

POVIJESNA UVJETOVANOST VJERE

Jedna je od temeljnih odlika života to što je život sposoban da se prilagodi okolini, novonastalim uvjetima i novim pridošlim činionicima, i to ne samo pasivno nego također i aktivno, razvijajući u novim prilikama one svoje energije koje su dotad bile sekundarno uposlene u dotadašnjim oblicima života pa ih pravo nismo ni primjećivali. Na taj je način život uvjetovan svojom okolinom i on se mijenja s mijenjanjem okoline u kojoj živi. Mijenja se, dakako, fenotipski, a ne genotipski. Mijenja se u svom vanjskom izgledu, a ne u svojem unutrašnjem sastavu. Onaj nepromjenljivi bitni kapacitet u živom biću ima sposobnost da se u odnosu prema raznim objektima izvan sebe razno izrazi, kao što isti nepromijenjen slap ima sposobnost da se pod snopom plavog svjetla iskaže plavim, a pred valom crvenog svjetla crvenim.

I vjera se, jer je život, a ne neki mrtvi umetak u život, ponaša jednako s obzirom na ambijent u kojem živi. Ona se fenotipski ambijentira. Ipak ono što nam je kod života uopće i kod svih živih bića kao takvih posve jasno, to nam se kod vjere čini neobičnim, s njom nespojivo, za nju ponižavajuće. I onda se zgražamo kad nam netko dođe sa zahtjevom da prilagođujemo vjeru. Pri tome ne pomišljamo da možda takvim stavom ubijamo životnost vjere, jer, eto, kako rekosmo, vjera je nešto živo.

Naš je narod dvaput u povijesti stajao — a to treba istaći u godini Jelenine vjere — u problemu vjerovanja: prvi put kad su se dijelili Istok i Zapad, a drugi put kad se je dijelio katolički Sjever i Jug. U oba slučaja trebalo je ušćuvati vjeru. Da li se pritom ujedno mislilo i na prilagođavanje vjere? Da li se vjera u tim slučajevima udesila prema novonastalim prilikama? Rasplet vjere kroz našu povijest, njezini padovi i usponi, a nadasve njezino stanje u novijoj povijesti, možda bi nam mogli reći koju o tome.

Da danas stojimo pri prijelazu u novo i da smo već ušli u novi način života, to je iskustvo svih nas. To novo životno iskustvo treba objeriti, a za vjeru to znači da se u čovjeku rodi kroz to iskustvo i

da u tom iskustvu i po njemu raste pa da se tako prilagodi današnjoj situaciji.

Uspoređujući opis vjere koji je dao Prvi vatikanski sabor s opisom Drugog vatikanskog sabora, vidjet ćemo da je taj Drugi sabor opisao vjeru baš iz tog iskustva i za to iskustvo.

Prema Drugom vatikanskom saboru vjera je »vrhunaravna krepost, kojom uz Božje nadahnuće i pomoć vjerujemo da je istina ono što je Bog objavio, ne zbog uočene unutrašnje istine stvari naravnim svjetlom razuma, nego zbog ugleda samog Boga objavitelja, koji se ne vara niti može prevariti« (DS 3008/1789).

Iz tih je riječi jasno da je u definiciji vjere stavljen naglasak na njezin predmet, na objavljene istine, koje valja vjerovati, ali je istina i to da je u toj definiciji spomenut, iako više popratno, i motiv vjere, ugled Boga objavitelja, za koji neki bogoslovi kažu da ne ulazi u sam čin vjerovanja, nego da ga samo temelji. Čovjek zato vjeruje objavljene istine jer za njihovu istinu svjedoči neprevarljivi Bog.

To je tako lijepo i točno kazano da čovjek i ne sluti kako se u jednom određenom povijesnom času može naći u neprilici, htijući s tim naglaskom živjeti svoju vjeru.

Zamka se nalazi u onom: motiv vjere, Božji ugled, ne ulazi u vjeru, ne spada na vjeru. Daljnji mali, lagani i spontani izvod iz toga jest da se ugled Božji ne vjeruje. Finale: vjeruju se samo objavljene istine. Vjera se proteže samo na njih.

U takvom gledanju vjera nije samo razumom hipertrofirana, nego je isključivo svedena na razum, sva je svedena na prihvaćanje objavljene istine, sva je stavljena pred predmet objave i u svom je formalnom sadržaju ispražnjena od Boga objavitelja.

Međutim, ispitajmo malo što je s motivom vjere. Da li se i on vjeruje i kako se vjeruje?

Divno bi bilo kad bismo mišljenje nekih neotomista mogli donijeti kao zajedničko mišljenje teologa. Njihova je misao zanimljiva: čin vjere upire se kao na motiv vjerovanja na samo *nestvoreno* svjedočanstvo Božje, koje *se vjeruje* istim činom, kojim vjerujemo i objavljene istine.¹ Čin vjere bi prema tome konkretno izgledao ovako: vjerujem da je Bog objavio Trojstvo ili vjerujem Bogu objavitelju Trojstvo. Kako se vidi iz tih kratkih formula, motiv vjere, Bog objavitelj je ušao u sam sadržaj čina vjere. I još nešto. On je u tom činu stavljen na prvo mjesto, on je primaran predmet koji se vjeruje, a tek njegovim posredništvom (*medium in quo*) vjerujemo objavljenu istinu o Presv. Trojstvu.² Kad bismo htjeli vjeru definirati prema tom zamišljaju, onda bismo trebali reći: vjera je vrhunaravna krepost, kojom vjerujemo Bogu objavitelju... To malo drukčije zvuči nego definicija Prvog va-

1. J. B. ALFARO, S. I., *Adnotationes in Tractatum de Virtutibus*. Schemata Lctionum. Rim 1959, str. 287.

2. J. B. ALFARO, S. I., nav. dj., str. 303.

tikanskog sabora, premda ne donosi ništa novo, nikakvih drugih elemenata nego on. Samo te elemente drukčije slaže, vjeru drukčije strukturira.

Nažalost, svi bogoslovi ne misle tako. Prema mnogima motiv vjere, Božji ugled, ne ulazi u sam čin vjere, nego vjeru temelji, opravdava je, čini je prihvatljivom, pa je na taj način omogućuje. Ali, i ako prihvatimo to mišljenje bez kritike, još je uvijek moguće pitanje: na koji način prihvaćamo Božji ugled kao motiv vjere? Ne vjerujemo li ga ipak, iako prethodno činimo vjere u objavljene istine?

Odgovor na to pitanje iznenađuje.

Dovoljno je malo se zagledati u vjeru među ljudima. U običnom govoru kažemo da *nekome* vjerujemo *nešto*. Treba, dakle, razlikovati vjeru kojom *vjerujemo nekome* i vjeru kojom *vjerujemo nešto*, jer nam netko to svjedoči. Vjera je u prvom i u drugom slučaju. U prvom vjerujemo svjedoku, a u drugom vjerujemo ono što nam svjedok iznosi.

Ali što je primarnije, što je temeljnije? Vjerovati svjedoku ili vjerovati ono što on svjedoči? Sigurno je da je to dvoje jedno od drugoga neodvojivo, ali »vjerovati svjedoku« čini se da je primarnijeg i temeljnijeg značenja nego »vjerovati nešto«.

Zato nas ne čudi što se riječ »vjerovati« vraća u naš govor i tamo gdje svjedok ne svjedoči neku istinu, nego iskazuje nešto drugo, npr. izražava svoje osjećaje ljubavi, daje neka obećanja, poziva na sklapanje saveza itd. pa kažemo da vjerujemo njegovoj ljubavi, da vjerujemo u njegova obećanja, da vjerujemo u ponudu njegova saveza. U svim tim slučajevima vjerujemo svjedoku. Tu vjeru konkretno očitujemo prihvaćajući njegove iskaze. Na taj način riječju »vjera« izražavamo nadu i ljubav. Ta što drugo znači »vjerovati nečijim obećanjima« nego nadati se u ono što obećava? I što drugo može značiti »vjerovati nečijoj ljubavi«, nego prihvatiti tu ljubav, ljubiti?

Zahvaljujući, dakle, primarnom značenju vjere (vjerovati svjedoku, vjerovati Bogu!) stvarnost se vjere i vjerovanja proširuje dalje nego što smo mi navikli misliti, dalje od dogmatske vjere, te zahvaća nadu i ljubav. I za to se ne treba pozivati na sv. Pavla. Pavao ne bi mogao tako govoriti da mu to ljudski jezik nije dopuštao.

Danas je doba personalizma, živog doživljavanja međusobnih veza, doba čovjekove egzistencijalne izgradnje, koja se vrši odlukom, samoopredjeljenjem, a ne umnim pristankom, doba iskustva čovjekova raspeća između transcencije čovjeka nad prirodom i ugroženosti od prirode, nemoći da s njom apsolutno obvlada pa čeka govor o izbjavljenju. Iz tog danas vjera će poprimiti naglasak osobnog, voljnog i spasonosnog s oslabljenim naglaskom na objavljenim istinama, a to znači da se danas pod vjerom u prvom redu misli na osobni odnos prema Bogu objavitelju u širokom spektru objavljivanja, koje nije ograničeno samo na objavljivanje istina, tako da se pod izraz vjere može svesti i nada i ljubav.

Sve je to razlog da je Drugi vatikanski sabor vjeru definirao u tom proširenom smislu.³ On kaže: Bogu objavitelju treba odgovoriti »poslušnom vjerom vjerom« (Rim 16,26; usp. Rim 1,6; 2 Kor 10,5—6), kojom čovjek čitava sebe slobodno Bogu izručuje, stavljajući na raspolaganje »Bogu objavitelju potpuno i odano služenje uma i volje« i dajući slobodan pristanak objavi koju je on dao.⁴ Po toj definiciji ući u savez s Bogom objaviteljem znači vjerovati, predati mu se u ljubavi također, kao i ispuniti se eshatološkom nadom. U sva tri slučaja čovjek čitava sebe slobodno Bogu izručuje. Definicijom nije zahvaćena samo dogmatska vjera, vjera u istine.

Time Sabor nije demantirao Prvi vatikanski sabor. Dapače, on govori ustima sabora u Oregeu o »ugodnosti pristanka i vjerovanja istini«. On samo želi zbog aktualnosti govoriti o vjeri više generično, a ne specifično samo o vjeri u objavljene istine, o kojoj govori Prvi vatikanski sabor. Ukoliko ipak govori o vjeri u objavljene istine, onda nas i pritom upozorava da ne zaboravimo i tu gledati kao temeljno i prvo svoj stav prema Bogu objavitelju, svoj osobni stav prema Bogu koji nam se objavljuje i zove nas da mu povjerujemo, tj. da mu poklonimo povjerenje i da mu se izručimo kao svjedoku istine.

Oko Sabora i poslije Sabora nije u svemu vladala jasnoća. Bilo je spisa koji su razlagali da »vjera« etimološki znači »predanje u pouzdanju Bogu« i da je to njezin glavni smisao u Sv. pismu⁵, a po drugoj strani listom se pristalo uz Moltmana, koji razvija teologiju ne vjere nego nade. Ili utvrditi da vjerovati u Sv. pismu znači izručiti se Bogu, smjestiti se u Boga ukoliko transcendiraju čovjekovu mudrost i moć, a onda iz naravi toga izručenja izvesti da ne postoji clara demonstratio, jasan dokaz, bilo za Božju opstojnost bilo za njegovu vjerodostojnost — doista je značilo stvarati opreke tamo gdje ih nema.⁶

Takvo i slično pisanje postiglo je protivno od onoga za čim je išlo. Mjesto da čitaoca povuče u dublje povezivanje s Bogom objaviteljem, bez ograničenja objave na objavljene istine, u čitaocu se stvarao dojam da ga se želi odvući od vjere u objavljene istine, kao od manje vrijedne vjere, kao od nepotpune vjere. Čitalac je dobivao dojam da u njemu nije nešto u redu, da »neke dijelove« mora izmijeniti kako bi mogao naprijed. A ništa nije trebalo izmijeniti. Trebalo je samo produbiti njegov osobni odnos predanja Bogu, njegovu fundamentalnu vrhunjavnu opciju, njegov temeljni stav prema Bogu objavitelju.

Pogotovo je čovjek postao skeptičan kad su se i u široj javnosti čuli sudovi o neaktuelnosti duhovnih vježbi ili misija, s obrazloženjem da vjeru jednostrano razvijaju, da čovjeka ukorjenjuju u individualnost i uvode u zatvorenu duhovnost. Čovjek se nije mogao

3. C. POZO, *Teologia de la fe*, Granada 1966, str. 11.

4. DV. *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi*, br. 5.

5. J. AUER, *Glauben, Gewinn, Risiko?* Kreuzring Bücherei, Trier 1968, str. 9—11.

6. R. SCHNACKENBURG, *Glauben nach den Aussagen der Bibel* u J. M. REUSS, *Glauben heute*, Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962, str. 14—24.

oteti dojmu da mu se time oduzima najmoćnije sredstvo da iz sekundarne religioznosti, koja je najčešće pseudoreligioznost, makar bila vođena najautentičnijim dogmatskim ili saborskim rječnikom, zađe u primarnu religioznost, koja se sva odvija u neposrednoj prisutnosti i predanju Bogu u najdubljim čovjekovim dubinama obremenjenim transcendentálnim zorom i transcendentálnom težnjom, gdje se najlakše može obaviti ono što je Sabor htio: darivanje čitava čovjeka Bogu objavitelju.⁷ Iskazivalo se nepovjerenje formulama, koje ulijetaju u primarne čovjekove slojeve, kao npr. spasi dušu svoju, a preporučivale formule sa sekundarne razine religioznosti.

Kad smo se pak našli u valovlju pokoncilskih diskusija o samim vjerskim istinama, izgubili smo sasna saborsku orijentaciju. Sabor nas je upućivao na intenziviranje temeljnog stava prema Bogu objavitelju, a diskusije o vjerskim istinama svu su nam pažnju odvukle na drugu stranu, na same vjerske istine. Mjesto da nas odvedu iz užeg kruga doživljavanja vjere, kako smo se navikli prema Prvom vatikanskom saboru, u širi krug Drugog vatikanskog sabora, te su nas diskusije, htjele- ne htjele, još jače zatvarale u krug Prvog vatikanskog sabora.

U ovoj godini razmišljanja o Jeleninoj vjeri, po kojoj postade »zaštitnicom sirota i udovica« i po kojoj započe marijansku epohu u našem narodu, treba Sabor bolje otkriti i bolje shvatiti njegovu misao o vjeri. Ta je misao dana zato da s vjerom možemo dalje, da nam omogući sračćivanje vjere s današnjom životnom situacijom, koja je sva prožeta težnjom za sigurnom nadom u potpuno ispunjenje čovjeka i njegove povijesti, pa očekuje da mu se vjera predstavi ne toliko kao sustav objavljenih istina koliko kao eshatološka nada u puninu i današnjeg i sveukupnog zbivanja.

GESCHICHTLICHE BEDINGTHEIT DES GLAUBENS

Zusammenfassung

Wenn man die Glaubensdefinition des Vatikanum I mit der des Vatikanum II vergleicht, kommt man zum Schluß, daß sich der Glaube in erster Linie auf die Haltung gegenüber den Zeugen und nicht gegenüber seiner Aussage bezieht. Das beinhaltet auch die These der Neuthomisten, daß in Glaubensakt auch das Glaubensmotiv einbegriffen ist. Daraus folgt, daß auch die eschatologische Hoffnung, für die der heutige Mensch offen ist, Glaube genannt werden kann. Wenn wir diese Glaubensdimension, die in der eschatologischen Hoffnung verborgen liegt, entwickeln, dann wachsen wir durch unseren Glauben in die heutige Welt hinein.

7. K. RAHNER, *Einübung priesterlicher Existenz*, Herder 1970, str. 17—21.