

Вера и историја у савременом богословљу

VAN A. HARVEY, THE HISTORIAN AND THE BELIEVER, NEW YORK, 1966; 301.

Проблематика хришћана, римокатоличке и протестантске вероисповести, пред притиском савременог интелектуализма, постаје заиста све више и наша проблематике. Истина, као што су одговори протестаната, као и римокатолика различити, тако исто и наш одговор у једном погледу има свој сопствен тон, карактеристичан, као што мора да буде, у зависности искуства, традиције, учења Православне цркве. Међутим, ипак, разлика не може да буде толико велика да нас искуства богослова и апологета других вероисповести не интересују. Шта више, њихови одговори увек су често и наши, а често и толико наши, да скоро — и није потребно тражити друге, већ једноставно усвојити што је стечено на другом језичном подручју као своје искуство. Разлика је само у томе што је на другој територији одговор био условљен, историјски, да се раније појави.

Тамо где се ради о суштинским стварима хришћанства структура ума хришћанина, која треба да буде свуда једна и иста, треба да пружи и исти одговор. Тако и јесте: али како постоје и разлике у вероисповестима, варијанте у учењу, то онда условљује и разлике у одговору на једно и исто изазивање. Без обзира колико се ми не слагали са решењима других, без обзира колико ми треба да заузмемо други став, искуства свих драгоцена су за све хришћане.

У оваквом разумевању приказујемо ову добру студију, интересантну књигу, веома прегледну, када су у питању проблеми учења Цркве и одговори који су већ дати у току протеклог века на низ изазивања „научног духа“ који због извесног начела „интелектуалне искрености“ одбија да прими истине Цркве као вредности које служе човеку.

Ово је једна добра анализа, видећемо, питања односа вере и историје, верника и историчара. Реч је у њој о примени „критичког историјског метода“ у разумевању Новог завета, а на првом месту, живота и рада Господа Исуса Христа. Од посебне је важности за православног читаоца ове студије да њен аутор сматра, и то нам ванредно показује, да целокупан досадашњи напор протестантских богослова у решавању овог питања, није без примедби, или није поуздан, али ипак читајући ову студију видимо да је и уродио плодом којег и др Харлеј користи у покушају, са доста успеха да пружи свој.

Све ове мисли, на које ћемо наићи у овој студији у циљу оправдања, на првом месту, догађаја васкрсења Христовог, од посебног су значаја и за православног богослова, не због тога што се овде указује на недостатке савремене богословске протестантске мисли, којој је несумњиво потребна помоћ у њеном искреном напору решења овог питања од православне богословске мисли, али у неким изразима и обратно, већ и у томе што се ово ново решење, на које указује др Харлеј, значајно приближава традицији или истинама учења Православне цркве. То би био задатак приказа ове студије. Он ће бити нешто оп-

ширнији од уобичајеног приказа, јер тешко би било само кроз осврт упознати се са основним и интересантним ставом њеног аутора. Узгредно упознаћемо се и са суштинским тенденцијама савремене протестантске мисли у оправдању вере, односно у оправдању таквог једног догађаја као што је васкрсење Христово.

Овај проблем је резултат револуционарне свести, или интелектуалне револуције, Западног Човека, а што је нашло и свој израз у критичној историографији, због чега овај рад једним својим делом спада и у домен филозофије историје, који се само не исцрпљује у питање тражења смисла историје, већ у „једном систематском анализирању природе самог историјског суда“. Питање, ипак, вере и историје јесте богословско, а како је „хришћанска вера укотвљена у историји“ то се онда појављују и низ интересантних питања која су предмет и филозофског истраживања, нарочито када су у питању претпостављања историчара или његов претходни став, образовање, који условљује његово суђење.

Указује се овде и на то да је ово проблем и филозофа из прошлог века, када се и поставило питање односа „традиционалне хришћанске вере према принципу рада историчара: Рећи што се заиста догодило, открити чињенице које су се стварно одиграле“. То стоји у вези и са савременом научном револуцијом, појачањем тежњом за истином, а што је несагласно, мисли се, када су у питању истине Библије, како у њих верују хришћани. Јер, све што се налази у Светом писму историчар мора да прими на основу оног истог свог критицизма на основу којег, у историском контексту, и сваки други историјски догађај; како, међутим, хришћани тврде да су истине Св. писма ствар Откривења, „историчар сматра такво једно усвајање сметњом за истинито њихово историјско разумевање“. Богослов се ослања на веру да су се догађаји који су описани у Св. писму заиста догодили, а историчар опет тражи да свако историјско тврђење мора да има већи или мањи степен вероватности, с обзиром да историчар верује да „тврђења само на основу вере подривају и само историјско тврђење“. У оквиру овако постављене тематике, према томе, питање односа вере и историјског суђења у погледу Христа као историјске појаве, као и тумачења Св. писма, јесте једно и данас од најважнијих или основних питања — то је питање „историјског Исуса“, које је, као што знамо, још Штраус наглашено поставио у својој студији „Живот Исусов“, са изјавом да се чуда о којима се говори у Св. писму не могу сматрати историјским.

Овој Штраусовој изјави, каже нам др Харлеј, претходе познате дискусије између оних који су веровали на основу вере сведока, имајући поверење у њихов морални став и сведочење, као и оних слободних мислилаца који нису прихватили новозаветна чуда, већ их сматрали као „преваре које су организоване од првих хришћана“. Из ове дискусије дошли су нам драгоцени одговори; то је указивање на „снагу Христове личности“ која је „победила свет“, због чега можемо имати поверење у јеванђељску традицију; или, уколико Јеванђеље није историјски извор о Исусу Христу јесте „слика веровања првих хришћана“ која несумњиво мора да има и своју историјску подлогу. У новије време значајне покушаје решења овог питања дали су истакнути мислиоци као што је Карл Барт, Емил Брунер, Рудолф Булман и Пол Тилих, али и низ других.

Проблем се овде углавном концентрише на сасвим јасно заузетом ставу Ернест Трелча у погледу оних предубеђења. Или предходних претпоставки историчара, који утичу на закључке до којих он долази. Трелч налази да критичко историјско испитивање ослања на ова три међусобно повезана принципа:

1) **Принцип критике** — наши судови о прошлости не могу се класификовати ни као тачни ни као неистинити, већ само прихватити са већом или мањом вероватноћом а увек отворени преиспитивању. 2) **Принцип аналогije** — можемо доносити судове вероватноће само под претпоставком да наше садашње искуство није радикално другачије од искуства наших предака из прошлости. 3) **Принцип узајамне везе** — појаве човековог живота тако су постављене и толико међусобно везане да се никаква радикална промена ниуједном историјском моменту не може одиграти а да не нанесе последице својој околини. Због чега историјско објашњење нужно добија облик разумевања једног догађаја у границама онога што му претходи, као последица, и ниједан историјски догађај не може бити изолован од своје историјске условљености простором и временом.

Ернест Трелч сматра да се традиционално хришћанско веровање не може сагласити са овим принципима, а који су опет пут да би се задовољила „воља за истином“, пут поузданијој истини.

Добили смо одмах и одговоре на све ове примедбе. Пре свега Р. Нибур указује да уколико се аналогijом не може да разуме акт васкрсења као историјски догађај, ипак, не може се ни догматски да одбаци као историјска могућност, јер „сваки је догађај јединствен сам по себи и не мора да има неку своју аналогију у нечем другом да би се разумео”. Овде је питање само „како да се разуме нешто што је јединствено и посебно”.

Други је одговор дао Алан Ричардсон; не постоји историчар који може да буде потпуно „објективан” у суђењу о неком историјском догађају, јер његово суђење увек рефлектује његове интересе, вредности и метафизичка веровања, што значи да не постоје голе или „чисте чињенице” у историји, постоје само тумачења; зато непримање догађаја васкрсења Христовог као историјске чињенице није ствар „историјског метода” већ „позитивистичке филозофије” чији су нам недостаци познати.

Трећи одговор нам је дошао од оних који такође указују да су то више „филозофске претпоставке” или предубеђења која пишу историју. Проблем, новозаветних чуда онда није у питању односа **надприродног** и **природног**, већ односа између историчара који мисле да је „први задатак историчара да реконструише једну хронику догађаја, и оних који мисле да је њихов задатак да оживе или спонтано обнове интенцију и циљеве историјских покрета”. Ови, тзв. „нови истраживачи” пребацују Штраусу неразумевање пута приближавања питањима чуда у Новом завету, јер се Штраус толико „ангажовао око чињеница да није осетио да стварно питање лежи у нашем разумевању речи и дела Христових”.

Трелч, међутим, и даље принуђава на преиспитивање овог питања. У свом одговору Барт, Брунер, Бултман, Тилих, каже др Харлеј, указују на веру као на нагон који се разара, постаје комичан, ако се покушава да се ослони на историјско испитивање. Јер према овом ставу вера има „своју сопствену извесност, и фалсификује се и вера и историја уколико се вера треба да заснива на историји и тако разуме”. Јер предмет „вере није Исус реконструисан од историчара већ Христос као благодат, порука, искупљење, или као онај који је „распет и откривен као Реч Божја”. Али, ово питање, каже др Харлеј, и даље мучи образованог члана друштва који је усвојио критички научни дух свог времена, због чега он даје и свој прилог његовом решењу.

Уз ова три принципа стоји и питање око „библијске критике и проблема јединства Н. завета” као и „библијске критике и проблема тумачења Н. завета”, при чему долази до израза Бултманова критика, или захтев, за демитологизацијом, јер како и овај богослов налази, разумевање „језика Н. завета” и свега што је речено у њему, тражи разумевање разлике културног поднебља у којем ми живимо као и оног у којем је и писан Н. завет. Облици мишљења кроз које је изложен Н. завет, ствар је митологије времена његовог постанка, и због тога мисли Бултман, треба да „буде преведено на савремен језик, на савремене облике мишљења, што опет значи да треба да буде ослобођен митологије свога времена”. Ово су заиста веома озбиљни проблеми које поставља метод „историјског истраживања”. Трелч, на пример, верује да „историја није место за апсолутну религију и апсолутну личност”, или „апсолутну истину”.

Барт и Бултман, међутим, Трелчов принцип **узајамне везе** не одбацују, јер се слажу да се ниједан догађај не може објаснити ако се не посматра у границама узрочне везе, што условљује и неприхватање облика **натприродног објашњења**, бар одмах. Али, ови богослови додају да треба правити разлику између **објашњења** и **разумевања**. Историјско разумевање зависи од реконструкције једног историјског контекста у којем се неки догађај одиграо, што је и први корак у историјском разумевању, до којег се долази тек онда ако се тумач „досегне нивоа предмета који је у питању, који је изражен у неком тексту”, а што значи да се са једном посебно живом енергијом треба да схвате „та вечна људска питања која су покренула аутора и одговоре које је он на њих дао”. Мора се, значи, ући у дијалог са прошлошћу, јер се „само тако може схватити прошлост у садашњини”. Ако, пак Трелч тврди да се „само у једном историјском догађају не може манифестовати Божански живот”, Барт и Бултман напомињу да је „историја подручје на којем може и сама реалност да говори, која има свој пут пробијања; због чега, кажу, можемо да верујемо у Христа као Откривење... у чијем се животу и смрти види гачка, или кључ, кроз који се историја разуме”. Можемо и неприхватити „натприродно”, али то не значи кажу ови истакнути протестантски богослови да Откривење није могуће. Ово је „дијалектичка теологија, напомиње др Харлеј, која налази свој израз и у питању објашњења али и разумевања. У питању је вера.

Сва ова питања, питање природе историјског објашњења и разумевања, однос резултата истраживања према предубеђењима, претпоставкама, разлика између чињеница и њиховог тумачења, употреба аналогја, проблем објективности, и слична, јесу, како филозофска тако исто и богословска, сматра др Харвеј. Уводећи нас у ову интересантну дискусију он нам лагано открива и свој „угао посматрања“. Јер по његовом схватању потребније је више говорити о „моралности историчаревог сазнања“ него о методу рада историчара:

више забуне уноси покушавање дефинисања историјског разумевања него стављање питања како историчар оправдава своја тврђења; или, погрешно је питати — како неко може да верификује једно историјско тврђење; уместо да испитује прво безброј различитих начина историчаревих судова који се доносе, као и начине слагања којег тражи од својих колега и читалаца.

Др Харвеј поставља свој нови угао посматрања ове проблематике око питања „моралности сазнања“, питања „радикалне аутономије историчара“, његове одговорности да судове и тврђења које доноси и рационално оправда, уз признање да изгледа да је „историјски метод“ као израз нове моралности критичког суђења, која је посела машту данашњег научника, као идеал заиста несагласан са етиком веровања, која већ вековима доминира хришћанством“. Међутим, др Харвеј баш ово питање „моралности“ окреће и поставља на једну далеко рационалнију основу, и онда баш са ослоном на „моралност сазнања“ указује на стварност **Исуса из историје и Христа вере** да су једна и иста **Личност** чију појаву оправдава баш човеков принцип „моралности сазнања“. Он не одбацује „нови револуционарни став нове моралности“ који је више везан за Кантов став „воље за истином“ него за онај претходни — вољом за веровањем. Аутор ове студије га узима само на један много критичнији начин да оправда Откривење.

Принуђени смо онда чешће да се опширније задржавамо, на излагању, др Харвеја, препричавајући његове ставове. Прво нам напомиње да су ову промену воље за веровањем у вољу за истином уочили још у 19 веку Њуман и Ниче. Они су осетили да се та промена састоји у ослобођењу од „послушности ауторитету“, у потреби за аутономијом која данас прожима све аспекте људске културе, филозофију, науку, историографију, као и саму организацију друштва. Колингвуд подвлачи ову потребу за аутономијом нарочито код историчара, јер историчар посебно „жели да буде сам свој ауторитет“;

док је раније посао историчара био више да прави синтезе на основу ауторитета и сведока, да буде издавач или онај који усклађује документа, данас он то не узима као своју прву дужност, јер зна да у том случају није историчар, или да није у том случају трагаоц за истином, за знањем, већ посредник само ранијих веровања, а што опет значи да није мислилац већ преносилац традиције.

То опет не значи, напомиње др Харвеј, да историчар не треба да поступа као и сваки други научник, да ништа не сме да тврди сем што може да пред собом оправда. Ово правдање јесте суштина целог овог разговора о новој моралности историјског сазнања. Само све ово изазива и питање — може ли историја да буде објективна? То је и питање „темеља“ на основу којег се доноси суд, према Џон Дјуив, који се овде цитира, кад поставља питање зашто се одлучујемо за извесна сведочанства а не за друга, зашто више волимо једно Моцартово дело од другог, зашто више верујемо у интегритет једног политичког кандидата од другог? Ово питање основе процењивања, каже др Харвеј, поделило је историчаре на две групе:

оне који верују да поверење сведочанству треба дати у одговарајућој процени слично научнику у научном процењивању; и другу групу који верују да је историјско процењивање нешто посебно као научан рад и не може се сагледати методом рада научног процењивања на пољу природних наука. Док први верују у могућност успостављања научних закона на основу којих би се и историјски догађаји процењивали, други опет у те законе не верују, јер као што тврди Колингвуд, историја је првенствено заинтересована за људске акције чије залеђе, ону мисаону акцију, историчар мора да открије. Историчар мора да продре **иза историјских појава**, да дође до унутрашњих сагледања једне ситуације, да идентификује себе са организатором акције, да пројектује себе, имажинативно, у ње-

гову ситуацију. Једном речју историчар мора да оживи, обнови, поново проживи у мисли и искуству наде, страх, планове, жеље, погледе, намере итд., оних које треба да разуме.

Хришћанске апологете су у искушењу, каже нам др Харлеј, да прихвате један или други став, али се, каже нам, треба одупрети том искушењу; јер „није суштина овог питања око природе историјског објашњења, већ пре треба поставити питање о врстама оправдања која одговарају врстама историјских твђења и поставки“, док проблем „оправдања не може бити изолован, потпуно, од ширег проблема тумачења или објашњења“; само су далеко већа преимућства уколико се више концентришемо на **оправдању** него **објашњењу**. Јер када је у питању „оправдање у помоћ долази субјективни процес суђења“, а због чега, када је у питању **разумевање** суђења, постаје јасно зашто основни или неизражен проблем између историчара и верника лежи у разлици интелектуалног интегритета и моралности сазнања“.

Ово инсистирање на „оправдању“ др Харвеј налази да се такође више слаже са тенденцијом модерне логике у којој се далеко дубље инсистира, не на апстрактним формалним ступњевима или законима мишљења, већ на испитивању чињеница дневног искуства у практичној примени, оно што можемо да понудимо у њихову одбрану, због чега, сматра, да „овај развој у модерној логици отвара једну нову серију могућности за решење питања односа историје и вере; јер, уколико би се продужило са уверењем о примени закона, научних и математичких на све облике дискусија, на све проблеме, неизбежно води, каже др Харлеј, „велики број добро сазнатих поставки у пакао бесмисла“. „Крајњи резултат је скептицизам“. Исто тако стоји ствар и са историјом сазнања. Што све значи, тврди се овде, да постоји „једна јединствена врста суда који се назива историјским“, као и то да морамо бити умерени у погледу својих захтева или амбиција да научно оправдамо сваку чињеницу, јер то води скептицизму. Циљ је, међутим, доћи „на сваком пољу до довољне уверљивости за извесну чињеницу која се на том пољу тражи“.

У задатку свога оправдања става разумевања „моралности сазнања“ др Харвеј инсистира више на оправдању него на објашњењу уз напомену да овде разлика није велика али постоји и веома је значајна, с обзиром да се посао историчара састоји у закључивању на основу материјала који поседује, јер нема „директан приступ прошлости“. Због тога историчар мора да закључује, да одабира. Наше реалности изграђујемо експлицитним и скривеним закључивањем, према Брэдлеју, јер њихова „стварност зависи од коректности или тачности резонувања, што их и чини оним што јесу“.

Своју критику др Харвеј тако и започиње са Брэдлеом и Колингвудом, које наводи, корисно, уз критику и делимично одбацивање, али таквом методом да у нашем резонувању остају ванредни наноси њихове мисли, што помаже да схватимо и самог аутора ове студије, али и да осетимо у залеђу ове његове студије неопходност традиције учења Православне цркве за разумевање Откривења, како Св. писма, библијске слике о Христу, као и Св. предања, слике сећања, памћења.

За Брэдлеја критичност историјског истраживања се састоји у разматрању донетих судова на основу извесног става, односно канона. Уколико тај став или канон не постоји писање историје је само пренос традиције. Према овом тумачењу историјско причање није ништа друго до претпостављање; што значи критичка историја је свесна овог претпостављања, а некритичка није. За Брэдлеја су претпоставке критичке историје једнообразност природе, њена законитост, узрочна веза, вечни идентитет људске природе, морално и физички, што је увек било оно што је и данас. Према томе ми користимо садашњост за тумачење прошлости, управо оправдање историјских судова лежи у садашњем сазнању. Брэдлеј закључује: „Сваки човеков садашњи став треба да детерминише његово веровање у погледу свих догађаја прошлости... али никоме не диктирам какав његов садашњи став треба да буде“.

Др Харвеј одмах излаже критици овакво гледиште; јер ако неко користи садашње знање и искуство као основу за суђење о извештајима прошлости, да ли ово не поставља предверење за могућност разумевања тих догађаја које описујемо као историјске, који су сваки за себе нешто јединствено, што се само једном десило, јер се ниједан историјски догађај не може поновити. Према томе и новозаветна чуда нису ништа друго до историјски догађаји који су се једном догодили као и све друго у историји. Само, да ли их можемо разумети као догађаје према овом Брэдлејевом ставу. Многи то покушавају, док други не виде ту могућност.

Значајну критику Брэдлеја дао је Колингвуд на којем се др Харлеј такође задржава. За Колингвуда „чудо је само један изузетан догађај који је у принципу оно што и сваки други историјски догађај; а историја је заиста подручје јединственог и непоновљеног“. Али ако користимо садашње искуство, на пример науку, за разумевање онога што се могло догодити у прошлости, Колингвуд напомиње да је такав став супротан и самом научном духу истраживања. Брэдлеј се, каже др Харлеј, сложио са овом критиком уз изјаву да се не може веровати ни у какав извештај уколико нема снажну подршку сведочења. Али то чини, каже даље Колингвуд, историјско мишљење немогућим” јер се „природни услови човековог живота разликују веома много према различитим временима, због чега аналогја овде није могућа“, која је иначе у природи могућа, јер „оно што је данас против природе било је и пре две хиљаде година“, а што није случај са људском природом. За Колингвуда је Брэдлејев став „позитивистички који чини целу природу зависном од науке“, што он не може да прихвати јер историја је „свој сопствени критеријум... аутономан облик мишљења са својим сопственим принципима и методама“.

Др Харвеј каже да је ова критика веома значајна јер на првом месту даје више могућности хришћанским апологетима за оправдање чуда, на пример, васкрсења; „догађај који остаје јединствен и само рационалистички догматизам или какав априорни канон може га тумачити на други начин“. Нова наука то такође потврђује, јер не говори више о чврстим и тесно детерминисаним догађајима, о непроменљивим законима природе, већ, пре, она се ослања на статистичке податке вероватности. Због чега се не можемо ослањати на науку у неприхватању чуда“. Али Колингвудова критика Брэдлеја, која је значајна, каже др Харлеј, ипак не тражи потпуну ревизију Брэдлејевог инсистирања „да историчарев садашњи став треба да детерминише његово веровање у погледу прошлих догађаја“, али захтева реформу када је у питању ослонац на науку као критеријум у проверавању извештаја из прошлости. Само, напомиње нам др Харлеј, погрешно би било такође уколико схватимо Колингвуда да даје „дозволу историчару да васкрсава чудо као оруђе историјске интерпретације“, јер ни он као ни Брэдлеј не даје пуну могућност одбрани догађаја хришћанске историје када су у питању чуда.

У суштини целу ову проблематику аутор ове студије сагледа у оквиру „нове“ и „старе“ моралности; нове која прославља методолошку сумњу, неверовање, као врлину, и стара која то сматра као грех, истичући врлину вере која тражи разумевање, да свако да и свако не мора да буде ствар савести. Од велике је онда важности напомена др Харлеја: „Обраћање савести сасвим је празно уколико савест није надахнута извесним принципима“, с обзиром да „интелектуални интегритет претпоставља не само „вољу за истином“, већ такође и оне ставове који нас „чувају од произвољних жеља и расположења“, због чега је обраћање „моралности“ како у питањима сазнања тако и у политици деликатна ствар, што опет значи да питање вере и историје није само проблем „две логике или две методологије“ већ „две етике суђења“ при чему се „протестантска теологија може посматрати као низ спасавајућих операција, покушаја, како неко може још веровати у Христа а не повредити идеал интелектуалног интегритета... критичар инсистира на праву да буде слободна и аутономна личност, а традиционалист инсистира на томе да је Библија света и непогрешива књига“.

У питању је васкрсење Христово, догађај на коме „хришћанство стоји или пада“. Око овог питања се не можемо препирати, каже нам др Харлеј, већ само „ослонити на сведочанство апостола... да се стварно догодило“. Међутим, овај догађај превазилази историју, а историчар се интересује само за утврђивање „онога што се стварно догодило“. Од тражи чињенице које би потврдиле овај догађај, због чега се онда и поставља питање „да ли хришћанска вера може имати неку основу, разумом оправдану? То је опет питање у каквом односу стоји вера према моралности сазнања.“

У сваком случају видимо да се овде ради о сукобу „два става моралности“, једног, каже др Харвеј, којег карактерише дух научности из Века просвећености и другог који је традиционални начин хришћанског веровања, што неки постављају као питање — хоћемо ли да будемо деца Века просвећености или Цркве?”. Са оваквом поставком се аутор ове студије не слаже, већ наводи и Ничеа који је говорио да хришћанство има пуно разлога да за многе ствари само себе прекоревача због чега је и оправдан револт модерне свести против њега; јер „вера и просвећеност нису једноставне антитезе“. Др Харлеј дискутује целокупну савремену протестантску мисао у покушају решења овог пи-

тања, сваком ставу налази дубоке недоследности, који се коначно не могу усвојити, и слично Кинту, све одбацује уз мање или веће поштовање, али уз дефинитиван покушај да коначно, укаже на свој став као оправдан; веома је оригиналан у том погледу и заслужује пажњу православног богослова.

Најснажнији корак у том погледу учинили су представници тзв. „дијалектичке теологије“ Карл Барт, Рудолф Булман, Рајнхолд Нибул и Пол Тилих, на чијем челу стоји К. Барт са својим тумачењем Посланице Римљанима. Они се у много чему разликују, али се ипак слажу у основном ставу „значаја оправдања вером свих израза људског живота“. Као што је добро познато Барта у свом раном периоду развоја није идентификовао веру са веровањем, религиозним осећањем, моралношћу, религијом, или којим другим изразом човековог искуства. Она је пре свега за овог богослова „схватање недокучивог понора који раздваја човека од Бога; она је признање квалитативне разлике између времена и вечности, а што значи да се вера може појавити само тамо где се признаје овај живи контраст“, јер „права вера је нешто што је неиспуњено, нека врста „не-сазнања“, осећање крајње немоћи... пред питањима са којима се човек егзистенцијално суочава... Ко сам онда Ја... питање које условљује и контраст појаве ТИ, а што је и питање Бога. При чему благодат не мири супротност или расцеп између човека и Бога већ га само износи, показује, али што све делује на човека да усвоји Бога и поред тога што га не познаје“.

На све ово др Харвеј ставља примедбу да Откривење значи није саопштење истине, која је иначе недоступна разуму, већ „некакав талог или остатак кризе“, кризе кроз коју се „јавља пегирање свих људских тежњи“. Када је у питању вера и остали богослови дијалектичари се слажу са Бартом, шта више подвлаче да вера има структуру која уколико није идентична, али је веома блиска са „новом моралношћу“ у науци. На пример, тврди се: „Аутономија или слобода, одговорност, у научним истраживању, укључујући и историју, омогућена је, или условљена, протестантским принципом „оправдања вером“, јер има нечег од „радикалне вере“ о којој се говори у протестантизму у утврђеном ставу научног скептицизма“. Исто тако, на пример, Пол Тилих види извор вере у „најрадикалнијој сумњи“.

Међутим, и овде др Харвеј ставља ванредну примедбу: „У чему је онда садржај вере?“ Ако се јавља „из кризе“ да ли је онда било обавезно да се јави из Израиља пре две хиљаде година. Може се јавити и на другом месту, ~~што~~ значи није условљена временом или посебношћу како се све одиграло око њене појаве? Овде су дијалектичари богослови у контрадикцији, јер ипак тврде да је вера у Исуса Христа вера у дело Божије које се одиграло једном за свагда пре две хиљаде година.

Исто тако оштру замерку др Харвеј ставља и Булману и његовом захтеву за демитологизацијом Н. завета за којег верује да је „оптерећен митолошким језиком“ и чији писци нису имали ништа друго за свој циљ већ да „довећу човека до аутентичног саморазумевања, до радикалне вере, да му помогну да савлада своју деструктивност, да зна да се не може ослонити само на себе, већ да би дошао до једног савршенијег облика егзистенције да се мора ослонити на једног невиђеног Бога, што значи да је вера једно „егзистенцијално саморазумевање“; али ако је тако, примећује аутор ове студије, онда вера нема свог садржаја, она остаје без одређених истина, и значи само прелаз од „неаутентичности“ ка „аутентичности“. Крст или акт васкрсења, каже др Харвеј, нису према томе историјски догађаји већ само симболи за усавршавање; при чему онда нема измирења чињеница вере и историје; или, пад првих људи није универзални догађај, као ни сама појава Христа, већ су од значаја само за оне који су чули за Њега, а не за све људе у свету коме је потребно спасење.

Исту примедбу др Харвеј ставља и Тилиху и његовој дијалектици вере, његовом парадоксу — да је атеизам доследно или буквално немогућ, јер чак и онај ко озбиљно пориче Бога потврђује га“; или Тилиховој анализи „храбрости постојања, храбрости да се буде, а што значи и храбрости превазилажења и самог теизма. То је храброст апсолутне вере да прихвати извесно усвајање без неког или нечег да се усвоји, у чему се и састоји онага бића самог по себи да усваја и да даје храброст постојању, која се може наћи и у узнемирености пред питањем судбине и смрти када традиционални симболи, који помажу људима да издржавају промене судбине изгубе своју снагу“; али ако је сасвим тако онда „апсолутна вера“, каже др Харвеј, остаје без облика, одређености, безоблична је као и код Булмана или Барта, јер нема одговарајуће везе са једним „за увек датим нам историјско-искупитељским догађајем у Исусу Христу“; и поред тога што Тилих верује да је ова вера, на коју он указује, нашла свој највиши и најсавршенији израз у Христовом животу; међутим, Тилих, каже

Харвеј, жели да потврди како се вера може да појави и када се све традиционално хришћанско веровање покаже несхваћљивим; а са овим би Тилих хтео да реши питање „како поштен историчар може да буде и добар верник“. Др Харвеј, онда указује на даље противуречности овог Тилиховог става, потврђујући да, на супрот Бултману, он ипак верује да „слика Исуса у Н. завету има своју снагу да пробуди и да структуру вери“, међутим, како је то могуће, поставља се овде питање, кад Тилих такође тврди да историјско истраживање нити може шта да дода или шта да одузме од основа хришћанске вере“. Овде се доводи у питање, примећује даље др Харвеј, да ли је узрок вере историјска личност Исуса Христа, коју историјска критика нити може да докаже али ни оповргне; или, да ли је слика о Христу која треба да буде прихваћена; на основу вере истинита слика? Ако се прихвати као истинита, ванредно запажа др Харвеј, онда Тилих „врећа своја сопствена ограничења, јер он и изјављује да „вера не може да гарантује икакву емпиричку стварност“. Ако се ствар тако не прихвати онда историјска критика има завршну реч и Тилихов покушај да раздвоји веру и критику није успео. Важно је исто тако и то, каже даље Харвеј, да је Тилих сасвим индиферентан да ли слика о Христу из Н. завета одговара једном стварном историјском догађају, пошто је то за њега само слика која „има снагу да занесе религиозну имагинацију... а ми не можемо да идемо иза ове слике и да тамо сусретнемо историјског Исуса, што није ни потребно, јер је наша вера запањена овом сликом“, закључује Тилих, а др Харвеј нам онда каже да при оваквом ставу Тилих ипак прави пропуст у погледу коначне верификације ове историјске слике.

Најважнија би била примедба др Харвеја за ову најистакнутију групу мислалаца протестантске вероисповести, који се називају и богослови дијалектичари, да је упућена у ово своје „дијалектичко поднебље“ бродом Барла Барта, бродом без компаса а на мора која нису обележена на мапама; несумњиво једна веома оштра критика. Међутим, др Харвеј напомиње да К. Барт није остао а да то није осетио, управо да његово тумачење Посланице Римљанима води стварно „богословском агностицизму“, и уплашен окренуо је крму свога брода за 180° степени натраг, уз покушај да развије једно објективније сазнање Бога „за које верује да је дато човеку у једном реалном историјском догађају“. Као што је познато Барт је прво тврдио да васкрсење није историјски догађај, а затим мења своје мишљење и тврди да јесте. Супротстављајући се Бултману, каже др Харвеј, Барт сада тврди да ми можемо да усвојимо акт васкрсења Христовог без жртвовања интелекта, можемо да га усвојимо и данас радосно и потпуно“, тврдећи уз то да је то једна модерна празноверица претпостављати да се само оне ствари које су отворене „историјској верификацији“ могу одиграти у прошлости; јер Барт верује „да има пуно историјских догађаја који су изван домета историјског истраживања; такав један догађај јесте и васкрсење Христово“.

Барт је и овде у противуречности каже др Харвеј, јер с једне стране, тврди да је акт Христовог васкрсења „физичка или телеона ствар“ а с друге да се тај физички догађај опет не може историјски истраживати“. Због чега, и овде подвлачи, да преставници дијалектичког богославља у својим покушајима да „измире хришћанско веровање са моралношћу историјског сазнања“ нису успели. Др Харвеј је веома строг у својој осуди ове истакнуте групе. „Њихово истицање радикалног значаја вере изгледа „посебно празно“, јер док тврде да је хришћанска вера заснована на Божијем Откривењу у Исусу Христу, ипак тешко је видети како је то сагласно са оним што они кажу о оправдању вером, и како то избегава сукоб са „библијском критиком“.

Овај неуспех изазвао је нове покушаје. Од значаја је једна „нова концепција историје“, коју уводи Џејмс Робинсон, да би се решио овај проблем око историјског Исуса у односу према Христу догматике. То је у ствари и „нови захтев“.

Ранију историографију, чији је циљ био „открити ствари онакве какве су стварно биле“ која је била преокупирана са чињеницама, првенствено спољних по природи, са датумама, узроцима, Робинсон не налази поузданом. Он прихвата нову концепцију историје Дилтеја, Хајдегера, Колингвуда, историју која се не састоји од те „непристрасне реконструкције спољних чињеница“, не заснива на њима, већ која зависи од „циљева и смисла који налазимо у личностима“, пошто се разумевање историје мора кретати у разумевању погледа људи, њиховог разумевања егзистенције, околине, одговара које дају на проблеме живота... јер човека треба схватити у смислу одлука; он је увек у постојању“.

Пут овог новог истраживања, као новог захтева за разумевањем новозаветних догађаја, иде преко критике старе историографије која је „употребља-

вала модел незаинтересованог научника који долази до чињеница, а док циљ историчара као научника треба да буде у „отварању себе за сусрет са другим...“ који не само да треба да испитује текст већ да „дозволи да му он и поставља питања“ а он наравно и да даје свој одговор, што значи да не сме да буде „издвојен и незаинтересован“. Према ставу „новог истраживања“ треба ступити у дијалог са материјалом који је у питању, предмет који се испитује треба једном речју „егзистенцијално разумети“, што значи разумети „егзистенцију која долази до израза у једној личности или тексту“. У том смислу се онда тражи и егзистенцијално разумевање Исуса, што према „старом истраживању“ то није могуће јер је заинтересовано само за спољне чињенице, на пример, за објективни, рационалистички... портрет Исуса, али ново истраживање иде далеко у дубља подручја ове Личности.

Овај захтев Робинсона за „отвореношћу“ не негира објективност, нити тражи ревизију мога става о моралности сазнања, јер је каже Харвеј, везан за крајњи циљ историчаревог разумевања“ а док је моја примедба у вези моралности сазнања више окренута „заинтересованости на првом месту за формални критеријум којим се историчареви захтеви оправдавају, без обзира колико се тичу спољних чињеница и егзистенцијалног разумевања предмета или лица из прошлости“. Јер је „проблем објективности веома тежак“. На пример, под „отвореношћу“ Робинсон разуме историчарево предстање ума, као предуслов, за разумевање историјских појава. У питању су разумевање интенција историјских личности; а што значи:

да отвореност треба разумети као вољност да се слушају основне, суштинске интенције и разуме егзистенција на које оне указују, са оштрим ухом, изоштреном свешћу о проблемима људске егзистенције, и спремност да се од стране сопствени одговори и разумевања да би се разумело шта други кажу... То опет значи поштовати прошлост каква је била а не како би ми то желели да буде... Али се под „отвореношћу“ не разуме ни то да је хришћанском историчару дато нешто као предуслов што би му омогућило да разуме интенције св. ап. Павла, већ је „отвореност“ дар дат човеку као човеку уопште да разуме човека и његове интенције и потребе... што значи да се ниједно тврђење не може оправдати на основу историчаревог става, јер став који он заузима претпоставља извесне претходне одлуке о томе на основу чега он и заузима свој став, а ове претходне одлуке нужно се ослањају на чињенице и закључке релативне за садашње сазнање... према томе стварни циљ историје се састоји у личном разумевању живота како је постављен дубоким интенцијама, ставовима, појмовима које су људи имали у прошлости као изворе својих спољних акција“.

Овакво схватање писања историје, каже др Харвеј, чува нас од свођења историје на „суву хронику“ и необично је важно за тумачење религиозних и филозофских текстова, када су „у питању личности чији животи најбоље могу да буду схваћени у границама њихових концепција смисла живота“, али то није једини пут, јер не говори много при писању економске или војне историје, и према томе овај „егзистенцијалистички модел писања историје“ „новог истраживања“ није сасвим поуздан ни у разматрању односа вере и историје, али има огромне заслуге за „моралност сазнања“, док му је слаба страна неуспех да разуме „деликатан однос између квалитета, или састава, историчаревог одобравања и врсте потврде која оправдава тај квалитет“. Када, на пример, Колингвуд указује на то да је потребно реконструисати мисао личности из историје, тешкоћа је у томе што је она условљена, човек се развија, морамо рачунати са променама што изазива и питање „може ли историчар да открије мотиве код извесне личности којих сама та личност није била свесна. Др Харвеј онда закључује да на основу овог „новог истраживања“ не можемо да верификујемо истину благодати, управо да је Христос стварно дошао из једног другог света... и учинио га стварно могућим у нашој историјској егзистенцији, али може „да буде потврђено да је ово разумевање Исусове егзистенције као благодати одговарајуће разумевању егзистенције имплицитне у Исусовој историји, како се она сусреће у модерној историографији“. Али позитивна страна овог новог истраживања јесте у томе што се кроз њега јасно види да уколико вера не зависи од резултата библијске критике проблем се онда показује да није у томе“ „да ли вера претпоставља извесно историјско сазнање, већ да ли то сазнање које она претпоставља захтева жртвовање интелекта“.

Значај, каже др Харвеј, овог „новог истраживања“, према томе не лежи у открићу „егзистенцијалне личности Христове“, већ пре у примени једног ме-

тода који је посебно плодан, пошто нам омогућава да тумачимо историјске теолошке догађаје без неке нарочите одбране или њихове потврде неким посебним хришћанским чињеницама или доказима.

Исто тако и други погледи на историју дају повода за решење питања односа вере и историјске критике, као на пример Карл Бекера и Чарлс Беарда из САД, које су такође реаговали на тај „наивни ослонац на чињенице“ указујући на то да све што историчар може да уради јесте да да тумачење, а уколико би његов задатак био само скупљање чињеница оне саме по себи не би рекле ништа; јер:

оно што историчари зову чињеницом јесте симбол, генерализација... избор, у којем су заступљене историчарево усвојење вредности и интереси. Што значи написана историја јесте акт вере, која нам каже исто толико о историчару колико и о предмету који се испитује.

Ово условљава појаву, тзв. историјског релативизма, који је утицао на такође знатан број протестантских мислилаца и тумача Н. завета: С. Х. Дода Џон Хокса, Х. Ричарда Нибура, Х. Оха, Алана Ричардсона и других. Како се овај став „историјског релативизма“ доста слободно поставља то га др Харвеј дели на две стране „строги перспективизам“ и „умерени перспективизам“.

И овај нови став осећамо како се лако може користити као дијалектично оружје, каже др Харвеј, против „моралности сазнања“ према критеријуму науке, јер се у „историјском релативизму“ не поставља питање „интелектуалног поштења, интегритета, аутономије, рационалног разумевања“, већ се као суштина проблема поставља питање „природе претпостављања“, пошто свако тумачење претпоставља извесан критеријум, извесан принцип тумачења, а што значи да у крајњој линији рефлектује и „перспективу вере“ историчара. Јер до апсолутног сазнања човек не може да дође. Једном речју, из овог новог става, да уколико би претпостављали да постоји једно „објективно подручје сазнања“ реч би била онда у томе да то не би била само једна „рђава теорија сазнања“ већ и грех или нова верзија „змијине лажи“ „бићете као Бог“, напомиње нам др Харвеј. Али како не постоји такво једно гледиште у које човек не би унео нешто свог онда и не постоји ни објективно гледиште. То значи да сваки избор или суд претпоставља интересе, вредности, веровања историчара; разлика је онда у перспективи.

Међутим, примећује др Харвеј, и овај строги перспективизам који одбија могућност научног писања историје — према принципу приказати је онако каква је и била, редуплицирати је, ипак је на неки начин претпоставља, јер тражи од историчара да уноси у свој извештај само оно што одговара његовој перспективи, а што опет претпоставља следовање извесном избору у којем треба имплицитно да се налази и истина. Овде се поставља и питање оних дубоких историчаревих предубеђења која му диктирају шта треба да пише. На пример, продужава наш аутор своју критику, Ричардсон залажући се за строги перспективизам усваја релативизам историјског сазнања, али истиче да је хришћански став најдоследнији и најистакнутији у односу према људским потребама па према томе све што се напише у хришћанској перспективи мора да буде тачно, тврди овај богослов; али, пита др Харвеј „како може једна перспектива да буде рационално процењена сем ако ставови у име којих се процењивање врши не превазилази ову перспективу“. Јер суштина форме релативизма који се назива „строги перспективизам“ јесте тврђење да је бесмислено правити разлику између чињенице и тумачења у историји, с обзиром да писање историје, за разлику од хронике, треба да има за циљ извлачење смисла из догађаја, а што значи да историјски догађај јесте збивање плус интерес и значај који има за лице њим обухваћено, и што онда и одређује његово бележење. Према овом ставу онда треба разумети и догађаје из Новог завета. На пример, Џон Хокс говори о васкрсењу као чињеници, а не као веровању, о којој не можемо да говоримо уколико је као такву не видимо, а можемо је да видимо само вером, односно да је разумемо; што значи да не треба да будемо заинтересовани за њену „истинитост као историјског догађаја“, већ само за то како се сећамо на Христа“, у каквом је сећању остао код људи, што значи да нико не може да схвати Н. завет ако је само заинтересован за „спољну страну чињенице“. Тешкоћа је у томе, каже се даље овде, што тумачење о једној чињеници може да буде погрешно, може да има погрешан утицај, јер иде од вере вери. Али, примећује Ричардсон, да због тога што се наши погледи на природу разликују, као и на значајне историјске чињенице, према нашим перспективама, не значи онда да су све перспективе подједнако нетачне. Насупрот, она перспектива са које ствари видимо јасније била би релативно најтачнија перспектива. Међутим, др Хар-

веј ипак примећује да перспектива претпоставља претпостављање а оно је ипак неодређено шта значи, јер је веома широк појам. На пример, уколико се два тумача Библије разликују у ставовима претпостављају неки основ на основу којег би судили о степену разлике и слагања; тај основ не постоји, каже Харвеј, изузев „хришћанске вере“, а с обзиром на постојање ипак чињенице разлике њиховог става не говори се о недостатку њихове вере већ је у питању некритичност природе њихових резонавања, или недостатака сведочанства које би чинило доказ могућим. Али, овде се ипак признаје да се релативизам не може сасвим да одбаци јер неслагање међу историчарима постоји и везано је за њихове перспективе. Што значи да свако доба пише на свој начин историју. То је опет везано са „саморазумевањем“, управо да „релативизам“ није једна систематска филозофија историје, већ серија слободно везаних аргумената.

„Умерени перспективизам“ обраћа се више смислу једног догађаја. Овде се такође не пориче ни „рационално одобравање“ нити постојање чињеничних разлика. Џејмс Ричардсон се повукао коначно у овај став, оптужујући Бултмана, у његовом ставу „строгог перспективизма“, за позитивизам. У овом ставу умереног перспективизма не поставља се питање „да ли треба да будемо релативисти“ већ како се „развијамо у релативизму, с обзиром да лични погледи могу да буду проширени дискусијом и критиком, а што значи да наше мишљење није потпуно условљено „поднебљем мишљења“. Вера се најбоље разуме као одговор на разоткривање једне ситуације, управо она је ангажованост око каквог дубоког смисла схваћеног у неком историјском догађају. Што значи „умерени перспективизам се обраћа више смислу једног догађаја, или расветљавању човековог положаја као човека“. Међутим, др Харвеј и овде примећује да се поставља исти богословски проблем пред којим су се нашли и нови испитивачи“. Јер ако је вера, ако — тако може да се каже, схватање универзалног у једном посебном догађају, не постављали се ту опет питање истине као ванвремене, да није важно како се одиграла; управо ако се „значај једног догађаја састоји у разоткривању човековог положаја као човека, није ли онда вероватно да истина може да буде откривена у историјама и других, а не само у Израиљу?“

Имамо међутим још један покушај разматрања односа вере и историје као проблем односа унутрашње и спољне историје. Овај став је такође вредно добро формулисао Ричард Нибур, који сматра да се објективна историја може поставити само ако се узму у обзир импликације историјског релативизма, с једне стране и радикалне монотеистичке вере, с друге. Историјски релативизам значи да не постоји сазнање о стварима самих по себи, већ да је свако сазнање условљено ставом онога који сазнаје. Нибур онда сматра да се Откривење не може сврстати у спољне догађаје, у чуда или неке друге необичне догађаје. Али га усваја само кроз разматрање двеју перспектива које условљују две врсте историје: спољну и унутрашњу, или једну која је писана са гледишта незаинтересованог посматрача, и другу, унутрашњу, која је писана са тачке гледишта оних чији су животи били одлучујуће квалификовани догађајима у питању. Идеје, интереси, објективни односи међу стварима, чињенице су спољне историје, а унутрашње су личне и вредносне по својој природи. Догађаји Н. завета су ствар „унутрашње тачке гледишта“ при чему није реч о томе да је „унутрашња историја више истинита од спољне“, већ да се једна и иста реалност може видети у различитим аспектима, у различитим контекстима. Ово је један дуализам у којем један аспект нема свој схватљив однос са другим, при чему излаза из овог дуализма нема, према Нибуру, спекулативним путем, или скоком, већ одлуком ЈА кроз „скок вером“. Тај нас скок може одвести, каже Нибур, од „оспервације ка антиципацији, од посматрања ка живој историји“, јер би иначе било немогуће превазићи „унутрашњу и спољну тачку погледа“ кроз какво „више сазнање“ које би се уздизало изнад једног или другог. Међутим, Нибур ипак верује да постоји једна практична солуција за овај дуализам; састојао би се у томе што би усвојили спољне погледе у себе, како нас други виде, и покушали да их учинимо „унутрашње значајним“. То би била наша морална дужност — да видимо себе како нас Бог види, који иначе посматра историју и са спољне и унутрашње тачке погледа, с обзиром да унутрашња историја не може постојати без спољног отелотворења. Или, „спољна историја је медијум у којем унутрашња историја постоји и долази до живота“.

У овом ставу др Харлеј види такође модел „умеренијег перспективизма“ који има своју предност над Ричардсоновим, пошто заиста „унутрашња историја хришћанства није сасвим изолована од световне историје, шта више пре је световна историја унутрашњи догађај „свете историје“.

Др Харлеј у овом скоку од спољног ка унутрашњем види један дисконтинуитет који се не може решити, јер и сам Нибур тврди „да је немогуће за

људска бића да систематизују унутрашње и спољње погледе у једну вишу визију изнад спољњег и унутрашњег". Или, „у ком смислу Бог види историју истовремено са унутрашњег и спољњег гледишта, ако под спољном историјом разумевамо целокупну унутрашњу историју која није наша сопствена?" Овде се појављује и неодређеност у схватању спољњег и унутрашњег колико „можемо да разумемо другог уколико нисмо на његовом ставу и не користимо исто што и он у комуницирању које чини", управо, утицај спољњег и унутрашњег се мешају као и перспективе посматрача.

Ако овај модел треба да буде усвојен, читамо даље, он отвара низ богословских питања: Како Откривење може да буде сматрано као „откривење ситуације" и да при томе има свеопшти значај, као што хришћани и тврде да има Како може Откривење, да буде сматрано као „откривење" једне димензије дубине а да не буде посматрано само као прилика за израз истина које нису везане за извесно одређено време? Какав је однос Откривења и ширих структура егзистенције? Др Харлеј напомиње да се овим питањем морамо заинтересовати.

Препричавамо даље његов став. Испитујући „моралитност историјског сазнања" покушао сам, каже Харлеј, да покажем како и зашто ова моралност изгледа да је у сукобу са имплицитношћу етничког веровања које је нормативно за највећи део хришћанства. Сукоб је толико дубок да је највећи део протестантске теологије ништа друго до низ спасавајућих покушаја да се измири „етика критичког историјског испитивања" са захтевима хришћанске вере. То су били напори да се обори критика која сматра да неко може бити верник само по цену жртвовања ступња истине и искрености који је задоминирао друштвом после Века просвећености. Видели смо већ о томе шта каже Њ. Трелч.

Међутим, веома оправдано др Харлеј жели пре свега да подвуче да је то било хришћанство које је **дало правац човеку Запада да верује у истину**, да треба да нађе истину која би га ослободила:

али сада онај који је научио или сазнао истину открива, са болом за себе и учитеља, да она може бити усвојена по цену одбијања онога (хришћанства) који га је научио да воли истину.

Све у свему, онда из целокупне ове проблематике, како нам је ванредно изложио аутор ове студије, видимо да хришћанска вера не може бити зависна од вероватноће историјског истраживања, али и да хришћанско веровање опет ипак мора да зависи од историјског сазнања, јер се не може одбацити ни то да хришћанска вера треба да предузме пун ризик неодређености историјности; како се то овде посебно подвлачи.

Ми немамо потребе, каже др Харлеј, да одбијемо позитивистички став, што су погрешно хтели „нови истраживачи", јер овај став има истине у себи „да је историја заиста само заинтересована за чињенице"; али не можемо ни да негирамо вредност става „нових истраживача", јер пошто они „не жртвују интелект већ само тврде да једна чињеница значи различите ствари за различита гледишта", мада ипак „мора да постоји једно гледиште које би било као сигурно за основ за људска питања". Открили су нам да постоји дубок континуитет између **Исуса историје и Христа вере**, односно ублажили су бар оштрицу разлике, као што су нам и умеренији перспективисти показали како разлика између верника и неверујућег није у томе да ли верују или не верују да се један догађај догађао, већ да је разлика у начину тумачења, у значају који се даје том догађају.

У својој књизи „Смисао Откривења" Х. Р. Нибур предлаже, као најбољи пут најбољег разумевања Откривења, разматрање колико је оно „загосподарило маштом једне заједнице" мењајући „погледе те заједнице на целокупну егзистенцију". То је према томе догађај кроз који може да се разуме сваки други, свега што се десило пре и свега што се десило после, слично проналажењу једне реченице у неком тексту помоћу које коначно почињемо да разумемо све што је речено пре ње и после ње. Откривење је „образац догађај", мит, при чему не значи „лажну историју, већ високо селективну причу, казивање, које се користи као структура за основно „само-разумевање једног лица или заједнице". Оно може да се разуме као један апстрахован облик од неког догађаја, формализовано казивање које се користи за шире тумачење историје и искуства. Ово се казивање препричава да би се потврдила вера и усвојене вредности заједнице, да се пренесу млађима. За ово казивање, као појам, Мартин Бубер, користи реч сага, каже нам Харлеј, која није „мит у оном уобичајеном смислу речи, већ стваралачки и интерпретативни одговор на један историјски

догађај. „То је „религиозан догађај“, за разлику од којег другог, политичког, на пример, јер „иде у саму дубину реалности, у дубину природе“. Што значи: „Религија се може да разуме као перспектива, гледиште, у којем се извесне доминирајуће слике користе од њених присталица да би се оријентисали у садашњости и ка будућности“.

Наш је према томе проблем, читамо даље, како да разумемо значај Христовог догађаја за хришћанство без сукоба са моралношћу историјског сазнања“. Др Харвеј каже: ...историјски Исус може само да буде откривен из докумената која су сачувана од оних којима су имали извесног контакта са стварним Исусом. Материјал који рефлектује успомену или задржан утисак на Исуса високо је селективан, изреке, приче, догађаји, одабрани су према извесној перспективи, јер можемо да говоримо и о „Исусовој перспективној слици“. Из докумената које имамо о Њему, све што би могло да баци нешто више биографске и психолошке светлости на Његову личност, елиминисано је и изостављено. На пример. Његово детињство, Његов однос према својој фамилији, пријатељима, Његов физички изглед, све је занемарено у корист слике о Њему као Учитељу, у корист Његове делатности и учења. Знамо да се због тога и ставља примедба да зато што немамо свих података о Њему да онда ни слика о Њему није верна; али та је слика веома селективна. Сигурни смо у томе да је на своју малу групу ученика оставио снажан утисак, као и да је у њима пробудио снажну веру, као и то да је Његово проповедање било доследно манифестација Божијег позива, или поверење у све што их је учио. Одлучујући догађај у слици о Њему јесте Распеће, то је вера у васкрсење; то није вера у чудо већ поверење да је Исус сведок истине, Реч Божија, кључ за разумевање живота.

У ствари, суштинско што др Харвеј жели, коначно, да подвуче, јесте да постоје две слике о Исусу према томе и два веровања, или две врсте извесности: веровање да је стварни Исус био како нам га перспективна слика приказује, и веровање да ова перспективна слика осветљава садашње наше искуство и наше односе од којих ми апсолутно зависимо. Прво је веровање једна условљена чињеница удаљена од нашег личног искуства, која нема своју потребну непосредност, а друга која има, јер је ствар садашњег искуства; она је ствар садашњег искуства али је то као искуство догађај који има своју прошлост, односно везано за слику једне стварности из прошлости.

Треба да се сетимо да вера „не зависи од идеја из Библијске слике о Христу“. Вредност овог тврђења јесте у томе да степен хришћанске вере није пропорционалан стварном знању о историјском Исусу; јер „ако одговарајуће разумемо шта значи вера, онда вера нема јасан однос према неком посебном сплету историјских веровања. Вера је ствар поуздања у Бога, напуштања својих покушаја да успоставимо своју сопствену праведност и усвајања свог живота и стварања као дара и одговорности. Вера је поверење и ангажованост“.

Др Харвеј је заинтересован онда да укаже да постоје више путева истини вере. То може да буде преко слике-успомене о Исусу који је „објављивао Божију правду, који није избегавао царинике, грешнике, који је био распет... или кроз историју о „униженом човеку Исусу“... што можда више одговара модерном човеку од слике о Њему као „једнородном Сину, који је рођен пре свих векова, дошао на Земљу, био распет за опроштај грехова, васкрснуо из мртвих и узнео се на небо“, слика која такође, несумњиво, води истини вери. Једном речју, каже нам Харвеј, „није ли могуће чути позив вери кроз слику Исуса исто толико као и кроз „Библијског Христа“? не постоје ли више путева истини вере?

Ово су открили „нови истраживачи“, али нису били свесни тог захтева, односно свог рада, каже нам Харвеј. Јер, каже даље, ако је разумевање човека пред Богом имплицитно у перспективној слици Исуса и имплицитно такође у историском Исусу- исто разумевање које се даје кроз поруку распетог и васкрслог Бога Спаситеља, онда, „одлука вере у оба случаја је иста: може ли се имати поверење у крајњу снагу да је Бог милостив, да ли је мој живот значајан да у извесном смислу превазилази овај свет?“

Још једно, ниједан историјски догађај не може бити основа за религиозно поуздање у садашњости. Чак и за човека пре две хиљаде година било је тешко да поверује у васкрсење Христово. Али, „ако ја верујем да је Исусово тело васкрсло, ова чињеница може бити само поуздана основа ако је протумачена као Откривење које има значаја за садашњост. Али то је вера“.

Тешкоћа са традиционалним ортодоксним покушајима да се да основ поверењу Откривења у нечем објективном као што су чуда, или испуњење пророштва, састоји се у томе што се не види да постоји једна унутрашња

веза између таквих спољних догађаја и вере, сем ако вера није већ присутна. Јер је Лутер приметио да нам историја не каже ништа сем ако једно ЗАШТО не распознајемо у њој. То је ствар поуздања и ово поуздање мора имати неку основу у човековом садашњем искуству... Ниједан догађај или чудо о којем нам други кажу не може стећи ону снагу о нечем о чему ми то знамо само за себе, и ако човек то има као искуство за себе, обраћање прошлости, чињеници прошлости, важно је јер нас снабдева са једном сликом којој се ми можемо враћати, поново и поново, и користити у нашим садашњим односима... једна чињеница не може да пружи основ и објект вере када се вера одговарајуће разуме, мада она може да пробуди веру и пружи симболе које вера користи.

Др Харвеј нам каже да ово најбоље потврђује догма о Св. Тројици, јер учење о Св. Духу јесте учење о оној реалности или снази која отвара човекове очи за Логоса, за Реч Божију, за целокупну реалност која је отелотворена у човеку Исусу. Што значи да се не сме схватити да слика о Исусу нема свој одговарајући однос са стварним, историјским, Исусом, „јер ми имамо историјске разлоге за веровање да има“. Већ то само значи да ова „узајамна веза“, слике о Исусу и стварног Исуса, није објект вере, управо да наша вера не зависи од такве једне узајамне везе. „Вера налази своју извесност, своју потврду, у виталности ове слике, њене животне снаге, да стави човека у однос према садашњој ситуацији“.

Према томе слика о Христу ствара и чува заједницу вере (Тилих). Снага хришћанске поруке саопштава се кроз слику о Христу... Слика о Христу јесте кључна слика у једном казивању које хришћани користе да разумеју и протумаче реалност пред којом стају сви људи и коју покушавају да осмисле.

Све нам ово др Харвеј необично јасно илуструје и са случајем познатог оксфордског филозофа Лудвига Витгенштајна који се питао и често се чудео како то да овај свет постоји, како то да ишта постоји, или треба да постоји... Витгенштајн није успео да дође до одговора на ово питање, управо до вере у Христа, док хришћанин то разуме кроз своју веру; али то не значи, каже нам Харвеј да хришћани имају приступ реалности којој нехришћани немају, или да хришћани верују у нешто да постоји што нехришћани налазе сумњивим. Ствар је пак у томе што хришћани и нехришћани стоје пред истом реалношћу али је различито тумаче. Посматрају је са различитих страна. У том истом духу, каже даље Харвеј, филозоф Вилхелм Џејмс налази велику разлику у „унутрашњем животу Грка и Римљана и нашем, јер хришћани имају једну другу структуру перспективе од паганске натуралистичке самодовољности...“

На крају „моралност сазнања“, за др Харвеја, се садржи у „оној егзистенцијалној извесности верника која је у искуству... које он може да упоређује са искуством других и да исправља своја тумачења на начин који изгледа могућ“. Исто тако, посебно др Харвеј жели да подвуче да Исус није симбол некакве истине која нема свој одређен моменат појаве у времену, он није само повод за веру насупрот схватању да је објект вере. Исус је онај у којег се верује, он је објект вере. Са Христом према томе није случај као са оним учитељем који је научио ученика шта је истина и онда му више није потребан. Што би водило закључку, подвлачи се овде, да би хришћанска вера била независна од целокупног историјског сазнања. Међутим, хришћанска заједница је историјска реалност, а ми у њој у својој људској егзистенцији такође смо историјска реалност. Коначно, то је питање нашег несавршенства, односно искупљења. Др Харвеј наводи овај цитат:

Јер историја може функционисати као мит или као симбол кад је људи користе (или су присиљени процесом саме своје историје да користе) за разумевање своје садашњице и своје будућности. Када схватимо своју садашњост не толико као продукт своје прошлости, већ више као суштински откривену у тој прошлости, онда историјски извештај нужно је симболичан; није само опис оног што се само једном догодило. (Х. Ричард Нибур).

Из ове антологије мисли, из ове заиста добре студије, лако распознајемо један развој ка извесној реалности за коју се већ вековима залаже учење православних богослова. На првом месту видимо да њен аутор да би задовољио захтев критике моралности сазнања према Ернест Трелчевим принципима „критике, аналогије и узајамне везе“, у вези револуције свести Западног Човека, његове интелектуалне револуције, био је принуђен да раздваја слику библијског Исуса, како нам је описан у Светом писму, и слику-успомену, сећања, ве-

ровања на Њега, један континуитет који се манифестује у синтези ове две слике што и није ништа друго до искуство потребе човека у садашњости, као искуство као разумевање, из чега сасвим јасно разумемо православно инсистирање на Св. писму али и Св. предању као историјске основе наше вере, која усвојена не тражи жртвовање нашег интелекта. У ствари овде бисмо само предложили разматрање ове аналогije, јер је питање ипак отворено, али смо сигурни да нас оно наводи на ову аналогију. Исто тако ако се овде више инсистира на разумевању него доказивању истина Откривења, више на оправдању него објашњењу, нешто што такође више лежи у традицији наше Цркве. Јер знамо колико православни догматичари више обраћају пажњу на разматрању вере као разумевању, колико више инсистирају на оправдању него доказивању. Пажња наравно овде мора да буде обраћена у употреби самог језика, али као што знамо у том погледу такође постоји велика традиција међу православним догматичарима. Традиција која води свој корен од васељенских сабора. У томе и лежи „моралност сазнања“ — то је питање оног принципа који надахњава нашу свест, на основу којег у ствари и судимо, а показује се као коначно у оквиру „оног формалног критеријума којим се историчареви захтеви оправдавају у вези „моралности сазнања“ на чему се инсистира у овој студији, а што др Харвеј усваја и предлаже као свој став.

Од посебног су значаја међутим анализе у овој студији кроз које се постављају питања у чему је „садржај наше вере“, ако је она ствар „кризе“, нарочито када се критикују најистакнутије групе мислилаца протестантске вероисповести, према којим, како налази др Харвеј, „вера остаје без облика, одређености“; или када каже да је тада „безоблична... јер нема одговарајуће везе са једним за увек датим нам историјско искупитељским догађајем у Исусу Христу“; а посебно не указује ли се на нужност догматике када читамо и о „теолошком апноистицизму“ савремене протестантске мисли код најистакнутијих њених преставника, о питању „основа“ о којем би судили о степену разлике када су у питању истине Св. писма, а нарочито када се поставља тврђење „да садржај вере може да буде посредован и кроз нетачну или лажну историју“, а опет нарочито о „потреби једне слике... којој се можемо враћати, поново и поново, и користити у нашим садашњим односима са другим“, у нашем садашњем искуству, при чему се указује и на потребу догме о Св. Тројици, о чијем се учењу стара Црква, али о којој се у овој студији не говори, а из свега опет јасно видимо да сва ова питања нисмо у могућности да решавамо без тела Цркве као тела Христовог“, јер то је питање ОСНОВЕ и садржаја вере. Целокупна проблематика која износи пред нас аутор овог дела, према томе, није нова, она се само обнавља, јер питање „моралности сазнања“ било је питање и античких филозофа, гностика, и тадашње науке у рационалном оправдању вере. Решавање ових питања чини историју Цркве. Видимо да једна и иста логика обнавља стално и увек једна и иста питања — онда и иста логика видимо да тражи или се бори са истим одговорима. Протестантски принцип „слободног истраживања“ уколико га пажљиво разматрамо и уколико се не затвара у секташку искључивост и затвореност, открива нам баш то — искуство Цркве и потребе за одређеношћу, утврђеном истином. Из ове студије опет видимо како је тај дијалектички протестантски принцип — тражења истине, подвесно и пред поставља. Овде се опет предпоставља поверење у Цркву, а што је опет ствар вере, или отворености нашег ума, његове искрености и моралности. Јер посебно када нам др Харвеј скреће пажњу на концепцију вере код истакнутих протестантских мислилаца као на „посебно празну“, не скреће ли нам пажњу на разматрање вере као стварности, у смислу да је „она заиста загосподарила маштом једне заједнице“ толико да је она променила не само наше погледе на „целокупну егзистенцију“ већ кроз те „погледе“ и саму реалност нашег света, њену материјалну базу, као што је и приметио амерички филозоф Вилем Демс да је наш унутрашњи живот по својој структури и перспективи сасвим нешто друго од паганске натуралистичке самодовољности; а што значи, видели смо такође и зове студије, да унутрашњег живота нема без спољњег отелотворења, а што опет, даље, значи, ако следујемо ову логику, да нужно уз веру иду и „добра дела“. Није ли, рекао би православни богослов, овај појам „доброг дела“, без којег сама вера није довољна, у ствари појам успеха наше културе, успеха нашег подухвата цивилизације у чему ни дохришћански Грк и Римљанин са „својом паганском самодовољношћу“ није успео. Тачно је онда да слика о Христу „ствара и чува заједницу вере“, али природа је вере такође таква да у сваком појединцу, као новом члану људске заједнице, ту исту веру чува та иста заједница вере. Овде може да изгледа да треба да се постави питање разлике у схватању вере. Међутим, неч би била само о степену њене експлицитности. Јер ако је

вера ствар појединца она се лако преокреће видели смо у „безобличност“, не-садржајност, празнину, секташење, отварајући један лажан пут могућности или изазивању подвргавања вере експериментисању на основу некаквог помениутог начела „моралности сазнања“ научне искрености — експериментисању чији је резултат пакао бесмисла, агностицизам, или „завера ћутања“. Због тога се Црква на првом месту и бори против секташтва, и чува јединство учења Откривења; поверење у то учење видимо да је ствар искуства, отвореног ума. Не усвајамо ли то учење онда ту нашу критику неусвајања има право свако да критикује. Истина, то је пут истраживања, али он мора да има једну ОСНОВУ. У појединцу вера је ствар незнатности величине, као што знамо „горушичиног зрна“, незнатна ствар, али ипак спасавајућа. Снага вере је у Цркви, у заједници вере, кроз коју се ми усавршавамо у вери. Изнад ње је процес болног тражења и експериментисања; али ако је искрено оно мора да води искуству Цркве. Али у ком је само погледу потребно обнављати оно што већ имамо? То је искуство једне и исте логике и законитости рада једног и истог ума, истог искуства, исте потребе; због чега је човеку дато откривење, због чега се као историјски догађај не може обнављати и мењати, али се увек мора усвајати — радом, логиком рада, истраживањем у границама етике Откривења — не чините ништа другоме што не би желели да вама буде учињено; а то значи на првом месту усвајање принципа слободе, без ограничења у развоју испитивања, веровања, али са поштовањем људске природе и њених потреба.

Значајно је сведочење др Харвеја о моменту садашњем, о присуству онога што нам је дато кроз један историјски догађај као искуство садашњице; јер уколико није тако онда тај догађај и није историјски, није стварност у суштину искуства **садашњице**, као порука Откривења, савремено секуларизовано друштво обележава и речју **хуманизам**. Кроз тај дух смо добили ово заиста веома свеже дело које нас ипак води води искуству Цркве, а ограничава или указује на застрањености слободног истраживања, истраживања који нам је потребно али чији резултат не сме бити безобличност вере, у личном, неконтролисаном, искуству, што води секташтву и бесмислености празног експериментисања.

Вредност ове студије јесте на првом месту у томе што кроз критику, ванредно толико оправдану, низа покушаја решења питања историјског залеђа нашој вери ипак на свој начин указује на неопходност враћања традиционалној вери; јер низ експеримената нису успели а док само искуство сваког садашњег момента јесте ствар заједнице рада и благодати. То је уметност поверења у разумевању потребе.