартове као њима супротне. Тако, примера ради, иако Барт заиста пориче да се слика Божија у човеку састоји у томе што је овај личност или што има свест и савест, он нигде не каже (оно што Брунер тврди да он каже, а то је) да је падом икона Божија у човеку „избрисана потпуно, тј. без остатка.“⁵⁸ Наиме, сам појам „остатка“ је Брунеров и одмах упућује на његово (од Барта неприхваћено) разликовање између формалног и материјалног аспекта човекове личности (за које је он веровао да је део изворног реформаторског учења).⁵⁹ Такође, у размени реторичких аргумената са Бартом,⁶⁰ изгледа да је и сам Брунер осетио да може да изгуби више од Барта, јер је више и уложио. Отуда ће он касније одустати од термина „природна теологија“ да не би, због одијума који је овај термин код многих (можда не малом Бартовом заслугом) носио са собом, изгубио оно што је у његовој садржини (по његовој процени) било драгоцено.⁶¹

Међутим, истини за вољу, природна теологија Брунеру и није била толико неопходна.⁶² Он ју је пре видео као средство преко кога реформаторска традиција може комуницирати са савременим човеком, него као неопходност теологије као такве. С друге стране, Бартово апсолутно одбацивање природне теологије није мо-

⁵⁷ *Ibidem*, 164.

⁵⁸ E. Brunner, *Nature and Grace*, 20.

⁵⁹ О овоме види и J. В. McCallum, *Modernity and the Dilemma of Natural Theology*, 242.

⁶⁰ О коришћењу реторичких аргумената у Бартовој аргументацији види: Stephen H. Webb, *Re-Figuring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, SUNY Series in Rhetoric and Theology (Albany: State University of New York Press, 1991).

⁶¹ Тако у другом издању *Природе и благодати* он пише: „Пошто ово неразумевање очигледно зависи од термина *природна теологија* – упркос томе што сам често наводио прецизну дефиницију на стр. 17, 31 и 32 – убудуће ћу допустити да нестане овај у ствари веома оптерећен термин из традиције и парафразираћу га као ‘хришћанско учење о општем или природном откривењу.’“

⁶² Да је у њу Брунер био просто „гурнут“ полемиком са Бартом, заговара нпр. Colin Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (Downers Grove, IL: IVP, 1966), 87.

гло бити поткрепљено традицијом црквене егзегезе⁶³ (па га је зато он поткрепљивао оштрим језиком и вештим реторичким обртима). Било да је Барт погрешно тумачио Брунера (за шта се може наћи доста примера), било да је Брунер погрешно тумачио Барта (што такође није немогуће показати), њихов спор је изнео на видело немогућност даље коегзистенције њихових теологија.⁶⁴ Једном речју, Барт је за Брунера (и не само за њега) био исувише радикалан у свом промишљању и превредновању теологије својим „дијалектичким“ и „без гаранције“ схватањем Бога и његовог откривења.

Напокон, можда се цео овај спор и није одиграо без Божијег промисла: кроз њега је у први план избило незаобилазно питање слободе у односу између човека и Бога (третирано кроз проблеме откривења, поредака створеног света, природне теологије и сл). У овом спору је, чини се, Барт однео победу у социо-политичкој и институционално-црквеној равни (како је то тренутак времена и захтевао), а Брунер (евентуално) у моралној. За процену победника у равни теологије било би потребно додатно истраживање.

⁶³ О томе види: Robert Crawford, “The Theological Method of Karl Barth”, *Scottish Journal of Theology*, 25 (1972), 320–336. Такође: „ни Лутер ни Калвин нису директно довели у питање метафизичку традицију природне теологије. До које је мере природно познање Бога под законом подложно рационалној анализи, остаје за реформаторе спорно питање“, J. В. McCallum, *Modernity and the Dilemma of Natural Theology*, 18.

⁶⁴ Лепо је примећено: „Један од највише фрустрирајућих аспеката дебате Барт-Брунер јесте груба реторика. Чини се да ми једино у религији и политици резервишемо себи право да оцрњујемо [и омаловажавамо] своје противнике. У другим пољима истраживања раду нечијих претходника и колега нормално се указује поштовање чак и када је тај рад застарео и када му треба корекција“, J. В. McCallum, *Modernity and the Dilemma of Natural Theology*, 266.