

UDK 27-184/.8-72:316.776

Primljeno: 25. 4. 2017.

Prihvaćeno: 28. 9. 2017.

Izvorni znanstveni rad

DIJALOŠKA BIT VJERE U PERSPEKTIVI ODNOSA BOG – ČOVJEK – CRKVA – SVIJET

Valerija Nedjeljka KOVAČ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb

valerija.kovacl3@gmail.com

Sažetak

U članku se razrađuje teza da dijalog čini, premda ne jedinu, ali bitnu dimenziju kršćanske vjere i način njezina ostvarenja. Dijalog obuhvaća sve njezine subjekte i njihove međuodnose: Boga – čovjeka – Crkvu – svijet. Autorica tezu razvija na pozadini poimanja dijaloga kao namjerno uspostavljene komunikacije među ravnopravnim sugovornicima, u kojoj biva međusobno uvažavana različitost drugoga i koja smjera uspostavljanju jedne zajedničke stvarnosti ili konsenzusa. U drugom dijelu rada pokazuje se da dijalog ima svoje temelje u samome Bogu, koji se na dijaloški način objavljuje čovjeku u svrhu njegova spasenja. O toj raznolikoj božansko-ljudskoj komunikaciji, koja u oba smjera doseže svoj eshatološki i egzemplarni vrhunac u Isusu Kristu, pripovijeda povijest spasenja te ona postaje uzor za svaki drugi dijalog koji se iz vjere ima voditi s ljudima kroz povijest. U trećem dijelu produbljuje se eklezijalna dimenzija božansko-ljudskog dijaloga, jer je Crkva u povijesnospasenjskoj dinamici poslana nastavljati dijalog s Bogom i u Božje ime dijalog s ljudima *ad intra* i *ad extra*. U zadnjem dijelu problematizira se odnos Crkve kao nastaviteljice dijaloga vjere prema (samo)kritičnosti i pluralnosti kao suvremenim vrijednostima, ali često i zaprekama za ostvarenje dijaloga. To su izazovi kojima Crkva ne može izmaknuti i koji njoj samoj mogu poslužiti kao kriteriji obnavljanja i rasta da bi mogla ostati autentična svjedokinja Božjega dijaloga s ljudima u vremenu.

Ključne riječi: dijalog, Božja samoobjava, Isus Krist, vjera, čovjekov odgovor, zajedništvo s Bogom, Crkva, *sensus fidei*, kritika, pluralnost.

Uvod

Dijalog je imperativ sadašnjeg vremena ne samo kao način sporazumijevanja suvremenog svijeta i kulture nego se i crkveno-teološki dijalog smatra povi-

jesnim *kairosom* u kojem živimo, kao odgovornost prema sadašnjem vremenu i povijesti. Zasigurno se ne može poći od toga da je naše vrijeme izmislilo dijalog kao takav niti se može pretpostaviti da se on ranije nije prakticirao. No tek u XX. stoljeću, zahvaljujući, među ostalim, dijaloškom mišljenju,¹ koje u svojem nastanku ima židovske i kršćanske korijene i koje je plodno primljeno u kršćansku teologiju, dijalog je uzdignut na razinu jedne vodeće kategorije i određujuće karakteristike čovjekova bivanja pa se danas nerijetko govori o epohi dijaloga.² K tomu, višestrukim dijaloškim usmjerenjem Crkve na Dru-gome vatikanskom koncilu te sukladnim postkoncilskim poletima i razmišljanjima dijalog je i za crkveno svjedočenje postao nezaobilazan put. Naposljetku, današnja rasprostranjenost komunikacije učinila je dijalog u najširem smislu značenja samorazumljivim i nužnim oblikom međuljudske interakcije. Još se važnijim smatra u suvremenom pluralizmu svjetonazorâ i životnih stilova, u kojem dijalog postaje garancija njegova opstanka i bez kojega pluralizmu prijeti zatvaranje u međusobno isključujuće zasebne lokalizme i egoizme, pa se stoga »dijalog već smatra dobrim ako se uopće realizira, ako ljudi uopće međusobno razgovaraju«³. Kao da već pokazana spremnost i otvorenost za dijalog unaprijed sugeriraju dobrohotnost, nenasilje, izbjegavanje ili smirivanje konflikata te otvorenost za bilo kakav dogovor.

Crkvi se danas imperativ dijaloga ne nameće samo kao antropološki ili kulturalni zahtjev izvana, koji bi trebala ispuniti da bi bila su-vremena, nego poziv na dijalog proizlazi iz same vjere te Crkvu iznutra potiče da ga ostvaruje i onda kada suvremena civilizacija dijalog ne bi visoko vrednovala. Cilj ovog rada je pokazati u kojoj se mjeri i na koji način može govoriti o povezanosti vjere i dijaloga, odnosno o dijaloškoj dimenziji vjere, obuhvaćajući pritom njezine glavne subjekte i njihove međusobne odnose: Boga – čovjeka – Crkvu – svijet. Dijaloška bit vjere uočljiva je upravo unutar njihove isprepletenosti: u kršćanskoj slici Boga i čovjeka i njihova međuodnosa, u pojedinačnom i zajedničarskom, crkvenom i svjetovnom pogledu.

¹ Dijaloškom mišljenju XX. stoljeća ima se zahvaliti da je »pojam dijaloga dobio ontološku, religijsko-filozofsku, etičku, pedagošku te povrh toga društveno- i povijesno-filozofsku relevantnost«, Johannes HEINRICHS, *Dialog, dialogisch*, u: Joachim RITTER (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel, 1972., 229.

² Usp. Bernd Jochen HILBERATH, *Vom Heiligen Geist des Dialogs. Das dialogische Prinzip in Gotteslehre und Heilsgeschehen*, u: Gebhard FÜRST (ur.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Freiburg – Basel – Wien, 1997., 97–98.

³ Werner STEGMAIER, *Heimsuchung. Das Dialogische in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, u: Gebhard FÜRST (ur.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, 9.

Najprije ćemo okvirno orisati naše polazišno poimanje dijaloga te naznačiti njegove odrednice koje će služiti kao pozadina razmišljanja o dijaloškoj dimenziji vjere: različitost, ravnopravnost i zajedništvo. U drugom koraku pokazat ćemo da povezanost vjere i dijaloga počiva na samoj objavi Boga, koji započinje razgovor s čovjekom i poziva ga na odgovor. Prikladno polazište za tu interakciju je povijest spasenja, jer ona velikim dijelom prikazuje dugi i raznoliki dijalog, koji je Bog inicirao s odabranim narodom i pojedinačnim čovjekom, i jer je taj »dijalog spasenja« uzor za svaki drugi dijalog koji se u ime Božje ima voditi s ljudima kroz povijest.⁴ Povijest spasenja u tom kontekstu razumijevamo u širokom smislu – kao onu koju je Bog ostvario u svrhu čovjekova spasenja i kao današnju povijest u kojoj čovjek može iskusiti Božju spasenjsku snagu i djelovanje. U toj povijesno-spasenjskoj dinamici nezaobilazno je i razmišljanje o Crkvi, jer je ona sa svim svojim članovima pozvana nastavljati dijalog s Bogom i Božji dijalog s ljudima, u dvostrukom smjeru: unutar same sebe kao način međusobnog ophođenja i uvijek novog življenja vjere, te prema van s onima koji s njome ne stoje na istom temelju vjere. Naposljetku, u četvrtom ćemo se dijelu usredotočiti na neke izazove koji dijalog u njegovoj stvarnoj realizaciji mogu otežavati, ali koji su nezaobilazni za Crkvu ukoliko želi i dalje biti vjerodostojna predvodnica dijaloga u današnjem vremenu.

1. Polazišne odrednice dijaloga

Za razliku od filozofije, teologija nije izradila svoj pojam dijaloga, premda je i u njezinoj tradiciji poznato prakticiranje dijaloga i prije nego što se taj izraz u novije vrijeme počeo eksplicitno koristiti.⁵ Na temelju konzultirane literature i zbog prikladnosti našoj temi, čini nam se smislenim poći od razumijevanja dijaloga kao namjernog oblika komunikacije među ravnopravnim sudionicima, čiji se stavovi razlikuju i zbog čega je potrebna međusobna interakcija u svrhu postizanja konsenzusa, odnosno smisla koji je zajednički svim partnerima.⁶ Riječ je o namjerno uspostavljenom razgovoru koji smjera određenom

⁴ Usp. PAVAO VI., *Ecclesiam suam – Crkvu svoju. Enciklika pape Pavla VI. kojim putovima Katolička Crkva treba da izoršuje u naše doba svoju zadaću* (6. VIII. 1964.), Zagreb, 1979., br. 73–79.

⁵ O prisutnosti dijaloga u Crkvi i teologiji vidi: Thomas SCHÄRTL, *Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs*, u: *Stimmen der Zeit*, 123 (1998.) 4, 253–265; Peter NEUNER, *Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche*, u: Gebhard FÜRST (ur.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, 47–70; Wilhelm GEERLINGS, *Dialogische Strukturen in der alten Kirche*, u: Gebhard FÜRST (ur.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, 71–92.

⁶ Usp. Bernd Jochen HILBERATH, *Vom Heiligen Geist des Dialogs*, 96; Johannes HEINRICH, *Dialog, dialogisch*, 226; Johannes HEINRICH, *Dialogik. I. Philosophisch*, u:

cilju – zajedničkom dolaženju do istine ili dogovora. Dijalog podrazumijeva razgovor usmjeren na slaganje u različitoj stvari, koji bi uklonio one razlike koje su dovodile ili mogu dovesti do razjedinjujuće konfrontacije a da bi se postigao konsenzus potreban za suživot i djelovanje.⁷ U takvom pojmovnom okviru držimo značajnim istaknuti odrednice dijaloga koje mogu pomoći i u razmišljanju o dijaloškoj dimenziji vjere.

1. Ponajprije držimo važnim naglasiti da je dijalog komunikacija između različitih osoba, s različitim stavovima i mišljenjima, koje su otvorene jedna drugoj i međusobno se uvažavaju u svojoj različitosti. Ni jedan sugovornik nije »klon« drugoga, nego je drukčiji od drugoga, a to je pretpostavka da se među njima može dogoditi upravo dijalog umjesto monologa. U dijalogu se jedan »Ja« obraća drugome od sebe različitome »Ti«, s njime stupa u komunikaciju i dopušta da mu taj drugi »Ti« govori upravo kao drukčiji od njega. Različitost sugovornika uključuje i njihov identitet. Samo onaj koji ima svoj identitet, koji zna o sebi i o svojoj posebnosti, i time o svojoj različitosti od drugoga, može biti sposoban za dijalog s drugim. Isto tako, samo onaj koji zna o sebi može uočiti drukčijost drugoga i njegov identitet. Svijest obiju osoba o vlastitom različitom identitetu pretpostavka je međusobnog susreta u dijalogu. Dijalog se može voditi kada se identitet shvaćen kao vlastita posebnost i razlika od drugoga ne razumijeva kao izolacija, nego kao ono što pojedinog čovjeka stavlja u odnos s drugim. To znači da se u procesu istinskog dijaloga, različitosti i identiteti sugovornika ne umanjuju, nego dobivaju svoju punu vrijednost time što bivaju prihvaćeni od drugih dijaloških partnera.

Iskustvo, međutim, pokazuje da identitet i različitost drugoga mogu i ne moraju biti prihvaćeni od ostalih. U tom kontekstu korisno je parafrazirati Emiliya Baccarinija, koji fenomenološki razlikuje tri načina na koja se može izreći različitost drugoga i ostvariti se odnos prema njemu.⁸ Najprije postoji onaj tko je nepoznat, *neznanic (l'estraneo)*, onaj tko je bez identiteta i za kojeg nije moguće izreći različitost. On je anonimn jer njegov osobni identitet nije od drugoga prepoznat, a time ni njegovo osobno dostojanstvo. Nepoznati je onaj koji je bez

Gerhard KRAUSE – Gerhard MÜLLER (ur.), *Theologische Realenzyklopädie*, VIII, Berlin – New York, 1981., 697.

⁷ Usp. Karl LEHMANN, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute*. Eröffnungsreferat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 19. September 1994, 13, u: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/vorsitzender/VO_17.pdf (21. I. 2017).

⁸ Usp. Emilio BACCARINI, *La soggettività dialogica*, Roma, 2002., 188–201.

imena, koji nije prepoznat kao osoba, koji je od drugoga percipiran kao objekt i stoga s njime ne može ući u osobni odnos. Takav stav uključuje indiferentnost prema nepoznatome kao i banaliziranje odnosa s njime. Drugi tip je *stranac* (*lo straniero*), koji je od drugoga prepoznat kao drukčiji, koji dolazi od »drugdje« i ne povezuje ga se s bliskošću vlastitog prostora ili domovine. Svoju prostornu iz-mještenost stranac živi iznutra kao iskorijenjenost ali i kao nemogućnost ukorijenjenja u novu stvarnost. Stranac je, zapravo, onaj odsutni ili ne-prisutni, onaj koji nije integriran u novu okolinu i nije s drugima povezan. Njegov identitet je prepoznat, ali on nije prihvaćen od okolnog svijeta koji bi ga povezao sa sobom. Time stranac koji ostaje ukorijenjen samo u sebi, zapravo nema ni sebe u pravom smislu, jer nije prihvaćen od okoline. Čini se najpoželjnijim treći tip odnosa prema različitosti drugoga, koji Baccarini označava jednostavno kao *drugi* (*l'altro*). Drugi nasuprot postaje uistinu drugi kada biva prihvaćen u svojoj različitosti i kao takav ukorijenjen u novu socijalnost. Čin prihvaćanja, međutim, prema Baccariniju ne zadovoljava samo potrebu toga drugoga da bude prihvaćen nego i potrebu za drugim, od koje je satkan svaki čovjek. Smjerokazan je Baccarinijev zaključak da »logika različitosti [...] utemeljuje dijalošku antropologiju u kojoj svaki *Ja jest drugi drugoga* i čija etika jest odgovorno i dobrohotno prihvaćanje«⁹.

2. Potom, u dijalogu se veoma značajnom smatra ravnopravnost sudionika utemeljena na njihovu jednakom dostojanstvu. Po njoj se oni doista smatraju partnerima. Ravnopravnost čini dijalog drukčijim od drugih oblika komunikacije i zbog nje se svaki oblik komunikacije ne može kvalificirati kao dijalog. Čini se da su današnji čovjek i društvo najosjetljiviji za tu karakteristiku dijaloga. Po ravnopravnosti sugovornika konkretni dijalog stoji i pada, a s njim vjerodostojnost i namjere njegovih sudionika. Ravnopravnost sugovornika najprije isključuje nadmoć i autoritarnost u međusobnoj komunikaciji. Dijalog možda kao ni jedan drugi oblik komunikacije postoji za »uklanjanje autoritarnih struktura pomoću partnerstva«, a time i za »uklanjanje indoktrinacije zajedničkim traganjem za istinom, ukoliko je u dijalogu svatko spreman ne samo govoriti i poučavati nego i slušati i učiti«.¹⁰ Dijalog ne dozvoljava prisilno nametanje svojeg drugome niti dominaciju nad njime. Zato je, nadalje, ravnopravnost povezana sa slobodnom odlukom svakog sugovornika da ostvaruje dijalog s drugim, jer se time jamči da ni jedna strana nije prisiljena na dijalog te da njome ne dominira ona druga. Vlastiti slobodan pristanak i priznavanje slobode drugoga jamči

⁹ *Isto*, 201.

¹⁰ Richard SCHAEFFLER, *Wahrheit, Dialog und Entscheidung*, u: Andreas BSTEHL (ur.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling bei Wien, 1987, 13–14.

jednakopravnost koja u procesu dijaloga osigurava partnerstvo sugovornika i prijeći prevlast jednoga nad drugim. Ravnopravnost partnera u procesu dijaloga nošena njihovom slobodom garantira njihovu različitost te onemogućuje podređivanje jednoga od strane drugoga, njihovo međusobno nadmetanje ili konkurentsko odmjeravanja snaga. Pozitivno rečeno, ravnopravnost sugovornika u kojoj je prihvaćena različitost i sloboda drugoga otvara spremnost za prilagođavanje sebe drugome, ukoliko je to potrebno za napredak u samom dijalogu.

3. Konačno, zajedništvo kao treća odrednica dijaloga proizlazi iz spomenute dvije. Pravi dijalog ne realizira se tamo gdje on služi da bi se sugovornici još više ograničili i distancirali jedan od drugoga. Dijalog se ne ostvaruje ni onda kada se drugoga tako asimilira da on postane samo produženi »Ja« ili njegov odraz, kada drugi biva upijen u »Ja« tako da izgubi svoju različitost, svoj identitet i svoju slobodu. Dijalog se realizira tamo gdje drugi ne biva od »Ja« odijeljen niti od njega poništen, nego biva prihvaćen kao drugi, kada svaki sugovornik u svojoj vlastitosti ostaje on sam, ali otvoren jedan prema drugome, čime se stvara pretpostavka da se u dijalogu razvije jedna zajednička stvarnost. Biti s nekim u dijalogu znači »biti-s-drugim« ili »biti-jedan-za-drugoga«, biti zajedno.¹¹ Dijalog se ostvaruje tamo gdje se uistinu događa susret osoba u kojem se konstituiraju nešto »novo« kao zajednička stvarnost svim sugovornicima. Razvija se zajedništvo koje ne posjeduje ni jedan sugovornik sam za sebe, nego ih ono kao pojedince istodobno uključuje i »uzdiže« u jednu novu stvarnost. Današnjemu pluralističkom i individualistički raslojenome svijetu, uslijed čega je u njemu sve više prisutan osjećaj nesigurnosti, nerijetko se suprotstavlja zajedništvo kao snaga za istinsku međuljudsku povezanost i temelj sigurnosti. Pritom se govori o zajedništvu u širokom rasponu značenja, od antropološki shvaćene povezanosti ljudi do specifične oznake kršćanskog života.¹² U zajedništvu sugovornici više nisu samo zasebni subjekti, nego su prožeti onim drugim i prožimaju onog drugoga. Dijalog koji smjera zajedništvu kao svojem cilju nužno uključuje otvorenost za susret s drugim, razumijevanje i prihvaćanje drugoga te istodobno spremnost na vlastitu promjenu. Pojednostavljeno bi se moglo reći da sudionici prije i poslije dijaloga ne mogu biti isti. U protivnom nije se dogodio dijalog u pravom smislu jer se nije dogodilo zajedništvo. Dijalog ostaje polovičan i provizoran sve dok se ne postigne zajedništvo kojemu teži.

¹¹ Usp. Emilio BACCARINI, *La soggettività dialogica*, 188s.

¹² Usp. Gennaro CICCHESE, *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Roma, 2010., 113–132.

2. Teo-loško utemeljenje dijaloga vjere: Bog i čovjek kao »Ti« jedan drugomu

Biblijsko-kršćanska vjera u Boga ne polazi od Boga »u sebi« koji bi čovjeku bio potpuno drugi i potpuno odijeljen od njega, nego o njemu razmišlja u kategorijama povezanim s dijalogom: riječi, govora, odgovora, osobe, odnosa, uzajamnosti, susreta, partnerstva. Do takve spoznaje ne dolazi antropomorfnom projekcijom čovjekove naravne potrebe za komunikacijom s božanstvom, nego se sam Bog čovjeku objavljuje na način dijaloga i poziva ga da u njemu sudjeluje.

2.1. Dijaloška dinamika Božje objave

Drugi vatikanski koncil smisao Božje objave u njezinoj povijesno-spasenjskoj realizaciji izražava dijaloškim rječnikom: »Bogu se sviđelo da u svojoj dobroti i mudrosti objavi samoga sebe te priopći otajstvo svoje volje (usp. Ef 1,9), kojim ljudi po Kristu, Riječi tijelom postaloj, u Duhu Svetom imaju pristup k Ocu te postaju zajedničari božanske naravi (usp. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Tom objavom, dakle, nevidljivi Bog (usp. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) iz preobilja svoje ljubavi, oslovljava ljude kao prijatelje (*tamquam amicos alloquitur*) (usp. Izl 33,11; Iv 15,14-15) te s njima druguje (*conversatur*) (usp. Bar 3,38) da ih pozove i primi u zajedništvo sa sobom.«¹³ Dijalog je najprije Božji dar čovjeku. Inicijativa dolazi od Boga, koji govori u korist čovjeku.¹⁴ On sam sebe i svoj božanski život slobodno i iz

¹³ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008., br. 2 (dalje: DV). U pozadini imamo u vidu personalno-dijalošku interpretaciju Božje objave koja se u *Dei Verbum*, br. 2–6 šire obrazlaže. Usp. konzultirane komentare i literaturu: Joseph RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum I. Kapitel*, u: *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, II, Freiburg – Basel – Wien, 1967., 504–515; Ljudevit RUPČIĆ – Ante KRESINA – Albin ŠKRINJAR, *Konstitucija o božanskoj objavi*, Zagreb, 1981., 51–84; Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei verbum*, u: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (ur.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, III, Freiburg – Basel – Wien, 2005., 739–750; Anđelko DOMAZET, *Kršćanska objava. Fundamentalno-teološka studija*, Split, 2015., 145–168; Wendelin KNOCH, *Bog traži čovjeka. Objava, Pismo, predaja*, Zagreb, 2001., 20–35. Također usp. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini – Riječ Gospodnja. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i u poslanju Crkve* (30. IX. 2010.), Zagreb, 2011., br. 6–28 (dalje: VD).

¹⁴ Izrazi »govor« i »govoriti« u ovom kontekstu imaju analoški smisao. Kada se kaže da Bog »govori«, to ne znači da Bog čovjeka susreće kao dijaloški partner u uobičajenom iskustvu razgovora među ljudima. Prema Bibliji, Bog čovjeku govori na različite načine: u unutarnjem nadahnuću, u savjesti, po posebno odabranim ljudima, u međuljudskoj komunikaciji, u fenomenima prirode, u događajima u povijesti, u svojem Sinu, ili kako

Ljubavi čovjeku priopćuje i poziva ga u zajedništvo sa sobom. Božji dar dijaloga ponuda je spasenja i poziv čovjeku da odgovori na njegov govor. Zapravo, sveukupno kasnije produbljivanje, promišljanje i življenje vjere kreće se oko te primarne okosnice: uzajamne komunikacije Boga i čovjeka, poziva i odgovora. Sukladno prikladnijoj biblijskoj koncepciji, Koncil nadilazi raniji objektivistički i instrukcijski model te objavu smješta na personalnu razinu komunikacije Boga i čovjeka i naglašava njezino spasenjsko značenje koje predstavlja kao zajedništvo s Bogom. To znači da dijalog nije tek »popratna aktivnost«, nego način odnosa Boga i čovjeka u kojem obje strane sudjeluju u svojoj osobnoj cjelovitosti. Bog sama sebe objavljuje radikalno u Isusu Kristu i čovjeka želi uključiti u svoj osobni božanski život. Sukladno tomu, Bog oslovljava čitava čovjeka kao osobu, a ne »nadograđuje« tek njegovu razumsku spoznaju nadnaravnim istinama o sebi. Čitava čovjeka u njegovu postojanju Bog uključuje u događaj svoje objave i zato nije najvažnije da čovjek dođe do novih nadnaravnih spoznaja o Bogu, nego da prihvati njegov poziv života u skladu s njegovim spasenjskim naumom. Takvim osobnim i dijaloškim govorom o odnosu Boga i čovjeka Koncil je sliku Boga oslobodio apstraktnosti i određenoga kršćanskog deizma te je približio konkretnom čovjeku, poručujući da Bog nije daleko transcendentno biće o kojemu se tek nešto zna, nego biće ljubavi kojemu je stalo do drugoga od sebe, do čovjeka. Koncilska opcija za dijalošku paradigmu Božje objave učinila je i samo pitanje Boga egzistencijalno i pastoralno relevantnijim.

Objava Boga čovjeku nije jednostran događaj niti Božji monolog. Ona ima dijalošku formu jer Bog od čovjeka ne traži da bude samo pasivni primalac njegovih planova ili odredaba nego ga poziva na osobni susret sa sobom, na aktivnu i odgovornu participaciju u objavi kao živom događanju. Gledajući na cilj Božje objave, Joseph Ratzinger misli da je na određen način sam čovjek neizostavan iz Božjega samopriopćavanja. »Objava je došla do svojeg cilja, gdje je osim materijalnih izjava koji je posvjedočuju, i njezina unutarnja stvarnost sama postala djelotvornom na način vjere. Utoliko u objavu do jednoga određenog stupnja ulazi i primajući subjekt, bez kojega ona ne postoji. [...] Ona je

to Koncil sažimlje: »riječima i djelima« (DV 2). Božji govor, s jedne strane, sadrži njegovu »riječ«, koja se također ima razumjeti u više dimenzija, a s druge strane sadrži znakove, geste, upute koje nisu uvijek praćene formuliranim riječima, ali kada ih netko tumači, one postaju govorni izričaj u širem smislu. Kada se kaže da Bog »govori«, također je važno imati u vidu da Bog »govori« prilagođavajući se čovjekovoj ograničenosti spoznavanja i izražavanja. Konačno, sam Bog »premošćuje« distancu prema svojem stvorenju te čovjeka osposobljava da ga pod »prilagođenim uvjetima« može otkriti, razumjeti i prihvatiti. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Kratki uvod u vjeru u trojedinoga Boga*, Zagreb, 2007., 15–18. Vidi također VD 6–14.

živa stvarnost koja traži živoga čovjeka kao mjesto svoje prisutnosti.«¹⁵ Nije riječ o redukciji Božje objave na ljudski subjekt. Objava kao stvarnost proizišla samo iz Božje slobodne volje i preobilja ljubavi nije ovisna o čovjeku u smislu da bez njega ne bi bila moguća. Ali ako je sam Bog svoj govor usmjerio na čovjeka s namjerom da ga uvede u zajedništvo svojega božanskog života, onda je i čovjekov subjektivni odgovor nezaobilazan za ispunjenje njezina cilja. Nadalje, kako Božja objava smjera na zajedništvo čovjeka s Bogom, to znači da je čovjek pozvan u cjelovitosti svojeg bića i života uključiti se u dijalog objave: ne samo intelektualno-voljnim slušanjem i prihvaćanjem Božje riječi nego i potpunim osobnim predanjem Bogu te egzistencijalnom realizacijom onoga na što ga Bog poziva. Čovjekov čin vjere kao odgovor Bogu ne realizira se, prema tomu, samo u formalnom kognitivnom prihvaćanju onoga što Bog kaže, nego se ispunja u sveobuhvatnosti njegova života, kojim on i na djelatna način komunicira svoj odgovor Bogu.¹⁶ Iz dijaloškog pojma objave dobiva se tako drukčije razumijevanje same vjere. Kao odgovor čitava čovjeka Bogu, vjera poprima cjelovitu, osobnu i dijalošku dimenziju, u kojoj se sam čin (*fides qua*) i sadržaj (*fides quae*) iznutra prožimaju. Odgovarajući Bogu, čovjek ne izražava samo pristanak na formulirane istine vjere nego prihvaća Boga i njegovu poruku kao istinski »sadržaj« svoje vjere. To ne čini samo deklarativnim priznanjem nego, opredjeljujući se za Boga, on dopušta da ga Božje spasenjsko djelovanje pogodi u njegovoj vlastitoj povijesti i da sukladno tomu ostvaruje svoju egzistenciju.¹⁷

U razmišljanju o dijalogu Boga i čovjeka nije moguće zaobići načelno pitanje: Ako Bog i čovjek nisu na jednakoj razini bistva i djelovanja, ako su nepremostivo različiti, je li moguć uopće odnos Boga i čovjeka sukladno ravnopravnoj dijaloškoj komunikaciji kakva se događa među ljudima? Školska je teologija, s naglaskom na metafizičkoj slici Boga, upitno gledala na takav odviše »ljudski govor« o Bogu. Razvidno je, međutim, iz same objave da je dijalog moguć jedino po inicijativi Boga koji ga započinje prilagođavajući se čovjeku i osposobljujući ga za njegovo prihvaćanje. Iako nije moguća jednakost i ravnopravnost na ontološkoj razini Boga i njegova stvorenja čovjeka, moguća je jednakost i ravnopravnost na razini milosti. Bog je taj koji je čovjeka stvorio

¹⁵ Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Breisgau, 1965., 35.

¹⁶ Usp. Edmund ARENS, Von der Instruktion zur Interaktion. Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in moderner Kultur, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 164 (2016.) 2, 177.

¹⁷ Usp. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg im Breisgau, 2012., 130–133.

na svoju sliku i koji mu omogućuje da može biti njegov su-govornik. Bog čovjeka čini sebi ravnopravnim time što mu daruje slobodu i čini ga odgovornim partnerom u dvostrukom smislu – onim koji mu može odgovoriti i biti odgovoran. Bog se čovjeku ne nameće svojom moći niti ga prisilno usmjerava prema ponuđenom spasenju, a što bi kao Bog mogao, nego čovjeka priznaje u njegovoj osobnosti i slobodi očekujući njegov pristanak i udioništvo. Da je u odnosu Boga i čovjeka prisutna uzajamnost, naglašava i sam Koncil kada govori o odnosu prijateljstva koje Bog utemeljuje objavljujući se čovjeku. Prijateljstvo je najpoželjniji odnos sugovornika u dijalogu, jer uključuje ljubav prema drugome, ravnopravnost i zajedništvo. Povezujući koncilsku misao s Isusovim oslovljavanjem učenika kao prijatelja, jer im je priopćio sve što je čuo od Oca svojega (usp. Iv 15,15), što znači da im je objavio samog Boga i njegovu ljubav,¹⁸ moguće je zaključiti da Bog objavljuje sebe te da čovjeka čini slobodnim i ravnopravnim upravo zato da bi s njime mogao voditi prijateljski razgovor. Isusov odnos s učenicima pokazuje da se u prijateljskom razgovoru ne posreduju ponajprije korisne informacije ili druge objektivne pogodnosti, nego se komunicira čitavo biće, dijeli se egzistencija, stvara se zajedništvo života. Prijateljstvo je, stoga, vrlo prikladna paradigma za opisivanje Božjeg razgovora s ljudima.

U dijaloškoj perspektivi Božje objave koja se realizira u međusobnoj komunikaciji jasnije se vidi i važnost čovjeka u odnosu prema Bogu pa se može reći da »nije samo Bog čovjekov Ti, nego je i čovjek Božji Ti«¹⁹. Bog i čovjek su jedan drugome »Ti« tako da ljudski »Ti« u Bogu ne biva poništen, nego dobiva prostora u božanskom životu; također na način da čovjek božanski »Ti« ne smatra samo nečim izvanjskim, nego temeljem ostvarenja njegova životnog poziva. I jedan i drugi »Ti« su na neki način dio »Ja« onoga drugoga, čime nastaje njihovo zajedništvo u »Mi«, koje je stvarnost jednoga i drugoga zajedno. Zajedništvo koje čovjeku ne pripada po naravi, nego je prihvatio ono što mu je od Boga milosno omogućeno. Zajedništvo koje Bogu nije potrebno, ali koje je sam inicirao i na koje se slobodno i bezuvjetno vezao.

2.2. Kristološka punina i egzemplarnost božansko-ljudskoga dijaloga

Koliko god su u odnosu Boga i čovjeka prisutne spomenute odrednice dijaloga različite, ravnopravnost i zajedništvo, nezaobilazno je utvrditi da se o dija-

¹⁸ Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 3. Teil. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1982., 125s.

¹⁹ Juan Luis RUIZ de la PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma, 2010., 177.

logu Boga i čovjeka može govoriti samo analogno komunikaciji među ljudima jer je težište uvijek na strani Boga, koji je u povijesti započeo komunikaciju s čovjekom i čini ga svojim partnerom. Stoga se dijalog Boga i čovjeka može preciznije označiti kao asimetrična komunikacija nejednakih partnera, ali od koje Bog čini ravnopravan razgovor time što se čovjeku prilagođava i što mu omogućuje slobodno i odgovorno udioništvo. Čovjek Božjom milošću postaje ravnopravan subjekt toga događanja i Bog se sam pritom čini «ovisnim» o čovjeku. K tomu, asimetrija božansko-ljudskog dijaloga nije prisutna samo na razini njegova omogućenja od strane Boga. U svojoj povijesno-egzistencijalnoj realizaciji taj se dijalog ostvaruje neravnomjerno. Biblijska i kasnija povijest čovječanstva i pojedinaca obiluje iskustvima kako čovjek u svojoj slobodi oscilira između predanosti Bogu i želje za potpunom autonomijom i okretanjem od njega. Istodobno, povijest spasenja pokazuje da na drugoj strani prevaguje Božja dosljedna vjernost i neopoziva otvorenost čovjeku.

U Bogočovjeku Isusu Kristu povijest razgovora Boga s čovjekom i čovjeka s Bogom dostiže svoju izričajnu puninu u oba smjera komunikacije te neravnoteža toga razgovora biva preoblikovana u kristološku simetriju. Isus Krist je u osobi punina i Božje riječi i čovjekova odgovora. Po njemu Bog na eshatološki definitivan način oslovljava čitavo čovječanstvo i čovječanstvo egzemplarno upućuje svoj odgovor Bogu. U njemu se Bog osobno »spušta« u ljudsku egzistenciju i obuhvaća sve što je ljudsko; u njemu se, također, čovjek uzdiže do nerazdvojivog zajedništva s Bogom.

Kao utjelovljeni Božji Sin, Isus Krist je zadnja i neopozivo izgovorena Božja riječ čovječanstvu (usp. Heb 1,1-2), jer Bog više od samoga sebe nema što čovjeku reći i jer se utjelovljenjem zauvijek vezao za čovjeka. Kako je »Bog na ljudski način i čovjek na božanski način«²⁰, čitavim Isusovim ljudskim životom, riječju i djelom, sam Bog govori ljudima i poziva ih. U njegovim riječima čuju se Božje riječi, u njegovim djelima vide se Božja djela. On govori Božje riječi i čini Božja djela ostvarujući tako Božji spasenjski naum uvođenja ljudi u zajedništvo svojega božanskog života. Istodobno svjedočanstva evanđelja pokazuju da Isus, unatoč svojem božanskome autoritetu, svoju poruku spasenja ne nameće autoritativno, nego razgovorom, pojašnjenjem, uvjeravanjem te uvažava slobodu svojih sugovornika (usp. posebno kod Ivana 3,1-13; 4,1-26; 20,24-29).²¹

²⁰ Edward H. SCHILLEBEECKX, *Krist sakrament susreta s Bogom*, Zagreb, ²1992., 16.

²¹ Usp. Wolfgang BEINERT, Wenn Mutter Kirche ihren Paß verliert. Oder: Ekklesiologie des Dialogs, u: *Theologisch praktische Quartalschrift*, 146 (1998.) 4, 352.

To da Isus u Božje ime govori ljudima i oslovljava ih moguće je zbog toga što je on čitav život u razgovoru sa svojim nebeskim Ocem. To znači da po Isusu ne primamo samo Božju poruku nego dobivamo uvid u unutarbožanski život. On nam otkriva kako je u samom Bogu »od početka« dijaloški odnos, koji se ostvaruje u međusobnom »dijeljenju« ljubavi božanskih osoba. Taj unutarbožanski dijalog ljubavi prethodi i utemeljuje Božji razgovor s čovjekom u povijesti spasenja. Isus Krist objavljuje da je komunikacija način Božjega nutarnjeg života i da je unutarbožanski razgovor Oca, Sina i Duha Svetoga izvor i razlog komunikacije Božje ljubavi čovjeku, kojeg želi uključiti u svoje trojstveno zajedništvo. Kao vječna Božja Riječ, on je od početka dio toga unutarbožanskog razgovora (usp. Iv 1,1s.) te u njemu sudjeluje i kao utjelovljena Božja Riječ. Posebnu zaoštrenost ili čak upitnost poprima njegov »zemaljski« razgovor s Ocem u Getsemanskom vrtu i na križu, gdje se čini da njegov vapaj ostaje samo jednostrani zaziv Oca bez odgovora.²² No, Očev odgovor na dramu njegove muke i smrti dobiva novu kvalitetu. Očeva riječ »nije više samo komunikativna nego kreativna riječ, koja kao u prvom stvaranju stvara nešto novo, novo tijelo Uskrsloga i zajednice njegovih učenika«²³. Isusov nutarnji dijalog s Ocem nadahnjuje njegov »izvanjski« dijalog s ljudima i trajno ga podržava. Po Isusu Kristu čitavo Trojstvo razgovara s čovjekom želeći ga uključiti u svoj razgovor ljubavi.

Iz perspektive čovjekova poziva, koji mu Bog upućuje, Isus Krist i kao čovjek pruža nenadmašiv ljudski odgovor Bogu. On je onaj koji čuje Božje oslovljavanje i na njega odgovara u potpunoj ljudskoj slobodi, radikalnim poslušom i pristankom na Božju volju. Svojim ljudskim riječima i djelima, čitavim svojim životom, on upućuje riječ čovječanstva Bogu, popravljajući tako od čovjeka narušavani dijalog kroz povijest spasenja. I onda kada biva kušan, on dosljedno sluša Božju riječ, ne sumnja u nju, ne odbija je niti dopušta biti zaveden drugim obećavajućim riječima koje ga odvrćaju od Boga.²⁴ Ni onda kada biva napušten i na smrt predan, on ni kao čovjek ne povlači Bogu danu riječ pristanka na njegovu volju. U Isusu Kristu čitavo je čovječanstvo iznova okrenuto Bogu u stavu vjernoga predanja i u zajedništvu s njime. Zato je on »začetnik i dovršitelj vjere« (Heb 12,2). On s čovjekove strane obnavlja božansko-ljudski dijalog

²² Usp. Kardinal Gerhard Müller zu »Kirche im Dialog, Vatikan II heute«, u: <https://poschenker.wordpress.com/2015/03/07/kardinal-gerhard-muller-zu-kirche-im-dialog-vatikan-ii-heute/> (17. II. 2017).

²³ Isto.

²⁴ Usp. Christoph SCHWÖBEL, *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen, 2011., 467.

i tako utemeljuje povijest čovjekove vjere i povjerenja Bogu, koja nadvladava povijest odbijanja i grijeha. Isus Krist na egzemplaran način uspostavlja ravnotežu u razgovoru Boga i čovjeka, kada i kao čovjek Bogu odgovara nepokolebljivim predanjem samoga sebe.

3. Višestrukost dijaloga u Crkvi: dijalog s Bogom i *sensus fidei*

Božji dijalog u povijesti spasenja nije prestao. Koncilska konstitucija *Dei Verbum* na drugom mjestu nastavlja o Božjem dijalogu rabeći iste riječi: »I tako Bog, koji je nekoć progovorio (*locutus est*), neprekidno razgovara (*colloquitur*) sa Zaručnicom svojega ljubljenog Sina« (DV 8). Crkva je uključena u povijesno-spasenjsko ostvarenje Božje komunikacije s ljudima najprije time što je sama trajno u dijalogu s Bogom i živi iz toga dijaloga. Potom zato što iz komunikacije s Bogom ima poslanje da u njegovo ime nastavlja razgovor s ljudima svojeg vremena s ciljem da ih pozove u zajedništvo s njime. Ta dvostruka dijaloška usmjerenost Crkve na poseban je način vidljiva u događaju Duhova, kada Crkva dobiva svoj dijaloški način postojanja kao u »genetskom kodu«²⁵. S obzirom na dvosmjernost njezina dijaloga, u današnje vrijeme čini se posebno važnim najprije posvijestiti utemeljujuću božansko-vertikalnu dimenziju dijaloga u Crkvi, jer se naglasak sve više prebacuje na zahtjev za ljudsko-horizentalnim dijalogom kako unutar same Crkve tako i Crkve prema svijetu. Važno je, međutim, ne zaboraviti da u dijalogu s Bogom Crkva ima motiv, usmjerenje i kriterije za razgovor s ljudima. On je čuva od opasnosti da ne vodi samo horizontalne rasprave i razgovore, koji bi bili usmjereni samo na ono što je trenutno, pozitivno i za većinu u Crkvi prihvatljivo. Iz dijaloga s Bogom Crkva spoznaje da u njezinu praksu dijaloga uz razgovor, raspravu, diskusiju ulazi i šutnja i molitva kao načini po kojima ona otkriva Božju poruku za čovjeka.²⁶ Tek Crkva koja je u dijalogu s Bogom, koja je u traganju za dubljim razumijevanjem Božje poruke spasenja, može razgovarati s ljudima, uvažavati ih i pozivati u zajedništvo s njime. K tomu, u razgovoru s Bogom ona spoznaje svoje univerzalno poslanje da je kao posrednica Božjega poziva usmjerena svakom čovjeku te gubi smisao svojeg postojanja ako želi ostati zatvorena zajednica s privilegijima spasenja samo za odabrane.

Da bi se mogla predstaviti svijetu kao vjerodostojna predvodnica dijaloga, Crkva je pozvana najprije unutar sebe promicati i podržavati dijalošku

²⁵ Udo STENZ, *Dem Logos zuhören. Anregungen für eine Theologie des Dialogs*, Würzburg, 2013., 161.

²⁶ Usp. Kardinal Gerhard Müller zu »Kirche im Dialog, Vatikan II heute«.

komunikaciju. To od nje zahtijeva sama povjerena joj istina spasenja, koju ne posjeduje u konačnom obliku za sva vremena. Crkva Božju poruku spasenja postupno otkriva i dublje razumijeva dijaloškim putem u kojemu participiraju svi njezini članovi. Iz toga proizlaze dva načela kojima bi se trebala voditi. Najprije, da je Crkvi snagom njezina božanskog poslanja i darom Duha Istine zagarantirana sposobnost da može sve dublje spoznavati Božju poruku na način da mjerodavno utvrđuje i formulira »iskaze o Bogu koji su istiniti i odgovaraju njegovoj stvarnosti, premda uvijek punu istinu dostižu samo približno«²⁷. Bez takve sposobnosti Crkva ne bi mogla sačuvati svoj identitet koji ima od Boga i koji joj je potreban za njezino dijaloško poslanje. Ona može dostići određenu sigurnost u pitanju istine spasenja, formuliranu u ispovijestima vjere ili dogmama, koje joj zatim služe kao čvrst orijentir za daljnji hod u vjeri.²⁸ Povijest nastanka ispovijesti vjere i razvoja dogmi pokazuje da su se one oblikovale upravo na dijaloški način. Nerijetko su prošle kompleksan put krivovjerja, nesuglasica i rasprava do svoje konačne formulacije kao normativnoga sadržaja vjere. Dijaloški proces crkvenog razumijevanja istine spasenja isključuje tako dvije krajnosti. S jedne strane, Crkva ne posjeduje potpuno istinu spasenja koju bi svojim autoritetom monološki nametala drugima na vjerovanje. S druge strane, ona povjerenu joj istinu spasenja ne stvara tek dijaloški nego je u komunikaciji s Bogom i sa svojim članovima dublje otkriva i potom aktualizira ljudima svojeg vremena stavljajući je u suodnos s njihovim pitanjima, traženjima i iskustvima. U tako shvaćenom odnosu Crkve prema istini spasenja, dijalog i pluralnost postaju legitimne stvarnosti unutar same Crkve, ne kao izvori istine spasenja, nego kao putovi dubljeg razumijevanja i otkrivanja novih dimenzija te »uvijek veće istine«.

Drugo načelo je u tome da Crkva kao cjelina sa svim svojim članovima, ujedinjena u zajedništvo po Duhu Svetomu, ima sposobnost Božju istinu sve dublje otkrivati i naviještati. Temelj za takvu širinu uključenosti njezinih članova nalazi se u osjećaju vjere (*sensus fidei*), nadnaravnome duhovnom daru koji ima cjelina vjernika.²⁹ Taj dar se »ne može razumjeti samo kao nešto reaktivno, u smislu da vjernici priznaju Božju istinu koja im biva naviještena i propovijedana, nego i proaktivno: on ih osposobljava da provjeravaju i razumiju Radosnu vijest koja živi u njihovim srcima te potiče njihovo svjedočenje za nju

²⁷ Wolfgang BEINERT, Wenn Mutter Kirche ihren Pass verliert, 354.

²⁸ Usp. *Isto*.

²⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti*, br. 12 (dalje: LG).

riječu i djelovanjem»³⁰. Time što je Drugi vatikanski koncil oživio govor o osjećaju vjere naglasio je punopravno i odgovorno udioništvo svih članova Crkve u njezinu poslanju. »Potisnuo je iskrivljenu sliku da postoji jedna aktivna hijerarhija i pasivni laici – pogotovo predodžbu strogog razdvajanja između Crkve koja naučava (*ecclesia docens*) i Crkve koja uči (*ecclesia discens*) – i naučavao je da svi kršteni na sebi vlastit način participiraju na trima službama Krista kao proroka, svećenika i kralja.«³¹

S druge pak strane, uključenost svih članova Crkve u dublje otkrivanje Božje poruke ne daje povoda da se Crkvu pretvori u forum za diskusiju te da se *sensus fidei* uzdigne kao apsolutni kriterij za pravo na mišljenje svakoga u svim raspravama i odlukama u Crkvi, mjereći ga prema pravu na javno izražavanje mišljenja u jednome demokratskom društvu ili služeći se njime kao sredstvom afirmacije vlastitog subjektiviteta u Crkvi.³² Unutarcrkveni dijalog, motiviran osjećajem vjere, ne poništava njezinu božanski utemeljenu hijerarhijsku strukturu kao ni posebne zadaće koje pripadaju pojedinim njezinim službama. Osjećaj vjere svih vjernika, naprotiv, potvrđuje specifičnu aktualizaciju te sposobnosti za istinu u pojedinim službama te ih bolje povezuje u dijaloški odnos. Bernd Jochen Hilberath, koji inače proučava *communio*-teologiju, u Crkvi razlikuje tri komunikacijske razine, odnosno kruga u dubljem razumijevanju vjere, koji se po svojim različitim kompetencijama nalaze u međusobnoj interakciji.³³ Najprije, odlučujuća je, prema Hilberathu, primarna razina svjedočenja vjere riječu i djelom, koja obvezuje čitavu crkvenu zajednicu. Njoj pripadaju sva tri kruga: laici, teolozi i predstavnici biskupskog i papinskog učiteljstva. Unutar toga obuhvatnog zajedništva Hilberath artikulira specifične zadaće pojedinih komunikacijskih krugova. Ponajprije je učiteljstvo kao simbolično-reprezentativni izraz apostolske sukcesije pozvano garantirati kontinuitet prenošenja vjere i očuvati jedinstvo aktualne zajednice vjernika. Potom teologija kao znanstvena disciplina ima zadaću s jedne strane proučavati biblijske i tradicijske izvore, a s druge strane istraživati aktualno stanje

³⁰ Paul McPARTLAN, *The sensus fidei: a vital resource for the Church*, u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140625_mcpartlan-sensus-fidei_en.html (14. I. 2017).

³¹ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Sensus fidei im Leben der Kirche* (2014.), br. 4, u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html (14. I. 2017)

³² Osjećaj vjere vjernika za život Crkve nije shvaćen kao apsolutni kriterij. Tek određene dispozicije omogućuju vjernicima autentičnu participaciju na tome daru: sudjelovanje u životu Crkve, slušanje Božje riječi, otvorenost razumu, uvažavanje učiteljstva, svetost (poniznost, sloboda i radost), briga za izgradnju Crkve. Usp. *Isto*, br. 88–128.

³³ Usp. Bernd Jochen HILBERATH, *Vom Heiligen Geist des Dialogs*, 110–111.

vjerskoga života te sadržaj vjere predstaviti relevantnim i prihvatljivim za današnje vrijeme. Konačno, na narodu je Božjem (ovdje shvaćen u užem smislu različitom od učiteljstva i teologije) u suvremenom kontekstu provjeravati mogućnosti i teškoće čina vjere, posvjedočiti ga te ga propitanoga »vratiti« učiteljskom navještaju i teološkoj refleksiji na daljnje produbljivanje. Svi, dakle, članovi Crkve sa svojim specifičnim kompetencijama uključeni su u »trijaloški« proces produbljivanja i prenošenja vjere. Stoga je važno promicati otvorenu komunikaciju među svim članovima Crkve, posebice među spomenutim krugovima, jer se na taj način pridonosi autentičnom i cjelovitijem razumijevanju, svjedočenju i navještaju istine spasenja.

4. Izazov različitosti: (samo)kritičnost i pluralnost u dijalogu

Crkva koja se ne boji dijaloga niti se vodi strahom od drugoga Crkva je koja odgovara Božjem naumu spasenja. No, dijalog je nerijetko u svojoj konkretizaciji proces sa zaprekama i izazovima koji otežavaju njegovu realizaciju. Iskustvo pokazuje da u dijalogu, na bilo kojoj razini se on vodio i koliko god on bio plemenito motiviran, postoji opasnost da se odviše drži vlastita pozicija i da se drugoga najčešće odmah želi pridobiti na vlastitu stranu, pogotovo ako je riječ o ničemu manjem nego o istini spasenja, koju je Crkva poslana naviještati svim ljudima. Ponekad zahtjev za uvažavanjem drugoga, posebno ako je riječ o takvoj različitosti koja ne odgovara unaprijed zacrtanim ciljevima namjeravanog dijaloga, može prije dovesti do prekida komunikacije negoli do njezina produbljenja. Čini se da je takva opasnost prisutna posebno u situacijama u kojima dijalog biva otežan zbog »razjedinjujuće« različitosti drugoga, koja se manifestira u kritici ili pluralnosti, posebno u onoj koja ne počiva na zajedničkom temelju vjere. Riječ je o dvjema istaknutim suvremenim vrijednostima, koje se, međutim, često pokazuju i velikim zaprekama za sam dijalog. U njima, stoga, vidimo izazove pred kojima Crkva ne može izmaknuti i koji njoj samoj mogu poslužiti kao kriteriji obnavljanja i rasta da bi mogla ostati autentična svjedokinja Božjeg dijaloga s ljudima u svojem vremenu.

1. Prisutnost kritike i prigovora može biti kočnica dijalogu, umanjiti njegovu kvalitetu i razinu zajedništva. Biti otvoren prema kritici i prihvatiti je do spremnosti na vlastitu promjenu može se u praksi pokazati kao vrlo teško ostvariv zahtjev u procesu dijaloga. S druge pak strane, više je čimbenika potrebno uvažiti da bi kritika doista bila konstruktivan doprinos dijalogu s obje sugovorničke strane.

Nezaobilazan je pritom temeljni uvid da otvorenost prema prigovorima drugoga nije moguća bez izgrađena stava samokritičnosti, koji bi trebao biti vlastit svakoj religijskoj zajednici, posebno Crkvi. Propitivanje sebe i samokritičnost štiti svaku zajednicu od težnje za totalitarnošću, samoapsolutiziranjem i idoliziranjem jer s vremenom raste opasnost da postane previše sigurna u sebe, da se u želji za osiguravanjem svojeg identiteta otvrdne i ukruti u institucije, zakone i obrasce.³⁴ Na taj način i Crkvi prijete opasnost da izgubi osjetljivost za nikada do kraja shvaćenu istinu Boga i za stalno drukčijega čovjeka i njegovo vrijeme. No, Crkva kao ljudska stvarnost nije dovršena, nego je trajno potrebna nutarnjeg pročišćenja i obnove (usp. LG 8). Gledajući Crkvu iz te perspektive, kritika koju čine njezini članovi može biti izraz osjećaja crkvenosti i želje za obnovljenim vjerovanjem i životom u vjeri. Kritika može proizlaziti iz autentično življenoga osjećaja vjere i kao takva može detektirati prave poteškoće i sumnje, koje se mogu pojaviti kako u vjerovanom sadržaju tako i u njegovu konkretnom življenju.

Obično se u tome kontekstu pojavljuje najprije pitanje: Kako se učiteljstvo odnosi prema kritici koja mu može biti upućena od naroda Božjega ili teologije? No, problematika je puno kompleksnija da bi se mogla svesti samo na taj jedan smjer komunikacije. S jedne strane, postoji opasnost da se onaj tko ima moć može olako i prebrzo koristiti svojim legitimnim autoritetom kako bi se cenzurirali kritički tonovi i možda zabranilo iznošenje nepodobnog mišljenja,³⁵ tabuiziralo teme i pitanja s konfliktnim potencijalom. U tom smislu i učiteljstvo je pozvano otvarati prostor slobodnom iznošenju mišljenja, ukazivanju na poteškoće i potrebe produblivanja vjerovanog i življenog sadržaja vjere.³⁶ S druge pak strane, otvorenost prema kritici odnosi se na sva tri spomenuta komunikacijska kruga i instance u Crkvi. Stoga je jednako potrebno propitivati u kojoj mjeri prihvaćaju kritiku narod Božji i teolozi, kritiku koja im dolazi od učiteljstva. Možda se kritički osvrtni odmah odbacuju kao znak ograničenja slobode mišljenja, smatrajući da se na nju ima bezuvjetno pravo. Možda se svaka uputa odmah odbija zbog tobože »krutog« i »nazadnog« učiteljstva, koje se ne prilagođava novim životnim pitanjima i misaonim paradigmama. I na razini odnosa teologije i života vjere pitanje otvorenosti kritici nije manje značajno.

³⁴ Usp. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen*, Freiburg – Basel – Wien, 2011., 125.

³⁵ O tome vidi: PAPA FRANJO, *Evangelii gaudium – Radost evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), Zagreb, 2015., br. 31.

³⁶ O tome kako ulogu učiteljstva u dijaloškoj komunikaciji Crkve opisuje Gerhard Ludwig Müller, prefekt Kongregacije za nauk vjere, vidi u: Kardinal Gerhard Müller zu »Kirche im Dialog, Vatikan II heute« (17. III. 2017.)

Teolozi su također pozvani na preispitivanje, prihvaćaju li prigovore i korekture naroda Božjega da je njihova teologija ponekad poput »misaone akrobacije« među intelektualcima, ali običnom vjerniku nerazumljiva i time za život nevažna. Konačno, pitanje se tiče i samih vjernika: Jesu li otvoreni prigovorima i smjernicama teologije u pogledu propusta, pretjerivanja i zastranjenja u njihovoj konkretnoj praksi vjere?

Pitanje kritike valja postaviti i u obrnutom smjeru. Da se kritika ne bi pretvorila u kritizerstvo, oni koji se osjećaju pozvani na iznošenje prigovora, imaju se najprije podvrgnuti samokritici te propitati razloge svojeg neslaganja: Je li motiv uistinu želja za boljitkom Crkve, ili vlastita subjektivna afirmacija, ili tek nekritičko ponavljanje prigovora koji dolaze izvan same Crkve? Zdrava kritičnost unutar Crkve nužno je povezana s vlastitom samokritičnošću i kao takva može pročistiti i obnoviti njezinu ponekad uhodanu internu komunikaciju.

Slično može polučiti i kritika koja Crkvi dolazi izvana s različitih strana: od drukčijih svjetonazora, religijskih uvjerenja, znanstvenih paradigmi, životnih stilova, etičkih vrijednosti, društvenih uređenja. Ne pridonosi dijalogu spasenja zatvaranje Crkve prema onome što joj ne odgovara. Nije, naime, isključeno da kritika izvana može bolje usmjeriti na one poteškoće koje se unutar same Crkve zbog samorazumljivosti zajedničkog horizonta vjere više jasno ne zamjećuju. Drugi vatikanski koncil je implicitno ukazao na pozitivne impulse kritike, koja je dolazila od tada gorućeg problema ateizma, kada je upozorio da ne malu ulogu za njegov razvoj mogu imati i sami vjernici (usp. GS 19). Crkva u svojem dijalogu sa svijetom ne samo da je pozvana kritizirati svijet nego od svijeta primati kritičke poticaje za preispitivanje vlastita autentičnoga življenja i svjedočenja Božje spasenjske poruke ljudima svojeg vremena.

2. Jedan drugi, ne manji izazov za dijalog vjere dolazi od suvremene pluralnosti te se u odnosu prema njoj nerijetko vidi sposobnost Crkve za budućnost. Sama crkvena stvarnost realizira se u pluralnosti na različitim razinama njezina života, duhovnosti, liturgije, teologije, a razvija se i legitimira višestrukim razlozima: rastom Crkve u spoznaji Božje istine spasenja i vlastita poslanja, inkulturacijom vjere u različite kulture i ljudske egzistencije, potrebom za odgovorom na pastoralne potrebe i znakove vremena. Crkva je uistinu prostor koji vjernicima otvara različite mogućnosti osmišljavanja vlastita života u horizontu Božje spasenjske poruke. Istodobno, međutim, valja ozbiljno uzeti glasove nekih vjernika koji ne doživljavaju Crkvu kao mjesto iskustva oslobađajuće istine spasenja te misle da se ona »otuđila« od njihovih životnih situacija,

briga i očekivanja.³⁷ Da je poslana svim ljudima, Crkva je pozvana svjedočiti najprije unutar sebe, a to zahtijeva bolje oslušivanje posebno onih svojih članova čija različitost ne odgovara idealima njezina života i svjedočenja. Crkva se danas suočava s velikim izazovom u otvaranju onima koji su doživjeli egzistencijalne lomove te onima na egzistencijalnim rubovima, koji se ne uklapaju u crkveni sustav pravila i vrijednosti.³⁸ Takvima je još više potrebno pokazati da nisu diskriminirani, izolirani, ostavljeni sami u svojim poteškoćama. Na tragu Baccarinijeva razlikovanja načinâ odnosa prema drugome možemo zaključiti da tek onda kada se drugi uistinu prihvati u svojoj drukčijosti, on od neznanca ili neprihvaćenoga stranca (makar se već nalazio u Crkvi) postaje uistinu drugi, ili kršćanskim rječnikom rečeno, brat i sestra.

Konačno, za dijalog vjere danas veliki izazov predstavlja pluralizam u svijetu kao nov svjetonazor, kao paradigma za interpretaciju života i stavova današnjeg čovjeka. Pozitivno gledano, pluralizam je potaknuo mnoge vrijednosti koje i za Crkvu nisu nevažne: vrednovanje različitosti, poštivanje drugoga, kritički odnos prema totalitarističkim i autoritarnim sustavima, odbacivanje svakog oblika diktature.³⁹ No, doveo je i do takvih promjena u poimanju stvarnosti, čovječanstva i čovjeka da se dijalog Crkve sa svijetom ponekad čini gotovo nemogućim ili barem vrlo zahtjevnim. S jedne strane, Crkva nije pozvana da u takvom pluralizmu dijalog vodi sa svakim i »po svaku cijenu«. S druge pak strane, današnji pluralizam ne izaziva Crkvu da se prema takvo svijetu zatvori, nego da načelno uvažava njegovu samostalnost i da se nastoji susresti s njegovom raspršenom mnoštvenošću i promjenjivošću. Nije joj cilj da se s takvim svijetom samo konfrontira i polemički razilazi, nego da ga, koliko je moguće, uključi u dijalog spasenja tako što će priznati njegove pozitivne razvoje te biti otvorena za nova pitanja čovječanstva, za koja ni ona nema već spremne odgovore vjere. U dijalogu s Bogom i sa svijetom Crkva je pozvana zajedno sa svijetom strpljivo tražiti odgovor na mnoge probleme suvremenog doba, povezivati vlastitu tradiciju vjere sa suvremenim razvojem, promijenjenim iskustvima, spoznajama i težnjama današnjeg čovjeka.

Otvoreniji dijaloški pristup pluralnosti svijeta zasigurno nije bez opasnosti te i samu Crkvu može zvesti u relativizam i stavljanje vlastite poruke vjere u pozadinu. Crkva nije zaštićena od opasnosti da se ograniči samo na

³⁷ Usp. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Glaubensnöte*, 143–147.

³⁸ Usp. Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg – Basel – Wien, 2012., 166–167.

³⁹ Usp. Francesco COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Assisi, 2010., 121.

ono što je realno moguće, da se i ona pragmatički »aranžira« s fragmentarnom svakodnevicom, da se sama »utopi« u pluralizam, zaboravljajući na svoj vlastiti identitet i poslanje. Da li davanje prednosti onome što je stvarno izvedivo u praksi pred samo mogućim načelnim ciljevima i idealima može i Crkvu učiniti bespomoćnom, rezigniranom pred pitanjem kako u pluralizmu svega još naviještati Boga Isusa Krista kao jedinu istinu i cilja života čovjeka i svijeta.⁴⁰ Moguće je da se i dijalog Crkve sa svijetom zaustavi na pragmatičnim ciljevima, da se poklekne pred proklamiranom nemogućnošću otkrivanja apsolutne Istine, da fragmentarnost i kompleksnost ovozemaljske stvarnosti zasjeni njezino misijsko poslanje naviještanja Božjega spasenja svim ljudima. Moguće je da Crkva trenutno ima poteškoća u pronalaženju prikladna jezika za dijalog s današnjim svijetom, no to nipošto nije opravdanje da se povuče u svoju dosadašnju provjerenu sigurnost i uhodane obrasce komunikacije. Pluralizam svijeta izaziva Crkvu na ponizniji i zahtjevniji dijalog s njime, u kojem je ona svjesna mogućnosti svojih promašaja i potrebe obnavljanja. No, i dalje dijalog ostaje teo-loški imperativ za Crkvu i sve njezine članove, ako Bog po njoj kroz vrijeme nastavlja čovječanstvu nuditi svoje spasenje i pozivati ga u zajedništvo života sa sobom.

Zaključak

Dijalog nije samo antropološki i kulturalni zahtjev međusobne komunikacije, nego ima svoje duboko utemeljenje u samoj kršćanskoj vjeri. Pritom je od posebne važnosti dijalog kao namjerno uspostavljeni razgovor među ravnopravnim sudionicima, koji imaju različite stavove i mišljenja te su se odlučili na dijalog da bi postigli određeno slaganje važno za suživot i zajedničko djelovanje. Dijalog se ne ostvaruje konkurentskim nadmetanjem niti samo nametanjem vlastitoga drugome, nego međusobnim uvažavanjem različitosti i ravnopravnosti sudionika, koji smjeraju jednoj zajedničkoj stvarnosti.

Zasigurno dijalog nije jedini način na koji se vjera živi i svjedoči, ali isto tako nije joj samo sporedna pojava niti se vjera i dijalog isključuju. Dijalog čini bitnu dimenziju ostvarenja vjere te obuhvaća njezine glavne subjekte u njihovu međuodnosu: Boga – čovjeka – Crkvu – svijet. Dijalog važan za vjeru ima svoje temelje u samome Bogu. Povijest spasenja pripovijeda da se Bog sam čovjeku objavljuje na način dijaloga te čovjeka želi uključiti u razgovor sa sobom. U komunikaciji Boga i čovjeka bivaju realizirane glavne odrednice

⁴⁰ Usp. *Isto*, 120.

dijaloga: uvažena je različitost sugovornika i njihova ravnopravnost, a spase-
nje shvaćeno kao zajedništvo života cilj je razgovora Boga i čovjeka. No, Bog
je taj koji spomenute uvjete dijaloga stvara i omogućuje ih za čovjeka. Zato se
u konačnici može zaključiti da je dijalog Boga i čovjeka asimetrično događa-
nje, s obzirom da inicijativa polazi od Boga i da Bog čovjeka milosno čini rav-
nopravnim sugovornikom i osposobljava ga za odgovor. U Isusu Kristu, kao
osobnoj Božjoj Riječi i osobnom čovjekovu odgovoru, razgovor Boga i čovjeka
dostiže svoju egzemplarnu i eshatološku puninu u oba smjera komunikacije.
Kao vječna i utjelovljena Božja riječ, on je Božji definitivni poziv čovjeku i ne-
nadmašivi odgovor čovječanstva Bogu. On uspostavlja ravnotežu u odnosu
Boga i čovjeka time što obnavlja njihov razgovor narušen s čovjekove strane i
osigurava povijest čovjekove vjere koja nadvladava povijest njegova odbijanja
dijaloga s Bogom.

Božansko utemeljenje i povijesno-spasenjsko ostvarenje dijaloga uklju-
čuje i Crkvu, koja je sama najprije u trajnome dijalogu s Bogom te u njegovo
ime nastavlja dijalog s ljudima da ih pozove u zajedništvo s njime. Stoga samo
Crkva dijalog odgovara Božjemu naumu spasenja. Dijalog je najprije forma
življenja same Crkve jer na taj način ona dolazi do dubljega razumijevanja uvi-
jek veće istine spasenja i njezina autentičnog svjedočenja ljudima svojeg vre-
mena. Da bi bila vjerodostojna predvodnica dijaloga u svijetu, Crkva unutar
sebe treba najprije promicati otvorenu komunikaciju jer svi njezini članovi i
službe na svoj specifičan način participiraju na njezinu životu i poslanju, koje
na dijaloški način ostvaruje. Nerijetko, međutim, u svojoj konkretizaciji dija-
loški proces nailazi na zapreke koje umanjuju njegovu kvalitetu ili čak spreča-
vanju njegovo odvijanje. Poseban izazov za dijalog Crkve u današnje vrijeme
predstavlja (samo)kritičnost i pluralnost – dva zahtjeva koji umjesto nametanja
svojih stavova više traže uvažavanje drugih sugovornika. Takva otvorenost
Crkve je i način na koji se ona sama pročišćuje i obnavlja ako želi ostati mjesto
po kojemu Bog nastavlja čovječanstvo pozivati u zajedništvo sa sobom.

Gledajući iz perspektive vjere, valja imati u vidu da se zbog dijaloga sa-
ma poruka vjere ne relativizira. Dijalog ne stupa na mjesto objave u smislu da
sam postaje izvor spoznaje i utemeljenja istine vjere. Teološki gledano, dijalog
ne konstruira istinu vjere niti se ona njemu podređuje, nego se on ima smjesti-
ti i ostvarivati unutar Božje objave kao svoje prezadane stvarnosti. On je put
kojim se služi sam Bog da bi se objavio čovjeku i po kojem Crkva dolazi do
dubljeg spoznavanja Božje poruke i njezina trajno obnovljenog svjedočenja i
življenja. Dijalog vjere izraz je vjernosti Bogu koji je upravo na dijaloški način
objavio sebe i svoj plan s čovječanstvom. Zato on za Crkvu i svaki njezin ud

nije samo fakultativna opcija nego obveza po kojoj ona sama odgovara Bogu i po kojoj se mjeri vjerodostojnost njezina poslanja u današnjem svijetu. Dijalog, onako kako je zamišljen i ostvaren od Boga prema čovjeku, jest imperativ za Crkvu i njezine članove te uzor njihovim razgovorima kroz povijest i vrijeme.

Summary

THE DIALOGICAL ESSENCE OF FAITH IN THE PERSPECTIVE OF THE RELATION: GOD – HUMAN BEING – CHURCH – WORLD

Valerija Nedjeljka KOVAČ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
valerija.kovac13@gmail.com

The article deals with the thesis that dialogue is an essential, although not the only, dimension of Christian faith and a way of its realisation. Dialogue incorporates all its subjects and their interrelations: God – human being – Church – world. The author develops the thesis against the background of the understanding of dialogue as an intentionally established communication among equal interlocutors in which differences are mutually respected and that aims at establishing one common reality or consensus. The second part of the article demonstrates that dialogue has its foundation in God himself, who has revealed himself to the human being dialogically so that the human being could be saved. Within this manifold divine-human communication, which reaches, in both directions, its eschatological and exemplar pinnacle in Jesus Christ, the whole history of salvation narrates and it becomes the paradigmatic example of every other dialogue that is led out of faith with people throughout history. The third part deepens the ecclesiological dimension of the Divine-human dialogue, because in the historical-soteriological dynamics the Church has been sent to continue the dialogue with God and in God's name with people ad intra and ad extra. In the last part the relationship of the Church as the one that continues the dialogue of faith towards (self)-critique and plurality as contemporary values (but also often barriers for realisation of dialogue) is being discussed. These are the challenges that the Church cannot avoid and that ought to be perceived as criteria of its own renewal and growth, so that the Church might remain authentic witness of God's dialogue with human beings in time.

Keywords: dialogue, God's self-revelation, Jesus Christ, faith, human being's response, communion with God, sensus fidei, critique, plurality.