

UDK 27-184.35-18"312"
Primljeno: 13. 11. 2012.
Prihvaćeno: 13. 3. 2013.
Pregledni članak

SPOSOBNOST DANAŠNJEG ČOVJEKA ZA VJERU *HOMO CAPAX (FI)DEI*

Richard PAVLIĆ

Teologija u Rijeci – Područni studij Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
Omladinska 1, 51 000 Rijeka
ripavlic@gmail.com

Sažetak

Tema članka vezana je uz pitanje čovjekove sposobnosti za vjeru. Pristup temi je dogmatske naravi. U prvom dijelu donosi se kratak pregled razvoja teološko-antropološke misli o vjeri, počevši od njezinih biblijskih temelja pa kroz povijest katoličke teologije i crkvenog učiteljstva. U drugom dijelu članka naglašavaju se pojedini elementi sustavne teologije koji idu u prilog pozitivnom odgovoru na tematsko pitanje članka o čovjekovoj strukturalnoj sposobnosti za vjeru: čovjek je po svojoj konstituciji, stvorenosti i spašenosti, predisponiran za vjeru, koja pak uvijek ostaje dar. Članak se limitira na dogmatsko područje, na biblijsko-dogmatske postavke o čovjekovoj sposobnosti za vjeru, ne dotičući pitanje o izvanjskim uvjetima koji potiču ili umanjuju čovjekovu sposobnost davanja odgovora vjere.

Ključne riječi: vjera, sposobnost za vjeru, kristološka perspektiva u antropologiji, *desiderium naturale*.

Uvod

Naslov teme Teološko-pastoralnoga tjedna u Rijeci održanog u rujnu 2012. godine¹ jasno upućuje na jedan od motiva nastanka apostolskog pisma *Porta fidei* u obliku *motuproprija* pape Benedikta XVI. kojim se proglašava Godina vjere. Naime, već prve stranice tog pisma otkivaju nam Papinu zabrinutost

¹ Članak nastaje slijedom autorova predavanja održanog 24. rujna 2012. godine u sklopu Teološko-pastoralnog tjedna pri Teologiji u Rijeci naslovljenog »Uzroci nevjere i krize vjere na našim prostorima«.

zbog »duboke krize vjere kojom su pogođene mnoge osobe« u suvremenom društvu.² Proglašenjem Godine vjere Papa, nasljeđujući svoje prethodnike na Petrovoj stolici, koristi priliku pozvati čitatelje na »ponovno otkrivanje vjere«, štoviše, na iznošenje na vidjelo »radosti vjere«.³ Kao odgovor na Papin poziv, naše pitanje o »uzrocima vjere i nevjere na našim prostorima« sažima se ovdje na pitanje o sposobnosti današnjeg čovjeka za vjeru.

Već sam govor o vjeri, o čovjekovu iskustvu i sposobnosti za vjeru, otkriva nam nužno ispreplitanje područja dogmatske i fundamentalne teologije,⁴ tj. ispreplitanje činjenice čovjekova poziva na život u zajedništvu s Bogom, na koju upućuju već prve stranice Biblije (usp. Post 1 – 2) te činjenice same Božje objave čovječanstvu. Već sama katekizamska definicija vjere kao »čovjekovo osobno prijanjanje Bogu« te »istodobno, neodvojivo od toga, [...] slobodan pristanak uza svu istinu što ju je Bog objavio«⁵, jasno upućuje na dva komplementarna aspekta vjere: sam čin vjere (*fides qua creditur*), pridržan prije svega studiju fundamentalne teologije, te sadržaj vjere (*fides que creditur*), svojstven studiju dogmatske teologije.

Želimo li se zadržati na području dogmatske teologije, u našem ćemo izlaganju pokušati pokazati da je čovjek po svojoj konstituciji, stvorenosti i spašenosti, predisponiran za vjeru, koja pak uvijek ostaje dar. U tom smislu naš će pristup postavljenom pitanju čovjekove sposobnosti za vjeru imati biblijsko-kristološko polazište. Ako je pak naš pristup pitanju kršćanski, u svjetlu biblijske, teološke antropologije, budući da ipak postoji razlikovanje jedne i druge, onda već sama ta činjenica našeg pristupa dovodi u pitanje smislenost postavljenog pitanja o sposobnosti današnjeg čovjeka za vjeru. Naime, unatoč činjenici grijeha i eventualnom evolucijskom procesu, na temelju biblijske objave možemo tvrditi da čovjek u svojoj biti ne može biti tako strukturalno promijenjen na način da bi to apsolutno ugrožavalo ili čak dokidalo njegov poziv na zajedništvo božanskog života te njegovu sposobnost odaziva tom pozivu. Povijest katoličke teologije inzistirat će na snažnim teološkim izrazima koji opravdavaju spomenutu tvrdnju: čovjek je *capax Dei*; on ima urođenu čežnju za Bogom – *desiderium naturale*, on je pozvan biti zajedničar božanske

² Usp. BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere. Apostolsko pismo u obliku motuproprija pape Benedikta XVI. kojim se proglašava godina vjere* (11. X. 2011.), Zagreb, 2012., br. 2.

³ Usp. *Isto*, br. 4, 7, 11.

⁴ Usp. Karl RAHNER, *Way to Faith*, u: Karl RAHNER – Juan ALFARO – Alberto BELLINI (ur.), *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, II, New York – London – Montreal, 1968., 312.

⁵ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., br. 150 (dalje: KKC).

naravi.⁶ Velika teološka imena XX. stoljeća naglašavat će čovjekovu otvorenost i usmjerenost Transcendenciji.

Izlaganje započinjemo kratkim pregledom razvoja teološko-antropološke misli o vjeri, počevši od njezinih biblijskih temelja pa kroz povijest teologije i crkvenog učiteljstva, s posebnim naglaskom na pojedine elemente sustavne teologije, da bismo se na kraju mogli ponovno zapitati o sposobnosti suvremenog čovjeka za vjeru.

1. U svjetlu objave

Kršćansko pitanje o čovjeku ima za polazište objavljenu istinu. Tako se u kršćanstvu o osobi govori polazeći od izričaja vjere koji se pak odnose na čovjekov odnos prema Bogu, prema drugim ljudima, prema stvorenom svijetu i prema samom sebi. Zadaća kršćanske antropologije nije stoga govor o tome što bi bila ljudska narav ili bit čovjeka, nego je to prije svega govor o čovjekovu spasenju. Naše pitanje nije »što je čovjek u sebi«, nego što je čovjek u svom odnosu prema Bogu, trojstvenom Bogu objavljenom u Isusu Kristu.⁷

Biblijska antropologija nam ne nudi neku sistematsku refleksiju o čovjeku, nego više poklanja pažnju svjedočanstvima Svetoga pisma iz kojih izdvaja temeljne aspekte čovjekova odnosa s Bogom. Biblijsko shvaćanje čovjeka i njegova stanja nikada se ne odnosi na čovjeka direktno, tj. na njegovo stanje »u sebi«, nego nastoji prije svega shvatiti čovjeka u njegovu stanju odnosa s Bogom. S tim su povezane onda i teme čovjekove određenosti u Kristu, čovjekova stanja stvorenosti, povijesti spasenja, pitanja života i smrti, grijeha i opravdanja, spasenja i suda. Čak se i novozavjetna antropologija, koju su Pavao i Ivan produbili, oslanja na starozavjetne koncepte, među kojima dominiraju pitanja grijeha i otkupljenja. Možemo, dakle, reći da je u kontekstu biblijske antropologije pristup čovjeku nemoguć bez pojma vjere koja čovjeka konstitutivno veže uz Boga.

Kod užeg pitanja o čovjekovoj vjeri, Stari zavjet nam nudi mnoštvo izričaja kojima se izražava čovjekovo aktivno prijanjanje uz Božju riječ i uz Božja obećanja. U starozavjetnim tekstovima ne nalazimo jedinstven termin koji bi

⁶ »Doista, po spoznaji njega, koji nas pozva slavom svojom i krepošću, božanska nas je snaga njegova obdarila svime za život i pobožnost. Time smo obdareni dragocjenim, najvećim obećanjima da po njima postanete zajedničari božanske naravi umakavši pokvarenosti koja je u svijetu zbog požude« (2 Pt 1,3-4; naš kurziv).

⁷ Usp. Luis F. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, Casale Monferrato, 1994., 9.

odgovarao kasnijem novozavjetnom izričaju za vjeru – *pístis*.⁸ Glagol *aman* koji znači biti čvrst, siguran, stabilan, vjerodostojan, predstavlja korijen iz kojega se najčešće izvode imenice i glagoli koji opisuju starozavjetni pojam vjere. Imenica *emunah*, izvedenica od glagola *aman*, označava istinu, istinitost, vjerodostojnost.⁹ Novozavjetni termin za vjeru već je spomenuta imenica *pístis* koja označava povjerenje, pouzdanje.¹⁰ Za razliku od Staroga zavjeta, u novozavjetnim spisima je naglašeniji kognitivni aspekt vjere kao povjerenja u osobu Isusa Krista, iako nije izgubljen niti starozavjetni aspekt nade vezan uz obećanje nadolazeće punine vremena. Mnoštvo biblijskih opisa vjere može se promatrati kroz dva aspekta koji se međusobno upotpunjuju: unutarnji učinak vjere na dušu pojedinog čovjeka – najčešće vezan uz djelovanje Duha Svetoga u čovjekovoj nutrini – te izvanjski znakovi koji upućuju na već postojeću vjeru ili su u službi umnažanja i širenja vjere.¹¹

Ono što nam se čini bitnim za našu temu jest činjenica da različitost biblijskih opisa vjere predstavlja zapravo posljedicu i logičan razvoj prvotne teološko-antropološke istine o čovjekovoj stvorenosti na sliku Božju, o njegovoj pozvanosti na suživot s Bogom (usp. Post 1 – 2; 2 Pt 1,4), koju slijedi drama čovjekova grijeha te uvijek novo čovjekovo nastojanje oko odanosti i poslušnosti Bogu. Tu istinu inicijalno nalazimo sažetu u prve tri glave Knjige Postanka a ona prožima cijeli daljnji starozavjetni i novozavjetni tekstualni opus, s posebnim kristološkim naglascima i odjecima u Pavlovoj i Ivanovoj teologiji. Polazna točka biblijsko-teološke antropologije stoga je čovjek u svojoj dvostrukoj uvjetovanosti: kao stvorenje stvoreno na sliku i priliku Božju, pozvano na zajedništvo sa svojim Stvoriteljem; te kao grešnik »pomilovan« u Kristu. U toj optici biblijski pojam vjere nam se predstavlja kao konstitutivan element kršćanske antropologije.

2. Povijest teologije

Nadovezujući se na biblijske temelje teologije vjere, a ograničeni pak dosegom ovoga izlaganja, donosimo kratak pregled općih obrisa teologije vjere u povijesti katoličke teologije.¹²

⁸ Usp. Donath HERCSIK, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg, 2007., 16.

⁹ Usp. *Isto*.

¹⁰ Usp. Franco ARDUSSO, *Fede*, u: Giuseppe BARBAGLIO – Giampiero BOF – Severino DIANICH (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2003., 656–660.

¹¹ Usp. *Isto*, 35–36.

¹² Detaljniji uvid u temu vidi u: Donath HERCSIK, *Der Glaube*, 37–231; Jean-Yves LACOSTE – Nicolas LOOSKY, *Foi, Théologie historique et systématique (B)*, u: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 2007., 570–579.

Otačka teologija nam nudi poveznice biblijske misli s helenističkom filozofijom. Kako su većina crkvenih otaca bili i biskupi, tema vjere u otačkim spisima uglavnom se razvija u kontekstu praktičnih aspekata kršćanskog života. Kod prednicejskih otaca, Justina, Ireneja, Tertulijana, Klementa i Atanazija Aleksandrijskoga te Origena, nalazimo razvoj biblijskih koncepata vjere te prvih kristoloških dogmi u kontekstu sukoba s poganskom filozofskom i gnostičkom mišlju. Postnicejsko razdoblje, obilježeno teologijom grčkih otaca Kapadočana, Bazilija Velikoga, Grgura Niškoga i Grgura Nazijanskoga, nudi nam mistički, objedinjujući aspekte vjere. Augustinova teologija razvija istovremeno kognitivne, mudrosne i egzistencijalne aspekte vjere, što će se nastaviti i u postaugustinovskom razdoblju s naglascima na prednost vjere u odnosu na razum, važnost volje i afektivni aspekt vjere. Monaška teologija daje prednost duhovnosti u kojoj vjera služi kao kontekst i kriterij same teologije.

Skolastička teologija dolazi u dodir s dosezima grčke filozofske misli, osobito s postavkama Aristotelove logike i psihologije. U tom novom misaonom ambijentu, vjera se promatra prvenstveno u njezinu odnosu na intelekt i volju. Toma Akvinski nam nudi sintezu biblijske misli, Aristotelove filozofije te Augustinova platonizma, promatrajući vjeru u aspektima darovanosti (milosti) i konaturalnosti – u kontekstu urođene čežnje za Bogom (*desiderium naturale*). Daljnji razvoj teološke misli na prijelazu XIV. i XV. stoljeća, zahvaljujući najčešće krivim interpretacijama Tomina nauka, dovodi do stvaranja sve većeg jaza koji se u teologiji javlja kao suprotstavljanje reda »naravi« i milosti, te do uvođenja hipotetičke teološke kovanice o »čistoj naravi« (*natura pura*), što će pak prouzrokovati brojne neplodne rasprave u teologiji koje se protežu sve do XX. stoljeća.¹³

Novovjekovna teologija nastavlja s napetostima i kontroverznim raspravama osobito na području protivnih katoličko-protestantskih naglasaka u poimanju odnosa naravi i milosti, slobode i spasenja, vjere i djela. Crkveno učiteljstvo reagira Tridentskim koncilom (1545. – 1563.), čime tema vjere biva obrađivana u kontekstu nauka o milosti – opravdanju.¹⁴ Koncil s jedne strane potvrđuje tradicionalno poimanje vjere, imajući s druge strane osjećaja za protestantske naglaske koji se tiču odnosa naravi i milosti, vjere i djela u procesu čovjekova spasenja i opravdanja (usp. DH 1525-1527).

¹³ Usp. Luis F. LADARIA, *Natura e soprannaturale*, u: Bernard SESBOÛÉ (ur.), *Storia dei Dogmi*, II, Casale Monferrato, 2002., 327–360.

¹⁴ Usp. TRIDENTSKI KONCIL, *De justificatione. Dekret o opravdanju* (13. I. 1547.), u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1520–1583 (dalje: DH).

Posttridentsko razdoblje biva obilježeno pojavom snažne duhovnosti vjere španjolskih mistika te suptilnim teološkim diskusijama oko tehničkih pitanja vezanih uz formalni objekt vjere. Posljedični racionalizam Descartesove i Spinozine filozofije XVII. stoljeća imat će utjecaja na teološki pristup vjeri s naglašenim racionalnim kriterijima. S druge strane, kao reakcija na izrazito racionalistički pristup vjeri, javljaju se protivna filozofsko-teološka nastojanja oko poimanja vjere koja daju primat »srcu« (Pascal), a odjeka će imati u kasnijem fideizmu i sentimentalizmu. U dominikanskim i isusovačkim krugovima XVIII. stoljeća nastaju teološka djela u kojima se u teologiji vjere prepoznaje povrat skolastičkog duha.

Kraj XVIII. stoljeća obilježen je Kantovom filozofijom, koja će svojim postavkama razlikovanja spekulativnog i praktičkog uma imati utjecaja na teologiju vjere XIX. stoljeća. Ističemo u tom smislu Blondela i Rousselota, koji u tradicionalne postavke katoličke teologije uvode pojedine elemente Kantove misli. Obojica se u teologiji vjere vraćaju na Tomino poimanje »svjetla vjere« (*lumen fidei*).¹⁵ Blondel filozofskim pristupom nastoji zagarantirati u čovjekovoj intimi apriornu prisutnost unutarnjeg odnosa s »nadnaravnim«. Rousselot svojim teološkim postavkama nastoji nadići prethodne suhoparne teološke »analize vjere« (*analysis fidei*), dajući prednost unutarnjem »svjetlu vjere« koje nas čini sposobnima za sveukupnu percepciju i viziju znakova objave.¹⁶ U tom smislu možemo spomenuti Rousselotov glasoviti članak »Les yeux de la foi« (Oči vjere) objavljen 1910. godine u prvom broju francuskoga teološkog časopisa *Recherches de Science Religieuse*.¹⁷

Prijelaz s XIX. na XX. stoljeće, kao i razdoblje između dvaju svjetskih ratova, predstavljaju bogato razdoblje u razvoju teologije vjere. Tako se na Blondelovu i Rousselotovu intuiciju teologije vjere, anticipiranu još u XIX. stoljeću kod engleskog kardinala Newmana, nadograđuje misao Karla Rahnera izložena u njegovu poznatom djelu *Hörer des Wortes (Slušatelj Riječi)*,¹⁸ u kojem Rahner, u skladu sa svojim općim antropološkim polazištem, nudi viziju čovjeka otvorenog prema Bogu, sposobnog slušati Božju riječ. Afirmirajući čovjekovu otvorenost i sposobnost za primanje Božje objave, Hans Urs von Balthasar koristi estetsku kategoriju »lijepoga« kao nužnu za čovjekovo

¹⁵ Usp. Juan ALFARO, Faith, u: Karl RAHNER – Juan ALFARO – Alberto BELLINI (ur.), *Sacramentum Mundi*, II, 316–318.

¹⁶ Usp. Franco ARDUSSO, *Fede*, 649.

¹⁷ Usp. Pierre ROUSSELOT, Les yeux de la foi, u: *Recherches de Science Religieuse*, 1 (1910.) 1, 241–259.

¹⁸ Usp. Karl RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, *Sämtliche Werke*, IV, München, 1941.; Solothurn – Düsseldorf, 1997.

prihvatanje i razumijevanje objave koja se u kršćanstvu konkretizira u osobi Isusa Krista. »Povratak na izvore« u okviru »nove teologije« (*nouvelle théologie*) francuskoga teološkog kruga najčešće se veže uz ime francuskoga teologa Henrija de Lubaca. Njegovo djelo *Surnaturel (Nadnaravno)*,¹⁹ koje predstavlja specifičnu i snažnu teološku afirmaciju čovjekove urođene čežnje za Bogom, izazvat će burne reakcije u krugu ljubitelja neoskolastičke misli.²⁰ Zbog nape-
tosti u teološkim strujanjima tog vremena crkveno učiteljstvo početkom šez-
desetih godina XX. stoljeća zauzet će oprezan stav prema novijim teološkim
nastojanjima, dok će Drugi vatikanski koncil pokazati suzdržanost i namjerno
izbjegavanje skolastičkih teoloških diskusija te apologetskih i polemičkih
pitanja u teologiji, pokazujući istovremeno osjetljivost za dijalog, i traženje
suglasja u teološkoj misli utemeljenoj na biblijsko-otačkim uporištima. O
aktualnosti teme vjere u teologiji te o osjetljivosti crkvenog učiteljstva za pita-
nje vjere najbolje svjedoči činjenica da je prva biskupska sinoda nakon Dru-
goga vatikanskog koncila, održana 1967. godine, kao i biskupska sinoda u
2012. godini, trinaesta po redu, posvećena temi vjere. Obje te sinode na razini
su cijele Crkve situirane u Godini vjere.

3. Crkveno učiteljstvo

Izričaji crkvenog učiteljstva redovito duguju zahvalnost teološkom fundusu koji u povijesti kršćanstva često služi kao kreativni izazov za doktrinarne in-
tervencije samoga učiteljstva, bilo da se isti interventi tumače kao korektiv bilo
kao potvrda pojedinog teološkog učenja. Tako što se tiče vjere, još od otačkog
vremena i prvih koncila nalazimo spregu učiteljstva i teologije. Limitirajući se
samo na važnije intervencije crkvenog učiteljstva na temu vjere,²¹ možemo pri-
mijetiti da su oni uglavnom vezani uz nauk o milosti. Osobito se to odnosi na
drugi koncil u Orangeu (529.) te na Tridentski koncil (1545. – 1563.). Koncil u
Orangeu inzistira na nezasluženom karakteru dara vjere. *Initium fidei* (početak
vjere) i *credulitatis affectus* (naklonost vjerovanju) besplatni su darovi milosti
– Duha Svetoga (usp. DH 375, 377). Oba vatikanska koncila će kasnije, glede

¹⁹ Usp. Henri de LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, 1946.; ²1991.

²⁰ Usp. Richard PAVLIĆ, Henri de Lubac (1896. – 1991.), u: *Communio*, 37 (2011.) 11, 128–132.

²¹ Sustavniji pristup temi vidi u: Josef NEUNER – Jacques DUPUIS, *The Christian Faith: In the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York, 2001.; Avery DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia, 1997., 27–130; Donath HERCSIK, *Der Glaube*, 37–231.

nauka o nužnosti milosti, citirati koncil u Orangeu.²² Tridentski koncil obrađuje temu vjere vezano uz temu opravdanja te uz izlaganje o sakramentima. Balansirajući između katoličko-protestantskih naglasaka nauka o milosti, Tridentinum istovremeno naglašava darovani karakter početka vjere²³ te nužnost čovjekove aktivne suradnje u procesu opravdanja.²⁴

Prvi vatikanski koncil (1869. – 1870.) temi vjere posvećuje dogmatsku konstituciju *Dei Filius*. Nakon prva dva poglavlja posvećena temi stvaranja i objave, treće i četvrto poglavlje posvećuje temi vjere te temi odnosa vjere i razuma. Tražeći ravnotežu između naslijeđa racionalizma i semiracionalizma s jedne strane, te fideizma i tradicionalizma s druge strane, Prvi vatikanski koncil u duhu kulturnog naslijeđa svoga vremena daje prednost intelektualističkom pristupu vjeri koja biva shvaćena kao oblik spoznaje utemeljen na božanskom autoritetu.²⁵ Tako se vjeru tumači kao »poslušnost razuma i volje Bogu koji se objavljuje«, ali ona istovremeno biva shvaćena kao »nadnaravna krepost, kojom, uz Božje nadahnuće i pomoć milosti, vjerujemo da je istinito ono što je on objavio«. ²⁶ Štoviše, prihvaćanje evanđeoske istine u vjeri je nemoguće »bez prosvjetljenja i nadahnuća Duha Svetoga, koji svima daje radost u prihvaćanju i vjerovanju istini«²⁷.

U odnosu na prethodne izričaje crkvenog učiteljstva, Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) predstavlja svojevrsnu novost u pristupu temi vjere. Iako se koristi tradicionalnom terminologijom, pristup pitanju vjere zadržava personalistički naglasak koji se dobro poklapa s biblijsko-kristološkom

²² »A da uzvjerujemo, treba nam Božja milost, koja predusreće i potpomaže, i iznutrašnja pomoć Duha Svetoga da se pokrene i k Bogu ga obrati, otvori oči duši i dadne 'svima ugodnost pristanka i vjerovanja istini'. A da objavu neprestano sve dublje proničemo, isti Duh Sveti vjeru sveudilj usavršuje svojim darovima«, DH 4205. Usp. DH 375, 377, 3010.

²³ »Osim toga [Sabor] izjavljuje, da početak opravdanja kod odraslih treba započeti s prethodnom milošću Božjom po Isusu Kristu [kan. 3], to jest od njegovog poziva, kojim su pozvani bez ikakvih njihovih zasluga...«, DH 1525. Također usp. DH 1554–1556.

²⁴ »Pripremaju se pak za to opravdanje (kan. 7 i 9) kada se potaknuti i potpomognuti Božjom milošću, prihvaćajući vjeru po slušanju (usp. Rim 10,17), slobodno okreću Bogu«, DH 1526.

²⁵ Usp. Franco ARDUSSO, *Fede*, 660–661.

²⁶ »Budući da čovjek sav ovisi o Bogu kao o svom Stvoritelju i Gospodaru, a stvoreni je razum potpuno podložan nestvorenoj Istini, vjerom smo obvezatni iskazati poslušnost razuma i volje Bogu koji se objavljuje (kan. 1). Za tu pak vjeru, koja je početak ljudskog spasenja (usp. § 1532), Katolička crkva izjavljuje da je nadnaravna krepost, kojom, uz Božje nadahnuće i pomoć milosti, vjerujemo da je istinito ono što je on objavio, ne zbog unutarnje istine stvari shvaćene svjetlom naravnog razuma, nego radi autoriteta samoga Boga, koji se ne može prevariti niti može varati (usp. § 2778; kan. 2)«, DH 3008.

²⁷ Prvi vatikanski koncil ovdje se poziva na drugi koncil u Orangeu te na Tridentski koncil s naglascima na darovani karakter vjere. Usp. DH 377, 1525, 3010.

postavkom teološke antropologije Drugoga vaticanskog koncila.²⁸ Unatoč novosti pristupa, Koncil zadržava prethodne doktrinarne postavke o vjeri. Ona i ovdje biva shvaćena istovremeno kao posluš Božjem objaviteljskom autoritetu te kao milosni dar Duha Svetoga.²⁹ Uz dogmatske konstitucije *Dei verbum* i *Lumen gentium*, pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes*, deklaraciju o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama *Nostra aetate* te dekret o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad gentes*, Koncil nudi optimističnu viziju *univerzalizma spasenja*. U tom smislu tvrdi se da »Bog putovima koje on zna može ljude koji bez svoje krivnje ne znaju za evanđelje privesti k vjeri, bez koje nije moguće njemu ugoditi (usp. Heb 11,6)« (AG 7). Tom u prilog ide koncilski kristološka postavka biblijsko-otačkoga naslijeđa o jedinom konačnom čovjekovu cilju: »A budući da je Krist umro za sve (usp. Rim 8,32) i jer je konačni čovjekov poziv zaista samo jedan, i to božanski, moramo čvrsto držati to da Duh Sveti svima pruža mogućnost da na Bogu znan način budu pridruženi tome vazmenom otajstvu« (GS 22).

4. Kristološka perspektiva

Već iz rečenoga postaje nam jasno da je kršćanska refleksija o čovjeku nužno kristološki određena. U duhu često citiranog izričaja Drugoga vaticanskog koncila možemo reći da je čovjek istovremeno primatelj i objekt objave: »Otajstvo čovjeka postaje stvarno jasnim jedino u otajstvu utjelovljene Riječi. [...] Krist, novi Adam, u samoj objavi Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva čovjeka njemu samom i objavljuje mu njegov uzvišeni poziv« (GS 22). Ta kristološka postavka uvjetuje našu antropološku perspektivu u sve tri vremenske dimenzije. Ona određuje našu viziju čovjeka u njegovim »početcima«, u sadašnjem trenutku te u eshatonu.

Upravo je ta vizija bila temeljem antropološkog optimizma prvih otaca koji već u starozavjetnom govoru o stvaranju čovjeka na Božju »sliku« i »slič-

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

²⁹ »Bogu objavitelju valja odgovoriti poslušom vjere (usp. Rim 16,26; 1,5; 2 Kor 10,5-6), kojom čovjek cijeloga sebe Bogu slobodno izručuje iskazujući 'potpun posluš uma i volje Bogu objavitelju' i dragovoljno pristajući uz objavu koju je on dao. A da se uzvjeruje, potrebna je Božja milost koja predusreće i potpomaže te unutarnja pomoć Duha Svetoga, koji srce treba pokrenuti i obratiti ga k Bogu, otvoriti oči uma te svima dati 'ugodnost pristanka i vjerovanja istini'. A da razumijevanje objave bude sve dublje, isti Duh Sveti svojim darovima vjeru sveudilj usavršuje«, DV 5. Također usp. DH 377, 3008, 3010, 4205.

nost« otkrivaju ne samo kristološku nego trojstvenu logiku stvaranja. Ističemo u tom smislu »oca dogmatike« sv. Ireneja Lionskoga, koji Krista i Duha Svetoga naziva »Božjim rukama« kojima je Bog Otac »stvorio sve stvari«, a čovjeka napose na Božju »sliku« (Logos) i »sličnost« (Duh Sveti).³⁰ Konačno, Crkva već od svojih početaka ispovijeda vjeru u Isusa Krista, jedinorođenoga sina Božjega »po kome je sve stvoreno« i u Duha Svetoga »Gospodina i životvorca«.³¹ Takva logika vjere u Boga stvoritelja hrani egzistencijalni optimizam i nadu da je sam trojstveni Bog, koji je aktivno prisutan u čovjekovim »počecima«, jednako tako prisutan sada i u eshatonu.

Dogmatski optimizam kršćanskih otaca utemeljen na Pavlovoj antropološko-soteriološkoj postavci o »dva Adama« fokusira pogled na Krista – drugog Adama, na čiju smo sliku stvoreni. On je »pravi čovjek« – »drugi Adam«, savršeni čovjek na čiju sliku je stvoren onaj »prvi« – grešni Adam.³² U Kristu – novom Adamu, pobjedom nad grijehom ostvaruje se povijest spasenja. Čovjekova narav po milosti biva restaurirana – rekapitulirana, a čovjek uzdignut na dostojanstvo Božjeg sinovstva i prijateljstva (usp. Ef 1,10).³³ Unatoč stvarnosti grijeha (Post 3), te temeljne postavke kršćanske antropologije, zahvaljujući novozavjetnoj antropologiji svetoga Pavla i Ivana, otvaraju optimističnu antropološku perspektivu u kojoj antropologija bez kristologije biva nezamisliva. Ne možemo, dakle, govoriti o čovjeku bez Krista, a Kristova vjera, njegov povijesni odnos vjere i povjerenja u Boga Oca, svjedoči nam i jamči čovjekovu sposobnost za vjeru.

5. *Fides Jesu*

Polazeći od tih dogmatskih postavki – nerazdvojive sprege antropologije i kristologije – ne čudi nas što se na području fundamentalne teologije XX. stoljeća kod govora o specifičnosti kršćanskog čina vjere, a polazeći od ljudskog iskustva, kao hermeneutički kriterij uzima kristološki događaj, tj. Isusova vjera – fi-

³⁰ Usp. Irenaeus LUGDUNENSIS, *Adversus haereses – Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, Paris, 1965. – 1982., IV, praef. 4; 20,1; V, 5,1; 6,1; Richard PAVLIĆ, *Il mistero della salvezza cristiana. L'influsso di Ireneo di Lione su Henri de Lubac*, Roma, 2010., 112–117.

³¹ Usp. DH 125, 150, 421, 851.

³² »On koji je 'slika Boga nevidljivoga' (Kol 1,15; usp. 2 Kor 4,4) jest i sam savršeni čovjek, koji je Adamovoj djeci vratio sličnost s Bogom, koja je bila izobličena prvim grijehom«, GS 22. Usp. Rim 5,12-21; 1 Kor 15,45-49; KKC 359.

³³ Usp. Irenaeus LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, III, 18,1; 21,10; 23,1. Detaljnije o nauku o »rekapitulaciji« kod sv. Ireneja Lionskoga vidi u: Richard PAVLIĆ, *Il mistero della salvezza cristiana*, 149–155.

des Jesu.³⁴ Specifičnost kršćanske vjere u odnosu na opće antropološko iskustvo vjere-povjerenja/pouzdanja dolazi do izražaja upravo u ambijentu povijesne Božje objave, točnije u konotaciji s povijesnim događajem Isusa Krista, Isusove vjere, njegova odnosa povjerenja/pouzdanja s Bogom Ocem. Razumijevanje antropološkog čina vjere, sa specifičnošću kršćanskog iskustva, moguće je upravo u svjetlu vjere Isusa Krista.³⁵

Kod govora o specifičnosti kršćanskog čina vjere, ne polazi se dakle od fenomenološke apstrakcije općeg ljudskog iskustva, nego se za polazište uzima konkretan povijesni događaj Isusa iz Nazareta i njegovo konkretno povjerenje u Boga, kojega naziva Ocem – *Abbá*. Isusova vjera, *fides Jesu*, uzima se stoga na području fundamentalne teologije XX. stoljeća kao polazište za nadilaženje intelektualističko-racionalističkog modela tumačenja vjere – svojstvenog manualistici posttridentskog razdoblja u teologiji. Namjesto intelektualističkog pristupa tumačenju vjere, stavlja se naglasak na vjerničku svijest koja biva formirana poviješću u Isusa Krista. Isto tako, *fides Jesu* u suvremenom ambijentu fundamentalne teologije služi kao polazište za tumačenje vjere s naglaskom na praktični aspekt vjere – *actus vivendi*, nasuprot već spomenutog intelektualističkog pristupa manualističke teologije u kojem se čin vjere interpretira prije svega kao *actus cognoscendi*. Radi se dakle o integralnoj perspektivi vjere u kojoj spoznajni i praktički aspekt vjere bivaju ujedinjeni s činom povjerenja u osobu/povijest Isusa Krista.³⁶

6. *Desiderium naturale*

U prilog govoru o čovjekovoj sposobnosti za vjeru ide klasičan teološki izraz za čovjekovu urođenu čežnju za Bogom – *desiderium naturale*. Već nam spomenuta biblijsko-kristološka perspektiva čovjekove stvorenosti na sliku Božju te njegove pozvanosti na život u zajedništvu s Bogom svjedoče o dvjema aspektima vjere: Božjoj slobodnoj autokomunikaciji naspram čovjeka – *actus Dei*, te čovjekovoj sposobnosti slobodnog odgovora na Božju autokomunikaciju – *reactio hominis*. Ta čovjekova sposobnost odgovora na Božji poziv poprima u povijesti teologije različite nazive, ovisno o onom što se želi naglasiti u odnosu na čovjeka. Najopćenitiji izraz reći će da je čovjek *capax Dei* – sposoban primiti Božje slobodno sebedarje. Izraz koji više naglašava čovjekov »pasivan stav«

³⁴ Usp. Franco ARDUSSO, *Fede*, 644–646; Pierangelo SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, 42008.

³⁵ Usp. Franco ARDUSSO, *Fede*, 645.

³⁶ Usp. *Isto*, 652–655.

naspram Božjemu slobodnom daru milosti – čovjekovu pozivu na dioništvo u božanskom životu – jest *potentia oboedientialis* – čovjek je sposoban podložiti se Božjem pozivu.

Mnogo dinamičniju viziju nudi nam izraz *desiderium naturale*, kojim se još od Augustina preko Tome Akvinskoga koristi većina skolastičkih i posttridentinskih teologa. Tim izrazom želi se naglasiti čovjekova urođena, neuvjetovana – darovana čežnja za Bogom, za gledanjem Boga – *visio beatifica*, kao jedinim čovjekovim konačnim ciljem za koji je stvoren. U tom smislu ovdje posebno ističemo francuskog teologa Henrija de Lubaca koji nam nudi originalno shvaćanje Tomina poimanja čovjekove urođene čežnje za nadnaravnim blaženstvom, za vječnim životom u zajedništvu s Bogom.³⁷ »Naime, uzimajući u obzir sveukupni Tomin nauk o čovjeku koji je *capax Dei*, de Lubac Tomin govor o *desiderium naturale* veže uz *visio beatifica* kao jedini čovjekov konačni cilj, njegovo jedino 'savršeno blaženstvo' bez kojega čovjek ostaje neostvaren te se nalazi u svojevrsnom stanju 'kažnjenosti' i 'prokletstva'. U tom smislu *desiderium naturale*, kao čovjekova urođena čežnja za gledanjem Boga, nije samo neko blago htijenje nego *snažna čežnja* bez čijeg ispunjenja sam čovjek ostaje neostvaren. Tu čežnju de Lubac smatra ne samo znakom nekoga mogućega Božjega dara nego znakom 'sigurnoga dara', a samog čovjeka naziva *čežnjom*.«³⁸ Tim se de Lubac, zajedno sa svojim suvremenicima, Rahnerom, von Balthasarom, Alfaram i drugima, svrstava u grupu teologa XX. stoljeća koji, tražeći nove izričaje o čovjekovoj otvorenosti za milost i transcendenciju, nastoje sačuvati ispravne postavke biblijsko-otačkoga naslijeđa.

Zaključak

Na kraju ovog kratkog razmišljanja o vjeri, vratimo se našem polazišnom pitanju o sposobnosti današnjeg čovjeka za vjeru. Ako ćemo se složiti s pojedinim autorima čija je teološko-antropološka misao zaslužna za stvaranje duhovno-intelektualnog ambijenta u kojem nastaju dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, onda možemo tvrditi da izraz »današnji – sposobnost *današnjeg* čovjeka za vjeru – u našem pitanju ne možemo apsolutizirati.

³⁷ Specifično tumačenje pojma *desiderium naturale* kod sv. Tome vidi u: Henri de LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965.; Henri de LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, 1965., pretisak: *Œuvres Complètes, XII, Quatrième section: Surnaturel*, 2000.; Richard PAVLIĆ, *Il mistero della salvezza cristiana*, 60–70; Richard PAVLIĆ, Henri de Lubac (1896. – 1991.), 123–134.

³⁸ Richard PAVLIĆ, Henri de Lubac (1896. – 1991.), 131. Usp. Henri de LUBAC, *Surnaturel*, 483–493.

Govoreći o »iskustvu Boga danas«, Karl Rahner u svojim *Teološkim spisima* tvrdi sljedeće: »Ako Bog postoji, i ako se pravilno shvaća ono što se misli pod riječju Bog, ako je čovjek uza sve radikalne promjene u svojoj povijesti ipak čovjek, onda je već unaprijed nezamislivo da bi danas postojalo neko iskustvo Boga kojega prije jednostavno nije bilo.«³⁹ Imajući ipak u vidu činjenicu da specifičnost aktualne situacije može obilježiti čovjekovo iskustvo Boga, imamo pravo govoriti o specifičnosti iskustva Boga *danas* »a da pritom to razmišljanje ne suzimo na puku današnjost toga iskustva«⁴⁰.

Vrlo slično razmišljanje donosi nam današnji Papa. Dok se još kao teolog na početku sedamdesetih godina prošloga stoljeća našao pred pitanjem: »Što je danas konstitutivno za kršćansku vjeru?«, ustvrdio je da »onomu tko pobliže razmišlja učinit će se da je ono [pitanje] pogriješno postavljeno, jer konstitutivno može biti jedino ono što nije samo danas«⁴¹. Upravo stoga, pokušavajući dati odgovor na postavljeno pitanje, Ratzinger se vraća na pitanje »o onome što je u kršćanskim *počecima* vrijedilo kao konstitutivno kršćansko«⁴², zaključujući da je za kršćansku vjeru konstitutivno »upravo ono što ju je u konačnici uvijek konstituiralo«⁴³.

Ne bismo li se dakle i mi, u traženju odgovora na naše pitanje o sposobnosti *današnjeg* čovjeka za vjeru, trebali vratiti čovjekovim biblijskim – *konstitutivnim počecima*, njegovoj stvorenosti na »sliku Božju«, njegovoj stvorenjskoj strukturi u kojoj se vjera predstavlja kao dar (milost) koji garantira čovjekovu sposobnost odgovora Božjem pozivu na zajedništvo života. Biblijska poruka u cjelini uči nas da Božji poziv čovjeku ostaje nepromijenjen, unatoč stvarnosti grijeha. Sjetimo se samo dramatične povijesti Izraela u kojoj se starozavjetni savez s Bogom – *berith* – predstavlja kao konstitutivni element izabranoga naroda, te se upravo zbog Izraelova grijeha mora redovito obnovljati. Isto tako, u suglasju s biblijskom porukom, katolički nauk o milosti uči nas da čovjekova ontološka struktura s elementima stvorenosti i pozvanosti na zajedništvo života u Bogu ostaje nepromijenjena unatoč stvarnosti grijeha.⁴⁴ Štoviše,

³⁹ Karl RAHNER, *Iskustvo Boga danas*, u: Karl RAHNER, *Teološki spisi. Izbor*, Zagreb, 2008., 62.

⁴⁰ Usp. *Isto*.

⁴¹ Joseph RATZINGER, *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Rijeka, 2010., 15.

⁴² *Isto*, 18.

⁴³ *Isto*, 28.

⁴⁴ »On [Bog] sabire sve ljude, koje je grijeh raspršio, u jedinstvo svoje obitelji, Crkve. To čini po svom Sinu koga je u punini vremena poslao kao Otkupitelja i Spasitelja. U njemu i po njemu Bog poziva ljude da postanu, u Duhu Svetom, njegova posinjena djeca i tako baštiniči njegova blaženog života«, KKC 1. Usp. KKC 27, 55.

po kristološkom događaju čovjek biva uzdignut na spasenjsko dostojanstvo koje je veće od inicijalnoga – stvorenjskoga (usp. KKC 410-412).

Na temelju tih činjenica, u skladu s biblijskom porukom, te izričajima katoličke teologije i crkvenog učiteljstva, možemo se još jednom zapitati o smislenosti našeg pitanja o sposobnosti današnjeg čovjeka za vjeru. S područja dogmatske teološke antropologije, možemo ponovno ustvrditi da je čovjek konstitutivno, strukturalno predisponiran za vjeru u trojedinoga Boga. To nam jednoglasno potvrđuju poruka biblijske antropologije, povijest katoličke teologije u cjelini, te izričaji crkvenog učiteljstva. Svaki od tih triju pristupa našem pitanju nude nam koherentnu viziju čovjeka stvorenog s jednim jednim konačnim ciljem koji ne dokida ni rana grijeha ni pitanje vremenske udaljenosti od naših stvorenjskih početaka. Radi se dakle o viziji čovjeka kristološki predestiniranog za spasenje, otkupljenog i uzdignutog na razinu dostojanstva sinova Božjih (usp. Rim 8,18-25) u kojoj vjera biva ponuđena kao besplatan spasenjski dar.⁴⁵ Ako pak vjeru smatramo spasenjskim darom koji ne biva uskraćen onima koji ga zaištu ili mu se otvore (usp. KKC 30), onda se vraćamo vječnom pitanju čovjekova spasenja u kojem nam se drama nevjere predstavlja misterijem koji nam u svojoj konačnici ostaje nedokučiv.

Polazeći od izložene dogmatske jasnoće o čovjekovoj strukturalnoj sposobnosti za vjeru, možemo se pitati o izvanjskim uvjetima koji potiču ili priječe čovjekov odgovor vjere, o utjecaju kulturne, etičke, moralne i političke klime suvremenog društva te o utjecaju suvremene pastoralne prakse na čovjekovu sposobnost davanja odgovora vjere. Tu bi nam fundamentalna i pastoralna teologija sigurno mogle ponuditi konstruktivne odgovore koji mogu ići jedino u prilog biblijsko-teološkoj postavci o čovjekovoj strukturalnoj sposobnosti za vjeru.

⁴⁵ Usp. DH 375, 377, 1554–1556, 3008, 3010, 4205.

Summary

**CONTEMPORARY HUMAN BEING'S CAPACITY FOR FAITH
HOMO CAPAX (FI)DEI**

Richard PAVLIĆ

Theology in Rijeka – Dislocated Studies of Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Omladinska 1, HR – 51 000 Rijeka
ripavlic@gmail.com

The article is dedicated to the theme of human being's capacity for the faith. The approach to the theme is of dogmatic nature. The first part of the article provides a short overview of the development of the theological-anthropological thought on the faith, starting from its biblical basis, through the history of the Catholic theology and the Church's Magisterium. The second part of the article is dedicated to some crucial elements of the systematic theology which are contributing to the positive response to the article's thematic question of human being's capacity for the faith: by his/her constitution, creation, and salvation, the human being is predisposed for the faith, which always remains the gift. The article is limited to the dogmatic area, to the biblical-dogmatic postulations of the human being's capacity for the faith, without discussing the external conditions which could strengthen or weaken the human being's capacity for the response of faith.

Key words: *faith, capacity for the faith, Christological perspective in anthropology, desiderium naturale.*