

Fritz Guy
Misliti teološki

Maruševec 2007.

Ukoliko nije naznačeno, svi su biblijski tekstovi uzeti iz: *Biblija, Stari i Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991.

KRATICE BIBLIJSKIH PRIJEVODA:

- DK** - *Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*, Dj. Daničić i Vuk Stef. Karadžić, Biblijsko društvo London, 1973.
- JB** - *Jeruzalemska Biblija Stari i Novi zavjet* s uvodima i bilješkama iz *La Bible de Jérusalem*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.
- KS** - *Biblija, Stari i Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991. (Skracšenica se koristi kad se uspoređuju razni prijevodi.)
- Ru** - *Novi zavjet i Psalmi*, preveo Ljudevit Rupčić. Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb; Mostar, 2000.
- Ša** - *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta*. Iz izvornoga teksta preveo i bilješke priredio Dr. Ivan Evandelist Šarić, Sarajevo, Akademija Regina Apostolorum, 1941 – 1942.

UPUTE SURADNICIMA

Uredništvo časopisa "Biblijski pogledi" želi se prilagoditi postojećim standardima u suvremenom uređivanju i tehničkom opremanju sličnih izdanja, te stoga moli suradnike da svoje rukopise oblikuju na sljedeći način:

Naslov članka neka je jasan i sažet te da se iz njega vidi osnovna misao o kojoj se raspravlja.

Sažetak je obavezan i zadrži opći prikaz teme, metodologiju rada, rezultate i zaključak. Piše se u trećem licu; pasivne glagolske oblike treba izbjegavati. Optimalan opseg sažetka jest 250 riječi, a ne može prelaziti 500 riječi. Sažetak, bez ozira na jezik članka, objavljuje se na hrvatskom jeziku i na jednom od svjetskih jezika (obično engleskom).

Objavljuju se neobjavljeni izvorni radovi, kao i već publicirani radovi od izuzetnog značaja, s područja biblijskih proučavanja.

Radovi se ne honoriraju, a autori imaju pravo na besplatne primjerke časopisa.

Uredništvo

UDK: 23:286
Monografija
Pripremljeno u kolovozu 2007.

Fritz Guy

MISLITI TEOLOŠKI

Adventističko kršćanstvo i tumačenje vjere

SADRŽAJ

PREDGOVOR

Uvodno objašnjenje

- | | | |
|---|--------------------------------------|---|
| 1 | ŠTO JE ZAPRAVO TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE | 3 |
| | Osnovni rječnik | |
| | Osnovne značajke | |
| | Prošireniji rječnik | |

Istraživanje zadaće

- | | | |
|----|---|----|
| 2. | ZAŠTO SVATKO TREBA MISLITI TEOLOŠKI | 33 |
| | Bitne zadaće | |
| | Uključujuća zadaća | |
| | Usporedba | |
| 3. | KAKO TREBA POČETI MISLITI TEOLOŠKI | 49 |
| | Slušateljstvo i motivacije | |
| | Moralni principi | |
| | Metodološka načela | |
| 4. | ZAŠTO JE TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE NEDOVRŠENO | 65 |
| | Ograničenja i promjene | |
| | Stalno otkrivanje | |
| | Vrste razvoja | |
| 5. | KAKO PROMIŠLJATI INTELEKTUALNO POŠTENO | 95 |
| | Kriteriji | |
| | Primjena | |
| | Teološke zablude | |

Ispitivanje sastojaka

- | | | |
|----|--|-----|
| 6. | KAKO PISMO TREBA FUNKCIONIRATI | 119 |
| | Prednost nad potonjom teološkom tradicijom | |
| | Ellen White kao posrednik Pisma | |
| | Pismo kao cjelina | |
| | Teološka kristocentričnost | |
| | Egzistencijalna perspektiva | |

7. ŠTO JE JOŠ UKLJUČENO	137
Pismo i drugi sastojci	
Raznoliki sastojci	
8. KAKO KULTURA UNOSI PROMJENE	159
Svjetovnost i sekularizam	
Temeljne intuicije	
Teološke implikacije	
Sagledavanje djela	
9. KOJE SE LOGIČKE PRETPOSTAVKE TREBAJU IDENTIFICIRATI	183
Smisao i valjanost	
Vjerovanje i povjerenje	
Razlog i dokaz	
10. KOJE FORME MOŽE POPRIMITI TEOLOŠKO MIŠLJENJE	203
Tradicionalne sustavne forme	
Bibliografski ekskurs: sustavna teologija dvadesetog stoljeća	
Drugi načini organiziranja teologije	
Komponente i opasnosti	
11. ZAŠTO JE TRIPOLARNO MIŠLJENJE NEOPHODNO	225
Kršćansko evanđelje	
Kulturni kontekst	
Adventističko nasljeđe	
Izazov tripolarnog teološkog mišljenja	
ZAKLJUČAK	253

CONTENTS

PREFACE

Explaining the activity

- | | |
|--|---|
| 1. WHAT THEOLOGICAL THINKING ACTUALLY IS | 3 |
| Basic vocabulary | |
| Basic characteristics | |
| More vocabulary | |

Exploring the task

- | | |
|---|----|
| 2. WHY EVERYONE SHOULD THINK THEOLOGICALLY | 33 |
| An essential task | |
| An inclusive task | |
| A parable | |
| 3. HOW THEOLOGICAL THINKING SHOULD BEGIN | 49 |
| Audiences and motivations | |
| Moral principles | |
| Methodological principles | |
| 4. WHY THEOLOGICAL THINKING IS OPEN-ENDED | 65 |
| Limitations and change | |
| Continuing discovery | |
| Kinds of development | |
| 5. HOW TO THINK WITH INTELLECTUAL INTEGRITY | 95 |
| Criteria | |
| Application | |
| Theological fallacies | |

Examining the ingredients

- | | |
|--|-----|
| 6. HOW SCRIPTURE SHOULD FUNCTION | 119 |
| Priority over subsequent theological tradition | |
| Ellen White as an agent of scripture | |
| Scripture as a whole | |
| Theological Christocentricity | |
| Existential perspective | |

7. WHAT ELSE IS INVOLVED	137
Relation to scripture	
Varieties of ingredients	
8. HOW CULTURE MAKES A DIFFERENCE	159
Secularity and secularism	
Underlying intuitions	
Theological implications	
Envisioning the work	
9. WHAT LOGICAL PRESUPPOSITIONS NEED TO BE IDENTIFIED	183
Meaning and validity	
Belief and trust	
Evidence and demonstration	
10. WHAT FORMS THEOLOGICAL THINKING CAN TAKE	203
Traditional systematic form	
Bibliographical excursus: twentieth-century systematic theology	
Other ways of organizing theology	
Components and dangers	
11. WHY TRIPOLAR THINKING IS ESSENTIAL	225
Christian gospel	
Cultural context	
Adventist heritage	
The challenge of tripolarity	
CONCLUSION	253

PREDGOVOR

Poput mnogih autora knjiga o teologiji, kanim da ova knjiga bude “prikladna za laike”, a u isto vrijeme korisna studentima teologije i pastorima, te možda zanimljiva i kolegama u profesiji.

Nastojao sam jezikom pristupačnim običnom ozbiljnom čitatelju izraziti neka uvjerenja i perspektive koje obično nisu uključene u prijedlozima za teološko mišljenje. Stoga ovo, strogo govoreći, nije udžbenik, ni pregled, niti istraživanje. Ne pravim se da sam teološki neutralan; rekao sam neke stvari za koje vjerujem da bi ih adventisti općenito trebali čuti.

Ali riječ upozorenja: neka se čitatelj čuva. To nije knjiga za svakog adventista. Posebice, to nije knjiga za čitatelja koji pati od poremećaja pozornosti, bolesti koja se čini rasprostranjenom među adventistima i kršćanima općenito.¹ Ovaj je fenomen možda povezan s općenitim manjkom misaonosti u popularnoj kulturi, nedostatak koji je bolno i posvuda evidentan na suvremenoj televiziji i filmu. Pisao sam za one koji se zanimaju, ili ih makar muči radoznalost, što je teološko promišljanje, zašto je važno, tko treba promišljati i kako se to treba raditi.

Poradi onih čitatelja kojima bi to moglo koristiti, osigurao sam standardni stručni aparat u fusnotama: literaturu, dodatna objašnjenja, povremeno pedantno cizeliranje, te brojne prijedloge za dalje čitanje. Tamo gdje je bitan točan tekst Novog zavjeta, uključio sam ga poradi onih koji poznaju biblijski grčki.

Premise

Nekoliko premisa utemeljuju moje napore u pripremi ove knjige i zaslužuju da ih se iskaže na početku. *Teološko promišljanje je vještina koja se može podučiti i naučiti.* Promišljati teologiju – i to dobro je promišljati – ne zahtijeva neki izvanredni talent osim onog potrebnog za promišljanje o bilo kojoj temi. Dakako, raditi bilo što dobro dijelom je dar milosti; zato što je Bog uvijek i svugdje aktivan u ljudskim nastojanjima, ne postoji, strogo govoreći, “nepotpomognuti ljudski um”.² Ali to je dar koji se ostvaruje kroz disciplinirani napor. Kao što reče jedan

1 Vidi John B. Cobb, Jr., *Reclaiming the Church* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1997.), 6.

Darežljivo, ali, bojim se, pogrešno, Cobb pretpostavlja da njegov opis propadanja teološkog promišljanja u protestantskim crkvama “nije previše relevantan za adventiste”.

2 Dugujem ovu zapasku Richardu Riceu.

moj kolega studentima teologije: "Bog nas ne poziva da budemo briljantni, ali nas sve poziva da budemo marljivi".³ Teološko promišljanje zahtijeva svjestan intelektualni napor i disciplinu, no ne i atribute genija.

Neki načini teološkog promišljanja bolji su od drugih. Pod "boljim" mislim da oni imaju više izgleda da vode krajnjoj Istini i krajnjoj Stvarnosti; više izgleda da budu smisleni mislećim suvremenima unutar i izvan zajednice vjere; više izgleda da pridonesu individualnoj i kolektivnoj duhovnoj stabilnosti; i više izgleda da budu korisni budućim naraštajima.

Ako smo ozbiljni po pitanju teološkog promišljanja, *dobra je zamisao imati teološku metodologiju* – to jest, obratiti pozornost na način kako to činimo. Svaki misaoni vjernik, na neki način, teološki promišlja, makar neformalno; stoga svi imamo *teološku metodu*, ovakvu ili onakvu. Ali nemamo svi *teološku metodologiju*, jer ne obraćamo svi pozornost na načine na koje teološki promišljamo. Ako želimo išta poboljšati, korisno je pažljivo gledati na način na koji sada promišljamo kako bismo smislili koje potrebe trebamo načiniti.

Adventistička teološka metodologija nije jedinstvena. Adventističko teološko promišljanje, da budemo jasni, ima svoj poseban *sadržaj*, jer se razvija unutar zasebne religijske tradicije i zajednice vjere; i to uključuje neke teme koju su kršćani općenito zanemarili (kao što su subotnje vrijeme i biblijski simbolizam svetišta na nebu) ili tek se nedavno njima pozabavili (kao što je višedimenzionalna cjelovitost čovjekove osobnosti). Ali adventistička teologija nije metodološki jedinstvena među kršćanskim teologijama. Da budemo jasni, ona je protestantska, a ne katolička i općenito više "konzervativna" nego "liberalna" (kako se ovi termini uobičajeno koriste). Ali ona nema svoj izdvojeni *način* teološkog promišljanja. Da ima, onda bismo morali nagovoriti ostale kršćane da prihvate našu teološku metodu prije no što mogu iznaći naše teološko promišljanje dovoljno razumljivim da opravda veću pozornost.

Teološka metodologija postaje sve važnija kako adventistička zajednica vjere postaje sve raznolikija etnički, kulturno i društveno-ekonomski, te kako se ona suočava s novim kulturnim kontekstima prilično udaljenim od Nove Engleske devetnaestog stoljeća i gradića Srednjeg Zapada gdje je zajednica započela i razvila se. Kako zajednica nastavlja teološki promišljati, ona nalazi unutar sebe i progresivne i regresivne tendencije; a u svojoj neophodnoj brizi da ne izgubi svoj duhovni identitet, ona upada u opasnost gašenja svog autentičnog teološkog duha.

Ova je knjiga namjerno adventistička u svojoj perspektivi, a očito je adventistička po svom rječniku i mnogim svojim citatima. Međutim, ne kanim da ona bude isključivo adventistička u svojoj razumljivosti i primjenjivosti. Jer, biti adventist znači, prvo i najvažnije, biti kršćanin; i ono što je najvažnije u adventističkom iskustvu, praksi i vjerovanju nije ono što nas razlikuje, nego ono što nas ujedinjuje s drugim kršćanima.

Prethodno pripremljeni materijali

Osim uporabe materijala koji nisu prethodno izdani ili javno predstavljeni, inkorporirao sam i materijale iz izlaganja pripremljenih za različite prigode, kao i iz članaka i eseja koji su se pojavili u različitim izdanjima. Ovi su materijali detaljno revidirani u interesu jezika rodne

3 Robert M. Johnston, Andrews University, Berrien Springs, Michigan, 1977.

uključivosti, literarne dosljednosti, suvremenosti, adekvatnosti, čitljivosti i općenite usklađenosti. Sljedeći se pojavljuju u ovoj knjizi:

“The Theological Task of the Church: Observations on the Role of Theology and Theologians”, izloženo na teološkom savjetovanju kojeg je sponzorirala Generalna konferencija Kršćanske adventističke crkve, u Glacier View, Colorado, kolovoz 1980.

“Thinking About the Language of Faith: Some Elements in an Adventist Theological Methodology”, izloženo na Institutu za istraživanje Biblije, Sveučilište Andrews, Michigan, 1979.

“How Scripture Should Function in Theology,” *Ministry*, ožujak 1999., 18-22.

“A Frank Look at Ellen White,” *Adventist Review*, 10. srpnja 1986., 8-10.

“What Should We Expect from a Prophet?” *Spectrum* 8/2 (siječanj 1977.), 20-27.

“Contemporary Adventism and the Crisis of Belief,” *Spectrum* 4/1 (zima 1972.), 19-28.

“How ‘Secular’ Should Adventist Theology Be?” *Ministry*, listopad 1974., 8-9, i studeni 1974., 8-9.

“The Church Faces Modernity: A Theological Opportunity”, izložena na West Coast Religion Teachers Conference, Loma Linda, California, travanj 1988.

“Theological Agenda for an Adventist Future: The Challenge of a Tripolar Task”, izloženo kao dio John Osborn Lectureshipa, u Riverside, California, listopad 1986.

“The Future of Adventist Theology”, izloženo na Andrews Society for Religious Studies, Dallas, Texas, 1980; sažeto kao “Adventist Theology Today,” *Spectrum*, rujana 1981., 6-14.

Mnoge od ovih materijala inicijalno je prikupio i uredio Gary Chartier, bez čijih marljivih napora i strpljivog guranja ova knjiga ne bi uopće postojala.

Zahvale

Važnije od dokumentarne povijesti ove knjige jest priznanje pridonosa mom promišljanju od strane mojih učitelja, kolega i ostalih partnera u konverzaciji. Edward Heppenstall, u sjećanje na koga je ova knjiga izdana, bio je moj prvi teološki mentor i upoznao me s uzbuđljivošću i izazovom teologije, prvo na dodiplomskom studiju na La Sierra koledžu, a potom na diplomskom studiju na sveučilištima Potomac i Andrews. Earle Hilgert je bio uzor milosti, otvorenosti i teološkog poštenja na ovim posljednjim dvama institucijama. Langdon Gilkey, moj glavni mentor na Teološkom fakultetu sveučilišta Čikago, uveo me u širi svijet suvremene misli kao kontekst za neprestanu aktivnost adventističke teologije. Oni koji poznaju promišljanja jednog ili više ovih istaknutih učitelja neće imati teškoća u identificiranju mojeg intelektualnog duga.

Osim ovih koji su formalno bili moji nastavnici, ima drugih od kojih sam puno naučio i o sadržaju i o metodi adventističke teologije. Raspravljao sam i učio se od Daltona Baldwina tokom više od četiri desetljeća, te skoro isto toliko i od Roya Bransona. Slušao sam Jack Provonshu u velikim i malim skupinama, i čitao njegove knjige, na svoju trajnu dobrobit. Učio sam od nekih svojih najranijih studenata – osobito od John Brunta, Jonathan Bultera i Richarda Ricea – koliko su i oni mogli naučiti od mene. U kolege nastavnike čije sam ideje prisvojio (a katkada, nesvjesno, čini mi se i plagirao), ubrajam Ivana Blažena, Ginger Hanks-Harwood, Roberta Johnstona, John Jonesa i Russel Staplesa.

Imao sam brojne partnere u razgovoru, uključujući mnoge izvan područja teologije, čija su mi razumijevanja i uvidi donijela konstruktivnu promjenu u mom vlastitom teološkom promišljanju – to su osobito Brian Bull, Theodore i Faye Chamberlain, Gary Chartier, Diane Forsyth, Merikay McLeod, Ronald Numbers, Gary Ross, Rennie Schoepflin, Albert Smith i Lou Venden.

Uz to, na mnoge su mi načine koristili komentari, pitanja i prijedlozi onih koji su čitali različite nacрте cjelokupnog rukopisa: Gary Chartier, Richard Coffen, George Knight, Ronald

Knott, Carol Richardson, Rennie Schoepflin i Lou Venden. Knjiga je i stilistički i sadržajno bolja zbog njihovog darežljivog sudjelovanja u ovom projektu. Htio bih se također zahvaliti Ann Parrish s Atlantic Union koledža za pripremu kazala, te Debori Everhart s Andrews University Press za lektoriranje i poboljšavanje cijele knjige.

Ovo, dakako, ne sugerira da se spomenute osobe slažu s cjelokupnim sadržajem ove knjige. Uistinu, ako bi ju pročitali u njezinom konačnom obliku, neki od njih bi nesumnjivo zaključili da ne slušam pažljivo i da sporo učim. Ali svima njima zahvaljujem što su mi pomogli da vidim, koliko god nesavršeno, stvari koje bih inače previdio.

*U sjećanje na
Edwarda Heppenstalla (1901.-1994.)
teologa, učitelja, prijatelja*

UMJESTO SAŽETKA

Fritz Guy, *Misliti teološki*

Ova je knjiga namjerno adventistička u svojoj perspektivi, a očito je adventistička po svom rječniku i mnogim svojim citatima. Međutim, ne kanim da ona bude isključivo adventistička u svojoj razumljivosti i primjenjivosti. Jer, biti adventist znači, prvo i najvažnije, biti kršćanin; i ono što je najvažnije u adventističkom iskustvu, praksi i vjerovanju nije ono što nas razlikuje, nego ono što nas ujedinjuje s drugim kršćanima.

Ključne riječi: Teologija; Adventistička-teologija; teološka-metodologija; Biblija

INSTEAD OF SUMMARY

Fritz Guy, *Thinking Theologically*

This book is intentionally Adventist in its perspective, and it is obviously Adventist in its vocabulary and in many of its citations. I do not, however, intend it to be exclusively Adventist in its intelligibility and applicability. For to be Adventist is to be, first and foremost, Christian; and what is most important in Adventist experience, practice, and belief is not what differentiates us from other Christians but what unites us to them.

Key words: Theology; Adventist-theology; Theological-methodology; Bible

Izvornik: Fritz Guy, *Thinking Theologically*, Berrien Springs, MI, USA: Andrews University Pres, 1999.

Prijevod: *Hinko Pleško i Željko Porobija*

Uvodno objašnjenje

1.

ŠTO JE ZAPRAVO TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE

Ovo je knjiga o tome što znači misliti teološki kao adventist – odnosno o procesu razvoja i jasnog iskazivanja adventističkog tumačenja vjere – kako bi ono bilo učinjeno što je moguće bolje za osobni napredak i zadovoljstvo, za dobro vjerske zajednice i svijet kojemu treba posvjedočiti i na slavu Bogu. Teološko promišljanje – ili da kažemo „bavljenje teologijom“ – zahtijeva prilično mnogo vremena i energije; uzvrat za to su intelektualno uzbuđenje i duhovna korist.

Ovo prije svega nije knjiga o teologiji već uglavnom knjiga koja objašnjava *što je* teologija. Nakana joj je da teološko promišljanje učini manje mističnim i zastrašujućim, razumljivijim i zanimljivijim, kao i produktivnijim i zadovoljavajućim. Knjiga opisuje, objašnjava i zastupa teološko promišljanje koje je pomnjivo, sažeto, konstruktivno; biblijsko i kristocentrično; razumno, kolegijalno i progresivno; odgovorno evanđelju, osmišljeno za suvremenu kulturu, i vjerna adventističkoj baštini.

U ovom uvodnom poglavlju definiram i opisujem teološko promišljanje kako ga osobno razumijem.

Osnovni rječnik

Sve su definicije „konvencionalne“ u smislu da postoje sporazumi, pravila ili odredbe vezane za uporabu riječi. Zato, s jedne strane, definicije nisu „prirodne“ ili „nužne“ u smislu da ih zahtijeva neki kozmički poredak ili racionalno razmišljanje. S druge strane, obično nisu ni proizvoljne ni hirovite. Bilo bi izuzetno neobično kad bih, na primjer, rekao: „U ovoj knjizi pod izrazom ‘narančast’ mislim na običnu boju vedrog podnevnog neba u južnoj Kaliforniji.“ Zato se definicije s pravom ne proglašavaju „ispravnima“ ili „pogrešnima“, već više ili manje korisnima.

Stoga moj cilj ovdje nije objaviti što izrazi „teologija“ i „teološko promišljanje“ *stvarno* znače ili *trebaju* značiti – odnosno, kako ih pažljivi i promišljeni govornici na engleskom jeziku općenito koriste ili trebaju koristiti – već umjesto toga omogućiti čitateljima komuniciranje time što im naznačujem što podrazumijevam pod tim izrazima. Vjerujem da će ono što predlažem biti korisno kao radna definicija, ali ne polazim od pretpostavke da ona predstavlja konsenzus teologa – povijesnih, suvremenih, adventističkih ili drugih. Mjesto toga ona odražava moje osobno razumijevanje i praksu teološkog promišljanja.

„Teologija“

Doslovno rečeno, riječ „teologija“ znači govoriti ili razmišljati o Bogu.¹ Vjerojatno ju je smislio Platon (oko 428.–oko 348. pr. Kr.), koji ju je upotrijebio da označi govore ili priče o bogovima;² a rečeno suvremenim kršćanskim izrazima, mogli bismo reći da je teologija objašnjenje onoga što mi (vjernici) govorimo Bogu.³

Formalnije, kao tumačenje vjere⁴ – odnosno promišljanja o značenju vjere – teologija je aktivnost što je moguće brižljivijeg, sažetijeg i kreativnijeg razmišljanja o sadržaju, osnovi i implikacijama osobnog vjerskog života, uključujući iskustvo (ili „duhovnost“) i praksu kao i vjerovanje.⁵ Nedavno objavljena knjiga o naravi i ulozi teologije ima naslov *Faith Thinking*⁶ (Promišljanje vjere), podsjećajući na jednu od najpoznatijih definicija teologije u povijesti kršćanske filozofije: „vjera koja traži razumijevanje.“⁷ Drugim riječima, teologija, ili teološko promišljanje, je vjera koja se propitkuje o sebi,⁸ pokušavajući razumjeti i protumačiti sebe.

Ali riječ „vjera“ je dvoznačna. Dok u naslovu *Faith Thinking* riječ „vjera“ prije svega ukazuje na *reakciju povjerenja*, kao u Isusovoj ponavljanoj izjavi: „Tvoja te vjera spasila;“⁹ naslov jedne druge knjige, *Thinking the Faith*,¹⁰ sugerira *sadržaj vjerovanja* kao u pozivu upućenom kršćani-

1 Iz grčkog *theos* (Bog) + *logoi*; (govor, vijest, misao)

2 Platon, *Država*, knjiga 2 (379a). Vidi Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (New York: Oxford, 1947.), 4 i 194, bilješka 13.

3 U vrijeme kad se sve više priznaje narativni karakter božanske objave i teološkog promišljanja, prikladan tehnički izraz za prenošenje priče o Božjoj interakciji sa svijetom može biti „metanarativno“. Međutim, ovaj je izraz opterećen jako negativnim bremenom zbog kritike francuskog postmodernog filozofa Jean-François Lyotarda. U djelu *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984.), posebno xxiii-xxv, 31-47.64-67, Lyotard je upotrijebio izraz „metanarativ“ za različite mitove nakon prosvjetiteljskog doba, koji su služili da opravdaju univerzalno (odnosno znanstveno) znanje i njegovu tiransku uporabu. Ali sada, inzistirao je Lyotard, takvi su metanarativi izgubili svoju vjerodostojnost pa tako i svoju moć integracije. Za kršćansko uvažavanje i kritiku Lyotardove kritike vidi Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.), 44-46, 164.

4 Na svoju uporabu ove koncizne definicije teologije naveo me Langdon Gilkeyev „Theology: Interpretation of Faith for Church and World“ u njegovoj knjizi *Through the Tempest: Theological Voyages in a Pluralistic Culture* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991.), 35-47.

5 U ovoj knjizi služim se nekontroverznom, zdravorazumskom definicijom religije, slično onoj u djelu Michaela Petersona i drugih, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1998.), 9: „Religija se sastoji od niza vjerovanja, postupaka i iskustava, osobnih i zajedničkih, organiziranih oko koncepta Konačne Stvarnosti.“ Druga definicija koja mi se čini posebno korisnom zato što odražava aktivnu kvalitetu religije je ona Fredericka Ferrea u *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York: Scribner's, 1967.), 69: „Religija je jedan način najsazetijeg i najintenzivnijeg vrednovanja.“

6 Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995.).

7 Anzelmo Kenterberijski (oko. 1033.-1109.), *Proslogion*, preface: *fides quaerens intellectum*.

8 Vidi Daniel Migliore, *Faith Seeking Understanding* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 2: „Vjera postavlja pitanja.“

9 Doslovni prijevod fraze *he pistis sou sesōken se*: Marko 5:34 = Mat 9:22 = Luka 8:48; Marko 10:52 = Luka 18:92; Luka 7:50; 17:19.

10 Donald John Hall, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1989).

ma da „vojujete za vjeru koja je jednom zauvijek predana svetima“.¹¹ Kao što je vidljivo u ovim primjerima, razlika između ova dva značenja „vjere“ često je natuknuta prisutnošću gramatički određenog člana.

Pa ipak ova dva značenja odražavaju naglašavanje koje je, premda različito, bitno povezano: reakcija povjerenja pretpostavlja značajan, premda ne i nužno širok, konceptijski sadržaj i vodi intelektualnom razmatranju/promišljanju (između ostalog); netko ima povjerenja u nekoga o kome *nešto* vjeruje. A sadržaj vjerovanja je bitno značajan samo u vezi s reakcijom povjerenja; on je sadržaj *osobnog vjerovanja*.

U ovoj knjizi riječ „vjera“ na prvome mjestu sadrži bitno značenje povjerenja, ali uključuje i iskustvene posljedice povjerenja – duhovnost, praksu i (naravno) vjerovanje. Drugim riječima „vjera“ u ovoj knjizi označava ono što se često smatra „religioznom egzistencijom“, „religioznom životom“ ili, za kršćane, „životom u Kristu“.¹²

Teologija se više tehnički može definirati kao „promišljanje o rječniku vjere“.¹³ Prije šezdeset godina Karl Barth (1886.–1968.) je ustvrdio da je teologija „znanstveni test kojemu se kršćanska Crkva podvrgava u pogledu rječnika o Bogu, karakterističnom za nju“.¹⁴ Jedan naraštaj kasnije teologija je definirana kao „pokušaj da se dođe do odgovarajućeg razumijevanja značenja riječi ‘Bog’“.¹⁵ Odražavajući utjecaj europskog filozofa Ludwiga Wittgensteina (1889.–1951.), jedna je knjiga o teologiji naslovljena *The Grammar of Faith*.¹⁶

Ova više tehnička definicija ukazuje na neumanjivu lingvističku narav teologije. Teologija nije samo promišljanje o religioznom postojanju, već je i – a često i naročito – promišljanje o rječniku kojim je vjersko iskustvo, praksa i vjerovanje opisano, izraženo i objašnjeno, bilo od strane nekog pojedinca ili neke vjerske zajednice. U tom smislu je teologija dvostruko lingvistička: ona je uvijek promišljanje koje koristi riječi, i često je promišljanje o riječima koje iskazuju vjeru.

Bilo da teologiju definiramo kao promišljanje o religioznom iskustvu/životu ili kao promišljanje o rječniku vjere, ona se uvijek odnosi na projekt „drugog reda“ – odnosno na drugu od nekoliko uzastopnih razina ili „redova“ religiozne aktivnosti i rječnika.

Vjera sama po sebi je religiozno iskustvo i aktivnost prvog reda; ona uključuje verbalno izražavanje religioznog iskustva rječnikom molitve i štovanja – zahvalnosti i hvale, priznanja i potvrde, zabrinutosti i molbe:

“Bože milostiv budi meni grešniku!”¹⁷

„Govori, sluga tvoj sluša.“¹⁸

11 Juda 3. Svi biblijski tekstovi, osim gdje je drugačije naznačeno, navedeni su prema *Jeruzalemskoj Bibliji* (op. prev.).

12 Za Pavlovo shvaćanje života „u Kristu“ ili „u Kristu Isusu“ vidi na primjer Rim 6:23; 8:1; 16,7; 1 Kor 1:30; 2 Kor 1:21; 5:17; Gal 2:4; 3:26, 28; 5:6; Ef 1:1; 2:6,10; Fil 1:1; 2:5; 4:7; 1 Sol 4:16.

13 Vidi Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994.), 6: „promišljanje o rječniku vjere“.

14 Karl Barth, *Church Dogmatics*, preveo G. T. Thompson i drugi, 4 sv. u 13 (Edinburgh: Clark, 1936.–69.), 1/1:1.

15 Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (New York: Scribners, 1968.), 12.

16 Paul L. Holmer, *The Grammar of Faith* (San Francisco: Harper, 1978.). Fraza „teologija kao gramatika“ potječe od Ludwiga Wittgensteina, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1953.), 1.373, str. 116.

17 Luka 18:13.

18 1 Sam 3:10.

„Bože moj, zašto si me ostavio?“¹⁹

„Biblija je Božja Riječ.“

„Isus je meni sav taj svijet.“²⁰

„Isus uskoro dolazi.“

Međutim oznaka „religiozni jezik prvog reda“ ne podrazumijeva da vjersko iskustvo nužno počinje u riječima, jer duhovnost može biti predjezična kao i jezična, kao što može biti neosjetilna i osjetilna (kao u slučaju svijesti o moralnim normama ili osjećaju Božje prisutnosti).

Teologija je religiozna aktivnost i jezik drugog reda, proces i izražaj promišljanja o značenju osobnog vjerskog iskustva, prakse i vjerovanja – razlaganje njenog sadržaja, ocjenjivanje njezine prikladnosti i svrsishodnosti, i istraživanje njezinih posljedica. Teologija otkriva i pokazuje, na primjer, što znači iskusiti/doživjeti oprostjenje, svetkovati subotu, smatrati Pismo Božjom Riječi; ona ukazuje na dokaz koji je osnova vjerovanja da „Isus ponovno dolazi“ i pokazuje što univerzalnost Božje ljubavi znači za ponašanje i postupke gladnih i beskućnika, ili onih čija nas vjerovanja i ponašanje zbunjuju.

Metateologija je religiozna aktivnost i jezik trećeg reda, proces i izražavanje promišljanja o teologiji – što je ona, što čini, kako se može najbolje obraditi. Tako metateologija, ponekad nazvana „filozofija teologije“, rezultira opisima naravi, funkcije, izvora i metoda teologije. Ono što u ovoj knjizi radim je uglavnom metateologija.²¹

Čak i ako priznamo lingvističku narav teologije, moramo držati na umu da kao što naše vjersko iskustvo nadilazi naše razumijevanje, tako i naše vjerovanje nadilazi riječi kojima se služimo da ga izrazimo i objasnimo. Ova činjenica ne čini aktivnost teologije ništa manje značajnom i ona nas ne treba obeshrabriti da ne uložimo svoje najbolje napore; ali ona nas treba sačuvati da budemo skromno realni kad se radi o rezultatima. Teološka arogantnost ili oholost²² stalna je i opća opasnost; profesionalni teolozi, crkveni dužnosnici, pastori i laici su u iskušenju da pretpostave kako znaju više o Božjoj naravi, volji i aktivnosti, i više o prošlosti i budućnosti čovječanstva, nego što zapravo znaju.

19 Mat 27:46 = Marko 15:34; citirano u Ps 22:2.

20 Will L. Thompson, „Jesus Is All the World to Me“ u *The Seventh-day Adventist Hymnal* (Washington, DC: Review and Herald, 1985.), br. 185.

21 U nedavno objavljene knjige ove vrste ubrajaju se David Brown, *Invitation to Theology* (Cambridge, MA: Blackwell, 1989.); Dorothee Soelle, *Thinking about God: An Introduction to Theology* (Philadelphia: Trinity, 1990.); John B. Cobb, Jr., *Becoming a Thinking Christian* (Nashville, TN: Abingdon, 1993.); Stanley J. Grenz, *Revising Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.); Hart, *Faith Thinking* (1995.); Gareth Jones, *Critical Theology: Questions of Truth and Method* (New York: Paragon, 1995.); Stanley J. Grenz i Roger E. Olson, *Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.); Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, PA: Trinity, 1996.); Schubert M. Ogden, *Doing Theology Today* (Valley Forge, PA: Trinity, 1996.); Charles J. Scalise, *From Scripture to Theology: A Canonical journey into Hermeneutics* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.); Howard W. Stone i James O. Duke, *How to Think Theologically* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.); Henry H. Knight III, *A Future for Truth: Evangelical Theology in a Postmodern World* (Nashville, TN: Abingdon, 1997.). Zbirka eseja uključuje *Theology Without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, urednici Stanley Hauerwas, Nancey Murphy i Mark Nation (Nashville, TN: Abingdon: 1994.); *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, ur. Miroslav Volf, Carmen Krieg i Thomas Kucharz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.).

22 Tehnički izraz je „hubris“, što je transliteracija grčke riječi.

„Teološka metodologija“

Koristim izraz „teološka metodologija“ da označim način na koji se čovjek bavi teologijom, a izraz „teološka metodologija“ se odnosi na promišljanje, razmatranje i kritičko vrednovanje načina na koji se čovjek bavi teologijom.

Ova knjiga je esej o teološkoj metodologiji koja je jedna od komponenti metateologije. Ona predstavlja pokušaj identificiranja i objašnjenja važnih karakteristika adventističke teologije (zajedno s velikim dijelom teologije šire kršćanske zajednice), i da ponudi osnovna načela koja upravljaju ovom aktivnošću. Ova načela nisu izvedena induktivno iz ankete/ispitivanja načina na koje se adventisti obično bave teološkim promišljanjem, i ona nisu jednoglasno priznata ili potvrđena, a još manje prihvaćena od strane adventista koji misle teološki. Preporučujem ih ovdje kao ukazivanje na način na koji vjerujem da se adventistička teologija može i treba raditi – u nadi da ću demistificirati pothvat, ohrabriti druge da u njemu sudjeluju i pomoći da ona bude plodnija.

Teološka metodologija, koja je dva koraka odvojena od vjerskog iskustva, sama po sebi nikad nije svrha; ona je potaknuta uvjerenjem da ljudi pažljivim i namjernim promišljanjem o načinu na koji razmišljaju (ili trebaju razmišljati) teološki, mogu poboljšati kvalitetu i vrijednost svoje teologije.

„Teolozi“

U ovoj knjizi se služim riječju „teolozi“, misleći na posebno stručno zvanje, govoreći o osobama koje je zbog njihove stručnosti neka vjerska zajednica profesionalno angažirala da promišljaju i obično podučavaju druge kako da najbolje razmišljaju o naravi i značenju vjere.²³ To je njihova primarna služba, oblik njihove službe. Tipično je da veliki dio vremena provode baveći se teologijom i razmjenjivanjem s drugima koji se bave teologijom.

Dok izraze „teologija“ i „teološko promišljanje“ (kao „službu“) koristim misleći na aktivnost vjerske zajednice kao cjeline u kojoj su svi članovi pozvani da sudjeluju, riječ „teolozi“ (kao „propovjednici; ista riječ na engleskom: „ministers“) koristim misleći na one koji su profesionalno uključeni u ovu aktivnost. Prema tome, iako kažem da svaki kršćanin treba da se „bavi teologijom“ ili „teološkim promišljanjem“, ne kažem da je svaki kršćanin „teolog“. Ponekad se javlja šira uporaba riječi „teolog“,²⁴ i ona, naravno, nije „pogrešna“, ali ne nalazim da je korisna. Nije svatko tko sastavi pismo poznat kao „pisac“ i nije svatko tko se pridruži pjevanju neke pjesme u crkvi priznat kao „pjevač“. Slično tomu, mislim, nije korisno da se svakoga tko misli teološki opiše kao „teologa“.

23 Za intelektualni i duhovni životopis jednog adventističkog teologa vidi Richard Rice, „Why I Am a Seventh-day Adventist“, *Spectrum* 2 4 /1 (srpanj 1994.), 35-45.

24 Vidi Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 1994.), 2: „Svaki kršćanin je teolog“; Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.), 40: „Svaki kršćanin je pozvan da bude teolog“; Cobb, 16: „Svi kršćani su već teolozi.“

„Adventist“

Uporaba riječi „adventist“ zahtijeva objašnjenje u tri pogleda. U ovoj se knjizi riječ „adventist“ odnosi prvenstveno na zajednicu Adventista sedmog dana u *Sjevernoj Americi*. Ni za trenutak ne smatram da je adventističko kršćanstvo u Sjevernoj Americi „vjernije“ i „izvornije“ od adventističkog kršćanstva na drugim mjestima; ali ono je jedino koje poznajem. Sve što sam shvatio ili razumio o adventističkom kršćanstvu potječe od mojeg života i rada gotovo isključivo na ovom kontinentu.

Ali unutar ovog ograničenog geografskog područja koristim riječ „adventist“ široko, misleći *na zajednicu kao cjelinu*, ne na njezine organizacijske i institucijske strukture i s nakanom uključivanja adventističkog ponašanja, vrijednosti i odnosa kao i službenih i neslužbenih prak-tika i vjerovanja.

Umjesto uobičajenijeg izraza „adventizam“ redovno rabim „adventističko kršćanstvo“ iz dva razloga. Na prvome mjestu želim istaknuti bitan odnos adventističke vjere i života prema široj kršćanskoj zajednici. Nadam se da će ovaj postupak služiti kao blag ali čest podsjetnik da naša posebnost nije mjerodavno središte naše teologije ili duhovnosti. Na drugome mjestu želim istaknuti duhovnu i teološku dinamičnost, a ne organizacijsku i institucijsku prtljagu koju, čini se, biti adventist često povlači za sobom izrazom „adventizam“.

Ali „adventističko kršćanstvo“ povlači za sobom nesretnu mogućnost jačanja, nasuprot mojim nakanama, osjećaja sektaštva.²⁵ Adventistička duhovnost, praksa i vjerovanje ne predstavljaju sadržaj ili savršenstvo kršćanstva već njegovu posebnu ostvarivost – onu koja je za mene, zajedno s mnogim drugima, najbolja u dostupnosti, koja nastavlja s njegovanjem, izazovima i nagrađivanjem.

Osnovne značajke

Kao tumačenje vjere, teološko promišljanje znači koliko je god moguće više *razmišljati pažljivo, sažeto i kreativno o sadržaju, dostatnosti i implikacijama vlastitog vjerskog života*. Ova radna definicija sugerira nekoliko osnovnih značajki teologije: ona je aktivna, kognitivna, zahtjevna, višesmjerna, druga do vjere, osobna i zajednička.

Aktivna

Prije svega teološko promišljanje nije toliko struktura ideja i komplet konceptijskog sadržaja, koliko *aktivnost*; ono nije toliko nešto što čovjek *otkriva*, već nešto što *čini*. Prema tome izrazi „teologija“ i „teološko promišljanje“ prije ukazuju na proces nego na proizvod. Naravno, sami izrazi mogu označavati i jedno i drugo, kao što to važi za riječi „graditi“ i „razumijevati“. Izraz „adventističko teološko promišljanje“ (ili „adventistička teologija“) može se razumjeti na dva različita načina (premda, naravno, povezana), koji su oba važni, ali ih ovdje treba razlikovati jer izazivaju različite komentare; nešto što je pravo „adventističko promišljanje“ u jednom smislu ne mora biti ispravno u drugom smislu.

S jedne strane „adventističko teološko promišljanje“ može se odnositi na jedinstvenu mnogostrukost teološkog razumijevanja i osvjedočenja, koje razlikuje adventistički oblik kr-

²⁵ Ovu je opasnost istaknuo Rennie Schoepflin.

šćanstva od drugih oblika u naše vrijeme. Glavni elementi ove mnogostrukosti uključuju (1) subotu, doživljavanje svetog vremena kao simbola odnosa/povezanosti između Boga i čovječanstva; (2) ponovno javljanje Boga u konkretnom obliku Isusa Mesije – dolazak koji će uvesti ispunjenje Božjeg plana za budućnost čovječanstva; (3) Kristovu službu u nebeskom svetištu, Božje stalno djelovanje za spasenje čovjeka; (4) višedimenzionalno jedinstvo ljudske osobnosti – njezina psihofizička (ili bolje rečeno, premda nezgrapno rečeno, društveno-psihofizička) cjelovitost, i (5) sažete implikacije ponašanja ozbiljnog kršćanskog opredjeljenja, koje uključuje ne samo osobni integritet i suosjećajnu darežljivost, već i upravljanje zdravljem, vremenom, novcem i utjecajem. Sve je ovo uključeno u konceptijski sadržaj adventističke teologije.

Međutim, s druge strane, izraz „adventističko teološko promišljanje“ može se odnositi na aktivnost teološkog razmatranja i konstruiranja unutar adventističke zajednice. Ova se aktivnost sastoji od stalnog sagledavanja osnova, sadržaja i implikacija vjerovanja i prakse, sličnih gore navedenima – koje se nužno stalno odvija iz niza razloga koje prepoznajem i objašnjavam u četvrtom poglavlju.

U naslovu ove knjige i često u njoj samoj radije koristim nezgrapniji izraz „teološko promišljanje“ nego uobičajen i djelotvoran izraz „teologija“ kao podsjetnik da je teologija u prvom redu *proces* a ne *proizvod* – nešto što mi *činimo*, a ne nešto što *imamo* ili nešto što *čitamo*. Ne radi se toliko o nečemu što *učimo* već o nečemu što *učimo kako učiniti*. Knjiga o teologiji (od Augustina, Jean Calvina, John Wesleya, Joseph Batesa, Karl Bartha, Jack Provonsh, Richarda Ricea, ili bilo koga drugog) u stvari je statusni izvještaj o nekom procesu u jednom vremenskom trenutku. On je sličan fotografiji neke rijeke koja se uvijek kreće i mijenja,²⁶ ili bolje rečeno osobi koja stalno stari; slika može biti izuzetno informativna, ali ne pripovijeda ni cijelu priču niti trajnu stvarnost.

Kognitivna

Teološko promišljanje je prije kognitivna nego afektivna aktivnost: ona je prije promišljanje nego osjećanje. Vjersko iskustvo/doživljaj u cjelini ima, naravno, duboke dimenzije osjećaja i ponašanja koje su jednako važne kao i njegova kognitivna dimenzija, i nikad nisu od nje potpuno razdvojene. Prema tome ovdje nema nikakvog intelektualnog snobizma; stvar je jednostavno u tome što je teologija, po svojoj naravi, u biti spoznajno nastojanje. „Primarna zadaća teologije je razumijevanje“²⁷ i osoba koja se bavi teologijom „neumorno će postavljati pitanje: ‘Što to stvarno znači?’“²⁸

Premda sve religije i svi oblici duhovnosti imaju kognitivnu dimenziju, kršćanstvo je posebno promišljajuća religija koja potiče razmišljanje. „To je njezino obećanje i njezin hendikep.“²⁹ Ono je posebno zainteresirano za ono što bi trebalo smatrati *istinitim*; a biti kršćanin *znači* vjerovati da su neke stvari posebno istinite: da se Bog utjelovio u Isusu iz Nazareta i kao Isus iz Na-

26 Stalno kretanje i promjena rijeke bila je za filozofa Heraklita (oko 540. - oko 480. pK) živopisna metafora za stalno proticanje stvarnosti; otuda njegov aforizam: „Ne možeš dvaput ući u istu rijeku.“

27 Brian Hebblethwaite, *The Problems of Theology* (New York: Cambridge, 1980.), 20.

28 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985.), 70.

29 Hans Schwarz, *Responsible Faith: Christian Theology in the Light of 20th-Century Questions* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1986.), 13.

zareta, i da u Isusu vidimo Božji karakter jasnije nego bilo gdje drugdje. Religija usredotočena na kontemplaciju nudi transcendentnost svijeta u jedinstvu s božanskim; religija usredotočena na poslušnost potiče na prihvaćanje Božje volje; religija usredotočena na obrednu praksu je više način života nego vjerovanje. Dok kršćanstvo svakako uključuje sve ove elemente, ono je također religija u kojoj su bitna teološka osvjedočenja.

Kognitivna komponenta kršćanstva, uključujući njegovo razumijevanje prirodnog, materijalnog svijeta kao stvarnog i dobrog, ali ne božanskog, učinila ga je prikladnim za znanstveno istraživanje i tehnološki razvoj koji je preobrazio postojanje čovjeka u posljednja četiri stoljeća.³⁰ Upravo je ova promišljenost i problematična: isti kognitivni razum koji istražuje implikacije i mogućnosti kršćanstva, također postavlja teška, zbunjujuća pitanja o njegovoj vjerodostojnosti, logičnoj usklađenosti i primjerenosti.

Pa ipak, bar u zapadnom svijetu, mi u biti nemamo izbora. „Mi kao ljudi moramo *razumjeti* kao i postojati, i stvarno razumjeti da bismo bili ‘stvarni.’“³¹ Ukratko: „Nas ljudska bića svrbi da razumijemo“³² pa zato postavljamo pitanja: Što? Zašto? Pa što onda? Ova varljivo jednostavna pitanja su zapravo „osnovna“ – odnosno osnovno teološka – pitanja i ona su znakovito uporna. „Ne možete se osloboditi ovih osnovnih pitanja praveći se da ne postoje.“³³

Zahtjevna

Aktivnost teologije nije samo kognitivna; ona je kognitivno zahtjevna; zato mora biti pažljiva, sažeta, usklađena i kreativna.

Pažljivost u teologiji označava *dobro* promišljanje – koje je jasno i točno, a ne zbrkano i nemarno promišljanje; koje je oprezno, a ne užurbano; koje je „disciplinirano i odgovorno“.³⁴ Religiozna opredijeljenost je motivacija, a ne zamjena, za pažljivo promišljanje. Je li rječnik kojim je vjera izražena vjerodostojan ili se njime previše tvrdi? Je li dovoljan ili kaže premalo? Je li točan ili pogrešno prikazuje i obmanjuje? Je li jasan ili nejasan i zbunjujuć? Intelektualna marljivost u teološkom promišljanju toliko je važna da ću je opširno obraditi u petom poglavlju.

30 Pozitivan odnos kršćanstva prema znanosti je i te kako priznat. Vidi na primjer Langdon B. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation* (Garden City, NY: Doubleday/Anchor, 1965.), 129-137; Michael B. Foster, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science“ u *Creation: The Impact of an Idea*, urednici Daniel O'Connor i Francis Oakley (New York: Scribners, 1969.); R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.), 1-28; Eugene M. Klaaren, *Religious Origins of Modern Science* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.), 147-184; Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperCollins, 1997.), 90. Najpodrobnija studija je ona Christophera B. Kaisera, *Creation and the History of Science* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.), 96-306. Ali ni u tome ne treba pretjerati. Neki drugi čimbenici, kao što je zanimanje Grka za filozofiju prirode i za matematiku i matematičko promišljanje jednako su bili važni čimbenici u razvoju zapadne znanosti. O ovome vidi Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600* (New York: Cambridge University Press, 1997.).

31 Langdon Gilkey, *Message and Existence: An Introduction to Christian Theology* (New York: Seabury/Crossroad, 1979.), 16.

32 Denise Lardner Carmody, *Christian Feminist Theology: A Constructive Interpretation* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995.), 7.

33 William Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, rev. izd. (New York: Macmillan, 1968.), xvi.

34 Vidi Arthur McGill, *Suffering: A Test of Theological Method* (Philadelphia: Westminster, 1982.), 22.

Sažetost u teologiji podrazumijeva uključivost, potpunost, „globalnost“. Kako religija djeluje i uključuje postojanje i iskustvo čovjeka, tako to čini i teologija. Prema tome teologije može biti o svemu: o prirodi, zdravlju, AIDS-u, radu, politici, umjetnosti, glazbi, sportovima, ljubavi, seksu, spavanju, obrazovanju, roditeljstvu. Jer „teologija je intelektualna disciplina čiji je predmet odnos Boga prema svemu ostalome“.³⁵

Usklađenost u teologiji podrazumijeva holistiku – integrativnu i organsku, karakteriziranu težnjom „da se sve skupi“, da se pokažu unutarnji odnosi umjesto ostavljanja različitih elemenata kao odvojene jedinice, slično kuglicama nanizanim na niti, kao što je slučaj u mnogim službenim doktrinarnim izjavama.³⁶ Teološko promišljanje opisano je kao neka vrst „duhovnog projektiranja“ – odnosno ono je „nastojanje da se teme Pisma povežu u mentalne nosače i grede. Kako je netko rekao, kad bismo znali samo dvije činjenice o Bogu, bila bi nam potrebna teologija.“³⁷ Teološko promišljanje uključuje i istraživanje većih uzajamnih odnosa između vjerskog iskustva/doživljaja, prakse i vjerovanja, te između različite prakse i različitih vjerovanja.

Jedan od najznačajnijih razvoja u adventističkom promišljanju sredinom dvadesetog stoljeća bilo je povećano zanimanje za upravo takvu vrst promišljanja.³⁸

Kreativnost u teologiji znači razumjeti i izraziti vjeru na nove načine, vidjeti nova značenja i nove implikacije, prepoznati nova pitanja i njima se pozabaviti. Upravo je izuzetna kreativnost Karla Bartha, čiji su spisi bili „puni iznenađenja“ i koji je bio „odlučan u odbijanju da bude svoj vlastiti učenik“,³⁹ učinila od njega najznačajnijeg teologija stoljeća. Čitatelj se može pažljivo probijati kroz prvih dvanaest knjiga njegove masivne *Crkvene dogmatike*, a opet se iznenaditi onome što kaže u trinaestoj. Upravo ova kreativnost omogućuje feminističkoj teologiji da daje posebno vrijedan doprinos kršćanskoj teologiji općenito,⁴⁰ do te mjere da žene doživljavaju ljudsko postojanje drukčije od muškaraca, da vide istinu iz drukčije perspektive – ne nužno „istinitije“, ali drukčiju, koja je gotovo potpuno odsutna iz tradicionalne kršćanske filozofije.⁴¹

35 Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism*, 144, sažima gledište Arthura Peacockea u *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, prošireno izdanje (Minneapolis, MN: Fortress, 1993.).

36 Vidi na primjer „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists“, *Seventh-day Adventist Yearbook 1998* (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 1998.), 5-8.

37 Daniel Augsburger, „The Minister as Theologian“, *Ministry*, svibanj 1990., 6.

38 Ovaj razvoj je u značajnoj mjeri rezultat utjecaja Edwarda Heppenstalla.

39 John B. Cobb, Jr., *Living Options in Protestant Theology: A Survey of Methods* (Philadelphia: Westminster, 1962.), 172. Barth, na primjer, definira „na Božju sliku“ kao komplementarnost ženskoga i muškoga, s tim što je redefinirao stajalište Reformirane (protestantske) crkve u SAD-u i Kanadi o „dvostrukoj predestinaciji“ kao izboru i odbacivanju Isusa Mesije. Vidi Barth, *Dogmatics*, 2/1:184-197; 2/2:161-168.

40 Za primjere ovih drukčijih doprinosa feminističkih teologinja vidi Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983.); Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987.); Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (San Francisco: Harper, 1988.); Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (New York: Crossroad, 1988.); Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992.); Catherine Mowry LaCugna, *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (San Francisco: Harper, 1993.); Carmody, *Christian Feminist Theology*.

41 Broj široko priznatih teologinja prije druge polovice dvadesetog stoljeća skandalozno je malen, ali uključuje

Promišljati dobro teološki – promišljati pažljivo, sažeto i kreativno – ne događa se „slučajno“ ili lako; ono je proizvod disciplinirane namjere, marljivog rada i upornog nastojanja. Kao kreativna dostignuća u glazbi, arhitekturi, slikarstvu, književnosti, povijesti, znanosti i filozofiji, dobra teologija rezultat je ne samo sposobnosti koja je dar milosti, već i marljivosti koja je osoban izbor. Ona zahtijeva i zaslužuje naše najbolje intelektualne i duhovne napore.

Višesmjerna

Teološko promišljanje se kreće u tri smjera, postavljajući i odgovarajući na tri vrste pitanja. Prije svega ono pita: Što to stvarno doživljavamo, prakticiramo i vjerujemo? Što potvrđujemo kao autentično, mjerodavno i istinito? Odgovarajući na ovo pitanje, teologija definira *sadržaj* vjere.

Jedan rezultat od postavljanja i odgovaranja na ovu vrst pitanja bio je niz formalnih, službenih definicija doktrine, počevši s ranokršćanskim „Nicejskim kredom“ (325.) i uključujući luteransku „Augsburško ispovijedanje“ (1530.), anglikanskih „Trideset devet članaka“ (1563.), rimokatoličke „Dekrete tridentskog sabora“ (1564.) i „Westminstersko ispovijedanje“ (1646.) Reformirane crkve. Premda su se adventisti tradicionalno odrekli ideje da imaju kredo, izjava poznata kao „Temeljna vjerovanja adventista sedmog dana“, prihvaćena na zasjedanju Generalne konferencije 1980. u Dallasu, u Teksasu, i tiskana u svakom novom izdanju *Seventh-day Adventist Yearbook*a, slična je formalna i službena izjava o doktrini.⁴²

Ovim formalnim definicijama često su dodana manje formalna i manje autoritativna tumačenja⁴³ i objašnjenja onoga što je uključeno, a što isključeno, na što se mislilo i na što se nije mislilo. Klasičan primjer razjašnjenja nijekanjem pojavljuje se u dokumentu *Quicumque*

Vult, koji je nastao negdje između 381. i 428. godine, a koji se često netočno smatra „Atanzijevim kredom“, ali ga Atanzije (oko 296.–373.) nije pisao i u biti nije kredo:

Opća/katolička vjera je ovo: Slavimo jednoga Boga u Trojstvu i Trojstvo u jedinstvu, bez umnožavanja osoba i bez diobe biti (bića).

Jedna je osoba Oca, druga je Sina, a treća je Duha Svetoga.

Ali božanstvo Oca, Sina i Duha Svetoga samo je jedno, jednako slavno i jednako vječno. ...⁴⁴ veličanstvo. ...

poznate osobe kao što su Hildegarda Bingenška (1098.-1179.), Juliana Norvička (oko 1342 - oko 1413), Tereza Avilska (1515.-1582.) i Anne Hutchinson (1591.-1643.).

42 Vidi gore bilješka 36. Međutim važna karakteristika „Temeljnih vjerovanja“ je preambula, koja izričito predviđa buduće revizije. Ovo predviđanje daje im fleksibilnost koja je odsutna u povijesnim kršćanskim kredima i opravdava tvrdnju da adventisti, striktno govoreći, nemaju „kreda“. Ova bitna nezavršenost adventističke teologije predmet je četvrtog poglavlja.

43 Dva potpuno različita adventistička primjera ove vrste objašnjenja su [Leroy E. Froom, Walter Read, and Roy A. Anderson] u *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief* (Washington, DC: Review and Herald, 1955.) i [P. Gerard Damsteegt], *Seventh-day Adventists Believe . . . : A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington, DC: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.).

44 Ovdje i na drugim mjestima u djelu *The Faith of Christendom: A Sourcebook of Creeds and Confessions*, riječ „vječno“ treba razumjeti kao „zauvijek“, s tim što govori o ukupnosti vremena, a ne „bezvremenosti“ kojom ukazuje na odsutnost vremena. O ovoj kontroverznoj točki u sadašnjoj teologiji i filozofiji religije vidi, na primjer, Eric C. Rust, „Time and Eternity in Biblical Thought“ *Theology Today* 10 (1953.-54.), 327-356; Os-

Tako je Otac Bog i Sin je Bog i Duh Sveti je Bog, a ipak nisu tri Boga, nego je samo jedan Bog.

Tako je Otac Gospodin, Sin Gospodin, Duh Sveti Gospodin, a ipak nisu tri Gospodina, nego jedan Gospodin. Jer kako po kršćanskoj istini ispovijedamo svaku osobu kao Boga, tako nam naša univerzalna vjera zabranjuje reći da postoje tri Boga i tri Gospodina.⁴⁵

Teologija također postavlja i odgovara na pitanja kao što su ova: *Zašto* je naše vjersko iskustvo/doživljaj takvo kakvo jeste? *Zašto* vršimo baš ove postupke? *Zašto* držimo ova vjerovanja? *I trebamo* li? Jesu li razlozi za naše vjersko iskustvo/doživljaj, praksu i vjerovanje stvarno uvjerljivi? Jesu li zasnovani na stvarnosti i istini ili zavaravamo sebe? Odražavaju li ono što doista jest ili samo čine da se dobro osjećamo?

Teologija tako uključuje promišljanje o *vjerodostojnosti* vjere u odnosu na dokaze i prosuđivanje na kojoj se zasniva. Njezini biblijski korijeni moraju biti jaki i vidljivi; njezino rasuđivanje mora biti bjelodano zdravo; njezina konceptijska usklađenost mora biti primjetljiva; njezina kompatibilnost s onim što je poznato u svijetu i ljudskom postojanju mora biti otvorena i jasna; njezine iskustvene posljedice, povijesne i osobne, moraju biti pozitivne.

A teologija postavlja i odgovara na pitanje: Pa *što onda?* Kakvu promjenu u našem vjerskom iskustvu/životu, praksi i vjerovanju unosi ukupnost našeg ponašanja i postupaka? A u životu, bogoštovlju i misiji naše vjerske zajednice? Prema tome teologija uključuje promišljanje o *implikacijama* vjerovanja. Način na koji razumijemo i iskazujemo svoju vjeru utječe na naše razumijevanje i naš govor o svemu drugome, uključujući ono čime je vjera najizravnije zaokupljena (kao što je Bog, stanje čovjeka, spasenje i konačna budućnost svijeta) kao i ono s čime je neizravnije zaokupljena (kao što su procesi u prirodi, politički i gospodarski sustavi te estetski doživljaj). Naša religijska vjerovanja utječu na naše razumijevanje samoga sebe i na naše ponašanje u odnosu na Boga, druge ljude i naš okoliš.

Obično čovjek nije jednako zainteresiran za sva ova tri teološka smjera, ali je sklon da prvenstveno krene u jednom ili drugom smjeru. Ali tko god je zainteresiran za teološki pothvat kao cjelinu, cijeni potrebu za ljudima koji će pažljivo, sažeto i kreativno promišljati o svima njima, i dopuniti teološku aktivnost drugih.

Teološko promišljanje je aktivnost drugog reda, tumačenje iskustva/doživlja i rječnika vjere prvog reda. Teologija je „kritično razmišljanje vjernika“, odnosno „pokušaj dobivanja jasnije orijentacije o tome što se već vjeruje i što se već događa“.⁴⁶ Stoga je teologija aktivnost

car Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, rev. izd. (Philadelphia: Westminster, 1962.), 61-68; Nelson Pike, *God and Timelessness* (New York: Schocken, 1970.); Nicholas Wolterstorff, „God Everlasting“, u *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, urednici Clifton J. Orlebeke i Lewis B. Smedes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.), 181-203; Wm. Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.); Alan G. Padgett, *God, Eternity, and the Nature of Time* (New York: St. Martin's, 1992.).

Za suprotno mišljenje vidi Eleonore Stump and Norman Kretzmann, „Eternity“, *Journal of Philosophy* 78 (1981.), 429-458; pret. u *The Concept of God*, urednik Thomas V. Morris (New York: Oxford, 1987.), 219-252; Paul Helm, *Eternal God: A Study of God Without Time* (New York: Oxford, 1988.); Brian Leftow, *Time and Eternity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.).

45 Moj prijevod. Za tradicionalni engleski tekst vidi *The Faith of Christendom: A Sourcebook of Creeds and Confessions*, urednik Brian A. Gerrish (Cleveland, OH: World/Meridian, 1963).

46 Edward Farley, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and the University* (Phila-

vjere kao i aktivnost o vjeri; ona pretpostavlja vjeru, prirodna je posljedica vjere i motivirana je vjerom. Teolozi redovno kažu s Augustinom: „Neka nam Bog ... pomogne da razumijemo ono što smo povjerovali.“⁴⁷

Najvažniji odgovor na Božju univerzalnu i sebe-dajuću ljubav je vjera koja prihvaća dar spasenja; teologija je neka vrst intelektualnog „djelovanja vjere“, koja je slična drugim „dobrim djelima“. Anselmo Kenterberijski je dobro rekao: „Ispravan redosljed s jedne strane zahtijeva da vjerujemo dubine kršćanske vjere prije nego što se usudimo da o njoj logički raspravljamo, a s druge, čini mi se nemarom, ako nakon potvrđivanja u vjeri ne uložimo napor da razumijemo što vjerujemo.“⁴⁸

Međutim, to ne znači da je teologija jednostavno igra riječima koju igraju upućene osobe, a nerazumljiva je neupućenima. Netko bez osobne vjere ne može se uključiti u razgovor o teologiji, analizirajući tvrdnje vjere drugih ljudi i postavljajući legitimna, važna pitanja o njihovom sadržaju, vjerodostojnosti i implikacijama.⁴⁹ Ali samo se „vjernik“ može konstruktivno baviti teologijom, kao što samo osoba koja ima stvarno iskustvo u glazbi, bilo kao izvođač ili slušatelj, može vjerodostojno govoriti o značenju glazbe *iznutra*.

Vjera nije samo preduvjet za vjerodostojnu teologiju; ona osigurava i poticaj za ulaganje sebe u zahtjevu aktivnost teologije. Oba ova elementa – preduvjet i poticaj – uključeni su u definiciju teologije kao „vjere koja traži razumijevanje“. Teologija nije samo vjera koja traži *razumijevanje*; ona je također *vjera* koja traži razumijevanje i vjera koja *traži* razumijevanje.

U inzistiranju da vjera prethodi teologiji i da je teologija druga iza vjere, nikako ne želim sugerirati da teologija ne doprinosi vjeri. Naprotiv, teologija može biti dubok duhovni izvor vjere, potičući njezin razvoj u životu pojedinaca i vjerske zajednice, i jača otpornost vjere na različite kulturalne i egzistencijalne prijetnje. Prema tome dinamika je recipročna i postoji uzajamna korisna dijalektika između teologije i vjere, s time da svaka ohrabruje, njeguje i oblikuje onu drugu. Ali odnos nije savršeno simetričan. U značajnom smislu proces počinje s vjerom, jer vjera inicira teologiju na način na koji teologija ne inicira vjeru.

Jedna od posljedica vjere je služba, služenje, kako individualno tako i zajedničko; a to služenje, koje je djelo cijele crkve, ne samo profesionalnog klera, također je izvor za teološko promišljanje. U značajnom smislu možemo reći: „Služenje prethodi i proizvodi teologiju“ i „Teološka aktivnost mora proizići iz služenja i zbog služenja.“ Zato služenje „nije samo prikladan kontekst za bavljenje teološkim promišljanjem; ono je prava teološka aktivnost“.⁵⁰

Pošto teologija pretpostavlja vjeru, nema „generičke“ teologije, jer nema generičke religiozne vjere, kao što nema ni generičkog jezika⁵¹ ili generičke ljudskosti. Jezik je uvijek jezik – bio

delphia: Fortress, 1988), 175; Thomas Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach*, 2 sveska. (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1985), 1:47.

47 Augustine, *On Free Will* 2.4.

48 Anselm, *Why God Became Man*, 1.1, u *Anselm of Canterbury: The Major Works*, urednici Brian Davies i Gillian Evans (New York: Oxford, 1998), 266. Premda Anselm ovu rečenicu stavlja u usta Bosa, svoga druga redovnika, bivšeg učenika i sugovornika, ona jasno odražava vlastito Anselmovo mišljenje.

49 Vidi Hebblethwaite, *The Problems of Theology*, 29-34.

50 Ray S. Anderson, „A Theology for Ministry“ u *Theological Foundations for Ministry*, urednik Ray S. Anderson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 7.

51 Ovu analogiju dugujem Johnu Jonesu.

engleski ili španjolski ili korejski ili neki drugi; svako očitovanje ljudskosti je osoba sa specifičnim genetskim nasljedem, društvenom sredinom i životnim iskustvom. Na isti način svaka religija uključuje neku prepoznatljivu misao o Krajnjoj Stvarnosti („objava“), ako je i općenito; i neku zajednicu u kojoj se odvija teološka konverzacija, ako i neformalno. Koristeći se tvrdnjom koju je popularizirao C. S. Lewis, može postojati „pravo pravcato kršćanstvo“,⁵² generičko kršćanstvo koje nije denominacijski definirano. Tako može postojati generički judaizam koji nije posebno hasidski, ortodoksan, konzervativan, reformiran ili humanistički. Ali ne postoji generička religija ili generičko vjersko iskustvo, praksa ili vjerovanje, pa prema tome ni generička teologija.

Činjenica da je teološko promišljanje drugo po redu nakon vjere – sluškinja vjere – postavlja ozbiljno pitanje o njezinom intelektualnom integritetu. Je li teologija samo odvjetnik vjere, koji na sudu čini najbolje što može s obzirom na okolnosti, jasno ističući dokaze a prešutno ignorira ili kao slučajno odbacuje suprotne dokaze? Kako je to apostol znao često uskliknuti: „Nipošto!“⁵³ Kao što je vjera izložena riziku po samoj svojoj naravi povjerenje,⁵⁴ tako i teologija nosi rizik; ali oba rizika nisu u svemu isti.

Rizik vjere nalazi se u mogućnosti da bude pogrešno stavljena – kao što bi to bio slučaj kad, na primjer, ne bi bilo stvarnosti koja odgovara riječi „Bog“, ili ako bi Isus Mesija bio samoobmana ili prijevara, ili ako bi osnovni Božji karakter bio neprijateljstvo umjesto ljubavi. U svakom takvom slučaju kršćanska teologija, kao tumačenje kršćanske vjere, bila bi tumačenje neke iluzije, pogrešno tumačenje načina na koji stvari stvarno jesu.

Ali teologija nosi i dva dodatna rizična čimbenika. Jedna je mogućnost da ono što je namijenjeno da bude objašnjenje, u stvari bude *pogrešno* objašnjenje. Teološko promišljanje, kao svako ljudsko promišljanje je pogrešivo; unatoč svim svojim dobrim namjerama, u bilo kojem određenom slučaju ono može donijeti potpuno pogrešne zaključke. Pa ipak ova neizbježna ljudska pogrešivost, premda problematična, ne diskreditira nastojanje teologije kao što ne diskreditira ni pothvate znanosti. U drugom stoljeću Ptolemej je bio u zabludi u pogledu kretanja sunca; krajem sedamnaestog stoljeća Newton je bio u zabludi u pogledu pojma apsolutnog vremena, a početkom dvadesetog stoljeća Einstein je bio u zabludi u pogledu kvantne fizike; ali znanstveno promišljanje kao takvo ostaje intelektualno vjerojatno. Tako i teološko promišljanje.

Drugi teološki rizik je ponešto drukčiji – to je rizik koji može zahtijevati reinterpretaciju vjere, reviziju prakse ili preoblikovanje vjerovanja koje će narušiti duhovno spokojstvo zajednice. U takvoj situaciji teologija može pobuditi neprijateljske reakcije jer zajednica koja se osjeća izložena prijetnji rijetko kad reagira smireno. Pa ipak revizija prakse ili preoblikovanje vjerovanja u stvari nije prijetnja vjeri pojedinca ili zajednice, ukoliko predmet vjere nije praksa ili vjerovanje samo u sebe umjesto u Boga. A to bi, naravno bilo intelektualno idolopoklonstvo.

52 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952.). Kod nas je ovu knjigu pod naslovom *Kršćanstvo*, moguće skinuti s Interneta na http://dld.souldata.net/1205/5558_cslewis-krscanstvo.pdf (op. prev.).

53 Vidi Rim 3:4, 6, 31; 6:2, 15; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11; 1 Kor 6:15; Gal 2:17; 3:21; 6:14. Grčki izraz je *mē genoito*, doslovce „ne bilo tako“, pojavljuje se i u Luka 20:16 (u *JB* preveden kao „Bože sačuvaj!“; op. prev.).

54 Vidi Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941.), 182: „Bez rizika nema vjere.“ U tom smislu je Kierkegaard bio u pravu kad je vjeru opisao kao „skok“, premda skok ne mora biti učinjen naslijepo.

Ova razlika je sudbonosna i dosta rašireno neprimijećena; upravo kao što postoje ljudi koji su zaljubljeni sa osjećajem da su zaljubljeni, umjesto sa djelomično nepoznom i nepredvidivom stvarnošću druge osobe, tako postoje ljudi koji vjeruju u svoju praksu i vjerovanja umjesto u djelomično nepoznatu i nepredvidivu Vrhunsku Stvarnost kakva Bog jeste.

Individualna

Teološko promišljanje je osobna aktivnost, u prvom licu zato što je vjera po sebi doživljaj u prvome licu, kao jesti ili biti zaljubljen. Ono je svakako „autentično“ u smislu da je vlastito. Ova osobina izražena je njemačkom riječi *eigentlich*, i isticana je i egzistencijalističkoj filozofiji i teologiji,⁵⁵ obnavljajući ideju koja u najmanju ruku seže unatrag da Martina Luthera (1483.–1546.). Teologija nije otkrivanje nečega što netko drugi vjeruje, ili vjerovanje u ono što netko drugi kaže, bez obzira kako dojmljiv i utjecajan taj „netko drugi“ može biti. Što god čini, teološko promišljanje neminovno „uključuje rizik osobnog tumačenja, a ne lažne sigurnosti koju daje ponavljanje“.⁵⁶

„Ne dopustite nikome da bude vaš mozak“, pisala je Ellen White, „ne dopustite nikome da umjesto vas razmišlja, istražuje i moli se.“⁵⁷ Teologija zahtijeva troje od ovih aktivnosti – razmišljati, istraživati, moliti se – i svaku od njih može da čini samo svatko sam. Zato teologija „može biti jedino ispovijed“,⁵⁸ i ona je neminovno autobiografska, premda obično neizravno i često nesvjesno.

Individualno promišljanje može učiti od znanstvene ekspertize, ali ne smije od nje biti tiranizirana. Profesionalni teolog, koji drži predavanje, vodi diskusiju ili piše knjigu, nije proroštvo već vodič u planinarenju – osoba koja je taj put prošla ranije, često mnogo puta, i poznaje teren; koja pokazuje na značajne pojave koje čovjek mora sam vidjeti; koja prepoznaje mjesta na kojima su drugi ranije pogrešno skrenuli s negativnim rezultatima ove ili one vrste i koja primjećuje opasnosti od prevelikog udaljavanja od staze. Ali vodič se ne može penjati ni za koga; to je privilegija, zadaća i radost svakog penjača osobno. Funkcija teologa nije da ljudima govori što trebaju vjerovati, već da ih ohrabri i pomogne im da sami teološki promišljaju o sebi, svojem životu i stvarnosti svojega iskustva/doživljaja.

Zajednička

S obzirom da je vjera neke osobe individualna i jedinstvena, jer je svaka osoba jedinstvena, teologija svake osobe je također individualna i jedinstvena. Ali „osobna“ i „individualna“ ovdje ne znači izolirana; teologija neke osobe, kao i njezina vjera i sama osobnost, pojavljuje se i postoji u polaritetu individualizacije i sudjelovanja.⁵⁹ Pojedinac je djelomično oblikovan zajednicom, a istovremeno pomaže u oblikovanju zajednice.

55 Vidi naročito Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper, 1962.); John Macquarrie, *An Existential Theology* (New York: Harper, 1965.).

56 David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981.), 405.

57 Ellen G. White, *Fundamentals of Christian Education* (Nashville, TN: Southern, 1923.), 307.

58 Geoffrey Wainwright, „Theology as Churchly Reflections“ u *The Vocation of the Theologian*, ur. Theodore Jennings (Philadelphia: Fortress, 1985.), 12.

59 Vidi Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 sv. (Chicago: University of Chicago, 1951.–1963.), 1:174-78.

Tako izrazom „zajedničko“ mislim na *dijaloško*. Teološki dobro promišljati povlači za sobom dijalog. Profesionalni teolozi su gotovo uvijek nastavnici; oni su dio obrazovne zajednice sastavljene od kolega i studenata. A dijalog uključuje promišljanja prethodnika kao i suvremenika; zato su teolozi obično upoznati s poviješću kršćanske misli.

Izrazom „zajedničko“ mislim i na *uključivo*. Premda svi nisu profesionalni teolozi, svatko može i treba sudjelovati u aktivnosti teologije. Promišljanje o značenju vjere nije elitna igra smišljena za profesionalce, kao što ni doživjeti/iskusiti Božju prisutnost nije ograničeno samo na svece i mistike, ili plivanje i košarka rezervirani samo za šampione atletičare. Teologija nije neobavezna aktivnost; „razmatranje religije jedna je od značajki svih religioznih bića, a stvarna značajka teologije je biti kršćanin“.⁶⁰ Teološko promišljanje – i to dobro – dio je onoga što znači ljubiti Boga „iz svega srca svojega, i iz sve duše svoje, i iz svega uma svoga, i iz sve snage svoje“.⁶¹

Sve naše promišljanje i razgovori o našoj vjeri su teologija, u najmanju ruku neformalna. Prema tome nije pitanje hoćemo li ili nećemo teološki promišljati – mi svi to u stvari činimo – već hoćemo li ili nećemo to učiniti dobro. „Mi jednostavno nemamo mogućnost izbora između imati ili nemati teologiju. Naše su alternative ili da imamo dobro promišljenu teologiju, teologiju koja prolazi na ispitu kritičkog razmišljanja, ili da imamo zbrkanu teologiju neispitanih koncepata, predrasuda i osjećaja.“⁶²

Činjenica je da vjerovanja neke vjerske zajednice određuju ljudi kao cjelina u toj zajednici. Profesionalni teolog može raspravljati i debatirati, crkveni se dužnosnici mogu sastajati i glasovati, pastori mogu naviještati i objašnjavati, ali narod doživljava ono što doživljava, čini što čini, vjeruje što vjeruje ... i tumači vjeru na svoj vlastiti način. Kako se razvija duhovnost, praksa i vjerovanja zajednice, svatko u zajednici pridonosi ono što ona ili on vide, dožive i razumiju. Pošto je svaka osoba jedinstvena i zato vidi, doživljava i razumije život, svijet i Boga na jedinstven način, svaka osoba može dati određeni doprinos koji nitko drugi ne može dati i bez kojega bi zajednica kao cjelina bila teološki siromašnija.⁶³

Prošireniji rječnik

Dva kompleta povezanih izraza korisni su ako ih primijenimo pažljivo i dosljedno: prvi je „ortodoksija“, „heterodoksija“ i „hereza“, a drugi čine izrazi „konzervativan“, „liberalan“ i „progressivan“. Ovdje su i definicije kojima nudim opis značenja koje ove riječi imaju u ovoj knjizi, a ne pravila za njihovu upotrebu kod drugih.

„Ortodoksija-heterodoksija“ „hereza“

„Ortodoksija“ (doslovce „pravilno promišljanje“)⁶⁴ je teološki konsenzus neke vjerske zajednice – ono što zajednica kao cjelina razumije o svojoj vjeri. „Heterodoksija“ (razli-

60 Gilkey, *Message and Existence*, 16.

61 Mat 22:37 = Marko 12:30; Luka 10:27. Uz riječ „um“ sva tri evanđelja daju zanimljivo tumačenje izvornih izraza „srce“, „duša“ i „snaga“ iz Pnz 6:5.

62 Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, xvii.

63 O vrijednosti teološke različitosti vidi A. Gerhard van Wyk, „Dealing with Pluralism“, *Ministry*, ožujak 1995., 6-9.

64 Od grčkog *orthos* (ispravan) i *doxa* (mišljenje).

čito promišljanje)⁶⁵ je promišljanje o značenju vjere izvan konsenzusa, ali kompatibilno s njim. „Novo svjetlo“ je uvijek heterodokсно, zahvaljujući svojoj novosti. „Hereza“ (doslovce „izabiranje“)⁶⁶ je tumačenje vjere koje proturječi konsenzusu i zato zahtijeva opredijeljenost za jednu ili drugu stranu.

Važno je zamijetiti da riječi „ortodoksija“, „heterodoksija“ i „hereza“ nisu posebno korisne ako ih se koristi kao normativne ili evaluacijske izraze; one bolje funkcioniraju kao povijesni, opisni i (što je najvažnije) relativni izrazi. Njihova prava značenja određena su konsenzusom određene vjerske zajednice, a konsenzus neke zajednice nije identičan s krajnjom istinom. U teološkom sukobljavanju između ortodoksije i hereze, uvijek se događa da ortodoksija dobiva, a hereza gubi, iz jednostavnog razloga što pobjednici odlučuju što je „ortodokсно“, a što „heretično“. Obavljanje povijesne zadaće identifikacije „ortodokсноg“ gledišta ne ostvaruje teološku zadaću identificiranja istine.

Konsenzus gotovo svake vjerske zajednice je formalan i neformalan, a ova je razlika važna. Formalni konsenzus izražen je u službenoj izjavi vjerovanja, kao što su na primjer „Temeljna vjerovanja adventista sedmog dana“. Ali postoji i neformalni konsenzus u pogledu teoloških pojedinosti i implikacija po ponašanje, kao što je tipična adventistička identifikacija četiriju kraljevstava iz Daniela 2. poglavlja kao Babilona, Medo-Perzije, Grčke i Rima. Apstinencija od alkoholnih pića i duhana dio je formalnog adventističkog konsenzusa;⁶⁷ apstinencija od pića koja sadrže kofein dio je neformalnog konsenzusa. Tako se promišljanje neke osobe može sukobiti s neformalnim konsenzusom, a da formalno nije „heretična“. Na nesreću po duhovnu živost i teološku vitalnost zajednice ova se razlika između formalnog i neformalnog konsenzusa često ne prepoznaje ili ignorira.

Ortodoksija je potrebna radi identiteta svake vjerske zajednice u kojoj teologija ima visoki prioritet, pa je za takvu zajednicu također potrebna teoretska mogućnost hereze. Naravno, postoje vjerske zajednice čiji su identiteti manje teološki, a više kulturološki, društveno-ekonomski, liturgijski ili ponašajni; u tim je zajednicama „ortodoksija“ razmjerno manje vrijedna, a „hereza“ se rijetko smatra značajnim problemom. Ali koliko mi je poznato, nijedna vjerska zajednica ne može biti identificirana isključivo teološki ili potpuno neteološki.

Prema Novom zavjetu, prvobitna kršćanska zajednica bila je većim dijelom teološki identificirana svojom vjerom da je Isus iz Nazareta bio utjelovljenje Boga, što je potvrđeno Njegovim uskrsnućem od mrtvih. Iz tog prvenstveno teološkog identiteta razvili su se društvena uzajamna djelovanja i odnosi, liturgijska praksa, očekivanja načina življenja i eklezijastičke strukture, a one su zauzvrat sve pomogne oblikovanju teologije koju je zajednica razvila. Primarni teološki identitet adventista sedmog dana naznačen je njihovim samoodređivanjem, izabranim isključivo u tu svrhu,⁶⁸ ali njihovo razumijevanje subote i adventne nade oblikovano je djelomično povijesnim i kulturološkim čimbenicima.

65 Od *heteros* (drukčiji, različit) i *doxa* (mišljenje).

66 Od *hairesis* (izbor, grupa/frakcija).

67 Vidi „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists“, 21: „Pošto su alkoholna pića, duhan i neodgovorna uporaba lijekova i narkotika štetni po naše tijelo, mi se suzdržavamo od njihove uporabe.“

68 Vidi Arthur W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, 4 sv. Washington, DC: Review and Herald, 1961.-1962.), 1:302-3.

Kao što je ortodoksija bitna za teološki identitet neke vjerske zajednice, tako je heterodoksija bitna za njezin stalni teološki razvoj. „Novo svjetlo“ mora uvijek biti ne samo teoretska mogućnost, već stalna stvarnost. Ali uvijek postoji opasnost da će uloga heterodoksije, bez obzira kakav bio njezin specifičan sadržaj u određenom vremenu i mjestu, biti pogrešno shvaćena.

S jedne strane, postoji uobičajena zamjena heterodoksije sa herezom, što dovodi do negativne predrasude protiv svake vrste „novog svjetla“: ako to zajednica već ne vjeruje, onda mora biti pogrešno. Rezultat je obeshrabrenje, a ponekad čak i gušenje upravo one vrste diskusije koja je potrebna zajednici. Na nesreću lako je etiketirati i pokazati nepovjerenje prema onima koji sudjeluju u toj diskusiji, a pritom propustiti da pažljivo slušamo što zapravo kažu.⁶⁹

U drugu ruku ponekad predlažuća „novog svjetla“, heterodoksnog zbog njegove novosti, ne samo što su osvjedočeni u njegovu ispravnost, nego uporno traže da njihova tvrdnja treba sada teološki i duhovno postati zahtjev za cijelu zajednicu, i da oni koji ga odbiju prihvatiti, time odbacuju Boga. Rezultat je duhovno otuđenje koje vodi mogućnosti, a ponekad i ostvarenju šizme.⁷⁰ Naša vjera mora biti dovoljno duhovno robusna i teološki sigurna da dočeka mogućnost novog i boljeg razumijevanja, pristupajući tvrdnjama o „novom svjetlu“ s otvorenošću i oprezom.

Je li neka teološka ideja heterodoksna ili heretična na kraju odlučuje cijela zajednica. To nije nešto što bi se *trebalo* dogoditi; to je što *se* događa. U postupku zajednice dolaženja do odluke njezini teolozi djeluju kao inicijatori, savjetnici i osobe s resursima; crkveni dužnosnici aktiviraju i omogućavaju formalizaciju odluke zajednice. Ali u biti zajednica je ta koja djelotvorno – i prikladno, premda ne i nepogrešivo – donosi odluku.

Na nesreću izrazi „ortodoksija“, „heterodoksija“ i „hereza“ nose nezaslužujuće negativne konotacije. „Ortodoksija“, koja prečesto izaziva osjećaj teološke zagušljivosti, krutosti i staromodnosti, može nas prikladno uvjeravati da je zajednica izrazila jasan konsenzus o svojoj duhovnosti, praksi i vjerovanjima. „Heterodoksija“, koja često sugerira teološko zastranjivanje i zamagljenost, u stvari treba simbolizirati energiju i kreativnost. „Hereza“, koja ukazuje na teološku ideju koju je zajednica odbacila, može nas pravilno podsjetiti da zajednica ozbiljno prilazi svojoj vjeri i brine o načinu na koji se tumači.

Osim toga, ova tri pojma (i njima odgovarajući pridjevi) ispravno se primjenjuju na *ideje* ili *vjerovanja*, a ne na *osobe*; naime, kad se primijene na osobe, oni neminovno izazivaju pretjerivanja i zbog toga su netočni i prijevarni. Teško je, na primjer, zamisliti razumnog kršćanina čije je promišljanje potpuno „ortodoksno“, u smislu da ne sadrži ništa što bi se kosilo sa konsenzusom zajednice. Slično tomu, osoba čije je promišljanje potpuno „heterodoksno“ i „heretičko“, ne bi imala razloga ostati član te zajednice. Iz toga slijedi, premda izraz „hereza“ može biti upo-

69 Ova vrsta teološke dinamike bila je očita u reakciji jednog dijela crkvenih dužnosnika na djelo Richarda Ricea, *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* (Nashville, TN: Review and Herald, 1980.), što je dovelo do njegova povlačenja. Knjiga je kasnije ponovno objavljena (bez dodatka u kojem je raspravljen relevantni materijal Ellen White) pod naslovom *God's Foreknowledge and Man's Free Will* (Minneapolis, MN: Bethany, 1985.).

70 Tijekom 1960-tih je Robert Brinsmead, zajedno sa značajnim brojem sljedbenika u Australiji i Sjedinjenim Američkim Državama, suviše energično i dogmatski promicao očito heterodoksnu ideju neke „duhovne lobotomije“ kojom Bog osposobljava ljude da dostignu moralnu savršenost prije eshatona. Posljedica toga bila je da su mnoge adventističke zajednice doživjele ozbiljne poremećaje.

trebljiv opis neke *ideje*, kad se radi o *osobi* „heretik“ nikad nije prikladna etiketa. Primijenjena na osobe, riječ „heretik“ je preširoka, izuzetno osuđivačka i obično vodi podjeli, potkopavajući povjerenje koje je bitno za duhovno zdravlje neke vjerske zajednice.

Ali uzeti zajedno, ovi pojmovi još su jedan poziv cijeloj zajednici da sudjeluje u aktivnosti teologije.

„Konzervativan“, „liberalan“, „progresivan“

U okviru ove rasprave, unutar vjerske zajednice se izraz „konzervativan“ odnosi na sklonost prema ortodoksiji, skepticizmu i čak neprijateljstvu prema heterodoksiji,⁷¹ te na sumnjičavost prema tvrdnjama svjetovne spoznaje koja postavlja pitanja o tradicionalnom vjerovanju. Obratno pak, izraz „liberalan“ podrazumijeva spremnost da se ide dalje od ortodoksije, prisnost s heterodoksijom i težnja da se svjetovna spoznaja dovede u konstruktivan odnos s kršćanskim vjerovanjem. Drugim riječima, „konzervativci“ su oni „koji se žele iznad svega čvrsto držati tradicionalnih vjerovanja i nastoje da se ništa vrijedno ne izgubi, čak i po cijenu sukoba sa ‘suvremenom spoznajom’“, a „liberali“ su oni „koji iznad svega žele objaviti vjeru koja odgovara našem vremenu, čak i po cijenu žrtvovanja nekih elemenata tradicionalne doktrine“.⁷²

U mom korištenju ovih izraza, i „konzervativan“ i „liberalan“ pokazuju ozbiljno zanimanje za istinu. U jednu ruku „konzervativcima“ je „prije svega stalo da zadrže istine koje već posjeduju, utjelovljene u tradiciji u koju smo se naučili uzdati“, dok u drugu ruku „liberali“ žele „tražiti nove istine ili nova tumačenja starih istina“. Radosna vijest je da „dokle god i jedni i drugi vide sebe uključene u ovu zajedničku potragu, njihova su neslaganja potrebna i plodna“.⁷³

U drugim kontekstima riječi „konzervativan“ i „liberalan“ nose drukčiji semantički teret od ovoga koji sam upravo opisao.⁷⁴ Na primjer, u samostalnom/stvarnom, a ne metodološkom,

71 Vidi Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:707: „Ljudi se zadovoljavaju svjetlom koje su već primili iz Božje Riječi, pa obeshrabruju svako daljnje istraživanje Pisma. Postaju konzervativni i nastoje izbjeći diskusiju.“

72 Basil Mitchell, *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), 88. Sam Mitchell, međutim, koristi izraze „tradicionalist“ i „progresivan“ da opiše dva suprotstavljena stava; on izraze „liberalan“ i „konzervativan“ koristi da ukaže na povezanu, ali malo drukčiju razliku „između onih koji smatraju da kršćansku teologiju treba proučavati uzimajući u obzir sve resurse suvremene znanosti i onih koji se opiru ovom trendu kao destruktivnom za povijesnu vjeru kršćana“.

73 Mitchell, 96. Za raspravu o (iznenađujuće) „liberalizirajućim“ elementima u tradicionalnoj adventističkoj vjeri i životu vidi Fritz Guy, „A More ‘Liberalized’ Adventist Future“, *Spectrum* 24/3 (prosinac 1994.), 18-32.

74 Ellen White, na primjer, dosljedno koristi riječi „konzervativno“ i „konzervativizam“ s jasno negativnim značenjem, označavajući pretjeran oprez, nedostatak smjelosti i težnje za odobravanje drugih, u teološkim kao i u praktičnim kontekstima. Izrazi koje je povezivala sa „konzervativno“ bili su: „spremnost na kompromis“, „ustupak“, „staro“, „udovoljavati ljudima“, „ljudi koji vole pravila“, „zadovoljni“, „usredotočeni na sebe“ i „površni“. U objavljenim spisima riječ „conservative“ pojavljuje se najmanje trinaest puta (ne brojeći ponovljena izdanja): *Testimonies for the Church*, 3:165 (1872.); 3:312 (1875.); *Testimony for the Physicians and Helpers of the Sanitarium* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Assn., 1879.), 55; „Heathen Plots Against Nehemiah“, *The Signs of the Times*, 3. siječnja 1884., 2; *Testimonies for the Church*, 5:263.370.463 (1885.); *The Great Controversy Between Christ and Satan During the Christian Dispensation*, revidirano i prošireno izdanje (Oakland, CA: Pacific Press, 1888.), 289; MS 6, 1889. u *Selected Messages*, 3 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1958.-1980.), 3:397; *Testimonies for the Church*, 5:706 (1889.); „Seek First the Kingdom of God (Concluded)“, *Advent Review and Sabbath Herald*, 7. veljače 1893.,

teološkom kontekstu, „konzervativno“ podrazumijeva isticanje transcendentne, natprirodne i naročite Božje aktivnosti, dok „liberalno“ podrazumijeva naglašavanje imanentne, prirodne i povećavajuće Božje aktivnosti. U političkom kontekstu „konzervativno“ često podrazumijeva individualističku definiciju problema i rješenja, zajedno s primarnom brigom za red i stabilnost, dok „liberalno“ podrazumijeva društvenu definiciju predmeta i primarnu brigu za pravdu – premda se nedavni politički razvoj u Sjedinjenim Američkim Državama pokazao sklonim da u nekoj mjeri zamagli ove razlike, s „liberalima“ koji pobačaj smatraju pitanjem individualne savjesti i osobnog izbora, dok „konzervativci“ traže zakonodavstvo.

Odgovarajuća značenja „konzervativnog“ i „liberalnog“ u različitim kontekstima imaju određeni afinitet jedno prema drugome, ali (ovaj) odnos nije ni potreban ni apsolutan. Osobe koje su teološki konzervativne mogu politički biti liberalne, i obrnuto.⁷⁵

Međutim, bez obzira na kontekst, „konzervativno“ i „liberalno“ odraz su tendencija, naglašavanja ili briga za kontinuitet, prilagođavajući bezbroj prijelaznih gledišta i kombinacija; otuda korisnost riječi „progresivno“ koju koristim da ukažem na kombinaciju „konzervativnog“ i „liberalnog“ u pokušaju da se dobije najbolje, ili bar nešto od svakoga. „Progresivan“ označava one koji žele zadržati vrijednosti iz prošlosti dok napreduju prema budućnosti za koju znaju da će biti značajno drukčija i koji žele shvatiti povijesna religijska vjerovanja u odnosu na suvremenu svjetovnu spoznaju.

Pošto se po svojoj definiciji nalazi „u sredini“, „progresivni“ pristup tumačenju vjere može ponekad biti ili dvosmislen ili frustrirajući, ili kreativan i dinamičan. On je rijetko kad smiren. „Progresivni adventizam“ nazvan je „odvažnom, neobrazloženom vjerom“, vjerom koja „seže za višim terenom“ i „vjerom izloženom pritisku“.⁷⁶ Većina nas je po temperamentu i iskustvu sklona da bude više „konzervativna“ ili „liberalna“, a ne „progresivna“. Ali ako svi budemo slušali jedan od drugoga, učili jedan od drugoga i napredovali jedan s drugim, vjerska zajednica kao cjelina postat će stvarno „progresivna“, stvarno „na putu“ u budućnost koja je Božja i naša.

Slično riječima „ortodoksija“, „heterodoksija“ i „hereza“, tako i riječi „konzervativno“, „liberalno“ i „progresivno“ mogu brzo postati štetne/zle ako ih koristimo normativno, osuđivački i polemički umjesto objektivno i opisno. Za „konzervativne“, „liberalne“ i „progresivne“ sve su brige legitime, štoviše, potrebne u zdravoj vjerskoj zajednici u kojoj je tumačenje vjere posao sviiju.

2; „The Sending Out of the Seventy“, *The Signs of the Times*, 10. prosinca 1894., 4; „God’s Purpose in the Gift of His Son“, *Advent Review and Sabbath Herald*, 30. svibnja 1899., 2. Riječ „conservatism“ javlja se najmanje četiri puta: *Testimonies for the Church*, 4:636 (1881.); „No Caste in Christ“, *Advent Review and Sabbath Herald*, 22. prosinca 1891., 1; pret. *Selected Messages*, 1:260; „Words to the Young“, *The Youth’s Instructor*, 4. svibnja 1893.; „The Sending Out of the Seventy“, *The Signs of the Times*, 10. prosinca 1894., 4.

75 O složenim odnosima između „konzervativnih“ religioznih vjerovanja i „konzervativnih“ političkih stavova vidi Roger L. Dudley i Edwin I. Hernandez, *Citizens of Two Worlds: Religion and Politics Among American Seventh-day Adventists* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.) i članak „Do Adventist Voters Lean Left or Right?“ *Spectrum* 23/3 (listopad 1993.), 5-13.

76 Vidi odsjek „Progressive Adventism“, *Spectrum* 20/3 (travanj 1990.), 2-31.

Istraživanje zadaće

2.

ZAŠTO SVATKO TREBA MISLITI TEOLOŠKI

Teološko je promišljanje bitna i sveobuhvatna aktivnost vjerske zajednice.

Premda ova teza nije ni nova ni odvažna, ona je toliko važna i dosljedno zanemarivana da zaslužuje daljnju pozornost. Teza je važna jer bitno uključuje cijele zajednice proistječe iz naravi zajednice kao vjerske zajednice – odnosno, zajednice čiji je identitet definiran zajedničkom duhovnošću, praksom i vjerovanjima.

Ova teza je zanemarena, uvjeren sam, zbog nesretne koincidencije elitizma i apatije: neke skupine unutar zajednice – uglavnom crkveni dužnosnici, profesionalni teolozi, a ponekad i pastori – teže da preuzmu teološku zadaću koja je inače odgovornost i privilegija cijele zajednice; a ostatak zajednice uglavnom je spreman ovim skupinama prepustiti teološko promišljanje. Posljedica toga je da gotovo nitko nije oduševljen da uključi cijelu zajednicu u tumačenje vjere. Osim toga, stvarno uključiti cijelu zajednicu je posebno teško i proces se čini beznadno nedjelotvornim.

Da bih izbjegao povijesnu, teološku i osobnu prtljagu koju izraz „crkva“ često vuče za sobom, umjesto toga obično često koristim izraze kao što su „zajednica vjere“, „adventistička zajednica“ ili jednostavno „zajednica“. Jer bit onoga što obično nazivamo „crkvom“ nije njezina organizacijska struktura, njezini dužnosnici ili njezin kler, već njezin narod.¹

Identificiran na tradicionalnom latinskom kao *communio sanctorum* (zajednica svetih) ili *congregatio fidelium* (kongregacija vjernih), narod kao cjelina jest zajednica.² Kler su profesionalni propovjednici, uposleni od strane zajednice da pomognu u ispunjenju njezine misije; a crkveni dužnosnici na ranim razinama organizacije uposleni su od strane zajednice da omogućće i koordiniraju njezine razne aktivnosti.

Zajednicu vjere čine osobe koje znaju da pripadaju jedan drugome i koje žive u hotimičnom odnosu jedan prema drugome – bogoslužbujući, istražujući i služeći zajedno; brinući se jedan o drugome i doživljavajući u zajednici svoje osobno ispunjenje i identitet kao Božje

1 Vidi Gottfried Oosterwal, „The Church Is the People“, *Insight*, 30. listopada 1973., 12-15 i 6. studenoga 1973., 15-18.

2 Opširnije razmatranje naravi zajednice vjere pojavilo se u članku Fritz Guya, „The Misunderstanding of the Church“, *Ministry*, kolovoz 1980., 8-10; pret. prosinac 1991., 22-24, 30.

kćeri i sinovi. Ono što inicira, ozakonjuje i održava ovu duhovnu zajednicu je zajednička vjera naroda – slični oblici njihove duhovnosti, slično ponašanje i liturgijski postupci i slično shvaćanje Božjeg djelovanja u prilog čovječanstvu, kao i prikladna reakcija ljudi – često oblikovani zajedničkom baštinom. Svakako postoje i drugi čimbenici – društveno-ekonomski, politički, društveni i osobni – uključeni u uspostavu, identitet i kontinuiranost jedne takve zajednice;³ ali što ovdje želim reći je da je to uvijek i bitno zajednica *vjere*.

Ova slika „zajednica vjere“ je, naravno, opis ideala – ono što je ona u načelu, a ne u opisu njezine uobičajene stvarnosti. Ako to uzmemo kao formalnu definiciju, zaključili bismo da sve religiozne skupine, možda i mnoge, nisu prave zajednice; one su samo organizacije, ustanove, društva ili neke vrste udruga. Ali unatoč njezinog idealizma, želim upotrijebiti riječ „zajednica“ umjesto „crkva“ kao česti podsjetnik na ideal koji smo pozvani da ostvarimo što češće i što bolje možemo.⁴ Uzgredna činjenica da je neka kršćanska vjerska zajednica obično organizirana u strukturiranu crkvu, ne mijenja bitnu činjenicu da je ona prije svega zajednica. Za zdravlje zajednice važno je da prepoznaje načine na koje njezine organizacijske strukture teže da iskrive i potkopaju njezinu prirodu kao zajednice.

Pošto sam adventistički teolog koji piše prvenstveno za adventističke čitatelje, fraza „zajednica vjere“ često se odnosi posebno na adventističku zajednicu; ali većina sadržaja ovog poglavlja može se primijeniti na mnoge druge kršćanske – posebno na protestantske – denominacijske zajednice i bio bi u skladu s njihovim samo-razumijevanjem. Oznakom „denominacijske zajednice“ – rimokatoličke, luteranske, prezbiterijanske, episkopalne, metodističke, južno baptističke, pentekostne – priznajem da ove različite skupine shvaćaju Božje djelovanje i pravilan odgovor čovjeka na načine koji ih razlikuju od drugih kršćanskih zajednica. Na nesreću, svaka denominacijska zajednica, uključujući i našu, teži da svoju osebnost učini središtem i dušom svoje duhovnosti i teologije, i tako često zamagljuje, a ponekad i iskrivljuje, kršćansko Evanđelje.

Konkretna, živa i osnažujuća stvarnost zajednice vjere jest međusobno djelovanje njezinih članova – ili bolje rečeno, njezinih „sudionika“, pošto u stvari svi njezini službeni članovi ne sudjeluju u uzajamnom djelovanju, niti svi njezini stvarni sudionici nemaju formalno članstvo u toj zajednici. Ovo uzajamno djelovanje se javlja u različitim načinima i širokom spektru učestalosti i intenziteta. Život adventističke zajednice najčešće se odvija na bogoslužjima, u aktivnostima subotnje škole i zajedničkim ručkovima subotom;⁵ sudionici značajno uzajamno djeluju u akademskom i profesionalnom/stručnom okruženju, u malim skupinama za proučavanje i misioniskim skupinama, kroz mrežu prijatelja i posredstvom službenih i neslužbenih

3 Utjecajnu ranu raspravu o nekim od ovih čimbenika nalazimo u H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, pret. (Hamden, CT: Shoe String Press, 1954.).

4 Vidi na primjer Dietrich Bonhoeffer, *Life Together* (New York: Harper, 1954.); Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1983.); Robert N. Bellah i drugi, *Habits of the Heart: Individuation and Commitment in American Life* (Berkeley, CA: University of California, 1985.); Mary F. Rousseau, *Community: The Tie That Binds* (New York: University Press of America, 1991.); Caroline J. Simon, *The Disciplined Heart: Love, Destiny and Imagination* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.), 177-199.

5 Dužnik sam Roy Bransonu za isticanje duhovnog i sociološkog značenja zajedničkog ručka u crkvi kao subotnjeg rituala.

publikacija. Od različitog stupnja značaja za duhovnu vitalnost zajednice su uzajamna djelovanja do kojih dolazi u vezi s eklezijastičkim strukturama – crkvenim odborima; izvršnim odborima i saborskim zasjedanjima konferencije, unije konferencija, divizija i Generalne konferencije; sastancima pastora, nastavnika i drugih stručnih skupina.

U svim ovim različitim grupiranjima i prigodama, zajednički element je osobna interakcija koja predstavlja živu stvarnost zajednice vjere. Ovo treba naglasiti zbog dugogodišnje, duboko ukotvljene i potpuno pogrešne sklonosti nekih da misle kako je „crkva“ neki transcendentni duhovni entitet koji nekako lebdi „iznad“ pojedinaca u vjerskoj zajednici. Istina je da *su* vjerska zajednica ljudi, a njihovo uzajamno djelovanje je njezin život.

Bitna zadaća

Teološka zadaća za zajednicu vjere – tumačenje vjere – nije stvar izbora; ona je određena u misiji zajednice u svijetu i za svijet. Kao „oruđe koje je Bog odredio“⁶ za objavljivanje radosne vijest spasenja, zajednica ne može izbjeći svoju teološku odgovornost. Koliko god bila teška, a ponekad uznemirujuća zadaća teološkog razmatranja, kritike i konstrukcije, ona je apsolutno bitna. Ako zajednica odbije da teološki promišlja, ona izlaže opasnosti svoje duhovno zdravlje i umanjuje djelotvornost svojega svjedočenja svijetu. S druge pak strane, ako je zajednica voljna da se aktivno angažira u neprekidnom tumačenju svoje vjere, ona će osnažiti svoju duhovnu stabilnost i živost i povećati svoju djelotvornost u prenošenju svojeg shvaćanja Božje ljubavi.

Kao jedan element cjelokupne misije i službe zajednice, teološko razmatranje je dopuna drugim elementima kao što su objava, svjedočenje, služba, zajedništvo i njega. Svakako možemo u određenom smislu reći da se zajednica angažira u teologiji radi ovih drugih elemenata. Očito je, na primjer, da je teologija usko povezana s naviještanjem i svjedočenjem. Jer naviještanje i svjedočenje uključuje ne samo jezik vjere „prvog reda“, kako sam to opisao u prvom poglavlju, nego i jezik „drugog reda“, jezik koji razmišlja i tumači vjeru.

Svako naviještanje ili svjedočenje koje razmatra razloge ili značenje za religioznu vjeru, po definiciji je oblik teološke aktivnosti. Što pažljivije i temeljitije zajednica razmišlja o svojoj vjeri i jeziku kojim je izražava, to će djelotvornije biti njezino objašnjenje i snažnije njezino naviještanje. Na taj način možemo „iznijeti pouzdane dokaze koji će ne samo ušutkati naše protivnike, nego će podnijeti najtemeljitije i najpomnije proučavanje“.⁷ Ako adventističko propovijedanje nije razumski uvjerljivo kako bi trebalo biti, s obzirom na suštinsku privlačnost Božje univerzalne ljubavi, subote i adventne nade, jedan je razlog tomu nedostatnost tumačenja vjere zajednice – njezinog razmišljanja o značenju, ispravnosti i implikacijama njezine vjere.

Manje očito, ali isto tako točno, teologija je povezana i sa služenjem zajednice svijetu (kao odraz naravi i motivacije za ovu službu), s doživljavanjem zajedništva (kao jedne od uzajamnih

6 Ellen G. White, *The Acts of the Apostles* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911.), 9, i *Steps to Christ* (New York: Fleming H. Revell, 1892; repr. Mountain View, CA: Pacific Press, 1956.), 81. [hrvatska izdanja: *Djela apostolska* (Znaci vremena, Maruševec 2003.), 7 i *Put Kristu* (Adventus, Zagreb, 2005.), 84; prim. prev.].

7 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izdanje, 9 svezaka u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:708; *Counsels to Writers and Editors* (Nashville, TN: Southern, 1946.), 50; *Gospel Workers* (Washington, DC: Review and Herald, 1948.), 299 i *Evangelism* (Washington, DC: Review and Herald, 1946.), 166. Kontekst je poziv na itelektualno poštenje i integritet; vidi poglavlje 5.

aktivnosti zajednice) i njege (kao jednog od nužnih čimbenika duhovnog rasta). Što zajednica bolje razumije razloge za svoju vjeru i njezino značenje, to će dublje biti njezino doživljavanje vjere, to će zanimljivija biti njezina vjera njenoj vlastitoj djeci kao i drugima u budućim naraštajima, te će biti manje izložena opasnosti da bi njezino bogoslužje moglo prijeći u monotonu rutinu ili prazni ritual.

Međutim, u drugom smislu možemo reći da teološka zadaća zajednice ima svoje vlastite ciljeve i prema tome i svoje vlastito dostojanstvo i integritet. Premda pruža značajan i možda prijeko potreban doprinos drugim elementima misije i službe zajednice, ona nije samo korisno sredstvo za ostvarenje ovih drugih, vrijednih ciljeva. Naime, zadaća razumijevanja i tumačenja vjere, sama po sebi, povezana je s pozivom da ljubimo Boga svim umom svojim; i u mjeri u kojoj ovaj poziv dopire do zajednice kao i do pojedinaca, teološko promišljanje je zajednička odgovornost zajednice.

Nema sumnje da teologija u konačnici može najbolje služiti i drugim dimenzijama službe zajednice kad se ne bavi namjerno radi njih, već radi sebe. Ako se teologija, na primjer, prvenstveno koristi za osiguranje „streljiva“ za naviještanje, ona je u opasnosti da izgubi svoju samostalnost jer će se izopačiti u propagandu ili polemiku, od koje ni jedno ni drugo na dugu stazu nije prikladno naviještanje. Zato, paradoksalno, teologija može biti upravo najkorisnija kad njezina „korisnost“ nije njezina motiviranost – kad je ona, drugim riječima, jednostavno „traženje razumijevanja vjere“ radi nalaženja istine.⁸

Ali želim ponoviti da teologija nije „važnija“ od drugih elemenata misije i službe zajednice; ona nije „posebno dobro“ u odnosu na druga, navodno manja dobra. Ona se odvija uz druge elemente i u tijesnoj povezanosti s njima, kao bitna zadaća, Bogom dano zvanje.

Uključujuća zadaća

Čim postane jasno da je dobro promišljanje – pažljivo, sažeto i kreativno – o onome što doživljava, prakticira i vjeruje, bitna i trajna zadaća vjerske zajednice, potrebno je naglasiti prirodnu posljedicu da je teološko promišljanje uključujuća aktivnost u koju je pozvana cijela zajednica da sudjeluje.⁹

Zajednička aktivnost

Premda u povijest kršćanske teologije nailazimo na neke divovske osobe – između ostalih Augustina, Tomu Akvinskog, Martina Luthera, Jeana Calvina, Jonathana Edwardsa i Karla Bartha – i premda je teološko promišljanje uvijek aktivnost u prvome licu, tumačenje vjere obično nije projekt *jedne osobe*, poduzet iz osame nekog teološkog genija. Umjesto toga, najproduktivnije promišljanje o značenju vjere se redovno javlja u dijalogu i dijalektici žive radne zajednice u kojoj su teolozi učitelji/nastavnici, pastori ili administratori. Odmah zapažamo tri razloga za ovaj uzorak.

Jedna je razlog mogućnost *komplementarnosti*: zajednica može osigurati raznolikiji niz resursa za teološko promišljanje nego što to može bilo koji pojedinac, bez obzira koliko bio

8 Vidi Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.), 28.29.

9 Sličan i obimniji argument učinio je John B. Cobb, Jr., *Becoming a Thinking Christian: If We Want Church Renewal, We Will Have to Renew Thinking in the Church* (Nashville, TN: Abingdon, 1993.).

briljantan i obrazovan. U njoj može biti, na primjer, dopunjavanje stručnih kompetencija, koje proistječe iz posebnog zanimanja i obrazovanja u područjima kao što su biblijske studije, crkvena povijest, filozofija religije, komparativne religije, etike, vjersko obrazovanje, propovijedanje i pastoralna njega. Svaka od ovih disciplina vrši svoj vlastiti doprinos cjelokupnom razumijevanju značenja vjere.

Jednako je važna i komplementarnost osobnih osjetljivosti i percepcija koje potječu od individualnih uzoraka temperamenta, intelektualnih sposobnosti, sredine i iskustva. Da citiram jedan biblijski primjer: različita komplementarna gledišta Pavla i Jakova o odnosu između povjerenja u Božju ljubav („vjere“) i poslušnosti Božjoj volji („djela“) daju potpunije razumijevanje života u Kristu, nego ono koje se može izvesti iz jednoga bez drugoga.

Drugi razlog što je teologija odgovarajuća zajednička aktivnost jest poželjnost *minimiziranja profesionalnih opasnosti* s kojima se suočavaju teolozi. S jedne strane to su dvije duhovne opasnosti: oholost i polemičnost. Uvijek postoji kušnja da čovjek svoje ideje uzima suviše ozbiljno, kao da je razlika između njih i konačne istine zanemarivo mala. Kad se to dogodi, lako je da teološke razlike među članovima zajednicu postanu prilike za sumnjičavost, antagonizam i vrijeđanje. A to je, naravno, zlokoban krug: izolacija vodi otuđenosti, a otuđenost potiče izoliranost. „Teologija se treba odvijati u zajednici, ne u natjecanju.“¹⁰ Na sreću, kao mnogi kobni krugovi i ovaj ima ljubaznu suprotnost: interakcija može dovesti do skromnosti i uzajamnog poštovanja, koji zauzvrat potiču interakciju. Ako se uključimo u ozbiljan teološki dijalog, posebno pažljivo slušajući one koji imaju drukčija gledišta, mi možemo na neočekivane načine stvarno učiti i ponovno otkriti ograničenost i pogrešivost vlastitog razmišljanja.¹¹

S druge strane, postoje opasnosti striktnije intelektualne vrste. Stalno iskušenje originalnosti i pameti može usamljenog mislioca dovesti do ekscentričnih tumačenja u kojima je prvenstvena privlačnost njihova novost, ili do pre naglašavanja onoga što je razmjerno beznačajno. „Neprijateljev plan je da ljudske misli skrene na neku nejasnu ili nevažnu točku, na nešto što nije potpuno otkriveno ili nije bitno za naše spasenje.“¹²

Postoji stalna mogućnost pogrešnog tumačenja dokaza – neke ignorirati, pogrešno čitati ih ili pre naglašavati ih – i tako doći do neopravdanih zaključaka. I uvijek postoji rizik od pretjeranog utjecaja intelektualne sredine. Pošto je nemoguće (a nije ni poželjno) pobjeći iz svoje kulture, ponekad je teško ne biti pod nadzorom njezinih pretpostavki i stajališta; i veoma je lako ostati pod dojmom prevladavajućeg mišljenja poznatih znanstvenika u vlastitoj, ili nekoj drugoj disciplini. Premda sudjelovanje u teološkom dijalogu unutar vjerske zajednice neće ukloniti ove rizike, ono može značajno umanjiti njihove različite opasnosti.

10 Robert K. Johnston, *Evangelicals at an Impasse: Biblical Authority in Practice* (Atlanta: John Knox, 1979.), 154.

11 Takav sretni ishod u konverzaciji nije, međutim, neminovan; on ovisi potpuno o dobroj volji i otvorenosti sudionika. Na nesreću, i možda iznenađujuće, unutar vjerskih zajednica i između njih, ponekad se događa da što više teoloških protivnika međusobno razgovaraju, to odbojniji postaju. Svaka je strana sve uvjerenija da je „druga strana“ svojeglavo izopačena, intelektualno i moralno. Prema Mary Jo Weaver, „What’s Wrong with Being Right?“ *The Santa Clara Lectures 2 /3* (15 travnja 1996.), 2: „Kad liberalni i konzervativni članovi vjerskih institucija više znaju jedan o drugome, udaljenost između njih postaje veća.“ Vidi i Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.), 216.217.

12 White, *Counsels to Writers and Editors*, 49.

Treći razlog zašto je zajednica bitna za teologiju jest *kreativni potencijal dijaloga*. Stvarno korisna teološka konverzacija je ona u kojoj, vođena Božjim Duhom, uzajamna pitanja i sugestije individualnih sudionika vode neočekivanim idejama, shvaćanjima i razumijevanjima, tako da svatko odnosi nešto što nitko nije donio. Ova pojava jedna je od velikih privlačnosti teološkog poučavanja; jer poučavanje postaje uzajamno učenje kad učenici ne samo pridonose svojim vlastitim shvaćanjima već postavljaju i pitanja koja njihove nastavnike osposobljavaju i potiču da razmišljaju u novim, nepredviđenim smjerovima. Ne iznenađuje što su najprofesionalniji teolozi profesionalni nastavnici i što su mnoge teološke knjige posvećene „Mojim studentima“.

Profesionalno potpomognuta aktivnost

Premda zajednica u kojoj se teološko promišljanje najbolje razvija nije mala skupina profesionalnih teologa već cijela vjerska zajednica, još uvijek postoji posebna uloga za one čije je zvanje služba teologije. Kao što sam već rekao, ova funkcija ne znači angažirati se u tumačenju vjere umjesto cijele zajednice, odnosno promišljati za zajednicu, kao što ni funkcija pastora nije da obavlja njezino svjedočenje i služenje. Umjesto toga funkcija teologa zajednice je da pomažu cijeloj zajednici da se angažira u svojoj trajnoj teološkoj zadaći. Ova pomoć ima nekoliko oblika.

S jedne strane teolozi *postavljaju metateološka pitanja* o predmetima kao što su načini na koje Pismo treba funkcionirati u teologiji. Na primjer: Kako da identificiramo Božju riječ za nas unutar biblijskih riječi? Kako premostiti kulturološku udaljenost između bliskoistočnog svijeta biblijskih proroka, pjesnika i apostola i našeg vlastitog zapadnog svijeta u dvadeset-prvom stoljeću? Koji drugi materijali – iz povijesti, na primjer, ili iz suvremenog poznavanja svemira i ljudske psihe, ili iz adventističkog iskustva – utječu, i *trebaju* utjecati na naše tumačenje vjere? I u kakvom su odnosu prema Pismu?¹³ Ova i slična pitanja istražujem u sedmom i osmom poglavlju.

Drugi način na koji teolozi služe zajednici jest da *identificiraju glavna teološka pitanja* za koja smatraju da se njima treba pozabaviti cijela zajednica. Neka od njih se javljaju u vezi s promjenama u kulturi ili u tehnološkom razvoju – na primjer, pitanja povezana s homoseksualnošću, eutanazijom, pobačajem i ekologijom. Druga se pitanja javljaju u vezi s postavljenim upitima, bilo u zajednici ili izvan nje, u pogledu valjanosti nekog elementa njezine vjere ili prakse. Jedna od lekcija koju treba naučiti iz davno zaboravljenog, ali na sreću iznova otkrivenog izvještaja s jedne Adventističke biblijske konferencije 1919. godine, jest da teološki problemi ne nestaju.¹⁴

13 Uz materijal naveden u poglavlju 1, bilješka 17, vidi i Johnston, *Evangelicals at an Impasse*; David Tracy i John B. Cobb, Jr., *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* (New York: Seabury, 1983.). Adventistički primjeri uključuju *A Symposium on Biblical Hermeneutics*, ur. Gordon M. Hyde (Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1974.); E. Edward Zinke, „A Conservative Approach to Theology“, *Ministry*, listopad 1977., 25A-25P; Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980.); Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991.); Samuel Koranteng-Pipim, *Receiving the Word: How New Approaches to the Bible Impact Our Biblical Faith and Lifestyle* (Berrien Springs, MI: Berrian, 1996.).

14 Vidi „The Bible Conference of 1919“, *Spectrum* 10/1 (svibanj 1979.): 23-57.

Treća funkcija teologa zajednice jest da ukažu na *odgovarajuće stručne resurse* radi razmatranja predmeta kojima zajednica trenutno obraća pozornost. U pogledu biblijske egzegeze, na primjer, postoji potreba za poznavanjem značenja riječi, sintaksom biblijskih jezika i povijesnim kontekstom određenih spisa. Naravno, teolog osobno ne osigurava ovu informaciju koja je u okviru ekspertize biblijskih stručnjaka, ali on iz ranijeg iskustva zna da je ona bitna za ispravno teološko promišljanje. Često je također korisno imati informaciju o općoj povijesti kršćanske filozofije, kao i o razvoju adventističke filozofije a, ponekad, i gledišta drugih svjetskih religija i trendova svjetovne filozofije o predmetu o kojemu se raspravlja. I ovdje ponovno teolog nije, i ne treba očekivati da bude, spremište svega znanja o predmetu o kojemu se raspravlja, ali može objasniti zašto je u odgovoru na posebna teološka pitanja neka vrst posebne spoznaje korisna.

A teolozi *iniciraju i potiču diskusiju* zajednice kao cjeline. Time što vode, oni postavljaju razinu i ton diskusije, s (nadamo se) osjetljivošću i očitom odanošću toj zajednici i njezinoj baštini, kad predlažu nova shvaćanja i bolje načine promišljanja o značenju adventističkog vjerovanja – odnosno načine koji su sažetiji, više se slažu s dokazima ili se bolje primjenjuju na zajednicu i njezin svijet.

Demokratska aktivnost

Međutim, mnogo je značajnije što je mogući doprinos teologa – a time i odgovornost – da cijela zajednica aktivno sudjeluje u radu teologije. Kao što je „rat suviše ozbiljna stvar da bi se povjerila vojnim licima“,¹⁵ tako je promišljanje o značenju vjere suviše važno da se prepusti pastorima, teolozima i crkvenim dužnosnicima. Pošto suština zajednice nisu pastori ni teolozi ni dužnosnici, već sav narod, teološko je promišljanje zajednice po definiciji promišljanje svega naroda. Ovo promišljanje mogu inicirati, poticati, olakšati i potpomoći teolozi i dužnosnici, ali ne i kontrolirati. Kao što sam ranije rekao, konačna činjenica svega je da će narod (koji *jest* zajednica) misliti ono što će misliti i vjerovati ono što će vjerovati. Funkcija teologa i dužnosnika je pomoći zajednici da ostvari i sačuva odgovarajući konsenzus – kako u načinima na koje je njezina vjera najbolje shvaćena i izražena, tako i o optimalnim granicama teološke raznolikosti unutar te vjerske zajednice.

Pošto je teološko promišljanje proizvod cjelokupnog života i službe zajednice, svi mu mogu i trebaju pridonijeti. Nitko nije isključen zbog uloge ili statusa – bilo da se, na primjer, neka osoba nalazi na popisu crkvenih namještenika u denominacijskom godišnjaku ili ne, ili ima tri-deset pet godina ili je diplomirala na nekom adventističkom koledžu (ili bilo kojem koledžu). Svi smo pozvani promišljati o značenju vjere koliko god to možemo.

Zato sam pomalo u dvojbi kad se radi o fotokopiranom i *online* teologiziranju onih čije uvjerenje i briga su ponekad mnogo očitiji od njihovog znanja i razumijevanja predmeta za koje su zainteresirani. Premda me ponekad zbunjuje ono što kažu, drago mi je što im je toliko stalo do zajednice i njezine teologije, da formuliraju i iznose svoje ideje za korist ili reakciju drugih. Također imam pomalo podvojene osjećaje o teološkom dijalogu koji vodi niz nezavisnih publikacija – kao što su *Adventist Today*, *Adventist Affirm*, *Our Firm Foundation* i *Spectrum* – u kojima su neke stvari rečene neprikladno ili nedovoljno, ali u kojima su rečene i druge stvari koje treba reći (i čuti), a nisu nigdje drugdje rečene.

15 Različito pripisivani jednome od trojice francuskih državnika: Clemenceau, Briandu ili Talleyrandu.

Ali nemam uopće nikakve dvojbe o širini rasprave koja je prethodila prihvaćanju revidiranih „Temeljnih vjerovanja Adventisa sedmog dana“ na zasjedanju Generalne konferencije 1980. Mjesecima prije tog zasjedanja, predloženu reviziju objavio je *Adventist Review*, zajedno sa zahtjevom da čitatelji reagiraju;¹⁶ i ove su reakcije utjecale na nacrt revizije koja je predložena na zasjedanju. Tijekom zasjedanja o ovoj reviziji se naširoko raspravljalo uz nove amandmane prije nego što je konačno prihvaćena. Kao što je primijetio jedan od zastupnika, premda procedura možda nije bila dobra za književnu kvalitetu tog dokumenta, svakako je bila dobra za duhovno i teološko zdravlje Crkve.¹⁷

Diskusija u čitavoj zajednici je uvijek nezgrapna i neefikasna, ali je neophodna za teološko zdravlje i duhovnu živost zajednice kao cjeline. Premda je predložena revizija predstavljala djelo odbora stručnjaka s Adventističkog teološkog fakulteta na Sveučilištu Andrews, kao i odbora crkvenih dužnosnika u upravi Generalne konferencije, tijekom rasprave na zasjedanju Generalne konferencije ona je značajno poboljšana dodavanjem teološki presudne preambule o kojoj će biti govora u četvrtom poglavlju.

Ohrabrujuća aktivnost

Vjerska zajednica mora učiniti još jedan presudan doprinos teološkoj aktivnosti: olakšati je, učiniti je živahnijom i produktivnijom, osiguravajući uvjete pogodne za teološko razmatranje i dijalog. Takva klima, koju i te kako mogu potkrijepiti crkveni dužnosnici podučavanjem i primjerom, ima tri značajne karakteristike: kolektivnu obvezatnost istini, iskrenu kolegijalnost i slobodu za kreativnost.

Kolektivna obvezatnost istini odluka je zajednice da veći prioritet da istini nego vlastitom dobrom glasu, rastu, jedinstvu, miru i čak preživljavanju, jer zna da istina ima bitno višu vrijednost od prošlog identiteta ili budućeg zdravlja zajednice. Ova obvezatnost ne znači da zajednica malo mari za sebe; ona znači da je zajednici na prvome mjestu stalo do istine. Po tom pitanju ona se ne može kolebati, jer ako ikad svoj vlastiti prosperitet učini važnijim od istine, onda je prodala svoju dušu i izdala Boga istine.

Ova vrst obvezatnosti, osim toga, znači da je zajednici stalo više do istine nego do svojeg ranijeg promišljanja koje predstavlja njezinu teološku baštinu ili njezino sadašnje promišljanje, koje predstavlja njezino pravovjerje. Ovu baštinu treba uvijek uzimati *ozbiljno*, jer je ona temelj iz kojeg je izrastao sadašnji identitet zajednice; kad bi ju se ignoriralo ili zanijekalo, zajednica više ne bi mogla prepoznati ili razumjeti sebe. Ali tradiciju nikad ne smijemo uzeti *apsolutno*, jer ona nije nepogrešiva norma u potrazi za sve adekvatnijim razumijevanjem njezine vjere. Za zajednicu kao i za pojedinca, ovdje je problem pogrešno stavljanje ultimativnosti, a to je idolopoklonstvo. Samo ako se „vjera naših otaca“ smatra vrhunskom obvezatnošću istini, a ne određeno, povijesno uvjetovano tumačenje istine, onda možemo prikladno pjevati: „Ostat ćemo ti vjerni do smrti.“¹⁸

16 „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists“, *Adventist Review*, 21. veljače 1980., 8.

17 Lawrence Geraty, koji je predstavljao nastavno osoblje Adventističkog teološkog fakulteta na zasjedanju Generalne konferencije i koji je ranije sudjelovao u pripremi predložene revizije. Vidi njegov detaljan izvještaj o procesu u „A New Statement of Fundamental Beliefs“, *Spectrum* 11/1 (srpanj 1980.), 2-13.

18 Frederick W. Faber, „Faith of Our Fathers“ (1849.) u *Seventh-day Adventist Hymnal* (Washington, DC: Review and Herald, 1985.), broj 304.

Iskrena kolegijalnost ozračje je povjerenja u integritet i motivaciju drugih koji sudjeluju u ispunjavanju teološke odgovornosti zajednice; nikoga ne treba smatrati osobom koja namjerno pokušava „ukloniti međaše“ ili „uzdrmati stupove“ vjere zajednice. Štoviše, treba postojati očita briga za međusobno duhovno zdravlje i teološki napredak, briga koja je izražena zajednicom u posredničkoj molitvi i ohrabrujućim, poticajnim riječima. Osobno poštovanje treba otkriti da u osnovi postoji jedinstvu duha čak i kad je prisutno ozbiljno neslaganje u razumijevanju i izražavanju vjere.

Kolegijalnost može biti *izvrgnuta napetostima* zbog prerevnog i upornog promicanja gledišta koja imaju malo ili nikakvih potkrepljujućih dokaza ili rezoniranja koja bi ih preporučivala; teško je takva gledišta uzimati ozbiljno. Kolegijalnost je *izložena opasnosti* da bude neka vrst pseudoteologije koja optužuje nečije tumačenje vjere bez pokazivanja zašto je neko alternativno tumačenje bolje ili odbacivanja nekog tumačenja samo zato što „nije ono što sam uvijek vjerovao“. Teologija se razvija pažljivim pobijanjem, a ne *a priori* odbacivanjem. Kolegijalnost uništava iskazivanje sumnjičavosti i pripisivanja podlih pobuda; nema svrhe pokušavati povesti teološki razgovor s nekim tko vas smatra Sotoninom oruđem.

Sloboda za kreativnost jest sloboda za izvođenje teoloških eksperimenata i istraživanje i provjeravanje novih ideja o značenju vjere. Ova sloboda uključuje priznanje mogućnosti i vjerojatnosti počinjenja grešaka, „slijediti neku teološku nejasnu svjetlost i otkriti da ona završava u tami, a ne većem svjetlu“ i „teologizirati nekim putem koji bi se na kraju pokazao slijepom ulicom“. ¹⁹ Bilo bi lijepo kad bi postojali neki teološki algoritmi, koji bi, ako bismo ih slijedili, eliminirali mogućnost teoloških pogrešaka i jamčili otkriće neke nove teološke istine; ali takav algoritam ne postoji. Prema tome sloboda za teološku kreativnost je neminovno sloboda za teološki rizik.

To nije sloboda da čovjek bude nevjernik ili nelojalan vjeri koja identificira zajednicu; ali to *jest* sloboda da se postavljaju teška pitanja i predlažu probni odgovori, a bez jamstva da su pitanja savršeno točna ili da su odgovori najbolji. To je, ukratko, sloboda da budemo pogrešivi; jer ako zajednica od svojih teoloških slugu zahtijeva nepogrešivost, onda nitko ne može služiti. Ova sloboda uključuje i vrijeme za proučavanje, razmatranje i revidiranje prije nego što se nečija teološka nastojanja prosuđuju (posebno od strane onih koji ih ne razumiju i nisu kvalificirani da ih ocjenjuju). ²⁰ A sloboda za teološku kreativnost uključuje i priliku da čovjek može iznijeti teološki rad dok je u nastajanju, tako da može imati koristi od kritike drugih, posebno onih čije ih promišljanje vodi do drugih zaključaka. ²¹ Premda konačni sud o adekvatnosti nekog tumačenja vjere pripada zajednici kao cjelini, zajednica bi trebala pažljivo slušati svoje profesionalne teologe, čije im obrazovanje i iskustvo daje vrijednu stručnost u području o kojemu se raspravlja.

Ova vrst slobode za istraživanje i diskusiju izaziva kod nekih nervozu, ali ne bi trebalo; ni istina o stvarnosti niti vjera zajednice nisu tako nesigurni da im može zaprijetiti neko novo

¹⁹ James Daane, „The Theologian and the Church“, *Reformed Journal*, 19/6 (srpanj-kolovoz 1969.): 6. Ovaj kratki članak dao mi je puno materijala za glavninu mojeg odsjeka o važnosti ozračja slobode.

²⁰ Vidi White, *Counsels to Writers and Editors*, 50.51.

²¹ U posljednjim desetljećima najuobičajenija mjesta za izvođenje adventističkih teoloških pokusa bila su godišnji sastanak Adventist Society for Religious Studies, stranice časopisa *Spectrum* i rubrika „Viewpoint“ u časopisu *Ministry*.

razmatranje, neka nova ideja, neki novi teološki dokaz. U stvari, upravo se u ozračju slobode istina najuspješnije traži i zajednica najdjelotvornije jača.

Razmatrati ulogu teologije u životu zajednice vjere zahtijeva od nas da razmatramo ulogu zajednice u teologiji, što zahtijeva njihovo izravno sudjelovanje u zadaći promišljanja o značenju vjere i njihovom osiguranju klime u kojoj se takvo promišljanje cijeni i potiče. Na taj način zajednica prima maksimum koristi od onih koje pozvala za službu teologije. Ona istodobno ispunjava svoju bitnu, stalnu zadaću da kreativno i konstruktivno promišlja o značenju vjere kao dijela svoje misije i služenja svijetu na početku dvadesetprvog stoljeća i kao način da Bogu oda čast.

Usporedba

Veliki broj živahnih, perceptivnih i srodnih ljudi stoji oko golemog stabla sa zanimljivim nepravilnim oblikom i kompliciranim spletom grana. Premda svi promatraju isto stablo, svaka osoba vidi ga iz jedinstvenog položaja i perspektive, te zbog toga vidi ono što nitko u krugu ne može vidjeti na točno isti način. Očito je da, premda svi vide na različite načine, a neki vide čak i različite stvari, njihove perspektive mogu biti prije dopunjavajuće nego uzajamno isključive.²²

Osim iz njihovog različitog stajališta, ljudi oko tog stabla imaju i različite vrste oštrine vida: neki su kratkovidni, neki dalekovidni, neki astigmatični, neki slijepi za boje. Također dolaze s različitim vrstama i razinama iskustva promatranja stabala. Neki su vidjeli veliko mnoštvo različitih vrsta drveća – stabla naranči i jabuka, hrastova, breza, cedra, palmi, smreka i sekvoja. Drugi su ih vidjeli relativno malo. Neki zapravo nikad nisu *vidjeli* drveće, jer ga nikad nisu stvarno *promatrali*.

Ali kad sve ove razne osobe promatraju, one zapravo vide *nešto*. Ne radi se iluziji; drvo je stvarno *tamo*.

Kad svatko kaže što vidi i dok svi slušaju opise onoga što drugi vide, očarani su, iznenađeni, a ponekad zbunjeni razlikama. U različita vremena neki se pitaju jesu li opisi drugih stvarno točni pa postavljaju pitanja i traže više pojedinosti. Ponekad interakcija postaje bučna, ali prije ili kasnije netko priznaje da s obzirom na izvještaje nekolicine drugih, mora revidirati prve dojmove. Dok nastavljaju međusobno razgovarati i slušati, njihovo individualno i zajedničko razumijevanje se širi, ispravlja i produbljuje. Sada svi znaju mnogo više o tom stablu nego što su znali prije početka razgovora.

U slici ove male usporedbe profesionalni teolozi su osobe koje imaju najviše iskustva u promatranju drveća, ali ne i nužno najbolji vid; oni razgovor započinju postavljanjem pitanja drugima oko stabla. Pastori su obično osobe s manjim znanjem, ali većim brojem različitih iskustava od teologa; oni su se kretali oko kruga i razgovarali s ljudima na različitim mjestima. Crkveni dužnosnici preuzimaju ulogu poticanja svakoga da se pridruži razgovoru i vode računa o tome da se svaki sudionik prema drugome ponaša pristojno i s poštovanjem, bez obzira koliko diskusija postala žučna. Ostali ljudi – velika većina koja zapravo predstavlja krug – zajednički vidi stablo iz različitih uglova i izvješćuje o najzanimljivijim stvarima. Tako svatko uči više o stablu, bolje ga razumije i prikladnije govori o njemu.

I svi se dobro provode.

22 Vidi James J. Londis, „Can the Church Tolerate Open Minds?“ *Ministry*, kolovoz 1987., 4, 5, 29.

3.

KAKO TREBA POČETI MISLITI TEOLOŠKI

Dobro teološko promišljanje ne događa se slučajno; ono je rezultat sračunate namjere i discipliniranog napora. I ono počinje s odgovarajućim motivacijama i prethodnim shvaćanjima.

Slušateljstvo i motivacije

Naše razmišljanje o našem vjerskom iskustvu, praksi i vjerovanju ima mnoštvo slušatelja i motivacija. Mi se bavimo teologijom radi sebe, radi vjerske zajednice, radi svijeta, radi Boga – i radi nje same.

Teološko promišljanje je osobni duhovni resurs. Ono omogućuje rast jer što više znamo i razumijemo značenja duhovnih stvarnosti kao što su Božje djelovanje, posrednička molitva, subota, vjerska zajednica i adventna nada, to ih možemo dublje iskusiti. Teološko promišljanje povećava duhovnu stabilnost: kad se proširi naše razumijevanje sadržaja, osnova i pravovaljanosti naše vjere, više nećemo biti „nejačađ kojom se valovi poigravaju i koje goni svaki vjetar nauka“.¹ Teologija može također poboljšati vjersku komunikaciju – što više znamo i razumijemo, to jasnije i djelotvornije možemo razgovarati ne samo o sadržaju i osnovi naših vjerovanja već i o njihovoj relevantnosti za interese, potrebe i brige drugih ljudi.

Teološko promišljanje također je duhovni resurs zajednice koja je uključena u ista duhovna zbivanja i rezultate koji se pojavljuju u vezi s vjerskim iskustvom pojedinca: ono omogućuje duhovni rast, potiče stabilnost i poboljšava komuniciranje. Kao što sam objasnio u drugom poglavlju, ono je dopuna drugim granama crkvene misije i službe u svijetu i za svijet, i pridonosi njihovom ostvarenju.

Teološko promišljanje pomaže da adventističko kršćanstvo postane razumljivo misaonim ljudima dobre volje; primjereno suvremenim interesima, potrebama i brigama, i privlačno za ljude kojima je stalo do značenja ljudskog života/postojanja. Istina Evanđelja je najbolja moguća novost za cjelokupno čovječanstvo. Što ga ljudi bolje razumiju, to imaju više poticaja da na njega pozitivno odgovore, da mu dopuste da preobrazi njihov život i ukaže na put vječnoj budućnosti. Na odgovor neke osobe na evanđelje, naravno, utječu i drugi čimbenici kao što su

¹ Efežanima 4:14.

kulturološka uvjetovanost i osobna otvorenost slušatelja s jedne, i utjecaja Božjeg Duha s druge strane. Temeljna vjerska istina, osim toga, nije intelektualno prisilna; kao kod istine o karakteru ljudskih bića, nju je uvijek moguće odbaciti. Prema tome Evanđelje nije, i nikad neće biti, uvjerljivo za sve misaone ljude dobre volje; vjera je uvijek pitanje izbora.

Ali jedna od funkcija teološkog promišljanja jest pokazati kako vjera koju izražava ima smisla kao cjelina, i vrijedi je uzeti za ozbiljno.²

Teološko je promišljanje, kao intelektualna aktivnost i kao verbalni izražaj, dar zahvalnosti, himna hvale, iskazivanje posvećenosti. Ono je po samoj svojoj naravi, slično molitvi, duhovni odgovor; u stvari, teologija nije „od molitve nikad udaljena više od koraka“.³ Bog je vrhunsko Slušateljstvo, uzvišeni Slušatelj, kojemu je, kao i sva prava molitva, usmjerena sva prava teologija. Prema tome nije slučajnost niti strategija da su neke od najznačajnijih teologija u povijesti kršćanske misli bile formulirane kao molitva.⁴ Naime, „teološki rad ne samo što počinje s molitvom i ne samo što je njome popraćen; u cjelini gledano osebujno je i karakteristično za teologiju da se ona može obavljati samo u činu molitve“.⁵ U dubljem smislu rečeno, „o Bogu možemo govoriti samo kad *govorimo* Bogu“.⁶

Stoga teološko promišljanje nije intelektualna ekstravagantnost ili beneficija crkve, a još manje simptom duhovnog umora ili opadanja. Ono je čin bogoštovlja. Slično životu „u Kristu“,⁷ koji je aktualizacija vjere, teologija je osnažena Svetim Duhom i djeluje „na slavu Bogu“.⁸

Na kraju, teološko promišljanje je uz to – i ova točka zaslužuje više pozornosti nego što joj se obično posvećuje – neka vrsta intelektualne i duhovne igre: ne u smislu da je neozbiljna, već u smislu da se u njoj uživa radi nje same. Čak i kad ne bi bilo drugog razloga za bavljenje teologijom, to bi bio dovoljan razlog, kao slušanje neke prelijepe pjesme ili promatranja zvijezda ili čuti kako netko kaže: „Volim te.“

Teološko je promišljanje zanimljivo, lirsko i radosno. Ono je zanimljivo jer nema ništa što bi bilo više fascinirajuće, izazovnije i zadovoljavajuće od slobodnog i kreativnog razmišljanja o prirodni Vrhunske Stvarnosti i, sukladno tomu, o konačnoj prirodni svekolike stvarnosti. Ono je lirsko jer u svom najboljem izdanju želi buknući u pjesmu. „Teologija treba pjevati o radosnoj vijesti o Kristu. Vjera koja vodi razumijevanju treba potaknuti glazbu u duši.“⁹ A ona je i radosna jer „najveće zadovoljstvo od svega treba biti Bog, pošto je On izvor svekolike radosti“.¹⁰

2 Ovo je, na primjer, religiozna funkcija različitih argumenata u prilog stvarnosti koja odgovara riječi „Bog“. Ovi argumenti inače ne proizvode vjeru, ali mogu pomoći u uklanjanju nekih intelektualnih prepreka za vjeru, pokazujući razumnost kršćanskog svjetonazora.

3 Denise Lardner Carmody, *Christian Feminist Theology* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995.), 252.

4 Na primjer, Augustin, *Ispovijesti*; Anselmo Kenterberijski, *Proslogion*.

5 Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.), 160.

6 Dorothee Soelle, *Theology for Skeptics: Reflections on God* (Minneapolis, MN: Fortress, 1995.), 12.

7 Vidi Rim 6:11; 8:1, 2; Gal 1:22; 2:4.

8 Ovdje je prikladno veoma poznato geslo kojim se služio J. S. Bach, *Soli Deo gloria*: „Slava samo Bogu“, i često na drugim mjestima, ako se misli na pripisivanje slavu Bogu, a ne sebi. Ali je pogrešno uzeti ga u značenju da je Božja slava jedina pobuda za neko djelo. Teško da je ijedna ljudska aktivnost poduzeta „jedino na slavu Bogu“.

9 Carmody, 252.

10 Thomas C. Oden, *The Living God: Systematic Theology 1* (San Francisco: Harper, 1987.), 1.

Moralni principi

Teološko promišljanje pretpostavlja opredijeljenost za neka važna, premda rijetko kad spomenute, principe koji ukazuju na mjesto gdje vjera počinje promišljanjem.

Riječ „princip“ dolazi od latinske riječi *principium*, a doslovce znači „počeci“. ¹¹Ovi principi su „preliminarni“ u smislu da *a priori* opisuju stavove, stanje uma, stajalište koje čovjek zauzima kako bi dobro razmislio o značenju vjere. Ima dvije vrste principa: osobni, moralni principi, koji karakteriziraju osobu koja promišlja, i proceduralni, metodološki principi, koji karakteriziraju promišljanje koje vrši osoba.

Tri važne moralne karakteristike osobe koja se angažira u radu teologije su opredijeljenost za istinu, verbalni integritet i intelektualna skromnost.

Opredijeljenost za istinu

Za pojedinca kao i za vjersku zajednicu opredijeljenost za istinu je prvi i najviši princip teologije. Pošto je teologija kognitivni pothvat, istina je njezina vrhunska vrijednost. U teologiji ne smije biti sumnje u nadmoćnost istine, kao ni kompromisa: opredijeljenost za istinu dolazi prije svih drugih interesa i važnija je od svih drugih postojećih vrijednosti. U svakom slučaju ni u osobnim međusobnim odnosima ni u Božjim odnosima prema ljudima istina nije osnovnija od ljubavi. Ali u svemu ovome ljubav i istina nisu vrijednosti koje se međusobno natječu: vrhunaravnost ljubavi je motivacija kognitivnog integriteta koji je istina. ¹²

Opredijeljenost za istinu važnija je od društvenog statusa ili profesionalnog uspjeha; mnogo važnija od bogatstva, moći ili osobne sigurnosti; mnogo važnija od odobravanja i poštovanja od strane zajednice vjere – u stvari mnogo važnija od svih ovih vrijednosti zajedno.

Na nesreću, svako razumijevanje i tumačenje vjere ne samo što koči ljudska nesavršenost već je izopačeno i spoznajnim posljedicama ljudske grešnosti. Ali priroda Božjeg Duha je da bude „Duh istine“, a dio Njegove funkcije je da Isusove učenike upućuje „u svu istinu“. ¹³S jedne strane ovaj opis zadaće Duha podsjeća nas kako je naše promišljanje o značenju vjere u svakom trenutku nepotpuno i manjkavo. Ali s druge strane zadaća Duha Istine pruža nam osnažujuću mogućnost promišljanja o vjeri na načine koji su sve više usklađeni s vrhunskom istinom i sve su prikladniji za svijet u kojemu živimo i kojemu trebamo navijestiti „vječno Evanđelje“. ¹⁴

Tumačenje vjere, koje ima veću lojalnost od istine, nije prava teologija već pseudoteologija. Odbacivanje ili izdaja opredijeljenosti za istinu čini takav čin intelektualnom i moralnom muljažom. Tko god smatra da je ova prosudba preoštra i da je prioritet istine dvojben, neka samo razmotri implikacije ako nije tako – da su, na primjer, smirenost ili reputacija osobe ili zajednice, ili odanost prošlim vjerovanjima, važniji od opredijeljenosti za istinu. Povijesni presedan je dramatičan i dojmljiv – od apostola Petra („Treba se većma pokoravati Bogu negoli ljudima.“) ¹⁵

11 Vidi Post 1:1, *In principio creavit Deus cælum et terram* „U početku Bog stvori nebo i zemlju.“

12 Ovo nije mjesto za razmatranje etičkog pitanja da li ljubav *ikada* pobuđuje na prijevaru. Ako je tako, onda govorimo o izuzetku koji se događa u izuzetno rijetkim prilikama i zato je od malo praktičnog značenja u svakidašnjem moralnom životu.

13 Ivan 16:13.

14 Otk 14:6.

15 Djela 5:29: „Treba se većma pokoravati Bogu negoli ljudima.“

do Martina Luthera („Ne mogu i neću se odreći ničega, jer nije pravo i opasno je protiviti se savjesti.“)¹⁶ Opredijeljenost prvih adventista za istinu vidljiva je svakome tko lista brojeve časopisa *Adventist Review and Sabbath Herald* iz 1850-tih i 60-tih. Oni su znali da je „istina bolja od mira“¹⁷ i postupali su u skladu s time. Teološko promišljanje prvih adventista bilo je manjkavo u nekim važnim stvarima, ali ne i njegovoj opredijeljenosti za istinu.

Glavna intelektualna i moralna opasnost „polemičke“ teologije – teologije usmjerene na debatiranje, unutar ili izvan vjerske zajednice – gotovo je neizbježni prioritet nastojanja koje pokazuje da sam *ja* u pravu, da smo *mi* u pravu, da je *naša* zajednica u pravu – umjesto nastojanja da poveća naše razumijevanje istine i poboljša naše tumačenje vjere.

No moramo uzeti u obzir i povijesnu stvarnost da je kršćanska teologija u velikoj mjeri bila motivirana željom za borbom protiv prividno pogrešnih pogleda na istinu. „Svi su teolozi u nekom smislu protiv nečega. Teolog prosvjeduje protiv onoga što vjeruje da je ozbiljna zabluda ili nije usklađeno ili je ispušteno iz drugih teoloških izvjava.“¹⁸ Neki istaknuti primjeri jesu sukobi oko kanona kršćanskih spisa u trećem stoljeću, oko Kristove naravi i Trojstva u četvrtom i petom stoljeću, soteriološki i ekleziološki sukobi u šesnaestom stoljeću te teologije neoortodoksnosti i oslobođenja u dvadesetom stoljeću. U adventističke primjere ubrajamo raspravu oko opravdanja vjerom u kasnim 1880-tim godinama i teološku aktivnost potaknutu napadima na tradicionalno razumijevanje predadventnog suda na nebu i integriteta Ellen White u kasnim 1970-tim.

Međutim, teološka vrijednost ove „negativne“ motivacije čini teološke opasnosti polemike samo mnogo suptilnijima i podmuklijima. Dobar je dio teologije koja iz toga proizlazi reakcionaran i nekreativan, premda dio nje predstavlja napredak u općem razumijevanju istine i tumačenju vjere. Međutim, toj se kušnji možemo oduprijeti; opredijeljenost za istinu zahtijeva da teologija bude „nepristrana“ u smislu da je „skrupulozna u prikupljanju dokaza, poštena u priznavanju argumenata protiv nečijeg stajališta, poštena u procjeni snage ovih argumenata, suosjećajna u prikazivanju stava onih s kojima se ne slaže“.¹⁹

Verbalni integritet

Načelo verbalnog integriteta slično je načelu opredijeljenosti za istinu, ali se odnosi na prenošenje istine, a ne na traganje za njom i njezino otkrivanje. Ovdje je nužno da se čuvamo od naše prirodne želje za prihvaćanjem, što nas potiče da želimo ugoditi kako bi nas društvo priznalo ili da bismo mogli profesionalno napredovati, kao i da se prilagodimo općem konsenzusu s namjerom da izbjegnemo neslogu i teškoće. U iskušenju smo da kažemo ono što mislimo da ljudi žele čuti, a ne ono što zapravo vjerujemo da je istina – da se pravimo kako vjerujemo

16 Ali zapazimo Roland Baintona, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: New American Library, 1950.), 144: „Najranije tiskane verzije imale su dodane riječi: ‘To je moj stav i drukčije ne mogu.’ Ove riječi, premda nisu zapisane na licu mjesta, mogu ipak biti točne, jer su slušatelji u tom trenutku bili suviše dirnuti da bi pisali.“

17 Ove riječi, prema mojoj prijateljici Marti Teel, uklesane su iznad vrata kuće filozofa Miguela de Unamonoa (1864.–1936.) u Salamanki, Španjolska.

18 Mary McDermott Shideler, *Theology for a Christian Skeptic* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968.), 13.

19 Basil Mitchell, *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), 23.

više nego što stvarno vjerujemo ili da *ne* vjerujemo ono što zapravo vjerujemo.

Ova iskušenja dolaze s mnogo strana kako iznutra tako i izvan vjerske zajednice. Želimo da izgledamo „pravovjerniji“ nego što stvarno jesmo da bismo dobili zaposlenje ili napredovanje; želimo da „evangelička“ zajednica prepozna da adventističko kršćanstvo nije „kult“ ili „sekt“; ili možda želimo da naše ekumenske kolege (pastori, nastavnici, znanstvenici) misle da smo teološki *au courant*.

Ovdje je ključna osjetljiva, delikatna razlika. S jedne strane, svakako je u redu – zapravo je imperativ – izbjegavati nepotrebno uzrujavanje ili zbunjivanje drugih. Ne vrijedi pokušavati poučavati brže nego što ljudi mogu učiti; ovo je uobičajena pogreška upravo diplomiranih nastavnika koji zaboravljaju razvojnu i spoznajnu udaljenost između sebe i svojih učenika. S druge strane moralno smo obavezni da druge iz strateških razloga ne dovodimo namjerno u zabludu. Naš cilj je uvijek držati se „istine u ljubavi“²⁰ i tako obogatiti vjersku zajednicu; ostvarenje ovog cilja često zahtijeva pažljivo promišljanje unaprijed.

Intelektualna skromnost

Realna procjena naših vlastitih teoloških sposobnosti i ostvarenja vodi intelektualnoj skromnosti. Postoji dražesna poniznost kao i prekrasan humor u komentaru Karla Bartha o odo-bravanju koje je primio zbog svoje masivne teološke proizvodnje:

Anđeli se smiju starome Karlu. Smiju mu se jer pokušava shvatiti istinu o Bogu u nekoj knjizi Dogmatike. Smiju se činjenici da svezak slijedi svezak i svaki je deblji od prethodnoga. I dok se smiju, govore jedan drugome: ‘Vidi! Evo ga, dolazi s taljigama punim svezaka Dogmatike!’²¹

S obzirom da niti sadašnja duhovna sigurnost niti konačna sudbina (naša vlastita ili nekoga drugoga) ne ovisi o našoj teološkoj briljantnosti, možemo biti voljni da učimo, uvijek i od svakoga, uključujući misaone laike.²² Moja vlastita teološka razmatranja bila su neizmjereno obogaćena razgovorima s teološki nevještim, ali duhovno osjetljivim osobama, muškarcima i ženama, čije doprinose na početku nisam očekivao.

Treba poticati intelektualnu skromnost držeći na umu tri druge, povezane činjenice: Prvo, postoji neizmjereno dubok bezdan između ljudskih ideja i vrhunske Istine, koliko god očito te ideje izgledale i koliko god se dokazi njima u prilog čine neodoljivima. Drugo, svi mi trebamo naučiti što više možemo; a to naučeno često je najdjelotvornije kad je povezano s idejama onih koji izražavaju drukčija gledišta i postavljaju teška pitanja. Treće, gledišta naših teoloških protivnika mogu zapravo biti ispravna.

Ponašanje koje ovdje zastupam nije samo strateško – „zauzeti stav neisticanja“ i tako izgledati skroman u interesu osobnog i profesionalnog prihvaćanja. Intelektualna je skromnost, umjesto toga, jednostavno priznanje stvarnosti, a to je prvi korak na putu istine. „Naše poimanje o Bogu 20 Efežanima 4:15 (Šarić).

21 Karl Barth, *Antwort: Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1956.), nav. i prev. Robert McAfee Brown, *The Pseudonyms of God* (Philadelphia: Westminster, 1972.), 22.

22 Usporedi sa savjetom Huga od Sv. Viktora (oko 1096.-1141.), *Didascalion: A Medieval Guide to the Arts*, prijevod Jerome Taylora (New York: Columbia University Press, 1961.), 94-95, da se ni od koga učenik ne treba stidjeti da uči (*a nemitie discere erubescat*). Vidi *A Primer of Medieval Latin: An Anthology of Prose and Poetry*, ur. Charles H. Beeson (Chicago: Scott, Foresman, 1925.), 220.

mora uvijek biti nedovoljno u odnosu na Njegovo stvarno biće, i naše riječi o Njemu moraju uvijek biti nedovoljne u odnosu na naše poimanje.²³ Zato naša teologija „opstaje ili pada s čistim poštovanjem prema ... transcendentnosti Istine iznad svih naših tvrdnji o njoj“.²⁴ Mudra osoba, koja misli teološki, prepoznaje „pobožnu sklonost da sebe uzimamo suviše ozbiljno“, i zbog toga nastoji „njegovati skroman, otvoren smisao za komediju. Potrebno je malo osjetljivosti za komično da nas zadrži u odgovarajućem odnosu prema pompoznim pretenzijama proučavanja božanstva“.²⁵ Bez obzira bila nečija teologija „konzervativna“, „liberalna“, „progresivna“ ili kombinacija svih triju, ili nečeg drugog, ona uvijek treba biti realistično skromna.

Metodološka načela

Osim moralnih načela koja trebaju karakterizirati osobe koje teološki promišljaju, neka metodološka načela trebaju obilježavati one koji promišljaju: razboritost, vjerojatnoća, relativnost, revidiranost i kontekstualnost. Ona su „preliminarna“ u smislu da pomažu identificirati mjesto gdje teologija stvarno počinje, te su dublje razmatrana u kasnijim poglavljima: razboritost i vjerojatnost u petom i devetom poglavlju, relativnost i revidiranost u četvrtom, a kontekstualnost u osmom i jedanaestom poglavlju.

Razboritost

Načelo razboritosti povezano je s činjenicom da je teološko promišljanje prvenstveno spoznajna aktivnost i da je zasnovano na nužnoj pretpostavci da istina ima više smisla od zablude. Ova je pretpostavka nužna za čitavo ljudsko postojanje i *a fortiori* za aktivnost promišljanja, uključujući teološko promišljanje.

Ponekad ljudi osjećaju nelagodu kod ideje da u razvoju naše teologije moramo koristiti razum, jer se čini kao da nas to stavlja u položaj da teološku istinu „prosudujemo“ svojim pogrešivim, kulturološko uvjetovanim promišljanjem. Nema prihvatljive alternative promišljanju. Riječima teologa u spomen kojemu je ova knjiga posvećena: „Naravno da je opasno razmišljati. Ali je mnogo opasnije *ne* razmišljati.“²⁶ Ovo je jednako točno za tumačenja vjere kao i za moralno rasuđivanje da „ne možemo znati što je ispravno ako prvo o tome ne razmišljamo“.²⁷ Osim toga, svako čitanje Pisma, čak i onih ulomaka čije značenje nam se čini savršeno očitim, uključuje neku dozu tumačenja, bez obzira je li to čitatelj prepoznao ili priznao.²⁸ A gdje god je prisutno tumačenje, uvijek postoji mogućnost pogreške u tumačenju.

23 F. F. Bruce, *The Spreading Flame: The Rise and Progress of Christianity from Its First Beginnings to the Conversion of the English* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958.), 258.

24 T. F. Torrance, *Theological Science* (New York: Oxford, 1969., 1978.), 352.

25 Carmody, 252.

26 Edward Heppenstall u brojnim predavanjima na koledžu La Sierra u razdoblju 1940.–1955.

27 Stephen L. Carter, *Integrity* (New York: HarperCollins, 1997.), 27. Vidi i stranu 29: „Ako odlučimo da nemamo vremena zastati i razmisliti o tome što je ispravno a što pogrešno, onda nemamo vremena razlikovati ispravno od pogrešnoga, a to znači da nemamo vremena živjeti prema svojem modelu ispravnoga i pogrešnoga, a to opet znači, jednostavno rečeno, da nemamo vremena za život integriteta.“

28 Propust da prepoznaju neizbježnu posljedicu znanstvenog truizma da „ne postoje podaci bez tumačenja“, navodi neke ljude da tvrde kako su „vjerni Pismu“ ili čak „vjerni Bogu iz Pisma“, kad u stvari predmet njihove vjernosti nije ni Bog ni Pismo, već njihovo vlastito *tumačenje* biblijskog teksta.

Teološko promišljanje nije stvar *prosudivanja* istine, već njenog *prepoznavanja* usred sukobljenih tvrdnji. Bog nam je dao um i od nas očekuje da ga što bolje možemo koristimo. Živjeti prema „Božjoj slici“ (*imago Dei*) ili kao „slika Božja“, uključuje razmišljanje. Kako bismo drugačije pouzdano razlikovali među sukobljenim tvrdnjama o istini, ili između istine i zablude? Svakako ne pomoću emocija ili osobne sklonosti, koje su, poznato je, promjenjivije i manje pouzdane od razmišljanja, premda ponekad mogu dopuniti naše procese rasuđivanja. Kad se bavimo teologijom, onda jednostavno nema zamjene za što pažljivije, sažetije i kreativnije promišljanje.

Vjerojatnoća

Načelo vjerojatnoće zasniva se na osnovnoj pretpostavci, i opet nužnoj, da istina u konačnici sebi u prilog ima bolje argumente od zablude. Tako je vjerovanje utemeljeno na prepoznatoj kvaliteti različitih argumenata, koji su opet u velikoj mjeri utemeljeni na procjeni snage ili „težine“ jasnih dokaza. Kad dokaz upućuje na više od jednog smjera, kao što je često slučaj, razumni zahtjev je da ono bude *opravdano*, a ne *prinudno*.

Postoje dva razloga za neodređenost dokaza. Na prvome mjestu stvarnost s kojom se susrećemo izuzetno je složna; ništa nije jednostavno kako na prvi pogled izgleda. Uobičajeni primjer je „dobro poznati kvantni paradoks da isti subjekt može pokazati svojstva čestice i vala. Pošto je čestica mali metak, a val je nešto što se širi, leprša, takvo je ponašanje u klasičnom smislu potpuno nerazumljivo.“ U tome „čovjek susreće tajanstvenu svakodnevnu neslikovnost kvantnog svijeta“.²⁹ Materija je kombinacija inercije (ili mase) i energije; ali ako su one dva oblika ili pojave osnovnije stvarnosti, što je onda stvarnost? (Nazvati to „materijom/energijom“ ili „masom/energijom“ jednostavno znači dati natpis nečemu što ne razumijemo.) Na drugome mjestu, kao posljedica grijeha, temeljna stvarnost kozmosa može do neke mjere biti poremećena; u najmanju ruku iskrivljena je ljudska percepcija i razmišljanje o stvarnosti.

Dvojbena dokaza rezultira potrebom za ocjenjivanjem i vaganjem konfliktne informacije i ideje. Teologija, filozofija i znanost bi sve bile mnogo jednostavnije (i zato lakše) kad bi dokazi bili nedvojbeni; ali nisu.

Načelo prepoznavanja istine prema kvaliteti argumenta i snazi dokaza, uz uobičajenu dvojbenu dokaza, plus vjerojatnost da sve jasne činjenice nisu dostupne, pruža zanimljivu anomaliju: intelektualno poštenje i odgovornost mogu dovesti do pogrešnog zaključka. Razmotrite sljedeću situaciju: ukupni potencijal dokaza i argumenta (sve jasne činjenice, znane i neznanе, i njihove implikacije) jasno idu u prilog prijedloga A nauštrb prijedloga B, tako da to možemo metaforički opisati kao 60 prema 40 posto. Ali poznati dokaz i dostupan argument predstavljaju, metaforički rečeno, samo jednu trećinu potencijalnog dokaza i argumenta za A (što odgovara 20 posto ukupnog) i tri četvrtine potencijalnog dokaza i argumenta za B (što odgovara 30 posto ukupnog). Ispravan zaključak, na osnovi poznatog dokaza i dostupnog argumenta jest da je istina B, a ne A.

U povijesti zapadne filozofije, najočitiiji primjer takve situacije uključuje odnos Sunca i Zemlje. Prema geocentričnoj teoriji o svemiru Sunce se kreće oko nepomične Zemlje. Tisućama godina je prevladavajući dokaz Sunčevog svakodnevnog kretanja – izlaska, prelazanje u luku

²⁹ John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998.), 27.

preko neba i onda zalaska – činio ovu teoriju neodoljivom, posebno kad je izgledalo da je podupiru biblijske aluzije Sunca koje izlazi i zalazi i nepomične Zemlje³⁰ od strane aristotelevske kozmogonije, prema kojoj je svemir bio „komplet koncentričnih sfera, s nepomičnom Zemljom u središtu“,³¹ te teološko uvjerenje da je ljudski rod pripadao prostranom središtu svemira.³² Svaka intelektualno odgovorna osoba ispravno je to smatrala istinitim opisom kozmičke stvarnosti. Tek je izumom teleskopa, koji je pružio mnoštvo novih, dotad nedostupnih dokaza, postalo „razumno“ vjerovati da pokretna Zemlja kruži oko relativno nepomičnog Sunca.

U tumačenju vjere, čini se da je ova vrst situacije, u kojoj su poznati dokaz i dostupan argument varljivo iskrivljeni u odnosu na ukupnost dokaza, razmjerno neuobičajena. Povremeno pogrešan zaključak teško da je prevelika cijena koju plaćamo za teološko načelo koje je bitno u dugoročnoj potrazi za istinom i nastavljanjem tumačenja vjere.

Relativnost

Teološko načelo relativnosti (nemojmo je miješati s teorijom relativnosti u fizici) zasnovano je na očitij činjenici da je naše shvaćanje stvarnosti i istine nužno nesavršeno, tako da postoji golema razdaljina između onoga što znamo i apsolutne Istine.

U razumijevanju Pisma, na primjer, postoje tri elementa relativnosti.

Prije svega, ljudski jezik, koji je sredstvo za sve naše promišljanje o idejama i vrijednostima, ograničen je, u suprotnosti neograničenosti Krajnje Stvarnosti, te je kulturološki uvjetovan, i povijesno i geografski. Pravna uloga suca u anglo-američkom društvu, na primjer, toliko se razlikuje od iste uloge u drevnoj hebrejskoj kulturi, da metaforu Boga kao suca anglo-američki čitatelji uporno i ozbiljno pogrešno shvaćaju.

Osim toga, razumijevanje svih pisaca – proroka, povjesničara i pjesnika – bilo je uvjetovano povijesnim, kulturološkim, genetičkim i biografskim čimbenicima, što je rezultiralo očitom raznolikošću u perspektivama. Kako to nalazimo zapaženo u uvodu *Velike borbe*: „Jedan je pisac više pod snažnim dojmom jedne faze predmeta, te obrađuje one točke koje se slažu s njegovim iskustvom i s njegovom sposobnošću shvaćanja i uvažavanja. Drugi, međutim, promatra predmet s drugog gledišta. I svaki, vođen Svetim Duhom, iznosi ono što je na njegov um ostavilo najsnažniji dojam.“³³

Što se tiče treće stvari, naše razumijevanje drevnog teksta jednako je ograničeno povijesnim, kulturološkim, genetičkim i biografskim činjenicama. Osim specifičnih, i ponekad kontroverznih, ideja crnačkih, oslobodilačkih i feminističkih teologija, pojava ovih tumačenja vjere podsjeća nas na neminovni šovinizam – etnički, društveno-ekonomski, rodni – naših vlastitih perspektiva o istini. Mi možemo samo djelomično nadvladati ove teološke uskogrudosti proširenjem svoje svijesti čitanjem i slušanjem sa shvaćanjem.

30 O kretanju Sunca vidi, na primjer, Post 15:12, 17; 19:23; Još 10:12-14; Ps 19:4b-6; 113,3; Prop 1:5; Iz 60:20; Ef 4:26; Jak 1:11. O nepokretnoj Zemlji vidi 1 Ljet 16:30; Ps 93:1; 96:10.

31 W. T. Jones, *The Classical Mind: A History of Western Philosophy*, 2. izd. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.), 232.

32 Vidi, na primjer, Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper, 1997.), 16, 17.

33 White, *Velika borba*, str. 8. Bilo da je ovaj uvod složila Ellen White ili netko drugi, on sadrži njezinu autorizaciju i odobrenje.

Tako možemo biti sigurni da su, unatoč naših najboljih nastojanja, neka od naših teoloških uvjerenja pogrešna; naše promišljanje je uvijek nepotpuno, obično neprikladno, ponekad iskrivljeno. Međutim, također možemo biti sigurni da je ono što zaključimo jasan dokaz naše opredijeljenosti za istinu i priznanja načela relativnosti.

Ako je ova misao o relativnosti sačuvana u vezi s prethodno spomenutim načelima razboritosti i vjerojatnoće, ona ne vodi do svime prožetog relativizma, u kojemu se sve teorije smatraju jednako istinitima (ili lažnima) i da se pokušaj približavanja vrhunskoj Istini smatra uzaludnim. Naime, ova načela izražavaju uvjerenje da postoji značenje ideje istine i da je se barem djelomično može razlikovati od zablude,³⁴ premda priznajemo da „sad gledamo kroz ogledalo“.³⁵

U našem nastojanju da bolje razumijemo istinu, načelo relativnosti treba nas potaknuti da „upoznamo obje strane“ teološkog neslaganja. Rijetko kad je neko gledište, čak i ono koje je proglašeno kao „krivovjerje“, jednostavno „loše“, a još manje „zlo“. U debati između Augustina i Pelagija u petom stoljeću, o prirodi ljudskog izbora kad se radi o spasenju, kao i u nedavnoj adventističkoj raspravi oko Kristove prirode u odnosu na Adamovu prirodu, svaka je strana imala opravdanu perspektivu i nešto važno za doprinijeti prikladnom razumijevanju predmeta diskusije.³⁶

Revidiranost

Načelo revidiranosti proizlazi iz načela vjerojatnosti i relativnosti i potvrđeno je priznanjem „istina je progresivna i mi moramo hoditi u sve većoj svjetlosti. ... U svojim srcima moramo imati živu vjeru i sezati za većom spoznajom i potpunijom svjetlošću.“³⁷ Radosna vijest za one koje zanima teološko promišljanje jest da „kad god Božji narod raste u milosti, stalno će stjecati jasnije razumijevanje Njegove Riječi“.³⁸ Upravo zbog važnosti religije (uključujući i tumačenje vjere) za osobni identitet, ljudi razumljivo oklijevaju da isprave način na koji razmišljaju i govore o vjerskoj istini.

Potreba za revidiranjem može biti potaknuta prikladnijim razumijevanjem prirode i implikacijama jasnih dokaza, otkrićem dodatnih dokaza jedne ili druge vrste, novih okolnosti koje zahtijevaju pozornost, ili jednostavno potrebom za boljom komunikacijom. Kao što preambula za „Temeljna vjerovanja adventista sedmog dana“ s pravom glasi: „Revizija ovih izjava može se očekivati na zasjedanju Generalne konferencije, kad Crkva vođena Svetim Duhom dođe do

34 Čitatelji upoznati sa filozofskim teorijama spoznaje, prepoznat će ovdje oblik gledišta poznatog kao „kritički realizam“, koje trenutno prevladava među teolozima i znanstvenicima. Za korisnu raspravu „Critical Realism in Science and Religion“ vidi John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998.), 101-124; vidi i njegovo djelo *Science and Theology*, 16, 17, 20, 31, 99, 100, 114.

35 1 Kor 13:12 (Šarić).

36 Za kritičko istraživanje problema i stavova vidi Eric C. Webster, *Crosscurrents in Adventist Christology* (Brien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.). Za potvrdu paradoksalnog karaktera teološke istine vidi A. Leroy Moore, *Adventism in Conflict* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995.).

37 Ellen G. White, „Open the Heart to Truth“, *The Advent Review and Sabbath Herald*, 25. ožujka 1890., 177; reprint u *Counsels to Writers and Editors* (Nashville, TN: Southern, 1946. 33.34.

38 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izdanje, 9 svezaka u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:706.

potpunijeg razumijevanja biblijske istine ili nađe bolji rječnik kojim će izraziti učenja Božje Svete Riječi.³⁹

Teološka revizija može imati jedan ili više oblika o kojima raspravljam u sljedećem poglavlju: *novu formulaciju*, poboljšanje jasnoće i djelotvornosti; *specifikaciju*, davanje preciznije definicije; *proširenje*, proširenje teološkog razumijevanja na nova područja, i, najteže i najproblematičnije od svega, *ispravljanje*, dolaženje do drukčijeg razumijevanja.

Kontekstualnost

Načelo kontekstualnosti temelji se na činjenici da iako je tumačenje vjere u biti vlastita aktivnost osobe u prvom licu, ono nikada nije pojedinačno ili izolirano. Ono se uvijek odvija u obliku konteksta koji se međusobno presijecaju, koje možemo ili ne možemo prepoznati, ali koji uvijek vrše utjecaj. Intelektualno i spoznajno, kao i psihološki povezano, „nitko nije otok“⁴⁰ i ničija teologija nije samo stvar „Boga, Pisma i mene“.

Različiti konteksti tumačenja vjere mogu se razvrstati u tri „dimenzije“; od kojih su dvije teološke (suvremena i povijesna), a jedna je društveno-kulturna. U svakoj od ovih kontekstualnih dimenzija možemo sebe zamisliti kao središte kompleta koncentričnih krugova, unutar kojih s drugima dijelimo važne ideje i kojima smo u nekom smislu odgovorni.

U *suvremenoj teološkoj* dimenziji, i počevši od središta, koncentrični krugovi su adventisti, relativni konzervativci, protestanti, kršćani i religiozni. Unutar kruga suvremenih adventista nalaze se značenje subote i iskustva s njom, adventna nada, neprestana Kristova služba, ljudska cjelovitost i osjećaj za osobnu i crkvenu misiju. Unutar kruga relativno konzervativnih dijelimo visoko poštovanje prema Pismu. Unutar kruga protestanata dijelimo ne samo osjećaj osobnog pristupa i odgovornosti prema Bogu već i brigu za nenasilje i mir, za rodnu jednakost i proslavljanje seksualnosti. Unutar šireg kršćanskog kruga dijelimo viziju o Bogu koji se utjelovio u Isusu iz Nazareta. Unutar još šireg kruga svih religioznih ljudi, dijelimo ideal darežljive ljubavi, brigu za nejake i poštovanje prema svem životu.⁴¹

U *povijesno teološkoj* dimenziji krugovi idu vremenski unatrag: adventisti, wesleyevci, anabaptisti, protestanti, kršćani i osobe iz biblijskih vremena. Unutar povijesnog adventističkog kruga dijelimo ozbiljnost prema Pismu, važnost subote, očekivanje drugog dolaska Boga u osobi Isusa Krista, čišćenje nebeskog Svetišta, poziv na osobno zdravlje i službu liječenja, te osjećaj misije. Unutar wesleyeva kruga dijelimo svijest o moralnoj slobodi i „posvećenju“ kao posljedici oprostjenja koje se očituje u ponašanju. Unutar anabaptističkog kruga dijelimo praksu krštavanja vjernika i razumijevanje Crkve kao dragovoljne zajednice. Unutar protestantskog kruga dijelimo opravdanje samo vjerom i „svećenstvo“ svih vjernika. Unutar kršćanskog kruga dijelimo razumijevanje Boga kao Stvaralačkog Izvora (Otac), Utjelovljene Riječi (Sin) i Prisutnog Vodstva (Sveti Duh), kao i razumijevanje Isusa kao konačne objave božanske stvarnosti i

39 „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists“ u *Seventh-day Adventist Yearbook 1998* (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 1998.), 5. Preambulu je predložio Ronald D. Graybill, u ono vrijeme pomoćni tajnik Zaostavštine Ellen G. White, tijekom rasprave o predloženom dokumentu na zasjedanju Generalne konferencije u Dallasu, u Teksasu, u srpnju 1980.

40 John Donne, iz „Meditation 17“, njegovog djela *Devotions upon Emergent Occasions* (1624.).

41 Bog nije nabrojen među idejama koje dijelimo sa suvremenim religijama, jer neki oblici budizma ne poznaju ideju božanstva.

ljudske uspješnosti. Unutar biblijskog kruga dijelimo razumijevanje da je Bog povijesno uključen, savršeno pravedan i osobno samopožrtvovan.

U *društveno-kulturnoj* dimenziji krugovi su za većinu čitatelja ove knjige adventistički, američki, zapadnjački i ljudski. Unutar adventističkog kulturnog kruga su sektaštvo – sa svojom bitnom kritikom suvremene kulture, ali i svojom kušnjom da bude arogantno i paranoično – i biheviorizam, sa svojim prikladnim naglašavanjem posljedica ponašanja kao i svojom neizbježnom sklonosti prema krutosti i osuđivanju. Unutar američkog kruga nisu samo sloboda izražavanja i individualna inicijativa, već i individualizam, konzumerizam i opsjednutost zabavom. Unutar zapadnjačkog kruga su znanosti i znanstveni pristup, racionalnost i racionalizam, te svjetovnost i sekularizam. Unutar ljudskog kruga težnja je za istinom, ljepotom i dobrotom, kao i multikulturalna svijest i međuzavisnost, ali i nesigurnost, i kao posljedica sklonost da sigurnost tražimo u uspjehu na račun drugih.

Ove različite vrste konteksta predstavljaju sredinu za adventističko promišljanje, premda ne i svijest o njemu, i ne treba ih ignorirati. Teološko promišljanje u najboljem izdanju željno je da nauči što više može i što šire iz koliko je god moguće različitih izvora. Primjerice, svačija teologija može mnogo dobiti od prirodnih i humanističkih znanosti, te umjetnosti. Svaka teologija može isto tako mnogo naučiti iz vlastite povijesti – odnosno, od ideja koje su se pokazale korisnima (kao što je „vjerovati na tri načina u jednoga Boga“),⁴² ali i od teoloških i praktičnih pokusa koji nisu bili korisni (kao što je ideja da je Krist božansko, a ne ljudsko biće, te praksa zajedničke seksualnosti).

Istovremeno nijedna teologija ne bi trebala nekritički odražavati nijedan od svojih različitih konteksta, jer teologija je ponekad pozvana da bude protu-kontekstualna snaga. Poštovanje za nju ne znači pokornost, kao što ni razumijevanje nije odobravanje. Premda teret dokazivanja uvijek počiva na onome tko se ne slaže, teološki kao i moralno osoba mora biti spremna „stajati na strani pravednosti makar se nebo srušilo“.⁴³ Ali da bi učila od nekog posebnog konteksta ili mu se protivila, teologija mora biti svjesna njega i njime se pozabaviti.

Svjesno svojega slušateljstva i različito motivirano, teološko promišljanje, koje počinje prikladnim moralnim i metodološkim načelima, bit će korisno kako za osobu koja promišlja o značenju vjere tako i za zajednicu koja je njezin duhovni dom. Bit će također od koristi svijetu i na čast Bogu. I bit će najvjerovatnije duboko zadovoljavajuća aktivnost.

42 Nicholas Lash, *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostles' Creed* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.).

43 Ellen G. White, *Odgovj*, str. 50.

4.

ZAŠTO JE TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE NEDOVRŠENO

Teološko promišljanje nikad nije završeno, nikad nema kraja; ono je uvijek *in via*, „na putu“ – u procesu nastajanja, u prijelazu i mijenjanju. Kao svako drugo putovanje, obilježeno je kretanjem; i neograničeno je kao vječni život.

Ono je, kako sam to objasnio u drugom poglavlju, stalna i odgovorna aktivnost zajednice vjere.

Ograničenja i promjene

Za nedovršenost teologije ima nekoliko razloga, uključujući razna ljudska ograničenja i razne vrste promjena tijekom vremena – generacijskih, semantičkih i kulturoloških.

Ljudska ograničenja

Prvi i najosnovniji razlog što je teološko promišljanje stalna zadaća crkve jest neizbježna ograničenost naravi našeg znanja i „trancendentnost [Božje] Istine iznad svih naših izjava o njoj“.¹ Problem naše ljudske ograničenosti čini se očitim, ali iznenađuje kako ga profesionalni teolozi, kao i drugi kršćani, pa čak i čitave vjerske zajednice, često ignoriraju. Zato zaslužuje da se njime pozabavimo.

Razmotrimo različite „razine“ znanja pokazane u Slici 1.²

Beskonačno znanje	što Bog zna
Moguće ljudsko znanje	što ljudski um <i>može</i> znati u idealnim uvjetima
Stvarno ljudsko znanje	što ljudska bića mogu zajednički znati u sadašnjem trenutku
Pristupno znanje	što neka osoba u načelu može znati
Osobno znanje	što određena osoba stvarno zna

Slika 1. „Razine“ znanja.

1 Thomas F. Torrance, *Theological Science* (New York: Oxford, 1969.), 352.

2 Za moju svrhu ovdje upotrijebit ću standardnu filozofsku definiciju znanja kao „opravdano istinsko vjervanje“.

Ovih pet razina ne prelaze glatko jedna u drugu promatrano okomitim kontinuum. Naprotiv, one su razdvojene velikim i nepremostivim jazom.

Počnemo li odozdo, prvi jaz je između onoga što određena osoba stvarno zna („osobno znanje“) i što bi ta osoba u načelu mogla znati („pristupno znanje“). U načelu, mogao bih znati mnogo više nego što znam o književnosti, povijesti, psihobiologiji i fizici. U načelu mogao bih znati čitati na suvremenom kineskom jeziku i s drevnih pločica pisanih klinastim slovima, ali budući da sam odlučio teologiju učiniti središtem svoje intelektualne aktivnosti, u stvari sam sebe odvojio od većine drugih područja znanja.³ Možda bi Francis Bacon mogao prikladno reći: „Usvojio sam sve znanje kao svoje područje“;⁴ ali suvremeni ljudi to ne mogu reći. „Osobno znanje“ svakoga je beskonačno maleno u usporedbi s ukupnošću „dostupnog znanja“.

Između onoga što određena osoba u načelu može znati („dostupno znanje“) i onoga što svi ljudski umovi zajedno znaju („stvarno ljudsko znanje“) još je jedan veliki jaz. Jer ono što netko u načelu može znati, ograničeno je čitavim nizom čimbenika, uključujući življenje u određenom vremenu i mjestu, urođeni intelektualni kapacitet i slučajna životna iskustva. Ono što znaju pjesnici i umjetnici, biolozi i teoretičari matematike, jednostavno meni nije dostupno, čak i ako sam se ozbiljno trudio da to naučim. „Dostupno znanje“ je mnogo manje od „stvarnog ljudskog znanja“.

Između onoga što sva ljudska bića sada kolektivno znaju („stvarno ljudsko znanje“) i onoga što ljudski umovi u idealnim uvjetima mogu stvarno znati („moguće ljudsko znanje“) nalazi se treći nemjerljiv jaz. Eksplozivni rast broja informacija o ljudskom životu (njegova fiziologija, biokemija i psihologija, na primjer) i svijeta prirode (od paleontologije do molekularne biologije i astrofizike) u protekla dva stoljeća, čini nemogućim procijeniti koliko ima toga za znati „tamo vani“ ili „ovdje unutra“. Nema razloga da ne pretpostavimo kako će „stvarno ljudsko znanje“ nastaviti beskrajno rasti, uvijek se približavajući „mogućem ljudskom znanju“, ali možda ga nikad ne dosegnuti.⁵

Na kraju, između onoga što ograničeni ljudski umovi mogu zajednički znati („moguće ljudsko znanje“) i onoga što Bog zna („beskonačno znanje“), uvijek će postojati epistemološki jaz koji odgovara ontološkom jazu – „beskonačnom kvalitativnom razlikovanju“ – između Stvoritelja i stvorenoga.⁶ Pošto postoji nesvodiva razlika između onoga što Bog jest i što jest ljudski rod, postoji i odgovarajuća nesvodiva razlika između onoga što Bog zna i što će ljudski rod ikada znati.

Zato teologija – kršćanska, adventistička ili bilo čija – nikad nije, niti će biti, apsolutna; „ona ne može za sebe svojatati autoritet koji pripada samo Bogu“.⁷ Ona nikad neće biti „potpuna“ u smislu „završenosti“ i „konačnosti“; uvijek će biti nešto više za učenje, uvijek prostor za novo razmišljanje o značenju vjere i možda novi i bolji načini za iskazivanje vjere.

3 Kao što je Paul Tillich primijetio, riječ „odlučka“ (engl. *decision*) doslovce znači „odsjeći“. Vidi njegovu *Systematic Theology*, 3 sv. (Chicago: University of Chicago Press, 1951.-1963.), 1:184.

4 Francis Bacon, „Letter to Lord Burghley“, 1592.

5 Što se tiče ograničenosti ljudske logike i spoznaje znanosti vidi John D. Barrow, *Impossible: The Limits of Science and the Science of Limits* (New York: Oxford, 1998.).

6 Vidi Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941.), 194-198.

7 Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.), 6.

Generacijska promjena

Drugi razlog što teologiji nikad nema kraja jednostavna je činjenica da je tijekom vremena jedan naraštaj slijedio drugi pa svaki mora nanovo promišljati o značenju svoje vjere – postavljajući svoja pitanja (koja mogu biti nova ili varijacije starih) i nalazeći svoje odgovore (koji mogu biti ponavljanje izjava, poboljšanja ili ispravke ranijih odgovora na stara pitanja ili odgovori na potpuno nova pitanja). Teologija mora uvijek biti „autentična“ – odnosno svoja; i svatko živi u određeno vrijeme koje je dio njegove autentičnosti. Zato „svaki naraštaj mora na neki način uvijek iznova biti prvi naraštaj“.⁸

Bez ove vrste generacijske kao i individualne autentičnosti, jezik vjere je izložen velikoj opasnosti da postane prazan, verbalni ritual – kao fraza „U Bog se uzdamo“ na kovanicama Sjedinjenih Američkih Država, koja nema nikakve vidljive veze s politikom države ili privatnim životom mnogih građana. Ono što zvuči kao potvrda vjere, u stvari nema nikakvog značenja. Isto se može dogoditi u zajednici vjere; ako ona izgubi konceptijski sadržaj svoje vjere, ona onda više nema nikakvog teološkog razloga za postojanje (premda mogu postojati društveni ili kulturološki čimbenici koji objašnjavaju njezin kontinuitet i prividnu živost).

Za pojedinca teološko promišljanje nije otkrivanje onoga što netko vjeruje; slično tomu, za zajednicu teologija nije jednostavno otkrivanje „onoga što su uvijek vjerovali“ naši duhovni predci, ili kako se njihova vjera razvila i zašto su vjerovali to što su vjerovali. Kad čitamo savjet Ellen White: „Ne dopustite nikome da bude vaš mozak, ne dopustite nikome da umjesto vas razmišlja, istražuje i moli se“;⁹ trebamo smatrati da se riječ „nikome“ odnosi na ljude u prošlosti kao i u sadašnjosti.

Vjerska zajednica može preživjeti promjenu naraštaja samo ako jezik njezine vjere, kao i sama vjera, ostane živ, uzbudljiv i neodoljiv; a ova vrst lingvističke vitalnosti zahtijeva prvoklasno teološko promišljanje. Što se tiče doživljavanja i jezika vjere moraju se angažirati originalni izvori – koji su za adventiste prvenstveno biblijska objava, a zatim povijesno iskustvo adventističke zajednice, uključujući i proročku službu Ellen White, kao i vlastito doživljavanje Boga u suvremenom svijetu. Počevši od ovih izvora, svaki naraštaj mora prepoznati i definirati svoju vlastitu vjeru; mora krenuti unatrag i rekapitulirati teološko hodočašće od izvora do svojeg vlastitog tumačenja vjere. Samo na ovaj način sadašnja zajednica može svoju duhovnu i teološku baštinu pretvoriti u kontinuiranu stvarnost vjere.¹⁰

Ako promjena naraštaja znači da svaka vjerska zajednica ima stalnu teološku zadaću, onda je to dvostruko točno za eshatološku zajednicu koja predviđa kraj sadašnjeg svjetskog poretka i sadašnjeg povijesnog razdoblja. Ova vrst zajednice ima posebnu vremensku orijentaciju; a protjecanje vremena posebno je problematično za nastavljanje doživljavanja i značenja adventne nade. Potvrda da „Isus uskoro dolazi“ nema – i ne može imati – točno isti sadržaj kao što ga je imala 1844. – mi možemo koristiti istu riječ „uskoro“, ali njezino se značenje neminovno

8 Jack W. Provonsha, *A Remnant in Crisis* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1993.), 13.

9 Ellen G. White, *Fundamentals of Christian Education* (Nashville, TN: Southern, 1923.), 307.

10 Dva vrlo različita pokušaja artikuliranja adventističkog vjerovanja, života i prakse suvremenim rječnikom predstavili su Provonsha, *A Remnant in Crisis* i Steven G. Daily, *Adventism for a New Generation*, 2. izdanje (Portland, OR: Better Living, 1993.).

promijenilo. Možemo žaliti zbog ove promjene i možemo odlučiti da je ignoriramo ili čak niječemo, ali ona ostaje duhovna i teološka stvarnost.

Naša stalna teološka zadaća nije samo prepoznati izvoran adventistički život, praksu i vjeronje, već razmatrati i njihovo sadašnje značenje s obzirom na protjecanje vremena i narastaja koji slijede.

Semantička promjena

Treći razlog zašto nije dovoljno samo recitirati prvobitne formulacije vjere je što u nekim slučajevima same riječi više ne znače ono što su nekad značile. Stoga je dio zadaće promišljanja o značenju vjere lingvističko razjašnjenje i pretvaranje. Trenutni primjer je prošireno pogrešno razumijevanje ideje „rukopolaganja“ u vezi s ulogom i statusom propovjednika. Prema jeziku samog Novog zavjeta, različite riječi, često prevedene s *ordine*^{11*} u King James Version, sve imaju opće značenje *imenovati, odrediti, uspostaviti* ili *izabrati*; nijedna od njih nema eklezijalnu konotaciju koja je trenutno vezana uz riječ *ordination*.¹² Ono što se dogodilo tijekom stoljeća od izdanja KJV 1611. jeste da je široko opće značenje riječi *rukopoložiti* i *rukopolaganje* uglavnom zamijenjeno naknadno usvojenim i specifičnijim eklezijalnim značenjima, pa su kasnija značenja redovno umetnuta u novozavjetni tekst.

Zato se često pretpostavlja (na osnovi prijevoda KJV u Marku 3,14 iz 1611.) da je Isus „zaredio“ dvanaesticu svojih učenika i time im dao poseban status apostola; u stvari On ih je jednostavno opunomoćio da djeluju kao Njegovi predstavnici u jednoj određenoj misiji – kao što su druge osobe bile opunomoćene da služe na različite načine u prvim kršćanskim zajednicama (opunomoćenje je u nekim slučajevima bilo simbolizirano polaganjem ruku na osobu).¹³ Ali nigdje u Novom zavjetu nemamo primjer uzdizanja određenih osoba na neki doživotni status klera kao zaposlenje.¹⁴

Drugi primjer lingvističkog razvoja je riječ *osoba* (kao u formulaciji *una substantia in tria personae*, prepoznajući Boga kao „stvarnost u tri osobe“), koja je u svom latinskom obliku prošla kroz značajan razvoj značenja. U početku se ona odnosila na *masku* koja se koristila u klasičnoj drami, zatim na dramski *lik* ili ulogu predstavljenu maskom, a kasnije na individualnu *ulogu u društvu*, i na kraju na *individualno* ljudsko biće. U vrijeme kad je pojam „tri Osobe“ skovao teolog Tertulijan (oko 160. do oko 220.), prevladavajuće značenje bilo je uloga osobe u društvu tako da je formulacija približno značila „jedna stvarnost u tri uloge“. Međutim, danas

11 * Engleske riječi *ordine* i *ordination* doslovce znače *zarediti* i *zaredenje*. Hrvatski prijevodi ne koriste ove riječi, nego prevode izvorne grčke termine, navedene u fus. 11 (op. prev.).

12 Redosljedom smanjivanja učestalosti, riječi su *kathistēmi* (postaviti: Tit 1:5; Heb 5:1; 8:3); *oridzō* (imenovati: Djela 10:42; 17:31); *poieō* (postaviti: Marko 3:14; Heb 3:2); *tithēmi* (postaviti, odrediti: Ivan 15:16; 1 Tim 2:7); *tassō* (postaviti, odrediti, uspostaviti: Rim. 13:1); *cheirotoneō* (birati, izabrati dizanjem ruku: Djela 14:23).

13 Vidi Djela 6:6; 13:3; 1 Tim 4:14; 5:22; 2 Tim 1:6; Heb 6:2. Ovaj simbolizam bio je povezan i s blagoslivljanjem djece (vidi Mat 19:15 = Marko 10:16), ozdravljenjem (vidi Mat 9:18 = Marko 5:23; Marko 6:5; 8:23; 25; 16:18; Luka 4:40; 13:13; Djela 28:8) i očitovanjima Svetog Duha (Djela 8:17-19; 19:6).

14 O razvoju koncepta rukopolaganja vidi Marjorie Warkentin, *Ordination: A Biblical-Historical View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.); Viggo Norskov Olson, *Myth and Truth about Church, Priesthood, and Ordination* (Riverside, CA: Loma Linda University Press, 1990.).

mnohi kršćani pogrešno shvaćaju „tri osobe“ kao da su to tri individualna božanska entiteta, i tako nenamjerno prihvaćaju krivovjerje triteizma iz šestog stoljeća.

Treći primjer promjene značenja je riječ „posvećenje“, koja u Pismu znači biti odvojen za posebnu, svetu uporabu¹⁵ – odnosno posvećen – ali koja u suvremenom engleskom označava proces postajanja pravednim ili svetim u karakteru, stavovima i ponašanju. Osim toga, u Pismu riječi za „posvećenje“ obično se odnose na neki događaj, obično u prošlosti, a ne na neki stalan proces u sadašnjosti ili budućnosti.¹⁶ Tako Pavao oslovljava kao „svete“ kršćane u Korintu, čije ponašanje u nastavku opisuje kao sve drugo osim „sveto“, čak i dok ih podsjeća: „Ali oprali ste se, ali posvetili ste se, ali opravdali ste se u imenu Gospodina našega Isusa Krista i u Duhu Boga našega.“¹⁷ Metodističko i kasnije adventističko isticanje prikladnog osobnog ponašanja kao posljedice obraćenja i opredijeljenosti duhovno je i teološki ispravno; ali to isticanje učitavati u novozavjetne riječi koje su prevedene kao „posvetiti“ ili „posvećenje“ anakronistično je i zbunjujuće.

Još jedan primjer zbunjujućeg značenja jest riječ „opravdati“, za koju je jedan stručnjak napisao: „Ako je ikad pogrešan prijevod iskrivio teologiju, onda je to ovaj prijevod grčke riječi *dikaiosis*, zasnovan na hebrejskom *cedek*.“ Vjernost biblijskom tekstu „zahtijeva prijevod koji označava odnos, a ne legalističku deklaraciju“, a koristan primjer je onaj u *Today's English Version* (poznatij i kao *Good News Bible*): „urediti“ (izgladiti, popraviti).¹⁸ Nasuprot tome, uobičajena suvremena uporaba riječi „opravdati“ znači pokazati legitimnost („Možete li opravdati svoj jučerašnji izostanak s posla?“). U oba slučaja opća ideja je obnova odnosa; ono što je potpuno drukčije je sredstvo kojim se odnos obnovio – oslobađanjem od krivice ili oprostom.

Jedan primjer jezika, koji je za većinu kršćana na početku dvadesetprvog stoljeća jednostavno izgubio svoje značenje, jest izraz „uračunana pravednost“ nasuprot „danoj pravednosti“. Pokušaj da se ovom verbalnom oznakom objasni razlika između „opravdanja“ i „posvećenja“, samo povećavaju opskurnost i zabunu.

Malo različitija vrsta semantičke zbrke uključuje podvojenost fraze „vjera usavršena ljubavlju“, na koju je Luther reagirao s velikim negodovanjem. Za njega „vjera“ (*fides*) znači povjerenje koje, kao osnovni duhovni odnos između čovjeka i Boga, svakako ne treba biti „usavršavano“, odnosno ničim „dovršavano“. Otuda geslo Reformacije *Sola fidei*, „samo vjerom“. Međutim, za mnoge rimokatoličke kršćane „vjera“ nije bila povjerenje već intelektualni pristanak, što svakako *nije* bio prikladan odgovor na Božju milost. Ako, međutim, čovjek o „vjeri“ razmišlja samo kao o pristanku, a o „ljubavi“ kao uključenom povjerenju, koja je tako duhovni ekvivalent onome što je Luther mislio pod „vjerom“, onda čak i tradicionalni luteran može pri-

15 Heb. *qadash*; grč. *hagiadzō* izvedeno iz *hagios*. Riječ *hagiosmos*, izvedena iz *hagiadzō*, više se odnosi na proces i znači „posvećivati“, a ne na „posvećenje“. Vidi Otto Procksch, „*hagiadzō*“ i „*hagiosmos*“, u *Theological Dictionary of the New Testament*, ur. Gerhard Kittel i dr., 10 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.-1976.), 1:111-13; Horst Seebass i Colin Brown, „*hagiadzō*“ u *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ur. Colin Brown, 3 sv. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975.-1978.), 2:224-232.

16 Vidi Arnold Valentin Wallenkampf, *What Every Christian Should Know About Being Justified* (Washington, DC: Review and Herald, 1988.), 96.

17 1 Kor 6:11; vidi i 2 Sol 2:13; 1 Pet 1:1, 2.

18 Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.), 326.

hvatiti ideju „intelektualnog pristanka dopunjenog ljubavlju koji uključuje pouzdanje“. Time, naravno, ne predlažem misao da je Reformacija prvenstveno bila rezultat semantičke zabune; postojali su mnogi drugi važni, teološki problemi. Ali semantička zabuna je nesumnjivo bila dio problema.

Dobro teološko promišljanje potrebno je da vodi računa o tome kako značenje vjere ne bi bilo potkopano promjenama lingvističke uporabe.

Kulturološka promjena

Četvrti razlog što teološka zadaća nikad nije dovršena stalna je promjena u čovjekovom doživljavanju stvarnosti. Naš se svijet stalno mijenja na mnogo načina koji su očiti, važni i ponekad uznemirujući. Kulturna promjena, kao i generacijska promjena s kojom usko povezana, uvijek zahtijevaju novo promišljanje u odgovoru na nova pitanja, i često zahtijevaju novo promišljanje na stara pitanja.

Kao što sam već spomenuo, svijet se mijenja *intelektualno*. Od elementarnih čestica u fizici do biokemije genetike, do kulturološke antropologije i astronomske kozmologije, ono što je nekad bilo nezamislivo danas je opće znanje, a ono što je nekad bilo opće znanje danas se više ne vjeruje.

Svijet se mijenja *tehnološki*. Razvoj transporta, medicinske znanosti, komunikacije, informatičke tehnologije, stanovanja i opreme u kućanstvu preobrazili su uvjete, mogućnosti i način života po cijelome svijetu.

Svijet se mijenja *politički* i *ekonomski*. Na primjer, u dvadesetom stoljeću postojao je snažan trend prema nacionalizmu, čak i tribalizmu i nezavisnosti. Ove sile su vodile i prema podružtvljavanju ekonomskog poretka i protiv njega, i na kraju prema sve većoj razlici između bogatih i siromašnih.

Svijet se i *demografski* mijenja. Osim opće eksplozije populacije, praćene ozbiljnim pitanjima o sposobnosti našeg planeta da održava njezine stanovnike, postoji veoma proširena pojava urbanizacije.

Isprva ove različite kulturološke promjene mogu izgledati izvanjske i zbog toga uzgredne za našu osnovnu ljudsku narav i život. Ali njihove različite posljedice – i posebno njihove kumulativne posljedice – pokazuju da su one unutarnje, odnosno egzistencijalne i zato radikalne. One proizvode duboku promjenu svega: promjenu *etosa* ili *Geista* ili „duha“ ljudskog života. Tako su sveprožimajuća individualizacija, sekularizacija i „konzumerizam“¹⁹ u ljudskom životu

19 Među kritičare konzumerizma ubrajaju se John White, *The Golden Cow: Materialism in the Twentieth-Century Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1979.); Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*, rev. izdanje (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984.); Joe Dominguez i Vicki Robin, *Your Money or Your Life: Transforming Your Relationship with Money and Achieving Financial Independence* (New York: Penguin, 1992.); Timothy Miller, *How to Want What You Have: Discovering the Magic and Grandeur of Ordinary Existence* (New York: Avon, 1995.); Rodney Clapp, ur., *The Consuming Passion: Christianity and the Consumer Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998.); Juliet B. Schor, *The Overspent American: Upscaling, Downshifting, and the New Consumer* (New York: Basic Books, 1998.).

Za primjere različitih knjiga o vrijednostima i načinima jednostavnijeg života vidi Vernard Eller, *The Simple Life: The Christian Stance Toward Possessions* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973.); David E. Shi, *The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture* (New York: Oxford University Press, 1985.); Duane Elgin, *Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich*, rev. izdanje (New York: Morrow, 1993.); Janet Luhrs, *The Simple Living Guide* (New York: Broadway, 1997.); H. Norman Wright, *Simplify Your Life and Get More Out of It!* (Wheaton, IL: Tyndale, 1998.); Michael Schut,

dovele do smanjenog poštovanja autoriteta svih vrsta („Ja sam svoj gazda“), do gotovo potpunog nestanka apsolutnih vrijednosti („O svemu se može pregovarati, ako je cijena dobra“) i strasti prema neposrednom zadovoljavanju („Hoću ono što želim i kada želim, a to želim *sada*“).

Pošto je ovaj promjenjivi svijet *naš* svijet, *naša* kulturna sredina, *naša* intelektualna atmosfera, njegove promjene neminovno utječu na nas; kad se on mijenja, donekle se mijenjamo i *mi*, htjeli ili ne htjeli, i bili toga svjesni ili ne. Potpuno bez naše namjere ili pristanka, a ponekad bez da smo toga svjesni, mijenja se naše iskustvo, mijenja se naša percepcija stvarnosti i naše promišljanje o Bogu, mi sami i svemir se također mijenjaju. Prema tome, uopće ne iznenađuje da se mijenja i tumačenje naše vjere.

A vanjski svijet i naši unutarnji doživljaji nisu jedini koji se mijenjaju: mijenja se i zajednica vjere. S jedne strane ona raste *brojčano* i *geografski*, a ovo širenje proizvodi sve veću kulturnu raznolikost. Nakon što smo kao svoj simbol uzeli anđela koji leti posred neba s radosnom vijesti koju naviješta „svakom narodu i plemenu i jeziku i puku“,²⁰ i nakon što smo kao svoj cilj postavili geslo „adventna vijest cijelom svijetu u ovom naraštaju“,²¹ otkrivamo da živimo i radimo, molimo se i čitamo Bibliju, služimo i svjedočimo, ne samo kao osobe koje dijele zajedničku ljudskost i zajedničku vjeru, već i kao Sjeveroamerikanci i Latinoamerikanci i Europejci i Afrikanci i Azijci.

I tako, premda smo suvremenici i u tom smislu živimo u istome svijetu, naše promišljanje o značenju vjere nije svuda točno isto, jer nismo svuda točno isti. Ali kao što naša kulturna različitost može – ako to dopustimo – obogatiti naše doživljavanje Stvoritelja i ljudi i onoga što je Stvoritelj načinio, tako ista ta raznolikost – ako to dopustimo – može obogatiti naše promišljanje o značenju vjere. Potencijalno gledano, bar raznolikost nije problem koji treba rješavati već prednost koju treba iskoristiti.

S druge strane, vjerska zajednica se mijenja *društveno-ekonomski*. Diljem svijeta adventistički način življenja, obilježen sviješću o upraviteljskoj službi i brizi za zdravlje i obrazovanje, učinio nas je „pokretnima prema gore“, a to je dovelo do još jedne vrste kulturne promjene koja neminovno djeluje na naše promišljanje.

Ljudi koji su drukčiji od onoga što su nekad bili – geografski, kulturno i društveno-ekonomski – imaju teologiju koja se razlikuje od nekadašnje, jer naše tumačenje vjere vezano je uz naše razumijevanje svega ostalog. Prema tome zapažanje da adventistička teologija danas nije identična onoj kod pionira adventnog pokreta („Adventisti danas ne vjeruju ono što su nekad vjerovali“) samo je prepoznavanje očite i neizbježne životne činjenice u svijetu koji se mijenja. Strah možda nije ništa prikladniji od tapšanja po vlastitom ramenu. Nema mogućnosti da adventističko promišljanje ostane isto; mi ne živimo u sredini devetnaestog stoljeća, u gradiću u Novoj Engleskoj ili u američkoj saveznoj državi Michigan.²² Mi čak ne živimo ni u svijetu u kojemu smo se rodili.

ur., *Simpler Living, Compassionate Life: A Christian Perspective* (Harrisburg, PA: Morehouse, 1999.).

20 Otkrivenje 14:6.

21 Službeni cilj odjela Missionary Volunteer, formuliran početkom dvadesetog stoljeća. Vidi Arthur W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, 4 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1961.-1962.), 3:125.

22 Vidi Jonathan Butler, „The World of E.G. White and the End of the World“, *Spectrum* 10/2 (kolovoz 1979.): 2-13.

Zbog ova četiri razloga – dolazak novih naraštaja, promjena u jeziku i kulturi i ograničena ljudskog shvaćanja – teološko promišljanje stalna je zadaća zajednice vjere. Vjera uvijek traži razumijevanje i nastavlja postavljati pitanja. Ova pitanja ne predstavljaju nepovjerenje; naprotiv:

Ispitivati pitanjima znači uzdati se u Boga prigodom samog ispitivanja, znajući da Bog može izići na kraj sa svim pitanjima koja mi možemo smisliti. Pitanja nas uvijek mogu dublje uvući u područje vjere, vodeći nas od vjerovanja u našim vjerovanjima do vjerovanja u Boga koji je više nego što to naša vjerovanja mogu izraziti. Ali ako je Bog više nego što mi možemo izraziti, onda smo slobodni da razmišljamo na daleko i široko, da kritički istražujemo kako razmišljamo i kako bismo mogli razmišljati o predmetima vezanima uz vjeru. Vjera traži razumijevanje.²³

Stalno otkrivanje

Stalno otkrivanje istine očito je u prirodnim i humanističkim znanostima. Svi smo svjesni da o prirodnom svemiru i ljudskom životu znamo mnogo više nego što smo to znali prije jednog stoljeća ili čak prije jednog naraštaja. Manje je očito, ali isto tako važno, da prepoznamo stalno otkrivanje vjerske istine. Konačna istina o Krajnjoj Stvarnosti je vječna; ali naše ljudsko shvaćanje te istine uvijek je djelomično i promjenjivo. Neka vjerska shvaćanja, koja su nekoć bila prikladna, treba ažurirati i nadograditi. Dok znanstvena zajednica uvijek traga za novom istinom o prirodnom svijetu, vjerska zajednica ne čini se uvijek zainteresiranom za novu istinu o Božjem svijetu – o tome kakav je Bog, što On želi i što radi. Ponekad vjerska zajednica ideju o novoj istini čak smatra zastrašujućom.

Baština „sadašnje istine“

Na sreću, adventističko kršćanstvo ima bogatu baštinu otvorenosti za otkrivanje nove istine – nove istine koja ne odbacuje staru, već je uključuje u potpunije i prikladnije razumijevanje. Adventisti koji su svetkovali subotu u 1840-tim i 1850-tim godinama bili su vjerni „sadašnjoj istini“, pod kojim su izrazom mislili na svoje nedavno otkriće važnosti svetkovanja subote.²⁴ Svoju su vjeru 1849. glasno objavili u imenu prve publikacije adventista sedmog dana.

23 Marjorie Hewitt Suchocki, *In God's Presence: Theological Reflections on Prayer* (St. Louis, MO: Chalice, 1996.), 2.

24 Izraz „istina“ prvi je 1846. upotrijebio Joseph Bates u predgovoru svoje knjižice *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign from the Beginning to the Entering into the Gates of the Holy City According to the Commandment* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsay, 1846.), 1, i ponovno tri godine kasnije u djelu *A Seal of the Living God: A Hundred Forty-four Thousand of the Servants of God Being Sealed in 1849* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsay, 1849.), 17. Nažalost, tekst u *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, 2. rev. izd., 2 sv. (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996.), pod natuknicom „Sadašnja istina“, 2:381, u kojem se tvrdi da je kasnije u definiciju „sadašnje istine“ bilo uključeno učenje o „zatvorenim vratima“, teško da je vjerodostojno. Ovo (pogrešno) tumačenje vjerojatno je posljedica Batesove složene sintakse i neobične interpunkcije, koji mogu zamagliti njezino precizno značenje. Složena prema gramatičkim dijelovima, rečenica glasi ovako: Ovi [vjesnici] u 7. poglavlju su neki od istih vjesnika koji su nastavili da prolaze kroz tri poruke u [Otk.] xiv: i sada „čuvaju zapovijedi Božje i vjeru Isusovu“ 12. redak, sadašnja istina koja je svetkovanje sedmog dana subote, i vjeruju da su vrata zatvorena. Riječi „i vjeruju da su vrata zatvorena“ su u odgovarajućoj gramatičkoj paraleli, ne u gerundu (*keeping*) koji ide neposredno prije „svetkovanje

U prvom broju urednik James White objasnio je: „U Petrovo vrijeme postojala je sadašnja istina ili istina primjenjiva na ono sadašnje vrijeme. ... Sadašnja istina je sada ono na što ukazuje sadašnja dužnost.“²⁵ Dvadeset godina kasnije Ellen White je ponovila riječi svojega supruga: „Mi ne sumnjamo ... da doktrine koje danas držimo predstavljaju sadašnju istinu.“²⁶ Petnaest godina kasnije, 1884. godine, pisala je: „U Lutherovo doba postojala je sadašnja istina – istina od posebne važnosti za ono vrijeme. Postoji sadašnja istina i za Crkvu danas.“²⁷

Ideja „sadašnje istine“ ukazuje na činjenicu da je naraštaj pozvan da gradi na temelju iz prošlosti, a ne samo da ga sačuva. Jedna od teoloških lekcija koju trebamo naučiti iz adventističkih događaja iz 1844. jest da je nakon utorka 22. listopada, dana „velikog razočaranja“ („Naše su najmilije nade i očekivanja propale“),²⁸ došla srijeda 23. listopada, dan novog početka („Činilo se da se nebo otvorilo mojem pogledu“).²⁹

James i Ellen White nisu, naravno, izmislili ideju o dinamičnoj, progresivnoj istini; ona je uvijek jasno zračila iz dokumenata Novog zavjeta. Poslanica Hebrejima, na primjer, počinje podsjećajući da „više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima; konačno, u ove dane, progovori nama u Sinu“.³⁰ Sam Isus je rekao: „Stoga svaki pismoznancu upućen u kraljevstvo nebesko sličan je čovjeku domaćinu koji iz svoje riznice iznosi novo i staro.“³¹ A neposredno pred svoju smrt, Isus je rekao svojim učenicima: „Još vam mnogo imam kazati, ali sada ne možete nositi. No kada dođe on – Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu.“³²

Premda je Isus donio nešto istinski i neočekivano *novo*, bilo je to razvoj, razjašnjenje i ispunjenje – a ne kontradikcija – staroga. Otkrivanje nove istine nešto je slično učenju aritmetike: kad dijete nauči tablicu množenja, ono može učiniti nešto što nije moglo zbrajanjem; ali ono zadržava svoju sposobnost zbrajanja. U stvari, ako zaboravi operaciju zbrajanja, teško da uopće može množiti.

Njegovanjem baštine koja im je dala njihov vjerski identitet i viziju, progresivni adventisti iz 1844. bili su teološki spremni prihvatiti nove činjenice i nove okolnosti. Duh teološkog

sedmog dana subote“ već s ranijom glagolskom frazom „čuvaju zapovijedi Božje...“

25 James White, *Present Truth*, srpanj 1849., 1. Spominje se 2 Pet 1:12.

26 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 2:355.

27 Ellen G. White, *The Great Controversy Between Christ and Satan: From the Destruction of Jerusalem to the End of Time* (Oakland, CA: Pacific Press, 1884.), 118. Vidi također kasnije izdanje, *The Great Controversy Between Christ and Satan* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911.), 143. (Prema njemu je načinjen hrvatski prijevod, op. prev.).

28 Hiram Edson, nedatirani fragment rukopisa koji se nalazi u Adventist Heritage Center of the James White Library na sveučilištu Andrews, u *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, ur. Ronald L. Numbers i Jonathan M. Butler (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.), 215. Vidi i Spalding, 1:98; C. Mervyn Maxwell, *Tell It to the World: The Story of Seventh-day Adventists*, rev. Izd. (Mountain View, CA: Pacific Press, 1977.), 48-49; George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World* (Boise, ID: Pacific Press, 1993.), 217-224.

29 Edson, u *Numbers and Butler*, 216. Vidi i Spalding, 1:98-113; Maxwell, 51-54; Knight, 304-319. Maxwell, 51-52, se pita je li Edsonov doživljaj predstavljao proročku viziju ili iznenadnu prosvijetljenost.

30 Hebrejima 1:1.

31 Matej 13:52.

32 Ivan 16:12, 13.

otkrića osposobio ih je da priznaju da su u nekim stvarima pogriješili, ali ne u svemu: „Mi s radošću priznajemo da smo pogriješili u pogledu *prirode* događaja kojeg smo očekivali desetoga u sedmome mjesecu.“³³ Isti duh osposobio ih je da prijeđu preko razočaranja prema boljem razumijevanju koje su znali da će doći. Došla su i teološka otkrića: nastavak Kristove službe za čovječanstvo, sedmi dan kao sveto vrijeme, proročka uloga Ellen Harmon, uvjetna besmrtnost (koja je uklonila groznu ideju o duši što se muči u vječno gorećem paklu),³⁴ vjersko značenje tjelesnog zdravlja, desetina kao početak upraviteljske financijske službe, širenje adventističkog horizonta na globalnu misiju.³⁵

U raspravi o doktrini opravdanja vjerom koja je uslijedila nakon 1888.,³⁶ Ellen White je nekoliko puta potvrdila progresivnu narav istine. Na zasjedanju Generalne konferencije u Minneapolisu rekla je: „Ono što Bog daje svojim slugama da govore danas, možda ne bi bila sadašnja istina prije dvadeset godina, ali to je Božja vijest za ovo vrijeme.“³⁷ Godine 1889. pisala je poduže:

Kad god Božji narod bude rastao u milosti, sve će jasnije razumijevati Božju Riječ.³⁸ On će u njezinim svetim istinama pronalaziti novu svjetlost i novu ljepotu. To se pokazivalo kroz povijest Crkve u svim vjekovima, i tako će biti sve do kraja. Ali kad pravi duhovni život slabi, uvijek je postojala sklonost da stane i napredak u spoznaji istine. Ljudi se zadovoljavaju svjetlom koje su već primili iz Božje Riječi i obeshrabruju svako daljnje istraživanje Pisma. Oni postaju konzervativni i nastoje izbjeći diskusiju.^[39]

Činjenica da među Božjim narodom nema prepirke ili raspravljanja ne treba smatrati uvjerljivim dokazom da se čvrsto drži zdravog nauka. Ako se pri istraživanju Pisma ne postavljaju nova pitanja, ako se ne pojavljuju razlike u mišljenjima koje će nagnati ljude da sami istražuju Bibliju, bit će sada mnogo onih, kao u drevna vremena, koji će se držati tradicije, i štovati a da ne znaju što. ...

Kad je Božji narod spokojan i zadovoljan svojom sadašnjom prosvjetljenošću, budimo sigurni da mu On neće biti naklonjen. Njegova je volja da stalno ide naprijed da prima sve

33 Joseph Marsh u *Voice of Truth*, 7. studenog 1844., 166, citirano u Knight, 230-231.

34 Vidi Ellen G. White, *Life Sketches of Ellen G. White* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1915.), 48-50.

35 Vidi P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.).

36 Vidi Arthur G. Daniells, *Christ Our Righteousness* (Washington, DC: Review and Herald, 1926.); Norval F. Pease, *By Faith Alone* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1962.); LeRoy Edwin Froom, *Movement of Destiny* (Washington, DC: Review and Herald, 1971.).

37 Ellen G. White, „Counsel to Ministers“, rukopis 8a [21. listopada], 1888. u A. V. Olson, *Thirteen Crisis Years 1888-1901: From the Minneapolis Meeting to the Reorganization of the General Conference* (Washington, DC: Review and Herald, 1981.), Dodatak A, 282; reprint u *The Ellen G. White 1888 Materials*, 4 sv. (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1987.), 1:133.

Prema Graeme S. Bradfordu, „Advancing in the Light“, *Ministry*, travanj 1995., 28, ovaj komentar dan je kao odgovor na izazov „kako je 1888. na minneapolisnoj konferenciji mogla podržavati [A.T.] Jonesa i [E.J.] Waggonera, kad je godinama ranije odbacila slično stajalište koje je zastupao Waggonerov otac“.

38 „Jasnije razumijevanje“ soteriologije i kristologije Ellen White dokumentirao je Woodrow W. Whidden II u dvjema kronološkim studijama *Ellen White on Salvation* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995.) i *Ellen White on the Humanity of Christ* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1997.).

39 O tome kako je Ellen White koristila riječ „konzervativan“ vidi u pogl. 1, fus. 74.

veću i veću svjetlost koja ga obasjava. Sadašnji stav Crkve nije po volji Bogu. Uvukla se neka samouvjerenost koja ga navodi da ne vidi potrebu za više istine i većom svjetlošću. ... Bog želi da se čuje neki glas koji će potaknuti Njegov narod na djelovanje.⁴⁰

Sljedeće godine u ožujku 1890:

Mi ne tvrdimo da u doktrinama koje su pronašli oni koji su proučavali riječ istine ne može biti neke zablude, jer nitko tko živi nije nepogrešiv, ali ako je Bog poslao svjetlo, mi ga želimo; a Bog je poslao svjetlo i neka svatko pazi kako s njim postupa.⁴¹

Dvije godine kasnije, 1892:

Još su rasuti mnogi dragulji koje treba sakupiti da postanu vlasništvo Božjeg naroda.⁴²

I ponovno u srpnju 1892:

... Hoćemo li kolce svoje doktrine pozabijati jedan za drugim i onda pokušati učiniti da cijelo Pismo odgovara našim unaprijed stvorenim mišljenjima? ... Dugo njegovana mišljenja ne smiju se smatrati nepogrešivima. Upravo se nevoljkost Židova da napuste svoje davno utvrđene tradicije pokazala njihovom propašću. ... Koliko god su dugo ljudi podržavali određena gledišta, ako nisu jasno potkrijepljena pisanom Riječi, treba ih odbaciti. ...

Mi imamo mnoge lekcije da naučimo, i mnoge, mnoge da ih se odučimo. Samo su Bog i Nebo nepogrešivi. Oni koji misle da nikad neće morati napustiti neko svoje omiljeno gledište, nikad imati priliku da promijene neko mišljenje, razočarat će se. ... Gospodnji prijekor bit će nad onima koji će biti čuvari doktrine, koji će spriječiti da veće svjetlo ne dođe narodu.⁴³

Pet mjeseci nakon toga, u prosincu 1892:

Nema izgovora ni za koga koji zauzima stajalište da više nema istine koju treba otkriti i da je naše tumačenje biblijskih tekstova bez pogreške. Činjenica da je naš narod neke doktrine godinama smatrao istinom, nije dokaz da su naše ideje nepogrešive. Starost neće zabludu pretvoriti u istinu, a istina si može dopustiti da bude nepristrana. Nijedna prava doktrina neće ništa izgubiti pomnim ispitivanjem.⁴⁴

Tako je ideja odanosti „tradicionalnoj“ ili „povijesnoj“ adventističkoj teologiji,⁴⁵ koliko god

40 White, *Testimonies for the Church*, 5:706-7, 708-9; pret. u *Gospel Workers: Instruction for All Who Are „Laborers Together with God“*, rev. Izd. (Washington, DC: Review and Herald, 1948.), 297-298, 300; *Counsels to Writers and Editors* (Nashville, TN: Southern, 1946.), 38.39.41.

41 Ellen G. White, „Open the Heart to Light“, *Advent Review and Sabbath Herald*, 25. ožujka 1890., 177. Dijelovi ovog članka objavljeni su u *Counsels to Writers and Editors*, 33, 34, 41, 42, ali ne i ulomak koji uključuje ovdje citiranu djelomičnu rečenicu.

42 Ellen G. White, *Counsels on Sabbath School Work* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1892.), 34; pret. u *Counsels to Writer and Editors*, 35.

43 Ellen G. White, „Search the Scriptures“, *Advent Review and Sabbath Herald*, 26. srpnja 1892., 465; objavljeno i u *Counsels to Writers and Editors*, 36-37 i u *Selected Messages*, 3 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1958.-1980.), 1:37.

44 Ellen G. White, „Christ Our Hope“, *Review and Herald*, 20. prosinca 1892., 785.

45 Vidi Woodrow Whidden, „Essential Adventism or Historic Adventism?“, *Ministry*, listopad 1993., 5-9. Naravno, moglo bi se raspravljati o Whiddenovoj identifikaciji posebnog sadržaja „esencijalnog adventizma“.

bila dobronamjerna, u osnovi pogrešna – osim ako njome ne želimo potvrditi uvjerenje da će *uvijek* biti više istine koju treba otkriti, razumjeti i primijeniti. Svako pozivanje na „povijesnu adventističku teologiju“ odmah postavlja pitanje: *koju* povijesnu adventističku teologiju? Adventističko iskustvo, praksa i vjerovanje razlikovali su se 1863. od onih u 1844., a isto su se tako razlikovali 1888., 1901., 1931., 1952. i 1980. Oni su sada drukčiji i takvi će biti u budućnosti. Kako bi moglo biti drukčije? Zašto *bi trebalo* biti drukčije? Ako postoji neka najvažnija i autentična „adventistička tradicija“, onda je to tradicija otvorenosti za novu istinu i za nove kontekste.

Nema mogućnosti vraćanja na „dobre stare dane“ adventističkog vjerovanja, života i prakse – pokušaja obnavljanja izgubljene nevinosti, vraćanja prvobitne teološke i duhovne čistoće – nikakvom vrstom vraćanja religioznom vremenu u navodni „autentični adventizam“ sredine devetnaestog stoljeća. Nema sumnje da postoji opći adventistički identitet koji, između ostalog, uključuje iskustvo spasenja kao dara milosti, poštovanje subote, očekivanje konačne pobjede Božje ljubavi i duhovno značenje tjelesnog zdravlja. Ali svaki pokušaj da se određeno razumijevanje u prošlosti, bez obzira na njegov povijesni okvir, učini kriterijem za sadašnje i buduće tumačenje vjere nije samo loša zamisao; on je izdaja osnovnog adventističkog načela „sadašnje istine“. *Naravno*, „adventisti ne vjeruju što su nekad vjerovali“; tako ni znanstvenici, liječnici, republikanci ili prezbiterijanci.

Osim toga, aktivnost teologije i njena plodonosnost u teološkom rastu nikad neće završiti. Jedan od najdirljivijih ulomaka koje je napisala Ellen White nalazi se na kraju *Velike borbe* u opisu vrhunske budućnosti čovjeka:

Tamo će besmrtni umovi s nepresušnim uživanjem proučavati čudesa stvaralačke moći, tajne spasonosne ljubavi. ... Svaka sposobnost će se razviti, svako svojstvo povećati. Stjecanje znanja neće umarati um niti iscrpljivati životnu snagu. Tamo se mogu ostvariti najveći pothvati, dosegnuti najuzvišenije težnje, ispuniti najveće želje, i još uvijek će se pojaviti nove visine koje treba savladati, nova čuda za divljenje, nove istine za razumijevanje, novi predmeti da pokrenu sile uma, duše i tijela. Otkupljenima će sva blaga svemira biti otvorena za istraživanje. ...

I kako odmiču, godine vječnosti donosit će sve bogatija i slavnija otkrivenja o Bogu i Kristu. Kako napreduje znanje, tako će rasti ljubav, štovanje i sreća. Što ljudi više nauče o Bogu, to će biti veće njihovo divljenje prema Njegovom karakteru.⁴⁶

Ovo je vizija budućnosti u kojoj će cijeli ljudski rod biti u ljubavi s istinom i učenjem, teološki promišljajući. „Nebo je škola; njezino područje proučavanja svemir; učitelj u njoj Beskonačni.“⁴⁷

Važnost „sadašnje istine“

Ideja „sadašnje istine“ – istine čije je vrijeme došlo – najvažniji je pojedinačni element adventističke teološke baštine. Dok je vječna istina prema definiciji uvijek „istinita“, poseban element istine može biti posebno aktualan i značajan za određeno vrijeme i mjesto. Pošto je to tako, ona pobuđuje novo prepoznavanje i razumijevanje njezine važnosti. Tako istinu možemo razumjeti kao „vječnu“ i „dinamičnu“. Za adventističko kršćanstvo sama

46 White, *Velika borba*, str. 582. Vidi i *Odgoj*, str. 270, 271.

47 White, *Odgoj*, str. 267.

riječ „istina“ treba *značiti* otkrivanje i rast; biti autentičan adventist u najdubljem smislu te riječi znači biti duboko opredijeljen za istinu koju još trebamo naučiti, kao i istinu koju već znamo.⁴⁸

Da bi bila odana svojoj baštini otvorenosti za stalno otkrivanje istine, adventistička teologija je pozvana da ne bude niti samo „konzervativna“ niti samo „liberalna“, već istinski „progresivna“ – odnosno *oboje*, „konzervativna“ i „liberalna“ u smislu da zadrži i cijeni prošlost dok se kreće prema budućnosti. To je razlog što je u preambuli revizije „Temeljnih istina adventista sedmog dana“ 1980. uključena snažna potvrda ove komponente naše adventističke teološke baštine: „Revizija ovih izjava može se očekivati na zasjedanju Generalne konferencije, kad Crkva vođena Svetim Duhom dođe do potpunijeg razumijevanja biblijske istine ili nađe bolji rječnik kojim će izraziti učenja Božje Svete Riječi.“⁴⁹ Premda to nije jedan od dvadeset sedam dijelova, u posebno važnom smislu on je „temeljiti“ od ijednog od njih: on izražava osvjedočenje o naravi istine i vjerskoj zajednici – osvjedočenje da je istina progresivna pa i zajednica treba biti progresivna.

Ovo je, priznajem, ideal koji još nismo ostvarili. Nove ideje i tumačenja često nisu dobrodošla već nailaze na otpor, ponekad neumoljivo; karijere mogu biti upropaštene i vjerska zajednica duhovno pokolebana prije nego što nova istina bude priznata i prihvaćena. Pa ipak, to je ideal koji nas, kao i svi ideali, poziva i potiče da napredujemo, poboljšavamo i postanemo ono što smo pozvani da budemo.

Progresivno promišljanje je po definiciji promišljanje koje mijenja. Ali svaka promjena može unijeti nemir, a promjena u razumijevanju vjerske istine može biti posebno uznemirujuća. Svatko tko je prešao tridesetu poznaje iz iskustva udobnost i sigurnost staroga i poznatoga, „provjerenog i pouzdanog“. Ali mogućnost kretanja prema boljem razumijevanju vjerske istine može biti nadahnjujuće i oživljavajuće. Kao u znanosti, otkriće nove teološke istine nije gubitak već dobitak. Stalno otkrivanje nove istine bio je jedan od čimbenika koji je adventiste prije više od 150 godina ispunio energijom; a kad suvremeni adventisti vrate uzbuđenje otkrivanja više istine, to će i nas ispuniti energijom.

Međutim, vjerska zajednica ne treba biti lakovjerna kad raste u svojem razumijevanju istine; ona može biti oprezna i osjetljiva kao i otvorena. Ne moramo progutati svaku novu ideju koja se pojavi – ili, rečeno apostolskim slikama, dopustiti da nas „goni svaki vjetar nauka“ i da se damo zanositi „različitim tuđim naucima“.⁵⁰ Mi možemo ispitati svaku sugestiju i potražiti dokaze podnesene da je podrže i preporuče. „Moramo se uvjeriti da ono, što nam nudi kre-

48 Vidi Bradford, 24-28; Bertil Wiklander, „The Truth As It Is in Jesus“, *Ministry*, veljača 1996., 5-7.

49 „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists“ u *Seventh-day Adventist Yearbook 1998* (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 1998.), 5.

Na nesreću ova teološki važna preambula nije pomno razmotrena u [P. Gerard Damsteegt et al.] *Seventh-day Adventist Believe A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington, DC: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.). Međutim, u uvodu ove knjige primjećujemo, pošto je Bog beskonačan, „priznajemo da još postoje mnoge istine koje valja otkriti“ razumijevanje Božjeg karaktera je „uvijek progresivno“. (vii) [Vidi hrvatsko izdanje *Što adventisti vjeruju Biblijski prikaz 27 osnovnih doktrina*, str. iv. (Znaci vremena, Zagreb 2001.); op. prev.]

Posebno, prošireno izdanje *Ministry*, kolovoz 1995., koje „razmatra 27 osnovnih istina adventista sedmog dana“ (3), uopće ne spominje preambulu, premda u cijelosti objavljuje svaki od dvadeset sedam dijelova.

50 Ef 4:14; Heb 13:9.

ativan mislilac kao svježu istinu, rasvjetljava ono što je ranije bilo opskurno i da se uklapa u uvjerljiv uzorak.⁵¹

Svaka se nova ideja mora dokazati: mora se uvjerljivo predstaviti; ako je poduprta dovoljnim dokazima i zdravim rasuđivanjem, zajednica se ne treba bojati da je usvoji. Ako, na primjer, postoji bolji način razumijevanja značenja subote u multikulturalnom svijetu dvadeset prvog stoljeća, zajednica ga treba prepoznati, prihvatiti i naviještati. Ako u svjetlosti cjelovitog svjedočenja Pisma ima smisla da se rukopoložanjem potvrdi poziv žena u propovjedničku službu, zajednica to treba učiniti. Poznavati ili činiti nešto što zajednica ranije nije poznavala ili činila, dokaz je da ona raste „u milosti i spoznanju Gospodina našega i Spasitelja Isusa Krista“.⁵²

Vrste razvoja

Ideja „sadašnje istine“, zajedno s uvjerenjem da Božji Duh vodi vjersku zajednicu u poznavanje „sve istine“, djelotvorno oslobađa adventiste od bilo kakve smetenosti zbog različitih situacija u razvoju do kojih je došlo – i doći će – u promišljanju zajednice o značenju vjere. Adventistička teologija je rasla, razvijala se i mijenjala čitavo stoljeće i pol.

Karakterističan adventistički oblik kršćanske vjere počeo se oblikovati između 1844. i 1846. s usmjeravanjem zanimanja na tri glavne teme: obnova adventne nade, trajni značaj sedmog dana subote i Kristova služba na nebu u ulozi Velikog svećenika.

Premda ove ideje u ono vrijeme nisu zauzimale značajno mjesto u kršćanskoj tradiciji kao cjelini, nijedna od njih nije bila nova novcata. Ono što je bilo novo bila je kombinacija; i ona se pokazala snažnim poticajem za nastanak novog vjerskog pokreta, koji je nastavio da bude duhovno i teološki dinamičan, doživjevši neprekidan niz razvitaka u teologiji.⁵³

Ove razvoje klasificiram pod četiri naslova prema osebujnoj prirodi svakoga od njih: reformulacija, specifikacija, ekspanzija i korekcija.⁵⁴

Reformulacija

Reformulacija je semantička revizija s namjerom da se dobije jasniji, prikladniji ili točniji izražaj značenja vjere. Potreba za reformulacijom može poteći od lingvističke promjene kakvu

51 Basil Mitchell, *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), 87.

52 2 Petrova 3:18.

53 George R. Knight, „Adventist Theology 1844-1994“, *Ministry*, kolovoz 1994., 10-13, 25, zastupa mišljenje da je „najsveobuhvatniji okvir za razumijevanje povijesnog razvoja teologije, promatrati je kao *potragu za identitetom* koja se kreće kroz četiri osnove faze.“ (10) Knight prepoznaje ove faze prema onome što smatra dominantnim motivom: „Što je adventist u adventizmu?“ (1844.-1886.); „Što je kršćanin u adventizmu?“ (1886.-1920.); „Što je fundamentalist u adventizmu?“ (1920.-1956.) i „Adventizam u teološkoj napetosti“ (1956.-1994.). Dopunjavajući Knightov dijakronični šematizam, Whidden, 5, prepoznaje četiri sinkronične kategorije: „*Kršćanske istine* (verities), ili *vječne istine* za osnovne doktrine koje su prihvatili adventisti i koje prihvaća većina drugih kršćana; *suštinski adventizam* za ono što je posebno adventistički; *procesivni adventizam* za predmete koji su važni, ali su još uvijek neriješeni, i *nebitan adventizam*, za ono što je zanimljivo, ali nije centralno za adventističko samorazumijevanje.“

54 George R. Knight, „Adventists and Change“, *Ministry*, listopad 1993., 12, 13, prepoznaje tri vrste promjena – razjašnjenje, progresivni razvoj i preinačenje – s tim što koristi kategorije koje se razlikuju od njihovih, ali pokrivaju istu lepezu vrsta promjena.

sam ranije spomenuo u ovom poglavlju, od boljeg razumijevanja određenog predmeta, od otkrića da je raniji rječnik bio pogrešno shvaćen – ili od bilo koje njihove kombinacije. Jednostavan primjer je promjena u adventističkoj uporabi riječi „pomirenje“. Dok je nekoć ovaj izraz bio korišten isključivo za posljednji vid Kristove posredničke službe u nebu, kasnije se u mnogo tradicionalnijem kršćanskom smislu koristio za sveukupno značenje Kristove smrti.⁵⁵

Specifikacija

Specifikacija je preciznija definicija formalnog ili neformalnog razumijevanja zajednice. Jedan od primjera iz crkvene povijesti je izjava poznata kao *Quicumque Vult*, iz koje sam citirao u prvom poglavlju i koja pažljivo ocrtava značenje doktrine o Trojstvu kako bi isključila mogućnost triteizma.

Noviji adventistički primjer je rasprava o stvaranju, koja je dovela do objave jednog studentskog dokumenta⁵⁶ kao i odvojenog članka (broj 6) u „Temeljnim vjerovanjima adventista sedmog dana“ iz 1980. Time je dopunjen ozbiljan izostanak teksta iz različitih doktrinarnih izjava koje su adventisti objavili od 1853. do 1931. godine,⁵⁷ a u kojima uopće nije spomenuto stvaranje svijeta unatoč njegovoj očitoj ulozi u teologiji subote.

Ekspanzija

Ekspanzija je proširenje promišljanja i razumijevanja do kojega dolazi kad članovi zajednice počnu istraživati područja koja dotad nisu naglašavana, pa se eventualno poveća promišljanje zajednice kao cjeline. U ranim adventističkim desetljećima nova konfiguracija ideja i iskustva dovela je do uključivanja nekoliko dodatnih sastojaka:⁵⁸ srodnih ideja o besvjesnom stanju mrtvih i vjerska važnost tjelesnog zdravlja; adventistička zajednica sebe vidi kao „ostatak“ i otuda proizlazi osjećaj za svjetsku misiju; važnost opravdanja vjerom, koje postaje posebno istaknuto 1888. godine.⁵⁹

55 Vidi Joseph H. Waggoner, *The Atonement: An Examination of a Remedial System in the Light of Nature and Revelation*, 3. izdanje (Oakland, CA: Pacific Press, 1884.), 181-183, 187, 191, 335; Uriah Smith, *Looking Unto Jesus: Or, Christ in Type and Antitype* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1897.), 236-240; isto, *A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1872.). Vidi Froom, *Movement of Destiny* (1957.), 159-175; *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Atonement“, 1:127-29; [LeRoy E. Froom, Walter E. Read i Roy Allen Anderson], *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief* (Washington, DC: Review and Herald, 1957.), 341-355.

56 „Study Documents on Inspiration and Creation“, *Adventist Review*, 17. siječnja 1980., 11.

57 Vidi *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Doctrinal Statements“, 1:464.465.

58 Kratak opis ranog razvoja teologije adventista sedmog dana dao je Richard W. Schwarz, *Lightbearers to the Remnant: Denominational History Textbook for Seventh-day Adventist College Classes* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1979.), 166-82. Mnogo opsežniji izvještaj nalazimo u Damsteeg, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message*, 103-270. Interpretativni opis koji uvodi u kasniji razvoj adventističke teologije dao je Froom, *Movement of Destiny* (1978.), posebno 77-90.147-87. Opise u okviru povijesti Adventističke crkve dali su Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists* (1960.-1961.), 97-186, 233-245 i C. Mervyn Maxwell, *Tell It to the World* (1977.), 106-124.147-157.

59 Vidi Spalding, 2:281-303; Pease, 107-224; Froom, 188-268.357-408.

Veći predmeti kojima su adventisti dosad posvećivali samo minimalnu i usputnu pozornost, ali zaslužuju ustrajan teološki trud koji će se odužiti, uključuju narav i funkciju Crkve i važnost brige za okoliš u adventističkom promišljanju.⁶⁰

Teološka se ekspanzija može zbiti i u području koje je već istaknuto u adventističkoj vjeri i životu, kao u nedavnom razvoju teologije subote, prelazeći dalje od tradicionalnog pitanja „Koji dan i zašto?“ na daljnja pitanja: „Što to znači?“ „Kako može funkcionirati kao duhovni resurs?“⁶¹

Korekcija

Korekcija je svakako najteža i najproblematičnija vrst razvoja u svakoj teološkoj tradiciji, pa zato zaslužuje najviše pozornosti. Korekcija je neka vrst teološkog pokajanja, promjene uma,⁶² posljedica pažljivog ponovnog razmatranja tumačenja vjere. Prvo što ovdje treba reći jest da je ova vrst promišljanja *izražaj* vjere, a ne njenog nijekanja. Ono je dokaz većeg povjerenja u Boga da naša teološka uvjerenja izvrgnemo ispitivanju dokaza, razloga i iskustva, i ispravimo ih gdje bude potrebno, a ne da ih odbijemo ispitati i sačuvamo u njihovom točnom sadašnjem sadržaju.⁶³

Drugo što treba reći jest da je teološka korekcija (a ne sam rast) dio naše teološke baštine: do nje je došlo nekoliko puta u adventističkoj povijesti, kad je naša zajednica radikalno revidi-

60 O doktrini crkve vidi, na primjer, Gottfried Oosterwal, *Mission: Possible* (Nashville, TN: Southern, 1972.); Raoul Dederen, „A Theology of Ordination: A Seventh-day Adventist Interpretation“, *Ministry*, veljača 1978., 24A-24P i „The Church: Authority and Unity“, *Ministry*, svibanj 1995., dodatak, 2-16; Fritz Guy, „The Misunderstanding of the Church“, *Ministry*, kolovoz 1980., 8-10, ponovljeno u prosincu 1991., 22-24, 30. O okolišu vidi rani kratak esej Davida R. Larsona, „Does a Sequoia Have Rights“, *Insight*, 11. srpnja 1972., 25, 26 koji govori o brizi za okoliš u odnosu na značenje subote. Nešto noviji niz članaka u *Spectrumu* 22/5 (siječanj 1993.), 28-49, govori o brizi za okoliš u odnosu na stvaranje, vrijeme, adventnu nadu, utjelovljenje i uskrsnuće: Alvin Kwiram, „Adventists and the Good Earth“; Glenn Coe, „The Compelling Case for Nature“; Roy Benton, „Earth in the Balance“; Brian W. Harper, „Resurrection of the World“; Lara Beaven i ostali, „What Are Adventists Doing?“

61 Vidi na primjer, Sakae Kubo, *God Meets Man: A Theology of the Sabbath and Second Advent* (Nashville, TN: Southern, 1978.); Niels-Erik Andreasen, *The Christian Use of Time* (Nashville, TN: Abingdon, 1978.); isto, *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 1978.); Charles Scriven, *Jubilee of the World: The Sabbath as a Day of Gladness* (Nashville, TN: Southern, 1978.); Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness: A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today* (Berrien Springs, MI: Samuele Bacchiocchi, 1980.); John C. Brunton, *A Day for Healing: The Meaning of Jesus' Sabbath Miracles* (Washington, DC: Review and Herald, 1981.); Desmond Ford, *The Forgotten Day* (Newcastle, CA: Desmond Ford, 1981.); *The Sabbath in Scripture and History*, ur. Kenneth Strand (Washington, DC: Review and Herald, 1982.), „Sabbath Theology“, 266-306; Carsten Johnsen, *Day of Destiny: The Mystery of the Seventh Day* (Loma Linda, CA: Untold Story, 1982.); *Festival of the Sabbath*, ur. Roy Branson (Takoma Park, MD: Association of Adventist Forums, 1985.); Richard M. Davidson, *A Love Song for the Sabbath* (Washington, DC: Review and Herald, 1988.); Clifford Goldstein, *A Pause for Peace: What God's Gift of the Sabbath Can Mean for You* (Boise, ID: Pacific Press, 1992.). Vidi također *Ministry*, svibanj 1997., 5-8 i 13-25, uključujući John Brunton, „How Shall We Keep the Sabbath?“; William E. Richardsona, „Sabbath: Nailed to the Cross?“; Samuele Bacchiocchi, „The Sabbath and Salvation“; John M. Fowlera, „Gospel and the Sabbath“; Will Eva s Roy Bransonom, Andy McRaeom i Charles Scrivenom, „The Meaning and Role of the Sabbath“.

62 Grčka riječ za „pokajanje“ je *metanoia*, doslovce, promjena uma.

63 Vidi Mitchell, 66.

rala gledišta koja su nekoć bila uvjerljiva, ali se pokazalo da su neodgovarajuća ili neispravna.⁶⁴ Koliko god to iznenađuje, činjenica je da „većina utemeljitelja adventizma sedmog dana danas ne bi bila u stanju da se pridruži crkvi kad bi trebala potpisati Temeljna vjerovanja naše crkve“.⁶⁵

Zajednica je ne samo preživjela duhovni izazov korekcije svojih gledišta, nego je upravo radi toga ojačala. Evo nekoliko različitih primjera značajne korekcije u neformalnom koncenzusu, ako ne i u formalnim izjavama o vjerovanju:

- U 1850-tim godinama adventističko tumačenje „zatvorenih vrata“ iz prispodobe o Deset djevoja⁶⁶ promijenilo se od nijekanja mogućnosti osobnog spasenja nakon odbacivanja „adventne vijesti“ iz 1844. (adventisti koji su svetkovali subotu bili su poznati kao „ljudi subote iz zatvorenih vrata“), da bi kasnije govorili o individualnom „kraju vremena milosti“.⁶⁷

- Prvi adventisti su vjerovali da je poslušnost Desetorim zapovijedima sudbonosna za spasenja, ali 1888. su prepoznali stvarnost „opravdanja vjerom“.⁶⁸

- Prošireno i utjecajno protiviljenje povijesnom kršćanskom shvaćanju Boga kao Trojstva nadomješteno je u biti „pravovjernim“ (odnosno tradicionalnim) trinitarizmom.⁶⁹

- Adventističko apokaliptičko tumačenje stalno se razvijalo i mijenjalo, s tim što je ispravljano s obzirom na zbivanja (ili, mnogo češće, s obzirom na ne-zbivanja). Simbol „Harmagedona“ prvo je bio povezan s rusko-turskim ratom (1877.–1878.), zatim s Prvim svjetskim ratom (1914.–1918.), kasnije s Drugim svjetskim ratom (1939.–1945.), i konačno sa završnim duhovnim sukobom.⁷⁰ Simbol „svakidašnje“⁷¹ isprva je tumačen kao da se odnosi na imperijalni Rim, ali je kasnije shvaćen kao ukazivanje na Kristovu službu u nebu.⁷²

64 Za najtemeljitije istraživanje i tumačenje doktrinarne promjene u adventističkom promišljanju vidi Rolf J. Poehler, *Continuity and Change in Christian Doctrine: A Study in the Problem of Doctrinal Development* (Frankfurt: Peter Lang, 1999.).

65 George R. Knight, „Adventists and Change“, *Ministry*, listopad 1993., 10.

66 Matej 25:1-13.

67 Vidi Spalding, 1:153-170; Knight, *Millennial Fever*, 313-314; Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message*, 105-116, 149-638.

68 Vidi tekst u fus. 34.

69 Vidi *Questions on Doctrine*, 35-37, 645-646; Froom, *Movement of Destiny* (1971.), 322-323. Vidi i Knight, „Adventists and Change“, 11; Woodrow W. Whidden II, „Salvation Pilgrimage: The Adventist Journey into Justification by Faith and Trinitarianism“, *Ministry*, travanj 1998., 5-7. Protutrinitarna uvjerenja dovela su do revizije himne Reginalda Hebera „Holy, Holy, Holy“, u kojoj je promijenjen posljednji red prve kitice od „God, in three persons, blessed Trinity“ u „God over all, who rules eternity“. Vidi *The Seventh-day Adventist Hymn and Tune Book: For Use in Divine Worship* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1886.), br. 99. Četvrta kitica, koja je također završila sa „God over all, who rules eternity“, ispuštena je. Izvorni tekst i posljednja kitica nisu obnovljeni do izdanja pjesmarice *Seventh-day Adventist Hymnal* (Washington, DC: Review and Herald, 1985.), br. 73. Isto tako dva posljednja reda prve kitice pjesme „O Day of Rest and Gladness“ promijenjeni su od „On thee, the high and lowly, through ages joined in tune,/ Sing holy, holy, holy to the great God Triune“ u „On thee, the high and lowly, who bend before the throne,/ Sing Holy, holy, holy, to the Eternal One“ (*Hymn and Tune Book*, br. 246). Revidirani tekst je i dalje zadržan (*Seventh-day Adventist Hymnal*, br. 382 i 383).

70 Vidi *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Armageddon“, 1:109-113.

71 Vidi King James Version za Dan 8:13; 11:31; 12:11 (vidi i hrvatske prijevode *JB* i Šarića ovih tekstova; op. prev.).

72 Vidi Bert A. Haloviak, „In the Shadow of the ‘Daily’: Background and Aftermath of the 1919 Bible and Hi-

• Tijekom 1950-tih razumijevanje „starog“ i „novog“ saveza opisanih u Bibliji⁷³ počelo se pomicati od slike dvaju odnosa između Boga i Božjeg naroda (jedan zasnovan uglavnom na ljudskim obećanjima i povezan s obrednim zakonom, a drugi zasnovan na božanskim obećanjima i povezan s moralnim zakonom) prema slici jednog saveza (zasnovanog na božanskim obećanjima i očekivanju ljudskog odgovora) koji je bio izopačen i zato naknadno ponovno uspostavljena.⁷⁴

• Tijekom 1960-tih došlo je do sasvim drukčije vrste korekcija u adventističkom promišljanju o odnosima između bijelih i afro-američkih članova vjerske zajednice, prijelaza s odvajanja na uključivanje. Ranije je „vjerojatno većina članova SDA, u područjima u kojima je bila uobičajena [rasna] segregacija, vjerovala da je to osnovno učenje crkve“⁷⁵ ali su se adventističko shvaćanje i praksa promijenili – djelomično zbog utjecaja pokreta za građanska prava u Sjedinjenim Američkim Državama na adventističko promišljanje, a djelomično i zbog publiciranja davno zaboravljenog niza članaka Ellen White, poznatih zajedno kao *The Southern Work* (Rad na jugu) i prepoznavanja njezinog osobnog zanimanja i primjera u rasnim odnosima.⁷⁶

• Slika čišćenja nebeskog Svetišta slično je bila shvaćena u nizu potpuno različitih, i ponekad nepomirljivih, načina.⁷⁷ Isprva su Ellen White i drugi tumačili da se radi o ispitivanju nebeskih izvještaja kako bi se odredio identitet naroda koji treba biti spašen za vječnost, i kroz to su „bitni za plan spasenja“ kao što je bila Kristova smrt. Ovo tumačenje objasnilo je razočaranje 22. listopada 1844. godine i slijedom toga osnažilo trajnu važnost četvrte zapovijedi. Kasnije je ista slika dobila druga značenja: definitivno brisanje grijeha iz svemira, obnova pravilnog ra-

story Teacher's Conference“, neobjavljeni rukopis, studeni 1979.. Vidi i *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Daily, The“, 1:429-433. Takozvano „staro“ gledište razložili su Uriah Smith, James White i drugi; „novo“ gledište predložio je L. R. Conradi, koje su kasnije zastupali W. W. Prescott, A. G. Daniells i drugi.

73 Vidi Jer 31:31-34; Heb 8-9.

74 Vidi Edward Heppenstall, „The Covenants and the Plan of Redemption“ u *Our Firm Foundation: A Report of the Seventh-day Adventist Bible Conference Held September 1-13, 1952, in the Sligo Seventh-day Adventist Church*, Takoma Park, Maryland, 2 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1953.), 1:437-492. Međutim ovaj razvoj nije priznat u *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Covenant“, 1:429-433.

75 *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, članak „Human Relations, Office of“, 1:723.

76 Ellen G. White, *The Southern Work* (Washington, DC: Review and Herald, 1966.); Ronald D. Graybill, *Ellen G. White and Church Race Relations* (Washington, DC: Review and Herald, 1970.).

77 Dan 8:14; Heb 9:23. Za ranu povijest adventističkog promišljanja o Svetištu vidi Don F. Neufeld, „How SDA's Adopted the Sanctuary Doctrine“, niz od devet članaka u *Adventist Review*, 3. siječnja do 28. veljače 1980. Vidi i *Doctrine of the Sanctuary: A Historical Survey (1845-1863)*, ur. Frank Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1989.). Za detaljnu studiju teologije o Svetištu Uriaha Smitha, A. F. Ballenger i M. L. Andreasena, vidi Roy Adams, *The Sanctuary Doctrine: Three Approaches in the Seventh-day Adventist Church* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981.). Za neke od utjecajnih reinterpretacija Svetišta i njegovog čišćenja vidi *Problems in Bible Translation* (Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1954.), 174-177; [Wm. G. C. Murdoch], „Daniel“, *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, rev. izd., 7 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1955.-1977.), 4:844.845; George McCready Price, *The Greatest of the Prophets: A New Commentary on the Book of Daniel* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1955.), 186-204; [Raymond F. Cottrell], „Studies in the Book of Daniel“, *Sabbath School Lesson Quarterly*, siječanj-ožujak 1967.; Edward Heppenstall, *Our High Priest: Jesus Christ in the Heavenly Sanctuary* (Washington, DC: Review and Herald, 1972.), 107-129.157-185; Desmond Ford, *Daniel* (Nashville, TN: Southern, 1978.), 160-197.

zumijevanja Evanđelja nakon dugog razdoblja papinskog izopačenja i opravdanje otkupljenih i (naročito) njihovog Otkupitelja.⁷⁸

Ova ideja opravdanja Boga shvaćena je na veoma različite načine: trebala se ostvariti bilo kroz naraštaj ljudi koji su doživjeli „pobjedonosno življenje“ bez grijeha, ili kroz kozmičko očitovanje/razotkrivanje Božje pravde u davanju vječnog života nekima, ali ne cijelom čovječanstvu, odnosno „dražesno otkrivenje od Krista pomoću pravednih odluka u prilog onih koji su se uzdali u Njega“.⁷⁹

Ne tako davno doktrina o Svetištu shvaćana je različito kao obilježje adventističkog identiteta i pravovjernosti, kao osnova za duhovnu sigurnost, kao očitovanje Božjeg kumulativnog utjecaja na ljudsku povijest, kao poziv na moralnu ozbiljnost, kao viđenje prisutnosti osobnog Boga i kao dokaz vremenske karakteristike Boga.⁸⁰

Prema mojoj spoznaji nijedno trenutno adventističko tumačenje⁸¹ ne tvrdi da je potrebno ispitivanje izvještaja da se „odredi tko je pripremljen za Božje kraljevstvo“⁸² i da će zato biti spašen za vječnost. Grubo rečeno: „Istražni sud nije kad Bog definitivno odlučuje da nas prihvati ili odbaci. Sve koji su zapisani na nebu Bog je već primio (Ef 1:6). Umjesto toga, ovaj sud samo dovršava naš izbor da ga zadržimo ili odbacimo. Tu se naše odluke, koje se očituju u našim djelima, zapečaćavaju – za ovo ili ono.“⁸³

Proces korekcije – zajedno s manje problematičnim procesima reformulacije, specifikacije i ekspanzije – nastavlja se kako i treba biti. Adventističko shvaćanje dinamike proročkog nadahnuća mijenja se od kontrole u opunomoćenje i prosvjetljenje; razumijevanje autoriteta Pisma

78 Vidi White, *The Great Controversy* (1911., 1950.), 422, 428, 485, 488, 489 [Velika borba, str. 363, 368, 369, 416, 418, 419; op. prev.]; idem, *The Story of Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1913.), 358 [Patrijarsi i proroci, str. 291.292]; W. W. Prescott, „Our Time and Work from the Prophetic Perspective“, *The Advent Review and Sabbath Herald*, 18. studenoga 1909., str. 7.

79 Vidi M. L. Andreasen, *The Sanctuary Service* (Washington, DC: Review and Herald, 1947.), 299-321; idem, *The Book of Hebrew* (Washington, DC: Review and Herald, 1948.), 417-470; Heppenstall, *Our High Priest*, 179, kao i 157-185 i „The Pre-Advent Judgment“, *Ministry*, prosinac 1981., 12-15.

80 Vidi Wm. G. Johnsson, „What the Sanctuary Doctrine Means Today“, niz od šest članaka svakog drugog tjedna u *Adventist Review*, 14. svibnja do 16. srpnja 1981.; Fritz Guy, „Confidence in Salvation: The Meaning of the Sanctuary“, *Spectrum* 11/2 (studen 1980.), 44-53 i „Continuity and Change in the Theology of a Church“, *Spectrum*, 14/1 (kolovoz 1983.), 40; Richard Rice, „The Relevance of the Investigative Judgment“ i Jon Dybdahl, „The Sanctuary as a Call to Moral Seriousness“, *Spectrum* 14/1 (kolovoz 1983.), 32-38 i 47-51; Glen Greenwalt, „The Sanctuary—God in Our Midst“, *Spectrum* 24/2 (listopad 1994.), 42-49; Fernando L. Canale, „Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary“, *Andrews University Seminary Studies* 36/2 (jesen 1998.), 183-206. Ironija je u tome što se čini – premda je Desmond Ford 1980. otpušten iz adventističke propovjedničke službe zbog svojeg neslaganja s tradicionalnim adventističkim gledištima o čišćenju Svetišta – da se kasnije adventističko promišljanje u Sjevernoj Americi približilo njegovom stajalištu, a udaljilo od onoga koje su zastupali oni koji su ga otpustili. Vidi Raymond F. Cottrell, „The Sanctuary Review Committee and Its New Consensus“, *Spectrum* 11/2 (studen 1980.), 2-26.

81 Vidi, na primjer, razmjerno konzervativne (re)interpretacije u *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, ur. Arnold V. Wallenkampf i W. Richard Leshner (Washington, DC: Review and Herald, 1981.); Adams, *The Sanctuary*; P. Gerard Damsteegt, „The Sanctuary and Adventist Experience“, *Ministry*, listopad 1994., 34-38.

82 White, *The Great Controversy*, 428 [Velika borba, str. 368, 369]; usporedi sa Ellen G. White, *Testimonies to Ministers and Gospel Workers* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1923.), 448.

83 Clifford Goldstein, „Investigating the Investigative Judgment“, *Ministry*, veljača 1992., 8.

mijenja se od nepogrešivosti u pouzdanost, a razumijevanje njegove funkcije u kršćanskom životu se mijenja od „knjige propisa“ u „priručnik“.⁸⁴ Ove korektivne revizije su posebno značajne, teške i kontroverzne, jer ne uključuju samo tumačenje određenih biblijskih materijala ili sadržaj određenih doktrinarnih tvrdnji, nego sveobuhvatno razumijevanje naravi i funkcije Pisma. Rezultat je ne samo revizija *onoga što vjerujemo*, nego i – možda još fundamentalnije – *onoga što teološki promišljamo*.

Prema tome radi se o pitanju teološke metodologije za adventiste u Sjevernoj Americi na početku dvadesetprvog stoljeća. I ne zaustavlja se s metodologijom; u konačnici se radi o pitanju adventističkog identiteta. Ako više ne čitamo Pismo onako kao što su ga adventisti prvotno čitali, ako više ne vjerujemo onako kao što su adventisti prvotno vjerovali, ako više ne mislimo onako kao što su adventisti prvotno mislili, u kom smislu smo još uvijek autentični adventisti?

Ovo je neizbježno pitanje, i odgovor na njega ovisi o definiciji „autentičnog“ adventističkog kršćanstva. Razvijanje sveobuhvatne definicije i potvrditi je biblijski, teološki i povijesno nadilazi domašaj ove knjige; ali minimalna definicija uključivala bi sljedeće teološke i iskustvene/empiričke elemente naše adventističke baštine:

duh otvorenosti za „sadašnju istinu“
prihvaćanje Božje sveobuhvatne i univerzalne ljubavi kao središta osobnog postojanja
suvremena važnost subote
željno očekivanje ponovnog javljanja Boga u osobi Isusa Mesije
ideja višedimenzionalne ljudske cjelovitosti
izbor adventističke zajednice kao duhovnog doma i prihvaćanje adventističke prošlosti kao dijela duhovnog identiteta.

Ako su ovakvi elementi dio našeg sadašnjeg postojanja, onda možemo biti „autentični adventisti“, čak i ako se načini na koje ih razumijemo i potvrđujemo razlikuju od onih koje su koristili naši adventistički predci.

Za zajednicu vjere, kao i za pojedine članove te zajednice, mijenjaju se načini teološkog promišljanja; ali novi načini ne moraju predstavljati otpad od načina u prošlosti ili njihovo obezvrjeđivanje. U ovom slučaju korisna je analogija dugotrajnog braka. *Razlozi* za brak se mijenjaju: razlozi za ostanak u braku su obično sasvim drugačiji od razloga zbog kojih smo stupili u brak. *Dinamika* braka se također mijenja: oni koji su u braku nekoliko desetljeća vole jedno drugo na načine koji se razlikuju od načina na koje su se voljeli kad su stupili u brak. Nitko ne zaključuje da promjene u razlozima za brak i njegova dinamika znače da ljudi nisu i dalje „autentično“ vjenčani; nitko ne zaključuje da metodološke razlike između teologije naših adventističkih predaka i naše današnje znače da mi nismo „autentični“ adventisti.

Postoji razumljivo i prikladno neslaganje oko ispravnosti i vrijednosti naročitih vrsta i slučajeva teološkog razvoja, bilo da se radi o reformulaciji, specifikaciji, ekspanziji ili korekciji, ali ne bi trebalo biti rasprave oko stvarnosti i legitimnosti adventističkog teološkog razvitka kao takvog. On je bitan dio povijesnog adventističkog priznavanja progresivnog otkrivanja i razumijevanja vječne istine, koje objašnjava zašto je teološko promišljanje nedovršeno.

84 Vidi Alden L. Thompson, *Inspiration: Facing Hard Questions, Finding Honest Answers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991.), 98-109. Premda je „priručnik“ važno poboljšanje s obzirom na „knjigu propisa“, ono možda ne naglašava dovoljno bitnu narativnu funkciju Pisma, koje više sličí „knjizi pripovjedaka“ nego bilo čemu drugome.

5.

KAKO PROMIŠLJATI INTELEKTUALNO POŠTENO

Teološko promišljanje, tumačenje vjere, funkcija je uma. Ono je razumska aktivnost; ono je *logos*, „inteligentan razgovor“ o Bogu.¹

Da bismo bili stvarno ljudska bića, na sliku Božju, moramo u potpunosti koristiti svoju um i racionalnost. Prema tome, nema religije bez neke kognitivne komponente jer dio funkcije religije u ljudskom životu je da organizira različite pojave ljudskog života u smislene uzorke.² Ako je istina, kao što je Jean Calvin (1509.–1564.) tvrdio, da je ljudska narav „stalna tvornica idola“,³ onda je isto tako istina da je ljudski um tvornica uzoraka i značenja. Ovi uzorci i značenja su tumačenja stvarnosti, i prema tome materija za teološki mlin.

Adventističko kršćanstvo nije samo način življenja, stav prema budućnosti i vjerska zajednica; ono također uključuje vjerovanje da su izvjesne stvari istinite. Jedan od razloga što ljudi – posebno mladi odrasli – napuštaju zajednicu vjere jest što nisu uvjereni da adventističko vjerovanje stvarno vrijedi, da ima smisla i da je zajamčeno važnim dokazima. Dok teološko promišljanje, kao religija i čovjekov život kao cjelina, zahtijeva više od intelektualnog poštenja, ono nikad ne traži manje od toga. „Svaki pokušaj da se rasuđivanje odvoji od vjere završava duhovnom katastrofom.“⁴ Otvorenost za novo razumijevanje istine, osjetljivost na prisutnost

1 Ovaj prijevod grčke riječi *logos* predložio je Eugene H. Peterson, *Reversed Thunder: The Revelation of John and the Praying Imagination* (San Francisco: Harper and Row, 1988.), 3.

2 Za ovu formulaciju dužnik sam Johna Jonesa.

3 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 sv., Library of Christian Classics, 20, 21 (Philadelphia: Westminster, 1960.), 1.11.8,1:108. Vidi i 1.5.12, 1:65: „Nesumnjivo, kao što voda izvire iz velikog, punog izvora, tako veliko mnoštvo bogova istječe iz ljudskog uma.“

4 Richard Rice, „Reconciling Faith and Reason“, *Ministry*, ožujak 1987., 12. Vidi također isti pisac, „The Knowledge of Faith“, *Spectrum* 5 /2 (1973.), 19-32, s odgovorom Jamesa J. Londisa, 32-37. Za detaljniju raspravu o razumu i vjeri iz dva različita gledišta vidi Richard Rice, *Reason and the Contours of Faith* (Riverside, CA: La Sierra University Press, 1991.) i Nancey C. Murphy, *Reasoning and Rhetoric in Religion* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994.).

transcendentnog i kreativna vizija⁵ svakako su bitni za rad teologije; ali oni su samo dodaci, a ne zamjena za pravilno korištenje uma. „Božja je namjera da vladajuća sila posvećenog razuma, kojim upravlja božanska milost, dobije prevlast u životu ljudskih bića.“⁶

Složenost uloge uma i racionalnosti u teološkom promišljanju ilustrirao je Martin Luther podvojenošću prema razumu. S jedne strane mogao je razum opisati kao „tjelesan“ i „glup“, „izvor pakosti“, „zvijer“ i „neprijateljstvo Bogu“, a s druge je zastupao i dokazivao sposobnosti razuma u stručnom biblijskom istraživanju. Da bismo mogli razumjeti Luthera kao i mjesto razuma u teologiji,

moramo pažljivo razlikovati: (1) prirodni razum, koji vlada u svojoj domeni (zemaljskom kraljevstvu); (2) arogantan razum, koji zadire u tuđu domenu vjere (nebesko kraljevstvo); (3) regenerirani razum, koji ponizno služi u vjerskom domaćinstvu, uvijek pokoran Božjoj Riječi. U prvome razum, je izvanredan dar Božji, u drugome je gospođa Hulda, Đavolja bludnica, a u trećoj je sluškinja vjere.⁷

Opet kažem da je u razmišljanju o intelektualnom poštenju važno pravilno razlikovati kao i pravilno povezivati. „Da, razum je pogrešiv i umovi bez pomoći Božjeg Duha mogu smišljati demonska djela. Ali bez razuma ne može biti razumijevanja Pisma“⁸ – i ničega drugog što je povezano s doživljavanjem vjere. Ako je istina, kao što je apostol rekao, da je autentična kršćanska religija stvar vjere, nade i ljubavi,⁹ onda je jednako tako istina da je on stvar promišljene vjere, razborite nade i inteligentne ljubavi.

Kriteriji

Kriteriji za intelektualno poštenje općenito su i razumski kriteriji za tumačenje vjere. Oni karakteriziraju svekoliko adekvatno teološko razumijevanje i svaku vjerodostojnu teološku potvrdu ili iskaz za svakoga tko želi „uvećati istinu i izbjeći zabludu“.¹⁰ Ovi kriteriji su adekvatni razlozi, zdravo rasuđivanje, konceptualna povezanost i iskustvena plodnost.

Adekvatni razlozi

Kriterij adekvatnih razloga znači, između ostalog, da svaka neoboriva tvrdnja ne zaslužuje da joj se vjeruje. Uzmimo, na primjer, pretpostavku da su svijet i svi njegovi sadržaji nastali

5 O važnosti kreativne vizije vidi David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981.), naročito 405-421.

6 Ellen G. White, „Ruling the Spirit“, *Signs of the Times*, 25. svibnja 1904., 2; objavljeno i u *My Life Today: The Morning Watch Texts with Appropriate Selections from the Writings of Ellen G. White* (Washington, DC: Review and Herald, 1952.), 70 [Božja zadivljujuća sila, str. 256; op. prev.]

7 Brian Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford: Clarendon, 1962.), 26.

8 John C. Brunt, „The Bible and the Church“, *Spectrum* 27/1 (zima 1999.), 19.

9 1 Kor 13:13.

10 David Basinger, „Pluralism and Justified Religious Belief: A Response to Gellman“, *Faith and Philosophy* 13 (travanj 1996.): 263. Ova je tvrdnja bila predmet nekih razilaženja u mišljenju. Vidi širu raspravu u časopisu *Faith and Philosophy*: Alvina Plantinga, „Justification and Theism“, 4 (listopad 1987.): 403-426; Davida Basingera, „Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief“, 8 (siječanj 1991.): 67-80; Jerome Gellmana, „Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief“, 10 (srpnja 1993.): 345-364; Basingera, „Pluralism and Justified Religious Belief“, 260-265. Vidi daljnje tekstove u pogl. 9, bilješke 22-24.

prije petnaest minuta. Ova tvrdnja logički nije kontradiktorna; budući da „sadržaji“ svijeta uključuju i svjetlo koje dolazi od udaljenih zvijezda, naša sjećanja i sve druge očite posljedice događaja koji su se, čini se, zbili prije više od petnaest minuta (što su, recimo, svi važeći dokazi), nema mogućnosti da ovu tvrdnju pobijemo empirijskim podacima. Ali isto tako nema razloga da u nju povjerujemo – čime želimo reći da napustimo svoje ranije vjerovanje da su naš svijet i njegovi sadržaji postojali dugo vremena. O tome je John Locke nesumnjivo bio u pravu: „Onaj tko vjeruje bez ikakvog razloga za vjerovanje, može biti zaljubljen u svoje vlastite maštarije; ali on niti traži istinu kako treba, niti pokazuje poslušnost svojem Tvorcu koji želi da koristi sposobnost rasuđivanja koju mu je dao, da bi ga sačuvala od pogrešaka i zablude.“¹¹

U slučaju nekog adventističkog tumačenja vjere, adekvatni razlozi prvenstveno dolaze iz tri komplementarna izvora: Pisma, svjetovnog znanja i vjerskog iskustva.

Pismo čine narativni tekstovi i tumačenja događaja koji sadrže otkrivenja. U ove događaje ubrajamo poziv upućen Abrahamu, izlazak iz Egipta, egzil izraelskog naroda i njegova obnova, osnivanje i prvi utjecaj kršćanske crkve – sve je to bilo povezano s vrhunskim otkrivenjem i pojavom, službom, smrću i uskrsnućem Isusa Mesije, odakle i proistječe njihovo konačno značenje.

Svjetovno znanje obuhvaća ono što znamo o sebi i stvarnosti oko nas kao posljedica kada i gdje živimo. Za nas koji živimo u zapadnom svijetu na početku dvadesetprvog stoljeća, to uključuje rezultate discipliniranog promatranja prirodnog poretka (fizičke i biološke znanosti) i proučavanje prošlog i sadašnjeg postojanja ljudi (humanističke i psihološke znanosti). Također uključuje rezultate naših svakodnevnih susreta sa zemljom, vodom i nebom, s vrhovima i životinjama, s obitelji, prijateljima i kolegama, s književnošću, glazbom i umjetnošću, i s tiskom i elektronskim informacijskim medijima.

Vjersko iskustvo uključuje duhovnu svijest o prihvaćanju, oprostjenju i slobodi u Kristu kao rješenju problema smrtnosti, krivnje i besmislenosti. Također uključuje raspoznavanje Božjeg glasa u Pismu i osjećaj Božje prisutnosti tijekom privatnog razmatranja i zajedničkog bogoslužja, kao i iskustvene posljedice religiozno motiviranog ponašanja i življenja u zajednici vjere.

Sličnosti između ove tri vrste razloga s jedne, i sadržaja „wesleyevog četverokuta“ (Pismo, tradicija, razum i iskustvo) s druge strane, teško da su slučajne s obzirom na povijesni odnos između metodista i prvih adventista preko Ellen White i drugih.¹² Očita i važna razlika između

11 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689.), 4.17.24. Čini se da Locke upozorava protiv vjerovanja nekom navodnom autoritetu, u koji za povjerenje ne postoji razumna osnova. Nicholas Wolterstorff u „Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?“ u *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ur. Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.), 135-186, tvrdi da racionalnost ne mora zahtijevati odgovarajuće „razloge“ za vjerovanje; u nekim slučajevima dovoljno je da nema prikladnih razloga za *prestanak* vjerovanja. Wolterstorffova premisa je da je neko vjerovanje razborito dok se ne pokaže nerazboritim. Ali ovaj argument zahtijeva razlikovanje između „razloga“ i „dispozicija za vjerovanje“ što nije bitno za ovu našu raspravu. Izraz „razlozi“ uključuje oboje.

12 Vidi „Adventism’s Methodist Roots“, *Spectrum*, 25/5 (rujan 1996.), 26-54; A. Gregory Schneider, „The Methodist Connection to Adventism“; David Larson, „Wesley Keeps Dad and Me Talking“ i Woodrow Whidden, „Ellen White and John Wesley“, naročito Larsonova rasprava o „quadrilaterali“, 39-44. Vidi i Woodrow W. Whidden, „Sola Scriptura, Inerrantist Fundamentalism and the Wesleyan Quadrilateral: Is ‘No Creed But the Bible’ a Workable Solution?“ *Andrews University Seminary Studies* 35/2 (jesen 1997.), 211-226.

popisa Johna Wesleya (1703.–1791.) i mojega ovdje je neuzimanje u obzir „tradicije“. Ovaj izostanak objašnjen je neposrednim kontekstom sadašnje rasprave: uloge „razloga“ kao potrebnih čimbenika u teološkoj racionalnosti.

Wesleyeva „tradicija“ – naime religijska i teološka tradicija ili „baština“ – svakako vrši veliki utjecaj na stvaranje neke teološke agende; ona igra značajnu ulogu kao „povijesno teološki“ kontekst u našem sadašnjem razumijevanju značenja vjere, kako sam to objasnio u trećem poglavlju. Osim toga, njezinu bitnu ulogu u adventističkom teološkom promišljanju razmatram u jedanaestom poglavlju. Međutim, teološke tradicije su poznate po dvosmislenosti – kao što to pokazuje, na primjer, prihvaćanje klasičnog dualizma tijela protiv duha od strane kršćanstva, kao i tradicionalno ocrnjivanje duhovnog i eklezijalnog položaja žena u kršćanstvu – zablude koje su još uvijek u postupku ispravljanja. Prisutnost ove vrste dvosmislenosti čini teološke tradicije manje pouzdanim „razlozima“ za neko posebno tumačenje vjere ili njeno opravdanje.

Kad je riječ o teologiji, kao u vjeri koja joj prethodi i motivira je, čovjek ne treba „odlučivati prema trenutačnom osjećaju, već na osnovi valjanosti dokaza“¹³ – što znači ne emocionalno već razumski. Uporaba razuma ne samo što je pravo intelektualne slobode; ona je isto tako intelektualna odgovornost osobe stvorene na Božju sliku. Ono što je najbolje potkrijepljeno dostupnim dokazima je ono što Bog *želi* da vjerujemo. Kad su Ivanovi učenici došli Isusu da ga pitaju je li On Mesija, Isus nije pitanje odbacio kao neprikladno, kritizirao Ivana zbog nedostatka vjere, pozvao se na vlastiti autoritet ili pozvao Ivana da vjeruje. Umjesto toga Isus je ukazao na očite dokaze: „Pođite i javite Ivanu što ste čuli i vidjeli: Slijepi progledaju, hromi hode, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se navješćuje Evanđelje.“¹⁴ Na ovaj je način Isus pokazao da je, time što je uputio na dokaze, poštovao Ivanovu inteligenciju i rasuđivanje i da se na njih poziva.

Međutim, ovaj zahtjev za adekvatnim razlozima ne povlači za sobom vrstu „dokazivanja“ koje inzistira na tome da odluka nikad ne smije biti jača od podupirućih dokaza. Riječima jedne dobro poznate tvrdnje iz devetnaestog stoljeća: „Uvijek, svuda i za svakoga je pogrešno vjerovati u nešto bez dovoljno dokaza.“¹⁵ Naravno, ključno pitanje je definicija „dovoljno“ dokaza; u onome što je vezano uz vjeru ne može značiti „intelektualno prinudno“. Kako je Ellen White jasno rekla, vjera „mora počivati na osobnom svjedočenju, a ne na nabranjanju dokaza“.¹⁶

13 Ellen G. White, *The Desire of Ages* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1898.), 458 [*Isusov život*, str. 375; op. prev.]; usporedi *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:675; MS 8a, 1888., „Counsels to Ministers“, u *Evangelism as Set Forth in the Writings of Ellen G. White* (Washington, DC: Review and Herald, 1946.), 122. Za primjere njezinog upornog naglašavanja „dovoljno dokaza“ vidi *Spiritual Gifts* [sv. 3]: *Important Facts of Faith in Connection with the History of Holy Men of Old* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Assn., 1864.), 94; *Testimonies for the Church*, 4:232-33 (1885.); 5:303 (1889.); isti pisac, *The Great Controversy Between Christ and Satan* (1888.), 526-527; isti pisac *The Story of Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1890.), 432 [Slično u *Patrijarsi i proroci*, str. 359]; isti pisac, *Steps to Christ* (New York: Fleming H. Revel, 1892; novo izdanje Mountain View, CA: Pacific Press, 1956.), 105 [Slično u *Put Kristu*, str. 112, izdanje Adventus, Zagreb, 2005; op. prev.].

14 Matej 11:4, 5.

15 W. K. Clifford, *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1886.), 346. Vidi i komentare objašnjenja i kritike Basila Mitchella, *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), 10-16.22.35-37.

16 E. White, *Steps to Christ*, 105; idem, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1903.) [E. White, *Put*

Ljudsko je iskustvo prepuno slučajeva kada smo morali donositi odluke koje su stvarno djelotvorne (ne možete istodobno studirati medicinu u Novoj Engleskoj i pravo u Kaliforniji) čak i ako su dokazi u prilog jednog ili drugog izbora nedovoljno odlučujući. Osim toga, kad se radi o znanosti, danas se svuda priznaje da su „teorije nedovoljno određene pokusom“ zato što je eksperimentalni dokaz neminovno nepotpun i prije svega ovisi o teoriji.¹⁷ Drugim riječima, znanstvene teorije, kao i važni međusobni odnosi, zahtijevaju određenu količinu dokaza, ali uvijek nadilaze dokaze.

Ovdje jednostavno tvrdim da intelektualno odgovorno tumačenje vjere, kao zdravo ljudsko promišljanje, uglavnom zahtijeva prepoznatljive razloge i razmatranje svih važnih dokaza. Teološki zaključci, kao i osobna opredjeljenja, moraju biti podržani „ozbiljnim dokazima“. Tumačenje vjere, kao i znanstvena teorija, „mora se prosuđivati prema njegovoj sposobnosti da svim dostupnim dokazima dade značenje“¹⁸ – premda, naravno, dokazi mogu biti sasvim različitih vrsta u različitim kontekstima.¹⁹

Zdravo rasuđivanje

Osim prikladnih razloga, intelektualno poštenje zahtijeva *zdravo rasuđivanje*, utemeljeno na tim razlozima. Pošto se razlozi sastoje uglavnom od dokaza ove ili one vrste, teološko promišljanje uključuje dobar dio razmatranja dokaza.

Po definiciji dokazi su ne samo „dokazani“ (odnosno, očiti) već i „dokazivi“ (prepoznatljivi kao dokazi); oni se „obraćaju našem razumu“.²⁰ Zdravo rasuđivanje uključuje pažljivo i ispravno zaključivanje: određivanje važnosti i snage dokaza, tumačenje dvosmislenih dokaza i ocjenjivanje konfliktnih dokaza. Na ove načine nastojimo biti sigurni da je naše tumačenje vjere u skladu s mjerodavnim dokazima.

Zdravo rasuđivanje podudara se sa „*zakonom dosljednosti*“, poznatim i kao „zakon neproturječja“, što je nezaobilazno za prenošenje bilo kakvog značenja, teološkog ili nekog drugog. Kad to kažem ne tvrdim da je vječna i konačna istina ograničena ljudskim shvaćanjima i prosudbama dosljednosti; to je samo priznanje da je *naše razumijevanje* istine tako ograničeno. To je ograničenje koje ni mi ni naše teološko promišljanje ne može nadmašiti. Razmotrimo sljedeći zamišljeni razgovor:

CONTRA: Pravilo dosljednosti je laž.

PRO: Želite li reći da smo slobodni kršiti ga po volji?

CONTRA: Upravo to mislim.

PRO: Onda razumijem da kažete kako je pravilo dosljednosti vječno i nepovredivo?

CONTRA: Ne! Naravno da nije. Upravo sam nastojao na suprotnome.

Kristu, str. 112 (Znaci vremena, Zagreb, 2005.), *Odgovj*, str. 153, op. prev.]; usporedi *Testimonies for the Church*, 5:68.69.

17 Vidi John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998.), 11; vidi i str. 9-16; Del Ratzsch, *Philosophy of Science: The Natural Sciences in Christian Perspective* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986.), 78-80.

18 Basil Mitchell, *The justification of Religious Belief* (New York: Oxford, 1981.), 99.

19 Mnogi teološki sporovi u biti su neslaganja oko važnosti određene vrste ili dijela dokaza.

20 E. White, *Steps to Christ*, 105; *Education*, 169 [Put Kristu, str. 112, *Odgovj*, str. 153; op. prev.]

PRO: Ali što me sprečava da vaše riječi tumačim kao da govore jedno i drugo: da je pravilo dosljednosti laž i da ono nije laž?

CONTRA: Koristite svoju glavu. To bi od mojeg negiranja stvorilo čistu besmislicu.

PRO: Točno! Čak i ako niječete pravilo, morate se osloniti na njega da biste sačuvali značenje svojeg negiranja. Da biste ga mogli nazvati „lažju“ i pod time *misliti* na bilo što, morate pretpostaviti njegovo postojanje. Vaše nijekanje je pobijanje samog sebe. Ne možete ga po volji kršiti, čak i ako pokušavate.²¹

Zdravo rasuđivanje ne sukobljava se sa sobom.

Ali zdravo rasuđivanje je *više od logike*. Ono je više od vrste deduktivne logike koju povežemo s najrazličitijim ličnostima kao što su matematičar-filozof René Descartes (1596.–1650.: „Mislím, dakle [znam da] postojim“)²² i lik detektiva Sherlocka Holmesa (1929; „To je osnovno, moj dragi Watsone“); i više je nego binarna logika koju računala koriste nevjerovatnom brzinom. Zdravo rasuđivanje uključuje zdrav razum, intuiciju i maštu. Ono znači razmišljati pravilno i u kontekstu, kao i apstraktno i općenito; znači razmišljati metaforički kao i logički.

U tumačenju vjere jedina alternativa zdravom rasuđivanju je *nezdravo* rasuđivanje (i teološka besmislica) ili *nerasuđivanje* (nema uopće teološkog promišljanja).²³

Konceptualna koherentnost

Intelektualni kriterij konceptualne koherentnosti ima tri različite, ali jednako važne dimenzije: unutarnju, povijesnu i epistemološku.

Na prvome mjestu, kao proces i proizvod, teološko promišljanje treba imati prepoznatljiv *unutarnji integritet*: treba „ići jedno s drugim“ tako da kao cjelina ima smisla. Ono treba imati središte, srce, srž – nešto što ujedinjuje različite elemente. Neće sve, naravno, biti konceptijski uredno; gotovo je sigurno da će biti dijelova koje je nemoguće zadovoljavajuće povezati. Naime podaci – biblijski tekstovi, prirodno znanje, vjersko iskustvo – kao i ostala stvarnost, sami po sebi nisu uređeni. Međutim prisutnost nepovezanih dijelova ne pretvara teologiju u beznadno bezličnu masu – smjesu različitih dojmova, osvjedočenja, činjenica i uvida. Unutarnja koherentnost sličnija je priči nego geometrijskoj kreaciji; ali to je stvarna i vidljiva koherentnost.²⁴

Uvjeren sam da je središte u adventističkoj teologiji, od kojega se najviše očekuje, istina da je Bog, Vrhunska Stvarnost, univerzalna i sveobuhvatna ljubav – prije nego, na primjer, suverenost ili pravda, koji oboje proizlaze iz Božje ljubavi za cjelokupnu stvorenu stvarnost. U najmanju ruku simbolički je znakovito da pet svezaka knjiga Ellen White, pod zajedničkim naslovom „Sukob vjekova“, počinje i završava riječima: „Bog je ljubav.“²⁵ Naravno, ne može se sve

21 Frederick Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York: Scribners, 1967.), 16.

22 Moj umetak u zagradi Descartesove poznate latinske uzrečice: *Cogito ergo sum*, ima za cilj pojasniti da riječ „dakle“ ima prije logičko nego uzročno značenje. Vidi njegovo djelo *Rasprava o metodi*, IV.

23 Vidi Keith J. Devlin, *Goodbye, Descartes: The End of Logic and the Search for a New Cosmology of the Mind* (New York: Wiley, 1997.).

24 Vidi Clifford Geertz, „Ideology as a Cultural System“, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973.), 194-233.

25 *Patriarchs and Prophets*, 33; *Great Controversy*, 678. [*Patrijarsi i proroci*, str. 15; *Velika borba*, str. 583. op. prev.]

u Pismu, u povijesti i u našem vlastitom životu, lako povezati s ovim središtem. Jahvin nalog da Izraelci istrijebe „Hetite, Girgašane, Amorejce, Kanaance, Perizane, Hivijce i Jebusejce“;²⁶ na primjer, holokaust u dvadesetom stoljeću i rođenje deformirane djece u povijesti – sve to postavlja duboka pitanja na koja ne postoje potpuno zadovoljavajući odgovori. Ali misao da je Bog univerzalna ljubav – da daje sebe i da je ranjiv, da uvjerava a ne prisiljava, da je uvijek *s nama*²⁷ i da je prisutan u cjelokupnoj stvorenoj stvarnosti i da pruža ohrabrujuću pomoć u nastojanju da ostvarimo svoje najveće mogućnosti – uspješno funkcionira kao teološko i duhovno središte.

Na drugome mjestu konceptualna koherentnost sadrži značajnu *koherentnost s prošlošću*. Novo je razumijevanje uvijek ukorijenjeno i povezano s razumijevanjem prošlosti – uključujući shvaćanja koja nam dolaze *iz* prošlosti kao i naša razumijevanja *same* prošlosti. Ova shvaćanja su mogućnosti kao i kontekst novoga; bez njih novo ne bi imalo ni vjerodostojnosti ni značenja. Bez zamjetne veze s prošlošću, nova ideja je samo „neidentificiran leteći koncept“, a nikako ne stvarno „razumijevanje“. U tom smislu odgovorna teologija je nužno „konzervativna“, jer teološko razumijevanje povlači za sobom svijest o odnosima, a oni su povijesni kao i suvremeni.

Isusova služba, smrt i uskrsnuće imaju smisla u svjetlosti judaističkih pisama, iako se nije moglo očekivati da će se ovi događaji zbiti (a nisu ni mogli) na savršeno isti način kao što su se odigrali. Slično tomu, protestantska Reformacija je imala smisla u svjetlosti povijesnog kršćanstva, a adventni pokret je imao smisla u svjetlosti Reformacije i wesleyevskog duhovnog buđenja. Čak i kad novo preobražava i ispravlja staro (kao što to često čini), ono je uvijek prepoznatljiv i značajan kontinuitet staroga.²⁸

I treće, teološko razumijevanje mora uvijek odgovarati cjelokupnom razumijevanju stvarnosti, uključujući sve što znamo o prirodnom poretku i ljudskom životu. Kao što je vjera povezana sa cjelokupnim ljudskim postojanjem i bitna za njega, tako je i s teologijom. Naravno da relevantnost može biti negativna kao i pozitivna; određeno teološko razumijevanje može nago- vještavati neodobranje, a ne potvrdu nekog suvremenog gledišta ili kulturološke vrijednosti. Tako subota, na primjer, funkcionira teološki kao potvrda ljudskog dostojanstva, jednakosti i slobode, a istovremeno kao radikalni protest protiv razolikih izopačenja humanosti kao što su narcizam, konzumerizam i svaki oblik totalitarizma. Na ovaj ili onaj način zdravo teološko promišljanje mora biti u doticaju s ukupnošću našeg znanja i iskustva, kao i da pomogne da mu damo smisao.

Iskustvena plodonosnost

Kriterij iskustvene plodonosnosti je podsjetnik da je intelektualno poštenje uvijek dio šedimenzionalnog jedinstva cijele osobe. Zato na duži rok zdravo teološko promišljanje unosi pozitivnu promjenu u načinu kako netko doživljava stvarnost i u nju se uključuje. Prava teolo-

26 Ponovljeni zakon 7:1.2.

27 Osim ovdje očite aluzije na Matej 1:23 i prijevoda s hebrejskog *immanu-el*, vidi Jack W. Provonsha, *God Is With Us* (Washington, DC: Review and Herald, 1974.), naročito str. 136-147.

28 Slične veze između novog i starog prisutne su u povijesti znanosti – kao, na primjer, u odnosu Kopernikovih i Ptolemejskih gledišta o kretanju Sunca i Zemlje, i Einsteinove i Newtonove fizike.

gija potiče na produktivnu aktivnost; ona omogućuje kreativnu reakciju na krizu; ona poboljšava međusobne odnose.

Zato je rečeno da je „kršćanin koji voli, i koji je blag i ljubazan, najjači dokaz u prilog evanđelju“.²⁹ Za teološku istinu kao i za proročku misiju s pravom se može reći: „Ne može dobro stablo donijeti zlih plodova.“³⁰ Nasuprot tomu, ozbiljne duhovne negativne posljedice trebaju poslužiti kao teološka crvena zastava, svraćajući pozornost na sadržaj kao i na oblik teološke tvrdnje, pošto zdrava teologija nema iskustvene negativne posljedice.³¹

Primjena

Budući da je teološko promišljanje razumska aktivnost, nju uvijek trebaju obilježavati – i zbog toga može biti prikladno ocjenjivana – sljedeća četiri kriterija intelektualnog poštenja: adekvatni razlozi, zdravo rasuđivanje, konceptualna povezanost i iskustvena plodonosnost.

Međutim ove je kriterije najbolje koristiti „globalno“ ili „holistički“. Odnosno treba ih primijeniti na određenu teološku tvrdnju, imajući u vidu cjelokupno teološko razumijevanje kojega je ta tvrdnja dio. A treba ih primijeniti sve zajedno; odvojeni predstavljaju potrebne, ali nedovoljne uvjete za teološko promišljanje praćeno intelektualnim poštenjem.

Intelektualno poštenje i vjera

Premda je teologija tumačenje vjere, vjera ne nadomješta intelektualno poštenje. Ovo ukazuje na potrebu za naglašavanjem jer ponekad inače razumni ljudi čine fundamentalnu pogrešku pretpostavljajući da vjera osposobljava čovjeka da teološki potvrdi ono što je intelektualno neprihvatljivo. Religija je, kažu, stvar srca, a ne glave. Čini se kao da pretpostavljaju da su u teološkom promišljanju vjera i intelektualno poštenje recipročno povezani – što je veća razumska osnova za vjerovanje, to manja je potreba za vjerom; a što veća je nečija vjera, to manja je potreba za inteligentnom osnovom za vjerovanjem.

Zato povremeno čujemo teološko ispovijedanje vjere: „Vjerujem da je sedmi dan tjedna još uvijek Gospodnja subota i da Bog želi da ga svetkujem.“ Ili: „Vjerujem da je Isus uskrsnuo od mrtvih treći dan poslije raspeća.“ Ili: „Vjerujem da je Bog prije nekoliko tisuća godina stvorio svijet u šest dana, od po dvadeset četiri sata svaki.“

Ali vjera nije nikad legitimni nadomjestak za intelektualno poštenje. Činjenica je da se istinu, odvojenu od razumnog promišljanja, ne može razlikovati od zablude, da vjera nema zaštite od obmane i da se rječnik vjere može pretvoriti u besmislicu. Premda bi bilo nedovoljno

29 Ellen G. White, *The Ministry of Healing* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1909.), 470; vidi također 494; *Desire of Ages*, 142 [*Put u bolji život*, str. 297; 316; *Isusov život*, str. 102, 103, op. prev.]; *Gospel Workers*, 122; *My Life Today* (Washington, DC: Review and Herald, 1952.), 220; *Testimonies for the Church*, 9:91.

30 Matej 7:18.

31 Ako, kao što se ponekad tvrdi, tradicionalni adventistički nauk o istražnom sudu vodi dugotrajnoj duhovnoj zabrinutosti izazivanjem sumnje u stvarnost oprostjenja, onda sadržaj ovog nauka, ili njegovog izlaganja, ili oboje, zahtijevaju ponovno ispitivanje. Slično tomu sadržaj i izlaganje adventističke apokaliptičke eshatologije treba razmotriti s obzirom na adventističko podrijetlo Vernona Howella (kasnije poznatog kao Davida Koreša) i velike većine onih koji su s njim umrli u blizini Wacoa, u Teksasu, 19. travnja 1993. Vidi odsjek „Ranch Apocalypse“ u *Spectrum* 23/1 (svibanj 1993.), 2,18-52.

jednostavno reći: „Poznavati Boga u biti je *razumski događaj*“, takvu se tvrdnju može opravdati ukoliko je pažljivo objašnjena:

Ona uopće nije zaokupljena ničim što bi bilo manje razumno ili nerazumno. U teologiji smo zaokupljeni potpuno racionalnom komunikacijom između Boga i čovjeka i potpuno racionalnim odgovorom između čovjeka i Boga. Svakako smo zaokupljeni samom suštinom racionalnosti prije nego što se sva druga naša iskustva pokažu nedovoljno razumskima. Pod racionalnošću, naravno, ne mislimo na nešto što se nalazi u samome razumu, na neku vrst samo-razumnosti – to je inače uobičajena greška – već na našu sposobnost da povežujemo svoju misao i postupak u skladu s objektivnim racionalnim stvarnostima. Razum je naša sposobnost da prepoznamo i prihvatimo ono što je izvan njegova domašaja.³²

Teološko promišljanje je svakako razumski proces, a teološko poštenje svakako uključuje intelektualno poštenje.

Intelektualno poštenje i postmodernizam

Općenito je točno da „mi više ne dijelimo uvjerenje Prosvjetiteljstva da će razum osigurati siguran temelj za čovjekov napredak“.³³ Mi nismo sigurni da je stvarnost ultimativno racionalna u svim svojim elementima i svakoj pojedinosti, kao i da je racionalna istina potrebna, sigurna, univerzalna i vječna. Ne vjerujemo da marljivim istraživanjem i dovoljno pažljivim razmatranjem možemo odgovoriti na sva pitanja i riješiti sve probleme (ili bar one najvažnije) na način koji će biti uvjerljiv za inteligentne ljude dobre volje na svakome mjestu. Ali još uvijek je teološki potrebno razumski razmišljati – promišljati što je moguće pažljivije i koherentnije.

Trenutačna intelektualna klima postmodernizma odbacuje arogantnost i optimizam znanstvenog pozitivizma, objektivizma i racionalizma moderne.³⁴ Od teorije relativnosti i kvantne mehanike do filozofije običnim jezikom i književnog kritičizma, suvremeni intelektualni svijet uzima prikladno maglovit pogled na mnoge konceptualne dihotomije koje su ranije smatrane bjelodanima. Odnosi između objektivnoga i subjektivnoga, kognitivnog i afektivnog, činjenice i značenja više nisu tako oštri i kruti. Ali prepoznavanje ranijih racionalističkih ekscesa ne mora nužno voditi napuštanju racionalnosti; a prepoznavanje kulturne nepredviđenosti i

32 Thomas F. Torrance, *Theological Science* (New York: Oxford, 1969.), 11.

33 William C. Placher, „Postmodern Theology“ u *A New Handbook of Christian Theology*, ur. Donald W. Musser i Joseph L. Price (Nashville, TN: Abingdon, 1992.), 373.

34 Za opći uvod u postmodernizam vidi, na primjer, *The Truth About Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, ur. Walter Truett Anderson (New York: Tarcher/Putnam, 1995.); *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, ur. Lawrence E. Cahoon (Cambridge, MA: Blackwell, 1996.). O postmodernizmu u teologiji vidi William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1989.); Nancey Murphy i James Wm. McClendon, Jr., „Distinguishing Modern and Postmodern Theologies“, *Modern Theology* 5 (travanj 1989.), 145-168; David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World* (Albany, NY: State University of New York, 1989.); Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, rev. Izd. (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1989); Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.); Nancey Murphy, *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996.); Henry H. Knight III, *A Future for Theology: Evangelical Theology in a Postmodern World* (Nashville, TN: Abingdon, 1997.); Nancey Murphy, *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics* (Boulder, CO: Westview, 1997.).

„društvene iskonstriranosti“ cjelokupnog ljudskog znanja³⁵ ne vodi nužno napuštanju ideje i potrage za istinom o stvarnosti.³⁶

Racionalnost služi istini na način sličan načinu na koji savjest služi moralnosti: racionalnost i savjest su pogrešivi i ne mogu jamčiti da ćemo znati istinu ili živjeti čudoredno. Ali zane-mariti ih jamči razumsku i moralno pogrešku. Teološko promišljanje mora zadovoljiti kriterij intelektualnog poštenja.

Teološke zablude

U adventističku teološku baštinu uključeno je upozorenje protiv nezdravog rezoniranja, čak i ako je psihološki djelotvorno:

Kad ustajemo u obranu doktrina koje smatramo osnovama svojega vjerovanja, nemojmo si nikad dozvoliti da upotrijebimo dokaze koji nisu potpuno pouzdani. Oni će možda ušutkati protivnika, ali neće služiti na čast istini. Mi trebamo iznositi pouzdane dokaze koji ne samo što će ušutkati protivnike, nego će podnijeti najpomniji i najstrože ispitivanje.³⁷

Nepouzdana argumenta posljedica su izostavljanja intelektualnog poštenja; a ako su nepouzdana argumenta teološka, onda su oni propast teološkog poštenja, što je opet propast duhovnog poštenja, jer teološko promišljanje jest promišljanje povezano s Bogom.

Jednako važno kao izbjegavanje nepouzdanog rezoniranja u našem vlastitom teološkom promišljanju, jest otkriti ga u promišljanju drugih. Na nesreću, nepouzdanu rasuđivanje je isto tako uobičajeno u teologiji kao i u reklamiranju, politici i zakonodavstvu; ono se pojavljuje u spisima profesionalnih teologa kao i u propovijedanju televizijskih evangelizatora i razgovorima laika.

Ovdje iznosim osam najuobičajenijih oblika teoloških zabluda,³⁸ od kojih su neke relativno jednostavne, iako nisu uvijek očite, a neke zahtijevaju više objašnjenja. Nekoliko ovih grešaka pripada općenitijoj kategoriji argumenata kojima je cilj skrenuti pozornost s odgovarajućeg predmeta i dokaza koji mu idu u prilog.

Argument potvrđivanja

Argument potvrđivanja neke tvrdnje ima mnogo oblika. On može biti zamjena za uvjerljivu objavu osobnog uvjerenja i za prikladan dokaz i zdravo rasuđivanje: „U srcu znam da je to istina.“ Premda ova vrst svjedočanstva o „temeljnoj intuiciji“ nije beznačajna za teološko razmatranje, i svakako nije nerazumna, njegova funkcija je da dopuni, a ne nadomjesti, dokaz i rasuđivanje koji su razumni, premda ne uvijek uvjerljivi za druge.

35 Vidi utjecajni argument Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966.); vidi i Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77* (New York: Pantheon, 1977.).

36 I ovdje je vidljivo da je moje opće epistemološko stajalište kritički realizam. Vidi pogl. 3, fus. 33.

37 White, *Testimonies for the Church*, 5:708; *Counsels to Writers and Editors* (Nashville, TN: Southern, 1946.), 50; pret. u *Gospel Workers* (Washington, DC: Review and Herald, 1948.), 299; *Evangelism* (Washington, DC: Review and Herald, 1946.), 166.

38 Za popis dvadeset logičkih zabluda, od kojih se „mnogi dobri primjeri mogu naći u religiji i politici“, vidi Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (New York: Ballantine Books, 1997.), 212-217. Naslov poglavlja u kojemu se nalazi ovaj popis je „The Fine Art of Baloney Detection“.

Ili takav argument može uključivati tvrdnju očitosti: „Kako svatko zna, ljudska duša je besmrtna.“ „Očito je da Novi zavjet odobrava uporabu vina.“ „Samo će budala zaniijekati da je nedjelja kršćanski dan za bogoslužje.“ Takve tvrdnje mogu biti retorički djelotvorne, ali su intelektualno nepouzdana i teološki neispravne. One mogu biti iskrene, ali uvijek izazivaju sumnju. U najboljem slučaju, kad je ono što navode istina, one predstavljaju logičke kratice koje izazivaju sumnju u mislima onih koji pomno razmišljaju.

Argument stručnog mišljenja

Argument stručnog predesana, također poznat kao „argument fusnotama“, često pruža izgled znanstvene temeljitosti, ali izgled može biti beznačajan. U ovu knjigu uključio sam brojne fusnote, ali ne zato da „poduprem“ svoje metateološke tvrdnje, već iz dva druga razloga. Želim ukazati na izvore iz kojih sam dobio informaciju ili ideje, kao i na rječnik za koji sam ustanovio da je posebno jasan i djelotvoran. I drugo, želim svratiti pozornost na sličan materijal za koji čitatelji mogu biti zainteresirani.³⁹

Čak i stručni ili eklezijalni konsenzus nije odlučujući. Činjenica da se veliki broj ljudi slaže s određenim tumačenjem Pisma, vjerovanjem ili praksom, pokazuje samo da su intelektualno cijenjeni, ali ne i teološki vjerodostojni. To je smisao priče o kradljivcu kokoši:

Nekog su čovjeka doveli pred suca s optužbom da krađe kokoši. Sudac ga pita: „Da li priznaješ da si kriv?“

„Nisam kriv, časni suče!“

„Kako to možeš reći? Šerif mi kaže da može dovesti pet muškaraca koji su te vidjeli kako krađeš kokoši.“

„Nije to ništa, suče! Ja mogu dovesti deset ljudi koji me nisu vidjeli da kradem kokoši!“⁴⁰

Pokazati da je neko mišljenje cijenjeno ne znači da je ispravno; pokazati kako je neka ideja široko prihvaćena ne znači da je i istinita. Moguće je da je iznenađujuće veliki broj dobrih i mudrih ljudi u sličnoj zabludi.

Argument asocijacije

Argument asocijacije je prosuđivanje nekog teološkog gledišta prema njegovom društvu, a možemo ga upotrijebiti pozitivno ili negativno. Upotrijebljena negativno, ova vrst argumenta je pokušaj stvaranja krivnje asocijacijom; ponekad je to jednostavno teološko etiketiranje. Iz perspektive teološke desnice pogrdne etikete su „liberalan“, „katolik“, „modernist“, „postmodernist“, „humanist“, „egzistencijalist“, „nova teologija“, „new age“ i „neadventist“. Iz perspektive ljevice etikete uključuju „tradicionalist“, „fundamentalist“, „legalist“ i „literalist“. U najboljem slučaju takve „identifikacije“ mogu sugerirati zanimljive implikacije koje možda treba istražiti; u najgorem slučaju one su izbjegavanje odgovornosti da pažljivo promislimo o ponuđenim dokazima.

Poseban slučaj argumenta asocijacijom je argument navodnog izvora, inače poznat kao „genetička zabluda“, koji pogrešno pretpostavlja da je podrijetlo neke ideje dokaz njezine vjerodostojnosti. Čovjek bi mogao doći u iskušenje, na primjer, da je Augustinovo gledište o

39 Osim za Ellen White, koja je značajna za adventističke čitatelje, obično sam prelazio na bilješke citiranih pisaca. Ovaj postupak naglašava činjenicu da ih ne smatram „teološkim autoritetima“.

40 Norval F. Pease u predavanju homiletike za pastore, Riverside, Kalifornija, 1954.

prijenosu „istočnog grijeha“ spolnom prokreacijom dubiozno, zato što se pojavilo kad ga je privremeno privukla teozofija Manija (mezopotamijskog gnostika iz trećeg stoljeća), čiji su učenici poznati kao manihejci, „izrazili prijezir prema fizičkom svijetu i posebno prema ljudskom reproduktivnom sustavu“.⁴¹ Također su nijekali povijesnost Kristova raspeća i smatrali da Bog nije dovoljno jak da porazi zlo. Ali istom vrstom rezoniranja može se tvrditi da je adventističko zastupanje vegetarijanstva i zabrana konzumiranja alkohola povratak tim istim učenicima Manija.⁴²

Argument projiciranih posljedica

Argument projiciranih posljedica može uključivati osobne ili eklezijalne obzire i na prvi pogled može izgledati kao prikladna primjena racionalnog kriterija iskustvene plodnosti. Zato zahtijeva pažljivo ispitivanje.

Činjenica da će tobože neka ideja ili vjerovanje „privući ljude bliže Bogu“ ili „biti dobra za crkvu“ ili „olakšati ljudima da povjeruju“, može biti zanimljiva, ali ona ne osigurava prikladnu razumsku podršku. Na primjer, ideja o besmrtnoj duši, koja se uzdiže k Bogu kad voljena osoba umre, za mnoge je utješna, ali ova psihološka činjenica tu ideju ne čini istinitom.

Greška se također javlja u dvije poznate varijante osnovnog oblika. Jedna je „kliski teren“, a druga „domino efekt“; na primjer, ponekad se tvrdi da priznavanje kulturne uvjetovanosti biblijskih pisaca vodi eroziji moralnog, duhovnog i teološkog autoriteta Biblije. Ali ovakav način rezoniranja zamjenjuje *eroziju* autoriteta s njegovim *razumijevanjem*. Često su, kao u ovom slučaju, same projekcije dubiozne; ali čak i kad su vjerojatne, one nemaju snagu logičkog dokaza.

Drugi oblik je argument „opasnih krajnosti“: u tom slučaju može se, na primjer, tvrditi da isticanje milosti i opravdanja može dovesti do nemarnog ponašanja. Ali, naravno, moguće je i suprotno iskrivljavanje: naglašavanje vrijednosti duhovne discipline i posvećenja može voditi u legalizam. Ono što svakako trebamo zapamtiti jest da se sve što je dobro može izopačiti; svaku ideju može se odvesti u krajnost.

Argument ad hominem kritike

Argument *ad hominem* kritike može koristiti bilo psihobiografsku špekulaciju ili pripisivanje pretpostavke.

Psihobiografska analiza je još jedan oblik „genetičke zablude“. Lako je prepoznati osobne probleme (psihološke, profesionalne ili bračne, na primjer) u pokušaju da neku ideju diskreditiramo. Činjenica da netko nije izabran za predsjednika konferencije ili je osoba imala problema u odnosima s majkom, ili je sin istaknutog crkvenog dužnosnika, ili se razvela od muža, može (ili ne može) biti značajna za tumačenje ili primjenu neke ideje, ali ona ništa ne kazuje o njezinoj vjerodostojnosti.

Isto važi za navodne pretpostavke. Neki evolucijski teoretičari su samoprolašeni ateisti, ali ova činjenica ne ukida dokaze koje iznose da podupru svoje teorije. Neki od onih koji ističu

41 Henry Chadwick u Augustin, *Confessions* (New York: Oxford, 1991.), xiv.

42 Teško da vrijedi spomenuti povremeni pokušaj da se adventistička doktrina o Svetištu diskreditira primjedbom da je „rođena u kukuružištu“.

stvarna neslaganja među izvještajima u evanđeljima, mogu pretpostaviti da novozavjetni dokumenti nisu božanski nadahnuti, ali neslaganje s njihovim pretpostavkama ne uklanja neslaganja na koja su ukazali. Naravno, pretpostavke mogu utjecati na naše priznanje i tumačenje stvarnosti, ali stvarnost je ono što jest, čak ako je ne razaberemo ili razumijemo.⁴³

Argument pojašnjenja

Argument pojašnjenja obično koristi interpretativnu parafrazu („Drugim riječima ...“) ili živu analogiju. Logična struktura nekog argumenta je tvrdnja + pojašnjenje = opravdanje. Ova vrst zablude posebno je zavodljiva ako je parafraza stvarno korisna ili ako se analogija pamti.

Ali niti pojašnjenje parafraze niti živa analogija ne nude logičku ili dokaznu potporu. U svakom slučaju može biti istina da „čovjek koji pada sa stijene ne može uhvatiti drugog čovjeka i sačuvati ga od pada“. Ali ova očita istina ne može biti dokaz za tvrdnju da „osoba kojoj je potreban razlog za vlastiti život, ne može biti razlog za život druge osobe“ kao dio takozvanog kozmološkog argumenta postojanja Boga.⁴⁴ Da bi takva analogija mogla imati snagu logike, ona mora biti dopunjena uvjerljivim argumentom da su ova dva slučaja tako slična u svemu, da je logika jednoga izravno primjenjiva na drugoga – što je zahtjev koji je gotovo nemoguće ispuniti.

Argument pobijanja

Argument pobijanja ovisi o iluziji da je kritiziranje, ili bolje rečeno, razbijanje protivnikova argumenta isto što i utvrditi svoju vlastitu tvrdnju vjerovanja. To je verzija logičke greške klasično poznate kao „potvrda posljedice“:

Ako je Dean Jones u Los Angelesu on danas nije u svom uredu.

Dean Jones danas nije u svom uredu.

Zato je u Los Angelesu.

Teološka verzija je podjednako nelogična:

Ako sam ja u pravu, argumenti mojeg protivnika su neispravni.

Argumenti mojeg protivnika *su* neispravni.

Zato sam ja u pravu.

Ali slučajevi takve zablude nisu uvijek tako očiti:

Ako u Novom zavjetu nema izričite upute za svetkovanje subote, onda se nije namjeravalo da ona bude duhovno trajno punovažna.

U Novom zavjetu nema izričite upute za svetkovanje subote.

Stoga se nije namjeravalo da subota bude duhovno trajno punovažna.

43 Argumenti asocijacije, projiciranih posljedica i kriticisma *ad hominem* varijacije su argumenata kojima se želi skrenuti pozornost od važnih dokaza.

44 Norman L. Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974.), 200, ponudio je ovu analogiju samo kao pojašnjavajuću ilustraciju, a ne kao dokaz; prema tome nije kriv za pogrešno rezoniranje. Međutim, ja vjerujem da je kriv što je pretpostavljao da je analogija prikladna. Kozmološke i druge dokaze postojanja Boga ukratko opisujem u poglavlju 9.

Prva tvrdnja u ovom argumentu je logički točna, a druga je biblijski ispravna (premda u njoj postoji najmanja jedna aluzija na nastavak važnosti subote).⁴⁵ Obmana se nalazi u trećoj tvrdnji koja bi bila logički prikladan zaključak samo ako bi se moglo pokazati da nema prihvatljivih alternativnih objašnjenja činjenice da Novi zavjet ne sadrži izričitu zapovijed za svetkovanje subote. Ali, naravno, najmanje je jedna alternativa potpuno vjerojatna: predmet u novozavjetnim dokumentima nije bilo *da li je subota* još uvijek duhovno važna, već *kako je* bila važna – otuda Isus često spominje njezino značenje.⁴⁶

Jednako tako pokazati da tekstovi koji u novozavjetnim dokumentima spominju „prvi dan“ ne podrazumijevaju svetost nedjelje, nije isto kao pokazati trajnu duhovnu važnost sedmog dana, subote. A pozivanje na probleme u neo-darvinističkoj teoriji o evoluciji ne dokazuje da je Bog prije nekoliko tisuća godina stvorio život u šest dana. „Česta je pogreška u teološkom raspravljanju pretpostavka da u vezi s bilo kojim pitanjem postoje samo dva moguća odgovora, koji se uzajamno isključuju i zajedno iscrpljuju područje.“⁴⁷ Razarati nečiji argument nikad ne potvrđuje vlastiti. Da utvrdi neki stav, čovjek mora njemu u prilop podastrijeti adekvatne dokaze i razloge. Pobijati protivničke argumente može biti *potrebno* (ako se, na primjer, nečije gledište značajno razlikuje od općeprihvaćenoga), ali to nije nikad *dovoljno* da potvrdi vlastito gledište. Pokazati da čovjek ne treba kupiti *ovu* vrstu automobila, ne znači pokazati da treba kupiti *onu* vrstu.

Slabija verzija ove zablude uključuje pokazivanje da postoje *neki* suprotni dokazi za gledište kojemu se protivi. Često to nije teško; kao što sam pokazao u trećem poglavlju, zbog složenosti stvarnosti, dokazi u pogledu gotovo svakog predmeta su miješani. Ova mješavina je razlog za dosta teološkog neslaganja; inače bi se ljudi dobre volje uvijek složili. Naravno, sklonost je pristalica da naglase dokaze koji podupiru, a ignoriraju (ili ponište objašnjavanjem) bilo kakav suprotni dokaz.

Argument pogrešne dedukcije

Argument pogrešne dedukcije je često razuman i uvjerljiv – kao kod standardnog silogizma sastoji se od glavne premise, manje premise i zaključka:

Sva su ljudska bića smrtna.

John je ljudsko biće.

Zato je John smrtna.

Ali argument dedukcije je pogrešan kad nadomješta prividno uvjerljivo rezoniranje razmatranjem važnih faktičnih činjenica. Na primjer:

Biblija je Božja Riječ.

Božja Riječ ne može sebi proturječiti.

Prema tome u Bibliji nema neusklađenosti.

Ovaj primjer prikazuje dvije ozbiljne, ali uobičajene zablude u teološkom argumentiranju.

⁴⁵ Hebrejima 4:9.

⁴⁶ Vidi Marko 2:23-28 = Mat 12:1-8 = Luka 6:1-5; Marko 3:1-6 = Mat 12:9-14 = Luka 6:6-11; Luka 13:10-17; 14:1-6; Ivan 5:2-18; 7:14-24; 9:1-17.

⁴⁷ Mitchell, *Faith and Criticism*, 9.

Na prvome mjestu, ovaj zaključak je *non sequitur* jer potječe od neizrečene pretpostavke da neusklađenosti moraju predstavljati proturječnost. I, naravno, pažljivo čitanje Pisma otkriva niz stvarnih neusklađenosti. Na primjer, nemoguće je sve postojeće podatke u četirima evanđeljima skupiti u jedinstveno usklađen izvještaj o Isusovom uskrsnuću.⁴⁸

Na drugome mjestu primjer nepravilno polazi od teološke definicije („odnos ideja“) do empiričkog zaključka („činjenica je“). U takvim slučajevima korisno je prisjetiti se poznatog savjeta filozofa Ludwiga Wittgensteina: „Ne misli već gledaj!“⁴⁹ Ili kao što je to astronom Carl Sagan izrekao u sasvim drugom kontekstu: „Nećemo mnogo naučiti samo razmišljajući.“⁵⁰ Teološko, kao i znanstveno promišljanje, zahtijeva potragu za ispravnim izvještajem faktičnih dokaza i njihovo prihvaćanje.

Još jedan primjer:

Bog je (prema definiciji) savršena stvarnost.

Vremenitost je nesavršenstvo.

Zbog toga je Bog vremenski neograničen.

Ovdje je druga tvrdnja (ili manja premisa) spekulativna pretpostavka; ideja da je vreme tost nesavršenstvo naslijeđe je iz klasične filozofije i protivi se dosljednim dokazima Pisma.⁵¹

Ponekad se deduktivna igra može igrati na obje strane teološke rasprave. S jedne strane:

Isus je naš primjer.

Vjerodostojnost bilo kojeg primjera povlači za sobom bitnu sličnost.

Zato Isus ima (grešnu) ljudsku narav kao što je naša.

S druge strane:

Isus je bio Bog.

Bog je (prema definiciji) bezgrešan.

Zato Isus ima bezgrešnu ljudsku narav.

U prvom slučaju, zaključak je jednostavno *non sequitur*; valjanost Isusovog primjera ovisi o Njegovoj ljudskoj naravi, a ne o navodnoj bezgrešnosti, jer grešnost nije dio definicije ljudske naravi. I u drugom slučaju zaključak je *non sequitur*; bitno pitanje je narav Isusove ljudskosti, koju ne možemo izvesti iz Njegova božanstva.

Teološke potvrde pretpostavljaju neke vrste dokaza; deduktivna logika je često *nužna*, ali rijetko kad *dovoljna*. U svakom slučaju u kojem je deduktivna logika prikladna, ili čak potrebna, ona mora, naravno, biti logički zdrava.

Izbjegavanje ovih osam zabluda – argumenta potvrđivanja, stručnog mišljenja, asocijacije, projiciranih posljedica, kritike *ad hominem*, pojašnjenja, pobijanja, pogrešne dedukcije – ne

48 Vidi Mat 28:1-10; Marko 16:1-10; Luka 24:1-12; Ivan 20:1-10. Za pokušaj integracije vidi *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, rev. izd., 7 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1976.-1980.), „Additional Note on [Matthew] 28“, 4:558-560.

49 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3. izd. (New York: Macmillan, 1958.), 1.66, str. 31.

50 Sagan, 211.

51 Vidi literaturu u pogl. 1, fus. 44.

jamči teološku vjerodostojnost koja zahtijeva i prepoznavanje, ocjenjivanje i tumačenje različitih vrsta dokaza. Ali izbjegavanje ovih (i drugih) zabluda svakako omogućuje teološku vjerodostojnost promičući intelektualno poštenje. Tumačenje vjere koje će podnijeti „najpomnije i najstrože ispitivanje“ i koje će „služiti na čast istini“ cilj je teološkog promišljanja.⁵²

⁵² Vidi fus. 37.

Ispitivanje sastojaka

6.

KAKO PISMO TREBA FUNKCIONIRATI

Gotovo svatko priznaje da je osnovni sastojak u kršćanskom tumačenju vjere Pismo – preciznije, židovsko i kršćansko Pismo: kolekcija hebrejskih, aramejskih i grčkih spisa, koje kršćani tradicionalno označuju kao Stari i Novi zavjet.

Uistinu, autoritativna uloga Pisma praktički je određujuća karakteristika kršćanske teologije, osobito među protestantima:

Praktički je svaki suvremeni protestantski teolog širom cijeloga spektra mišljenja od “ne-evangelikaca” preko Karla Bartha, Emila Brunnera, to Andersa Nygrena, Rudolfa Bultmanna, Paula Tillicha, te čak Frizta Burija, priznao da se svaka kršćanska teologija koja zavrjeđuje ime “kršćanska” mora, u *nekom* smislu fraze, napraviti “u skladu s Pismom”.¹

Za katoličke je teologe, također, Pismo normativno, i u dvadesetom je stoljeću postalo sve više značajno u katoličkoj pobožnosti i teologiji.

Dva su glavna razloga odgovorna za ovaj široki konsenzus o teološkom autoritetu Pisma. Na prvom mjestu, ova potvrda je bitna jer biti kršćanin znači prije svega smatrati priču o Isusu Mesiji najboljim otkrivenjem Božjeg karaktera, aktivnosti i odnosa prema stvorenoj stvarnosti; a Pismo je naš primarni izvor informacija o Isusu. Na drugom mjestu, ova afirmacija je u suštini konceptualno minimalna, jer se može razumjeti na toliko puno različitih načina.²

Shvaćanje prirode “Pisma” (ili “biblijskog otkrivenja” ili “Božje Riječi”)³ može se protezati sve od verbalno diktiranog, apsolutno nepogrešivog nalazišta informacija i doktrine do povijesne zbirke bliskoistočnih pokušaja ljudi da razumiju sebe i prirodni i kulturni okoliš.

1 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975.), 1

2 Ibid., str. 14-88, 89-204. Ovaj je rezime veliko pojednostavljivanje. Za druga konzervativnija gledišta o ulozi Pisma u teologiji, vidi također *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*, ur. Robert K. Johnston (Atlanta: John Knox, 1985.); Charles J. Scalise, *From Scripture to Theology: A Canonical Journey into Hermeneutics* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.). O novijim rimokatoličkim gledištima vidi Joseph A. Fitzmyer, *Scripture, the Soul of Theology* (Mahwah, NJ: Paulist, 1994.), i Gerald O’Collins and Daniel Kendall, *The Bible for Theology: Ten Principles for Theological Use of Scripture* (Mahwah, NJ: Paulist, 1997.).

3 Premda ovi termini, strogo govoreći, nisu logički identični, za moju svrhu oni se dovoljno preklapaju da budu funkcionalno ekvivalentni.

Način na koje Pismo funkcionira kao “normativno” može se shvatiti u odnosu na doktrine koje ono uči, teološke koncepte koje sadrži, povijest koju pripovijeda, osobe koje prikazuje, slike koje pruža, stvarnost koju simbolizira ili iskustvo koje izaziva.

Kanon Pisma može se shvatiti različito kao zbirka autoritativnih tekstova koji se imaju tumačiti, prevesti i primijeniti; kao skup konceptualnih “obrazaca” koji se imaju prepoznati i tumačiti; ili kao jamstvo za teološke konstrukte i argumente koji se imaju razraditi.

Formalna izjava, “Adventistička temeljna vjerovanja”, opisuje sebe kao formulaciju “crkvenog razumijevanja i izražaja učenja Pisma”, koje je “standard po kojemu se moraju ispitati sva učenja i iskustva”.⁴ Premda je ova izjava neophodno pojednostavljivanje, što ignorira prisutnost ostalih sastojaka u teološkom mišljenju zajednice i složenost odnosa između Pisma i iskustva, ona prikladno i naglašeno potvrđuje pravo prvenstva Pisma u adventističkom tumačenju vjere.

U ovom poglavlju utvrđujem i kratko objašnjavam neke od načina na koje Pismo treba funkcionirati u kršćanskom mišljenju općenito, a osobito u adventističkom mišljenju.

Prednost nad potonjom teološkom tradicijom

Mora se podržavati teološko prvenstvo Pisma nad svakom potonjom teološkom tradicijom, uključujući i adventističku tradiciju. Temelj ovog prvenstva jest činjenica koja je u i diljem svih biblijskih spisa – naime, osobito u Evanđeljima – da dolazimo najbliže otkrivenju Boga u Isusu Mesiji. Otuda potreba za “konstantnim ispitivanjem dogmatskog razvoja standardima kršćanskih izvora; a ‘kršćanski izvori’ mogu u praksi značiti jedino dokaze koje imamo za kršćanske izvore.”⁵

Kao izvorište teološkog mišljenja, nasljeđe tradicionalnog razumijevanja u ogromnoj je mjeri vrijedno zajednici vjere i njezinim pojedinačnim članovima: ono pruža motrište, okvir za analizu, stajalište, temelj. Ali tradicionalno tumačenje vjere uvijek je podložno reviziji u svjetlu “punijeg razumijevanja” značenja Pisma.⁶

Međutim, teološke tradicije teže ukrućenju i pretvaranju u utvrde koje se trebaju po svaku cijenu braniti, namjesto da budu temelji na kojima se trebaju graditi veća i bolja shvaćanja vječne istine. Uistinu, tradicije teže da postanu apsolutne i preuzmu autoritet po sebi, gotovo kao da su neovisne o Pismu kojega su izvorno izražavali i tumačili. Kad se to dogodi, Pismo se koristi radi potvrde i obrane tradicije; Pismo je onda sredstvo, a tradicija cilj. Tradicija je postala primarni objekt teološkog poštovanja; i Pismo je postalo njeno sredstvo, namjesto norma, njen sluga, namjesto gospodar.

Slično se izobličene događa i u tradiciji biblicizma koji “čini vjerovanje u teologiju o Bibliji gotovo važnijim, ako ne temeljnim za vjerovanje u njezin sadržaj; ovaj isti biblicizam teži nametnuti vjerovanje u obrazac prethodne suglasnosti s vrstom teizma kojeg se čita između redaka prije no što se može nastaviti i koristiti same retke”.⁷ Ovdje je teologija preduvjet razumijevanja Biblije.

4 “Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists,” u *Seventh-day Adventist Yearbook* 1998. (Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 1998.), 5-8; vidi preambulu, 1,17.

5 Austin Farrer, *Interpretation and Belief* (London: SPCK, 1976.), 158.

6 Vidi “Fundamental Beliefs”, preambulu.

7 Paul L. Holmer, “Contemporary Evangelical Faith: An Assessment and Critique”, u *The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing*, ur. David F. Wells and John D. Woodbridge (Nashville, TN: Abingdon, 1975.), 81.

Opasnost prioritiziranja ili apsolutiziranja tradicije osobito je velika kad je teološko shvaćanje crkveno naslijeđeno a ne osobno otkriveno i kada se smatra svetom zakladom namjesto začetkom teološkog rasta – obiteljskim nakitom kojega se treba pohraniti, zaštititi i ulaštiti, ali zasigurno ne i mijenjati kako bi odgovaralo sadašnjim potrebama. Opasnost je još veća kad se ovo naslijeđeno shvaćanje snažno napada izvan zajednice vjere ili se ozbiljno propituje unutar nje; jer onda je prirodni impuls da se tradicija obrani, a ne da se prizna njezina pogrešivost i zatraži njezino popravljavanje i poboljšavanje.

Koincidencija ovih faktora čini apsolutiziranje teološke tradicije potpuno shvatljivim i možda neizbježnim; no, međutim, ne čini ga ispravnim. Niti to postaje ispravno kada se dogodi *našoj* tradiciji da se naslijedi, ukruti, propituje i apsolutizira. Ovo je mogućnost koje misleći adventisti trebaju biti stalno svjesni, te učiniti sve što mogu kako bi spriječili da se to dogodi unutar zajednice. Adventističko teološko mišljenje, kako kolektivno, tako i pojedinačno, mora uvijek ostati podređeno Pismu i u službi njemu. Kao i cjelokupna kršćanska teologija, i naša “pada ili stoji s pravim poštovanjem Veličanstva i Slobode Božje u Njegovoj Riječi i nadređenosti Njegove Istine svim našim tvrdnjama o njoj, čak i kada ulažemo krajnje napore da ih učinimo ispravnim”.⁸

Ellen White kao posrednik Pisma

Načelo *prima scriptura*, koje potvrđuje da je Pismo primarni izvor i norma kršćanske teologije, jasno implicira da izuzetna služba Ellen White u adventističkoj zajednici vjere ne treba funkcionirati kao još jedna norma, još jedno “pravilo vjere i življenja”, nego na potpuno različit način – naime, kao teološka motivacija i vodič u službi Pisma.

Rad Ellen White i dalje čini jedinstveno važan pridonos ne samo oblikovanju adventističke duhovnosti i prepoznatljivog načina življenja, nego također i obliku adventističke teologije – adventističkom mišljenju o Božjem karakteru i djelovanju u svijetu, o ljudskom usudu i božanskom lijeku, o osobnim duhovnim problemima i konačnoj osobnoj sudbini. To je istina o adventističkoj teologiji kao kolektivnom pothvatu, kao što je istina i o većini rada pojedinačnih adventističkih teologa.

Ellen White je naglašavala izvjesne biblijske motive i teme koje su bile, u većoj ili manjoj mjeri, previdene ili podcijenjene u povijesti kršćanske misli, ali su svejedno bitne za potpunu kršćansku teologiju: subota, kao proslavljeni simbol krajnje Božje ljubavi u ljudskim životima i kreativnosti milosti kao vječne realnosti; svetište na nebu, uključujući Kristovu službu kao prvosvećenika, kao otkrivenja nastavka i izvršenja procesa pomirenja i spasenja; kozmički kontekst problema grijeha i njegovo konačno rješenje kao “velike borbe” koja se tiče Božjeg karaktera i svršava u konačnom trijumfu Božje ljubavi; apsolutno prvenstvo milosti i pomirenja u Kristu kao rezultat, a ne uvjet Božje ljubavi; višedimenzionalna cjelovitost čovjekove osobnosti kao međuodnosa tjelesne, duševne i duhovne dobrobiti.

Osim naglašavanja ovih relativno prepoznatljivih elemenata adventističke teologije i poticanja njihovog stalnog istraživanja i razvijanja, Ellen White je također služila kao vodič u odnosu na važna teološka shvaćanja koja adventistički kršćani dijele s drugim kršćanima, time pomažući adventistima da izbjegnu neke povijesne teološke pogreške; božansko-ljudska narav

8 Thomas F. Torrance, *Theological Science* (New York: Oxford, 1969.), 352.

i procesa i produkta nadahnuća otkrivenja (protiv problematičnog pojma “verbalne nepogrešivosti” Pisma); Kristovo božanstvo (protiv ideje, povezane s Arijem, teologom četvrtog stoljeća, da Božja Riječ nije su-vječna s Bogom Tvorcem); i odnos poslušnosti prema vjeri i spasenju (protiv poznatog kršćanskog “legalizma” s jedne strane, i pojma “jeftine milosti” s druge).⁹

Tako služba Ellen White nije pridonijela samo prepoznatljivosti adventističkog mišljenja unutar šire kršćanske tradicije, nego također, podjednako značajno, kontinuitetu adventističkog mišljenja s povijesnom kršćanskom teologijom. Važnost ovog formativnog teološkog utjecaja teško se može precijeniti: bez jedinstveno utjecajnog pridonosa Ellen White, adventistička teologija ne bi bila, niti bi mogla biti, ono što jest.

Dvije se stvari, međutim, trebaju još razjasniti.

Nije konačno tumačenje Pisma

Služba Ellen White ne definira, ne nadzire niti ograničava adventističko razumijevanje Pisma. To jest, ono što je ona pisala ne određuje unaprijed rezultate adventističke biblijske egzegeze; niti je ona ikada kanila da se njen rad tako koristi. Ona nije pretpostavljala da je Pismo trebalo njeno tumačenje kako bi bilo razumljivo; i nije tvrdila da je njeno razumijevanje konačno tumačenje kanonskog teksta. Nikada nije rekla: “Da vam *ja* objasnim što Biblija znači.” Ona nikada nije tvrdila da njezini članci i knjige sačinjavaju konačni komentar Pisma.¹⁰

Naprotiv, ona je bila i dalje je posrednica i službenica Pisma; njezina je uloga uvijek bila da se na njega obrati pozornost. To je učinila u prvim danima adventističkog kršćanstva i tokom cijele svoje službe. U svojim kasnijim godinama, osobito u odgovoru na doktrinarne kontroverze, često je upućivala na svoju uključenost u definiranje adventističke doktrine: “Bila bih ... podučena o odnosu Pisma s Pismom... Tako su se ustanovile mnoge istine treće anđeoske vijesti.” Kad je, kao što se prisjećala, “sila Božja bila nada mnogom, i bila sam osposobljena odrediti što je istina, a što greška”, biblijski dokaz na kojeg je ona ukazivala, a ne na svoj osobni autoritet, bio je odlučan za tumačenje vjere.¹¹

Insistirala je da “Riječ je Božja dovoljna prosvjetliti najmaglovitiji um i mogu je shvatiti oni koji imaju želju razumjeti je”; i opetovano je poticala svakog kršćanina, te *a fortiori* svakog adventista, da se zauzme u ozbiljnom osobnom proučavanju Pisma. “Neka nitko ne mozga namjesto vas”, rekla je. “Ne dopustite nikome da misli, ispituje i moli namjesto vas.”¹² Bilo da je upućivala općenito na Pismo ili na neke izvjesne ulomke, očekivala je od svojih čitatelja da sami za sebe pogledaju tekst i tako shvate njegovo značenje. Premda nikada nije koristila isti tehnički jezik, ona je dijelila s Reformacijom pogled na “razvidnost” Pisma: ono je dovoljno

9 Adventisti duguju Grahamu Maxwellu i Morrisu Vendenu na skretanju pozornosti na blago u pastoralnom spisu *Steps to Christ* (New York: Fleming H. Revell, 1892.; pretisak Mountain View, CA: Pacific Press, 1956.), kao izuzetno važnom teološkom izvoru.

10 Vidi, primjerice, Donald Casebolt, “Is Ellen White’s Interpretation of Biblical Prophecy Final?”, *Spectrum* 12/4 (lipanj 1982.), 2-9.

11 Ellen G. White, *Selected Messages*, 3 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1958.-80.), 3:38, 32; vidi Ronald D. Graybill, “Ellen White’s Role in Doctrine Formation,” *Ministry*, listopad 1981., 10, što slijedi J. N. Loughborougha, “Recollections of the Past,” *Advent Review and Sabbath Herald*, 3. ožujka 1885., 10.

12 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 2:455; pretisak. 5:663; idem, *Fundamentals of Christian Education* (Nashville, TN: Southern, 1923.), 307.

jasno da bi se shvatilo bez pomoći crkvenog tumača. U tom je smislu ona podupirala slogan Reformacije, *Sola scriptura*, “samo Pismo”.

Preduvjet bilo koje ozbiljnije egzegeze jest priznanje da se ne zna unaprijed što tekst ima za reći; i nijedan se adventist ne treba uznemiriti ako svježe, pažljivo slušanje Pisma otkrije nešto različito od onog što je Pismo reklo Ellen White prije stotinu godina. Njezini su spisi “potvrdili biblijsku istinu, bez najmanje namjere kočenja ozbiljnog istraživanja izgrađenog na zdravim načelima tumačenja”.¹³ Ovdje je hermeneutičko načelo isto kao i u kršćanskim tumačenjima hebrejskog Pisma: čitanje Ellen White nije prečac u razumijevanju Pisma, kao što ni Matej nije prečac u razumijevanju Hošee i Jeremije.¹⁴

Nije temelj adventističkog teološkog mišljenja

Drugo što treba razjasniti jest da upravo kao što služba Ellen White nije temelj ili konačni kriterij adventističkog razumijevanja Pisma, tako ona nije ni temelj ili konačni kriterij adventističkog tumačenja vjere.

Uvidi Ellen White informiraju i inspiriraju adventističko mišljenje o značenju vjere: oni nisu zamjena za to mišljenje. Oni utvrđuju pitanja kojima se treba baviti, ali ne pružaju konačne odgovore; oni ukazuju na teološki teritorij kojeg treba istražiti, ali ne poduzimaju to istraživanje. Oni omogućavaju i ponekad čak i pružaju crkveno razumijevanje Pisma, ali nisu njegova osnova. Oni funkcioniraju poput kažiprsta ili svjetla koje usmjerava pozornost, ali nije primarni objekt pozornosti. Oni su početak, ali ne i kraj teološke refleksije, konverzacije i rasta. U svemu tome, teološka je uloga Ellen White slična (premda ne identična) ulozi Izaije, Amosa i Pavla: svrha proročkog dara nikada nije bila da utaži mišljenje zajednice, nego da ga stimulira i potakne.¹⁵

Tako je služba Ellen White teološko izvorište a ne ograničenje – ohrabrenje, a ne oslobođenje od teološkog napora. Njezin je rad sličan radu dobrog učitelja koji ukazuje na činjenice koje su temelj ispravnih zaključaka. U osobitoj situaciji funkcija ukazivanja može biti važnom pomoći u razumijevanju, ali ona nije izvor vjerovanja.

Odnos uloge Pisma prema ulozi Ellen White u adventističkoj teologiji može se opisati u terminima prvotnog i drugotnog (ili nadređenosti i podređenosti).¹⁶ Ovaj je odnos potvrđen trima linijama rezoniranja: logičkom, teološkom i povijesnom.

Logički, možemo potvrditi vjerski autoritet Pisma bez potvrđivanja autoriteta Ellen White, ali ne i obrnuto. Drugim riječima, svaki autoritet Ellen White logički je ovisan o prethodnom autoritetu Pisma. Tako je uobičajeno i prikladno, premda neprecizno, rečeno da “ispitujemo Ellen White Pismom, ali ne Pismo s Ellen White”.

13 [Sanctuary Review Committee], “The Role of the Ellen G. White Writings in Doctrinal Matters”, *Ministry*, listopad 1980.,19.

14 Usporedi Mat 2:15, 18 s Hoš 11:1; Jer 31:15.

15 Razlika u teološkim ulogama između biblijskih pisaca i Ellen White izvodi se iz činjenice da su ovi prvi dio kršćanskog kanona, a da Ellen White nije. No, čak i ovdje ta razlika je relativna, a ne radikalna; jer svaki pojedinačni biblijski pisac “stoji pod” autoritetom totaliteta Pisma, baš kao i Ellen White.

16 Vidi Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980.), 73-74.

Teološki, kanonski spisi Novoga zavjeta konstituiraju se kao primarni svjedok Božjeg otkrivenja u osobi Isusa Mesije, i misliti teološki kao kršćanin znači priznati prvenstvo ovih spisa. Smatrati teološki autoritet materijala Ellen White jednakim, ili čak nadređenim Pismu znači razdvojiti teologiju od autentične kršćanske teologije na način na koji je rano kršćanstvo, po autoritetu koje je dalo apostolskim spisima, izdvojilo sebe od judaizma.

Povijesno, o prioritetu Pisma postoji jaki koncenzus tokom cijelog razvoja adventističkog kršćanstva, kao i u eksplicitnim i ponovljenim potvrđama od strane Ellen White osobno.¹⁷ Prema "Temeljnim vjerovanjima" njezini spisi "čine jasnim da je Biblija standard po kojemu se moraju ispitati sva učenja i iskustva".¹⁸

Služba Ellen White bila je teološka inspiracija adventističkog kršćanstva, u velikoj mjeri određujući njegovu teološku agendu, usmjerujući njegovu stalnu pozornost na teme koje ističu adventističku poruku, kao i na izvjesne teme koje su u suprotnom mogle biti ignorirane ili ne-shvaćene od strane adventista. Ali samo Pismo ostaje normom sveg adventističkog teološkog mišljenja.

Pismo kao cjelina

Pismo kao cjelina jest primarni izvor i norma kršćanskog teološkog mišljenja; tako da "kada se pozovemo na Pismo, pozivamo se na Pismo kao cjelinu".¹⁹ Kao temelj tumačenja vjere, Pismo funkcionira poput ljudskog tijela kroz dinamične međuodnose i interakciju različitih dijelova. Ova karakteristika Pisma ima egzegetsko i teološko značenje.

Egzegetska raznolikost

Premda svaki dio Pisma pripada cjelini, a cjelina je za kršćane sjedinjena središnjom figurom Isusa, svaki dio ima svoju individualnost koja se uvijek mora poštivati.

Temeljna činjenica da se svaki dio, svaka literarna cjelina, odnosi prema cjelini i prema raznim drugim dijelovima može se valjano pretpostaviti na temelju njegove prisutnosti unutar kanona Pisma koji je bio ustanovljen tokom vremena koncenzusom kršćanske zajednice. Ali osobiti načini na koji se pojedini dio odnosi prema cjelini i drugim dijelovima ne može se naprosto pretpostaviti. Precizna narav ovih odnosa može se znati samo putem pažljive egzegeze koja istražuje ulomak prije svega u odnosu prema njegovom literarnom i povijesnom kontekstu.

Može, primjerice, biti umjesno upitati možemo li bolje razumjeti Otkrivenje u svjetlu, recimo, Poslanice Rimljanima; ali svakako nije umjesno unaprijed odlučiti da Ivan odražava Pavla. Slično tome, vrlo je značajno što je Isus bio Židov; ali ne može se pretpostaviti da između židovskog Pisma i Evanđelja imamo samo teološki kontinuitet bez napetosti, kao da je Isus samo ishod i izraz, premda jedinstveno moćan i kreativan, antičkog judaizma. Niti se može pretpostaviti da su svi novozavjetni materijali o procesu spasenja jednostavno varijacije na

17 Vidi, primjerice, White, *Selected Messages*, 3:29-33 ["The Primacy of the Word"]; *Testimonies for the Church*, 2:604-7, 5:663-68.

18 "Fundamental Beliefs", 17.

19 John B. Cobb, *Living Options in Protestant Theology: A Survey of Methods* (Philadelphia: Westminster, 1962), 178, opisujući gledište Karla Bartha.

temu opravdanja; oni možda u stvari govore nešto prilično različito, i to što oni kažu može značajno pogoditi naše razumijevanje opravdanja.

Cjelovitost Pisma, drugim riječima, ne daje legitimitet nametnutom koncenzusu koji rezultira teološkom homogenizacijom njegovih raznih i raznolikih dijelova. “Ovi se disparatni elementi ne trebaju ‘harmonizirati’ u neki bezazleni koncenzus. Njihova je funkcija više u stimuliranju potpunije refleksije i življeg shvaćanja svjedočanstva kanona i njegovih implikacija.”²⁰

Ako je egzegetska implikacija dinamičke cjeline Pisma prepoznavanje i poštivanje individualnosti njezinih pojedinih dijelova, korelativna teološka implikacija je prepoznavanje “rezultirajućeg” i “konstruktivnog” karaktera potpunog teološkog razumijevanja Pisma u pogledu svake dane teme.

Što ovdje mislim pod “rezultirajućim” može se razjasniti jednostavnom analogijom: ako mlažnjak leti sjeverno brzinom od 600 milja na sat, dok visinski vjetar puše istočno brzinom 250 milja na sat, rezultirajući smjer putovanja nije ni sjeverno ni istočno, nego je geometrijska kombinacija dvaju vektora, naime, sjever-sjeveroistok. Ovaj se fenomen može prikazati dijagramom kao što je pokazano na slici 2.

Slika 2. Vektori i rezultirajući smjer

Slično tome, biblijski materijali koji se odnose na danu temu mogu isto uključivati različite “teološke vektore” s ishodom da “rezultirajući teološki smjer” nije identičan s teološkim smjerom nijedne teološke ideje ikojeg ulomka samoga Pisma. Propust da se prizna ova mogućnost može dovesti do teološkog zastranjenja: “Zabuna nastaje kada se tekstovi koji govore o događajima u toku povijesti otkupljenja izoliraju iz konteksta Biblije kao cjeline i tretiraju se kao propisi na koje se treba ugledati crkva u svim razdobljima.”²¹

Jedan osobito važan primjer ovog teološkog fenomena jest uloga postupaka (ili “djela”) osobe u procesu spasenja. Čak i površnom čitatelju Novoga zavjeta odmah je jasno da Pavao i Jakov ne govore isto²² – premda precizno određivanje što je svaki točno rekao i kako se odnose različite perspektive zahtijeva više nego površnu pozornost. Namjesto da smatramo Pavla ili Jakova normativnim i reinterpreteramo onog drugog kako bi ga doveli u sklad s pretpostavljenom normom, istinski biblijsko gledište na “vjeru i djela” mora ozbiljno uzeti u obzir gledišta i Pavla i Jakova, kao i drugih pisaca. Rezultat je formulacija koja nije strogo identična s bilo kojim od pojedinih biblijskih izvora.²³

20 Charles M. Wood, *The Formation of Christian Understanding: An Essay in Theological Hermeneutics* (Philadelphia: Westminster, 1981.), 110.

21 Marjorie Warkentin, *Ordination: A Biblical-Historical View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.), 173.

22 Usporedi, primjerice, Gal 2:16: “Zato i mi u Krista Isusa povjerasmo da se opravdamo po vjeri u Krista, a ne po djelima Zakona jer se po djelima Zakona nitko neće opravdati.” i Jakov 2:17-18: “Tako i vjera: ako nema djela, mrtva je u sebi... Pokaži mi svoju vjeru bez djela, a ja ću tebi djelima pokazati svoju vjeru.”

23 Wood, 72-74, opisuje ovaj proces u nešto drugačijim terminima navedenim ovdje, citirajući Jakovljevu poslanicu kao primjer i nazivajući njezinu modifikaciju u svjetlu drugih biblijskih (vjerojatno Pavlovih) materijala kao njen “kanonski smisao” ili “kanonsko značenje”. Jer, kako kaže kasnije, “kanon nije samo

Drugi primjer “rezultirajućeg” karaktera bilo koje “biblijske doktrine o...” jest doktrina o pomirenju, kojoj Novi zavjet daje u nekoliko različitih metafora, uključujući otkup (ili otkupljenje), iscjeljenje, čišćenje, opravdanje (ili, bolje, “ispravljanje”) i smrt. Svaka od ovih metafora korelira s logički prethodnom metaforom ljudskog usuda: ropstvo, bolest, onečišćenje, pobuna i smrt.²⁴ Premda se različite metafore ispravno razumiju kao komplementarne, one nisu jednostavno kumulativne, nego dijalektičke: u nekim aspektima one se međusobno osnažuju, ali u drugim aspektima međusobno se ograničavaju.

Ukratko, načelo “Pismo (je) samo svoj tumač”²⁵ najbolje prije svega pomaže tokom potonjeg teološkog zadatka, a ne tokom prethodnog egzegetskog zadatka. Ali, da iskoristimo prethodni primjer, želimo li znati što je Hošea shvatio i kanio kad je citirao Jahvu kako govori: “iz Egipta dozvah sina svojega”, trebamo konzultirati Hošein tekst u njegovom povijesnom i literarnom kontekstu, a ne Matejevu puno kasniju uporabu ovih riječi u vrlo različitom kontekstu.²⁶

Reći da “biblijska doktrina” je “konstruktivna” kao i “rezultirajuća” priznaje činjenicu da su raznoliki biblijski materijali često teološki sinergični; oni zajedno mogu ukazivati na više od eksplicitnog sadržaja bilo kojeg od njih, tako da je cjelina uistinu veća od zbroja njezinih dijelova. Povijesno, najistaknutiji primjer ovog fenomena jest kršćansko shvaćanje Boga kao trojednog, što se nigdje u Pismu ne tvrdi kao takvo, ali koje je u nekom obliku teološki suštinsko čak i kada tradicionalne formulacije nisu u cijelosti zadovoljavajuće.²⁷ U izrazito adventističkom mišljenju istaknut je primjer takve teološke konstrukcije ideja predadventnog suda. Uzimanje pravog “konstruktivnog” sažetka teološki sinergičkih materijala je i nužno i problematično – nužno, ako Pismo treba potpuno funkcionirati u teologiji, a problematično zbog opasnosti izvlačenja zaključaka izvan stvarnih implikacija biblijskog materijala.

Premda je uporaba riječi “konstruirati”, “konstruktivno” i “konstrukcija” u ovoj knjizi umjerenija i manje spekulativna nego u nekoj drugoj suvremenoj metateologiji,²⁸ ona uistinu odražava činjenicu da teologija, poput znanosti, nužno ide izvan dokaza kadgod čini nešto

antologija dokumenata, nego ustvari produkt njihove interakcije” (109); iz tog se razloga može reći da “nijedan dio Pisma nije iznad kritike u svjetlu kanona” (108). Ja, međutim, radije koristim termin “kanonski smisao” da uputim na rezultirajuću teološku formulaciju – to jest, na smisao kanona kao cjeline, ekvivalentno onome što zovem “biblijsko shvaćanje”.

24 Teološke implikacije metaforičkog jezika razmatram općenito u devetom poglavlju.

25 Vidi Hasel, 74-76.

26 Hoš 11:1; Mat 2:15.

27 Osim rodno-specifične formulacije “Otac, Sin i Sveti Duh”, teškoća s pojmom Boga kao “tri osobe” prepoznaje se barem od početka petog stoljeća. Augustin je zamijetio u *De Trinitate* 5.9.10, da ako govorimo o Bogu kao o “tri osobe”, to činimo “ne da bi to rekli, nego da ne bi šutjeli” (moj prijevod). Za standardni, ali ne baš doslovni prijevod, vidi *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 14 vols. (New York: Christian Literature, 1887.-94.), 3:109. Za kratku raspravu o karakteru jezika “osobe” u govoru o Bogu vidi Nicholas Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.), 275-80.

28 Ideju “teologije kao konstrukcije” opširno je razvio Gordon D. Kaufman u *Essay on Theological Method* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975; 3. izd., Atlanta: Scholars Press, 1995.), te potom razradio u *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (Philadelphia: Westminster, 1981.) i u *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge, MA: Harvard, 1993.).

više od pukog katalogiziranja relevantnih podataka: dovoditi u odnos činjenice ili ideje, kao i traženje njihovih antecedenata ili razvijanje njihovih implikacija znači “konstruirati”.

I “rezultirajuće” i “konstruktivne” karakteristike teologije Pisma usložnjene su činjenicom da su biblijski materijali prilično raznovrsni; i ako Pismo treba funkcionirati teološki kao cjelina, moraju se razmotriti svi relevantni materijali. Nadalje, tokom ovog razmatranja moraju se priznati kvalitativne razlike među različitim vrstama materijala i implikacije ovih razlika u određivanju njihove zasebne teološke snage.

Da bi se ustanovilo, primjerice, “biblijsko razumijevanje uloge žena u crkvenoj službi”, nužno je razmotriti ne samo izravno relevantne materijale (uključujući primjere žena u različitim vrstama službi²⁹ i primjere restrikcija ili ograničenja uloge žena),³⁰ nego i povezane teme (kao što je razlikovanje rodova kao primordijalni element u stvorenoj ljudskoj naravi,³¹ jednakost cjelokupnog čovječanstva u Kristu,³² te narav i funkciju kršćanske službe), te čak i brojna slučajna spominjanja žena koja zajednički mogu razotkriti značajne stavove prema ženskosti.

Sljedeći, još izrazitije adventistički primjer, jest “biblijsko razumijevanje subote”, što prije svega uključuje sav značaj subote u Isusovom poslanju³³ i njezin značaj u iskustvu prvih kršćana.³⁴ Pozornost prema iskustvenom i teološkom značenju subote iskazana u svim Evanđeljima odražava zanimanje za subotu od strane kršćanskih zajednica čiji je vjerski život bio kontekst za pisanje novozavjetnih dokumenata. “Biblijska doktrina o suboti” također će, dakako, uključiti i priču o stvaranju,³⁵ dvije formulacije četvrte zapovijedi,³⁶ druga spominjanja subote u hebrejskom Pismu,³⁷ i na kraju, možda, takozvane tekstove o “prvom danu”.³⁸

29 Primjerice, Mat 28:7-8; Mk 16:7; Lk 8:1-3; 24:8-10; Ivan 20:17-18; Djela 18:26; Rim 16:1, 3-4, 6, 7,12; 1 Kor 19:19; Flp 4:3.

30 Primjerice, 1 Kor 14:34, 2 Tim 2:12.

31 Post 1:27-28; 2:18-25.

32 Primjerice, Gal 3:28; Ef 5:21.

33 Vidi Mat 12:1-8 (= Mk 2:23-28; Lk 6:1-5); Mat 12:9-14 (= Mk 3:1-6; Lk 6:6-11); Mt 13:35-38; 28:1 (= Mk 16:1-2); Mk 1:21-28 (= Lk 4:31-41; Mk 1:29-34; 6:1-6; 15:42-43; Lk 4:16-31; 13:10-17; 14:1-6; 23:50-56; Ivan 5:1-18; 7:14-24; 9:1-17; 19:31). Vidi također Herbert E. Saunders, *The Sabbath: Symbol of Creation and Recreation* (Plainfield, NJ: American Sabbath Tract Society, 1970.), 33-53; Niels-Erik Andreasen, *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 1978.), 95-108; Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Rome: Pontifical Gregorian University, 1977.), 26-63, 69-73; idem, *Divine Rest for Human Restlessness: A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today* (Berrien Springs, MI: Samuele Bacchiocchi, 1980.), 147-166; i John C. Brunt, *A Day for Healing: The Meaning of Jesus' Sabbath Miracles* (Washington, DC: Review and Herald, 1981.); *Spectrum* 19/1 (kolovoz 1988.), 33-46; Herold Weiss, “The Sabbath in Matthew, Mark, and Luke,” i James J. C. Cox, “Baptism, the Lord’s Supper, and the Sabbath—According to the Gospel of John.”

34 Djela 13:14, 27, 42-44; 15:21; 16:13; 17:2; 18:4; Kol 2:16-17; Heb 4:9-11; Otk 1:10.

35 Post 2:1-3.

36 Izl 20:8-11; Pnz 5:12-15.

37 Izl 16:4-5, 22-30; 23:12; 31:12-17; 34:21; 35:1-3; Lev. 19:3; 23:3; 24:8; Broj 15:32-36; 28:9-10; 2 Kr 4:18-23; 11:4-12 = 2 Ljet 23:3-11; 1 Ljet 9:32; 23:31; 2 Ljet 2:3-4; 8:12-13; 31:3; Neh. 9:14; 10:31; 13:15-22; Ps 92, naslov; Iza 1:13; 56:2-7; 58:13-14; 66:22-23; Jer 17:19-27; Plač 2:6; Ezek 20:12-24; 22:8, 26; 23:38; 44:24; 45:17; 46:1-5.

38 Mat 28:1 = Mk 16:2, 9; Lk 24:1; Ivan 20:1, 19; Djela 20:7; 1 Kor 16:2; Otk 1:10.

Stoga je očito da zadaća osvjetljavanja “biblijske doktrine” ili “biblijskog shvaćanja” zahtijeva ne samo relativno jednostavno ispitivanje “dokaznih tekstova” i “problematičnih tekstova”, nego i razmatranje sveg materijala izravno ili neizravno relevantnog, te daleko složenije teološko integriranje rezultata.

Pismo mora teološki funkcionirati kao cjelina. “Cijelo Pismo treba saslušati kako bi se u najpotpunijoj mjeri razlučio njegov kanonski smisao.”³⁹ U njegovoj cjelovitosti leži njegov teološki autoritet. Poput autoriteta upravnog vijeća fakulteta, teološki autoritet Pisma jest kolektivni autoritet. Pojedinačni su glasovi često zanimljivi, ali oni su autoritativni samo kao dio cjeline.

Teološka kristocentričnost

Teološko značenje cjeline Pisma centrirano je na Isusu Mesiji, konačnom otkrivenju Božjeg karaktera; i značenje svakog dijela Pisma shvaća se u odnosu na ovo središnje otkrivenje. Bog utjelovljen u Isusu i kao Isus jest središte i konačni kriterij kršćanske teologije.⁴⁰

Može se zamijetiti, dakako, da je Isus bio čovjek, kao i oni su pisali evanđeoske priče po kojima poznajemo Isusa, kao i jezični posrednici (aramejski, grčki, itd.) po kojima su priče došle do nas i da, načelno, ništa ljudsko ne može potpuno izraziti Božju stvarnost. Ali unatoč ovom neizbježnom “ograničenju”, Isus ostaje središte i norma sveg našeg teološkog mišljenja. “Primarne su činjenice Isusovog života i djela.”⁴¹

Središte Pisma

Bez svog teološkog središta, svi drugi dijelovi Pisma – povijest, zakon, poezija i proroštvo hebrejskog Pisma; te povijesni narativi, poslanice i Otkrivenje apostolskih spisa – neodgovarajuće su shvaćeni. Kao što je Ellen White pisala: “Da bi se pravilno shvatila i cijenila, svaka istina u Božjoj riječi, od Postanka do Otkrivenja, mora se proučavati u svjetlu što struji s križa Golgote.”⁴² Uistinu, prema britanskom teologu Austin Farreru, bez ovog odnosa drugi dijelovi Pisma bili bi malo vrijedni čitanja:

Krist je zlatno srce Pisma. Uistinu, da njega tamo nema, ono me se ne bi ticalo. Zašto čitam svetog Pavla? Jer on iznosi Krista. Zašto čitam Stari zavjet? Zato što je to duhovno naslijeđe kojeg je Krist dobio, kojim je ispunio svoj um, koje je tlo na kojem je njegova misao rasla, ono je abeceda koju je slovkao, ona je tijelo doktrine kojeg je on preuzeo i preobličio.⁴³

Drugi dijelovi Pisma nisu, da budemo jasni, potpuno besmisleni bez njihovog usmjerenja prema Isusu Mesiji; primjerice, Deset zapovijedi su po sebi prilično relevantne za ljudsku egzistenciju; ali za kršćanina je njihovo značenje nepotpuno. “Bez ovog kontrolnog centra,

Vidi Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, 74-131.

39 Wood, 111.

40 U jeziku Reformacije, Krist je bio “nenormirana norma” teologije, norma koja po sebi nije podložna nijednoj drugoj normi; latinski je izraz bio *norma normans non normata*. Vidi Wood, 101-102.

41 V. Norskov Olsen, “The Christ Alone—The Christomonistic Principle,” *Ministry*, siječanj 1980., 5.

42 Ellen G. White, *Gospel Workers: Instruction for All Who Are “Laborers Together with God”* (Washington, DC: Review and Herald, 1915.), 315.

43 Farrer, 12-13.

Biblija je puka enciklopedija religija sa zapletom ravnim telefonskom imeniku⁴⁴

Tri stvari treba zamijetiti po pitanju ovog kristocentričnog razumijevanja Pisma:

Prvo, ono utvrđuje *teološko* a ne *egzegetsko* načelo. To jest, ono ne pretpostavlja da je svaki dio Pisma izvorno namjeravao ukazivati na otkrivenje u Isusu Mesiji. Zapravo se teološko značenje svakog dijela treba shvatiti u odnosu prema ovom najvišem otkrivenju.

Drugo, načelo kristocentričnosti je načelo odnosa i tumačenja, a ne isključenja; "Svjetlost svijeta" jest svjetlo u kojemu se cijeli kanon može čitati. Ne trebaju se izostaviti ni priče o brutalnosti i genocidu, niti psalmi proklinjanja; ali se oni trebaju teološki shvatiti u prosvjetljenju kojega pruža ovo Svjetlo.

Treće, odnos između priče o Isusu u Evanđeljima i drugih dijelova Pisma jest recipročan, ali ne simetričan. Sigurno da se njegovo mesijansko poslanje ne može adekvatno shvatiti bez povijesnog i teološkog konteksta što ga daje hebrejsko Pismo, ili bez povijesnih posljedica i teoloških implikacija kojega daju apostolske poslanice. Ipak se najviše otkrivenje nenadmašno pokazalo u Isusu, preuzimajući ulogu novog Mojsija, radikalizirajući tradiciju *Tore* i objavivši viši stupanj pravednosti. Navodeći što je bilo "rečeno starima", on je objavio, u kontrastu, "a ja vam kažem..."⁴⁵ Ista kombinacija kontinuiteta i nadmašivanja ponovno je naznačena u Poslanci Hebrejima: "Više puta i na više načina Bog je davno govorio našim precima po prorocima; u ove posljednje dane progovorio je nama u Sinu."⁴⁶ U Isusu Mesiji proces otkrivenja dosegao je svoj zenit; ovdje se Božji karakter najjasnije vidio.

Postoji stoga očit smisao po kojemu je Pismo teološki progresivno. S jedne strane, postoje važni kontinuiteti između židovskog Pisma i Novog zavjeta, kao što su teme stvaranja i obnove, pomirenja žrtvom, zakona, izbora i saveza, te kraljevstva Božjeg u povijesti i nakon nje. Ipak, s druge strane, Novi zavjet kaže neke stvari koje hebrejsko Pismo ne kaže, poput istine da pomirenje nije samo Božje providenje za žrtvu, nego Božje *samo*-žrtvovanje. Ova progresija otkrivenja ne čini, međutim, ranije spise nebitnim, nadomještenim, zamijenjenim, *passé*; oni nisu razvojni "stupanj" ili "faza" otkrivenja kojeg se potom nadraslo i treba se stoga ostaviti iza. Ono što je prethodno u otkrivenju nikada ne postaje besmisleno; ono je inkorporirano u (doslovce, postaje dijelom tijela) ono što ga nadmašuje.

Središte teološkog mišljenja

Ako je značenje Pisma, norme teološkog mišljenja, usredišteno na Isusu Mesiji, slijedi da je i teologija usredištena u njemu. U stvari, ako se kršćanska teologija okreće oko drugog centra, onda je ona, krajnje doslovce, *ekscentrična*; i adventistička teologija mora se paziti da izbjegava ovu vrstu teološke ekscentričnosti.

Subotnji počinak je počinak u Kristu, dar vremena koji je dar milosti i stoga prikladan sim-

44 Eugene H. Peterson, *Reversed Thunder: The Revelation of John and the Praying Imagination* (San Francisco: Harper and Row, 1988.), 27.

45 Mat 5:22, 28, 32, 34, 39, 44. Uobičajeni prijevod "a ja vam kažem" sugerira veći diskontinuitet nego što je to jezično ili kontekstualno utemeljeno.

46 Heb 1:1-2 (moj prijevod). U grčkom tekstu nema suprotnog veznika na početku r. 2; riječ "but" dodaje najpoznatiji engleski prijevod, uključujući King James Version, Revised Standard Version, New English Bible, Jerusalem Bible, Today's English Version, New International Version, Revised English Bible, and New Revised Standard Version. Značajni izuzetak je New American Standard Bible.

bol dara vječnog života. Adventna nada je nada u Krista; ono što iščekujemo nije prije svega kraj povijesti, nego Božja prisutnost u Kristovoj osobi. Posvećenje je ponašajni izraz našeg odgovora na radosnu vijest Božje ljubavi u Kristu. Simbol nebeskog svetišta je otkrivenje kontinuirane i ispunjujuće službe uskrslog i proslavljenog Krista. Eshatološki sud je ovjeravanje i objavljivanje učinka u našem životu Božje ljubavi izražene u Kristu.

Raspoznatljiva vjerovanja i praksa adventističkog kršćanstva, ili bilo koji drugi proživljeni izraz kršćanske vjere, teološki su legitimni i duhovno valjani samo kao relacije i implikacije istine autentičnog teološkog središta.

Egzistencijalna perspektiva

Još se jedna točka ovdje treba načiniti, ne kao još jedno metodološko načelo, nego kao egzistencijalna, duhovna perspektiva. Cilj teološkog mišljenja nije samo ispravno i iscrpno poznavanje Pisma, nego u konačnici responzivno i transformirajuće znanje Božjeg karaktera i aktivnosti. Slično tome, svrha Pisma nije utemeljenje formulacije prikladne i odgovarajuće teologije, nego da u konačnici ojača sadašnje i kontinuirano iskustvo spasenja.

Naš primarni cilj kao kršćana u tumačenju Pisma jest da rastemo u spoznaji [Boga]: da se podsjetimo, nasuprot našoj urođenoj tendenciji da zaboravimo, tko je Bog i tko smo mi, kakvo je Božje trpljenje prema nama i što to znači za naš općeniti život kao Božjih stvorenja. Pismo služi ovoj funkciji podsjećanja otkrivajući nam Boga i istodobno nam dajući koncepte potrebne za naše slušanje i razumijevanje otkrivenja.⁴⁷

Drugim riječima, cilj proučavanja Pisma jest “razumjeti kroz tekst, a ne biti zauvijek preokupiran tekstem samim”; i ispravni ishod teološkog mišljenja jest “stvoriti revnost, potaknuti pjevanje, prouzročiti radost”.⁴⁸ Stoga se trebaju strogo izbjegavati i “bibliopoklonstvo” i “teologij-opoklonstvo” (fenomen ružan kao i ova kovanica), jer se i Pismo i teologija priznaju kao instrumenti milosti koji pridonose konačnom trijumfu Božje sveobuhvatne ljubavi.

Kakva je Biblija? Poput pisma kojeg vojnik piše svojoj ženi o raspolaganju njegovim imanjem i o brigi za njegovu djecu u slučaju da pogine. I sutradan bude ustrijeljen i umre, i pismo se pocijepa i zamrlja njegovom krvlju. Njegovi su prijatelji rekli ženi: pismo nema obvezujuću snagu; ono nije zakonita oporuka i toliko je oštećeno nesretnim slučajem njegove smrti da čak i ne možete dokazati što ono znači. Ali ona je rekla: znam čovjeka i zadovoljna sam što mogu vidjeti što znači. I činit ću to jer je to ono što je on želio da ja činim i zato što je umro sutradan.⁴⁹

47 Wood, 38.

48 Wood, 43; o razlici između “razumijevanja jezika” i “razumijevanja kroz jezik” vidi također Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (Philadelphia: Fortress, 1963.), 318; Paul L. Holmer, *The Grammar of Faith* (New York: Harper, 1978.), 35.

49 Farrer, 13.

7.

ŠTO JE JOŠ UKLJUČENO

Iako gotovo svi kršćani, na ovaj ili onaj način, prepoznaju teološki prioritet Pisma, ono što se ne prepoznaje tako dobro jest činjenica da Pismo nije *jedini* sastojak u kršćanskom, što znači i adventističkom, tumačenju vjere.

Strogo govoreći, moto Reformacije *Sola scriptura*, “samo Pismo”, koji se popularno prevodi kao “Biblija i samo Biblija”, uvijek je bio polemičko pretjerivanje. Izvorna mu je nakana bila suprotstavljanje rimokatoličkom naglasku na autoritetu crkvene tradicije u svrhu ispravnog tumačenja Pisma, ali u skorije vrijeme često ga se rabilo kako bi se izbjegla pitanja koja svjetovno znanje postavlja tradicionalnim tumačenjima vjere. Povijesno i iskustveno, ispravniji moto je *prima scriptura*, “Pismo prije svega”.¹ Možda bi čak bolje bilo potvrđivanje “Wesleyevog četverokuta” koji se sastoji od Pisma, tradicije, razuma i iskustva.²

Ali teolozi kao i drugi kršćani često previđaju, a katkad i poriču, višestrukost teoloških sastojaka. Primjerice, istaknuti američki kršćanin devetnaestog stoljeća tvrdio je da je zadaća teologije prikupiti biblijske podatke i organizirati ih u logičku strukturu vjerske istine, kao što je zadaća znanosti prikupiti podatke o prirodnim procesima i organizirati ih u strukturu znanstvene istine.³ Sada se naširoko priznaje da je ovaj opis prejednostavan i za teologiju i za znanost, tako da vodi u krivom smjeru.⁴

Prema ovom gledištu, *prima scriptura* uopće nije odgovarajuće načelo za tumačenje vjere.⁵ Svaki sastojak osim Pisma smatra se teološkim zagađivačem koji se treba odbaciti prije no

1 Tim Crosby, “Why I Don’t Believe in *Sola scriptura*”, *Ministry*, listopad 1987., 11-15, iznio je prilično drugačiji argument za *prima scriptura*, rabeći ga kako bi se dopustio postkanonski proročki autoritet.

2 Vidi pogl. 5, str. 98-99.

3 Primjerice, Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 sv. (New York: Scribners, 1871.), 1:9-17.

4 Njegova bi se metodologija sada nazvala “naivni biblicizam”, a njegova znanstvena metodologija “naivni induktivizam”. O ovom potonjem vidi see A. F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods*, 2. izd. (Indianapolis, IN: Hackett, 1982.), 1-12.

5 Za nedavno adventističko odbacivanje ideje *prima scriptura* vidi Samuel Koranteng-Pipim, *Receiving the Word: How New Approaches to the Bible Impact Our Biblical Faith and Lifestyle* (Berrien Springs, MI: Berean, 1996.), 105-13.

što se infiltrira u tumačenje vjere; ili, ako se otkrije da je takav sastojak već prisutan, treba ga eliminirati što je brže i potpunije moguće. Kao što je latinski teolog Tertulijan retorički retorički pitao u trećem stoljeću: “Što ima Atena s Jeruzalemom, Akademija s Crkvom, heretik s kršćaninom?”⁶

Kolikogod ovo gledište može biti iskreno pobožno, ono i zavodi i naivno je, jer propušta uzeti u obzir složenost i biblijskih podataka i procesa njihovog opažanja; ono pretpostavlja da je teologija jednostavno “iščitavanje” Pisma. Drugim riječima, ovo gledište ignorira dvije suštinske činjenice: da je teologija uvijek *tumačenje* vjere i da je svako čitanje Pisma *tumačenje* teksta.

Istina je, dakako, da drugi elementi teološkog mišljenja mogu, a često to i čine, izobličiti tumačenje vjere. Uistinu, povijest teologije daje brojne primjere takvog izobličenja – od Augustinove nečuvane zlorabe Isusovih riječi “Natjerajte ih da uđu”, kako bi se opravdala crkvena prisila u petom stoljeću, do Anzelmovog feudalističkog gledišta u jedanaestom stoljeću na pomirenje kao zadovoljenje Božje časti, i do teološke obrane ropstva i rasne diskriminacije u devetnaestom i dvadesetom stoljeću.⁷

Postoji razlika između pitanja *religije* i pitanja *znanosti*.⁸ To je razlika koju je Galilei prepoznao kad je inzistirao da je u Pismu “cilj Svetoga Duha podučiti nas kako se ide na nebo, a ne

- 6 Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum*, 7. Za sličan argument u dvadesetom stoljeću vidi Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 sv. u 13 (Edinburgh: Clark, 1936.-69.), npr. l/1 : i x , 94, 294, 325, 326, 422; 1/2:483-85, 782-83, 874. Iz vrlo različite teološke perspektive istu je točku iznio Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955.), 162-67, 377, 382, i *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969.), 17-21, 25-34. Adventististički izraz ovog generalnog stava pojavljuje se u E. Edward Zinke, “A Conservative Approach to Theology,” *Ministry*, listopad 1977., 24A-24P.
- 7 Vidi Augustin, Pismo 185 (Bonifaciju) 6.24; prev. Augustin, Letters 4 (165-203), *Fathers of the Church* 30 (New York: Fathers of the Church, 1955.), 165-66, navodeći Luku 14:23; Anzelmo Kenterberijski, “Why God Became Man”, u *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, uredio i preveo Eugene R. Fairweather (Philadelphia: Westminster, 1956), 100-83; Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale, PA: Herald, 1983.), 31-64, 150-91.
- 8 Za Stephen Jay Gouldov pojam “nepreklapajućih znanja” vidi *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballentine, 1999.), gdje on definira “središnje načelo neuplitanja – praćeno intenzivnim dijalogom između dvaju subjekata, od kojih svaki pokriva središnju facetu ljudskog postojanja”. O pojmu “dijaloga” između znanosti i religije vidi Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper, 1997.), 90-98.
- Za nedavne diskusije o odnosu religije i znanosti s religijskog stajališta vidi Barbour, 77-105; Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human* (Minneapolis, MN: Fortress, 1993.), 1-23; Langdon Gilkey, *Nature, Reality and the Sacred: The Nexus of Science and Religion* (Minneapolis, MN: Fortress, 1993.); Nancey Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective* (Kitchener, ON: Pandora Press, 1997.), 7-32; John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998.), 4-24; Keith Ward, *God, Faith, and the New Millennium* (Oxford: Oneworld, 1998.), 19-30; J. Wentzel van Huyssteen, *Duet or Duel: Theology and Science in a Postmodern World* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.); Alister E. McGrath, *The Foundations of Dialogue in Science and Religion* (Malden, MA: Blackwell, 1998.), i *Science and Religion: An Introduction* (Malden, MA: Blackwell, 1999.). Za povijesni pristup vidi *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, ur. David C. Lindberg i Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986.); John H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (New York: Cambridge, 1991.); Barbour, 3-74; John Brooke i Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1998.).

kako nebo ide”.⁹ Slično tome, neki od Galilejovih sljedbenika iz dvadesetog stoljeća ponudili su korisno razgraničenje cilja znanstvenih pitanja na istraživanja o ponašanju, međupovezanosti i formativnoj povijesti elemenata fizičkog univerzuma.¹⁰ “Znanost se bavi uzrocima, dok se religija bavi osobnim značenjima.”¹¹ Tako nas znanost može podučiti “kako pribaviti koristi koje želimo. Ali što trebamo željeti? Naš prosvijetljeni samo-interes? Naš genetički samo-interes? Više djece? Više znanosti? Očuvanje biološke raznolikosti? Održivi razvoj? Održivu biosferu? Ljubav bližnjeg? Božju ljubav? Pravdu? Jednakost? Milosrđe?” Svrha je Psima da nam pruži izvorišta i perspektive koje će nam pomoći u odgovoru na krajnja ljudska pitanja – drugim riječima, da nas uči onome što znanost ne može, a to je ono što mi ljudi “najviše trebamo znati: smisao života i kako ga vrednovati”¹² – da nas poduči, ne u shvaćanju životinjske fiziologije ili paleontologije, nego “u spasenju vjerom u Krista Isusa”.¹³

Opasnost davanja biblijskih odgovora na znanstvena pitanja zamijetio je Augustin prije gotovo 1600 godina u komentaru naslovljenom *Doslovno značenje Postanka*:

Obično, čak i nekršćanin zna nešto o zemlji, nebu i drugim elementima ovoga svijeta, o kretanju i orbiti zvijezda, čak i o njihovoj veličini i relativnom položaju, o predvidivim pomrčinama sunca i mjeseca, ciklusima godina i doba, o vrstama životinja, grmlja, kamenja i tako dalje, i to znanje on drži izvjesnim po razumu i iskustvu. Stoga, sramota je i opasna stvar kad nevjernik čuje kršćanina, koji navodno iznosi značenje Svetog Pisma, a govori besmislice o ovim temama; i trebamo upotrijebiti sva sredstva kako bi se spriječila takva sramotna situacija, u kojoj ljudi ukazuju na veliko neznanje kršćanina i izruguju se ... Kako bi obranili svoje krajnje budalaste i očito neistinite tvrdnje, [nemarni i nesposobni tumači Svetog Pisma] pokušat će se pozvati na Sveto Pismo poradi dokaza, te čak recitirati napamet mnoge retke za koje misle da podupiru njihovu poziciju, premda ne razumiju niti što govore niti stvari o kojima iznose tvrdnju.¹⁴

Postoji također razlika između *antičkih* i *modernih* pitanja. Primjerice, jedino osjećaj uzročne povezanosti prirodnih procesa – kao što je uloga bakterija i virusa u bolestima, i meteoroloških uzroka vremenskih pojava – omogućava da se smisljeno misli o “prirodnim” i “nat-prirodnim” događajima. Opet, prije pronalaska pisanja, a osobito prije razvoja tiska, razlika između objektivne “činjenice” i subjektivnog “stava” – koja je sada predmet “zdravog razuma” – bila je manje očita i vjerojatno nevidljiva.¹⁵

9 Galileo Galilei, “Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany, Concerning the Use of Biblical Quotations in Matters of Science” (1615), u *Discoveries and Opinions of Galileo*, ur. Stillman Drake (Garden City, NY: Anchor-Doubleday, 1975.), 186. Prema Drakeu, “bilješka na margini pripisuje ovaj epigram kardinalu Baronijsu (153.-1607.)” (188, n. 8).

10 Vidi, primjerice, Howard J. van Til, Robert E. Snow, John H. Stek, i Davis A. Young, *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.), 126-65.

11 Barbour, 95, parafrazirajući Holmes Rolstona, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987).

12 Holmes Rolston, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History* (New York: Cambridge University Press, 1999.), 161.

13 2 Tim 3:15.

14 Augustin, *The Literal Meaning of Genesis* 1.19.39, prev. John Hammond Taylor, u *Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation*, 41-42 (New York: Newman, 1982.), 41:42-43.

15 Vidi James Burke, *The Day the Universe Changed* (Boston: Little, Brown, 1985.), 91-123.

A postoji i razlika – premda ne i razdvajanje – između *činjeničnog događaja* (objektivnog pojavljivanja) i njegovog *značenja* (njegovog teorijskog i egzistencijalnog značaja). Primjerice, *činjenica* je da je čovjek poznat Isus iz Nazareta smaknut raspećem; za kršćane je teološko i duhovno *značenje* ove činjenice demonstrirano Božjim izuzetnim poistovjećenjem s čovječanstvom i sudjelovanjem u posljedicama ljudske grešnosti. Dakako, svaka je činjenica praćena nekom vrstom značenja, ma koliko minimalnog; i, obrnuto, značenja uvijek pretpostavljaju činjenice. Značenje je uvijek značenje *nečega*. Značenja nikada ne “lebde”, jer ona nemaju neovisnu ontološku stvarnost. Ali značenja nisu dio činjenica *kao takvih*.¹⁶

Ove se tri razlike preklapaju, ali nisu identične. Ima modernih kao i antičkih činjenica, ima znanstvenih kao i religijskih značenja. Ima li religijskih kao i znanstvenih *činjenica*, ili samo religijskih *značenja* ili *istina*, uvelike ovisi o tome što se misli pod “činjenicom” i “znanstvenim”. Ali ovo semantičko pitanje nas ovdje ne treba zanimati.

Izvori znanja

Izvori znanja o stvarnosti su raznoliki kao što je i opažena stvarnost složena. Postoje, najočitije, znanosti – *discipline činjeničnih istraživanja* – koje istražuju različite aspekte stvarnosti i pružaju svoje opise stvarnosti.¹⁷ Ovi aspekti i opisi mogu se urediti u grubo rastući red složenosti: prvo *energija*, drugo *materija* (elementarna čestica, atom, molekula); potom *život* (stanica, biljka, životinja); i konačno *ljudsko* (pojedinačno, društveno, povijesno).¹⁸ Ali, a to je važna točka, “iscrpn opis na jednoj razini ne isključuje smislene opise na drugim razinama”.¹⁹

16 Poistovjećenje značenja s činjenicom očito je, kako vjerujem, zavelo Wolfharta Panneberga da govori o stvaranju “iz krajnje budućnosti”. Vidi njegove *Jesus – God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968.), 230, 391-92, i *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster, 1969.), 60.

17 Skorija literatura o utjecaju moderne znanosti na religiju i teologiju je obilna i neprestano raste. Uz popis naveden gore u bilješci 8 vidi, na primjer, Ian Barbour, *Ethics in an Age of Technology* (San Francisco: Harper, 1993.); Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.); Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (New York: Routledge, 1992.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, ur. Robert John Russell, Nancy Murphy i C. J. Isham (Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 1993.); *Science and Theology: Questions at the Interface*, ur. Murray Rae, Hilary Regan i John Stenhouse (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.); *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ur. Robert John Russell, Nancy Murphy i Arthur R. Peacocke (Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 1995.); Christopher F. Mooney, *Theology and Scientific Knowledge: Changing Models of God's Presence in the World* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996.); Nancy Murphy i George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.); *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, ur. W. Mark Richardson i Wesley J. Wildman (New York: Routledge, 1996.); Mark W. Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.); John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998.).

18 Vidi Richard Bube, *The Human Quest: A New Look at Science and the Christian Faith* (Waco, TX: Word, 1971.), 29-35. Za objašnjenje sebstva na više razina vidi Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983.), 88-99. Za skoriji i sofisticiraniji razvoj ideje hijerarhije znanosti vidi Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, 27-83; Nancy Murphy, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.); također M. Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos* (New York: Simon and Schuster, 1993.).

19 Bube, 26.

Uistinu, za odgovarajuće razumijevanje većine stvarnosti, nužno je misliti na više od jedne razine – kao što je, primjerice, u slučaju “mozga” i “uma”:

Hardverska [razina] stanica mozga i elektrokemijska mašinerija podržava softversku razinu misli, ideja [i] odluka, koje se zauzvrat spajaju na neuralnoj razini i tako modificiraju i održavaju vlastito postojanje. Pokušaj odvajanja mozga i uma, tijela i duše, jest zbrka rođena iz pokušaja cijepanja ove dvije isprepletene razine ... Ali to je besmislen pothvat, jer upravo ovaj splet dviju razina sačinjava *tebe* ... Tvrditi da je mozak stroj ne poriče stvarnost uma i emocija, koja se odnosi na višu razinu opisa... Reći da je mozak stroj ne implicira nužno da um nije *ništa osim* produkta mehaničkih procesa. Ustvrditi da deterministička narav aktivnosti mozga čini slobodnu volju iluzijom pogrešno je kao i ustvrditi da je život iluzija zbog podležeće nežive naravi atomskih procesa.²⁰

Ali bez obzira koliko je “razina” činjenica uključeno, “istina nije isto što i činjeničnost i pojedinost nije jednaka povijesnoj istini”. Jer i izvori znanja o stvarnosti koje razotkrivaju i istražuju *discipline kreativnih umjetnosti* također su dio ljudskosti i istinitosti, kao što su to i discipline činjeničnih istraživanja. Uistinu, postoji dimenzija istine koja nalazi svoj naj snažniji izraz u umjetnostima: Picassova *Guernica*, na primjer, govori nam istinu o Španjolskom građanskom ratu bez slikanja ijedne specifične, doslovne “činjenice” uopće. Prigovoriti da je slika “neistinita” ili “neispravna” zbog toga što “konji i ljudi u stvarnosti ne izgledaju tako” značilo bi pokazivanje temeljnog nerazumijevanja prirode i funkcije umjetnosti.²¹ Ne treba gledati u Michelangelovu *Pietu* kako bi se otkrilo kakvu su odjeću nosile žene i optuženi zločinci u Palestini prvog stoljeća.

Uz izvore znanja koje, s jedne strane, istražuju činjenične discipline i izvora koji, s druge strane, razotkrivaju kreativno-umjetničke discipline, postoje još i drugi izvori koje istražuju *teorijsko-konstruktivne discipline*. Ova istraživanja ne obuhvaćaju samo velike filozofske projekte od Platona do Whiteheada, nego i teorijske pothvate Kopernika, Newtona i Einsteina. U najboljem slučaju, ove konstrukcije – koje možda postaju sve manje korisne i izlaze iz intelektualne mode, ali nikada nisu, strogo govoreći, “opovrgnute” – služe se činjenicama čak i kada odlaze puno dalje od njih.

Ove različite vrste disciplina, koje se odnose na različite izvore znanja, pružaju komplementarne poglede na stvarnost. One se suštinski ne sukobljuju jedne s drugima, jer imaju različite funkcije i ciljeve (čak i u vremena kad se presijecaju na istom predmetu istraživanja) i zato što “sva je istina Božja istina”.²²

Jedinstvena uloga Pisma

Većina kršćana vjeruje da Pismo, kao još jedan izvor znanja o stvarnosti, nudi kognitivni sadržaj i mogućnosti razumijevanja koje drugačije nisu dostupne. Odnos ovog izvora prema drugima jest opet, krajnje doslovce, komplementaran ili *dovršavajući*.

Specifičnije, funkcija Pisma nije da pruži prečac znanju koje je također dostupno kroz činjenično-istraživačke, kreativno-umjetničke ili teorijsko-konstruktivne discipline.²³ Niti je

20 Davies, 96-97.

21 Odgovarajući upravo na ovakve prigovore, Picasso je navodno rekao: “Umjetnost je laž koja govori istinu.”

22 Vidi Arthur F. Holmes, *All Truth Is God's Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.).

23 Vidi Holmes, 70-83.

funkcija Pisma da sudi, ispravlja ili nadzire znanje koje proizlazi iz ovih disciplina. Jer Pismo ima svoju prvenstvenu svrhu i oblast: omogućiti nam da odgovorimo na krajnja, odnosno, religijska pitanja – pitanja o prirodi konačne stvarnosti (Bog), o krajnjoj prirodi sve druge stvarnosti (“svijet”, to jest, stvoreni univerzum) i o krajnjem značenju ljudske stvarnosti, uključujući i našu vlastitu individualnu stvarnost. Pismo je teološki središnje i normativno jer je ono naš najizravniji izvor znanja o samo-otkrivenju Boga u osobi i poslanju Isusa Mesije; ono je, drugim riječima, naš najbolji ključ za Božji karakter, odnose i aktivnost, koji su središte teološkog mišljenja.

Kroz Pismo je stvoreni svijet razotkriven ne samo kao utemeljen u Božjoj stvarnosti (koja je njezin izvor, neprestano je podupire i vodi je k njezinom ispunjenju), nego kao voljen od Boga, koji brine za njega, reagira na njega i uvijek i posvuda je aktivan radi njegove dobrobiti.²⁴ Nadalje, Bog daje stvorenoj realnosti ontološki identitet i dostojanstvo po sebi; jamčeći joj slobodu da bude ona sama, Bog poštuje ono što ona jest, što čini, što postaje, čak i kada ishod nije ispunjenje Božje stvoriteljske nakane.²⁵ Ta činjenica da je Bog, u konačnici, postavio svemir na jako dug put, približava se objašnjenju prisutnosti zla u svijetu – ne samo moralnog zla, nego također i prirodnog.²⁶

Krajnja stvarnost tako se otkriva kao osobna i kao ona koja voli. Tako daleko od natjecanja sa stvorenom stvarnosti, u nekoj vrsti sukoba interesa, krajnja stvarnost investira sebe u stvorenu stvarnost, posvećena njezinom cvjetanju i razvoju. Pismo nas ohrabruje da mislimo o krajnjoj realnosti kao Bogu koji voli, ali ne porobljava niti manipulira i koji je, u bitnom smislu, ranjiv.²⁷

Što se tiče značenja ljudske stvarnosti, Pismo utvrđuje da je izvor ljudskosti Božja nakana, a ne puki slučajni rezultat nekontroliranih aktivnosti kvarkova, atoma, molekula i stanica koji rezultira (na koncu) sretnim genetskim mutacijama; to je temelj ljudskog dostojanstva. Pismo utvrđuje da je poziv čovječanstva vođenje stvorene stvarnosti k ispunjenju i aktualizaciji vrijednosti koje karakteriziraju odnos Stvoritelja prema stvorenju – ljubav, integritet, kreativnost, uživanje;²⁸ to je temelj ljudske moralnosti. I pismo utvrđuje da je sudbina čovječanstva vječna osobna budućnost razvitka i ispunjenja u Božjoj prisutnosti; to je temelj ljudske nade.

Je li sadržaj ovog otkrivenja karaktera krajnje stvarnosti i smisla svijeta i pojedinačne egzistencije “činjenica”? Svakako ne u običnom, svakodnevnom smislu “činjenice” koja podliježe empirijskom (to jest, praktičnom ili znanstvenom) potvrđivanju ili opovrgavanju; opet, to nije

24 Vidi Rim 8:28.

25 Vidi npr. Post 6:1-7.

26 Za formulaciju klasične “obrane slobodne volje” vidi Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper, 1974.); za izjavu korolarija “obrane slobodnog procesa” vidi John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World* (Boston: Shambala/New Science Library, 1989.), 59-68. Za adventističku izjavu, vidi Richard Rice, *When Bad Things Happen to God's People* (Boise, ID: Pacific Press, 1985.), 19-27.

27 Ovo je, dakako, poricanje tradicionalne kršćanske (ali ne nužno i adventističke) doktrine Božje “netrpivosti” ili nemogućnosti da pati. O ovoj temi vidi posebno Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (New York: Harper and Row, 1974.), 220-90.

28 Tvorčeva reakcija ili zadovoljstvo i ugoda zbog rezultata procesa stvaranja (Post 1:3, 10, 12, 18, 21, 25, 31) nosi više teološkog značenja nego što se općenito priznaje.

ni "odnos među idejama" čija je istina stvar definicije.²⁹ Namjesto toga, ovaj je sadržaj perspektiva, tumačenje, način gledanja na stvarnost koji je iscrpan, praktičan i samo-uključujući, koji povlači ne samo stav i vrednovanje, nego i namjeru i ponašanje.³⁰

Tako, načelno, Pismo se ne natječe s drugim izvorima znanja o stvarnosti kao što se ni znanost ne natječe s umjetnošću ili filozofijom. Njegova je funkcija da pruži sadržaj koji je izvan kompetencije istraživačkih, umjetničkih i teorijskih disciplina. Pismo ne raspravlja o činjenicama prirodnih i humanističkih znanosti; ono pruža razumijevanje čovječanstva, prirode i Boga u kojemu sve znanje ima svoje krajnje značenje. Upravo njegovo razlikovanje od znanosti, umjetnosti i filozofije daje Pismu njegovu jedinstvenu i suštinsku funkciju u teološkom mišljenju i u ljudskoj egzistenciji.³¹

Prema samom Novom Zavjetu, "Sve je Pismo nadahnuto Bogom i korisno je za poučavanje, uvjeravanje, popravljavanje, odgajanje u pravednosti, da čovjek Božji bude potpun, opremljen za svako dobro djelo."³² Upravo ta funkcija Pisma, a ne njegova navodna "nepogrešivost" ili "nazabludivost" jest temelj njegova autoriteta. Njegova egzistencijalna moć može se iskusiti potpuno neovisno o *a priori* pretpostavkama ili *a posteriori* zaključcima o njegovoj znanstvenoj ili povijesnoj točnosti.

Neprestana vjerodostojnost Pisma

Ako pojmovi "nepogrešivosti" i "nezabludivosti" Pisma uopće imaju značenje, onda je to u ukazivanju na dostatnost Pisma kao izvora "mudrosti za spasenje" i "odgajanja u pravednosti", kako je zapazio Galilei. U drugim kontekstima oni služe jedino mutnom mišljenju i raspravi. Čak je i govor o "činjeničnoj pouzdanosti" biblijskih dokumenata problematičan,³³ jer mi neizbježno razumijemo "pouzdanost" i "nepouzdanost" u odnosu na naše vlastite, moderne temelje za određivanje pouzdanosti. Sugerirati da su biblijski dokumenti "činjenično nepouzdanost" impliciralo bi defekt – kao da oni tvrde, ili se treba očekivati, da jesu nešto što oni nisu. Svi ovi koncepti – nezabludivosti, nepogrešivosti i činjenične pouzdanosti – mogu zavesti kad se koriste u karakteriziranju Pisma.

29 Čitatelji upoznati s poviješću filozofije prepoznat će da kategorije "činjenice" i "odnosa među idejama" dolaze od škotskog filozofa Davida Humea, koji je držao da one iscrpljuju mogućnosti spoznajno smislenih rečenica.

30 Vidi Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London: SCM, 1963.), 124-141. Evans je skovao riječ "nagled" [onlook] kao razvoj teorije "peformativne" uporabe riječi; vidi J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard, 1962.).

31 Na prvi pogled, ova oštro funkcionalno razlikovanje Pisma od drugih izvora znanja može podsjećati na gledište o "dvije stvarnosti" teologije i znanosti kojemu je prigovorio Murphy u *Reconciling Theology and Science*, 7-12, na temelju toga što znanost i teologija nisu izolirane jedna od druge nego, u stvari, sudaraju jedna s drugom. Ali sličnost je samo površna, jer dok Murphy govori o *teologiji* i znanosti kao *teorijskim konstruktima*, ja ovdje govorim o *Pismu* i znanosti kao *izvorima znanja*. To je upravo zato što teološko mišljenje uzima u obzir znanost kao izvor znanja kojemu ova dva teorijska konstrukta mogu obostrano pridonijeti, te potencijalno doći u sukob jedno s drugim.

32 2 Tim 3:16, moj prijevod.

33 F. F. Bruce, *The New Testament Documents; Are They Reliable?* (London: InterVarsity, 1960.), 5, postavlja ključno pitanje: "Pouzdanost kao što?"

Opća razboritost i duhovna korist Pisma jest ono što mu daje vjerodostojnost.³⁴ Učinkovitost našeg svjedočenja o Pismu ne ovisi o ekstravagantnosti tvrdnji koje mi o njemu činimo nasuprot drugim izvorima znanja, nego u poštovanju kojeg pokazujemo prema svem znanju. Pismo ima nešto sveobuhvatno značajno za reći svim vrstama ljudi koji žele shvatiti sebe i stvarnost kao cjelinu koja ima neku vrstu transcendentnog značenja. Traganje za razumijevanjem nije puki pokušaj da s jedne strane “mislimo dobro o sebi” ili da se, s druge strane, angažiramo u apstraktnom filozofiranju. Ono je puno više – naime, potraga za smislom značenja koje nadilazi naše iskustvo ili postignuće. Uspjeh u potrazi za značenjem važan je sada kao i oduvijek; uistinu, prevladavajuća *anomie* moderne i postmoderne kulture može ovu potrebu za značenjem učiniti osobito akutnom.

Primarni interes Pisma

Premda se Pismo ispravno smatra “povijesnim otkrivenjem”, njegov glavni interes nije u povijesnim činjenicama kao takvim, nego u značenjima događaja o kojima pripovijeda. Tako Pismo ne pruža prvenstveno činjeničnu kroniku nego teologiju povijesti. Njegovi autori nisu bili pozitivistički povjesničari devetnaestog stoljeća, posvećeni iznalaženju onog “što se stvarno dogodilo”. Znanstveni povijesni opis i analiza sigurno su legitimni interesi, ali oni nisu interes biblijskih pisaca. Uistinu, oni to i ne mogu biti, jer su to interesi kasnijeg, znanstvenog doba i mentaliteta. Nazvati otkrivenje “povijesnim” znači tvrditi da su konkretni događaji, osobe i zajednice sredstva otkrivenja, po kojima se spoznaje narav krajnje stvarnosti i značenje ljudske stvarnosti i stoga po kojoj čovječanstvo ima pristup svijesti o svojoj sudbini.

Biblijski dominantno teološki interes vidljiv je u fenomenu samog Pisma. Jasan je primjer opis stvaranja u Post 1:1-2:3, koji ima literarni stil i strukturu pjesme ili himne, a njegova je tema kreativna moć i krajnja ontološka Božja moć u kontrastu sa svim drugim bogovima. Pažljivo, izravno čitanje teksta otkriva primarni fokus ili pozornost teksta ne na detaljima kreativnog procesa, nego na uključenosti Tvorca. U hebrejskom tekstu, kao i u našim prijevodima, “Bog” je gramatički i logički subjekt većine rečenica (“Bog stvori”, “Bog reče”, “Bog vidje”, “Bog pozva”, “Bog načini”, “Bog postavi”, “Bog blagoslovi”, “Bog dovrši”, “Bog počinu”, “Bog posveti”). Svrha ovog ulomka jest proglasiti Božju nadmoć i ustanoviti značenje subote.

Premda se potonji opis stvaranja u Postanku 2:4-31 razlikuje od prethodnog u stilu, strukturi i slijedu kreativnih događaja, njegova je tema opet teološka: moralna odgovornost i društvena međuovisnost ljudskog u Božjoj prisutnosti.

Slično tome, Evanđelja su teološka tumačenja priče o Isusu iz Nazareta kao Isusu Mesiji. Kada, primjerice, izvješćuju o Petrovom odricanju od svog odnosa s Isusom, ona nisu doslovni prijepisi Petrovih razgovora s različitim ljudima, nego otkrivenje ljudske slabosti i nepoštenja.³⁵ Kada Evanđelja pričaju priče o Isusovom učenju i iscjeljivanju, svako ih oblikuje na način koji podcrtava njegov vlastiti portret Isusa i njegovo prepoznatljivo shvaćanje Isusovog poslanja.

34 Isto tako, ono što današnje adventiste treba voditi u potvrđivanju proročke službe Ellen White nisu izvješća o iskustvima viđenja po kojima je ona dobila svoje uvide, nego pokazatelji što je ona bila kadra učiniti za pojedince i za adventističku zajednicu kao cjelinu.

35 U Marku 14:66-72, Petar govori sa sluškinjom dvaput, a onda s promatračima; u Mateju 26:69-75, on govori s dvije različite sluškinje i promatračima; u Luki 22:56-62, on razgovara sa sluškinjom i s još dvije druge osobe; u Ivanu 18:15-18, 25-27, on razgovara sa sluškinjom, promatračima i slugom prvosvećenika.

Ako je takozvani “sinoptički problem” o sličnostima i razlikama između Mateja, Marka i Luke istinski problem, to je *naš*, a ne problem Evanđelja. Ovaj uvid je jedan od pridonosa znanstvene discipline poznate kao “kritika redakcije”, koja proučava promjene, često naizgled male, ali kumulativno značajne, što su načinjene u postojećim materijalima od strane autora koji ih je inkorporirao u novo djelo.³⁶

Kršćani često govore o Božjoj aktivnosti, katkad nazvanoj “Božja djela” ili “Božja ruka” u povijesti. Ova božanska uključenost najrazumljivija je ne kao intervencija izvana, nego više kao, prvo, aktivna Božja prisutnost u i sa stvorenim svijetom i, drugo, moralni i religijski utjecaj povijesnih događaja i razvoja kao što su mir, sloboda i pravda. Tako možemo vidjeti značaj Izlaska kao otkrivenja ne prvenstveno u čudesnom događaju prelaska Hebreja preko Crvenog mora i davljenja Egipćana koji su ih proganjali, nego u ishodu: oslobođenju zajednice porobljenih ljudi i njihovom zavjetnom odnosu s Bogom, uključujući i njihovu moralnu predanost.³⁷

Slično, dokaz koji u dvadesetom stoljeću identificira Isusa iz Nazareta kao jedinstveno značajnu Osobu i našeg suvremenog Učitelja nije njegova čudesna moć nad prirodom i demonima, nego moralna kvaliteta njegovog života i učenja; njegov izvanredni “autoritet”³⁸ došao je – te i dalje dolazi – iz toga kakva je on bio osoba i iz egzistencijalne moći poruke koju je objavljivao. Ovo duhovno mjesto Isusovog autoriteta može se dobrano dovesti u odnos s fenomenom takozvane “mesijanske tajne”, najistaknutije u Evanđelju po Marku.³⁹ možda su se i Isus i ranokršćanske zajednice brinule zbog ljudskog preferiranja spektakularnog nad duhovnim.

Uz ovakvu pozadinu, Isusovo uskrsnuće stoji kao znameniti izuzetak: ono predstavlja istinski izniman događaj, koji se zbiva u povijesti, ali ne naprosto kao ishod dinamike povijesti. Kakve god bile njegove konceptualne teškoće, ovaj jedinstveni događaj može se razmatrati u terminima povijesne vjerojatnosti, koja je, napokon, najbolje što se može imati za bilo koji događaj što ga se nije osobno iskusilo. U toj svezi, razumijevanje osobe o prirodi stvarnosti igra odlučujuću ulogu:

Teolozi ... vjeruju i smatraju opravdanim da vjeruju kako postoji Bog koji je stvorio svijet i održava ga i moćan je i voljan djelovati unutar njega radi njegova otkupljenja. Imajući ovakvu prethodnu pretpostavku, za čije prihvaćanje oni imaju neovisne razloge, oni i mogu i trebaju uzeti dokaze koji pokazuju da je Bog uskrisio Isusa iz mrtvih. Povijesni dokaz, i sve što ide s njim i sačinjava apparatus kritičnog znanstvenika, ima svoj integritet i ne može se načiniti da jednako podupire bilo koju tezu. Ali kada dođe do izbora između općih tumačenja, postaje pitanjem prosudbe koliko konačne težine dati različitim elementima u njima.⁴⁰

36 Vidi William A Beardsley, “Biblical Criticism,” u *A New Handbook of Christian Theology*, ur. Donald W. Musser i Joseph L. Price (Nashville, TN: Abingdon, 1992.), 60-61. Vidi također Stephen S. Smalley, “Redaction Criticism,” *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ur. I. Howard Marshall (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.), 181-95; George E. Rice, *Luke, A Plagiarist?* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1983).

37 Izl 12-14.

38 Mat 7:28.

39 Vidi Marko 1:25, 34, 44; 3:12; 5:43; 7:36; 8:26, 30; 9:9; usporedi Mat 8:4; 12:16; 16:20; Luka 4:35. 41; 5:14; 8:56; 9:21.

40 Basil Mitchell, *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1994.), 60.

Zato što je taj događaj bio nov i bez presedana, Isusovo se uskrsnuće ne može objasniti samo unutar-povijesnim činiteljima. □

Kao što se biblijske pripovijesti ne bave prvenstveno s povijesnim informacijama kao takvim, tako se ni njezini proročki spisi ne mogu ispravno opisati kao “povijest pisana unaprijed”. Baš kao “ono o čemu je biblijska ideja o stvaranju” nije aproksimativno znanstveno pitanje o kako i kada je nastala Zemlja kakva je sada, nego krajnje, teološko pitanje o značenju prirodnog poretka i ljudske egzistencije, tako ni “ono o čemu je biblijsko proroštvo” nije precizan budući tok nacionalnih ili internacionalnih zbivanja, ili točno kako i kada će se svršiti ljudski život na Zemlji, nego odnos povijesne realnosti prema krajnjoj realnosti.

Primarni predmet biblijskog proroštva jest Božje samo-uključenje u ljudska zbivanja, a njegova središnja teza jest da je ljudska povijest interakcija ljudskog i božanskog. “Pozitivne” vizije budućnosti razotkrivaju “najbolji scenarij” ishoda sadašnjih tokova. Ali kakav god bio scenarij, temeljna poruka biblijskog proroštva jest da osobne odluke i politička moć sami po sebi ne mogu potpuno objasniti tok povijesti; on se može objasniti s upućivanjem na Božjeg Duha koji uvijek radi na ispunjenju božanskih nakana za čovječanstvo.⁴¹

Raznoliki sastojci

Osim Pisma, koje je teološki središnje i normativno, tri ostale važne vrste sastojaka sačinjavaju adventističko teološko mišljenje: povijesno-teološki, sekularno-kulturni i osobno-iskustveni.⁴²

Povijesno-teološki sastojci

Različita tumačenja vjere u davnoj, nedavnoj i neposrednoj prošlosti često su bila rezultat marljivog proučavanja i kreativne refleksije od strane predanih i katkada briljantnih umova. Ignorirati ovaj teološki rad bilo bi i arogantno i neučinkovito. Kao što je filozof-biskup George Berkeley (1685.-1753.) jednom rekao: “Kada bi nas se ostavilo svakog sa svojim osobnim iskustvom, znali bismo malo i o samoj zemlji i o onim stvarima koja je Svemoćni tamo smjestio: tako je brz naš napredak od utrobe do groba.”⁴³ Nijednoj zajednici, a još manje nekom pojedincu, nije potrebno da opet otkriva teološki kotač, ponavljajući trinitarne, kristološke i antropološke kontroverze trećeg, četvrtog i petog stoljeća; kontroverze o pomirenju jedanaestog i dvanaestog stoljeća; ili soteriološke i ekleziološke kontroverze šesnaestog stoljeća.

Ako je jezik “Oca, Sina i Svetoga Duha” postao problematičan zbog prevladavajuće muškosti, te ako preferiramo neki rodno neutralni jezik, kao što je “Stvaralački Izvor, Utjelovljena Riječ i Duhovna Prisutnost”, antička formulacija ostaje s nama kao početna točka i struktura.

Ako ne možemo zadovoljavajuće objasniti kako je Krist bio “istiniti Bog” i istodobno “istiniti čovjek”, mi i dalje želimo reći da je u Isusu iz Nazareta Bog postao čovjekom.

Ako nam je neugodno zbog moralno teške ideje Boga koji kažnjava nekog drugog zbog na-

41 Vidi, kao upečatljive primjere, proroštva Daniela i Otkrivenja.

42 Ove tri vrste sastojaka donekle odgovaraju preostalim trima elementima “Wesleyevog četverokuta”: tradiciji, razumu i iskustvu.

43 George Berkeley, “Sermon on Immortality,” *Collected Works*, ur. A. A. Luce i T. E. Jessop (Edinburgh: Thomas Nelson, 1948.-56.), 7:14.

ših grijeha, mi i dalje želimo reći da su život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista sredstva po kojima Bog spašavanja čovječanstvo iz njegove izgubljenosti.

Ako nam je neugodno zbog razlike statusa između laika i klera prenijete vanbiblijskom ceremonijom zaređenja unutar visoko institucionalizirane crkvene strukture, mi i dalje želimo prepoznati poziv Duha određenim osobama da služe na osobite načine u zajednici i poradi zajednice.

Čak i ako pokušamo ignorirati ovo široko i složeno teološko nasljeđe, mi ga u stvari ne možemo izbjeći, jer je ono postalo dio načina na koji opažamo kršćansko evanđelje i samo Pismo. Jednostavno nije moguće zbrisati ovo povijesno uvjetovanje i čitati Pismo apsolutno *de novo* – zavući se, da tako kažemo, u tunel ispod posljednjih devetnaest stoljeća i pojaviti se kao suvremenici apostola.☒

Na zajednicu vjere utječe i bliža teološka povijest. Svjesni smo, i na različite načine pogađa, suvremeno teološko okruženje. Nedavna sve veća adventistička svijest o religijskim i teološkim dimenzijama izvjesnih društvenih pitanja nije došla samo od ponovnog čitanja biblijskih proročkih poticaja i pripovijesti Evanđelja; mi smo također slušali i učili od drugih kršćana. Naše diskusije o prirodi i autoritetu Pisma pokazuju da smo pročitali, katkad pažljivo, a katkad površno, rad raznolikih europskih, britanskih i američkih teologa.☒

I sve što pročitamo i u Pismu i u povijesti teologije, čitamo kroz adventističke oči – oči koje su uvjetovane tradicijom apokaliptičke nade i sabatarijanskog iskustva, te cjeloživotnom i neprestanom upoznatosti s knjigama, člancima, svjedočanstvima i propovijedima Ellen White. Premda se sav ovaj adventistički utjecaj odnosi na Pismo, on nije jednostavno identičan njemu. Stoga moramo prepoznati kako je naše teološko razumijevanje rezultat prepoznatljivo adventističkih kao i drugih povijesnih i suvremenih teoloških sastojaka.

Sekularno-kulturni sastojci

Sekularno-kulturni sastojci u teologiji zasigurno su najviše dvojbeni od svih sastojaka koji dolaze iz vanbiblijskih izvora. Ali dolaze – svidjelo nam se to ili ne i priznali mi to ili ne – jer se tumačenje vjere uvijek zbiva u kulturnom kontekstu. Oni uključuju znanje otkriveno činjenično-istraživačkim, kreativno-umjetničkim i teorijsko-konstruktivnim disciplinama koje sam opisao u prethodnom dijelu ovog poglavlja.

Izazov koji nam predstavlja suvremeni svijet ima i duhovne i teološke dimenzije. U prethodnom je naraštaju jedan teolog iznio ovu opasku:

Mogu evanđelje učiniti svojim samo ako ga mogu vjerovati otvorenih očiju, samo ako me moja vjera ne prisiljava izbaciti nešto ili ignorirati nešto ili zaboraviti ga na neko vrijeme.

Štoviše, to nije puki uvjet kojega sam ja kao moderan čovjek nametnuo vjeri. Sama vjera ga zahtijeva. Jer Isus Krist me želi potpunog. On želi da mu pripadam ne samo svojom savješću, emocijama i brigama: on želi moj razum, moje znanje, te isto tako i sva područja moje svijesti. Ali ako trebam potisnuti i istisnuti bilo što od onog što kao znanstvenik i povjesničar znam, ako mu trčim ususret s umom koji nije budan i nedirnut i sposoban reći: “Evo me sa svime što jesam i imam, uključujući moje znanje i razum”, onda mu ne pripadam potpuno. U najboljem, stavljam mu na raspolaganje samo dio sebe – moju religioznost ili moje pobožne osjećaje.☒

Nekoliko je godina kasnije jedan filozof nadodao: "Ako kršćani trebaju razumjeti, cijeniti i dobiti nešto iz svoje vjere, oni moraju moći misliti o njoj na načine koje oni sami nalaze smisljenim – načine oblikovane njihovom kulturom sa svojim tradicijama, obrazovanjem, jezikom i filozofijama."⁴⁴

Adventističko kršćanstvo u Sjevernoj Americi prebiva u zapadnom svijetu na početku dvadesetprvog stoljeća, u svijetu koji, među ostalim, misli o sebi kao o vrlo maloj kapi u nevjerojatno ogromnoj i staroj kanti, koji je pogledao unutar protona i neutrina i otkrio kvarkove i gluone, koji je počeo dešifrirati genetski kod i mapirati ljudski genom, koji je susreo i preživio psihoanalizu i seksualnu revoluciju, svjedočio usponu i dezintegraciji europskog komunizma, živi nakon (i još osjeća stravu) Auschwitza i Hiroshime, i sve više njime vladaju konzumerizam i multinacionalni kapitalizam.

Svidjelo se to nama ili ne, to je *naš* svijet i mi smo *njegovo* potomstvo; možemo više voljeti nešto drugo, ali naše preference ne mijenjaju činjenicu da je to svijet kojeg imamo. I taj svijet, sa svojim opažanjima, stavovima, vrijednostima i brigama, moćan je sastojak u svem suvremenom teološkom mišljenju – toliko moćan da ga detaljnije diskutiram u poglavlju 8.

Stoga je naše teološko mišljenje neizbježno drugačije od mišljenja apostola Pavla ili Martina Luthera ili James Whitea, i ta razlika nije razlog žaljenju ili uznemirenosti. Jer ako se naša teologija treba djelotvorno obratiti ovom svijetu i uvjerljivo komunicirati poruku Pisma, to mora biti teologija koje ima ovaj svijet kao jedan od svojih sastojaka; ona mora uzeti za ozbiljno konkretno iskustvo, uvide, pitanja, brige i potrebe ovoga svijeta.⁴⁵ Inače ovaj svijet ne bi uzeo za ozbiljno našu vjeru ili našu teologiju.

I nije samo iz razloga društveno-kulturne neizbježnosti i evanđeoske učinkovitosti da "sekularni" elementi imaju mjesto u teologiji; oni su teološki neophodni jer "sva je istina Božja istina" i zato što "teologija je intelektualna disciplina čiji predmet jest odnos Boga prema svemu ostalome, prirodnom i ljudskom svijetu" – I jednome smislu, samo Pismo je "o svemu", jer ono otkriva izvor i sudbinu, te stoga značenje, cjelokupne stvarnosti. Ipak, u drugom smislu, ono "nije izvor informacija o svemu"; to jest, "ono nije iscrpno čak ni u stvarima doktrine i morala, a nekmoli o drugim temama".⁴⁶

Stoga, na primjer, da bi se naučili prirodni procesi, zakoni po kojima Bog upravlja stvorenim univerzumom, nužno je proučavati samu prirodu. I ovo je proučavanje relevantno za teološku zadaću ukoliko "knjiga prirode i pisana riječ bacaju svjetlo jedna na drugu", te nas "upoznaju s Bogom podučavajući nas nešto o zakonima kroz koje On radi".⁴⁷ Možemo metodološki izvući ovo temeljno shvaćanje:

44 Arthur F. Holmes, *Philosophy: A Christian Perspective* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975.), 31.

45 Ibid., 24-32, navodi 1 Kor 1-2, Kol i 1 Iv kao novozavjetne primjere kreativne adaptacije i modifikacije suvremenih kulturnih koncepata. Vidi također Jon Dybdahl, "How Culture Conditions Our View of Scripture", *Ministry*, siječanj 1988., 7-9.

46 Holmes, *All Truth Is God's Truth*, 77; vidi također 138: "Istina nije isključivo u Pismu i svjedočenje istine ne može se ograničiti na kazivanje o Kristu i evanđelju."

47 Ellen G. White, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1903.), 128; vidi također *The Ministry of Healing* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1905.), 462; idem, *Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1958.), 115; *Testimonies for the Church*, 8:328.

Moramo djelovati unutar trijadične relacije Bog/čovječanstvo/svijet ili Bog/svijet/čovječanstvo, jer ovaj svijet koji se otvara pod našim znanstvenim istraživanjima jest ono što se ustanovljuje kao medij u kojem nam je pristupačno Božje samo-otkrivenje i u kojemu možemo izraziti svoje znanje o Bogu. Ovo, dakako, implicira da postoji nužan i neizbježan odnos između teoloških koncepata i fizikalnih koncepata, ili između duhovnih i prirodnih koncepata; između pozitivne i prirodne teologije, ili, ispravnije, između teologije i prirodne znanosti; jer upravo to znači uzeti za ozbiljno znanje o Bogu u odnosu prema svijetu. Ali to također implicira da se mi ne bavimo istinski teologijom u užem smislu i ne bavimo se znanstveno teologijom, ako je ograničimo na odnos Bog/čovjek ili čovjek/Bog.⁴⁸

Da uzmemo sljedeći, čak očitiji primjer: za samo razumijevanje Pisma, dodatno znanje iz antičke povijesti koje je sada dostupno, povijest religija i povijesna lingvistika često je korisno, a katkad nezamjenjivo.

Stoga je izazov za adventiste artikulirati teološko shvaćanje koje je autentično kršćansko, prepoznatljivo adventističko i kulturalno smisleno. Ovaj izazov je motivacija tripolarnom teološkom mišljenju kojega predlažem u poglavlju 11.

Osobno-iskustveni sastojci

Svako pojedinačno tumačenje vjere jest mišljenje jedinstvene osobe čije se nasljeđe, okoliš, životna povijest i vjersko iskustvo kombiniraju kako bi dale toj osobi jedinstvenu perspektivu vječne istine. Prosvjetljujuću refleksiju o odnosu osobnog vjerskog iskustva prema teološkoj zadaći dao je Karl Barth u knjizi koja je uključila poglavlja naslovljena "Čuđenje", "Briga", "Predanost", "Vjera", "Usamljenost", "Sumnja", "Kušnja", "Nada", "Molitva", "Izučavanje", "Služba" i "Ljubav".⁴⁸

Kao što sam zamijetio u usporedbi o drvetu na kraju poglavlja 2, ne postoje dvije osobe koje imaju iskustvo istih elemenata stvarnosti; čak i kada imaju iskustvo istih elemenata, one ih ne doživljuju na točno isti način. To, s jedne strane, znači da ne postoje dvije osobe koje teološki misle na isti način, te, s druge strane, da svaka osoba ima nešto za pridonijeti teološkom mišljenju drugih. Premda se moramo paziti od svođenja teoloških razlika na popratne efekte osobnih psiho-biografija, možemo se pravilno sjetiti značenja osobno-iskustvenih sastojaka u svoj teologiji. Primjerice, unutar adventističkog kršćanstva, razlike temperamenta i iskustva sigurno su uključene u neka razilaženja gledišta o odnosu opravdanja, posvećenja i spasenja.⁴⁹

Osim razlika u osobnosti, temperamentu i raznovrsnim intelektualnim sposobnostima, koje su uvelike rezultat genetičke obdarenosti, postoje dodatne razlike zbog obitelji i odgojnog okruženja, akademske specijalizacije i profesionalnog iskustva. Teološko mišljenje osobe čiji su svakodnevni partneri konverzacije bili hebrejski proroci razlikovat će se od osobe koja provodi svoje vrijeme izučavajući, podučavajući i pišući o Luterovoj Reformaciji. Jedna od radosti teološkog dijaloga jest da svaka od ovih osoba može pridonijeti drugome i naučiti se od drugog, tako spoznajući zadovoljstvo uzajamnog obogaćivanja.

Sve što sam ovdje rekao o individualnom religijskom iskustvu kao sastojku teologije ima paralelu u životu zajednice vjernika: zajedničko iskustvo značajan je sastojak u kolektivnom

48 Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (pret., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.).

49 Na ovo mi je ukazao John Berecz.

razumijevanju vjere. Ranokršćanska doktrina o Trojstvu je, primjerice, bila izraz zajedničkog doživljaja Boga kao krajnjeg Izvora, kao utjelovljene Riječi i kao duhovne Prisutnosti. U devetnaestom stoljeću, adventistički soteriološki i trinitarni put bio je pod utjecajem iskustva duhovne potrebe, bogoslužja i svjedočenja.⁵⁰

Ono što tumačenje vjere čini takvim jest dinamička interakcija osobno-iskustvenih sastojaka sa sekularno-kulturnim, povijesno-teološkim i biblijskim sastojcima, a to čini teološko mišljenje beskrajno fascinantnim.

⁵⁰ Vidi Woodrow W. Whidden, "Salvation Pilgrimage: The Adventist Journey into Justification by Faith and Trinitarianism", *Ministry*, travanj 1998., 5-7.

8.

KAKO KULTURA UNOSI PROMJENE

Za većinu čitatelja ove knjige, kao i za njezinog autora, relevantni kulturni kontekst i za iskustvo i za tumačenje vjere jest suvremeni sjevernoamerički svijet ideja, znanja, stavova i vrijednosti; i osoba koja doživljuje iskustvo i tumači vjeru nije samo *u* tom intelektualnom svijetu, nego, u značajnoj mjeri, *od* njega.

Stoga je imperativ da adventističko kršćanstvo uzme za ozbiljno suvremenu kulturu u svom teološkom mišljenju. Ovaj imperativ ima nekoliko razloga:

Naša kultura je kontekst u kojemu je zajednica vjere pozvana da živi, svjedoči i služi. Da ponovno citiramo teologa:

Sve dok ne mogu otkriti nikakvu vezu između evanđelja i problema mog života, ono mi nema što reći i ja nisam zainteresiran. I upravo se zbog toga evanđelje mora propovijedati iznova i izreći na nove načine svakoj generaciji, jer svaka generacija ima svoja jedinstvena pitanja... Ako su se temeljna životna pitanja promijenila, onda i ja moram preusmjeriti poruku evanđelja. Inače odgovaram na pitanja koja nikada nisu postavljena.

U tom smislu, teologija nikada ne može biti dovoljno moderna.¹

Naša kultura postavlja izazovna pitanja o izvjesnim tradicionalnim adventističkim vjerovanjima i praksi. Zajednica mora, primjerice, prepoznati različite vrste dokaza obima i sadržaja svemirskog razvoja i povijesti zemlje. I zajednica kao cjelina mora ponovno promisliti svoje odbijanje prihvaćanja žena kao punih sudionika u propovjedničkoj službi – kao što je, prije jednog naraštaja, ponovno promislila svoje prethodno odbijanje da se afro-američkim adventistima dopusti bogoslužje u dominantno bijelim adventističkim crkvama.

Pozabaviti se takvim pitanjima je teško i neugodno, zahtijeva intelektualnu snagu i moralnu hrabrost. Ali ako zajednica propusti to učiniti, bilo zbog straha od promjene ili zbog odanosti svojoj prošlosti, adventističko će kršćanstvo ne samo izdati svoju posvećenost “sadašnjoj istini”, nego i prestati biti vjerodostojna religijska opcija u našoj kulturi, te zajednica neće uspjeti u svojoj misiji. To će biti krajnja tragedija za zajednicu koja vjeruje da ima poruku radosne vijesti “svakom narodu, plemenu, jeziku i puku”²

1 Helmut Thielicke, *How Modern Should Theology Be?* (Philadelphia: Fortress, 1967.), 11-12.

2 Otk 14:6.

Naša je kultura, svidjelo se to nama ili ne i priznali mi to ili ne, značajan sastojak u našem tumačenju vjere. "Nijedan oblik duhovnog života ne može biti tuđ svom vremenu i kulturnom životu tog vremena", jer Bog polaže pravo na "moj um, moje znanje i sve oblasti moje svijesti", uključujući moju modernost i moju "postmodernost". Mi neizbježno mislimo na načine koji su oblikovani našom kulturom "s njenim tradicijama, obrazovanjem, jezikom i filozofijama".³

Ovo je svijet stavova i vrijednosti što ih dijele sve klase naše kulture – tvornički radnik koji provodi svoje večeri s gajbom piva pred televizorom kao i tajnica koja u svoje slobodno vrijeme surfa Internetom ili ide na simfonijski koncert. U tom smislu, to je svačiji svijet i to je jedini svijet kojeg imamo. To je važno za naše tumačenje vjere jer "u svom svakodnevnom životu mi bez napora i svijesti inkorporiramo kulturne norme i činimo ih vlastitim".⁴

Stoga, i uz rizik, da s jedne strane, previše pojednostavimo i izobličimo sliku, ili da, s druge strane, naprosto verbaliziramo ono očito, u ovom poglavlju utvrđujem i opisujem neke teološki relevantne aspekte naše kulture kako ih vidim. Ispada da tu ima i dobre i loše vijesti: loša je vijest da sveprožimajuća svjetovnost i sekularizam dovode u sumnju vjerodostojnost same vjere; dobra je vijest da temeljne pretpostavke naše kulture mogu dati potporu razumnosti naše vjere i, na koncu, vjerodostojnosti naše teologije.

Svjetovnost i sekularizam

Našom kulturom dominira i prožima je *svjetovnost*: osnovno mjesto značenja jest ovdje i sada, a dobro se definira potrošačkim vrijednostima, naime, onim koje pridonose neposrednoj udobnosti, zabavi ili zadovoljstvu, nas ili naših skupina (koje često funkcioniraju kao produžetak nas samih). Sveto je uglavnom odsutno; ima malo stvarnog smisla u transcendentnoj, krajnjoj, vječnoj stvarnosti. Ljudi, po pravilu, ne strukturiraju svoje živote oko svijesti o Božjoj stvarnosti i prisutnosti. To je, općenito, ono što mislim pod "svjetovnošću" i "sekularizacijom" naše kulture.⁵

Svjetovnost možda nije uvijek bila tipična za ljudsku egzistenciju. U drugim vremenima ljudi su možda posjedovali življi osjećaj za transcendentno; možda su strukturirali svoju egzistenciju eksplicitnije oko svijesti o Božjoj stvarnosti i prisutnosti.⁶ Ali sada ne. Bilo da je ova kulturna karakteristika relativno nova ili je bila tipična za ljudsku egzistenciju od njenog početka, to je sadašnja stvarnost. S kolapsom komunističkih režima u istočnoj Europi koncem

3 Langdon Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity: A Protestant View* (New York: Seabury/ Crossroad, 1975.), 9.

4 Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (New York: Ballentine, 1994.), 131.

5 Vidi Jon K. Paulien, "The Gospel in a Secular World"; Gottfried Oosterwal, "The Process of Secularization" i Alvin W. Kwiram, "The Modern Intellectual" in *Meeting the Secular Mind: Some Adventist Perspectives*, 2. izd., ur. Humberto Rasi i Fritz Guy (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987.), 25-74. Vidi također Jon Paulien, *Present Truth in the Real World: The Adventist Struggle to Keep and Share Faith in a Secular Society* (Boise, ID: Pacific Press, 1993), 43-68; Bert B. Beach, "Adventism and Secularization," *Ministry*, travanj 1996., 22-25. Za jednu perspektivu o utjecaju sekularizacije na crkvene organizacijske strukture vidi George R. Knight, "Adventism, Institutionalization, and the Challenge of Secularization," *Ministry*, lipanj 1991., 6-10, 29.

6 John Macquarrie, *God and Secularity* (Philadelphia: Westminster, 1967.), 48, izjavio je da svjetovnost nije uvijek bila tipična za ljudsku egzistenciju. Ali, kao što je Rennie Schoepflin sugerirao, ovo možda odražava nostalgiju za idealiziranom prošalošću.

osamdesetih godina prošlog stoljeća, manji dio svijeta nego ranije je zvanično *ateistički*: ali veliki je dio njega, praktički govoreći, *neteistički* i dominantno svjetovan.

Za većinu ljudi u ekonomski razvijenom svijetu, kao što sam zapazio, religijske prakse i vrijednosti čine se više aspektom društvenog okruženja, nego aktualnim, funkcionalnim središtem ljudskog osobnog iskustva. Popularna religija, kako je izložena u suvremenim “mega-crkvama” i na televiziji nedjeljom ujutro, prečesto je (premda svakako ne uvijek) udobna društvena praksa, a ne radikalna predanost skupu moralnih ideala i krajnjoj istini. Malo je onog “vrednovanja najobuhvatnijeg i najintenzivnijeg” koje definira istinsku religiju.⁷ Ono što imamo većinom je, paradoksalno, suštinski svjetovna vrsta religije.

Premda mnogi odlaze na vjerske službe, njihova motivacija često nije istinski religiozna. Oni žele da njihova djeca znaju da je Bog dio njihovog kulturnog nasljeđa (“Ovo je kršćanska nacija”); i žele da ona prime moralni i etički odgoj kojeg crkve daju (“To drži djecu podalje od droge”). I odlazak u crkvu, te čak i davanje skromnih priloga u potporu crkve, dio su suvremenog sjevernoameričkog životnog stila. Nadalje, najpopularniji oblici bogoslužja odražavaju suvremeni afinitet za zabavu i emocionalnu stimulaciju; oni se ili povode za televizijskom produkcijom ili su osmišljeni za prenošenje “karizmatičnih” pojava.⁸ Ali malo je govora, a još manje konkretne aktualizacije, ljubavi prema neprijateljima, suosjećanja prema siromašnima i prihvaćanja društveno odbačenih.

Življena svjetovnost postaje ideološki *sekularizam* kad ljudi eksplicitno definiraju znanje i stvarnost u terminima onog što se može objektivno provjeriti (to jest, “činjenica”), ili onog što se subjektivno doživljuje (osjećaja). U tom gledištu, ništa nije (niti može biti) sveto: nema mogućnosti ukazivanja na transcendentnu točku, nema krajnje realnosti iza prirodnih (fizičkih, bioloških) i povijesnih (socioloških, psiholoških) sila koje oblikuju našu individualnu i kolektivnu egzistenciju u svijetu bez vrijednosti koji “jednostavno jest”.

Opći pokazatelji

Ono što ova prožimajuća svjetovnost naše kulture, ova odsutnost osjećaja transcendentne stvarnosti i vrijednosti znači, jest da su ljudi skloni biti isključivo zainteresirani za sadašnji svijet, koji traje tokom njihovog života, života njihove djece i možda njihove unučadi. Ali malo je svakodnevne svijesti o životu koji dolazi, o “nakon ovoga” i krajnjoj sudbini; većina ljudi jednostavno ne živi *sub species aeternitatis* u odnosu na vječnost. Oni nisu, međutim, nužno materijalisti ili hedonisti; oni možda pridaju veliku važnost estetskim i moralnim vrijednostima. Oni mogu biti osjećajni i darežljivi i mogu imati duboki interes za dobrobit drugih osoba. Ovdje želimo reći da su ove vrijednosti i interesi vjerojatno ovozemaljski, bez transcendentne dimenzije, krajnjeg značenja ili vječnog smisla.⁹

7 Frederick Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York: Scribner's, 1967.), 69.

8 O mega-crkvama poput Willow Creek Community Church u predgrađu Čikaga i Saddleback Community Church u Irvine, Kalifornija, koje imaju stotine oponašatelja, vidi Gregory A. Prichard, *Willow Creek Seeker Services: Evaluating a New Way of Doing Church* (Grand Rapids, MI: Baker, 1996.); Rick Warren, *The Purpose Driven Church: Growth Without Compromising Your Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995.). Primjeri rastućih crkava su Vineyard i Harvest udruge crkava po cijeloj Americi.

9 Skoriji primjeri mnogih raznolikih opisa suvremene svjetovnosti uključuju George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York: Oxford, 1994.);

Popularni interes za kanaliziranje, kristale, izvanosjetilno opažanje, astrologiju i posjet ili napad "vanzemaljaca" nisu dokaz zanimanja za sveto; naprotiv, većina ovog interesa je daljnji, premda krajnje različiti dokaz, prožimanja kulture svjetovnim, jer se uglavnom usredotočuje na neposredne, ovosvjetske brige. Zanimanje za nadnaravno, koje je možda naraslo s dolaskom novog tisućljeća, često je suštinski svjetovno zanimanje, zanimanje za bizarno i neobjašnjivo, bijeg od učmalosti i razočarenja svakodnevnog života.

Za dobro svjetovni kao i sekularistički um, jedina stvarnost jest iskustvena stvarnost sadašnjeg svijeta. Pravo znanje temelji se na ustanovljivim, opipljivim dokazima osjetilnog iskustva – činjenice, molim, i ništa osim činjenica.

Stvarni problemi jesu oni kojima se može pozabaviti praktično ili znanstveno: nemogući tinejdžeri, prekomjerni osobni dug ili neprijateljsko radno okruženje – ili, na široj razini, rat, kriminal, zagađenje i posrnula svjetska ekonomija. Za naše osobne probleme dobivamo pomoć od terapeuta ili financijskog planera. Što se tiče globalnih problema, ako se još nismo uspješno pozabavili problemima poput međurasnog nasilja i međunarodnog terorizma, to je zato što društvene znanosti još nisu dovoljno znanstvene ili (vjerojatnije) imamo kolektivnu slabost volje.

Prave su vrijednosti one koje donose promjene sada i ovdje, ne one koje pripadaju nekom tamo gore svijetu iznad oblaka, što leži izvan i iznad predvidljive budućnosti. Čak i za nas koji smo "vjernici", koji se redovno molimo, čitamo Pismo i idemo na bogoslužja, Bog nije ni izbliza stvaran poput automobila, kuća, hrane, novca i ljudi (i, ako smo mudri i bogati, cvijeća, ptica, zvijezda, glazbe i poezije) koje vidimo, čujemo, dodirujemo, kušamo i mirišemo – te se pokušavamo njima baviti, utjecati i upravljati.

Još jedan vid ove sveprožimajuće svjetovnosti jest pretpostavka da je čovječanstvo gospodar svoje sudbine – ako se sudbinom uopće može gospodariti. Moć kojom se može upravljati prirodom jest ljudska moć. I čovječanstvo je sigurno puno toga uradilo da se pripitomi ili čak ponovno izumi njegov okoliš – da noć učini podjednako dobrom za rad kao i dan, da pustinje pretvori u stambene prostore i industrijske parkove, da nadzire nabujale rijeke ili smanji razornu snagu bakterija i virusa, da promijeni DNA i klonira životinje. Povremeno tele-evangelizator može predložiti molitvu da se uragan vrati na more; ali malo je dokaza da, osim onih koji su na izravnom putu uragana, mnogo ljudi uzima ove prijedloge za ozbiljno.

Za ono što ne možemo kontrolirati, međutim, možemo se barem pripremiti. Većina ljudi zna da nisu besmrtni i da će, unatoč najboljem što medicina može pružiti, jednog dana umrijeti. Stoga se pripremaju za neizbježno. Ali čak i tu, dok unaprijed vide svoj odlazak s ovog svijeta, primarni fokus njihove brige ostaje ovaj svijet. "Priprema za neizbježno" obično ne znači nečije ispovijedanje grijeha u očekivanju eshatološkog suda, nego pribavljanje odgovarajućeg životnog osiguranja kako bi se zbrinula obitelj i uređivanje "aranžmana" s mjesnim grobljem.

Po prirodi, ljudi sebe osjećaju suštinski autonomnim: oni mogu – i moraju – stvoriti vlastite vrijednosti, postaviti vlastite standarde i ciljeve i raditi na vlastitom spasenju. Budući da ništa ne nadilazi ljudsku sposobnost i inteligenciju, individue i čovječanstvo ne mogu tražiti bilo kakvu potporu izvan ovoga svijeta (niti se trebaju podvrgnuti bilo kakvom transcendentnom

Richard Elliott Friedman, *The Disappearance of God: A Divine Mystery* (Boston: Little, Brown, 1995.);
William C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking About God Went Wrong* (Philadelphia: Westminster/John Knox, 1996).

sudu). Da nam bude jasno, religijski proroci katkad govore o božanskom sudu koji dolazi na ljudske grijeh; ali, znakovito, to je gotovo uvijek sud grijesima *drugih*.

Nadalje, ako nema transcendentne stvarnosti ili vrijednosti, nema ni razloga da se “transcendentno” – odnosno, apsolutno i trajno – predamo bilo čemu.¹⁰ Posljedično, o svemu se može pregovarati ako je cijena dobra; ništa nije vrijedno umiranja. Površni se komplimenti dijele moralnosti, ali u stvarnosti je malo sklonosti prema “stajanju za pravdu makar se nebo srušilo”,¹¹ jer ništa se ne smatra apsolutno “ispravnim”. Ljudi mogu više voljeti da stoje za pravdu sve dok je to popularno i ne košta puno. To nije sasvim isto kao i izreka “sve prolazi” ili “sve je dopušteno”; za neke stvari je cijena previsoka, kao što to katkad političari na svoju žalost uvide. Ali Immanuel Kantov pojam “kategoričkog imperativa” da se dužnost vrši bez obzira na posljedice,¹² čini se fanatičnim, kratkovidnim, ako ne i glupim.

U tom kontekstu najtemeljnije teološko pitanje nije je li moguće govoriti o Bogu – mnogi to čine – nego je li moguće dati ideji Boga informirani, suvremeni smisao. Je li krajnja realnost koja odgovara riječi “Bog” razumski uvjerljiva? Ako se na ovo pitanje ne može potvrdno odgovoriti, jezik u srcu kršćanske vjere je besmislen; nema mnogo svrhe brinuti se o ostalome. Po ovom pitanju razlike između katoličkog i protestantskog, “liberalnog” i “konzervativnog” uglavnom su nebitne, jer su svi u istom čamcu. Za svakog kršćana pitanje je isto: ima li ikakvog smisla uopće vjerovati u Boga u našoj kulturi? Je li uopće bitno vjeruje li tko u Boga?

Adventističke naznake

Bilo bi uistinu neobično da prodiruća svjetovnost i sekularizam naše kulture nije pogodio adventističko kršćanstvo. Imajući u vidu sociološke činitelje u religioznom vjerovanju,¹³ vrlo je nevjerojatno da smo mi ostali, ili mogli ostati, nedirnuti. Jer i mi smo dio suvremene kulture i, svidjelo nam se to ili ne, imamo suvremene umove.

Neki izravniji dokazi sugeriraju smanjenje snage adventističkog vjerovanja u stvarnost i važnost teološkog mišljenja i Boga: jasan je pad u nekim od “utjecaja vjere na ponašanje”, onim stvarima koje ljudi obično čine ako istinski i ozbiljno vjeruju. Utjecaji vjere ne dokazuju postojanje vjerovanja, jer se svi oni mogu umjetno generirati (premda možda ne svi istodobno); ali njihova općenita odsutnost jest *prima facie* dokaz barem egzistencijalne svjetovnosti, ako ne i ideološkog sekularizma. Nekoliko primjera:

Očita je homiletička preokupiranost sadašnjim iskustvom, s “praktičnim pitanjima”. To poprima nekoliko oblika: katkad je naglasak psihodinamički, daje se pozornost našim brigama i sukobima; katkad je interes za osobne odnose dok se pokušavamo uklopiti s drugim ljudima – osobito s ljudima koji su nam najbliži u našim domovima i na našim radnim mjestima; a katkad je naglasak financijski, sa savjetima “kako spojiti kraj s krajem” i što učiniti “kad je mjesec

10 Za sociološku studiju o suvremenoj averziji prema predanosti vidi Robert N. Bellah i dr., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985.).

11 Ellen G. White, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1903.), 57.

12 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, prev. H. J. Patton (New York: Harper Torchbooks, 1964.), pogl. 1, 61-73.

13 Vidi npr. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967; New York: Anchor, 1990.).

predugačak". *Dakako*, ova su pitanja važna i *dakako* da su ona prikladna kao teme za teološko mišljenje i za propovijedi. Pitanje je, međutim, tko koga vuče. Dolazi li pozornost prema praktičnim problemima od duhovne ozbiljnosti i teološkog uvjerenja, ili su duhovni i teološki uvidi tu samo da bi pomogli rješavanju praktičnih problema? Čini se da relativno rijetko imamo zvonku potvrdu vjere ili vjerovanja.

Čini se da postoji pad adventističke financijske uključenosti u život i misiju zajednice: u Sjevernoj Americi imamo značajno smanjenje u davanju *per capita*.¹⁴ Isusu se pripisuju riječi: "Gdje ti je blago, ondje će ti biti i srce";¹⁵ a automobili parkirani oko mnogih adventističkih crkava subotom ujutro naznačuju da bi moglo biti problema oko osobnih prioriteta.

I u razgovorima smo preokupirani ovdašnjim i svjetovnim, a ne s vječnim i krajnjim; vjerojatno nema boljeg indeksa naše osobne svjetovnosti od tema naših neformalnih, spontanijih razgovora.

Stoga je jasno da biti adventist ne znači da je naše mišljenje ili biće zaštićeno od svjetovnosti naše kulture. Mi smo i u našem svijetu, a u puno većem stupnju nego što bi možda željeli, i od svijeta.

Faktori koji pridonose

Od mnogih faktora koji su pridonijeli svjetovnosti i sekularizmu naše kulture, tri su osobito važna.

Uvjerljivo najmoćniji faktor jest uspjeh znanstvene tehnologije, fenomen koji ima dva značajna povijesna korijena. Jedan od njih je bio, možda iznenađujuće, biblijska doktrina o stvaranju, prema kojoj prirodni, materijalni svijet nije niti svet i nedodirljiv, niti iluzoran i nestvaran, nego je proizvod Božje stvaralačke aktivnosti koja je povjerena čovječanstvu na čuvanje, uporabu i uživanje. Tako je kršćanstvo, zajedno s judaizmom i islamom, bilo gostoljubivo prema znanosti. Drugi, čak i važniji ideološki predak znanstvenog stava i pothvata jest klasični duh empirijskog istraživanja – duh koji je postao očit u Aristotelovim promatranjima prirode i procvao u Renesansi.

Vjerovanje da je materijalni svijet dan ljudima na raspolaganje, plus duh istraživanja strukture i djelovanja stvari, pomogao je zapadnoj civilizaciji da postane kulturnim tlom na kojemu je znanost mogla bujati. Ono što je utjecaj znanosti učinio dominantnim u našoj kulturi jest presnažna dojmljivost njezinih objašnjavajućih kategorija i njezine tehnološke posljedice, i pozitivne i negativne. S jedne strane:

Bolesti koje su nekada tragično odnosile bezbrojnu dojenčad i djecu znanost progresivno olakšava i liječi – otkrićem svijeta mikroba, uvidom da liječnici i primalje trebaju prati svoje ruke i sterilizirati svoje instrumente, prehranom, javnim zdravstvenim mjerama, antibioticima, cjevivima, otkrivanjem molekularne strukture DNA, molekularnom biologijom, a sada i genskom terapijom... Male boginje su zbrisane u cijelom svijetu. Područje planeta napadnuto malaričnim komarcima dramatično se smanjilo. Broj godina preživljavanja djece s dijagnostičiranom leukemijom progresivno raste, iz godine u godinu. Znanost dopušta da Zemlja hrani oko stotinu puta više ljudi, i u manje strašnim uvjetima, nego što se to moglo prije nekoliko tisućljeća.

¹⁴ Vidi godišnje izvještaje odjela Generalne Konferencije za arhivu i statistiku.

¹⁵ Mat 6:21.

Možemo se moliti nad žrtvom kolere ili joj dati 500 miligrama tetraciklina svakih 12 sati...¹⁶

Ne čudi da je Einstein opisao znanost kao “najveću dragocjenost koju imamo”, premda “u odnosu prema realnosti” ona je “primitivna i djetinjasta”.¹⁷

Ipak, s druge strane, znanost i tehnologija suvremene kulture

nije samo rog izobilja što prospira darove po našem svijetu. Znanstvenici nisu samo zamislili nuklearno oružje; oni su vukli političke vođe za revere, zastupajući da ga njihova nacija – koja god već bila – mora imati prva. Onda su proizveli više od 60000 njih... Naša je tehnologija proizvela talidomid, CFC [kloroflourokarbonat], kemijsko oružje, nervne plinove, zagađenje zraka i vode, uništenje vrsta i toliko moćne industrije da mogu uništiti klimu planeta. Otprilike polovica znanstvenika na Zemlji radi barem djelomično za vojsku.¹⁸

Ovim se, međutim, ne želi sugerirati da je istaknutost znanosti i tehnologije u modernoj svijesti rezultat urote znanstvenika. Da budemo jasni, neki su znanstvenici uživali u svojoj reputaciji velikih otkrivača istine o stvarnosti; ali sumnjam da su profesionalni znanstvenici manje pod dojmom od nas ostalih rezultatima svojih kolektivnih napora. Mnogi u znanstvenoj zajednici znaju itekako dobro da “znanost ne može naučiti ljude ono što oni najviše trebaju znati: smisao života i kako ga vrednovati”.¹⁹ Svejedno, postignuća znanosti, koja su preoblikovala ljudsku egzistenciju u modernom svijetu, učinila su da se njezino uzdizanje statusa čini neizbježnim.

Drugi faktor koji je pridonio svjetovnosti, premda ne i nužno sekularizmu, jest pojava potrošačkog društva. Ovo je zauzvrat rezultat sinergijskog spajanja dviju posljedica moderne tehnologije: obilja i komunikacije.

Kad se takozvani “životni standard”, koji je ustvari standard potrošnje potrošača, podigne na razinu na kojoj većina ljudi može pribaviti i dobra osim onih potrebnih za tjelesno, mentalno i duhovno zdravlje, ljudi teže definirati sebe u terminima prirode i količine njihovog posjedovanja: imati više znači biti veći – važniji, kreposniji, osiguraniji. I budući da je opća ljudska težnja osnažiti se, postoji i jednako opća težnja za uvećanjem posjeda koji nas definiraju. Otuda osjećaj srednje klase za pravom nad nečim i vlasništvom: “To je moje. Ja sam se za to trudio, ja na to imam pravo, i ja ću ga potrošiti onako kako ja hoću. Nitko mi to neće oduzeti.”

Otuda je Isusova izreka “Gdje ti je blago, ondje će ti biti i srce” istinita ne samo psihološki nego, čak provokativnije, i egzistencijalno; jer ona ne govori samo o fokusu nečije pozornosti, nego također o definiciji sebe, nečijem identitetu, nečijoj osobnosti. Suprotno, Pavao je opisao izobilnu darežljivost kršćana u Makedoniji koji su u očajničkom siromaštvu dali više nego što su si mogli priuštiti kako bi pomogli još siromašnijim kršćanima u Jeruzalemu.²⁰

Ako je obilje ono što konzumerizam čini mogućim, onda su sredstva javnog priopćavanja ono što ga čini neizbježnim. Jer su komercijalni mediji – osobito tisak, radio i televizija, plakati i, od nedavno, Internet – u suštini mediji reklamiranja. Oni postoje jer zarađuju od reklamira-

16 Sagan, 9.

17 Albert Einstein, navedeno u Sagan, 2.

18 Sagan, 11.

19 Holmes Rolston, *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History* (New York: Cambridge University Press, 1999.), 161.

20 2 Kor 8:2-3.

nja; u mnogim slučajevima oni i postoje prvenstveno *zato da bi* zaradili od reklama. A glavna svrha reklamiranja jest motivirati – uglavnom korištenjem straha, pohlepe ili egoizma – povećanu potrošnju.

Komercijalna dinamika konzumerizma, obilje i masovno reklamiranje je višesmjerno: obilje čini konzumerizam mogućim a reklamiranje profitabilnim; konzumerizam, pomognut reklamiranjem, stvara obilje. A svi oni pridonose svjetovnosti naše kulture.

Treći, manje moćan ali svejedno zanimljiv faktor u razvoju suvremene svjetovnosti jest ohrabrivanje vjerskog pluralizma – praktički u većini Europe, te zvanično u Sjevernoj Americi. Jedan razlog za razdvajanje crkve i države, i za zabranu religijskog preduvjeta za političku službu, bilo je prosvjetiteljsko uvjerenje da organizirana religija kao takva, da ne spominjemo pojedinačne crkvene strukture, uistinu nije bitna za bogatstvo nacije.²¹ I svakako je lakše biti tolerantan prema vjerskim razlikama ako netko misli da je religija nešto potpuno bezazleno – poput članstva u Lions' ili Rotary klubu, i slično.²² Dakako ima i nekih kršćanskih načela (poput Zlatnog pravila) u pozadini fenomena vjerske snošljivosti; stoga, kao i u slučaju znanosti, možda se može reći za vjersku raznolikost da je jedno od nenamjerne, ali ne baš nezakonite djece kršćanstva.

Kakvi god bili razlozi isključenja vjerskih interesa iz poslova vlade i jednakosti svih religija pred zakonom, ovi vidovi javnog života u Americi ohrabruju ljude da smatraju religiju nevažnom, barem kada se radi o bogatstvu nacije kao cjeline. Možda je značajno da su u tom pogledu, osim za vještičarenje i sotonizam (zbog njihovog “demonskog” karaktera), Amerikanci tolerantniji prema religijskim odstupanjima nego prema političkim; ljude manje uznemiruje zastupanje šintoizma od zastupanja socijalizma.

Ja nisam protivan ili razočaran zbog ustavnog razdvajanja crkve i države i zbog načela vjerske snošljivosti, kao niti zbog dostignuća znanosti. Ali činjenica je da su znanstveni napredak i vjerska sloboda pridonijeli suvremenoj svjetovnosti – to jest, manjku smisla za transcenciju, te nesposobnosti da se duboko vjeruje u Božju stvarnost i relevantnost. Međutim, ja se i protivim i razočaran sam samopotvrđujućim konzumerizmom naše kulture; ali u predvidljivoj budućnosti nije vjerojatno da će se on umanjiti, još manje da će nestati.

Manjak živog, radikalnog vjerovanja u Boga nije rezultat lošeg ponašanja vjernika ili odlučujućih racionalnih dokaza protiv njega. Prije bi se moglo reći da je problem taj što se vjerovanje u Boga izgleda nevažno suvremenim ljudima, jer im se čini kako to nema veze sa stvarima koje im najviše znače – zabavom, statusom i akumuliranjem dobara ovdje i sada. Naša kultura, općenito, izgleda da je kao moto preuzela riječi pripisane astronomu i matematičaru Pierre Laplaceu, koji je Napoleonu izložio svoju teoriju podrijetla zemlje. Car je, kažu, upitao zašto teorija propušta spomenuti Božju aktivnost, a za Laplacea se veli da je odgovorio: “Gospodine, nemam potrebe za tom hipotezom.”²³

21 Vidi Sidney Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper, 1963.).

22 Vidi Jeffrey Stout, *Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.).

23 Ova se popularna anegdota pojavila u brojnim diskusijama o znanosti i religiji, uključujući Roger Hahn, “Laplace and the Mechanistic Universe,” u *God and Nature*, ur. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Berkeley, CA: University of California Press, 1986.), 256, i Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and*

Temeljne intuicije

Našu kulturu karakteriziraju ne samo izvjesna vjerovanja, kao što su ogromna veličina i starost svemira, te izvjesni stavovi, kao što su svjetovnost i konzumerizam, nego i izvjesne temeljne intuicije o prirodi stvarnosti. Ove intuicije, koje su uvelike nesvjesne i neispitane, ne uključuju specifična vjerovanja o zasebnim predmetima ili događajima; namjesto toga, oni konstituiraju općenitu kulturnu atmosferu i perspektivu u intelektualnom "svijetu" koja određuje kako vidimo stvari. Od ovih su intuicija četiri osobito značajne za naše teološko mišljenje: beskonačnost znanja, povezanost prirode, dinamički karakter stvarnosti i intrinzično dostojanstvo ljudskog bića.

Beskonačnost znanja

U našem intelektualnom svijetu, ljudsko znanje nema *a priori* granice; ono je bezgranično poput vremena i prostora. Može biti nekih praktičnih granica, kao onih koje su povezane s onim što znanstvenici nazivaju "singulariteti": može biti nemoguće, primjerice, otkriti prirodne regularnosti ("zakone") koje su prozročile "veliki prasak", premda se to osporava.²⁴ Međutim, općenito, istraživanje i ispitivanje je uvijek prikladno. U kršćanskom kontekstu, također, nijedna spoznaja stvarnosti nije tabu, jer vjerujemo da "sva je istina Božja istina".²⁵ Kako god mogli shvatiti "drvo spoznaje dobra i zla" u priči o Edenskom vrtu,²⁶ naša kultura inzistira na svom pravu da traži spoznaju svuda i uvijek. Izazov otkrivanja obuhvaća ponašanje temeljnih čestica materije, biokemiju genetike i misaonih procesa, te stopu širenja svemira.

Nije sva istina, da budemo jasni, vrijedna otkrivanja: možda, primjerice, nema smisla određivanja točnog broja cigala u fasadi Smithsonian Instituta u Washingtonu. Ali ako bi to željeli učiniti i imali nužna sredstva, nema sumnje da bi projekt bio legitiman.

Ovaj osjećaj beskonačnosti znanja ohrabren je sposobnošću društava da akumuliraju puno više informacija nego što bi pojedinačni umovi ikada mogli sadržati – otuda i povijesna važnost pronalazaka pisanja od prije otprilike trideset i pet stoljeća, tiskanja od prije oko pet stoljeća i kompjutorske obrade podataka od prije oko pola stoljeća. Svaki od ovih pronalazaka je proizveo (ili, u slučaju obrade podataka, i dalje proizvodi) temeljnu promjenu u kvaliteti ljudske egzistencije: pisanje je stvorilo mogućnost povijesti, tiskanje je stvorilo mogućnost modernog znanja, a kompjutori stvaraju mogućnosti koje još ne možemo sagledati.²⁷

Najočitiji rezultat i najmoćnija potvrda osjećaja beskonačnosti znanja jest znanstveni

Contemporary Issues (San Francisco: Harper, 1997.), 35.

24 Vidi John D. Barrow, *The Origin of the Universe* (New York: Basic Books, 1994.), 37-53; Alan H. Guth, *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1997.), Martin Rees, *Before the Beginning: Our Universe and Others* (Reading, MA: Helix/Perseus, 1998.); vidi također John D. Barrow, *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits* (New York: Oxford, 1998.), 155-89.

25 Arthur F. Holmes, *All Truth Is God's Truth* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983.). To ne poriče da je neko znanje, poput učinka torture na djecu, moralno nemoguće pribaviti; ali u takvim slučajevima loša su sredstva u pribavljanju znanja, a ne samo posjedovanje znanja. Za pretpostaviti je da sveznajući Bog ima takvo znanje.

26 Post 2:9; 3:1-3, 11.

27 Vidi James Burke, *The Day the Universe Changed* (Boston: Little, Brown, 1985.).

pothvat, koji uključuje ne samo prirodne znanosti poput fizike, kemije, biologije, astronomije i geologije, nego i humanističke znanosti poput psihologije, sociologije, antropologije, povijesti i ekonomije.

Ali postoje i druge kontroverznije posljedice ove suvremene intuicije o beskonačnosti znanja. Jedna od njih je kritičko ispitivanje svetih tekstova različitih religijskih tradicija. Ova vrsta izučavanja tipično se ne čini vrlo problematičnim sve dok se ispituju tekstovi koji pripadaju tradiciji nekog drugog; ali kad na promatranje dođu tekstovi našeg vlastitog vjerskog nasljeđa, "izazov otkrivanja" često postaje, sasvim razumljivo, "kriza vjerovanja". Na primjer, neki protestanti koji su sasvim sretni kad shvate kako Lorenzo Valla razotkriva krivotvorenu *Konstantinovu darovnicu*, koja se koristila u potpori papskoj prevlasti, u isto su vrijeme uznemireni kada slična povijesna istraživanja postave pitanja o autorstvu različitih dijelova židovskog i kršćanskog Pisma – premda su mnogi od stručnjaka uključenih u povijesno i literarno izučavanje Pisma motivirani dubokim zanimanjem i poštovanjem prema Pismu, te žele naučiti što je više moguće o njemu kako bi jasnije vidjeli njegov sadašnji značaj.

Ali teško možemo podržavati intelektualno poštenje bez dosljednog korištenja istog skupa racionalnih, povijesnih i lingvističkih pravila. Koje god razloge koristili kako bi kritizirali svete spise drugih – primjerice, Kur'ana, Mormonove knjige ili spisa Mary Baker Eddy – moramo to primijeniti na proročke i apostolske spise kršćanske Biblije. *Dakako*, mi vjerujemo da su kršćanski spisi odlučujuće različiti; ali moramo biti voljni i spremni objasniti *kako* su različiti na način koji će biti razumljiv, čak i ako neuvjerljiv, ljudima koji nisu kršćani. Ono što razlikuje kršćansko Pismo nisu njegovi jezici i gramatika, njegovi književni oblici i stilovi, njegova starost i sredstva prenošenja, ili njegovo polaganje prava na božansko podrijetlo, nego njegov *sadržaj*, koji je na koncu ono što zaslužuje naše poštovanje. I kako bismo shvatili taj sadržaj onoliko koliko vjerojatno možemo, moramo biti voljni uporabiti svu našu racionalnu sposobnost i konceptualne alate. Ako vjerujemo da je to *riječ Božja za nas*, zar bi mogli išta manje?

Stoga je intelektualna perspektiva naše kulture, u strogo etimološkom smislu, i "liberalna" i "kritička" – slobodna istraživati, ispitivati i otkrivati, te sposobna raspoznavati i vrednovati.²⁸ Jer ova perspektiva priznaje intelektualni autoritet samo kad on dolazi od demonstrirane kompetencije i upotrebljivosti – autoritet koji se ne proglašava ili nameće, nego zaslužuje.²⁹

Ljudska je prošlost stoga autoritativna do stupnja kad je konstruktivno relevantna za sadašnjost. Na taj način suvremeni um može također biti, u strogo etimološkom smislu, "konzervativan" um; jer on nije, u načelu, kronološki šovinizist. On može namjerno konzervirati, izravno i neizravno, vrijednosti i mogućnosti ljudskosti otkrivene prošlim iskustvom, primajući njegovu mudrost i ujedno izbjegavajući njegove greške. Ustvari, zanimanje za povijest bila je jedna od važnih karakteristika renesanse na početku moderne kulture.

Povezanost prirode

Još jedna od intuicija naše kulture o prirodi stvarnosti pretpostavlja ontološku međupovezanost i konceptualni sklad prirodnog univerzuma. On je razumljiv zato što je "univerzum", a

28 "Liberalan" dolazi iz latinskog *liber*, "slobodan"; a "kritički" dolazi iz grčkog *krinein*, "suditi".

29 Za opširnu kritiku povijesne teološke ovisnosti o autoritetu vidi Edward Farley, *Ecclesial Reflections: An Anatomy of Theological Method* (Philadelphia: Fortress, 1982.).

ne “multiverzum”. Ova povezanost univerzuma je i “okomita” (ili “uzročna”) i “vodoravna” (ili “odnosna”).

U našem svakodnevnom svijetu svi su događaji u međusobnom uzročnom odnosu, prethodni (ili možda simultani) događaji;³⁰ ništa nije “samo tako”. Čak i ako se čini da ima neke spontanosti u subatomskim procesima kao što je radioaktivni raspad, njezin je stupanj strogo ograničen. Na razini običnog ljudskog iskustva, prirodni su procesi potpuno opisivi kroz pojmove uzroka i posljedice – u latinskoj frazi *ex nihilo nihil fit*, “iz ničega ništa ne nastaje”. Za sve, kao što su filozofi odavno rekli, postoji “dovoljan razlog”,³¹ to jest, odgovarajuće uzročno objašnjenje. I svaki je događaj ujedno uzrok drugih, posljedičnih događaja.

Ovaj slijed uzroka i posljedice je neprestan i beskrajn. Seže li on beskonačno i unatrag jest povijesno filozofsko pitanje: Aristotel je rekao da, Toma Akvinski, na temelju Pisma, rekao je ne. Zamisao o svijetu beskonačno trajne prošlosti, premda nije logički nekoherentna, općenito se smatra neusuglasivom s kršćanskom doktrinom o stvaranju. Ipak, čak se i ovdje može argumentirati da je temeljno teološko značenje stvarnosti ontološka ovisnost o svijetu, a ne njegova vremenska ograničenost.³²

S druge strane, sve što sad postoji povezano je sa svim drugim što sada postoji. Kao što je bilo zapaženo po pitanju “doktrine unutarnjih odnosa” u suvremenoj proces-filozofiji, kad beba baci bočicu iz svoje zipke, to pogađa i najudaljeniju zvijezdu. I sadašnja “teorija kaosa” daje pojam “efekta leptira”: “mahanje leptirovih krila u Brazilu danas odlučuje između mirnog vremena i tornada u Teksasu sljedećeg mjeseca”.³³

Štoviše, temeljni procesi univerzuma općenito su regularni i njihovi su obrasci načelno razpoznatljivi. Drugim riječima, pravila se ne mijenjaju usred igre, premda igrači katkad povlače neočekivane i čak besprimjerne poteze.³⁴ Ova regularnost nije samo pretpostavka sve prirodne znanosti; ona je također preduvjet ljudske racionalnosti i moralnosti, što će reći, preduvjet ljudskosti kao takve. Bez uređenosti prirode ne bismo mogli predvidjeti učinke naših postupaka i tako ne bi mogli znati hoće li ishod biti pozitivan ili negativan. Uistinu, bez uređenosti prirode, ne bismo mogli ništa “znati”, jer ljudsko iskustvo više ne bi imalo nikakvog “smisla”. Općenito koherentno iskustvo zahtijeva općenito koherentnu stvarnost.³⁵

30 Uzimam kao dio značenja uzročnosti da učinak ne može prethoditi svom uzroku. Vidi See Richard M. Gale, *The Language of Time* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968.), 103-33.

31 Ova je fraza bila osobito važna u filozofiji G.W. Leibniza.

32 Takozvani “kozmoški” dokaz postojanja Boga može biti uspješniji u ustanovljavanju ontološke zavisnosti svijeta nego njegove vremenske ograničenosti. Za vrlo kratak opis ovog i drugih teističkih dokaza vidi poglavlje 9.

33 Stephen H. Kellert, *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamical Systems* (Chicago: University of Chicago, 1993.), 12; vidi također James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York: Penguin, 1987.), 8, 20-23.

34 Nasuprot Prop 1:9-10: “Što je bilo, opet će biti, i što se činilo, opet će se činiti, i nema ništa novo pod suncem. Ima li išta o čemu bi se moglo reći: ‘Gle, ovo je novo!’ Sve je već davno prije nas postojalo.” Premda je ova pretjerana tvrdnja vjerojatno bila izraz beznađa, teško da se može smatrati doslovno točnom, bilo znanstveno, bilo teološki.

35 Ostaje, da budemo jasni, pitanje je li koherentnost za koju mislimo da je *nalazimo* u stvarnosti ustvari konstrukt koji *namećemo* prirodi; ili se čini vjerojatnim da naše opažanje koherencije u prirodi zahtijeva kombinaciju izvanjskih (“objektivnih”) *podataka* i unutarnje (“subjektivna”) *sposobnosti* uma da koherentno

Ova fundamentalna koherentnost stvarnosti, dakako, ne presuđuje unaprijed za suvremenu kulturu o pitanju krajnjeg značenja ljudske egzistencije ili stvarnosti kao cjeline. Činjenica da je stvarnost dovoljno koherentna da održi ljudskost ne isključuje mogućnost da je sam ljudski život apsurd, "bajka koju priča idiot, puna zvukova i bijesa, ne označujući ništa".³⁶ Nasuprot, sam uspjeh prirodnih znanosti pružio im je takav enormni intelektualni prestiž da se često smatraju najboljim ključem za krajnji karakter stvarnosti, te pružaju paradigmatu svem znanju. Ovaj je utjecaj često vodio moderne osobe pretpostavci da se stvarnost u potpuno sastoji od fizičke energije i materije, koja je jedina "stvarno stvarna" (naturalizam); da se istina otkriva opažljivim, provjerljivim dokazima, dostupnim svakome tko je voljan i sposoban pogledati ih (empirizam); i da su svi događaji, uključujući ljudske misli i izbore, određeni prethodnim prirodnim uzrocima (determinizam) – s rezultatom da nema značenja osim onog kojeg mi stvorimo.

Dinamička stvarnost

Naše suvremene intelektualne intuicije o prirodi stvarnosti ne uključuju samo povezanost prirode, nego i dinamički karakter sve stvarnosti. Stvarnosti nije samo "bivanje", nego i "nastajanje";³⁷ ona se sastoji ne samo od predmeta i postojanja, nego i od događaja i promjena. Uistinu, događaji ontološki prethode stvarima: materija ispada, u svom temeljnom obliku, jedina vrsta trzaja u prostoru.

Ova kulturalna intuicija nije rezultat, nego mogućnost proces-filozofije povezane s A.N. Whiteheadom. Ona se također reflektira u dijalektičkom idealizmu G.W.F. Hegela, i ustvari je smjer kojim se kretala cjelokupna zapadna filozofija još od osamnaestog stoljeća. Tako čak i post-Barthovska teologija, za koju se teško može reći da njome dominira Whiteheadova filozofija, može izjaviti: "Božje biće je u nastajanju".³⁸

Ovaj tradicionalan osjećaj stvarnosti kao suštinski dinamične radikalno je kontrast prema tradicionalno dominantnom osjećaju stvarnosti kao statične, koji seže unatrag do Parmeni-

organizira podatke. Ali ta vrsta razmatranja ne utječe na moju poantu – naime, da općenita koherentnost stvarnosti ontološki prethodi koherentnosti našeg iskustva, čak i ako nas u nekim slučajevima ova potonja koherentnost može posljedično voditi da stvarnosti nametnemo koherentnost koje tu objektivno nema.

36 William Shakespeare, *Macbeth*, čin 5, scene 5, reci 26-28. Za još jednu čuvenu metaforu navodnog besmisla egzistencije vidi Albert Camus, "The Myth of Sisyphus," u *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Vintage, [1955.]), 1-91.

37 Engleska riječ "being" je ozloglašeno dvojbena; čak i u tehničkim filozofskim kontekstima koristi se na vrlo različite načine. Osim ovdje rabljenog kontrasta između "bivanja" (*being*) i "postojanja" (*becoming*), "being" se može koristiti kao suprotnost riječi "nonbeing" [nebiće, op. prev.]. U nekim slučajevima ono upućuje na stvar koja postoji (kao u "human being"); u drugim, ona upućuje na činjenicu (ili čin) postojanja ("the being of humans"). S velikim slovom, kao u "Being Itself" ona označuje krajnji izvor sve ostale stvarnosti. Ova se dvojbena ilustrira i koristi u filozofskom sloganu: "Being gives being to beings".

38 Vidi Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Harper, 1960.); G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, prev. J. M. Baillie (New York: Harper, 1967.); Franklin L. Baumer, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950* (New York: Macmillan, 1977.); Eberhard Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.), 61-108; Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982.).

da i Platona, te smatra vremenitost i promjenu ontološki inferiornima bezvremenosti i nepromjenjivosti. U skladu s time, vremenitost znači nastajanje (početak postojanja) ili propast (prestanak postojanja), što implicira bilo prošlu bilo buduću nesavršenost; biti istinski stvaran znači biti apsolutno stvaran, samo-identičan, nepromjenjiv.³⁹ Suprotno tome, u suvremenoj intelektualnoj perspektivi, koja svoje korijene vuče još od Heraklita, pojam “nepromjenjivog savršenstva” je prazna apstrakcija, a vremenitost i promjena su ontološke prednosti, koje donose mogućnost ne samo raznolikosti i obogaćenja, nego također, u kršćanskom gledištu, i ispunjenja. U kontrastu s “dinamičnim”, sama riječ “statično” jest pejorativna.

Suvremena intelektualna perspektiva uključuje intuitivnu svjesnost o značaju prolaženja vremena za kvalitetu ljudskog iskustva. Različita vremena i mjesta u ljudskoj povijesti karakterizirana su različitim načinima opažanja i poimanja, što rezultira različitim pojmovima istine. To znači da se mogu postavljati različite vrste pitanja i da se na ista pitanja mogu davati različite vrste odgovora. To također znači da nijedna društvena struktura ili obrasci interakcije nisu po sebi vječni; sve to nastaje tokom povijesnog vremena i inherentno je podložno promjeni. Sadašnjost nije samo kronološki nastavak prošlosti; ona je kvalitativno drugačija od onog što joj je prethodilo. Ljudska egzistencija u dvadesetprvom stoljeću razlikovat će se od onog što je bila u prvom stoljeću ili šesnaestom ili dvadesetom. Biti svjestan povijesti znači biti svjestan ne samo korijena, nego i promjene. I stopa promjene se ubrzava, proizvodeći iskustvo “šoka budućnosti”.⁴⁰

Kao što sam gore zamijetio, mnoge od promjena koje je čovječanstvo iskusilo u modernoj eri jesu dobre. Medicinska je znanost povećala trajanje i općenitu kvalitetu ljudskog života. Tehnološki je razvoj omogućio ljudima da provode manje vremena zauzeti mehaničkim, ponavljajućim zadaćama, te posvete više vremena kreativnim naporima. Ukidanje ropstva, humaniji odnos prema mentalnoj bolesti i kriminalnom ponašanju, te rastuće poštovanje prema ženama i etničkim manjinama također su poboljšanja ljudskog stanja.

Ali cijena se mora platiti: karakter stvarnosti čini se da povlači rastakanje trajnih vrijednosti. Ako je stvarnost karakterizirana neizbježnom promjenom, a same naše temeljne intuicije o prirodni stvarnosti produkti su povijesnog uvjetovanja i razvoja, teško je išta smatrati univerzalnim i vječno “istinitim”, još manje “pravim”. Čini se da je sve relativno; o svim se vrijednostima može pregovarati. Ne samo da su apsoluti nestali; čak je potraga za njima napuštena. U tom pogledu “moderni” um prosvjetiteljstva osamnaestog stoljeća, uvjeren u mogućnost razumske izvjesnosti, već je bio djelomice nadomješten “postmodernim” umom, koji sumnja ne samo u mogućnost apsolutne izvjesnosti, nego, u svojim ekstremnijim oblicima, i u mogućnost značenja uopće.⁴¹

39 Prema W. T. Jones, *The Classical Mind: The History of Western Philosophy*, 2. izd. (New York: Harcourt Brace, 1970.), 22, Parmenid (oko 515. - 450. pK) je argumentirao da je promjena iluzorna, jer “sve što jest, jest (1) nestvoreno, (2) neuništivo, (3) vječno, i (4) nepromjenjivo”. S druge strane, Heraklit (oko 540. - oko 480. pK) je držao da je stvarnost uređena promjena, ili proces, tako da “nitko ne može stupiti u istu rijeku dvaput” (Jones, 14).

40 Vidi, kao dodatak Burkeu, *The Day the Universe Changed*, također Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Sifton-Penguin, 1985.), 16-29; Alvin Toffler, *Future Shock* (New York: Random House, 1970.).

41 Za izvore koji opisuju “postmoderni” um i njegove implikacije za teologiju, vidi pogl. 5, fusnote 33 i 34.

Ljudsko dostojanstvo

I dalje nasljednik prosvjetiteljstva bez zadržavanja njegovog epistemološkog pouzdanja, kao što je i nasljednik kršćanstva bez zadržavanja njegove teističke vjere, suvremena kultura uključuje i temeljnu intuiciju o intrinzičnom dostojanstvu ljudskosti i svakoga čovjeka. Da ljudi posjeduju takvo dostojanstvo znači da biti čovjek jest biti “obdaren ... s izvjesnim neotudivim pravima”;⁴² da je svaka osoba vrijedna, bez obzira na rasu, rod ili društveno-ekonomski status; da su svi kastinski sustavi, sve pretenzije ka kategoričkoj superiornosti, ne samo puke društvene greške, nego fundamentalni ontološki promašaji – krive predodžbe (namjerne ili ne-namjerne) stvarnosti. Vjerovanje u ljudsko dostojanstvo vodi stvaranju prigode za eliminaciju svih umjetnih prepreka ispunjenju individualnih mogućnosti za ljudski procvat.

Ovo općenito načelo možda je najbliže što suvremena kultura dolazi do konkretnog etičkog apsoluta. Često se to, ustvari, osjeća kao više političko nego religijsko – otud takve pojave kao što je američka opredijeljenost za univerzalno obrazovanje i “jednaku pravdu za sve”. Otud također i svjetski osjećaj odvratnosti prema ropstvu u osamnaestom i devetnaestom stoljeću i protiv nacističkih tvrdnji o “arijevskoj vladajućoj rasi” u dvadesetom. Otuda i marksistički prosvjed protiv ekonomske eksploatacije onih koji su radili previše i bili premalo plaćeni kako bi se uvećalo bogatstvo već bogatih, te koji su u tom procesu bili otuđeni od svog rada, svojih suradnika i samih sebe.

Naredna posljedica suvremenog osjećaja za ljudsko dostojanstvo jest priznavanje pluralizma načina promatranja, mišljenja i življenja. Različiti mediji komuniciranja pretvorili su svijet u “globalno selo” čiji su stanovnici gotovo odmah svjesni onoga što se bilo gdje zbilo.⁴³ To je također kozmopolis u kojemu smo svi svjesni da ljudi u drugim dijelovima sela nisu “baš kao mi”, ali u kojemu se, bez obzira na to, težnji da se drugu naciju gleda kao “carstvo zla” može suprotstaviti željom za razgovore i pregovore “na vrhu”.

Teološke implikacije

Ove četiri suvremene intuicije o stvarnosti – beskonačnost znanja, povezanost prirode, dinamički karakter stvarnosti i intrinzično dostojanstvo čovjekova bića – koriste u objašnjenju svjetovnog pouzdanja i optimizma nasuprot stalnim agonijama siromaštva i gladi, nepravde i rata, bolesti i smrti. Suvremena kultura ne ignorira niti poriče negativnosti ljudske egzistencije, ali nije ni zastrašena njima. Svjesna napretka u povijesnoj prošlosti – katkad postupnog, katkad revolucionarnog – suvremena kultura predviđa stalni napredak u neodređenoj budućnosti, bez obzira na mogućnost ekološke propasti. I ona namjerava ne samo prihvatiti budućnost, nego je također oblikovati na načine koji će omogućiti procvat čovječanstva.

Što, međutim, može teološki promišljen kršćanin napraviti od ovog pouzdanja i optimizma? Je li to još jedan primjer ljudskog ponosa i arogancije što su Grci nazivali *hubris*? Je li to

42 Thomas Jefferson, “Declaration of Independence,” 1776; usporedi John Locke, *Of Civil Government*, odsj.

54. Velika je ironija da oni koji su potpisali ovo dirljivo potvrđivanje ljudskog dostojanstva nisu uopće vidjeli njegove implikacije za robove i žene.

43 Za popularizaciju ideje “globalnog sela” vidi Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York: Mc Graw-Hill, 1964.), pogl. 23-33.

kulturalna samoobmana? Ne nužno; to može odražavati razumijevanje stvarnosti koje pokazuje bitan kontinuitet s kršćanskim svjetonazorom utemeljenim u Pismu.

Beskonačnost znanja i povezanost prirode nisu samo kompatibilni s kršćanskom doktrinom o stvaranju; oni su njome logički implicirani.⁴⁴ Mnogi su znanstvenici gledali na sebe kao na one koji “misle Božje misli”⁴⁵ u nekoj vrsti intelektualnog *imitatio Dei*. Koherentnost prirode koja čini znanost mogućom posljedica je i svjedočanstvo povezanosti Tvorca. U skorije vrijeme je suvremena kultura prepoznala da kršćanska doktrina o stvaranju također implicira dinamički karakter stvarnosti. Jer stvaranje se shvaća kao konkretna, božanska *aktivnost*, koja po samoj svojoj prirodi implicira promjenjivost svega u vremenu.⁴⁶ Nadalje, stalna interakcija Tvorca i stvorenog svijeta naznačuje da su oboje vremeniti, premda ne nužno na isti način.

Ljudsko dostojanstvo je toliko jasna implikacija *creatio imago Dei* da to zahtijeva vrlo malo obrazloženja. Ideja da je čovječanstvo kao takvo stvoreno na Božju sliku implicira da se svaka osoba tretira s poštovanjem sličnom onom koje bi se pokazalo Bogu i da svaka osoba treba što je više moguće postupati kao što Bog postupa u odnosu prema svem ostalom stvorenju.

Suvremena kultura tako ispada uvelike suglasna s važnim elementima kršćanske vjere i, uistinu, može se smatrati potomkom te religije – makar često zabludjelim i jogunastim. Obratno, može se argumentirati da naša kultura omogućava kontekst u kojemu kršćanska svijest može doći do punijeg ostvarenja. Ovdje je značajna teološka prilika za adventističko kršćanstvo kao zajednicu vjere.

Na prvom mjestu, ova zajednica može funkcionirati kao neka vrsta kontrakulture, koja potvrđuje stvarnosti i važnost transcendencije. Naša prilično prezrena težnja da živimo u “adventističkom getu” može, ustvari, biti instinktivan napor u traženju potpore takve “kontrakulture” u podržavanju gledišta o svijetu koje je u nesuglasju s prožimajućom svjetovnošću naše kulture. Dakako, postoje granice ovoj funkciji zajednice: s jedne strane, povlačenje u adventistički geto može postati pukim sredstvom bijega iz svijeta; a s druge strane, zajednica po sebi nije imuna na utjecaj svjetovnosti, te stoga ne može biti potpuno sigurnim utočištem od nje.

Na drugom mjestu, adventistička zajednica može posvetiti nešto svoje energije pokazivanju suvremene smislenosti svoje vjere – ta je zadaća dio teološkog poziva zajednice. Primjerice, tumačenje vjere može utvrditi one elemente ljudske egzistencije koji ukazuju na nešto iza svijeta koji nas okružuje, na ono što je transcendentno – na iskustvo čuđenja postojanja i strahopoštovanja pred samosvijesti, na ljudsku racionalnost i brigu za “istinu”, moralnu slobodu i obvezu, prijetnju krajnje praznine, odbijanje zatvorenosti konačnim i na milosrdni dar dobrote i kreativnosti.⁴⁷ Čineći to ni od koga neće napraviti vjernika; ali, poput tradicionalnijih formi “prirodne teologije”, to može pomoći da se vjerovanje učini živom opcijom za one koji

44 Vidi, primjerice, popis literature navedene u pogl. 1, fusnota 30.

45 Pripisano Johanessu Kepleru, *When Studying Astronomy*. Vidi Hoyt's *New Cyclopedia of Practical Quotations*, ur. Kate Louise Roberts (New York: Funk and Wagnalls, 1940.), 317.

46 Pojam “nevremenskog čina” nema razumljivo značenje. Ova logička činjenica utvrđuje odlučujući defekt u svim pojmovima “bezvremenskog” Boga. Vidi popis literature u pogl. 1, fusnota 44.

47 O ovim “dimenzijama krajnosti” ili “signalima transcendencije” vidi Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1968.), 247-470; Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1970.), 49-75.

bi htjeli vjerovati, ali su spriječeni sumnjama u integritet religijske vjere. Štoviše, tumačenje vjere može pokazati kako su glavni elementi njegove vjere respozivni prema suvremenoj kulturi i vjerodostojni za suvremeni um. Teološki promišljati u našoj suvremenoj kulturi veliki je intelektualni, te stoga i duhovni izazov. Ali to nije nemoguća zadaća, te neophodno ulaganje napora donosi i intelektualne i duhovne nagrade.

Sagledavanje djela

9.

KOJE SE LOGIČKE PRETPOSTAVKE TREBAJU IDENTIFICIRATI

Zanimljiva karakteristika ljudskog iskustva jest činjenica da odgovori na neka religijska pitanja logički prethode tumačenju vjere, te čak i iskustvu same vjere, premda oni rijetko, ako ikada, dolaze prvi u stvarnom iskustvu. Ovi odgovori konstituiraju logičke pretpostavke vjere i njenog tumačenja; i unatoč njihovoj kronološkoj nepravilnosti, oni su esencijalni dio teološkog mišljenja. Njihov “odloženi” dolazak u našu svijest – nakon činjenice iskustva – njih ne čini dodatnom opcijom.

Jedan važan primjer ove vrste pitanja i odgovora tiče se racionalnosti vjerovanja u Boga. Kao što je suvremeni filozof to iskazao: “Za osobu je racionalno vjerovati u Boga jedino ako joj je racionalno vjerovati u različite iskaze o Bogu – osobito, da postoji takvo biće kao što je Bog. Racionalnost vjerovanja nekome pretpostavlja racionalnost vjerovanja da ta osoba postoji.”¹ Potpuno istinito; ali većina ljudi vjeruje u Boga znatno prije no što razmisle o pitanju o Božjeg postojanja.

Kad se razmatranja poput racionalnosti vjerovanja u Boga poduzmu s teološki “neutralnog” motrišta, izvan vjere, ona se smatraju oblašću filozofije religije. To je filozofska a ne religijska aktivnost, kao što je filozofija znanosti filozofska, a ne znanstvena aktivnost.²

Kad se ista vrsta razmatranja poduzme sa stanovišta vjere, ona se obično smatraju dijelom teološke poddiscipline obično poznate među protestantima kao “filozofska teologija”, a među katolicima kao “fundamentalna teologija”. Koje god joj bilo ime, ova je aktivnost, kao i sve teološko promišljanje, dio tumačenja vjere; jer ona se bavi pretpostavkama vjere, koje

1 Nicholas Wolterstorff, “Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?” u *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ur. Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1983.), 135.

2 Teološka “neutralnost” filozofije religije ne znači da vjernik ne može biti “pravi” filozof religije, ili da filozof religije ne može biti “pravi” vjernik. Ono što to znači jest da se filozofovim osobnim vjerskim opredjeljenjima ne dopušta uloga u filozofskoj analizi pretpostavki religijskog iskustva, prakse i vjerovanja.

su ujedno i pretpostavke prikladnom promišljanju o vjeri. Zato što su to pretpostavke većini našeg teološkog promišljanja, ova se razmatranja katkad nazivaju “teološka prolegomena”, koja su uvodne napomene ostatku teologije. U davнини su bila poznata kao *praecognita theologiae*, “predznanje” u odnosu prema teologiji.³

Ovaj drugi pristup, koji započinje s kontekstom vjere, možda na prvi pogled izgleda kao da “ide u krug”. Ali, ustvari nije tako, jer u ovom slučaju pitanje na koje se ima odgovoriti nije *je li* religijsko vjerovanje racionalno, nego *kako* je racionalno, i kako se ova racionalnost može znati i pokazati. Za religijskog vjernika je pitanje kako se zna da je religijsko vjerovanje racionalno nije ništa više nelogično nego kad znanstvenik slično pitanje postavi o znanosti.⁴

Dobro promišljanje o bilo kojoj temi jest stvar ispravnog povezivanja i ispravnih distinkcija – ispravno opisivanje odnosa i razlika. U ovom poglavlju utvrđujem nekoliko važnih odnosa i razlika što ih sugeriraju tri para ideja: smisao i valjanost, vjerovanje i povjerenje, razlog i dokaz. Sva su tri para povezana s mojim kritičkim realističkim uvjerenjem da izvan uma postoji stvarnost što korespondira riječi “Bog” – da “Bog” nije samo ugodna fantazija, imaginarna konstrukcija poput Djed Mraza, jednoroga, ljudskog lika Mjeseca – i da iako ne pretpostavljamo ni za minutu da je Bog odgovarajuće, čak ispravno, opisan našim teološkim tvrdnjama, moguće nam je reći *nešto* smisleno o Bogu.⁵

Ova tri para ideja postavljaju pitanja i sugeriraju odgovore koji logički prethode većini našeg promišljanja o pojedinačnostima religijskog iskustva, prakse i vjerovanja. Što se tiče smisla i valjanosti, objašnjavam da je jezik o Bogu nužno metaforičan, i da pitanje smisla logički prethodi pitanju valjanosti. Što se tiče vjerovanja i povjerenja, zastupam da je vjerovanje uvelike nevoljno, dok je povjerenje uvelike voljno, i da vjerovanje logički prethodi povjerenju. Što se tiče razloga i dokaza, tvrdim da vjerovanje u postojanje Boga počiva na razlozima koji su uvjerljivi, ali ne i racionalno nužni, te da religijska vjera uvijek povlači i rizik. Nadalje, svaki par ideja ima implikacija na način na koji mi teološki promišljamo.

Dakako, postoje i druge pretpostavke teološkog mišljenja, kao što su objektivno postojanje vanjske stvarnosti i generalna sposobnost ljudskog uma da shvati istinu na način koji, premda uvijek nepotpun i izobličen, nije posvema u krivu. Takve su pretpostavke, međutim, naširoko prihvaćene, pa su od interesa samo profesionalnim filozofima i njihovim studentima.⁶ Manje široko su prihvaćene pretpostavke koje leže ispod dvaju metodoloških načela koje sam ustvrdio u trećem poglavlju – da istina ima više smisla nego greška i da istina na kraju ima bolje argumente u prilog sebi nego što to ima greška. Ali čak i ove su samo-očitije nego pitanja koja želim ovdje razmotriti.

3 Vidi Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 sv. u 13 (New York: Scribners, 1936.-69.), 1/1:26.

4 Iako se to može činiti iznenađujućim, pitanja o racionalnosti znanosti duboka su i teška kao i ona o racionalnosti religije. Vidi A. F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods*, 2. izd. (Indianapolis, IN: Hackett, 1982.), ili bilo koju skoriju knjigu iz filozofije znanosti.

5 Vidi pogl. 3. fus. 23.

6 Većina znanstvenika, primjerice, jesu kritični realisti u pogledu na prirodni poredak. Vidi John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: Fortress, 1998.), 17.

Kao što već može biti jasno, ova su pitanja manje bliska i teža nego većina drugih koje diskutiram u ovoj knjizi, i razumijevanje ovih pitanja zahtijeva teže promišljanje. Ali ona su dovoljno važna da opravdaju napor. Budući da ovo nije knjiga teologije, nego knjiga o teologiji, moja je nakana u ovom poglavlju naprosto identificirati i opisati odabrana pitanja a ne zauzeti se i riješiti ih.

Smisao i valjanost

Tumačenje vjere – teološko mišljenje – po definiciji uključuje jezik o Bogu, bilo izravno ili neizravno; i sve što kažemo o Bogu u nekom je stupnju metaforično (odnosno, nedoslovno, ili kako bi neki rekli, “simboličko”, “mitsko”, “analoško”).⁷

Što je naš jezik o Bogu konkretniji, to je on metaforičniji: ako uopće možemo govoriti o Bogu nemetaforično (odnosno, doslovno), onda je to samo na vrlo visokom stupnju apstrakcije. Čak i kad kažemo: “Bog je izvor ili temelj svega što jest, uključujući i Božje vlastito postojanje”, moramo prepoznati kako je riječ “temelj” dakako metafora, a takva je i riječ “izvor”. Nadalje, trebamo priznati kako nije jasno jesmo li našom tvrdnjom rekli nešto supstancijalno o Bogu ili smo naprosto definirali riječ “Bog”.⁸

Nužnost metaforičnog jezika

Metaforičan jezik je namjerno nedoslovan jezik koji funkcionira ne samo retorički, u interesu živosti i pamtljivosti, nego također i supstancijalno, kako bi prenijeli konotativno značenje izvan kapaciteta običnijeg, doslovnog jezika.⁷ Katkad, s druge strane, metafore postaju toliko bliske da se čine doslovnim: otuda, primjerice, opće ali pogrešne pretpostavke među evanđeoskim kršćanima da “opravdanje” jest ono što “pomirenje” doslovce *znači*.

Metafore obično dolaze iz kulturnog konteksta govornika ili pisca, te tako mogu izgubiti svoju komunikacijsku učinkovitost u kontekstu koji je vrlo različit; metafore koje su snažne u jednom vremenu i mjestu, mogu biti gotovo besmislene u drugom. Stoga je dio zadaće biblijskih stručnjaka da što je moguće više razotkriju značenje i snagu pojedinih metafora koje se pojavljuju u Pismu, a dio zadaće teologa jest pomoći suvremenoj zajednici vjere da ih shvate i iskuse njihovo značenje. Ali teološke implikacije metaforičnog jezika idu daleko iza tumačenja Pisma.

Kršćani se generalno slažu da je Bog transcendentan i beskonačan – *iznad, iza i drugačiji od* mnoštva stvari i događaja s kojima se susrećemo u našoj konačnoj egzistenciji, bilo da su u oblasti ultramikroskopske stvarnosti elementarnih čestica i nano-sekundi, u običnoj stvarnosti svakodnevnog iskustva i dvadesetčetverosatnih dana ili u kozmičkoj stvarnosti jurećih galaksija, crnih rupa i milijardi svjetlosnih godina. Teološki problem dolazi iz činjenice da je jezik kojega rabimo kako bi utvrdili, opisali i tumačili ovu transcendentnu i beskonačnu stvarnost nužno izveden iz našeg iskustva ovosvjetske, konačne egzistencije. Ako želimo išta reći o Bogu, moramo rabiti ovaj jezik; neki drugi, posebno izumljeni jezik ne bi se odnosio na išta u našem iskustvu i stoga ne bi posjedovao istinski *smisao* – premda bi nas mogao osposobiti da se igramo nekih

⁷ U drugom, fundamentalnijem smislu, sav je jezik metaforičan jer znaci na stranici ili zaslonu, ili zvuci stvoreni u grlu i ustima, uvijek upućuju na nešto drugo, bilo konkretno ili apstraktno. Uz to, referent riječi može nadalje zauzvrat upućivati na nešto drugo na način koji obično opisujemo kao “metaforičan”.

zanimljivih misaonih igara. Ali zbog ontološke razlike između našeg i Božjeg postojanja – odnosno, između konačnosti i beskonačnosti – naš se jezik ne može izravno primijeniti na Boga.

Ovo ograničenje ne vrijedi samo za tako očito antropomorfne metafore poput “Oca” ili “Kralja”, nego i za tako teološke i filozofske metafore kao “Tvorac” i “Prvi Uzrok”; jer Bog nije tvorac poput ljudskih umjetnika ili graditelja, niti je Bog uzrok poput bilo kojeg drugog nama poznatog uzroka. Svakako nam je prikladno pokušati prevesti naš metaforičan jezik o Bogu u doslovnije termine i tako govoriti o Bogu što je doslovnije moguće (aktivnost koja je uistinu dio tumačenja vjere), ali se i ovdje, kao i u slučaju osobnog ponašanja, moramo suzdržati od kušnje da svoje dostignuće proglasimo savršenim ili da to tražimo od drugih.

Neizbježno metaforičan karakter svega našeg jezika o Bogu jedan je od razloga zašto nam se on čini neuhvatljivijim i nejasnijim od većine našeg znanstvenog i našeg zdravorazumskog jezika. Teže je “zakucati činjenice” u pogledu Božjeg postojanja i djelovanja nego u pogledu plaćanja kredita ili putovanja u svemir – čak i kada naš govor o putovanju u svemir može biti tehnološki sofisticiran, a naše teorije o njemu relativno metaforične.⁸

Da budemo jasni, u svim oblastima diskursa, naš jezik više ovisi o teoriji i neprecizniji je i nejasniji nego što uglavnom pretpostavljamo. Ali u tumačenju vjere, pokušavamo objasniti odgovore na pitanja koja se bave ne nekim elementom (koliko god velikim ili malim) *unutar* prirodne ili ljudske stvarnosti, nego s krajnjim temeljem, prirodom i značenjem stvarnosti *kao takve*. Pitamo se, primjerice, je li prirodni univerzum materije i energije “*sav show*”⁹ ili ima nešto više. Ovdje je naš jezik vrhunski metaforičan i relativno neprecizan, jer je metaforičan jezik neprecizan po samoj svojoj naravi. Stoga jedva iznenađuje da ne možemo govoriti o sadržaju i smislu vjere s istom vrstom preciznosti i jasnoće koja tipično karakterizira naš govor o pranju rublja, kupovanju auta, obavljanju kirurške operacije ili čak opisuje kvantnu mehaniku.

Metaforičan jezik sveg našeg govora o Bogu činjenica je teološkog života s kojom moramo živjeti, a to je i loša i dobra vijest. Loša je vijest, jer to znači da se neke bliske ideje o Bogu možda trebaju ponovno protumačiti, zajedno s našim vizualizacijama Boga. Dobra je vijest, jer to znači da se nekim teološkim zagonetkama (poput biblijskih spominjanja Božjeg ljubomora, ljutnje i osvetoljubivosti) možemo uspješno pozabaviti, iako ne i potpuno ih riješiti.

Prioritet smisla

Pitanju *valjanosti* nekog tumačenja vjere logički prethodi pitanje njezinog *smisla*. Razmotrite ove tri tvrdnje:

Mjesec se sastoji od zelenog sira.

Mjesec je sretan večeras.

Bog nas ljubi i brine se o nama.

Iskaz da se mjesec sastoji od zelenog sira potpuno je smislen i očito lažan; možemo lako odrediti vrstu iskustva i dokaza na koju se tvrdnja odnosi, pozitivno ili negativno. Primjerice, tim astronauta ili elektronički navođen rover, može sletjeti na mjesec, prikupiti uzorke s njegove površine i kratera, te ih donijeti natrag na zemlju na kemijsku analizu.

8 Vidi *Science as Metaphor: The Historic Role of Scientific Theories in Forming Western Culture*, ur. Richard Olson (Belmont, CA: Wadsworth, 1971.).

9 C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (New York: Macmillan, 1947.), 10.

Nasuprot, u našem intelektualnom kontekstu (iz kojeg ne možemo uspješno izbjeći), tvrdnja da je mjesec večeras sretan potpuno je besmislena, jer se čini kako nema načina na koji bi se ona mogla dovesti u vezu s bilo kakvom vrstom dokaza.¹⁰ Možemo odgovoriti na takvu tvrdnju začuđenim pogledom, pitanjem “A?” ili “O čemu to pričaš?” ili možda vidljivo kiselim osmjehom. Ali teško da bismo odgovorili s ozbiljnim negiranjem: “Ne, mjesec večeras nije sretan. U stvari, izgleda emocionalno depresivan”. Možda je, međutim, iskaz o emotivnom stanju mjeseca metafora; možda se hoće reći da izgled mjeseca večeras stvara sretan osjećaj kod govornika. To je očita mogućnost. Ali, u objašnjavanju da je iskaz metafora, preveli smo ga u jezik koji ga povezuje s našim iskustvom (naša sreća i naši susreti s drugima koji su sretni i s vizualnim iskustvom koje nas čini sretnim).

Tako je i s bilo kojom tvrdnjom o Božjem karakteru, stavu ili aktivnosti, poput iskaza da nas Bog voli i brine o nama. Ukoliko je jezik koji rabimo u govoru o Bogu vrlo metaforičan, prije no što razmotrimo njegovu valjanost ili očekujemo od ikoga da ga uzme za ozbiljno, moramo imati neki način da shvatimo i izrazimo njegovu povezanost s običnim ljudskim iskustvom. Mnogi ljudi, unutar ili izvan kršćanske zajednice, ponekada se pitaju imaju li (i ako imaju, do koje mjere) naši iskazi o Bogu uistinu takvu povezanost.

U dvadesetom stoljeću, izazov mogućnosti smislenog teološkog jezika bio je najgorljivije upućen od strane zastupnika filozofske perspektive znane kao “logički pozitivizam”, prema kojoj empirijska, odnosno, praktična ili znanstvena provjerljivost ili opovrgljivost postaje jedinim kriterijem smisla. Prema tom gledištu, “religijske izjave teista uopće nisu pravi iskazi”, jer “sve su izjave o Božjoj prirodi besmislene”. Drugim riječima, izjave nemaju značenja. Nadalje, “reći da nešto nadilazi ljudsko razumijevanje znači reći nešto nerazumljivo. A ono što je nerazumljivo ne može se smisljeno opisati”. Stoga, ovaj smjer razmišljanja zaključuje, “nemoguće je za rečenicu da istodobno ima smisla i da bude o Bogu.”¹¹

Budući da je tako oštro dovedena u pitanje sama smislenost teološkog jezika, bilo koje potpuno i adekvatno tumačenje vjere mora se pozabaviti ovim “prethodnim pitanjem” i pokazati zašto je rečenica “Bog nas voli i brine o nama” smisljena na način na koji “Mjesec je večeras sretan” nije.

Teološka zadaća

Stoga je dio teološke zadaće pokazati da je jezik vjere, koliko god metaforičan, pojmovno smislen i da religijsko iskustvo, praksa i vjerovanje imaju kognitivno značenje koje nije puko emotivno (koje izražava takve osjećaje kao što su sigurnost, strahopoštovanje ili bespomoćnost). Istina je, dakako, da religijska vjera ima enormnu emotivnu snagu i da je jezik vjere također konativan,* “performativan” i “samo-uključujući” (izražavajući temeljnu predanost skupu vrijednosti i načinu života). Ali je isto tako istina da je jezik vjere također kognitivan – to jest, tvrdi, implicira i pretpostavlja izvjesne izjave o stvarnosti. Odgovarajuće tumačenje vjere mora

10 U predznanstvenom, animističkom kontekstu, moglo bi biti sasvim razumljivo tvrditi da je mjesec večeras sretan i diskutirati o razlozima za tvrdnju.

11 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952.), 117,115,118. Vidi također usporedbu o nevidljivom vrtlaru, koju je prvi ispričao John Wisdom, “Gods” *Proceedings of the Aristotelian Society* (1944.-45.), a potom Anthony Flew, “Theology and Falsification,” u *New Essays in Philosophical Theology*, ur. Antony Flew i Alasdair MacIntyre (London: SCM, 1955.), 96-97.

izložiti, između ostalog, kognitivni sadržaj vjere; mora pokazati odnose vjere prema onome za što se vjeruje da je istina o svijetu i o ljudskoj egzistenciji. Bez ovih odnosa, vjera je doslovce “besmislena”, koliko god može učiniti da se osoba osjeti mirnom, radosnom, kreposnom ili vrijednom.¹²

Teološka se zadaća može izvršiti pokazivanjem kako su religijsko iskustvo, praksa i vjerovanje povezani s onim vidovima ljudske egzistencije koji su nazvani “iskustvima dubine”, “dimenzijama krajnjeg”, “signalima transcendencije” ili, govoreći o liturgijskom kalendaru, “Uskrs u običnom”.¹³ To su vidovi ljudske egzistencije koji ukazuju na ono iza nje, i stoga razlikuju ljudsku stvarnost od životinjske, te također otkrivaju razinu stvarnosti koja nadilazi ljudsku. Znakovito, ovi elementi otkrivanja transcendencije nisu rezultat religijskog razumijevanja ili uvjerenja; još manje da oni pretpostavljaju svjesne, namjerne religijske prakse ili iskustva poput molitve, zahvaljivanja, pokajanja ili predanja. Namjesto toga, oni su karakteristike utvrđene fenomenološkom analizom običnog, svjetovnog iskustva – ljudske egzistencije kao takve – i uključuju, osim same racionalnosti koja je fokus ovog poglavlja, takva ljudska iskustva kao što su egzistencijalno čuđenje, moralni obzir i odgovornost, strah od krajnje praznine, odbijanje zatvaranja u kontingentno i relativno, te prisutnost nezaslužene i neočekivane ljepote i ljubavi.

Samo kad se ustanovi *smisao* vjere možemo razmatrati potonje pitanje njezine *valjanosti*; samo kada naše tvrdnje o Bogu (koji su supstanca kršćanskog evanđelja) imaju *kognitivni sadržaj* korisno je objasniti zašto vjerujemo da su *istinite*.

Vjerovanje i povjerenje

Prema adventističkom, kao i prema općenitom kršćanskom shvaćanju vjere, ona uključuje, “ne samo vjerovanje nego i povjerenje”.¹⁴ Ova razlika između vjerovanja i povjerenja je bitna: vjerovanje je *prihvaćanje nečeg kao istinitog*; povjerenje je *odgovor vlastitog predanja*, koji čini dobrobit osobe ovisnom o poštenju i dobroj volji drugoga. Široko je prihvaćeno da su i vjerovanje i povjerenje neophodni sastojci kršćanske vjere; nijedan nije čisto slučajan. Koristeći razliku između “vjerovati da” (što odgovara onome što zovem “vjerovanje”) i “vjerovati u” (“povjerenje”), možemo reći:

Vjerovati u Boga ima prizvuk osobnog povjerenja kojeg nas vodi iza pukog vjerovanja *da* postoji Bog, ali nema smisla vjerovati u Boga bez vjerovanja *da* postoji Bog, to jest, čin vjere u Boga povlači zahtjev istinitosti za iskaz da postoji Bog.¹⁵

Ipak imamo vječnu raspravu, implicitnu ako ne eksplicitnu, o preciznom odnosu između

12 Vidi J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (New York: Galaxy/New York University, 1965.); Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (London: SCM, 1963.).

13 Takvi osjećaji mogu, dakako, biti emotivno pozitivni; ali najmisaoniji ljudi žele da njihovi osjećaji budu povezani sa stvarnošću; to jest, oni trebaju i smisao i osjećaj.

14 Vidi za svako zasebno u Donald D. Evans, “Differences between Scientific and Religious Assertions,” u *Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue*, ur. Ian G. Barbour (New York: Harper, 1968.), 101-33; Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1968.), 247-470; Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1970.), 49-75; Nicholas Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.). Vidi također Stephen R.L. Clark, *God, Religion and Reality* (London: SPCK, 1998.).

15 Ellen G. White, *Selected Messages*, 3 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1958.-80.), 1:389.

vjerovanja i povjerenja, odnos koji se često opisuje terminima “vjere”, shvaćenom uglavnom kao povjerenje, i “razuma”, shvaćenog uglavnom kao racionalno opravdanje vjerovanja.¹⁶ Pitanje ovdje jest treba li ono prvo ili drugo dominirati religijskim iskustvom, i ako da, koje. Premda se čini kako ova rasprava djelomice odražava razlike u osobnom temperamentu, čini se da također odražava razlike u kulturnom *ethosu*, kakve su povijesno prepoznatljive između istočnog i zapadnog kršćanstva.

Međutim, unatoč ovoj raspravi možemo zapaziti neke karakteristike vjerovanja koje ga razlikuju od povjerenja.

Vjerovanje i volja

Dok je povjerenje uvelike voljno – rezultat izbora, odluke da se sebe preda drugome u toj vrsti odnosa, premda iskustvo može katkad činiti takav odnos nemogućim – vjerovanje je uglavnom *ne-voljno*. Obično mi, ustvari, ne *izabiremo* vjerovati da je nešto istinito. Možemo izabrati da se *pretvaramo* kako je nešto istinito, da postupamo *kao da* je istinito, a tijekom vremena možemo se toliko dosljedno i uspješno pretvarati da izgubimo sposobnost razlikovanja između pretvaranja i stvarnosti. Ali tada je naše vjerovanje rezultat izbora da se pretvaramo, a ne odabira da naprosto vjerujemo.

Da budemo jasni, Novi zavjet katkad zvuči kao da je vjerovanje zapravo stvar izbora. Razlog za to jest da se ista grčka riječ koristi za *vjeru*, koja obično uključuje voljni element povjerenja, i za *vjerovanje* koje obično to ne uključuje.¹⁷ Katkad srodni glagol znači jednostavno vjerovati kako je nešto slučaj: “Ti vjeruješ da je jedan Bog? Dobro činiš! I davli vjeruju i dršću.” A katkad riječ uključuje ideju predanja s povjerenjem, kao što to tipično čini četvrto Evanđelje, koje kaže, u najpoznatijoj rečenici Novoga zavjeta da “svaki koji vjeruje” u Božjeg Sina ima vječni život.☒

Vjerovanje, kao što ja ovdje rabim tu riječ, uvelike je rezultat racionalnog, premda ne uvijek svjesnog i namjernog procesa. Ovaj proces uključuje prepoznavanje, procjenu i tumačenje dokaza unutar pojedinog kulturnog konteksta i svjetonazora. Dakako, postoje voljni činitelji koji su *povezani s vjerovanjem*.¹⁸ Primjerice, ponekad možemo odlučiti hoćemo li ili nećemo obratiti pozornost na pojedini dokaz – pustiti ga u našu svijest, pogledati ga i uzeti ga u obzir. Možemo također odlučiti koju ćemo spoznajnu težinu pridati dokazu kojega vidimo – je li on

16 John Macquarrie, “Truth, concepts of,” in *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, ur. Alister E. McGrath (Cambridge, MA: Blackwell, 1993.), 648.

17 Osim razlike između vjerovanja i *povjerenja*, često se pravi i razlika između vjerovanja i *znanja*. U pogledu ove druge razlike, ključni je činitelj narav i stupanj valjanosti: prema općoj filozofskoj definiciji, znanje je “opravdano istinito vjerovanje”. Stoga se vjera razlikuje od znanja samo ukoliko pitanje valjanosti ostane eksplicitno otvoreno. Čini se savršeno pravilnim reći: “Vjerovao sam to, ali u stvari to nije bila istina”, dok bi bila logički čudna izjava: “Znao sam to, ali to nije bila istina”. Vjerovanje, koliko god se revno držalo, često griješi: odgovarajući dokaz može ostati neprepoznat; dokaz koji se prepoznaje može biti neshvaćen; informacija se može smatrati dokazom a da je ustvari nevažna. Znanje je, s druge strane, po definiciji relativno valjano unutar pojedinog svjetonazora. Naše znanje može biti općenito namjesto konkretno, mršavo namjesto obilato, teorijsko namjesto praktično; ali ne može biti neistinito. Ukratko, dok vjerovanje može biti pogrešno ili neopravdano, znanje po definiciji odgovara stvarnosti i opravdano je dostupnim dokazima; ono nije samo nagađanje.

18 Jakov 2:19; Ivan 3:16.

ključan ili nebitan ili negdje između. Možemo odlučiti u nekim slučajevima suspregnuti se od suda, jer mislimo da nema dovoljno dokaza koji bi opravdao sud ili zato što se dokazi čine nejasnim ili dvojbenim.

Ipak u drugo vrijeme i u drugim situacijama, dokazi su suviše istaknuti da bi se ignorirali, suviše jasni da bi se različito tumačili, suviše odlučni da bi se dopustilo suzdržavanje od suđenja. Onda vjerovanje *kao takvo* očito nije stvar volje. Tako katkada vjerujemo “unatoč samima sebi”; dolazimo nevoljko do zaključaka koje bi htjeli izbjeći. Drugim riječima, postoji smisao u kojemu vidjeti *jest* vjerovati, i taj je smisao važan za razumijevanje kognitivne dimenzije vjere.

Engleska riječ “convince” [uvjeriti] dolazi od latinskog *convinco*, što znači pobijediti, nadvladati. Biti uvjeren znači biti nadvladan dostupnim dokazima, tako ne možemo drugačije vjerovati. Obratno, neke su stvari u strogom smislu “nevjerojatne”, jer dostupni dokazi čine vjerovanje u njih racionalno nemogućim. One nisu stvarna opcija. Na primjer, bez obzira koliko u suvremenom svijetu pokušavali, ne možemo vjerovati da je zemlja u obliku piramide, kocke ili palačinke. Možemo odabrati da se *ponašamo* iracionalno (to jest, suprotno vjerovanju ili znanju), ali ne možemo odabrati da iracionalno *vjerujemo*. Kad netko veselo kaže: “Znam da ovo nema smisla, ali svejedno to vjerujem”, on vjerojatno misli ili: “Znam ovo nema smisla *drugim ljudima...*” ili “... ali ja ću uraditi što želim uraditi, imalo ti smisla ili ne.”

Najbliže što dolazimo iracionalnom vjerovanju jest kada biramo ignoriranje važnog dokaza jer su njegove implikacije uznemirujuće – što je još jedan oblik pretvaranja. Ova procedura, međutim, nije uvijek uspješna; čak i kad jest, ona uključuje psihološki mehanizam potiskivanja, koji ima cijeli niz nezdravih i neželjenih posljedica. Potisnuto znanje često ima patološki način dolaska do izražaja.

Zato što je vjerovanje uglavnom ne-voljno, nije prikladno poticati druge ljude da vjeruju ili da se osjećamo krivima ako ne možemo vjerovati. Ne možemo jednostavno odabrati vjerovati ono što nam se pokazuje suprotnim stvarnosti koju opažamo i shvaćamo, čak iako prepoznamo pogrešivost našeg opažanja i razumijevanja. I intelektualno i moralno je loše pretvarati se da vjerujemo ono što ustvari ne vjerujemo – ili ohrabrivati druge da se pretvaraju vjerovati ono što u suštini ne vjeruju. Možemo odabrati da ćemo pogledati dokaze i možemo skrenuti pozornost drugih na dokaze. Ako nas to uvjeri i “nadvlada”, vjerujemo; ali ako nas to ne uspije uvjeriti i “nadvladati”, mi jednostavno ne vjerujemo.

Vjerovanje i općenitost

Još se jedno može reći o *vjerovanju*, kojeg ja ovdje koristim da znači držanje nečeg istinitim u pogledu nekog aspekta stvarnosti. Sadržaj vjerovanja može obuhvaćati cijeli niz stupnjeva općenitosti. To jest, pojedino vjerovanje može se odnositi na vrlo mali dio stvarnosti ili na prirodu sve stvarnosti općenito. Može obuhvaćati konkretnu činjenicu, kao što je broj elektrona u atomu dušika ili broj stanovnika u našem naselju. To može obuhvaćati ograničenu generalizaciju – kao što je Charlesov zakon odnosa temperature i zapremine plina ili naše shvaćanje karaktera nekog bližnjeg. To može uključivati i širu generalizaciju, kao što je drugi zakon termodinamike ili naše uvjerenje da su ljudi fundamentalno nesigurni i egocentrični. Ili to može obuhvaćati neograničenu generalizaciju o izvoru, prirodi i smislu bića, kao što je kršćanska doktrina o Bogu.

Međutim, koja god da je razina općenitosti, baš kao što pitanje o valjanosti pretpostavlja

pozitivan odgovor na pitanje o smislu, tako i pitanje povjerenja pretpostavlja pozitivan odgovor na pitanje vjerovanja. Teško se može imati povjerenja u bližnjeg za čiji se karakter vjeruje da nije vjerodostojan, ili imati povjerenja u Božju ljubav ako se sumnja u njegovo postojanje.

Razlog i dokaz

Kao što sam napomenuo u petom poglavlju, načelo odgovarajućih temelja, kao osnova za religijsko vjerovanje i kao element vjere, istaknuto je u adventističkom mišljenju. Znakovito, ovo načelo je snažno i ponovljeno izraženo u kontekstu duhovnog oblikovanja. Primjerice:

Bog od nas nikada ne traži da vjerujemo, bez davanja dovoljnog razloga na kojem ćemo temeljiti svoju vjeru. Njegovo postojanje, Njegov karakter, istinitost Njegove Riječi, sva je to zasnovano na svjedočanstvu koje se obraća našem umu; a ovo je svjedočanstvo obilno. Ipak Bog nikada nije uklonio mogućnost sumnje. Naša vjera mora počivati na razlogu, ne na dokazu. Oni koji žele sumnjati imat će priliku; dok oni koji istinski žele znati istinu naći će obilje razloga na kojima će počivati njihova vjera.☒

Osim naglašavanja dostupnosti razloga,☒ ovaj ulomak također razlikuje razlog i dokaz¹⁹ – to jest, razlog, koji pruža razumski temelj vjeri i razlog koji vjerovanje čini razumski neizbježnim. Primjerice, što se tiče generalno sferičnog oblika zemlje, razlozi su toliko moćni da je zaključak na koji oni ukazuju razumski neizbježan: ozbiljno zastupati ravnu zemlju na početku dvadesetprvog stoljeća znači dovesti u legitimnu sumnju naše shvaćanje stvarnosti, ako ne i našu temeljnu razumnost.

S druge strane, što se tiče temeljnog religijskog vjerovanja, koje je komponenta vjerovanja, razlog nije razumski prinudan na isti način. Sumnjati, na primjer, u postojanje Boga ili u duhovni autoritet Pisma nije pitanje razumnosti; to je pitanje priznavanja, procjene i tumačenja relevantnih razloga.

Argumenti Božjeg postojanja

Tradicionalni “dokazi” Božjeg postojanja (naime, takozvani ontološki, kozmološki, teleološki i antropološki dokazi), strogo govoreći, uopće nisu dokazi;²⁰ oni ne čine vjerovanje u postojanje Boga razumski izvjesnim, još manje nužnim, niti su oni uobičajeno sredstvo u pobuđivanju vjerovanja. Namjesto toga, njihova vrlo korisna funkcija jest da objasne razumnost onog što su ljudi već povjerovali iz potpuno drugačijih razloga. Danski filozof Søren Kierkegaard je zapazio da ako Bog ne postoji “to će dakako biti nemoguće dokazati: a ako on postoji, bit će

19 Premda ovaj ulomak, strogo govoreći, ne tvrdi *nužnost* razloga, on svakako naglašava njegovu vrijednost. Ova formulacija adventističke epistemologije tako je u nekoj tenziji s “reformiranom epistemologijom” koja smatra vjerovanje u Boga kao “osnovno vjerovanje” koje se može racionalno držati bez potpore razloga. Vidi Alvin Plantinga, “Advice to Christian Philosophers,” *Faith and Philosophy*, 1/3 (srpanj 1984.), 253-71; i također literaturu navedenu u pogl. 5, fus. 9. Za dalju diskusiju o ovoj temi vidi Michael Peterson i dr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2. izd. (New York: Oxford University Press, 1998.), 146-65. I adventistička i reformirana epistemologija slažu se, međutim, s postmodernom misli i odbacivanju fundacionalizma prosvjetiteljstva, prema kojemu se može dostići apsolutna izvjesnost bilo putem razuma bilo putem iskustva.

20 Vidi također Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:68-69; idem, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1903.), 169.

ludost pokušati to dokazati.”²¹ Ali različite se vrste teoloških dokazivanja i dalje ponavljaju i reformuliraju.

“Ontološku” vrstu dokaza (koju je tako, ne baš probitačno, imenovao Immanuel Kant),²¹ prvo je formulirao Anselmo u jedanaestom stoljeću, potom ju razvili Descartes i Leibniz u sedamnaestom stoljeću, a nadalje obrazlagali Charles Hartshorne, Norman Malcolm i drugi u dvadesetom stoljeću. “Ontološki” su dokazi deduktivni, *a priori* dokazi, koji se temelje na tradicionalnom pojmu Boga kao najvišeg bića i općenito idu ovako: budući da najviše biće mora postojati kako bi bilo istinski najviše, te budući da Bog uistinu jest najviše biće, očito je da Bog postoji. Skorije verzije dokaza vrte se oko pojma *logički nužnog* postojanja.

“Ontološke” dokaze najbolje je razumjeti u smislu potvrđivanja Boga kao najviše stvarnosti i vrijednosti (u čuvenim Anselmovim riječima: “ono od čega se ništa više ne može zamisliti”) i kao izvora smisla.

“Kozmološku” vrsta dokaza (koja upućuje na stvari u svijetu oko nas) izvorno je formulirao Platon, klasičnu mu formulaciju dao Toma Akvinski u trinaestom stoljeću, a dvadesetom su ga stoljeću ponovili Eric Mascall, Mortimer Adler, Richard Taylor i drugi.²² Ovi dokazi započinju s očitom činjenicom da postoji svijet konačnih, vremenitih i kontingentnih objekata, te se zalaže da se njegovo postojanje može zadovoljavajuće objasniti jedino postojanjem krajnjeg Uzroka, ne samo da bi se započeo slijed uzroka i posljedice, nego i (osobito) da bi ga se održalo. U skorijim, znanstveno sofisticiranim oblicima, ovaj dokaz drži kako Bog nije samo detonirao “veliki prasak”, nego je ustanovio racionalnost što je u podlozi univerzuma.

“Kozmološke” je dokaze najbolje razumjeti u smislu potvrđivanja Boga kao Tvorca – izvora, temelja i razloga postojanja svega što jest, uključujući i samog Božjeg postojanja.

“Teleološku” vrsta dokaza (nazvana po svom karakterističnom upućivanju na pojam svrhe ili cilja) najživlje je izrazio William Paley na početku devetnaestog stoljeća, a doradili je Richard Swinburne i drugi u dvadesetom stoljeću. “Teleološki” se dokazi temelje na zapažanju kako mnoge stvari izgledaju “dizajniranim” za uklapanje u svoj okoliš – ili, nedavnije, da se kozmičko okruženje čini fino uštanim s izvanrednom preciznošću koja savršeno ispunjava potrebe ne samo života, nego i ljudske samosvijesti.²³

21 Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.), 49.

22 Vidi Anselmo iz Canterburija, *Proslogion and Reply to Gaunilon*; René Descartes, *Discourse on Method*, IV, *Meditations*, III-V, i *Replies to Objections to the Meditations*; Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, IV.10; Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (New York: Harper, 1941.) i *The Logic of Perfection and Other Essays* (LaSalle, IL: Open Court, 1962.); Norman Malcolm, “Anselm's Ontological Arguments,” *The Philosophical Review* 69 (1960.): 41-62; Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper and Row, 1974.), dio 2; Clement Dore, *Theism* (Boston: D. Reidel, 1984.) i *On the Existence and Relevance of God* (New York: St. Martin's, 1996.). Zbirke raznolikog materijala su *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ur. Alvin Plantinga (Garden City, NY: Anchor-Doubleday, 1965.) i *The Many-Faced Argument*, ur. John H. Hick i Arthur C. McGill (New York: Macmillan, 1967.).

23 Vidi William Paley, *Natural Theology: Selections*, ur. Frederick Ferré (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill, 1963.); Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion*, 315-25; Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon, 1979), 133-51, i *Is There a God?* (New York: Oxford, 1996.), 48-94.

“Teleološke” je dokaze najbolje razumjeti u smislu potvrđivanja Boga kao božanske Providnosti, koja vodi sudbinu svih bića i daje smisao i stvarnosti kao cjelini i individualnim stvarnim entitetima.

“Antropološka” je vrsta dokaza (utemeljena na jednom ili više vidova specifično ljudskog iskustva) započela s Kantom, koji ju je ponudio kao alternativu drugim vrstama dokaza za koje je osjećao da su neuvjerljivi. On je zastupao da iskustvo moralne obveze implicira Božje postojanje, kao i ljudsku slobodu i besmrtnost. “Antropološki” su se dokazi otada pojavili u mnogo oblika, upućujući na ljudsku duhovnost, svijest i stvaranje ljepote i nade.²⁴

“Antropološki” je dokaze najbolje razumjeti u smislu potvrđivanja Boga kao temelja objašnjenja raznolikih aspekata ljudske egzistencije i iskustva.

Ovi pravci razmišljanja tipično su posljedice, a ne temelji vjere; oni su argumenti *iz*, ne argumenti *k* religijskom iskustvu, praksi i vjerovanju. Kao što je Anzelmo izrekao: “Ne tražim razumjeti kako bih vjerovao; vjerujem kako bih razumio. Jer i ovo vjerujem, da ‘ukoliko ne vjerujem, neću razumjeti’”.²⁵ Vjerniku, a ne nevjerniku, “nebesa slavu Božju kazuju” i njemu “naviješta svod nebeski djelo ruku njegovih”.²⁶ Zajedno ovi pravci razmišljanja pružaju sigurnost kako kršćanski pogled na stvarnost itekako ima smisla: “Teistički zaključak nije logički prinudan, ali može ga se smatrati ozbiljnim razmišljanjem i intelektualno zadovoljavajućim shvaćanjem toga što bi u suprotnom bila neshvatljiva dobra sreća.”²⁶ Ali dokazi obično nisu temelj vjere ili njezina pobuda. Oni su korisni vjerniku ili osobi koja bi htjela vjerovati, koja ima ozbiljna pitanja o racionalnosti vjere; oni, međutim, nisu vrlo korisni osobi koja ne želi vjerovati.

Ovdje, kao i drugdje u svezi s dinamikom vjere, barem je djelomice valjana “romantična analogija” – Zaljubljen osoba, zainteresirana za vjenčanje s drugom osobom svejedno se i dalje može pitati o mudrosti – razumnosti – planiranog vjenčanja; u takvom slučaju, jasno, pažljivo promišljanje, može pružiti prikladno jamstvo. Ali osobu koja ne osjeća privlačnost i ne zanima se za vjenčanje s određenom osobom, nijedan razumski argument dobro-mislećih prijatelja ne dovodi do promjene.

Tako dokazi postojanja Boga mogu ukloniti prepreke vjeri, te je u nekim situacijama to neophodna funkcija; ali oni nisu *temelj* vjere. Temelji vjere – razlozi za vjerovanje u Boga ljubavi koji je postao vidljiv i živ u službi, smrti i uskrsnuću Isusa Mesije – jesu faktori poput unutarnje privlačnosti činjenja kršćanskog evanđelja egzistencijalnim središtem nečije osobne egzistencije,

24 Vidi John D. Barrow i Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (New York: Oxford University Press, 1986.); John Polkinghorne, *Reason and Reality: The Relationship Between Science and Theology* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991.), 74-84; i *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998.), 1-24; Nancey Murphy i George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethic* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.), 49-53; Nancey Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective* (Kitchener, ON: Pandora, 1997.), 33-46.

25 Vidi Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, A. 220-29; *Critique of Judgment*, B. 377-80; Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*, 2 sv. (New York: Oxford, 1907.), 2:206-13, 219-20; C.S. Lewis, *Miracles*, 34-39, i *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1960.), 17-39; David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (New York: Harper, 1957), 106-30. Vidi također i literaturu navedenu gore u fus. 15. Za verziju “antropološkog” dokaza utemeljenog na ljudskom iskustvu ljubavi vidi Fritz Guy, “Affirming the Reality of God,” u *The Stature of Christ: Essays in honor of Edward Heppenstall*, ur. Vern Carner i Gary Stanhiser (Loma Linda, CA: autori, 1970.), 13-22.

26 Ps 19:1.

razumska održivost kršćanskog svjetonazora, i iskustveni utjecaj na istinski kršćanski život. Ali nijedan od njih, niti svi oni zajedno, ne konstituiraju racionalno nužan “dokaz”. Oni su “razlozi”, a ne “dokazi”.

Rizik vjere

Za neke kršćane, uključujući mnoge filozofe religije i filozofske teologe, odsutnost dokazive izvjesnosti čini se da postavlja duboki duhovni problem: zar uistinu nema “sigurnog temelja” naše vjere? Ako ne, kako možemo dopustiti da krajnji smisao naše egzistencije ovisi o tvrdnji koja je manje nego sigurna?

Bilo to dobro ili loše, potraga prosvjetiteljstva i/ili “modernizma” za spoznajno sigurnim temeljem znanja i vjere – u razumu, u susretu s prirodnim svijetom ili u pojedinostima ljudskog iskustva – nije bila uspješna. Možemo shvatiti motivaciju za potragom, baš kao što možemo prepoznati i njezin neuspjeh. Ali koliko god željeli da je naša situacija drugačija, istina je da zbog naše ljudske pogrešivosti (odnosno, zbog naše konačnosti i kognitivnih posljedica grijeha), naša su vjerovanja i naše znanje uvijek praćeni mogućnošću greške. I povjerenje, koje je neophodno jer smo vremeniti i ne poznajemo budućnost, po samoj svojoj naravi povlači rizik.

Dobra je vijest da su temelji vjere, premda ne prinudni, ipak razumski i iskustveno dostatni. Nadalje, ova situacija nikako nije osobita samo za religijsku vjeru; ne-nužni a ipak dovoljni razlozi za vjerovanje zajednički su mnogim drugim dimenzijama ljudske egzistencije. Rizik “okomitog” odnosa vjere u religiji slična je riziku inherentnom svim našim “vodoravnim” odnosima koji povlače veliku mjeru povjerenja. Primjerice, temelji moralne vjerodostojnosti drugog čovjeka nikada nisu neupitni (sumnja je uvijek razumski moguća); ali oni su često adekvatni za intimnost bliskog prijateljstva ili čak i bračnog predanja. U obje vrste slučaja, zahtijeva se razlog kako bi se odnos povjerenja učinio razumski ispravnim; ni u jednom slučaju razlog ne čini odnos povjerenja razumski nužnim.

Inteligentna vjera, poput inteligentnog prijateljstva, počiva na “snazi dokaza” koji se “obraća našem razumu”. Razlika između razloga i dokaza, kao i prethodne razlike između smisla i valjanosti, te vjerovanja i povjerenja, jest među neophodnim – i razboritim – pretpostavkama autentično adventističkog tumačenja vjere.

Kao i sve analogije, i ova ima ograničenja. U slučaju vjere, pitanje se tiče postojanja Boga; u analogiji se pitanje tiče osobnih kvaliteta voljene osobe i izgleda za dobar brak.

10.

KOJE FORME MOŽE POPRIMITI TEOLOŠKO MIŠLJENJE

Tijekom više od 800 godina teološko je mišljenje najčešće poprimalo “sustavnu” formu; to jest, bilo je organizirano prema svojim glavnim temama – povijesno poznatim kao *loci theologici*, “teološke pozicije”, a sada često nazvane “doktrine” – koje su istraživane u nekoj vrsti logičkog slijeda.

Premda, kao što ću kasnije objasniti, postoje drugi, jednako plauzibilni načini strukturiranja tumačenja vjere, “sustavna” je teologija koristan oblik s kojim treba započeti.

Tradicionalne sustavne forme

“Sustavna” forma teologije, također nazvana “dogmatika” (osobito u Europi), seže unatrag barem do Petra Lombardskog (oko 1100. - oko 1160.), čije je temeljno djelo, *Četiri knjige sentenci*, stoljećima bilo osnova zapadnog teološkog obrazovanja.

Glavne teme

Slijed velikih teoloških tema ili odjela (ili *loci*) općenito je išao po više ili manje logičkom obrascu. Premda je, naravno, varirao prema preferencijama pojedinih teologa, slijed je bio otprilike ovaj: otkrivenje, Bog, čovjek, spasenje, kršćanski život, zajednica vjere i svršetak.

Doktrina o *otkrivenju* uključuje mišljenje o *procesu* Božjeg otkrivanja istine čovjeku (*revelatio*), te o konačnom *proizvodu* tog procesa, naime, Pismu (*revelatum*).

Kako se otkrivenje zbiva? Kako međusobno djeluju božanski i ljudski činitelji? U kojemu je smislu Bog “autor” Pisma? Koja je uloga usmene predaje, te ljudskih autora i urednika? Na koje je načine ishod božanski, a na koje ljudski? Koji je izvor i koja je forma autoriteta Pisma? Ili, da uporabimo zvanični adventistički jezik, što znači kad se kaže: “Sveto Pismo, Stari i Novi zavjet, pisana su Božja Riječ ... nepogrešivo otkrivenje Njegove volje ... mjerilo karaktera, test iskustva, autoritativno otkrivenje doktrina i vjerodostojni zapis Božjih djela u povijesti”?¹

¹ “Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists”, 1, u *Seventh-day Adventist Yearbook 1998* (Silver Spring,

Doktrina o *Bogu* (katkad nazvana “teologija u užem smislu”) bavi se Božjom prirodom i karakterom. Što to, primjerice, znači da je Bog “jedno” i “troje”? Transcendentan i imanentan? Vječan i vremenit? Koji prašta i sudi? Suveren i patnik? Doktrina o Bogu također razmatra božanske aktivnosti stvaranja i providnosti – to jest, odnos(e) Boga prema svijetu i način(e) na koje Bog djeluje unutar svijeta. Doktrina pojedinog teologa o Bogu može se baviti ili ne baviti pitanjem Božjeg postojanja, što se često smatra pripadajućim filozofskoj teologiji ili filozofiji religije, a ne sustavnoj teologiji.²

Doktrina o *čovjeku* (također poznata kao “teološka antropologija”), pokriva ljudsku prirodu; višedimenzionalno jedinstvo tijela, uma i duha; te prirodu i posljedice grijeha, koje se katkad tretiraju kao zasebni *locus* (formalno poznat kao “hamartologija”).³ U čemu čovjek jest, a u čemu nije poput Boga? Što je svrha ljudske egzistencije? Koja je priroda i koji opseg ljudske slobode? U kojem smislu su ljudi odgovorni? Kako se ove dimenzije međusobno odnose i kako međusobno djeluju? Ako je ljudska egzistencija nešto “više” od fizičkog postojanja, koja je priroda ovog “više” i u kakvom je to odnosu s fizičkim?

Što neki postupak ili stav čini “griehom”? Koji je odnos između grijeha kao čina pobune i grijeha kao stanja otuđenosti? Koji su učinci grijeha na ljudsku prirodu i na odnos čovjeka prema Bogu? Kako se ovi učinci prenose s naraštaja na naraštaj?

Doktrina o *spasenju* (“soteriologija”)⁴ obuhvaća tri velika područja koja se katkad tretiraju zasebno, kao što su kristologija, doktrina o Kristovoj “osobi”; doktrina o pomirenju, “djelu” Krista, Isusa Mesije;⁵ te doktrina o kršćanskom životu, odnosno, posljedice pomirenja u Kristu po duhovnost i ponašanje.

Što se tiče Isusovog poslanja kao utjelovljenja božanstva, koje otkriva Božji karakter i mogućnosti ljudskosti: što znači kazati da je Isus Mesija bio “istinski Bog, istinski čovjek”?⁶ Do kojeg je stupnja Isus iskusio posljedice grijeha? Je li Isus mogao pogriješiti? Je li utjelovljenje unijelo promjenu u Božje postojanje? Koji je značaj “djevičanskog rođenja”?

Što se tiče Božje aktivnosti u pomirenju, koje ujedno i prašta i osuđuje grijeh: u kakvom su odnosu Isusova smrt i spasenje čovjeka? Igraju li život i učenje Isusa prije raspeća ikakvu ulogu u spasenju? Koji je učinak, ako uopće, imala Isusova smrt na odnos Boga prema čovjeku? Koji je značaj Isusovog uskrsnuća iz mrtvih? U kom je smislu, ako uopće jest, Božje pomirenje sveopće?

MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 1998.), 5.

2 Najpoznatiji začetnik bavljenja time jest Toma Akvinski, čija se klasična formulacija takozvanog “koz-mološkog” dokaza pojavljuje na početku *Summa Theologiae*, 1.2.1-3. S druge strane, Karl Barth je izričito odbijao uključiti se u ono što je smatrao neprikladnom i nemogućom zadaćom; vidi njegovu *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Munich: Christopher Kaiser, 1934.); *Natural Theology: Comprising “Nature and Grace” by Emil Brunner and the Reply “No!” by Karl Barth* (London: Geoffrey Bles, 1946.). Mnogi su teolozi dvadesetog stoljeća razmatrali pitanje Božjeg postojanja odvojeno od njihovih temeljnih sustavnih pothvata; vidi, primjerice, Emil Brunner, *The Philosophy of Religion from the Standpoint of Protestant Theology* (New York: Scribner’s, 1937.); Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (Garden City, NY: Doubleday, 1980.); Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.).

3 Od grčkog *hamartia* (grieh) + *logos* (govor, poruka, misao).

4 Od grčkog *soteria* (spasenje).

5 Hebrejski *mešija* (mesija) i grčki *hristos* (Krist) lingvistički su ekvivalentni termini: oba su participi u pasivu prošlog vremena, koji se koriste kao imenice i znače “pomazani(k)”.

6 Prijevod latinskog *vere Deus, vere homo*, jezika prihvaćenog na koncilu u Nikeji (325. g.).

Što se tiče duhovne dinamike i ponašajne aktualizacije života “u Kristu” kao posljedice spasenja: koje je značenje i funkcija Pisma u osobnom duhovnom životu? Molitve i meditacije? Kakvo je iskustvo oprosta? Koji su ispravni motivi za život prema Božjoj volji? Koji je odnos duhovne slobode i moralne odgovornosti? Do kojeg je stupnja, i na koje načine, moguće osobi da “nadvlada” grijeh? Koji je odnos osobnog integriteta i sućuti prema krajnjoj sudbini?

Doktrina o *zajednici vjere* (“ekleziologija”)⁷ usredotočuje se na njenu prirodu i misiju, njevu strukturu i simbolizam: što je zajednica vjere? Koja je uloga zajednice u spasenju čovjeka? Koja je prava funkcija klera? Što se uistinu događa na krštenju, Gospodnjoj večeri, posvećenju bebe i rukopoloženju? Koja je uloga zajednice vjere u širem društvu? Koji je ispravan odnos između osobe i zajednice? Između zajednice i državne vlasti?

Doktrina o *svršetku* (“eshatologija”)⁸ bavi se krajem sadašnje ere povijesti, iniciranim ponovnom pojavom Boga u osobi Isusa Mesije, te krajnjom budućnošću čovječanstva. U kakvom su odnosu vrijeme i priroda *eshatona* prema sadašnjim povijesnim zbivanjima? Što određuje vrijeme *eshatona*? Koji je značaj tisućljeća? Koliko će budući život sličiti i razlikovati se od sadašnjega? Označuje li eshaton kraj mogućnosti ljudskog grijeha? Je li moguće da se spasi cjelokupno čovječanstvo?

Adventističke teme

Tradicionalnim temama povijesno srednje struje kršćanskog mišljenja, adventistička teologija dodaje tri razlikovna elementa u svojem tumačenju vjere: subotu, nebesko svetište i proročku službu Ellen White.

Doktrina o *suboti* bavi se identitetom, značenjem i iskustvom svetog vremena u Isusovom životu i službi, u priči u Stvaranju, te u povijesti Izraela. Koji su smisao i funkcija subote u suvremenom svijetu? U čemu se kršćanski smisao subote razlikuje od židovskog? Kako najbolje iskusiti subotnje vrijeme? U kojem su stupnju značenje, funkcija i iskustvo subote uvjetovani povijesnim i kulturnim kontekstom?

Ova doktrina može se inkorporirati u doktrinu o kršćanskom životu, ili može funkcionirati kao neka vrsta teološkog rezimea ili završnog razmatranja u njezinom odnosu prema doktrinama o Bogu, čovjeku, spasenju, zajednici vjere i svršetku. Odnos doktrine o suboti prema ostalim doktrinama i prema značajkama ljudske egzistencije u zapadnoj kulturi na početku dvadesetprvog stoljeća dobar je primjer mogućnosti teološke koherencije.

Doktrina o *svetištu* na nebu kombinira nastavak službe Isusa Mesije kao prvosvećenika u ime čovječanstva i njegovo zaključenje u procesu suda prije kraja povijesti. U čemu uloga prvosvećenika na nebu sličí, a u čemu se razlikuje od povijesnog poslanja Isusa kao utjelovljenja Boga? Koji je smisao i koja je funkcija eshatološkog suda? Koji je njegov odnos prema sadašnjem iskustvu oprosta i spasenja u Kristu? Doktrina o svetištu može se pravilno smatrati dijelom ili doktrine o spasenju ili doktrine o svršetku.⁹

7 Od grčkog *ekklēsia* (skupština).

8 Od grčkog *eshaton* (kraj).

9 Teološko i praktično zastranjenje čest je rezultat kad se razmišljanje o svetištu na nebu razdvoji od šireg tumačenja vjere kao cijeline.

Povijesni i osobni utjecaj Ellen White na adventističku zajednicu vjere – na njenu individualnu i kolektivnu duhovnost, njenu praksu i njeno vjerovanje – dio je adventističkog identiteta. Koji je odnos njenih spisa prema kanonu Pisma? Prema njenom kontekstu devetnaestog stoljeća? Prema njenom duhovnom i teološkom razvoju? U čemu je njen rad sličan, a u čemu različit od rada pisaca Biblije? Koje će biti njeno pravo mjesto u adventističkom životu i mišljenju dvadesetprvog stoljeća?

Proročka služba Ellen White može se pravilno razmatrati u odnosu prema Pismu i locirati unutar doktrine o otkrivenju; ali bolje ju je razmatrati u odnosu prema njenom povijesnom utjecaju na adventističku duhovnost, praksu i vjerovanje, te je smjestiti unutar doktrine o zajednici vjere.¹⁰

Neka zapažanja

U pogledu na starost i neprekidnu popularnost tradicionalnog obrasca dijelova u teološkom mozaiku, želim izričito reći da nema teološki “ispravnog” načina “rezanja torte”; nema logički “točnih” ili “pravih” brojeva komada ili njihovih veličina. U dodatku (pod)podjelama koje sam već spomenuo u svezi s doktrinom o Bogu, neki teolozi imaju izdvojene *loci* za Krista (“kristologija”) i za Svetoga Duha (“pneumatologija”).¹¹ Idući u drugom smjeru, Karl Barth je sveo brojku na pet: Božja Riječ, Bog, stvaranje, pomirenje i svršetak.¹² Niti postoji ispravni “prvi komad”; netko legitimno može započeti s ljudskim usudom, kršćanskom nadom ili Isusovim poslanjem.

Nadalje, oznaka “sustavna” ne implicira nekakvu logičku tiraniju, kako se to katkad pretpostavlja. Na primjer, Karl Barth je jednom upitao: “Nije li termin ‘sustavna teologija’ paradoksalan poput ‘drvenog željeza?’; i potom objasnio svoju zamjerku terminu:

Čak i ako si dopustim da me nazovu i budem “profesor sustavne teologije”, nikad ne bih mogao napisati knjigu s tim naslovom, kako je moj veliki suvremenik i kolega Tillich učinio! “Sustav” je zdanje misli, konstruiran na izvjesnim temeljnim pojmovima koji su odabrani u skladu s izvjesnom filozofskom metodom koja odgovara ovim pojmovima. Teologija se ne može provesti u ograničenju ili pod pritiskom takve konstrukcije.¹³

Ono što je Barth rekao možda je bilo prikladno u Europi sredinom prošlog stoljeća, ali sada nije tako; nikada nije bilo tako u Americi, gdje je “sustavna teologija” praktički ekvivalentna “dogmatskoj” i koristi se namjesto nje, zato što “dogmatika” često nosi negativne konotacije (kao i “dogma” i “dogmatsko”).¹⁴

Ipak, Barth je imao pravo, čak iako Tillichova *Sustavna teologija* možda nije prikladna ilustracija problematične metode koju je Barth opisao. Poput života općenito, teološko mišljenje nikada nije čisto i uredno; uvijek ima nekih prljavih zakutaka. Ali moguće je biti toliko očaran nekom idejom da se propusti prepoznati sve što leži izvan nje. Lako je pasti u kušnju “glasnog

10 Ovdje se iznova zastranjenje može smanjiti razmišljanjem o službi Ellen White unutar šireg teološkog konteksta.

11 Od grčkog *pneuma* (vjetar, dah, duh).

12 Nažalost, Barth je umro prije no što je mogao razviti svoju doktrinu o svršetku.

13 Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (New York: Harper, 1959.), “Foreword to the Torchbook Edition,” 5.

14 Za primjere američke uporabe “sustavne teologije”, vidi ispod, fus. 16.

trubljenja” sviranjem samo jedne note. Tillich je osobno zamijetio opasnost “metodološkog imperijalizma” i inzistirao da “nijedna se metoda ne može razviti bez prethodnog poznavanja predmeta na koji bi se ona primijenila”.

Teolozi nedavnijeg razdoblja koji su koristili riječ “sustavno” pobrinuli su se objasniti što pod time misle. Jedan (američki) opisao je svoje teološko djelo kao “kršćansko, sustavno i dogmatsko”, a jedan drugi (njemački) naslovio je svoj uvodni odsjek “Dogmatika kao sustavna teologija”.¹⁵

Bibliografski ekskurs: sustavna teologija dvadesetog stoljeća

Prošlo je stoljeće vidjelo obilje sustavne teološke aktivnosti koja je poprimila različite forme i predstavljala širok spektar motrišta. Za zainteresirane čitatelje, ovaj odsjek daje kratki i selektivni pregled sustavne teologije dvadesetog stoljeća.

Svobuhvatni “sustavi”

Rano konzervativno mišljenje odražavalo je dominantno kalvinistički pogled i uključivalo je teologiju prezbiterijanaca Charles Hodgea, koja se pojavila 1871.-73., ali se naširoko čitala i navodila tijekom većine dvadesetog stoljeća; baptista, Augustusa Hopkinsa Stronga; nizozemsko-američkog kalvinista, Louisa Berkhofa, te dispenzacionalista Louisa Sperry Chafera.¹⁶

Europski divovi polovice stoljeća bili su neo-ortodoksni reformirani teolozi Karl Barth i Emil Brunner, oba su napustili nacističku Njemačku kako bi radili u Švicarskoj; liberalniji luteran Paul Tillich, koji je došao u Sjedinjene Države; konzervativniji nizozemski reformirani teolog, G.C. Berkouwer, te njemački “barthovac” katolik Karl Rahner.¹⁷

Među sljedbenicima i nasljednicima divova nalazili su se skandinavac Gustafa Aulén; Amerikanac Gordona Kaufman; škotski Amerikanac Johna Macquarrie; četiri njemačka protestanta – Helmut Thielicke, Otto Weber, Wolfhart Pannenberg i Jürgen Moltmann; njemački katolik Hans Küng i nizozemski protestant, Hendrikus Berkhof.¹⁸

15 Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 sv. (Chicago: University of Chicago, 1951.-63.), 1:60; Paul King Jewett, *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.), 4-11; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, 3 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.-98.), 1:17-26.

16 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, n.d.); Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: Judson, 1907.); Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1938.); Louis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, 8 sv. (Dallas: Dallas Seminary, 1947.).

17 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 sv. u 13 (New York: Scribner's, 1936.-69.); Emil Brunner, *Dogmatics*, 3 sv. (Philadelphia: Westminster, 1949.-62.); Tillich, *Systematic Theology*; G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics*, 14 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952.-76.); Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978.).

18 Gustaf Aulen, *The Faith of the Christian Church* (Philadelphia: Fortress, 1960.); Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (New York: Scribner's, 1968.); idem, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge, MA: Harvard, 1993.); John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2. izd. (New York: Scribner's, 1977.); Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, 3 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974.-82.); Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.-83.); Pannenberg, *Systematic Theology*; Jürgen Moltmann (vidi fus. 26 ispod); Hans Küng, *On Being a Christian* (Garden City, NY: Doubleday, 1976.); Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.).

U suvremene “konzervativne” ili “evanđeoske” sustavne teologe ubrajaju se Dale Moody, Thomas Finger, James Boice, Millard Erickson, Thomas Oden i Stanley Grenz.¹⁹ U takozvane “umjerene” spadaju katolik Denise Lardner Carmody i skupina koju vode Francis Schüssler Fiorenza i John Galvin, kao i protestanti Gabriel Fackre, Donald Bloesch, Geoffrey Wainwright, skupina koju vode Carl Braaten i Robert Jenson, Hans Schwarz, James McClendon, Douglas John Hall i Daniel Migliore.²⁰ “Liberalniju” suvremenu teologiju iznose Rosemary Radford Ruether i Peter Hodgson, kao i kolektivni radovi koje izdaju Hodgson i Robert King, te revizionisti Rebecca Chopp i Mark Taylor.²¹

Teologije s jednom temom

Sustavna teologija ne mora rezultirati potpunim teološkim sustavom. Uz već spomenute sveobuhvatne teološke pothvate dvadesetog stoljeća (od kojih mnogi obuhvaćaju više svezaka), bilo je i mnogo značajnih teoloških knjiga o jednoj temi, kao što su djela koja su napisali Emil Brunner i Carla Henry o otkrivenju; Paul Jewett i Elizabeth Johnson o Bogu; Robert Jenson o Trojstvu; Langdona Gilkey o stvaranju; Reinhold Niebuhr o ljudskoj prirodi i sudbini; Avery Dulles o crkvi i John Hick o eshatologiji.²² Adventistička djela ove vrste napisali su Hans La-

19 Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.); Thomas N. Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach*, 2 sv. (Scottsdale, PA: Herald, 1985.-87.); James Montgomery Boice, *Foundations of the Christian Faith: A Comprehensive and Readable Theology*, rev. izd. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986.); Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1986.); Thomas C. Oden, *Systematic Theology*, 3 sv. (San Francisco: Harper, 1987.-92.); Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 1994.).

20 Denise Lardner Carmody, *Christian Feminist Theology: A Constructive Interpretation* (Cambridge: Blackwell, 1995); Francis Schiessler Fiorenza i John P. Galvin, ur., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991.); Gabriel Fackre, *The Christian Story: A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978.); Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 sv. (San Francisco: Harper, 1978.-79.); Geoffrey Wainwright, *Doxology – The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life: A Systematic Theology* (New York: Oxford, 1980.); Carl E. Braaten i Robert W. Jenson, ur., *Christian Dogmatics*, 2 sv. (Philadelphia: Fortress, 1984.); Hans Schwarz, *Responsible Faith: Christian Theology in the Light of Twentieth-Century Questions* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1986.); James Wm. McClendon, *Systematic Theology*, 2 sv. (Nashville, TN: Abingdon, 1986.-94.); Douglas John Hall, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1989.); Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.).

21 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983.); Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994.); Peter C. Hodgson i Robert B. King, ur., *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, rev. izd. (Philadelphia: Fortress, 1985.); Rebecca S. Chopp i Mark Lewis Taylor, ur., *Reconstructing Christian Theology* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994.).

22 Emil Brunner, *Truth as Encounter* (Philadelphia: Westminster, 1964.); Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 sv. (Waco, TX: Word, 1976.-83.); Jewett, *God, Creation, and Revelation*; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1994.); Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982.); Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation* (Garden City, NY: Doubleday, 1959.); Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 sv. (New York: Scribner's, 1941.-43.); Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY: Doubleday, 1974.); John H.

Rondelle, Jack Provonsha i Edward Vick o spasenju; Samuele Bacchiocchi o suboti; te Edward Heppenstall o Kristu kao prvosvećeniku na nebu.²³

Veliki teolozi katkad su razmatrali mnoge različite kršćanske doktrine bez njihovog formalnog integriranja u jedinstvenu, sustavnu cjelinu. Istaknuti primjeri su Berkouwer,²⁴ Carl Henry²⁵ i Moltmann.²⁶ A neki, poput Pannenberg, načinili su i brojne studije o jednoj temi i integrirani sustav.²⁷

Tematska teologija

Nadalje, teme sustavne teologije mogu se iznijeti kao izlaganje osnovne teme.

Početak devetnaestog stoljeća, na primjer, njemački teolog Friedrich Schleiermacher napisao je djelo *Kršćanska vjera* o univerzalnom ljudskom iskustvu apsolutne ovisnosti.²⁸ Premda to može biti problematično središte za teologiju, jer nosi sa sobom sve opasnosti subjektivizma i antropocentrizma, svakako da to nije nelegitimno; ljudsko je iskustvo, napokon, ono što znamo prvo i najbolje. I Schleiermacherova razrada toga služila se dvadesetom stoljeću kao briljantni primjer tematskog razvoja.

Sredinom dvadesetog stoljeća Emil Brunner je rabio ideju božanske samo-komunikacije kao fokusa svoje trosveščane *Dogmatike*: u prvom svesku doktrina o Bogu je ustanovljena kao “vječni temelj” ovog procesa komunikacije; u drugom svesku, doktrina o stvaranju i otkupljenju objašnjenja je kao njeno “povijesno ispunjenje”; u trećem svesku doktrine o crkvi, vjeri

Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper and Row, 1976.).

- 23 Hans K. LaRondelle, *Christ Our Salvation: What God Does for Us and in Us* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980.); Jack W. Provonsha, *You Can Go Home Again* (Washington, DC: Review and Herald, 1982.); Edward W. H. Vick, *Is Salvation Really Free* (Washington, DC: Review and Herald, 1983.); Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness* (Berrien Springs, MI: Samuele Bacchiocchi, 1980.); Edward Heppenstall, *Our High Priest: Jesus Christ in the Heavenly Sanctuary* (Washington, DC: Review and Herald, 1972.).
- 24 Berkouwer, *Studies in Dogmatics*, 14 sv.: *Faith and Sanctification* [1952.]; *The Providence of God* [1952.]; *Faith and justification* [1954.]; *The Person of Christ* [1954.]; *General Revelation* [1955.]; *Faith and Perseverance* [1958.]; *Divine Election* [1960.]; *Man: The Image of God* [1962.]; *The Work of Christ* [1965.]; *The Sacraments* [1969.]; *Sin* [1971.]; *The Return of Christ* [1972.]; *Holy Scripture* [1975.]; *The Church* [1976.].
- 25 Henry, *God, Revelation, and Authority*, 6 sv. Ovi svesci sastoje se od velike, labavo povezane zbirke eseja o širokom rasponu tema.
- 26 Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (New York: Harper, 1967.); *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (New York: Harper, 1974.); *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present* (1974.); *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper, 1977.); *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God* (San Francisco: Harper, 1981.); *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper, 1985.); *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (San Francisco: Harper, 1990.); *Jesus Christ for Today's World* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994.); *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996.).
- 27 Vidi, na primjer, Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968.; 2. izd., 1977.); *What Is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective* (1970.); *Theology and the Philosophy of Science* (1976.); *Christian Spirituality* (1983.); *The Church* (1983.); *Anthropology in Theological Perspective* (1985.).
- 28 Friedrich D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1928.; New York: Harper Torchbooks, 1963.).

i svršetku opisuju Božje “samo-predstavljanje kroz Duha” i “svršetak u vječnosti” božanske samo-komunikacije.

Negdje u isto vrijeme, Paul Tillich je, nastavlajući se na Jean Calvinovo zapažanje da se “istinska i zdrava mudrost sastoji od dva dijela: poznavanja Boga i poznavanja sebe”,²⁹ rabio “metodu korelacije” koja, kako reče, “objašnjava sadržaj kršćanske vjere kroz egzistencijalna pitanja i teološke odgovore u uzajamnoj međuovisnosti”. To jest, teologija “pravi analizu ljudske situacije iz koje izrastaju egzistencijalna pitanja, te demonstrira kako su simboli rabljeni u kršćanskoj poruci odgovori na ta pitanja”.³⁰ Rezultat je bila suštinski trinitarna teologija bića u pet dijelova: “razum i otkrivenje”, “biće i Bog”, “egzistencija i Krist”, “život i Duh” i “povijest i Božje Kraljevstvo”.

Generaciju kasnije, Hans Küng je razvio sustavnu teologiju oko smisla kršćanske egzistencije, razrađujući njen “horizont”, “razliku”, “program” i “praksu”. Thomas Finger je napisao dvosveščanu teologiju s eshatološkim motivom; Wolfhart Pannenbergova trosveščana teologija bila centrirana na nakanu testiranja istine u povijesti; a integrativna ideja velike jednosveščane teologije Stanley Grenza bila je zajednica vjere.³⁰

U adventističkoj je teologiji Richard Rice koristio ideju Božje vladavine kao središnju i objedinjujuću temu najiscrpnije adventističke sustavne teologije. Ranije, u manje opširnom ali vrlo kreativnom djelu, Jack Provonsa je koristio kao temu ideju “Bog s nama”, a Charles Scriven je koristio pobjedu dobra nad zlim.³¹

Drugi načini organiziranja teologije

Teologija ne mora biti organizirana tematski ili “sustavno”; premda je to vrlo uobičajena forma i ostali aranžmani su isto tako izvorno “teološki”. Tumačenje vjere može se osmisliti i artikulirati prema, i u izravnoj konverzaciji s, biblijskim ili suvremeno-kulturalnim materijalima.

Biblijska teologija

Za razliku od sustavne teologije, biblijska teologa nije inherentno “više biblijska” u smislu da je vjernija Pismu, ali nije ni “manje sustavna” u svojim logičkim procesima ili organizacijskim strategijama. Riječ “biblijska” ovdje jednostavno naznačuje različitu, obično ograničeniju vrstu teološke aktivnosti koja koristi različit proces i donosi različite proizvode. Otud, biblijska teologija nije nužno “konzervativnija” ili “pravovjernija”, a izvjesno ne “svetija” od sustavne teologije.³²

Biblijska se teologija može razviti na bilo koja od tri načina, koja ja nazivam “sinkronijski”, “dijakronijski” ili “fokusirani”. Oni se mogu predočiti pomoću ove tablice:

29 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, prev. Ford Lewis Battles, 2 sv. (Philadelphia: Westminster, 1960.), 1.1.1; 1:35.

30 Küng, *On Being a Christian*; Finger, *Christian Theology*; Pannenberg, *Systematic Theology*; Grenz, *Theology for the Community of God*.

Tablica 1. Strukture biblijske teologije

	Bog	čovjek	subota	savez	zakon	spasenje	zajednica	budućnost
Petoknjžje								
Proroci								
Mudrosni								
Sinoptici								
Ivan								
Pavao								
Katoličke								
Otkrivenje								

“Sinkronijski” pristup usredotočuje svoju pozornost na zasebni dio Pisma, možda mali poput jednog spisa kao što su Postanak ili Jeremija ili Jakov, te utvrđuje i objašnjava njegove najznačajnije ideje. Na tablici, ovaj pristup radi vodoravno, odabirući jednu skupinu (ili njen dio) literature navedene u prvom stupcu i baveći se vrstama tema (ili *loci*) navedenih u gornjem retku na vrhu. Primjeri ovog pristupa uključuju Hans Conzelmannovu studiju teologije Luke i J. Christiaan Bekerovu studiju teologije Pavla.³¹

S druge strane, “dijakronijski” pristup uzima predmet ili ideju i traga za njenim razvojem kroz jedan ili više perioda biblijske literature. Na tablici ovaj pristup odabire teme kao što su neke od onih u prvom retku i traga za njima okomito nadolje kroz neke (ili sve) skupine navedene u prvom stupcu. Primjer je Victor Furnisheva studija o zapovijedi o ljubavi u Novom zavjetu.³² Adventistički primjeri ove vrste uključuju Gerhard Haselovu studiju “ostatka” i Niels-Erik Andreasenovu studiju subote u Starom zavjetu.☒

Baš kao što se sustavna teologija može usredotočiti na jedan *locus* ili čak i na manje teološko područje, “usredotočeni” pristup biblijskoj teologiji koncentrirana se na jednu temu i jedan biblijski spis – to jest, na jednu zasebnu ćeliju (ili dio ćelije) na tablici. Primjer je Pedrito Maynard-Reidovo istraživanje o stavovima prema siromaštvu i bogatstvu odraženim u Jakovljevoj poslanici.³³

Koji god da je njezin oblik ili smjer, do onog stupnja do kojega je biblijska teologija istinski *teološko mišljenje* kako sam to definirao, ona nije zadovoljna s određivanjem što su različiti biblijski pisci i spisi *značili*; ona se neizbježno bavi i s onim što ti pisci i njihovi spisi sada *znače*.³⁴ Tako “biblijska teologija” priznaje da ova dva značenja nisu nužno identična – ne samo zbog raznolikosti okolnosti, forme i izvorne nakane različitih materijala, nego i zbog enormne kulturne distance između konteksta u kojemu su materijali bili napisani i konteksta u kojemu se oni sada čitaju.

31 Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper, 1961.); J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980.).

32 Victor Paul Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville, TN: Abingdon, 1972.).

33 Vidi Pedrito Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Marynoll, NY: Orbis, 1987.).

34 Ova distinkcija, koja je slična onoj između egzegetskog i teološkog tumačenja Pisma što sam opisao u sedmom poglavlju, dobila je svoju klasičnu formulaciju u dvadesetom stoljeću kod Krister Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary,” u *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ur. George Arthur Buttrick, 4 sv. (New York: Abingdon, 1962.), 1:419-20.

Povijesna teologija

Teološko se mišljenje može organizirati i u odnosu prema povijesti kršćanske misli. Ovaj način teološkog mišljenja metodološki je sličan biblijskoj teologiji u tome što se temelji na korpusu postojeće literature; ali se razlikuje u tome što koristi različite i mnogo obimnije materijale, i različite premda otprilike analogne kategorije.

Kao i biblijska teologija, povijesna teologija nije puki muzejski pothvat, “povijest teologije”; to je, u stvari, “stvaranje teologije u najboljem društvu”.³⁵ To jest, ona je mišljenje o značenju vjere u dijalogu s nekim od velikih kršćanskih umova prošlosti, nije limitirana izborom nećijih teoloških partnera u diskusiji na one kojima se dogodi da budu naši suvremenici.

Kao i prethodna, tablica 2 može koristiti u predočavanju “sinkronijskih”, “dijakronijskih” i “fokusiranih” pristupa povijesnoj teologiji, osobito uz dodatak nekih kratkih opisa uzastopnih povijesnih perioda.³⁵

Tablica 2. Strukture povijesne teologije

	otkrivenje	Trojstvo	stvaranje	providnost	pomirenje	opravdanje	crkva	eshaton
post-apostolski								
patrističari								
Srednji vijek								
Reformacija								
post-Reformacija								
moderna								
suvremenost								

U *post-apostolskom* periodu, takozvani apostolski oci bili su pisci s kraja prvog i početka drugog stoljeća za koje se tradicionalno misli da su bili u kontaktu s novozavjetnim apostolima. Najutjecajniji od njih bili su Klement Rimski i Ignacije Antiohijski.

Patristički period tekao je od polovice drugog do polovice petog stoljeća i obuhvatio grčke i latinske “divove” ranokršćanske teologije. Justin Mučenik (oko 100. - oko 165.), Irenej Lionski (oko 130. - oko 200.), Origen (oko 185. - oko 254.), Atanazije (oko 296. - oko 373.) i kapadocijski oci – Bazilije Veliki (oko 330-79), njegov brat Gregorije Nisenski (oko 330. - oko 395.) i Gregorije Nazijanski (329-89) – svi su pisali na grčkom. Tertulijan (oko 160. - oko 225.), Ciprijan (umro 258. g.) i Augustin (354. - 430.) pisali su na latinskom. Tijekom ovog perioda glavni predmeti teološke pozornosti bili su kanon Novoga zavjeta, božansko-ljudska Kristova narav, Trojstvo, identitet crkve i milost.

Među ovim divovima, Augustin nadrasta ostale u svojoj kreativnoj briljantnosti i povijesnom utjecaju na zapadno kršćanstvo. Najznačajniji teolog nakon apostola Pavla, bio je povijesni izvor kojega su najčešće navodili i skolastik Toma Akvinski u trinaestom i reformator Jean

³⁵ Za korisne kratke uvode u povijest kršćanske misli, vidi William C. Placher, *A History of Christian Theology: An Introduction* (Philadelphia: Westminster, 1983.); Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994.), 3-114.

Calvin u šesnaestom stoljeću; i njega se i dalje smatra ozbiljnim partnerom za konverzaciju na koncu dvadesetog stoljeća.³⁶

Osim kreativnog mišljenja ovih utjecajnih osoba, zvanične definicije Kristove ljudske i božanske naravi dane su na ekumenskim koncilima: Nikeja 325. g., Carigrad 381. g., te Kalcedon, 451. g.

Period *srednjeg vijeka* trajao je više od tisućljeća, od petog do petnaestog stoljeća, te se često dijeli na tri potperioda – rani, razvijeni i kasni. Često se Augustin smatra njegovim dijelom, jer ga je njegova misao cijelog prožela svojim utjecajem. Tijekom ranog srednjeg vijeka (od petog do desetog stoljeća), katkad nazvanog “mračnim dobom” zbog političkog kaosa i općeg manjka učenosti i kulture, bilo je malo teološkog razvoja. Tokom razvijenog srednjeg vijeka (od jedanaestog do trinaestog stoljeća), najistaknutije su figure Anzelmo Kenterberijski (oko 1033. - 1109.), Pierre Abelard (1079. - 1142.) i Toma Akvinski (oko 1225. - 1274.), čija je misao postala temeljem rimokatoličke teologije dobroano sve do dvadesetog stoljeća. U kasnom srednjem vijeku (četрнаesto i petnaesto stoljeće), istaknute su figure bile Duns Skot (oko 1265.-1308.) i Vilijem Okamski (oko 1285.-1347.). Teološka istraživanja tokom srednjeg vijeka usredotočila su se na mjesto razuma u teologiji, značenje sakramenata, funkciju milosti i ulogu Marije, majke Isusove.

Reformacija šesnaestog stoljeća iznijela je velike protestantske teologe Martina Luthera (1483.-1546.), Huldrycha Zwinglija (1484.-1531.), Filipa Melanchtona (1497.-1560.) i Jean Calvina (1509.-1564.). Njihovi ključni teološki interesi uključivali su primat Pisma, spasenje samo po milosti, slobodu ljudske volje i narav crkve i njenih sakramenata.

Istaknuti u katoličkoj teologiji bili su ne samo briljantni učenjak Erazmo Roterdamski (oko 1466.-1536.), nego i osamnaest godina dugi koncil u Trentu (1545.-1563.), koji je, premda “nije uključivao prvoklasne teologe” svejedno “uspio postaviti doktrinarne izjave o Pismu i predaju, istočnom grijehu, opravdanju i sakramentima koji su sve otada pružili temelj katoličkoj teologiji”.³⁷

Post-reformacijski period od sedamnaestog do osamnaestog stoljeća rezultirao je ne samo okoštavanjem reformacijske misli u konfesionalizam i protestantsku skolastiku, nego je također proizveo Jonathan Edwardsa (1703.-1758.) i Johna Wesleya (1703.-1791.). Početkom tog perioda katolička je misao obogaćena doprinosima Roberta Bellarina (1542.-1621.), Cornelius Jansena (1585.-1638.) i Blaise Pascala (1623.-1662.).

Moderni period, od kraja osamnaestog do početka dvadesetog stoljeća (sve do Prvog svjetskog rata) efektivno je započeo s radom Friedricha Schleiermachersa (1768.-1834.) u odgovoru na prosvjetiteljstvo, te uključio vrlo različite teologe od konzervativnog Charlesa Hodgea (1797.-1878.) do liberala Albrechta Ritschla (1822.-1889.) i Alberta Schweitzera (1875.-1965.).

U suvremenom periodu vodeći teolog protestantske misli bio je Karl Barth (1886.-1968.), s Karlom Rahnerom (1904.-1984.) kao njegovim katoličkim pandanom. Uz to, bilo je liberalnih teologa poput Paul Tillicha (1886.-1965.) i Rudolfa Bultmanna (1884.-1976.); takozvanih “neo-ortodoksnih” teologa poput Emila Brunnera (1889.-1966.) i braće Niebuhr – Reinholda

36 Vidi, na primjer, Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History* (New York: Seabury, 1976).

37 Placher, 202.

(1892.-1971.) i H. Richarda (1894.-1962.); i "konzervativnih" ili "evanđeoskih" teologa, kao što je Carl Henry (1913.-2003.). Zato što smo posebno i ispravno zainteresirani za naše teološko okruženje, suvremena se teologija nekada razdvaja od ostatka povijesne teologije i smatra izdvojenom teološkom disciplinom. Ali ona je ustvari samo najskoriji period u povijesti kršćanske misli, te su prikladne metode i pristupi suštinski isti kao i za teologiju bilo kog drugog perioda u povijesti kršćanske misli.

Primjeri sinkronijskog pristupa su Heiko Obermanova studija o kasnoj srednjovjekovnoj misli i William Landeenova studija Lutherove teologije.³⁸ Primjeri dijakronijskog pristupa su Anders Nygrenova utjecajna, ali ponešto kontroverzna studija o ideji ljubavi u kršćanskoj povijesti, Gustaf Aulénovo tumačenje različitih shvaćanja pomirenja i Catherine LaCugna studija o razvoju doktrine o Trojstvu u patrističkoj i srednjovjekovnoj misli.³⁹ Adventistički primjeri jesu djela J.N. Andrewsa i L.R. Conradija o suboti u kršćanskoj misli, te LeRoy E. Frooma o eshatologiji i uvjetnoj besmrtnosti.⁴⁰

Često je, dakako, fokus mnogo uži: netko se može usredotočiti na samo jednu figuru, kao što je to G.C. Berkouwer učinio s Karl Barthom a Langdon Gilkey s Paul Tillichom.⁴¹ Eric Webster se koncentrirao samo na jednu doktrinu (kristologiju) unutar adventističkog segmenta suvremene misli.⁴² Netko može suziti još više, na jednu temu unutar misli jednog teologa: primjerice, Hans Küngovo izlaganje ideje opravdanja u teologiji Karl Bartha, Brian Gerrishova studija o teologiji euharistije Jean Calvina i Woodrow Whiddenovo proučavanje razvoja shvaćanja spasenja i Kristove ljudskosti kod Ellen White.⁴³

38 Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, rev. izd. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967.); William M. Landeen, *Martin Luther's Religious Thought* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1971.).

39 Anders Nygren, *Eros and Agape* (Philadelphia: Westminster, 1953.); Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement* (pret. New York: Macmillan, 1969.); Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991.), 19-205.

40 John Nevins Andrews i Ludwig Richard Conradi, *History of the Sabbath and First Day of the Week* (Washington, DC: Review and Herald, 1912.); LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 4 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1950.-54.); idem, *The Conditionalist Faith of Our Fathers: The Conflict of the Ages over the Nature and Destiny of Man*, 2 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1965.-66.).

41 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956.); Langdon Gilkey, *Gilkey on Tillich* (New York: Crossroad, 1990.).

42 Eric C. Webster, *Crosscurrents in Adventist Christology* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.).

43 Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (New York: Thomas Nelson, 1964.); Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis, MN: Fortress, 1993.); Woodrow W. Whidden II, *Ellen White on Salvation* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995.); idem, *Ellen White on the Humanity of Christ* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1997.).

Suvremeno-kulturalna teologija

Još jedan pristup teologiji, kojega možemo označiti “suvremeno-kulturalnim”, sličan je tematskoj vrsti sustavne teologije (jer se organizira oko zasebne teme); ali se također i razlikuje jer izabrana tema izrasta ne iz sadržaja sustavne teologije, nego iz interesa i iskustva suvremene kulture. Suvremeno-kulturalna teologija također je slična sinkronijskoj povijesnoj teologiji utoliko što se koncentrira na zaseban povijesni period, naime, sadašnji; ali je i različita zbog središnje važnosti zasebnog sadašnjeg pitanja.

U prvim je desetljećima dvadesetog stoljeća, primjerice, Walter Rauschenbusch razvio teologiju socijalnog evanđelja; i tokom posljednje trećine stoljeća James Cone i drugi razvili su afro-američku teologiju, Gustavo Gutierrez i ostali teologiju oslobođenja, a Salie McFague i ostali ekofeminističku teologiju.⁴⁴

Komponente i opasnosti

Svi različiti načini teološkog mišljenja opisani u ovom poglavlju imaju slične komponente, a svaki ima svoju zasebnu opasnost.

Esencijalne komponente

Sva teologija ima i opisne i konstruktivne elemente. *Opisni* je element u trećem licu: kako je netko *drugi* shvaćao ili shvaća smisao vjere – primjerice, otkrivenja, ili Boga, ili svijeta ili ljudske egzistencije? Ovaj je element esencijalan za sustavnu i kulturalnu baš kao i za biblijsku i povijesnu teologiju. Jer čak iako se teološki pothvat ne može organizirati oko mišljenja drugih, on je uvijek zadaća zajednice – i zato što se zbiva u kontekstu zajednice vjere, koliko god se zajednica mogla ovlaštiti ili neformalno definirati, i zato što uključuje dijalog s različitim partnerima u konverzaciji, u osobi ili u knjigama i člancima, čak iako ovi partneri nisu stvarno identificirani u teološkom proizvodu.

Nitko si ne može priuštiti ulaganje vremena i napora potrebnog da bi se “pronašao kotač”; previše je novih pitanja koja zaslužuju našu pozornost i pobuđuju našu teološku radoznalost. Nadalje, bilo bi upravo arogantno potpuno zanemariti mišljenje drugih, pretpostavljajući kako nemamo ništa za naučiti od drugih, prošlih ili sadašnjih. S obzirom na veličinu izazova i oskudnost naših vlastitih intelektualnih resursa, treba nam sva pomoć koju možemo dobiti, gdje god da je možemo naći.

Konstruktivni je element u prvom licu: kako bih *ja* ili kako bismo *mi* trebali shvatiti smisao vjere? U svjetlu onog što znamo o Pismu, povijesti kršćanske misli i suvremenoj kulturi, što naše religijsko iskustvo, praksa i vjerovanje uistinu znače *nama*? Treba li se naše tumačenje, ili njena formulacija, revidirati? Sva biblijska i povijesna teologija imaju pitanja poput ovog kao svoj cilj.

⁴⁴ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York: Macmillan, 1917.); James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury, 1969.); idem, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970.); Dwight W. Hopkins, *Shoes That Fit Our Feet: Sources for a Constructive Black Theology* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990.); Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1973.); Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987).

Koliko god teološko mišljenje iz prošlosti može biti zanimljivo, prosvjetljujuće, pa čak i autoritativno, misliti teološki znači tragati za shvaćanjem naše vjere *sada*, protumačiti naše *sadašnje* vjersko iskustvo, praksu i vjerovanje. Koliko god taj rad bio težak ili ugodan, frustrirajući ili zadovoljavajući, on je nužno zadaća u prvom licu.

Bez deskriptivnog elementa u trećem licu, teologija je sigurno ignorantska i, vjerojatno, arogantna. Bez konstruktivnog elementa u prvom licu, nastojanje je jednostavno novinarsko, a ne teološko.

Neizbježne opasnosti

Ne postoji nešto poput teologije slobodne od rizika; ljudsko mišljenje o smislu vjere uvijek povlači mogućnost greške. Ali se opasnost od greške može umanjiti sviješću o njoj i budnošću spram nje. Svaki od pristupa teološkom mišljenju kojeg sam opisao u ovom poglavlju ima svoje ugrađene opasnosti na koje adventističko mišljenje nije imuno.

Sustavna teologija sučeljava se s dva povezana, ali suprotna problema. S jedne strane, postoji stalna kušnja da silimo biblijski materijal da odgovori suviše izravno na sva naša pitanja, kao da je Pismo pisano imajući posebno na umu nas i naše probleme. S druge strane, postoji kušnja da se ignoriraju biblijski materijali koji leže izvan naših neposrednih interesa, pitanja i kategorija. Obje ove opasnosti uključuju opasnost da se Pismo načini sredstvom, a ne osnovom i normom naše teologije.

Biblijska teologija pati od rizika pretpostavljanja da teološko značenje ulomka Pisma leži na površini teksta, tako da se nakon obavljanja posla egzegeze nema više ništa za napraviti. To je, drugim riječima, rizik od pretpostavljanja da ono što je tekst izvorno *značio* jest ono što sada *znači*, te da teologija jednostavno *jest* egzegeza. Ova opasnost po biblijsku teologiju, poput opasnosti po sustavnu teologiju, izrasta zbog ogromne kulturne distance između Pisma i nas.

Povijesna teologija suočava se s dva svoja različita, ali povezana problema. Jedan je tendencija da se pretpostavi kako povijest potvrđuje vjerovanje. Primjerice, čini se da veliki dio adventističkog izučavanja subote počiva na zamisli da pokazati kako se subota svetkovala tokom povijesti znači pokazati da se ona treba svetkovati ovdje i sada. Drugi problem jest tendencija da se pretpostavi kako povijesna većina, kršćanska ili adventistička, konstituira teološki autoritet. Oba ova problema primjeri su neispravnog argumenta iz povijesnog presedana ili konsenzusa. Da je većinsko mišljenje teološki odlučujuće, vjerovali bismo u istinitost besmrtnosti ljudske duše, netrpivost bezvremenog i nepromjenjivog Boga, te valjanost spasenja dobrim ponašanjem.

Suvremeno-kulturalna teologija u opasnosti je od kronološkog šovinizma, koji čini prevladavajuću kulturnu klimu konačnim kriterijem teologije. Kao što sam objasnio u osmom poglavlju, suvremena kultura uistinu igra važnu ulogu u teologiji: ona dovodi u pitanje valjanost i adekvatnost naših vjerovanja; utvrđuje nova pitanja kojima se treba pozabaviti, te uvjetuje naš pogled na stvarnost. Ali ne smije joj se dopustiti da definira cijelu teološku agendu; teologija ima i drugih interesa – biblijskih, povijesnih i iskustvenih. Nadalje, suvremenoj se kulturi ne smije dopustiti da pruža odgovore na vlastita pitanja. Ako joj se dopusti, naša je teologija jednostavno zrcalo kulture i nema joj ništa za reći – ni “radosnu vijest” ni kritiku. Međutim, s druge strane, teologija koja za svoju startnu točku uzima pitanja suvremenog svijeta dakako

je u načelu legitimna, te prečesto pobožni prosvjedi protiv nje “ne niču iz vjere, nego iz vrste lijenosti mišljenja i slabosti vjere koja priječi put daljem istraživanju”.⁴⁵

Osim ovih opasnosti karakterističnih za različite pristupe teologiji, postoji dodatna opasnost, zajednička svoj teologiji, a to je staviti je u službu drugih interesa – društveno-političkih, ekonomskih ili čak eklezioloških.⁴⁶ Teologija je često bila zlorabljena kao racionalizacija predrasude i diskriminacije, političke moći, ekonomske eksploatacije i ekleziološke rigidnosti. To je prostituiranje teološkog mišljenja, jer je to “teologija radi profita” (premda “profit” obično nije novčani). To je uistinu pseudoteologija, jer je njezina prvenstvena motivacija nešto drugo od otkrivanja i izražavanja teološke istine.

Bez obzira na to, jasno je, nadam se, da opasnosti prisutne u teološkom mišljenju ne podričaju njegovu intrinzičnu legitimnost, neophodnost i uzbudljivost. Nadam se kako je jednako očito da nema “pravog” pristupa teološkom mišljenju, nema posebnog pristupa koje je intelektualno više krepostan i na bilo koji način superioran u odnosu na druge. Svaki pristup čini svoj doprinos ključnom, neprestanom teološkom mišljenju zajednice vjere.

45 Helmut Thielicke, *How Modern Should Theology Be?* (Philadelphia: Fortress, 1969.), 6; vidi također str. 1-20.

46 Bez da budemo u cijelosti postmodernisti, možemo vidjeti poantu Michel Foucaultove tvrdnje “sve je opasno” u njegovom pogovoru “On the Genealogy of Power,” u *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ur. Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1983.), 231. Vidi također njegovu diskusiju o “pastoralnoj moći” u “The Subject and Power,” u Dreyfus i Rabinow, 214.

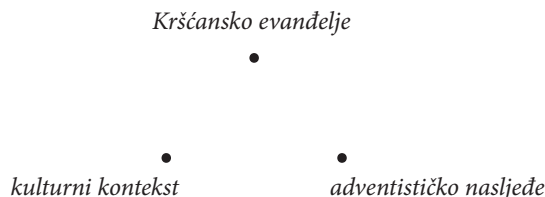
11.

ZAŠTO JE TRIPOLARNO MIŠLJENJE NEOPHODNO

Dok dizajn ili forma tumačenja vjere varira na mnoge načine, osobita je dinamika neopodnohna za svako autentično adventističko tumačenje vjere, kako bi ono bilo maksimalno učinkovito u dvadesetprvom stoljeću.

Kako god moglo biti strukturirano, i koliko god bio širok ili uzan njegov fokus, adventističko teološko mišljenje treba biti dinamički tripolarno – to jest, povezano s tri baze ili “pola”, tri fundamentalna pitanja koji uzajamno podupiru i ograničavaju jedno drugo u kreativnoj duhovnoj i teološkoj interakciji.¹ Drugim riječima, naše razmišljanje o našem religijskom iskustvu, praksi i vjerovanju treba biti neka vrsta konverzacije iz tri kuta.

Nastavljajući se na ono što sam rekao u prethodnim poglavljima, želim sada objasniti ovu tripolarnu dinamiku, identificirajući tri pola kao *kršćansko evanđelje*, koje je naše duhovno središte; naš *kulturni kontekst*, ono gdje živimo, bogoslužujemo, svjedočimo i služimo; i naše *adventističko nasljeđe*, koje je temelj našeg teološkog identiteta. Ova tri pola mogu se vizualizirati kao tri tjemena trokuta (vidi sliku 3).



Slika 3. Tri pola tripolarnog mišljenja

¹ Metafora “polarnosti” ovdje izlaže vrlo drugačiju dinamiku od dinamike “polarizacije”. Ova prva ukazuje na međuovisnost i uzajamno ograničavanje, dok ona druga ukazuje na otuđenje i uzajamnu inkompatibilnost.

Metafora tripolarnosti svraća pozornost, te nam može pomoći izbjeći, na moguće izobličavanje našeg mišljenja koje je stalna opasnost, te se, ustvari, često i događa. Svaki od ova tri pola predstavlja element koji je apsolutno neophodan; ali svaki je također potencijalno imperijalistički, želi nadvladati i pomračiti druga dva. Stoga je među njima neizbježna teološka napetost. Zato što su sva tri pola neophodna, nijednome se ne može dopustiti da dominira i isključi ili minimalizira bilo koji od ostala dva. Adventistička je teologija pozvana da uvijek bude evanđeoska, ali ne pretenciozna; uvijek kontekstualna, ali ne nepromišljena; uvijek osebujna, ali ne fanatična.

Obično je, međutim, slučaj da je svatko više zainteresiran i bolje obučan za razmišljanje u odnosu na jedan od polova nego o druga dva; interesi takvih osoba vjerojatno će biti više-manje neproporcionalni. Neki od nas naglašavaju evanđelje, neki su osobito podešeni za kulturni kontekst, a neki se usredotočuju na osobito adventističko iskustvo, praksu i vjerovanje. Tako može biti i polarnosti među mislećima, kao i među teološkim polovima, te vidljive napetosti među njima. Ali to nije ozbiljan problem za zajednicu vjere sve dok postoji opća svijest o potrebi za zajedničkom pozornošću prema sva tri pola. Premda se polovi razlikuju jedan od drugog i nikada se ne smiju pomiješati, te premda oni održavaju izvjesnu međusobnu napetost, oni nisu temeljno neprijateljski jedan spram drugog. Svi netrpeljivi, destruktivni osjećaji i odnosi među osobama koje naglašavaju različite polove rezultat su duhovnih manjkova u osobama, a ne logički problem samih polova.

Kad članovi zajednice vjere slušaju jedan drugoga u otvorenosti i uzajamnosti, namjesto u sumnji i nadmetanju, interakcija ovih triju različitih naglasaka bit će konstruktivna i rezultirati u progresivnom obogaćenju adventističkog života, vjere i teologije kao cjeline.

Kršćansko evanđelje

Kao i svako drugo aktualiziranje kršćanstva, adventistička zajednica ima osobito razumijevanje i iskustvo evanđelja – radosne vijesti da Bog ljubavi daje ljudima krajnji smisao i vječnu budućnost unatoč njihovim grijesima i grešnosti. Adventističko iskustvo, praksa i vjerovanje konstituiraju osobit način razumijevanja i življenja najviše činjenice da je Bog ljubav.

Sadržaj

Moramo biti što je moguće jasniji o evanđelju. To zahtijeva, kao prvo, razumijevanje Boga – tko je Bog, što Bog čini i što Bog želi.² Zato što Božji karakter uistinu *jest ljubav* – ljubav koja je uvijek i svugdje aktivno uključena u snaženju iskustva stvorene stvarnosti – Bog se najbolje razumijeva ne kao svemoćni Suveren, nego kao beskonačna Ljubav, ne kao nezainteresirani Sudac koji izriče kaznu krivcu, nego kao strasno zainteresirani Roditelj što dobrodošlicom dočekuje dijete u domu. Božja moć ne nameće i ne nadzire, nego privlači i nagovara; a Božja pravda nije izvršenje vrhovne volje, nego ostvarenje univerzalne ljubavi.

Stoga, spasenje nije nagrada, nego dar koji ne ovisi o našoj kreposti – o našoj duhovnoj zrelosti, našoj teološkoj adekvatnosti ili našoj ispravnosti ponašanja. Božja nakana za nas najjasnije se shvaća ne kao poslušnost božanskom autoritetu, nego kao *šalom*, ljudsko ispunjenje,

2 Ova jednostavna formulacija koja dolazi iz razgovora s Margo Pitrone, ima zanimljiv trinitarni prizvuk i također sugerira obećavajuću strukturu za teološko razmišljanje.

“najveća količina najčišće sreće”.³ Deset zapovijedi nisu zahtjevi kozmičkog moćnika, nego poduke za procvat naše ljudskosti. Život u Kristu nije toliko stvar zadovoljavanja Boga, nego ostvarivanja vrijednosti po kojima živimo u svjetlu Božje ljubavi. Posvećenje i duhovni rast nisu preduvjeti Božjeg prihvaćanja, nego njegove posljedice.

Jer nije Bog taj, nego mi, koji trebamo pomirenje. Nama je teško zapamtiti, te još teže ucijepiti u naše duše ovu istinu evanđelja; ali svjedočanstvo Novog zavjeta potpuno je jednodušno: “Bog ... koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja”⁴ Nema potrebe za promjenom mišljenja s Božje strane.⁵ Mi smo “opravdani” – stavljeni u ispravan odnos s Bogom – vjerom,⁶ ne zato što u našoj vjeri postoji neka spasonosna krepost, nego zato što jedino rješenje za problem ljudskog otuđenja od Boga jest povjerenje – konkretno, povjerenje u Božju pomirujuću riječ ljubavi, prihvaćanja i oprosta.⁷

Središnje mjesto

Ovo je evanđelje nenadomjestivo i bespogovorno središte adventističkog iskustva, prakse i vjerovanja.⁸ “Svaka istinita doktrina čini Krista središtem”.⁹ Stoga upravo ovdje, na samom početku, naše razumijevanje neophodne tripolarne dinamike naše vjere zahtijeva značajnu modifikaciju. Jer evanđelje ima izvjestan prioritet nad ostalim polovima; zbog toga se ono pojavljuje na vrhu trokuta u dijagramu (vidi sliku 3). Istodobno, međutim, adventistička duhovnost i teologija moraju respektirati integritet, važnost i drugačije funkcije drugih polova. Tako se održava dinamika dijalektičke tripolarosti, zajedno s višim statusom jednog od tri pola, na način sličan recipročnom, ali ne posvema simetričnom teološkom odnosu između priča o Isusu i drugih dijelova Pisma.

3 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 3:374.

4 2 Kor 5:18; usp. Rim 5:10, 11; 11:15; 2 Kor 5:19-20. Nasuprot tome, Bog je taj koji treba pomirenje u 2 Mak 1:5; 5:20; 7:33; 8:29. Ideja pomirenja dolazi iz međusobnih odnosa i pojavljuje se u bračnom kontekstu u 1 Kor 7:11. Vidi Friedrich Büchsel, *katallassō*, u *Theological Dictionary of the New Testament*, ur. Gerhard Kittel i dr., 10 sv. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964.-1976.), 1:255: “Buduci da je u grčkim zapisima o braku *apallassthai* tehnički termin za rastavljanje bračnog para, tako se *katallassthai* koristi za njihovo ‘pomirenje’ ... U 1 K 7:11 [imamo] postupak od strane supruge rastavljene od svog muža, a ne nešto što se samo događa njoj.”

5 Büchsel, 1:255. Usporedi Ellen G. White, *Steps to Christ* (New York: Fleming H. Revell, 1892.); pret., Mountain View, CA: Pacific Press, 1956.), 13: “Naš nas Otac voli, ne zbog velikog pomirenja, nego je On dao pomirenje zato što nas voli. Krist je bio sredstvo po kojemu je On mogao izliti svoju beskonačnu ljubav na pali svijet.”

6 Vidi, primjerice, Rim 5:1; Gal 2:16; 3:8. Riječ koja se obično prevodi s “opravdati” jest *dikaioō*; neki je engleski prijevodi točnije prevode: *put right with God* [stavljen ispravno prema Bogu].

7 Vidi Jerry Cook, sa Stanley C. Baldwinom, *Love, Acceptance, and Forgiveness* (Glendale, CA: GL Regal Books, 1979.).

8 Norman Gulley je u članku “Toward a Christ-Centered Expression of Our Faith”, *Ministry*, ožujak 1997., 24-27, predložio da sadržaj “Temeljnih adventističkih vjerovanja” bude reorganiziran kako bi se odrazila ova centralnost.

9 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 6:54.

Viši status evanđelja mora se neprestano iznova potvrđivati upravo zbog prisutnosti i snage ostala dva pola. S jedne strane, postoji duboka napetost između narcisoidnih vrijednosti naše kulture – napadno obilje, ugađanje emocijama, senzacionalna zabava – i evanđelja. Jer tehnička postignuća moderne kulture, kao što su produljenje ljudskog vijeka ranom dijagnozom i uspješnim liječenjem bolesti, te prikupljanje i korištenje ogromne količine informacija, neizbježno povećavaju ljudsku težnju arogantnoj samodovoljnosti. Ako ova težnja nije uvijek očita kod individua, ona je zasigurno očita u suvremenom sjevernoameričkom društvu.

S druge strane, postoji i neizbježna tendencija svake kršćanske denominacije, uključujući i našu, da naglašava ono što je razlikuje od drugih denominacija – to jest, da evanđelje uzme zdravo za gotovo i učini od svoje različitosti primarni fokus svoje teološke pozornosti; ili, čak gore, da pretpostavi kako je sama ova različitost evanđelje. Što je više bilo koja skupina svjesnija svoje različitosti, to lakše podliježe ovoj tendenciji; i to češće i snažnije mora ponovo ustvrditi središnje mjesto evanđelja u svojoj vjeri, svom životu, mišljenju i svjedočenju.

Tako je Ellen White mogla reći adventistima prije više od stotinu godina, u odgovoru na pitanje o “poruci opravdanja vjerom”, da je to “uistinu treća anđeoska vijest”.¹⁰ Ovine sigurno nije mislila da su ove dvije odvojene “vijesti” jednostavno identične kao da su termini sinonimni pa se mogu jedan drugim zamijeniti – premda oni su “isti u svrsi, cilju i rezultatima”.¹¹ Jer premda Pavlov jezik o “ispravnom postavljanju” kroz povjerenje u Božju ljubav za cijelo čovječanstvo jest opis spasenja, “vijest trećeg anđela” iz Otkrivenja 14, koja apokaliptičkim terminima predočuje sudbinu onih koji se “klanjaju zvijeri i kipu njezinu” jest opis vječnog prokletstva: oni će piti “vino gnjeva Božjega” i bit će udareni “na muke u ognju i sumporu svetim anđelima naočigled i naočigled Jaganjcu”.¹² Ellen White je očito mislila kako postoji neposredni odnos između ovo dvoje: “treća anđeoska vijest” mora se uvijek shvatiti u svjetlu i kao posljedica ideje “opravdanja vjerom”, koja je srce evanđelja. Drugim riječima, shvatiti “treću anđeosku vijest” bez njene neposredne povezanosti s evanđeljem znači *ne* shvatiti je.

Kao središte kršćanske vjere i življenja, činjenica da je Bog vječna, sveopća i sveobuhvatna ljubav treba upravljati našim mišljenjem o svemu drugome. U tom smislu, evanđelje je osnovni kriterij adventističkog iskustva, prakse i vjerovanja – baš kao što je ljubav “konačni test” kojim se sva naša ostala (i manja) načela i pravila moraju mjeriti.¹³ Složili se ili ne s kritikom adventističkog kršćanstva u knjizi *Judged by the Gospel*,¹⁴ njezina je temeljna premisa dakako ispravna: evanđelje, ispravno definirano i iscrpno shvaćeno, uistinu je sudac svem kršćanskom mišljenju – premda trebamo biti pažljivi da ne pretpostavimo kako je evanđelje naprosto identično našem shvaćanju njega. Samo konstantnom sviješću o evanđelju naše je prepoznavanje implikacija vjere

10 Ellen G. White, “Repentance the Gift of God,” *The Advent Review and Sabbath Herald* 67/13 (1. travnja 1890.): 390, pret. u *Evangelism* (Washington, DC: Review and Herald, 1946.), 190, i *Selected Messages*, 3 sv. (Washington, DC: Review and Herald, 1958.-1980.), 1:372.

11 Arthur G. Daniells, *Christ Our Righteousness* (Washington, DC: Ministerial Association of Seventh-day Adventists, 1926.), 81.

12 Otk 14:9-10.

13 John Brunt i Gerald Winslow, “The Bible’s Role in Christian Ethics,” *Andrews University Seminary Studies* 20/1 (proljeće 1982.), 21.

14 Robert D. Brinsmead, *Judged by the Gospel: A Review of Adventism* (Fallbrook, CA: Verdict Publications, 1980.).

po ponašanje zaštićeno od pretpostavke kako nekako moramo biti “kvalificirani” za vječni život i tako biti “dovoljno dobri” kako bi se spasili.

Jedna od jakih strana adventističkog kršćanstva jest samo ovo prepoznavanje implikacija vjere po ponašanje, te je tako legalizam jedna od naših stalnih opasnosti. Ironično, oni koji shvaćaju duboku važnost ljudskog ponašanja najviše su podložni legalizmu. Konstantna pozornost prema evanđelju omogućava nam da jasno mislimo o radikalnoj razlici između življenja “u Kristu” i pukog ispunjavanja zahtjeva, o razlici između pokušavanja življenja što je potpunije i produktivnije moguće i pokušaja da se kvalificiramo za nebesku nagradu.¹⁵

Evanđelje treba biti *primarna motivacija* svega u adventističkoj religiji – u našoj teologiji, kao i našoj službi, svjedočenju i bogoslužju. Zsigurno je ispravno da želimo jasno i učinkovito komunicirati osobito teološko razumijevanje i da želimo reći nešto što je smisleno i korisno suvremenom svijetu; ali ove motivacije trebaju ostati sekundarne u odnosu na našu želju da odgovorimo na Božju ljubav i teološki i iskustveno. To činimo razumijevajući Božju ljubav što je moguće potpunije i izražavajući naše razumijevanje što je moguće učinkovitije.

Svjesno povezivati adventističku vjeru, život i teologiju s evanđeljem stvar je duhovne vitalnosti i teološkog integriteta, a ne puka komunikacijska strategija. To nije ni u kojem slučaju pokušaj da se postane teološki prihvatljiv samoprozvanim “evanđeoskim kršćanima” ili bilo kojoj drugoj publici. Dobro teološko mišljenje možda uistinu zadobije prijatelje, ali to nije njegova primarna nakana.

Kulturni kontekst

Suvremeni svijet, sa svojim idejama, shvaćanjima, interesima i brigama kontekst je adventističke vjere i življenja. Stoga je to još jedna velika motivacija naših teoloških napora i on zahtijeva našu brižnu i stalnu pozornost.

U tom smislu, pojam “sadašnje istine” o kojemu sam govorio u četvrtom poglavlju i koji je važna sastavnica adventističke psihe, implicira potrebu za ozbiljnom kontekstualizacijom.¹⁶ Ovaj proces ima dvije dimenzije, povijesnu i geografsku, koje zovem, u skladu s njima, “osuvremenjivanje” i “lokaliziranje”.

Osuverenjivanje

“Sadašnja istina” po definiciji se razlikuje od “prošle istine”, ne zato što se istina mijenja, nego zato što se svijet mijenja. Što će reći, situacije se mijenjaju i ljudi se mijenjaju, tako da pojedini aspekt istine može postati nanovo relevantan i zato nanovo shvatljiv u suvremenom kontekstu. Obratno, neki elementi vjerovanja mogu postati manje važni ili se shvatiti potpuno različito.¹⁷

15 Vidi Stephen R.L. Clark, *God, Religion and Reality* (London: SPCK, 1998.), 15: “Ateistički komentatori, ili glasnogovornici Sekularne udruge (i ostalih sličnih ostataka devetnaestog stoljeća) često će se žaliti na ‘apsolutistički’ ili ‘autoritarni’ ili ‘tmurni’ karakter Zapovijedi. Možda je istina da su neki koji su poslušali zapovijedi bili ‘tmurni’; ali teško je vidjeti zašto bi neposlušnost prema njima bila puno bolja.”

16 Vidi Reinder Bruinsma, “Contextualizing the Gospel – Option or Imperative?” *Ministry*, prosinac 1997., 14-16.

17 Vidi, primjerice, Hans K. LaRondelle, “The Application of Cosmic Signs in the Adventist Tradition,” *Ministry*, rujan 1998., 25-27; Reinder Bruinsma, “Adventists and Catholics: Prophetic Preview or Prejudice?” *Spectrum* 27/ 3 (ljetno 1999.), 45-52.

Stoga, ponavljam, svaki novi naraštaj ima svoju duhovnu i teološku zadaću, koja nužno uključuje osuvremenjivanje religijske istine, utvrđujući njen odnos prema suvremenom svijetu.

U posljednjih stoljeće i pol, naša se kultura uhvatila u koštac ne samo s Karl Marxom¹⁸ i Sigmundom Freudom, nego i s Albert Einsteinom, Werner von Braunom i Martin Luther Kingom. Drugim riječima, naša se kultura naučila baviti s novom uvjerljivom ekonomskom i političkom teorijom koja je očarala umove milijuna na svim kontinentima i s novim načinom mišljenja o tome zašto smo to što jesmo i činimo to što činimo. Naša kultura dolazi do novog shvaćanja materije, energije, prostora i vremena; svjedočili smo istraživanju svemira izvan neposredne okoline našeg malog planeta; i prepoznali smo da je ljudsko dostojanstvo božanski dar kojega trebaju svi poštivati. I u posljednjih pola stoljeća, naša se kultura prilagodila medijskoj revoluciji i prijelazu s industrijskog na informacijsko doba. Sve je manje ljudi u Sjevernoj Americi koji se mogu sjetiti života prije televizije. Sve više živimo u sekulariziranom svijetu.¹⁹

Maštati da tumačenje vjere u dvadesetprvom stoljeću treba biti isto što je bilo i u devetnaestom stoljeću znači pretpostavljati da ono nema (i ne treba imati) nikakvog odnosa prema svijetu koji je njezin kulturni kontekst. Međutim, ako bi to bilo točno, adventistička teologija bila bi nebitna za mnoga od pitanja – pored izazova sekularizacije – s kojima se svijet suočava početkom novoga stoljeća: prijetnje prenapučenosti, ekološkog propadanja i nuklearnog ili biokemijskog razaranja; sveprožimajući problemi siromaštva i gladi; dvojba o pobačaju; fenomen homoseksualnosti; nove manifestacije nacionalizma i isključivosti.

Možda nam nije baš ugodno sučeliti se s takvim pitanjima, ili čak i živjeti u svijetu koji će biti kontekst našeg teološkog mišljenja u dvadesetprvom stoljeću. Ali ovi nas problemi nezaobilazno susreću u jedinom kontekstu kojega imamo – svijetu u kojemu smo mi, poput ostalih kršćana, pozvani da živimo, služimo i svjedočimo. Kršćani, osobito adventistički kršćani, koji ignoriraju svoj kulturni kontekst trebaju očekivati da će i okolni svijet ignorirati njih.

Adventisti koji uzimaju za ozbiljno svoj kulturni kontekst potrudit će se da je istina koju proklamiraju “sadašnja istina” i u drugom smislu: “sadašnje” ne znači samo “sada” u suprotnosti s “onda; to također znači “ovdje” u suprotnosti s “tamo”.²⁰ Stoga se religijska istina mora osuvremeniti, ali isto tako i lokalizirati.

“Ovdašnji svijet” koji je kontekst adventističkog iskustva, prakse i vjerovanja u Sjevernoj Americi nije samo znanstveni i svjetovni svijet zapadne kulture. On također uključuje svaki zasebni kulturni kontekst širom svijeta – svaki sa svojim vlastitim konceptualnim i verbalnim jezikom, vlastitim vrijednostima i običajima, te svojim neposrednim problemima kojima se bavi. Stoga adventističko kršćanstvo u dvadesetprvom stoljeću treba biti ne samo međunarodno, me-

18 O sličnostima između marksizma i adventizma vidi George R. Knight, “Challenging the Continuity of History,” *Ministry*, prosinac 1992., 8-11.

19 Vidi Jon K. Paulien, “The Gospel in a Secular World”; Gottfried, Oosterwal, “The Process of Secularization”; i Alvin W. Kwiram, “The Modern Intellectual” in *Meeting the Secular Mind: Some Adventist Perspectives*, 2. izd., ur. Humberto Rasi i Fritz Guy (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987.), 25-74. Vidi također Jon Paulien, *Present Truth in the Real World: The Adventist Struggle to Keep and Share Faith in a Secular Society* (Boise, ID: Pacific Press, 1993.), 43-68; Bert B. Beach, “Adventism and Secularization,” *Ministry*, travanj 1996., 22-25. Za pogled na utjecaj sekularizacije na organizacijske strukture vidi George R. Knight, “Adventism, Institutionalization, and the Challenge of Secularization,” *Ministry*, lipanj 1991., 6-10, 29.

20 * Što vrijedi za englesku riječ *present* (sadašnje, prisutno), a ne za našu riječ *sadašnja* (op. prev.)

durasno, transkulturalno, nego i *multinacionalno*, *multirasno* i *multikulturalno*. Pogrešno je zamisljati da adventističko iskustvo, praksa i vjerovanje mogu biti potpuno isti na svakom mjestu, baš kao što je pogrešno pretpostaviti da ono može biti isto u svakom naraštaju. Argentina nije Južna Afrika; Indija nije Australija; Engleska nije Japan. I Tennessee nije Kalifornija.

Ni tumačenje vjere, niti iskustvo vjere po sebi ne mijenjaju nečiji kulturni identitet. Naprotiv, naš kulturni identitet duboko utječe na način na koji doživljavamo i shvaćamo svu egzistenciju, uključujući našu religijsku vjeru. Otvoreno rečeno, zato što svijet obuhvaća raznolike kulturne kontekste, ideja jedne potpuno homogene, internacionalno identične adventističke teologije nije plauzibilna. Različita mjesta evociraju različita pitanja i pokreću različite teme. Različita mjesta mogu čak i zahtijevati različite odgovore na *ista* pitanja.

Biti autentičan adventist bilo gdje u svijetu uključuje neke zajedničke elemente iskustva, prakse i vjerovanja: ali to ne čini nekoga manje Amerikancom ili Japancom baš kao što ne čini nikoga manje muškarcem ili ženom. Nečija religija često donosi (ili treba donositi) promjenu u način na koji se karakteristike nacionalnosti ili roda shvaćaju i žive, ali to ih ne niječe (niti može nijekati), a još manje da ih eliminira. Duboka moć kulturnog identiteta bila je tragično ilustrirana izvješćima sredinom devedesetih o nekim kršćanima i adventistima među Tutsima i Hutuima koji su ubijali jedni druge u Rwandi²¹ – premda, dakako, mnogi drugi kršćani i adventisti u Rwandi *nisu* ubijali jedni druge. Adventističko se kršćanstvo mora “lokalizirati” baš kao i “osuvremeniti”. Konstantno pitanje mora biti: što znači biti adventist *ovdje*, na *ovom* mjestu?

Adventisti, nažalost, nisu imuni na predrasude unijete kulturom: kao i drugi, i mi smo skloni osjećati se nesigurno i neugodno sučeljeni s različitim vrstama vjerskog iskustva i prakse, te s različitim načinima mišljenja i govora o vjeri. Skloni smo smatrati vlastita iskustva i shvaćanja kao “ispravna”, “prava adventistička”, te smatrati one u drugim kulturama i subkulturama kao *ipso facto* naivne ili zavedene ili na neki drugi način manjkave. Imamo osjećaj da kad bi “oni tamo” uistinu pravilno shvatili Boga i ljudsku egzistenciju, onda bi oni, dakako, osjećali, mislili i postupali onako kako mi to činimo.

Ali kulturna raznolikost nije prepreka koju treba nadvladati; ona je blago koje se ima upotrijebiti na korist cijele zajednice vjere. Čak je i komuniciranje evanđelja dvosmjerna konverzacija.²² Lokalna kontekstualizacija adventističke teologije u stvari nije prijetnja adventističkom identitetu ili jedinstvu. Premda možda nekima od nas nije ugodno zbog kulturne raznolikosti, to nas ne treba učiniti sumnjičavima jedni prema drugima. Kad svatko prema svakome gaji istinsko povjerenje i poštovanje, ovakva raznolikost može značajno obogatiti naše teološko mišljenje kao i našu duhovnost i praksu. Ona može uvećati naše razumijevanje i iskustva evanđelja dok učimo jedni od drugih, ostvarujući što to znači biti “jedno u Kristu Isusu”²³

21 Vidi Sharise Esh, “Adventist Tragedy, Heroism in Rwanda,” *Spectrum* 24/2 (listopad 1994.), 3-11; Alita Byrd, “Sabbath Slaughter: SDAs and Rwanda,” *Spectrum* 25/4 (lipanj 1996.), 3-9; Philip Gourevitch, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1998.), 25-43.

22 Vidi Borge Schantz, “Mission Is a Two-Way Street”, *Ministry*, veljača 1986., 12-13.

23 Gal 3:28. O izazovu kros-kulturalne misije i propovijedanja vidi Borge Schantz, “One Message – Many Cultures: How Do We Cope?” *Ministry*, lipanj 1992., 8-11, i “A Western Message in Eastern Europe”, *Ministry*, studeni 1993., 20-23; Jerald Whitehouse, “Adventist Christians, Cultural Muslims: A Pilot Program”, *Spectrum* 22/4 (listopad 1992.), 25-32; Russell Staples, “Exclusivism, Pluralism, and Global Mission” i Jon

Adventističko kršćanstvo u dvadesetprvom stoljeću mora tražiti, naći i artikulirati odgovore na nova pitanja, jer je adventističko shvaćanje i doživljavanje evanđelja uvijek relevantno za ljudske potrebe. Zadaća nije učiniti ovo shvaćanje i doživljaj relevantnim, nego izložiti i objasniti relevantnost koju oni već imaju. Poput njenog odnosa prema evanđelju, odnos adventističke teologije prema svom suvremenom i lokalnom kontekstu prvenstveno se definira ne brigama o prodaji ili "pakiranju", nego predanošću teološkoj istini i intelektualnom poštenju. Ona je motivirana viđenjem anđela što leti posred neba s vječnim evanđeljem za objaviti svim stanovnicima zemlje, "svakom narodu, etničkoj skupini i jeziku i kulturi"²⁴

Neke općenite posljedice

Kontekstualizirana adventistička teologija u Sjevernoj Americi dvadesetprvog stoljeća mora biti informirana o znanosti i povijesti, društveno i kulturno svjesna, te duhovno i intelektualno snažna. Općenito govoreći, mora imati sljedeće odlike:

Mora biti *široko fokusirana*, više zainteresirana za središnja teološka uvjerenja nego za periferne doktrinarnе detalje (iako i ovo sigurno želimo uzeti za ozbiljno), te se više baviti temeljnim moralnim načelima nego specifičnim propisima za ponašanje (premda, prije ili kasnije, načela se moraju primijeniti na određene okolnosti). U Pismu se treba vidjeti otkrivenje Božjeg karaktera i poziv čovječanstva, a ne arsenal dokaznih tekstova kojima se napadaju teološki oponenti ili brani doktrinarna utvrda.

Mora biti *imaginativna*, prepoznajući ne samo legitimnost nego i poželjnost traganja za novim razumijevanjima i primjenama Pisma, te smatrati višestruka tumačenja kao potencijalno komplementarna, a ne kontradiktorna.

Mora biti *skromna*, priznajući sva moguća neodgovorena pitanja – voljna pozabaviti se njima otvoreno i iskreno, te živjeti s njima.

Mora biti *ekumenska*, u širokom smislu da treba biti spremna učiti od moderne i postmoderne s kojima koegzistira,²⁵ te međudjelovati s drugim zajednicama (kršćanskim i inim), očekujući i primanje i davanje, time uvećavajući svoje iskustvo i pridonoseći širem ljudskom dobru.

Dybdahl, "Cross-Cultural Adaptation", *Ministry*, studeni 1992., 10-17; S. R. Howard, "Jewish Christians and Jewish Culture", *Ministry*, lipanj 1995., 23-25; Boguslav Dabroski, "Would You Worship God in a Mosque?" *Ministry*, listopad 1995., 10-11.

O izazovu i dobrobitima kulturne raznolikosti unutar crkve, vidi Lawrence G. Downing, "A Multiethnic Church: An Intentional Decision" i Caleb Rosado, "Multicultural Ministry", *Ministry*, svibanj 1996., 6-9, 29, i 22-25; Caleb Rosado, "Multicultural Ministry", *Spectrum* 23/5 (travanj 1994.), 27-34; također Walter Douglas, "Multicultural Ministry: Challenges and Blessings"; Phillip Leenhouders, "Multicultural Ministry: Differences and Similarities"; Ernie Furness, "Anaheim: One Congregation's Multicultural Experience" i J. Anthony Boger, "Not Really a 'Miracle' Church"; *Ministry*, srpanj 1999., 8-21, 28-29.

O izazovu kulturne promjene među sjevernoameričkim adventistima, vidi *Spectrum* 25/2 (prosinac 1995.), osobito Lourdes E. Morales-Gudmundsson i Caleb Rosado, "Machismo, Marianismo, and the Seventh-day Adventist Church", 19-28, i Edwin I. Hernandez, "The Browning of North American Adventism", 29-50.

²⁴ Otk 14:6, moj prijevod. Grčki tekst je *epi pan ethnos kai filēn kai glōssan kai laon*. Nema riječ-za-riječ korelacije između ovih grčkih i engleskih riječi, niti su riječi ovih jezika uzajamno isključive.

²⁵ O modernoj znanosti i teologiji, vidi literaturu u pogl. 6, fus. 12; o postmoderni i teologiji vidi literaturu u pogl. 5, fus. 25.

Opasnost od prevelike kontekstualizacije

Ali kontekstualizacija nije bez rizika; ona sa sobom nosi mogućnost prevelike kontekstualizacije – naime, dopuštanje kontekstu da upravlja sadržajem naše teologije.

Teološko mišljenje može biti nadvladano svojim okruženjem i pretvoreno u nešto temeljno različito. Ova vrsta izobličenja vjere uvijek je opasnost za pojedine vjernike dok žive i rade u svom zasebnom kontekstu; a u povijesti kršćanstva to se također pojavljivalo i na širem planu. Primjerice, neki kršćani drugog i trećeg stoljeća pokušavali su sebe prilagoditi svom kulturnom kontekstu, te su postali kršćanskim gnosticima, namjesto kršćanskim znalcima. I neki liberalni protestanti devetnaestog stoljeća počeli su zapanjujuće ličiti na optimistične humaniste.²⁶ Adventistički kršćani u Njemačkoj tridesetih godina prošloga stoljeća, koji su se prilagodili nacional-socijalizmu u interesu sigurnosti i opstanka zajednice, na koncu su postali više nacisti nego adventisti ili kršćani; međutim, nesvjesno, postali su sukripci za istrebljenje Židova.²⁷ Ono što se događa u takvim slučajevima jest da se kršćansko shvaćanje gura u drugačiji kalup; njega se reže kako bi ispunilo druge kriterije, a ne svoje. Ono gubi svoj integritet.

Konstruktivni način da se bude teološki relevantan jest uzeti za ozbiljnu potrebu razumijevanja suvremenog svijeta znanja, vjerovanja i vrijednosti, te razumjeti (i prihvatiti u istini) evanđelje unutar ovoga svijeta. Pokušati živjeti u bilo kojem svijetu osim sadašnjeg znači postati uvelike irelevantan, te, možda, emocionalno ili mentalno neuravnotežen; jer to znači ignorirati veliki dio stvarnosti. U većini je slučajeva to jednostavno nemoguće, jer je disonanca upravo prevelika: nitko ne može živjeti u suvremenom svijetu bez udisanja njegove intelektualne atmosfere, baš kao što nitko ne može negdje živjeti a da ne udiše okolni zrak. Cilj je biti svjestan i povezan s kulturnim kontekstom, ne poricati ga, ali ni ne krštavati ga, nego pokušati ga razumjeti, te unutar njega teološki misliti kreativno i odgovorno.

Adventističko nasljeđe

Adventističko kršćanstvo obuhvaća ne samo zasebno shvaćanje i iskustvo evanđelja koje je bitno njegovim raznolikim kulturnim kontekstima, nego i uvjerenje da su ovo shvaćanje i iskustvo univerzalno relevantni te ih se zaslužuje objaviti. Jer adventistička teologija uključuje važne elemente koji su prisutni (katkad očito) u Pismu, ali su bili nepriznati ili necijenjeni od strane srednje struje kršćanske misli. I adventistički životni stil može obogatiti svako područje ljudske egzistencije. Osobit je poziv adventističkog kršćanstva da komunicira ovo obilato teološko i praktično nasljeđe na način koji jasno drži u središtu radosnu vijest o Božjoj ljubavi, a istodobno pokazuje svoju relevantnost u svakom kulturnom kontekstu.

Razmatrajući nekoliko glavnih elemenata osobitog adventističkog nasljeđa, možemo vidjeti kako se svaki od njih odnosi i prema evanđelju i prema našem modernom i postmodernom svijetu: to su subota, adventna nada, Kristova neprestana služba, ljudska cjelovitost i istina.

26 Vidi H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper, 1951.), 85-89, 93-101.

27 Vidi Roland Blaich, "Health Reform and Race Hygiene: Adventists and the Biomedical Vision of the Third Reich", *Church History* 65/3 (rujan 1996.), 425-40, prilagođeno kao "Nazi Race Hygiene and the Adventists", *Spectrum* 25/5 (rujan 1996.), 11-23.

Subota

Adventističko nasljeđe je nasljeđe *poštivanja svetog vremena* i kao doživljaja i kao simbola. Doživljavamo subotu kao posebno, sveto vrijeme koje simbolizira beskrajnost Božje ljubavi unutar pojedinačnosti konkretne ljudske egzistencije. Kao simbol predanja Božjoj ljubavi koja je funkcionalno središte našeg života, doživljaj subote otkriva naš identitet kao osobe. Subota je “znak” i “pečat” našeg odnosa s Bogom, te tako i doživljaj značenja naše ljudskosti.

U odnosu prema evanđelju, subota je osobito moćan simbol, koji ukazuje na apsolutnu milost dara spasenja i na njegovu funkciju oslobađanja. Kršćansko značenje subote nije samo nastavak njezinog povijesnog židovskog značenja; poput svega drugog što je dotaknuto evanđeljem, ona je korjenito transformirana. Iako ne bi bilo kršćanske subote da nije prvo bilo židovske subote, razlika između njih dvije odražava se u općoj razlici između kršćanstva i judaizma. Subota ne označuje samo dovršenje tjedna stvaranja, nego i tjedna muke.

Odnos između subote i evanđelja vidljiv je na mnoge različite načine:

Subota je bila iznimno važna Isusu. To je bio njegov dan bogoslužja i sebe je eksplicitno identificirao kao “Gospodara subote”.²⁸ Za Isusa je subota bila simbol iscjeljenja i oslobođenja; on je jasno izrekao da je subota “nastala radi čovječanstva”.²⁹ Većina njegovih zabilježenih čuda subotom skreće pozornost na značenje subote; sva ona su uključivala tjelesno iscjeljenje, što je biblijska metafora za spasenje. I sve je ovo bilo važno najranijim kršćanima, koji su pamtili, pričavali i bilježili brojne događaje subotom u kojima je Isus sudjelovao.³⁰

Poput spasenja, vrijeme je dar božanske milosti: ono nije proizvedeno niti zaradeno ljudskim naporom. Ono što je općenito istinito za vrijeme, istinito je osobito za vrijeme koje je “sveto”. Svaka subota dolazi kao dar; ona nije nešto što mi stvaramo ili postižemo. Niti je ona nagrada za šest dana teškog rada ili za marljivo pripremanje za dolazak svetog vremena. Nitko nikada nije istinski “spreman” za sveto vrijeme; ipak dar subote uvijek dolazi, ne zato što ga se zaslužilo, nego zato što je to primjer božanske milosti.³¹

Subota simbolizira duboki i trajni odnos čovječanstva prema božanstvu, odnosu koji je izražen riječima saveza “Ja sam tvoj Bog, a vi ste moj narod”.³² Dajući vrijeme za osobno promišljanje i bogoslužje u zajednici i sa zajednicom vjere, subota je doživljaj *Immanuela*, “Boga s nama”.

Subota je simbol duhovne slobode. Ona je slavljenje slobode od redovnih obaveza – od obrade zemlje, od čišćenja kuće, od košenja trave, od rada za nekog drugog. Ona znači slobodu

28 Marko 2:28; Matej 12:8.

29 To je precizan, doslovan prijevod grčkog teksta u Marku 2:27: *To sabbaton dia ton anthrōpon egeneto.*

30 Vidi literaturu u pogl. 6, fus. 33.

31 Jedna je od velikih ironija judeo-kršćanske povijesti to što je subota izobličena u izraz legalizma. Svaki simbol, dakako, može pretrpjeti ovu sudbinu. Ali nema većeg razloga zašto bi se to radije trebalo dogoditi u slučaju subote nego u slučaju bilo kog drugog simbola, kao što su krštenje i Gospodnja večera. Zbog toga što se ova vrsta izobličjenja uistinu zbilja, te zato što je subota bila vrijedna popravljanja, Isus, a u manjem obimu i Pavao, trudili su se razjasniti njezino značenje i funkciju. Ali činjenica da je subota pretrpjela legalističko izobličavanje, zajedno s naizgled negativnim tonom nekih novozavjetnih komentara o njoj (Rim 14:5-6; Gal 4:10; Kol 2:16-17), obeshrabrila je mnoge kršćane od uviđanja njezinog potencijalno pozitivnog doprinosa njihovom doživljaju Boga, svijeta i vlastite čovječnosti.

32 Jer 31:33; vidi također Izl 6:7; Jer 11:4; 24:7; 30:22; 32:38; Ezek 11:20; 14:11; 34:30-31; 36:28; 37:23, 27; Hoš 1:9, 10; 2:23; Zah 8:8; 13:9; Otk 21:3.

od dugova – od nužnosti zarađivanja novaca kako bi se platilo drugima. Ona znači slobodu od tiranije stvari – od stvari s “konjima”, od elektroničkih stvari, od stvari od cigle i žbuke, od pamučnih, kožnih i poliesterskih stvari.

Nadalje, subota ima puno toga za reći suvremenoj američkoj kulturi – možda puno više nego što smo shvatili. Osim njenih praktičnih vrijednosti kao prilike za odmor i obnovu,³³ subota je simbol kroz koji možemo promišljati i doživljavati prisutnost onog krajnjeg u našoj ljudskoj egzistenciji, simbol koji je potencijalno revolucionaran u našim individualnim životima. Subota nosi, barem potencijalno, veliko simboličko značenje za suvremeni svijet s njegovim znanstvenim mentalitetom, njegovim osjećajem vremenitosti i povijesne uvjetovanosti, te s njegovom predanošću slobodi i dostojanstvu čovjeka.³⁴

U odnosu prema znanstvenom mentalitetu, primjerice, subota će biti proslavljanje Božje kreativnosti koja daje teološki legitimitet znanstvenom pothvatu, te proslavljanje božanske stvarnosti koja transcendiraju taj pothvat i tako proglašava njegove ograničenosti.

U odnosu prema ekološkim problemima, subota je simbol Božjeg vlasništva i autoriteta, te također naše upraviteljske službe i odgovornosti.³⁵

U odnosu prema ljudskom dostojanstvu, jednakosti i pravdi, subota je vrijeme kada se funkcionalne hijerarhije statusa mogu relativizirati i nadići, te je svaka osoba u izravnom odnosu s Bogom.

U odnosu prema prijetnji dehumanizacije i eksploatacije, subota je još radikalniji prosvjed od marksizma, jer ona je vrijeme, ne za proizvodnju i postizanje, nego za postojanje – odnosno, za doživljaj i uživanje ispunjenja naše ljudskosti.³⁶

U odnosu prema svim ljudskim pretenzijama na krajnji značaj i moć, subota je otvoreno neslaganje i odbacivanje.

U odnosu na sve dublji sekularizam moderne i postmoderne kulture, subota je iskustvo i izraz temeljne religijske dimenzije naše ljudskosti.

U različitim kulturnim kontekstima subota ima različite vrste važnosti i smisla. Usred obilja, ona simbolizira slobodu od sveprožimajuće opsjednutosti udobnošću, pogodnošću, zabavom i imutkom. S druge strane, u siromašnoj kulturi simbolizira stvarnost ljudskog dostojanstva u

33 Vidi literaturu u pogl. 4, fus. 59. Za doprinose iz drugih zajednica vjere vidi, prvo i najvažnije, Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, prošireno izd. (New York: Farrar, Straus, 1952.); također Samuel H. Dresner, *The Sabbath* (New York: Burning Bush, 1970.); Herbert E. Saunders, *The Sabbath: Symbol of Creation and Re-Creation* (Plainfield, NJ: American Sabbath Tract Society, 1970.). Vidi također materijale o svetom vremenu, premda ne nužno o sedmom danu: Tilden Edwards, *Sabbath Time: Understanding and Practice for Contemporary Christians* (New York, Seabury, 1982.); Marva J. Dawn, *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.); Wendell Berry, *A Timbered Choir: The Sabbath Poems 1979-1997* (Washington, DC: Counterpoint, 1998.); Wayne Muller, *Sabbath: Restoring the Sacred Rhythm of Rest* (New York: Bantam, 1999.).

34 Za detaljniju analizu vidi Fritz Guy, “The Secular Meaning of the Sabbath”, u *Meeting the Secular Mind: Some Adventist Perspectives*, ur. Humberto M. Rasi i Fritz Guy, 2. izd. (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987.), 139-53.

35 Vidi David R. Larson, “Does a Sequoia Have Rights?” *Insight*, 11. srpnja 1972., 25-26; Stephen R. L. Clark, *How to Think About the Earth: Philosophical and Theological Models for Ecology* (New York: Mowbray, 1993.), 92-127.

36 Fritz Guy, “A Time for Being: Or, Why Karl Marx Should Have Gone to Sabbath School”, *Insight* 14/5 (1. veljače 1983.): 11-12.

odsutnosti najnužnijeg za ljudsku egzistenciju. U svjetovnom svijetu, u kojemu se o svemu može pregovarati ako je cijena dobra, subota je izraz krajnje predanosti apsolutnoj vrijednosti.

Ali u svakom društvu i kulturi, najvažniji smisao subote jest činjenica da je Bog ljubav i da živimo božanskom milošću. Tako subota nudi veliku egzistencijalnu moć i teološko prosvjetljenje – sudjelujući u onom krajnjem na koje ukazuje i pružajući stalni resurs za adventistički život i misao usred sveprožimajućeg sekularizma.

Adventna nada

Adventističko nasljeđe jest nasljeđe *nade u krajnji trijumf Božje ljubavi*. Naša vizija budućnosti usredotočena je na drugi dolazak Boga u osobi Isusa Mesije i ispunjenje čovječnosti u puno zamjetnijoj Božjoj prisutnosti nego što je sada znamo. I mi doživljavamo ovu budućnost ne kao udaljenu, nego kao skorašnju, nadohvat ruke – koja stiže kao iznenađenje zato što ne ovisi o ljudskom postignuću, nego o Božjoj aktivnosti,³⁷ a u međuvremenu ona sjaji našem životu.

Adventna nada čezne za ostvarenjem onog što naziremo, jer ono čemu se nadamo jest dobro; ali ta je nada voljna čekati, jer ima potpunog povjerenja u Boga koji dolazi.³⁸

U svakom kulturnom kontekstu adventna nada vidi cijelu ljudsku budućnost kao dio Božje budućnosti. Ona prepoznaje konačnu narav sadašnjeg, u kojoj ni bol ni užitak nisu stalni; i također prepoznaje važnost sadašnjeg kao prigode za doprinos sadržaju konačne budućnosti. Adventistička je vizija stoga pobuda za sadašnju aktivnost, osmišljena da čini budućnost što je moguće bogatijom i potpunijom. Ona je također stabilizirajući faktor u sadašnjosti, jer povjerenje u Boga kojega ohrabruje može nas osloboditi da se bavimo potrebama sadašnjosti bez brige za krajnji ishod egzistencije. Napokon, ova vizija sugerira ciljeve za sadašnjost koji mogu do određenog stupnja biti učinjeni sličnim krajnjoj, idealnoj budućnosti.

Za svakog tko ozbiljno shvaća evanđelje i pravi od Božje ljubavi središte života, adventna nada je uistinu radosna vijest. Jer će povratak Isusa Mesije značiti kraj negativnostima grijeha; odnosi prekinuti smrću bit će obnovljeni i trajat će zauvijek; tijela će se ponovno stvoriti i bit će cijela i zdrava; životi će biti pretvoreni u radost. Zavid, osvetoljubivost i pohlepu zamijenit će uzajamno poštivanje i skrb. Ponovna pojava Boga u osobi Isusa Mesije bit će inauguracija korjenito novog i različitog svijeta kao konteksta ljudske egzistencije.

Eshaton će također uključiti produljenje, širenje i ispunjenje svega što je dobro. Život sad i

37 Matej 24:14: "I propovijedat će se ovo evanđelje Kraljevstva po svem svijetu za svjedočanstvo svim narodima. Tada će doći svršetak" obično se pogrešno čita kao da implicira uzročnu svezu između objavljivanja evanđelja i dolaska "kraja". Ali pažljivo ispitivanje izvornog teksta i njegovog literarnog konteksta čini jasnim da, ustvari, ovdje nema ideje uzročnosti.

38 Vidi, primjerice, Samuele Bacchiocchi, *The Advent Hope for Human Hopelessness: A Theological Study of the Meaning of the Second Advent for Today* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1986.); *Pilgrim age of Hope*, ur. Roy Branson (Takoma Park, MD: Association of Adventist Forums, 1986.); *The Advent Hope in Scripture and History*, ur. V. Norskov Olsen (Washington, DC: Review and Herald, 1987.); Jon Paulien, *What the Bible Says About the End-Time* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1994.). Za izvore iz drugih zajednica vjere vidi, primjerice, Hans Schwarz, *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1972.); George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974.); Stephen H. Travis, *Christian Hope and the Future* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1980.); idem, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982).

ovdje nije savršen, a njegovi su problemi stvarni i bolni; ali je u njemu dovoljno tračaka dobrog – ljubavi, istine i ljepote – kako bi se čovječanstvu dalo znati što bi ljudski život mogao biti i kako bi se stvorila žudnja za njegovim ostvarenjem. Tako se eshaton ne treba shvatiti kao upad, još manje kao prekid autentične ljudske egzistencije. On nije otkazivanje planova ili odlaganje nadanja i snova; on je njihovo neusporedivo, krajnje i vječno ostvarenje.

Eshaton će označiti kraj svakog “suvremenog kulturnog konteksta” u smislu da će okončati negativnosti ljudske egzistencije. U drugom smislu, međutim, drugi dolazak neće nipošto biti “kraj”, nego početak vječne budućnosti – ne okončanje nego prijelaz i preoblikovanje.

Kao ishod kršćanskog evanđelja, adventna nada je radosna vijest o budućnosti koja pesimizam čini konačno nemogućim – bilo kad, bilo gdje. To ne znači kraj problemima; to znači da problemi (sadašnji ili budući) nemaju posljednju riječ. Posljednja riječ jest konačni trijumf Božje ljubavi, dovršenje procesa spasenja i ispunjenje božanske nakane u stvaranju ljudske stvarnosti po slici Božjoj.

Poput svega drugog što je dio evanđelja, adventna se nada temelji na Božjoj inicijativi i akciji. Ona stoga relativizira značaj i pozitivnih i negativnih elemenata ljudske povijesti. S jedne strane, premda je bilo enormnog napretka u istraživanju i razumijevanju prirodnih procesa, ovaj napredak nije sredstvo ili jamstvo spasenja čovjeka. S druge strane, premda je bilo ozbiljnih ekoloških prijetnji po čovjekovu dobrobit i egzistenciju, oni su samo prolazne brige, jer je narav čovjekove budućnosti u konačnici određen Bogom koji ljubi i beskonačno je obilat.

Sve je ovo duboko značajno za naš kulturni kontekst kao i za bilo koji drugi. Da bi ljudska egzistencija bila konačno smisljena, čovječanstvo mora imati stvarnu budućnost – mora biti zadovoljavajuće nade u nešto iza sadašnjeg, nešto bolje od sadašnjeg. To nije uvijek očito kad je život u cvatu i bezbrižan; ali čak se i bogataš prije ili kasnije suoči s boli, smrću i neuspjehom.

Internacionalni komunizam jednom je obećao idealnu budućnost besklasnog društva; no, davno prije raspada Sovjetskog Saveza i bloka u istočnoj Europi, suprotni povijesni dokazi učinili su teškim očekivanje da će se njegova obećanja ikada ispuniti. I povijest kapitalizma nije bila puno više ohrabrujuća; on je možda proizveo viši standard življenja od socijalizma, ali nije riješio probleme siromaštva i gladi čak ni u Sjevernoj Americi, niti je proizveo dosljedno poštenije i suosjećajnije ljude.

Ipak adventna nada vidi konačno ispunjenje ljudskosti, dobrote i ljubavi, razumijevanja i slavljenja. U međuvremenu, ova vizija čovjekovog ispunjenja iza povijesti pruža ideal prema kojemu možemo djelovati unutar povijesti.

Neprestana Kristova služba

Adventističko nasljeđe je nasljeđe *zanimanja za ono što se događa na nebu*, gdje se Isus Mesija – razapet i sahranjen, ali također uskrišen i uzašao – i dalje aktivno bavi čovjekovim spasenjem. Ova uključenošću nije reakcija, nego inicijativa, koja ne ovisi o našoj kreposti nego o Božjoj milosti. I ova neprestana služba Kristova nije na periferiji stvarnosti, nego u samoj njezinoj srži – u nebeskome hramu, koji je u svakoj kulturi simbol mjesta gdje se Božja prisutnost najjasnije otkriva i doživljuje.

Kršćansko evanđelje stoga uključuje ovu radosnu vijest o trajnoj aktivnosti na nebu, što je prvi i najviši izvor pouzdanja u neprestanu Božju inicijativu u korist čovječanstva.³⁹ Ona je pod-

³⁹ Vidi literaturu u pogl. 4, fus. 78.

sjetnik da božansko pomirenje za ljudski grijeh uključuje više od povijesnog događaja Isusove smrti, i da Bog nastavlja baviti se činjenicom ljudskog grijeha, prekida i otuđenja oprostom i pomirenjem. Ona skreće našu pozornost s naših osobnih napora i postignuća prema milosrdnom Božjem postupanju. Vremensko ograničenje ove aktivnosti simbolizira neizbježan i odlučan kraj grijeha u eshatološkom sudu.

Pomirenje (ili "pomirba")⁴⁰ na Isusovom križu "svršena je"⁴¹ i dovršena u najbitnijem smislu: utjelovljen kao Isus Mesija, Bog je učinio sve što je bilo potrebno učiniti kako bi se poistovjetio s čovječanstvom kroz iskustvo posljedica grijeha. Ali to nikako nije bio kraj božanskog sudjelovanja u ljudskoj egzistenciji. Božanska pomirba – pomirenje – bila je i jest božansko rješenje problema grijeha i Bog se nije umirovio iz procesa pomirenja. Neprestana Kristova služba znači da je Božja pomoć prije svake ljudske potrebe za njom i da je uvijek dostupna kao duhovna sigurnost, potpora, vodstvo i osnaženje.

Kristova služba na nebu jest još jedan transkulturalni podsjetnik da rješenje za najtemeljnije probleme ljudske egzistencije nije ljudsko postignuće. Kakva god znanstvena i tehnološka postignuća pridonijela našoj udobnosti i dugovječnosti, ostaju veći problemi pohlepe i sebičnosti; kakav god profesionalni ili financijski uspjeh pridonio našem osjećaju vlastite vrijednosti, stvarnost smrtnosti i prijetnja besmisla i dalje proganja našu svijest.⁴² Rješenje za ove probleme zahtijeva više od ljudskih resursa; ono zahtijeva kontakt s transcendencijom.

Kristova služba na nebu znači da je transcendencija dostupna: Božja blizina otkrivena u Isusovom životu i smrti ostaje stvarnošću. To je značenje simbola svećeništva: poput prvosvećenika na nebu, Krist je naš "posrednik"⁴³ - ne kao "srednji", treća strana koja se razlikuje od druge dvije, nego Božja stvarnost koja doseže čovječanstvo otuđeno od Boga i koje treba pomirenje. Duhovno razdvajanje između Boga i čovječanstva nije se održalo, nego nadvladalo; to je bila "blagovijest, velika radost za sve narode".⁴⁴ To je bila nakana utjelovljenja Boga kao Isusa Mesije i to je nakana službe Mesije na nebu. Premda ne možemo smisljeno govoriti o nebu u prostorno-vremenskim terminima, možemo o njemu govoriti u duhovnim terminima: možemo reći da, duhovno, zemlja i nebo nisu udaljeni – a to je ono što, u konačnici, najviše vrijedi. Ono što se događa na zemlji duhovno je važno Bogu na nebu i ono što Bog čini na nebu duhovno je važno nama na zemlji.

40 * U engleskom se jeziku radi o dva različita termina, *reconciliation* i *atonement* (op. prev.).

41 Ivan 19:30. O pitanju povijesti adventističke teologije po pitanju "nedovršenog" nasuprot "dovršenog" pomirenja Kristovom smrću vidi [LeRoy E. Froom, Walter E. Read i Roy Allen Anderson], *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington, DC: Review and Herald, 1957.), 341-64; *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, 2. rev. izd., 2 sv. (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996.), pod riječju "Atonement", 1:127-29.

42 Povezani problemi smrtnosti i besmisla snažno su izraženi u egzistencijalizmu sredinom dvadesetog stoljeća. Martin Heidegger u *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962.), 279-311, identificirao je smrt kao najautentičniju i neizbježnu ljudsku budućnost, jer je čovjek kao takav biće-prema-smrti (*Sein-zum-Tode*). Albert Camus, u *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Vintage, [1955.]), 3-8, identificirao je samoubojstvo kao jedini "istinski ozbiljan filozofski problem" zbog radikalnog apsurdna ljudske egzistencije.

43 1 Tim 2:5; vidi također Heb 8:6; 9:15; 12:24.

44 Luka 2:10.

Kao rezultat Kristove neprestane službe, povijesni događaj križa, koji se dogodio u konkretnoj točki vremena i prostora, ima transvremensku i transkulturalnu djelotvornost; to nije bio samo događaj “tada i tamo” koji je sada naprosto “prošao” i negdje je “drugdje”. I ova neprestana Božja aktivnost za naše oslobođenje i spasenje jest, poput križa, objektivna stvarnost; ona ne ovisi o našim osjećajima o sebi ili o bilo čijem vrednovanju nas.

U kulturi moralnog relativizma, gdje su se moralni apsoluti rastočili u osjećaju povijesne kontingentnosti i relativnosti, Kristova služba na nebu podsjetnik je transcendentnog moralnog poretka koji je objektivan i vječan. Sadašnji moralni nered, na kojeg nas svakodnevno podsjećaju mediji, nije trajan; prividan uspjeh sebičnosti, neiskrenosti i izrabljivanja jest prolazan i u konačnici iluzoran. To je, da budemo jasni, moćan privid; inače ne bi bilo sebičnosti, neiskrenosti i izrabljivanja. Osjećaj transcendentne i vječne moralne stvarnosti možda nije ono što naša sadašnja kultura želi, ali je sigurno ono što treba. I na taj je način neprestana Kristova služba dio transcendentnog evanđelja.

Ljudska cjelovitost

Adventističko nasljeđe je nasljeđe *brige za zdravlje i cjelovitost*. Vidimo našu ljudskost kao višedimenzionalno jedinstvo⁴⁵ tijela i uma, inteligencije i emocije i odluke, biološkog života i samosvijesti i svijesti o Bogu. Ova cjelovitost je i sveobuhvatna i integrativna; svaki aspekt čovječnosti u svezi je s osobnim središtem. Ništa – naše vrijeme, sposobnost, zdravlje, spolnost, imutak, osobni utjecaj – nije nevažno. Ove dimenzije našeg postojanja jesu različite, ali ne razdvojene; one su uvijek blisko povezane jedna s drugom i u njihovom jedinstvu leži najviša mogućnost ljudskog procvata.

Ljudsko ponašanje stoga je krajnje važan izražaj središnjih vrijednosti, a ujedno je i pitanje praktičke upotrebljivosti. Implicitno i eksplicitno, Pismo dosljedno potvrđuje zdravorazumsko shvaćanje da naše najtemeljnije religijsko predanje utječe na način na koji mislimo, osjećamo i postupamo.⁴⁶ Nadalje, razumijevanje jedinstva čovjekove osobnosti proširuje posljedice religijskog vjerovanja po ponašanje tako da se uključuju briga za tijelo i um, te za sve vrste ljudskih odnosa.

Zato što naša kultura, barem u svojim boljim trenucima, brine o zdravlju, dugovječnosti i međusobnoj i društvenoj odgovornosti, ona prepoznaje valjanost načela mentalne i tjelesne dobrobiti, upravljanja resursima (uključujući vrijeme, energiju i novac), spolne odgovornosti i osobne vjerodostojnosti. Konkretnije, opasnost od rekreativnih droga (uključujući alkohol), te čak i prednosti vegetarijanske prehrane sve više se cijene,⁴⁷ a nadmoćni su medicinski i znanstveni dokazi pretvorili tradicionalno adventističko protivljenje duhanu u konvencionalnu mudrost (a postupno i u javnu politiku).

Premda ova terminologija nije sasvim bliska svakome, ideja višedimenzionalnog jedinstva čovjeka prihvaćen je dio suvremene kulturne svijesti. S jedne strane, gotovo svatko doživljava

45 Ova fraza, koju je među adventistima popularizirao Jack Provonsha, došla je od Paul Tillicha.

46 Vidi Clark, *God, Religion, and Reality*, 6: “Oni koji misle o [spolnom činu] kao ‘sakramentalnom’ (kao što sugerira Pjesma nad pjesmama) čine nešto radikalno različito od onih koji misle o njemu kao o ‘zabavi.’”

47 Vidi zanimljiv primjer u Andrew Tardiff, “A Catholic Case for Vegetarianism”, *Faith and Philosophy* 15/2 (travanj 1998.), 210-22.

tjelesne posljedice uznemirenosti i nervoze; a psihosomatske bolesti su česte poput glavobolje. Jasno je da *psyche* utječe na *soma*. S druge strane, premda psihokirurgija i elektrokonvulzivna terapija više nisu omiljeni načini liječenja određenih vrsta mentalnih bolesti, njihovo je mjesto preuzela jedna vrsta psihotropnih lijekova (poput lijekova za smirenje i antidepresiva) koji su također osmišljeni da promijene ljudski um fizički (u ovom slučaju, kemijski) – makar sofisticiranije. Nadalje, mnogim je ljudima vježbanje “in”, ne samo kao strategija izbjegavanja ili barem odlaganja kardiovaskularnih problema smanjivanjem razine kolesterola u krvi, nego i kao način da osjećaju bolje povećavanjem razine endorfina u svojoj krvi. Svaki koji je iskusio ili svjedočio učincima tjelesnog umora ili alkoholnih pića zna da *soma* utječe na *psyche*.

Tako će teološka/filozofska/psihološka tvrdnja da je ljudska osoba jedinstvo tijela i uma (i/ili duha)⁴⁸ vjerojatnije biti dočekana zijevanjem nego podignutim obrvama – osim kod onih čije je shvaćanje ljudskosti oblikovano onim dijelom kršćanske tradicije pod neobazrivi utjecajem platonističkog dualizma. Postoji, međutim, jedna važna zadaća koja se treba izvršiti u komuniciranju ovog aspekta adventističkog shvaćanja evanđelja.

Ljudska je cjelovitost potvrđena u kršćanskom evanđelju na nekoliko važnih načina:

Božanski čin utjelovljenja uključio je Boga u svim dimenzijama čovječnosti. Spasonosna “Riječ” koja je bila Bog “*postade tijelom*”,⁴⁹ što će reći (nevjerojatno, sa stanovišta klasične grčke filozofije)⁵⁰ da je tijelo postalo jednom od dimenzija Božjeg postojanja. Ljudska egzistencija je po definiciji *tjelesna* egzistencija; a sudjelujući u ovoj dimenziji ljudskosti kao Isus iz Nazareta, Bog se u potpunosti identificirao s istinski *ljudskom* egzistencijom i potpuno iskusio posljedice grijeha. Ovo je način na koji je Bog “ljubio svijet”.⁵¹

Isusova moć nad tjelesnim bolestima bila je teološki značajan dio njegove misije. Premda je objasnio da ono duhovno – pitanja krajnjeg smisla, ljudske vrijednosti i osobnih odnosa – ima prednost nad onim tjelesnim, on uopće nije sugerirao da je tijelo nevažno, baš kao što nije ni sugerirao da je ljudski “duh” supstanca koja bi mogla postojati izvan tijela.⁵²

Uskrснуće Isusovog tijela naznačuje potpunost njegove pobjede nad grijehom, jer je njegovo tijelo bilo neophodno za njegovu ljudsku osobnost. Isus je, poput svih drugih ljudi, *bio* svoje tijelo: on je bio nesvodivo fizički. Bez tijela nije bilo Isusa kojega su ljudi znali, niti Boga koji

48 Za klasičnu izjavu o modernom prepoznavanju biblijskog pogleda na dušu vidi Oscar Cullmann, “Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?” in *Immortality and Resurrection*, ur. Krister Stendahl (New York: Macmillan, 1965.), 9-53. Za utjecajnu teološku analizu “višedimenzionalnog jedinstva” vidi Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 sv. (Chicago: University of Chicago Press, 1951.-1963.), 3:12-30 et passim. Za skorije analize u filozofiji znanosti vidi raspravu John Polkinghornea o “dual-aspektnom monizmu” u *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-Up Thinker* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.), 19-25; te diskusiju Nancy Murphy o “nesvodivom fizikalizmu” u *Reconciling Science and Theology* (Kitchener, ON: Pandora, 1997.), 47-62, i “Nonreductive Physicalism: Philosophical Issues”, u idem, *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, ur. Warren S. Brown, Nancy Murphy, i H. Newton Malony (Minneapolis, MN: Fortress, 1998.), 127-48.

49 Ivan 1:1, 14.

50 Ovo je jedan razlog zašto je evanđelje bilo “ludost poganima”, 1 Kor 1:24.

51 Doslovan prijevod Ivana 3:16 započinje: “Jer Bog je ljubio svijet na takav način da...” Grčki je tekst *Houtōs ēgapēsen o theos ton kosmon, hōste...*

52 O teškoći definiranja “duha” vidi Nicholas Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1990.), 98-102, 237-40.

doživljuje ljudski život "iznutra". Isusovo uskrsnuće također naznačuje konačno spasenje svih dimenzija ljudskosti, jer je ono otkrivenje konačne sudbine cijelog čovječanstva koje se identificira s njim. Vječni ljudski život je život s tjelesnom dimenzijom.

Zato što je evanđelje radosna vijest za cijelu osobu, ono se tiče životnih uvjeta i društvenih odnosa kao i božanskog oprosta i krajnje nade. Adventističko shvaćanje ljudske cjelovitosti osvjetljava raznolika suvremena društvena pitanja:

Smrt je stvarno okončanje ljudskog postojanja; jer bez svih dimenzija ljudskosti uopće nema ljudskosti. Ali smrt je također samo relativno (a ne apsolutno) okončanje ljudske egzistencije, zbog nade u uskrsnuće na vječni život.

S obzirom na jedinstvo dimenzija ljudskosti, ima smisla brinuti za tijelo, koje je kontekst i mogućnost uma. Ne samo da tijelo daje energiju kojom mozak funkcionira kao um; ono je također sredstvo kojim svijet utječe na svijet i pod utjecajem je svijeta oko njega. Um, koji je središte ljudske osobnosti, prihvaćajući vrijednosti i određujući osobni identitet, ontološki je i funkcionalno ovisan o tijelu.

Spolna aktivnost, osobito složena i intenzivna interakcija uma i tijela nije samo sredstvo prokreacije i izvor izvrsnog tjelesnog užitka; ona također pruža jedinstveno iskustvo ljudske uzajamnosti i ispunjenja u odnosu prema drugoj osobi. Prevlast pornografije i neosobne spolne aktivnosti u našoj kulturi dokaz je rasprostranjenog neuspjeha da se prepozna i potvrdi istinski ljudsko značenje spolnosti.⁵³

Siromaštvo i glad destruktivni su za čovječnost stvorenu po slici Božjoj; obavljanje pobačaja uništava potencijalni ljudski život, a neobavljanje pobačaja može biti razorno po ljudske vrijednosti na druge načine.⁵⁴

Pokazivanje implikacija ljudske cjelovitosti za različita kulturna pitanja nije pokušaj da se drži suvremena ideološka moda; to je pokušaj da se bude odgovoran smislu evanđelja u konkretnostima našeg kulturnog konteksta.

Istina

Adventističko nasljeđe, još temeljnije od bila čega drugog, jest nasljeđe *predanosti istini*. Kao što sam inzistirao u prethodnim poglavljima, i za zajednicu vjere i za pojedinačnog adventista, istina je važnija od statusa ili uspjeha; ona je točka dodira s realnošću.

53 Adventistička teologija ima što važnoga za reći o spolnosti i trebala bi to reći. Međutim, jedini zapaženi adventistički rad u tom području napisao je Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Nashville, TN: Southern, 1980.). Inače je adventističko promišljanje o spolnosti bilo uvelike ograničeno na seksualne savjete od psihologa i terapeuta. Vidi, primjerice, Charles E. Wittschiebe, *God Invented Sex* (Nashville, TN: Southern Publishing Assn., 1974.); Nancy Van Pelt, *The Compleat Marriage* (Nashville, TN: Southern Publishing Assn., 1979.); Alberta Mazat, *That Friday in Eden: Sharing and Enhancing Sexuality in Marriage* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1981.).

54 Vidi *Spectrum* 19/4 (svibanj 1989.), 7-61: Teresa Beem, "The Hardest of the 'Hard Cases': Rape and Saving the Life of the Mother"; John Brunt, "Adventists, Abortion, and the Bible"; Timothy Crosby, "Abortion: Some Questionable Arguments"; Richard Fredericks, "A Biblical Response to Abortion"; George B. Gainer, "The Wisdom of Solomon? The General Conference Abortion Statements of 1970-1971"; Gerald R. Winslow, "Abortion Policies in Adventist Hospitals"; Ginger Hanks-Harwood, "Abortion and Adventists: Significant Theological Themes"; Michael Pearson, "Control of the Body, Control of the Mind: A Personal Abortion Ethic"; Sara Karkkainen Terian, "Psychological and Social Effects of Abortion – Some Recent Data".

Krajnji značaj istine dolazi od krajnjeg značaja Boga, izvora norme i istine. Zanimariti istinu – negirajući je, ignorirajući je ili ne tražeći je – značilo bi zanemariti Boga istine i prizvati teološko samouništenje. Premda je krajnja istina po definiciji vječno istinita, ona se sve više razabire i cijeni kako novo razumijevanje izrasta iz staroga i kreće iza njega u budućnost.

Kršćansko evanđelje tvrdi za sebe da je “istina”. To jest, ono tvrdi da se temelji na stvarnosti, na način na koji stvari uistinu jesu.⁵⁵ Prema Evanđelju po Ivanu, Isus tvrdi da je uosobljenje istine (“Put i Istina i Život”) i otkrivenje karaktera krajnje stvarnosti (tako da “tko je vidio mene, vidio je i Oca”). On je obećao svojim učenicima dobrobiti od istine (“istina će vas osloboditi”) i proširio je razumijevanje istine (“Duh istine ... upućivat će vas u svu istinu”). U uvodnom predstavljanju Isusa, evanđelist je dao svoje osobno svjedočanstvo: Riječ koja je bila Bog i koja je postala tijelo i prebivala među nama bila je “puna milosti i istine”. Biti kršćanin znači vjerovati ove tvrdnje o Isusu, istini i krajnjoj stvarnosti.⁵⁶

Suvremena se kultura također ozbiljno zanima za “istinu”, premda razumije tu riječ posvema različito i traga za istinom u drugim smjerovima. U znanstvenom svijetu imamo potragu za istinom, želju za širenjem ljudskog shvaćanja stvarnosti. Fizičari traže istinu o procesima u stvorenom svemiru, fiziolozi traže istinu o procesima u ljudskom tijelu, a psiholozi traže istinu o procesima uma. Povjesničari traže istinu o zbivanjima i razvojjima koji su oblikovali ljudsku prošlost.

Autentično adventistička teologija naglašava važnost prepoznavanja istine, načina na koji stvari jesu, nastojeći shvatiti je što je jasnije moguće i živjeti prema njoj. Unatoč činjenici da je naše znanje o istini, o onome što je “istinito za nas”, kao što sam zastupao u četvrtom poglavlju, uvijek nepotpuno i izobličeno, nikada više od približnog, ideja istine je središnja za duhovno iskustvo, za život zajednice i za teološku refleksiju.

U tradicionalnom adventističkom rječniku “istina” je često služila kao oznaka za samo adventističko kršćanstvo, odnoseći se na strukturu vjerovanja, način življenja i članstvo u zajednici. Ova uporaba termina svakako je bila problematična, jer se činilo da odražava, a možda je u stvari i izražavala, neopravdane osjećaje teološke dovršenosti i religijske superiornosti: ali postoji novozavjetni presedan za nju,⁵⁷ i ona je mogla odražavati i istinsku predanost duhovnom i teološkom integritetu.

Jedna od izrazitih karakteristika adventističkog nasljeđa jest njegova predanost istini, predanost koja je bila tipično snažna i često hrabra. Ova predanost izražavala se u volji da se ustane naspram svijeta ako je neki razlog naznačio da je to put istine, te također u spremnosti za neslaganje s drugima unutar zajednice vjere ukoliko je to zahtijevala odanost istini.

55 Širom ove knjige ja sam prešutno koristio neformalnu “teoriju istine kao korespondencije” kompatibilnu s mojom epistemologijom kritičkog realizma. Priznajem da ima nekih filozofskih primjedbi ovoj teoriji; ali mi se i dalje čini prihvatljivijom od bilo koje druge alternative, pod uvjetom da se riječ “korespondencija” ne uzima u doslovnom, reprezentacijskom smislu. Vidi Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.), osobito “Privileged Representations,” 131-64; A. F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science: An Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods*, 2. izd. (Indianapolis, IN: Hackett, 1982.), 161-70.

56 Ivan 14:6, 9; 8:32; 16:13; 1:14.

57 Ova se uporaba pojavljuje i u pavlovskim (vidi 2 Tim 3:7) i ivanovskim (3 Iv 1:8) spisima.

Izazov tripolarnog teološkog mišljenja

Tri “pola” adventističkog teološkog mišljenja vrlo se razlikuju jedan od drugog, ali nisu međusobno razdvojeni i ne predstavljaju izdvojene zadaće. Naprotiv, adventistička je teologija jedinstvena zadaća – jedna sveobuhvatna, integrirana aktivnost tumačenja vjere, makar s tri temeljna pitanja. Bila bi greška pretpostaviti da se adventistička teologija treba baviti svakim pitanjem po redu: prvo s evanđeljem, onda sa suvremenim kontekstom, pa potom s adventističkim nasljedem. Niti bi bilo koji drugi redosljed bio prihvatljiv. Jer cijela poanta metafore polarnosti jest inzistiranje da se pitanja povezana sa svakim od ova tri pola trebaju neprestano prepoznavati i njima se baviti u našem zajedničkom tumačenju vjere.

Dio je teološkog poziva adventističkog kršćanstva da vraća pozornost na svoje osobite uvide, vjerovanja i praksu, te da objasni njihov konceptualni i praktični značaj u sadašnjem svijetu. Ali ova osobitost ne smije postati centrom adventističke teologije, iskustva ili konverzacije; ako postane, onda mi nismo “proročka manjina”,⁵⁸ nego “ogranak”. Kao pokret unutar kršćanstva koji je akutno svjestan svoje osobitosti i toliko smatra sebe “proročkim pokretom”, u kušnji smo da ovu osobitost učinimo našim teološkim i duhovnim centrom i tako postanemo teološki i duhovno ekscentrični. Ovoj se kušnji treba svjesno, savjesno i stalno opirati.

Istinski značajna jedinstvenost adventističkog kršćanstva nije u jednom ili nekoliko osobitih elemenata njegove teologije, nego u njegovom općem razumijevanju života vjere u odnosu prema kršćanskom evanđelju i u kontekstu svoje kulture. Stoga je od bilo kog osobitog dijela važnija osobita cjelina – konfiguracija religijskog shvaćanja centriranog u Bogu koji teži biti *sa* stvorenom stvarnosti, te stoga uvijek i svagdje dolazi k čovječanstvu.⁵⁹ Idealno, shvaćanje kozmičkog konteksta grijeha i spasenja može dati adventističkoj teologiji sveobuhvatnost; predanost radikalnoj poslušnosti Bogu dat će joj intenzitet; a pozornost prema cjelovitosti Pisma može je učiniti autentično biblijskom i biblijski odgovornom. Ova osobitost omogućava adventističkom kršćanstvu da bude istinski proročki pokret predan dijeljenju svog općeg religijskog razumijevanja i iskustva s ostatkom kršćanstva i s cjelokupnim čovječanstvom.

Bilo bi, dakako, mnogo lakše smanjiti napetost među ova tri “pola” i usredotočiti se na samo jedan od njih, ili baviti se njima redom, a ne držati ih u interakciji jedan s drugim. Ali to bi rezultiralo u nečem drugačijem od autentične adventističke teologije – u evanđeoskoj, kulturalnoj ili sektaškoj adventističkoj teologiji. Postati bilo što od ovoga moglo bi sasvim zadovoljiti neke članove zajednice vjere, ali bi to bio propust da se živi po adventističkom teološkom pozivu.

Izazov tripolarnog teološkog mišljenja nije novi u adventističkom kršćanstvu. “Tako to ide”, kaže se, a bilo je prisutno od početka. Ako se izazov čini strašnjim nego što je bio u prošlosti, to je zbog sve većeg broja i sve veće raznolikosti kultura u kojima adventisti žive, te zbog sve veće stope kulturne promjene posvuda.

58 Vidi Jack W. Provonsha, “The Church as a Prophetic Minority,” *Spectrum* 12/1 (rujan 1981.), 18-23, pret. u *Pilgrimage of Hope*, 98-107. Vidi također idem, *Remnant in Crisis* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1993.), 46, 49-60, gdje on preferira termin “proročki pokret”.

59 Vidi Jack W. Provonsha, *God Is with Us* (Washington, DC: Review and Herald, 1974.), osobito 136-47.

ZAKLJUČAK

Adventističko tumačenje kršćanskog evanđelja može moćno progovoriti, i konstruktivno i kritički, ljudskoj situaciji u suvremenom, modernom i postmodernom, svijetu Sjeverne Amerike. Usred konzumerističkog sekularizma, političke idolatrije i ekološke ranjivosti, adventistička teologija nudi poruku koja je duboko uvjerljiva i pozitivna.

Oснаžena idejom “sadašnje istine”, sviješću o Božjoj univerzalnoj i sveobuhvatnoj ljubavi, te osjećajem misije “svakom narodu, etničkoj skupini, jeziku i kulturi”,¹ adventistička teologija može sadržajno progovoriti suvremenoj kulturi na način koji je intelektualno odgovoran i duhovno obogaćujući. Krajnja učinkovitost ovog komuniciranja dakako će dijelom ovisiti o spremnosti suvremene kulture da sluša, ali će isto tako ovisiti o vitalnosti, kreativnosti i rastu adventističkog promišljanja u odnosu na život koje ljudi uistinu žive i na pitanja s kojima se svijet uistinu sučeljuje.

Ostvarenje ovog izvanrednog adventističkog potencijala zahtijevat će tri preduvjeta unutar zajednice: teološko pouzdanje koje srdačno dočekuje i ohrabruje neprestano tumačenje i kontekstualiziranje vjere; prisutnost osoba koje mogu i hoće preuzeti inicijativu u teološkom promišljanju; te rasprostranjenu spremnost da se investiraju vrijeme i trud neophodni za produktivnu teološku konverzaciju.

Manjak snažne i kreativne teologije ne bi, dakako, signalizirao kraj sam zajednice, nego samo kraj njezinog teološkog rasta. I dalje bi moglo biti budućnosti za adventističku religijsku i društveno-kulturnu zajednicu što se drži svog osobitog životnog stila i objavljuje svoja naslijeđena shvaćanja. Ali zajednica bez konstruktivnog teološkog mišljenja bila bi nesposobna otkriti bilo koju novu “sadašnju istinu”; ona bi mogla jedino pamtiti i recitirati svoju “negdašnju istinu”.

S druge strane, zajednica vjere koja uvijek traga za “sadašnjom istinom” s članovima koji su spremni voditi potragu, može itekako dostići svoj potencijal i ispuniti svoju misiju svijetu.

Otvorenost

Teološko promišljanje može cvasti u atmosferi otvorenosti – *otvorenosti pitanjima* – pitanjima koja većina članova zajednice vjere ne postavlja, možda zato što nisu mislili o njima ili se ne zanimaju dovoljno za njih ili se plaše postaviti ih. Pitanja mogu katkad biti zbunjujuća, osobito ako ispituju korijene vjerovanja zajednice; ali ona se ne trebaju odbaciti. Zajednica ne

1 Otk 14:6; vidi pogl. 11, fus. 23.

treba reći svojim teolozima ili ljudima općenito: "Ne smijete *to* pitati. Morate postavljati samo sigurna pitanja, ona na koja već znamo odgovore." Otvorenost je suprotnost strahovanju.

Mora također biti *otvorenosti novom dokazu* – spremnosti da ga se prizna, da ga se uzme za ozbiljno i razmotre sve moguće njegove implikacije za reviziju (i poboljšanje) našeg kolektivnog teološkog razumijevanja. Novi dokaz može biti biblijski – rezultat pažljivijeg iščitavanja drevnog teksta i jasnijeg izražaja njegovog značenja; ili novootkriveni obrazac unutar nekoliko dijelova Pisma, nova cjelina koja je više od zbroja njenih dijelova; ili neki fenomen Pisma koji otkriva neke važne vidove procesa otkrivenja. Ili novi dokaz može biti neko "svjetovno" znanje koje pomaže razumijevanju biblijskih ideja i normi i njihovoj primjeni na konkretni život u dvadesetprvom stoljeću. Kakva god da je narav dokaza, uvijek ga se može srdačno dočekati. Jer je otvorenost suprotna zamračivanju.

A treba biti i *otvorenosti spram raznolikosti* – gostoprimstva prema alternativnom pogledu unutar temeljnog konsenzusa, spremnosti da se konsenzus protumači što je šire moguće. Drugim riječima, može biti sposobnosti da se upravlja izvjesnom količinom dvosmislenosti. Jer se dokazi često mogu različito tumačiti i različite osobe gledaju na iste dokaze različitim očima (sjetite se usporedbe o drvetu). Otvorenost, međutim, nije odbijanje da se dođe do vlastitog zaključka; ona je sposobnost da se dođe do zaključka bez inzistiranja da svi drugi dođu do istog zaključka i izraze ga na isti način. Otvorenost je suprotna teološkom imperijalizmu.

Na svakoj razini crkvene organizacije, crkveni dužnosnici mogu ohrabriti otvorenost u zajednici vjere. Oni mogu komunicirati osjećaj sigurnosti i pouzdanja u stabilnost teoloških uvjerenja zajednice i u vrijednost teološkog mišljenja. Međutim, pružanje ove vrste ohrabrenja može iziskivati svjestan napor, zbog prirodne (i razumljive) tendencije administrativnih vođa da se suprote svemu što bi uznemirilo umove vjernih i poremetilo djelovanje programa organizacije. Ipak takav svjestan napor može biti odlučan za omogućavanje teološkog promišljanja.

Inicijativa

Svjestan napor također može doći od onih koji se po pozivu bave tumačenjem vjere – profesionalnih teologa, stručnjaka u drugim religijskim disciplinama i pastora koji funkcioniraju kao "mjesni teolozi" u svojim crkvama. Ovi muškarci i žene mogu preuzeti teološku inicijativu, što je za stalnu bodrost adventističke teologije jednako važno kao i otvorenost prema zajednici. Oni su više nego drugi u zajednici osposobljeni da potiču i provode mišljenje, govor i pisanje koji konstituiraju kreativnu i konstruktivnu teološku aktivnost.

Inicijativa može imati različite oblike: članci i ogledi osmišljeni da pomognu cijeloj zajednici da sudjeluje u teološkom promišljanju, nove vrste elektroničkih izdanja, teološki seminari i okrugli stolovi za laike u zajednici, te razgovori s crkvenim dužnosnicima.

Teološki inicijatori mogu biti uzorom vrlina otvorenosti, poštenja i marljivosti. Oni mogu ilustrirati zlatno pravilo teologije: pažljivo slušati nove ideje i suprotna gledišta, opisati ih s poštovanjem terminima koje bi njihovi zastupnici prihvatili kao točne i poštene, te se pozabaviti njihovim središnjim sadržajem bez cjepidlačenja o perifernim detaljima forme i izraza. Oni mogu bodro izraziti svoja uvjerenja i svoje dvojbe iskreno i ponizno. Oni mogu podesiti svoju teologiju prema novoprepoznatoj stvarnosti, ne ignorirajući stvarnost koja se ne uklapa ili izmisliti stvarnost koja se uklapa u njihovu teologiju.

Oni se također mogu oprijeti, s poštovanjem i ljubazno, tendencijama unutar zajednice da se obeshrabri teološko mišljenje. Budući da su intelektualci često apolitične prirode, te su više obrazovani za razmišljanje, nego za djelovanje, njima se otpor teološkoj zatvorenosti

može činiti jednako neugodnim i “neprirodnim” kao što je za crkvene dužnosnike neugodno i “neprirodno” ohrabrivanje teološke otvorenosti. Ipak takav otpor intelektualaca neophodan je za teološko zdravlje zajednice i za krajnje ispunjenje njene misije svijetu.

Sudjelovanje

Na kraju može biti rasprostranjenog, ozbiljnog zanimanja za pridruživanje teološkoj konverzaciji, zanimanja koje je izraženo u posvećivanju vremena i truda. Dobro teološko mišljenje nije neobavezan, slučajan trud ili nenamjerni sporedni produkt neke druge aktivnosti. Ono je svjesno bavljenje s informacijama, idejama i uvidima koji konstituiraju tumačenje vjere. Čak iako ova vrsta angažmana ne pretpostavlja akademsku pripremu, ona podrazumijeva pažljiv, namjeran rad poduzet od ljudi koji konstituiraju zajednicu vjere.

Široko je sudjelovanje neophodno jer nitko, čak ni najobrazovaniji teolog, nema neophodno znanje, perspektivu i mudrost da to obavi namjesto zajednice. *Narod* sačinjava zajednicu vjere i *narod* je taj koji će teološki promišljati – ili neće biti promišljanja.

Unatoč potrebnom naporu, teološko promišljanje nikako nije nemoguća zadaća; ono se već obavlja u subotnoj školi i drugim mjestima. I svakako je vrijedno toga. Jer je adventističko mišljenje u najboljem intenziviranju i “totalizacija” kršćanskog razumijevanja vječne istine, i ono ima neprestanu važnost u svakom i za svaki kulturni kontekst u svijetu dvadesetprvog stoljeća.

Nema, dakako, jamstva da će ovi napori uspjeti, bilo u unapređenju razumijevanja evanđelja ili u omogućavanju teološkog mišljenja zajednice vjere. Ali u svjetlu relevantnosti adventističke teologije za suvremenu ljudsku situaciju i teoloških resursa i potencijala za zajednicu raznolikosti i sudjelovanja, imamo dobar razlog nadati se da će potraga za “sadašnjom istinom” i dalje biti produktivna.

*“Kadgod Božji narod raste u milosti, on će konstantno stjecati jasnije razumijevanje Njegove Riječi. On će raspoznavati novo svjetlo i ljepotu u njezinim svetim istinama. Ovo je bila istina u povijesti crkve u svim razdobljima, i tako će se to nastaviti do kraja.”*²

*“Istina je istina koja napreduje i mi moramo hoditi u sve većoj svjetlosti.”*³

To je progresivni duh koji osnažuje teološko mišljenje. To je autentičan duh adventističkog kršćanstva, samo srce adventističke teologije.

2 Ellen G. White, *Testimonies for the Church*, 4. izd., 9 sv. u 4 (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948.), 5:706; pret. *Gospel Workers: Instruction for All Who Are “Laborers Together with God”*, rev. izd. (Washington, DC: Review and Herald, 1948.), 297; *Counsels to Writers and Editors* (Nashville, TN: Southern Publishing Assn., 1946.), 38. (Moj kurziv.)

3 Ellen G. White, “Open the Heart to Truth”, *The Advent Review and Sabbath Herald*, 25. ožujka 1890.,177; pret. u *Counsels to Writers and Editors*, 33, 34. (Moj kurziv.)

