

Vjera danas tumačena logikom paradoksa

BRANKO MURIĆ*

UDK: 230.1:1
215:22
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
21. studenoga 2012.
Prihvaćeno:
3. prosinca 2012.

* Mr. sc. Branko Murić,
Katolički bogoslovni fakultet
Sveučilišta u Zagrebu,
Vlaška 38, p. p. 432, 10001
Zagreb, Hrvatska, bmuric@
gmail.com

Sažetak: Rad nastoji pokazati kako se logikom paradoksa otvaraju nova obzorja u shvaćanju i tumačenju logike kršćanske vjere. Tema se u radu postupno razvija u trima poglavljima. U uvodu se problematizira situacija u kojoj se nalazi čovjek sadašnjice razapet između vjere i nevjere, između apsurdna života (A. Camus) i stanja mizerije pri čemu mu se otvaraju vrata vjere (B. Pascal). U prvomu poglavlju polazi se od obrazlaganja nade kršćanske vjere ili apologije (1 Pt 3,15) kao izvornoga poslanja kršćanske egzistencije. Apologija na majeutički način otkriva logičnost kršćanske nade i vjere, objedinjujući u sebi tri elementa: kontemplativno-adoracijski, povezanost apologije s mučeništvom i dijalog s drugima. U drugomu poglavlju progovara se o paradoksu kao kontekstu rađanja kršćanske vjere. Teza se bazira na dvama primjerima iz Lukina evanđelja (Lk 5,26) i »Poslanice Diongetu« te se traga za platonovskim korijenima značenja paradoksa. Iz ponuđenih se primjera zrcale dva temeljna značenja paradoksa: remećenje ili upadanje u stvarnost te antinomičnost. Govor o paradoksu pokazuje svoju logičnost i pruža plodno tlo u shvaćanju logike kršćanske vjere o čemu se, na osnovi prethodne analize, promišlja u trećemu poglavlju. Ukazuje se na činjenicu razdijeljenosti između vjere i razuma, koja se dogodila u moderni, koja vodi do opasnosti shvaćanja vjere na racionalistički ili fideistički način. Unutarnja logičnost kršćanske vjere, koja se očituje u snishodljivom načelu i agapičkom temelju, zahtijeva od teologije ponovno promišljanje o vjeri i razumu kao »nealternativnoj drugosti« (G. Lorizio). Analiza izvornoga shvaćanja paradoksalnosti, povezana s temom logike kršćanske vjere, ukazuje nadalje na potrebu novoga promišljanja govora o Bogu, što obuhvaća teološku i gnoseološku dimenziju (paradoks spoznaje Boga), te se potom naglašava kristološka tema koja u ko-

načnosti zahvaća antropološku i ekleziološku dimenziju (paradoks snishodljive vjere, promatran kroz dimenziju poslušnosti, sadržajnosti i simboličnosti).

Ključne riječi: *logika vjere, logika paradoksa, apologija, vjera i razum, remeteće i antinomičko obilježje paradoksa, spoznaja Boga, snishodljivost vjere, simbol vjere.*

Uvod: izgubljeni temelj?

Užurbana svakodnevnica, u kojoj je današnji čovjek sve više pritiješnjen novim izazovima i guran na rub ponora, možda je najbolje opisana u filozofskom eseju »Mit o Sizifu«, francuskoga spisatelja i filozofa Alberta Camusa. Kao i Sizif, čini se da je i čovjek osuđen na guranje stijene uzbrdo. I baš kad se čini da se nalazi nadomak vrhu, Sizif shvaća da se ponovno nalazi u podnožju brda. Apsurdnost Sizifove situacije krije se još više u činjenici da je na takvu neprekidno ciklički ponavljaju muku osuđen od strane bogova. Sizifovu slobodu i nadmoć nad apsurdnom situacijom Camus vidi u trenutku Sizifove svjesnosti samoga apsurdna u kojemu se nalazi, što mu pruža snagu da nastavi gurati stijenu. Ova konačna tvrdnja, koja definira Sizifovo stanje apsurdnosti, upućuje da je u odlučujućem i utemeljujućem trenutku problem usmjeren spram Boga i da može biti riješen jedino postavljanjem pitanja o Bogu. Jer sama svjesnost problema upućuje u konačnici i na uzrok problema. Poznato je da je Camus izvršio »filozofsko samoubojstvo« ustrvrđujući da ljudska egzistencija »ureknuta od Boga« nema nikakva smisla i da je najbolje umrijeti. Ovakav zaključak u potpunosti je suprotnosti s onim što je, početkom moderne, zaključio Pascal u djelu »Misli«, o čovjekovoj životnoj situaciji. Pascal polazi od slične premise kao i Camus. Čovjek se kao biće nalazi u stanju potpune mizerije, razapet između beskrajno velikoga svemira i, s druge strane, beskrajno maloga atoma, gdje njegov razum istovremeno pokazuje apsolutnu težnju prema prevlasti te potpunu bijedu neznanja. Međutim, Pascal se, za razliku od Camusa, ne zaustavlja na tom stanju čovjekove mizerije i lomljivosti, nego zaključuje da je čovjek »misléca trska« koja ipak, zahvaljujući toj svojoj kvaliteti, može izaći iz stanja mizerije, premda još jednom upozorava: »Spoznaj dakle, oholniče, kakav si paradoks samomu sebi.«¹ I onako kako je za Pascala, inače vrsna matematičara, bilo nezamislivo ne zaključiti da se smisao čovjekove egzistencije krije u vjeri, danas se, obratno, možda još neshvatljivijim čini čovjeka uvjeriti u snagu vjere, u mogućnost nade i ljepotu ljubavi kao okosnice smislenoga života. Mit o Sizifu ukazuje na čovjekovu svjesnost apsurdnosti situacije i vlastite nemoći. S druge strane nalazi se tiha provokacija vjere koju naviješta Pascal, a koja upućuje mizernoga čovjeka da se vrijedi »okladiti« u mogućnost od Boga ponuđena spasa. Na tragu ovih dvaju primjera već

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, Rim, 21996., frag. 434. Fragmenti se navode prema izdanju Pascalova djela koje je pripremio Léon Brunschvicg za »Classiques Hachette«.

se čini paradoksalnim današnjemu čovjeku govoriti o smislu egzistencije, polazeći od logičnosti vjere koju mnogi smatraju nadvladanom, zastarjelom ili bremenitom. Tu bi današnja teologija trebala pronaći svoje uporište i polazište, gotovo na margini i na granici interesa, jer to je izgubljeni temelj i smisao za kojim suvremeni čovjek u dubini svojega bića traga: »Upravo danas, kako god to paradoksalno zvučalo, postoji čežnja za vjerom: sam svijet planiranja i istraživanja, egzaktnoga izračunavanja i eksperimenata očito nije dovoljan. Od njega se u osnovi isto tako želi osloboditi kao i od stare vjere čija oprječnost s modernim znanjem čini da ono postaje teško breme. Ali ona ne bi mogla biti breme da se čovjek ipak na neki način ne osjeća njome dirnut, da ne osjeća kako ga se ona tiče, kad u tomu ipak ne bi bilo nešto što nam na tom mjestu nalaže da tražimo dalje.«²

Članak polazi od apologije kao obrazlaganja nade kršćanske vjere (1 Pt 3,15) koja u svojem izvornom značenju ukazuje na logičnost kršćanske nade. U drugomu poglavlju nastoji se pokazati paradoks u izvornom značenju remećenja stvarnosti i antinomije kao kontekstu rađanja kršćanske vjere. Teza će se bazirati na tekstu iz Lukina evanđelja (Lk 5,26) i »Poslanice Diognetu« te na platonovskim tekstovima u kojima bi se trebao pokazati izvorno antičko-filozofijsko značenje paradoksa. Iz ponuđenih primjera zrcale se dva temeljna značenja paradoksa. Govor o paradoksu trebao bi pokazati svoju logičnost, premda ne i totalizirajuće usustavljenje u shvaćanju logike kršćanske vjere, o čemu se promišlja u trećemu poglavlju. Analiza izvornoga shvaćanja paradoksalnosti, povezana s temom logike kršćanske vjere, trebala bi se pokazati kao polazište u novomu promišljanju spoznaje Boga i trebalo bi osvijetliti kristološku temu koja u konačnosti zahvaća antropološku i ekleziološku dimenziju vjere.

1. Mogućnost obrazlaganja nade kršćanske vjere danas?

Kako današnjemu čovjeku, »zatočeniku vlastitih metoda«³, koji ne može osloboditi samoga sebe i koji ne može prodrijeti do temelja egzistencije, kojemu istina i sama stvarnost izmiču, progovoriti o temelju vlastite egzistencije, o vjeri koja vodi prema Istini? Pitanje je izazovno i upućuje na bitno poslanje teologije prvotno shvaćene kao apologije. Prvi kršćani su bili spremni živjeti i svjedočiti vlastitu vjeru, čime je njihova egzistencija bila nazvana paradoksom. U 1 Petrovoj poslanici imamo svjedočanstvo toga biti »*uvijek spremni na odgovor svakomu koji od vas zatraži obrazloženje nade koja je u vama*, ali blago i s poštovanjem, dobre savjesti da oni koji ozloglašuju vaš dobar život u Kristu, upravo onim budu postideeni za što vas potvaraju.« (1 Pt 3,15-16) Od najranijih vremena kontekst kršćanskoga življenja u svijetu bivao je progon. Tako autor Prve Petrove poslanice traži od vjernika da se

² J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Vjera i budućnost*, Zagreb, 2008., str. 19.-20.

³ *Isto*, str. 21.

iz klanjanja uskrslomu Gospodinu rodi trajna spremnost znati izvršiti apologiju (ἀπολογία) – tj. obranu – pokazujući ne samo i toliko nadu, koliko obrazloženje nade, tj. motiv koji joj daje smisao, koji čini vjeru dostojnom nade. Pisac, prema tomu, izlažući apologiju (obranu nade), zahtijeva da kršćani znaju izraziti njezine razloge (razumnost), a to je moguće jer sadržaj te nade nije apsurdan, iracionalan ili samo produkt osjećaja ili iskustva volje, nego ima unutarnju razumnost koju pokazuje apologija. Prema talijanskomu teologu G. Loriziju apologija izvršava neku vrstu *majeutičkoga umijeća* u trenutku u kojemu se iz vjere estrahira logičnost i razumnost (razložnost).⁴ Kao što se iz daljnijega teksta 1 Pt vidi, apologija nije nikada nasilna, nego traži blagost i dobru savjest, ne iziskivanje, nego davanje i dijalog. To uključuje prepoznavanje koje i u sugovorniku izvršava *logos*: ako kršćanin djeluje prema »otkupljenomu razumu«, drugi posjeduje »stvoren razum«. Stoga, prema Loriziju, postoje tri elementa koja možemo označiti kao one koji omogućavaju teološki, a osobito fundamentalno-teološki govor utemeljen na novozavjetnom tekstu. Prvi je element kontemplativno-adoracijsko obzorje iz kojega se rađa apologija: štovanje Krista Gospodina u srcu vjernika, izvor je i inspiracija, a napuštanje tog izvora znači osiromašenje vlastite sposobnosti obrazloženja nade. Drugi se element nalazi u dubokoj povezanosti između apologije i mučeništva, pri čemu se ukazuje na kontekst progona kao trenutka i mjesta u kojima se izražava obrazloženje. Treći element proizlazi iz dijaloške dimenzije koju svaka autentična apologija mora potaknuti, ukoliko doista želi susresti drugoga i izložiti mu razloge vjere.⁵

Iz tog razloga ne smije se zapasti u aporiju, shvaćajući »obrazloženje nade i vjere« samo i jedino na intelektualistički način. Čini se očitim da biblijski pojam apologije isključuje obranu javnoga i zakonodavnoga obilježja kakvo je u praksi na sudovima.⁶ Promišljanje o apologiji prvih kršćana, koja se događala u životnoj svakodnevnici, ukazuje da je potrebno iznova promisliti o onomu što je provociralo njihov svijet, kao i ovaj današnji, je li moguće i pod kojim uvjetima vjerovati i nadati se

⁴ Usp. G. LORIZIO, La teologia fondamentale, u: G. LORIZIO, N. GALANTINO (ur.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo, Milano, 1994., str. 378.

⁵ Isto.

⁶ »Zahtjev za objašnjenjem može doći od bilo koga (πᾶντι), stoga se ostavlja značenje neformalnoga priu-pitivanja, povezana sa svakodnevnim životom. U svakodnevicu, izloženoj znatiželjnom i tendencioznom promatranju, kršćani moraju uvijek biti spremni na apologiju. Stoga se čini također neprimjerenom apologija u smislu *racionalne obrane vjere*. Objekt oko kojega se vrti pitanje nije bez razloga prvenstveno vjera, nego nada (ἐλπίς) kao središnja tema Petrove poslanice. S tim pojmom, više nego prislanjanje nekoj doktrini, nastoji se izraziti nova impostacija života, novo rađanje koje se dogodilo uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih. [...] Zaključno, Petrova uporaba pojma *apología* vodi čitatelje onkraj uskosti progoniteljskih izraza, na područje svakodnevnoga suživota, gdje se nalazi provokacija nade na koju se i danas vjernik oslanja.« (E. BOSETTI, Apologia, u: R. LATOUTELLE, R. FISICHELLA (ur.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Asissi, 1990., str. 76).

spasenju. Na to će ukazati i logika paradoksa kao kontekst i mjesto kojim može biti osvijetljena logika kršćanske vjere i nade.

2. Paradoks kao kontekst rađanja vjere

Apologija jest obrazlaganje nade kršćanske vjere i stoga, otkrivajući logičnost toga obrazlaganja, ona je pozvana protumačiti današnji kontekst vjere koji je problematiziran kao paradoksalan. Potrebno je u toj logičnosti obrazlaganja najprije vidjeti što bi izvorno bio paradoks i potom na koji se način on uklapa u kršćanski kontekst govora o vjeri.

Teolozi su već uočili kako je i samo evanđelje puno paradoksa⁷, a ovdje će biti dostatno istaknuti tek jedan prizor iz Lukina evanđelja gdje Gospodin ozdravlja pada- vičara, tekst koji je od izuzetne teološke važnosti u predočavanju teme čudo-znak, jer i ta tema, usko povezana s govorom vjere, djeluje danas paradoksalnom: »Svi ostadoše zadivljeni i davahu hvale Bogu, puni straha govorahu: ‘Danas smo vidjeli čudesne stvari’« (Lk 5,26)⁸. U grčkomu originalu pojavljuju se glagol *edoksazon* (ἐδόξαζον) i imenica *paradoksai* (παράδοξα). Ovdje se pod riječju paradoks (u pluralu) ukazuje na nešto potpuno izvan uobičajenoga i očekivanoga, a neki tumači novozavjetnih spisa ukazuju i na medicinsko značenje grčkoga pojma, što bi značilo neko improvizirano ozdravljenje i nastojanje.⁹ Paradoks u ovoj rečenici izaziva reakciju koja je iskazana riječju *ekstasis* (ἔκστασις), zadivljenost iz okrilja koje se rađa *doxa* (δόξα) – slava, ili pokloniteljsko i kontemplativno djelovanje u susretu s Onim koji je isprovocirao u konačnoj instanci paradoks.

Jedan drugi tekst, anonimna »Poslanica Diognetu«, »stilistički najvrjednija i najdorađenija apologija, djelo autora koji je poznao umijeće pisanja i stila daleko više od drugih apologeta«¹⁰, dalje proširuje pojam paradoksa: »Kršćani se ne razlikuju od drugih ljudi ni po teritoriju, ni po jeziku, ni po običajima. Ne nastanjuju vlastite gradove, niti upotrebljavaju vlastiti žargon, niti obdržavaju neki poseban način života. Njihova doktrina nije otkriće misli i istraživanja nekog ljudskoga genija, niti pristupaju (pripadaju) filozofskim strujama, kako čine drugi. Nego, iako žive u grčkim i barbarskim gradovima – kako je koga zapalo – i prilagođavajući se na-

⁷ Usp. H. de LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, u: H. de LUBAC, *Opera Omnia*, IV, Milano, 1989., str. 5.

⁸ »Καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.«

⁹ Usp. G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca*, Città del Vaticano, 1983., str. 226.

¹⁰ J. PAVIĆ, T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., str. 80. Poganin Diogenet postavlja autoru-kršćaninu tri pitanja: posebnost kršćanskoga bogoštovlja, socijalnoga života (značenje njihove međusobne ljubavi – *philostorgia*), razlog vremenski kasnoga pojavljivanja kršćanske religije.

vikama mjesta u odijevanju, u hrani i ostalomu, daju primjer zadivljujućega – ili bolje kako kažu svi paradoksalnoga – društvenog života.«¹¹

Ovdje se u grčkom izvorniku pojavljuje glagol *thaumazein* (θαυμάζειν) koji je od iznimna značenja za filozofijsko i teološko promišljanje, a u prijevodu označava diviti se (zadiviti se, ostati zadivljen). Već Platon stavlja u usta Sokrata ovaj izraz kao izvor svakomu filozofiranju¹², a preuzima ga i Aristotel¹³. Čini se kako je pojam zadivljenosti, s obzirom na pojam objave, u svojoj dijalektičkoj strukturi promišljanja zatomio Hegel svodeći očitovanje Boga kroz objavu na nužnost vječnoga identificiranja Apsolutnoga sa samim sobom.¹⁴ To će kritizirati Schelling u »Philosophie der Offenbarung«, ponovno uspostavljajući zadivljenost¹⁵ kao izvor

¹¹ »Χριστιανοὶ γὰρ οὐτε γῆι οὐτε φωνῆι οὐτε ἔθει διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. οὐτε γὰρ πύλεις ἰδίας κατοικοῦσι οὐτε διαλέκτωι τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὐτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. οὐ μὴν ἐπινοοῖα τινὶ καὶ φροντῖδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὐρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρώπινου προεστᾶσιν ὡσπερ ἔνιοι. κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἐλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτηι καὶ τῶι λοιπῶι βίωι θαυμαστῆν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατὰστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.« (Epistola ad Diognetum, u: PG, II, [V,61] 1173 [hrv. prijevod u: T. J. ŠAGI-BUNIC, *Povijest kršćanske literature I*, Zagreb, 1976., str. 284.-291.]).

¹² »μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν / »I baš je svojstvo filozofa to duševno stanje, tj. čuđenje. Jer nije drugi ročetak filozofije nego ovaj i čini se da nije loše postavio rodoslovlje onaj koji je rekao da je Irida kći Taumanta.« (PLATON, *Teetet*, 155d [hrv. prijevod PLATON, *Dijalozi Teetet i Fileb*, Zagreb, 1979., str. 21.])

¹³ »διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. ὁ δ' ἀπὸ τῶν καὶ θαυμάζων οἰεται ἀνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) / »Jer zbog čuđenja ljudi se danas ročinju baviti mudrošću, kao što su i prvotno ročinjali, čudeći se u početku očitim neobičnostima, a zatim napredujući pomalo stali su dvojit i o krupnijim stvarima, kao o mijenama Mjeseca, Sunca i zvijezda te o nastanku svega. Onaj pak tko dvoji i čudi se taj misli kako ne zna (zbog toga je i ljubitelj priča donekle ljubitelj mudrosti, jer se priča sastoji od čudesna.) (ARISTOTEL, *Metafizika*, I, 2, 982b, str. 12.-20. [hrv. prijevod ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 1992., str. 5.-6.]).

¹⁴ Hegel će reći: »Gott, heißt es, hat die Welt mit ihm selbst versöhnt. Der Abfall der Welt ist, daß sie sich fixiert als endliches Bewußtsein, Bewußtsein der Götzen, (daß sie) das Allgemeine nicht als solches, sondern nach Äußerlichkeit oder (in Rücksicht) der endlichen Zwecke (festhält). Das Ablassen von dieser Trennung ist die Rückkehr und die angeschaute Rückkehr der Realität, das Aufgenommensein des Endlichen in das Ewige, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, (das) Ansichsein und der Prozeß, ewig diese Einheit zu setzen.« (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2, Hamburg, 1974., str. 34.). O tomu usp. B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia, 1998., str. 28.

¹⁵ »Es ist ein bekanntes Wort Platons: der Affekt des Philosophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) ist das Erstaunen, τὸ θαυμάζειν. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das bloß als notwendig Einzusehende beschränkt zu sein, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als notwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was außer und über aller notwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist.« (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, Darmstadt, 1990., str. 12.-13.)

ne samo filozofije, nego i objave, čime će osloboditi Boga vlastite nužnosti objavljivanja¹⁶. Teološki promatrano, stoga i K. Rahner može reći kako je Bog u svojoj neograničenoj slobodi mogao i šutjeti, mogao je ostati zatvoren sam u sebi i u vlastitoj tišini, pri čemu moguća objava kroz riječ ili šutnju nikada ne iscrpljuje beskonačne mogućnosti Božjega sebedarja i ljubavi.¹⁷ S druge strane, promatrajući objavu kao ljubav kroz formu križa H. U. von Balthasar ukazuje na trajnu Božju nespoznatljivost kao neizmjernosti Božje slobode.¹⁸ U tom kontekstu, promišljajući o vjeri i objavi teološki ponovno se dolazi do cjelovitoga bogatstva izraza *thaumazein*.

Ono što zadivljuje jest konkretnost vjere koju su živjeli i svojim paradoksalnim životom pokazivali prvi kršćani. Jer čin vjere jest najslobodniji i najosobniji čin kojim osoba mijenja sebe i svijet oko sebe. Citirani tekst »Poslanice Diognetu« ukazuje kako je vjera ona kojoj prvotno teorija nije potrebna kako bi bila življena, nego kako u tomu najosobnijem činu ono što mijenja osobni i društveni život jest njena pritešnjenost uz nadu i ljubav (*caritas*). Sažimajući može se uočiti dvostruko obilježje pojma paradoksa pri čemu se iznutra (*ad intra*) otkriva strukturalna datost te izvana (*ad extra*) odnosnost spram onoga što stoji ispred njega. Paradoks je povratak ili novi pojavak neke stvari, a njegova srž jest sinteza. No ta njegova srž uvijek iznova izmiče i stoga zadivljuje mogućnost sudjelovanja na njegovoj biti koju se ne može u potpunosti obgrliti i prisvojiti.¹⁹ Budući da je sinteza, paradoks je poput života, uvijek predmet novih traganja i poniranja u nutrinu Božje blizine, jer, na augustinovskom tragu, nemirno je ljudsko srce dok ne pronade srž paradoksa, istinu, posljednji smisao i cilj.

2.1. PARADOKS KAO REMEĆENJE ILI UPADANJE U STVARNOST

Kao prvo značenje, može se reći kako paradoks označava nešto što stoji »izvan uobičajenoga« (njegova sastavnica *ad extra*), ili stvarnost koja je u kontrastu spram uvriježena mnijenja (mišljenja) i formulacija te se u tom smislu paradoks može opisati čudesnim, zadivljujućim, pri čemu izaziva čuđenje i udivljenje. Time je paradoks obilježen kao nešto remeteće, upadajuće.²⁰ No, za razliku od čuda koje

¹⁶ »Im Gegenteil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein notwendiges Ereignis, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sei.« (*Isto*, str. 11.-12.)

¹⁷ O tomu usp. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, 1941., str. 111.-115.

¹⁸ O tomu usp. H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, IV, Einsiedeln, 1983.; H. U. von BALTHASAR, *Samo je ljubav vjerodostojna*, Zagreb, 1999.

¹⁹ Usp. H. de LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, str. 43.

²⁰ Usp. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, Rim, 2001., str. 18.

upada u prirodu i povijest, potkopavajući zakonitost i izokrećući red,²¹ paradoks izaziva i zahvaća samu misao, razum i njegove instance.

Na to zorno ukazuje grčka misao, pri čemu pred paradoksom stoji *doxa* (δόξα) koja se može shvatiti u dvostrukom smislu kao mišljenje i kao pojavak, više ili manje varljiv. Onkraj mogućih značenja, *doxa* ima dvostruko podrijetlo, kako tumači Sokrat Hermogenu u Platonovu dijalogu »Kratil«.²² Nadalje, u Platonovoj teoriji mogu se iščitati barem tri značenja pojma *doxa* koji stoji pred paradoksom. Na prvomu mjestu taj pojam izražava krivo mišljenje, pri čemu je kriva *doxa* ona koja se suprotstavlja stvarima onako kako one jesu. Odnos paradoksa i varljive *doxe* pri tomu je očit u čistoj i jednostavnoj suprotnosti i falsifikaciji. Krivo ili lažno mišljenje oslanja se na pojavne stvarnosti, dok paradoks izražava samu stvarnost u njejoj najdubljoj biti i istini.²³ Drugo značenje platoniskoga pojma *doxa* jest ispravno mišljenje, koje, ukoliko jest takvo, ustanovljuje autentičnu spoznaju ili znanost. Prema tomu, *doxa* bi izražavala neku vrstu srednje stvarnosti između neznanja i znanja.²⁴ Pored ove gnoseološke postoji i ontološka konotacija pojma *doxa* u djelu

²¹ Već su se prvi apologeti suočili s problemom vjerodostojnosti proroštva i čuda nudeći različite odgovore. Za Augustina najvažnija je bila funkcija znaka čuda jer čudesa protresaju čovjeka iz tupe svakodnevne naviknutosti, ona provociraju vjeru, ali mnogo više od toga ona proizlaze iz vjere koju su potaknuli (AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XXII, 8, 1 [PL 41, 760]). Kod Tome Akvinskoga, nadahnuta Aristotelovom filozofijom, susreće se jasna definicija čuda: »Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam.« (T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 7, corp.). Nadalje, kod Tome postoji stroga klasifikacija čuda jer za »čudo se kaže da je veće od drugoga prema stupnju po kojem nadmašuje mogućnost prirode.« (T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 8, corp.): u prvoj skupini, najvišoj, nalaze se oni događaji koji sagledavaju istu supstanciju stvari (*quantum ad substantiam facti*), drugoj skupini pripadaju nadilaženja mogućnosti prirode u čemu i s obzirom na što dolazi nešto (*quantum ad id in quo fit*) i u najnižoj skupini sagledava se način nekog djelovanja (*quantum ad modum et ordinem faciendi*) (usp. Isto). Teološki gledano, ovo usustavljenje predstavlja odvajanje »čudesnoga ukoliko takvog« od funkcije znaka čuda i time se pojavljuje nepotreban konflikt s nastajućim prirodnim znanostima jer pojam priroda (*natura*) više nema svoje simboličko značenje kakvo je imala u platoničko-augustinovskoj tradiciji. Time vjera u objavu, koja za vlastitu racionalnu legitimaciju ima potrebu za fenomenima, otvara širom vrata kritici moderne.

²² PLATON, *Kratil*, 420c [hrv. prijevod PLATON, *Kratil*, Zagreb, 1976., str. 59.]: »Δόξα (mnijenje) duguje svoje ime ili riječi δόξῃς (potjera) za kojom duša teži kada krene u potragu (διοπώκουσα) da dozna kakva je priroda stvari; ili pak zbog strjelice izbačene lukom (βολή τόλξον). Čini mi se da bi ovo drugo bilo točnije. Jedno je sigurno: riječ οἶσις (vjerovanje) slaže se s tim imenom. Riječ, naime, οἶσις (zalet) duše u pravcu predmeta da spozna prirodu svake stvari, čini se da ta riječ to znači, kao što βουλή (volja) znači hitac, a βούλεσθαι (htjeti) znači smjerati kao i βούλευσθαι, savjetovati se. Sve te riječi, idući za δόξα, čini se da prikazuju βολή (hitac). Nasuprot tomu ἀβολία (nepromišljenost) izgleda da znači ἀτυχία (promašaj cilja) ukoliko nismo ni pogodili (βαλών), ni dosegnuli (τυχών) ono što se ciljalo (ἐβαλλε), ni ono što se htjelo (ἐβούλετο), ni ono o čemu se savjetovalo (ἐβουλεύετο), ni ono za čim se težilo (ἐφίετο).«

²³ PLATON, *Sofist*, 240d-e. U ovom dijalogu između Stranca i Teeteta na vidjelo izbija zabrinutost zbog sofistickoga umijeća obmane koji zbog umijeća navode da »naša duša stvara lažno mišljenje« (240d) kako nebiće postoji, a biće kako ne postoji (240e). Usp. hrv. prijevod PLATON, *Protagora. Sofist*, Zagreb, 1956.

²⁴ PLATON, *Simpozij*, 202a [hrv. prijevod PLATON, *Eros i filia. Simpozij ili O ljubavi. Lisis ili O prijateljstvu*, Zagreb, 1996., str. 100.-102.]: »I zar ono što nije mudro, zar mora biti neuko? Ili nisi opazio

»Država« pri čemu mišljenje ili mnijenje stoji između neznanja i znanja. Tako, s obzirom na ispravno mnijenje, paradoks ovdje dobiva ulogu neke vrste obistinjenja i ispunjenja, dopuštajući pritom prijelaz od mišljene spoznaje prema onoj sigurnoj, ili izvršavajući metamorfozu mnijenja u duboko uvjerenje.²⁵ Na trećemu mjestu čini se shodnim naglasiti značenje pojma *doxa* u unutarnjemu dijalogu duše sa sobom samom.²⁶ S obzirom na *doxu* paradoks jest onaj koji nameće prodiranje drugosti, koja je potpuno asimetrična i prema tomu u obzoru apsolutne i zagonetne darovanosti.

Ako na ovomu filozofijskom planu pred paradoksom stoji više ili manje varljivo mnijenje i pojavnost, na teološkom planu pred paradoksom nalazi se *doxa*, u smislu slave-božanskoga sjaja, što dolazi od hebrejskoga izraza *kabod*.²⁷ To nas dovodi do zaključka kako je teološki gledano paradoks ime za obistinjenje božanske snishodljivosti (*kenosis*), slika Onoga koji sve pokreće. Pri tomu je čovjek, riječima E. Levinasa, »svjedok slave Beskonačnoga«²⁸. Biti svjedok znači biti onaj koji obrazlaže nadu, a to je srž kršćanske apologije. U tomu upadu *doxe* u egzistenciju ponovno izranja problem koji je posebno mučio filozofe njemačkoga prosvjetiteljstva, a jezgrovito ga je postavio Lessing pitajući se o mogućnosti današnje vjerodostojnosti i valjanosti te istinitosti upadajuće *doxe* u nekomu dalekom povijesnom trenutku: »Može li se utemeljiti vječno blaženstvo na nekom povijesnom znanju?«²⁹ Na ovo pitanje filozofijski je odgovorio danski mislilac S. Kierkegaard ukazujući kako je za vjeru gotovo važnije ono povijesno nego ono buduće, te dodaje u svom djelu *Filozofski fragmenti*: »Ono što svojim odnosom s vjerovanjem postaje onim

da ima nešto između mudrosti i neukosti? 'Što to?' 'Ne znaš li da ispravno misliti (ὀρθά δοξάζειν) bez mogućnosti obrazlaganja (λόγον δοῦσαι) nije znanje – ta kako bi znanje bilo nešto neobrazloženo? – niti neznanje – jer kako bi pogađanje istine bilo neznanje? – nego zacijelo postoji neko ispravno mnijenje (ἡ ὀρθὴ δόξα) koje je između razboritosti i neukosti.'«

²⁵ Usp. PLATON, *Država*, 477a-477b.

²⁶ Usp. PLATON, *Sofist*, 263e-264a. Sintezu ovoga dijela dijaloga donosi stranac u 264ab utvrđujući: »οὐκοῦν ἐπειπερ λόγος ἀληθείης ἦν και ψευδῆς, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἐαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦτησις, 'φαίνεται' δὲ ὁ λέγομεν σύμμιξις αἰσθησεως και δόξης, ἀνάγκη δὲ και τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ τε αὐτῶν ἔνια και ἐνίστε εἶναι.« (»Budući da postoji istinit i lažan govor, a od njih pokazalo se mišljenje kao razgovor duše same sa sobom, mnijenje kao ispunjenje mišljenja, a ono što zovemo 'čini se' pokazuje se kao spajanje osjeta i mnijenja, nužno je da i od tih zbivanja, jer su srodna govoru, neka budu gdjekad lažna.« [hrv. prijevod PLATON, *Protagora. Sofist*, nav. dj., 1956., str. 276.])

²⁷ O značenju izraza *kbd* za teologiju objave, pri čemu se tim izrazom htjelo izraziti upad vječnoga, beskonačnoga u konačno i promjenjivo, čime se izražava napetost između univerzalnoga i konkretnoga, usp. H. WALDENFELS, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt, 1996., str. 12.-13. Također usp. D. MOLLAT, Slava, u: X. LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1993., str. 1180.-1188.

²⁸ E. LÉVINAS, *Altrmenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, 1983., str. 183.

²⁹ O Lessingovu pitanju usp. G. E. LESSING, Sul cosiddetto »argometo di spirito e forza«, u: G. E. LESSING, *La religione dell'umanità*, Bari, 1991., str. 65.-71.

povijesnim, a ono povijesno predmetom vjerovanja (jedno odgovara drugomu) te ima neposrednu egzistenciju i neposredno se poima, i utoliko nije podložno pogrješci. «³⁰ Za Kierkegaarda vjerovanje ne bi trebalo voditi zaključku u kojemu bi se stvorila sumnja, nego odluci, budući da je čin vjerovanja usko povezan sa slobodnom voljom. U tom pogledu on se približava svakom *skeptiku* i njegovu izbjegavanju zaključaka o posljednjem smislu egzistencije, što opet razotkriva paradoks, jer ono što pokreće i čini vjerodostojnim vjeru (i povijesne datosti) ovdje nije povijesno znanje, nego povijest slobodne volje koja stoji kao svjedok pred blistajućom slavom. Kierkegaard ukazuje kako »ne treba loše misliti o paradoksu, jer paradoks je strast mišljenja, a mišljenje bez paradoksa jest poput ljubavnika bez strasti: tek običan zaštitnik. No najviši stupanj svake strasti uvijek je onaj – željeti vlastiti kraj, i tako također najviša strast razuma jest željeti skandal, premda skandal, na jedan ili drugi način može značiti njegov kraj. Prema tomu, to je najviši paradoks mišljenja: željeti otkriti nešto što ono ne može misliti.«³¹ Ovdje se radi o dvostrukom shvaćanju strasti povezane s mišljenjem: prije svega ona je *pathos* mišljenja ili neumoljivo traganje za Istinom, no istovremeno ona je i *kenosis* ili Veliki petak mišljenja, a odnosi se na napuštenost koja je rezultat spekulativnoga čina.³² Nadalje, odnos između strasti i mišljenja upućuje na »izokrenutu perspektivu«, pri čemu Pavlova metafora o zrcalu u 1 Kor 13,12 pred nama otvara cjelokupnu perspektivu ikoničkoga mišljenja gdje u slici gledamo ono što jest, dakle izokrenuto i prema tomu upadajuće u našu stvarnost.³³ Paradoks je za Kierkegaarda ontološka odrednica, kategorija, prije nego pojam, jer ljudska spoznaja »ako želi napregnuti se da shvati samu sebe, mora jednostavno uspostaviti paradoks«³⁴. U konačnici, jedino moguće obzorje u kojemu se može hipotetizirati plodonosan susret između paradoksa i mišljenja jest i ostaje obzorje ljubavi (shvaćene kao *agape* ili *caritas*), gdje je sve upućeno na »metafiziku ljubavi« jer bi sve drugo vodilo u sebični nesporazum. Ako se paradoks i razum

³⁰ S. KIERKEGAARD, Filozofski fragmenti, u: O. ŽUNEC (prir.), *Suvremena filozofija I*, VII, Zagreb, 1996., str. 204.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Bricole filosofiche*, Brescia, 1987., str. 92.

³² Usp. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, str. 35.

³³ Teološki gledano, u Novomu zavjetu imamo dva mjesta gdje se izraz slike (εἰκὼν) pridaje Kristu. U 2 Kor 4,4 Kristova slava (δόξα) objašnjena je kao slika Boga. U kristološkom himnu u Kol 1,13ss kaže se kako nam ta ista Kristova slava (slika) dopušta vidjeti odsjaj slave Božje. Krist, koji nas je istrgnuo iz vlasti tame (13), slika je Boga nevidljivoga (15) i sve je stvoreno po njemu i za njega (16). Na osnovi toga možemo se pitati ne krije li se već tu u pozadini ove filozofijsko-teološke refleksije ispovijesti vjere poimanje kako sva bivstvjuća bića izvan Boga mogu biti shvaćena samo kao njegova slika ili kao uvjet mogućnosti postajanja te slike? Pozitivan odgovor, kakvog nudi H. Verweyen, ukazuje na mogućnost razrješavanja čovjekove radikalne podijeljenosti u sebi i usmjerenosti spram drugih koje promatra kao slike sebi slične, zahvaljujući temeljnoj sličnosti slici Božjoj. O tomu usp. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Regensburg, 42002., str. 154.-159.

³⁴ S. KIERKEGAARD, *Diario*, Brescia, 1962., str. 545.

sučele u recipročnom shvaćanju njihove različitosti, susret je sretan poput ljubavnoga shvaćanja, koje bez strasti nije sretno.³⁵

2.2. ANTINOMIČKO SHVAĆANJE PARADOKSA

Drugo shvaćanje paradoksa (*ad intra*), što je razvidno iz drugoga teksta (»Poslanica Diognetu«) jest *antinomičko obilježje*³⁶ paradoksa pri čemu su A i –A (suprotan od A) pozvani suživjeti i pozivati se jedan na drugoga. I tu se otkriva duboki paradoksalni značaj kršćanske vjere. Na primjeru »Poslanice Diognetu« može se vidjeti strukturalna i utemeljujuća antinomička dimenzija paradoksa: ukazuje se na to kako je vjernikova egzistencija poput nasljedovanja koje određuje dvostruko pripadanje svijetu i drugomu svijetu, aludirajući na pavlovski ideal: »kao da ne...«³⁷, što će se u moderni s D. Bonhoefferom razviti u *etsi Deus non daretur* kao jedino moguće djelovanje u vrijeme »noći svijeta«³⁸. Bonhoeffer opisuje paradoks koji se može prihvatiti samo kroz vjeru, jer Božji upad koji se dogodio u ljudsku povijest kroz vlastitu patnju na križu toliko je skandalozan i potresan da se pobjeda slaboga nad jakim ne može prihvatiti drukčije nego jedino vjerom. Čini se kako ovom logikom Bonhoeffer nadilazi problematiku teodiceje, pitanja zla i patnje u svijetu, zašto ih Bog dopušta. Kao da bi se moglo reći da Bog nema moći nad zakonima prirode, puštajući pritom i čovjeka da djeluje u skladu sa slobodnom voljom. Time se uspostavlja kršćansko etičko načelo djelovanja u svijetu, koje u potpunosti izokreće svaku logiku međusobnih odnosa: »ljubi svojega neprijatelja« (usp. Mt

³⁵ Usp. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, str. 35.

³⁶ *Isto*, str. 36.

³⁷ Usp. 1 Kor 7,29-31: 29: »Ovo hoću reći, braćo: Vrijeme je kratko. Odsele i koji imaju žene, neka budu kao da ih nemaju; i koji plaču, kao da ne plaču; i koji se vesele, kao da se ne vesele; i koji kupuju, kao da ne posjeduju; i koji uživaju ovaj svijet, kao da ga ne uživaju, jer – prolazi obličje ovoga svijeta.«

³⁸ Piše Bonhoeffer prijatelju 16. srpnja 1944. g. iz zatvora: »Bog je ukinut, nadvladan kao moralna, politička i prirodnoznanstvena radna hipoteza; na isto tako i kao filozofska i religiozna radna hipoteza (Feuerbach!). Intelektualno poštenje zahtijeva da se napusti ta radna hipoteza, odnosno da je što više isključimo. Uzoran prirodnoznanstvenik, medicinar itd., čovjek je na dva kolosijeka. A koje područje pripada Bogu? – pitaju bojažljiva srca i, jer ne znaju na to odgovoriti, bacaju prokletstvo na čitav razvoj koji ih je doveo u tako nezgodan položaj. [...] A mi ne možemo biti poštene, a da ne spoznamo da moramo živjeti u svijetu – 'etsi Deus non daretur'. I mi upravo to spoznajemo – pred Bogom! Sam Bog nas prisiljava na tu spoznaju. Tako nas naša zrelost vodi do istinske spoznaje našega položaja pred Bogom. Bog nam daje do znanja da moramo živjeti kao oni koji kroz život prolaze bez Boga. Bog koji je s nama jest Bog koji nas napušta (Mk 15,34)! Bog koji nas pušta da živimo u svijetu bez Boga kao radne hipoteze jest Bog pred kojim trajno stojimo. Pred Bogom i s Bogom mi živimo bez Boga. Bog je dopustio da ga potisnu iz svijeta na križ, Bog je nemoćan i slab u svijetu. No on je upravo na taj način i jedino tako među nama i pomaže nam. U Mt 8,17 sasvim je jasno da Krist ne pomaže snagom svoje svemoći, nego snagom svoje slabosti, svoje patnje! U tomu se sastoji bitna razlika između kršćanstva i ostalih religija. Religioznost upućuje čovjeka u njegovoj nevolji na Božju moć u svijetu, Bog je *deus ex machina*. Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju; samo Bog koji trpi može pomoći. Stoga možemo reći da spomenuti razvoj prema zrelosti svijeta uklanja krivu predodžbu o Bogu i oslobađa pogled za biblijskoga Boga, koji i preko svoje nemoći u svijetu dobiva moć i prostor.« (D. BONHOEFFER, Pismo od 16. srpnja 1944. g., u: D. BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, 1993., str. 161.-162.)

5,38-48) koje se može povezati s Pavlovim izrazom mudrost-ludost: »Ako tko misli da je mudar među vama na ovom svijetu, neka bude lud da bude mudar. Jer mudrost ovoga svijeta ludost je pred Bogom. Ta pisano je: On hvata mudre u njihovu lukavstvu. I opet: Gospodin poznaje namisli mudrih, one su isprazne.« (1 Kor 3,17-20). Tu se otkriva antinomička dimenzija paradoksa, ali se otkriva i unutarnja logičnost kršćanske vjere koja odatle izranja i koja se udaljuje od antičkog-poganskoga shvaćanja vjere kao nečega pejorativnoga samomu razumu i mišljenju, te od čisto antropološkoga i religijskoga shvaćanja vjere, poistovjećene s činom ljubavi, temeljnoga povjerenja i intuicije.³⁹

3. Logika kršćanske vjere

Teza o tomu da kršćanska vjera ima svoju logičnost već se očituje prema citiranom tekstu iz 1 Pt 3,15, a ona u bitnomu odmiče kršćansku vjeru od bilo kojega fundamentalističkog shvaćanja, budući da u sebi uključuje i vjeru i razum (*fides et ratio*) otklanjajući filozofijsku tezu ili vjera ili razum (*aut fides aut ratio*)⁴⁰. Suvremeni čovjek svjedoči toj napuštenosti ili odvojenosti koja se dogodila između vjere i razuma, a koja je živjela u svojoj harmoničnosti sve do pojave nominalizma i prosvjetiteljstva. Stoga se danas unutar teologije pokušava iznova pomiriti dvije stvarnosti, ne negirajući njihovu drugost i nesvedivost, govoreći o »situaciji autentične i recipročne drugosti i nesvedivosti identiteta«⁴¹, pri čemu to promišljanje

³⁹ Usp. O. H. PESCH, Glaube. Anthropologisch, u: *LThK* 4(1995.)3, str. 666.-667.

⁴⁰ Kant u Predgovoru *Kritike čistoga uma* razgraničuje područje vjere i razuma uzdižući autonomnost moralnosti zasnovane na maksimama čistoga uma: »Morao sam, dakle, eliminirati znanje kako bih načinio mjesto vjeri. I dogmatizam metafizike, tj. predrasuda napredovanja u njoj, bez kritike čistoga uma, izvor je svake nevjere – u suprotnosti s moralnošću – koja je uvijek posebice dogmatska« (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXI, u: I. KANT, *Werke in zwölf Bänden*, III, Frankfurt am Main, 1977., str. 33). Posljedica ovoga razgraničenja jest uspostava racionalne vjere i mogućnosti govora o Bogu jedino unutar granica praktičnoga uma, dok se objava kao božanski zakon shvaća jedino ukoliko pruža primjer vršenja moralnih zakona i u tom kontekstu dolazi do procjepa između racionalne i crkvene vjere. O tomu usp. isto, B, 156 u: ISTI, *Werke in zwölf Bänden*, III, str. 771.

⁴¹ G. LORIZIO, *La logica della fede*, 2002., str. 279. Potrebno je istaknuti kako nije to iznašašće suvremene teologije, nego je bilo već prisutno u jeku neoskolastičke teologije koja se pak, sa svoje strane, opetovano pozivala na filozofsko-teološku baštinu Tome Akvinskoga kao posljednju instancu uma. Živi primjer toga jest i izjava Lava XIII. u *Aeterni Patris*, objavljene 1879. g., gdje pokušava pomiriti filozofiju s teologijom dajući joj apologetsku ulogu u pripremi i racionalnoj obrani vjere: »U istom trenutku u kojem, kako se pristoji, on savršeno razlikuje vjeru od razuma, svejedno on ih ujedinjuje s vezama recipročnoga prijateljstva: zadržava im vlastita prava, brani im dostojanstvo na način da, domašaj razuma na krilima svetoga Tome, doseže vrhunce koje ljudska inteligencija ne bi nikada mogla zamisliti, a vjera se jedva može nadati dobiti pomoć od razuma, a da je nije primila brojnim i moćnim iznašašćima svetoga Tome.« (LAV XIII., Enciklika *Aeterni Patris* [4. kolovoza 1879.], u: AAS 11 [1878.-1879.], str. 109.) Dakako, teologija će morati proći put anti-modernističke krize, ponovnoga promišljanja, dijaloškoga otvaranja i koncilске obnove u XX. stoljeću kako bi krajem toga istog XX. stoljeća mogla pomirujućim, ali i jasno određujućim tonovima, u enciklici Ivana Pavla II. *Fides et ratio* govoriti o vjeri i razumu kao o »dva krila« koji uzdižu ljudski duh spram istine.

o »nealternativnoj drugosti između vjere i razuma«⁴² upućuje na postavljenje teze: logika kršćanske vjere svoj *logos* nema izvan same sebe nego je ta logika potpuno unutarnja, gotovo majeutička, pri čemu vjera ima svoju, istovremeno uključno, i logičnu i teološku i filozofijsku strukturu, shvaćenu kroz čin kršćanskoga vjerovanja (*fides qua creditur*) i kroz sadržaj kršćanskoga vjerovanja (*fides quae creditur*).⁴³ Glede unutarnje logičnosti samoga kršćanstva, svjedočanstvo se nalazi u ranokršćanskom Justinovu spisu »Apologija« u kojemu se uspostavlja načelo »sjemenke Riječi« (σπερματικὸν Λόγος): »Što je god kod svih drugih izvrsno rečeno, to je naše, kršćansko. Jer mi se klanjamo i ljubimo Logosa rođena iz nestvorenoga i neizrecivoga Boga [...] A svi su pisci mogli doduše po sjemenci Logosa, koja im je dana, vidjeti istinito, ali kao u polumraku.«⁴⁴ Nešto dalje Justin ponovno potvrđuje: »Stoga je jasno da naš nauk nadilazi svaki drugi ljudski nauk, budući da se za nas racionalnost u svojoj cjelini pokazala u Kristu, u tijelu, intelektu (umu) i duši. Zapravo, sve dobro svih vremena, koje su tvrdili i našli filozofi i zakonodavci, ostvareno je njihovim traženjem i nakanama zahvaljujući djeliću Logosa. I jer nisu u svojoj punini upoznali Logosa, koji je Krist, tvrdili su između sebe proturječja.«⁴⁵

Povezujući ovaj citat i Justinovu poruku s našom temom, G. Lorzio zaključuje kako se tu »potvrđuje mogućnost pune logičnosti jedino u prihvaćanju utjelovljenje Riječi, dok s druge strane – i tu je mogućnost da se ta logičnost ne shvaća u fundamentalističkom smislu – preegzistirajuća Riječ ostvaruje razloge i konačnost stvorenoga u svim ljudima koji tragaju za istinitim, dobrim i lijepim iskrenim srcem, premda se to odnosilo tek na fragmente istine, lijepoga i dobrog.«⁴⁶ Unutarnja logičnost kršćanske vjere bila je razumljiva do razdoblja moderne, kada se ljudsko znanje parcijalizira i fragmentira, kada se logičnost pokušava razdvojiti na racionalnost i vjeru. Stoga u razvijenomu prosvjetiteljstvu nalazimo kod talijanskoga katoličkog mislioca bl. Antonija Rosminija Serbatija, prije službenoga izjašnjavanja Rimokatoličke crkve o racionalističkom i fideističkom tumačenju vjere u *Dei Filius* Prvoga vatikanskog koncila, kako ukazuje na potrebu opreza i odmaka od fideističkoga tumačenja otajstava kršćanske vjere, naglašavajući pritom unutarnju logičnost dogme koja ide onkraj značenja samih riječi⁴⁷, ali i opasnosti i prema tomu odmaka od hladnoga teološkog racionalizma, osobito raširena među »njemačkim protestantskim filozofima i bibličarima racionalistima« koji »u svaki kutak Europe s tisućama knjiga i brošura šire jednaki krivi, u biti nevjerni, hladni duh laskavca ljudskoj oholosti, promičući

⁴² G. LORIZIO, *La logica della fede*, str. 280.

⁴³ Usp. isto.

⁴⁴ JUSTIN, *Apologia* II, 13, u: *PG*, VI, str. 465.

⁴⁵ *Isto*, 10, 1-2, u: *PG*, VI, str. 460.

⁴⁶ G. LORIZIO, *La logica della fede*, str. 281.

⁴⁷ Usp. A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, Città Nuova–Rim, 1992., str. 98.-99. (§62)

ga od naroda do naroda«⁴⁸. Odmak od fideizma i racionalizma krije se u tomu da logika kršćanske vjere prepoznaje vlastiti princip u *kenosisu* i utjelovljenju Logosa (Iv 1,18: »λόγος σὰρξ ἐγένετο«), pri čemu logos-riječ upućuje na povijesno obilježje toga načela po kojemu temelj vlastitoga imena novozavjetnoga Boga jest »ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν« (1 Iv 4,8). Kristološki hvalospjev u Fil 2,6-11 razrađuje tu kenotičku logiku koja zbog ljubavi u potpunosti izokreće ljudsku logiku. Ovo načelo snishodljivosti i agapički temelj logike kršćanske vjere određuje njeno paradoksalno obilježje. Analiza izvornoga shvaćanja paradoksalnosti, povezana s temom logike kršćanske vjere, zahtijeva novo promišljanje govora o Bogu, što obuhvaća teološku i gnoseološku dimenziju, te istovremeno otvara kristološku temu, koja u konačnosti zahvaća antropološku i ekleziološku dimenziju.

3.1. PARADOKS SPOZNAJE BOGA

Možda je najbolje Ivan Pavao II. u enciklici *Vjera i razum (Fides et ratio)* opisao napor čovjeka/vjernika, *credo ut intelligam*, koji se događa u sučeljavanju vjere i granica razuma: »Ipak, ma koliko djelo umara, vjernik ne popušta. Ona snaga kojom vjernik može prosljediti svojim putem do istine, pritiče mu iz sigurnoga uvjerenja da ga je Bog stvorio kao 'istražitelja' (usp. Prop 1,13), a njegova je zadaća da ništa ne ostavi neispitanim, premda mu stalno prijete sumnje. Oslanjajući se na Boga, on uvijek i svuda teži dalje prema svemu onomu što je lijepo, dobro i istinito.«⁴⁹ Ova tvrdnja o istražitelju u sljedećim brojevima enciklike razrađuje se, temeljeći se na dvama Pavlovim tekstovima, u tematiku čovjekova traganja za Bogom. Pritom iznova zadivljuje plodonosna paradoksalnost Svetoga pisma.

U prvomu tekstu Pavao u Rim 1,20-21⁵⁰, tumačeći narodnim govorom filozofijsku argumentaciju kako »'oči duha' mogu preko stvorenih stvari doprijeti do spoznaje

⁴⁸ Isto, str. 286. (§247). Zanimljivo je da će sličan problem navesti i Lav XIII. u enciklici *Aeterni patris*, gdje se uočava pomak naglaska s uzroka racionalističkoga naučavanja u školama na posljedicu toga naučavanja koje zahvaća sve slojeve društva putem promidžbe: »Ako se pazi na zlobu sadašnjega vremena u kojemu živimo – stoji u enciklici – i ako se vrjednuje globalno stanje stvari, kako javnih tako privatnih, lako se otkrije uzrok tih zala koja su nam blizu i koja nam prijete; on se nalazi u činjenici da su pogrešna mišljenja o božanskoj i ljudskoj stvarnosti neprestance uvođena u filozofijske škole, odakle se potom usmjeravaju prema svim slojevima društva i prihvaćena su od velikoga broja osoba.« (LAV XIII., Enciklika *Aeterni Patris*, str. 98).

⁴⁹ IVAN PAVAO II., Enciklika *Fides et Ratio* (14. rujna 1998.), Zagreb, 1999., br. 21. U daljnjem tekstu navodit će se brojevi poglavlja uz kraticu dokumenta: *FeR*.

⁵⁰ Rim 1,20-21: »Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike. Jer, premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao Bogu ni slavu ni zahvalnost, nego ishlapiše u mozganjima svojim te se pomračí bezumno srce njihovo.« Riječ je o narodnom govoru jer je ovakvo mišljenje bilo uvriježeno i razumljivo, budući da odjeke kritike ne spoznavanja Boga po vidljivim ljepotama stvorenoga imamo već u starozavjetnoj mudrosti, tekstu paralelnom ovom Pavlovu u Mudr 13,1: »Po naravi su glupi svi ljudi koji ne upoznaše Boga, oni koji iz vidljivih ljepota ne mogu spoznati onoga koji jest – nisu kadri prepoznati umjetnika po djelima njegovim.«

Boga« (*FeR*, br. 22), pripisuje ljudskomu razumu onu sposobnost koja nadilazi same njegove prirodne granice, potvrđujući pritom čovjekovu metafizičku sposobnost. Na ovu sposobnost čovjeka i, moglo bi se reći, sljubljenost vjere i razuma, upućuje još uvijek i R. Descartes u jednom svojem pismu upućenu dekanima i doktorima teologije na Sorboni, a koje je, nažalost, mnogim generacijama teologa i filozofa palo u zaborav, ostavljajući prostora samo za reducirajuće načelo *clara et distincta* iz kojega su dalje izvodili konačnu nesvodivost obzorja između vjere i razuma. U pismu se povjerava filozofijskoj misli temeljna uloga *praeparatio evangelii*, iznova predlažući klasičnu nauku o *praeambula fidei*, a koja je govorila o Božjoj opstojnosti i o dokazivanju besmrtnosti duše, te koja u dokazivanju slijedi filozofsko-racionalnu spoznaju. I pored ove dimenzije konačnosti ne nedostaje kod Descartesa i neka vrsta filozofskoga poslanja: »[...] iako je apsolutno istinito da je potrebno vjerovati u Boga jer je tako propisano Pismima i, drukčije, da je potrebno vjerovati u Sveta pisma jer proizlaze od Boga (i to budući da vjera bivajući darom Božjim, koji je onaj isti koji daje milost vjerujući druge stvari, može također dati vjerovati da postoji), to se, kako bilo, ne bi moglo niti predložiti nevjernicima jer bi mogli sumnjati da je ovdje učinjena grješka od logičara nazvana začarani krug.«⁵¹ Ovdje Descartes, nanovo uspostavljajući apologetsku metodu spram nevjerujućih, predlaže odlučujuću ulogu filozofije u rasvjetljavanju i pripremanju vjere koje je utemeljeno na paralelnim svetopisamskim tekstovima Mudr 13,1 i Rim 1,20-21.

Nasuprot iskrenim namjerama francuskoga filozofa da izmiri filozofijsko i teološko naravno promišljanje, nalazi se drugi tekst sv. Pavla, u 1 Kor 1,20-21⁵², gdje se govori o ludosti-mudrosti ovoga svijeta. Ovaj tekst kao da stoji u suprotnosti, antinomičkom paradoksu, spram prvoga, ali pri tom otvara čovjeka istražitelja drukčijoj logici koja razotkriva kenotičku, snishodljivu, kristološku dimenziju paradoksalnosti i mogućnosti spoznaje Boga. Poveznica s ovim Pavlovim tekstom u moderni može se načiniti s već spomenutim B. Pascalom koji, prigrbljujući taj Pavlov tekst, potvrđuje kako se bez Kristova posredništva ne može doći ni do koje autentične spoznaje Boga.⁵³

⁵¹ R. DESCARTES, *Ai Signori Decani e Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi*, u: R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, Torino, 1969., str. 189.

⁵² 1 Kor 1,20-21: »Gdje je mudrac? Gdje je književnik? Gdje je istraživač ovoga svijeta? Zar ne izludi Bog mudrost svijeta? Doista, kad svijet u mudrosti Božjoj Boga ne upozna mudrošću, svidjelo se Bogu ludošću propovijedanja spasiti vjernike.«

⁵³ B. PASCAL, *Pensieri*, frag. 547.: »Boga spoznajemo samo po Isusu Kristu. Bez ovoga Posrednika lišeni smo komunikacije s Bogom; po Isusu Kristu spoznajemo Boga. Svi koji su se utvarali da će spoznati Boga, pa ga i dokazivati bez Isusa Krista, raspolagali su samo kržljivim dokazima. Ali kao dokaz za Isusa Krista imamo proroke i ti su dokazi čvrsti i opipljivi. Kako su se ova proročanstva ispunila i potvrdila svoju istinitost događajima, ona obilježavaju sigurnost ovih istina i, prema tomu, dokazuju božanstvo Kristovo. U njemu i po njemu mi dakle spoznajemo Boga. Izvan toga i bez Svetoga pisma, bez prvotnoga grijeha, bez Posrednika koji je obećan i koji je došao, ne može se nikako dokazati Boga, niti naučavati ni pravi nauk, ni pravo čudoređe. Ali po Isusu Kristu i u Isusu Kristu dokazujemo Boga i naučavamo čudoređe i nauk. Isus Krist stoga je pravi Bog ljudi. Ali u isto vrijeme mi spoznajemo svoju bijedu, jer ovaj Bog nije drugi doli Otkupitelj naše bijede. I tako možemo pravo spoznati samo spoznajući svoja

Kroz ovu pavlovsku »dijalektiku« o mogućnosti i nemogućnosti racionalne spoznaje Boga razotkriva se i cjelokupna problematika sučeljavanja o toj temi, prisutna tijekom stoljeća i naročito zaoštrena tijekom moderne. Iz toga sučeljavanja proizlazi je i proizlazi danas opasnost od dvostrukoga redukcionizma: Descartesu je osobito na srcu kozmološko-antropološka dimenzija objave i vjere, koja riskira zapasti u racionalističnost vjere; dok je Pascal snažno prislonjen uz povijesno-eshatološku dimenziju objave i vjere, s rizikom da upadne u vjerski fideizam.

Sintezu prethodnih promišljanja o ovim dvama tekstovima, nadilazeći mogućnost upada u ekstreme, nudi treći Pavlov tekst u Gal 4,8-9.⁵⁴ Ovdje vidimo da Pavao upućuje na ono što je bilo prije i ono što je uslijedilo poslije, ukazujući pritom na povijesni razum koji dešifrira ovu dijalošku enigmu o mogućnosti i nemogućnosti spoznaje. Stoga je potrebno imati na umu taj dvostruki objekt čovjekove spoznaje. Iz ovoga je vidljivo da Pavao ne daje ni pozitivnu ni negativnu prosudbu o ovoj materiji, jer bi se u protivnom radilo o proturječju. Pavao želi samo ukazati na kontrast jer ovom dijalektikom pokazuje se kompleksnost govora o Bogu, što je tipično za kršćansku vjeru. Za pogane i Židove, stvar je, mogli bismo reći, jednostavna, no ono što komplicira stvari jest Kristov križ, gdje se osvjetljuje Bog nesvodiv na predmnijevajuće racionalne sheme.⁵⁵ Možemo tako, s Tomom Akvinskim, razlikovati dva različita puta čovjeka prema Bogu: kroz filozofijsku teologiju, kako je on naziva, pri čemu čovjek prirodnim putem – svojim razumom i osjetilima dolazi do spoznaje o Bogu (ne spoznaje pritom Božju bit!); te putem *teologia proptier dicta* ili putem objave čovjek spoznaje Boga koji mu se sam objavljuje. Objema disciplinama objekt je Bog, ali su metode, a potom i sam dosegnut objekt, različiti. Slično je zaključio i Pascal u svojim »Mislima« naglašavajući kako čovjek svojim razumom ne može spoznati Boga, nego jedino vjerom spoznaje istinskoga Boga. U poznatom tekstu, naslovljenu »Memoriale«, koji izražava Pascalov duboki trenutak obraćanja i iskustva osobnoga Boga, podsjeća se: »Ne bog filozofa i učenjaka«, nego »Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi«, »Bog Isusa Krista«. Kod Pascala možda je najjasnije uočena razapetost čovjeka u njegovoj spoznaji između beskrajno velikoga i beskrajno malenoga⁵⁶, pri čemu svaka jasnoća čovjeka dodatno zasljepljuje.

bezakonja. Zato oni koji spoznaše Boga, a ne spoznaše svoju bijedu, nisu ga proslavili, već su zbog toga slavili sebe same. 'Jer (...) nije upoznao mudrošću (...) svjedočilo se Bogu da ludošću propovijedanja spasi' (1 Kor 1,21).«

⁵⁴ Gal 4,8-9: »Onda dok još niste poznavali Boga, služili ste bogovima koji po naravi to nisu. Ali sada kad ste spoznali Boga – zapravo, kad je Bog spoznao vas – kako se sad opet vraćate k nemoćnim i bijednim počelima i opet im, ponovno, hoćete robovati?«

⁵⁵ Usp. R. PENNA, La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio, u: *Rassegna di Teologia* 43(2002.), str. 670.

⁵⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, frag. 347.: »Čovjek je samo trska, najslabija u prirodi, ali je misleća trska. Nije potrebno da se sav svemir naoruža kako bi ga zgnječio: ubit će ga para ili kapljica vode. Ali, kad bi svemir i satro čovjeka, opet bi čovjek bio uzvišeniji od onoga što ga je ubilo, jer on zna da umire, on pozna nadmoć koju svemir ima nad njim. Svemir o tomu ništa ne zna.«

Pascal upozorava na nužnost spoznaje i čovjekove pokvarenosti, ali istovremeno i njegove sposobnosti za Boga: »Naša religija uči ljude ovim dvjema istinama: da postoji Bog, za kojega su ljudi sposobni, i da postoji pokvarenost u prirodi koja ih čini njega nedostojnim. Za ljude je jednako važno spoznati jedno i drugo, a jednako je za ljude opasno spoznati Boga bez spoznaje vlastite bijede, i spoznati vlastitu bijedu bez spoznaje Otkupitelja koji ih od nje može izliječiti.«⁵⁷ Zapravo, ovakvim antropološkim zaključkom dalje nastavlja razvijati svoju apologetsku tvrdnju upućujući na spoznaju srca, što je zapravo vjera koja u konačnici nudi odgovor na čovjekov upit o smislu vlastitoga postojanja. Za Pascala umovanje i filozofiranje ne će mnogo pomoći u svladavanju egzistencijalnoga pitanja i izlazenja iz životnoga paradoksa i apsurdna egzistencije, jer pokazalo se kako sami filozofi ne nude ni lijek ni rješenje.⁵⁸ Potreban je radikalni zaokret u ljudskom životu, obraćenje kakvo je i Augustin doživio i posvjedočio u svojim *Ispovijestima*, kao istinsko stanje prihvaćanja vjere. Za Pascala Isus Krist jest onaj koji objavljuje Boga i jedino po njemu spoznajemo Boga, štoviše »komunikacija s Bogom«⁵⁹ omogućena je po Njemu, po Njemu i čovjek spoznaje samoga sebe i smisao cjelokupne egzistencije: »Ne samo da spoznajemo Boga jedino po Isusu Kristu, nego i sebe same spoznajemo jedino po Isusu Kristu. Bez Isusa Krista ne spoznajemo ni što je naša smrt, ni što je naš život, ni Bog, ni što smo mi sami.«⁶⁰ Vjera čovjeka provocira jer istovremeno pokazuje logičnost, razložnost i apologetsku dokazivost, dok s druge strane ukazuje na ludost, budući da je potpuno slobodna od te dokazivosti, ona je darovanost, ljubav, svetost koja se razotkriva na križu: »Naša je vjera i mudra i luda. Mudra je, jer je najučenija i čvrsto utemeljena na čudesima, proroštvima... Luda je, jer sve to nije uzrokom našega bivanja u njoj. Sve nas to vodi da osudimo one koji su izvan nje, ali ne navodi vjerovanju onih koji su već unutra. Na vjerovanje ih navodi križ, *ne evacuata sit crux*.«⁶¹

Pascal razrješuje dilemu oko spoznaje Boga na njemu specifičan način: ili je moguće jasno prihvaćanje i povjerenje u vjeri ili, ukoliko to nedostaje, uvođenje načela opklade pri čemu je za čovjeka, u ograničenosti njegove spoznaje da dokuči tu istinu, korisnije kladiti se za Božju opstojnost: »Da, treba se kladiti, to nije dobrovoljno... Treba kladiti se... Kakvo ćete zlo preuzeti tim izborom? Bit ćete vjerni, iskreni,

⁵⁷ *Isto*, frag. 556.

⁵⁸ Tako kaže Pascal u jednomu fragmentu: »Zadovoljavaju li nas možda filozofi koji nam predlažu kao dobro ono što je u nama samima? Je li to istinsko dobro? Jesu li oni pronašli lijek našim zlobama? Je li se čovjek izliječio od oholosti kada se izjednačio s Bogom? (...) Sva vaša objašnjenja mogu samo dovesti do spoznaje kako u sebi samima ne možete pronaći ni istinu ni dobro. Filozofi su vam to obećali, no nisu to mogli ostvariti. Oni ne znaju ni koje je vaše dobro, ni koje je vaše istinsko stanje. Kako bi mogli dati lijek vašim zlobama kada ih i ne spoznavahu?« (*Isto*, frag. 430.)

⁵⁹ *Isto*, frag. 242.

⁶⁰ *Isto*, frag. 548.

⁶¹ *Isto*, frag. 588.

skromni, zahvalni, blagotvorni... Kažem vam, u ovomu ćete ih životu dosegnuti i pri svakom koraku na tom putu, osjetit ćete toliku stalnost dobitka i toliko ništavilo onoga što riskirate te ćete na kraju priznati da ste se okladili o nešto sigurno, beskonačno, a da za to niste ništa dali.«⁶² Ostavljajući ovdje po strani različite sudove o Pascalu i onomu što je napisao, možemo reći kako i veliki kritičar klasičnih »dokaza« o Božjoj opstojnosti, njemački filozof I. Kant, kao da uzima u obzir situaciju čovjeka bez vjere, ali čovjeka koji je pravedan, koji živi po etičkim načelima i imperativima, zaključujući o neprotuslovnoj ideji Boga kao »moralnog autora svijeta«⁶³. Dostatno je istaknuti kako ova promišljanja i danas potiču i provociraju čovjeka i kako kršćansku teologiju otvaraju spram dijaloziranja s drugima sa svrhom obostranoga obogaćivanja i osmišljavanja.

3.2. PARADOKS SNISHODLJIVE VJERE

Govor o snishodljivoj vjeri pretpostavlja da je riječ o nekom događanju, da se vjera treba vezati uz neki događaj. Vjera upućuje na neki događaj, upućuje na uzrok samoga postojanja. Zadržavajući se još nakratko uz Kierkegaardove misli može se kazati: »Vjera vjeruje u ono što ne vidi; ne vjeruje da zvijezda egzistira jer to vidi, ali vjeruje da je zvijezda postala. Isto vrijedi i za događaj. 'Što' se dogodilo može se znati odmah, ali nipošto se ne može odmah znati da se dogodilo. Niti se može odmah znati da se događa, čak i ako nam se događa, kako mi kažemo, pred nosom.«⁶⁴ Dakle, pred vjerom se stalno nalazi sumnja zbiljnosti povijesnoga događaja na kojemu se temelji, ali »vjerovanje nije toliko zaključak koliko odluka, i upravo zbog toga vjerovanje isključuje sumnju. [...] Vjerovanje je u suprotnost sumnji«⁶⁵. Čini se kako ovdje Kierkegaard približava poziciju vjernika i onu skeptika ističući glavnu razliku koja nije u znanju, nego u volji: hoću li biti vjernik ili

⁶² *Isto*, frag. 233.

⁶³ Kant predlaže zamisliti pošteni i pravedna čovjeka koji je ateist, ne vjeruje u Božju opstojnost i u mogućnost budućega života, te postavlja pitanje kako će u skladu s tim ispuniti i prosuditi vlastitu svrhu po moralnomu zakonu, koji smatra vrijednim obdržavanja? Kant kaže kako su pred silama prirode i usuda (prisjetimo se ovdje Camusova Sizifa!) takvom čovjeku ograničene i zaključuje: »Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings, als unmöglich, aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen.« (I. KANT, Kritik der Urteilskraft, §87., u: I. KANT, *Werke in zwölf Bänden*, X, Frankfurt am Main, 1977., str. 416.). O teološkoj prosudbi kao »jedino adekvatnom filozofskom odgovoru« na pitanje teodiceje usp. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, str. 104.

⁶⁴ S. KIERKEGAARD, *Filozofski fragmenti*, str. 203.

⁶⁵ *Isto*, str. 204.

hoću li biti skeptik.⁶⁶ Sigurnost vjere, uvjerenja i povjerenja u osobu Isusa Krista, kojoj nema mjesta sumnji, svjedoči nam i pavlovski izraz »vjera Krista« ili »Kristova vjera« (πίστις Χριστοῦ) koji obilježava vjeru koju naviješta. Ne ulazeći u bogatstvo mogućih egzegetskih analiza i subjektivnoga ili objektivnog značenja genitiva (Χριστοῦ) upućena na imenicu (πίστις), može se zaključiti kako je »vjera Kristova« ili »kršćanska vjera« shvaćena u prvomu redu kao »vjera u Boga koji se konačno pojavio u Isusu, ili koji je oprostio u Isusu Kristu.«⁶⁷ Potpuna uronjenost i usmjerenost prema Kristu glavna je novost kršćanskoga obilježja vjere, koja nam otvara nekoliko semantičkih značenja.

3.2.1. Poslušnost vjere kao povjerljivo prepuštanje Drugomu

Prije svega vjeru se može protumačiti i opisati kao »povjerenu napuštenost« ili »povjerljivo prepuštanje« drugomu, njegovoj riječi i njegovu svjedočenju. Ovakvo obilježje vjere, kao prepuštenosti drugomu, možemo promatrati pod tri temeljne sastavnice. Prvi vid ukazuje na to da vjera izranja iz riječi – *fides ex auditu*⁶⁸ – i prema tomu vjera dolazi od slušanja, oslušivanja. Ako se ovaj vid kršćanske vjere proširi i stavi u kontekst starozavjetne vjere, on ukazuje na to kako nije riječ o pasivnom i tek prijemljujućem činu, nego o aktivnom činu osobe (Iz 33,11; 1 Sam 3,9; Iz 8,9) i naroda (Pnz 5,1; 6,4; 9,1) pred Bogom koji se dobrovoljno i milosno objavljuje u riječi, poruci i navještaju.⁶⁹ Upućenost ovoga pozitivnog čina slušanja u Novomu zavjetu usmjerena je na Krista i oslušivanje njegove riječi, a to je moguće ukoliko »ih on naučavaše kao onaj koji ima vlast (autoritet), a ne kao njihovi pismoznanci« (Mt 7,29). Kruna ovoga čina oslušivanja druga je dimenzija vjere, a to je poslušnost (Rim, 16,26). Pritom se ovdje ne misli na moralni vid poslušnosti nego je riječ o činjenici nečega novoga, povezana s kršćaninom: »Poslušnost je dopuštanje slobodno prihvaćenomu evanđelju da izrazi svoju preobražavajuću snagu u čovjeku, to je dopuštenost vođenja cijeloga života, odbijajući glavnoga protivnika, a to je grijeh.«⁷⁰ O ovoj dimenziji vjere kao poslušnosti i kao dara pristanak uz koju »nipošto nije slijepi čin duše«⁷¹, kako kaže i Prvi vatikanski sabor, nadovezu-

⁶⁶ Usp. isto, str. 204s.

⁶⁷ R. VIGNOLO, La fede portata da Cristo. Πίστις Χριστοῦ in Paolo, u: G. CANOBBIO (prir.), *La fede di Gesù*, EDB, Bologna, 2000., str. 50.

⁶⁸ Rim 10,17: »Dakle, vjera po poruci, a poruka riječju Kristovom.«

⁶⁹ Usp. B. MARCONCINI, *Fede*, u: P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (prir.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988., str. 540. O starozavjetnom značenju i važnosti slušanja i Božje riječi koja u sebi kriju dinamičnost Božju i čovjekovu u obliku djelovanja usp. H. WALDENFELS, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, str. 10.-11.

⁷⁰ B. MARCONCINI, *Fede*, str. 540.

⁷¹ I. VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija *Dei Filius* (24. travnja 1870.), pogl. 3, u: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, UPT, Đakovo, 2002., 3010. U daljnjem tekstu služiti će se kraticom DH i brojem.

jući se na početnu tvrdnju kako smo vjerom »obvezatni iskazati poslušnost razuma i volje Bogu koji se objavljuje«⁷². Vjera je pritom shvaćena kao dar ili nadnaravna krjepost kojom se vjeruje u vjerodostojnost objave. Koncil se nadalje nadahnjuje svetopisamskim određenjem pri čemu »vjera je već neko imanje onoga čemu se nadamo, uvjerenost u zbiljnosti kojih ne vidimo« (Heb 11,1). Na taj način Koncil je istaknuo unutarne nadahnuće Duha Svetoga kojim Bog povezuje vanjske dokaze svoje objave, čudesa i proroštva.⁷³ Ovdje se opet nalazimo pred potvrdom paradoksalnoga obilježja vjere koja zahtijeva svoju unutarnju, osobnu dinamičnost nadahnuća i izvanjske znakove, zapravo upadajuću stvarnost (*doxa*) koja se očituje toliko drugačijom, paradoksalnom, da je se naziva božanskom objavom.

Drugi vatikanski koncil svjestan je ove dinamičnosti, ali i mnogih poteškoća koje govor o poslušnoj vjeri zadaje suvremenom čovjeku. Svodeći poslušnost vjere pod pasivni čin, suvremeni se čovjek pita nije li pritom narušena njegova sloboda i pravo. Stoga, dok se u 5. poglavlju Dogmatske konstitucije o *Božanskoj objavi* govori o poslušnosti vjere Bogu objavitelju, s druge strane govori se o čovjeku koji cijeloga sebe Bogu slobodno izručuje na taj način, dragovoljno pristajući uz Božju objavu.⁷⁴ I opet je za takvo dragovoljno slobodno izručivanje potrebna unutarnja dinamičnost i nadahniteljska pomoć Duha Svetoga, što koncilski oci postavljaju kao uvjet mogućnosti pristanka uz Boga i kao normu daljnega produbljivanja, usavršavanja ili, drugim riječima, razvoja shvaćanja objave.

Vidljivo je kako se u crkvenim dokumentima naglasak stavlja na teologalnu vjeru, vjeru koja je shvaćena kao krjepost. Potrebno je ovdje pripomenuti kako se vjera nalazi u obzoru Božjega autoriteta i slobodnoga i besplatnoga darivanja čovjeku, koji sa svoje strane, odgovara poslušom vjere na tu darovanost. Na taj način treba iznova čitati i shvaćati crkvene dokumente, pri čemu nikada nije dovoljno naglašeno ispravno tumačenje poslušnosti vjere koja ne dokida nego ispunja čovjekovu spoznajnu, voljnu i afektivnu dimenziju. Moguće je da u povijesti pojedinca ili zajednice vjera bude naglašena više kroz jednu od ovih svojih dimenzija, no u konačnici tekstove učiteljstva treba čitati kao one koji nastoje stvoriti ravnotežu i sklad između svih triju dimenzija i to onda postaje hermeneutičkim ključem tumačenja i daljnje kritike (razvoja). Spoznajno-veritativna dimenzija vjere time naglašava

⁷² DH, 3008.

⁷³ Usp. DH, 3008.-3009.

⁷⁴ DRUGI VATIKANSKI SABOR, Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi *Dei Verbum* (18. studenoga 1965.), br. 5, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.: »Bogu objavitelju treba odgovoriti 'poslušnom vjerom' (Rim 16, 26; usp. Rim 1, 6; 2 Kor 10, 5-6) kojom čovjek čitava sebe slobodno Bogu izručuje stavljajući na raspolaganje 'Bogu objavitelju potpuno i odano služenje uma i volje' i dajući slobodan pristanak objavi koju je On dao. A da uzvjerujemo, treba nam Božja milost, koja predusreće i potpomaže, i iznutrašnja pomoć Duha Svetoga da srce pokrene i k Bogu ga obrati, otvori oči duši i dadne 'svima ugodnost pristanka i vjerovanja istini'. A da objavu neprestano sve dublje pronicemo, isti Duh Sveti vjeru sveudilj usavršuje svojim darovima.«

svjedočku vjerodostojnost prenošenja vjere i neapsurdnost same poruke koja se prenosi budući da se tom porukom objavljuje sam Bog i uspostavlja svoj povijesni odnos s ljudima. I u tom smislu dogmatske formule služe kao pomoć vjerniku u shvaćanju i vježbanju u vjeri – smjerokazi. I stoga, kada bi poruka bila apsurdna i sam primatelj bi bio zbunjen i u nemogućnosti da opslužuje i da se pokloni takvoj poruci. Zanimljivo je kako vjera u dokumentima dobiva svoju pneumatološku dimenziju, pri čemu Duh Sveti jamči unutarnju razumnost vanjskih znakova objave. Voljna dimenzija vjere bitno je usmjerena na etičku vrijednost. Prije svega, kršćanska vjera u tom smislu nije moral, zasigurno ona rađa moral, ali stoga jer je utemeljena na etici ljubavi. Ta dimenzija razotkriva kako u kršćanskoj poruci, samoobjaviteljskom Božjemu činu, istina i sloboda stoje u recipročnom odnosu. Iz toga slijedi kako je *affectus* jezgra teologalne vjere, jer Bog želi da ga se slijedi, a ne da mu se podlaže te ujedno ova dimenzija omogućuje vjeri izbjegavanje opasnosti da je se identificira kao moral ili da je se shvaća isključivo na intelektualistički i doktrinalni način. Sve tri dimenzije vjeru otvaraju prema logici kršćanskoga svjedočenja.

3.2.2. Polog kršćanske vjere

Drugo područje semantičkoga pogleda razlikuje čin i sadržaj vjere (*fides qua* i *fides quae creditur*). O činu vjere kao poslušnosti već je prethodno bilo riječi. Potrebno je ukratko promotriti vjeru kao sadržaj, *depositum fidei* ili poklad vjere. U Novomu zavjetu ovaj pojam pojavljuje se u 1 Tim 6,20,⁷⁵ pri čemu očito ne obilježava doktrinalno naglašen i definiran kompleks vjerovanja, nego označava objektivni vid vjerovanja, koji zahtijeva vjerno prenošenje. Pritom se ne smije zaboraviti kako se svjedok i poruka u Novomu zavjetu podudaraju s Kristovim događajem: *Deus revelans et Deus revelatus* (objavljujući Bog i objavljeni Bog). U pashalnom otajstvu nalazi se izvorna jezgra poklada, kako to Pavao predstavlja u četirima sadržajima, izraženima u 1 Kor 15,1-11, kojima prethodi četverostruki »da«: »Tako propovijedamo, tako vjerujte« (1 Kor 15,11) da »Krist umrije za grijeh naše po Pismima« (r.3), da »bi pokopan« (r.4), da bi »uskrišen treći dan po Pismima« (r.4) i da se »ukaza« (r.5).

Iz ovoga, jednoga od najstarijih zapisanih sažetaka kršćanske vjere, vidi se povezanost govora o smrti i uskrsnuću, što ukazuje kako od najranijih vremena teološka misao, govoreći o uskrsnuću, naglašava važnost i neraskidivu povezanost uskrsnuća s Isusovom smrću, budući da već u tomu Božjem djelovanju smrtnoga časa Bog započinje nešto radikalno novo.⁷⁶ Uskrsnuće, shvaćeno kao »metafora za jedan stvarno prisutni događaj, koji istodobno izmiče osjetilnom promatranju i empi-

⁷⁵ 1 Tim 6,20-21: »Timoteju, poklad čuvaj kloneći se svjetovnoga praznoglasja i proturječja nekog nazovispoznanja, koje su neki ispovijedali pa od vjere zastranili.«

⁷⁶ Ž. TANJIĆ, *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*, Zagreb, 2009., str. 124.

rijskoj činjeničnosti«⁷⁷, zapravo je paradoksalni događaj – povijesno nedokaziva činjenica – budući je dokazivo samo u vjeri u drugu Božju dimenziju i stvarnost. Drugim riječima, vjerovati u uskrsnuće znači biti egzistencijalno pogođen tom činjenicom kao i vjerom da to što se dogodilo Isusu vrijedi i za sve ljude, pri čemu se ne zadovoljava time ljudska znatiželja nego se omogućuje ostvarenje drukčijega odnosa s Bogom Isusa Krista. Identitet se osobe, u trenutku uskrsnuća, ostvaruje jedino kroz »vjernost ljubavi Boga prema svojem stvoru, koji mu u trenutku smrti ne dopušta da propadne u ponor ništavila, nego ga drži (usp. Ps 69) i uzima u dimenziju svojega, božanskoga života«⁷⁸. Tim očuvanjem od ništavila Kristov križ dobiva svoju vrijednost, a time i svaka ljudska patnja dobiva svoj smisao jer se pomiče ili bolje rečeno uklanja okov besmisla navezana na ograničeno, osjetilno, pri čemu se kroz patnju ne gubi identitet osobe nego je on očuvan i u trenutku smrti, ukoliko je primila novi, vječni život. I to je poenta pashalne vjere, koju smo označili da je vođena paradoksalnom logičnošću.

3.2.3. »Simboličnost« kršćanske vjere

Treće semantičko područje trebalo bi smatrati kršćansku vjeru na najdublji način i u odnosu na kršćanski događaj i na njegovo tumačenje u povijesti. Ovdje se radi o iskustvenom, individualnom i zajedničarskom kompleksu s posebnom upućenošću na crkvenu zajednicu, koja razumijeva svoju vlastitu egzistenciju, življenje i naročito ono što Crkva naviješta, slavi i provodi, gdje nisu isključeni, nego štoviše imaju određujuću ulogu, kako doktrinalni i moralni, tako pravno i strukturalni vidovi. Povijesno je kršćanstvo ono koje izražava tu kompleksnost svoje vjere kroz »simboličnost«, shvaćenu u dvostrukom smislu. S jedne strane imamo znakove kojima kršćani bivaju prepoznatljivi, nešto poput »identifikacijskoga dokumenta«, dok s druge strane imamo »simbol« ili »Vjerovanje« kao njihovo identificirajuće obzorje.

»Simbol« jest ona riječ koja čini razliku između kršćanske vjere i filozofije. Simbol, *Credo* ili Vjerovanje u svojem izvornom i prvotnom obliku imao je dijalošku dimenziju, pri čemu se odvijao dijalog upita i odgovora (Vjeruješ? Ja vjerujem). Dakle i kroz oblik Simbola vjera ima bitnu dimenziju riječi, dimenziju oslušivanja i slušanja jer »vjera se stječe slušanjem« (Rim 10,17). Dok filozofija cijeni umovanje i izvor same jest umovanje, dotle je izvor vjere riječ, oslušivanje, izgovor riječi *amn* koja ukazuje na prihvaćanje onoga što nisam sam doumio, nego što je izgovoreno. Stoga je u vjeri umovanje tek drugotna dimenzija koja uvijek znači umovanje o onomu što sam već prije čuo i primio.⁷⁹ U ovu logiku primata riječi nad

⁷⁷ H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Würzburg, 1995., str. 475.

⁷⁸ Ž. TANJIĆ, *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*, str. 126.

⁷⁹ O dijaloškom obilježju kršćanske vjere, koja daje primat riječi nad mišlju, usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2002., str. 65.-70.

mišlju savršeno se poklapa i Augustinova »credo ut intelligam« i Anzelmova »fides quaerens intellectum«, ali isto tako i govor o »sjemenci Riječi« i o »utjelovljenomu Logosu«, o čemu je govorio Justin. Taj dijalog vjere, razgovor vjere, uključuje susret dviju osoba, odnos »ja« – »ti«, pri čemu se ovdje taj susret u Simbolu ne odvija samo između ljudi nego i između čovjeka i Boga, »ja« – »Ti« odnos. Osim toga, ovdje nam se otkriva i jedna druga dimenzija vjere shvaćene kao »simbola«. ⁸⁰ *Symbolum* dolazi od grčke riječi *symbollein* koja znači su-pasti, složiti u jedno. U pozadini toga značenja krije se stari običaj sklapanja dvaju dijelova jednoga prstena, štapa ili pločice kao znaka prepoznavanja među prijateljima ili poznanicima. ⁸¹ Time se, tumači Ratzinger, otkriva prvobitno značenje dogmatskih izričaja, pri čemu vjerovanje kao *symbolum* upućuje na drugoga, na jedinstvo duha u jednoj riječi: ono znači jedinstvo riječi koje se ispovijedaju, jedinstvo vjere koja se ispovijeda. No ovo tumačenje ukazuje, kako za pojedinca tako i za zajednicu, kako se vjeru može posjedovati samo kao *symbolon*, kao »otkinutu polovinu, koja samo tako kazuje istinu što nadilazi samu sebe, ukazujući na beskonačnost, na nešto posve drugo. Vjera kao trajno čovjekovo samonadilaženje prodire do Boga jedino beskrajnom razlomljenošću simbola.« ⁸²

Zaključak

Člankom se pokazalo kako logika paradoksa pruža današnjem promišljanju o vjери teoretsku, ali i svjedočku korist, a to se može izraziti kroz nekoliko pojmova. Prije svega logikom paradoksa, ne usustavljajući je, željelo se pokazati izvorni formalni kontekst prepoznavanja srži logike kršćanske vjere. Pritom dvostruko obilježje paradoksa ne treba shvaćati razdijeljeno nego prožeto, jer antinomija paradoksa određuje remećenost/upadnost istoga, pri čemu u hebrejskom ključu čitanja paradoks izražava *doxu* (*kabod*) potpuno Drugoga. To ne-sustavno obilježje paradoksa upućuje na metapovijesno i povijesno obilježje utemeljujućega događaja vjere (»λόγος σὰρξ ἐγένετο«), koji jest suvremen jer je eshatološki – važeći jednom za svagda. Na kontekstualnoj razini ukazuje se na stanje fragmentarnosti kulture nadahnjujući se »sjemenkom Logosa«. Paradoks, nadalje, zahtijeva trajno držanje otvorenima *dijakroničke anarhije*, ⁸³ shvaćene kao vremenski prostor u kojemu se transcendentnost može objaviti, upadajući u povijest. Uloga uporabe paradoksa drži kršćansku istinu daleko od besciljno doksičke datosti, shvaćene u platonovskom smislu kao više ili manje varljivoga mnijenja i pojava. U konačnici, s upućenošću na biblijsku *doxu*, logika paradoksa predlaže teologiji, i posebno fundamentalnoj teologiji, neophodnu vlastitu doksološku otvorenost

⁸⁰ O tomu usp. *isto*, str. 70.-74.

⁸¹ Usp. *isto*, str. 71.

⁸² J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1993., str. 73.

⁸³ G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Milano, 2003., str. 211.

autentičnoga znanja vjere. Ukoliko je »ispunjenje« autentične *doxe*, paradoks i logika koju on određuje imaju za posljedicu odmak od svakoga fundamentalističkog ishoda te se time utemeljuje mogućnost dijaloškoga susreta s drugima, s drugim kulturama, filozofijama i religijama.

FAITH TODAY, INTERPRETED BY THE LOGIC OF PARADOX

Branko Murić*

Summary

The subject of the paper is to show how the logic of paradox opens new horizons in the understanding and interpretation of the logic of the Christian faith. The theme is gradually developed in three sections. The introduction discusses the situation in which the modern man is torn between belief and disbelief, between the absurdity of life (A. Camus) and the state of misery in which he opens the door of faith (B. Pascal). The first chapter begins with the reasoning of hope of the Christian faith or apology (1 Pt 3:15) as the original mission of Christian life. Apology reveals in a maieutic way the logic of Christian hope and faith by combining three elements: the contemplative-adorational, the relationship between apology and martyrdom, and dialogue with others. The second chapter addresses the paradox as the context of the birth of Christian faith. The thesis is based on two examples from the Gospel of Luke (Lk 5:26) and the »Letter to Diognetus«, and searches for Platonic roots of the meaning of paradox. The examples mirror two basic meanings of paradox: disturbance or intrusion into reality and antinomy. The discussion about paradox shows its logic and provides fertile ground in understanding the logic of the Christian faith, which is, on the basis of the previous analysis, examined in the third chapter. It points to the fact of separation of faith and reason that occurred in Modernism, which can lead to the dangerous rationalistic or fideistic perception of faith. The internal logic of the Christian faith, manifested in the principles of humility and agape, demands from theology new deliberation on faith and reason as »non-alternative others« (G. Lorizio). The analysis of the original understanding of the paradox in connection with the theme of the logic of Christian faith points to the need for further deliberation on the subject of God, which includes theological and epistemological dimension (the paradox of knowing God), and it then focuses on the Christological theme that ultimately involves the anthropological and ecclesiological dimension (the paradox of the humility of faith viewed through the dimension of obedience, expressiveness and symbolism).

Key words: *the logic of faith, the logic of paradox, apology, faith and reason, disturbing and antinomic feature of paradox, knowledge of God, the humility of faith, the Symbol of faith.*

* Mr. sc. Branko Murić, Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Vlaška 38, p. p. 432, 10001 Zagreb, Croatia, bmuric@gmail.com