

Juan Alfaro

ZADATAK KATOLIČKE TEOLOGIJE POSLIJE II. VATIKANSKOG SABORA

1. Počevši od drugog svjetskog rata, katolička je teologija zašla u tok ubrzanog razvoja. Moglo bi se čak govoriti o novom razdoblju u njenoj povijesti, koje je u suprotnosti s njenom vjekovnom osnovnom homogenošću u problematici i metodi (izuzevši neke pojedinačne slučajeve, kao npr. tzv. »Tübingenšku školu« u prošlom stoljeću i blondelizam u našem).

U posljednja tri desetljeća teologija se razvijala unutar vizije o povijesti spasenja, povijesti koja se smatrala prethodnicom (već sada u svijetu) konačnog Božjeg dolaska na kraju vremena: ta je vizija obogatila teološku tematiku. Jedna za drugom nastajale su teologija povijesti, teologija svijeta koji je čovjek preobrazio, teologija odnosa Crkva—svijet, teologija nade (u svojoj zajedničarskoj dimenziji), teologija oslobođenja. Sve su te teologije vođene zajedničkim usmjerenjem: zanimanjem za povijesnu, zajedničarsku i unutarsvjetsku crtu kršćanskog bivanja, tj. za konkretnu povijesnu stvarnost u kojoj kršćanin živi i ostvaruje svoju vjeru.

Juan Alfaro SJ vodeći je španjolski teolog, prof. dogmatike na sveučilištu Gregorijani u Rimu. Napisao je niz zapaženih teoloških knjiga i članaka. U hrvatskom prijevodu u Biblioteci *Obnovljenog života* izašla je njegova knjiga *Teologija ljudskog napretka*. Član je konzorcija *Obnovljenog života*. Ovaj članak napisao je specijalno za naš časopis.

Teologija je postajala svjesna ne samo povjesnosti ljudske egzistencije i spoznaje nego i smisla povijesnog nastajanja kao mjesta gdje se ostvaruje spasenje i objava Božja koji su se definitivno zbili u Kristovu događaju. U isto je vrijeme svoju pažnju usredotočila na čovjeka (u njegovu nedjeljivu odnosu prema svijetu, ljudskoj zajednici i povijesti), kao na onoga kome su Božja riječ i milost upućene. Tako se stvarala kristolocentrička teologija koja je, dosljedno, povijesno-spasenjska, eshatološka, antropološka.

Snagom tih osnovnih usmjerenja katolička se teologija odrješito otvarala kulturi i suvremenim problemima čovječanstva. Povijesno stanje ljudske zajednice, sa svojim pozitivnim i negativnim vidicima, ulazilo je na područje teološke refleksije kao polazna točka te refleksije, kao ono što teologiji doziva u svijest njenu odgovornost i kao stvarnost koju valja preobraziti.

Promjena u teološkoj tematici vodila je prema novim metodološkim usmjerenjima koja su se jasno odrazila na II. vaticanskom saboru.

Sabor je istakao apsolutno prvenstvo Božje riječi (sadržane u Svetom pismu) nad crkvenom predajom i učiteljstvom: biblijska je objava vrhovna norma vjere, a time i teologije.¹ Crkvena predaja poistovjećuje se sa samim bitkom Crkve, s njenom vjerom i djelovanjem: ona je kroz povijest živa aktualizacija i sve veće produbljivanje biblijske objave, koja na taj način postaje Božja riječ, aktualna i živa za čovjeka u njegovu »hic et nunc« povijesnog trenutka. Takvo shvaćanje crkvene predaje ima veliku važnost stoga što naznačuje povijesnu uvjetovanost crkvene vjere, njenu funkciju kao trajnog tumača Božje riječi i njeno ustrojstvo, koje je ujedno spoznajno i djelotvorno. Uključno se tvrdi da postoji međusobni odnos (hermeneutički krug) između Svetog pisma i predaje i nepodijeljeno jedinstvo između pravovjerja i pravotvorja (ortodoksija i ortopraksa) unutar vjere²: Crkva ponovno čita Sveto pismo i shvaća ga u svjetlu svoje vjere ostvarene u praksi.

Ne možemo mimoći metodičku novost koju je uvela konstitucija *Gaudium et spes* (ne bez mukotrpane prethodne rasprave), polazeći ne samo od zahtjeva koji su ugrađeni u bitno čovjekovo ustrojstvo (antropologija), nego i od sadašnjeg kulturnog te socio-ekonomsko-političkog stanja čovječanstva (nastajanje povijesti), da bi učinila razumljivom i čovjeku prihvatljivom vrijednost kršćanske poruke danas.³ Podcrtane su težnje čovječanstva i njegova dostignuća koji vode do rasta čovjeka kao čovjeka, a isto tako i nenadvladive čovjekove granice, a osobito dva iskonska i neodvojiva vidika »grijeha svijeta«, i to suvremenog: nijekanje Boga u različitim oblicima, te negacija čovjeka od strane nepravednih struktura koje stavljaju veći dio čovječanstva u neljudske uvjete života.⁴

¹ DV 9, 10, 21, 24.

² DV 7-11, 21, 23.

³ GS 4-10, 12-20, 24-29, 33-37.

⁴ GS 8, 9, 30, 31, 71, 73.

Crkva je primila od Krista poslanje da naviješta i u ovom grešnom svijetu ostvari kraljevstvo Božje, »istinu i život... pravednost, ljubav i mir«.⁵

Ne može stoga iznenaditi to što je Drugi vatikanski sabor naznačio teolozima kao njihovu zadaću da »slušaaju, razabiru i tumače razne glasove našega vremena... u svjetlu riječi Božje, kako bi se objavljena istina mogla uvijek dublje uočiti...«⁶

Sabor prikazuje sveukupnu funkciju teologije kao povijesno-hermeneutsku refleksiju vjere o riječi Božjoj koja je sadržana u Svetom pismu, shvaćena i predana crkvenom predajom, a koja ima svoj privilegirani izražaj u definicijama učiteljstva: ta je refleksija dovedena do kraja pomoću filozofije i ljudskih znanosti, a vodi brigu o kulturi i o sadašnjoj situaciji svijeta te ide za jednom cjelovitom vizijom objave, formuliranom u pojmovima i jezikom koji su pristupačni današnjem čovjeku, u službi vjere, jedinstva i prakse crkvene zajednice, a preko nje i u službi čovječanstva.⁷

Prikazujući tako zadaću teologije, Drugi je vatikanski sabor dosljedan svom pojmu objave, vjere i Crkve:

a) objava se nedjeljivo sastoji od činjenica i riječi, do vrhunca ju je doveo Krist, tj. njegova poruka i njegovo djelovanje u svijetu njegova vremena, njegova smrt i uskrsnuće i dar Duha;

b) vjera je odgovor čitavog čovjeka, koji uključuje životno ujedinjene ispovijest vjere, predanje sama sebe u pouzdanju i ljubavi, i djelovanje;

c) Crkva je »zajednica vjere, ufanja i ljubavi«, »znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijelog ljudskog roda«.⁸

Ovdje je nužno napomenuti da koncilsko shvaćanje vjere kao cjelovitog čina spoznaje-odluke-djelovanja vjerno odgovara biblijskim podacima. »Spoznati Jahvu« uključuje, prema prorocima VIII—VI. stoljeća, ne samo ispovijedanje njega kao jedinog Boga, nego i izvršavanje dužnosti ljubavi i pravednosti prema bližnjemu: spasonosna Jahvina pravednost zahtijeva pravednost među ljudima.⁹ U sinopticima i červrtom evanđelju vjera uključuje osobno prijanjanje uz Krista i nasljedovanje Krista, tj. nasljedovanje onoga koji je u svom životu i u svojoj poruci proglasio

⁵ GS 1-3, 39.

⁶ GS 44.

⁷ DV 24; OT 14-17; GE 11; AG 22; UR 10-11.

⁸ DV 2-5; LG 1, 8.

⁹ Jr 22, 16; 7, 4-7. 23; Hoš 4, 1-2; 6, 4-6; 10, 12; 12, 7; Iz 11, 1-5; 58, 2-1C. Usp. G. J. BOTTERBECK, »Gott Erkennene im Sprachgebrauch des A. T., Bonn 1951, str. 43-49, 55-56, 66, 98; J. LINDBLÖM, *Prophecy in ancient Israel*, Oxford 1962, str. 340-349.

¹⁰ Mk 2, 14; 10, 17. 21; 8, 35-38; 12, 29-31; Mt 8, 19-22; 10, 31-33. 38; Lk 9, 61; 14, 27; Iv 10, 14. 26-27; Otk 14,4.

nerazdvojjnost ljubavi prema Bogu od ljubavi prema bližnjemu¹⁰; Ivanova rečenica (14,6) »Ja sam Put, Istina i Život« izražava međusobno prožimanje tih triju Kristovih funkcija i stoga međusobno prožimanje nasljedovanja Krista, vjerovanja u nj i primanja života od njega: spoznati Krista znači slijediti ga i obratno.¹¹ Prema sv. Pavlu vjera u kojoj čovjek prima milost opravdanja samo je ona koja je »ljubavlju djelotvorna«¹²; rast vjerske spoznaje (epignosis) proizlazi iz nade i ljubavi.¹³ Produbljujući nauku proroka, prva Ivanova poslanica tvrdi da spoznaju Boga, koji je ljubav, dobivamo u praksi ljubavi prema braći.¹⁴

2. Drugi vatikanski sabor vidi funkciju teologije u traženju istine koja je utemeljena i sadržana u Kristovu misteriju, »u svjetlu vjere«.¹⁵ Danas ne možemo zaboraviti da bitna zadaća teologije ostaje ona koju je formulirao sv. Anzelmo iz Canterburyja u sažetoj rečenici: »Fides quaerens intellectum«.¹⁶ Te tri riječi u svom poretku i u svom sintaktičkom ustrojstvu čudesno izražavaju bit teologije. Anzelmovu ćemo formulu morati protumačiti, no nikako odstraniti. Teologija nije ništa drugo nego »vjera u potrazi za shvaćanjem same sebe«, tj. refleksija koja polazi od vjere prema shvaćanju sebe. Prva primjedba koju danas stavljamo na formulu sv. Anzelma tiče se upravo riječi »fides«. Vjera, ne samo kao spoznaja, nego u svojoj cjelovitosti i životnom jedinstvu između »fides quae« i »fides qua«, tj. u nerazdvojjnosti i međusobnom prožimanju spoznaje-odluke-djelovanja: prijanjanje uz objavljenu istinu, prožeto odlukom pred milosnim Bogom, koja je, dosljedno, egzistencijalna, stvorena u nadi i ljubavi, a ostvarena u djelovanju: »djela« vjere, ne tek bilo kakav njen izražaj, već stvarno njeno ostvarenje.¹⁷

Anzelmov »quaerens« u svom punom smislu znači »pitati« i »tražiti«, ispitivanje i istraživanje, kao unutrašnju potrebu same vjere. Upravo zato jer je vjera čin ljudskog duha koji je svjestan svoje spoznaje-odluke-djelovanja i koji nosi virtualnu refleksiju o samom sebi, vjera uključuje pitanje o samoj sebi i nužnost da postane izričito ona njena konstitutivna virtualna refleksija. Upravo ta spoznaja, bilo transcen-

¹¹ Usp. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London 1962, str. 382; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1975, III.

¹² Gal 5, 6; Ef 4, 15; 1 Sol 1, 3. Usp. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, str. 351-354; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962, str. 115-118; Isti, *Der Brief an die Galater*, Düsseldorf 1962, str. 233-234; B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, str. 362-364.

¹³ Ef 1, 15-18; 4, 13; Fil 1, 9. Usp. C. NOYEN, *Foi, charité espérance et connaissance*, Louvain 1972, str 30-36.

¹⁴ 1 Iv 4, 7-8. 16; 2, 9-10; 3, 14-19. 23. Usp. C. H. DODD, *The Johannine Epistles*, London 1966, str. 107-110; I. DE LA POTTERIE, *Adnotationes in exegesi Primae Epistolae Johannis*, Roma 1971, str. 128; A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972, str. 193-194.

¹⁵ DV 24; OT 16; GE 11.

¹⁶ Usp. G. SÖHNGEN, *Fides quaerens intellectum*, LThK, IV, Freiburg 1960, str. 120.

¹⁷ Usp. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, str. 98-100.

dentalna, bilo pojmovna, koja je uključena u vjeri, hoće da ide još dalje u shvaćanju same sebe. U totalnosti-jedinstvu prijanjanja, odluke i djelovanja vjera nameće pitanje o onom što se vjeruje, o misaonom procesu vjerovanja, o odluci i djelovanju vjernika: što vjerujem, kako vjerujem, zašto vjerujem (motivacija i svrhovitost odluke).

Ako je vjera, s jedne strane, specifičan ljudski čin (i stav) (s vlastitostima koje ga razlučuju od drugih), a, s druge strane, sama od sebe zahtijeva da se razvije u proces reflektiranja, toj refleksiji vjere valja dati vlastito ime: teologija. Bez ublažavanja valja stoga reći: ili je teologija refleksija koju čini vjernik kao vjernik ili nije teologija. Neprihvatljivo se čini teza W. Pannenberg-a o neutralnosti teologije s obzirom na vjeru, tj. za nj je svejedno da li je teolog vjernik ili ne.¹⁸ Bez sumnje su moguće i nužne jedna filozofija kršćanske religije (pa stoga i religije) i jedna nauka o kršćanstvu; no teologiju ne možemo poistovjetiti ni s jednom od njih.

Opravdanost teologije zasniva se stoga na opravdanosti vjere, kao što je to jednako s njezinom odgovornošću-slobodom. Odnos »vjera-razum«, »razum-sloboda«, unutar same vjere, utemeljuje i zahtijeva govor razuma koji polazi od vjerovanja do shvaćanja, govor koji je podržan korjenitom i trajnom odlukom vjere, odlukom osobnog prijanjanja uz Isusa Krsta i stoga uz Kristovu Crkvu. Sama odgovornost-sloboda, koja se nalazi unutar vjere, ostaje i unutar teologije. Postavljanje granica pitanju-istraživanju koje konstituira teologiju može proizaći samo iz straha pred istinom i slobodom.¹⁹

»Pitanje-traženje« (quaerens) teologije je neograničeno, jer vjera u samoj sebi uključuje posljednje čovjekovo pitanje, pitanje o smislu njegove egzistencije, koje opet uključuje pitanje o Bogu. Vjera može nastati samo kao nepodijeljeni čin istine-slobode, tj. iz ljubavi i iz iskrenog traženja istine, i samo u takvu stavu može ostati vjerna samoj sebi kao autentična vjera, ne fosilizirana u konvencionalizmu pukog vjerovanja. Kad se veli da vjera stavlja razumu granice, pa čak da vjernik ne može ozbiljno uzeti posljednje čovjekovo pitanje (Heidegger)²⁰, zaboravlja se da je pred takvim pitanjem čovjek (htio to ili ne, znao to ili ne) već angažiran, pozvan na odluku, i da se upravo u tu antropološku strukturu međusobnog prožimanja spoznaje-odluke pred posljednjim pitanjem postavlja i početak vjere i njeno daljnje bivovanje. P. Tillich je to vrlo dobro izrazio kad je rekao da je antropološko mjesto vjere u *konačnoj zabrinutosti za ono što nas se bezuvjetno tiče*.²¹

¹⁸ Usp. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, str. 255-259, 303, 308, 323, 330-331, 346-347.

¹⁹ Usp. J. ALFARO, *Libertà e Verità: Problemi della Chiesa oggi*, AA. VV., Milano 1976, str. 41-51.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, str. 5-6.

²¹ Usp. P. TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago 1971, str. 21, 76, 251; *Isti, Offenbarung und Glaube* (GW, VIII), str. 103-104, 111-112.

Konkretni model neograničenosti teološkog istraživanja pružen je u *Summa theologiae* sv. Tome, koja počinje pitanjem o naravi teologije i odmah se suočuje s radikalnim problemom spoznaje Boga (*S.Th.*, I, q.2).

Teologija je u potrazi za shvaćanjem (*intellectus*) ne samo vjerovnog sadržaja, nego i strukture i uvjetovanosti vjerovanja te eshatološko-spasenjske intencionalnosti vjere. To se istraživanje provodi *kritički*, tj. svjesno svojih pretpostavki i zahtjeva svoga procesa kao govora koji univerzalno vrijedi; ono je *metodičko*, tj. slijedi norme koje joj nameće njen objekt, njegova narav refleksije o vjeri i njegov cilj; *sistematsko*, tj. usmjereno prema jednom konkretnom i jedinstvenom shvaćanju objavljenih istina u njihovoj povezanosti, u njihovu odnosu prema središtu vjere, Kristu, i u njihovu spasenjskom značenju za čovjeka.²²

3. Teologija je u potrazi za shvaćanjem kršćanske poruke, sadržane, ali već i interpretirane u Svetom pismu, dalje predane i protumačene predajom i učiteljstvom. Teološko shvaćanje je stoga nužno tumačenje, dapače tumačenje jednog interpretativnog procesa koji je prethodno dan, uvjetovano i zahtjevima koji su uključeni u kršćansko egzistiranje u današnjem svijetu. Suvremena katolička teologija, potaknuta filozofskom hermeneutikom koju je započeo Dilthey i teologijom koju su razvili veoma poznati protestantski teolozi, postala je svjesna hitnosti jedne vlastite teološke hermeneutike, to više što su u katolicizmu bitni kontinuitet u novom shvaćanju i obratno, te specifični zahtjevi te dijalektike. Zacijelo, katolička je teologija znatno napredovala u toj novoj zadaći, no ne može se reći da ju je dovoljno obavila.

Dругu hitnu zadaću nameće teologiji analiza govora koju je poduzeo logički neopozitivizam. Istina je da su razotkrivene njegove neopravdane pretpostavke (tj. neprovjerljivost načela »verifikacije« i »falzifikacije«) i granice koje se nalaze u njegovoj metodi, pa i nakon proširenih perspektiva koje je dao Wittgenstein; no ne može se podcijeniti izazov koji on danas predstavlja za vjeru i teologiju, koje su obje bitno vezane uz kršćansku poruku izraženu u predznanstvenom i pretežno simboličkom govoru, dalekom od govora suvremene kulture. Teologija ne može prijeći preko problema značajnosti i provjerljivosti govora kojim se vjera služi i valjanosti nomoloških struktura koje su uključene u teološkom govoru. Anglikanska je teologija prva ozbiljno promatrala taj problem i postigla značajne rezultate; katolička je teologija tek ušla u problem.²³

Suvremena je teologija sve svjesnija da njena zadaća da učini kršćansku objavu shvatljivom današnjem čovjeku zahtijeva da vodi brigu

²² Usp. Dz.-Sch., 3016; UR 11; DV 7, 11.

²³ J. ALFARO, *Teologia, filosofía y ciencias humanas*, Gregorianum 55 (1974), str. 228-231. - Na katoličkom polju vrijedne su spomena studije J. M. Bochen-skoga, J. Landrièrea, A. Grabner-Haidera.

o dubokoj promjeni koju je izveo znanstveni napredak u samom čovjeku. Pretežno znanstvena kultura i sve veće čovjekovo gospodarstvo nad svijetom otežavali su i učinili kritičnijim korak prema transcendenciji. Da bi se tom čovjeku pokazala uvjerljivost kršćanstva, valja ga dovesti do korijenskih pitanja koja proživljava na najdubljoj razini svoje egzistencije i tako ga dovesti do toga da otkrije znakove transcendencije koji su tamo skriveni. Opet se nalazimo, kao i u hermeneutskom problemu i u lingvističkoj analizi, na antropološkom polazištu: »usidrenje u temeljno čovjekovo iskustvo pružilo bi čovjeku zaštitu protiv trajno nesigurnih vjetrova kulturnih moda«. ²⁴

Upravo stoga teologija mora ostati u dijalogu s ljudskim znanostima, priznajući im njihovu nadležnost i uzimajući u obzir njihovu kritiku o svemu onom što je ljudsko i povijesno u objavi, u vjeri, u Crkvi i u teologiji. Ograničit ćemo se na dva primjera.

Upravo danas, pošto je Drugi vatikanski sabor razradio jednu ekleziologiju, držeći ravnotežu između crkvene zajednice i hijerarhijske institucije, između karizme Duha i upravnih struktura, sociologija religije ima reći važnu riječ o posve povijesnim činionicima koji su mogli pridonijeti konkretnim oblicima crkvene organizacije, koji su u sebi kontingentni i promjenljivi.

Poznati je sociolog P. Berger istakao novi izazov koji za teologiju predstavlja sociologija spoznaje. Svaka ljudska spoznaja (pa i teološka) uvjetovana je socijalnim strukturama. Čovjek je stvorio i objektivirao društvenu stvarnost; no pošto je jednom objektivirana, čovjek tu stvarnost usvaja i tako ona sada oblikuje samoga čovjeka. Misao svake skupine ljudi vezana je uz određeno društveno stanje i stoga teži da postane ideološkom. Pitanja koja iz tog proizlaze za teologiju i za stav teologa u njegovoj posebnoj zadaći ne valja zanemariti. Bit će dovoljno pitati se do koje je točke i samo postavljanje problema vezano uz određena društvena ustrojstva. ²⁵

Neposredan dodir teologije s ljudskim znanostima (dakle ne samo posredništvom filozofije) ne treba da se ostvaruje na štetu njene prve i privilegirane veze s filozofijom, ukoliko su obje vezane uz problem (isključivo njihov) posljednjeg smisla egzistencije. Danas je teologija postala svjesna da nije nužno vezana ni uz koji konkretni filozofski sustav; no ostaje nepobitno da ona ne može vršiti svoju zadaću shvaćanja vjere bez prave, tj. autonomne filozofije. I kad teologija dolazi neizbježno do graničnog problema čovjekove otvorenosti prema jednoj eventualnoj Božjoj objavi, morat će poštivati zahtjeve jedne strogo filozofske refleksije. Danas se osjeća potreba filozofije o povijesnom nastajanju da pomogne shvaćanju Božje objave u povijesti; no zaboravlja se da upravo

²⁴ P. BERGER, *A Rumor of Angels*, New York 1970, str. 52.

²⁵ P. BERGER, *Ibid.* 34; *The social construction of reality*, New York 1967, str. 85-88; *The sacred Canopy*, New York 1969, str. 126-132.

apriorno usmjerenje čovjeka prema neograničenosti bitka temelji čovjekovu povjesnost i stoga samu mogućnost povijesnog nastajanja. Katolička teologija otvara se filozofskom pluralizmu, koji opet pridonosi teološkom pluralizmu; no nerijetko se primjenjuje neka eklektička i fragmentarna filozofija, što ima kao rezultat nedostatak sistematske teološke vizije.²⁶

4. Postoji drugi važan problem (noviji) s obzirom na sadržaj i metodu, koji od teologije zahtijeva posebno zalaganje: odnos »ortodoksija-ortopraksa« te, dosljedno, »teologija-praksa«, problem vezan uz onaj filozofski »teorija-praksa«, no ne identičan s njim, jer teologija već u objavi i učiteljstvu (II. vat.) nalazi podatak o unutrašnjoj prisutnosti kršćanske prakse u samoj vjeri. Već na antropološkoj razini pokazuje se da ljudsko ne može biti svedeno ni na funkciju spoznaje ni na funkciju preobražavanja svijeta: ljudsko je djelovanje vođeno prethodnom spoznajom; no to djelovanje, preobrazujući svijet, mijenja odnos »čovjek-svijet« i dosljedno čovjeka, spoznaju samoga sebe i svijeta.

Ako vjera uključuje kršćansku praksu kao svoju dopunu, onda se ni teologija ne može ograničiti na refleksiju o »spoznaji« vjere, nego će morati ići za tim da shvati i njen djelotvorni vidik. Dobro je poznato da je od patrističkog razdoblja teologija vodila brigu o crkvenoj praksi u mnogim problemima ekleziologije i sakramentologije. No danas se problematika usredotočuje na novi vidik: na temeljnu kršćansku praksu nade i ljubavi kao konstitutivnu sastavnicu vjere i povijesti spasenja, tj. na »zajednicu vjere, nade i ljubavi«, koja se zove Crkva. Radi se, dosljedno, o cjelovitoj kršćanskoj praksi, koja uključuje obraćenje srca Kristu i ljudima, tj. o zalaganju za njegovo kraljevstvo bratstva i pravde već sada n svijetu.

Teologija polazi od vjere, koja se ujedno odnosi i na prošlost i na budućnost i stoga uključuje kao nužno i jednako važno navješćivanje već ostvarenog Kristova događaja (ortodoksija) i kršćansku praksu koja stvara budućnost koja se ne može predvidjeti nego samo ostvariti: ortopraksa daje smisao i stvarnost eshatološkoj dimenziji vjere. Korak od spoznaje vjere do prakse jest korak odluke i djelovanja; taj se korak ostvaruje u samoj praksi kao dopuna opciji koja je osvjetljena spoznajom. Kršćanska praksa pridonosi produbljenju kršćanske poruke (hermeneutski krug ortodoksija-ortopraksa).

Ostvarenjem opcije za nadu i ljubav, opcije koja je vlastita vjeri, ostvaruje se i anticipira u uvijek novom povijesnom »sada« apsolutna milost budućeg spasenja; anticipacija koja izmiče svakom ljudskom predviđanju, a koja dobiva svoj lik u praksi nade i ljubavi, kao povijesna konkretizacija Božjeg samodarivanja u Kristu. Čovjek ne može raspo-

²⁶ Usp. J. ALFARO, nav. čl., str. 317-321.

gati ni praviti proračune s apsolutnim darom definitivnog Božjeg dolaska i s puninom povijesti; no pozvan je da prihvati apsolutni dar u zalaganju i stvaralačkoj praksi jednog svijeta obnovljenog u ljubavi, pravednosti i sudjelovanju, kao u prethodnici budućeg sudjelovanja u životu uskrslog Krista. Povijest spasenja i rastućeg ostvarivanja objave ne poistovjećuje se s poviješću čovječanstva, nego se ostvaruje u njoj.

Ako vjera u sebi uključuje i pravovjerje i pravotvorje, zadaća teologije nije samo u tom da učini shvatljivim sadržaj kršćanske vjere, nego i u tom da upravlja i budi kršćansko djelovanje kao ostvarenje nade i ljubavi, tj. spasenja i posvemašnjeg čovjekovog oslobođenja u svijetu.

Poistovjetivši živu predaju Crkve s kršćanskom vjerom i praksom i pokazavši Crkvu kao »zajednicu vjere, nade i ljubavi«, Drugi vatikanski sabor je uvrstio praksu kršćanske nade i ljubavi u »locus theologicus« predaje.

Drugi vatikanski sabor zahtijeva unutrašnju promjenu srca i uma kao preduvjet za istinski ekumenizam i za teologiju koja bi bila kadra ostvariti ga.²⁷ Sabor i papa Pavao VI. jednako traže od vjernika »obraćenje pameti i navika« pred silnom stvarnošću nepravde i tlačjenja u današnjem svijetu.²⁸ Bez takvog obraćenja teologija neće moći shvatiti smisao Isusova života i smrti za sadašnjost i smisao njegove poruke o ljubavi i pravednosti u našem povijesnom trenutku. Ne može čovjek shvatiti smisao jednog događaja ili jednog teksta ako nije u nutрини zahvaćen ili zainteresiran za stvarnost koja je u njima sadržana.

5. Sažeti prikaz nekih glavnih točaka koje se tiču zadatka katoličke teologije danas, prikaz koji ne ide za tim da bude iscrpan, pokazuje da je taj zadatak postao zahtjevniji i teži.

Prije svega, potreban je poseban oprez pred opasnošću skretanja prema jednostranoj viziji na kršćansku objavu; svaka isključivost, više ili manje pritažena, »horizontalističkog« ili »vertikalističkog« tipa, protuslovi biti kršćanstva, kojeg je izvornost baš u tom što spaja božansko s ljudskim u Kristu, s prvenstvom božanskog (»inconfuse«, »indivise« sabora u Kalcedonu)²⁹, koje je u svojoj eshatologiji ujedno imanentno i transcendentno, u međusobnom prožimanju (ne identitetu) ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu, u svjedočenju preko naviještanja evanđelja i zalaganja za čovjeka.

Teologija treba da ostane na posve znanstvenoj razini, ne prepuštajući se modi improviziranja; no ako se hoće održati na životu, morat će biti veoma osjetljiva za suvremene probleme Crkve i čovječanstva.

Bit će također potrebno spajati istraživački rad na području vlastite struke sa širokim zanimanjem za razne teološke discipline (osobito za

²⁷ UR 7, 8, 11, 12.

²⁸ GS 63; PAVAO VI., *Evangelica Testificatio*, 17-18 (AAS, 63, 1971).

²⁹ Dz.-Sch., 302.

biblijsku egzegezu), za filozofiju i za ljudske znanosti. Sve to zahtijeva trajno i naporno praćenje literature, bez čega se vlastita misao ukružuje.

Jednako se tako nameće potreba da se vjernost crkvenim dogmama spoji s hrabrom kreativnošću u temeljitom rješavanju problema i u otvorenom traženju kršćanske istine na ekumenskom području te u uočavanju vrijednosti nekršćanskih religija.

Teolog se danas ne smije zatvoriti u vlastite ideje, i to mnogo manje nego prije; današnja složenost svakog teološkog problema zahtijeva dijalog i suradnju između kompetentnih u raznim teološkim disciplinama i pomoćnim naukama.

Napor da se što više udovolji tim zahtjevima nosi sa sobom bolnu svijest o vlastitim osobnim ograničenostima, koja je to bolnija što je zalaganje veće. No ostaje uvjerenje, prosvijetljeno vjerom, da se isplati utrošiti život u istraživanje i poučavanje teologije: isplati se kao služenje ljudima, Crkvi i, konačno, (u prvom redu) Kristu.

S talijanskog preveo *Franjo Pšeničnjak*