

Марко Вилотић

Православни богословски факултет

Катедра за философију

Београд

Однос природе и благодати у делу Карла Ранера

1. Увод

У времену у коме живимо, динамичан однос између наука и теологије намеће се као императив.* Њихова међусобна удаљеност, која је на снази била вековима, а за коју одговорност носе обе стране, никоме није донела добра. Нарочито је то јасно видљиво на примеру антропологије, тј. њеног предмета – самог човека. У највећој мери игноришући најновија достигнућа наука попут палеоантропологије, молекуларне биологије итд. и често базирајући своје учење о човеку *искључиво* на понављању отачких ставова (премда су, са своје стране, оци у своје време били итекако савремени и упућени у оновремене научне токове) теолози „дозвољавају себи озбиљан јаз између обсервиране (evidence-based) стварности и богословске реторике“¹. Са друге стране, и наука у својим објашњењима, мимо дијалога са теологијом, остаје једнострана и непотпуна јер „једино када узмемо у обзир трансцендентни див и порив слободне личности, и потом разумемо важан аспект *личних* енергија, тек тада имамо једно филозофски (теолошки и медицински) задовољавајуће тумачење људске сложености“².

Једно, међутим, веома важно питање којим би теолози вредело да се позабаве *пре* уласка у дијалог са науком, а како би прецизирали своје почетне позиције, јесте питање односа природе и благодати. Другим речима, на основу свог угла посматрања човека, базираног у највећој мери на сазнатома из откривења, теолози треба да одговоре на то у којој мери они уопште пристају на то да о човеку говоре *само* као о природном бићу. Постоји ли уопште иједан тренутак у коме човек постоји као *чиста* природа, а да већ није, на овај или онај начин у контакту са благодаћу Божијом? У овом раду, покушаћемо да представимо како одговор на ово важно питање изгледа из угла можда највећег римокатоличког богослова XX века – Карла Ранера.

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Максим Васиљевић, „Постоји ли биохемија слободе“, у: *Богословље*, LXVII, 2009, 94–134, 97.

² *Ibidem*, 107.

2. Контекст настанка Ранерове учења о односу природе и благодати

У складу са традицијом Језуитског реда коме је припадао, Ранер је образован у схоластичком духу, прецизније, у духу својеврсног богословског система владајућег међу римокатоличким богословима од друге половине 19. века а насталог модификацијом и разрадом изворне средњовековне схоластике, тј. у духу тзв. *неосхоластике*. У односу према предању у коме је васпитан, Ранер гаји изразито поштовање, нарочито према вероватно највећем ауторитету и оцу схоластике – Томи Аквинском. Ипак, Ранеров однос према традицији ни у ком случају није однос слепо послушности, некритичког слеђења за ауторитетима и пуког понављања уврежених ставова по различитим битним питањима вере. Напротив, он је, кад год то сматра за потребно, спреман на (формално суптилно изведену, а суштински прилично оштру и одлучну) критику, па чак и раскид са оним учењима које сматра погрешним, опасним по живот Цркве, и неусклађеним са ранијим отачким и библијским предањем. Дobar пример оваквог Ранеровог става представља и његов допринос дискусијама вођеним у вези са проблемом односа природе и благодати, којим се у овом раду бавимо.

Однос природе и благодати, сматран је, према Ранеровим речима³, још у 19. столећу за окончану тему и решен проблем, односно, владао је општи утисак да неосхоластичко богословље поседује одговре на сва битна питања у вези са овом проблематиком. Ситуација се, на Ранерову радост, у 20. веку променила, и избиле су нове бројне и страствене дебате по овом питању. У таквој атмосфери, он жели да понуди своје решење проблема. Један од два главна фактора у односу на које је Ранер обликовао своје ставове, јесте управо неосхоластичко предање из кога је потекао, тј. критички осврт према том предању. При томе, ваља истаћи (као што он то и сам више пута јасно чини) да у полемици са неосхоластичким ставовима Ранер има у виду првенствено тзв. уџбеничку теологију. Другим речима, он полемише са ставовима који су се, будући садржај (не нарочито квалитетних) теолошких уџбеника, уврежили као уобичајени, и као такви представљали владајући ток мисли. Наравно да постоје и изузеци од овог правила, односно аутори према којима би била извршена својеврсна неправда када бисмо им приписали одређене ставове које Ранер, као општеприхваћене, критикује и преиспитује. Не превиђајући ову чињеницу, Ранер ипак свесно одлучује да се у својим списима углавном бави не овим (светлим) изузецима, него управо претходно поменутих „уџбеничких“ ставовима с обзиром на далекосежнији утицај и последице који су произвели.

Проблематичност појединих неосхоластичких учења и њихове негативне последице, свакако није уочавао само Ранер. У вези са проблемом којим се у овом раду бавимо, најоштрију критику уврежених (неосхоластичких) ставова пружили су припадници покрета тзв. „*нове теологије*“ („la nouvelle Théologie“), на челу са Анри де Либаком (Henry de Lubac), и управо њихова критика представља други кључни фактор у односу на који је Ранер формирао своје учење о односу природе и благодати. Замерке које богослови овог правца износе на рачун уобичајених но-

³ Karl Rahner, „Nature and grace“, у: *Theological investigations*, vol. 4, 165–188, 165.

восхоластичких решења Ранер углавном прихвата, али с обзиром на решење које они у замену нуде, ипак има одређена неслагања, са којима ћемо се у даљем тексту поближе упознати. За сада, чини се да са правом можемо Ранерово разумевање односа између природе и благодати окарактерисати као својеврстан *via media* између полова које представљају са једне стране неосхоластика, а са друге припадници нове теологије.

Коначно, пре него што се упустимо у детаљнију анализу Ранеровог учења, корисно је на самом почетку отклонити једну евентуалну термилошку забуну. Наиме, говорећи о односу природе и благодати, појам *ī*природе не разумевамо у оном контексту у којем га у православном богословљу понајчешће употребљавамо, односно као један од 2 кључна аспекта човековог постојања, поред (и насупрот) *личности*. Говорећи о природи у контексту, и насупрот, *благодати* – имамо у виду онај аспект човековог постојања који се тиче просто његове створености, постојања мимо односа са Богом, и мимо узвишеног циља за који смо створени. Другим речима, говоримо о постојању човека, као *створеница*, и, у том смислу – *самој за себе*, али притом не мислимо на неку безличну људску суштину, без конкретизације у одређеној личности. Можда би нам овде од користи могла бити чувена и блиска нам синтагма митрополита Зизјуласа – *биолошка ипостас*. Дакле, у сваком случају то је један *нижи* облик постојања, а не онај на који смо призвани (заједница са Богом која твори еклисиолошку ипостас), али такође то није ни нешто у потпуности безлично.

3. „*Створена*“ и „*нестворена*“ *благодати*

У учењу о благодати богослова схоластичке традиције, постојала је важна дистинкција, односно подела на тзв. „створену“ и „нестворену“ благодат. Под *створеном* благодаћу подразумеван је резултат унутрашње трансформације (оправданог) човека, те у складу са тим и унутрашњи квалитети које такав човек поседује, а које је стекао Божијом помоћу. Одређена је као *акцидентално* својство, јер не припада човековој природи (есенцији), а атрибут „створена“ не дугује томе што представља неку *ствар*. Она је *квалитет*, који међутим постоји унутар *створеница*, тј. човека (отуд – „створена“), а чији се узрок не налази у човеку, већ – у Богу. Под *нествореном* благодаћу, са друге стране, подразумева се само-саопштење Божије човеку, становање Духа у нама, односно, једноставно речено, како то сам Ранер често воли да истакне, она је не нека ствар, квалитет, информација коју сазнајемо, већ – *сами Бој*. Проблем односа између „створене“ и „нестворене“ благодати представља први аспект у вези са којим Ранер показује неслагање са уобичајеним мишљењима присутним у схоластичкој традицији.

Наиме, према схоластичарима, тврди Ранер, створена благодат представља *шемељ* и услов могућности за ону стварност у односу Бога и човека коју смо одредили као нестворену благодат. Односно, Божије само-саопштење човеку, и „становање“ у њему, могуће је тек након, и на темељу оних промена унутар човека које називамо створеном благодаћу. Са друге стране, Ранер се, у покушају да разуме овај однос враћа много даље у прошлост, до самих извора хришћанства, односно Светог Писма, конкретније павловских и јовановских списа. Наводећи бројне ци-

тате⁴ у прилог своје тезе, Ранер на овај начин долази до дијаметрално супротног закључка од оног који су извели схоластичари. Укратко, ови цитати јасно указују на то да Павле и Јован човеково оправдање и обновљење првенствено виде у контексту наше испуњености Духом Светим, који нам је дарован и у нама обитава као у храму (дакле у контексту *нестворене* благодати). Они притом наравно не занемарују „створене“ ефекте овог Божијег даривања самог себе човеку, и обитавања у њему, које свакако доводи и до унутрашње промене и преображаја нашег бића. Међутим, и ту је кључна разлика у односу на схоластичко схватање, ова „створена“ благодат више није темељ на коме „нестворена“ настаје, већ обрнуто, она је њена *последница*.

Јасно увиђајући ову разлику, Ранер отворено признаје да је за схоластичко виђење у тада владајућој форми тешко пронаћи одговарајуће светописамско утемељење, и себи даје задатак да покуша да у оквирима појмовног апарата већ постојећег у схоластичкој теологији покуша да пружи прикладније одређење нестворене благодати. Темељан приказ решења које Ранер предлаже изискивао би знатно више простора од оног који му у овом раду можемо посветити, те ћемо се задржати само на скици оних његових аспеката који ће нам у даљем тексту бити од користи.

У покушају да на адекватан начин опише ону врсту односа човека и Бога на коју мислимо када говоримо о нествореној благодати, Ранер прибегава схоластичарима блиској аристотеловској терминологији, тј. посеже за Аристотеловим појмом *формалној узрока*. Овај тип узрочности, интерпретира Ранер, подразумева да неко одређено биће, или аспект бића, представља конститутивни елемент унутар неког другог субјекта, тако што му пружа *само себе*, а не ствара просто нешто друго у односу себе.⁵ Тако бисмо, служећи се овим Аристотеловим разликовањем различитих врста узрока, могли рећи да нам се Бог самим чином стварања даје као *ефицијентни* (делатни) узрок, док се (нествореном) благодаћу дарује човеку као *формални* узрок. Ранер се, међутим, не задржава на овоме, већ врши извесну модификацију Аристотеловог учења, не би ли га учинио прикладнијим за изражавање истина хришћанске вере. Наиме, желећи да са једне стране сачува оне импликације употребе појма формалне узрочности у контексту односа Бога и човека, које би Бога учиниле човековим инхерентним конституентом, а са друге стране истакне и сачува и *Божију трансценденцијалност*, Ранер уводи концепт тзв. *квази-формалне узрочности*. Додавањем префикса *квази*, Ранер, дакле, ни у ком случају не жели да релативизује овај формални аспект Божије узрочности, већ просто да укаже на чињеницу да, ма колико нам се у својој љубави приближио и открио, Бог за нас вечно остаје и *шјајна*.⁶

Постављањем нестворене благодати у контекст (квази)формалне узрочности, Ранер сматра да је остварио циљ, тј. онемогућио схватање по коме створена благодат претходи нествореној. Међутим, с друге стране он не жели да оспори ва-

⁴ Karl Rahner, „Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace“, у: *Theological investigations*, vol. 1, 319–346, 320–322.

⁵ Упореди Karl Rahner, *Темљи хришћанске вере: Увод у појам хришћанства*, EX LIBRIS, Ријека, 2007, 164

⁶ Једини случај у коме је префикс „квази“ непотребан, јесте случај ипостасног јединства оствареног у Христу, у коме заиста можемо говорити о (пуној) Божијој формалној узрочности, без икакве задршке.

жност створене благодати, којој је придаван изузетан значај од сабора у Тренту на овамо. Идући још даље у усвајању Аристотеловог учења о узроцима, он створену благодат изједначава са *материјалним* узроком. На тај начин он однос између створене и нестворене благодати коначно одређује као однос „реципрочног приоритета“⁷, тако да је „створена благодат *їреїїїосїавка* формалног узрока у смислу да она сама може постојати једино на начин актуелне реализације ове формалне узрочности“⁸. Формални узрок, дакле, *їроизводи* материјални, али је материјални узрок истовремено његова претпоставка (у логичком, а не у временском смислу), јер се формални узрок остварује само у материјалном, без којег би остао неактуализован.

4. Однос између *їприроге* и *блаїодатїи*: Ранер између неосхоласїишке и „нове *їеолоїије*“

Пре него што се упустимо у детаљнији приказ Ранеровог учења о односу између природе и благодати, корисно је унапред дати извесна објашњења. Прво, говорећи о благодати у контексту односа са природом, Ранер је посматра као јединствен феномен, не правећи притом поделу о којој смо говорили у претходном потпоглављу. Уколико бисмо ипак хтели да овај Ранеров говор о благодати доведемо у ближу везу са том поделом, могли бисмо, чини се, рећи да, иако Ранер заиста говори о благодати као јединственом феномену, централно место у њему ипак придаје оној стварности коју смо претходно означили као *нестїворену* благодат, и то чини насупрот до тада владајућим теолошким токовима, који, говорећи о благодати првенствено имају у виду онај други њен аспект, тј. *стїворену* благодат. Неретко Ранер инсистира на томе да о благодати не би требало да мислимо као о некој дарованој нам ствари, створеном стању, него да првенствено имамо у виду да нам благодаћу Бог заправо дарује самога себе. Друго, што се тиче ближег одређења појма природе у контексту у којем га Ранер употребљава, о томе бисмо, уз оно што је већ речено могли навести, управо из текста који носи наслов „Природа и благодат“, још и ову његову дефиницију природе: „оно што знамо о себи без речи открочења“⁹.

4.1 Ранеров *стїав* *їрема* *схоласїишким* учењу о односу *їприроге* и *блаїодатїи*

Према доминатном схоластичком схватању, благодат представља нешто у потпуности ван домаћаја човекове свести. Она је стварност о којој ми сазнајемо из открочења, али која нам је по себи апсолутно недоступна, и човек у свом свесном, личном животу нема никакве знаке њеног присуства. Када о њеном постојању буде научен из открочења, човек свакако тежи томе да благодат стекне, и стара се да је очува као „обожење свога бића, и залог и претпоставку вечног живота“, али, „простор“ у коме сада живимо, када је реч о подацима присутним у нашој свести, остаје лишен благодати. *Онїолошки* говорећи, признајемо да присуство благодати уздиже наше по-

⁷ Karl Rahner, „Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace“, у: *Theological investigations*, vol. 1, 319–346, 341.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Karl Rahner, „Nature and Grace“, *Theological Investigations*, vol. 4, 165–188, 167.

стојање на раван натпритодног, али смо о томе просто способни да, на овом онотолшском плану, *јоворимо*, а не да то и *ејзистјенцијално* доживимо. У сфери у којој смо ми свесни самих себе, као духовно и морално активних бића, налазимо се *искључиво* у оквирима онога што смо дефинисали као *јприроду*. Природа и благодат, додуше, нису ни за схоластичаре међусобно искључиве и некомпатибилне. Природа јесте усмерена ка благодати, у којој доживљава своје испуњење, али је начин на који схоластичари изражавају ову усмереност за Ранера недовољно снажан и убедљив. Наиме, они то чине, на, по Ранеровим речима, чисто негативан начин, одређењем природе као *potentia oboedientialis*, односно послушне способности примања. Човек је, дакле, створен као такво биће да је *сиособан* да прими Божије самооткровење, а та способност је *јослушна* у смислу да Бог није ни на који начин био дужан да нам се открије; наше је да послушно ишчекујемо, а ако Бог слободно одлучи да се открије – способни смо да то откровење примимо. Све што се, међутим, по Ранеровом мишљењу на овај начин тврди јесте одсуство противречности и међусобне одбојности између природе и благодати, а то – није довољно добро.¹⁰

Овакво схоластичко схватање односа природе и благодати, како смо га укратко приказали, за Ранера је крајње незадовољавајуће и неприхватљиво, из више разлога. Пре свега, тврдећи да је све оно што доживљавамо само „природа“, ми заправо подразумевамо да врло прецизно разумемо садржај овог појма и познајемо његове границе. Али, пита се Ранер, ко смо ми да тврдимо да је све оно са чим се у свом егзистенцијалном доживљају самих себе сусрећемо (нпр. изворна чежња, осећај унутрашње раздвојености, доживљај људске трагедије смрти) само чиста природа, и да би све то постојало, и то баш у том облику, да није призива на натприродно заједничарење са Богом? Како знамо да, већ у самом чину постављања питања о људском постојању, не постоји извештан натприродни елемент присутан у ономе који се пита, а који никада и никако не можемо апстраховати?¹¹

Ранерова намера није просто у томе да нас овим питањима „продрма“ и једноставно укаже на то да *можда* и није све баш тако како се (схоластичарима) чинило. Незадовољан простим довођењем у питање веровања својих претходника, он иде и корак даље и покушава да нас убеди у управо супротно, и то изводећи своје аргументе баш из хришћанске вере, и знања о Богу које имамо на основу откровења. Наиме, пита се Ранер, нисмо ли управо као хришћани дужни да верујемо да је Божији призив на заједништво човеку нешто више од пуке јуридикчке заповести која нам је споља наметнута? Није ли оно што човек *јесје* већ самом чињеницом да је од Бога створен као биће које свој довршетак треба да има у натприродном заједничарењу са својим творцем, изнутра већ другачије структурирано него што би то био случај да није овог божанског призива? Ранеров одговор на ово питање свакако је позитиван, уз наглашавање да ова „посебност“ важи за свакога човека, и то *од самој јочейка*, дакле не тек након што је неко свесно поверовао, и врлинским животом стекао квалитете којима би онда „заслужио“ благодат. Самим циљем због кога је створен, човек (верник, неверник, добар, лош – свеједно) је, дакле, већ

¹⁰ Упореди *Ibidem*, 165–167.

¹¹ Упореди Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace“, *Theological investigations*, vol. 1, 297–317, 300–301.

издвојен као биће, и усађена му је чежња ка самоостварењу у испуњењу задатога. Такође, наш Бог не би био оно што ми верујемо да јесте, када човека, сем овим натприродним призивом, не би обдарио и средством којим је до испуњења овог узвишеног циља могуће стићи. Према томе, закључује Ранер, не постоји ниједан тренутак у коме се Бог на овај или онај начин није даривао човеку, и био му на располагању. Ток историје спасења се у потуности преклапа са историјом људскога рода. Из свега реченог следи, чини се сасвим јасно и доследно, закључак потпуно супротан ономе до ког су дошли схоластички богослови. Не само да све оно што у своме постојању искушавамо није увек и само „чиста природа“, него шта више – чиста природа у стварности заправо *никада* и не постоји.

Сем оваквих, рецимо теоријских, проблема, Ранер увиђа и извесне практичне, у црквеном контексту рекли бисмо – пастирске – потешкоће које настају као последица става да је немогуће имати икакво свесно искуство благодати. Уколико је тачно да се човеков свесни духовни живот одвија у сфери која искључује благодат, онда логично следи и губитак интересовања за овај натприродни елемент. Ако је целокупност нашег доживљаја самих себе затворена у оквире природе, лако ћемо подлећи искушењу да се и задовољимо остајањем у тим оквирима. Божији призив и благодат онда представљају (ма колико узвишену) просто извесну „сметњу“, и намет споља, а не „природни“ довршетак нашег бића. А, ако већ у томе никако не можемо да свесно учествујемо, и, са друге стране, не осећамо се ни на који начин неиспуњено и недовршено без овог натприродног „дodatка“ нашем постојању, онда – зашто да се уопште трудимо око тога? И заиста, управо овакав вековни развој учења о односу природе и благодати Ранер препознаје као главни разлог очитог губитка интересовања савременог човека за оно натприродно. Срећом, истина је, по њему, у ствари управо супротна. Искуство натприродног, искуство благодати, могуће је и реално присутно, и то опет – не само у случају верника, неких духовно унапредовалих хришћана, него – код свих људи.

Пре него што наведемо примере којима Ранер покушава да нас наведе да препознамо ово искуство у ситуацијама свима нам блиским, није на одмет навести једну корисну дистинкцију коју он прави. По његовом мишљењу, *мојућности доживљаја благодати, и мојућности доживљаја благодати као благодати нису исти ствар*.¹² Наиме, тренуци искуства благодати, онакви каквим их Ранер препознаје, нису сами по себи кристално јасни и једнозначни, односно, не мора да значи да, доживљавајући нешто натприродно, истовремено и разумемо шта нам се дешава. Желећи да укаже на конкретне ситуације у којима је искуство овог типа присутно и јасно приметно, Ранер наводи осећај усамљености и несигурности, свеобухватне и апсолутне одговорности, љубави, како примљене, тако и пружене, смрти...¹³ Свако искуство овога типа, за Ранера је уједно и искуство вечности, искуство и потврда чињенице да се човеково значење не исцрпљује у оквирима и вредностима овога света. Сваки пут када смо, рецимо, спремни на жртву ради ближњег, када

¹² Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace“, 297–317, 300, курзив мој, М. В.

¹³ Веома надахнут, рекли бисмо поетски опис оваквих стања и искустава, као и још сличних примера види у Karl Rahner, „The Experience of God Today“, у: *Theological Investigations*, vol. 11, 149–165, 157–158.

волимо и несебично дајемо не очекујући никакву награду, или чак засигурно знајући да је неће бити (па чак ни захвалности), ми заправо залазимо у област у којој више не можемо пружити адекватна објашњења и разлоге за своје поступке, који би били прихватљиви и оправдани по мерилима успеха овога света. Сваки пут, дакле, када имамо духовно искуство овог типа, по Ранеровом мишљењу – ми заправо окушамо натприродно. То можда чинимо на потпуно анониман и неизразив начин, можда му не посвећујемо довољно дужне пажње, можда просто само пожелимо да од тога брзо побегнемо и вратимо се у познату свакодневицу, али – све то не мења природу онога са чим смо се сусрели.¹⁴

Такође, ваља споменути да, у складу са томистичким учењем о формалном објекту, и с обзиром на своја сопствена обимна истраживања и достигнућа у области како теологије тако и философије, позната у академским круговима првенствено као „антрополошки заокрет“ и „трансцендентални пројекат“, а којима се у овом раду не можемо детаљније посветити Ранер види трансцендентално искуство (што код њега значи искуство Тајне, Бога) као један од *a priori* услова могућности сваког другог сазнања. Бог, тј. његова благодат је дакле, хајдегеровским речником речено, априорни *хоризонт* у односу на који сазнајемо сваки појединачни објекат *a posteriori*. Овај хоризонт присутан је у нашој свести додуше нетематски и необјективизирано, али, *је у нашој свести ипак присутан*, а то је оно што је важно за тему којом се овде бавимо.

Каква је онда, с обзиром на све то, улога вербалног открочења датог нам у Старом и Новом завету? Не губи ли оно на свом значају, ако већ одувек и свуда стоји једно опште и универзално Божије откривање човеку, ако искуство Бога на неки начин имамо већ пре сваког другог искуства? Одговор је потпуно јасан – *не!* Вербално открочење има своју врло битну улогу, јер нам оно помаже да освестимо искуство благодати које смо већ и претходно, додуше не јасно изразиво, имали, и да га боље разумемо. Ранер својим идејама дакле не угрожава значај Светог Писма, и проповеди Цркве, он просто указује на чињеницу да, када слушамо *јоруку* Цркве, то заправо није први пут да се сусрећемо са *стварношћу* која нам се овим путем проповеда. Човек дакле, по Ранеровом мишљењу, „увек живисвесно у присуству троједног Бога“¹⁵, и то, да нагласимо поново, тако живисваки човек „јер благодат га увек окружује, чак и грешника и неверника, као неизбежно окружење његове егзистенције“¹⁶. Овакве ставове Ранер износи јасно и смело, сматрајући да је „теологија исувише дугои исувише често бивала у заблуди проузрокованој неизреченом претпоставком да Божија благодат више неће бити (благодатни) дар, ако буде исувише великодушно дељена од стране љубави Божије“¹⁷.

Ако место и значај вербалног открочења нису угрожени Ранеровима ставовима, како ствар стоји са самим појмом *чистије природе*? Ако је из његовог учења потпуно јасно да „историјска“ природа човека, онаква какву је срећемо од кад га

¹⁴ Види још један врло надахнут и кратак Ранеров спис о искуству благодати Karl Rahner, „Reflections on the Experience of Grace“, *Theological Investigations*, vol. 3, 86–90.

¹⁵ Karl Rahner, „Nature and Grace“, *Theological Investigations*, vol. 4, 165–188, 181.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, 180.

је Бог створио па до данас никада није била просто „чиста“ природа, тј. само природа, него се, као што смо видели, одувек налазила у окружењу Божије спасењске воље (тј. благодати), има ли уопште више смисла говорити о чистој природи? Служи ли нам тај појам и даље, или га треба просто одбацити? По овом питању Ранер је имао несугласице са припадницима покрета „нове теологије“.

4.2 Ранеров став о учењу о односу природе и благодати припадника покрета „нове теологије“

Пре свега, ваљало би да утврдимо кога Ранер има у виду када полемише са припадницима покрета „нове теологије“. Као што смо већ поменули, као најзначајнијег представника овог покрета, макар када је у питању тема којом се овде бавимо, Ранер препознаје Анри де Либака. И заиста, његово дело *Surnaturel* (Натприродно) из 1946. године, оставило је великог трага и изазвало бурне расправе. Што се других значајних представника тиче, од оних са којима Ранер по извесним питањима поименце полемише ваља поменути (чак и у нашој средини) чувеног Ханс Урс фон Балтазара (Hans Urs von Balthasar). Међутим, оно што је карактеристично и за ову Ранерову полемику, као што је случај био и у односу са (нео)схоластичарима, Ранер првенствено критикује ставове, који му се чине погрешним и неприкладним за изражавање вере у хришћанског Бога, а који су оставили извесног трага и утицаја, без обзира на то *ко* је конкретно ове ставове заступао, и да ли је оно што се приписује појединим богословима заиста исправна интерпретација њихове мисли. Тако је нпр. де Либак три године након издавања поменутог чувеног дела издао и нови чланак *Le mystere de surnaturel* (Тајна натприродног) у коме великим делом одговара на замерке и критике које је добио (не само од Ранера!) као реакцију на *Surnaturel*, инсистирајући притом на томе да је по одређеним питањима погрешно схваћен.¹⁸ Сам Ранер је овакве могућности потпуно свестан, те тако нпр, полемишући са ставовима непознатог аутора, потписаног просто са Д. а изнесеним у тексту „Пут ка одређењу односа између природе и благодати“¹⁹, он каже да нема намеру да истражује у којој мери овај чланак верно изражава де Либакову мисао (као што је то желео Д.), као и да је управо тај чланак изабрао за релевантан да са њим полемише, јер је Д. припадао покрету „нове теологије“, а ставови изнесени у поменутом тексту су најјаснији, као и најекстремнији израз оног погледа на ствари који Ранер одбацује.²⁰ У овом тексту следили смо овај Ранеров пример, односно, оно што будемо наводили као ставове богослова „нове теологије“ заправо су ставови које Ранер препознаје као њихове, и са којима полемише, а којима нисмо у тој мери темељно приступили да бисмо оценили у којој мери он то оправдано чини. Као што Ранеру није било суштински битно јесу ли или нису ставови против којих пише изворно припадали де Либаку или неком другом, тако је и нама овде кључ-

¹⁸ Знатно проширенију верзију овог чланка, де Либак објављује под истим насловом као књигу 1956. године. О свему томе види више у докторској дисертацији Томаса Кнебела, посвећеној управо теми благодати у богословљу Карла Ранера, а одбрањеној на универзитету Фордам, 1980. године. Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, Fordham University, 1980.

¹⁹ „Ein Weg zur Verhältniss von Natur und Gnade“, у: *Orientierung* XIV, 1950, 138–141.

²⁰ Види: Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace“, 297–317, фусноте 6 и 9.

но да што јасније представимо *Ранерово* учење о односу природе и благодати, као и учења у односу на која је његово формирано, а мање је значајно јесу ли то учења баш оних људи којима их Ранер приписује.

У чему су, онда, сличности и разлике између Ранера и представника „нове теологије“, условно узето – рецимо де Либак? Као и Ранер, де Либак је спознао значај проблематике односа између природе и благодати. За њега то није некаква замршена теоретска расправа релевантна једино за стручњаке, него изузетно битно питање са значајним последицама по живот Цркве, од чијег решења зависи хоће ли теологија остати на периферији данашње културе и цивилизације или имати неку значајнију улогу унутар њих.²¹ Де Либак је, наиме, попут Ранера препознао негативне последице које произилазе из до тада владајућег схоластичког схватања (могућности) доживљаја благодати и њеног односа према природи, и овај његов опис последица и потешкоћа Ранер прихвата као, додуше можда мало превише суморан, али ипак доста реалан приказ стварног стања ствари.²² Када се, дакле, ради о дијагностификавању стања у коме се ондашња теологија налазила – њих двојица су истомишљеници.

Проблем настаје у тренутку у ком долазимо до предлога начина за решење проблема. Де Либак је, наиме, верујући (ово још заједно са Ранером) да је природа створена за благодат, за јединство са Богом, и да никада актуелно не постоји у свом „чистом“ стању, спреман да се у потпуности одрекне и самог појма чисте природе, као бескорисног, и чак опасног, јер нас може увести у заблуду. Био је незадовољан тиме што се заправо више бојимо тога да одређене стварности не помешамо, него што се бојимо опасности да их недовољно блиско повежемо, што је довело до стварања некакве „траљаве теологије која је натприродно одржавала натприродним чинећи га некаквим акциденталним додатком иначе по себи интегралној људској природи“²³. Пошто је сматрао да је овакав систем изграђен управо око појма чисте природе, он једноставно предлаже да се тог појма решимо. За Ранера је ово, међутим, неприхватљиво, и то зато што сматра да се одбацивањем концепта чисте природе у опасност доводи слободни, благодатни карактер Божијег дара човеку. Наиме, уколико би човек, као што то сматра де Либак, био створен као биће у чијој *природи* би већ од самог старта био усађен Божији призив и усмерење ка довршетку у Богу, да ли би се онда дар Божије љубави, његовог самосаопштења којим нам дарује самога себе, и којим нам омогућава да до циља за који смо створени једном и стигнемо могао и даље сматрати потпуно драговољним и слободним? Ранеру се чини да то није случај. Уколико Бог већ створи једно биће коме је у саму природу усадио тежњу ка довршетку у натприродном, онда је он истовремено и *дужан* да том истом створењу подари и средство да тај циљ оствари, у супротном – човек би био један просто бесмислени створ. Ово су, према Ранеру, са хришћанске тачке гледишта, веома проблематичне импликације, јер хришћани управо инсистирају на

²¹ Упореди Stephen J. Duffy, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43–62, 54.

²² Види Karl Rahner, „Concerning the Relationship between Nature and grace“, 297–317, 300.

²³ Stephen J. Duffy, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43–62, 49.

ајсољушној слободи, незаслужености, бесплатности сваког Божијег акта према човеку и остатку творевине, а са друге стране, они не верују ни у Бога који ствара из чистог хира, нека бесмислена створења. Поготово би ово последње било проблематично када би било показано на примеру самога цара и врхунца целокупне творевине – човека. Слобода и бесплатност благодати, додуше, не би ни у ком случају били угрожени из њугске ѡерсијективне, односно, човек би, по Ранеру, као прималац дара и у том случају задржао своју слободу да дар прихвати или одбије, тј. чак и да му је усмерење ка Богу усађено у саму природу – човек је у стању да му окрене леђа, и (као што смо сведоци у бројним случајевима) једноставно поступа против своје природе. Оно што на овај начин бива угрожено још је опасније – то је слобода самога Бога. Због тога се Ранер залаже да у употреби задржимо концепт чисте природе, и да под њиме подразумевамо нешто што само по себи има смисла, што би реално могло да постоји, а да не буде бесмислено. Наиме, он на овај начин жели да каже да је Бог могао да створи човека, и остави га тако, потпуно у сфери створеног, не позивајући га на искорак изван природе и заједницу са собом. Човек би, у том случају, морао бити у стању да постоји у оквирима своје природе, као што то уосталом чине друга створења, и да се притом не осећа неиспуњено, нити да сматра да му Бог дугује нешто више. Концептом чисте природе, дакле, чува се ова бесплатност, слобода Божијег дара, јер, заиста, само у односу на оно биће које је довршено и смислено унутар оквира сопствене природе – Божији дар самосаопштења је уистину апсолутно бесплатан, благодатни дар љубави.

Де Либак, са друге стране, није био одушевљен оваквом аргументацијом, јер нити је сматрао потребним и нарочито значајним да расправљамо о „шта би било кад би било“ ситуацијама (а чиста природа је управо то, јер, видели смо, ни за Ранера она ни у једном тренутку актуелно не постоји), нити је сматрао да се његовим учењем заиста угрожава Божија слобода. Чак и ако је чежња ка Богу усађена у саму људску природу, она и даље, по њему, остаје слободан Божији дар, јер управо Бог је, и то слободно, створу ту и такву природу. Ранер се са овим, свакако, слаже, али сматра да се на овај начин вишеструкост Божијих благодатних дарова редукује и своди на један – дар стварања. Бог је слободно и из љубави створио свет и човека у њему, али, уколико га је створио са усађеном чежњом ка натприродном, онда му је, од тренутка када га је створио, дужан ту љубав и даривање себе и надаље, како га не би оставио без смисла и могућности довршења. Са друге стране, Ранер инсистира на поменутој вишеструкости Божијих благодатних дарова. Једно је – стварање, односно из наше перспективе дар постојања који на тај начин примамо, а нешто сасвим друго – призив на заједничарење са Богом и усмереност ка њему. Ово последње је, дакле, другачија, узвишенија стварност, која се не подразумева сама по себи, односно не следи нужно из самог стварања. У питању је *joш један*, нови, слободни, љубећи благодатни дар Божији, и као таквог смо дужни и да га доживимо, као и да понудимо одговарајућу слику и разумевање човека, која ће бити сагласна са овом стварношћу.

На овом месту немамо намеру да понудимо дефинитиван одговор на питање ко је у овој полемици у праву, и чији су аргументи снажнији. Оно, међутим, што смо дужни да прикажемо јесте Ранеров одговор на то како је могуће да, са једне стране чиста природа никада актуелно не постоји, те да је човек од самог почетка

призван на заједништво са Богом, и усмерен ка њему, а да, истовремено, овај призив и усмерење нису део човекове природе. Другим речима, ако су (Божији призив и усмерење ка њему) увек са нама, а нису део наше природе, *где* су и *шта* су онда?

4.3 *Најшириродни егзистенцијал*

Како би на задовољавајући начин описао и објаснио појаву да је Божији призив и усмерење ка натприродном довршетку појава која нас увек и без изузетка прати, а такође из поменутих разлога ипак не представља саставни елемент наше природе, Ранер је сковао израз који је у великој мери обележио његово богословско учење – *најшириродни егзистенцијал*. Појам егзистенцијал први је увео Мартин Хајдегер у свом чувеном делу *Биће и време*, како би одредио фундаменталну структуру човека као ту-бића (Dasein). Тако нпр. Хајдегер као један егзистенцијал наводи човекову историчност, чињеницу да је он биће-у-свету. Оно што је за нас овде најзначајније, јесте да је за Хајдегера егзистенцијал представљао извесно стање које карактерише човекове постојање увек и свуда, којег је човек свестан, и у односу на које стиче разумевање самога себе. Сам Ранер, желећи да у свом *Теолошком речнику* поближе објасни шта подразумева под појмом натприродног егзистенцијала, тврди да се у темељу овог појма налази чињеница да „*још пре* оправдања сакраментално или извансакраментално примљеном благодаћу, стоји човек *већ увек* под општом спасењском вољом Божијом“²⁴ И надаље:

„Та „ситуација“ која је свеобухватно и неизбежно унапред дата човековом слободном деловању и одређује га, не постоји само у мислима и намерама Божијим, него је реално одређење човеково, које додуше милостиво приступа његовој природи (зато: натприродни), али у стварном стању ствари никад не мањка.“²⁵

Божије усмерење и призив човеку представљају дакле реално одређење сваког човека, које он никада и ни на који начин не може избећи. Они су увек ту, као могућност, као понуда, још пре било каквог човековог свесног и вољног опредељења „за“ или „против“ њих. Такође, они остају *најшириродни*, јер нису део човекове природе, већ јој „милостиво приступају“, и призивају је ка натприродном довршетку. Ово је за Ранера, видели смо, важно, јер сматра да се на тај начин чува драговољни, благодатни и слободни карактер овог великог Божијег дара. То међутим не значи да је човек у свом доживљају самога себе јасно у стању да разликује природни од натприродног елемента. Натприродни егзистенцијал је, као што смо видели, нешто што увек и у потпуности прати сваког од нас, те га ми зато и доживљавамо као неотуђиви део нас самих. Чиста природа остаје само својеврстан *осиштак* (Restbegriff), оно што добијамо апстраховањем натприродног егзистенцијала, замишљањем какви бисмо били да је Бог којим случајем зажелио да нас лиши тог дара. То никада не можемо сасвим прецизно знати, о томе можемо само промишљати. Од круцијалног значаја и помоћи при томе нам је откривење (у класичном смислу те речи), које нам помаже да овај натприродни егзистенцијал разумемо *као* натприродни, али, *никада* никаква јасна и дефинитивна граница не може бити по-

²⁴ Karl Rahner, *Teološki rječnik*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1992, 136. Курзив мој, М. В.

²⁵ *Ibidem*.

вучена између онога што је у нама чиста природа, и онога што је последица Божије спаситељне воље и његовог поступања у складу са њом.

Да ли бисмо сада, изложивши Ранеров предлог за решење проблема односа природе и благодати могли да кажемо да смо потпуно задовољни, да су успешно избегнути проблеми који проистичу како из схоластичких, тако и из ставова припадника „нове теологије“, те да стога имамо ако не последњу реч, а оно макар стабилну основу за даљи говор на ову тему? Рекли бисмо да не, или, макар – не у потпуности. Тадашњи Ранерови саговорници, првенствено де Либак и Балтазар, нису били задовољни овим предлогом, тј. постулирањем некаквог натприродног егзистенцијала.²⁶ Унајкраћем (као што смо уосталом већ поменули), можемо рећи да су они били сложни по питању тога да нема претераног смисла расправљати о томе шта би било да Бог није створио свет и човека онаквим каквим их је створио, те због тога нису сматрали потребним да расправљамо о некаквој чистој природи за коју се сви (укључујући и Ранера) слажемо да не постоји, никада није постојала, нити ће. Што се самог натприродног егзистенцијала тиче, де Либак је сматрао да он не доприноси разјашњењу проблема односа две стварности којима се бавимо. Као што смо рекли, сматрао је да по многим питањима његов став о овом проблему није био добро схваћен, те да се све оно до чега је Ранеру стало може успешно постићи и очувати и у оквирима решења које је он понудио. Другим речима, ако нам је већ довољно компликовано да разумемо однос природе и благодати, каква је тек корист од увођења неке треће, нове и мистичне реалности, натприродног егзистенцијала? У овом раду не можемо улазити у то у којој мери је де Либаков „систем“ заиста одговарајуће решење проблема којим се бавимо. Оно што ипак можемо рећи је, а то није безначајно, да он није био усамљен при ставу да није добро схваћен, и да су отада па надаље постојали бројни богослови који су покушавали да покажу де Либакову мисао у другачијем светлу од оне у којој ју је видео Ранер. Такође, оно што *морамо* рећи је да нам протест против увођења натприродног егзистенцијала као неке треће реалности у односу природе и благодати делује у солидној мери оправдан зато што се чини јасним да Ранер у свом целокупном делу није успео да довољно јасно и прецизно одреди његов метафизички статус, односно, једноставније речено, да пружи јасан и једнозначан одговор на то – шта тачно представља натприродни егзистенцијал. Након што нам, и то прилично убедљиво, покаже *зашто* му је овакав један појам потребан у контексту расправе у којој учествује, он као да се исувише лако задовољава самим постулирањем натприродног егзистенцијала – и ту стаје. Међутим, није толико једноставно прихватити одређени концепт као нешто реално постојеће, само због тога што нам се чини потребним, поготово кад се ради о нечему толико значајном као што је питање самога човека. Другим речима, стиче се утисак да Ранер једноставно није довољно објаснио *како* то нешто може да постоји, као неотуђиви део нас самих, као нешто што увек и неизоставно имамо у свести и према чему смо дужни да се вољно определимо – а да то истовремено није део наше природе?²⁷ *Шта* је, дакле, тачно натприрод-

²⁶ О овоме види опширније у наведеном докторату Томаса Кнебела, нарочито стр. 26–50.

²⁷ Оваква једна идеја не делује лако уклопљива ни у један од тада доминантних философских система. Ако узмемо за пример схоластичку традицију из којје Ранер потиче, са једне стране, пошто не

ни егзистенцијал – остаје код Ранера недовољно објашњено, поготово када се има у виду да је то појам који има значајну улогу у његовој целокупној теологији, не-везано само за расправу о природи и благодати, те се тако неретко стиче утисак да се један те исти концепт, натприродни егзистенцијал, у разним контекстима може, па и мора различито доживети и тумачити. На овоме се ипак не можемо детаљније задржавати. Могли бисмо, међутим, навести још једно интересантно критичко запажање Томаса Кнебела упућено Ранеру. Он наиме, слажући се у принципу са де Лобаком и Балтазаром по питању (не)постојања потребе и смислености одбране Божије слободе с обзиром не само на реално, него и на потенцијална стања ствари, као да сматра и да Ранер, борећи се за одбрану Божије слободе меша појам слободе (избора) и драговољности, неизнуђености.

„Драговољност не треба мешати са слободом. Јер, Бог није „слободан“ да не воли, да се не открива. Његово биће је љубав. Слично, неће постојати никаква слобода на небу која би омогућила спашенима да не прихвате Божију благодатну љубав и самосаопштење. Ипак, овим се не уништава драговољност.“²⁸

Другим речима, истинска слобода није слобода избора, него потврђивање добра, па ако Бог и нема „избора“ да поступи другачије – ово не угрожава суштинску неизнуђеност, драговољност, односно истински благодатни карактер његовог дара човеку.

На крају, сматрамо корисним да поменемо једну битну последицу Ранеровог учења о благодати, онаквог каквог смо га овде представили. Наиме, у више наврата и на више начина видели смо да он инсистира на свеопштој Божијој спасењској вољи, на призиву Божијем упућеном увек, свугде и *сваком човеку*. У покушају да усагласи веровање да Бог жели, и пружа могућност за спасење свих људи са веровањем да је хришћанство једина права религија – Ранер је сковао још један оригиналан појам – *анонимно хришћанство*. На овај начин он је желео да истакне да људи могу имати однос са Богом, и постићи обожење и мимо формалног припадништва хришћанској Цркви. Глупо је и наивно, себично и ускогрудо по њему веровати, као што ми често чинимо, да Бог утиче на људе својом истином тек након што смо им се ми првобитно обратили и посветили их „нашом тематском, социолошко-официјелном и експлицитном формом ове истине“.²⁹ Они, дакле људи који не својом кривицом, из различитих социолошких, културолошких или других разлога нису експлицитни хришћани, нити ће то икад бити, имају могућност општења са благодаћу кроз оне културе и религије којима припадају (па чак и ако се некад сматрају атеистима). На овај начин Ранер не жели да уведе некакав релативизам или изједначи као равноправне све религије. Не, оно што омогућава спасење јесте управо тајна Христа, са свиме што она подразумева, али она није реалност доступна само Христу-

припада људској природи као таквој, изгледа да би било логично натприродни егзистенцијал одредити као својеврсну акциденцију која постоји, рецимо у човековој души. Али, није тако лако разумљиво, и изискује даљу разраду и објашњење *како* то да нешто за шта тврдимо да представља својсто које је на исти начин увек и свуда *неујно* присутно у сваком човеку увек и свуда – и даље можемо сматрати *акциденталним*?

²⁸ Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, Fordham University, 1980, 46.

²⁹ Упореди: Karl Rahner, „Philosophy and Theology“, у: *Theological investigations*, vol. 6, 71–81, 79.

вим експлицитним следбеницима, већ и свима онима који, ма колико неосвешћено и имплицитно, позитивно одговоре на благодатни призив Божији, и својим животом практично сведоче оно на шта смо ми као хришћани позвани. Управо ти људи су – *анонимни хришћани*. И ова Ранерова идеја наишла је на бројна негодовања како од стране нехришћана, који су сматрали овакав један термин наметљивим (јер претендује на то да све (вредно) прогласи хришћанским)³⁰, тако и од стране хришћана (опет, поред осталих, Балтазара и де Либак) који су сматрали да Ранер на овај начин доводи до извесне релативизације и обесмишљања самог хришћанства. По овом питању, међутим, за разлику од натприродног егзистенцијала, критике које су упућене Ранеру (и око тога су мишљења поприлично једногласна) немају неку велику тежину и значај. Стиче се утисак да су настале углавном разматрањем самог појма анонимног хришћанства, а не дубљом анализом *суштинне* онога што је Ранер под тим подразумевао, а што, чини се објективно заиста не подлеже изнесеним критикама. И сам Ранер је сматрао да „стварни саджај тог учења износе и они који протестују против самог назива (нпр. де Либак, Х. У. ф. Балтазар итд.).“³¹

5. Осврћ на Ранерово учење из православној ујла

Дати било какву коначну оцену Ранеровог учења о односу природе и благодати из угла православне теологије није нимало лако, и то из више разлога. Прво, чини се да се о овој проблематици на Истоку у таквој форми, и коришћењем читаве терминологије присутне код Ранера и осталих његових саговорника, до сада није расправљало. То наравно не имплицира да су православни богослови остали у потпуности несвесни значаја и важности ове проблематике. Потпуно је сигурно да је у њиховим списима могуће пронаћи имплицитне одговоре на барем нека од питања која су се јавила унутар дијалога вођеног на Западу. Ипак, могућност да прецизно и свеобухватно прикажемо како би неки од тих одговора изгледао на примеру макар једног еминентног богослова источне традиције (а камо ли читаве те традиције) превазилази оквире овог рада. Стога ћемо се овде задржати само на одређеним знацима за које сматрамо да ипак могу бити индикативне и пружити ваљане смернице за даље размишљање и истраживање.

Када је у питању (источно) отачко предање, начин на који му Ранер генерално приступа такав је, да на њега никако није применљива критика коју често и са правом упућујемо појединим, посебно у схоластици одгајаним, западним богословима – тј. критика да се ово предање у великој мери занемарује. Ранер се у својим списима експлицитно, и прилично често осврће управо на ране источне оце, и то чак из прва три века, тражећи од њих одговоре на разна питања, и покушавајући да своје, и туђе данас доминантне идеје процењује управо у односу на светописамску и рану отачку традицију. Када је у питању тематика којом се у овом раду бавимо, чини се да постоје реалне основе на којима бисмо могли говорити о комплементарности и сагласности Ранеровог и отачког учења. На пример, већ смо поменули да се Ранерово учење о анонимном хришћанству донекле заснива на Јустиновом схватању да

³⁰ Ово Ранер чини у истом духу у ком је то некада чинио Јустин Мученик и Философ, говорећи о хришћанима пре хришћанства.

³¹ Karl Rahner, *Teološki rječnik*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1992, 23.

постоје „хришћани пре Христа“. Када је у питању сам однос природе и благодати, чини се да можемо говорити о комплементарности са учењем још једног оца који је од изузетног значаја за теологију Истока – св. Максима Исповедника. Овде се не можемо позвати на сопствену анализу учења овог великог оца, већ се ослањамо на закључке оних који су се св. Максимом знатно дуже и озбиљније бавили, те сматрамо интересантним да наведемо нпр. следећи став Поликарпа Шервуда:

„Говорити ... о благодати као о нечему што је, пре свега, придато природи, за Максима није, и не може бити, нормални идиом.“³²

Такође, интересантне су и паралеле и сличности које Гери Русо³³ проналази између учења о благодати код Ранера и још једног великана источне патристике – св. Григорија Паламе. По његовом мишљењу, постоји, иако су термилошки различито изражена, суштинска и структурална сличност између учења ове двојице богослова. Са једне стране, Паламино учење о нествореним енергијама, а са друге, раније помињано Ранерово учење о квази-формалној узрочности, Русо види као веома значајне концепте који би могли да допринесу зближавању учења Истока и Запада. Наиме, и Ранер и Палама имају за циљ да, у различитим околностима у којима су се задесили одбране исту стварност – веру у Бога који је истовремено апсолутно трансцендентан природом, а опет у потпуности иманентан, својим слободним избором, који је изван домашаја нашег разума, али не и изван домашаја нашег искуства. До сада, у дијалогу Истока и Запада су постојали одређени проблеми који су многима деловали непремостиво. Са једне стране, сходно схоластичкој традицији – на Западу су убичајено исповедали да ће у есхатону човек саучествовати, поред осталог и у Божијој суштини, а такав став је за православне потпуно неприхватљив. Са друге стране, Палама нпр. је (чувајући се управо од поменутог неприхватљивог закључка) исповедао постојање *реалне* разлике у Богу, између нестворених енергија и Божије суштине. За католике је ово неприхватљиво јер они традиционално сматрају да у Богу не могу постојати никакве реалне, већ само *номиналне* разлике. Учења о квази-формалној узрочности и нествореним енергијама, према Русоу, могу помоћи да ове разлике више не делују непремостиво. Као што смо видели, увођењем префикса *квази* у концепт формалне узрочности, Ранер истиче управо оно до чега је православнима нарочито стало: упркос реалном постојању благодатног искуства Бога, увек постоји *нешто* што нам и даље остаје недоступно, нешто што заувек остаје тајна. Ово *нешто* наравно није нека посебна, конкретна ствар, али, оно реално постоји. Да ли би католички богослов, пита се Русо, ово назвао реалном дистинкцијом у Богу? Не, али православни би то могао учинити. Са друге стране, „у оној мери у којој су енергије део божанске природе, и доносе обожење човечанству, на неки начин оне нам морају предавати и „шта год то било“ што чини

³² Поликарп Шервуд, „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, у: Богољуб Шијаковић, Микоња Кнежевић (прир.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ Ασκειτική φιλοσοφική и θεολογική мисли Максима Исповедника*, Луча, Никшић, 2006 449–469, 466.

³³ Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, no. 2, 1988, 157–180.

да Бог буде Бог³⁴. Ми православни то не бисмо назвали „божанском суштином“, али католици можда би.

Што се савремених православних богослова тиче, могли бисмо указати на ставове двојице можда и најутицајнијих у XX веку, макар на нашим просторима, Флоровског и Зизјуласа о границама Цркве. Постављајући, управо у екуменском контексту, питање поклапају ли се харизматске границе Цркве са њеним канонским границама, Флоровски је, јасно и храбро одговорио са – не!³⁵ По овом питању он је, по сопственом признању, на тај начин заузео став супротан Кипријану Картагинском, а сагласан, рецимо Августину. Из наше тачке гледишта додали бисмо – сагласан и Карлу Ранеру. Са друге стране, његов знаменити следбеник Зизјулас, много опрезније приступа овом питању, и није му лако да се сагласи са Флоровским. Како то он сам тврди:

„Ови погледи Флоровског били су толико авангардни, да је мени лично било веома компликовано да се сагласим са њима у време када сам писао своју докторску дисертацију, *не зайто шйто су ми се чинили нейрихвайљивим*, него зато што су изискивали огромне напоре у објашњавању и истраживању темељног и до сада неразјашњеног проблема односа између „канонског“ и „харизматског“ у Цркви.“³⁶

Када је у питању наша локална, српска, богословска сцена, једини аутор код кога проналазимо јасне обресе бављења проблемом природе и благодати јесте Атанасије Јевтић. У оквиру предавања о аскетици одржаним на париском „Светом Сергију“, Јевтић ће нам на неколико места дати назнаке свог виђења овог проблема. Тако он истиче да човек „није замислив само као „чиста природа“, којој би затим била одзго додата „натприродна благодат“, напротив у *самој ѓприроди човека налази се благодат*, и његова боголика природа *ѓреѓијосѓавља* благодат“.³⁷ С обзиром на коришћену терминологију, изгледа сасвим јасно да је владика Атанасије био упућен у тада актуелну проблематику, и да је своје ставове формулисао насупрот (нео)схоластичким. На другом месту то је врло експлицитно наглашено:

„Божанска благодат није за њу нека врста сувишка („donum supernaturalis“ схоластичара), с којим она може живети, али без које би такође могла да живи од своје „чисте природе“ („natura pura“). Напротив, за православну антропологију, Божанска благодат је управо прави живот човекове душе и читаве његове природе...“³⁸

Дакле, јасно је да он православно становиште види као супротстављено схоластичком. Такође, на основу израза које користи (благодат у природи...), као и чињенице да се у том тренутку налазио управо у Француској, и да добро познаје

³⁴ Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, no. 2, 1988, 157–180, 178.

³⁵ Види Георгије Флоровски, „О границама Цркве“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 89–101.

³⁶ Јован Зизјулас, „Самопоимање православних и њихово учешће у екуменском покрету“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 233–245, 235–6 Курзив мој, М. В.

³⁷ Атанасије Јевтић, *Аскеѓика*, Хришћанска мисао, Београд-Србиње-Ваљево, 2002, 31. Курзив мој, М. В.

³⁸ *Ibidem*, 45.

француски језик – врло је вероватно претпоставити да је он био упознат са де Либаковим схватањима по овом питању, и са њима делује сагласан. Када је у питању Карл Ранер, чини се да немамо довољно података да бисмо судили о томе какав би став владике Атанасија о његовим ставовима. У претходном наводу он додуше одбија могућност да би човек могао да постоји и без благодати, као чиста природа, што јасно делује супротно Ранеру. Без обзира на то, ипак сматрамо да су наведена места на којима се Јевтић дотиче проблема природе и благодати исувише штучна како бисмо изнели било какав поуздани закључак о томе да ли је он уопште био упознат са Ранеровим делом, и какав би став о њему имао. Све у свему, саму чињеницу да се владика интересовао за актуелну богословску проблематику у средини у којој је боравио, иако она није у том тренутку била у центру пажње Православне цркве сматрамо за изузетно значајну и веома похвалну. То је пример који бисмо, сматрамо, сви требали да следимо. Остаје жал што своје виђење овог веома значајног проблема Јевтић (колико нам је познато) није елаборирао у нешто већој мери³⁹.

6. Закључна разматрања

Да рекапитулирамо, на крају, Ранеров допринос разрешењу односа природе и благодати:

1) Мотивација са којом Ранер почиње да се бави овом проблематиком није чисто спекулативне (иако је у принципу реч о, по себи, интелектуално врло изазовној и занимљивој теми), већ првенствено практичне, пастирске природе. Ранер полази од стања са којим се реално суочава, а то је пред-концилско стање значајног отуђења и мањка интересовања за живот Цркве међу римокатолицима у првој половини XX века. Стога он и своје решење обликује у односу на тада постојећа учења за која је сматрао да су у највећој мери допринела оваквом стању, или да тек могу изазвати одређене негативне последице. Конкретно, ради се о схоластичкој традицији, и припадницима покрета „нове теологије“.

2) Прва „интервенција“ коју Ранер врши у односу на предање из којег је и сам проистекао јесте редефинисање односа између створене и нестворене благодати у корист ове последње, односно, другим речима, стављање акцента на разумевање благодати првенствено као Божијег присуства, а не одређеног својства које карактерише нечији начин постојања. Однос створене и нестворене благодати он смешта у контекст тзв. квази-формалне узрочности, која, видели смо, може послужити као корисна основа за покушај превазилажења одређених недоумица између православних и римокатолика.

3) Друга круцијална измена у односу на схоластичко учење тиче се могућности свесног доживљаја благодати у свакодневном животу. За разлику од схоластичара, који су одрицали било какву могућност свесног искуства благодати, и сматрали да у доживљају самога себе човек свесно остаје искључиво на нивоу природе, Ранер истиче управо супротно и инсистира не само на могућности, већ и својеврсној нужности искуства благодати у животу свакога човека. Он затим пружа и

³⁹ Тј. што то није учинио макар на неком другом месту, пошто је сасвим разумљиво да се у оквиру ових предавања на сасвим другу тему задржао само на овим спорадичним знацима.

примере оних искустава и ситуација за које сматра да су нам свима блиске и заједничке, које по њему управо представљају искуство натприродног.

4) Сложивши се са припадницима покрета „нове теологије“ око тога да човек никада не постоји као чиста природа, да је увек и свуда изложен Божијој спасењској вољи и на неки начин живи у његовом присуству, Ранер се са њима не слаже око сврховитости употребе самог појма чисте природе, као и *места* у ком је „сместан“ Божији призив и усмерење човека. Док де Либак сматра концепт чисте природе, с обзиром на то да никад не постоји као реално актуелизован, за непотребан и чак опасан, Ранер га сматра веома битним за могућност очувања драговољности и неизнуђености Божијег дара човеку. Он такође уводи појам натприродног егзистенцијала, којим жели да укаже управо на стварност да је благодат реалност која нас увек и свуда прати, која је реално део нас самих – али ипак није део наше природе. Када бисмо замислили да Бог није пожелео да нам се открије и призове нас на натприродну заједницу са њиме, оно што остане, без тог призива, без натприродног егзистенцијала, тј. чисте природа, мора бити смислена и довршена целина. У супротном, Бог би човеку био дужан самога себе, или би човек био просто бесмислено биће.

5) Иако је потпуно јасна потреба и разлог из ког Ранер ствара концепт натприродног егзистенцијала, стиче се утисак да га ипак није у довољној мери јасно изразио, тј. да његов метафизички статус остаје до краја непотпуно дефинисан. Ово пак не значи да се ради о учењу које бисмо олако могли отписати. Напротив, ради се о врло сложеном и крајње интересантном концепту који има своје место не само унутар проблематике којом смо се овде бавили, већ и у целини Ранеровог надасве интересантног теолошког пројекта, које свакако завређује нашу пажњу. Ипак, не ради се о неком потпуно довршеном и обликованом решењу које ми просто можемо само преузети и применити, већ пре о врло вредном наслеђу на коме морамо даље градити.

„Као и читава његово богословље, Ранерова теологија благодати остаје недовршена. Тако и мора бити, јер Ранер зна да, са друге стране свог замуцкујућег говора о Богу, теологија мора завршити у задивљеној тишини пред благодатним хоризонтом који је изнад сваког говора. Ранерова теологија рођена је из усрдности, али очеличена расуђивањем. Тешкоће које она изазива никако не могу умањити њена достигнућа која су у великој мери отворили и обогатили хришћански живот и мисао.“⁴⁰

⁴⁰ Stephen J. Duffy, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43–62, 59.