

UDK 27-184.3-636
Primljeno: 29. 8. 2011.
Prihvaćeno: 15. 9. 2011.
Pregledni članak

UČITI VJEROVATI U ISUSA KRISTA VJERA KAO ISHODIŠTE I CILJ NOVE EVANGELIZACIJE

Željko TANJIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
zeljko.tanjic@zg.t-com.hr

Sažetak

Nova evangelizacija ima istu zadaću kao i cjelokupni dosadašnje evangelizacijsko djelovanje Crkve kroz povijest: omogućiti ljudima da vjeruju u Isusa Krista. Iako se čini da je ova zadaća stara, ona u svakom novom povijesnom trenutku predstavlja izazov, prvenstveno za samu Crkvu koja si mora pojasniti što znači vjerovati? Autor u ovom članku polazi od teze kako vjerovati traži iskustvo učenja. Premda je ovaj pojam često opterećen epistemološkim značenjem, on se u kršćanskom kontekstu otkriva kao proces životnog nasljedovanja, proces sve dubljeg uranjanja u odnos s Isusom Kristom usred života onoga koji vjeruje. No, da bi se uopće moglo učiti vjerovati danas potrebno je vidjeti kako je vjerovanje jedna od temeljnih antropoloških odrednica. O tim antropološkim koordinatama autor govori u prvom poglavlju ukazujući na činjenicu da unatoč poteškoćama s vjerovanjem, čovjek jest biće koje vjeruje. Nakon toga u drugom poglavlju ukazuje na posebnost kršćanskog vjerovanja u Isusa Krista te na prijepore i izazove s kojim se tako oblikovana vjera susreće. U trećem poglavlju govori se o posebnosti teologalne vjere i izazovima koji teologalno oblikovanoj vjeri dolaze, posebice u susretu s novom religioznošću kao jednim od temeljnih izazova za novu evangelizaciju. U zaključku autor ističe nekoliko važnih obilježja vjere koja je ishodište i cilj nove evangelizacije: darovanost, sloboda, osobnost, zajedništvo.

Ključne riječi: vjera, učenje, nova evangelizacija, sloboda, Isus Krist, Crkva, religioznost.

Uvod

U pismu koje je iz zatvora uputio svom prijatelju Eberhardu Bethgeu 21. srpnja 1944. godine, nešto manje od godinu dana prije smaknuća, Dietrich Bonhoeffer piše o svom razgovoru s jednim francuskim katoličkim svećenikom

vođenim trinaest godina ranije. U njemu su dvojica sugovornika jedan drugom postavili pitanje o tome što hoće učiniti sa svojim životom? Bonhoeffer piše: »On je tada rekao da želi postati svetac (možda je i postao); to me se tada veoma dojmilo. Unatoč tome protuslovio sam mu i rekao otprilike ovako: ja bih htio naučiti vjerovati.«¹

I premda se ne moramo složiti s njegovim stavom kojim u tom dramatičnom trenutku vlastitog života suprotstavlja svetost i vjerovanje, u riječima modernog kršćanskog mučenika vidimo jednu od temeljnih definicija kršćanina kao onoga koji uči vjerovati, dan za danom, sve do kraja života.² Tako je svjedočio i Bonhoeffer: »vjerovati (se) uči tek u punoj ovozemnosti života. A pod tim podrazumijevam potpuno suočenje sa životnim zadaćama, pitanjima, uspjesima, spoznajama i bespomoćnostima«³.

Upravo se u tome nalazi izazov kršćanske egzistencije, izazov koji nikad ne može zastarjeti premda se danas čini kako je, barem u Europi, malo onih koji žele tako srčano i zdušno vjerovati kao što je on želio. Često nam se čini da smo se umorili od »manjka« ili pak od »viška« vjere i ne vidimo u čemu je posebnost izazova naučiti vjerovati, posebice među onima koji se smatraju »profesionalcima« u tom pitanju, premda je jasno da kada je vjera u pitanju nitko ne može biti »profesionalac«.

U ovom radu nije moguće odgovoriti na mnoštvo pitanja koja se spontano nameću u susretu s Bonhoefferovom mišlju, no u kontekstu zadane teme čini nam se važnim pokazati da bilo koji govor o vjeri, pa i »novi« treba prvenstveno početi od razumijevanja vjere oblikovane u tisućljetnom kršćanskom kontekstu i izazova koji se nameću u sadašnjem trenutku kao i od toga da nikakav novi govor vjere ne može pobjeći od napora i izazova mukotrpane, svakodnevno iznova oblikovane vjere. Taj govor treba snažno istaknuti antropološku dimenziju ljudskog čina vjerovanja i time povezanost kršćanstva s najdubljim ljudskim čežnjama i stremljenjima, ali istovremeno mora ukazati i na dijalektičnu stranu toga odnosa, onu koja u mnoštvu različitih opcija i ponuda ukazuje na posebnost kršćanskog shvaćanja i življenja vjere. I o tome Bonhoeffer, kao i uostalom mnogi drugi istinski svjedoci vjere, svjedoči svojim životom i smrću. On sam nije govorio o učenju vjere koje bi bilo lišeno napora. Isticao je učenje vjere koje se događa, kako smo prethodno istaknuli, u ovozemnosti života, ne onkraj ni iznad, nego u njegovoj srži koja je često natopljena patnjom i mukom.

¹ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, 21993., 167.

² Usp. Franco ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, Cinisello Balsamo, 42005., 7.

³ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 167.

Ponekad smo u napasti pomisliti da bi možda i novi govor vjere, kao i njezino novo razumijevanje moglo biti lišeno logike križa, no bez toga bi se vjera pretvorila u vlastitu suprotnost i izgubila bi posebnost kršćanskog obilježja kao što možemo u napasti pomisliti da je vjera dar koji ne traži naš napor.

1. Antropološki pristup vjeri

Za razumijevanje govora o kršćanskom učenju vjerovanja potrebno je imati na umu današnje rasprave o antropološkom smislu i značenju vjerovanja. Te su rasprave dovele do gotovo jednodušnog mišljenja kako je vjerovanje i religioznost naravno obilježje čovjeka, dio njegove ljudske prirode. Jer, premda se često misli da je značenje toga pojma vezano samo uz određeno religijsko ili teološko značenje, njime se prvotno označava jedno od temeljnih antropoloških iskustava, ono ljudskog povjerenja. Prije nego smo oblikovali bilo kakva logička znanja ili se počeli brinuti o jasnoći onoga što nam se pokazuje u našoj nutrini i svijetu oko nas, zapravo smo povjerovali. Vjerovanje nije nešto što samo fenomenološki konstatiramo, nego je nužnost koja nas vodi prema tomu da kažemo da za čovjeka nije nemoguća vjera, nego potpuno eliminiranje vjere shvaćene kao povjerenje.⁴ Ono je vezano uz stvarnost na koju ukazuje latinski korijen riječi *credere*, uz *cor dare*, dati srce, vezati srce uz nešto ili nekoga. U egzistencijalnoj dimenziji vjerovanje nas oblikuje od samoga početka našega života.

Taj oblik vjerovanja možemo nazvati *jakim* oblikom.⁵ Kada u našem svakodnevnom govoru kažemo »vjerujem ti« tada izričemo stav povjerenja spram druge osobe. I ne samo spram druge osobe nego i na temelju njezina svjedočanstva spram svega o čemu ta osoba svjedoči i govori. Vjerujemo u sve što nam ona govori kao istinito i stvarno. Vjerovanje nas stavlja u odnos s osobom u koju vjerujemo i kojoj dajemo povjerenje.

Iz toga se povjerenja rađa i životno važno usmjerenje. Kada za nekoga kažemo »on, ona vjeruje u...« jednu određenu osobu (politički vođa ili u religiozni nosioc nade) ili u jedan određeni ideal ili stvar (pravednost, napredak, čovječanstvo), tada time ne označavamo jedan međuosoban čin povjerenja, nego misao vodilju i vrijednosnu orijentaciju od najvišeg značenja za životno usmjerenje. U tom značenju vjerovanje ima sveobuhvatnu, zapravo funkciju utemeljenja smisla.

⁴ Bernhard WELTE, *Was mich glauben lässt*, Frankfurt am M., 1991., 48-67.

⁵ Usp. Franco ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, 23-24.

Osim što imamo povjerenje i što oblikujemo životno važno usmjerenje, mi želimo i znati. Želimo znati o ono što nam dolazi ususret i o smislu našega života u sučeljavanju s beskonačnim. Želimo obuhvatiti cjelinu koja nam stalno izmiče. Moderni je čovjek to znanje pokušao utemeljiti na uskome shvaćanju razuma kao diskurzivnoga, kao onoga koji sve može shvatiti i izvan čijeg se dosega krije iracionalno i neodgovorno. Razum je postao mjerilo stvarnosti. Na tom tragu u ozračju današnjeg mentaliteta vjerovanje je dobilo svoje *slabo* značenje. Vjera je svedena na mišljenje koje nije sigurno i pouzdano ili pak na čvrsto uvjerenje koje nije moguće racionalno dokazati. Ako nismo sigurni u nešto, ako želimo oblikovati stav prema nečemu u što nismo sigurni, onda kažemo da vjerujemo. U tome smislu vjera je za mnoge isto što i »sumnja«, »mogućnost«, »vjerojatnost« ili najsigurniji oblik uvjerenja.⁶

U ovom kratkom pregledu nekoliko temeljnih antropoloških značenja vjerovanja u današnjim raspravama otkrivamo ono što je i teologija u svojim različitim izričajima prepoznala kao čovjekovu transcendentalnu otvorenost, kao nemogućnost svođenja čovjeka samo na njegovu racionalnu dimenziju, kao pogled u važnost odnosa i egzistencije za samo razumijevanje vjerovanja, egzistencije koja se uvijek iznova otkriva kao mjesto i događaj nemogućnosti potpunog ovladavanja vlastitim životom, istovremeno kao mjesto i događaj otuđenja, ali i ostvarivanja spasenja. Veoma je važno vidjeti da nam danas i filozofija, psihologija, sociologija i razne antropologijske znanosti daju uvid u univerzalnost vjere shvaćene kao povjerenje, ali i kao oblik znanja, te nam pokazuju da teološki govor i teološke dimenzije vjere u sebi isto tako otkrivaju temeljnu antropološku strukturu vjere.

Ona je, naravno, u području raznih humanističkih, društvenih i antropologijskih znanosti drukčije tumačena nego u teološkom kontekstu. U tom okruženju, u kojem je tragom diskurzivnog razuma i postmoderne slabe misli oblikovan primat tehničkoga nad etičkim, potrebâ i željâ nad vrijednostima, imati nad biti, ponovno se vratila religioznost koja prihvaća antropološku dimenziju vjerovanja, ali koja se udaljila od kršćanskih korijena i teološkog tumačenja čina vjere. Ona je često odbojna spram razuma kao kritičke instance i u području religioznosti. To je religioznost koja na tragu neoromantičkog duha iracionalno suprotstavlja racionalnom, intuitivno logičnom, a svijet ideologija napušta u korist svijeta emocija i iskustava koje traže neposredno zadovoljenje. Tako su osjećaji došli na mjesto razuma, instinkt na mjesto inte-

⁶ Usp. Perry SCHMIDT LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München, 1999., 73-74.; Markus KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br., 2009., 336.

lekta, intuicija na mjesto refleksije, zapravo emotivnost dobiva prednost nad racionalnošću.⁷

Naravno da takvu današnju situaciju ne možemo i ne smijemo u svemu proglasiti negativnom. Kritika koju takav način razmišljanja upućuje prevladavajućem diskursu moderne, pa i određenim teološkim modelima promišljanja, na tragu je dijalektičke kritike koju su još prije izrekli filozofi i teolozi koji su upozoravali na jednostranosti projekta moderne.⁸ Ta kritika s pravom otkriva i prokazuje negativne strane moderniteta, posebice one koje izviru iz jednostranog razumijevanja i korištenja razuma i racionalnosti lišenog svake druge, pa i transcendentalne dimenzije. Nije možda naodmet ovdje napomenuti da se jedan od uzroka takvog stanja može tražiti i u razvoju kršćanske misli kasnoga srednjeg vijeku koja na tragu franjevačkih mislilaca Dunsca Scota i Willima Ockhama, njihova nominalizma i voluntarizma, a u želji da izvuče kršćansku vjeru iz ralja aristotelovsko-tomističkog načina razmišljanja zapravo prva dovela u pitanje ulogu i važnost razuma za vjeru te tako prva odvaja vjeru od razuma s ciljem omogućiti vjeri jasniji i veći prostor. Time je pokrenut jedan misaono povijesni proces koji je doveo do toga da je teško misliti kršćanstvo, a time i vjeru onako kako ju je oblikovala dotadašnja teološka tradicija. Pitanje odnosa vjere i razuma stavljeno je tako u sasvim drukčije okvire jer su vjera i razum, dotada dva, iako različita, međusobno povezana izvora spoznaje, odjednom postala suprotstavljena, sve do otvorenog neprijateljstva.

Za teologiju vjere to je značilo i traženje novih putova promišljanja pa tako u središte dolazi pitanje odnosa vjere i razuma, posebice u kontekstu epistemologije i znanja, dok se za patrističku i srednjovjekovnu teologiju može reći da je pitanje vjere i razuma bilo razmatrano u širem kontekstu pitanja spasenja i pravilne spoznaje objavljene Božje riječi, a time i stvarnosti.

U takvom ozračju govor o vjerovanju postaje u mnogočemu još kompleksniji. Zapravo se u svojim temeljnim odrednicama otkriva kao radikalno subjektivni, nutarnji stav koji nije nužno povezan s nekom objektivnom vrijednošću, niti pridaje ikakavu posebnu pažnju racionalnoj i dimenziji govora o istini. Sve te dimenzije smatraju se izvorom nesporazuma, prijevora, netolerancije i trebalo bi ih otkloniti iz područja vjerovanja i religioznosti. Vjerovanje, u takvom načinu razmišljanja, jedna je posebna, duhovna dimenzija čovjeka koja teži cjelovitosti shvaćenoj kao harmonija bez posebnosti osobe i koja se ne

⁷ Usp. Heinz LILLIG, *Widerentdeckung des Religiösen? Eine Herausforderung der Kirchen*, u: Željko TANJIĆ – Tomislav KOVAČ – Branko MURIĆ (ur.), *Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću*, Zagreb, 2010., 763-786.

⁸ Theodor L. W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo, 1989.

prevodi u jedan odlučan životni stav, način razumijevanja i djelovanja, u ono što je tipično kršćansko, u nasljedovanje. Često se otkriva kao terapijsko djelovanje koje je u funkciji maksimalizacije čovjekovih mogućnosti i sposobnosti s ciljem što bolje funkcioniranja u današnjem društvu. Pojmovi kao što su spasenje, otkupljenje, oprostjenje grijeha, pa i Bog, u takvom konceptu vjerovanja nemaju gotovo nikakvu ulogu, ili se teško mogu prepoznati onako kako ih vidi kršćanski govor o vjeri. Zamijenjeni su drugim i drukčijim pojmovima koji određuju smisao vjerovanja, kao što su sreća, nada u bolju ovosvjetsku budućnost pa i duhovnost ali lišeni bilo kakva odnosa s kršćanskom matricom.⁹ Zapravo su viđeni kao nadilaženje kršćanskoga.

Naime, premda s kršćanstvom dijele temeljno uvjerenje da je čovjek po naravi religiozno biće, otvoreno transcendentnom, biće koje beskrajno osjeća kao svoju potrebu, ali istovremeno i kao nemogućnost, od kršćanskog poimanja vjerovanja dijeli ih nekoliko činjenica. Prije svega to da kršćansko vjerovanje, premda u središte stavlja osobu koja je svrha samoj sebi i koja se opire svakom pokušaju totalizacije i svođenja na razinu stvari i objekata te ju smatra autonomnom, samostalnim ishodištem intencionalnosti i slobode, ipak središnjost osobe ne veže na fenomenologiju nutrine nego uz spasenjsko Božje djelovanje i uz govor o utjelovljenju. Subjekt je u svojoj originalnosti i svojoj nesvodljivosti na objekt po odnosu s Bogom kojega je slika. Dakle, u središtu ljudske subjektivnosti je dar »drugoga« kojim se ne može manipulirati i svesti ga na objekt, a koji svoje pravo lice pokazuje u Isusu Kristu.¹⁰

2. Krist – početnik i dovršitelj vjere

I tu otkrivamo razlike koje su često razlog nerazumijevanja i nesporazuma. Tako i u Bonhoefferovu načinu razmišljanja vjera ne vodi usavršavanju sebe, nego potpunom odricanju od sebe kroz bacanje u Božje naručje, kroz uzimanje ozbiljnim Božje patnje u svijetu, kroz otkrivanje Boga u osobi Isusa Krista.¹¹ Bez obzira je li Bonhoefferovo shvaćanje Krista¹², ili pak vjere odviše prote-

⁹ Usp. Andrea TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Padova, 2004., 249-250.

¹⁰ Usp. Gianni COLZANI, *La roccia e la sabbia. L'impegno dell'uomo e le ragioni della fede*, u: Gianni COLZANI –Pasquale GIUSTINIANI – Elmar SALMANN, *Le ragioni della fede. Come credere oggi*, Casale Monferrato, 1997., 10-15.

¹¹ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 167-168.

¹² O tome je pisao jedan od naših najboljih poznavatelja Bonhoefferove misli Tomislav Ivančić u članku koji govori o kristološkoj dimenziji Bonhoefferove misli. Usp. Tomislav IVANČIĆ, *Stvarnost bez Krista je apstrakcija. Dietrich Bonhoeffer i »sukob civilizacija«*, u: Josip KRPELJEVIĆ – Ivica ŽULJEVIĆ (ur.), *U službenju Božjem narodu. Zbornik radova u*

stantsko i usredotočeno prvenstveno na pitanje tko je Krist *za mene*, a ne tko je Krist *u sebi* kao i shvaćanje vjere isključivo kao povjerenja u obećanje i milosrđe Božje kojim smo osobno opravdani, jasno nam je da naučiti vjerovati i bez izričitog spominjanja znači naučiti vjerovati u Krista, naučiti vjerovati Kristu i naučiti vjerovati s Kristom.¹³ Isto tako, onkraj rasprave je li kršćanska vjera kristocentrična ili kristomorfn¹⁴, kratko se može reći ono što je teološka tradicija snažno oblikovala na temelju Pisma i Tradicije: »vjera je potpuni pristanak – amen – čovjeka uz definitivnu i spasenjsku Riječ Božju«¹⁵. Ta Riječ je utjelovljeni Isus Krist.¹⁶ U njemu, »apsolutnom daru Božjem ljudskoj obitelji, vjera nalazi temelj, objekt i cilj«¹⁷.

Upravo se u tomu uvijek iznova otkriva posebnost kršćanskog shvaćanja i življenja vjere te njezin paradoks koji i danas predstavlja i izazov i kamen spoticanja. Krist je, kako ističe Poslanica Hebrejima, početak i dovršitelj vjere (Hebr 12,12). »Početak (*archêgós*), jer bez njega nikada ne bi bilo mogućnosti kršćanske vjere i jer se ona može ostvariti jedino u aktualnom pristajanju uz njega. I Dovršitelj (*teleiôtês*), jer je on kao temelj također i cilj kretanja vjere.«¹⁸ S Eugenom Biserom mogli bismo reći da se kršćanski vjera shvaća kao *Credere Christo Christum*. »*Christo*« znači središnja odnosna osoba spram koje se kršćanska vjera razvija i konkretizira, on je onaj koji poziva na vjeru te onoga koji sluša stavlja u odnos sa samim sobom, dok »*Christum*« označava Isusa kao medijum *quod* ispunjujuće Božje objave, kao sadržaj kroz kojega se Bog čini razumljivim i priopćava. »S imenovanjem odnosne osobe (*Christo*) vjera omogućava pristup Isusu koji uči i poziva na nasljedovanje; s upućivanjem na perspektivu (*Christum*) odnosi se tematski na Krista u kojeg se vjeruje.«¹⁹

Takvo teološko promišljanje ima svoje ishodište u Svetome pismu koje pokazuje specifičnost kršćanskog razumijevanja vjere. Starozavjetni pojam za vjeru *aman* izvodi se od *'mn*, što znači čvrst, siguran, pouzdan. »*Aman*« izriče

časť msgr. dr. Antuna Škvorčevića, prvog požeškog biskupa prigodom 60. obljetnice života, 35. obljetnice svećeništva i 10. obljetnice biskupstva, Požega, 2007., 83-102.

¹³ Usp. Avery DULLES, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, New York – Oxford, 1994., 44-48.; Donat HERCSIK, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubens*, Würzburg, 2007., 81-88.

¹⁴ Ivica RAGUŽ, *Credo. Meditacije o apostolskoj ispovijesti vjere*, Zagreb, 2001., 43-56.

¹⁵ Salvador PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. »Rendere ragione della speranza«* (1 Pt 3,15), Brescia, 2002., 160.

¹⁶ Rino FISICHELLA, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano, 2005., 65.

¹⁷ Gilles LANGEVIN, *Fede*, u: René LATOURELLE – Rino FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, 1990., 434.

¹⁸ Eugen BISER, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br., 1975., 80.

¹⁹ *Isto*, 81.

povjerenje u pouzdanost Božjega obećanja, njegove Riječi. U starozavjetnom ozračju vjerovati znači *pouzdati se u Boga* i prepustiti se njegovoj spasonosnoj Riječi (Post 15,6; Izl 14,31, Br 14,11). Tako je Abraham »praotac vjere« jer je imao povjerenje u Božje obećanje (Rim 4; Gal 3). Bog je tvrda stijena na kojoj Izrael i čovjek mogu graditi svoj život. Stoga se, ne bez razloga u Iz 7,9, kaže: »Ako se na me ne oslonite, održati se nećete.« U Septuaginti grčki tekst prevodi *he'emin s* »vjerovati« jer se radi o korijenu *'mn*. Sukladno tomu ta Izaijina rečenica glasi: »Ako u mene ne vjerujete, održat se nećete«. Vjerovati dakle znači osloniti se na Boga, držati se vjerno za stijenu njegove Riječi. No, tekst se može prevesti i »Ako u mene ne vjerujete, nećete shvatiti«. Vjera je stabilnost koja nadilazi sumnju i shvaća puninu istine. Čvrstina i stabilnost vjere ne počivaju pak na našem osjećaju ili našem vjerovanju, nego na objavi Božje Riječi.²⁰

U Novome zavjetu glagol vjerovati (*pisteuo*) i imenica vjera (*pistis*) označavaju svu posebnost ljudskog odnosa s Bogom. Kod sinoptika ti pojmovi pretežito predstavljaju ono što je vjera predstavljala i u Starome zavjetu, povjerenje u Božju svemoć. Ipak, ti pojmovi otkrivaju i posebnost kršćanskog razumijevanja vjere jer se odnose na sve ono što je *u* i *po* Kristu učinjeno za spasenje ljudi i što kršćanski navještaj pronosi svijetom (*kerygma*). Vjerovati stoga znači prije svega prihvatiti svjedočanstvo o Isusu, raspetom i uskrsлом. To znači reći »da« navještaju i to »da« navještaju koji je ujedno i događaj spasenja.

Premda se i dalje stavlja veliki naglasak na vjeru kao odnos povjerenja, Novi zavjet nam otkriva i važnost onoga u što se vjeruje, ali bez svodenja vjere na usko shvaćenu intelektualnu dimenziju. Ivan i Pavao nam jasno svjedoče u svojim spisima da vjera postaje djelotvornom kroz ljubav (Gal 5,6) te da su vjera i ljubav usko povezane jedna s drugom i ne mogu se razdvajati (Iv 14, 1-15). Razumljivo da se u Novome zavjetu dogodio pomak u shvaćanju vjere. Novi zavjet inzistira na tomu da se vjera shvati kao »spoznanje« i »prepoznavanje« onoga što je Bog učinio u Isusu Kristu. Bez spoznaje istine i stvarnosti toga događaja vjera i njezino iskustvo mogli bi biti nešto utješno, ali bi se mogla pokazati i kao iluzija. Vjera je uvijek odgovor koji ovisi o navještaju (Rim 10,17) te ne ovisi prvenstveno o onome koji vjeruje, nego prije svega o prihvaćanju onoga koji govori i u čije ime se govori. Vjera dolazi kao dar izvana, kao dar spasenja koji treba prihvatiti. Ona je milost koja ne ovisi o našem pretenzijama i mogućim sposobnostima osvajanja ciljeva, ali i milost koja traži naš osobni pristanak i odluku, naše pounutrašnjenje onoga što nam se daje kao dar

²⁰ Usp. Francesco LAMBIASI, *Senso e significato del credere*, u: Rino FISICHELLA (ur.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma, 1993., 159-160.

izvana.²¹ Dakle, izvor vjere nije u čovjeku, nije u njegovim sposobnosti, čak ni u njegovoj otvorenosti mogućoj Božjoj objavi, za koju ćemo opet vidjeti da je neizmjerljivo važna za kršćansko razumijevanje vjere. Već je Augustin u sučeljavanju s pelagijanizmom i semipelagijanizmom jasno istaknuo da se vjera koja spašava »ne temelji na ljudskoj sposobnosti, koja je ranjena grijehom, nego na milosti koja liječi čovjeka i usmjerava ga prema susretu s Bogom«²².

Martin Buber je upravo u tim različitim naglascima vidio razloge za tvrdnju kako u Svetom pismu postoje dva različita tipa vjere: *'emunah* židova i *pistis* kršćana. Prvi tip bio bi stav povjerenja u Boga kakav ima židovska zajednica, a kršćanski *pistis* bi bio prihvaćanje definicija i obvezatnih sadržaja, držanje istinitim objektivnog sadržaja. Prvi je plod dinamičko-konkretnog židovskog mentaliteta, a drugi plod apstraktnog, statičkog i analitičkog mentaliteta grčkoga svijeta i kršćanske Crkve od prvih dana.²³ Premda je Buber imao djelomično pravo u prokazivanju formalno-sadržajnog tipa vjere, ova podjela ne odgovara stvarnosti. Nemoguće je i u Starome i u Novome zavjetu u potpunosti odvojiti jedan vid od drugoga, premda donose različite naglaske.²⁴

Imajući na umu sve dosada rečeno, možemo reći da kršćanski cjelovito vjerovati uključuje tri temeljne dimenzije: spoznaju i ispovijest Božjega spasenjskog djelovanja u povijesti, povjerenje i poslušnost, tj. podložnost Božjoj riječi i zajedništvo života s Bogom, sada i u usmjerenju prema vječnosti.²⁵ Ili kako to u svojoj knjizi o apostolskom vjerovanju piše Ivica Raguž »kršćanska vjera znači zauzeti svoj stav (*antropomorfnost vjere*), nasljedujući Krista (*kristomorfnost vjere*) prema Bogu Ocu u Duhu Svetom (*teocentričnost vjere*)«²⁶.

3. Teologalna vjera u kontekstu današnjeg vremena i izazova nove religioznosti

Iz teološke perspektive upravo se na ovim pitanjima oblikuju i bitne razlike između nekih antropoloških i filozofsko-religijskih postavki u razumijevanju vjerovanja i samoshvaćanja kršćanske vjere. Kada govorimo o kršćanskoj vjeri u teološkom kontekstu, prvenstveno mislimo na teologalnu vjeru koju razli-

²¹ Usp. Giuseppe COLOMBO, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, u: Rino FISICHELLA (ur.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, 39-57.

²² Andrea TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, 290.

²³ Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, I, München, 1962., 651-782.

²⁴ Usp. Carlo ROCCHETA, *L'atto di fede oggi. Per un'introduzione teologica alla questione*, u: Rino FISICHELLA (ur.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, 15-38.

²⁵ Usp. Salvador PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. »Rendere ragione della speranza«*, 160.

²⁶ Ivica RAGUŽ, *Credo. Meditacije o apostolskoj ispovijesti vjere*, 45.

kujemo od drugih oblika vjerovanja. U mnoštvu različitih interpretacija takvo shvaćanje ne samo da je nestalo, nego je mnogima postalo potpuno nerazumljivo, premda je bitno za budućnost nove evangelizacije. O tom razlikovanju govori i *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve* Kongregacije za nauk vjere, kada govori o odnosu kršćanstva i drugih religija.²⁷ U br. 7 tog dokumenta kaže se: »Mora se zato čvrsto održavati razlika između *teologalne vjere i vjerovanja* u ostalim religijama. Ako je vjera milosno prihvaćanje objavljene istine, koja 'dopušta stupiti u nutrinu otajstva čijem je srodnom razumijevanju sklona', vjerovanje u ostalim religijama jest ona sveukupnost iskustava i shvaćanja, koja čine ljudsku riznicu mudrosti i religijskog nadahnuća, koje je čovjek u svom traženju istine smislio i ostvario u odnosu prema Bogu i apsolutnom.« Takvo je razlikovanje prije svega vezano uz razumijevanje kršćanske objave kao objave Boga Oca u Isusu Kristu shvaćene kao istine koja spašava i kao slobodnog dara koji se daruje čovjeku pozivajući ga na odgovor. Iz toga proizlazi razumijevanje vjere koja se rađa kao odgovor na objavu i oblikovana je kršćanskom istinom. Druga religiozna iskustva, što je danas s mnogih strana pa i u teološkim krugovima osporavano, shvaćena su kao »vjerovanja«, »ljudska riznica mudrosti i religijskog nadahnuća« (DI 7). Ne ulazeći u detalje takva shvaćanja i imajući na umu da kršćanska objava, vazmeno otajstvo, dolazi ususret svakom čovjeku na načini koji je nama nepoznat²⁸ i ne ulazeći u rasprave koje se vode posebice na području teologije religija, vidimo da taj dokument učiteljstva suprotstavlja kršćansku vjeru drugim iskustvima koja kršćanstvu predstavljaju izazov jer se isto nudi čovjeku kako stvarnosti koje žele zadovoljiti njegove temeljne potrebe: čežnju za smislom, viziju čovjeka i svijeta koja ide onkraj vanjskoga i racionalnoga na temelju govora o postizanju sreće, zdravlja, dobrog osjećaja, pružanja nove nade i drukčijeg pogleda na duhovnost.²⁹

Kritička instancija kršćanske vjere spram novih vjerovanja i religioznosti ima kao temelj kritike takva razumijevanja vjerovanja i religioznosti trostruku dimenziju kršćanske vjere: slika Boga, pojam spasenja, uloga zajednica i svjedočenja. Naime, nova religioznost je vjerovanje bez transcendencije, zapravo je povratak sakralnoga, ali ne i osobnoga Boga. Ako se i govori o Bogu, on se prikazuje u jednoj holističkoj i deističkoj verziji, kao cjelina u kojoj je čovjek samo

²⁷ KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve* (6. VIII. 2000.), Zagreb, 2000. (dalje: DI)

²⁸ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 22, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

²⁹ Usp. Andrea TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, 246-248.

jedan mali fragment. Božansko je jedno s prirodom i svijetom, a takva slika je u suprotnosti s temeljnim oznakama slike Boga kao stvoritelja i kao Trojstva u kršćanstvu. Kršćanska slika Boga dovodi do toga da čovjek promatramo kao »ti« koji je u odnosu s drugim »ti« i to na temelju slobode i ljubavi. Takva slika Boga omogućuje prostor različitosti koja čuva slobodu i čovjeka i Boga. No, ta je različitost istovremeno i zajedništvo koje je omogućeno Božjim utjelovljenjem i djelovanjem u svijetu i povijesti. Kršćanstvo nam na temelju objave uvijek iznova otkriva ikoničku dimenziju Boga koja stoji nasuprot idola. Idoli su obilježeni potpunim nestankom razlike i distance, ljudsku samoću ostavljaju i dalje nepromijenjenom jer ionako predstavljaju odraz konfuzne nutrine čovjeka koji ih je oblikovao. Ikona božanskoga zapravo omogućuje i provocira usredotočenost subjekta koji je pozvan oblikovati sebe polazeći od drugoga.³⁰

Kršćanska vjera pokazuje nam da spasenje, koje se u današnjoj religioznosti svodi na govor o sreći kojoj je središte ljudsko srce i koja se ostvaruje s odnosom prema »cjelini«, ono što nam je darovano u Isusu Kristu i što duboko računa s ljudskom ranjenošću, tj. s grijehom. Pojam spasenja nije odvojen od pojma sreće, ali sreću promatra prvenstveno kroz viziju slobode za koju nas je Krist oslobodio (Gal, 3,15). I na kraju moderna religioznosti opirući se svakom dogmatskom izričaju odbija vidjeti Crkvu kao onu koja čuva, iznosi i svjedoči polog istine te se time kroz krizu pripadnosti javlja sve veći utjecaj i snaga sekti i ezoterijskih zajednica. »Kršćanstvo priziva neke temeljne istine koje se želi ukloniti: osobni identitet čovjeka i Boga koji se ne može negirati kroz holističke i pan-teističke vizije i posljedično, bitak kao odnos, kao temeljnu otvorenost spram 'ti'; vez grijeha koji uključuje pojedinca i zajednicu, 'tragičnu' situaciju (u njezinoj filozofskoj pregnantnosti), tj. napetost između želje za beskrajnim i nemogućnosti da ga se dosegne. Kršćanska objava u potpunosti razotkriva čovjeka, ambivalentnost njegovih želja, njegovu nedovršenost i krhkost, njegovo 'biti usmjeren prema sebi samom' i istovremeno ga otvara novoj dimenziji vjere.«³¹

Naravno da takvo shvaćanje objave ne može biti u potpunosti shvaćeno bez naslovnika, bez čovjeka koji je pozvan na uzdarje vjere. U kršćanskom načinu razmišljanja postoji povezanost i podudarnost, konvergentnost između strukture objave i strukture vjerovanja, bez poništenja nesvodivosti objave na ljudske čežnje i iščekivanja. Ta je činjenica, bez ulaženja u cjelokupnu problematiku teologije religija i odnosa drugih religija spram otajstva objave u Isusu Kristu nešto što predstavlja jednu od temeljnih poteškoća u kršćanskom

³⁰ Usp. Gianni COLZANI, *La roccia e la sabbia. L'impegno dell'uomo e le ragioni della fede*, 22.

³¹ Usp. Andrea TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, 254.

govoru i svjedočenja u našem vremenu koje je, kada je u pitanju religija, s jedne strane prožeto snažnom religioznom indiferentnošću i sekularizacijom, a s druge strane povratkom religije i religioznoga.³²

No i takvo je shvaćanje vjerovanja izvršilo utjecaj na kršćanstvo. S jedne strane se želi pokazati da je kršćanstvo u takvu načinu razumijevanja stvarnosti nemoguće jer pokušava u dobu koje je, s jedne strane, prožeto posvemašnjom fragmentarnošću, a s druge strane nediferenciranom cjelovitošću nuditi cjelinu koja pretpostavlja osobnost, odnosnost, slobodu, milost i darovanost, što u kritičara budi uvijek sumnju u prizivanje metafizičkih instancija. Priziva se kršćanstvo koje će u svojim obilježjima biti gnostičko i koje Isusa vidi prvenstveno kao posrednika znanja po kojem se čovjek kroz pravilnu spoznaju sam spašava.³³ Povijesna je objava u takvu kršćanstvu samo vanjska odjeća prave objave koja se daje samo u nutrini. Vjera i Isus čitaju se u psihološkom, terapijskom i neognostičkom ključu ili se priziva etičko kršćanstvo koje priznaje Isusa kao učitelja morala koji u praksi provodi ono što propovijeda. U takvu pogledu na kršćanstvu odvaja se osoba Isusa od njegove poruke, pokazujući da Isus nije Sin Božji, nego samo primjer savršene uspjele ljudske egzistencije. Taj je projekt posebice bio drag prosvjetiteljima, a danas se pretočio u sveprisutno uvjerenje da povijesno nikako ne može u sebi nositi univerzalno, da je nemoguće govoriti o *universale concretum Iesu Christi*. U konačnici takvo će kršćanstvo biti svedeno na religiozno iskustvo i njime mjereno.

Svako od tih pogleda na kršćanstvo, ali ne samo vanjskih, nego i često unutarnjih shvaćanja u samom kršćanstvu nije moglo i ne može prihvatiti tumačenje Krista u krilu Crkve, interpretaciju koja na temelju evanđelja i Tradicije pokazuje da je nemoguće odvojiti povijesnog Isusa od Krista vjere, tj. poruku kršćanstva od njegove osobe. Ono je danas osobito izazvano religijskim relativizmom, pitanjem povezanosti vjere i spasenja, teocentričnim pluralizmom kao i pitanjima koja posebice proizlaze iz političkih teologija.³⁴

Naravno da to nije razlog ni za malodušnost ni za rezignaciju, pogotovo ne u ovom povijesnom trenutku. Ali je u ovom povijesnom trenutku u kojem govorimo o novoj evangelizaciji važno imati pred sobom primjedbe

³² Heinz ZÄHRNT, *Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität*, München, 1989., 57.

³³ Usp. Armando MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi, 2008., 55-63.

³⁴ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009; Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, Zagreb, 2004.; Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Rosino GIBELLINI (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 395-407.

koje kršćanskoj vjeri dolaze od strane mnogih dobronamjernih, pa i nedobronamjernih kritičara, pogotovo ako je njihova misao jasno i oštro oblikovana kao što je isto tako važno vidjeti izazove koje nam takva misao nudi.³⁵ Možda bismo i ovdje trebali imati na umu Bonhoefferovu misao koji je kazao da mu je uvijek bilo lakše voditi razgovore i biti u društvu s onima koji nisu bili religiozni, nego s onima koji su to bili. U društvu nereligioznih mogao je više i snažnije govoriti o Bogu nego u društvu nereligioznih. Time smo naravno dotakli jednu drugu važnu temu koja se provlači kroz ovaj rad, a tiče se teološki često osporavane teze o razlici između vjerovanja i religioznosti. Iako ne možemo u svemu prihvatiti tako striktnu podjelu koju je izvršio Karl Barth, ipak vidimo kako je često naivna teza da posebice modernu religioznost trebamo shvaćati kao pripremu za kršćansku vjeru ili neki prvi stupanj kršćanske vjere. U tom području vladaju velike nejasnoće pa i onda kada u svom naviještaju stalno inzistiramo na povezanosti religioznoga i kršćanskoga misleći da ćemo na taj način uspjeti otvoriti prostor za kršćansku vjeru. Istu takvu pogrešku činimo kada mislimo da ćemo inzistirajući samo na etičkoj dimenziji vjere naviještaj učiniti snažnijim i boljim.

Zaključak

I na kraju željeli bismo još jednom istaknuti koja su obilježja kršćanske vjere i procesa njezina učenja važna za promišljanje o novoj evangelizaciji.

Vjera je dar. Ta jednostavna činjenica uvodi nas u dimenziju susreta s drugim, s Bogom. Vjera nije prvenstveno plod našeg zajedničkog i osobnog napora. Ona je prije svega dar Božje ljubavi koja se prepoznaje u logici dobrote Božje namjere s čovjekom i čovječanstvom. Izmiče logici nužnosti, uvjetovanosti i logici korisnosti. Ne ulazeći u raspravu o milosti i naravi, možemo reći da je vjera odgovor koji je izazvan, ali ne i uvjetovan. Odgovor koji se ne može roditi iz našega vlastitog pitanja, ali ga se u pitanju može otkriti, i u koji treba uložiti puno napora koje se razumijeva kao učenje vjerovanja, kao stalni napor odgovora na ponuđeni dar.

Darovanost nam govori o slobodi. Vjera svjedoči o susretu dvaju sloboda, Božje i ljudske koja jedna drugu ničim ne uvjetuju. Sloboda je jedna od temeljnih kategorija za razumijevanja vjere. Pavao nam poručuje da nas je Krist za

³⁵ Ovdje treba imati na umu cjelokupnu raspravu oko »novog ateizma«. Za snalaženje u mnoštvu nepregledne literature u tom području usp. Tonči MATULIĆ, Pojava i značenje novog ateizma. Je li posrijedi stvarna provokacija vjeri i teologiji?, u: *Crkva u svijetu*, 45 (2010.) 4, 438-466.

slobodu oslobodio i Kristovo se evanđelje otkriva kao evanđelje slobode. Njegova osoba i njegova riječ stvarnosti su pred kojima se mi otkrivamo kao oni koji slušaju, koji usred smrti, grijeha i patnje otkrivaju da im se daruje riječ života. Ta nas riječ nadilazi čak i onda kada je u potpunosti slušamo i kada je svjesno naviještamo. A ništa ne garantira da ćemo joj se otvoriti i od nje živjeti. Zato što slobodu objave Boga može prihvatiti samo ljudska sloboda.³⁶

Vjera mora biti osobna. Nitko ne može vjerovati u naše ime i nitko ne može garantirati mogućnost prenošenja vjere ako ona ne postane osobnom vjerom. »Vjera te tvoja spasila,« govori nam Isus. Ne nečija druga. U prostoru slobode rađa se vjera. Nemir pitanja o prenošenju vjere sprječava uvid u temeljnu činjenicu da je samo rađanje, izviranje vjere nešto što se ne može prenijeti. Iako to može zvučati neobično, ova nas misao oslobađa od svih voluntarističkih strategija i oslobađa za ono bitno koje jasno priznaje da jedino otajstvo Božje ljubavi koje se očitovalo u Kristu može »roditi« vjeru u onima koji su otvoreni za prihvaćanje toga otajstva.³⁷ Kako ističe Theobald, postavlja se jedno temeljno pitanje o tome kako prenijeti vjeru u Krista ako čak ne znamo više dobro zašto vjerovati u njega? Stoga on kaže: »To je, čini mi se, jedini problem i jedina kriza prenošenja kojom se treba baviti. Poteškoća nije u dobroj metodi ili najgenijalnijoj strategiji: kršćanstvo, još jednom, nije jedna religiozna poruka među mnogim drugima. Vjerovati u Krista znači stalno otkrivati njegov neusporedivi lik u doticanju onoga što je ljudsko i često previše ljudsko u nama i percipirati tako neusporedivu povezanost između Božjeg evanđelja i otajstva naše ljudske egzistencije. (...) Samo onaj koji uđe u otajstvo čovjeka iz Nazareta može izvući žar i hrabrost da ovu definitivnu dobrotu učini djelima i riječima prisutnom ovdje i sada. Iskustvom znamo da je ta dobrota nesrazmjerna u odnosu na ono što sam život i život svakog od nas može podržati; stoga je možemo naviještati samo u ime onoga koji ju je učinio vjerodostojnom svojim životom, smrću i uskrsnućem. Ako dakle vjerujemo u Krista, ako ga i ljubimo, to je za našu vjeru vijest o radikalnoj dobroti koju moramo prenijeti svakome tko se pokaže. Ali ne možemo do kraja vjerovati u ovu vijesti ako u Kristu ne nađemo izvor žara, energije i načina da je prenesemo drugima. Način prije svega: predanje tog čovjeka koje postoji proporcionalno svom isijavanju: njegovo lišavanje samog sebe u korist gostoprimstva u kojem svi i svatko može naći utočište i već osjetiti nešto od dobrote i ljepote stvaranja.«³⁸

³⁶ Usp. Christoph THEOBALD, *Trasmettere un vangelo di libertà*, Bologna, 2010., 41-58.

³⁷ Usp. *Isto*, 17-18.

³⁸ *Isto*, 21-22.

Iz toga proizlazi da nas već u općim pojmovima pojam posredovanja i figura svjedočanstva upućuju na istinu koja zaokuplja posrednika i svjedoka bez potrebe potpune identifikacije s njima. Stoga, tko prihvaća posredovanje i prihvaća svjedočanstvo mora sa svoje strane biti doveden u situaciju da se oduševi istinom. To posebice vrijedi za vjeru. »Koliko fenomenologija vjere toliko i analiza formi povijesnih posredovanja Crkve potvrđuju ovu zaokupljenost s preciznim utemeljujućim i normativnim kristološkim usmjerenjem: vjera je nasljedovanje Uskrslog i svjedočanstvo Crkve se preformulira svaki put polazeći od dobre namjere Boga pokazane u Isusu. To su koordinate koje omogućuju priznavanje vjere kao odlučne točke za identifikaciju subjekta koji vjeruje.«³⁹ Pritom ne treba izgubiti iz vida jednu važnu i snažnu rečenicu iz *Dogmatske konstitucije o Crkvi* koja se temelji na Augustinovim promišljanjima i koja se gotovo nikada ne citira i ne spominje: »No, ne spašava se onaj koji, makar bio pritjelovljen Crkvi, ne ustraje u ljubavi, a ostaje u krilu Crkve, 'tijelom', ali ne i 'srcem'. A sva djeca Crkve neka se sjete da svoje izvrsno stanje nemaju pripisati svojim zaslugama, nego posebnoj Kristovoj milosti; ako joj ne budu odgovorili mišlju, riječju i djelom, oni ne samo da se neće spasiti, nego će biti strože suđeni.«⁴⁰

Summary

LEARNING TO BELIEVE IN JESUS CHRIST

FAITH AS THE SOURCE AND GOAL OF NEW EVANGELISATION

Željko TANJIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
zeljko.tanjic@zg.t-com.hr

The new evangelisation has the same task as did the entire evangelisational actions of the Church throughout history: to enable people to believe in Jesus Christ. Even though this task seems to be ancient in every new historical moment, it represents a challenge primarily to the Church itself who needs to explain what it means to believe? The author of this article starts from the hypothesis that to believe requires the experience of learning. Even though this problem is often burdened with epistemological sig-

³⁹ Francesco CAPPA, *Il credere cristiano. Una teologia fondamentale*, Assisi, 2010., 302-303.

⁴⁰ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 14, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

nificance in a Christian context it is revealed as a process of life heritage, a process of deep immersion into a relationship with Jesus Christ in the midst of the life of he who believes. However, in order to be able to learn to believe at all today we need to see how believing is one of the fundamental anthropological determinants. The author refers to these anthropological coordinates in the first chapter, pointing to the fact that despite the difficulties with certain beliefs, man is a being who believes. The author then in the second chapter points out the specificity of Christian faith in Jesus Christ and the disputes and challenges that faith encounters. In the third chapter the author speaks about the specificity of theological faith and the challenges that theological shaping of faith comes especially in the encounter with new religiousness as one of the fundamental challenges to new evangelisation. In conclusion the author points out some significant features of faith as the source and goal of new evangelisation: givenness, freedom, personality, togetherness.

Key words: faith, learning, new evangelisation, freedom, Jesus Christ, Church, religiousness.