

problemi

Juan Alfaro

SUVREMENA TEOLOŠKA PROBLEMATIKA O VJERI

1. Prethodne napomene

Nije teško ustanoviti da se katolička teologija nakon II. vatikanskog sabora pretežno zanimala za kristološke i ekleziološke teme, za nadu i eshatologiju, te, dosljedno tome, za kršćansku praksu kao zauzimanje za cjelovito čovjekovo oslobođenje. Ako se izuzmu hitni problemi hermeneutike i religioznog načina izražavanja, moglo bi se pričiniti da je teološka problematika o vjeri ostala u periodu zastoja.

Valja ipak imati na umu da je II. vatikanski sabor iznio mnoge važne poticaje za produbljenje teološke problematike o vjeri. Prije svega, ukoliko je Sabor obnovio pojam objave kao samoočitovanje Boga u Kristu, ističući njezinu spasenjsku dimenziju, njenu narav koja se nepodijeljeno sastoji od djela i riječi te njezin definitivni vrhunac u cjelokupnom događaju Krista, Objavitelja Boga, »posrednika i punine sve objave« (DV 2–4. 6.7.13.17. 24). Ovaj saborski pojam objave iziskuje daljnje teološko razmišljanje o odnosu objava-spasenje i o temeljnoj povezanosti objave s Kristovim događajem. Samo u svjetlu osobne Božje Riječi koja je postala ljudskom riječi (utjelovljenje) moći će se doseći cjelovito teološko shvaćanje objave. Kristologija i teologija objave u 4. se Evandjelju poistovjećuju (DV 4).

Obnavljajući pojam objave, II. je vatikanski sabor posve dosljedno, obnovio i pojam vjere, tj. slobdnog čovjekova odgovora na Božju samo-

objavu i samodarivanje u Kristu: to je čin kojim čovjek »se totum libere Deo committit«, tj. »čitava sebe slobodno izručuje« spasiteljskoj Božjoj riječi (DV 5; DH 10). Sabor, potpuno vjeran biblijskom shvaćanju vjere, prikazuje vjeru kao odgovor čitava čovjeka i naglašava u njoj dimenziju darivanja sama sebe u pouzdanju apsolutnoj Božjoj milosti u Kristu a da pritom ne zaboravlja vidik prakse u vjeri, tj. vjeru kao »poslušnost« i »svjedočanstvo« koji se očituju u kršćanskom djelovanju (DV 5.8.10; LG 12.32.35).

Drugi vatikanski sabor dao je još jedan prinos, osobito važan za teologiju vjere, ne toliko s obzirom na sadržaj koliko s obzirom na metodologiju, tj. s obzirom na način kako valja činiti tu teologiju. Naravno, mislim na Pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes* i na put koji ona slijedi kad prikazuje kršćansku poruku ljudima našeg vremena. Kao polaznu točku uzima čovjekovo pitanje o samom sebi, o konačnom smislu njegova života, analiziraju se osnovne dimenzije ljudske egzistencije (čovjekovo djelovanje u svijetu, smrt, savjest i međusobni odnosi, budućnost povijesti itd.) s nakanom da se utvrde konkretna pitanja koja su uključena u ljudskom djelovanju i da se tako provjeri koliko vrijedi odgovor što ga Kristov događaj daje na ta pitanja (GS 4–22). Tako Sabor teološki razmišlja o kršćanskoj egzistenciji polazeći od analize ljudske egzistencije (antropologija) i dalje tražeći one njezine vidike po kojima je čovjek primalac objave i milosti Božje u Kristu. Nije teško uočiti da taj metodološki proces konstitucije *Gaudium et spes* nije u biti ništa drugo doli suvremeniji način postavljanja stoljetnog problema o imanenciji i transcenciji milosti, tj. o čovjekovoj konstitutivnoj otvorenosti prema transcendentnoj punini koja je apsolutno darovana, otvorenost prema samodarju Božjem u Kristu po Duhu.

2. *Antropologija i teologija vjere*

Od odlučujućeg je značenja postaviti se u ispravno gledanje da bi se teološki shvatila kršćanska vjera, osobito u oznaci *kršćanska*.

Valja prije svega napomenuti da je kršćansku vjeru moguće shvatiti samo ukoliko je uključena u kršćansku egzistenciju, tj. ukoliko je autentično ljudska, te utemeljena, usredotočena i usmjerena prema Kristu. Augustinska formula *credere Christum, Christo, in Christum*, cjelovito izriče bit kršćanske vjere ukoliko ova uključuje njezinu fiducijalnu (*credere Christo i eshatološku (credere in Christum)*) dimenziju: pouzdano iščekivanje nade i nutarnji dinamizam ljubavi (»audiendo credat, credendo speret, sperando amet«: DV I LG 8; UR 2).

Posebnost kršćanske egzistencije u svojoj je dijalogalnoj strukturi između inicijative apsolutne milosti i jednako apsolutne slobode Boga, koji se daje-objavljuje u Kristu, te slobodnog odgovora u kojem čovjek prihva-

ća i prima spasiteljsku Božju milost u Kristu: upravo u svojem odgovoru čovjek doživljava i prepoznaje svoje spasenje kao apsolutnu milost.

Kršćansko čovjekovo spasenje uključuje stoga temeljnu opciju njegove slobode u kojoj on prihvaća milost Božju u Kristu (opcija kršćanske vjere): to je autentično ljudska opcija jer u njoj čovjek odlučuje o konačnom smislu koji želi dati svojoj egzistenciji. Kršćansko se spasenje tako javlja ne kao negacija ili otuđenje čovjeka nego kao poziv na nezasluženi kvalitativni *plus* koji čovjeka dopunjuje, a koji čovjek može prihvatiti ili odbiti. Kršćanska egzistencija pretpostavlja stoga i uključuje trajno ljudsko egzistiranje u autentičnosti svoje slobode: *gratia supponit naturam* iz katoličke teologije može se danas formulirati kao *christianum* pretpostavlja *humanum*.

Teologija je vjere dakle pred nezaobilaznim zadatkom: da dadne egzistencijalnu analizu antropoloških infrastrukture koje su nužno uključene u kršćansku egzistenciju. U toj će se analizi moći ići do temelja samo ako se pođe od pitanja o posljednjem smislu ljudskog života i. od obilježja koja su karakteristična za to pitanje.

Tu će se pokazati da se pitanje o smislu ljudskog života čovjeku nameće samo po sebi, jer ono tvori preduvjet da čovjek mogne napraviti bilo koju odluku ili čin. U biti nije čovjek onaj koji postavlja pitanje nego se pitanje nameće njemu: čovjek egzistira kao onaj koji je upitan, radikalno stavljen u pitanje, pozvan da odgovara o sebi. Pitanje o smislu života nije stoga puki teoretski problem koji valja riješiti samo razumskim postupkom; ono je u isto vrijeme zadaća u kojoj se ima založiti i odgovorna sloboda, pa je zato nedjeljivo cjelovit čin shvaćanja-odlučivanja koji su uzajamno prožeti. Odgovor će moći biti samo založeno shvaćanje, svjesno zalaganje vlastitih motiva. Stoga je, kao egzistencijalno nemoguće, isključen, odgovor koji bi u pravom smislu bio *dokaz* (tj. očitost koja prisiljava), koji bi sam sobom isključio-dimenziju odluke u ovom pitanju. Bit će moguće samo »pokazivanje« (»mostrazione«), tj. dovoljna sigurnost o motivima koji opciju čine ljudski opravdanom. Ne radi se o tome da se »dokaže« logika jednog sasvim racionalnog zaključivanja nego da se opravda razumnost jednog izbora. Ta struktura koja je vlastita pitanju o posljednjem smislu ljudskog života unaprijed daje oblik opciji kršćanske vjere i stoga osvjetljuje narav te opcije.

Pošto se jednom ispituju značajke vlastite ovom pitanju o smislu, odgovor će se morati tražiti u potpunoj analizi osnovnih dimenzija ljudske egzistencije, tj. njezina odnosa prema svijetu, smrti, ljudima i povijesti. Ekonomija ovog sadašnjeg izlaganja ne dopušta mi da konkretno prikazem različite etape ove analize. Neka mi bude dopušteno da samo naznačim da se ta egzistencijalna analiza zapravo usredotočuje na ljudsku slobodu koja je po svojoj konstituciji označena bezuvjetnom odgovornošću i neograničenom nadom. Bezuvjetni karakter ljudske odgovornosti *a priori*, koji se pokazuje-u čovjekovu odnosu prema svijetu (zadatak da ga preo-

braci) i prema drugim ljudima (apsolutni zahtjev da ih poštuje i ljubi), otkriva čovjekovu kontingenciju i ograničenost. Jednako *a priori* i aspiracija ljudskog nadanja, koja se pokazuje u odnosu prema smrti (nesmisao života ako ovaj završava u smrti kao definitivno i posvemašnje uništenje) i prema povijesti (povijesno nastajanje nošeno uvijek prema naprijed nadom-koja-se-nada, a koja nadilazi svaki cilj postignut unutar povijesti), otkriva da je ljudska sloboda po svojoj konstituciji otvorena prema natpovijesnoj punini koju čovjek ne može postići sam, nego je može primiti samo kao dar.

Bezuvjetna odgovornost i neograničena nada, međusobno neodvojive, oblikuju konstitutivnu čovjekovu napetost, napetost koja je po sebi upearena prema transcendentnoj stvarnosti pred kojom je čovjek u konačnici odgovoran i od koje se jedino može nadati milosti svojeg dovršenja u natpovijesnoj punini. Ta transcendentna stvarnost kojom čovjek ne može ni na koji način raspolagati (pred njom možemo odgovoriti i nadati se) nosi ime koje izražava upravo njegovu apsolutnu transcendenciju: Bog.¹

U svojem stavu odgovornosti i neograničene nade-koja-se-nada čovjek je otvoren Bogu kao apsolutnoj milosti, tj. eventualnosti njegove samo-objave u povijesti. Dapače, taj stav unaprijed pokazuje kakav će biti onaj pravi stav (odgovornost, povjerenje, darivanje sebe u ljubavi) kršćanske egzistencije kao vjere, ufanja i ljubavi.

Opcija kršćanske vjere uključuje se u onu otvorenost koja konstituira ljudsku slobodu, otvorenost prema daru koji čovjeka dovršava u punini, prema daru koji je Bog uistinu ostvario u Kristu: opcija motivirana znakom (apsolutno jedinstvenim) koji je Krist ostavio u povijesti, tj. njegovom porukom i njegovom praksom, koji dosežu vrhunac u njegovoj smrti, te motivirana neusporedivim utjecajem njegove osobe na sljedbenike kroz stoljeća (znak Crkve nije drugo doli znak Kristove prisutnosti u njoj). Znak Kristove osobe, njegove poruke i prakse pokazuje njegovu vjerodostojnost po tome što odgovara osnovnim dimenzijama ljudske egzistencije, tj. po tome što toj egzistenciji daje puninu smisla: čovjek na taj način može shvatiti da je njegovo spasenje u osobnom prijanjanju uz Krista, tj. u opciji kršćanske vjere. Do vjere se ne dolazi pukim racionalnim postupkom, nego samo obraćenjem, tj. fundamentalnim izborom koji je dovoljno motiviran upravo kao izbor.

3. *Kristologija i izvornost kršćanske vjere*

Poznato je da je katolička teologija poslije rata postala svjesna kristocentrizma objave i vjere, tj. kršćanskog obilježja vjere (*fides quae*) jer se u svakom svojem sadržaju odnosi na Krista. Ne radi se zapravo o otkriću nego o ponovnom otkrivanju vidika koji je prisutan već u patrističkoj

¹ Usp. J. ALFARO, *Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage*, Rath. Akademie, Augsburg 1980, str. 2–16.

teologiji i u počecima srednjovjekovne teologije, a koji je potom pao u zaborav.

No valja dodati da suvremena katolička teologija nije potpuno shvatila specifičnost kršćanske vjere, tj. njezinu kristološku strukturu: Krist, ne samo središte, nego i (prije svega) *formalni temelj* vjere.

Od 13. st. teologija je (uglavnom ona tomistička) smatrala da vjera doseže ne samo svoj sadržaj, nego također i u prvom redu svoj temelj: *Deus, Veritas Prima* (Istina koja je vjerodostojna sama po sebi), a da je pritom zaboravila Božju samoobjavu u Kristu. U naše je vrijeme istaknuta funkcija vlastita Kristu, funkcija objavitelja Boga, no taj početni podatak 4. Evanđelja nije uključen u teologiju vjere. To znači da se nije do dna shvatio odnos ivanovske kristologije s objavom i kršćanskom vjerom: odnos izričito naglašen u 4. Evanđelju.

Ivanovski se prolog razvija u tri odlučujuća momenta: a) božanska i osobna preegzistencija *Logosa* (1, 1–3); b) utjelovljenje *Logosa* i, u utjelovljenju, očitovanje slave koja je vlastita Sinu Božjem (1, 14); c) objava nevidljivog Oca po utjelovljenom Jedinorođencu (1, 18; 6, 46). U jedinstvenoj cjelini tih triju momenata tvrdi se istovjetnost između utjelovljenja i objave: Krist je objavitelj Oca ukoliko je utjelovljeni Jedinorođenac. Ivanovska je kristologija teologija objave i obratno. Samo u svjetlu utjelovljenja može se shvatiti da je objava u strogoj smislu Riječ Božja upućena čovjeku. Snagom utjelovljenja čovjek Isus osobno je Sin Božji, i stoga proživljava apsolutno jedinstveno iskustvo (isključivo njegovo) sinovskog odnosa prema Bogu (4. Evanđelje produbljuje *Abba* iz sirtiptičkih evanđelja u svjetlu utjelovljenja, tj. u svjetlu izričite kristologije) i izražava to iskustvo ljudskim riječima: utjelovljenje, sinovsko iskustvo i izricanje tog iskustva čine Božju samoobjavu u vlastitom Sinu koji je postao čovjekom. Utjelovljena Božja riječ, nije ništa drugo nego objava: utjelovljenje, objava i spasenje isti su događaj. Poistovjećuju se kristologija, soteriologija i teologija objave.

Ta perspektiva Ivanova prologa daje da se shvati jedinstveno značenje Isusova »svjedočenja« u 4. Evanđelju o samom sebi; ta tema počinje u 3. poglavlju (rr. 11. 32–34) a vrhunac doseže u 8. poglavlju (rr. 11–58). Paradoks tog Isusova svjedočenja za samog sebe jest u tome što on traži da mu se vjeruje zbog njegove riječi da je Sin Božji, tj. jer on, Sin Božji, to svjedoči. Taj paradoks Isusova svjedočenja za sama sebe nije drugo do paradoks (tajna) božanstva čovjeka Isusa: paradoks utjelovljenja izražen u terminima objave. Vrijednost Isusova svjedočenja za sama sebe poistovjećuje se s istinom utjelovljenja: svjedočenje Sina Božjeg može biti samo svjedočenje za sama sebe, tj. svjedočenje koje samo u sebi nosi temelj svoje vjerodostojnosti: ono što on pretendira svojom vjerodostojnošću jest to da je on Bog, da je Sin Božji (8,13–19.26–30.38.54^58).²

² *Gregorianum* 49 (1968), 431–459.

Ta kristološka vizija objave i Isusova samosvjedočenja odražava se u pojmu i u terminologiji 4. Evanđelja o kršćanskoj vjeri koja uključuje ujedno i *vjerovati da* (pisteuein hoti) je Isus Sin Božji i *vjerovati njemu* (pisteuein s dativom) kao Sinu Božjem (4, 21; 5, 39.46; 6, 30; 8, 31. 45. 46; 10, 37—38; 14, 11). Ova posljednja formula.budi posebno zanimanje, jer preobražava *vjerovati Bogu* (heemin) starozavjetne vjere u *vjerovati Kristu*. Kršćanska vjera ima u Kristu ne samo svoj središnji sadržaj, nego također, i to u prvom redu, svoj temelj, jer on je Sin Božji: *specifična struktura kršćanske vjere formalno je kristološka*. Vjerovati da je Isus Sin Božji uključuje *vjerovati u njega* (temeljiti vjeru na njemu) kao Sina Božjega; i obratno: uzajamno se uključuju *fides quae* i *fides qua* u vjeri upravo ukoliko je *kršćanska*.

Kristološka struktura kršćanske vjere specificira je kao kršćansku. Glavno pitanje teologije kad govori o vjeri (tradicionalno se to nazivalo *analysis fidei*) osvjetljuje se novom perspektivom. Kršćanska vjera doseže sam svoj temelj: Krista, utjelovljenog Božjeg Sina. Ono specifično i neporecivo u kršćanskoj vjeri, božanstvo čovjeka Isusa, zahtijeva da se u njemu utemelji pristanak i opcija vjere: bezuvjetno prionuti uz Isusa i ispovijediti ga Sinom Božjim, to dvoje međusobno se uključuje. Utemeljiti vjeru na njemu kao objavitelju Boga, znači priznati ga Sinom Božjim; *Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac (• • •) nam ga obznani* (Iv 1, 18; usp. 6, 46). U toj rečenici pisac 4. Evanđelja sažimlje i neodvojivo ujedinjuje svoju kristologiju i svoju teologiju objave i vjere.

4. Integracija vjere i kršćanske egzistencije

Struktura vjere, ne samo kristocentrična, nego također, i to u prvom redu kristološka, dopušta da vjera bude potpuno uključena u kršćansku egzistenciju, tj. daje da se otkrije kako su međusobno uključene i ujedinjene vjera, ufanje i ljubav u nedjeljivu životnu stvarnost.³

Kristov događaj sam je po sebi konačna objava, posljednje obećanje, najveća Božja ljubav prema čovječanstvu (Heb 1, 1—2; 2 Kor 1, 20; 3, 16; Rim 8, 31), tako da se u njemu formalno međusobno uključuju riječ, obećanje i Božje samodarivanje.

Božja objava u Kristu u svojoj je definitivnosti izvršenje obećanja i obećanje koje se ima ispuniti u punini njegova eshatološkog očitovanja; ona je i najveće Božje samodarivanje Kristu (samodarivanje koje ga čini Sinom) a u Kristu čovječanstvu.

Ukoliko je Božje obećanje u Kristu najveće (tj. sam Krist), ono je definitivna Božja riječ i najveća njegova ljubav u darivanju vlastitog Sina.

³ Sv. AUGUSTIN, *Sermo 144*; PL 38, 788.

U najvećoj ljubavi, koja se sastoji u tom što se daje nama u darivanju vlastitog Sina, Bog je rekao svoju definitivnu riječ kao riječ spasenja i založio je svoju vjernost u svoje posljednje obećanje. Služeći se jednom lapidarnom rečenicom sv. Ivana od Križa (*Uspon na goru Karmel* III, 21), moglo bi se reći: pošto nam je Bog dao svojeg Sina, on nam više nema reći neku drugu riječ, ni dati neko drugo obećanje, ni pokloniti nam neki drugi dar.

Jedinstvo događaja je u tom da je jedan te isti nerazdvojan događaj (jedinstveni i neponovljivi jer je naveći) koji se zove *objava* ukoliko je očitovan u povijesti, *obećanje* ukoliko se odnosi na buduće spasenje, *ljubav* ukoliko ima korijen u tom što Bog saopćuje sama sebe.

Čovjekov odgovor stvarno odražava tu cjelokupnost-jedinstvo Kristova događaja tako što se životno međusobno uključuju vjera, ufanje i ljubav.

Božjem samodarivanju u Kristu odgovara dimenzija spoznaje i ispovijedanje vjere koja afirmira stvarnost Kristova događaja (*fides quae: credere Christum*). No vjera uključuje i opciju koju je II. vatikanski sabor, potpuno vjeran biblijskom pojmu vjere, označio formulom »homo se totum Deo committit« (DV 5); čin u kojem se čovjek povjerava i posve daje Bogu, čin povjerenja, a sastoji se u darivanju sebe, u ljubavi (*fides qua: credere Christo*). Pouzdanje (fiducia) na taj se način pokazuje kao konstitutivno i za vjeru, i za nadu i ljubav: opcija vjere može biti samo opcija nade i ljubavi.

Božjem obećanju u Kristu odgovara dimenzija koja je vlastita nadi, kao očekivanje budućeg spasenja. No i nada bitno uključuje pouzdanje i želju za punim zajedništvom života s Bogom, pa stoga u sebi uključuje vjeru i ljubav.

Ljubavi Božjoj u Kristu odgovara čovjekovo samodarivanje Bogu u ljubavi koja uključuje povjeravanje sama sebe ljubavi Božjoj, pa stoga u sebe uključuje pouzdanje koje je jmanentno vjeri i nadi.

Pouzdanje, dakle, životno udružuje vjeru, nadu i ljubav, tj. upravo onu dimenziju kršćanske egzistencije koju karakterizira to da priznaje kako je objava apsolutno darovana, kako je darovano obećanje i Božje samodarivanje u Kristu, priznanje milosti kao milosti.

Vjera, nada i ljubav međusobno su imanentne kao različiti vidici jednog te istog stava koji je u biti ljubav. Vjera gleda prema već ostvarenoj stvarnosti Kristova događaja; nada gleda prema dolasku punine koja još nije ostvarena; vidik koji je vlastit ljubavi jest trajna sadašnjost zajedništva života s Bogom, koje se izvršava u ljubavi prema bližnjemu. Vjera i nada u konačnici su ukorijenjene u ljubavi u kojoj paradoksalno primamo Božju ljubav, tj. od njega smo ljubljani, ispunjeni milošću, spašeni.⁴

⁴ J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, Assisi 1973, str. 521–530; 541–553.

5. *Teološki problem »opravdanje — vjera«*

Međusobno prožimanje vjere, nade i ljubavi kao aspekta jednog te istog temeljnog stava u kojem čovjek prima i priznaje milost opravdanja i spasenja kao apsolutni dar baca odlučujuće svjetlo na teološki problem odnosa »opravdanje-vjera«, koji je tako značajan za ekumenski dijalog. Analiza tog problema morat će kao polaznu točku uzeti misao sv. Pavla i suočiti je sa stavom Tridentskog sabora te s Luterovim stavom.

Valja prije svega zapaziti osnovno Pavlovo gledanje, a to je da je isključeno svako čovjekovo »slaviti se« samim sobom te da se Bogu pripisuje sva »slava«, tj. (drugim riječima) opravdanje nije ni na koji način čovjekovo djelo i zasluga nego čista Božja milost u Kristu. Pavlovska misao nije, dakle, jednostavno opravdanje s Božje strane i vjera s čovjekove strane, nego točnije, »opravdanje **kao** milost i stoga prihvaćeno **u stavu vjere**« (Rim 4, 16: *Diá toúto písteos, hína katá chárin*). Upravo u toj vjeri sv. Pavao naglašava svjesno fiducijalnu dimenziju, povjeravanje čovjekovo milosti Božjoj (Rim 4, 3. 16–22; Gal 2, 6).

To čovjekovo povjeravanje Bogu potaknula je apsolutno nezaslužena Božja ljubav koju je Bog iskazao i objavio u Kristovu događaju i dar Duha Kristova koji preobražava grešnikovo srce stvarajući u njemu iskustvo »sinovskog posvojenja«, tj. odnos fiducijalnog stava (pouzdanje) i stava ljubavi prema Ocu (**Abba**: Rim 8, 15–17; Gal 4, 6). U tom pouzdanju-ljubavi čovjek doživljava iskustvo Božje ljubavi i milosti prema sebi (**pro me**), tj. proživljenu fiducijalnu sigurnost da ga je Bog zamilovao i uzljubio (Rim 5, 5; 8, 39): »spoznati (tj. ljubiti) Boga znači biti od njega spoznat (ljubljen)« (Gal 4, 9; 1 Kor 8, 3). Ne radi se o kategorijalnoj sigurnosti (s obzirom na vlastito opravdanje i spasenje) koju sv. Pavao isključuje priznajući da vjernici mogu ponovno zaniijekati Božju milost i da će sve suditi onaj koji jedini poznaje dubine ljudskog srca. Kršćanin ne raspolaže nikakvom ljudskom sigurnošću (ni refleksnom sigurnošću u autentičnost vlastitog osobnog odgovora milosti Božjoj): njegovo pouzdanje nema drugog temelja, osim apsolutne Božje milosti u Kristu.

Upravo u fiducijalnoj dimenziji vjere sv. Pavao vidi čovjekov odgovor koji odgovara apsolutnoj nezasluženi dara opravdanja: u pouzdanju u Boga čovjek doživljava i priznaje milost Božje spasiteljske ljubavi **prema sebi**.

Dekret Tridentskog sabora o opravdanju potpuno usvaja osnovni vidik sv. Pavla kojim se isključuje da čovjek ičim »slavi« sam sebe te ističe apsolutno nezasluženi karakter opravdanja. U isto vrijeme traži da osvjetli ulogu vjere kao korijena i temelja i dispozicije za opravdanje, i samog opravdanja i njegova rasta (DS 1532).

No dok pavlovska vjera fiducijalnu dimenziju nosi u samoj sebi, Tri-deht izrazom »vjera« (ili »vjerovati«) izražava samo vidik prijanjanja uz

objavljene istine, a pouzdanje pridružuje nadi: prestrogo pojmovno lučnije između vjere, nade i ljubavi (to je baština kasnije srednjovjekovne skolastike) omelo ga je da u punini obuhvati Pavlovu misao o opravdanju kao milosti, upravo ukoliko je prihvaćena u fiducijalnoj dimenziji vjere. Čuli su se i neki znameniti glasovi (Pole, Contarini, Carranza itd.) koji su inzistirali na tom fiducijalnom aspektu pavlovske vjere i, dosljedno tome, na fiducijalnoj sigurnosti milosti Božje *pro me*. No njihove primjedbe o tome nisu bile niti prihvaćene niti odbačene: jednostavno nisu bile promatrane. Koncil se ograničio na osudu apsolutne intelektualne sigurnosti (kategorijalne, refleksne) o čovjekovu vlastitom opravdanju i spasenju a da se nije izjasnio o drugom tipu sigurnosti, tj. o onom fiducijalnom, koji se proživljava u vjeri kao »pouzdati se u Boga«.

Trident promatra *pouzdanje* (fiducia) kao obilježje nade, koje se zajedno s ljubavlju pridružuje vjeri: taj način izražavanja odnosa vjera-ufanije-ljubav ne vodi dovoljno računa o njihovoj međusobnoj životnoj imanenciji upravo u pouzdanju koje ih udružuje.

Sigurnost nade stoga je, prema Tridentu, fiducijalna sigurnost, utemeljena samo na Božjem milosrđu. U njoj ima mjesta onaj *pro me (sibi)*, tj. čovjek prima milost Božju kao milost za sebe, doživljava se i priznaje da ga je Bog zamilovao i uzljubio: to je proživljena ispovijest koja samo Bogu daje slavu.

Analiza čitavog pripravnog procesa dekreta o opravdanju pokazuje da se Koncil nije izrazio o tipu »sigurnosti milosti«, kakav je naučavao Luter, tj. nije rekao (ni implicitno) da je intelektualna i apsolutna sigurnost milosti (osuđena na Tridentu) upravo ona luteranska. Suvremeno istraživanje omogućilo je da se ustanovi kako je Lutherova (i Kalvinova) »sigurnost milosti« fiducijalna sigurnost, proživljavana u povjerenju prema milosti Božjoj koja opravdava (a ne radi se o intelektualnoj apsolutnoj sigurnosti o tome da je netko opravdan). Luteranski nauk o »sigurnosti milosti« nije, dakle, osuđen na Tridentu. Štoviše, izvjesnost nade, kakvu predlaže Trident, realno je istovjetna s Lutherovom »izvjesnošću milosti«. U tome što se bezuvjetno povjerava Božjem milosrđu čovjek doživljava i priznaje da je on predmet milosti, da mu je oprošteno, da ga Bog ljubi: otkriva u milosti onaj *pro me*.⁵

6. Ortodoksija i ortopraksa — pravovjerje i pravotvorje

Moderna egzegeza i današnja teologija usvojile su potpuni biblijski pojam vjere, koji je konstitucija *Dei Verbum* (br. 5) II. vatikanskog sabora potvrdila svojim ugledom: vjera u svojem nepodijeljenom jedinstvu spoznaje i opcije, one opcije u kojoj čovjek povjerava (fiducia) i daruje (ljubav) čitava sebe Bogu koji je u Kristu izvršio i definitivno objavio svoju spasiteljsku ljubav.

⁵ J. ALFARO, *Sferama cristiana e Uberazione dell'uomo*, pogl. IV—V.

No ostaje još jedan vidik koji teologija nije uklopila u pojam vjere: **kršćanska praksa**. Katolička teologija, kao i protestantska, nastavljaju govoriti o praksi vjernika kao da bi ona bila puki rezultat i iskaz vjere, a ne unutrašnja dimenzija same vjere. Iza ovog pojma koji udružuje vjeru i praksu skriva se antropološka vizija odnosa »unutrašnjost-tjelesnost«, koji nije istovjetan s biblijskom vizijom: »duh« i »tijelo« nisu dva parcijalna konstitutivna elementa čovjekove cjeline, nego dimenzije koje totaliziraju ljudsku egzistenciju; čitav je čovjek tijelo, i čitav je čovjek duh.

Vodimo li računa o toj biblijskoj antropologiji, neće nas iznenaditi činjenica što su veliki proroci VIII.—VI. stoljeća promatrali vjeru kao »spoznaju Boga«, koja uključuje i ispovijedanje Jahve, jedinog Boga, i praksu (vršenje) pravednosti i ljubavi prema ljudima. Vjera kod sinoptika i u 4. Evanđelju uključuje osobno prijanjanje uz Isusa i vršenje praktičnih zahtjeva »nasljedovanja«; upoznati i priznati Isusa znači *sljediti ga*. U kontekstu svoje najvažnije teološke teme (opravdanje po vjeri) Pavao izričito veli da u životu kršćanina vrijedi samo **vjera koja djeluje u praksi ljubavi prema bližnjemu** (Gal 5, 6; Ef 4, 15; 1 Sol 1, 3). Ova pavlovska vizija o odnosu »vjera-praksa« u biti se poklapa s vizijom iz Jakovljeve poslanice (2, 16—26). Produbljujući misao proroka o »spoznaji Boga«, prva Ivanova poslanica zanosno proglašava da samo onaj koji ostvaruje ljubav prema bližnjemu **poznaje** Boga koji se u Kristu objavljuje kao ljubav (1 Iv 4, 8—16; 3, 16—18. 23).

Biblijsko gledanje na praksu kao na unutrašnju dimenziju vjere odražava se na II. vatikanskom saboru: kao što objavu čine »djela i riječi« koji su međusobno povezani, tako odgovor vjere uključuje prihvaćanje riječi i djelotvorno podvrgavanje: praksa pripada u eklezijalnu vjeru u kojoj se povijesno ostvaruje Božja objava (DV 2. 5. 8). Crkva je zajednica koja je konstituirana vjerom, ufanjem i ljubavlju, međusobno neodvojivima (LG 8). Crkvena je praksa stoga vjera koja djeluje u nadi i ljubavi; u praksi nade i ljubavi pravovjerje i pravotvorje su životno ujedinjeni kao unutrašnje dimenzije vjere (nepodijeljeno jedinstvo između *fides quae* i *fides qua*).

Ako vjera u samoj sebi uključuje kršćansku praksu, teologija će neće moći ograničiti na to da reflektira o spoznajnoj dimenziji vjere i ,o unutrašnjem vidiku njezine opcije; morat će promatrati i samu praksu eklezijalne vjere.

Vjera se tiče prošlosti i budućnosti te stoga kao jednako važne uključuje proklamaciju Kristova događaja koji se već zbio (pravovjerje) i kršćansku praksu koja stvara budućnost koja se ne može predvidjeti nego se može samo stvarati; **pravotvorje je ono koje provjerava eshatološku dimenziju vjere**. Korak od spoznaje u vjeri do njezina ostvarenja ima značaj odluke i djelotvornosti; može se napraviti tek u samoj praksi koju osvjetljuje, no ne determinira spoznaja. Kršćanska praksa povijesno, dakle,

oblikuje na nov način kršćansku poruku i tako pridonosi njezinom obnovljenom shvaćanju.

U istinskom ostvarenju opcije vjere, kao opcije nade i ljubavi, ostvaruje se i unaprijed dohvaća (anticipira) (u uvijek novoj sadašnjosti povijesti) milost budućeg spasenja: ta se anticipacija događa iznad ljudskog predviđanja i utjelovljuje se u prakticiranju nade i ljubavi kao povijesno ostvarenje Božjeg samodarivanja u Kristu. Kršćanin ne može raspolagati apsolutnom milošću konačnog Božjeg dolaska; no pozvan je da već sada prihvati tu milost u praksi koja stvara obnovljeni svijet u bratstvu i pravедnosti, tj. sudjelujući na svim razinama ljudske egzistencije, kao anticipaciji sudjelovanja na slavi Krista uskrslog.

Unutrašnje pripadanje prakse opciji kršćanske vjere daje nam da na nov, životni i cjelovit način shvatimo nepodijeljeno jedinstvo onoga što zovemo *fides quae* i *fides qua*. Spoznajna dimenzija (pa stoga na neki način teorijska), vlastita za *fides quae*, omogućava i opravdava dimenziju odluke i prakse u *fides qua*, koja opet sa svoje strane oživljava i informira sadržaj motivacija koje su vlastite za *fides quae*; u konačnici, eshatološka intencionalnost koja je vlastita za *fides qua* (tj. osobno, egzistencijalno-praktično prijanjanje uz Krista: *credere Christo, in Christum*) stvara ono iskustvo na koje se oslanja smisao ispovijedanja vjere kao *fides quae*.

Stoga, se samo u životnom jedinstvu pravovjerja i pravotvorja može temeljiti cjelokupno provjeravanje kršćanske vjere. Svako je od ovoga dvoga i nužno i nedovoljno (samo za sebe) za ovo provjeravanje; svako je nužno, no na različit način: pravovjerje, kao ljudski izražaj (pojmovi, simboli, jezik) stvarnosti spasenja koje je već izvršeno u Kristu i koje se ima izvršiti u nama; pravotvorje, kao receptivno prihvaćanje spasenja. Oba su nedovoljna (sama za sebe) jer svako ima potrebu za drugim: pravotvorje mora biti vođeno pravovjerjem, koje pak ima smisao samo u sklopu cjelokupne egzistencije i kršćanske prakse.

7. Za novu teološku teoriju kršćanskog vjerovanja

U kršćanskoj vjeri prevagu ima vidik *fides qua*, tj. decizionalno-praktična opcija nade i ljubavi. No u njoj postoji i spoznajni (teorijski) vidik *fides quae* kao shvaćanje onoga što se vjeruje i kao shvaćanje motiva za vjerovanje. Upravoprисutnost te spoznajne dimenzije u vjeri omogućuje, dapače zahtijeva, onu metodičku i kritičku refleksiju vjere o samoj sebi koju zovemo *teologijom: fides quaerens intellectum*. Teologija, ukoliko znači radikalno i neograničeno pitanje o onom »što vjerujem«, »kako vjerujem«, »zašto vjerujem«, pretežno je teorijskog značaja, makar se radi o nauci utemeljenoj i trajno uvjetovanoj opcijom vjere. Stoga se nameće pitanje: koja su osnovna pitanja za teološku teoriju o kršćanskoj vjeri (pitanja koja se prije svega tiču hermeneutike i jezičnog izričaja vjere)?

a) Radikalnost teološkog pitanja zahtijeva da se kao nenadomjestiva polazna točka uzme pitanje o čovjeku, pitanje što je čovjek za samoga sebe, radikalno pitanje o čovjeku; pitanje koje ne postavlja on sam, nego mu je nametnuto; pitanje kojim je čovjek nošen: zašto se identificira sa svojom egzistencijom; pitanje o smislu života. Analiza temeljnih dimenzija ljudske egzistencije vodi do odlučujuće dvojbe: iscrpljuje li se smisao ljudskog života samo unutar one stvarnosti koja je imanentna zatvorenom međusobnom odnosu »svijet-čovjek-povijest«, ili uključuje u sebi »znakove transcendencije«, tj. otvorenost prema jednom *plus* koji znači apsolutnu darovanost, prema daru definitivne punine, eshatološke, metahistorijske? Samo analiza osnovnih egzistencijalnih iskustava moći će pokazati otvorenost čovjeka Bogu i eventualnosti njegove objave koja bi se zbila u povijesti i koja bi nadilazila povijest. Stoga je prvo pitanje za teološku teoriju vjere antropološko-filozofsko pitanje o smislu ljudskog života. Taj slučaj najočitije pokazuje kako je filozofija potrebna teologiji.

b) Drugo temeljno pitanje za teološku teoriju o kršćanskoj vjeri jest kristološko, tj. pitanje da li se definitivna objava Boga i eshatološkog spasenja stvarno zbila u povijesti: pitanje o konačnom značenju cjelokupnog Kristova događaja, njegova života, poruke i prakse, njegova jedinstvenog iskustva Boga, njegove smrti i uskrsnuća; cjelokupni i eshatološki Kristov događaj kao apsolutno darovan odgovor na antropološko pitanje.

c) Pitanje o dovoljnoj motivaciji za ljudsku autentičnost (ne alijenacija, ni iluzija) opcije kršćanske vjere, koje uključuje pitanje o tzv. »povijesnom Isusu« (bolje »pretpashalnom Isusu«). Ne radi se o »racionalnosti« vjere (koja ne može biti zaključak jednog racionalnog zaključivanja), nego o njezinoj »razumnosti«, tj. o opravdanju opcije vjere ukoliko je opcija (analogija s pitanjem o smislu života, a odgovor na to pitanje uključuje opciju što mora biti opravdana, no ne može biti u strogom smislu »dokazivanje«). To pitanje zahtijeva povijesno provjeravanje Isusova lika kao dovoljno da opravda opciju kršćanske vjere.

d) Pitanje kršćanske vjere, proživljavano od prve Crkve kao apsolutno darovano iskustvo spasenja, te izraženo u spisima Novog zavjeta. Bit će nužno da se pokaže izvornost tog iskustva, njegova povezanost s Kristovim događajem i njegov odnos s jedinstvenim iskustvom koje je Isus imao o Bogu .

e) Pitanje iskustva kršćanske vjere kako ga danas vjernici proživljuju: iskustvo darovanosti spasenja i anticipiranog spasenja koje uključuje sve dimenzije ljudske egzistencije: iskustvo konačnog smisla kršćanske egzistencije kao odgovor na apsolutnu darovnost spasenja u darivanju sebe Kristu T ljudima. Teologija vjere trajno se oslanja na to izvorno i temeljno iskustvo kršćanske vjere kao na radikalno povjeravanje sebe Kristu u nadi i ljubavi.

f) Teološka teorija o kršćanskoj vjeri ne može danas mimoći pitanje svojeg jezičnog izražavanja, tj. temelja koji daje značenje i specifične oznake tom jeziku. Kršćanska vjera uključuje vlastiti »oblik života« (*Lebensform*) koji se sastoji od proživljenog iskustva u eklezijalnoj zajednici. Ako je to iskustvo izvorno, morat će se moći izraziti vlastitim jezikom. Lingvistička je analiza otkrila skupinu oznaka po kojima se razlikuje jezik vjere: to je *asertivna* oznaka koja odgovara spoznajnoj dimenziji vjere kao *fides quae* (proglas spasiteljske stvarnosti Kristova događaja); *autoimplikativna* oznaka koja odgovara osobnom i zajedničarskom stavu povjerenja Kristu u nadi i ljubavi; *doksološka* oznaka koja izražava i priznaje da je spasenje poklonjeno, da ga je Bog izvršio u Kristu (*fides qua*); *operativna* oznaka (»performativna«) koja odgovara vjeri kao *fides qua* ukoliko je ona darivanje sebe (Kristu i ljudima) izvršeno u praksi. Međusobno životno prožimanje ovih različitih vidika tvori specifičnost jezičnog izražavanja kršćanske vjere.

S talijanskog preveo *Franjo Pšeničnjak*

PROBLEMS OF FAITH IN THE CONTEMPORARY THEOLOGY

Summary

Christian faith can't be understood except by starting from anthropological philosophy, that is from the question which asks about the supreme meaning of human life; the main characteristics of it are recalled. On the other side, Christian faith is »christological«, it is such as to acknowledge in Christ the foundation of truth, and not only the criterion concerning the meaning of every believed thing.

From the analysis of both sides (anthropological and christological) of Christian faith the A. infers that in it the consistent wholeness of Christian existence is integrated: the mutual deep penetration of faith, hope and charity reveals itself in their common reference to trust and love. The doctrine of the Council of Trento appears reticent from this point of view, but just for this cause it doesn't either condemn the doctrine of Luther about 'fiducial' assurance of grace.

Also Christian praxis has to be understood as an intrinsic and co-essential factor of the unitary vital attitude of faith-love, and not only as a successive consequence of faith.

From the characteristics of faith and from the synthetical shape of believing life the peculiarities inherent in theological inquiry are inferred (*fides quaerens intellectum*).