

MISTERIJ ČOVJEKA I VJERA

Ratko Perić

»Misterij čovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene Riječi« (GS, 22).

Misterij čovjeka i misterij Krista

Kad se čuje riječ misterij, redovito se zamišlja nešto skriveno, tajnovito, do čega je teško ili čak nemoguće doprijeti. U usporedbi s drugim sličnim pojmovima kao što su zagonetka, rebus, problem... pojam *misterij* sadrži oznaku nečega što se ne može ni znanstveno dokazati, ni bilo kojim umijećem potpuno spoznati. Problemi se, u načelu, mogu riješiti ljudskim zalaganjem i znanstvenim metodama. Misterij se, međutim, ukazuje kao stvarnost koja se osjeća i doživljava, iako se ne može jasno shvatiti i izraziti.

U Bibliji, posebice u Novom zavjetu, a na osobit način u Pavlovoj teologiji, riječ misterij »daje naslutiti duboku, neizrecivu stvarnost; ona otvara pogled u neizmjereno.«¹

Pod pojam »misterij čovjeka« potpadaju sva ona zbivanja ljudske opstojnosti koja se odvijaju i proživljavaju kao nešto životno, tajno, ispunjeno izazovom strahopoštovanja. To je u prvom redu rođenje ljudskog bića, zatim životni tijek sa svojim radostima i bolima, ljubavlju i gorčinom, težnjom za dobrom i istinom, otvorenosću prema apsolutnomu i vječnomu te konačno sama smrt koja nosi najviše tajanstvenosti i zbuđenosti.² Pod spomenuti se izraz uklapa sve ono što u čovjeku niče izazvano buđenjem bića, mislima uma, zakonima duha, zahtjevima tijela, znakovima ponosa i pokosa, vjere i nade; jednom riječju, čovjek promatran u životnom poletu prema nekoj nepoznatoj i nevidljivoj Tajni. Čovjek je prema tome u svojoj biti i naravi misterij, ali ne u tom smislu da bi predstavljao puninu i neizvjesnost misterija, već po tome što je otvoren i orijentiran prema neizmjernomu.

Misterij čovjeka dolazi najviše do izražaja u mogućnosti da ljudsko stvorenje može postavljati pitanja o sebi, o svom bitku, smislu i cilju, o onome što je bilo prije njega i onome što bi trebalo biti. Bjelodana je činjenica — koju je II. vatikanski sabor posebno istakao — da čovjek postavlja sebi i drugima ona pitanja koja najdublje zadiru u životnu srž: »Što je čovjek? Koji je smisao patnje, zla, smrti, što i nadalje traje premda je ostvaren tolik napredak? (...) Što će biti poslije ovoga zemaljskoga života?«³ Tajna života i smrti, problem grijeha i trpljenja postavljaju se pred čovjeka u svojoj najgorčoj žestini. Svjesni smo da možemo postati nešto više od onoga što jesmo i da po svojoj mogućnosti uzrasta i svojoj otvorenosti prema beskonačnome predstavljamo nešto više od onoga što

¹ »Misterij« u *Rječniku biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1969, str. 565.

² *Usp. Gaudium et spes*, 18.

³ *Gaudium et spes*, 10.

obično mislimo o sebi. U svijesti svoje kompleksnosti i misterioznosti »čovjek postaje sam sebi neriješeno i nerazgovijetno pitanje« koje nitko ne može posve otkloniti »u nekim trenucima, osobito u važnijim događajima života«. ⁴

Na tu se problematiku koja iskrsava u životu pokušavaju tražiti i nuditi određeni odgovori. Iskustvo nas uči da ta misterioznost izaziva u nama nemir i da stoga neprestano tragamo i tapkamo za rješenjem i smirenjem. A kad smo nešto našli za čim smo težili, ostajemo nezadovoljni. Naša je težnja u ovozemaljskom životu usmjerena prema određenoj Vrednoti koju nikada u potpunosti ne možemo uhvatiti. Kad mislimo da smo postigli željeni cilj, Vrednota nam se ukazuje još udaljenijom, te tako doživljavamo svoju granicu, nesavršenstvo i raskorak koji postoji između željenoga i ostvarenoga. Međutim, kad malo zastanemo i razmislimo, možemo vidjeti da je u našem traženju rješenja često bilo krivih izbora, loših putova i pothvata, čak i potpunih promašaja. To tražanje da čovjek sama sebe odgonetne Sabor prikazuje ovim riječima: »Čovjek je o sebi izrekao i izriče mnoga mišljenja, različita pa i suprotna, u kojima se često ili toliko uzvisuje da sebe smatra apsolutnim mjerilom ili se snižuje do očaja, odakle je tjeskoban i smeten.« ⁵ Valja, međutim, istaknuti činjenicu da i negativna iskustva odaju znakove želje za odgovorom. Jer, i kad čovjek sam dokrajči svoj život, razočaran i očajan nad situacijom, znak je da je u takvu ishodu želio naći »smisao« svoje egzistencije, iako želja za takvim rješenjem vlastitog misterija nije nikada izvorna, samonikla, već uvijek drugotna.

U suvremenom svijetu ljudske misli, a tako je bilo uvijek, mogla bi se, najopćenitije govoreći, uočiti dva temeljna pokušaja definiranja i rješavanja misterija čovjeka. Predstavnici prvog pokušaja htjeli bi rješavati temeljne probleme čovjeka odbijajući svaki utjecaj ili, bolje, odbacujući svaki intervent, koji bi dolazio izvan prostorno-vremenskih odrednica. Čovjek je, kažu, sav ovdje, unutar okvira svemira, i duhom i tijelom i ne mora tražiti neka uporišta i osmišljenja na drugim stranama. U tu skupinu ljudi ušli bi oni koji Boga izričito niječu i oni koji tvrde da se o Bogu ne može ništa ni tvrditi ni doznati; drugim riječima: svi oni koji afirmiraju čovjeka, a negiraju Boga. ⁶

Druga skupina ljudi što traga za rješenjem životne problematike polazi od prihvaćanja ove stvarnosti na zemlji i smatra da ona negdje drugdje uvire sa svojim smislom. Čovjek i svijet koji su tako misleno konstituirani moraju imati svoj smisao, i to upravo u svome glavnom Demijurgu, Arhitektu, Theosu. Stoga se taj dio čovječanstva može nazvati teistima. Unutar toga vjerničkog općinstva na svijetu kršćanstvo zauzima posebno mjesto i stajalište. Ono polazi od konkretne i cjelokupne povijesti i otvara se prema Drugomu. Ne nalazi svoj smisao u samome sebi, nego u drugome od koga smatra da je i poteklo.

Odgovor, dakle, na svoj misterij kršćanin traži i nalazi u Bogu, i to u Bogu koji se utjelovio i pojavio u povijesti, u Kristu Isusu: »Jedino Bog,

⁴ Usp. ondje, 21.

⁵ Ondje, 12.

⁶ Usp. *Gaudium et spes*, 19.

koji je stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku i od grijeha ga otkupio, može u potpunosti odgovoriti na njegova pitanja, i to objavom u Kristu svome Sinu koji je postao čovjekom.«⁷

Ova shematična podjela iziskivala bi daljnje razludžbe. Čini mi se ipak da je najpotrebnije istaknuti činjenicu da se dva spomenuta gledišta nikada ne nalaze u čistom stanju. I u jednom i u drugom nazoru uvijek se može naći primjesa neke sumnje. Ratzinger na vrlo uvjerljiv način prikazuje činjeničnost, međusobnu ovisnost i prožetost pojmovnog para: vjera — sumnja. Naime, nitko u životu »ne može potpuno umaći sumnjí, niti itko potpuno vjeri. Nekom vjera postaje nazočna protiv sumnje, nekom kroz sumnju i u obliku sumnje.«⁸ A naš marksist Esad Ćimić, stručnjak za sociologiju religije, prikazuje religiju i ateizam kao »korelate«: »U stvari, ateizam je sjena religije, koja je prati kroz čitavu istoriju i koja je neprekidno uznemirava. Religija uzdrmava ateizam, pokušava da ga uništi, ali kao što čovjek gazi svoju sjenu a istovremeno joj ne može mišta, tako ni religija niže mogla ništa ateizmu.«⁹

Međutim, težnja za apsolutnim i neizmjenim nalazi se u svakoj ljudskoj svijesti, u jednoga u početnoj, u drugoga u potpunoj spoznaji. To će priznati svaki čestiti čovjek, bio on vjernik ili nevjernik, ateist ili kršćanin. Francuski marksist Garaudy, polazeći od svoje ateističke pozicije, priznaje to ovim riječima: Mi ništa drugo ne živimo već jedan zahtjev, jednu potrebu koja nije nikada zadovoljena cjelovitošću i apsolutnim. »Mi, kršćani i marksisti, živimo bez sumnje jednu te istu neizmjernost, ali vaša je neizmjernost prisutnost, a naša je odsutnost.«¹⁰

Pod misterijem Isusa Krista shvaćaju se svi oni povijesno-spasiteljski događaji Kristova zemaljskoga života: Utjelovljenje po Duhu Svetomu, rođenje od Djevice Marije, siromašni i mukotrpni život, muka i smrt, uskrsnuće i konačno proslavljenje te dar Duha Svetoga svijetu. Pojam »misterij utjelovljene Riječi« uključuje svu onu paradoksalnost Kristova života i djela: Bog postaje čovjekom (Pavlova kenozis). Drugima čini dobro, a ljudi mu uzvraćaju nerazumijevanjem i nezahvalnošću. On ih ljubi, a oni ga razapinju. Ali unatoč mržnji i zavisti — i samoj smrti — i dalje ljubi: uskršava i daje život.

U svjetlu tih Kristovih momenata i darova misterij čovjeka poprima jasnoću i razjašnjenje. Drugi vatikanski sabor na više mjesta ističe da čovjekova drama i poziv na život samo u Kristovu misteriju dobivaju svoj

⁷ Ondje, 41. — Vrijedno je ovdje navesti Ratzingerove riječi kojima pokazuje da je kršćanska religija ujedno objava. Kršćanska se vjera naime »bavi Bogom u povijesti. Bogom kao čovjekom. Time se ona pokazuje kao objava, jer premašuje ponor između vječnoga i vremenitoga, između vidljivoga i nevidljivoga, jer nam omogućuje da Boga susretnemo u liku čovjeka, Vječnoga u liku vremenitoga bića, da ga sretnemo kao jednoga od nas. Njezin zahtjev da se prizna kao objava temelji se na tom, što je na neki način ono što je vječno privela u naš svijet«. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 1972³, str. 30.

⁸ J. Ratzinger, nav. dj., str. 22—23. O povezanosti »vjere i nevjere« usp. str. 15—23.

⁹ E. Ćimić, *Drama ateizacije*, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1971, str. 69.

¹⁰ R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, Plon, Paris, 1965, str. 89—90.

smisao: »Crkva vjeruje da Krist, koji je za sve umro i uskrsnuo, uvijek daje čovjeku, posredstvom Duha, svjetlo i snagu da odgovori svome uzvišenom zvanju.«¹¹

Jasnoća po vjeri

Koji je zapravo put toga čovjekova traženja odgovora? Kako se to stvarno događa i doživljava? U čemu se očituje ta jasnoća? Koja je unutarnja, uzročno-posljedična veza između čovjekova misterija i misterija utjelovljene Riječi? I još: ako je tu jedini smisao, kao što veli Sabor, i jedino rješenje čovjekovih pitanja — često tragičnih patnja — zašto se svi ljudi ne upućuju u tom smjeru, ili: zašto barem mnogi ne dolaze do toga rješenja?

Odgovor se nalazi u činjenici da čovjek kao zemaljsko biće u svom duhovno-tjelesnom stanju i gibanju ima vezu s Bogom isključivo po svojoj vjeri: po svojevolumnom i razumnom prihvaćanju svoje ovisnosti o Bogu. »Crkva vjeruje«, naglašava Koncil, a ne dokazuje znanstvenim postupcima i eksperimentima, što ne znači da u tome nema racionalnosti. Dolazimo, dakle, na ono jedino sredstvo naše komunikacije s Bogom, na vjeru.

Činjenica vjere, uzete u najširem značenju riječi, u životu se ukazuje kao neka neminovnost. Toliko toga moramo vjerovati što ima obilježje posve zemaljskoga, povijesnoga. Vjerujemo svojim roditeljima, učiteljima, knjigama, ljudima uopće. I budući da svatko želi imati neko svoje, makar i nerazgovijetno mišljenje o sebi, o svijetu i životu, svatko mora vjerovati. Nužno mora posjedovati neki svoj mazor zasnovan u biti na vjeri drugome, ali koji je postao njegova vlastita svojina. Može to biti, uzimimo, nihilistički pogled — gdje se jedini »smisao« vidi u ništavilu, antibitku; panteistički — koji shvaća svu realnost kao neko božanstvo; materijalistički — prema kojem je vidljiva materija izvor ište i uvirište svega pa i naše svijesti i osobe; teistički — gdje je središte svega Bog, itd. U svakom se slučaju pokazuje nazočnost vjerovanja, tj. prihvaćanje stvarnosti po nečemu što se ne može laboratorijski nego samo životno opravdati i prihvatiti. Prema tome, pojam vjere uključuje dva momenta: prvi je kad nam drugi govore, prenose, tumače i svjedoče, a drugi je osobni, kad smo to svojevolumno prihvatili da to postane naše unutarnje stajalište.

Vjera u religioznom pogledu znači: »Opredjeljenje za to da se u najdubljoj nutrini ljudske egzistencije nalazi nešto što ne može imati svoj temelj u vidljivoj i opipljivoj svijetu i što ne može odatle crpiti svoju snagu, jer se ta najintimnija jezgra ukazuje kao mužnost za ljudsku egzistenciju.«¹² Takvo stajalište zahtijeva od čovjeka obrat bitka, jer je njegovo prirodno težište orijentirano prema vidljivome, dok on u vjeri mora gledati i računati s nevidljivim.

U rješavanju misterija čovjeka s pomoću misterija utjelovljene Riječi nužno se mora uzeti u obzir vjera. Ona se očituje kao aksiom u životu. Slično kao što je pojam očiglednosti, evidencije, posljednji postulat u ma-

¹¹ *Gaudium et spes*, 10. Usp. također br. 38.

¹² J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 24.

šim razumskim operacijama, tako je i pojam vjerovanja posljednja stvarnost do koje dolazimo i iznad koje ne možemo ići u svojim životnim, tajanstvenim događanjima. Da se još jednom istakne: vjera se ne shvaća samo kao neki intelektualni zahtjev, nego kao izraz cjelokupna bića, koja sa sobom nosi svu čudorednu, tjelesnu i umnu sposobnost i snagu, i kao takva otvara nove vidike koji su u skladu s pravim rješenjima životnih pitanja. Koncil to naglašava tvrdeći: »Vjera, uistinu, sve stvari rasvjetljuje novim svjetlom i očituje nam Božje nakane o cjelovitom čovjekovu pozivu te tako usmjeruje duh prema zaista humanim rješenjima.«¹³

U jednoj razvijenoj perspektivi ili retrospektivi mogli bismo odvijanje stvarnosti promatrati na ovaj način: božanski su se darovi očitovali stupnjevito i progresivno: najprije na razini materijalnog svijeta, zatim u biljno-životinjskom carstvu — dakle na stupnju života — i na kraju u čovjeku koji se pojavljuje sa svojom slobodom i razumnošću.¹⁴ U trenutku u kojemu se čovjek pojavio na zemlji, Bog mu se, ako je htio, morao očitovati na razini njegove osobe, morao je izazvati i uzbuditi njegovu slobodu. Upravo po toj slobodi ljudsko je biće u stanju prihvatiti ili odbiti kontakt s Bogom, zapodjenuti dijalog koji mu je Bog ponudio. Ako se taj susret između Boga i čovjeka dogodi, onda se čovjek nalazi na putu rješenja svoga misterija. »Čin toga susreta između Boga i čovjeka, koji se na zemlji može dogoditi samo u vjeri, mi nazivamo spasenjem.«¹⁵ Tom odlukom čovjek uzima na se odgovornost, ima sudbinu u svojim rukama. Time je on zapravo odgovoran i za božanski plan, budući da je kruna Božjega stvarateljskog pothvata.

Svakodnevno nam iskustvo potvrđuje da se čovjek nije kadar u potpunosti ostvariti ni na jednom planu: ni tjelesnom, ni moralnom, ni intelektualnom, ni osobno-društvenom. Uzrok tomu svemu ne leži samo u činjenici što se netko na početku skliznuo i pao, pa se onda sve za njim strmoglavce survalo, već i u tome što je čovjek, po Božjem planu, biće razvoja¹⁶, postavljeno na put neprestanog nadvladavanja sama sebe, dok uz pomoć Božju ne dođe do kraja. To će reći da čovjek ima u sebi neku poslušnu moć za vlastitim usavršavanjem, za svojim otkupljenjem i spasenjem. Tu ljudsku poslušnu potenciju Bog skupa s čovjekom pretvara u akt, puninu, ostvarenje. Mi kršćani vjerujemo da se to objektivno i povijesno obistinilo u događajima (ili u događaju) Kristova Otkupljenja i u darivanju Duha Svetoga svijetu.

Takva vizija čovjekova misterija, tj. njegove protegnutosti prema neizmjerne od kojega očekuje svoje ispunjenje, dopušta da se utjelovljenje promatra ne samo u svojoj silaznoj već također i u svojoj uzlaznoj dimenziji. To jest, Krist ne silazi samo s neba u određenom času povijesti, već on isto tako izlazi, izrasta u neku ruku iz same povijesti i čovječanstva. »Preko Marije Majke svoje on se pojavljuje iz dubina ljudske povijesti.« Stoga Matejeve i Lukine genealogije čini se, žele »pokazati i kre-

¹³ *Gaudium et spes*, 11; usp. također br. 57.

¹⁴ Usp. *Novi Katekizam*, Stvarnost, Zagreb, 1970, str. 12—15.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Ed. Paoline, Roma, 1966, str. 13.

¹⁶ Usp. *Novi katekizam*, str. 510, i passim.

tanje čitave povijesti prema Kristu, kretanje koje nije obična i jednostavna težnja, nego nešto aktivno i stvarno.¹⁷ Zato je shvatljivo da se sav ljudski misterij — i prošlost i sadašnjost i budućnost — usmjeruje prema toj točki Kristova misterija.

Vrhunac spasonosnog djela utjelovljenja unutar Kristova misterija jest njegovo darivanje Duha Svetoga svijetu. On daje ljudima novi život, novi način postojanja (usp. Iv 1, 11-12; Ef 4, 20-24; Kol 3, 10). To je zadnje Božje očitovanje gledano u razvojnem tijeku (materijalnost, senzibilnost, humanost, spiritualnost). Krist je došao na svijet ne samo da nam pokaže put u rješavanju naših poteškoća — već je on u stvari život koji je sebe dao svijetu (usp. Iv 10, 10).

Naše uronjenje i ucjepljenje u Krista i njegov misterij, te naše sudjelovanje u njegovim spasonosnim događajima čine naša nastojanja smislenima, i naš život autentičnim, a onaj duboki teološki razlog da jasnoću svoga misterija nalazimo u Kristovu misteriju počiva na činjenici da je Krist uzeo našu narav i naše ljudsko tijelo. »U Isusu Kristu Bog se otkrio našoj vjeni: time što je to otkrivanje Boga u ljudskoj naravi, mi imamo princip smisla ne samo čovjekove ljudske povijesti nego i kozmosa.«¹⁸

Neke bitne označnice vjere

Svoje vlastito spasenje ostvarujemo po vjeri u Krista Gospodina, u utjelovljenu Riječ. Ali koje su oznake te vjere, koja je njezina unutarnja konstitucija, njezino opravdanje?

U provedbi svake životne odluke susrećemo se u prvom redu¹⁹ s faktorom vremena. Po svojoj naravi i biti mi smo vremenska bića, i sve što ostvarujemo, ostvarujemo u vremenskom protoku. Moderna je filozofija u priličnoj mjeri zaslužna da se u današnjoj teologiji i u proživljavanju vjere s posebnim naglaskom ističu pojmovi vremena i tubitka. Čovjek je »postao svjestan da je vremensko biće, tj. da sebe ostvaruje u slijedu životnih iskustava«.²⁰ Stoga se ne može opravdati naša vjera ako je nismo proživljavali i vrednovali kroz određeno razdoblje u životu; štoviše, kroz čitav život. Netko tko je prihvatio određeni pogled na svijet, npr. marksističko-ateistički, može se uvjeriti u ispravnost ili pogrešnost svoga puta tek nakon određenog iskustva koje stječe u vremenskom tijeku proživljavanja vrednota koje mu nudi dotični nazor. Može se dogoditi da je potreban ne samo isječak već i čitav život. Dakle, tek nakon prijednog puta može čovjek biti sposoban uvidjeti vrijednost vlastitog iskustva. A budući da je životno iskustvo neponovljivo, nešto što nepovratno odlazi, što nam preostaje, ako — proživjevši život — konstantiramo da je sve bio jedan Sizifov posao? Na ovo valja primijetiti kako uvijek postoji mogućnost za onoga tko cjelovito živi svoj izbor, zvanje

¹⁷ I. M. Tillard, *La Chiesa e i valori terrestri* u *La Chiesa nel mondo di oggi*, Ed. Vallecchi, Firenze, 1966, str. 229.

¹⁸ T. Šagi-Bunić, *Ali drugog puta nema*, KS, Zagreb, 1969, str. 312.

¹⁹ Usp. C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella, Assisi, 1972, str. 220—230.

²⁰ C. Molari, u *Uvodu djela Il Vangelo della grazia* od J. Auera i J. Ratzingera, Cittadella, Assisi, 1971, str. 9.

ili vjeru da za vrijeme svoga iskustva, ne doduše u potpunoj, ali ipak u dovoljnoj mjeri, provjerava vrijednost svoje odluke i izbora. To jest, dok se proživljava određeni nazor, može se ustanoviti u kojoj mjeri odgovaraju kao adekvatno rješenje čovjekovim unutarnjim zahtjevima taj pogled, vjera, itd. To ipak nije potpuna utjeha budući da uvijek postoji mogućnost da se ta vjera necjelovito proživljava, i jer život uključuje ono još neproživljeno.

Tako dolazimo do drugog važnog elementa svake vjere: rizika ili odvažnosti. Bez tog čimbenika vjera ne bi bila vjera; bila bi naime neka opipljiva sigurnost, a ne činjenica koja mora iskušati našu slobodu i ispitati našu osobu. »Vjera ima oduvijek na sebi biljeg nekakvog pustolovnog loma i skoaka, jer ona stalno predstavlja rizik, koji se sastoji u tome da se ono što naprosto nije moguće vidjeti prihvaća kao zbiljska stvarnost i kao ono na čemu se sve zasniva.«²¹ Rizik se nameće svakom čovjeku — i to često u životu — i kad odabire neku školu ili se opredjeljuje za određeno zvanje, kad uzima sebi životnog druga pa i kad uopće prihvaća život u smislu nekog smjera, a osobito kad se mora predati drugome i za ovaj i za onaj svijet. Unatoč svoj svojoj stalnosti i sigurnosti, konkretna je vjera ipak često nešto nenapisano, nedefinirano, improvizirano. Odatle bi proizlazilo da svako definiranje vjere znači odstranjenje rizika. A budući da je unutarnja bit i jezgra života koji se živi po vjeri nepredvidivost, nužno je uvažiti potrebu za redefiniranjem i interpretiranjem prijašnjih formulacija i prilagođavati ih konkretnosti sadašnjeg trenutka.

Kršćansko predanje Bogu i prihvaćanje nevidljive stvarnosti ne označuje konačno neku slijepu silu ili nagon, jer — kako je već spomenuto — uvijek se može u određenom stupnju ustanoviti koliko nam što odgovara. Ovdje se pod rizikom, međutim, razumijeva neki smioní zalet svim bićem i svim srcem u ruke Osobe koja očekuje. Zapravo, taj rizik kršćanske vjere u stvari je odaziv na jedan zov, tj. na milost.

Milost je temeljni momenat u iskustvu vjere, jer to je Božji poziv i ujedno njegova pomoć da čovjek odgovori na pitanja svoje egzistencije i na Božju volju bez obzira gdje se ona pojavila: u savjesti pojedinca ili u povijesti čovječanstva, u sakramentima Crkve ili u »sakramentu« bližnjega. Sam dar milosti podvrgnut je i povijesnosti i stupnjevitosti. A vrhunac toga Božjeg darivanja jest Krist koji se upustio u pustolovinu ljudskog misterija, Bog koji se objavio čovjeku na njegovoj razini. Da je dar konačno ušao u povijest, ne može se ustvrditi — osim po vjeri. Niti se može imati posvemašnje iskustvo tog dara — osim ako se ne prihvaća i ne živi do dna, bez ikakva zatezanja i pridržaja.²² I kad se do kraja proživljava, onda se potvrđuje i tako dokazuje svoju vrijednost.

Univerzalnost Božje milosti obuhvaća sve prilike i sva područja i sve ljude bez obzira zvali se oni kršćanima ili ne. Jer, »čestito ponašanje, vjernost, odvažnost, sućeljenje sa životom i smrću bez pritužaba, auto-disciplina, spremnost u prihvaćanju odgovornosti i druge tzv. ljudske 'kreposti' jednostavno ne prestaju biti kršćanske kad ih drugi žive na

²¹ J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 28.

²² Usp. C. Molari, u *Uvodu djela Il Vangelo della grazia*, str. 14.

uzoran način, iako se ne smatraju kršćanima. Štoviše, već te kreposti, same po sebi, kad se žive i podnose do najgorče granice, do točke u kojoj ne mogu 'oploditi' apsolutno ništa, znaju voditi čovjeka prema nijemom misteriju koji obavlja ovdašnju egzistenciju i koji joj jedini može odrediti zadnje značenje i temelj: u konačnici prema Bogu.«²³

Nitko u stvari ne dolazi k Bogu, ni po vjeri, ako ga Otac ne privuče (usp. Iv 6, 44). Stoga je već naš odgovor i napor preduhitrla Božja pomoć i milost. Prihvatiti dar milosti znači obratiti se Bogu i otvoriti se prema svome bližnjemu, gledajući u drugome odlomak Božje ljubavi. Ta otvorenost prema drugim ljudima predstavlja daljnju značajku života vjere, tj. njezinu dimenziju zajedništva. Da čovjek ostvari sama sebe nije dovoljno susresti se samo s Bogom, neophodno je potrebno susresti se s drugim i prihvatiti ga. Čovjek je društveno biće ne samo u prirodnom i građanskom pogledu, nego također i u milosnom smislu. Spasenje je činjenica usmjerena ne samo na pojedinca već i na narode i cjelinu čovječanstva. Interes za drugoga, ljubav prema bližnjemu, nesebično zalaganje za dobrobit društva bitne su sastavnice autentičnog iskustva vjere. Čovjek je čovjek ako je okrenut prema drugome, tj. ako je daleko od pomisli da Boga i druge usmjeruje prema svojim interesima i zahtjevima, već da sebe upravlja prema drugima. To znači da je zakon milosnog života vjere suprotan onome što mi obično pod životom razumijemo — evanđeoski paradoksalan: ako izgubiš život svoj, naći ćeš ga, i obrnuto (usp. Mt 19, 39; Lk 9, 24; 17, 33; Iv 12, 25). Predmet ljubavi jest osoba. Primjer savršene ljubavi prema osobi jest izraz Kristove ljubavi prema ljudima (usp. Iv 15, 13). Bit je kršćanske vjere ne nešto nego Netko, Osoba, Drugi, Ti.²⁴

* * *

Vjerovati u Boga znači imati povjerenje u život, biti tvrdo uvjeren da život ima smisla i da se isplati živjeti unatoč, koji put, svim bezizglednostima i neuspjesima. Vjerovati u Boga-čovjeka, Krista, znači vjerovati u smisao i cilj povijesti u kojoj se Bog utjelovio. Kršćanski vjerovati, dakle, znači povjeriti se smislu koji nosi i nas i sav svijet, uzeti ga kao čvrsti temelj na kojem se može bez straha stajati. Vjerovati znači: »Našu egzistenciju shvatiti kao odgovor Riječi, Logosu, koji sve stvari nosi i drži.«²⁵

Autentično proživljavanje vjere primjereno je posebnosti svačije osobnosti, specifičnosti svakog vremenskog razdoblja i zahtjevima kulturnog ambijenta u kojem se živi. Vjera, stoga, nije nekakav kalup koji bi se mogao intelektualno mjeriti, slagati i premještati, već je bitno vezana uz osobu, vrijeme, improvizaciju i rizik života. Čovjek mora u njoj ustrajati, rasti i djelotvorno je očitovati. U tom se smislu čovjekova vjera i uopće njegova veličina mjere metrom ljubavi koju pokazuje prema drugima (usp. Mt 25, 31-46). U toj ljubavi kršćanin svjesno nasljeđuje Krista. Samo takvo proživljavanje misterija čovjeka i njegove vjere nosi sa sobom smisao i opravdanost u misteriju utjelovljene Riječi.

²³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII, Benzinger, Einsiedeln, 1966, str. 97.

²⁴ Opširnije o ovome usp. J. Ratzinger, nav. dj., str. 55-56, 209-211, i passim.

²⁵ J. Ratzinger, nav. dj., str. 49.