Augustinovo razumijevanje Boga u 'polupelagijanskoj raspravi' i usporedba s naukom o Bogu njegovih protivnika

Herman, Darija

Doctoral thesis / Disertacija

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:468733

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-27**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Darija Herman

AUGUSTINOVO RAZUMIJEVANJE BOGA U 'POLUPELAGIJANSKOJ RASPRAVI' I USPOREDBA S NAUKOM O BOGU NJEGOVIH PROTIVNIKA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2019.

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Darija Herman

AUGUSTINOVO RAZUMIJEVANJE BOGA U 'POLUPELAGIJANSKOJ RASPRAVI' I USPOREDBA S NAUKOM O BOGU NJEGOVIH PROTIVNIKA

DOKTORSKI RAD

Mentor:

prof. dr. sc. Ivan Bodrožić

Zagreb, 2019.

University of Zagreb

Catholic Faculty of Theology

Darija Herman

AUGUSTINE'S UNDERSTANDING OF GOD IN SO-CALLED SEMI-PELAGIAN DISCUSSION AND COMPARISON WITH HIS OPPONENTS' TEACHING ON GOD

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
full professor Ivan Bodrožić, PhD

Zagreb, 2019.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad

Augustinovo razumijevanje Boga u 'polupelagijanskoj raspravi'
i usporedba s naukom o Bogu njegovih porotivnika

izvorni rezultat mojeg rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, _____ _____

O MENTORU

Ivan Bodrožić rođen je u Svibu 20. kolovoza 1968., gdje je pohađao šest razreda osnovne škole, dok je sedmi i osmi završio u Splitu. Po završetku osnovnog školovanja od 1983. do 1987. pohađao je Nadbiskupsko sjemenište u kojem je stekao klasičnu izobrazbu. Filozofsko-teološki studij je pohađao na Teologiji u Splitu (ak. god. 1987./8. i ak. god. 1989./90.) i Sveučilištu Santa Croce u Rimu gdje je diplomirao u veljači 1994. Nakon što je te iste godine upisao poslijediplomski studij patrologije na Patrističkom institutu Augustinianum u Rimu, isti je završio u lipnju 2000. obranivši disertaciju pod nazivom *Numerologija u misli svetog Augustina* (Numerologia in sant'Agostino).

Od 2002. započinje na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Splitu predavati honorarno latinski jezik, a 15. siječnja 2004. odlukom Fakultetskog vijeća KBF-a u Splitu izabran je za naslovnog docenta. 13. listopada 2005. izabran je na radno mjesto u znanstveno-nastavnom zvanju docenta iz znanstvenog područja humanističkih znanosti, znanstvenog polja teologije te grane patrologije pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka. Odlukom Velikog kancelara KBF-a u Splitu, mons. Marina Barišića, u veljači 2007. imenovan je za v.d. pročelnika Katedre povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka, a potom odlukom Fakultetskog vijeća od 27. rujna 2007. i pročelnikom Katedre, što je obnašao sve do 28. veljače 2010. kad je prešao na Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Odlukom Vijeća društveno-humanističkog područja od 16. prosinca 2009. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora. Od 1. ožujka 2010. stalni je zaposlenik Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka, a 26. studenoga 2010. izabran je i za njezina pročelnika. Matični odbor za područje humanističkih znanosti izabrao ga je 16. siječnja 2014. u znanstveno zvanje znanstvenog savjetnika, a odlukom Vijeća društveno-humanističkog područja od 22. travnja 2015. reizabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora. 17. listopada 2017. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje redovitog profesora (1. izbor).

OBJAVLJENI RADOVI

KNJIGE

Euharistija od povijesti do vječnosti, Glas koncila, Zagreb 2002.

Nazaretska Djevica uzor kršćanskoga života, Split, 2015.

Svećeniče, upoznaj svoje dostojanstvo, Crkva u svijetu, Split 2005.

Svjedočanstva vjere. Aktualne teme iz ranog kršćanstva, Split, 2013.

POGLAVLJA U KNJIGAMA

Il regno di Dio in s. Girolamo e s. Ilario, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica 58. Regno di Dio nei Padri della Chiesa*, Salvatore A. Panimolle (ur.), Roma, 2011., 110-205.

La sapienza in sant'Agostino, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica 66: La sapienza nei Padri della Chiesa II,* Salvatore A. Panimolle (ur.), Roma, 2014., 113-152.

La sapienza in sant'Ilario e san Girolamo, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica 65. La sapienza nei Padri della Chiesa I*, Salvatore A. Panimolle (ur.), Roma, 2013., 220-296.

Preghiera nei Padri latini dei secoli IV e V, u: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 53. Preghiera nei Padri dei secoli IV e V*, Salvatore A. Panimolle (ur.), Roma, 2009., 50-137.

ČLANCI

Augustinov hod od ljubavi prema filozofiji do filozofije ljubavi, u: *Filozofska istraživanja,* 107, 27 (2007.) 3, 581-593.

Benedikt XVI. i apostolska pobudnica Sacramentum caritatis. Glavne hermeneutske odrednice, u: *Služba Božja,* 47 (2007.) 4, 381-408;

Bitni teološki elementi životopisâ sv. Dujma objavljenih u Farlatijevu *Illyricum sacrum*, u: *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst.* Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanoga u Splitu od 26. do 27. rujna 2011., Split, 2014., 139-161.

Eshatologija salonitanske kršćanske zajednice, u: *Salonitansko-splitska Crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*, Split, 2008., 261-274.

Gnoza i gnosticizam: Problematika terminologije i dualizma kao najvažnijeg obilježja, u: *Crkva u svijetu*, 52 (2017.) 2, 171-194. (u koatorstvu sa studentom Markom Marinom)

Heretical doctrine of Photinus of Sirmium in Hilary of Poitiers' De Trinitate, u: *Vox Patrum* 37 (2017.) t. 68, 283-314. (u koautorstvu s Vandom Kraft Soić)

Hilarije iz Poitiersa i Datirana sinoda, u: *Diacovensia,* 19 (2011.) 1, 29-46.

Hodočašća kao način zbližavanja kršćana u Europi, u: *Teologija i Crkva u procesima europskih integracija. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa u Splitu, 25. i 26. listopada 2007*., Split, 2008., 199-228.

Il cristianesimo come *religio divina* nel pensiero di sant'Ilario di Poitiers, u: *Vox Patrum,* 34 (2014.) 61, 195-208.

Jeronimov utjecaj na Marulićev opis četvorice Evanđelista u djelu *De humilitate et gloria Christi*, u: *Colloquia Maruliana,* 18 (2009.), 249-264.

Jeronimovo pobijanje Marciona i marcionita u Tumačenju Pavlovih poslanica, u: *Da istina Evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5)*. Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, OFM, povodom 70. godine života, Zagreb, 2014., 401-421. (u koautorstvu s Denisom Maslovom)

Klement Aleksandrijski i prihvaćanje grčke filozofije u Aleksandrijskoj Crkvi koncem 2. stoljeća, *Vrhbosnensia,* 16 (2012.) 2, 291-306.

Koncil u životu Crkve, u: *Zbornik radova "50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila 1962.-2012."*, T. Matulić – M. Cifrak – R. Razum – N. Malović – A. Filić (ur.), Zagreb, 2015., 41-59.

Kršćanska vjera i helenistička kultura: između susreta i sraza, blagoslova i izazova, u: *Bogoslovska smotra,* 81 (2011.) 3, 607-628.

Kršćanstvo kao filozofija. Poimanje prve Crkve u misli Josepha Ratzingera, u: *Multorum fratrum vehementissima postulatione et maxime tua iussione compulssus*, Zbornik radova u čast prof. dr. sc. fra Marijana Mandaca prigodom 70. obljetnice života, Split, 2010. 267-287. (u koautorstvu s Tonijem Plenkovićem)

La Chiesa di Salona tra Roma e Bisanzio dal IV al VII secolo, u: *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle Chiese 'principali' alle Chiese patriarcali, XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015),* Institutum Patristicum Augustinianum (SEA 149), Roma, 2017., 237-254.

La dignita' della donna tra le leggi imperiali e il cristianesimo nel pensiero di san Girolamo, u: *Studia Ephemeridis Augustinianum,* 114 (2009.), 463-475.

Lik Antikrista u Instituciji, u: *Colloquia Maruliana,* 16 (2007.), 87-106.

Non recipit mendacium veritas, nec patitur religio impietatem. La reazione di Ilario di Poitiers contro la legislazione dell'imperatore Costanzo, u: *Studia Ephemeridis Augustinianum,* 135 (2013.), 521-533.

O Bogu posvećenom životu u patristici. Prikaz povijesnog razvoja i duhovnosti, u: *Diacovensia,* 23 (2015.) 4, 425-440.

Odgojna cjelovitost pojedinca i obitelji u službi cjelovitog razvoja Zabiokovlja, u: *Cjelovitost Zabiokovlja. Pluridisciplinarni pristup*, Anđelko Mrkonjić – Davorin Medić (ur.), Mostar, 2011., 260-286. (u koautorstvu s A. Čondićem i M. Parlovom)

Odnos kršćanstva i filozofije u misli Josepha Ratzingera, u: *Teologijom svjedočiti i naviještati*, Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću, Zagreb, 2010. 129-146. (u koautorstvu s Tonijem Plenkovićem)

Odnos vjere i razuma u kasnoantičkome svijetu, u: *Zapad, vjera i razum*, Adolf Polegubić – Boris Vulić (ur.), Frankfurt am Main, 2015., 11-40.

Patrističke alegorijske reminiscencije u Marulićevoj Drugoj poslanici Katarini Obirtića, u: *Bogoslovska smotra,* 82 (2012.) 2, 263-283.

Poimanje obitelji u misli Ivana Merza, u: *Obnovljeni život,* 66 (2011.) 3, 325-341.

Pojam prijateljstva u misli sv. Augustina, u: *Communio,* 39 (2013.)117, 16-31.

San Girolamo e la disputa sulla superiorita' tra il sacerdozio e il diaconato, u: *Studia Ephemeridis Augustinianum,* 117, (2010.), 399-412.

Srećko Badurina (1930.-1996.), biskup trećoredac, svjedok vjere i znak vremena, u: *Radovi – Zavod za hrvatsku povijest*, 47 (2016.) 1, 297-308.

Teologija mučeništva u svjetlu Drugog vatikanskog sabora i učenja Ivana Pavla II., u: *Mučeništvo i mučenički tragovi kroz hrvatsku prošlost*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Zagrebu 13. ožujka 2014. godine, Komisija HBK I BKBIH za hrvatski martirologij (ur.), Zagreb, 2015., 103-118.

Teologija o vjeri i razumu Ivana Pavla II. prema enciklici Fides et ratio, u: *Zapad, vjera i razum*, Adolf Polegubić – Boris Vulić (ur.), Frankfurt am Main, 2015., 91-124.

The Educational Mission of the Church in the migration period of the 5th and the 6th century, u: *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, Split, 2017.,151-159.

Trinità – Dio vivo – come chiave ermeneutica geronimiana della retta comprensione della Scrittura, in: *L'exégèse de saint Jérôme*, Ayroulet Élie – Canellis Aline (ur.), Saint-Étienne, 2018., 79-87.

Tropologija brojeva u Marulićevom djelu *De humilitate*, u: *Colloquia Maruliana,* 17 (2008.), 221-245.

Učiteljska odgovornost u svjetlu Augustinova djela *De magistro*, u: *Crkva u svijetu,* 42 (2007.) 3, 482-504.

Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, u: *Diacovensia,* 21 (2013.) 2, 267-283.

Vjerski običaji Zabiokovlja u službi očuvanja identiteta, u: *Zavičajna baština, HNOS i kurikulum*, Split, 2007., 106-122. (u koautorstvu s Elzom Jurun i Snježanom Pivac)

ZAHVALE

Zahvaljujem ponajprije Bogu za obilje milosti, blagoslova i darova kojima me prati kroz život te za blizinu, mogućnosti i prilike koje mi daje.

Zahvaljujem svima koji su mi pomogli i pratili me tijekom pisanja ovoga rada, kako na osobnoj razini tako i na stručnoj razini. Zahvaljujem ponajprije svojim roditeljima Matiji i Janji, sestrama Ani i Maji, te prijateljima Lidiji Piskač i Mirjani Horvat na bezuvjetnoj spremnosti prihvatiti, pomoći, usmjeriti i ohrabriti. Zahvaljujem provincijalnoj upravi Družbe Kćeri Božje ljubavi, napose s. M. Elviri Tadić koja me je uputila na poslijediplomski studij, te sadašnjoj provincijalnoj glavarici s. Gordani Igrec. Zahvaljujem svojim redovničkim zajednicama i susestrama u Tuzli i u Križevcima za uviđavnost i razumijevanje za obveze koje iziskuje ovakva vrsta studija. Hvala za razumijevanje i podršku svim drugim susestrama, rodbini, svećenicima, prijateljima, učenicima koji su na razne načine bili uza me.

Posebnu zahvalu upućujem mentoru prof. dr. Ivanu Bodrožiću za spremnost i trud oko praćenja i nadziranja nastanka prvo licencijatskoga a sada i ovoga doktorskoga rada, te za sve napomene i sugestije kojima me usmjeravao. Hvala i svim profesorima Poslijediplomskog studija, te djelatnicima Referade i Tajništva Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu na susretljivosti i savjetima.

SAŽETAK

Rad je usmjeren i ograničen na teološki nauk, tj. nauk o Bogu koji sv. Aurelije Augustin (354.-430.) iznosi u četiri spisa pisana tijekom rasprave s tzv. polupelagijancima, tj. monasima iz afričkoga Hadrumentuma i Južne Galije, te na usporedbu s njihovim naukom o Bogu. Četiri spisa jesu *De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum* i *De dono perseverantiae*. Sržna je tema tih djela odnos Božje milosti i ljudske slobodne volje s glavnim naglaskom na obrani potpune, prethodne, trajne i posvemašnje gratuitivnosti milosti naspram pelagijanskoga nauka o zasluživosti milosti.

Cilj rada podijeljenog u pet poglavlja jest sintetički i sadržajno sustavno predstaviti i analizirati tekstove i stavove monahâ i Augustina te steći što cjelovitiji uvid u njihov nauk o Bogu i pojedinim teološkim temama razvijanima tijekom rasprave. Kroz analizu Augustinova razumijevanja Boga i usporedbe sa stavovima protivnika smjera se vidjeti koja su i kakva bila čija polazišta, kakvo se razumijevanje Boga na temelju njih razvilo, do kakvih je teoloških, antropoloških i eklezioloških posljedica čije teološko i antropološko stanovište vodilo, te razumjeti zbog čega je Augustin zauzimao i neke osporavane teološke pozicije.

Metode korištene u radu jesu povijesno-kritička metoda kad je riječ o povijesnim okolnostima u kojima su se odvijale pelagijanska i tzv. polupelagijanska rasprava, zatim sustavna i sintetička teološka metoda tijekom predstavljanja pojedinih teoloških tema, te analitička metoda kao način svojevrsne procjene i osvrta na rečeno.

U radu se došlo do zaključka da je Augustinovo razumijevanje Boga u velikoj mjeri točno te je i prihvaćeno od Crkve. Osobito je njegov nauk o nezasluženosti milosti i početku vjere ključan za pobijanje pelagijanizma. Djelovanje Isusa Krista i Duha Svetoga sagledava u novome svjetlu te milost Kristovu vidi kao jedinu snagu kadru vratiti čovjeku slobodu, sposobnost činjenja dobrih i zaslužnih djela i voditi ga spasenju. Njegov se inovativan govor o predodređenju kojega je razvio na temelju svojega specifičnog poimanja Božje svemoći, predznanja, nepobjedivosti Božje volje, gratuitivnosti milosti, te istočnoga grijeha i čovjekove izručenosti zlu pokazuje u nekim pozitivnim postavkama kao točan, no u nekim se uključnim ishodima i posljedicama razotkriva kao manjkav: ima veoma negativne popratne posljedice na situaciju nepredodređenih odnosno odbačenih, a ograničava i uloge Sina i Duha Svetoga. Iako Augustin nije usmjeren na nauk o odbačenima nego o izabranima, ti sporni momenti uvelike opterećuju sliku Boga uznemirujućim implikacijama zbog kojih se ne može u cijelosti prihvatiti sve aspekte njegovog poimanja predodređenja i njegova nauka o Bogu.

SUMMARY

This doctoral thesis studies Augustine's teaching on God or his theology as exposed in his four writings against so-called semi-pelagians ie. monks from Hadrumentum and from Suthern Gaul, and makes comparisons of these two doctrines. The work aims at the synthetic and meaningful presentation and analysis of the monks' and Augustine's texts and views, and at the obtaining of the complete insights into their doctrine on God and on the particular theological themes developed throughout their discussions. By analyzing Augustine's understanding of God and comparing it with his opponents' opinions, the author wants to enlighten their starting points, the theological and anthropological consequences of their theological and anthropological premises, and to comprehend the reasons of Augustine's controversial theological positions.

The work is divided into five chapters. The first chapter analyses the historical course and context of pelagian and so-called semi-pelagian discussion. The second chapter brings fort the Augustine's teaching on God the Father and compares it with the teaching of so-called semi-pelagians. In the same way, the third chapter presents the teaching on God the Son, while the fourth chapter speaks about the Holy Spirit. The fifth chapter discusses different disputed theological topics of Augustine's four writings, especially the theme of God's omnipotence and invincibility of his will, and the themes of predestination, election and reprobation. The conclusion summarizes and presents the research results, offering the final synthesis and assessment.

Concerning the method of the work, the historical-critical method is used while talking about historical circumstances of the pelagian and so-called semi-pelagian discussion, the systematic and synthetic method while presenting particular theological themes, and the analytic method as the way to evaluate and to review the stated propositions.

The work has come to the conclusion that Augustine's understanding of God is to a large degree correct and accepted by the Church. His doctrine on gratuitousness of grace and on the beginning of faith is essential for the refuting of pelagianism. The agencies of Jesus Christ and of the Holy Spirit are viewed in the new light. Augustine sees the grace of Christ as the only force capable of bringing man back to the freedom, restoring man's capacity of good and meritorious deeds, and leading him to salvation. His innovative discourse on predestination, developed on the basis of his specific understanding of God's omnipotence, foreknowledge, invincibility of God's will, gratuitousness of grace, the original sin and of man's subjection to

evil, is correct in certain positive postulates, but in certain implicit outcomes and consequences it appears to be defficient. The reasons are the additional negative repercussions on the situation of the reprobates, as well as the limits it brings to the agencies of the Son and the Holy Spirit. Although Augustine is not focused on the reprobates but on the elect, these controversial moments largely effect the image of God he depicts burdening it with the disturbing implications which cause it impossible to accept all the aspects of his understanding of predestination and of his doctrine on God.

KLJUČNE RIJEČI

Aurelije Augustin, tzv. polupelagijanci, monasi iz Hadrumentuma, monasi iz Galije, *De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae,* Bog, Otac, Isus Krist, Duh Sveti, milost, slobodna volja, Božja svemoć, Božja volja, gratuitivnost milosti, zasluge, početak vjere, ustrajnost do kraja, predznanje, predodređenje, izabrani, odbačeni

KEY WORDS

Aurelius Augustine, so-called semi-pelagians, monks of Hadrumentum, monks of Southern Gaul, *De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae,* God, Father, Jesus Christ, Holy Spirit, grace, free will, God's omnipotence, God's will, gratuitousness of grace, merits, beginning of faith, final perseverance, foreknowledge, predestination, elect, reprobat

SADRŽAJ

O MENTORU I

ZAHVALE V

SAŽETAK VI

SUMMARY VII

KLJUČNE RIJEČI IX

KEY WORDS IX

SADRŽAJ X

KRATICE XIII

UVOD 1

1. POVIJESNI KONTEKST I TIJEK TZV. POLUPELAGIJANSKE RASPRAVE 9

1.1. Pelagijanska rasprava 9

1.2. Tzv. polupelagijanska rasprava 18

1.2.1. Monasi iz Hadrumentuma 21

1.2.2. Monasi iz Marseillesa i s Lérinsa 26

1.3. Nastavak tzv. polupelagijanske rasprave od Augustinove smrti do 529. godine 34

1.3.1. Druga faza rasprave i II. sinoda u Orangeu 40

2. AUGUSTINOV NAUK O ULOZI I DJELOVANJU BOGA OCA 50

2.1. Milost stvaranja: Bog stvoritelj i milost dana predpadnom Adamu 51

2.2. Božje djelovanje u povijesti spasenja 58

2.2.1. Božja velikodušnost 61

2.2.1.1. Gratuitivnost i nezasluženost milosti 62

2.2.1.2. Trajnost Božjega djelovanja – milost ustrajnosti do kraja 96

2.2.1.3. Bog daje vječni život kao nagradu za zasluge i kao „milost na milost“ 118

2.2.2. Proces obnove čovjeka – pobjeda nad grijehom i povratak u slobodu 128

2.2.2.1. Bog priprema volju i čini da čovjek čini 129

2.2.2.2. Bog mijenja čovjekovo srce i okreće zlo u dobro 141
2.2.2.3. Bog je darovatelj vjere, nade, ljubavi, spoznaje i svake druge krjeposti 150
2.2.2.4. Konačni učinci djelovanja milosti – ljubav prema dobru i sloboda od zla ... 158
3. AUGUSTINOVO TUMAČENJE SPASITELJSKOG DJELA ISUSA KRISTA, SINA BOŽJEGA 166
3.1. Kristološka motivacija Augustinova nauka o milosti 166
3.2. Milost Kristova i Adamova milost 172
3.2.1. Milost dana u Kristu nadmašuje milost danu Adamu 175
3.3. Isus Krist je jedini Spasitelj – kristocentričnost spasenja 178
3.3.1. Kristova milost kao uvjet činjenja dobrih djela 183
3.4. Isus Krist kao model Božjeg milosnog djelovanja 187
i dokaz predodređenja 187
3.5. Upitni momenti Augustinove kristocentričnosti 194
3.6. Pitanje Isusove ljudske naravi – Augustinov apolinarizam 202
4.1. Nauk o Duhu Svetom kao dokaz gratuitivnosti milosti 212
4.1.1. Odnos Isus Krist – Duh Sveti: međusobno primanje i davanje 217
4.2. Duh Sveti kao djelitelj milosnih darova 222
4.2.1. Odnos predodređenja i ljubavi – upitna uloga Duha Svetog 227
4.3. Uloga molitve i liturgije 232
4.3.1. Upitni momenti Augustinova govora o molitvi 241
5. OSTALI VIDOVI AUGUSTINOVA POIMANJA BOGA 252
5.1. Božja svemoć – dominacija Božje volje i njezina nepobjedivost 252
5.1.1. Neodoljivi impuls milosti u izabranima 273
5.1.2. Odnos Boga i zla 279
5.1.2.1. Bog nikoga ne navodi na zlo 280
5.1.2.2. Božji odnos prema voljama zlih ljudi – obrnuti utrumque 284
5.2. Predodređenje 296

5.2.1. Izabrani po Božjemu naumu 312
5.2.1.1. Siguran broj spašenih 320
5.2.1.2. Kako propovijedati predodređenje 323
5.2.2. Odbačeni 329
5.2.3. Božji sud – od vječnosti, u sadašnjosti, na kraju vremena 353
5.2.3.1. Nedokučivost i nespoznatljivost Božjih putova i sudova 356
5.2.4. Božja opća spasenjska volja 360
5.2.5. Upitnost zaključivanja s gratuitivnosti milosti, početka vjere i ustrajnosti do kraja na predodređenje 372
5.2.6. Zaključna zapažanja o predodređenju i odbačenosti 377
ZAKLJUČAK 381
POPIS LITERATURE 406
IZVORI 406
AURELIJE AUGUSTIN 406
OSTALI OCI 410
DOKUMENTI UČITELJSTVA 412
OSTALI AUTORI 413
KNJIGE 413
ČLANCI 415
UVODI 419
NATUKNICE 420
PRILOG 421
Kronološki popis Augustinovih djela o milosti 421
ŽIVOTOPIS AUTORICE 422

KRATICE

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
adv. Prax.	*Adversus Praxean*
an. et or.	*De anima et eius origine* (ili *De natura et origine anima*)
bapt.	*De baptismo contra Donatistas*
c. ep. Man.	*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*
c. ep. Pel.	*Contra duas epistulas Pelagianorum*,
c. Iul.	*Contra Iulianum*
c. Iul. imp.	*Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*
c. Max.	*Contra Maximinum Arrianum*
cat. rud.	*De catechizandis rudibus*
CCL	*Corpus Christianorum – Series latina*
civ.	*De civitate Dei* (ili *O državi Božjoj*)
Coll.	*Conlationes*
conf.	*Confessiones*
cons. ev.	*De consensu evangelistarum*
Contra coll.	*De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem*
corrept.	*De correptione et gratia*
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
De voc.	*De vocatione omnium gentium*
DH	*Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (ur. H. Denzinger – P. Hünermann)
div. qu.	*De diversis quaestionibus octoginta tribus,*
doctr. Chr.	*De doctrina christiana*
en. Ps.	*Enarrationes in psalmos*
ench.	*Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*
ep. a Demetriade	*Epistola a Demetriade* (talijanski prijevod)
ep. ad Demetriadem	*Epistula ad Demetriade* (latinski tekst)
ep. Rm. inch.	*Epistulae ad Romanos inchoata expositio*
ep.	*Epistula*
exp. prop. Rm.	*Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos*
f. et simb.	*De fide et symbolo*
gest. Pel.	*De gestis Pelagii*

Gn. litt.	*De Genesi ad litteram libri duodecim*
gr. et lib. arb.	*De gratia et libero arbitrio*
gr. et pecc. or.	*De gratia Christi et de peccato originali*
gr. t. nov.	*De gratia testamenti novi ad Honoratum* (ili *Epistula* 140)
haer.	*De haeresibus ad Quodvultdeum*
Incarn.	*De incarnatione Domini contra Nestorium*
inst.	*De institutis coenobiorum*
Io. ev. tr.	*In Iohannis evangelio tractatus*
KKC	*Katekizam katoličke Crkve*
lib. arb.	*De libero arbitrio* (ili *O slobodi volje*)
mor.	*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*
nat. et gr.	*De natura et gratia*
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana
nupt. et conc	*De nuptiis et concupiscentia*
Ob. Gall.	*Obiectiones Gallorum*
Ob. Vinc.	*Obiectiones Vincentianae*
pecc. mer.	*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*
perf. iust.	*De perfectione iustitiae hominis*
persev.	*De dono perseverantiae*
PG	*Patrologiae cursus completus. Series graeca*
PL	*Patrologiae cursus completus. Series latina*
praed. sanct.	*De praedestinatione sanctorum*
quant.	*De quantitate animae* .
retr.	*Retractationes*
s.	*Sermo*
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
Simpl.	*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*
spir. et litt.	*De spiritu et littera*
Trin.	*De Trinitate* (ili *Trojstvo*)
ur.	urednik
vera rel.	*De vera religione*

UVOD

Aurelije Augustin (354.-430.) jedan je od četiri velika zapadna crkvena oca. Zbog teologije milosti koju u osamnaest djela o milosti i slobodnoj volji prvi u Crkvi razvija, nosi časnu titulu doktora milosti. Naime, poimanje Boga i čovjeka, njihovog međuodnosa, Božje milosti i čovjekove slobodne volje važna su i ključna pitanja teološke antropologije čiji se početci upravo u raspravama koje je Augustin vodio s pelagijancima (412.-430.) i tzv. polupelagijancima (426.-430.). Riječ je o najvažnijim i najtežim raspravama u Zapadnoj Crkvi koje su utjecale na sveukupno zapadno shvaćanje čovjeka i njegova odnosa prema Bogu. Aktualnost ovih rasprava protegnula se i na buduća stoljeća, primjerice na 9. stoljeće, te na reformaciju i jansenizam, a problemi koji su se pokazali u Augustinovo vrijeme u značajnoj su mjeri isti kao danas. Dotiču se i mnogih danas aktualnih teoloških pitanja, npr. ljudske naravi i njezine ranjenosti istočnim grijehom i osobnim grijesima, spasenja nevjernika i nekrštenih, (ne)mogućnosti samospasenja, vrijednosti drugih religija, vrijednosti Kristova križa, različitosti antropološke i teološke tradicije Istočne i Zapadne Crkve, te teških tema izabranja i predodređenja, unaprijed određenog broja spašenih i Božje suverenosti i nepobjedivosti te odnosa prema zlu i zlim ljudima.

Neke protestantske zajednice i sljedbe i danas naučavaju predodređenje, a dobar dio katolika ne znajući prianja uz stajališta slična pelagijanskima. Mnogi zbog složenosti, te neinformiranog i netočnog svođenja njegova nauka na pitanje predestinacije zaziru od Augustina i neopravdano se jedino kritički odnose prema čitavoj njegovoj teologiji milosti i teološkoj antropologiji. Potrebno se stoga u teološkome istraživanju vraćati na izvore katoličke teološke antropologije i teoloških, soterioloških, povijesnih, ekumenskih i moralnih pitanja, rješenja i posljedica koje su ove rasprave ponudile i pokrenule.

Zato i ovaj rad želi sagledati ono što se u istraživanjima Augustinove teološke antropologije ponekad previđa: afirmativan i od Crkve prihvaćen Augustinov nauk o djelovanju božanskih osoba i čitavoga Presvetoga Trojstva u čovjekovoj nutrini te promjenu i obnovu koju Bog izvodi u volji i srcu čovjeka kako bi ga ozdravio od istočnoga grijeha, osobnih grijeha i njihovih mnogobrojnih posljedica, te ga učinio ga zdravim i sposobnim biti slobodan i birati dobro koje ga vodi spasenju. Želi se i samog Augustina shvatiti ne samo kao teologa i polemičara nego i kao učitelja i vjernika koji svoje teološke stavove temelji i na osobnim spoznajama i iskustvu Boga te na dotadašnjoj tradiciji. No da bi se dobro uočilo što Augustin o Bogu tvrdi i naučava, potrebno je analizirati ne samo njegov nauk, izvore i uzroke

toga nauka, nego i širi kontekst u kojemu je on izrečen, odnosno pelagijanske stavove i napose stavove tzv. polupelagijanaca. Svoje je teološke poglede razvijao i iznosio tijekom te dvije rasprave te ih je stoga važno smjestiti u taj polemički kontekst ali i razumijevati ih iz njega. Naime, samo je jedan od osamnaest Augustinovih spisa o milosti i slobodi pisan prije i izvan tih polemika i to *De diversis questionibus ad Simplicianum* 1, pisan već 396./397. Trinaest ih je od 412. do 430. napisao tijekom rasprave s pelagijancima, a četiri od 426. do 429. tijekom rasprave s tzv. polupelagijancima.

Upravo će se ovim potonjim spisima baviti ovaj rad. Riječ je o sljedeća četiri spisa: *De gratia et libero arbitrio* i *De correptione et gratia* iz 426./427. te *De praedestinatione sanctorum* i *De dono perseverantiae* iz 428./429. Pisani su monasima iz sjevernoafričkoga Hadrumentuma i Južne Galije koje se zajedno naziva tzv. polupelagijancima. S monasima iz Hadrumentuma raspravljao je od 426. do 427. godine i njima je uputio prva dva spisa. S monasima iz Južne Francuske raspravljao je od 427. do svoje smrti 430. Njima je posredno, preko Prospera Akvitanskog i Hilarija uputio druga dva spisa. Kako bi se lakše razumjelo Augustinove stavove i stavove tzv. polupelagijanaca, u radu će se posegnuti i za ostalim Augustinovim djelima, npr. već spomenutim prvim djelom u kojemu govori o milosti *De diversis questionibus ad Simplicianum* 1*,* te za njegovim ostalim spisima, osobito onima iz prve faze pelagijanske rasprave koja je trajala između 412. i 418. godine. Riječ je napose o sljedećim spisima: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* iz 412*., De spiritu et littera* također iz 412*., De natura et gratia* iz 414./415., te *Epistula* 194 iz 418./419. Od izvora ćemo za pelagijanski nauk koristiti ponajviše Pelagijevu *Epistula ad Demetriadem* pisanu oko 414. Za nauk monaha iz Hadrumentuma oslanjat ćemo se na prepisku njihova opata Valentina s Augustinom te Augustinove komentare njihovih stavova u njegovim spisma. Izvori na temelju kojih ćemo analizirati nauk monaha iz Galije jesu Kasijanove *Conlationes* pisane 425.-429., osobito *Conlatio* 13, Prosperova *ep.* 225 i Hilarijeva *ep.* 226 pisane oko 428., kao i Augustinovi komentari njihova nauka u *De praedestinatione sanctorum* i *De dono perseverantiae.* Spisa o milosti pisanih u južnogalskom okruženju nakon Augustinove smrti ima dosta, no oni nam nisu od tolike koristi jer su pisani nakon rasprave s Augustinom.

Četiri Augustinova djela upućena protiv tzv. polupelagijanaca zbog velike su važnosti često prevođena te su analizirana u svim stoljećima i to pod različitim vidovima. Unatoč njihovoj važnosti, na hrvatskome o ovim spisima niti o Augustinovoj teologiji milosti do sada nisu provođena istraživanja te nema dostupne literature niti prijevoda ikojeg Augustinovog djela o milosti, a na hrvatskom se može pronaći svega nekoliko članaka koji se time tek neizravno bave. Stoga će, uz naš licencijatski rad, ovo istraživanje po prvi put na hrvatskom

ponuditi uvid u te Augustinove spise i njegovu opsežnu i složenu teologiju. Zbog nedostatnog poznavanja latinskog jezika tek ćemo se radi provjere služiti latinskim izvornicima dok ćemo svoje prijevode na hrvatski temeljiti na prijevodima tih djelâ na engleski i talijanski jezik. U radu ćemo koristiti i sekundarnu literaturu koja uključuje relevantne i najnovije studije i članke pisane o toj temi. Valja reći da se ovakvom vrstom analize tzv. polupelagijanske rasprave do sada istraživači niti drugdje nisu bavili te će to biti jedan od razloga zbog kojih ćemo se oslanjati u prvome redu na izvorne tekstove.

Pogledajmo sada strukturu rada. U prvome ćemo dijelu rada pratiti povijesni slijed događaja od otprilike 405. godine pa do Augustinove smrti 430. godine, ali i nastavak rasprave koja će trajati sve do 529. godine. 405. se godine u Rimu javljaju prve iskre buduće pelagijanske rasprave koja će punim intenzitetom početi u Sjevernoj Africi 411. godine, a u koju će se 412. uključiti i Augustin. Njezin će uzbudljiv, nepredvidiv i prevrtljiv tijek konačno 418. dovesti do osude pelagijanskoga nauka koja, međutim, neće značiti i kraj pelagijanske hereze i rasprave. Ona će se između Augustina i Julijana iz Eklana vrlo žustro voditi do 430. godine. No 426. godine, nakon što su monasi iz Hadrumentuma pročitali Augustinovo *Pismo* 194 zvano još i *Pismo Sikstu*, počinje prva faza nove, tzv. polupelagijanske rasprave. Na reakciju ih Hadrumentuma 427. se godine nadovezuje njezina druga faza vezana uz razmiricu između monaha iz Južne Galije i Augustina. Nakon Augustinove smrti rasprava se nastavila još punih stotinu godina, te će ukratko biti predstavljeno i to razdoblje. Namjera je u ovome dijelu rada predstaviti sav taj razvoj događaja kako bi se dobio jezgrovit ali cjelovit povijesni pregled te dvije odvojene ali duboko tematski i povijesno povezane rasprave, njezinih glavnih aktera i njihova nauka. Vidjet ćemo kako je Crkva reagirala na pojavu pelagijanizma, koliko je dugotrajan i zamršen bio put do konačne osude toga netočnoga nauka, te kako je reagirala na tzv. polupelagijansku raspravu i kako je ona dovedena kraju na mjesnoj sinodi u Orangeu.

Drugi, treći i četvrti dio rada nude pregled i analizu Augustinova razumijevanja Oca, Sina i Duha Svetoga u kontekstu govora o odnosu milosti, ljudske naravi i slobodne volje, te usporedbu njegova nauka s naukom tzv. polupelagijanaca. Time želimo ponuditi sustavan uvid u četiri spisa upućena neposredno ili posredno dvama skupinama monaha te rasvijetliti i produbiti razumijevanje međusobnog teološkog utjecaja i uzajamnog misaonog uvjetovanja suprotstavljenih strana. Želimo sagledati i ono što suvremeni istraživači počesto zaobilaze – duboke i točne uvide o odnosu Boga i čovjeka koje Augustin po prvi puta u povijesti teologije jasno uobličuje, a koji postaju istine vjere koje će Crkva prihvatiti i postaviti kao stupove i granice svakoga kasnijega pravovjernoga govora. Reakcija monaha jasno pokazuje da pelagijanska i tzv. polupelagijanska rasprava i poimanje Boga izneseno u njoj imaju izravne i

veoma snažne odjeke na konkretni život kršćana, osobito monaha. Teologija iznesena u četiri Augustinova spisa izravno dotiče njihovu praksu, njihovo poimanje Boga, samih sebe i smisla monaškoga života. Koliko god rasprava bila visokointelekutalna i složena, u svojim je polazištima i posljedicama veoma životna, konkretna i bitna za kršćaninovu svakodnevicu.

U drugome ćemo dijelu rada ocrtati Augustinov pogled na Boga Oca. S obzirom da se pod riječju *Bog* najčešće misli Boga Oca, ovo će poglavlje biti bremenito sadržajem te ćemo obrađivati velik broj važnih tema sagledanih kroz prizmu milosti stvaranja, Božjega djelovanja u povijesti spasenja i procesa obnove paloga i oslabljenoga čovjeka. Prvo ćemo vidjeti kakva je bila milost stvaranja te kakve je milosti Bog stvoritelj dao predpadnom Adamu. Potom ćemo proučiti kakvo je Božje djelovanje u povijesti spasenja – na kako velikodušan način udjeljuje čovjeku gratuitivnu i nezasluženu milost te što o tom ključnom Augustinovu nauku drže pelagijanci, a što monasi iz Hadrumentuma i Galije. Proučit ćemo potom trajnost Božjega djelovanja i osobitu milost ustrajnosti do kraja, te Augustinovu tvrdnju da Bog daje vječni život kao nagradu za zasluge i kao „milost na milost.“ Potom ćemo istražiti proces obnove čovjeka – na koji način Bog i čovjek vode čovjeka do pobjede nad grijehom i povratka u slobodu: Augustin smatra da Bog priprema volju i čini da čovjek čini, da Bog mijenja čovjekovo srce i okreće zlo u dobro, da je Bog darovatelj vjere, nade, ljubavi, spoznaje i svake druge krjeposti, kao i konačnih učinaka djelovanja milosti – ljubavi prema dobru i sloboda od zla. O svakoj od ovih tema vidjet ćemo i stavove njegovih protivnika. Ovo će poglavlje otkriti razlike ali i sličnosti u shvaćanju Boga i čovjeka između Augustina i tzv. polupelagijanaca, te će se vidjeti i razlike između krivovjernog pelagijanskog i nekrivovjernog polupelagijanskog nauka. U ovome poglavlju planiramo iznositi mahom pozitivne, afirmativne i prihvaćene dijelove Augustinova nauka o Bogu (Ocu), dok će sporni vidovi uglavnom biti zasebno obrađeni u petome poglavlju.

U trećemu ćemo dijelu proučavati Augustinov govor o Isusu Kristu. Prvo ćemo to učiniti pod vidom kristološke motivacije Augustinova govora o milosti i slobodnoj volji koji nauk o gratuitivnosti razvija i da bi obranio Krista kao spasitelja. Zatim ćemo vidjeti koje značenje i novost ljudima donosi milost Kristova u odnosu na milost koju je imao Adam. Obradit ćemo potom Augustinovo zastupanje stroge kristocentričnosti spasenja i jedincatosti Isusa Krista kao spasitelja, te Kristove milost kao uvjeta činjenja dobrih djela. Proučit ćemo potom Augustinove tvrdnje o čovjeku Isusu kao najboljem modelu za razumijevanje Božjega milosnoga djelovanja među ljudima, dokazu gratuitivnosti milosti i postojanja predodređenja. Iz te će analize i iz usporedbe s kristologijom koja stoji u pozadini tvrdnji Augustinovih oponenata postati razvidne i konkretne posljedice i snažni odjeci koje ova rasprava ima na shvaćanje svakodnevnog

kršćanskoga življenja, odnosa Boga i čovjeka te uloge Crkve. Vidjet ćemo da neki stavovi Augustina i ostalih sudionika o Božjoj svemoći i vječnim odlukama imaju i negativne ili barem upitne posljedice na kristološki nauk. Potom ćemo nešto reći o Isusovoj ljudskoj naravi u kontekstu optužbe da Augustin naučava apolinarizam.

U četvrtome ćemo dijelu analizirati Augustinov nauk o Duhu Svetome kao djelitelju milosnih darova i onome preko kojega Otac daruje Kristovu milost i iznutra obnavlja čovjeka. Paralelno s tim iznosimo stavove tzv. polupelagijanaca o Duhu Svetome. Uz to, namjeravamo sagledati mjesto i ulogu koju oni i Augustin u ovim spisima daju molitvi i liturgiji.

U petome dijelu rada proučavat ćemo ostale dijelove Augustinova nauka o Bogu koji su ujedno i najsloženiji. To su pitanje Božje svemoći i odnosa prema zlu i zlim ljudima, pitanje predodređenja odnosno Božjega odnosa prema spašenima i uključno pitanje odbačenosti odnosno Božjega odnosa prema nespašenima. Ta su pitanja veoma uznemirujuća te su uznemirivala i monahe iz Hadrumentama i Galije. Predstavit ćemo kritike koje su na taj račun Augustinu upućivali osobito monasi iz Galije, te stavove i rješenja svih sudionika. Počet ćemo poglavlje temom Božje svemoći, dominacije Božje volje i njezine nepobjedivosti. U sklopu nje obradit ćemo prvo milost kao neodoljivi impuls u izabranima. Zatim ćemo istražiti pitanje odnosa Boga i zla i tvrdnju da Bog nikoga ne navodi na zlo, te ćemo sagledati kako tumači Božji odnos prema voljama zlih ljudi. Potom ćemo preći na timu predodređenja i odbačenosti. Prvo ćemo sagledati predodređenje i izabranje koji su pozitivan i spasonosan vid Božje volje, nauk o sigurnom broju spašenih i Augustinove prijedloge kako propovijedati predodređenje a da to nikoga ne baci u očaj niti ne uzoholi. Potom ćemo se usredotočini na najteže pitanje, pitanje odbačenih. Nakon toga obradit ćemo temu suda kojega Bog donosi od vječnosti, u sadašnjosti, na kraju vremena, te nedokučivost i nespoznatljivost Božjih putova i sudova. Vidjeti ćemo potom što tko od sudionika rasprave naučava o Božjoj općoj spasenjskoj volji. Na samom ćemo se kraju zapitati o ispravnosti Augustinova zaključivanja s gratuitivnosti milosti, početka vjere i ustrajnosti do kraja na predodređenje. Poglavlje ćemo završiti kratkim zaključnim zapažanjima o nauku o predodređenju i odbačenima.

Na koncu, u zaključju rada provjerit ćemo ponajprije jesu li postavljene hipoteze dokazane ili opovrgnute. Izvest ćemo svojevrsnu teološku sintezu, povezati rezultate i zaključke pojedinih poglavlja, uočiti koliko su pelagijanski stavovi i monaški otpor utjecali na oblikovanje i/ili radikalizaciju Augustinova govora o Bogu te koliko su i u čemu na monahe utjecali Augustinovi stavovi. Također, vidjet ćemo koje je pomake i novitete Augustin unio u zapadnu teološku misao, čime su on i njegovi protivnici zadužili cjelokupnu kršćansku teologiju i antropologiju, te koja su od pitanja o kojima su raspravljali zbog nemogućnosti ljudskoga uma

da prodre u Božje naume i djelovanje ostala do danas otvorena. U zaključcima ćemo se oslanjati u prvome redu na vlastite procjene Augustinova shvaćanja Boga i shvaćanja koja zastupaju njegovi protivnici.

Cilj je rada sustavno i detaljno analizirati a zatim sistematizirati i procijeniti nauk o Bogu kojega Augustin eksplicitno ili implicitno iznosi u četiri spisa protiv tzv. polupelagijanaca. Pristupajući Augustinovu nauku pod trinitarnim vidom smjeramo postići veću točnost i dubinu teološke analize i sinteze. Također, namjeravamo pokazati da iza različitih antropoloških stavova koje suprotstavljene strane zastupaju stoji različito teološko poimanje Boga i njegova djelovanja na pojedinca i na svijet. Nadalje, rasvijetlit ćemo koji su i u kolikoj su mjeri stavovi pelagijanaca i tzv. polupelagijanaca potaknuli, uvjetovali i oblikovali određene Augustinove stavove i obrnuto te koje su teološke i povijesne posljedice proistekle iz tih stavova. Procijenit ćemo i koji je izvorni cilj osporavanih dijelova Augustinova nauka, te zapaziti postojanje raskoraka između Augustinove namjere i naknadnih tumačenja te kasnijih teoloških i eklezioloških posljedica proizašlih iz njegova nauka.

Naše hipoteze koje ćemo ovim radom pokušati potvrditi su sljedeće. Prva, Augustinova antropologija proizlazi iz njegove teologije, dok je teologija monaha iz Galije u znatnoj mjeri određena njihovom antropologijom. Druga, antropološki nauk monaha iz Galije u Augustinovim očima dovodi u pitanje spasiteljsko djelo Isusa Krista a time urušava i trojstvenu dinamiku Božjega djelovanja te predstavlja kočnicu i za nauk o Trojstvu. Treća, svojim teološkim sustavom Augustin smjera obraniti vrijednost Kristove žrtve te važnost i spasenjsku ulogu Kristove milosti. Četvrta, Augustinu je cilj opravdati i učvrstiti smislenost, otajstvenost i pravednost Božjega djelovanja u svijetu te povijest promatra i potvrđuje kao povijest spasenja. Peta, tzv. polupelagijanci nenamjerno zastupaju neke pelagijanske stavove kojima niječu potpunu gratuitivnost milosti, dok je Augustinu gratuitivnost milosti ishodišna i dolazišna točka govora o Bogu i govora o čovjeku. Šesta, različite teologije i antropologije sudionika u raspravi imaju za posljedice različito shvaćanje odnosa Boga i čovjeka, kršćanskoga življenja, askeze, uloge Crkve, osobito njezina propovijedanja i opominjanja, važnosti sakramenata te čovjekova usuda nakon smrti. Sedma, Augustinovi sporni teološki i antropološki zaključci proizlaze iz njegove uvjerenosti u Božju svemoć i gospodstvo, no Božja je svemoć za njega ujedno i razlog zbog kojega se čovjek može pouzdati u Boga. Osma, sporni dijelovi nauka Augustinu služe kao pomoć u dokazivanju istinitosti temeljnih tvrdnji o gratuitivnosti milosti i spasenjskoj vrijednosti Kristove žrtve. Deveta, kod utemeljenja nauka o predodređenju Augustin izvodi zaključke koje smatra logičnima i teološki opravdanima, no pritom čini i neke misaone skokove koji su upitni.

Što se tiče metodologije istraživanja, u prvome ćemo dijelu rada koristiti povijesno-kritičku, deskriptivnu i analitičku metodu oslanjajući se na uvide stručnjaka o vremenu, okolnostima nastanka, teološkoj i antropološkoj pozadini, razvoju i valjanosti nauka ključnih Augustinovih protivnika. U drugom, trećem i četvrtom dijelu rada, koji čine jednu tematsku cjelinu, analitičko-kritičkom ćemo metodom, komparativnom metodom te metodom interpretacije raščlaniti a zatim metodom sinteze sintetizirati teme iz Augustinovih djela na sljedeći način: svaku ćemo temu predstaviti iz dva kuta gledanja – iz perspektive tzv. polupelagijanaca ukoliko je riječ o temi kojom su se i oni bavili, te iz Augustinove perspektive. Zatim će uslijediti teološka razrada, usporedba i interpretacija izvornih tekstova, te sinteza i procjena a prema potrebi i kritika istih. U petome ćemo dijelu, iako je tematski različit od prethodna tri poglavlja i tvori zasebnu cjelinu, koristiti također analitičko-kritičku metodu, zatim metode komparacije, interpretacije i sinteze te jednake postupke pri analizi i tumačenju izvornih tekstova kao u prethodna tri poglavlja. S obzirom na veoma složene i nerješive teološke teme i probleme koje se u ovome dijelu razrađuje, procjena i kritika tih aspekata Augustinove misli imat će također važno mjesto. Rad ćemo privesti kraju metodom teološke sinteze kojom ćemo na jednome mjestu ponovo iznijeti sve važnije zaključke iz pojedinih poglavlja i uobličiti ih u logičku i sustavnu cjelinu.

Iako se zbog velike važnosti Augustinove spise o milosti često i podrobno istražuje, i ovo istraživanje može ponuditi znanstveni doprinos. Naime, do sada ova četiri spisa protiv tzv. polupelagijanaca nisu proučavana pod ovim trostrukim vidom: kao prvo, pod vidom sustavnog proučavanja Augustinova nauka o Bogu; kao drugo, pod vidom usporedbe razlika i sličnosti teologijâ i antropologijâ Augustina i tzv. polupelagijanaca; kao treće, pod vidom detaljne analize sadržaja teološkoga teksta s trinitarnog gledišta, po osobama Presvetoga Trojstva, iz čega će postati razvidno da Augustinovo razumijevanje milosti ovisi o spoznaji Boga koji je Bog trojstvene ljubavi. Takav novi i razgranati pristup ima za cilj sagledati i obraditi sve važne teološke aspekte izvornih tekstova kako bi se došlo do što potpunije slike Augustinova poimanja Boga. Istraživani, stoga, iz različitih i do sada neistraženih kutova i još k tome kroz usporedbu s razmišljanjima protivnika, Augustinovi tekstovi mogu progovoriti novim jezikom, a ovaj rad dati izvoran doprinos i ponuditi nove spoznaje u sva ta tri područja.

Augustinov se govor o Bogu u kontekstu rasprava o milosti ponajčešće istražuje kroz obje rasprave, i pelagijansku i tzv. polupelagijansku. No ovdje će pažnja biti usredotočena na ovu potonju te će se tim sužavanjem teme omogućiti veća preciznost i sustavnost analize tekstova i interpretacije rezultata. K tome, proučavatelji Augustinovih spisa o milosti i slobodnoj volji više se bave njihovom antropologijom i spornim teološkim temama, dok će se

ovdje analizirati i prikazati i onaj pozitivan i točan dio Augustinova nauka o milosti koji je prihvaćen od strane Crkve. Također, pokazat će se da je antropologija koju iznosi u četiri spisa uvjetovana njegovom teologijom, a da je teologija njegovih protivnika uvjetovana ponajviše njihovom antropologijom. Nadalje, Augustinovi su spisi o milosti kao i same rasprave o milosti kod nas posve neistraženi te rekosmo da ne postoje autori koji su se njima sustavno bavili. I zbog te će činjenice ovaj rad dati značajan doprinos poznavanju Augustinove teologije i antropologije, te pelagijanske i tzv. polupelagijanske rasprave u nas. Donijet će i koristiti suvremenu literaturu te će i u toj dimenziji rad biti od pomoći domaćoj teološkoj znanosti. Osim toga, na hrvatskome jeziku donosi tekstove iz do sad neprevedenih Augustinovih spisa. Također, u zaključnom će dijelu rada biti predstavljeni glavni zaključci i uvidi do kojih ćemo doći tijekom ovoga istraživanja.

1. POVIJESNI KONTEKST I TIJEK TZV. POLUPELAGIJANSKE RASPRAVE

Pojavi tzv. polupelagijanske rasprave prethodila je ona pelagijanska te je stoga potrebno prvo upoznati tijek i teme pelagijanske rasprave kako bi se bolje razumjelo raspravu s monasima iz Hadrumentuma i Južne Galije.[1]

1.1. Pelagijanska rasprava

Pelagijanska je rasprava najvažnija teološka rasprava Zapadne Crkve koja je uvelike premašila vlastite vremenske granice te je ostala trajno prisutna u zapadnome kršćanstvu. Naime, pelagijanizam je u 5. st. pokrenuo raspravu o milosti i slobodnoj volji koja će svakih nekoliko stoljeća ponovo izranjati na površinu i iznova postajati vrlo aktualna jer je riječ o pitanjima na koja nije moguće naći konačna ni zadovoljavajuća rješenja.

Pelagijanizam je ime dobio po Pelagiju, poznatom duhovnom vođi, asketu i teologu, laiku porijeklom iz Britanije rođenom između 350. i 354.[2] Jedine informacije o njegovom životu ostale su sačuvane u spisima njegovih protivnika. Nakon 380. g. dolazi u Rim u kojem je djelovao do 410. g., do Alarikove pljačke Rima. Ondje je propovijedao strogi asketizam i vrlo visoke moralne zahtjeve kao nužno sredstvo postizanja spasenja, a i sam je živio vrlo moralno. I Augustin će za njegovo krjeposno življenje sve do 415. godine imati riječi pohvale.[3] Takvim je strogim naučavanjem i krjeposnim življenjem Pelagije stekao podosta poklonika. Osobito je kod mladih aristokrata kao što su primjerice Jakov i Timasije, te posvećena djevojka Demetriada postao poznat kao cijenjen duhovni učitelj.[4]

---

[1] Povijesni smo pregled obradili u svome licencijatskom radu. Kako je tijek događaja jednak, u ovome ćemo poglavlju pratiti i koristiti i izneseno u tome radu. Usp. Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi. Licencijatski rad*, Zagreb, 2016., 8-34, 206-213.

[2] G. Bonner govori o razdoblju između 350. i 380. godine. Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich, 2002.[3], 316. Donedavno se smatralo da je Pelagije bio monah. O Pelagiju također vidi i u: Bernard REES, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, 1988.

[3] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De natura et gratia* 1,1 (dalje: *nat. et gr.*), u: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60 (dalje: CSEL), Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913, 231-299; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Nature and Grace*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 319-379. Augustinova djela i Kasijanov *Conlatio* 13 na koje će se u radu često referirati nećemo označavati brojem stranice ili stupca nego samo poglavljima.

[4] Plemićke su obitelji sebe rado shvaćale kao duhovnu elitu te su gajile aspiracije prema krjeposnom životu i visokim idealima. Sličnu će podudarnost u asketskim naporima pelagijanizam dijeliti i s monaškim pokretom, o čemu će biti riječi u podnaslovu 1.2. Augustinov je stav neizravno uključivao drugačiju vrstu elitizma nego elitizam pelagijanaca i monaha iz Galije: Augustinov je elitizam utemeljen na Božjem izabranju a ne na ljudskoj svetosti i askezi koje su bile dostižne samo monasima. Augustinov je stav nudio nadu ljudima svih staleža i

Kada je riječ o počecima pelagijanizma, valja spomenuti Rufina Sirca, svećenika i monaha iz Jeronimova samostana u Betlehemu.[5] Neki ga autori smatraju pravim utemeljiteljem pelagijanizma i tvrde da je samo nesretnim spletom povijesnih okolnosti hereza pripisana Pelagiju.[6] Neosporno je da je imao velik utjecaj na Pelagija i njegova najpoznatijeg učenika Celestija.[7] Rufin je došao u Rim krajem 4. st. gdje ga je Pelagije upoznao već 390., a Celestije 399. godine. Nijekao je prenošenje istočnoga grijeha, tvrdio je da je novorođenčad nevina i netaknuta grijehom te ih je poučio optimističnoj antropologiji kakva je odgovarala njihovim asketsko-moralnim pogledima.

Prva naznaka budućeg sukoba između Pelagija i pravovjerja dogodila se 405. u Rimu kada mu je Paulin Nolanski pročitao rečenicu iz *Ispovijesti* 10,29,40 (dalje: *conf.*) „Da quod iubes, et iube quod vis!", „Daj mi što zapovijedaj pa zapovijedaj što hoćeš!"[8]

Neki autori, primjerice E. TeSelle i M. Lamberigts,[9] smatraju da su postojala dva ogranka unutar pelagijanizma i da je za svaki vezana zasebna rasprava. Jedna je rasprava bila vezana za Celestija i sjevernoafrički nauk o istočnom grijehu, a bila je povezana s ranijim napadom na Rufina Sirca. Počela je kada je 411. u Kartagi Celestije osuđen. Augustin tada još nije bio uključen u taj spor. Druga je vezana za Pelagija koji se zalagao za *naturae bonum*,

---

zanimanja, neovisno o pripadnosti duhovnom staležu i o osobnoj svetosti. Moguće je da su Prosper i Hilarije kao laici – uz možda Vitalisa iz Kartage jedini laici u čitavoj tzv. polupelagijanskoj raspravi – imali više pouzdanja u milost nego u svoja vlastita postignuća. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy,* Macon, 1996., 44-45.

[5] Neki smatraju da Rufin kojega je upoznao Pelagije nije Jeronimov Rufin. No Mario Marcator ga spominje kao jednu te istu osobu, a i sam se Jeronim čudi što ga stari prijatelj Rufin sada napada. Sukob između njih dvojice izbit će oko pitanja postoji li bezgrješan čovjek. Jeronim će zastupati stajališta koja će kasnije zastupati Augustin, a Rufin će smatrati da je moguć život bez grijeha, što će kasnije smatrati Pelagije. Usp. Steve CURTIS, The Doctrines of Will and Grace: The Essence of the Pelagian Debate (12. 1. 2009), u: http://works.bepress.com/steve_curtis/10 (12. 9. 2011.), 2-5.

[6] D. Ogliari se ne slaže s tvrdnjom da je Rufin Sirac bio prvi koji je naučavao pelagijansku herezu. Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *Epistola a Demetriade* (dalje: *ep. a Demetriade*), Roma, 2010., 17.

[7] Celestije je bio Pelagijev prijatelj i učenik, plemićkoga porijekla, po zanimanju odvjetnik. Nakon što je upoznao Pelagija napustio je odvjetničku karijeru posvetivši se naučavanju i širenju Pelagijevog nauka. Neki autori smatraju da je Celestije zaslužan za širenje i razvoj pelagijanizma barem onoliko koliko i Pelagije. Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 320.

[8] Usp. Sv. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti* 10,29,40, Zagreb, 1973., 232.: latinski izvornik: *Confessiones*, u: CCL 27, Lucas Verheijen (ur.), Turnhout, 1981. Kada se budemo referirali na latinski tekst, koristit ćemo kraticu *conf.* No kada budemo donosili hrvatski citat, u bilješci ćemo koristiti hrvatski naziv *Ispovijesti.* Isto će vrijediti i za spis *Trojstvo* (lat. kratica *Trin.*). U *De dono perseverantiae* 20,53 Augustin kaže da su te njegove riječi razljutile Pelagija te se skoro potukao s Paulinom jer ih je shvatio kao traženje isprike za slabosti i grješnost. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De dono perseverantiae* 20,53 (dalje: *persev.*), u: *Patrologia latina* 45 (dalje: PL), Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1026; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Gift of Perseverance*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 511-512.

[9] Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum, u: *Augustiniana,* 52 (2002.) 2-4, 175-198.

dobru volju danu u stvaranju sposobnu birati između dobra i zla, izbjeći grijeh, očuvati čovjekovu naravnu pravednost i koju nije moguće izmijeniti lošim izborima.[10]

No bilo da je riječ o jedinstvenom pokretu, bilo da je pelagijanizam imao dva ogranka, tijek rasprave bio je sljedeći. Vjerojatno oko 409.,[11] prije Alarikovog pustošenja Rima 410., Pelagije napušta Rim i odlazi s Celestijem na Siciliju, a odande nakratko u Sjevernu Afriku, i to prvo u Hipon pa u Kartagu. U Kartagi ga je 411. jednom prilikom izdaleka vidio Augustin no nikada se nisu upoznali niti razgovarali[12] jer je ubrzo nakon toga Pelagije otputovao u Jeruzalem. Celestije je ostao u Kartagi naučavati pelagijanske ideje pri čemu je imao popriličan uspjeh, te je očekivao da bi mogao biti zaređen za svećenička. Međutim, tada ga je ondje za herezu optužio milanski đakon Paulin. Protiv Celestija je pod predsjedanjem kartaškog biskupa Aurelija u Kartagi 411. održana sinoda na kojoj je Celestije odbio osuditi točke za koje je optužen,[13] te ga je sinoda izopćila.[14] Celestije se namjeravao prizvati na Rim, no predomislio se i otputovao u Efez.[15]

Sve se ovo odvijalo bez Augustina koji nije sudjelovao na toj sinodi. Važno je zapaziti da nije Augustin prvi uočio ni javno prokazao pelagijansku nepravovjernost već se on tek naknadno uključio u već započetu raspravu.[16] Nakon što se raspitao o događanjima u Kartagi, prvo je počeo u svojim propovijedima upozoravati na pelagijance. Na nagovor grofa Marcelina 412. piše svoje prvo protupelagijansko djelo *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (*O zaslugama grješnika i oproštenju i o krstu djece,* dalje: *pecc. mer.*).[17]

---

[10] Usp. Eugene TeSELLE, Grace, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1063. Étienne Gilson piše da je pelagijanizam radikalna negacija osobnog Augustinovog iskustva, a njegovo je osobno iskustvo negacija pelagijanizma. Usp. Étienne GILSON, *Introduzione allo studio di s. Agostino*, Casale Monferatto, 1983., 286. Navedeno prema: Goulven MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Roma, 1993., 236.

[11] Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 320.

[12] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De gestis Pelagii* 22,46 (dalje: *gest. Pel.*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 346-347. Navedeno prema Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 320.

[13] Šest točaka optužnice su sljedeće: Adam je stvoren smrtan i umro bi i da nije sagriješio; Adamov grijeh oštetio je samo Adama a ne i čitavu ljudsku rasu; djeca su u času svoga rođenja u istome stanju u kakvome je bio Adam prije pada; ljudski rod nije umro kroz Adamovu smrti ili prijestup niti će ponovo ustati kroz Kristovo uskrsnuće; Zakon ima isti učinak kao i Evanđelje kad je riječ o dovođenju ljudi u kraljevstvo Božje; i prije Kristova dolaska postojali su bezgrješni ljudi.

[14] Augustin u svome protupelagijanskome djelu *De gratia Christi et de peccato originali* iz 418. godine donosi dijelove s tog suđenja. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali* 2,3,3 (dalje: *gr. et pecc. or.*), u: PL 44, Paris, Jacques Paul Migne (ur.), 1845., 386-387.

[15] Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 322.

[16] Iz činjenice da je Celestije osuđen prije nego se Augustin uključio u raspravu i iz sadržaja optužnice može se zaključiti da pelagijanski nauk nije nešto što je smetalo samo Augustinu i da se njegov nauk o istočnom grijehu ne može olako opisati kao Augustinova novotarija a pelagijanski kao tradicionalan, kako neki autori čine.

[17] Aurelije AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (dalje: *pecc. mer.*), u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 1-151; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Punishment and Forgiveness of Sins and the Baptism of Little Ones,* u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism,* 91-214.

Marcelina je zbunjivalo to da teoretski čovjek s milošću može živjeti bez grijeha, ali da nitko doista tako ne živi. Augustin mu stoga iste 412. godine upućuje i svoje drugo antipelagijansko djelo *De spiritu et littera* (*O duhu i slovu*, dalje: *spir. et litt.*).[18]

414. godine dva su mlada pelagijanca Jakov i Timasije pod utjecajem tih Augustinovih spisa počela sumnjati u pelagijanski nauk, te su mu se obratila za pomoć i objašnjenje. Poslali su mu Pelagijevo djelo *De natura* u kojemu Pelagije tvrdi da čovjek vlastitim snagama može postići bezgrješnost, iako to nitko do sada nije uspio. Također, milost vidi kao naravnu sposobnost, a ne kao nešto nadnaravno. Augustin će 414./415. kao odgovor na zahtjev Jakova i Timasija napisati svoje treće protupelagijansko djelo, *De natura et gratia* (*O naravi i milosti*, dalje: *nat. et gr.*), pisano u mirnome tonu i bez spominjanja Pelagijeva imena.[19]

Otprilike u isto vrijeme primio je od biskupâ Eutropija i Pavla anoniman pamflet koji je govorio o mogućnosti bezgrješnosti. Vjerovalo se da mu je autor Celestije, a kružio je među kršćanima Sicilije. Augustin početkom 415. na ovaj pamflet odgovara esejom *De perfectione iustitiae hominis (O usavršavanju čovjekove pravednosti,* dalje: *perf. iust.*),[20] govoreći da postoji sredstvo uz pomoć kojega se može živjeti bez grijeha, a to je sredstvo milost.

Pelagije je za to vrijeme u Jeruzalemu stekao mnogo simpatizera među kojima je bio i jeruzalemski biskup Ivan. No naišao je i na oštra protivnika, Jeronima, s kojim je već od ranije bio u nekoj zavadi. K tome, sredinom 415. u Palestinu je stigao španjolski prezbiter Pavao Horozije, žestok protivnik Pelagija i pelagijanca. Čini se da ga je Pelagiju poslao sam Augustin kako bi ga upozorio na veliku štetu koje njegove knjige čine na Zapadu. Ne zna se je li Horozije uspio vidjeti Pelagija, no utjecao je na jeruzalemskog biskupa Ivana da sazove sinodu na kojoj će biti iznesene optužbe latinskoga klera protiv Pelagija.[21] Na Jeruzalemskoj sinodi održanoj 28. 7. 415. biskup Ivan pozvao je Horozija da im kaže što zna o Pelagiju i Celestiju s obzirom na događanja u Kartagi i na svađu Jeronima i Pelagija. Jeronim nije bio na sinodi jer je bio u zavadi i s Ivanom. Horozije im je iznio činjenice o kartaškom suđenju i presudi protiv Celestija, pročitao im neke Augustinove tekstove i obavijestio ih da Augustin upravo piše djelo protiv

---

[18] Aurelije AUGUSTIN, *De spiritu et littera* (dalje: *spir. et litt*), u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 153-229.; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Spirit and the Letter,* u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 229-292.

[19] Augustin u ovome djelu iznosi i svoj stav o Mariji, Isusovoj majci, koju zbog Gospodinove časti izostavlja iz tvrdnje o tome da su svi ljudi grješnici te ne postoji bezgrješnost, *impeccantia*. To čini zato što se ne zna koju joj je dodatnu mjeru milosti davao Bog kako bi svaki dan izbjegavala grijeh, te je zaslužila začeti i roditi onoga koji sigurno nije imao grijeha. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *nat. et gr.* 36,42.

[20] Aurelije AUGUSTIN, *De perfectione iustitiae hominis* (dalje: *perf. iust.*), u: CSEL 42, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1902., 1-48.

[21] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo*, *396-430*, Oxford, 2012., 39.

Pelagijeva nauka. Optužio je Pelagija za herezu, zbog čega su odlučili na sinodu pozvati Pelagija kako bi se mogao osobno braniti.

Kada je došao na saslušanje, Pelagije je rekao da čovjek ne može postići krjepost ni bezgrješnost bez Božje milosti, te je anatemizirao sve koji smatraju suprotno. Biskup Ivan slagao se s Pelagijem te je počeo napadati Horozija. Vidjevši da će sinoda presuditi u korist Pelagija a protiv Augustina i kartaškoga sabora, Horozije je tražio da se to pitanje latinske teologije rješava pred papom Inocentom I. u Rimu. Ne želeći se suprotstaviti zaključcima sjevernoafričkih sinoda o Celestiju i nemajući sigurnost u vezi Pelagijeve pravovjernosti, prijedlog je prihvaćen te o Pelagiju na toj sinodi nisu donijeli nikakve zaključke. Tako je Pavao Horozije mogao biti barem donekle zadovoljan jer Pelagije nije oslobođen optužbi.

No u prosincu 415. u Palestini su ga ponovo optužili. Naime, na Jeronimov su nagovor Heros iz Arlesa i Lazar iz Aixa,[22] dvojica biskupa izbjeglih iz Galije, podigla protiv Pelagija optužnicu u sedam točaka, tzv. *Libellus Accusationis*.[23] Predstavili su je primasu Palestine Eulogiju Cezarejskom te su ga uspjeli nagovoriti da sazove novu sinodu na kojoj će se iznova razmatrati Pelagijev slučaj. Eulogije je sazvao četrnaest biskupa na sinodu u Diospolisu na kojoj je 20. 12. 415. glavna tema bila Pelagijeva *impeccantia*, mogućnost ljudske bezgrješnosti. Na žalost, oba su tužitelja bila odsutna – jedan zbog bolesti, a drugi nije htio prisustvovati sam. Pelagije je to vješto iskoristio. Zanijekao je sve za što su ga optužili, te je sve izrekao posve pravovjerno. Štoviše, anatemizirao je nauk iznesen u optužnici i sve koji ga drže. Ogradio se od Celestijeva nauka osuđenog 411. na sinodi u Kartagi, zanijekao je da su to i njegove tvrdnje, te je anatemizirao sve koji ih drže. Na svih sedam točaka optužnice vješto je odgovarao.[24] *Impeccantia* je moguća samo teoretski, te nema nikoga tko bi tako živio, ustvrdio je. K tome, Grcima su zbog nepoznavanja nijansi latinske teologije i jezika promakle mnoge njegove tvrdnje. Zaključili su da je pravovjeran i da je u zajedništvu s Crkvom.[25]

---

[22] Moguće je da je Kasijan poznavao Lazara iz Aixa te da ga je kasnije Lazar preporučio biskupu Marseillesa Prokulusu.

[23] Sedam točaka optužnice: nitko ne može biti bez grijeha osim ako poznaje Zakon; svakim upravlja njegova volja; na sudnji dan Bog neće iskazati milosrđe zlima i grješnima nego će biti bačeni u vječne vatre; zlo ne ulazi u čovjekove misli; kraljevstvo je nebesko obećano u Starom zavjetu kao i u Novom; ako hoće, čovjek može živjeti bez grijeha; Crkva je na Zemlji bez ljage i bore. Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 335.

[24] Pelagijeve odgovore vidi u: *Isto*, 335-338.

[25] Neki suvremeni autori smatraju da Pelagije niti ranije nije naučavao to za što je u Diospolisu bio optužen, te drže da je Pelagijeva osuda pelagijanizma bila iskrena. No to se ne čini povijesno točnim. Augustin će, primjerice, biti posve uvjeren da Pelagije optužbe za krivovjerje nije zanijekao iz uvjerenja niti zato što to nikada nije bio njegov nauk, nego je to bio taktički potez kojim je htio sebe spasi od anateme, što mu je tada i uspjelo. Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 18. Sam Augustin često spominje taj Pelagijev čin. U *Epistula* 194,3,7 piše: „Iako su ti ljudi gorki neprijatelji ove milosti, ipak je Pelagije na palestinskom sudu anatemizirao one koji tvrde da se milost daje po zaslugama, jer inače sam ne bi napustio taj sud bez da bude kažnjen. Ali ništa se drugo ne može naći čak ni u njihovim kasnijim argumentima osim toga da se milost daje po zaslugama.“ Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 194 *ad Sixtum* 3,7 (dalje: *ep.* 194), u: PL 33, Paris, Jacques Paul

Nakon te velike pobjede Pelagije je pod zaštitom biskupa Ivana dalje djelovao posve neometano. Svoju samoobranu iz Diospolisa zapisao je u *Chartula defensionis*[26] a napisao je i djelo *De libero arbitrio.* Na ovo će potonje djelo Augustin 418. odgovoriti djelom *De gratia Christi et de peccato originali* (*O milosti Kristovoj i istočnom grijehu,* dalje: *gr. et pecc. or.*). Počelo je kružiti i pismo koje je pripisano Pelagiju a u kojemu se odbacuje bilo kakvu potrebu milosti budući da sam čovjek može po Božjim zapovijedima posve lako živjeti bez grijeha.[27]

U Sjevernu su Afriku i do Augustina akti iz Diospolisa dospjeli preko palestinskog đakona Charusa. Osim toga, po povratku u Kartagu Pavao Horozije Augustinu je iz prve ruke ispričao što se ondje događalo. Augustin je pažljivo proučio te spise, uočivši pritom proceduralne propuste. Svjestan koliko je oslobađajuća presuda iz Diospolisa opasna, Augustin je pokrenuo sve afričke biskupe.[28] 416. godine održali su dvije sinode: na sinodi u Kartagi prisustvovalo je šezdeset i devet biskupa, dok je sabor u Milevi u Numidiji okupio šezdeset i jednog biskupa. Na obje su sinode osudili Pelagija i Celestija, te su s obje poslali pisma papi Inocentu I. Dodatno su mu pismo poslali još Augustin i njegova četiri bliska prijatelja biskupa, Aurelije, Evodije, Alipije i Posidije.[29]

Papa Inocent I. 27. 1. 417. potvrđuje sjevernoafričku osudu Pelagija i Celestija i ekskomunicira ih. Uspio se ne zamjeriti Grcima rekavši da nije mogao biti siguran u autentičnost akata sinode u Diospolisu. Inocent je tada potvrdio nužnost krštenja male djece i nužnost molitve, no nije potvrdio teoriju o *tradux peccati*.[30]

Pelagije se svim tim osjećao napadnutim te je poslao Inocentu I. pismo kojem je priložio i svoj *Libellus fidei*, deklaraciju vjere. No u međuvremenu je Inocent I. umro. Novi papa bio je Zosim, porijeklom Grk. U početku je bio sklon Pelagiju i Celestiju te ih je pozvao u Rim gdje je na Rimskoj sinodi osobno ispitao Celestija koji je na papu ostavio dubok dojam. Celestije je odbio osuditi izjave za koje su na sinodi u Kartagi tvrdili da su njegove. Izjavio je da je spreman živjeti prema pismima pape Inocenta I. Na to ih je Zosim proglasio pravovjernima, ali s različitim modalitetom: Pelagija je oslobodio optužbi, odluku o Celestiju odgodio je na dva

---

Migne (ur.), 1845., 874-890; CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 176-214. Isti stav Augustin iznosi još nekoliko puta, primjerice u *gr. et lib. arb.* 5,10 i *persev.* 21,56.

[26] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo*, *396-430*, 39.

[27] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *gest. Pel.* 6,16. Navedeno prema Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 339.

[28] Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 19.

[29] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 177 (među Augustinovim pismima; dalje: *ep*. 177), u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 669-688.

[30] Usp. INOCENT I., *Epistulae* 29, 30 i 31 (*Epistulae* 181, 182 i 183 među Augustinovim pismima), u: Aurelije AUGUSTIN, *Epistulae III*, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 701-730. Navedeno prema Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 21. Augustin i njegovi prijatelji biskupi tražili su od Inocenta I. da potvrdi nužnost krštenja male djece zbog toga što se istočni grijeh spolnim činom prenosi na njih (*tradux peccati*), što je papa odbio.

mjeseca, a biskupe Herosa i Lazara odmah je ekskomunicirao kao izazivače nevolja.[31] Sve je to učinio na temelju proceduralnih pogrešaka na prijašnjim sinodama.[32] K tome valja imati u vidu da je Zosim istočnjak te je htio ostati vjeran istočnoj teologiji kojoj je antropološki pesimizam afričke Crkve i Augustina bio stran.[33] Afričke je biskupe vrlo oštro ukorio u pismu napisanom 21. 9. 417. te ih je potaknuo da se pomire s Pelagijem i Celestijem.

Zosimovo je pismo u Afriku stiglo 2. 11. 417. izazvavši pravi šok među afričkim biskupima. Na vijest o rehabilitaciji Pelagija i Celestija afrička Crkva i Jeronim posegli su za drugom taktikom: tražili su pomoć od cara Honorija i carskoga dvora u Ravenni, ali su i prosvjedovali kod pape Zosima. Kartaški mu je biskup Aurelije uputio veoma oštro pismo.[34] U Rimu su izbili neredi zbog kojih je morala reagirati i država. Afrički su biskupi u Kartagi održali još dvije sinode. U 11. mjesecu 417. održali su *Concilium africanum*. A 1. svibnja 418., na *Concilium plenarium,* donijeli su osam (ili devet)[35] kanona, osudili pelagijanske teze a potvrdili prethodni sabor čiji su *Volumen* već poslali u Rim po đakonu Marcelinu.

Samo jedan dan prije plenarnog sabora u Kartagi, 30. 4. 418., car je Honorije napisao reskript u kojemu osuđuje pelagijansko praznovjerje i sve koji niječu istočni grijeh, nameće kazne za naučavanje te hereze, a Celestija i Pelagija proganja iz Rima. Honoriju je kao caru bilo važno da Afrika bude stabilna, a kao iskrenom mu je kršćaninu bilo stalo do pravovjerja.

Taj je usklađeni i istovremeni postupak afričke Crkve i carskoga dvora[36] papu Zosima stavio u nezavidan položaj. Za pretpostaviti je da je do tada i sam pročitao neka pelagijanska djela jer u srpnju 418. šalje biskupijama Istoka i Zapada tzv. *Epistula Tractoria.*[37] U tome pismu potvrđuje prethodnu milost i milost pomoćnicu (*gratia preveniente* i *adiuvate*), prenošenje

---

[31] Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 22; Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 342.

[32] Pelagijevi tužitelji u Diospolisu 415. bili su sada izopćeni biskupi Heros i Lazar, dok su u Kartagi i Milevi 416. Pelagija i Celestija osudili u njihovoj odsutnosti.

[33] Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 22.

[34] Pismo je izgubljeno no njegov oštar ton ostao je donekle sačuvan u savjetima pape Zosima u njegovoj *ep. 12*. Oštar i slobodan ton upućen biskupu Rima od strane biskupa Kartage ne treba čuditi s obzirom da je riječ o vremenu u kojem ideja i nauk o papinu primatu još nisu bili posve razvijeni. Usp. *Isto*, 23.

[35] „Od te se sinode spominju obično osam kanona protiv pelagijanaca. U nekim rukopisima ima ih 9, pri čemu je kao 3. kanon umetnut drugi tekst. Ti su se kanoni ranije zabunom pripisivali 2. sinodi u Milevi god. 416.“ Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka*, *vjerovanja*, *definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (dalje: DH)., Đakovo, 2002., kanoni 222-230, 58. Sve kanone vidi u: DH 222-230, 59-60.

[36] Da su Afrikanci i carski dvor u Ravenni surađivali vidi se iz Augustinove *ep.* 200,2 u kojoj zahvaljuje grofu Valeriju, visokom dužnosniku na dvoru, jer mu je pomogao uništiti neprijatelje Crkve. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 200,2 (dalje: *ep.* 200), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 926. Još jasniji dokaz pritiska kojega su na cara izvršili afrički biskupi imamo u pismu careva Honorija i Teodozija biskupu Kartage Aureliju. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, *The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven, 2003., 24.

[37] *Tractoria* znači rasprava, a tako ju je prozvao Mario Mercator. Od nje su sačuvani samo fragmenti, pa se tako dio nalazi u Augustinovoj *ep.* 190,6,2. Taj dio prenosi i DH kao kanon 231. Usp. ZOSIM, *Epistula Tractoria* (između VI. i VIII. mjeseca 418.), u: DH 231, 61.

istočnoga grijeha u čije pobliže objašnjenje ne ulazi, te nužnost krštenja male djece.[38] Što je najvažnije, potvrđuje osudu Pelagija i Celestija koju je izrekao Inocent I. Pelagijance se od te papinske osude smatra hereticima. Od biskupâ je tražio da potpisujući pismo potpišu njihovu ekskomunikaciju.[39] Međutim devetnaest[40] biskupa nije htjelo potpisati *Epistula Tractoria.* E. TeSelle drži da nisu potpisali jer su ti biskupi iz Italije i Ilirije vođeni Julijanom iz Eklana tražili da se ta pitanja istraži na općem saboru. Imali su za to valjan razlog jer se u mnogim pokrajinama Crkve nije znalo za nauk o istočnom grijehu te nisu bili upoznati s Augustinovim stavovima o milosti i slobodnoj volji.[41] Svih devetnaest biskupa koji nisu htjeli usvojiti nauk kojega su smatrali novim bit će ekskomunicirano.[42]

Njihov vođa Julijan iz Eklana uskoro će postati najgorljiviji i najvještiji branitelj i zagovornik pelagijanizma i najoštriji Augustinov protivnik. Rasprava između njih dvojice bit će duga, gorka i teška.[43] Trajat će od 419. sve do Augustinove smrti 430. Julijan je čvrsto prianjao uz Pelagijev nauk o netaknutosti, cjelovitosti i dobroti ljudske naravi, tj. o *naturae*

---

[38] Zbog manjka izvora nije može se doznati u kolikoj su mjeri reskript cara Honorija i odluke plenarnog sabora iz Kartage utjecale na *Epistulam Tractoriam*. No papa Zosim nije posve kapitulirao pred Afrikancima. Iz sačuvanih fragmenata čini se da Zosim nije preuzeo afrički, tj. Augustinov nauk ni pojmovlje o istočnome grijehu te da umjesto toga pojma koristi širi pojam smrti koja je po rađanju prešla na čovječanstvo. Usp. VITTORINO GROSSI, L'auctoritas di Agostino nella dottrina del „peccatum originis“ da Cartagine (418) a Trento (1546), u: *Augustinianum*, 31 (1991.) 2, 334. I činjenica da je *Tractoria* morala biti nametnuta te se zahtijevao biskupski potpis govori u prilog tome da je dosta biskupa imalo drugačije mišljenje i da im se nije dopadalo Zosimovo približavanje afričkoj, tj. Augustinovoj teologiji. Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 25-26.

[39] Celestije je protjeran na najmanje 100 milja od Rima. Ustrajao je u svome nauku do kraja. Pelagije je poslije Palestine našao utočište u Antiohiji. Ondje je bio do 420./421. kada su ga odande protjerali u vrijeme patrijarha Teodata. Nakon toga se Pelagiju gubi svaki trag. Neki nagađaju da je otišao u neki egipatski samostan. Umro je vjerojatno prije 431. jer ga Efeški sabor ne spominje, a Celestija spominje i osuđuje. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 27. Bonner pak donosi podatak da su tada osuđeni i Pelagije i Julijan iz Eklana. Moguće je da se u slučaju Pelagija misli na implicitnu osudu budući da hereza nosi njegovo ime. Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 346. U kanonima Efeškoga sabora poimence se spominje samo Celestija: „1. Ako je metropolit neke pokrajine otpao od svetog i općeg sabora... i prihvaćao je ili će prihvaćati misli Celestija, takav ne može ništa provoditi protiv biskupa pokrajine, budući da je on već od sada po saboru isključen iz svakog crkvenog zajedništva i lišen službe. 4. Ako su pak neki od klerika otpali i usuđuju se, bilo privatno bilo javno, zastupati misli Nestorija ili Celestija, to je ovaj sveti sabor odlučio da i takvi budu lišeni službe.“ EFEŠKI SABOR, *Osuda pelagijanstva* (31. VIII. 431.), u: DH 267-268, 73. Celestije se nakon smrti pape Zosima pojavio u Rimu nadajući se da će papu Bonifacija uvjeriti u svoju pravovjernost. No papa ga je potjerao iz Italije. 429. otišao je u Carigrad u kojem su se već nalazili Julijan iz Eklana i ostali pelagijanski biskupi. 431. Celestije je, rekosmo, osuđen na Efeškom saboru. Time je taj sabor implicitno potvrdio protupelagijanske afričke sabore i Augustinovu pobjedu iako nije ništa pobliže definirao o pelagijanskom nauku. Efeškom saboru papa Celestin I. je po svojim legatima poslao pismo u kojemu, doduše, ne spominje pelagijanizam, no spominjali su ga legati usmeno. Usp. Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, Roma, 1983., 155.

[40] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 26. Broj nije siguran, jer primjerice, TeSelle i Bonner govore o osamnaest biskupa. Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 345.; Eugene TeSELLE, Grace, 1063.

[41] Usp. Eugene TeSELLE, Grace, 1063.

[42] Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 26.

[43] Julijan je Augustina pogrdno nazvao punskim Aristotelom, najtupljim i najglupljim od ljudi, a Augustin njega samouvjerenim mladićem. Katolike Julijan nije nazivao katolicima, već manihejcima i tradukcionistima. Njegovu metodu raspravljanja neki opisuju kao opširnu, nevažnu i vulgarnu. Usp. Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, 38.

bonum,[44] te o braku kao dobru. Smatrao je da Augustinov nauk o istočnom grijehu osporava vrijednost braka.[45] Augustin će umrijeti ne dovršivši opsežno djelo *Contra secundam Iuliani: responsionem imperfectum opus* (dalje *c. Iul. imp.*).[46] Efeški će sabor 431. osuditi Julijana. On će se 439. g. pokušati prizvati na papu Siksta I., no papa će odbiti njegov priziv. Od tog trenutka o Julijanu iz Eklana više nema sačuvanih podataka.[47]

Procjene rasprave između Augustina i Julijana – koja tvori drugu fazu pelagijanske rasprave – veoma se razlikuju. Neki drže da bi bilo bolje da se nikad nije dogodila s obzirom da nije iznjedrila pozitivan teološki razvoj već je urodila jačanjem Augustinova rigorističkog stava o predodređenju.[48] Drugi autori smatraju da su Augustinova djela iz te faze nepravedno zapostavljena[49] te da Julijanova pobuna nije besplodna već da ima svoje mjesto i zasluge u očuvanju Crkve od Augustinovih pretjerivanja protiv kojih se Julijan gorljivo borio smatrajući ih manihejskima, fatalističkima, determinističkima, nemoralnima i nepravednim.[50]

---

[44] A. Mengarelli smatra Julijana čistim racionalistom koji je slobodu vidio usko, samo kao slobodu izbora između dobra i zla, dakle kao Augustinov *libero arbitrio*, ne uočivši da je za Augustina sloboda (*libertas*) okrenutost prema istinskom dobru, te da ona nije isto što i slobodna volja. Tvrdi da je nauk Julijana Eklana više stoički, grčki i filozofski, čak i naturalistički, nego što je kršćanski. Usp. Alvaro MENGARELLI, La libertà cristiana in Agostino e Pelagio, u: *Augustinianum*, 15 (1975.) 3, 350-351.

[45] Oba su Julijanova glavna antiaugustinovska djela izgubljena. Prvo djelo mu je *Ad Turbanntium*, pisano protiv 1. knjige Augustinova *De nuptiis et concupiscentia*, a drugo djelo mu je *Ad Florum*, odgovor na 2. knjigu *De nuptiis et concupiscentia.* Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* (dalje: *nupt. et conc.*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 413-474. Zahvaljujući Augustinovoj pedantnosti veliki su dijelovi tih knjiga ipak ostali sačuvani jer je Augustin nastojao vjerno prenijeti misao svojih protivnika. Tako je u čitavom veoma opsežnom djelu *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* prvo redom citirao jedan po jedan Julijanov odlomak iz djela *Ad Florum*, a zatim ga pobijao. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* (dalje: *c. Iul. imp.*), u: PL 45, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1049-1608.; CSEL 85/1, Michaela Zelzer (ur.), Wien, 1974. Augustinovoj želji za autentičnošću i točnošću protivničkih stavova može se zahvaliti da je Julijanov nauk sačuvan do danas. Na temelju toga *Ad Florum* je rekonstruiran i nalazi se u: Julijan iz EKLANA, *Ad Florum*, u: CSEL 85/1, Michaela Zelzer (ur.), Wien, 1974. Usp. Carol SCHEPPARD, The Transmission of Sin in the Seed: a Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum, u: *Augustinian Studies*, 27 (1996.) 2, 98.

[46] Augustinova djela protiv Julijana, kojima zaokružuje svoj protupelagijanski opus, jesu sljedeća: već spomenut *nupt. et conc.* (419./420. g.); *Contra duas epistulas Pelagianorum* (dalje: *c. ep. Pel.*; 420. g.), u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 517-638; CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 421-570; *Contra Iulianum* (dalje: *c. Iul.*; 421. g.), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 641-874; *c. Iul. imp*. (429-430. g.).

[47] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 3.

[48] Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 347.

[49] Tako J. Couenhoven smatra da je *c. Iul. imp.* najbolje Augustinovo antipelagijansko djelo. Usp. Jesse COUENHOVEN, St. Augustine's Doctrine of Original Sin, u: *Augustinian Studies*, 36 (2005.) 2, 359. Na žalost, raspravu između Augustina i Julijana danas se uglavnom promatra kroz prizmu knjige P. Browna u kojoj je tu raspravu opisao kao bitku između ostarjelog Augustina i mladog Julijana te je u središte stavio njihove osobnosti i međusobna ponižavanja, a ne teologiju i važan sadržaj koju izlažu. Usp. Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967. Revidirano drugo izdanje: *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, Berkely – Los Angeles, 2000.[2] Polemizirali su o tri ključne stvari: porijeklu grijeha, snazi ljudske volje i učinku krštenja. Augustin je tvrdio da se istočni grijeh prenosi sjemenom, a Julijan ga je optuživao za maniheizam. Crkva će prihvatiti Augustinov nauk i osuditi Julijana, iako ta rasprava nikada neće zaista otpočinuti u miru. Usp. Carol SCHEPPARD, The Transmission of Sin in the Seed, 97; 103-105.

[50] Usp. Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, 39.

1.2. Tzv. polupelagijanska rasprava

Ova je rasprava između monaha iz Hadrumentuma i Augustina i zatim monaha iz Galije i Augustina trajala od 426. do Augustinove smrti 430.[51] S drugim će se akterima nastaviti i nakon 430. i trajati sve do 529. Bila je zasebna i neovisna o pelagijanskoj raspravi, iako je tematski i uzročno povezana s njom. Neki ih autori strogo razdvajaju, dok drugi tzv. polupelagijansku promatraju u širem sklopu pelagijanske rasprave, te spise iz obje rasprave svrstavaju pod zajedničku temu milosti i slobodne volje jer je riječ o sličnim pitanjima.

Mišljenja smo da je sâm Augustin raspravu s monasima vidio kao neku vrstu ponavljanja i produbljivanja pitanja o kojima je već pisao tijekom pelagijanske rasprave, koja su se nadovezala na nju i neizravno iznikla iz nje.[52] Zaista, prati li se kako je došlo do tzv. polupelagijanske rasprave i zašto su i na što su monasi iz Hadrumentuma reagirali, uočit će se da je povod bio Augustinov spis protiv pelagijanaca, *ep.* 194 prezbiteru Sikstu. A u Galiji su se nezadovoljstvo i protest javili zbog djela *De correptione et gratia* (dalje: *corrept.*)[53] koje je napisao kao odgovor monasima iz Hadrumentuma. Tako se pelagijanska i tzv. polupelagijanska rasprava iz Augustinove perspektive kronološki, uzročno i tematski nadovezuju jedna na drugu, iako će naglasci i ono što će monasi dovoditi u pitanje biti drugačiji. Uz to, precizno je uočio da su na dubljoj razini temeljni stavovi monaha iz sjeverne Afrike i Galije ustvari nenamjerni i prikriveni pelagijanizam, što oni sami po svoj prilici nisu uočavali. Tako da se, boreći se protiv njihovih stavova, Augustin borio sačuvati gratuitivnost i prethodnost milosti, što drugim riječima znači da se i dalje borio protiv pelagijanizma.

Koliko god bila uzročno povezana, reakcija monaha na Augustinov nauk neovisna je o pelagijanskoj kontroverziji. Monasi nisu reagirali kako bi obranili pelagijanski nauk niti su ga imali ikakvu namjeru zastupati. Štoviše, poprilično je izvjesno da monasi iz Hadrumentuma nisu bili upućeni u pelagijansku raspravu budući da su se čudili i rasrdili kada su pročitali *ep.* 194 u kojemu je Augustin iznio glavne točke svoga nauka o milosti kojega je zastupao protiv

---

[51] Iako je svoje posljednje djelo protiv monaha iz Galije, *persev.*, napisao 429., rasprava se time nije utišala niti je završila. Zbog toga je datiramo do 430. godine.

[52] Sam će u prvom spisu pisanom protiv monaha iz Galije, u *De praedestinatione sanctorum* 1,1 vrlo izravno i oštro reći da mu je već naporno ponavljati iste stvari i govoriti o temi kojom se već dovoljno bavio. Otvoreno kaže da ga uznemiruje i zamara što se ljudi već jednom ne pokore tolikom i jasnim Božjim riječima kojima je proglašena milost koja se daje bez zasluga. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum* (dalje: *praed. sanct.*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), 959-992; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Predestination of Saints*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 419-464.

[53] Aurelije AUGUSTIN, *De correptione et gratia* (dalje: *corrept.*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 915-946; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *On Rebuke and Grace,* u: *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series* 5, Philip Schaff (ur.), Buffalo, 1887., 471-492.

pelagijanaca. Izgledno je da je među tim monasima vladalo poprilično neznanje, ali i nepoznavanje sadržaja i tijeka pelagijanske rasprave, te crkvenih odluka vezanih za pelagijanizam. Nisu bili upoznati s onim što se događalo u Africi te su se iz neznanja priklonili pelagijanskom stavu da milost ugrožava slobodu.[54] Monasi iz Hadrumentuma ali i oni iz Galije reagirali su po svoj prilici ponajprije iz straha da bi neke Augustinove teze mogle umanjiti njihov asketski duh i napor, a ne zato što su se slagali s pelagijancima.[55]

Zbog toga neki autori, primjerice D. Ogliari, smatraju pogrešnim raspravu između Augustina i dvije skupine monaha stavljati u kontekst rasprave s pelagijancima. Drugi ih autori, rekosmo, smatraju povezanima.[56] I nama se čini da je se može promatrati u nekom kontinuitetu. Iako reakcije monaha nisu namjerno ni svjesno povezane s pelagijanskom raspravom niti su imali namjeru braniti ili zastupati pelagijanska mišljenja, ipak su tematski, uzročno i posljedično povezane s njima. A pogotovo su povezane iz Augustinove perspektive jer on sam često uspostavlja takvu vezu kada neke monaške stavove naziva pelagijanizmom, uvijek svjestan da monasi pelagijanska stajališta ne zastupaju namjerno.

Nije stoga čudno ni da postoje različiti prijedlozi kako nazvati te dvije skupine monaha. Najčešće korišten izraz *polupelagijanci* prvi se put koristi tek 1577. u luteranskoj *Konkordienformel* 2,10 i u rimskoj raspravi *de auxiliis* (1590.-1607.) kako bi označio nauk galskih monaha. U 17. stoljeću taj naziv postaje općeprihvaćen i proširen i na monahe iz Hadrumentuma. Koristi ga se i danas, iako se najčešće ispred njega dodaje riječ *tzv.*, kako činimo i mi. Neki smatraju da se naziv *polupelagijanci* ne bi smjelo koristiti zato što je riječ o zasebnoj i drugačijoj raspravi od pelagijanske, te zato što ima negativne, nepravedne i dvoznačne konotacije: netočno implicira da je polupelagijanizam bio jedinstven pokret u

[54] Ne smije se zaboraviti ni Jovinijanovo osporavanje smisla i posebnosti monaštva kojim su zasigurno mnogi monasi bili isprovocirani. Uz njih je stao i asket Pelagije. Da nisu bili svjesni što sve zastupaju kada pristaju uz neke pelagijanske teze, vidi se iz međusobne prepiske Augustina i opata Valentina. Oni su ih promatrali samo iz svoje uske perspektive monaškoga i asketskoga života i kao način da se usprotive Jovinijanu, a bez dubljeg shvaćanja teoloških i antropoloških posljedica svojih stavova. V. Grossi smatra da su monasi iz Hadrumentuma bili iznimka u Africi koja je inače sva bila ujedinjena u borbi protiv pelagijanizma. Ako su se ipak i unutar drugih afričkih monaških zajednica javljala ovakva pitanja, do nas su doprla samo ova. Usp. Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumento, u: *Augustinianum*, 19 (1979.) 1, 106-107.

[55] Monasi iz Hadrumentuma nisu imali namjeru nastaviti pelagijansku raspravu s kojom niti nisu bili upoznati, nego su reagirali na Augustinova shvaćanja milosti koja su imala duboke implikacije za monaški život. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 6; 9.

[56] Već i činjenica da se govori o tri a ne četiri rasprave u kojima je tijekom života Augustin aktivno sudjelovao – manihejskoj, donatističkoj i pelagijanskoj – pokazuje da se raspravu s tzv. polupelagijancima i danas smješta u širi kontekst pelagijanske rasprave. Tako čini primjerice V. Grossi. Usp. Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, 104. Također, novi engleski prijevod šest izabranih Augustinovih spisa o milosti i pelagijanizmu uključuje i oba upućena monasima iz Galije (*praed. sanct.* i *persev.*). Usp. Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 383-522.

Sjevernoj Africi i u Galiji, te da su monasi svjesno prihvaćali pelagijanska načela.[57] I mi ćemo pokušati izbjegavati naziv *polupelagijanci*, a rabiti neutralni naziv *monasi iz Hadrumentuma* i *monasi iz Galije*, a ponekad ipak i kraći naziv, *tzv. polupelagijanci*.[58]

Što se tiče samog tijeka te dvije rasprave, nakon što su pelagijanci 418. osuđeni za krivovjerje, Augustin je vjerojatno smatrao da je njegovo sudjelovanje u trećoj velikoj zapadnoj raspravi – nakon manihejske i donatističke – završeno.[59] No pelagijanci predvođeni vještim polemičarom Julijanom iz Eklana nisu mirovali ni nakon 418. Ono što je dodatno otežalo stvar jest to da se 426. godine, kada je Augustin imao već 72 godine, javila nova vrsta oporbe njegovu nauku koja je došla od najizvrsnijih članova Crkve, monaha. Na dva se odvojena mjesta – prvo 426. u latinskom dijelu Sjeverne Afrike, a zatim 427. u Južnoj Galiji – javio otpor prema nekim vidovima njegova protupelagijanskog nauka. Oni teološke probleme neće sagledavati samo dogmatski nego će im pristupati iz svog specifičnog monaškog i asketskog mentaliteta koji je bliži konkretnoj životnoj praksi nego teološkoj teoriji.

D. Ogliari donosi neke zanimljive uvide o načinu njihove možebitne neizravne povezanosti s pelagijanizmom. Smatra da je moguće da su obje zajednice monaha odbacivale

---

[57] Neki za galske monahe predlažu izraz *poluaugustinijanci*. No taj naziv ne pokazuje dovoljno srž njihova suprotstavljanja Augustinu. Prema shvaćanju tih monaha, njihov nauk potječe iz tradicionalnog, predaugustinovskog shvaćanja odnosa milosti i slobodne volje koje je do tada bilo prisutno u Crkvi, osobito u njezinu istočnu krilu i istočnom monaštvu s kojim je galsko monaštvo preko Ivana Kasijana i Honarata bilo snažno povezano. Neki predlažu naziv *antiaugustinijanci*, ali taj izraz prenaglašava razlike koje se ipak mogu svesti na tri ključne stvari: pitanje početka vjere, ustrajnosti do kraja i predodređenja. U svemu ostalome galski su se monasi i Augustin slagali, cijenili su ga, te su podupirali njegovu borbu protiv pelagijanaca. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 25. Prosper o tome piše: „Tvoja Blaženost treba znati da jedan od njih, čovjek velikoga autoriteta i duhovnih interesa, sveti Hilarije, biskup Arlesa, tvoj veliki poklonik i sljedbenik tvojega nauka u svim drugim točkama, i da u ovoj jednoj točki koju podiže kao pritužbu već odavno pismeno htio predstaviti svoje poglede tvojoj Svetosti.“ Prosper AKVITANSKI, *Epistula* 225,9 (među Augustinovim pismima; dalje: *ep.* 225), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1007; engleski prijevod: Prosper of AQUITAINE, *A Letter of Prosper of Aquitaine to Augustine*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 409. I Hilarije slično piše u svojoj *ep.* 226. Usp. HILARIJE, *Epistula* 226 (među Augustinovim pismima; dalje: *ep.* 226), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1007-1012; engleski prijevod: HILARY, *A Letter of Hilary to Augustine*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 410-418. U *persev.* 21,55-56 Augustin kaže da monasima iz Galije ne smije biti nezahvalan jer ga vole i jer prigrljuju sva njegova uvjerenja osim ustrajnosti do kraja. A. Hwang napominje da su *doctores Gallicani,* kako Prosper naziva Augustinove južnoglaske protivnike, poštivali Augustina no nisu ga smatrali dovoljno snažnim autoritetom budući da su bili ukorijenjeni u dubokoj i čvrstoj galskoj tradiciji koja je uključivala uvažene biskupe ali i pustinjske oce. A. Hwang smatra da je iz njihove perspektive Augustin ipak bio figura iz provincije. Oni koji su u Južnoj Galiji zastupali Augustinove stavove o predodređenju nisu bili u skladu s galskom tradicijom, a bili su i izvan utjecajnih i moćnih galskih krugova. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*. The Augustinians in Marseilles, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius,* Washington, D.C., 2014., 35-37. Neki za galske monahe koriste termin *masilijanci* jer dolaze iz Marseillesa (lat. Massilia) i njegove okolice (otok Lérins, danas zvan Île de Saint-Honorat). Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 6-9.

[58] Naziv *polupelagijanci* ispravno je rabiti za rasprave iz 16. i kasnijih stoljeća jer su ga sami sudionici tih rasprava rabili, ali ga valja izbjegavati za rasprave iz 5. i 6. stoljeća. Usp. David LAMBERT, Semi-pelagianism, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), 1714.

[59] Punih četrdeset godina bio je uvijek aktivno uključen u barem jednu veliku raspravu: s manihejcima je raspravljao od 388. do 399., s donatistima od 400. do 418., a s pelagijancima od 412. do 430. godine.

pelagijanski nauk i slovo te da su sebe smatrali antipelagijancima, ali nije nemoguće da su nehotice i nenamjerno bili zavedeni pelagijanskim duhom koji je odisao visokim moralnim zahtjevima, odvažnom duhovnošću i strogim asketizmom. Isto smatra i B. Ramsey.[60] Pelagijanski je pokret imao snažnu asketsko-moralno dimenziju. S monasima su mogli dijeliti asketske napore bez da dijele istu doktrinu. Stoga je moguće da su, kad je riječ o shvaćanju kršćanskoga načina življenja, monasi više ili manje nesvjesno imali sličnosti s pelagijancima. No za to ne postoje pisani dokazi niti se može pronaći izravan utjecaj, nego je riječ o pretpostavkama o mogućim sličnostima i paralelama koje vjerojatno potječu iz zajedničke predaugustinovske crkvene tradicije, a ne iz izravnog utjecaja pelagijanaca na monahe.[61]

U svemu su drugome pelagijanski i monaški stavovi bili oprečni i nepomirljivi. Obje su skupine monaha prihvaćale istočni grijeh, nužnost krštenja male djece za spasenje i spasenje koje se zadobiva samo po milosti – dakle sve što je 418. Crkva pobijajući pelagijanizam proglasila pravovjernim,[62] iako su imali problema s tumačenjem gratuitivnosti milosti. Neki autori smatraju da je Augustin nakon pobjede nad pelagijancima u nekim tvrdnjama prelazio i prekoračivao to zajedničko mišljenje utvrđeno 418. godine. Te su njegove tvrdnje, poglavito one o predodređenju, od strane monaha iz Galije dočekane prvo s nevjericom i oklijevanjem, a onda, nakon što su pročitali *corrept.*, i s otvorenim otporom.

1.2.1. Monasi iz Hadrumentuma

Hadrumentum, današnji grad Sousse u Tunisu, od 3. je stoljeća bio središte afričke rimske provincije Bizacene.[63] Augustin se 388. vratio u Afriku, u Tagastu, te je ondje osnovao redovničku zajednicu. Iako je on začetnik monaštva u latinskome dijelu Afrike, ipak nije bio prvi koji je ondje osnivao samostane.[64] U latinskoj su Africi već postojale i postojat će zajednice

---

[60] Usp. Boniface RAMSEY, Thirteenth conference. Translator's Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997., 461.

[61] Neki su biskupi i nakon 418. otvoreno podržavali pelagijance. Ne zna se je li takvih biskupa bilo u Galiji, no zna se da ni jedan pelagijanski biskup nije pobjegao u Galiju. Ipak, Ogliari pretpostavlja da su neka pelagijanska djela vrlo vjerojatno bila poznata galskim monasima, osobito ona vezana za posvećeni život, kao npr. Pelagijeva *ep. ad Demetriade.* Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 106.

[62] Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione a La Predestinatione dei santi e Il dono della perseveranza, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio. La correzione e la grazia. La predestinazione dei Santi. Il dono della perseveranza* (dalje: *Grazia e libertà*), NBA XX, Roma, 1987., 195.

[63] L. Dattrino piše da Hadrumentum pripada Augustinovoj biskupiji, no taj podatak ne nalazimo drugdje. Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, Roma, 2000., 28.

[64] I u ranijim su stoljećima ondje postojale žene zvane *virgines* i muškarci zvani *continentes* koji su živjeli kod svojih kuća i imali svoje posjede. Tijekom 4. st. neki su se od njih počeli udruživati i živjeti cenobitski. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 52-55.

koje nisu bile Augustinove. Ima podosta dokaza da Hadrumentum nije bio Augustinova zajednica već da su ga osnovali monasi iz Italije.[65]

Reakciju monaha kojom je započela tzv. polupelagijanska rasprava izazvala su dva Augustinova pisma. Prvo je *Pismo* 217 *Ad Vitalem Carthaginensem* (dalje: *ep.* 217).[66] Napisano je 416.[67] U *ep.* 217,5-16 nalazi se protupelagijanska sinteza od dvanaest sentencija, tzv. *Duodecim sententiae contra pelagianos.*[68] No nemir je unijela *ep.* 194 upućena budućem papi Sikstu III., tada još rimskom prezbiteru Sikstu za kojega se smatra da je prije 418. bio simpatizer pelagijanaca. Augustin je to pismo napisao još 418./419., a u Hadrumentumu su ga pročitali tek 426. kada ga je monah Flor našao u svome rodnom gradu Uzalisu. Monasi Flor i Feliks su prepisali pismo, te ga je Feliks odnio u Hadrumentum, dok je Flor otišao u Kartagu.

Augustin u *ep.* 194 tvrdi da čovjek uvijek ima slobodnu volju koja je, međutim, sama po sebi dostatna jedino za zlo. Samo ukoliko joj Bog pomogne, ona postaje dobra volja, *bona voluntas*. Također, ne postoji pravo na spasenje jer čovjeka spašava isključivo Božja milost koja nikome ništa ne duguje. Bog po vlastitoj volji iz *massae damnationis*, mase prokletih kojoj pripadaju svi spašava koje on hoće, u čemu ga ne obvezuju niti ljudske zasluge niti ga sprječavaju njihovi grijesi. Tvrdoća ljudskoga srca nije uzrokovana Božjim djelovanjem, a uzrok grijeha nije Bog nego čovjekova slobodna volja. Nije moguće milost poistovjetiti s ljudskom naravi. Spasenje je Isusova zasluga, a ne ljudska. Augustin u tome pismu izriče i slavnu rečenicu: *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua – Kada Bog kruni naše zasluge, ništa drugo ne kruni doli svoje vlastite darove.*[69] Bog daje milost onome koji živi u vjeri i pravedno, no tako živjeti moguće je jedino po milosti. Vječni život pretpostavlja zaslužni život, ali ta su zaslužna djela plod milosti te je stoga milost ona koja omogućava ulazak u vječni život. U *ep.* 194,9,41 odbacio je mogućnost davanja milosti prema predznanju budućih čovjekovih djela koja će se stvarno dogoditi, ali i prema predznanju *futura merita mala*, djela koja se nikada neće dogoditi jer je osoba umrla prije nego ih je učinila, ali za koja Bog zna da bi se dogodila da je osoba živjela dovoljno dugo.[70]

---

[65] Jedan od dokaza je i njihova neupućenost u pelagijansku raspravu, te čak i mogući utjecaj Pelagijevog asketskog rigorizma i antropologije koji su im mogli biti bliski. Usp. *Isto.*

[66] Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 217, u: PL 33, Paris, Jacques Paul Migne (ur.), 1845., 978-989; CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 403-425. U tom pismu Vitalisu iz Kartage tumači da je početak vjere Božji dar, te da milost djeluje iznutra snažno utječući na čovjekovu svijest i volju.

[67] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 26-28. D. E. Arimoku, slijedeći A. Goldbachera, *ep.* 217 datira u 427. g. Usp. Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, 47.

[68] Dvanaest teza vidi i u: Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, 47-48.

[69] Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 194,5,19, u: CSEL 57, 190. Ovu misao izrekao je u malo drugačijem obliku već u *Ispovijestima* 9,13,34. Usp. Sv. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti* 9,13,34, 202.

[70] Augustin tu tvrdi da su pelagijanci naučavali buduća nedogođena zla djela, a kasnije će u *praed. sanct.* 12,24-14,26.29 i *persev.* 12,31-13,32 tvrditi da pelagijanci to nisu naučavali.

Pitanja kojima se Augustin bavi u *ep.* 194 vrlo su složena te ne čudi da ih neki monasi – a većina ih nije imala dobro obrazovanje, osobito ne ono teološko[71] – nisu mogli razumjeti. *Ep.* 194 pročitana je u Hadrumentumu bez znanja opata Valentina. Pismo je moralo za njih predstavljati popriličan šok. Neki su čak mislili da je ono krivo pripisano Augustinu. Stvorilo je veliki nemir i podjelu među monasima,[72] a najmanje su se petorica monaha njime našla uvrijeđena[73] jer su mislili da Augustin niječe slobodnu volju. Pitali su se čemu uopće posljednji sud na kojem će Bog suditi čovjeka po njegovim djelima.[74] Zastupali su mišljenje da je ljudska volja djelatna iako su držali da ne bi mogla postojati bez Božje milosti. Milost daje čovjeku mogućnost znati i birati što je dobro u svjetlu obećanja o budućoj nagradi.[75] Među braćom je nastao razdor jer su neki zauzeli ekstremne pozicije na obje strane.[76] Skupina njih je smatrala da Augustin dovodi u pitanje sve njihove asketske napore, jer ako je sve djelo milosti, svaki je trud suvišan i besmislen. Ako Bog kruni svoja a ne njihova djela, monaški napor, nastojanja, postovi, bdijenja, posluh, odricanja nemaju nikakav smisao.[77]

Sve dok se u Hadrumentum nije vratio Flor i dok ga monasi nisu napali zbog toga što im je poslao *ep.* 194, opat Valentin nije znao za nemir koji je zavladao njegovim samostanom. Upravo ga je Flor obavijestio o razdoru. Opat je prvo poslao izaslanstvo biskupu Evodiju u Uzalis jer je po svoj prilici Flor u njegovoj knjižnici i pronašao to pismo. Evodije im nije u svome pismu dao dostatno teološko rasvjetljenje.[78] Zatim se opat obratio uglednim svećenicima Sabinu i Januariju. Iako im je Sabin poslao knjigu s jasnim tumačenjima, ni ona nisu vratila mir u zajednicu. Protivnici Augustina zahtijevali su da objašnjenje zatraže od samog Augustina. Opat je na to pristao – iako nerado – jer je htio vratiti mir u zajednicu i jer se plašio da ih ne bi optužili za pelagijanizam i praznovjerje.[79]

---

[71] Opat Valentin ih u *ep.* 216,2;6 Augustinu opisuje kao neupućene (*imperiti*) i neuke (*ignari*) ljude seoskoga porijekla. Usp. Opat VALENTIN, *Epistula* 216,2; 6 (među Augustinovim pismima, dalje: *ep.* 216), u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 398 i 402; engleski prijevod: *Letter* 216*: Valentine to* Augustine, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270, 1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005., 47; 49.

[72] Usp. Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, 106.

[73] Usp. Opat VALENTIN, *ep.* 216,1, u: CSEL 57, 399.

[74] Ovdje imamo primjer ljudskog pozivanja na vlastite zasluge kao na samo svoje zasluge i uvjerenosti u njihovu učinkovitost i vrijednost, što je opasnost na koju Augustin snažno upozorava. Monasi ovom reakcijom pokazuju da je Augustin po pitanju zasluga bio u pravu.

[75] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 34.

[76] Nije posve jasno tko se našao na kojoj strani. O tome detaljnije vidi malo niže, u bilješci 79.

[77] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 56.

[78] Rastumačio im je da je Adam prije pada imao punu slobodnu volju, no da je ona sada ranjena i slaba. Krist je liječnik kojemu je zadatak bio ozdraviti i oporaviti tu oslabljenu čovjekovu volju. Ogliari smatra da se Evodije možda nije htio suprotstaviti svome prijatelju Augustinu. Usp. *Isto*, 35.

[79] Usp. Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, 105. Tijek događaja u Hadrumentumu koji je doveo do toga da opat Valentin pošalje dvojicu monaha Augustinu u Hipon po razjašnjenje sam Valentin opisuje ovako: „Naš dragi brat Flor, sluga tvoga Očinstva, posjetio je svoj rodni Uzalis zbog milostinje, te je tijekom svojega boravka u svome rodnome gradu poslao k nama za samostan kao kruhove blagoslova jedan od spisa tvoje Svetosti. Jedan od braće, Feliks, koji je, kako znaš, stigao u samostan tvoje Svetosti

Opat Valentin je stoga u Hipon poslao Kreskonija i Feliksa, onoga koji im je donio *ep.* 194. Budući da su se namjeravali vratiti u Hadrumentum prije Uskrsa,[80] Augustin je napisao *Pismo* 214 (dalje: *ep.* 214)[81] za njihova opata. Zanimljivo je da mu je dvojicu monaha opat Valentin poslao bez ikakvog pisma preporuke ili objašnjenja.[82] Augustin ih je svejedno primio i uložio je veliki trud kako bi detaljno poučio prvo njih, a kasnije još i Flora, te preko njih i preko spisa koje će im poslati svu njihovu monašku zajednicu.

Budući da se Kreskoniju i Feliksu pridružio još jedan njihov subrat, trojica su monaha odlučila ostati duže u Hiponu, odnosno Augustin tvrdi da ih je on zadržao kako bi ih bolje poučio. Tako je imao vremena napisati im prvi od četiri tzv. protupolupelagijanska spisa, *De gratia et libero arbitrio* (*O milosti i slobodnoj volji,* dalje: *gr. et lib. arb.*),[83] kao i još jedno

---

nešto kasnije nakon dolaska njegovih drugova, vjerno je diktirao tu istu knjigu. Vratio se u samostan s knjigom, dok je naš brat Flor iz Uzalisa otišao u Kartagu. Bez da su mi pokazali knjigu, počeli su je čitati nekoj braći koja su bila slabo obrazovana. Uznemirila je srca nekih od njih koji je nisu razumjeli. (…) Braća koju spomenuh, a koja su sve bacila u previranje, uznemirila su duše nevinih, dok je moja ponizna osoba ostala posve nesvjesna toga; bio sam u potpunom neznanju o njihovim sastancima punima mrmljanja, i da nije naš brat Flor, po povratku iz Kartage i prepoznavši njihovu uznemirenost, izvijestio o tome zbog zabrinutosti… Među njima je vladala nečujna i gotovo servilna (*furtiva et tamquam servilis*) razmirica o istini koju nisu mogli razumjeti. Kako bih razriješio ova bezbožna pitanja, predložio sam da pošaljemo nekoga našemu svetome ocu i gospodinu Evodiju kako bi nam mogao napisati nešto pouzdanije o vezi te svete knjige a radi dobra neuke braće. Nisu bili voljni prihvatiti niti njegov odgovor s većom strpljivošću nego su naprasno otišli odavde na način na koji nismo željeli. Brat Flor je bio skoro preneražen njihovom javno očitovanom srdžbom jer je njihov bijes bio uperen prema njemu budući da su smatrali da je on unio rane ove knjige u kojoj slabi ne mogu naći lijeka. Stoga smo se utekli za pomoć svetome svećeniku Sabinu zbog većeg autoriteta, i njegova nam je Svetost pročitala knjigu s jasnim tumačenjima. No njihova ranjena duša nije bila izliječena niti na taj način. Stoga smo im iz svoje očinske brige dali za putne troškove (Kreskonije i Feliks bili su oni koji će ići Augustinu, te se čini da su njih dvojica bila problem, op. a.) zbog straha da ćemo povećati njihove rane koje može izliječiti milost ove knjige u kojoj sja tvoja sveta prisutnost. Kada su otišli, sva su se braća radovala u Gospodinu u miru i tišini. Jer po njihovu je neprijateljstvu petero ili najviše šestero braće izazvalo ovu raspravu.“ Opat VALENTIN, *ep.* 216,1, u: CSEL 57, 397-399. Iz Valentinova teksta nije posve jasno tko je začetnik pobune i nemira, no stječe se dojam da su to bili Kreskonije i Feliks koji su otišli Augustinu u Hipon.

[80] Nije sigurno je li riječ o Uskrsu 426. ili 427. godine.

[81] Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 214 (dalje: *ep.* 214), u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 380-387; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Letter* 214*: Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, 36-40. U *ep.* 214 Augustin poimence spominje Kreskonija i Feliksa.

[82] Augustin u *ep.* 214,5 o tome piše: „No braća koja su nam od vas došla bila su u žurbi te ti preko njih nismo napisali odgovor nego smo ti jednostavno pisali. Jer nisu nam ponijeli nikakvo pismo Tvoje Ljubavi. Bez obzira na to primili smo ih s dobrodošlicom jer nam je njihova jednostavnost jasno pokazala da nisu za nas mogli izmisliti takvu priču. Bili su, međutim, u žurbi kako bi mogli proslaviti Uskrs s tobom.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 214,5, u: CSEL 57, 384. Sam će Valentin u svom *ep.* 216 kojega će poslati po Floru objasniti zašto su prvi put došli bez njegove preporuke: „Jer nas je sram zbog odluke koju smo donijeli zbog seljačke neuglađenosti (*per rusticitatem*, seljačke prostote, neotesanosti) naše braće i zbog njihova neurednog odlaska odavde te smo se bojali poslati naše pozdrave tvojoj Blaženosti jer postoji vrijeme za govorenje i vrijeme za šutnju. Naposljetku, nismo ti htjeli pisati preko ljudi koji su bili u sumnji ili su se kolebali oko istine zbog straha da bi se moglo činiti da smo i mi zajedno s njima u sumnji u vezi izjava tvoje mudrosti koja je kao mudrost Božjega anđela.“ Opat VALENTIN, *ep.* 216,1, u: CSEL 57, 396-397.

[83] Aurelije AUGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* (dalje: *gr. et lib. arb.*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 811-912; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *On Grace and Free Will,* u: *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series* 5, 443-467.

opširno popratno pismo za opata Valentina, *Pismo* 215 (dalje *ep.* 215).[84] U njemu ih potiče da ne skreću ni u koju krajnost nego da naučavaju oboje, i milost i slobodnu volju, te ponavlja da se milost ne daje po zaslugama i da će na posljednji dan svatko biti suđen po vlastitim djelima. Rastumačio im je *ep.* 194 i opremio ih prijepisom crkvenih dokumenata protiv pelagijanaca.[85] Očito mu je bilo veoma važno uznemirenim i zbunjenim monasima objasniti istinu o odnosu milosti i ljudske slobodne volje.[86]

Augustin je u *ep.* 214,6 i *ep.* 215,6 zamolio opata Valentina da mu pošalje Flora.[87] Opat mu je poslao Flora, a s njime i *ep.* 216. Flor je po dolasku u Hipon zatekao Augustina bolesna, što saznajemo i iz Augustinova *Pisma* 215A (dalje: *ep.* 215A).[88] I iz *ep.* 215A vidljivo je koliko je Augustinu bilo stalo do toga da monasi sve dobro razumiju, jer moli opata Valentina da mu još jednom pošalje Flora.[89]

Iako opat Valentin u *ep.* 216 ne spominje da su se po primitku *gr. et lib. arb.* i ostalih spisa koje im je Augustin poslao javile nove teškoće, Flor je Augustina obavijestio da se stanje u zajednici nije smirilo nego se, štoviše, među monasima javilo novo pitanje: ako je sve milost, ima li smisla opominjati nekog monaha ukoliko on nije primio milost. Naime, nekima se od njih nakon čitanja *gr. et lib. arb.* činilo da nikoga tko ne čuva Božje zapovijedi ne bi trebalo opominjati budući da zapovijedi nitko ne može vršiti ako mu Bog nije dao tu milost. Za takvoga

---

[84] Aurelije AUGUSTIN, *Epistula* 215 (dalje: *ep.* 215), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 971-974; CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 387-396; Saint AUGUSTINE, *Letter* 215*: Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, 40-45.

[85] Opatu Valentinu u *ep.* 215,2 piše*:* „Također sam napisao knjigu za tebe (*gr. et lib. arb.*, op. a.). Pročitaš li je pažljivo uz pomoć Gospodnju i razumiješ li je životnim umom, držim da među vama neće više biti nikakvih rasprava o ovoj temi. Monasi, k tome, nose sa sobom i druge spise za koje smo mislili da vam ih trebamo poslati a po kojima možete saznati kako je, po Božjemu milosrđu, Katolička Crkva odbila otrov pelagijanske hereze. To su pisma papi Inocentu, biskupu grada Rima – jedno s koncila u Kartagi, drugo s koncila u Numidiji, detaljnije pismo koje su mu poslala petorica biskupa, i njegovi odgovori na ta tri pisma. Tu je također pismo papi Zosimu Afričkoga koncila i njegov odgovor poslan svim biskupima svijeta. Tu su još i dekreti napisani kao kratke izjave od strane kasnijeg plenarnog koncila čitave Afrike protiv te zablude, te moja ranije spomenuta knjiga koju sam upravo napisao za tebe.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215,2, u: CSEL 57, 389-390.

[86] O tome sam piše u *ep.* 215,2-4: „Pročitali smo sve te dokumente o tom pitanju zajedno s monasima i šaljemo ti ih zajedno s njima. (…) Čitali smo im i knjigu blaženog mučenika Ciprijana *O molitvi Gospodnjoj*. (…) Pročitali smo s njima i pismo koje sam poslao Sikstu. (...) Koliko smo god mogli, radili smo s ovom braćom – i tvojom i našom – kako bi mogla ustrajati u zdravoj katoličkoj vjeri.“ *Isto,* 2-4, u: CSEL 57, 390.

[87] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 214,6, u: CSEL 57, 395. U *ep.* 215,6 piše: „Učinit ćeš bolje, i to te usrdno molim, ne budeš li oklijevao poslati mi toga monaha po kojem oni kažu da su bili uznemireni. Jer on ili ne razumije moju knjigu, ili ne razumiju njega kada pokušava razriješiti i raspetljati najteže pitanje koje samo nekolicina može razumjeti.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215,6, u: CSEL 57, 389-390.

[88] Evo Augustinovih riječi: „U stvari, kada je bio ovdje pritisnula me takva slabost tijela da danima nisam mogao biti s njim.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215A, u: Saint AUGUSTINE, *Letter* 215A: *Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, 45. Ovo se pismo ne nalazi ni u PL ni u CSEL. Otkrio ga je Dom Morin i prvi put objavio u Revue Bénédictine 1901. godine.

[89] „Stoga te ponovo molim da budeš tako dobar te ispuniš ne samo moju želju nego želju nas obojice, te mi ga ponovo pošalješ kako bi mogao biti s nama neko vrijeme. Jer mislim da će to biti od koristi i njemu i nama te da će njegova potpunija poučenost, koju će moći steći preko nas s Božjom pomoći, biti korisna također i braći.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215A, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270, 1*-29**, 45.

se monaha može jedino moliti da počne držati Božje zapovijedi, no nema ga smisla koriti ni kažnjavati. Da im objasni zašto je nužno opominjati nemarne i lijene, Augustin im je napisao drugu knjigu, *De correptione et gratia* (*O opominjanju i milosti*). Pretpostavlja se da ju je Flor odnio u Hadrumentum.[90]

Ne zna se što se dalje događalo u Hardumentumu. Ne zna se niti je li *correpl.* uspio smiriti napetosti među monasima.[91] S obzirom da nigdje nije ostala zabilježena neka njihova naknadna reakcija, općenito se pretpostavlja da jest. Monasi iz Hadrumentuma u sklopu ove rasprave više se ne pojavljuju na povijesnoj pozornici, no vrlo će se brzo pojaviti novo žarište puno dugotrajnijeg i ozbiljnijeg monaškog otpora Augustinu, ono u Južnoj Galiji.

1.2.2. Monasi iz Marseillesa i s Lérinsa

Monasi iz Galije dobili su *correpl.* u drugoj polovici 426. ili prvoj polovici 427.[92] Taj je spis – osobito nauk o predodređenju – bio izravni povod za njihovu otvorenu reakciju. Augustinovi su spisi protiv Julijana iz Eklana već ranije uznemirili neke od njih,[93] no tek su se po primitku *correpl.* počeli otvoreno suprotstavljati nekim vidovima Augustinova nauka.[94]

S druge strane, A. Hwang navodi da su u Marseillesu u početku, prije nego je došlo do rasprave, postojale također barem dvije zasebne skupine koje su podržavale i u svemu prianjale

---

[90] Neki misle da je *correpl.* napisao tek kasnije, nakon što je prizdravio, te da mu je Flor možda tada došao po drugi put. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 40. U svakom slučaju nije sačuvano nikakvo popratno pismo koje bi Augustin poslao u Hadrumentum zajedno s *correpl.* kao što im je uz *gr. et lib. arb.* bio poslao *ep.* 214 i 215. Mišljenja smo da je *correpl.* napisan nakon što je Flor došao drugi put u Hipon, a ne nakon što je došao prvi put. Augustin je tražio Flora tri puta: u *ep.* 214,6 i u *ep.* 215,8 koji su u Hadrumentum poslani s *gr. et lib. arb.*, te opet u *ep.* 215A nakon prvoga Florova dolaska. Kada je Flor došao prvi put, Augustin je bio bolestan, o čemu sam piše u *ep.* 215A. U *ep.* 215A uopće ne spominje da je napisao *correpl.*, što je neobično jer je u *ep.* 215, popratnom pismu uz *gr. et lib. arb.*, spominjao da im je napisao i poslao *gr. et lib. arb.* Sve to daje prostora za zaključiti da je *correpl.* napisan nakon što je Flor Augustinu došao drugi put.

[91] Prepisku s monasima iz Hadrumentuma teško da se može nazvati raspravom, smatra Harden Weaver, nego je više riječ o prijateljskom neslaganju i monaškom pokušaju razumijevanja Augustinova nauka, a stoga i nauka sjevernoafričke Crkve. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 12-13.

[92] Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione a La Predestinatione dei santi e Il dono della perseveranza, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, 197.

[93] Usp. *Isto*, 194. Prosper u *ep.* 225,9 obavještava Augustina da je biskup Heladije već ranije osobno želio pisati Augustinu kako bi od njega zatražio dodatna objašnjenja. Iz toga se vidi se da je uznemirenost Augustinovim spisima već postojala, te da je taj biskup bio sklon monasima iz Galije.

[94] U Južnoj Galiji je, a osobito na Lérinsu, postojala otvorenost prema raspravama o svim suvremenim vjerskim pitanjima koje su vodili biskupi, monasi i laici. Svi su se mogli uključiti u raspravu. Atmosfera je bila oprečna onoj u Sjevernoj Africi u kojoj je Augustinov autoritet umanjio, ako ne i ugasio, kreativnu razmjenu mišljenja. Neobično je da monaška tradicija koja naglašava poslušnost nije sprječavala ni zaustavljala debate, dok je Augustinov autoritet koji je bio dovoljno snažan stvoriti vlastitu tradiciju to učinio, piše Harden Weaver. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 78.

uz Augustinov nauk i autoritet – jedna vezana za Prospera, a druga vezana za Hilarija.[95] Pretpostavlja se da su dvije skupine saznale jedna za drugu tek kada su *doctores Gallicani*, kako je Prosper nazvao Augustinove protivnike iz Južne Galije, otvoreno reagirali na *corrept.* A. Hwang je mišljenja da se Prosper i Hilarije još ni tada nisu osobno upoznali, nego je Hilarije samo pismeno zamolio Prospera da napiše jedno pismo Augustinu, a on će napisati drugo.[96] Prosper je stoga Augustinu napisao *ep.* 225, a Hilarije *ep.* 226 (među Augustinovim pismima).[97] Za novo žarište protivljenja Augustin je saznao 427. godine upravo preko ta dva pisma.[98] U njima mu – svaki sa svojim naglascima i nijansama – tumače što naučavaju monasi iz Galije te ga mole da dade svoje tumačenje tih pitanja[99] i tako zaustavi otpor koji se počeo širiti među vrlo uglednim i utjecajnim monasima.

---

[95] Ne zna se je li Hilarije rodom iz Marseillesa, ali se zna da je njegovoj obitelji Augustin bio obiteljski prijatelj, da ga ja Hilarije barem jednom posjetio u Hiponu i da mu je napisao barem jedno pismo prije *ep.* 226. Hilarijev je augustinijanski krug obuhvaćao njegovu obitelj – njegove roditelje, brata i bratovu suprugu. Prosper nije bio rodom iz Marseillesa. Zna se da je njegovom krugu bio đakon Leoncije, no imena drugih nisu poznata. Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores,* 38-39.

[96] Da su se upoznali, Hilarije ne bi u svome pismu Augustinu predstavljao Prospera jer bi znao da se Prosper već dopisivao s Augustinom. Usp. *Isto*, 40-41.

[97] Uglavnom je prihvaćeno da su Prosper i Hilarije svoja pisma Augustinu poslali već 427., a ne 429. godine. U 429. ih se ranije smještalo zato što su rukopisi Prosperova *ep.* 225,9 spominjali biskupa Arlesa sv. Hilarija, a on je postao biskup Arlesa 429. godine. Međutim, jedan rukopis umjesto imena Hilarium donosi ime Elladium. Ime Helladius ili Euladius nalazi se na popisu arleških biskupa sastavljenom u 9. st., i to između biskupâ Patrokla i Honorata, tj. između kraja 426. i kraja 427. ili početka 428. Danas se uglavnom smatra da je biskup Arlesa u vrijeme u koje su Prosper i Hilarije pisali Augustinu bio Heladije (Elladium), a ne Hilarije. Ako Prosperovo pismo ipak spominje Hilarija, pisano je tek 430., a te je godine Augustin umro. Pitanje je kada bi im u tom slučaju Augustin stigao napisati *praed. sanct.* i *persev.*, pogotovo što je tada već pisao *c. Iul. imp.* i *De haeresibus*, *ad Quodvultdeum*. Dodajmo k tome da se od 11. 11. do 10. 3. zbog tzv. *mare clausum* nije plovilo Sredozemljem osim u hitnim slučajevima, a iz Hilarijeve je *ep.* 226 vidljivo da su pisma napisali na brzinu, vjerojatno baš zbog skorog početka zimske obustave plovidbe. Uz to, Vandali su već harali Afrikom. Osim toga, Ivan Kasijan 425./426. spominje monaha Heladija, a 427. biskupa Heladija kao istu osobu. U prilog ranije datacije *ep.* 225 i 226 ide i činjenica da Prosper i Hilarije ne spominju *Coll.* 13 koja je Kasijanov odgovor na Augustinov *corrept.*, a koju bi zbog iznimne važnosti zasigurno spomenuli da je tada već bila napisana. Također, Prosperov je opis nauka monaha iz Galije znatno više pelagijanski od Kasijanovog nauka iznesenog u *Coll.* 13. Očito je stoga da su pisma napisana i poslana prije nego je Kasijan napisao *Coll.* 13. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 93-97. Chadwick također drži da *Coll.* 13 još nije bila napisana kada Prosper piše Augustinu *ep.* 225 jer bi tada bilo više tematskih sličnosti, a i Prosperov bi jezik bio suptilniji. *Coll.* 13 datira u 428. godinu. Kasijan se u *Coll.* 13 ne dotiče tumačenja Rim 9,16 u smislu predodređenja te iznosi nauk koji je puno manje pelagijanski nego onaj kojega u *ep.* 225 prezentira Prosper. Kasijan govori da slobodna volja samo ponekad prethodni milosti. K tome, ne spominje buduća nedogođena djela. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism,* Cambridge, 1950., 115-116. Vrlo su u tom pogledu važne kronološke studije njegovih Augustinovih djela, primjerice one E. TeSellea i A. Pincherlea. Usp. Eugene TeSELLE, *Augustine the Theologian,* Eugene, 2002.; Alberto PINCHERLE, *Vita di S. Agostino*, Bari, 1984.

[98] Hilarije je već ranije napisao Augustinu pismo o problemu s monasima iz Galije, što se dade iščitati iz sljedećeg odlomka u *ep.* 226,9: „Nemoj se čuditi što sam u ovome pismu izrazio neke druge stvari i nadodao druge nego one koje sam napisao u prethodnom pismu, jer je ovo njihov sadašnji stav, izuzev onih točaka koje sam možda previdio u žurbi ili zbog zaboravnosti.“ HILARIJE, *ep.* 226,9. I Prosper je već ranije pisao Augustinu, što Hilarije nije znao. Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*, 41.

[99] Prosper će u *ep.* 225,7 točno navesti pitanja koja bi htio da Augustin objasni, dok će Hilarije u *ep.* 226,9-10 prepustiti Augustinu razvidjeti kako najbolje odgovoriti i kako se odnositi prema informacijama koje je dobio od njih dvojice. Prosper u *ep.* 225,7 nabraja što nalazi krivo u nauku monaha: „Ako se srce ove nimalo prosječne zaraze njeguje u ovim ostacima pelagijanske pokvarenosti; ako je početak spasenja krivo smješten u čovjeka; ako se bezbožno preferira ljudsku volju a ne Božju tako da je čovjek pomognut zato što je čovjek to htio, a ne tako da

Obavještavaju ga da se monasi iz Galije protive sljedećem: neodoljivom unutarnjem utjecaju milosti na ljudsku volju koji je u *correpl.* 12,38 opisan prilozima *indeclinabiliter et insuperabiliter;* razlikovanju Adamova stanja prije i poslije pada, te milosti dane Adamu i milosti dane svetima; nauku o izabranju po Božjem naumu i predodređenju za spasenje; nepromjenjivom broju spašenih; predestinarijanskom tumačenju Pavla.[100] Uz sve to, smatrali su da naučava fatalizam i dvije vrste ljudske naravi te se odbacivali Knjigu mudrosti kao nekanonsku. No najveći im je problem bio nauk o predodređenju.

S druge strane, zastupali su sljedeće: početak vjere (*initium fidei*) može biti čovjekovo djelo jer je početi vjerovati sposobnost koja je dio ljudske naravi, te stoga može prethoditi milosti; Bog hoće spasenje svakog čovjeka i za svakoga priprema vječni život, no postižu ga samo oni koji Bogu slobodno povjeruju te nakon toga prime pomoć milosti; Bog nikoga ne stvara da bi bio posuda gnjeva niti postoji nepromjenjiv broj spašenih; Bog daje milost spasenja onome za koga predzna da bi povjerovao da je poživio; ustrajnost do kraja u moći je čovjekove volje koja je slobodna prihvatiti ili odbaciti lijek. Čovjek je može steći i izgubiti, što znači da milost nije neodoljiv impuls.

Kao odgovor, Augustin je Prosperu i Hilariju napisao dva spisa: *De praedestinatione sanctorum* (*praed. sanct.*) i *De dono perseverantiae* (*persev.*). Oni su, doduše, izvorno zamišljeni kao jedan spis u dva dijela, no uzima ih se kao dva zasebna djela.

Samostan sv. Viktora u Marseillesu[101] i samostan na otoku Lérinsu[102] nasuprot Cannesa glavna su žarišta protivljenja navedenim vidovima Augustinova nauka. Utemeljitelj samostana

---

čovjek to želi zato što je pomognut; ako se krivo misli da čovjek koji je po porijeklu zao (*originaliter malus*) može započeti primanje dobra ne od najvišega dobra nego od sebe samoga; i ako je Bog zadovoljan jedino onim što je on sam dao, dajte nam, najblaženiji biskupe i najbolji oče, u ovoj stvari trud svoje Blaženosti, onoliko koliko možete s pomoću Gospodnjom. Udostoj se najjasnijim objašnjenjima otvoriti te stvari koje su u ovim pitanjima poprilično tamne i poteške za shvatiti." Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,7, u: PL 33, 1006.

[100] Usp. Roland TESKE, Introduction, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 384-386.

[101] Prosper u *ep.* 225 spominje samo Marseilles, a Hilarije u *ep.* 226,2 kaže da se pokret raširio izvan Marseillesa, osobito u samostanima uz obalu, na Lérinsu i po Îles d'Hyères čijim je opatima Kasijan posvetio *Conlationes*. Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 43.

[102] O razvoju monaštva u Galiji vidi detaljnije u: Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 108-124. Lérins se danas zove Île de Saint-Honorat. Samostan na Lérinsu osnovao je između 400. i 410. sv. Honorat Lerinški. Izbor otoka bio je u skladu s egipatskim i palestinskim pustinjskim monaškim idealom koje je Honorat imao za uzor. Honorat je bio superior zajednice sve do 427./428. kada postaje biskup Arlesa. Naslijedio ga je njegov rođak i biograf Hilarije. Lérins je vrlo brzo postao jak i utjecajan religiozni centar u kojemu su nikli neki sveti i učeni monasi i biskupi. Najpoznatiji teolozi s Lérinsa uglavnom su postajali biskupi, npr. Hilarije i Cezarije iz Arlesa, Faust iz Rieza, Lupus iz Troyesa, Euherije Lyonski, Maksim iz Rieza, Vincencije Lerinski, autor *Commonitoriuma*. Svi su stekli klasično obrazovanje prije nego su postali monasi, no biskupi su postajali prvenstveno zbog asketskog i molitvenog života, a tek onda zbog učenosti. Usp. *Isto*, 115. Na Lérinsu je teologija bila u službi asketizma, a u središtu zanimanja bila je mudrost služenja Bogu. No svakako, atmosfera je pogodovala učenosti. Sve je to zajedno pogodovalo da Lérins zajedno sa samostanom sv. Viktora u Marseillesu postane središte reforme. Bili su povezani između sebe, te će zajedno razviti i antiaugustinovske stavove. A. Trapè, pak, smatra da monasi iz Galije nisu bili osobito učeniji u teologiji od monaha iz Hadrumentuma nego su samo reagirali snažno i nasilno. Usp. Agostino

sv. Viktora sv. Ivan Kasijan[103] i utemeljitelj samostana na Lérinsu sv. Honorat naginjali su istočnjačkom monaštvu, za razliku od monaštva kakvoga je u Francuskoj razvijao sv. Martin Tourski. U Marseillesu će vodeću ulogu u opoziciji Augustinu imati Kasijan, dok će je na Lérinsu nakon Augustinove smrti imati Vincencije Lerinski i Faust iz Rieza.

Ivan Kasijan[104] bit će glasnogovornik marsejskog otpora Augustinu iako ga ni Prosper ni Hilarije zbog njegova velika ugleda u svojim pismima ne spominju poimence, a to ne čini ni Augustin. Ne zna se kako je ni zašto 415./416. došao baš u Marseilles i ondje osnovao muški samostan sv. Viktora. Osnovao je i ženski samostan za kojega se danas više ne zna gdje se točno nalazio.[105] Ojačao je i učvrstio monaštvo koje je od vremena Martina Tourskog bilo proizvoljno

---

TRAPÈ, Introduzione a La Predestinatione dei santi e Il dono della perseveranza, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, 193. R. Harden Weaver, smatra pak da su monasi iz Galije imali potpuno razvijenu monastičku teologiju koju se može iščitati u djelima Kasijana, za razliku od monastičke teologije monaha iz Hadrumentuma koja je ili izgubljena ili, vjerojatnije, nikada nije bila razvijena. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 8-9. Pozivajući se na P. Browna, ona piše da je Južna Galija bila mjesto novih ideja, osobito onih s istoka Rimskoga carstva, te je nakon Alarikova pustošenja Rima bila mjesto obrazovanja i očuvanje rimske kulturne tradicije, dok je u Sjevernoj Africi nakon 410. rastao provincijalizam i uskoća kako zbog rjeđe komunikacije s Rimom tako i zbog sjevernoafričkog temperamenta oblikovanog geografskom izolacijom. Usp. *Isto,* 37. No valja primijetiti da su nakon 410. mnogi Rimljani bježali upravo u Sjevernu Afriku, sve ako Sjevernoafrikanci zbog vizigotske opasnosti nisu više tako često išli prema Rimu. Autorica tumači da je u Galiji postojao sukob između monaškog ideala i njihovog asketizma i episkopata koji je dijelom uzrokovan asketskim životom biskupa Martina iz Toursa kako ga je opisao njegov biograf Sulpicije Sever, a kojega je dio biskupa slijedio, a dio biskupa ne. Činjenica da je i Augustin bio biskup sigurno je dodatno pridonijela monaškom otporu njegovu nauku. Usp. *Isto*, 39-40.

[103] Zbog osporavane *Coll.* 13 Kasijan na Zapadu jedva da ima status sveca.

[104] Kasijan je bio osoba iznimnog duhovnog autoriteta i ugleda, cijenjeni asket i krjepostan čovjek, važan za povijest i ustroj zapadnoga monaštva. Rođen je u današnjoj Dobrudjiji u Rumunjskoj, a ondašnjoj Skitiji Maloj između 360. i 365. godine. Imao je klasično obrazovanje. Od 378. do 380. živio je u Betlehemu kao monah. S prijateljem Germanom otišao je zatim iz Palestine u Egipat u skitsku pustinju. Ondje su obišli i samostane u Nitriji i Cellsu te su se pridružili duhovnom ocu Pafnuciju, a u Cellsu su se povezali s Evagrijem Pontskim, „filozofom pustinje" i simpatizerom Origenove duhovne teologije. Iako će Evagrije imati velik utjecaj na Kasijanova djela, Kasijan ga zbog povezanosti s origenizmom koji je 400. godine osuđen neće poimence spominjati. Te je godine počela origenistička rasprava između Teofila Aleksandrijskog i nekih origenističkih monaha među kojima je Evagrije imao istaknuto mjesto. Tada Kasijan i German odlaze odnosno bježe iz Egipta i odlaze u Carigrad Ivanu Zlatoustom. Nije poznato kada su i gdje njih dvojica zaređeni za svećenike – u Carigradu ili u Rimu u koji su otišli 405. Ne zna se pouzdano niti je li se Kasijan opet vratio na Istok ili je ostao nekoliko godina u Rimu. Jedni smatraju da je sve vrijeme ostao u Rimu, dok drugi drže da je otišao u Antiohiju gdje je upoznao biskupa Lazara iz Aixa koji će ga pozvati u Provansu i preporučiti biskupu Marseillesa Prokulusu. Ako je bio u Antiohiji, sigurno je bio upoznat s borbom protiv pelagijanizma jer je upravo Lazar iz Aixa uz Herosa iz Arlesa 415. na sinodi u Diospolisu optužio Pelagija za herezu. German umire oko 415., a Kasijan 415./416. dolazi u Marseilles. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 118-120.

[105] Muški se samostan nalazio iznad groba sv. Viktora, mučenika iz vremena Maksimijanova progona. Uništen je u vrijeme Francuske revolucije. Ženski je samostan bio posvećen Svetom Spasitelju. Da bi osnovao dva samostana, Kasijan je morao imati dobar socijalni status, mnoge dobre i utjecajne prijatelje. Činjenica da su njegova djela posvećena mahom najuglednijim osobama Crkve u Južnoj Galiji potvrđuje Kasijanov ugledan status. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, Leeds, 2002., 37-39. No ima autora koji tvrde nešto posve drugo. R. Goodrich tvrdi da novija istraživanja pokazuju da je to da se Kasijan nastanio u Marseillesu i osnovao samostan sv. Viktora srednjovjekovna izmišljotina te da je Kasijan u to vrijeme bio u provinciji Narbonensis Secunda gdje je napisao svoja asketska djela i posvetio ih skupini biskupa povezanih s biskupskom stolicom Arlesa, tvrdi R. Goodrich. Usp. Richard GOODRICH, John Cassian, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1221.

i bez čvrste strukture. Slovio je za glavnog organizatora predbenediktinskog cenobitizma na Zapadu te je bio izvrsna poveznica Istoka i Zapada.[106]

Glede njegove spisateljske djelatnosti, čini se da su ga zamolili da s grčkog na latinski prevede dokumente vezane za kristološku raspravu u koju je bio upleten Nestorije. Protiv Nestorija je na izamolbu iz Rima 429.-430. G. napisao polemično djelo *De incarnatione Domini contra Nestorium.*[107] No njegova su najvažnija djela vezana za monaški život. Među njima se posebno ističu dva spisa: *De institutis coenobiorum* (419.-427. g.; dalje: *inst.*)[108] napisan za biskupa Kastora iz Apta, te dvadeset i četiri *Conlationes* ili *Konferencije* (dalje: *Coll.*)[109] zamišljene kao priručnik za kontemplativni život, a koje će napisati između 425. i 428. g. U *Conlationes* Kasijan i German postavljaju pitanja na koja u dvadeset i četiri razgovora odgovora netko od petnaest egipatskih pustinjskih otaca, abba.[110] Ta su dva djela duhovni klasici koji su imali velik utjecaj na zapadno monaštvo i zapadnu Crkvu. U *Coll.* 13 iznijet će svoj nauk o milosti i slobodnoj volji, te ćemo se na tu konferenciju često referirati.

---

[106] Ne zna se je li namjeravao reformirati zapadno monaštvo po uzoru na egipatsko. Neki autori, npr. R. Goodrich, smatraju da je, neki da nije. Na Istoku je bio učenik, a na Zapadu učitelj. Duhovnost pustinjskih otaca prilagodio je zapadnome mentalitetu i praksi, a pustinjački eremitski život uspješno je preoblikovao u cenobitski život svojih monaha. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 126-127.

[107] Ivan KASIJAN, *De incarnatione Domini contra Nestorium* (dalje: *Incarn.*), u: CSEL 17, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1888., 235-391. U tome djelu Kasijan ne piše dogmatski o kristološkom problemu nego ponajviše napada Nestorija među ostalim i zbog veze s pelagijancima. Ti su napadi posve neutemeljeni, smatra Ogliari, jer između pelagijanaca i Nestorija nema nikakvih dogmatskih veza. Jedina veza je ta da su se Julijan iz Eklana i Celestije sklonili u Carigrad. Neki autori misle da je Kasijan optužio Nestorija za pelagijanizam kako bi sebe zaštitio od slične optužbe. Drugi misle da je posrijedi neki osobni obračun. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 123-124. Činjenica da je rimski arhiđakon Lav, kasniji papa Lav Veliki, tražio od Kasijana da napiše ovo djelo pokazuje da je Kasijan bio veoma cijenjen i da su njegova dva djela vezana za monaški život imala veliki utjecaj. K tome, dugo je živio na Istoku od čega jedno vrijeme upravo u Carigradu, što mu je davalo prednost pred ostalim zapadnjacima. Ipak, ovo je djelo napisano u žurbi i nije postiglo slavu dva ranija Kasijanova djela. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 39.

[108] Ivan KASIJAN, *De institutis coenobiorum* (dalje: *inst.*), u: CSEL 17, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1888., 3-231.

[109] Ivan KASIJAN, *Conlationes* (dalje: *Coll*), u: CSEL 13, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1886. Već smo spomenuli engleski prijevod: John CASSIAN, *The Conferences,* Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997. Djelo je podijeljeno u tri knjige. *Coll.* 1-10 napisane su do 426., prije nego što je Heladije postao biskup Arlesa; *Coll.* 11-17 pisane su 427. godine, za vrijeme Heladijeva episkopata te su posvećene Honoratu Lerinškom; *Coll.* 18-24 nastaju vjerojatno tijekom 428. godine, tj. nakon Heladijeve smrti a nakon što je Honorat Lerinški postao biskup Arlesa. Njih je posvetio skupini monaha koja je živjela na Stoehadijanskom otočju (danas Isles d'Hyeres) pokraj Marseillesa. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 125-126; Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 39. J. Kim napominje da su i *Coll.* 1-10 pisane na zahtjev biskupa Kastora iz Apta, no budući da je on 425. ili 426. umro, Kasijan ih je posvetio njegovu bratu biskupu Leonciju i anakoretu Heladiju koji tada još nije postao biskup Arlesa. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 38.

[110] Kasijanovi su sugovornici u *Coll.* vrlo stari – abba Keremon ima više od stotinu godina, abba Pafnucije više od devedeset – a njihova mudrost, duhovno iskustvo, karizma i svetost odgovaraju njihovoj dobi. Kasijan time želi njihovim riječima dati neupitan autoritet kojega valja slijediti. Oni su čuvari tradicije do koje je Kasijanu i monasima osobito stalo. Usp. Boniface RAMSEY, Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997., 14.

U novije vrijeme neki autori pobijaju uglavnom općeprihvaćeno mišljenje da je *Coll.* 13 Kasijanov odgovor na Augustinov nauk. Smatraju da *Coll.* 13 ne sadrži izravnu polemiku protiv Augustina te da nema ničega po čemu bi se vidjelo da je pisana u sklopu rasprave koju je potaknuo *correpl.* Robert A. Markus prvi je to ustvrdio, a slijede ga A. Casiday, R. Harden Weaver[111] i J. Kim. R. Markus smatra da je *Coll.* 13 pisana protiv pelagijanaca a ne protiv Augustinova nauka.[112] Prosper je, prema A. Casisdyu, krivo protumačio *Coll.* 13 te ju je netočno promatrao kroz to je li za ili protiv Augustina.[113] J. Kim, pak, tvrdi da je Kasijan u *Coll.* 13 iznio nauk egipatskog abbe Keremona a ne svoj vlastiti nauk.[114] Smatra da tekst ne stoji ni u kakvoj vezi s Augustinom, već da ga treba promatrati u kontekstu *Coll.* 10-13 koje su sve vođene s istim abba Keremonom.[115] Svi ti autori tvrde da su Prosper, Hilarije i nakon njih svi drugi krivo povezali ove Kasijanove tekstove s pitanjima latinske teologije.[116]

---

[111] Iako ova autorica smatra vjerojatnim da Kasijan nije pisao *Coll.* – pa ni *Coll.* 13 – kao odgovor na Augustinov nauk o predodređenju, ipak dok analizira samu *Coll.* 13 smatra suprotno jer ta *Coll.* odudara od ostalih kad je riječ o tome tko stoji na početku dobre volje. Smatra razumnim pretpostaviti da ta promjena stava proistječe iz Kasijanove upućenosti u Augustinov nauk zbog kojega je u *Coll.* 13 imao potrebu slobodnu volju predstaviti na takav način da je milost nikada ne može nadjačati niti kontrolirati. Ona čak smatra da Kasijan nije nužno bio nekonzistentan nego da se njegove ranije tvrdnje o početku dobre volje kao o daru milosti odnose na Božju univerzalnu spasenjsku volju dostupnu svakome, a ne na predodređenje i izabranje. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 106;110-112.

[112] Usp. Robert A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990., 177-179.

[113] Usp. Augustine M. C. CASIDAY, Cassian, Augustine and *De incarnatione*, u: *Studia patristica*, 33 (1997.), 420-433; Augustine M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology of John Cassian,* Oxford, 2007.; Augustine M. C. CASIDAY, Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic agains the „Semipelagians“, u: *Scottish Journal of Theology,* 58 (2005.), 270-284.

[114] J. Kim smatra da osim njega samog gotovo nitko ne smatra da u njima Kasijan zaista donosi izvorni nauk abba Keremona, tj. da autentično prenosi razgovor s tim pustinjskim ocem. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 98; 176. Kim, štoviše, tvrdi da Keremonov govor u *Coll.* 13 predstavlja nauk istočnih pustinjskih otaca kojega su oci zauzimali protiv valentinijanske gnoze i manihejaca, a ne Kasijanov stav protiv Augustina i pelagijanaca. Usp. *Isto*, 185-186; 190-191.

[115] S ovim se posljednjim slažemo, no s tvrdnjom da *Coll.* 13 ne stoji ni u kakvom odnosu prema Augustinovu nauku ne možemo se složiti i zbog samog razvoja tzv. polupelagijanske rasprave. Neosporno je da je u Južnoj Galiji već duže bio prisutan otpor prema dijelovima Augustinova nauka koji je doveo do toga da su ga 427., prije nego se *Coll.* 13 pojavio, Prosper i Hilarije izvijestili o velikom nezadovoljstvu među uglednim monasima. Štoviše, prema mišljenju J. Kima koji smatra da je *Coll.* 13 tada već bio napisan, neke inkriminirajuće izraze Prosper i Hilarije preuzimat će upravo iz *Coll.* 13. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 177. Također, mišljenja smo da Prosperova reakcija na *Coll.* 13 u djelu *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* nije uzrokovana tek krivo protumačenim Kasijanovim naukom nego stvarnim protivljenjem Augustinu kojemu su Prosper i Hilarije bili svjedoci. Usp. Prosper AKVITANSKI, *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* (dalje: *Contra coll.*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 213-276.

[116] Na Istoku *Coll.* 13 nikome nije predstavljala problem jer o milosti i slobodnoj volji, istočnom grijehu, smrti, univerzalnosti spasenja, krjepostima i dobroti naravi iznosi stavove kakve su imali istočni oci, primjerice Origen, Atanazije, Grgur Nisenski i Didim. Riječ je o razlici istočne i zapadne teologije, mišljenja je Kim, a ne o razlici unutar zapadne teologije. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 202. U očima kasnijih Augustinovih pobornika nauk pustinjskih otaca jest polupelagijanski. No takvim se čini i nauk mnogih drugih teologa – čak i zapadnih – prije pojave Augustinova sustava. Tako su Hilarije, Optat pa čak i Jeronim izrekli mnogo toga što zvuči polupelagijanski. Što se tiče istočnih otaca, oni su u svojoj kristologiji polupelagijanski i neaugustinski jer su svi zastupali da slobodna volja nije nužno usmjerena na izbore zla. Stoga je i Kasijanov polupelagijanizam – ukoliko prenosi nauk pustinjskih otaca – posve očekivan i prirodan, tvrdi J. Kim pozivajući se na N. Gloubokowskog i J. Tixeronta. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 212.

Prema tim autorima, Prosper je 432. bezrazložno napao *Coll.* u svom spisu *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* (dalje: *Contra coll.*) tvrdeći da je Kasijan odgovoran za antiaugustinovske stavove monaha iz Galije. Prosper je, smatraju, Kasijanovo prenošenje pustinjske monaške i asketske mudrosti s kraja 4. stoljeća krivo interpretirao kroz latinsku pelagijansku raspravu iz 5. stoljeća te je *Coll.* 13 vidio kao polupelagijansku, što je točno iz perspektive Augustinove teologije, no ustvari proizlazi iz i svjedoči o različitosti teologije Istoka i Zapada.[117] Smatraju da je Kasijanov stav proistekao iz njegova monaškoga iskustva, da ga se ne smije smatrati napadom na Augustina,[118] te da razlike između Kasijana i Augustina proizlaze iz Kasijanove brige oko monaškoga života, jakoga utjecaja istočnih teologa i drugačijeg pristupa biblijskim tekstovima.[119]

Neki, primjerice R. F. Rea, *Coll.* 13 vide kao Kasijanov pokušaj reagiranja na inovativnost kako pelagijanizma tako i Augustinova nauka te drže da oboje pokušava suzbiti svetopisamskim i tradicionalnim naukom.[120] R. Harden Weaver smatra da se ne može sa sigurnošću tvrditi da je imao namjeru opovrgnuti Augustina, no činjenica je da se upravo u njegovim djelima nalazi prva dobro razvijena alternativa Augustinovom nauku o milosti.[121]

Većina autora ipak smatra da je *Coll.* 13 upućena protiv Augustinova nauka.[122] Također, *Coll.* 13 je u Južnoj Galiji očito bila shvaćena kao protuaugustinovska, te je vrlo vjerojatno da je ispravno shvaćena i da je zaista napisana s tom svrhom. No nije sigurno je li upućena specifično protiv Augustinova *corrept.* ili je napisana ranije kao općenit Kasijanov odgovor na Augustinov nauk. Budući da se ne zna točno vrijeme nastanka ove konferencije i da se u njoj ne spominje Augustina, obje su mogućnosti otvorene. No po sadržaju i temi čini se da je ipak riječ o reakciji na *corrept.* i o svjesnom udaljavanju od Augustinovog nauka.[123]

---

[117] Usp. *Isto*, 278.
[118] Usp. Robert A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, 177-179.
[119] Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), 829.
[120] Usp. Robert Floyd REA, *Grace and Free Will in Jonh Cassian*, Saint Louis, 1990., 219. Za Kasijanove stavove Rea predlaže naziv kasijanizam ili masilijanizam. Navedeno prema Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 178.
[121] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 71.
[122] D. Ogliari je jedan od njih. Usp. Donato OGLIARI, The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's *Coll.* 13 revisited, u: *Augustiniana*, 50 (2000.) 1-4, 150-156.
[123] Iz Kasijanovih primjedbi u *Coll.* 13,17,3 i 13,18,1 i primjedbe protiv pelagijanaca u *Coll.* 13,16,1 jasno je da piše *Coll.* 13 protiv nekoga, s jasnim ciljem, a ne da je slučajno baš tada počeo pisati baš o toj temi. Napad na Augustina vidljiv je primjerice u *Coll.* 13,18,1: „Iz ovoga oni koji mjere ogromnost milosti i malenost ljudske volje jasno razumiju..." Protiv Augustina piše i u završnom odlomku, *Coll.* 13,18,5: „Ako bi se nešto što je pametno sakupljeno iz ljudskih argumentacija i razmišljanja činilo protivno ovome shvaćanju, to valja izbjegavati radije nego dalje razvijati na uništenje vjere. Jer vjeru ne stječemo iz razumijevanja nego razumijevanje iz vjere, kako je pisano: 'Ako ne vjerujete, nećete razumjeti.' (Iz 7,9, po LXX) Jer ljudski razum i inteligencija ne mogu u potpunosti pojmiti kako s jedne strane Bog čini sve u nama, a kako se s druge strane sve pripisuje slobodnoj volji." Ovo je omiljena Augustinova tema i ako je Kasijan to znao, namjerno je ironično završio ovu konferenciju. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 133-135.

B. Ramsey kaže da je vjerojatno da petnaest abba s kojima razgovara u dvadeset i četiri konferencije nisu posve izmišljeni jer Kasijan donosi realistične opise otaca i mjestâ (usp. u *Coll.* 11,1.3) i nekih nevažnih običaja (usp. *Coll.* 1,23,4), što pokazuje da je Kasijan zaista poznavao egipatsko monaštvo. No svakako su ti razgovori vođeni otprilike dvadeset i pet godina prije nego ih je Kasijan zapisao. Vrlo je vjerojatno da su razgovori dobrano prerađeni, iako Kasijan tvrdi da točno i objektivno prenosi što su pustinjaci govorili. Vjerojatno je i da su na zapisani tekst utjecale i druge osobe i filozofski pravci koje Kasijan ne spominje, primjerice Evagrije Pontski, stoicizam i tradicija koja ne potječe od Pahomija.[124] Osobito je važan utjecaj Augustina – kako onaj pozitivan, tako onaj negativan. Moguće je i da je *Coll.* 17 negativan odgovor na Augustinov nauk o laganju. Tako da se čini da je Kasijan poprilično dobro poznavao Augustinova djela.[125]

Za B. Ramseya nema nikakve sumnje da je *Coll.* 13 izravan Kasijanov odgovor Augustinu. No u kolikoj su mjeri riječi koje Kasijan stavlja Keremonu u usta zaista Keremonove riječi a koliko su Kasijanove, teško je i gotovo nemoguće procijeniti. Isto vrijedi i za ostale konferencije. Zbog sličnosti s istočnim naukom moguće je da je riječ o Keremonovu nauku kojega je Kasijan iznio u vrlo preciznom i značajnom trenutku polupelagijanske rasprave. No moguće je i da razgovor nema nikakvo povijesno uporište nego da Kasijan preko pustinjskoga oca iznosi svoje poglede. Ono što se svakako može pripisati Kasijanu jesu sinteze, izbor tema i ono na što stavlja veći naglasak.[126]

---

[124] I L. Dattrini smatra da je kod Kasijana snažno prisutan utjecaj Origena iako ga nikada ne spominje poimence, te Evagrija Pontskog i Paladija. Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 16. Što se tiče pitanja je li Kasijan iznosio nauk abba ili svoj nauk, J. C. Guy smatra da se Kasijanov nauk ne može smatrati povijesno posve objektivnim i da ga se ne može posve svesti na izvore koje on navodi. Egipatsko je monaštvo uživalo velik ugled pa ne čudi što je svoj nauk Kasijan stavio u usta najslavnijih egipatskih monaha. Usp. Jean-Claude GUY, Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?, u: *Studia patristica,* 8 (1966.), TU 93, 363. Navedeno prema Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 25. No J. Kim tvrdi da je njegova analiza i usporedba Kasijanovih i Evagrijevih djela pokazala da nema dokaza da je Kasijan čitao Evagrijeva djela. U svojoj doktorskoj tezi tvrdi da je utjecaj Evagrija na Kasijana daleko manji nego se to obično tvrdi. Kasijan ne bi kompromitirao svoj uvažen položaj zastupajući osuđeni Evagrijev origenistički nauk. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 76-100; 126-129; 274-275. Suglasan je s procjenama Marsilia iz 1936. Usp. Salvatore MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, dottrina sulla carita e contemplazione,* Roma, 1936.

[125] Ulrich Duchrow smatra da je i Augustin bio donekle upoznat s Kasijanovim djelima. Usp. Boniface RAMSEY, Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, 10.

[126] Usp. *Isto*, 11.

1.3. Nastavak tzv. polupelagijanske rasprave od Augustinove smrti do 529. godine

Augustin je umro 430. godine, no njegovom smrću sukob u Južnoj Galiji nije prestao već se nastavio i to između Prospera Akvitanskog i monahâ. Točnije, odvijao se u dvije faze: prva je trajala do Kasijanove smrti 435. i Prosperova odlaska u Rim, a druga je faza počela oko 450. te je trajala do raspleta na Drugoj sinodi u Orangeu 529.

Prosper Tiro Akvitanski bio je glavni branitelj Augustinova nauka u Južnoj Galiji.[127] 431. godine Prosper i Hilarije putuju u Rim kako bi dobili potporu pape Celestina I. i isposlovali osudu Kasijana i monaha iz Galije. Naime, nakon Augustinove smrti jedino im je Rim mogao pomoći u borbi protiv polupelagijanske većine u Južnoj Galiji.[128] No kod Celestina I. ne postižu velik uspjeh jer on nije donio konačnu odluku. Kasijana je Celestin I. iznimno cijenio, a k tome je Kasijan bio prijatelj s Lavom, novim arhiđakonom a budućim papom Lavom Velikim.[129] Ipak su Prosper i Hilarije uspjeli postići da 15. svibnja 431. Celestin I. biskupima Galije uputi pismo *Apostolici verba*[130] iako u njemu o spornim pitanjima nije donio nikakvu prevagu. Tom je pismu obično pridodano nekoliko protupelagijanskih poglavlja koja se pogrešno pripisuju tome papi a nazivaju se *Indiculus*, kratki popis.[131] Pretpostavlja se da ih je između 435. i 442.[132] u Rimu sastavio upravo Prosper. Popis sadrži kratki sažetak nauka o milosti utemeljen na

---

[127] Prosper je svoj najraniji spis *De providentia Dei* iz 416. u kojemu donosi svoje tumačenje Svetoga pisma napisao dok još nije bio upoznat ni s kojim drugim kršćanskim izvorom ni crkvenim autoritetom, tumači A. Hwang. Kada se kasnije susreo s Augustinovim spisima, Prosper ih nije mogao kritički procijeniti niti usporediti Augustinov nauk sa širom crkvenom tradicijom kao što su to mogli monasi iz Galije. Hwang smatra da je Augustin Prosperu bio onakav autoritet kakav su za *doctores Gallicani* bili pustinjski oci, te će zdušno braniti Augustinov nauk o predodređenju. Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*, 37-38. I D. Lambert napominje da Prosper Augustina tretira kao vrhunski teološki autoritet. Osim Augustina ne navodi niti ne spominje nikojeg drugog oca, već jedino spominje pape i crkvene sabore, primjerice u *Epistula ad Rufinum* 3 i *Contra coll.* 5,3; 21,1-4. Usp. David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), 1607. U svoja će dva djela *Epistula ad Rufinum* iz 426. i *Carmen de ingratis* s kraja 429. ili s početka 430. zastupati čvrsti augustinijanizam, no kasnije će ipak ublažiti svoj stav o predodređenju i Božjoj spasenjskoj volji. Usp. Prosper AKVITANSKI, *Epistula ad Rufinum (De gratia et libero arbitrio*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 77-90.; Prosper AKVITANSKI, *Carmen de ingratis,* u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 91-148. Već se u *Contra coll.* neće baviti predodređenjem. Zato O. Chadwick Prospera opisuje kao osobu ipak spremnu na kompromis koja neće pod svaku cijenu zastupati ekstremna stajališta svojega učitelja. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 116-117.

[128] Usp. *Isto,* 117.

[129] Upravo je arhiđakon Lav tražio da Kasijan napiše spominjani spis protiv Nestorija *Incarn.* Da Kasijan nije bio osobit spekulativni teolog vidljivo je upravo u ovom djelu u kojem koristi neke netočne izraze o utjelovljenju i izričaje koje je Crkva odbacila. Usp. Boniface RAMSEY, Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, 23.

[130] CELESTIN I., *Apostolici verba* (V. mj. 431.), u: DH 237-249, 63-67.

[131] Nazivaju se još i *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* (*Učenje ranijih biskupa na Apostolskoj stolici o Božjoj milosti i slobodnoj volji*). Usp. CELESTIN I., *Indiculus,* u: DH 238-249, 63-67. *Indiculus* je postupno stekao velik autoritet po prešutnom prihvaćanju opće Crkve, a posebno od kako ga je oko 500. godine Dionizije Mali uvrstio u svoju Zbirku dekretala.

[132] A. Hwang *Indiculus* smješta u 450. Usp. Alexander Y. HWANG, *Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine,* Washington, 2009., 220-221.

pismima papa Inocenta I. i Zosima, dekretima afričkih sabora koji su dobili papinsko priznanje, te na vjeri Crkve izražene ponajprije u liturgijskoj praksi.

U pismu *Apostolici verba* Celestin I. potiče na mir i hvali Augustina. Unatoč tim pohvalama, niti je odobrio Augustinov nauk iako je skinuo s njegova imena svaku sjenu nepravovjernosti,[133] niti je osudio stavove monaha iz Galije i njihove vođe. Samo je biskupu Marseillesa Veneriju dao vrlo nečitak poticaj da bi bilo mudro Kasijanu uskratiti javno pisanje o kontroverznim temama.[134] Pismo je bilo sročeno na tako neodređen, kompromisan pa čak i dvoznačan način da ga je Vincencije Lerinski mogao protumačiti posve suprotno – kao napad na Augustina a pohvalu upućenu monasima iz Galije za to što su branili istinu protiv Augustinovih novotarija za koje je papa izrijekom spomenuo da se ne smiju uvoditi u nauk Crkve.[135] To je pristrano tumačenje papina pisma bilo pokazatelj da se monasi neće povući, no ipak je onemogućilo da ikoja strana svoj nauk smatra službenim naukom Crkve.

Po povratku iz Rima Prosper se sav dao u raspravu s monasima, prešavši iz obrane u napad. 432. ili kasnije, 433. ili 434., na *Coll.* 13 odgovorio je kratkim spisom *Contra coll.*[136] u kojemu oštro napada Kasijana i *Coll.* 13. Kasijan je još bio živ, što pokazuje da ga se smatralo ako već ne ocem antiaugustinovskog nauka, onda njegovim glavnim predstavnikom,[137] ili barem da ga je Prosper smatrao takvim. U spisu Prosper opovrgava jedanaest od dvanaest Kasijanovih prijedloga ili definicija koje je izvukao iz *Coll.* 13. O Kasijanu govori s poštovanjem kao o katoličkom i mudrom naučitelju. No kaže da je tim tragičnije što je takav

---

[133] U tom pismu o Augustinovu autoritetu kaže: „Mi smo Augustina, muža svete uspomene glede njegova života i zasluga, uvijek imali u zajedništvu s nama i nikada ga nije dotakao niti glas bilo kakve sumnje; sjećamo se da je on u svoje vrijeme bio tako velikog znanja da su ga već ranije moji prethodnici uvijek ubrajali među najbolje učitelje.“ CELESTIN I., *Apostolici verba*, DH 237, 63. No koliko je kroz povijest Augustinov autoritet znao biti pogrešno shvaćen i zloupotrijebljen, odličan primjer pruža 30. jansenistička tvrdnja: „Nađe li tko učenje temeljeno na Augustinu, može ga apsolutno držati i naučavati, ne obazirući se ni na kakvu papinsku bulu.“ SV. OFICIJ, *Dekret Sv. oficija. Zablude jansenista* (7. XII. 1690.), u: DH 2330, 447.

[134] O. Chadwick smatra da je pismo bilo upućeno osobito Kasijanovu biskupu Veneriju za kojega postoje naznake da je bio Kasijanov učenik i za kojega nije bilo izgledno da će protiv uglednog pokretača asketskog pokreta pokrenuti stegovne mjere. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 118-119. Iako nikada nisu službeno zabranjena, Kasijanova se djela nalaze u *Decretum Gelasianum* 5, dokumentu krivo pripisanom papi Gelaziju (492.-496.). Sumnja na herezu dovela je do toga da nikada nije dosegao priznanje kao neki njegovi suvremenici. Usp. Richard GOODRICH, John Cassian, 1222.

[135] Usp. Vincencije LERINSKI, *Commonitorium* 32,4-7, 64, 193, u: *Corpus Christianorum – Series latina* 64 (dalje: CCL)., Roland Demeulenaere (ur.), Turnhout, 1985., 127-195; PL 50, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 638-686; talijanski prijevod: Vincenzo DI LERINO, *Commonitorio – Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, L. Longobardo (ur.), Roma, 1994.

[136] Neki autori, primjerice R. Markus, A. Casiday, J. Kim i D. Lambert smatraju da je Prosper u tom djelu neopravdano napao Kasijana i njegov *Coll.* 13, o čemu je već bilo riječi u podnaslovu 1.2.2. D. Lambert smatra da je u *Contra coll.* Prosperu glavna namjera bila pokazati da se Kasijanov nauk preklapa s pelagijanskim i da je Kasijan licemjerni prikriveni pelagijanac (usp. *Contra coll.* 11,2; 14,2; 16,3; 17,1) iako u *Contra coll.* 3,1 kaže i da je Kasijan možda nenamjerno u zabludi te prihvaća neke od njegovih pogleda. Prosper je, za razliku od Kasijana, pisao veoma polemički, no kasnije će ipak ublažiti ton. Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 829.

[137] Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 36-37.

čovjek ovoj jednoj stvari loše pristupio. Za svaki Kasijanov biblijski tekst navodi drugi koji Kasijanovu proturječi, objašnjava ga ili nadopunjuje. Prosper nije pokušavao braniti Augustinov nauk nego je htio eliminirati nauk monahâ.[138] Stoga se tu ne bavi predodređenjem ni neodoljivošću milosti nego samo porijeklom i početkom dobre volje.[139]

Također, kao odgovor na tri knjižice prigovora (*Obiectiones*) u kojima su dijelovi Augustinova nauka bili prikazani iskrivljeno, Prosper je napisao tri *Responsiones*, *Odgovora.* Prvi *Odgovor* je *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*[140] protiv galskih teologa koji su bili simpatizeri protuaugustinovskog pokreta. Prosper prvo analizira njihove prigovore da je Augustin naučavao da postoji predodređenje i za zlo i to na takav način da kada čovjek čini dobra djela, u njegovoj volji djeluje snaga milosti, a kada čini zlo, volja djeluje bez pomoći milosti. Donosi potom petnaest Augustinovih rečenica u kojima iznosi pravi Augustinov nauk.[141]

Drugi *Odgovor, Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*,[142] upućen je protiv prigovora koje se pripisuje Vincenciju Lerinskom, no nije isključeno ni da im je autor neki drugi monah iz Galije. Te su optužbe u mnogočemu radikalnije od prijašnjih te uvode najgori mogući pogled na predodređenje i izvlače najcrnje zaključke predstavljajući ih kao Augustinov nauk. Vincencije tvrdi da je Bog stvorio većinu ljudi za vječno prokletstvo; da je Bog autor ljudskih grijeha; da se preljubi, rodoskvrnuća i ubojstva

---

[138] Chadwick ovo Prosperovo djelo naziva propagandom koja od Kasijanova učenja čini parodiju i predstavlja njegov nauk u posve negativnu svjetlu pripisujući mu i ono što Kasijan nije naučavao. Tako u *Contra coll.* 15,1 kaže da Kasijan pretpostavlja da čovjek neka djela može učiniti lako uz pomoć milosti, a vjerojatno bez milosti, te kaže da bi tekst Iv 15,5 Kasijan trebao promijeniti u: „Bez mene ne možete učiniti ništa bez poteškoće.“ To je parodija, kaže Chadwick, koja je možda izazvana time što je Vincencije Lerinski u svojim *Obiectiones* slično postupio s Augustinovim naukom. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 119-120.

[139] Valja zamijetiti da je to prvi spis u kojem Prosper više ne govori o predodređenju i neodoljivoj milost te ga stoga Chadwick smatra početkom kraja tzv. polupelagijanske rasprave. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 134-136. I D. Lambert napominje da se to što Prosper ne spominje predodređenje uzima ponajčešće kao pokazatelj da se počeo udaljavati od te ideje. No moguće je ipak da ga ne spominje samo zato što ga Kasijan u *Coll.* 13 nije spomenuo. Usp. David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, 1607.

[140] Prosper AKVITANSKI, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 155-174.

[141] U *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium* 2-4, 7, 12, 15 Prosper brani predodređenje tvrdeći da Bog ne daje spasenje nepredodređenima zbog predznanja njihove grješnosti. To Prosper do tada nije tvrdio, a ujedno se time udaljava od Augustinova stava da nema drugog objašnjenja za predodređenje doli Božje volje (usp. *persev.* 14,35). O općoj spasenjskoj volji Prosper u tom djelu još uvijek govori da se 1 Tim 2,4 ne smije tumačiti doslovno i to dokazuje činjenicom da se evanđelje ne naviješta svim ljudima za što nije moguće dati drugo objašnjenje osim neistraživih Božjih putova. No D. Lambert donosi podatak da će kasnije – ne zna se točno kada – Prosper u izvorni tekst umetnuti dodatke, te će u jednome od tih dodataka tvrditi posve suprotno: da je tvrditi da Bog ne želi spasenje svih nego samo izabranih pretvrd govor o Božjim sudovima (*durius loquitor quam loquendum est*). Time opovrgava ne samo svoj raniji stav, nego i Augustinov stav. U svome djelu *De vocatione omnium gentium* Prosper će potvrditi ovakav svoj novi pogled. Usp. Prosper AKVITANSKI, *De vocatione omnium gentium* (dalje: *De voc.*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 647-722.; David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, 1607.

[142] Prosper AKVITANSKI, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 177-186.

događaju jer je Bog tako odredio; da sveti i vjerni ljudi koji padnu, naoko padaju svojom krivnjom, no u stvarnosti je Bog iz njih uklonio volju za dobro; da većina kršćana ne može postići ustrajnost čak niti ako mole za nju budući da je predodređenje nepromjenjivo; da je za predodređene za smrt pokajanje besmisleno; da većina kršćana kada moli *Oče naš*, moli za vlastitu propast jer je to volja Božja.[143]

Treći *Odgovor* nosi naziv *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium.*[144] Nije pisan u polemičkome tonu već Prosper svećenicima iz Genove Kamilu i Teodoru tumači nauk iz *praed. sanct.* i *persev.* o početku vjere, izabranju i gratuitivnosti ustrajnosti do kraja.

Kao što rekosmo, Prosperu se pripisuje autorstvo *Indiculusa,* zbirke izjava o milosti koja je pridodana pismu *Apostolici verba* pape Celestina I. U tom tekstu Prosper prihvaća Augustinove poglede na milost iako ga ne spominje poimence. Predodređenje ne spominje, možda zato što ono nikada nije bilo tema papinskih ni sinodalnih izjava.

Od Prosperovih protivnika valja posebno istaknuti Vincencija Lerinskog, autora *Commonitoriuma* napisanog 434. i vjerojatnog autora prigovora protiv kojih je Prosper napisao drugi *Responsio. Commonitorium* je napisao nedugo nakon Efeškog sabora. Kao i ostali monasi iz Galije, osim u spornim pitanjima Vincencije je bio pobornik Augustinova nauka, osobito Augustinova nauka o Trojstvu i utjelovljenju. No još je uvijek otvoreno pitanje koliko je *Commonitorium* protuaugustinovski spis.[145] Neki sugeriraju da je cilj toga djela bio postaviti

---

[143] Usp. Vincencije LERINSKI, *Obiectiones Vincentianae* (dalje: *Ob. Vinc.*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 177-186. Djelo je sačuvano samo unutar Prosperova *Odgovora.* Većina prigovora u *Obiectiones Gallorum* (dalje: *Ob. Gall.*) i *Ob. Vinc.* tiče se tvrdnje da predodređenje implicira da Bog namjerno odlučuje da će većina ljudi propasti te da to ostvaruje uskraćujući im sredstva spasenja ili čineći ta sredstva neučinkovitima (usp. *Ob. Gall.* 1,4-5; 8; 10; 12-14; *Ob. Vinc.* 2-4; 7-9; 13-16). Prigovori se tiču i toga da predodređenje niječe slobodnu volju te je istovjetno s fatalizmom (usp. *Ob. Gall.* 1,1; 6), da potkopava krštenje (usp. *Ob. Gall.* 1,2), da se iz njega može izvesti da Krist nije umro za sve ljude (usp. *Ob. Gall.* 1,9; *Ob. Vinc.* 1), te da Boga čini odgovornim za grijehe odbačenih (usp. *Ob. Gall.* 1,11; *Ob. Vinc.* 5; 10-11). *Ob. Vinc.* su znatno žešće i emotivnije od *Ob. Gall.* iako se tematski dobrim dijelom preklapaju. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 829.

[144] Prosper AKVITANSKI, *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 187-202. A. Hwang navodi da nije jasno zašto su se Kamilo i Teodor obratili samo Prosperu, a ne i Hilariju ili đakonu Leonciju. Smatra da su Hilarije i Leoncije bolje poznavali Augustinova djela nego Prosper, ali da je u to vrijeme Prosper očito već slovio kao vođa augustinijanaca u Marseillesu. Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*, 44.

[145] Većinom je prihvaćeno da je Vincencijev *Commonitorium* izravan odgovor na Augustinov nauk. Vincencije će dva puta izravno aludirati na Augustina govoreći o jako poštovanom i svetom biskupu koji je počeo naučavati zablude i skrenuo s puta zajedničkog i općeg nauka Crkve. Usp. Vincencije LERINSKI, *Commonitorium* 10,8; 28,8, u: CCL 64, 159; 187. U *Commonitorium* 26,8-9 nalaze se jasne aluzije na *persev.* 23,64. Usp. Vincencije LERINSKI, *Commonitorium* 26,8. Navedeno prema: Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 117;146-147. No u 1930.-tima pronađeni su Vincencijevi *Excerpta*, izvaci iz Augustinovih djela koji uključuju i tekstove iz *praed. sanct.* i *persev.* koje koristi kao autoritet protiv Nestorija. Izvaci uključuju i nekoliko odlomaka velikih pohvala Augustina. Usp. Vincencije LERINSKI, *Excerpta ex operibus s. Augustini,* u: CCL 64, Roland Demeulenaere (ur.), Turnhout, 1985., 199-231. Usp. Augustine M. C. CASIDAY, Vincent of Lérins's *Commonitorium, Objectiones and Excerpta.* Responding to Augustine's Legacy in Fifth-Century Gaul, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius,* 135. Nakon tog otkrića nije više sigurno koja je bila nakana *Commonitoriuma.* Neki sugeriraju da je Vincencije ustvari

općenite kriterije za utvrđivanje pravovjernog nauka, a neki da je pisan protiv Prospera.[146] S obzirom na veliko poštovanje monaha iz Galije prema tradiciji, Ogliari smatra da se već u kontekstu njihove borbe protiv novih nauka ovo djelo može promatrati i kao izričaj otpora prema njihovom shvaćanju novosti Augustinova nauka o predodređenju.

Osim Vincencijevih djela, važan je bio i spis *Praedestinatus* nepoznatoga autora[147] napisan između 432. i 440. godine. Ovaj spis nije nastao u crkvenom okruženju Južne Galije. Ako mu je autor Arnobije Mlađi, napisan je u Italiji. Spis naglašava univerzalnu Božju spasenjsku volju. Predodređenje se u tome djelu ubraja među hereze (usp. *Praedestinatus* 1,90), iako autor djela kaže da se tu herezu krivo pripisuje Augustinu, no to čini vjerojatno kako Augustina ne bi javno napao. Ističe karikirano shvaćanje predodređenja govoreći da se njime naučava da Isus nije umro za sve i da je krst za neizabrane neučinkovit (usp. *Praedestinatus* 2,6-7). Za razliku od tekstova iz Južne Galije, autor izriče stavove puno bliže pelagijanizmu te dosta svojih argumenata preuzima od Julijana iz Eklana.

Kasijan umire 435., a Prosper odlazi u Rim, te se time rasprava smirila. U Rimu je Prosper napisao djelo *De vocatione omnium gentium*[148] (dalje: *De voc.*) koje govori o općoj Božjoj spasiteljskoj volji te predstavlja prvo kršćansko djelo uopće koje govori o spasenju nevjernika. D. Ogliari smatra da je u Rimu Prosper ublažio svoje stavove odstupivši od Augustinova suženog tumačenja 1 Tim 2,4.[149] Razdvojio je nauk o gratuitivnosti i suverenosti milosti od nauka o predodređenju, te se približio stavovima monaha iz Galije iako je ostao

---

napadao Prospera ili nekog drugog od marsejskih zagovornika Augustinovih ideja, te da karikiran prikaz tih ideja u *Commoitoriumu* i *Ob. Vinc.* ima za cilj udaljiti Vincencijev napad od Augustina. Usp. Augustine M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology of John Cassian,* 24-29.; navedeno prema: David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 830. Casiday smatra da Vincencije nije bio antiaugustinijanac nego da je kreativno i kritički pristupao Augustinovu nauku. Usp. Augustine M. C. CASIDAY, Vincent of Lérins's *Commonitorium, Objectiones and Excerpta.* Responding to Augustine's Legacy in Fifth-Century Gaul, 152-154.

[146] Vincencije Lerinski će kao kriterij za definiranje autentičnosti nekog nauka postaviti sljedeći zahtjev: *quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*; *što je naučavano posvuda, uvijek i od svih.* Usp. Vincencije LERINSKI, *Commonitorium* 2,5, u: CCL 64, 149. Tako visok kriterij ipak mnoga pravovjerna vjerovanja ne mogu zadovoljiti. Ni Kasijan u *Coll.* 13 ne spominje poimence niti jednog oca, nego samo citira Sveto pismo i *Herminog Pastira*, s tim da O. Chadwick smatra da je taj primjer preuzeo preko Origenova *De principiis* 3,2,4 a ne iz originala. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 131; HERMA, *Hermin pastir*, u: *Apostolski oci III. Pseudo-Klementova homilija. Pismo Diognetu. Hermin Pastir*, Ivan BODROŽIĆ (ur.), Split, 2011., 63-204; ORIGEN, *Perì Archòn* (*De principiis*) 3,2,4, u: PG 11, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1857., 111-414.

[147] Arnobije MLAĐI, *Praedestinatus*, CCL 25B, Franco Gori (ur.), Turnhout, 2001., 57-126. Pripisuje ga se Arnobiju Mlađemu i u CCL 25B se nalazi među njegovim djelima, no ne može se sa sigurnošću ustvrditi je li mu on zaista autor. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 431. D. Lambert navodi da mu je autor Arnobije Mlađi i ne spominje sumnje vezane za autorstvo teksta. Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 829-830.

[148] *De voc.* se datira u 449. ili kasnije. Tek je u 20. stoljeću nesumnjivo dokazano da je Prosper autor ovoga djela. Usp. David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, 1609. S Prosperovim se autorstvom slaže i R. Teske. Usp. Roland TESKE, 1 Timothy 2:4 and the Beginnings of the Massalian Controversy, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius,* 14.

[149] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 432.

vjeran Augustinovu nauku o besplatnosti milosti i početku vjere. No nikada nije naveo da je promijenio stavove niti je izravno odbacio Augustinove poglede. I D. Lambert smatra da se kod Prospera tijekom vremena dogodio razvoj u nauku o odnosu predodređenja i predznanja te o općoj Božjoj spasenjskoj volji. U ostalim se temama čvrsto držao Augustinova nauka.[150] A. Hwang je mišljenja da su augustinijanci u Marseillesu s vremenom shvatili da Augustinov nauk o predodređenju nije posve katolički, te su ga pokušali uskladiti s naukom Crkve.[151] Trapè, međutim, smatra da je u *De voc.* ustvari iznesen pravi Augustinov nauk.[152]

Prosper je pomogao da se stvori slika o Južnoj Galiji kao podijeljenoj između Augustinovih protivnika i pobornika. No zadnjih se godina takva slika dovodi u pitanje. Naime, A. Casiday smatra da su Prosperove tvrdnje dovele do toga da se u kasnijim stoljećima – osobito od 17. – stvore iskrivljene slike o Kasijanu i ostalima, npr. Vincenciju Lerinskom.[153] Postavlja se i pitanje u kojoj je mjeri čitavu tu raspravu možda poticao i uvećavao upravo sam Prosper, te nije li možda neprijateljstvo monaha iz Galije prema predodređenju bilo izazvano Prosperovim agresivnim i ratobornim predstavljanjem Augustinova nauka.[154] Casiday, vidjesmo, tvrdi da Kasijan uopće nije sudjelovao u raspravi oko milosti nego da je Prosper kroz *Contra coll.* uvukao *Coll.* 13 i Kasijana u tu raspravu.

Unatoč ovim novim optužbama na Prosperov račun, čini nam se nedovoljno uvjerljivim tvrditi da je Prosper jednostavno izmislio i preuveličao otpor kojega su monasi pružali Augustinu. Pisma upozorenja Augustinu ne piše samo on nego i Hilarije koji sam spominje da je o problemu koji se javio u Južnoj Galiji već ranije pisao Augustinu i da je on zamolio

---

[150] D. Lambert smatra da Prosper u ovom djelu nastoji pomiriti 1 Tim 2,4 s naukom o spasenju ograničenog broja izabranih. Prosper prihvaća doslovno tumačenje teksta u kojemu *svi ljudi* znači doslovni *svi ljudi* (usp. *De voc.* 1,12,25), čime se udaljava od Augustinova restriktivnoga tumačenja iz *correpl.* 15,47 i *praed. sanct.* 8,14. Prosper naglašava da je nemoguće spasenje bez milosti te da je ona uvijek gratuitivna (usp. *De voc.* 1,15,31-17,35). Ljudima je nedokučivo zašto Bog daje milost jednima dok je drugima ne daje (usp. *De voc.* 1,13,27-14,30). No zatim tvrdi da je kroz čitavu ljudsku povijest Bog svim ljudima nudio opću milost koja je dovoljna da prepoznaju i priznaju Boga (usp. *De voc.* 2,4,7-8; 2,25,42), te njihov neuspjeh da to učine biva pravedno kažnjen. No postoji i posebna milost dana samo izabranima koji su spašeni (usp. *De voc.* 2,31,50). Na takav je način moguće pomiriti spasenje ograničenog broja po milosti s Božjom voljom spasenja svih ljudi. Širenje kršćanstva znači da se posebna, spasonosna milost daje sve većem broju ljudi (usp. *De voc.* 2,16,30-17,32; 2,33,53). Usp. David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, 1609. Prosper tvrdi da se ljudi ne mogu spasiti po tom općenitom priznavanju Boga nego da po njegovu odbijanju mogu biti samo osuđeni. Ako bi ta opća ponuda spasenja mogla dovesti do spasenja, Krist je suvišan. Opća Božja spasenjska volja Prosperu služi da potvrdi i objasni da Bog teoretski hoće spasenje svih koje se u stvarnosti ipak ne događa.

[151] Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*, 50.

[152] A. Trapè ne misli da je Prosper autor toga djela nego da je autor nepoznat. Djelo je napisano nedugo nakon Augustinove smrti i prema Trapèu ne donosi ublaženi već pravi augustinizam. Drži da ovaj spis u tumačenju 1 Tim 2,4, sadrži iste postavke, iste misli i riječi kao Augustin kada tumači 2 Kor 5,14. Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio. La correzione e la grazia. La predestinazione dei Santi. Il dono della perseveranza*, NBA XX, Roma, 1987., CLXXVI.

[153] Usp. Augustine M. C. CASIDAY, Rehabilitating John Cassian: an Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the 'Semipelagians', 270-284.

[154] Usp. David LAMBERT, Prosper of Aquitaine, 1609.

Prospera da Augustinu također napiše pismo. Prosper već u tom pismu, *ep.* 225, spominje da je u Marseillesu malo onih koji zastupaju Augustinov nauk. A. Hwang, vidjeli smo, govori o Prosperovom krugu i o Hilarijevom krugu. Stoga se čini povijesno točnim tvrditi da Prosper nije jedini svjedok postojanju stvarnog otpora među monasima, i da nije jedini koji je na njega upozoravao. Osim toga, nije moguće da bi se u Crkvi toliko dugo raspravljalo o pitanju o kojemu nitko nije raspravljao, tj. kojemu se nitko nije protivio. Također, spisi kasnijih galskih autora, npr. Vincencija Lerinskog i Fausta iz Rieza, pokazuju da Prosperovo i Hilarijevo upozorenje Augustinu na stanje u Galiji nije bilo izmišljeno niti isprovocirano od strane Prospera. Iz njegovih se tekstova vidi da prema monasima i Kasijanu gaji veliko osobno poštovanje te ih ne želi imenovati niti poimence napadati. Da je bio tako hrabar i svadljiv kako to sugeriraju A. Casiday i D. Lambert, zasigurno se ne bi ustručavao otvorenije ih pred Augustinom optužiti, niti bi kasnije ublažio svoje stavove.

Kako god ocijenili Prosperovu ulogu, njegovom je smrću završila prva faza rasprave vođene nakon Augustinove smrti. Nauk monaha nije bio osuđen te se svaka strana dalje držala svojih stavova iako se neko vrijeme nisu sukobljavali. Tijekom pelagijanske rasprave Augustinovi su pogledi ozakonjeni kao autoritativni na više sinoda te kroz papinske i carske odluke. No u slučaju rasprave u Južnoj Galiji nije bilo tako sve do II. sinode u Orangeu. Tijek događaja pokazuje da Augustinov autoritet nije bio dovoljan da južnoglaski teolozi prihvate sporne dijelove njegova nauka. Nakon Prosperove smrti više nije bilo dovoljno snažnog podupiratelja Augustinovih ideja, a rasprava nije bila dovoljno značajna da bi iznjedrila konačno rješenje. Stoga je bilo moguće zadržati različita mišljenja o tim pitanjima.

1.3.1. Druga faza rasprave i II. sinoda u Orangeu

Druga je faza rasprave počela ubrzo, nakon polovice 5. stoljeća. Obilježio ju je Faust iz Rieza (umro 495.), opat Lérinsa, a zatim biskup Rieza. Rasprava je ojačala jer je predestinarijanac Lucid, svećenike rieške biskupije, naučavao da Isus nije umro za sve ljude i da su ljudi od vječnosti predodređeni za vječni život ili vječnu smrt. Lucid je osuđen na sinodama u Arlesu 473. i Lyonu 474. Na sinodi u Arlesu Fausta su kao najuglednijeg galskog teologa toga doba zamolili da napiše djelo u kojem će opravdati stav kojega su zauzeli biskupi. Napisao je djelo *De gratia.*[155] Ovo Faustovo djelo sinteza je optimističnih stavova monaha iz Galije o predodređenju i odnosu milosti i slobodne volje, te pokazuje koliko im je bilo važno

[155] Faust iz RIEZA, *De gratia*, u: CSEL 21, August Engelbrecht (ur.), Wien, 1891., 3-96.

umanjiti utjecaj Augustinova nauka o milosti i predodređenju. Nakon Kasijanove *Coll.* 13, *De gratia* je najkreativniji pokušaj da se milosti pristupi na način drugačiji od Augustinovog. Faust je uvelike koristio Augustinova djela te je htio naći srednji put između pelagijanizma i predestinarijanizma (usp. *De gratia* 1,1).[156]

Faust je osudio pelagijansko naglašavanje slobodne volje,[157] ali i suprotne stavove koji naglašavaju spasenje samo po milosti, misleći u prvome redu na Augustina iako ga nije imenovao. Smatrao je da se istina nalazi između te dvije zablude. Nijekanje slobodne volje vodi do čovjekova isključenja iz dužnosti služenja (*servitutis officium*), prihvaćanja dvostrukog predodređenja i toga da se molitvu lišava svake nade (*spem intercludit orandi*).

Tri su temeljne Faustove tvrdnje. Prva je da je u stvaranju čovjek primio dar slobodne volje te je stoga sposoban djelovati i na planu vlastitoga spasenja. Druga je da čovjek može birati zlo, a za činjenje dobra nema tek mogućnost nego pozitivnu opremljenost koja ga po naravi čini sklonim dobru. Treća je da poslije istočnog grijeha ti naravni darovi nisu uništeni nego su oslabljeni i umanjeni. U čovjeku je ostala određena sposobnost za dobro. Budući da je dana u stvaranju, prisutna je kod svih ljudi bez razlike te je svima ponuđena mogućnost spasiti se.[158] Kasijan je tvrdio da čovjek može tek započeti imati tendenciju odlučiti se za dobro, dok Faust čovjeku daje puno veću sposobnost, toliku da dodiruje granice pelagijanizma. To je vidljivo i u njegovoj tvrdnji da predznanje dolazi prije predodređenja i od njega se razlikuje, dok se izabranje temelji na Božjem predznanju zasluga pojedinca.

Problem kojega su već Prosper i Hilarije iznijeli Augustinu i dalje je bio prisutan: zbog velikog utjecaja Lérinsa i samostana u Marseillesu u čitavoj se Galiji nitko nije usudio suprotstaviti Faustovu djelu ni govorima iako je Faust iznosio tzv. polupelagijanski nauk puno otvorenije nego Kasijan. Kako godinama – točnije sve do oko 519. – nije bilo nikoga tko bi mu se usprotivio, činilo se da su monasi iz Galije izvojevali pobjedu.[159]

---

[156] Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 830.

[157] Očito monasi iz Galije sebe vide i kao protivnike pelagijanizma, a to znači da se u njihovom shvaćanju rasprava koju su vodili itekako dotiče pelagijanske rasprave.

[158] No izgleda da Faust – kao ni Kasijan u *Coll.* 13,12 – ne razlikuje naravni i nadnaravni red. Bog je stvorio čovjeka slobodnim, dao mu milost i nadnaravne darove. Grijehom je čovjek izgubio sve što nije dio naravi, tj. nadnaravne darove i milost, te nije sposoban za djela spasenja. Sa slobodnom je voljom sačuvao moć činiti moralno dobra djela koja ne vode u vječni život, no jedino mu milost može obnoviti sposobnost vršiti dobra koja pripadaju redu spasenja. Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 41-42. Olakotna je okolnost da ovo razlikovanje naravnog i nadnaravnog reda još nije bilo razrađeno u njihovo vrijeme.

[159] Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 120.

No odgovor je došao, i to potaknut od strane druge monaške skupine. Naime, pravovjernost Faustova spisa *De gratia* dovela je u pitanje skupina skitskih monaha[160] na čelu s Ivanom Maksencijem koji su boravili u Italiji i koji su bili suglasni s Augustinovim stavovima o milosti. Mišljenje su tražili od Posesora, afričkog biskupa prognanog u Carigrad, a on je pitao Rim. Međutim, papa Hormizda nije osudio Faustov spis nego je ostao neutralan te je 520. samo rekao da je Augustinov nauk o milosti bolji od Faustova.[161] Preporučio je skitskim monasima da pročitaju dokumente koji se čuvaju u Rimskoj kuriji, te Augustinove *praed. sanct.* i *persev*. Nezadovoljan odgovorom, Ivan Maksencije je napisao *Responsio adversus epistulam Hormisdae*[162] u kojem je napao Faustov *De gratia* suprotstavljajući mu tekstove iz *praed. sanct.* Također, skitski su se monasi obratili nekim afričkim biskupima koji su pred arijancima Vandalima pobjegli na Siciliju. Među tim biskupima najznačajniji je bio sv. Fulgencije Ruspijski. Odlučio je pobiti Faustovo naučavanje, te je kao dobar teolog na kojega je snažno utjecao Augustinov nauk napisao tri djela: izgubljeni spis *Contra Faustum*, *Ad Monimum*[163] i *De veritate praedestinationis ad Ioannem presbyterum et Venerium diaconum.*[164] U njima ne napada Fausta poimence, ali to čini Fulgencijeva biografija.[165]

Faustov *De gratia* predstavlja konačnu poziciju polupelagijanaca, a Fulgencijev *De veritate praedestinationis* konačnu poziciju augustinijanaca prije II. sinode u Orangeu. Papa Horimazda preporučio je Augustinov nauk, ojačavši Augustinov autoritet nauštrb Kasijanovog i Faustovog. Augustinijanizam je postupno postajao zapadnom tradicijom.[166]

Važnu ulogu u privođenju stogodišnje rasprave kraju imali su Julijan Pomerije i Cezarije iz Arlesa. Pomerije je svećenik i retor iz Afrike koji se 497./498. zatekao u Arlesu. Upravo je tada ondje bio i Cezarije, budući biskup toga grada, kojemu Julijan Pomerije postaje učitelj i mentor. Cezarije je bio lerinški monah ali je zbog zdravstvenih razloga morao napustiti Lérins. Kao veoma upućen poznavatelj Augustinovih spisa, Pomerije je na Cezarija prenio veliko udivljenje prema Augustinu i njegovim djelima. Cezarije će 503. godine postati biskup Arlesa.

---

[160] Rimska provincija Scythia Minor bila je sastavljena od dijelova današnje Rumunjske i Bugarske. Skitski teopasijanski monasi imali su veoma važnu ulogu u kristološkim raspravama vođenima od 4. do 6. stoljeća.
[161] Usp. Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius,* 209.
[162] Ivan MAKSENCIJE, *Responsio adversus epistulam Hormisdae*, u: CCL 85A, François Glorie (ur.), Turnhout, 1978., 125-153.
[163] Fulgencije RUSPIJSKI, *Ad Monimum*, u: CCL 91, John Fraipont (ur.), Turnhout, 1968., 1-64.
[164] Fulgencije RUSPIJSKI, *De veritate praedestinationis ad Ioannem presbyterum et Venerium diaconum*, u: CCL 91A, John Fraipont (ur.), Turnhout, 1968., 458-548.
[165] Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 830. Ti su napadi do današnjega dana ocrnili Faustov ugled.
[166] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 196;198.

Bio je i Augustinov i lerinški učenik koji je jako dobro poznavao i Kasijanova djela i usvojio neke vidove njegova učenja, što se moglo vidjeti kroz njegove homilije.[167] Upravo će on pripremiti Drugi sabor u Orangeu (*Concilium Arausicanum*) 529. godine, te će biti glavni tvorac *Predgovora* i *Definicije vjere* koju će ta sinoda iznjedriti. Cilj sinode bio je s dogmatskog stajališta konačno riješiti pitanja koja su već stotinu godina bila otvorena.[168] Upravo je zahvaljujući Cezarijevoj upućenosti u nauk obje strane i njegovu utjecajnom vodstvu sinoda u Orangeu donijela mir i završila stogodišnju raspravu. Četrnaest biskupa koji su prisustvovali sinodi prihvatilo je osam kanona i sedamnaest dogmatskih prijedloga – ukupno 25 kanona – kojima su osuđene polupelagijanske ideje. No sinoda nije prihvatila cjelokupan Augustinov nauk, a monahe iz Galije nije osudila kao heretike.

Cezarije je Arleški već prije sinode poslao papi Feliksu IV. devetnaest poglavlja (*Capitula*) o milosti probranih iz Augustinovih djela kako bi svoje učenje potkrijepio papinskim autoritetom. R. Mathisen tvrdi da Cezarije to nije učinio kako bi priveo dugu raspravu kraju, nego kako bi sebe zaštitio od protivnika koji su Cezarija pod vodstvom biskupa Julijana iz

---

[167] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 435.

[168] D. Lambert smatra da nije posve jasno koji je bio cilj sinode. Tvrdi da nije sigurno je li rasprava oko Fausta imala utjecaja na događaje koji su doveli do sazivanja sinode budući da ta rasprava nije uključivala nikoga iz Galije, ali je papa znao za nju, što je Cezarije možda saznao preko svojih kontakata u Rimu. Jedini dokaz ikakve rasprave je napomena u Cezarijevoj *Epistula* 20,1 kojom traži papinsku potvrdu odluka II. sinode u Orangeu, a u kojoj kaže da u Galiji još ima biskupa koji se protive ideji da vjera proizlazi iz milosti. No nema nikakva dokaza da se tada odvijala intelektualna rasprava nalik onoj iz 427-430. Prethodila joj je sinoda u Valenciji 528. koja je odbacila predodređenje a koju su sazvali Cezarijevi protivnici. Usp. David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), 830-831. Slično tvrdi i R. Mathisen koji kaže da rasprava oko Faustova spisa *De gratia* i reakcija skitskih monaha u Italiji nije imala utjecaja na ovu sinodu, te da Cezarije u tom kontekstu nije kao protivnike spominjao Fausta, njegovo djelo i nauk. Mathisen pretpostavlja da je sinodu Cezarije sazvao na brzinu kako bi odgovorio na osudu da on naučava herezu. Ta je osuda izrečena 528. na sinodi u Valenciji zbog njegova zauzimanja za u Galiji nepopularan nauk o prethodnoj milosti. Usp. Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, 230-232. Ovakvo osporavanje povoda za odvijanje Sinode u Orangeu u skladu je s povijesnim analizama ovih i ostalih ranije navedenih autora koji zastupaju nova i uvelike nepotvrđena stajališta da Kasijan ni Vincencije Lerinski ne raspravljaju s Augustinovim naukom, te da je prva faza rasprave u Južnoj Galiji plod Prosperova preuveličavanja i neutemeljenih optužbi protiv monaha iz Galije. Također, nismo uvjereni u Lambertove i Mathisenove tvrdnje da u drugoj fazi rasprave, točnije u razdoblju koje je prethodilo sinodi u Orangeu, nije bilo ozbiljne rasprave. Naime, upravo je oko 519. – u vrijeme koje je neposredno prethodilo sinodi iz 529. – došlo do odgovora na Faustov nauk od strane skitskih monaha i Fulgencija Ruspijskog. Fulgencije je bio Afrikanac, a monasi su bili u Italiji. No nije nužno da rasprava prostorno bude isključivo vezana za područje Marseillesa i Lérinsa da bi i dalje važila kao rasprava koja je tematski i razvojno izravno povezana s onom koja je između monaha iz Galije i Augustina započela za Augustinova života. Faust iz Rieza i Cezarije iz Arlesa svakako su bili dovoljno povezani s Južnom Galijom: bili su lerinški monasi a Faust i njegov dugogodišnji opat, a potom su obojica postali biskupi južnogalskih biskupija. Također, da nije bilo nikakve rasprave, ne bi Cezarija 528. zbog njegova nauka o milosti osudili za herezu. Zbog svega rečenog u ovome poglavlju nije moguće zanijekati da su monasi iz Lérinsa i Marseillesa u prvoj i drugoj fazi rasprave osporavali neke aspekte Augustinova nauka o milosti i da su sudjelovali u raspravi. Također, smatramo da nije povijesno održivo tvrditi da je Prosper bezrazložno i na svoju ruku a bez ikakva temelja upozorio na nauk Kasijana i monaha iz Galije i, zajedno s Hilarijem, alarmirao Augustina te se i svojim spisima borio protiv njih. Uostalom, Prosper već u *ep.* 225,9 piše da je biskup Arlesa Heladije (ili Hilarije) – koji je i sam prije bio monah – htio u vezi upitnih tema kontaktirati Augustina, što potvrđuje da je u Južnoj Galiji već za Augustinova života postojao aktivan i glasan otpor Augustinu.

Vienne na sinodi u Valenciji 528. godine zbog njegova proaugustinskog nauka o prethodnoj milosti osudili kao krivovjerca i možda čak svrgnuli sa službe.[169] Feliks IV. stao je na stranu Cezarija te je prihvatio osam kanona (kanoni 1-8)[170] i njima nadodao još neke s Prosperova popisa *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum* (kanoni 9-25).[171] To dvoje ustvari sačinjava dokument od 25 kanona koji je 3. srpnja 529. prihvaćen na II. sinodi u Orangeu. Dodan mu je *Predgovor*[172] a na kraju *Definitio fidei*[173] koju je sastavio Cezarije. Kanoni je kasnije potvrdio papa Bonifacije II.[174] Sinoda je prihvatila umjereni augustinijanizam koji time postaje crkveni nauk o milosti.[175] Većina, dakle, kanona uvelike odgovara onome što je Cezariju poslao papa Feliks IV. To pokazuje da kanoni sinode nisu potekli iz vijećanja i promišljanja sudionika nego su vjerojatnije samo prihvatili i potpisali ono što je Cezarije stavio pred njih. Crkva će prihvatiti te kanone kao autoritativni odgovor na tzv. polupelagijanski nauk iako se čini da je sudionicima na prioritet bio opovrgnuti zaključke sinode u Valenciji a ne donijeti sustavni odgovor na stoljetnu raspravu.[176]

Unatoč važnosti i papinskoj potvrdi, II. sinoda u Orangeu ipak će kao provincijalna sinoda mnogima ostati nepoznata te je od 8. stoljeća pala u zaborav. Tek je kroz rasprave na Tridentskom saboru dozvana ponovno u sjećanje.[177]

Kanoni iz Orangea predstavljaju svojevrstan srednji put karakterističan za galsku Crkvu. Potvrđeno je prvenstvo, tj. prethodnost milosti bez da se bavilo predodređenjem i njegovim posljedicama. Odbačen je nauk o *naturae bonum,* tj. dobroti poslijepadne ljudske naravi, te se ustvrdilo da čovjek treba milost kako bi vršio Božje zapovijedi.[178] I početak i rast vjere

---

[169] O tome vidi i u prethodnoj bilješci. Nauk kojega je zastupao Cezarije smatrali su suprotnim nauku oko kojega je u Galiji već stotinjak godina postojao konsenzus. Usp. Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, 211.

[170] Tih osam kanona uzeto je iz *Syllabus Treverensis* (Trier), čija poglavlja 3-10 u potpunosti odgovaraju kanonima iz Orangea. M. Cappuyns ih povezuje s Ivanom Maksencijem. Usp. DH, 105.

[171] Prosper AKVITANSKI, *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum* (ili *Sententiae ex operibus Augustini delibatae*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 427-496. R. Harden Weaver smatra da je kanon 9 i 10 te Definiciju vjere vjerojatno napisao sam Cezarije, dok se o porijeklu prvih osam kanona i dalje raspravlja. Kanoni 11-25 preuzeti su iz Prosperova *Liber sententiarum* te su ponešto modificirani vjerojatno od strane Cezarija. Tako se barem 16 od 25 kanona sinode temelje na *Capitula* koje je Cezariju ranije poslao papa Feliks IV. Najznačajniji Prosperov doprinos polupelagijanskoj raspravi jest upravo zbirka *Liber sententiarum* koja sadrži skoro četiristo odlomaka iz Augustinovih djela. U njima se ne dotiče nauka o predodređenju. *Liber sententiarum* imao je važnu ulogu u formiranju jezika kojeg će se koristiti na Drugoj sinodi u Orangeu 529. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 154; 228-231.

[172] Usp. DH 370, 105. Na hrvatski, na žalost, tekst predgovora nije preveden u cijelosti.

[173] Usp. DH 396-397, 110-111.

[174] Bonifacije II. sinodu priznaje 25. siječnja 531. pismom Cezariju Arleškom *Per filium nostrum*. Usp. BONIFACIJE II, *Per filium nostrum*, DH 398-400, 111-112.

[175] Usp. Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, 156-157. Arimoku kaže da je, što se tiče doktrinalnog autoriteta, ostala upitna točna narav i opseg ovoga papinskoga priznanja.

[176] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 229.

[177] Njene izjave o istočnom grijehu toliko su dobro sastavljene da ih je Trident preuzeo kao svoje. Usp. DH, 105.

[178] Izrekne li se ovu tvrdnju negativno, znači da čovjek bez milost može činiti samo zlo, kako je Augustin tvrdio.

anticipirani su i uzrokovani milošću, a isto vrijedi i za sva djela koja vode spasenju. Prihvaćanjem Augustinova nauka o prvenstvu milosti implicitno je odbačen Kasijanov stav. Odbacili su Augustinov nauk o ustrajnosti do kraja.[179] Dodatak kanonima te sinode navodi dva primjera za koja se čini da su preuzeta iz *Coll.* 13: Zakeja iz *Coll.* 13,11,2 (usp. Lk 19,1-10) i Kornelija iz *Coll.* 13,15,2 (usp. Dj 10,1-16). No za ova oba primjera Sinoda tvrdi da volja nije prethodila milosti kako je tvrdio Kasijan, nego da su i Zakej i Kornelije već primili milost koja im je potaknula vjeru.[180] Međutim, snažno su naglašeni suživot i su-djelovanje milosti i slobodne volje iako je pitanje na koji se način to sudjelovanje i suradnja događaju ostavljeno otvorenim. Ogliari smatra da je na implicitan način odbačen Augustinov nauk o neodoljivoj milosti budući da se pozvalo vjernike na plodnu suradnju s Isusovom milošću za spasenje (*si fideliter laborare* v*oluerint*), te je time napravljen ustupak monasima iz Galije.[181] Na samom kraju dokumenta, u Cezarijevoj *Definitio fidei* oštro je zanijekana mogućnost predodređenja za zlo, te se one koji naučavaju takvo veliko zlo izopćava.[182] To je jedino što je izrečeno o predodređenju. Jednako se tako na sinodi nije ulazilo dublje niti u ostala teška pitanja, primjerice nepobjedivosti milosti, međuodnosa milosti i ljudske volje, izabranih i odbačenih. Ključni čimbenik ekonomije spasenja ostaje Božja otkupiteljska volja.

Kanoni 1 i 2 potvrđuju opsežne posljedice Adamovog grijeha. Smrt i duše i tijela rezultat je toga pada, a ne samo smrt tijela kako su smatrali pelagijanci. Kanon 19 potvrđuje da pala narav ne može doći do spasenja osim po milosti. Potvrđena je nužnost milosti. Milost budi u čovjeku želje i traganje za milosti, stoji u kanonu 3, a Duh stvara tu želju za čistoćom i daje početak vjere, tumače kanoni 4 i 5. Vjera, traganje za Bogom, želja za dobrom, pristanak uz propovijedanje i odluka krstiti se darovi su milosti, stoji u kanonima 6-8. Ne može se opravdati niti po naravi niti po Zakonu nego samo po milosti, objašnjava kanon 21. Početak vjere i *ortus*

---

[179] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 232.
[180] Usp. Richard GOODRICH, John Cassian, 1222.
[181] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 436.
[182] „A da su neki po Božjoj moći predodređeni za zlo, to ne samo da ne vjerujemo, nego ako ih ima koji hoće vjerovati u takvo zlo, njih sa svim prezirom kažnjavamo anatemom.“ II. SINODA U ORANGEU, *Kanoni II. sinode u Orangeu* (3. VII. 529.), u: DH 397, 110. U ovo teško pitanje predodređenja nisu htjeli detaljnije ulaziti nego su anatemom podvukli crtu preko koje se u govoru o toj temi ne smije ići. Također, ovo je jedina izravna anatema izrečena na ovoj sinodi. Svi drugi kanoni govore o neslaganju s autoritetom Svetoga pisma, no nauk o dvostrukoj predestinaciji stavljen je izrijekom pod kaznu izopćenja. Neki autori tvrde da i svih osam prvih kanona sadrži izopćenja uključno izrečena u tvrdnji da se krivi nauk o kojemu je u tom kanonu riječ protivi Svetome pismu. Usp. Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, 213-214. Na takav su neizravan način izopćili pelagijanizam (kanon 1), i sve koji vjeruju sljedeće: da Adamov grijeh ne pogađa njegove potomke (kanon 2); da se milost daje po zaslugama molitve (kanon 3); da Bog čeka čovjekovu volju da bi ga očistio od grijeha (kanon 4); da početak i rast vjere dolaze od čovjekove naravi a ne od milosti (kanon 5); da čovjek zadobiva milosrđe svojim vjerovanjem, djelovanjem i traženjem koje ima sam od sebe, i da čovjekova poniznost prethodi milosti (kanon 6); da čovjek može snagom naravi misliti, prihvatiti i izabrati išta vezano za spasenje ili biti spašen (kanon 7); da neki dobivaju milost preko Božjeg milosrđa, a drugi preko vlastite slobodne volje (kanon 8).

bonae voluntatis nedvojbeno su smješteni u milost. Milost mijenja vjernikovo stanje iz palog u novo, bolje stanje i jedino ona oslobađa od poteškoća, stoji u kanonima 15 i 14. Ona je izvor svega što čovjek posjeduje, kaže kanon 16, te sve istine i pravednosti, tvrdi kanon 22. Kršćanska hrabrost potječe iz ljubavi koju u srca ulijeva Duh Sveti, piše u kanonu 17. Ispravno se Bogu posvetiti može samo ono što je primljeno od Boga, kaže kanon 11.

Međutim, sinoda je potvrdila i čovjekovo djelovanje. Kanon 18 kaže da je svrha djelovanja milosti omogućiti činjenje dobrih djela koja zaslužuju nagradu. Ključni se prijelaz odvija u krštenju:[183] milost privodi osobi krštenju, ali milost udijeljena u krštenju obnavlja slobodu volje, stoji u kanonu 13. Nakon toga osoba može birati između dobra ili zla. Milost ograničava vlastitu ulogu dajući čovjeku sposobnost birati. U ovoj točki sinoda se odmiče od Augustinovog nauka koji sve pripisuje milosti koja djeluje kroz čovjeka kao oruđe. No odmiče se i od monaške pozicije Kasijana i Fausta koji mogućnost dobre volje smještaju u čovjeka. Za razliku od Augustina, ostavili su prostor za izvorno ljudsko djelovanje, ali za razliku od monaha iz Galije, taj se prostor otvara tek krštenjem. Kanon 13 je Prosperov ali je referenca na krštenje ubačena u njega.[184]

Sabor je nastojao održati slobodu volje i trajnu nužnost milosti. Kanon 10 jasno naglašava da iako krštenje oslobađa slobodnu volju te ona može birati dobro, pomoć je milosti i dalje ključna za činjenje dobra Oni koji su izliječeni – slobodna volja im je zdrava – moraju moliti za Božju pomoć kako bi mogli ustrajati. Podržali su voljnu narav poslušnosti Božjoj volji iako u kanonu 23 podsjećaju da je Bog onaj koji priprema volju, zapovijeda joj i djeluje u njoj kako bi izvršila dobro, što naglašavaju u kanonu 20. U kanonu 9 za kojega bi se moglo činiti da govori o slobodi koji uživaju kršteni kaže se da Bog djeluje u čovjeku i s čovjekom kako bi postigao da čovjek djeluje.

Iako su kanoni pokušali razvrstati Božju i ljudsku ulogu dajući dominaciju Božjoj ulozi, kanoni su zapravo ponudili opis odnosa koji je u potpunosti ocrtan za dobrobit ljudskoga partnera. Započet i podržavan od Boga, taj odnos donosi život i ljubav i postiže preoblikovanje čovjeka kojemu omogućava postati dostojan Božje ljubavi koja je izvor tog odnosa, što se vidi iz kanona 12, 24 i 25.[185]

Definicija vjere koju je po svoj prilici napisao Cezarije tvrdi da su zbog nesposobnosti slobodne volje uzrokovane Adamovim grijehom vjera, ljubav prema Bogu i dobra djela

[183] Reference na krštenje ključne za ishod sinode nalaze se u *Definiciji vjere* i kanonu 13 preuzetom od Prospera.
[184] Takvo poimanje učinka krštenja na ljudsko djelovanje u skladu je s Cezarijevim shvaćanjem krštenja kakvo se nalazi u njegovim propovijedima, o čemu detaljnije vidi u podnaslovu 3.2.1. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 228-229.
[185] Usp. *Isto,* 230.

nemogući bez pomoći milosti. Stoga je i vjera svetaca koji su živjeli prije Kristova dolaska dar milosti a ne djelo naravi. I oni koji traže krštenje ne djeluju sami od sebe nego po milosti Kristovoj. Nakon krštenja uz pomoć milosti mogu postići spasenje, a milost im *pomaže činiti* dobro. Početak dobre volje, početak vjere i krst djelo su milosti. Krštenje čovjeku daje snagu činiti ono što je Bogu milo, iako ne bez pomoći milosti.[186]

I u kanonima i u *Definiciji vjere* vidljiv je utjecaj i Augustina i Kasijanove monaške teologije, i to po obrascu koji odgovara shemi iz Cezarijevih propovijedi i njegova spisa *De gratia*.[187] Kao prvo, sinoda je prihvatila Augustinovo naglašavanje prvenstva milosti: priprema i obraćenje volje, te dar vjere koji vodi krštenju djelo su gratuitivne milosti, što je i Cezarije tvrdio u *De gratia*. Kao drugo, sinoda nije na izravan način pokušala riješiti pitanje predodređenja. Uopće ne spominju predodređenje za dobro niti kao predodređenje za milost niti za slavu. To bi moglo implicirati da je sinoda u potpunosti odbacila nauk o predodređenju. No R. Harden Weaver smatra da se tu šutnju ne smije tumačiti na takav način. Monaška tradicija je svakako odbacivala predodređenje naučavajući da *ortus bonae voluntatis* nekada može doći od čovjeka, tj. da nekada čovjekova vjera može inicirati djelovanje milosti. No sinoda je odbacila takvo shvaćanje početka dobre volje, čime su odbacili i monaški argument protiv predodređenja. S druge strane, nisu izravno potvrdili Augustinov nauk iako su inzistirajući na prethodnoj milosti i ne dajući objašnjenje za početak djelovanja milosti dali prešutno odobrenje Augustinovu nauku o izabranju. Na jednak je način postupio i Cezarije.[188]

Što se tiče predodređenja za slavu koje se postiže kroz ustrajnost do kraja, šutnju sinode ne smije se tumačiti kao odobravanje. I kanoni i *Definicija vjere* potvrdili su važnost ljudskog djelovanja nakon krštenja. Davši čovjeku slobodnu volju na krštenju, milost nakon toga pomaže njegovo nastojanje oko dobra, ali ga ne određuje, ne determinira. Tako su očuvali integritet ljudskoga doprinosa, iako su ga ograničili na razdoblje nakon krštenja. Predodređenje za slavu koje se postiže kroz milost ustrajnosti do kraja implicitno je odbačeno.[189] Spasenje smatraju nagradom za krštene koji ustraju u dobru uz pomoć milosti. Time isključuju Augustinovo poimanje izabranja i ustrajnosti do kraja koji ne mogu podbaciti.

Sinoda je prihvatila Cezarijev nauk o krštenju. On u propovijedima i spisu *De gratia* te sinoda u kanonima daju sakramentu krštenja istu moć i zbog toga onemogućavaju postojanje predodređenja za slavu. Krštenje je prijelomna točka: prije krštenja dominantna je milost, dok

---

[186] Usp. *Isto,* 230-231.
[187] Usp. Cezarije iz ARLESA, *De gratia,* u: *Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia* 2, German Morin (ur.), Maredsous, 1937-1942., 159-164.
[188] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 231.
[189] Usp. *Isto,* 228-232.

nakon krštenja u prvi plan dolazi ljudsko djelovanje. Krštenje osigurava povezanost između ljudskog djelovanja i ishoda toga djelovanja. Bog je darovatelj darova koje su kršćani već primili, kao što su vjera, oprost i sloboda činiti dobro. Kršćani moraju jedino Bogu zahvaljivati za te darove, te moraju na temelju tih milosti raditi kako bi postigli spasenje.[190]

Nakon što je papa Bonifacije 25. 1. 531. potvrdio odluke te sinode, Cezarije im je pridodao kratki uvod i popis Augustinovih, Inocentovih, Ambrozijevih i Jeronimovih citata koji su naglašavali nužnost i prvenstvo milosti koja omogućava a ne poništava slobodnu volju. Tim je dodatkom Cezarije htio pokazati da je sinoda u skladu s tradicijom otaca, barem onih zapadnih. Zanimljivo je, pa čak i ironično vidjeti da je optužba za novost stotinu godina nakon što je izrečena protiv Augustina sada odbijena upravo Augustinovim citatima. Očito je u tih stotinu godina ta novost prestala biti novost te je postala dio tradicije zapadne Crkve.[191]

R. Harden Weaver sažima odnos odluka sinode prema nauku obje strane. Kao prvo, u skladu s obje strane zadržana je nužnost milosti od prvog pokreta volje preko dobre volje do ulaska u blaženstvo. Kao drugo, protiv monaha iz Galije tvrdili su da svaki pokret volje prema dobru ima izvor u nezasluženoj milosti, a ne u ljudskoj sposobnosti. Kao treće, za razliku od obje strane tvrdili su da milost dana u krštenju obnavlja slobodu volje koja može birati bilo dobro bilo zlo, a ne više samo zlo kako tvrdi Augustin. Kao četvrto, za razliku od obje strane nisu se izravno izjasnili ni o predodređenju za milost ni o predodređenju za slavu. Ipak se zbog nauka o prvenstvu milosti može reći da su implicitno prihvatili ili da su barem dopustili predodređenje za milost. S druge strane, govorom o obnovi slobodne volje u krštenju neizravno odbacuju nauk o ustrajnosti do kraja, tj. predodređenju za slavu.[192]

Što se tiče autoriteta, pobijedio je Augustin i njegova nova zapadna tradicija. Kao prvo, to i nije toliko čudno sa obzirom da se rasprava odvijala na Zapadu. Kao drugo, istočna asketska tradicija smatrana je autoritetom samo u monastičkim krugovima Južne Galije. Tako ni geografija nije išla na ruku monaškom nauku, a ni to što je rasprava morala voditi računa i o širim slojevima Crkve, a ne samo o elitnom monaškom staležu. Crkva je morala potvrditi da je spasenje Božji dar ali i da ljudsko nastojanje ima punopravnu iako podređenu ulogu. Kao treće, pokazalo se da je autoritativna tradicija promjenjiva jer je ono što je na početku rasprave smatrano novošću i novotarijom nakon stotinu godina postalo toliko poznato da je prihvaćeno kao pravovjerno. Augustin je uspio stvoriti tradiciju koja se sastoji mahom od njegove misli i pokojeg raštrkanog dokaza drugih otaca. Te su misli koje je sabrao Prosper a Cezarije donekle izmijenio postale autoritativan nauk. Kao četvrto, pobijedila je pastoralna teologija koja je

[190] Usp. *Isto,* 231-232.
[191] Usp. *Isto,* 232.
[192] Usp. *Isto,* 233.

utemeljena na ublaženom augustinijanizmu koji je evoluirao kroz susret s monaškom Kasijanovom teologijom i zahtjevima svih slojeva zapadne Crkve.[193]

Sinoda je uspješno dokončala tzv. polupelagijansku raspravu.[194] U Galiji oko tristo godina neće biti novih rasprava o toj temi. Kasnija će je stoljeća ponovo oživljavati, no ona je barem za galsku Crkvu, njezine monahe i njihovo osporavanje Augustinova nauka završila.[195]

[193] Usp. *Isto,* 238-239.

[194] Neki autori tvrde da su se neslaganja i dalje nastavila i da se to može iščitati iz DH 398, tj. 1. poglavlja pisma kojim je papa Bonifacije 25. siječnja 531. potvrdio kanone II. sinode o Orangeu. Usp. Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, 225-226.

[195] Mir vezan za pitanja milosti u Galiji i u Crkvi trajat će sve do 9. stoljeća kada će Gottschalk iz Orbaisa naučavati dvostruko predodređenje. I u nadolazećim će stoljećima više puta mir biti uznemiravan tim neriješenim pitanjima ili krivim shvaćanjima i tumačenjima Augustinova i crkvenoga nauka koja uvijek nanovo izbiju na površinu budući da je o odnosu milosti i slobodne volje nije moguće dati potpun ni konačan odgovor.

2. AUGUSTINOV NAUK O ULOZI I DJELOVANJU BOGA OCA

U ovome ćemo poglavlju istražiti kako koja strana vidi odnos Boga – misleći na Boga Oca – prema čovjeku i kakvu sliku Boga ocrtava dok nudi svoje tumačenje Božjega postupanja u tom dinamičnom odnosu. Sagledat ćemo poglede monaha iz Hadrumentuma, Galije i Augustina o svakoj od tih tema ukoliko su ostali sačuvani, a ponekad – osobito o stvaranju i gratuitivnosti milosti – i pelagijanaca. Počet ćemo s govorom o milosti stvaranja proučavajući što je Bog dao prvome čovjeku i kako ga je zamislio. Zatim ćemo vidjeti što sve prema čijem shvaćanju Bog čini nakon čovjekova pada, te ćemo uočiti značajne razlike u percepciji čovjekova stanja nakon pada. Iz njih proizlazi i različito viđenje Božje uloge u životu paloga čovjeka te veoma različito shvaćanje i definiranje milosti, njezine nužnosti i dometa. Ovisno o tome kako tko vidi poslijepadnoga čovjeka, mijenja se i percepcija Boga i shvaćanje Božje uključenosti u obnovu čovjeka, nadvladavanje grijeha i sveukupnost poteza koje Bog vuče kako bi spasio čovjeka. Kako tko vidi stanje paloga čovjeka, sukladno tome vidi i Božju milost. Antropologija svakog sudionika ove rasprave uvjetuje njegovu teologiju. No vrijedi i obrnuto, osobito za Augustina koji na stanje paloga čovjeka zaključuje ponajprije iz uloge i spasiteljskog čina Isusa Krista te molitve i sakramenata Crkve. Ostali sudionici rasprave ne idu tako duboko i daleko u povezivanju uzroka i posljedica, teologije i antropologije te zbog toga i previđaju neke bitne momente koje Augustin zapaža i naglašava.

Augustin u naša četiri spisa najčešće govori o *Bogu*, ne precizirajući na koju božansku osobu misli. Isto vrijedi i za Kasijana i općenito za ostale spise i autore. Budući da je u teološkoj tradiciji riječ *Bog* zamjenjiva riječju *Otac*, ovaj će dio rada biti vezan za Boga Oca te će obuhvaćati i obraditi velik broj tema i tekstova.[196] Ovdje će biti obrađen pozitivan govor o

[196] Tijekom rasprave s pelagijancima i tzv. polupelagijancima pod riječi Bog Augustin, kao i u Novome zavjetu, podrazumijeva Oca, što vidimo primjerice u *spir. et litt.* 5,7; *gr. et pecc. or.* 1,5,6; 1,13,14; *c. ep. Pel.* 3,7,18. U *De fide et symbolo* 9,16 naučava da se za sve tri osobe može koristiti izraz *Bog*. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De fide et symbolo* 9,16 (dalje *f. et simb.*), u: CSEL 41, Joseph Zycha (ur.), Wien, 1900., 18. Takva upotreba izraza *Bog* počinje s Tertulijanom. Usp. TERTULIJAN, *Adversus Praxean* 13, u: CCL 2, Emil Kroymann – Ernest Evans (ur.), Tournhout, 1954., 1159-1205. Navedeno prema: Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, 2010., 78-79. Ako ime Otac pripada Bogu na poseban način, to je prvenstveno zbog toga što Isus Krist Boga zove svojim Ocem. U izričaju Creda „Vjerujem u Bog Oca svemogućega“ Bog označava Oca. Bog je stoga u određenoj mjeri vlastito Očevo ime. Augustinovo tumačenje krsnoga Creda primjerice u *Sermo* 213,1,2 jasno pokazuje da su riječ Bog i riječ Otac tu ekvivalenti. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 213,1 (dalje *s.*), u: *Sermones*, u: PL 38, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845. Bog je tu svojevrsno vlastito ime Očevo dok izraz *Gospodin – Jahve* i *Adon* židovske Biblije – Augustin na tragu Novoga zavjeta najčešće koristi za Krista. Jedino je Otac Bog u vlastitom smislu riječi jer je on jedini koji je Bog koji ne proizlazi ni od koga, on je Bog koji rađa Sina, ishodište boštva i vrelo dobrote. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De trinitate* 4,10; 15,3,5; 15,21,40 (dalje: *Trin.*), u: CCL, 50; 50A, William J. Mountain – Francois Glorie (ur.), Turnhout, 1968.; hrvatski prijevod: Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo*, Anđelko Domazet (ur.), Split, 2009. Ipak i Boga Oca naziva *Gospodinom* kada to sugeriraju biblijski tekstovi ili kada se poziva na rimsku ideju očinskog autoriteta. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of*

Božjem djelovanju u čovjeku, tj. Božje djelovanje na one koje Augustin naziva *electima,* izabranima. Riječ je o nauku o Bogu koji je u najvećoj mjeri prihvaćen od Crkve i koji je lakši za obradu i analizu od tema iz petoga poglavlja koje se nadovezuju na njih. Glavnina govora o Božjem odnosu prema *reprobatima*, odbačenima, i ostali upitni vidovi Augustinova nauka te stav njegovih oponenata o tim temama bit će obrađeni u petom poglavlju. Većina tih spornih tema svojevrsno je naličje tema o kojima ćemo govoriti ovdje.

2.1. Milost stvaranja: Bog stvoritelj i milost dana predpadnom Adamu

Augustinu je Bog Gospodar i Otac. Kao Gospodar, Bog je stvoritelj neba i zemlje. Bog je Otac svih ljudi i brine se za svako biće. No Bog je i Otac svih onih koji vjeruju u Krista. Njih prihvaća kao svoju djecu i da je im vječnu baštinu. Augustin vuče značajnu granicu između Boga stvoritelja i spasitelja: Bog je stvoritelj svih ljudi, ali je spasitelj samo nekih. Postoji stoga razlika u volji i u odnosu prema ljudima između Boga stvoritelja i Boga spasitelja: dok hoće postojanje svih koje je stvorio, ne daje spasenje svima koje je stvorio. Ovo je osobit problem Augustinove teologije kojemu se oštro protive s monasima iz Galije.

a) Pelagijanski nauk

Najvažniji moment pelagijanskoga nauka o stvaranju jest poistovjećivanje ljudske naravi i milosti. Drugi važan moment – uzročno-posljedično povezan s prvim – jest nijekanje postojanja istočnog grijeha.[197] Treći moment je nijekanje Adamove besmrtnosti, a četvrti je pitanje porijekla zla.

God in Augustine of Hippo, *Christocentrism or Theocentrism?,* Collegville, 1997., 141-142; 146. Naravno, i Krista i Duha Svetoga naziva Bogom. No ipak pod riječu Bog poglavito misli na *Boga Oca*, a tek onda misli na općenitu riječ *Bog* koja se može odnositi i na Sina i na Duha Svetoga.

[197] Augustin u *persev.* 11,27 i 12,29 spominje slučaj kada se u *De libero arbitrio* 3,22,64-66 kao argumentom protiv manihejaca koristio i krivovjernim pelagijanskim naukom. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De libero arbitrio* 3,22,64-66 (dalje: *lib. arb.*), u: CCL 29, W. M. Green (ur.), Turnhout, 1970., 205-321; hrvatski prijevod: Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, Zagreb, 1998. Isti slučaj spominje i u *Retractationes* 1,9,2. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Retractationes* 1,9,2, (dalje: *retr.*) u: CCL 57, Almut Mutzenbecher (ur.), Turnhout, 1984. Ondje piše da pelagijanci tvrde da bijeda, neznanje i slabost (*miseria, ignorantia* i *infirmitas*) ne dolaze od istočnog grijeha nego su dio izvorne ljudske naravi, a ne kazna. Time dobiva dodatni argument protiv manihejaca jer zlo po pelagijanskom nauku ne bi dolazilo iz manihejske vječne naravi nego iz izvorno stvorene ljudske naravi. Čovjek bi prema ovom Augustinovu tumačenju pelagijanskoga nauka od početka bio stvoren takav kakav je sada, te sve zlo koje mu se događa i koje u naravi nosi proizlazi iz njegove izvorno stvorene a ne iz njegove pale naravi. Ova nam se Augustinova interpretacija pelagijanskog tumačenja porijekla neznanja i muke čini upitnom. Mišljenja smo da je tu riječ o Augustinovoj slobodnoj interpretaciji pelagijanskoga nauka a ne o njihovu nauku jer su oni naglašavali cjelovitost i nenarušenost čovjekove naravi i nakon Adamova pada. Ne uče da je čovjek od Boga stvoren s neznanjem i moralnom slabošću, kako ovdje tvrdi Augustin, nego uče da se one razvijaju kao posljedice osobnih grijeha pojedinca. Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 8, Roma, 2010., 79. Adamov se grijeh ne prenosi rađanjem na sve ljude, nego je Adam samo loš primjer kojega drugi mogu i ne moraju slijediti. Ako se netko odluči

Tijekom pelagijanske rasprave pitanje kakav je bio čovjek kakvoga je Bog stvorio a prije nego je pao bilo je od velike važnosti, a postavljalo ga se kao pitanje je li stvorena ljudska narav isto što i milost dana u Kristu. Odjeke tog pitanja nalazimo u *gr. et lib. arb.* 13,25. Pelagijanci tvrde da je ljudska narav (*natura*) u kojoj je čovjek stvoren i kakvu sada ima milost. Naravne sposobnosti s kojima je stvoren ne smatraju oštećenima jer je Adamov grijeh samo njegov osobni grijeh koji nema posljedice za njegovo potomstvo.[198] Svaki se čovjek stoga rađa sa svim sposobnostima s kojima je stvoren prvi čovjek.

Pelagijanski pristup koji ljudsku narav vidi kao neoštećenu htio je obraniti Boga a svu krivnju za prvi grijeh i osobne grijehe staviti na čovjeka. Ako svatko ima cjelovitu narav, svatko ima mogućnost sam se oduprijeti zlu i grijehu. Ako to ne učini, ne može se opravdavati time da mu Bog nije pomogao nego mora kriviti isključivo sebe. Bog nije uzrok pada niti izostanak njegove milosti ikoga vodi u grijeh budući da milost stvaranja nikada nije povukao niti ju je umanjio. Odgovornost leži isključivo na čovjeku jer on može ne činiti grijehe.

Pelagijanci stavljaju naglasak na čovjeka i njegove sposobnosti dok je Bog u drugome planu. Zbog asketskog im je interesa važnije razviti antropologiju nego teologiju. Bog stvara osobe koje su slobodne i cjelovite i koje zadržavaju sve one osobine koje će Augustin pripisivati samo predpadnom Adamu. Grijeh nije moćniji od ljudske naravi i ne može je promijeniti nagore, što bi značilo i da je ljudska narav snažnija od zla i grijeha. Unatoč tome što pelagijanci čovjeku pripisuju puno zdravlje i vladavinu nad vlastitim životom i time posredno Bogu stvoritelju pripisuju veoma uspješno obavljen posao, takvo njihovo poimanje čovjeka ni Boga nije održivo te mu se protive i objava i ljudsko iskustvo.

Smatraju, također, da su prvi ljudi bili smrtni i da bi umrli i da nisu sagriješili. Augustin u *De haeresibus* (dalje: *haer.*) o tome piše: „Potom kažu da bi sam Adam da nije sagriješio umro tjelesnom smrću, te da njegova smrt nije kazna za grijeh nego rezultat stanja njegove naravi.“[199]

b) Nauk monaha iz Hadrumentuma i Galije

---

slijediti Adama i krenuti putem grijeha, dogodit će mu se gubitak kakav se dogodio Adamu. No ne bude li ga slijedio, ostat će cjelovite i nenarušene naravi. Stoga ne bi bilo točno reći da pelagijanci misle da su neznanje i muka dio izvorne naravi jer ih i oni smatraju posljedicom grijeha, ali ne istočnog grijeha nego pojedinačnih osobnih grijeha. Prema tome, ne čini nam se vjerojatnim da su o stvorenoj ljudskoj naravi naučavali ovo što im je Augustin u *persev.* 11,27 pripisao.

[198] O tome detaljnije vidi u podnaslovu 2.2.1.1. a) gdje objašnjavamo Pelagijev koncept *naturae bonum*.

[199] Aurelije AUGUSTIN, *De haeresibus ad Quodvultdeum* 88,7 (dalje: *haer.*), u: PL 42, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 47-50; engleski prijevod: AUGUSTINE, *Arianism and Other Heresies: Heresies, Memorandum to Augustine, To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian Sermon, Answer to Arian Sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the Law and the Prophets,* I/18., notes and introduction by Roland Teske; John E. Rotelle (ur.), New York, 1995.; elektronsko izdanje: Charlottesville, 2014., 56.

U naša četiri spisa ni u Augustinovoj korespondenciji s monasima iz Hadrumentuma, Prosperom i Hilarijem ne nalazimo naznake o zasebnom nauku monaha o milosti stvaranja. Augustinov stav o istočnom grijehu niti jedna skupina monaha nije dovodila u pitanje, što znači da su se slagali s njim. Zato o stanju predpadnoga Adama nemamo njihovih tekstova.

c) Augustinov nauk

Po svojoj moćnoj volji Bog je sve stvorio u potpunoj slobodi i nepotaknut nužnošću. „Božja volja uzrok je svih stvari koje je Bog stvorio. Bog je stvarao iz dobrote i nije trebao ništa od onoga što je stvorio. Stoga je Bog stvorio sve što je Bog htio“, piše Augustin u *Enarrationes in psalmos* 134,10 (dalje*: en. Ps.*).[200]

Augustin ne pravi razliku između stvaralačkog djelovanja pojedinih božanskih osoba. Osobitu pozornost pridaje teološkom opisu Adamova stanja prije pada. U naša četiri spisa ne opisuje stvaranje kao događaj niti donosi egzegezu Post 1-2 nego analizira Adamovu stvorenost te nastoji razložiti što je sve po milosti stvaranja Adam dobio, imao i mogao.[201]

O tome govori iz veoma preciznog i specifičnog kuta gledanja i zbog jasne motivacije: govor o stvaranju služi mu kao podloga i temelj za govor o stanju palog čovjeka i Bogu kao njegovom spasitelju.[202] Stoga, kao prvo, želi objasniti istočni grijeh, odnosno lom i promjenu koji su se dogodili u Adamu te su uzrokovali promjenu odnosa čovjeka prema Bogu i svih drugih čovjekovih odnosa, ali i odnosa Boga prema čovjeku. Kao drugo, želi objasniti Božji odnos i ponašanje prema palome čovjeku odnosno obnovu kojom Otac preko Isusa Krista ponovo uspostavlja prvotno stanje i još ga premašuje. Stanje predpadnoga Adama i danih mu milosti Augustin opisuje kako bi se vidjelo što se sve padom poremetilo, što je Adam izgubio, a što je ostalo dijelom ili u potpunosti sačuvano. Ključna antropološka posljedica pada je ta da čovjek ne može ustati sam nego bez Božje pomoći nužno ostaje u stanju pada i u konačnici propada. Iz takve ga sigurne propasti može izbaviti samo milost koju Otac daje po Kristu. Takav govor o milosti otkriva nam milosrdno lice Boga koji ljudima ne uskraćuje milost.

Augustin zato govor o stvaranju i padu čini uvertirom govora o spasenju.[203] Važno mu je naglasiti što je narušeno da bi se vidjelo što i zašto Bog u Adamovim potomcima obnavlja,

---

[200] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos* 134,10 (dalje: *en. Ps.*), u: CCL 38-40, Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint (ur.), Turnhout, 1990.

[201] Koristi ne samo Post 1-3 nego još više Pavla koji usporedbu između prvoga i drugoga Adama uzima kao sigurnu povijesnu i teološku paralelu a ne kao mitološki govor, bez obzira na koji se način dogodilo stvaranje.

[202] Rasprava s pelagijancima Augustinu je dala mogućnost obraniti svoje viđenje Oca kao darivatelja svih darova u redu stvaranja i spasenja, i time jasnije razlikovati milost stvaranja od milosti spasenja. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 148.

[203] Donald Burt tvrdi da će Augustin od otprilike 418. g. smatrati da je prvi grijeh bio ontološki moguć zato što su Adam i Eva bili stvoreni ni iz čega (*ex nihilo*), što zlo čini mogućim ali ne i nužnim. Usp. Aurelije AUGUSTIN,

kako to čini te da čovjek ništa od narušenog nije u stanju sam obnoviti. Sagledava kakav je Adam bio po Božjemu naumu da bi se jasnije vidjelo kakav je postao po izboru svoje slobodne volje, usprotivivši se Božjoj volji. Prvi je pad ključan događaj u povijesti čovječanstva i ujedno događaj zbog kojega i s kojim u vremenu počinje povijest spasenja. Taj pad mijenja i ulogu Boga: on od Stvoritelja koji djeluje na jedan način prerasta u Spasitelja koji djeluje na drugi način. Bog se kao Spasitelj pokazuje većim od ljudskog pada. Milost novoga stvaranja koja je dana kroz Krista jedina je moćna i jedina kadra spasiti čovjeka. Milost drugoga stvaranja uvelike nadilazi milost prvoga stvaranja te se Bog kao spasitelj pokazuje velikodušnijim i moćnijim nego kao stvoritelj.[204]

---

c. *Iul.* 1,8,36, u: PL 44, 666. Pokvarljivost je prirodna posljedica stvorenosti ni iz čega. Stvorenost ni iz čega i sklonost ništavilu prisutne su kako kod anđela tako i kod ljudi. Bog ne može stvoriti nepokvarljivo biće jer bi time stvorio ekvivalent Bogu. Sve stvoreno ima dvije mogućnosti: biti propadljivo ili uopće ne biti. Sve što je stvorio jest dobro, no manje dobro nego Bog. Usp. Donald X. BURT, Courageous Optimism. Augustine and the Good of Creation, u: *Augustinian Studies*, 21 (1990.), 57. No u ova četiri djela Augustin ne govori o toj temi. Carol Harrison smatra također da je Augustin nauk o istočnom grijehu i milosti razvio na temelju nauka o stvaranju ni iz čega, ali da je ono bilo u središtu Augustinove rane teologije u 380.-tima, otprilike deset godina prije nego se počeo baviti Pavlom. Stvaranje ni iz čega temelj je za čovjekov pad: on se može okrenuti od Boga prema stvorenim i promjenjivim stvarnostima, a time i prema nebitku i ništavilu. Pritom se događaju i moralno i ontološko otuđenje, fragmentacija i dezintegracija. Ova Augustinova rana teologija neizbježnog odvraćanja od Boga nije daleko od kasnije teologije podvrgnutosti istočnom grijehu, samo je izražena drugačijim rječnikom, smatra C. Harrison. U ideji odvraćanja od Boga prisutna je jasna ideja da je dobrota stvorenja potpuno ovisna o Bogu. Već je prisutna ideja da je stvaranje i djelo milosti i način na koji milost djeluje. Usp. Carol HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology: Argument for Continuity,* Oxford, 2006., 98-100. C. Harrison prati povezanost između okretanja stvorenja od Boga i kristologije u Augustinovoj ranoj teologiji koju je rasvijetlio G. Madec. Usp. Goulven MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, 65. U eksteriornom stanju izbačenosti iz raja i površnosti koje slijedi poslije grijeha čovjek je usredotočen na inferiorne, osjetne stvarnosti, što znači da je neusredotočen i disorijentiran. Utjelovljenje i čitava ekonomija spasenja prilagođavaju se tim uvjetima eksteriornosti kako bi čovjeka vratili u područje interiornosti. Zato C. Harrison tvrdi da je temelj nauka o istočnom grijehu kod Augustina prisutan već u 380.-tima. No 394.-396., u prvim komentarima Poslanice Rimljanima i Galaćanima, zastupao je poprilično nerazrađenu, razvodnjenu sliku prihvaćanja Pavla i etički optimizam. O tim komentarima vidi detaljnije u bilješci 913 o tri tumačenja Rim 9 u podnaslovu 5.2. b) Taj otklon C. Harrison tumači kao obnovu nekog djelića ljudske autonomije iz ruševine prvoga grijeha. Stoga ona promjenu u *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1 (dalje: *Simpl*. 1) tumači kao Augustinovo ponovno vraćanje na svoju raniju poziciju zauzetu već u teologiji *creatio ex nihilo* i kao ispravljanje pogrješaka koja je napravio tumačeći Poslanicu Rimljanima 394.-396. Poslanica Rimljanima ponudila mu je u *Simpl*. 1 novi način za izraziti ono što je već smatrao u djelima protiv manihejaca, te se vratio onome što je duboko u sebi uvijek vjerovao, a to je da bez milosti čovjek ne može čini dobra djela. Usp. Carol HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology*, 141; 153; 151; Aurelije AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1 (dalje: *Simpl*. 1), u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 101-148; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Miscellany of Questions in Risponse to Simplician* 1, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 33-69. Njegov nauk o početku vjere kao gratuitivnom Božjem daru u skladu je s njegovim najranijim uvjerenjem da pad stvorenja u ništavnost može popraviti jedino Stvoritelj. Njegov intelektualni razvoj u tom razdoblju obilježen je dubokim kontinuitetom i progresivnom evolucijom, a ne posve novom i revolucionarnom transformacijom. Iako se temelj nauka u padu nalazi već u 380.-tima, tehnički razvoj jezika događa se tek kasnije. Izraze istočni grijeh, masa grijeha, požuda i izvorna krivnja (*peccatum originale, massa peccati, concupiscentia, originalis reatus*) razvija u *Simpl*. 1 i tijekom pelagijanske rasprave. Usp. Carol HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology*, 128; 169. Iako je rani Augustinov govor egzistencijalan a ne doktrinalan, svakako je u srži konzistentan s kasnijim naukom.

[204] Iako s druge stane sužava Boga spasitelja u odnosu na stvoritelja jer stvoritelj svih nije spasitelj svih.

Temom milosti stvaranja dane Adamu detaljno se bavi u *corrept.* 10,26-12,38. U *corrept.* 6,9; 10,26 kaže da je Bog Adama stvorio bez mane i ispravnog.[205] Tu iznosi važne činjenice o milosti stvaranja: Adam je stvoren bez grijeha; sam je svojom voljom napustio to stanje i Boga; nije imao milost ustrajnosti do kraja budući da je sagriješio i napustio dobrotu, no ona mu zbog cjelovitosti naravi nije ni trebala.

U *corrept.* 10,28 analizira Adamovu spoznaju i slobodnu volju: Adam nije znao ništa o svom budućem padu i zato je bio sretan jer je mislio da je u njegovoj moći i ne umrijeti i ne biti nesretan. Da je ustrajao u slobodi od grijeha i u stanju cjelovitosti, ne bi okusio smrt ni nesreću, te bi po zaslugama svoje ustrajnosti u dobru primio puninu blaženstva kojom su blagoslovljeni anđeli: više ne bi mogao pasti i o toj bi činjenici imao sigurno znanje.

Iz ovoga teksta naglasimo nekoliko važnih stvari. Kao prvo, Bog je Adama koji je zbog tjelesnosti po samoj logici stvari smrtan obdario velikim darom besmrtnosti.[206] Izvorni Božji nacrt uvelike premašuje prirodnu zadanost koju čovjeku nameću tijelo i propadljivost. Naravnu smrtnost tijela Bog je u stvaranju nadopunio nadnaravnim darom besmrtnosti. Tjelesna smrtnost stoga nije bila dio izvornoga Božjega plana, iako je prvi čovjek stvoren sa smrtnim tijelom. Besmrtnost je uvjetno rečeno prirodno Adamovo stanje zbog toga što je dio izvornoga Božjeg plana, a ne zbog toga što je dio izvorne ljudske naravi. Kao drugo, Bog je Adama nadario nesmanjenom i trajnom srećom koja ne bi bila umanjena nikakvom nesrećom niti smrću.[207] Kao treće, nije imao spoznaju vlastite zle budućnosti, a taj je manjak spoznaje štitio njegovu sreću. Uskoro ćemo vidjeti da je taj manjak imao i jednu težu posljedicu.

U *corrept.* 11,29 dodaje još jedno dobročinstvo: Adam nije trpio nikakvo zlo niti je bio unutar sebe u sukobu. Zato mu nije bila potrebna Kristova pomoć.

Uz sve darove i cjelovitost naravi koju je imao, Bog ga je stvorio blisko, stabilno i čvrsto vezanim za sebe a time i za dobro. Time Bog pokazuje da je on pravi izvor sreće i svih dobročinstava koje ima, te da ih čovjek nema sam od sebe nego kao dar. Iako je to idealno stanje moglo i trebalo biti trajno životno stanje za Adama i njegove potomke, ono nije potrajalo iako mu je Bog dao potrebna sredstva kako bi moglo potrajati. Dao mu je, naime, pomoć osobite

---

[205] „…quia fecit Deus hominem rectum ab initio humanae creaturae…“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 6,9.

[206] O Adamovoj besmrtnosti piše osobito u *pecc. mer.* U *pecc. mer.* 1,3,3 objašnjava da Adam ne bi ostario ni umro od starosti bez obzira na dob iako je imao animalno, tj. smrtno tijelo. Kada bi Bog to odredio, Adam bi prešao iz smrtnosti u besmrtnost bez da se u to upliće smrt. Osvježenje protiv propadanja primao je s plodova stabala, a stabilnost protiv starosti sa stabla života. U *pecc. mer.* 2,21,35 piše da se prvim ljudima, jedući sa stabla života, tijelo nije mijenjalo s prolaskom vremena niti je starilo i išlo prema smrti iako je bilo animalno. Oživljujući hraneći se sa stabla života, racionalna duša ni na koji način ne bi pala u pokvarenost i smrt koja je zloća. Stablo im je davalo snagu za vanjsko i unutarnje biće te se s vremenom nisu mijenjali u nešto inferiornije.

[207] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (I) 1,8,6 (dalje: *civ.*), Zagreb, 1982., 555-558; latinski izvornik: *De civitate Dei* (dalje: *civ.*), u: CCL 47-48, Bernhard Dombart – Alphons Kalb (ur.), Turnhout, 1955.; *Iul. imp.* 1,96.

vrste milosti. U *correpl.* 11,31-12,35 Augustin će po prvi put iznijeti i razraditi složeno razlikovanje između pomoći koju je imao Adam, tj. *auxilium* ili *adiutorium sine quo non*, i pomoći koju će donijeti Krist, tj. *auxilium quo* ili *adiutorium quo*.[208] Adamu je Bog dao veliku milost bez koje nije mogao ostati dobar: imao je milost nikada ne postati zao ako to hoće. Nije imao milost po kojoj ne bi nikada želio biti zao, no imao je mogućnost moći izabrati i zlo, ali je mogao nikada ne izabrati zlo. Tu je milost po svojoj slobodnoj volji mogao u bilo kojem trenutku odbaciti i napustiti, što pokazuje da ona nije djelovala neodoljivo.

Potreba za takvom milosti upućuje na to da je Adamova predpadna volja sama po sebi bila dovoljna za učiniti zlo, ali nedovoljna za činiti dobro.[209] Važno je uočiti da po Augustinovu shvaćanju ni predpadni Adam ne može sam bez Božje milosti birati dobro niti ustrajati u njemu.[210] Bog Adamu daje milost bez koje ne može birati dobro i time ga osposobljuje da može birati dobro. Ta je milost, međutim, imala važno ograničenje: nije mogla učiniti da Adam hoće. Mogla je učiniti da može ono što hoće, ali ne i da hoće ono što može, tj. davala mu je snagu moći ali ne i nadahnuće htjeti. No ta pomoć nije bila manjkava te je bila dovoljna da uz nju može ustrajati u dobru ako hoće jer je imao zdravu volju. Bog mu u stvaranju daje potrebna i dostatna sredstva kako bi ostao u zajedništvu s njim, ali mu ostavlja i slobodu opredijeliti se za ili protiv njega. Bog ga je stvorio sa slobodnom voljom i ne oduzima mu je čak ni kada se njome koristi protiv Boga. Dao mu je milost koja je dostatna za ostati u dobru ali koja ga nije sprječavala izabrati zlo. Dao mu je, također, i svoju potpunu bliskost i zajedništvo te je Adam imao jasnu spoznaju i iskustvo Boga i njegovih dobročinstava iako nije imao iskustvo suprotnoga – zla, samoće, prepuštenosti sebi i gubitka Božje blizine.

U *correpl.* 12,33 pregledno kaže da je Bog Adamovoj slobodnoj volji dao sljedeće sposobnosti: slobodnu volju zbog koje može ne griješiti (*posse non peccare*); besmrtnost zbog koje može ne umrijeti (*posse non mori*); ustrajnost zbog koje može ne napustiti dobro (*bonum posse non deservere*). Slobodu po kojoj je Adam mogao ne griješiti Augustin naziva *prvom*

---

[208] Na tu će se temu vratiti i u *persev.* 7,13. U ovome ćemo se dijelu ograničiti na analizu Adamove milosti, dok će Kristova biti analizirana u trećemu dijelu rada. Kornelije Jansen osobito je naglasio ovo Augustinovo razlikovanje između *adiutorium sine quo aliquid non fit* i *adiutorium quo aliquid fit* koje je Augustin razradio kasno, tek 426. To je razlikovanje postalo temeljno za Jansena koji najviše citira upravo *correpl.* 11 i 12. Jansenisti su – upitno – *adiutorium sino quo aliquid non fit* poistovjetili s *gratia sufficiens* kako su je oni shvaćali, tj. s *malom milošću (parva gratia),* dok su *adiutorium quo aliquid fit* izjednačavali s intrinzičnom *gratia efficax per se* koju su smatrali neodoljivom. Usp. Eugene TeSELLE, Grace, 1070.

[209] Slično će biti i nakon pada, ali s velikom razlikom jer će nakon pada Adam izgubiti tu milost bez koje ne može činiti dobro, što će značiti da više neće biti kadar činiti dobra djela.

[210] „Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in eius libero arbitrio. Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 11,31.

slobodom,[211] a besmrtnost po kojoj je mogao ne umrijeti *prvom besmrtnošću*. Ovakvim tumačenjem osigurava put za objašnjenje kako se unatoč tolikom dobročinstvima mogao dogoditi Adamov pad: pad se dogodio Adamovim slobodnim izborom a ne Božjom krivnjom, te je sam Adam odabrao odbaciti Boga prezrevši njegovu zapovijed posluha.[212]

Na temelju pada Augustin zaključuje da Adam nije imao dar ustrajnosti do kraja. Zašto mu Bog nije dao taj dar razjašnjava u *corrept.* 12,37: Adamova je volja imala toliku snagu i veličinu jer je stvorena bez grijeha i jer joj se nije protivila požuda, te je s pravom Bog izbor ustrajnosti mogao povjeriti tolikoj Adamovoj dobroti i lakoći življenja u dobru. Iz ovoga se teksta iščitava velik Božji ali i Augustinov optimizam u vezi s prvim čovjekom. Adam je imao veliku slobodu, velike darove i veliku snagu volje. Ništa mu se nije protivilo, nije znao ni za kakve nevolje niti mu je išta ometalo sreću. Stanje u kojemu je bio stvoren zaista je bilo vrhunsko i idealno. No Bog Adamu nije uskratio slobodu izbora.[213]

Iz *praed. sanct.* 5,10 vidljivo je da su neke sposobnosti ostale dio naravi, ali one nisu dostatne da bi ga privele spasenju. U naravne darove ubraja racionalnost, ljepotu, talente, te sposobnost, tj. mogućnost vjerovati i ljubiti, dok su vjerovati i ljubiti Božji dar.[214] U *persev.* 7,13 kaže da je Adamova slobodna volja u izvrsnosti (*praestantia*) izvornoga stanja [215] bila

---

[211] U *corrept.* 12,34 razrađuje razliku između pomoći koju je primio Adam i koju primaju sveti, o čemu će biti riječi u podnaslovu 3.2.1.

[212] O pojedinačnim posljedicama istočnog grijeha vidi u: Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi*, 59-105. Iako nije imao egzistencijalne, zdravstvene niti ikakve druge probleme, Adam se suočio s temeljnom napašću i istom logikom đavolske prijevare s kojom se suočavaju ljudi nakon njega: napašću nepovjerenja u Boga, nevjere i oholosti. S jedne je strane Adam bio u daleko boljoj situaciji nego njegovi potomci jer je bio cjelovit, imao je snažnu slobodnu volju, nije imao grješnu požudu ni sklonost zlu. Imao je blizak, neposredan i prijateljski odnos s Bogom. S druge je strane bio u težoj situaciji jer nije imao iskustvo razlikovanja i razlučivanja, niti predodžbu zla, grijeha, prijevare, napasti, posljedica svojega izbora niti razaranja koje će uslijediti. Adam je imao veću snagu volje, ali je imao manju spoznaju i iskustvo zla nego njegovi potomci, tj. nije ih uopće imao. Bio je upozoren što ne smije učiniti – to je bila jedina zapovijed koju je imao – no nije imao saznanje niti slutnju što će se dogoditi prekrši li tu zapovijed, niti koliko će posljedice toga prekršaja biti velike, sveobuhvatne i dalekosežne. Adam je svakako imao manjkavu spoznaju o zlu, grijehu, đavlu i posljedicama suradnje s njima. Imao je spoznaju da nešto ne smije učiniti, no ne i što će za njega i čovječanstvo značiti ako se odluči ne poslušati tu jedinu zapovijed. Ta bi manjkava spoznaja zla mogla predpadnom Adamu biti uračunata u olakotne okolnosti. No Augustin smatra da neznanje ne može opravdati poslijepadnoga čovjeka (usp. *ep*. 194,6,29-30; *corrept.* 7,11), pa ne može opravdati ni predpadnog. Adam nije sagriješio iz zloće nego iz manjka spoznaje, razlučivanja prijevare i zamke, manjka iskustva te iz znatiželje. No svakako razlog Adamova grijeha jest i oholi neposluh.

[213] U *persev.* 11,27 piše da je Adam prije pada imao izbor ne odvojiti se od Boga.

[214] Ovo je ključna razlika između Augustinove i pelagijanske antropologije jer su pelagijanci tvrdili da je čovjek zbog *naturae bonum* kadar ne samo moći vjerovati i ljubiti, nego samome sebi dati vjeru i ljubav. Monasi iz Galije ne slažu se s pelagijancima i smatraju da je istočni grijeh istinski narušio čovjekovu narav i sposobnosti. No u nekim se momentima približavaju pelagijanskome pojmu *naturae bonum* zbog čega će dijelom i doći do rasprave s Augustinom.

[215] „Quae tamen libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantum valuerit...“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 7,13.

sposobna ostati u dobru i zaslužili sigurnost da nikada neće pasti. Adama bi Bog posve zasluženo nagradio istom nagradom kao i anđele.[216]

Adamovo izvorno stanje ovdje naziva izvrsnim. Ta riječju najtočnije sažima Augustinovo shvaćanje milosti koju je Otac dao u stvaranju, te ocijeniti Očev naum. Bog sam ocjenjuje svoje stvoriteljsko djelo ocjenom *veoma dobro* (usp. Post 1,31). Bog je stvoritelj potpunoga, cjelovitoga, snažnoga, u sebi usklađenoga ljudskoga bića. U Adamu nema sukoba, konflikata, podvojenosti, rastrganosti, nemira, sumnji kakve su karakteristične za njegove potomke. Jasnoća i jednostavnost njegova su obilježja. On može sve što hoće iako neće sve što može. Bog koji stvara tako uzvišeno i toliko obdareno biće uzvišen je, velikodušan i dobronamjeran. Jedina „mana" koju je čovjek imao bila je slobodna volja, međutim i tu je Bog dao Adamu milost ostati u dobru ako to hoće. Premda će Adam zanemariti tu milost te će slobodna volja postati izvorom pada a čovjek i njegova slobodna volja doživjeti duboku promjenu nagore, Ocu ni ta promjena ni odstupanje od njegova stvoriteljskog djela nisu prepreka jer „Bog je istovremeno znao i što će on sam pravedno učiniti."[217] O tome kako je Bog odgovorio na čovjekov neposluh govorimo u podnaslovu koji slijedi.

2.2. Božje djelovanje u povijesti spasenja

Augustin je tvrdio da je Adam svojim neposluhom naštetio sveukupnom čovječanstvu jer su svi njegovi potomci baštinili poremećaj svih odnosa i trajnu promjenu nagore koji su se dogodili u Adamovoj naravi. O toj promjeni naravi svjedoči Biblija, osobito tekst o prvome grijehu iz Post 3, te Pavao. Polazeći od objave, ljudskoga iskustva, crkvene tradicije – barem one sjevernoafričke – i liturgijske prakse krštenja male djece za oproštenje grijeha, Augustin razvija nauk o istočnom grijehu. On nije prvi koji je uočio to općeljudsko grješno stanje. Međutim, prvi ga je teološki razradio u nauk o istočnom grijehu, osobito u nauk o participaciji ili sudjelovanju svih ljudi u Adamovom grijehu. Zbog istočnog grijeha svi kojima nije dana Kristova milost nužno griješe, nužno umiru i nužno nisu u stanju ustrajati u dobru. Svi su oni dio mase osuđene na propast. Nužnost griješenja (*non posse non peccare*) ne proizlazi iz izvorno stvorene naravi već iz oštećenja naravi, tvrdio je već u *nat. et gr.* 66,79.[218]

---

[216] O tome govori i u *corrept.* 10,28.
[217] Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 12,37.
[218] „Quod autem ex vitiis naturae, non ex conditione naturae sit quaedam peccandi necessitas, audiat homo, atque ut eadem necessitas non sit discat Deo dicere: *De necessitatibus meis educ me…*" Aurelije AUGUSTIN, *nat. et. gr.* 66,79.

Augustin jasno vidi da čovjek nije cjelovito, netaknuto niti zdravo biće koje može sve što hoće, kako je mogao Adam po milosti stvaranja. Čovjek je zbog istočnog grijeha i osobnih grijeha oštećeno biće, ozbiljno ranjeno u svim svojim dimenzijama, osobito u dimenzijama spoznaje, volje, ljubavi, vjere i posluha. Sve su mu sposobnosti umanjene i oslabljene, ali nisu uništene. Umom mu dominira neznanje (*ignorantia*) o dobru i zlu, istini i zabludi. I kada mu Bog dâ pravu spoznaju dobra i zla, ne može birati dobro jer mu je volja bolesna i slaba: obilježena je moralnom slabošću (*infirmitas*) i požudom (*concupiscentia*).[219] Čovjek bira ono što ljubi, a njegovoj je paloj naravi draže ljubiti grijeh nego dobro. Ono što još više zaprečuje sposobnost biranja dobra jesu oholost (*superbia*) i neposluh (*inoboedientia*) koji ga čine nesposobnim priznati vlastito neznanje, slabost i nemoć i priznati Božju mudrost i moć.

Još je jedna velika posljedica istočnog grijeha: zbog dioništva u njemu svi su ljudi dio iste *massae peccatorum* ili *massae damnatae,* mase grješnika ili mase propasti, i zbog toga su svi pravedno zaslužili propast. Status svakoga pojedinca i čitavog čovječanstva stubkom se promijenio: od posvemašnje bliskosti i prijateljstva koje je s Bogom dijelio Adam, svi se sada rađaju odijeljeni od Boga, neprijateljski nastrojeni prema njemu, bez vjere, neposlušni i oholo uvjereni da sami znaju što je najbolje za njih. Između Boga i čovjeka ispriječio se jaz kojega čovjek ne može premostiti – čovjek je izbačen iz neposredne Božje blizine na takvu udaljenost da mu se često čini da Boga niti nema. Protjerivanje iz raja jest kazna koju je prema Post 3,23-24 izrekao Bog, međutim ta je kazna posljedica grijeha. Stoga to prognaničko stanje čovječanstva nije Božja nego ljudska krivnja. Ono nije stanje koje je Bog htio niti koje hoće. To je vidljivo iz obećanja Spasitelja koje Bog daje neposredno nakon prvoga grijeha (usp. Post 3,15). Stoga i Augustin Boga shvaća i opisuje kao onoga koji se ne miri s tim novim stanjem već će učiniti sve da iz njega oslobodi određene za spasenje.[220]

Na temelju opće potrebe za spasenjem zaključio je da i grijeh mora biti općeprisutan jer bi inače bilo ljudi kojima nije potrebno spasenje. Budući da je spasenje svima potrebno, znači da su svi sagriješili bilo osobno bilo samo u Adamu, tj. imajući jedino istočni grijeh. Zbog toga što su svi u stanju grijeha, svi su dio *massae peccatorum*. Općeljudsko iskustvo potvrđuje da se čovjek rađa daleko od Boga a ne u zajedništvu s njim. Bog mu je stran i tek treba naučiti vjerovati u njega i vjerovati mu što dokazuje da vjera u pravoga Boga nije dio naravi. Zato Bog preuzima inicijativu i poduzima sve potrebne korake kako bi čovjeka približio sebi i obnovio

[219] Požudu ne ograničava na spolnost već njome označava svaki neposluh vladavini razuma i sklonost prolaznim dobrima, iako će u raspravi s Julijanom iz Eklana požuda biti promatrana najčešće pod spolnim vidom.
[220] Osobit problem leži u tome što je tvrdio da Bog iz te mase nespašenih samo neke po svojoj odluci predodređuje i izdvaja za spasenje, dok ostale ostavlja u toj masi i izručuje propasti koja je pravedna kazna za grijeh. Takvu su mu podjelu čovječanstva na spašene *electe* i nespašene *reprobate* monasi iz Galije spočitavali.

njihovo zajedništvo. Bog će to kroz starozavjetnu i novozavjetnu objavu napraviti na općoj razini i za čitavo čovječanstvo, a konkretno se spasenje događa i ostvaruje pojedinačno, kroz zasebnu obnovu pojedinca koju Bog i započinje i dovršava.

Takvo je, u glavnim crtama, Augustinovo viđenje stanja u kojem su se čovjek i Bog zatekli nakon čovjekova pada. Od takve situacije Augustin polazi i ona uvelike uvjetuje njegove pozicije. Ne ide za uljepšavanjem ni ublažavanjem stvarnosti kako bi se ljudima bilo lakše nositi sa svojim stanjem. Čovjek je daleko od Boga, protratio je i izgubio sve što mu je dano u stvaranju te se našao u bezizlaznoj situaciji u kojoj mu je jedina mogućnost propast. S druge strane, Bog se u Augustinovu poimanju pokazuje kao onaj koji daje i izvodi sve što je potrebno da bi se spasenje dogodilo i koji čini sve da spasi čovjeka. Spasenje ne prepušta slučaju nego ga čini sigurnim dajući novu vrstu milosti, milost Kristovu, koja je neosporno dovoljna da bi čovjek zadobio spasenje. Bog tako vodi i obnavlja čovjeka da on može od onoga koji Boga prezire postati onaj izabire Boga, koji ga ljubi i koji mu je poslušan. To Otac postiže suobličujući vjernike slici svojega poslušnoga Sina.

U ovome podnaslovu namjeravamo analizirati pozitivno i učinkovito spasenjsko Božje djelovanje za koje Augustin smatra da je pridržano izabranima. Ključna razlika između Augustinovog shvaćanja Božjeg djelovanja te pelagijanaca ali i monaha iz Hadrumentuma i Galije jest pitanje besplatnosti i nezasluženosti milost. To je pitanje usko vezano uz različito shvaćanje čovjekova stanja nakon pada. Pelagijanci gratuitivnost otvoreno niječu jer je smatraju nepotrebnom, dok monasi to čine nenamjerno, uvjereni da je ne dovode u pitanje. Čovjek je u pelagijanskim očima dovoljno velik i zdrav te može i bez milosti, dok je čovjek kako ga poima Augustin previše oštećen da bi sam mogao doći do izlječenja. Monasi iz Galije nastojali su ponuditi neku vrstu srednjega puta. Iz toga će proizaći tri različita pogleda na Božji angažman i njegovu nužnost. Stoga ćemo zasebno iznijeti poglede svake od tih skupina, i onda Augustinove odgovore svakoj skupini. Pritom ćemo vidjeti da se prema pelagijanskom stavu Bog ne bi bio spasitelj jer čovjek spašava sama sebe. Boreći se protiv njih, Augustin je čovjeku s pravom zanijekao svaku mogućnost samospasenja i zasluge spasenja. No Bog kakvoga poima ne bi se prema svim ljudima ponašao jednako dobrohotno, odnosno ne bi se ponašao prema svima kao spasitelj[221] te spasenjski pogled na čovjeka ne bi bio jedino Božje lice. Takav su mu pristup osobito monasi iz Galije zamjerili te nisu htjeli pristati na takvu, nazovimo je, podvojenu sliku Boga koji nekima pristupa kao najblaži i najmilosrdniji spasitelj dok druge unaprijed otpisuje kao pravedan i strog sudac ne htijući njihov spas.[222]

[221] Julijan iz Eklana optužio ga je za maniheizam koji naučava postojanje dva Boga, dobroga i zloga.
[222] O ovome će se govoriti u petome dijelu rada, osobito u podnaslovima 5.2. i 5.2.2.

Kada, međutim, govori o Bogu koji spašava, Augustinov Bog to čini iznimno velikodušno, puno velikodušnije, smionije, sigurnije i izvjesnije nego se sviđalo njegovim protivnicima. U opsežnom, sveobuhvatnom, besplatnom, prethodnom, istovremenom i trajnom Božjem djelovanju vidjeli su ugrozu za ljudsku slobodnu volju te su mu i pelagijanci i obje skupine monaha upućivali mnoge prigovore, upozorenja ili optužbe da svojim naglašavanjem milosti dokida i čini suvišnom čovjekovu slobodnu volju. Nastojao im je dokazati da Božje djelovanje ne dokida nego ozdravlja i ponovo uspostavlja slobodu slobodne volje. Kako nitko nije u stanju sebi obnoviti narušenu narav niti povratiti snagu volje za dobro, tj. dobru volju, to mora učiniti Bog. Samim je tim nužno da Božje milosno djelovanje prethodi čovjekovu dobru djelovanju. Augustin upozorava da se već po etimologiji pokazuje da se milost – *gratia* – daje nezasluženo, besplatno – *gratuitivno* – tj. da je *gratia gratis data*. Teologijom potvrđuje etimologiju: želi li milost biti milost, *gratia,* mora biti dana bez zasluga i besplatno, *gratuita*. Darivanju milosti ne smiju i ne mogu prethoditi ljudske zasluge jer tada milost postaje plaća i zaslužena naknada a prestaje biti milost, tj. besplatni i velikodušni dar.

Milost uvijek dolazi prva i dobiva se kao besplatni i nezasluženi dar. Bog djeluje na čovjeka iznutra i izvana, besplatno i trajno, isprva osposobljavajući slobodnu volju a onda u suradnji s njom obnavljajući ostale narušene čovjekove sposobnosti: daje mu i obnavlja vjeru, nadu, ljubav i ostale krjeposti te mu omogućava krjepostan život i vršenje dobrih djela za što ga onda nagrađuje vječnim životom. Obradit ćemo svako od tih Božjih djelovanja kako bismo stekli jasnu predodžbu o tome kako Augustin u naša četiri djela percipira Boga Oca i njegov odnos prema čovjeku, a kako ga percipiraju njegovi osporavatelji.

2.2.1. Božja velikodušnost

Sputan i zarobljen grijehom, čovjek si je nemoćan pomoći i činiti dobro. Spasenje je moguće samo po Božjem zahvatu, tvrdi Augustin. Čovjek je mogao sam pasti, ali se više ne može sam ustati niti se vratiti u stanje u kojemu je bio prije pada. Augustin postavlja važan princip: na temelju toga što čovjek propada zbog vlastitih zasluga ne smije se zaključiti da se spašava zbog vlastitih zasluga; i obratno, zbog toga što se spašava po milosti i daru, ne smije se zaključiti da propada po milosti i daru.[223] U *pecc. mer.* 1,26,39 objašnjava da je čovjek nemoćan jer je smješten u smrt, bolest, ropstvo, zarobljeništvo i tamu grijeha pod vlašću đavla,

[223] Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, CXLIV.

princa grješnika.[224] Zato se Bog upliće u povijest i počinje proces spasenja kojega nazivamo povijest spasenja. Njezin je vrhunac Isus „poslan od Oca radi čovjekova života, spasenja, otkupljenja, oslobođenja, prosvjetljenja i zadobivanja kraljevstva Božjega.“[225]

U *correpl.* 10,27 napominje da je Bog život anđela i ljudi tako uredio da je Bog prvo pokazao za što su oni sposobni po svojoj slobodnoj volji, da bi onda mogao pokazati što je sposobna njegova milost i sud njegove pravednosti.[226] Ova rečenica može poslužiti kao objašnjenje Augustinova poimanja ekonomije i povijesti spasenja. Za razliku od ekonomije nagrade i zasluge koja je vrijedila prije pada, Bog je odlučio ustanoviti ekonomiju gratuitivne i učinkovite milosti u Isusu Kristu (usp. *praed. sanct.* 15,31). Povijest time postaje veliki besplatni pedagoški proces poučavanja u poniznosti nasuprot oholosti koja vodi u propast.

U *gr. et lib. arb.* 5,12 piše da Bog čovjeku za zlo vraća dobrom po svojoj milosti koju ne daje po zaslugama. Ova rečenica razotkriva dvostruku Božju velikodušnost. Kao prvo, Bog za zlo uzvraća dobrom. To čini jer zna da je čovjek sposoban činiti samo zlo te su Božja bezuvjetna ljubav i pomoć jedini način da počne činiti dobro. Kao drugo, Bog milost ne daje po zasluzi jer zna da je nitko ne bi zaslužio primiti s obzirom da su svi pod vlašću grijeha.

U *persev.* 2,2, kaže da je Bogu kojemu ništa nije teško lako dati ustrajnost u mučeništvu i ustrajnost u svakodnevnim nevoljama.[227] Kao velikodušnog ga, širokogrudnog, bogatog, pozornog i onoga koji rado dijeli od svojega izobilja ocrtava i u *persev.* 2,3 kada kaže da čovjek koji je iskreno i s vjerom od Boga toliko bogatog nešto zamolio treba vjerovati da je to od njega primio. No u tekstovima koji slijede sagledat ćemo prvo kako Božje spasonosno djelovanje vide njegovi neistomišljenici, a potom kako ga vidi Augustin.

2.2.1.1. Gratuitivnost i nezasluženost milosti

Milost spasenja nije jedina nezaslužena milost. I milost stvaranja je nezaslužena, no nju nitko od Augustinovih sugovornika nije dovodio u pitanje. U Augustinovom poimanju, ključne oznake Božjega odnosa prema čovjeku jesu njegova ljubav i njegova moć ostvariti svoju volju.

---

[224] „…quibus tamquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capessendum regnum caelorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum…“ Aurelije AUGUSTIN, *pecc. mer.* 1,26,39.
[225] *Isto.*
[226] „…sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 10,27.
[227] „..sed cui nihil difficile est, facile est utramque donare.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 2,2.

One se jasno očituju kroz povijest spasenja i, isprepletene, oblikuju tu povijest po Božjoj volji. Obje se, i Božja ljubav i svemoć, očituju i izražavaju ponajprije u besplatnosti milosti, tj. u nezasluženosti Božje naklonosti. Temeljna osobina Očeva odnosa prema čovjeku za Augustina je posvemašnja besplatnost. Očeva je naklonost gratuitivna i nezaslužena. Ona jednostavno jest i nije joj potreban povod. Kada bi je trebalo zaslužiti, ne bi je se moglo steći jer se bez vjere i dobrih djela nije moguće svidjeti Bogu, a vjeru i djela daje Bog. Budući da ih sam od sebe nitko ne bi mogao posjedovati, nitko ne bi mogao osvojiti Božju naklonost. Zato čovjeku Bog daje sve potrebno da bi se svidio Bogu. Božja okrenutost prema čovjeku čini mogućim čovjekovo okretanje prema Bogu. Kada se Augustin desetljećima borio dokazati tu gratuitivnost i prethodnost milosti, dokazivao je upravo velikodušnost Božje ljubavi koju Bog izlijeva bez ikakva poticaja, nagovaranja ili molbe. Čovjek je niti treba niti može kupiti, steći, zaraditi. Nju se prima i ima kao dar. Augustin polazi od te teološke činjenice koju iščitava iz Božje objave i povijesnospasenjskog djelovanja. S antropološke strane polazi od iskustvene činjenice nesposobnosti vratiti se Bogu i dobru. Spojivši te dvije činjenice, dobiva dvije polazišne točke iz kojih dalje izvodi brojne teološke i antropološke zaključke i posljedice.

Besplatnost je i nezasluženost milosti zajedno s pitanjem istočnog grijeha bila glavna točka prijepora između Augustina i Crkve – osobito afričke – i pelagijanaca. Pelagijanska antropologija nije priznavala postojanje istočnog grijeha, prenošenja njegovih posljedica na potomke niti postojanje oštećene ljudske naravi. Antropološko polazište im je cjelovita i netaknuta narav (*naturae bonum*) i nepostojanju istočnog grijeha. Zbog toga je i njihovo teološko polazište drugačije: nije nužno da milost bude besplatna jer je se može zaslužiti. No gratuitivnost milosti Augustin je smatrao ugroženom i stavovima monaha iz Hadrumentuma i Galije te često u svoja četiri spisa brani i potvrđuje bilo gratuitivnost bilo prvenstvo milosti koje je u srži isto što i njezina gratuitivnost. Velika većina ostalih važnih teoloških i antropoloških tema koje razvija u tim spisima u službi su dokazivanja upravo gratuitivnosti milosti. Stoga ćemo temi gratuitivnosti posvetiti dosta pažnje.

a) Pelagijanski nauk o zasluženosti milosti

Temelj pelagijanskog teološkog nauka o zasluživosti i zasluženosti milosti leži u njihovoj antropologiji. Svoj je nauk Pelagije vjerojatno izlagao u svim svojim spisima, no budući da svi nisu sačuvani, oslonit ćemo se na ono što je ostalo sačuvano. U djelu *De natura*[228] Pelagije tvrdi da je ljudska narav i nakon Adamova pada posve slobodna, neoslabljena i

[228] Na njega je Augustin uzvratio djelom *nat. et. gr.* u kojemu je citirao odlomke iz *De natura* te ih tako sačuvao.

neoštećena. To argumentira time da grijeh nije supstancija nego je samo zao čin koji kao takav nije mogao oštetiti narav. Nešto što nema supstanciju ne može promijeniti ili oslabiti narav.[229] Drži da se prvotna Adamova nevinost obnavlja u svakom njegovu potomku, te posve isključuje mogućnost istočnoga grijeha. Ni smrt ne promatra kao posljedicu pada, nego kao prirodni slijed događaja. Adamova je smrt bila kazna nametnuta samo njemu osobno zbog njegova neposluha. Adamov je grijeh drugima tek loš primjer kojega mogu i ne moraju nasljedovati.[230] U *nat. et gr.* 21,23 Augustin navodi Pelagijeve tvrdnje da je čovjek zdrav i da mu ne treba liječnik. Štoviše, Adamovi potomci ne samo da nisu bili slabiji od Adama, nego su obdržavali mnoge zapovijedi dok Adam jedinu zapovijed nije izvršio. Iz ovoga se čini da je Pelagije naučavao da su Adamovi potomci čak sposobniji od samog Adama kada je riječ o borbi protiv zla. U *nat. et gr.* 23,25 Augustin potvrđuje da Pelagije netočno smatra da čovjek može sebe vlastitom voljom izliječiti ako tom voljom može samome sebi nauditi.

U *Epistula ad Demetriadem*[231] Pelagije opširno iznosi ključne dijelove svoga nauka: nauk o *naturae bonum,* naravnoj svetosti i njihovom odnosu prema slobodnoj volji, stjecanju zasluga kod Boga i upoznavanju punog potencijala ljudske naravi. Temelj Pelagijeva nauka je *naturae bonum*, dobrota naravi koja proistječe iz stvorenosti na sliku i sličnost Božju. Neokrnjena, ljudska narav ima punu sposobnost koristiti svoju slobodnu volju bilo za dobro bilo za zlo. Stoga čovjek sam svojom slobodnom voljom može postići savršenstvo i već u sebi ima sposobnost postići krjeposti, tvrdi u *ep. ad Demetriadem* 2.[232]

U *ep. ad Demetriadem* 3,2 piše da mogućnost činjenja zla čovjeka čini boljim i višim jer se slava i čast racionalnog bića temelje na slobodi izbora između dobra i zla na temelju koje zaslužuje pohvalu i nagradu. Ne bi bilo krjeposti u dobru kada čovjek ne bi mogao u bilo koje

---

[229] Usp. PELAGIJE, *De natura*. Navedeno prema Aurelije AUGUSTIN, *nat. et gr.* 19,21. Augustin uz pomoć primjera u *nat. et gr.* 20,22 tumači na koji način grijeh, iako nije supstancija, zaista oštećuje čovjeka. Uzdržavanje od hrane nije supstancija, no hrana i čovjekovo tijelo jesu. Prestane li netko jesti, istrošit će se supstancija njegovog tijela. Tijelo može oslabiti do te točke da čovjek više gotovo i ne može jesti iako mu je upravo nejedenje oštetilo tijelo. Jednako tako ni grijeh nije supstancija, ali Bog jest supstancija, i to najviša i jedina koja je istinska hrana za racionalno biće. Čovjek se po neposluhu udaljio od te hrane te zbog vlastite slabosti ne može uzimati ono što bi trebao uživati.

[230] Usp. Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, 318-319.

[231] PELAGIJE, *Epistula ad Demetriadem* (dalje: *ep. ad Demetriadem*), u: PL 30, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 15-45; talijanski prijevod: PELAGIO, *Epistola a Demetriade* (dalje: *ep. a Demetriade*), Roma, 2010. Pelagije je ovo poveliko pismo napisao povodom posvete Bogu djevojke Amnije Demetriade. Ona potječe iz ugledne obitelji Anicia, prve rimske aristokratske obitelji u kojoj su se počela događati obraćenja na kršćanstvo. S Anicijevcima su bili povezani ne samo Pelagije već također Jeronim i Augustin. Amniji Demetriadi sva su trojica uputila svoja pisma prigodom njezina djevičanskog posvećenja Kristu (*velatio*) 413. godine. Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 14,2, 91. Djelo je ostalo sačuvano zato što je dugo krivo pripisivano Jeronimu. I danas se nalazi u PL 30,15-45 pod Pseudojeronimovim imenom, iako je već Beda Časni tvrdio da Jeronim ne može biti autor te je to djelo pripisao Julijanu iz Eklana. Pripisivano je Celestiju, pa čak i Augustinu. Tek kada je konačno pripisano Pelagiju počelo se zazirati od njega kao od nekatoličkog, neevanđeoskog i nepavlovskog spisa. Usp. D. OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade*, 54-55.

[232] Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 2, 67-68.

vrijeme prijeći na put zla.[233] Bog hoće da čovjek može oboje, no stvarno želi da čini samo dobro. Sposobnost činjenja zla Bog je dao samo da bi čovjek mogao vršiti Božju volju vršeći svoju volju. Tako je i sama sposobnost činjenja zla dobra zato što dobro čini boljim čineći ga voljnim, neovisnim, nevezanim nužnošću nego slobodnim odlučivanjem.[234]

Ovim riječima Pelagije relativizira i umanjuje snagu i domašaj zla i grijeha i vidi ih kao nešto pozitivno. Zlo čovjek može bez poteškoće izbjegavati samo ako hoće. Ono nema stvarnu vlast nad čovjekom nego mu je uloga pozitivna: jača čovjekovu volju i neovisnost. Tako je na neki način zlo zapravo dobro: ono je sredstvo vježbanja snage slobodne volje a ne stvaran, najveći i nerješiv čovjekov problem. Zlo i grijeh ne oslabljuju volju, ne zarobljavaju je niti imaju nad čovjekom ikakvu moć nego ga izgrađuju i jačaju mu karakter. Prateći takav nerealan Pelagijev pogled do logičkoga završetka, bilo je nepotrebno da Otac šalje svoga Sina nadvladati ono što nije štetno niti opasno nego korisno i pozitivno. Čovjeku nje potreban spasitelj ako je zlo za njega dobro i ako sam može izaći na kraj s njim.[235]

U *ep. ad Demetriadem* 3,3 tvrdi da je dobrota naravi univerzalno utvrđena u svima, a nekad se očituje i u poganima. Mnogo je poganskih filozofa živjelo čisto, umjereno, velikodušno, uzdržljivo, odbacujući časti i užitke, a kao ljubitelji pravde i znanja.[236] Smatra da su im te kvalitete mogle doći samo iz dobrote naravi koja proizlazi iz stvaranja, a ne iz milosti spasenja te se ne tiče Boga spasitelja nego Boga stvoritelja. Očituje se u sljedećem: u savjesti;[237] u krjepostima koje mogu postići i pogani; u starozavjetnim pravednicima od kojih neki (npr. Abel, Abraham, Izak, Jakov, Josip, Job,[238] Henok, Noa, Melkisedek i Lot[239]) još nisu imali objavljeni zakon ali se vršili pravednost zahvaljujući dobroti naravi. Pelagije to drži dovoljnim za svetost.[240] Tek kasnije, nakon što su ljudi navikom grijeha zatamnili dobrotu naravi, Bog uvodi Zakon kako bi im se narav mogla vratiti u prirođeni sjaj.[241]

---

[233] Usp. *Isto* 3,1, 68-69.
[234] Usp. *Isto* 3,2, 69-70.
[235] I Augustin će tvrditi da zlo može biti za čovjekovo dobro ali tako što će *Bog* zlo okrenuti na dobro.
[236] Augustinov stav prema krjepostima pogana posve je drugačiji. Smatra da krjeposti pogana nisu prave krjeposti jer ne vode spasenju. Ne niječe da pogani mogu imati neke krjeposti ali ih ne smatra spasonosnima. O tome vidi detaljnije u podnaslovu 3.3. c).
[237] Narav sama pokazuje svoju dobrotu ne odobravajući zlo. Grižnju savjesti smatra dokazom dobrote naravi te zaključuje da u duši postoji svojevrsna sigurna naravna svetost (*naturalis quaedam sanctitas*). Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 4, 71. Augustin u naša četiri djela ne progovara o savjesti kao o Božjem glasu koji usmjerava na dobro. No i da progovara, i nju bi mogao iskoristiti kao argument protiv *naturae bonum* s obzirom da odgoj, sredina ili sam čovjek učestalim grijesima mogu utišati ili iskvariti svijest te ona može neispravno usmjeravati.
[238] Job je postupao evanđeoski puno prije negoli se uopće znalo za evanđelje: nije se radovao tuđoj nesreći, nikada nije odbio siromaha, nije loše postupao sa slugama i sluškinjama, nije svoje uzdanje stavljao u bogatstvo i drago kamenje. Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 6,2, 75-76.
[239] Usp. *Isto* 5, 73-75.
[240] Usp. *Isto* 8, 79.
[241] Usp. *Isto* 8,2, 78-79.

Pelagije ovdje tri puta izrijekom niječe Božje djelovanje. Prvi puta kada svetost i pravednost predmojsijevskih pravednika pripisuje dobroti naravi a previđa da je u svima nabrojenima djelovao Bog. Drugi puta kada niječe da je do Mojsijeva Zakona Bog djelovao. Treći puta kada kaže da tek nakon što su ljudi grijehom zatamnili dobrotu naravi, Bog djeluje dajući Zakon koji je kadar obnoviti dobrotu naravi. Tvrdeći da je starozavjetni Zakon dostatan za obnovu, niječe potrebu za Spasiteljem a Zakon proglašava milošću koja spašava.

Činiti zlo stvar je slobodne volje, a ne prisila naravi.[242] Čovjek čini zlo i dobro isključivo po vlastitoj slobodnoj volji, imajući uvijek slobodu učiniti bilo jedno bilo drugo.[243] Pelagije time tvrdi da zlo nema ništa s naravi i da čovjek nije po naravi sklon zlu nego se volja priklanja zlu ili dobru po vlastitome izboru. Sav problem vezan za biranje dobra ili zla smješta isključivo u slobodnu volju:[244] volja se može okrenuti i prema zlu i prema dobru. Zle i dobre zasluge ovise o slobodnoj volji te stoga odgovornost za njih leži samo na njoj.[245] No pritom previđa da zlo nije tek voljna nego duhovna kategorija koja pogađa narav i sve sposobnosti, osobito sposobnost spoznaje dobra i zla, ljubavi i istinoljubivosti odnosno poniznosti.

U *ep. ad Demetriadem* 8,2 piše da je Bog znao da će u vremenu prije Zakona ljudska narav dostajati za pravedan život. Dok je god narav bila svježa od stvaranja, bila je slobodna od podložnosti Zakonu. Kada joj je duga navika griješenja prebacila tamni veo preko razuma te se našla zatrpana porocima i obavijena hrđom neznanja, Bog je na narav primijenio Zakon kako bi je čestim opomenama mogao očistiti i vratiti joj prijašnji sjaj.[246]

Osim što ovdje govori o Zakonu kao milosti, iznosi shvaćanje da je opća grješnost rezultat dugotrajnog griješenja koje je ljudima prešlo u naviku te je uzrokovalo da ljudski razum potamni. No nije jasno na koji bi način došlo do tolike količine nakupljenog griješenja koja bi potamnila razum: događa li se to nakupljanje tijekom mnogih naraštaja ili zbog navike griješenja svakog pojedinca zasebno. Ako se grješnost uvećava i gomila kroz naraštaje, nejasno je kako je to moguće jer Pelagije ne ostavlja mogućnost gomilanja ni prenošenja tuđih grijeha na druge osobe. Ako samo pojedinaca – što je vjerojatniji stav kojega će u *ep. ad Demetriadem*

---

[242] Usp. *Isto* 7, 77.

[243] Augustin će se osobito u *ep.* 194 okomiti na ove tvrdnje te će naglašavati da u pozadini sve pelagijanske borbe protiv nepravde i Božje pristranosti leži ljudska oholost.

[244] Zbog tih različitih voljnih izbora netko u konačnici biva osuđenik, a netko sudac. Usp. PELAGIO, *ep. a Demetriade* 8,1, 78.

[245] *Isto*. Ponovo to potvrđuje biblijskim primjerima: Adam i Henok – jedan je zarobljen u zemaljskom raju, a drugi je uznesen na nebo. Ne bi mogli zaslužiti jedan svoju kaznu a drugi nagradu da obojica nisu mogla birati između dobra i zla. Isto vrijedi za braću Kajina i Abela te za blizance Ezava i Jakova: kada se u istoj naravi razlikuju zasluge, mora se shvatiti da je volja jedini uzrok djelovanja, kaže Pelagije. Također, Noa je bio pravedan, a Lot svet, i to puno prije pojave Mojsijeva Zakona. Smatra da i ideal djevičanstva sa svojim personalističkim i rigorističkim karakterom izvire iz dobrote naravi.

[246] Usp. *Isto* 8,2, 78-79.

8,3 neizravno potvrditi – nije jasno kako bi zli čini pojedinaca mogli uzrokovati promjenu u razumu i zamagljenost spoznaje u čitavom čovječanstvu, budući da smatra da se svatko rađa netaknut grijehom i da grijeh koji nije supstanca nema trajni štetni učinak na narav. Stoga nije vjerojatno da bi baš svi pojedinci zasebno bili zahvaćeni tako drastičnom navikom griješenja uslijed koje bi se svakome poremetila spoznaja dobra i zla.

A ipak, baš u tom pravcu u *ep. ad Demetriadem* 8,3 pojašnjava da je jedini razlog zbog kojega je čovjeku teško činiti dobro duga navika činjenja zla kojom je zaražen već od djetinjstva i koja ga tijekom godina pomalo kvari i veže, te ga zarobi i učini svojim robom i dužnikom u tolikoj mjeri te se čini da ima snagu same naravi. To dugo razdoblje odgajanja u zlu buni se i protivi, te stara navika napada novopronađenu snagu volje nenaviklu činiti dobro. Tako se čovjeku čini da mu se svetost daje s nekog izvanjskog izvora.[247]

Vidimo da u *ep. ad Demetriadem* 8,2-3 izravno govori o svetosti kao o djelu samoga čovjeka i dijelu naravi, a ne djelu Kristovom. Početi činiti dobro nakon dugotrajne navike činjenja zla dolazi iz čovjekove volje, a ne od milost dane u Kristu. Jedino što Bog čini jest da daje Zakon koji vraća jasnoću spoznaje dobra i zla. Čovjek bi, usvojivši znanje o Zakonu, sam ponovo razumski počeo razlikovati dobro od zla te bi voljom mogao slijediti dobro. Pelagije ne objašnjava odakle čovjeku novopridošla snaga volje no spominjući unutarnji, vlastiti čovjekov izbor svetosti, svakako misli da dolazi iz samog čovjeka. Tu se jasno vidi da Božje djelovanje doživljava kao izvanjsko i ne posve nužno. Kada je Bog postavio jasna pravila, čovjek može dalje sam živjeti po njima. Bog je zakonodavac, daje objašnjenja i općevažeće usmjerenje, ali ne pomaže osobno niti je osobno upleten.

Koliko god optimističan Pelagijev pogled na čovjekove sposobnosti izgledao privlačan, obiluje teološkim i antropološkim manjkavostima. Izravno se protivi postojanju pale naravi i istočnog grijeha i čovjeku daje sposobnosti koje on nema, osobito sposobnost samospasenja. Ulogu Boga suzbija na ulogu zakonodavca te niječe da je za vršenje dobra a time i za spasenje nužna Kristova milost. Smatra da je narav svakoga čovjeka obdarena svim sposobnostima i milostima kojima je bio obdaren Adam. Razumljivo je, stoga, da će gratuitivnu milost poistovjećivati s *milošću stvaranja*[248] i da će smatrati da je čovjeku koji je posrnuo te mu je činiti zlo ušlo u naviku ali ne i u narav biti dovoljno dati *Zakon* kojega također smatra gratuitivnom milošću budući da dolazi od Boga. Čovjeku nije potrebna dodatna milost da bi obdržavao Zakon. Dovoljni su mu Zakon i prirođene sposobnosti da uz pomoć razuma i slobodne volje ponovo bira dobro koje propisuje Zakon. Osim stvaranja i Zakona, kao

[247] Usp. *Isto* 8,3, 79.
[248] Usp. Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *ep. a Demetriade,* 40.

gratuitivnu milost Pelagije priznaje još jedino *milost opraštanja grijeha*[249] koja je čovjeku potrebna samo kako bi mu se oprostili već učinjeni grijesi, ali mu nije potrebna kako bi izbjegao nove grijehe. Time Pelagije potpuno degradira Kristovu otkupiteljsku milost i de facto je smatra tek za pomoć koja nema apsolutnu vrijednost. Ona pomaže čovjeku obnoviti se i ojačati, međutim sve su pobjede koje čovjek izvojuje njegovo djelo, te ne ovise o Božjem djelovanju ni Isusovoj milosti jer se izabrati dobro nalazi u čovjekovoj moći.

Pelagije posve promašuje i zaobilazi novozavjetni pojam gratuitivne Kristove milosti. Kao nezasluženu milost priznaje samo tri stvari: stvaranje, Mojsijev Zakon te milost oprosta grijeha. Od njih tri prve su dvije na razini starozavjetne milosti te ni izdaleka ne dosežu do razine i stvarnosti Kristove milosti.

Nije jasno kako je Pelagije kao osoba velikoga duhovnoga ugleda i asketskoga iskustva uspio sačuvati i imati tako nerealno optimističan pogled na čovjeka i površno shvaćanje zla i grijeha te nije uočio snagu, dubinu i ukorijenjenost zla i grijeha u sve pore ljudskoga bića. Nije zapazio ni da je posve rastočio i obezvrijedio ulogu pojedinih osoba Trojstva svevši Boga na razinu stvoritelja, zakonodavca i onoga koji oprašta grijehe. Čovjek je u Pelagijevoj viziji toliko dominantan, snažan i moćan da mu osobni Bog ni milosno djelovanje koje Otac po Kristu izvodi uz pomoć Duha Svetoga nisu potrebni. Ono što Bog čini izvana dovoljno je kako bi čovjek sebe obnovio iznutra. Pelagijeve će zablude i zablude njegovih istomišljenika s pravom izazvati reakciju Crkve i Augustinovu reakciju.

b) Nauk monaha iz Hadrumentuma o gratuitivnosti milosti

Monasi iz Hadrumentuma reagirali su na Augustinovu *ep.* 194. Zasmetalo im je njegovo naglašavanje milosti te im u *gr. et lib. arb.* 1,1 piše: „Zbog toga što ima nekih koji brane milost Božju tako da niječu slobodnu volju ili nekih koji misle da je slobodna volja zanijekana kada se brani milost, poduzeo sam – jer me naša obostrana ljubav na to tjera – napisati nešto o ovoj temi.“ Iz ovih se Augustinovih riječi nazire da su neki od monaha smatrali da je slobodna volja dovedena u pitanje naglasi li se gratuitivnost. No vidi se da je bilo i onih koji su prenaglašavali milost, iako njih neće više spominjati u *gr. et lib. arb.*[250] Kao odgovor napisat će im djelo

[249] Augustin u *ep.* 194,3,9 piše da oni tvrde da je oprost grijeha milost koja nije dana na temelju prethodnih zasluga jer grješnik ne može imati dobre zasluge. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,3,9, u: PL 33, 877.

[250] Augustin jasno u *ep.* 214,1 kaže sljedeće: „.. neki između vas propovijedaju milost na takav način da niječu da čovjek ima slobodnu volju. (...) Većina vas to ne drži nego priznajete da slobodnu volju pomaže milost kako bi čovjek mogao misliti i činiti što je ispravno. (...) Koji drže ovo potonje, u pravu su.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 214,1, u: CSEL 57, 380-381. I iz kasnije će se *ep.* 216 opata Valentina vidjeti da su postojala ta dva stava u Hadrumentumu, jer da nisu, ne bi došlo do tako žestokoga sukoba među braćom. U *ep.* 216,4 opat piše: „To je, moj gospodine, vjera tvojega sluge Flora, a ne ono što su ova braća tvrdila. Čuli su da je rekao da u sadašnjemu

rječitoga naziva *O milosti i slobodnoj volji* (*gr. et lib. arb*) u kojemu će potvrditi supostojanje i sudjelovanje milosti i slobodne volje.

Opat Valentin u *ep.* 216 tvrdi da po primitku *gr. et lib. arb.* u zajednici svi vjeruju ono što Augustin naučava. No očito je u zajednici i dalje vladao nemir[251] jer se nakon čitanja *gr. et lib. arb.* javilo pitanje smislenosti opominjanja onih koji za sebe drže da im nije dana milost.[252] Kako se ljudi ne bi mogli manjkom milosti opravdavati za svoje grijehe i slabosti i kako bi Boga prikazali pravednim i nepristranim, već su pelagijanci naučavali da se milost daje po zaslugama jer je tada svatko sam kriv ako nije primio milost. Bog je nepristran i pravedan samo ako svakome daje točno po zasluzi. Takvo se rješenje čini logično, odgovara prosječnom ljudskom razumijevanju i lako se složiti se njim. Stoga nije čudno da su ga i neki od monaha iz Hadrumentuma prihvatili ne primjećujući da su time prigrlili samu srž pelagijanskoga nauka i zanijekali gratuitivnost milosti.

Što, međutim, njihovi stavovi otkrivaju o njihovoj slici Boga? Pokazuju da im je veća briga bio čovjek nego Bog, što nije neobično za one koji su se suočili s Augustinovim naglašavanjem Božje uloge. Nisu odviše promišljali kako se njihove tvrdnje i pitanja odražavaju na sliku Boga i čovjeka niti koje teološke i antropološke posljedice imaju. Koji su tvrdili da gratuitivnost milosti niječe slobodnu volju, neopazice su se priklonili pelagijanskom shvaćanju koje nezasluženu milost Božju vidi kao poništavanje a ne obnavljanje ljudske volje i odgovornosti. Boga su podložili ljudskoj inicijativi te je njegova milost odgovor na a ne prvotni uzrok čovjekove promjene.

c) Nauk monaha iz Galije o gratuitivnosti milosti

Podsjetimo se da J. Kim tvrdi da Kasijan ne polemizira s Augustinom te je Kasijanov nauk o milosti nauk egipatskih i sirijskih monaha.[253] Međutim, neosporno je da su se neki od

---

životu dar pobožnosti nije dan prema našim zaslugama nego prema milosti Otkupitelja." Opat VALENTIN, *ep.* 216,4. Braća su napala Flora zbog toga što su mislila da naglašavajući milost niječe važnost ljudskih zasluga.

[251] To se nazire i iz *ep.* 216,6 u kojoj Valentin piše: „…molimo da u svojim molitvama preporučiš Gospodinu ove neuke (*ignaros*) koje treba nježno primiriti. Moli se, gospodine i dragi oče, da đavao pobjegne od naše zajednice i da, jednom kada se ukloni oluju čudnih pitanja, brod kojemu smo privrženi, pun mirnih mornara, jedreći preko velikog i beskrajnog mora može prispjeti sigurnome odmoru u sidrištu najsigurnije luke." Opat VALENTIN, *ep.* 216,6.

[252] Već su pelagijanci bili zabrinuti da se netko ne bi proglašavao nekrivim tvrdeći da nije mogao drugačije postupiti jer mu nije dana milost, te im u *ep.* 194,6,22-29 piše o tome. „Što smo učinili mi koji živimo zlo budući da nismo primili milost po kojoj možemo živjeti dobro?", navodi Augustin u *ep.* 194,6,22 moguću ljudsku ispriku. U *ep.* 194,6,23 nalazimo još jedan takav mogući prigovor od kojega pelagijanci strahuju: „Zašto postoji prigovor protiv nas koji vrijeđamo Boga živeći zlo, kada se nitko ne može oduprijeti volji onoga koji je otvrdnuo naša srca ne iskazujući nam milosrđe?" Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,6,22-23.

[253] U *inst.* Kasijan iznosi istočnjački pogled u kojem je naglasak stavljen na snagu volje i nužnost čovjekova truda. Usp. Ivan KASIJAN, *inst.* 5,21; 6,18; 8,12 i 22; 9,3; 12,31. Milost i slobodna volja u monaškome se shvaćanju ne smatraju istovremenima, nego se smatralo da slobodna volja dolazi prva, a milost je slijedi. Takvu se ideju može

monaha iz Galije – radikalnija skupina iz *ep.* 225,4slj.[254] – približili pelagijanskom nauku u jačoj mjeri tvrdeći da čovjek može vlastitim naravnim snagama kucajući, tražeći i ištući steći milost, te da u procesu spasenja slobodna volja djeluje sama i prije nego joj je dana milost. Kada govore o inicijalnoj milosti, misle – slično kao pelagijanci – samo na naravni zakon, Sveto pismo i propovijedanje evanđelja, a ne na milost kao unutarnju snagu.[255] Doduše, šire postavljaju stvari nego pelagijanci koji nezasluženu milost svode na stvaranje, starozavjetni Mosijev Zakon i oprost grijeha. Monasi kao milost priznaju i novozavjetni zakon te propovijedanje evanđelja. Božje je djelovanje tako shvaćeno kao objektivno djelo koje je Bog već odavno izvršio davši Sveto pismo i naloživši propovijedanje radosne vijesti, a ne kao poosobljeno djelovanje koje se svaki put iznova događa u osobi.

Prije analize tekstova iz *Coll.* 13 važno je uočiti značajnu neusklađenost između te i ostalih *Coll.* Kasijanov i Germanov sugovornik u *Coll.* 13 abba Keremon iznosi drugačiji nauk nego ostali abbe u drugim konferencijama.[256] Keremon, štoviše, nije u svojim izjavama

---

naći kod Origena, u *Životu sv. Antuna* 20, kod Zlatoustog, Makarija i implicitno prisutnu u svim istočnim asketskim spisima iz toga vremena. No, postojao je kod istih autora i drugačiji pristup. Kada bi god govorili o oholosti, svako bi dobro i napredak pripisivali Bogu kako bi čovjeka naveli na poniznost, a kada su htjeli potaknuti na trud i angažman, pisali su kao da je čovjek onaj o kojemu ovisi sav napredak. Tako i Kasijan u *inst.* 12 u kojima govori o oholosti svu odgovornost za čovjekove moći i napredak stavlja na milost i naglašava čovjekovu apsolutnu ovisnost o milosti bez koje je nemoguće ostvariti ikoju monašku asketsku praksu i duhovni napredak. Milost u tim tekstovima ima puno augustinovsko značenje milosti koja djeluje iznutra. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 109; 122. Čini se da bi i Origen, Kapadočani, Atanazije i Zlatousti, svedemo li odgovornost za početak spasenja na postotke, držali da je treba podijeliti na pola Bogu a pola čovjeku, dok bi Augustin početak spasenja posve pripisao Bogu. Moglo bi ih se nazvati pelagijancima prije pelagijanaca. J. Kim stoga piše: „Treba li Keremonov stav osuditi kao polupelagijanizam, taj stav nije stvar samo jedne osobe, nego sveukupnoga tijela aleksandrijskih otaca.“ Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 198.

[254] Iz Prosperova se pisma može nazrijeti da su među monasima iz Galije postojale dvije struje. Prva je bila blaža. O njoj Prosper govori u *ep.* 225,3. Smatrali su da svi imaju istočni grijeh, te da nitko ne može sebe spasiti vlastitim djelima. Mogućnost spasenja svakome se nudi jedino po krštenju i Kristovoj krvi, a ne po predodređenju. Svatko tko želi i hoće prihvatiti vjeru i krstiti se, može biti spašen. Ova se struja poziva na tradiciju i oce, te tvrde da oci Rim 9,14-21 nisu tumačili predestinarijanski. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 98-99. Naglašavaju da je bolje šutjeti o pitanjima čiju se dubinu ne može dokučiti i drže da Augustinov nauk škodi izgradnji čovjeka. Sve kad bi bio istinit, ne bi ga se smjelo javno naučavati. Usp. Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi,* 63. Druga je struja radikalnija i bliža pelagijancima. O njoj Prosper govori u *ep.* 225,4slj. Prihvaćali su pelagijansko razlikovanje Stvoriteljeve milosti (*gratia Creatoris*) i Kristove milosti po kojoj čovjek biva ponovo rođen i otkupljen (*gratia qua in Christo renascimur*). Glavni su naglasak, međutim, stavljali ne na milost Kristovu već na milost stvaranja po kojoj čovjek kao slobodno racionalno biće sam može slušati Božje zapovijedi, razlikovati dobro i zlo, te tako zadobiti Kristovu milost. Bog mu je dao slobodnu volju i razum te sam odabire Boga ako to želi. Sve to čovjek može postići svojim prirodnim snagama koje ima na temelju početne milosti (*initialis gratia*) koju svatko dobiva u trenutku stvaranja. Tko ište, traži i kuca (usp. Mt 7,7) može steći otkupiteljsku milost Kristovu, te tako stiže do milosti spasenja. Tu je jasno izražena bliskost s Pelagijevim *naturae bonum*. Usp. Donato OGLIARI*, Gratia et certamen,* 99; Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi,* 64. Tu se podjelu na dvije struje ne može uočiti na temelju Hilarijeva pisma jer Hilarije spominje samo drugu struju. Ne može je se uočiti ni u Augustinovu odgovoru, a niti u kasnijim Prosperovim spisima. Stoga se ni mi nećemo dalje baviti tom mogućom podjelom.

[255] Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 115.

[256] Primjer je nauk abba Pafnucija u *Coll.* 3. Ondje Pafnucije govori da je početak spasenja djelo operativne milosti, sredina spasenja obilježena je suradnjom (kooperacijom) milosti i slobodne volje, a dovršetak spasenja opet je djelo operativne milosti. Početak i kraj obilježeni su monergizmom, a sredina putovanja sinegrizmom. Pafnucije

usklađen ni sa samim sobom. U *Coll.* 13 Keremon zastupa stajališta suprotna onima koja je zastupao u ostalim konferencijama, štoviše i unutar same *Coll.* 13. Naime čitava njezina prva trećina, do *Coll.* 13,8,4, stoji posve na strani nužnosti milosti,[257] dok od tog broja nadalje Kasijan preko Keremona iznosi drugačiji odnosno polupelagijanski nauk. B. Ramsey smatra da je moguće da je Kasijan promijenio stav o odnosu milosti i slobodne volje upravo tijekom pisanja *Coll.* 13 te se više nije vratio na prvi dio te konferencije kako bi je uskladio sa svojim novim pogledima.[258] Međutim Kasijan *Coll.* 13 vjerojatno još nije bio napisao kada Prosper i Hilarije pišu Augustinu o otporu koji je u Južnoj Galiji već bio prisutan i raširen. To znači da je, ako je Kasijan bio vođa tog otpora, on već ranije morao imati polupelagijanski stav, a ne da ga je razvio tek tijekom pisanja *Coll.* 13, kao što smatra Ramsey.

Kasijan već u *Coll.* 3 kroz usta abba Pafnucija kaže da postoji međustanje, kratko razdoblje u kojemu se od čovjeka traži pristanak na Božji poziv. Iako je Božje djelovanje prisutno i na početku i na kraju čovjekove dobre volje, taj kratki interval pripada čovjekovoj inicijativi. Taj je interval smješten između početka dobre volje kojega daje Bog i usavršavanja krjeposti koje je također Božje djelo. Čovjek je u tom kratkom intervalu sposoban prihvatiti ili odbaciti poziv milosti. Kao posljedica njegova izbora, slijede nagrada ili kazna. To je trenutak u kojem čovjek ima mogućnost tražiti kraljevstvo Božje i njegove zahtjeve ili ga odbaciti.[259] No u *Coll.* 13 zastupa još snažniju i samostalniju ulogu slobodne volje dajući joj mogućnost samostalnog početka vjere, a na mjestima i mogućnost početka dobrih djela.

Što se tiče neusklađenosti unutar same *Coll.* 13, spomenusmo da Kasijan unutar te konferencije zastupa dvije različite ideje. Prvu nalazimo do a drugu od *Coll.* 13,8,4. U *Coll.* 13,1-13,8,4 naglašava potpunu gratuitivnost, prethodnost i trajnost milosti. Ovaj nauk je u skladu s Augustinovim.[260] Međutim, u *Coll.* 13,8,4 Keremon odnosno Kasijan mijenja svoj

---

u *Coll.* 3 odbacuje svaku mogućnost spasenja po ljudskim zaslugama. Augustin i Pafnucije suglasni su oko toga da početak spasenja i vjere dolaze isključivo o Boga. Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 3,10; 12; 20; 22; navedeno prema: Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 261; 265. S druge strane, abba Keremon u *Coll.* 13 sinergizam stavlja i u početnu fazu procesa spasenja kojega pojedinac može i sam započeti. U *Coll.* 13 Keremon iznosi i još neke druge stavove neusklađene s ostale dvadeset i tri konferencije, primjerice one o posljedicama pada prvoga čovjeka, shvaćanje kojih u srži ovisi o shvaćanju čovjekove slobodne volje.

[257] Prvi dio *Coll.* 13 toliko naglašava milost da je u *Contra coll.* 2,2 Prosper *Coll.* 13,3,5 nazvao *definitio catholicissima*. U *Coll.* 13,3,5 piše: „... izvor ne samo dobrih čina nego i dobrih misli je u Bogu. On nas nadahnjuje i na počecima svete volje i daje nam sposobnost i mogućnost da dovedemo do ispunjenja stvari koje s pravom želimo. (...) On otpočinje u nama što je dobro i privodi ga dovršetku...“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,3,3-5.

[258] B. Ramsey je mišljenja da Kasijan prije nego se odlučio za stav iz *Coll.* 13,8,4slj. nije odviše duboko razmišljao o odnosu milosti i slobodne volje. Usp. Boniface RAMSEY, Thirteenth conference. Translator's Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, 462-463.

[259] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 132-133.

[260] Kasijan u *Coll.* 13,7,1 prihvaća samo postojanje mogućnosti *iskre* (*scintilla*) dobre volje koju čovjek uz Božju milost dalje razvija. *Scintilla*, iskra, pojam je preuzet iz stoe koji je jako utjecao na kršćansko monaštvo. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 138. Čovjek ni tada sam ne može puno toga postići ako njegovoj iskri dobre volje odmah u pomoć ne pritekne Bog. Zato L. Dattrino smatra da je *scintilla* kod njega reducirana na

govor te tvrdi da milosti može prethoditi čovjekova dobra volja koja se može pojaviti sama od sebe: „Kada primijeti u nama pojavak dobre volje (izvor, izlazak, porod, *ortus bonae voluntatis*), odmah je prosvjetljuje, ohrabruje i potiče prema spasenju, dajući porast onome što je on sam posadio i vidio da niče iz našega truda.“[261] Ovaj izričaj pripada tzv. polupelagijanizmu jer čovjek na temelju dobrote naravi koju ima po stvaranju može svojom snagom postići nešto krjeposno i prije nego je primio milost. *Ortus bonae voluntatis* je početak spasenja i njega Kasijan ovdje opisuje kao autonomni i naravni izbor ljudske volje.[262] Sve do kraja ove konferencije razvija takav nauk.

Većina autora smatra da je taj početni intervent ljudske volje rijetka pojava jer ga Kasijan opisuje prilozima *nonnunquam* (samo ponekad) u *Coll.* 13,9,5, *interdum* (povremeno, samo u nekim slučajevima) u *Coll.* 13,9,4, te u *Coll.* 13,12,6 izrazom *semina virtutum* (sjemenje krjeposti) koje je po naravi prisutno u svakom čovjeku po Stvoriteljevoj velikodušnosti.[263] Mi smo, naprotiv, mišljenja da Kasijan daje čovjeku puno veću inicijativu koja nije tako rijetka ni slabašna, što ćemo vidjeti iz tekstova. Naime, u brojevima koji slijede mnogim biblijskim citatima pokušava pokazati da Pismo tvrdi da postoji oboje – i Božje i čovjekovo prvenstvo. Za svaki citat kojega Augustin u *corrept.* navodi u korist prvenstva milosti, Kasijan može navesti tekst koji naglašava prvenstvo i odgovornost slobodne volje.[264] Nekada Bog a nekada – iako rjeđe – čovjek počinje u čovjeku stvarati dobru volju. Ovakav Kasijanov *utrumque, oboje*, razlikuje se od Augustinova *utrumque* koji je također značio da djeluju oboje, ali tako da u početku djeluje Bog sam kako bi se javila dobra volja, a kada se ona javi, djeluju zajedno Bog i čovjek. Kasijanov se, međutim, *utrumque* odnosi već na početak dobre volje i znači da ga čovjeku mogu dati bilo Bog bilo čovjek. Smatra da se pritom vjerno drži biblijske nedefiniranosti kad je riječ o pitanju što od toga dvoje ima prvenstvo. B. Ramsey zamjećuje da je Kasijan prenaglasio slobodnu volju i ljudski trud budući da dati im gotovo jednako mjesto koje daje milosti, znači dati im previše mjesta.[265]

---

minimum (*quantulamcumque scintillam*). Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 33. Augustin će u *corrept.* 1,2 tvrditi drugačije: čovjek se utječe milosti samo ako mu Gospodin upravlja korake i odlučuje o njegovu putu, te je već željeti pomoć milosti početak milosti. „Ac per hoc et desiderare auxilium gratiae, initium gratiae est.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 1,2.

[261] „Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,8,4, u: CSEL 13, 371.

[262] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 47.

[263] Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 33.

[264] Jedina iznimka je tekst „Što imaš, čovječe, što nisi primio?“ Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 128.

[265] Usp. Boniface RAMSEY, Thirteenth conference. Translator's Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, 462-463.

U *Coll.* 13,9,2-13,11,2 iznosi obilje biblijskih tekstova kojima nastoji dokazati da Biblija zastupa i čovjekovo i Božje prvenstvo. Donosi jedan dokaz u prilog čovjekova prvenstva, pa jedan u prilog Božjega prvenstva ili obrnuto, i tako više puta u svakome broju. Donošenje dokaza počinje u *Coll.* 13,9,2-3 da bi u *Coll.* 13,9,4 zaključio: „Što sve to znači nego da su u svim ovim slučajevima potvrđene i milost Božja i naša slobodna volja, budući da ponekad osoba i svojom vlastitom aktivnošću može biti dovedena do želje za krjepošću, iako uvijek mora biti pomognuta od Gospodina.“[266] Već ovdje izriče nelogičnost koju će još jasnije izreći u *Coll.* 13,13,1-4, a ta je da smatra da čovjek može u isti mah samostalno htjeti krjepost i biti potpomognut milošću, tj. da milost može biti zaslužena i gratuitivna u isti mah.

U *Coll.* 13,9,5 nastavlja važnom rečenicom: „Nego da bi moglo biti još očitije da će iz dobrote naravi (*naturae bonum*), koja je darovana dobrotom Stvoritelja, ponekad niknuti (razviti se) počeci dobre volje, iako oni ne mogu postići savršenstvo krjeposti ako nisu vođeni Gospodinom, evo svjedočanstva Apostola koji kaže: 'Uistinu, htjeti mi ide, ali ne i činiti dobro.' (Rim 7,18b)“[267] Početak dobre volje moguć je, dakle, zbog dobrote naravi, prvotnog dara Boga Stvoritelja. Narav ovdje, izgleda, shvaća u njenom predpadnom stanju.[268] Takav optimističan pogled na narav u stanju milosti temelj je i razlog zbog kojega Kasijan tvrdi da je nekad moguće da volja djeluje autonomno, iako joj je za ostvarenje željene krjeposti potrebna Božja milost. Slobodna je volja tako konačni izraz dobrote naravi.

Uvjerenja je da Isus, te Pavao i Ivan Krstitelj potvrđuju obje mogućnosti – i Božje i čovjekovo prvenstvo. U *Coll.* 13,10,3 piše: „Čujemo Gospodina kako nas doziva u Evanđelju

---

[266] „…quod in his omnibus et gratia dei et libertas nostri declaratur arbitrii, quia etiam suis interdum motibus homo ad virtutum adpetitus possit extendi, semper vero a domino indigeat adiuvari?“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,9,4, u: CSEL 13, 373.

[267] „Ut autem evidentins clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonaram voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur ad consummationem virtutum pervenire non possunt apostolus testis est dicens: velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio.“ *Isto,* 13,9,5, u: CSEL 13, 374.

[268] Nije pritom jasno što misli o istočnom grijehu no očito ga shvaća drugačije nego Augustin. J. Kim tvrdi da je Kasijan vrlo nekonzistentan u vezi odnosa istočnog grijeha i *naturae bonum* jer je u ostalim konferencijama tvrdio da je istočni grijeh oštetio volju svih Adamovih potomaka, dok na nekim mjestima u *Coll.* 13 tvrdi da svi ljudi imaju i *naturae bonum*. Iz toga Kim zaključuje da Kasijan ne shvaća istočni grijeh posve ozbiljno. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian,* 193-194; 203. L. Dattrino je uvjeren da Kasijan nema dodirnih točaka s pelagijancima nego da svojim stavom ostaje ne samo unutar granica pravovjerja već i da ga izlaže u obliku koji je bliži stvarnosti. Kasijan drži da je nakon pada Adam ipak zadržao neku sklonost dobru koja je veoma slaba i veoma rijetka. Sklonost dobru je Božji dar dan u stvaranju kojega Bog nije opozvao. To je bio stav i istočnih otaca, osobito Grgura Nisenskog od kojega ga je Kasijan vjerojatno i preuzeo. Usp. Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, 33-34. D. Ogliari smatra da Kasijan ne niječe istočni grijeh, ali da smatra da čovjek u narav ima upisano znanje dobra – odnosno krjepost – i sposobnost slijediti to znanje. Nakon prvoga pada nije posve izgubio spoznaju dobra ni sposobnost činjenja dobra, iako je volja pretrpjela neku slabost i neodlučnost. Sada mu je teže birati dobro budući da se treba boriti sa zlom i grješnošću. Kasijan ne smatra da se ljudskoj naravi i slobodnoj volji mogu pripisati samo zla djela. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 139-140.

da mu pohitamo svojom vlastitom voljom: 'Dođite k meni svi koji ste izmorni i opterećeni i ja ću vas odmoriti.' (Mt 11,28) No isti Gospodin svjedoči o njezinoj slabosti kada kaže: 'Nitko ne može doći k meni ako ga ne povuče Otac koji me posla.' (Iv 6,44) Apostol misli na našu volju kada kaže: 'Trčite tako da dobijete.' (1 Kor 9,24) Ali Ivan Krstitelj svjedoči o njezinoj slabosti: 'Nitko ne može sebi uzeti ništa ako mu nije dano s neba.' (Iv 3,27)"[269]

Uočimo veliku neusklađenost između Kasijanovih tvrdnji i biblijskih citata koje navodi kao dokaz da je početak dobre volje nekada djelo samog čovjeka. Ti biblijski citati mahom govore, kao prvo, o činjenju dobra a ne tek početku dobre volje i, kao drugo, tiču se bilo izraelskog naroda bilo Isusovih učenika koji su svi već u vjeri. Ne tiču se početnog javljanja dobre volje u osobama koji još nemaju veze s Bogom. Kasijan tu razliku neće uočiti ni u biblijskim primjerima koje će dalje navoditi.[270]

U *Coll.* 13,11,1 zaključuje da su „te stvari pomiješane zajedno i spojene toliko neodvojivo (nerazlučivo, *quodammodo indiscrete permixta atqae confusa*) da je kod mnogih veliko pitanje što je ovisno o čemu, tj. pitanje smiluje li nam se zbog toga što mi pokazujemo početke dobre volje, ili mi stječemo početke dobre volje zbog toga što je Bog milosrdan. Jer su mnogi koji se drže jedne od ovih dvaju mogućnosti i naglašavaju je slobodnije nego je pravo pali u različite zablude suprotstavljene jedna drugoj.[271] Jer ako kažemo da je početak slobodne volje do nas, što je onda bilo u Pavlu progonitelju i Mateju cariniku od kojih je jedan privučen spasenju dok je namjeravao proliti krv nevinih i mučiti ih, a drugi dok je bio nasilan i pljačkao javno vlasništvo?" *Coll.* 13,11,2: „Ali ako kažemo da su počeci dobre volje uvijek nadahnuti milošću Božjom, što ćemo reći o vjeri Zakeja ili o pobožnosti razbojnika na križu koji su se svojom željom silom probili u kraljevstvo nebesko (usp. Mt 11,12) i preduhitrili posebne znakove svojega poziva?"[272]

Za razliku od ostalih autora, mišljenja smo da se iz tih brojnih biblijskih citata vidi da Kasijan ne smatra da je čovjekova inicijativa iznimno rijetka budući da paralelno navodi tekstove koji svjedoče i o Božjoj i o ljudskoj inicijativi kao o ravnopravnim mogućnostima.

---

[269] U *Coll.* 13,10,4 nastavlja: „Apostol piše Filipljanima i govori o njihovoj slobodnoj volji rekavši: 'Sa strahom i trepetom radite oko svoga spasenja!' (Fil 2,12) Ali kako bi pokazao njezinu slabost nadodaje: 'Da, Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama i htjeti i djelovati.' (Fil 2,13)"

[270] U *Coll.* 13,12,8-9 navodi Pavlove citate u kojima Pavao također govori o djelima a ne početku dobre volje, i o ljudima koji su već u vjeri a ne koji tek počinju vjerovati. Ni ovdje Kasijan ne primjećuje te razlike.

[271] Kasijan ne imenuje tko su ti mnogi koji su pali u zablude, no po svoj prilici misli na Pelagija i Augustina.

[272] Smatra da su Zakej i desni razbojnik bez milosti sami izabrali Boga. II. sinoda u Orangeu će to opovrgnuti govoreći da su bili pod utjecajem milosti: „...treba najjasnije vjerovati da ona tako divna vjera kod razbojnika kojeg je Gospodin pozvao u rajsku domovinu (Lk 23,43), i kod satnika Kornelija kojemu je bio poslan anđeo Gospodnji (Dj 10,3), i kod Zakeja koji je zavrijedio primiti samog Gospodina (Lk 19,6) nije bila od naravi nego (im) je bila darovana darežljivošću Božje milosti." II. SINODA U ORANGEU, *Zaključak,* u: DH 397, 111.

Također, u *Coll.* 13,11,1 kaže da je kod mnogih pitanje što dolazi prvo – Božje smilovanje ili čovjekov početak dobre volje. Spominje, dakle, mnoge ljude, a ne tek sporadične slučajeve.

Naš stav potvrđuje i u *Coll.* 13,11,4-5 gdje kao zaključak biblijskoga dokazivanja tvrdi da su milost i slobodna volja na jednakoj razini, ravnopravne, i da ih čovjek mora prihvatiti na isti način jer je to vjera Crkve, čime opet aludira na to da su Pelagije i Augustin ispali iz vjere Crkve. Kaže u *Coll.* 13,11,4: „Te dvije stvari, tj. milost Božja i slobodna volja, zasigurno izgledaju suprotstavljene jedna drugoj, ali su obje usklađene i vidimo da obje zbog pobožnosti moramo prihvatiti na isti način (*pariter*) da ne bismo, uklanjajući iz čovjeka jednu od njih, izgledali da proturječimo pravilu vjere Crkve.“[273] Zatim u *Coll.* 13,11,5 sažima do tad rečeno: „Jer kada Bog vidi da skrećemo prema tome da hoćemo dobro, on nam dolazi, upravlja nas i ojačava[274] jer će nam odgovoriti čim čuje glas našega vapaja i jer kaže: 'I zazovi me u dan tjeskobe: oslobodit ću te, a ti ćeš me slaviti.' (Ps 50,15) S druge stane, vidi li nas nevoljke ili da u nama jača mlakost, dovodi u naše srce ozdravljujuće poticaje (*adhortationes*, ohrabrenja) po kojima će dobra volja u nama biti ili oblikovana ili popravljena.“

U ova dva primjera Kasijan govori da čovjeku koji sam može doći do dobra Bog pomaže naknadno, a da samo onima koji to ne mogu sami jer su preslabi ili premlaki, Bog pomaže prethodno. Time izravno niječe prethodnost i gratuitivnost milosti. Htio je dokazati da su milost i slobodna volja na istoj razini i da ravnopravno mogu djelovati u početku vjere i obraćenja. Tvrdi da je ta jednakost nešto što se zbog pobožnosti mora „prihvatiti na isti način“ (*pariter*, *Coll.* 13,11,4). Međutim, kako je B. Ramsey rekao, staviti slobodnu volju na istu razinu s milosti i dati im jednako mjesto znači dati slobodnoj volji previše mjesta i smjestiti je na razinu koja je premašuje i nadilazi. Bog i čovjek nisu jednako moćni ni ravnopravni partneri nego Bog čovjeka čini svojim partnerom i nagrađuje ga za njegove uspjehe iako je u srži čovjek uvijek ovisan o Božjoj dobroti, čak i kada mu ide htjeti i činiti zaslužna djela.

Kasijan s Pelagijem dijeli strah da netko svoju tvrdoću, sljepoću i neposluh ne bi opravdavao slabošću naravi. Stoga krivnju za grijeh stavlja u volju a ne u narav, čime se približava pelagijanskom stavu da je narav netaknuta a grijeh je kao voljni čin.[275] Pelagiju se približava i shaćanjem spoznaje dobra za koju tvrdi da je također netaknuta grijehom.

---

[273] „Haec ergo duo, id est uel gratia dei uel liberum arbitrium sibi quidem inuicem uidentur aduersa, sed utraque concordant et utraque nos pariter debere suscipere pietatis ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse uideamur.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,11,4, u: CSEL 13, 377.

[274] „Nam cum uiderit nos deus ad bonum uelle deflectere, occurrit, dirigit atque confortat…“ *Isto,* 13,11,5, u: CSEL 13, 377.

[275] O tome da je grijeh voljni čin koji nema korijen u naravi – kao da volja nije dio naravi – u *Coll.* 13,12,3 piše: „Gospodin preko proroka opominje također i hotimičnu a ne naravnu (*non naturalem*) sljepoću Židova koju su sami na sebe svalili vlastitom tvrdoglavošću: 'Tko je slijep ako ne moj sluga, tko je gluh kao glasnik koga šaljem? Tko je slijep kao prijatelj, tko je gluh kao sluga Gospodinov?' (Iz 42,18-19)“ Iz *Coll.* 13,12,4 postaje jasno da misli

U *Coll.* 13,12,10 potvrđuje i Božje i čovjekovo prvenstvo, no i tu mu se događa nedovoljno razlikovanje razinâ zbog nedostatnog razlikovanja vjernika od nevjernika i nedovoljnog razlikovanja *htjeti* i *moći* od *djelovati*. Kaže: „Stoga milost pretječe čovjekovu slobodnu volju budući da je rečeno: 'Bog neka mi pohiti u susret.' (Ps 59,11) S druge strane, naša volja pretječe Boga kada on oteže i kao da stoji mirno sa spasonosnom namjerom iskušavanja naše volje,[276] kao što se kaže: 'Prije jutra molitvom te pretječem' (Ps 88,14) i još: 'Pretječem zoru i molim za pomoć. Oči moje straže noćne pretječu.' (Ps 119,147.148)“ Ne obazire se na to da psalmist ne moli bez milosti, sam od sebe.[277]

Važna pojašnjenja Kasijanova shvaćanja gratuitivnosti nalazimo u *Coll.* 13,13,1-4 gdje iznosi neobičan stav da je milost gratuitivna čak i ako joj prethode napori slobodne volje. U *Coll.* 13,13,1 tvrdi da „milost Božja uvijek su-djeluje (*cooperatur*) s našom voljom za dobro, pomažući joj u svemu i štiteći je i braneći tako da ponekad od nje čak ili zahtijeva ili očekuje stanovite napore dobre volje, kako ne bi izgledalo da svoje darove udjeljuje nekome tko samo spava ili je opušten u svojoj lijenoj tromosti. Traži priliku pomoću koje će biti razbijena tromost ljudske lijenosti i pomoću koje se njezina vlastita darežljivost neće doimati nerazumnom dok je dijeli pod izlikom (*sub colore*) stanovite čežnje i napora. Ali milost Božja svejednako ostaje besplatna budući da se s neprocjenjivom velikodušnošću mršavim i malim naporima daje takvu neprolaznu slavu i takve darove neprolazne blaženosti.“[278]

U ovome je tekstu očit Kasijanov asketski i monaški način razmišljanja: smatra da bi bilo nerazumno, možda i nepravedno, ako se nešto može dobiti besplatno, zbog čiste Božje darežljivosti a nezasluženo, tj. dok osoba spava ili je opuštena u lijenosti. Kasijan očekuje da

---

na duhovnu a ne tjelesnu sljepoću: „Stoga, kako nitko ne bi mogao ovu svoju sljepoću pripisati naravi a ne volji, drugdje kaže: 'Izvedi narod slijep, premda oči ima, i gluh, premda uši ima.' (Iz 43,8) I Pelagije je tvrdio da istočnim grijehom narav nije mogla biti oštećena jer grijeh nije supstancija. Ovdje i Kasijan tvrdi da čovjeku nije oštećena ni „oslijepljena“ narav nego je svojom voljom i tvrdoglavošću slijep. Grijeh se stoga nalazi u volji a ne u naravi. Postoji, ipak, mogućnost da Kasijan ovdje misli samo na to da se nitko ne može opravdati za vlastitu tvrdoću govoreći da je ona u njegovoj naravi pa nije za nju kriv niti odgovoran. No budući da Pelagije također hoće da se čovjek ne može opravdavati slabošću naravi, ne čini se vjerojatnim da bi Kasijan posve slučajno ovdje izrekao riječi kojima se jasno udaljava od Augustinova shvaćanja naravi a približava Pelagijevom. Je li se to ipak dogodilo nenamjerno, teško je sa sigurnošću ustvrditi.

[276] Privremeno oduzimanje milosti nekoj duši kako bi duša sama počela imati dobru volju (*ortus bonae voluntatis*) može biti čak veća aktivnost milosti negoli da je u tome trenutku dana čovjeku. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 129-131. Kasijan ovdje zastupa apofatičku teologiju i Božje djelovanje kroz njegovu odsutnost.

[277] Jednako u *Coll.* 13,12,11-12 ne zamjećuje da sav govor kojeg u biblijskim tekstovima donosi kao dokaz čovjekove inicijative i prvenstva dolazi od vjernika a ne od nekoga tko je sam od sebe tek došao do vjere.

[278] „Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio, atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo quosdam conatus bonae voluntatis vel exigat vel exspectet; ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur, occasiones quodammodo quaerens, quibus, humanae segnitiei torpore discusso, non irrationabilis munificentiae suae largitas videatur, dum eam sub colore cuiusdam desiderii ac laboris impartit, et nihilominus gratia Dei semper gratuita perseveret, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inaestimabili tribuit largitate.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,13,1, u: CSEL 13, 382-383.

Bog djeluje i daje milost u skladu s trudom i zaslugama te bi to smatrao pravednim i razumnim, dok mu je velikodušna Božja darežljivost neprihvatljiva i nerazumna. Bogu je potrebna izlika, opravdanje, poticaj. Dovoljno je da pritom čovjek učini neki mršav i malen napor, što je Bogu dovoljno opravdanje da ga obdari velikim darovima slave i blaženosti.

Kasijan napominje da Bog to traži samo ponekad (*nonnumquam*) a ne uvijek ili ne često. Čovjek osim tog početnog trzaja „stanovite čežnje i napora" ne može puno postići sam. Međutim, i uz ta ograničenja učestalosti i dometa ljudske inicijative, ovakav je stav netočan jer Boga smješta u okvire prihvatljive ljudima, osobito u okvir ljudskoga pojma pravednosti po kojemu se onome tko ništa nije zaslužio ne treba ništa dati. No Bogu nije potrebna dodatna izlika za milosno djelovanje i velikodušnost. Ljudsko mu je palo stanje dovoljna „izlika."

Osim ovoga, postoji u ovom tekstu još jedan velik nedostatak. Kasijan tvrdi da je milost besplatna i ako je dana po zaslugama, no ne objašnjava na koji način može biti gratuitivna ako čovjek prvi sam djeluje bez nje. Možda u smislu da je ni tada Bog nije dužan dati nego je daje čovjeku koji se trudi i nastoji zato što ju je *Bog* odlučio dati, te je ne daje kao plaću za zaslugu. No ako je ne daje na temelju zasluge truda, mogao ju je dati i bez toga čovjekova prethodna napora. Kasijanu se ovdje može postaviti pitanje bi li milost računao kao besplatnu i kada bi čovjekovi samostalni napori bili veći.

U ovome se broju i brojevima koji slijede vidi pomanjkanje spekulativne dubine. U *Coll.* 13,13,2-5 pokušat će dati tumačenje koje će se pokazati nedostatnim jer neće objašnjavati gratuitivnost milosti nego samo njezinu izdašnost i izobilnost. Zna da je nužno očuvati princip da je *gratia gratis data* jer bi zanijekati ga značilo pasti u pelagijanizam, no taj teološki princip shvaća fleksibilno te ga savija i prilagođava svojim antropološkim interesima. Kod Augustina iza tvrdnje da je milost dana besplatno ide točka jer ta rečenica znači točno ono što u njoj stoji. No kod Kasijana tu ne dolazi točka, a kroz analizu *Coll.* 13,13,2-5 vidjet ćemo što u 13,13,4 slijedi u nastavku rečenice.

U *Coll.* 13,13,2 počinje daljnju razradu svoje predodžbe gratuitivnosti milosti: „Budući da je vjera razbojnika na križu došla prva, ne smije se zbog toga držati da mu blaženi život u raju nije obećan besplatno.[279] Niti se smije vjerovati da je kajanje kralja Davida – izraženo u kratkim riječima 'Sagriješio sam protiv Gospoda!' (2 Sam 12,13a) – ono koje je uklonilo ona dva njegova tako ozbiljna grijeha, a ne radije Božje milosrđe tako te je zaslužio čuti preko proroka Natana: 'Gospod ti oprašta tvoj grijeh: nećeš umrijeti.' (2 Sam 12,13b) To da je preljubu dodao i ubojstvo zaista je djelo njegove slobodne volje, ali da je ukoren od strane proroka, djelo

[279] „Nec enim quia illius in cruce latronis praecesserat fides, idcirco pronuntiandum est, non ei beatam commorationem paradisi gratuito esse promissam." *Isto* 13,13,2, u: CSEL 13, 383.

je milosti Božje dobrohotnosti.“ U *Coll.* 13,13,3 nastavlja: „I opet, ponizno priznanje svojega grijeha njegovo je djelo, ali da mu je tako brzo obećan oprost za tako velike zločine, dar je milosrdnog Boga.“

Gratuitivnost u slučaju Davida poistovjećuje s oprostom grijeha, a u slučaju razbojnika s križa s obećanjem raja. Davidovo kajanje koje je njegov vlastiti čin nije zaslužilo oprost grijeha nego mu je oprost dan kao milosrđe. Priznanje grijeha je čovjekov čin, a oprost je Božje djelo.[280] Također, vječno spasenje dobroga razbojnika nije dano zbog njegove samostalne vjere nego besplatno. Kasijan to tvrdi jer zna da milost ne može biti dana po zaslugama, a u isto vrijeme hoće očuvati čovjekovo prvenstvo i inicijativu. Također hoće pokazati kako je maleno, mršavo, manjkavo i kratkotrajno ono što čini čovjek, a kako je veliko, bogato i dugotrajno ono što čini Bog. To što čovjek čini malo i što njegova inicijativa traje kratko Kasijan vidi kao dovoljan temelj za ustvrditi da je milost gratuitivna iako joj prethodi čovjekovo dobro djelovanje kojemu u ovom broju niječe zaslužnost.

Kasijan, prema tome, gratuitivnost shvaća u mnogočemu drugačije nego Augustin. Iz *Coll.* 13,13,1-3 jasno se vidi da Kasijan, kao prvo, smatra da milost ostaje gratuitivna i ako joj prethodi čovjekova inicijativa jer je, kao dugo, zbog kratkoće čovjekove inicijative ono što čini čovjek puno manje od onoga što čini Bog i jer, kao treće, u *Coll.* 13,13,2-3 čak tvrdi da kajanje i priznanje krivnje nisu zaslužna djela. No ako je taj mali samostalni čin vjere nužan ili ako je priznanje krivice potrebno da bi Bog dao milost, milost više nije u potpunosti gratuitivna nego je uzvraćanje. Ako čovjek dâ deset posto na koje će mu Bog uzvratiti s devedeset posto, čovjek je pridonio s prvih deset posto te se ne može reći da mu je ostalih devedeset posto dano posve gratuitivno i da nije riječ o uzvraćanju. Čovjek je platio nešto, a nipošto nije sve dobio besplatno. K tome, pitanje je bi li u takvome načinu razmišljanja koji milost čini ovisnom o čovjekovoj inicijativi dobio Božjih devedeset posto da nije prvi dao svojih deset posto. Četvrta razlika jest u tome što Kasijan potpunu gratuitivnost u nekim slučajevima smatra nerazumnom, kako vidjesmo u *Coll.* 13,13,1. *Nezasluženo dano* u Kasijanovu poimanju postaje *nerazumno* (*irrationabilis*) *dano* ukoliko se daje onome tko je lijen i trom. Davanje milosti takvome čovjeku vidi kao nerazumnu darežljivost te smatra pametnijim da Bog ima neko pokriće, neku izliku i povod u obliku barem nekakve čovjekove inicijative i napora volje. Bog bi zato čekao da čovjek sam nešto počne, pomakne se, pokrene iz lijene tromosti kako bi bilo dostatno razumno i opravdano pomoći mu.

[280] Augustin bi smatrao da je priznanje grijeha i kajanje i Božje i čovjekovo djelo, a nipošto samo čovjekovo, te da vjera dobrog razbojnika ima početak u Božjoj milosti.

Iz svega ovoga zaključujemo da se Kasijan ravna više po općoj ljudskoj logici po kojoj nije pravedno ni mudro nagraditi nekoga tko neće i ne čini ništa. Ta je ljudska logika podudarna s pelagijanskom logikom da sve treba zaslužiti a ne s kršćanskom vjerom u preobilje Božje milosti i darova, iako Kasijan smatra da se to događa samo ponekad. Ravna se i po monaškoj asketskoj logici po kojoj lijeni monah ne zaslužuje pomoć jer bi bilo nepošteno prema onima koji se trse da mu samo tako, ni zbog čega, budu dane velike milosti pa bez prethodnoga truda bude učinjen revnim. No u ovome se stavu o nerazboritosti potpuno gratuitivne milosti nalazi prikrivena pelagijanska misao da nije primjereno da Bog nekome bez ikakve zasluge, truda i napora iz čiste velikodušnosti udijeli milost. No ono što ni Kasijan ni pelagijanci ne opažaju kada dovode u pitanje besplatnost milosti jest da u Augustinovu poimanju čovjek ne čini ništa ne zato što je lijen nego zato što ne može. Nije se sposoban sam pokrenuti prema pravome dobru. Njemu je pomoć nužna kako bi mogao početi imati vjeru, počeo činiti dobro i imati bilo koju drugu krjepost koja vodi spasenju. Pomoć nije tek nagrada za uspješan samostalni početak nego je nužni uvjet tog početka.

Iz izjava da je milost gratuitivna i kada čovjek ima inicijativu i da ta inicijativa ne znači zaslužnost vjere ni djela može se iščitati Kasijanovu uvjerenost da je uspio pomiriti i obraniti mogućnost čovjekova prvenstva i gratuitivnost milosti. Međutim, ili nije svjestan praznina i nedostatnosti, te nelogičnosti, neusklađenosti i miješanja razina u svojim tvrdnjama, ili svjesno u njih ne želi dublje ulaziti, našavši rješenje koje je njemu dostatno.

U nastavku *Coll.* 13,13,3-4 donosi drugačije argumente. Citira Pavla kao da Pavao pod kratkoćom nevolje i patnjama podrazumijeva razdoblje čovjekova djelovanja bez pomoći milosti i kao da taj bezmilosni interval i Pavao proglašava za ništa u odnosu na silinu milosti kojom Bog uzvraća: „I što ćemo reći o ovom vrlo kratkom priznanju i o neusporedivoj neizmjernosti Božje nagrade kada je tako lako razmišljati o blaženome Apostolu dok gleda ogromnost svoje buduće nagrade i govori o brojim progonima koje doživljava? 'Ta ova malenkost naše časovite nevolje donosi nam obilato, sve obilatije, breme vječne slave.' (2 Kor 4,17) O ovome i drugdje odlučno govori: 'Sve patnje sadašnjega vremena nisu ništa prema budućoj slavi koja se ima očitovati u nama.' (Rim 8,18)“ U *Coll.* 13,13,4 nastavlja: „Kolikogod se ljudska krhkost napinjala, neće moći doseći razinu buduće nagrade, niti će svojim naporima umanjiti Božju milost na takav način da milost ne bi uvijek ostala besplatna.[281] Stoga prije spomenuti učitelj pogana, iako priznajući da je status apostola primio po milosti Božjoj rekavši:

[281] „Quantumlibet ergo enisa fuerit humana fragilitas, futurae retributioni par esse non poterit; nec ita laboribus suis divinam imminuit gratiam, ut non semper gratuita perseveret…“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,13,4, u: CSEL 13, 384.

'Ali milošću Božjom jesam što jesam...' (1 Kor 15,10a), ipak izjavljuje i da je odgovorio na milost Božju kada nastavlja: '... i njegova milost prema meni ne bijaše zaludna; štoviše, trudio sam se više nego svi oni – ali ne ja, nego milost Božja sa mnom.' (1 Kor 15,10b)"

U ovim brojevima gratuitivnost milosti želi očuvati novim ali krivim argumentima jer milost ne čini gratuitivnom to što su zasluge i trud daleko manje i puno kraćeg trajanja od Božjega dara. Gratuitivnom je čini to da je dana nevezano za trud i napor, tj. to da je Bog daje kada njih nema i kada ih ne može biti. Također, Kasijanovo je pozivanje na Pavla u ovome broju veoma nategnuto jer Pavao u 2 Kor 4,17 i Rim 8,18 ni u kojem slučaju ne zastupa takvo suženo shvaćanje gratuitivnosti niti govori o ljudskom samostalnom djelovanju.[282]

Sada možemo Kasijanovim vlastitim riječima nadopuniti njegovo objašnjenje teološkog principa da je *gratia gratis data* i vidjeti da ondje gdje kod Augustina dolazi točka kod Kasijana dolazi dodatno objašnjenje koje glasi: *gratia est gratis data* jer „koliko se god ljudska krhkost napinjala, neće moći doseći razinu buduće nagrade niti će svojim naporima umanjiti Božju milost na takav način da milost ne bi uvijek ostala besplatna."[283] Nije teško zapaziti da je ovo objašnjenje teološki netočno.

U *Coll.* 13,14,1-3 donosi primjere supostojanja čovjekova samostalnog djelovanja i gratuitivnosti milosti. Tako u *Coll.* 13,14,1-2 govori da je Job vlastitom snagom nadvladao đavlove napade i da je milost bila također tu, ali samo u mjeri da je štitila Jobov život te Job ne poludi i ne bude pobijeđen. No čini nam se da je milost i u ovoj suženoj Kasijanovoj interpretaciji opet u dobroj mjeri štitila Joba ako ga je štitila tako da ne bude pobijeđen. U *Coll.* 13,14,3 govori o vjeri stotnika iz Mt 8 kojega je Isus pohvalio jer je rekao Isusu neka samo rekne riječ i njegov će sluga biti izliječen. Kasijan zaključuje da ne bi bilo hvalevrijedno niti zaslužno da je Krist u njemu izdvojio ono što mu je on sam dao. Iz ovoga zaključujemo da Kasijan smatra da krjeposti ne mogu biti zaslužne ako su milost.[284]

U *Coll.* 13,15,1-5 i vjeru svrstava među ono što može biti dano bilo po zasluzi bilo gratuitivno, te donosi obilje biblijskih primjera za oboje.[285] Da se vjera daje po zasluzi zaključuje u *Coll.* 13,15,5: „I Božja je velikodušnost oblikovana prema sposobnosti ljudske

---

[282] U *Coll.* 13,13,5 donosi tumačenje 1 Kor 15,10b: „Kada Pavao kaže: 'trudio sam se,' pokazuje na napor svoje vlastite volje. Kada kaže 'ali ne je, nego milost Božja,' ukazuje na snagu Božje zaštite. Kada kaže 'sa mnom,' izjavljuje da ona nije surađivala s lijenim ili nemarnim čovjekom, nego s čovjekom koji teško i naporno radi." Ovo Kasijan tvrdi točno, no ovdje Pavao govori o prethodnoj Božjoj milosti zbog koje je mogao su-djelovati s njom, a ne o svome samostalnom početku imanja dobre volje. I iz ovoga se broja vidi da Kasijan ne razlikuje u dovoljnoj mjeri čovjeka kojemu je već dana milost Kristova i koji zbog i po toj milosti ima obnovljenu volju i djelovanje od onoga koji još nije u vjeri i kojemu još nije dana milost Kristova.

[283] Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,13,4.

[284] Augustin uči posve suprotno: Bog čovjeku kao čovjekove uračunava sve dobre zasluge iako su one zajedničko djelo Boga i čovjeka.

[285] O pitanju početka vjere i vjeri kao Božjemu daru bit će više riječi u podnaslovu 2.2.2.3.

vjere na takav način da nekim osobama može reći: 'Neka vam bude po vašoj vjeri' (Mt 9,29), dok drugoj: 'Neka ti bude kako želiš' (Mt 15,28), a još jednoj: 'Vjera te tvoja spasila.' (Lk 18,42)“ Početak vjere može biti i čovjekovo djelo te o njemu tada ovisi veličina i vrsta Božjega uzvraćanja. Primijetimo da Kasijan ovdje i u drugim tekstovima izbjegava izraze kao što su *uzvraćanje, plaća, uzdarje* i slične jer bi oni jasno pokazivali da se milost daje po zaslugama i kao plaća a ne gratuitivno kako nategnuto tvrdi u *Coll.* 13,13; 13,14 i 13,15.

U *Coll.* 13,15,5 tvrdi da se Bog suobličuje ljudskim sposobnostima. Bog točno zna što tko može i ne može, dokle je došao, gdje tko stoji. Da Bog to zna, posve je točno. No Kasijan ovdje tvrdi da se Bog suobličuje sposobnosti ljudske vjere koju čovjek ima samostalno. Božje djelovanje čini ovisnim o tome ima li čovjek vjeru i kakva je, te da Boga ne percipira kao onoga koji daje vjeru i čini da sposobnost vjerovati i sama vjera rastu.[286]

U *Coll.* 13,16 protiv pelagijanaca dokazuje da se milost ne daje isključivo na temelju zasluga slobodne volje, no pelagijance pobija na neprikladan i čudan način. Umjesto da jasno kaže da je milost i u njegovu shvaćanju najčešće posve gratuitivna te ne ovisi potpuno o čovjekovoj autonomnoj vjeri i slobodnoj volji, Kasijan biblijskim primjerima dokazuje da Isus svojim darovima nadilazi čovjekova očekivanja, sumnje, slabu vjeru i nevjeru i da postupa velikodušnije nego se molitelji nadaju. Navodi evanđeoske primjere u kojima Isus daje više nego su ga ljudi tražili. To, međutim, nisu primjeri kojima može dokazati pravu gratuitivnost jer prema njegovu mišljenju svim tim primjerima prethodi vjera koju čovjek ima sam od sebe. Isusova velikodušna reakcija odgovor je na ljudsku vjeru koja prva traži Isusovu pomoć. Time Kasijan potvrđuje svoje netočno tumačenje gratuitivnosti milosti iz *Coll.* 13,13,1-4 kojim nipošto ne može pobiti pelagijance.

U *Coll.* 13,16,1, dakle, piše: „No nitko ne bi smio pomisliti da smo napomenuli ove stvari nastojeći ustvrditi da čitavo spasenje u potpunosti ovisi o našoj vjeri, prema bezbožnom mišljenju nekih koji sve pripisuju slobodnoj volji i razumijevaju da je milost Božja razdijeljena svakome u skladu s njegovim zaslugama (tj. protiv pelagijanaca, op. a.). No mi čvrsto i jasno izjavljujemo da izobilna milost Božja ponekad (*interdum*) čak i premaši i nadraste ograničenja čovjekove nevjere.“[287]

---

[286] Augustin će smatrati da čovjek ima naravnu sposobnost vjerovati ali samu vjeru mu daje Bog.

[287] „Nemo autem aestimet haec a nobis ob hoc fuisse prolata, ut nitamur astruere summam salutis in nostrae fidei ditione consistere; secundum quorumdam profanam opinionem, qui totum libero arbitrio deputantes, gratiam Dei dispensari secundum meritum uniuscuiusque definiunt. Sed absoluta plane pronuntiamus sententia, etiam exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanae infidelitatis angustias.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,16,1, u: CSEL 13, 391. Ovaj *interdum*, *ponekad* može ovdje biti veoma zbunjujuć te ga se može protumačiti čak i tako da Bog samo ponekad premaši očekivanja čovjekove nevjere, a nekada ih ne premaši i ne nadraste, kao da su čovjekova ograničenja moćnija od izobilne Božje milosti.

Neočekivano je, rekosmo, da argumentima ide u ovom smjeru. Bilo bi za očekivati da će nasuprot pelagijanskoj tvrdnji da spasenje ovisi o čovjekovoj vjeri i slobodnoj volji snažno potvrditi gratuitivnost milosti. Međutim, Kasijan u skladu s *Coll.* 13,13 dokazuje da milost o čovjekovoj vjeri i slobodnoj volji ne ovisi potpuno nego samo djelomično. Tako i dalje gratuitivnost vidi samo kao velikodušnost i izobilnije davanje onoga što se čovjek u svojoj slaboj vjeri, sumnji ili manjim očekivanjima nada primiti od Boga. Iako je u *Coll.* 13,16,1 rekao da milost nadmašuje i ograničenja čovjekove *nevjere*, primjeri koje za to u *Coll.* 13,16,2 donosi nisu primjeri *nevjere* nego primjeri *vjere* koja moli Isusa za pomoć ne nadajući se da će Isus na molitvu uzvratiti tako izobilno.

Evo tih primjera iz *Coll.* 13,16,2-5: „Prisjećamo se da se tako dogodilo u Evanđelju u slučaju gospodara koji je vjerovao da je lakše ozdraviti njegova bolesna sina nego ga uskrisiti od mrtvih nakon što umre, i koji je u žurbi molio Gospodina da dođe govoreći: 'Gospodine, siđi dok mi ne umre dijete.' (Iv 4,49) Iako je Krist ukorio njegov manjak vjere riječima: 'Ako ne vidite znamenja i čudesa, ne vjerujete' (Iv 4,48), ipak nije upotrijebio svoju božansku milost u skladu sa slabom vjerom toga čovjeka; izbacio je smrtonosnu groznicu ne svojom tjelesnom prisutnošću, kako je vjerovao taj čovjek, nego svojom moćnom riječi rekavši: 'Idi, sin tvoj živi!' (Iv 4,50)“ Slično tvrdi i u *Coll.* 13,16,3 gdje kaže „da je Isus izlio svoju izobilnu milost u slučaju ozdravljenja uzetoga kada je onome koji je tražio samo lijek protiv bolesti kojom je bio pogođeno njegovo tijelo prvo dao ozdravljenje duše. 'Hrabro, sinko, otpuštaju ti se grijesi!' (Mt 9,2)“ U *Coll.* 13,16,4 kao primjer Isusove spontane velikodušnosti navodi ozdravljenje uzetoga u hramskome kupalištu iz Iv 5 i zaključuje: „Gospodin mu je oprostio njegovu nevjeru i neznanje i u svojemu je milosrđu obnovio u njemu prijašnje zdravlje, ali ne na način na koji je čovjek očekivao, nego na način na koji je on sam htio.“[288] Slično u *Coll.* 13,16,5 kaže da su i apostoli jednako davali puno više nego se od njih molilo. Navodi primjer iz Dj 3 kada hromome apostoli „nisu dali bezvrijedne novčiće koje je bolesnik tražio, nego su mu radije dali sposobnost hodanja, i njega koji je očekivao olakšanje koje će mu donijeti maleni dar, obogatili su nagradom posve nenadane dobrobiti.“

Gratuitivnost bi bila velikodušnost po Isus kojoj uzvraća više od priželjkivanog, a ne gratuitivnost u strogom smislu riječi. U *Coll.* 13,16,2-5 ne navodi primjere u kojima milost ne ovisi ni u čemu što čovjek čini, nego pokazuje da Božje davanje obilno nadilazi čovjekova očekivanja. No time ne pobija pelagijanski nauk, kako je najavio u *Coll.* 13,16,1, nego samo pojašnjava svoje viđenje gratuitivnosti milosti kao velikodušnosti zbog koje Bog ne uzvraća po

[288] Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,16,5.

točnoj mjeri zasluge. Kasijan time pokazuje da Bog daje veću plaću nego što je čovjek zaradio, da je velikodušniji nego se čovjek nada, ali ne dokazuje da je *gratia gratis data.*

Da Bog bilo prvi daje milost bilo slijedi čovjeka, kaže u *Coll.* 13,17,1: „Ponekad nam pomaže postići stvari za koje vidi da za njima težimo za naše vlastito dobro, a nekada nam nadahnjuje začetak te svete želje i daje i početak dobroga djela i ustrajnost u njemu.“[289] U *Coll.* 13,17,2 nastavlja: „Stoga se događa da kada molimo, proglašavamo da je Gospodin ne samo naš zaštitnik i spasitelj (*protector et salvator*) nego također i naš pomagač i podupiratelj (*adiutor et susceptor*). Jer ukoliko nas prvi poziva i privodi spasenju nesvjesne i nevoljke, on je naš zaštitnik i spasitelj, ali ukoliko nas opskrbljuje pomoći u našim nas borbama i podupire i brani kada tražimo utočište, nazvan je našim podupirateljem i zaklonom.“[290]

Ovdje ocrtava Boga kao onoga koji i počinje i podupire čovjekova dobra nastojanja, no ne precizira počinje li čovjek tu borbu sam ili ju je otpočeo zato što mu je već prije pomogao Bog. Mišljenja smo da misli ovo prvo, što njegovu tvrdnju čini netočnom.[291]

U *Coll.* 13,18,2 piše: „Stoga je očito iz neupitne vjere i iz, reći ću, opipljiva iskustva da Bog svega svemira poput najljubaznijeg oca i najdobroćudnijeg liječnika sve u svima izvodi nepristrano, kako kaže Apostol. Nekada nadahnjuje početke spasenja i smješta u svakog čovjeka žarku dobru volju, dok nekada daruje učinak djelovanja i usavršavanje u krjeposnosti (ali ne i početak djelovanja i krjeposti, op.a). Nekada doziva nazad s ruba propasti i skoroga pada čak i one koji oklijevaju i ne znaju, dok nekada proviđa prilike i prigode za spasenje, te nesmotrena i nasilna nastojanja zadržava od smrtonosnih ishoda. Neke podržava dok žure i trče, dok druge privlači nevoljke i opiruće i tjera ih na dobru volju.“[292] U ovome tekstu Oca uspoređuje s najljubaznijim ocem i najdobroćudnijim liječnikom. Bog je nepristran, dok mu se Augustinov Bog čini samovoljnim i pristranim.[293] Nepristranost se očituje kroz to da Bog pristupa svakom čovjeku a ne tek izabranima, te svakome pristupa prilagođeno, kako kome

---

[289] „.. quosdam vero etiam nolentes invitosque compellere, et nunc quidem ut impleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit, adiuvare; nunc vero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia, et vel initium boni operis vel perseverantiam condonare.“ *Isto* 13,17,1, u: CSEL 13, 392-393.

[290] *Isto* 13,17,2.

[291] U prilog našoj tvrdnji ide i D. Ogliari koji piše da kada Bog djeluje kao pomagač i podupiratelj, *adiutor ac susceptor*, Bog potvrđuje i nagrađuje čovjekove vlastite napore. Usp. Donato OGLIARI, The Conciliation of Grace and Free Will, 167.

[292] „…et nunc quidem salutis inspirare principia, et inserere unicuique bonae voluntatis ardorem; nunc vero ipsius operationis effectum, et consummationem donare virtutum, et nunc a ruina iam proxima lapsuque praecipiti etiam invitos et inscios revocare; nunc autem occasiones et opportunitates salutis ingerere, ac praecipites violentosque conatus a lethalibus dispositionibus inhibere; et alios quidem volentes, currentesque suscipere; alios vero nolentes, renitentesque pertra here, et ad bonam cogere voluntatem.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,18,2, u: CSEL 13, 394-395.

[293] I Pelagije se brinuo da je, ako je dana posve bez zasluga, milost dana pristrano. Zasluge Boga obvezuju i uvjetuju da bude objektivan i pravedan u dijeljenju milosti: svakome koliko je zaslužio. Kasijan ipak smatra da Boga daje puno više i izobilnije od zasluženog i da sam čovjek ne može učiniti puno.

treba. Svakome daje dobru volju, s čime se Augustin ne bi složio. Kasijan, međutim, potvrđuje ono što je ostavio nerazjašnjenim u *Coll.* 13,17,2: Bog nekada prethodi a nekada ne prethodi nego samo slijedi i pomaže čovjeku koji već sam djeluje, već raste u krjeposti, ili već žuri i trči. Ove tvrdnje ne bi bile upitne kada Kasijan ne bi mislio da čovjek može sam početi djelovati, rasti u krjepostima, žuriti i trčati prema dobru. Također, u *Coll.* 13,18,2 kaže da čovjek može učiniti ne tek prvi mali korak nego i da sam od sebe može *djelovati* a da Bog tome djelovanju daje učinak.

U *Coll.* 13,18,3 još jednom potvrđuje svoje shvaćanje gratuitivnosti milosti koje iznosi od *Coll.* 13,13,1-4: „Kada se stalno i neprekidno ne opiremo i nismo uporno nehtijući, sve nam je darovano od Boga i sveukupnost našega spasenja ne smije biti pripisana našim zaslužnim djelima nego nebeskoj milosti.“[294] Bogu pripisuje *sveukupnost* spasenja (*summam salutis*), ali ne i sve faze na putu spasenja. Neke faze pripisuje čovjeku jer se čovjek sam može ne opirati Bogu i sam može htjeti dobro.

Nakon što smo vidjeli što piše Kasijan, pogledat ćemo što su o nauku monaha iz Galije napisali Prosper i Hilarije u pismima po svoj prilici starijima od *Coll.* 13. U *ep.* 225,6 Prosper o stavu monaha iz Galije piše: „Svaki čovjek može biti pozvan popraviti svoj život i napredovati zna li da može vlastitom marljivošću biti dobar i da će njegova sloboda biti potpomognuta milošću Božjom zbog toga što je on izabrao vršiti što Bog zapovijeda. Tako, budući da onima koji su dosegli doba slobodne volje dvije stvari djeluju na spasenje, naime, Božja milost i čovjekova poslušnost, oni hoće da prije dolazi poslušnost nego milost tako da se vjeruje da početak spasenja ovisi o onome koga se spašava a ne o onome koji spašava, i da čovjekova volja rađa sebi pomoć Božje milosti, a ne da milost sebi podlaže ljudsku volju.“[295]

O neusklađenosti unutar njihova nauka svjedoči Hilarije koji u *ep.* 226,2 navodi da se oni slažu s tim da nitko ne može biti oslobođen zla po vlastitoj volji, ali u isto vrijeme tvrde da „kada netko ljudima koji leže prostrti i koji svojim snagama nikada neće ustati navijesti priliku zadobivanja spasenja, po zaslugama svojega htijenja (volje) i vjerovanja da mogu ozdraviti od svoje bolesti zadobivaju i rast ove vjere i rezultat njihova potpuna zdravlja.[296] A ipak se slažu

---

[294] „Totum vero non semper resistentibus, nec perseveranter invitis nobis a divinitate concedi; et summam salutis nostrae, non operum nostrorum merito, sed coelesti gratiae deputandam…“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,18,3, u: CSEL 13, 395.

[295] „…Dei scilicet gratia et hominis obedientia; priorem volunt obedientiam esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat, et voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem.“ Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,6, u: PL 33, 1005-1006.

[296] „Excludi putant omnem praedicandi vigorem, si nihil quod per eum excitetur, in hominibus remansisse dicatur. Consentiunt omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari: sed id conveniens asserunt veritati, vel congruum praedicationi, ut, cum prostratis et nunquam suis viribus surrecturis annuntiatur obtinendae salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum, et totius sanitatis suae consequantur effectum.“ HILARIJE, *ep.* 226,2, u: PL 33, 1008.

da nitko ne može samome sebi biti dovoljan započeti, a da ni ne spominjemo dovršiti ikoje dobro djelo[297] jer ne misle da treba pripisati nekom djelu uključenom u njihovo ozdravljenje to da svaka bolesna osoba želi biti ozdravljena voljom punom straha i molbe."

Monasi se muče kako dovesti u ravnotežu to da se čovjek ne može spasiti bez milosti i to da njegova volja može htjeti i početi vjerovati sama prije djelovanja milosti. Tako u prvoj rečenici Hilarije piše da su uvjereni da čovjek rast vjere zadobiva po zaslugama svojega htijenja i vjere – iako je moguće da je tu riječ više o samouvjerenosti i samopouzdanju a ne o vjeri u Boga – a u drugoj da nitko ne može sam započeti ikoje dobro djelo. Početak vjere pripisuju čovjeku ali početak dobrih djela dolazi od Boga. To smatraju dovoljnim za ustvrditi da se čovjek ne spašava sam iako sam može početi vjerovati.

Hilarije će navesti puno biblijskih primjera kojima pokazuje na temelju čega monasi žele zadržati obje mogućnosti. Potom u *ep.* 226,2 piše dalje da oni zbog teksta „Vjeruj i bit ćeš spašen" (Rim 10,9) misle da „..netko Bogu nudi svoju vjeru jer je Stvoriteljeva volja dala naravi toga čovjeka tu sposobnost. I niti jedna narav nije bilo toliko pokvarena ili uništena da čovjek neće ili ne može htjeti biti izliječen. Na temelju toga (tj. vlastitoga htijenja ili nehtijenja, op. a.) čovjek ili biva ozdravljen od svoje bolesti ili, ako je nehtijući, biva kažnjen zajedno sa svojom bolešću. I tvrde da milost nije zanijekana ako se kaže da takva volja koja traži tako velikoga Liječnika prethodi milosti, iako je sama od sebe nemoćna učiniti išta."[298]

U ovome tekstu Hilarije spominje sposobnost vjerovati koja je dio naravi, što smatra i Augustin. Međutim, monasi misle i da je sama vjera dio naravi kad smatraju da netko Bogu nudi svoju *vjeru.* Ozdravljenje i spasenje ili kazna i propast ovise o tome ima li čovjek htijenje biti ozdravljen odnosno spašen ili ga nema. Ako ta tvrdnja stoji, spasenje ovisi o čovjeku a ne o Bogu. Čovjek po naravi može vjerovati samo ako to hoće, što je bila osobina predpadnoga Adama ali nije osobina paloga čovjeka. Premda smatraju da ne niječu milost, u pitanju početka vjere i opstanka samostalne vjere u paloj naravi pokazuju se bližima pelagijancima nego Augustinu. Ovo što donosi Hilarije u skladu je s onim što Kasijan naučava u *Coll.* 13,13.[299] I Prosper potvrđuje da misle da njihov nauk ne ugrožava gratuitivnost milosti. Tvrdnja da vjeru

---

[297] „Caeterum ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi sufficere posse consentiunt." *Isto.*

[298] „Unde consequens putant exhibendam ab eo fidem, cujus naturae id voluntate Conditoris concessum est; et nullam ita depravatam vel exstinctam putant, ut non debeat vel possit se velle sanari; propter quod vel sanetur quis a sua, vel, si noluerit, cum sua aegritudine puniatur. Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat." *Isto.*

[299] U *ep.* 226,4 Hilarije potvrđuje da monasi tvrde da za vjeru ne vrijedi izričaj „Što imaš što nisi primio?" (1 Kor 4,7) budući da je vjera ostala u istoj iako oštećenoj naravi koja je izvorno dana zdrava i cjelovita.

čovjek ne prima kao dar nego je ima sam od sebe radikalnija je od onoga što govori Kasijan u *Coll.* 13 jer on drži da početak vjere može biti i Božji dar.

Teško je znati i u kojoj su mjeri Prosper i Hilarije točno ili netočno predstavili Augustinu stavove monaha iz Galije, te je li među tim monasima postojalo više struja. Naime, već je iz ovih nekoliko odlomaka iz *ep.* 225 i *ep.* 226 vidljivo da prenose radikalnije stavove nego ih nalazimo u *Coll.* 13. Njihova su pisma pisana po svoj prilici prije nego je Kasijan napisao *Coll.* 13. To, pak, ostavlja nekoliko mogućnosti ali i nemogućnost doznati koja je od njih istinita. Moguće je da je Kasijan zastupao umjerenije stavove i da je pripadao umjerenoj struji, a da su Prosper i Hilarije točno izvijestili Augustina ali o radikalnijoj struji. Ne možemo znati je li Kasijan i prije pisanja *Coll.* 13 imao taj blaži stav, ili je možda tijekom pisanja *Coll.* 13 ublažio svoje do tada oštrije stavove. Nije isključeno – iako nam se ne čini vjerojatnim – da je i dalje zastupao oštrije stavove ali ih je u *Coll.* 13 predstavio u blažem obliku. Sljedeća je mogućnost da monasi nisu naučavali one radikalnije stavove nego da im je nauk bio na Kasijanovoj liniji. U tom bi slučaju Prosper i Hilarije krivo izvijestili Augustina. No to nam se ne čini uvjerljivim jer smo vidjeli da mu je barem Hilarije već ranije pisao o tim problemima. Prosper i Hilarije su po svoj prilici iz prve ruke mogli slušati što govore monasi te im ne bi bilo u interesu napuhati i krivo predstaviti ta protuaugustinovska gibanja. Premda ne možemo znati koja je mogućnost istinita, skloni smo se prikloniti tome da je Kasijan u *Coll.* 13 zastupao umjerenije stavove od dijela subraće te da su Prosper i Hilarije objektivno izvijestili Augustina o radikalnijoj skupini. U tom bi slučaju Kasijan bio vođa umjerenije struje galskoga otpora a radikalnija bi struja po svoj prilici imala drugoga vođu. Bio Kasijan glavni vođa ili tek jedan od vođa, razvija drugačiji pogled na gratuitivnost milosti, suprotstavlja ga Augustinovu sustavu i nudi ga kao bolje te Bibliji i stvarnosti vjernije rješenje.

Kasijan *Coll.* 13 završava Keremonovim prizivom na tradiciju Crkve.[300] Svoj nauk smatra definiranim od katoličkih otaca, a sebe i svoje monahe smatra zastupnicima pravog i tradicionalnog nauka nasuprot Augustinovih teoloških inovacija.

Rekosmo da Chadwick smatra da je Kasijan inicijativu slobodne volje sveo na maksimalni minimum, tolik da bi bilo kakva veća redukcija značila prihvaćanje Augustinova shvaćanja.[301] Samo ponekad u nekim dušama prvi sitan pokret volje prema Bogu može doći od samog čovjeka. Taj kratki interval Kasijan u *Coll.* 3 smješta čak nakon početka vjere.

---

[300] J. Kim smatra da se Kasijan u *Coll.* 13 ne poziva na tradiciju ni na oce već navodi isključivo svetopisamske tekstove. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 99. B. Ramsey pak smatra da se Kasijan poziva na tradiciju i autoritet Crkve (usp. *Coll.* 13,11,4; 13,12,2; 13,18,4). Usp. Boniface RAMSEY, Thirteenth conference. Translator's Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, 462.
[301] Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian,* 116.

Ne slažemo se s ovom Chadwickovom procjenom. Držimo da Kasijan slobodnoj volji daje više prostora od maksimalnog minimuma. Također, ako se milosni početak vjere već dogodio, nameće se pitanje kako čovjek u tom kratkom intervalu opet može birati sam, bez upliva milosti koju je primio. Odluka za Boga nikada se ne događa bez Boga jer se bez Boga čovjek ne može odlučiti za Boga. Samo se odluka protiv Boga događa bez Boga. K tome, ako se taj interval ima samo nakon primanja početka vjere, oni koji nisu primili vjeru nikad ga nemaju. U tom slučaju ni Kasijan nije uspio dovoljno afirmirati slobodnu volju.

Nakon analize *Coll.* 13 možemo zaključiti da je Kasijan stavljao puno veći naglasak na ljudsku samostalnu inicijativu nego se to obično predstavlja te ona nije tako rijetka pojava. U *Coll.* 13,18,2 tvrdi da čovjek može ne samo početi vjerovati i učiniti neki mali trud oko dobra nego i djelovati dobro bez milosti. Gratuitivnost milosti Kasijan shvaća krnje, kao Božju velikodušnost kojom čovjeku uzvraća bogatije, više, izobilnije nego ga čovjek moli i nego se nada primiti. U *Coll.* 13 prvotna mu je briga afirmirati čovjekove samostalne sposobnosti, pri čemu su teologija i poimanje Boga sporedne, tj. one su posljedice a ne pokretač Kasijanove antropologije. Bog može biti onaj koji slijedi čovjekovu inicijativu te Božje djelovanje tada nije začetnik djela i procesa spasenja. Prethodi li mu čovjek, ono je posljedica a ne prvotni uzrok čovjekove promjene. Takav stav oduzima Bogu prvenstvo i subordinira ga odluci ljudske volje a milosti obuzima gratuitivnost. Koliko god Kasijan tvrdio da milost ostaje gratuitivna i ako je pretječe čovjekova vjera i volja, nije riječ o pravoj gratuitivnosti kakvu zastupa Augustin a kojom ćemo se sada baviti.

d) Augustinov nauk o gratuitivnosti milosti

Ukratko ćemo iznijeti Augustinov stav o nauku svake od tri skupine koje smo analizirali, potom ćemo izložiti njegov nauk. O pelagijanskom je nijekanju gratuitivnosti iznimno puno pisao i pobijao ih u gotovo svakom odlomku djelâ o milosti jer zaslužnost milosti dovodi u pitanje ulogu Krista kao spasitelja, oduzima Bogu čast i mjesto, temelji se na netočnom poimanju čovjeka te potencira smrtonosnu oholost i lažnu samopravednost. U *ep.* 194,3,6 o oplijeni Boga piše: „Pelagijanci ne žele da Bog primi svoju slavu zbog opravdanja grješnikâ gratuitivnom milošću budući da, ne spoznajući Božju pravednost, žele uspostaviti svoju.“ U *ep.* 194,3,13 kaže da ako čovjek prvi ljubi Boga kako bi po toj zasluzi Bog ljubio njega, čovjek prvi izabire Boga kako bi zaslužio biti izabran od Boga.

Augustinov je stav obrnut od pelagijanaca koji su – kao i Kasijan u *Coll*. 13,13,1 – tvrdili da je Bog nepravedan i pristran ako daje milost na temelju ničega, tj. bez zasluga. U *ep.* 194,6,29 čitamo: „Budući da jedino milost oslobađa, ona ne nalazi ništa pravedno u onome koga

oslobađa: niti volju, niti djelovanje, niti samu ispriku. Jer da je isprika pravedna, tko bi je god koristio, bio bi oslobođen po zasluzi a ne po milosti… Ako im je isprika pravedna, milost više nije besplatna već su oslobođeni na temelju pravednosti te isprike. No ako su oslobođeni milošću, isprika im ni na koji način nije pravedna. Prema tome istinska je milost koja oslobađa čovjeka ona koja nije dana kao dug zbog pravednosti.“[302] Bez opravdanja koje Bog daje nezasluženo, čovjek ne može postići pravednost. Stoga Bog dajući milost daje mogućnost spasenja. Spasenje je Božje djelo i dar te ne može biti zasluženo. Bogu nije potreban povod niti poticaj za velikodušnost. Ona je, kao i milost, nepotaknuta i nezaslužena.

Pelagijanski je nauk o zaslugama kao krivovjeran teorijski nauk i kao iskrivljen životni stav oholost i neutemeljena ljudska samohvala koja odvodi od Boga i vodi u propast. U oba slučaja čovjeka uči pouzdavati se u sebe, sebe vidjeti kao samodostatnog i tako ga udaljava od pravog i jedinog izvora snage i moći za dobro. To Augustin ponavlja na mnogo mjesta. U *gr. et lib. arb.* 4,6 kaže da se bojati da čovjek ne bi svoju nadu stavio u vlastito pravedno življenje i tako potpao po prokletstvo (usp. Jer 17,5). Tko se pouzdaje u sebe, udaljit će se od Boga, što se dogodilo pelagijanskoj herezi. Ipak svojim ih spisima ni argumentima nije uspio uvjeriti da je milost gratuitivna. No s monasima iz Hadrumentuma ipak je imao više uspjeha.

Unatoč natruhama pelagijanizma, monahe iz Hadrumentuma smatra braćom te ulaže znatan trud[303] kako bi ih uvjerio da gratuitivnost milosti ne znači nijekanje nego oživljavanje slobodne volje. Znamo iz *ep.* 214,1 da su u Hadrumentumu postojala oba ekstremna stava. U stavu onih koji naglašavaju slobodnu volju uočio je približavanje pelagijanizmu. No u *gr. et lib. arb.* brzo prelazi preko problema prenaglašavanja milosti na račun slobodne volje i ne bavi se njime, dok se opširno bavi problemom prenaglašavanja slobodne volje na račun milosti. Pretpostavljamo da tako postupa, kao prvo, zato što je pelagijanski nauk objektivno netočan, i kao drugo, zato što smatra da nitko neće pogriješiti pripiše li sve milosti, dok može upasti u veliku oholost i zabludu pripiše li sebi sve ili više od onoga što mu pripada. Kao treće, koliko se god trudio naglašavati važnost slobodne volje, Augustin ipak milost a ne slobodnu volju smatra ključnom spasenjskom snagom. Nekada puno veći naglasak stavlja na milost, a nekada predlaže uravnotežen odnos koji uzima u obzir i milost i slobodnu volju, *utrumque.* U takvome im uravnoteženom svjetlu piše u *ep.* 214,1, a u *ep.* 214,2 pojašnjava: „Stoga, razumijevajte u

[302] „Quae si iusta est excusatio, non iam gratuita gratia, sed propter huius excusationis iustitiam liberantur. Si autem gratia est qua liberantur, profecto haec excusatio iusta non est. Tunc enim vera gratia est, qua homo liberatur, si non secundum debitum iustitiae retribuitur.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep*. 194,6,29, u: PL 33, 884.

[303] Iz Augustinove brige za ove monahe koja se očituje kroz njihovu uzajamnu komunikaciju i korespondenciju vidi se da su mu u svojoj gorljivosti i želji da saznaju prave dogovore na složena pitanja zasigurno bili veoma dragi i bliski. Ophodi se prema njima iznimno ljubazno, toplo i strpljivo, kao prema braći.

skladu s tom vjerom moju knjigu ili pismo (*ep.* 194*,* op. a.) koju su vam gore spomenuti donijeli kako ne biste niti zanijekali milost Božju niti branili slobodu izbora na takav način da je učinite neovisnom o milosti Božjoj, kao da bismo bez milosti mogli pomisliti ili učiniti išta kako Bog hoće."

I raspravu s monasima iz Galije u prvom je redu shvaćao kao raspravu oko gratuitivnosti milosti. Njihov stav u *praed. sanct.* 1,1 nedvosmisleno naziva zabludom[304] iako ih neće smatrati krivovjercima nego braćom. Uvjeren je da ni oni ni monasi iz Hadrumentuma pelagijanske stavove ne zauzimaju namjerno. Već je u *gr. et lib. arb.* 22,44 rastumačio da je moguće nepromišljeno pretpostavljati da postoje zasluge koje prethode opravdanju po milosti, a da se pritom ne uvidi da se time niječe milost. Zaista, vidjeli smo da sam Kasijan smatra da je milost gratuitivna i ako joj prethodi čovjekova odluka za dobro i vjeru. Augustina u *praed. sanct.* i *persev.* motivira ne samo suzbijanje pelagijanske teologije i antropologije, nego i briga za vječno spasenje monaha i pelagijanaca. Nije mu stalo samo do spekulacije i teološke istinitosti nego mu je do prave vjere stalo zbog njihova vječnoga spasenja.[305]

Iako je u *praed. sanct.* 1,2 ustvrdio da je monasima iz Galije glavni problem predodređenje, iz *praed. sanct.* 2,3 se vidi da on pitanje odnosa milosti i zasluge smatra važnijim i akutnijim od predodređenja. Jasno mu je da ti monasi imaju ponajprije antropološki i praktični monaški interes. U *praed. sanct.* 12,23 reći će da smatraju da je njihova pobožnost posve sputana ukoliko nemaju nešto što bi mogli pripisati samima sebi i što bi prvi mogli dati Bogu kako bi im Bog za to uzvratio. Njihov je antropološki i asketski obzor ponekad preplitak i preuzak. Shvaćajući što je u središtu monaškoga protivljenja i zanimanja, Augustin ipak ne može potvrditi njihov stav iako razumije njihovu zabrinutost. Važnija mu je teološka točnost i istina te Božje prvenstvo nego čovjekovo zadovoljstvo sobom i svojim asketskim i molitvenim naporima. Uvjerenja je da je u *praed. sanct.* i *persev.* obranio gratuitivnost milosti od ugroze koja je prijetila od raznih pokušaja monaha iz Galije, pa i onog da uz pomoć *futura merita mala*

---

[304] U *praed. sanct.* 2,4 potvrđuje da nije moguće tvrditi da je početak vjere čovjekovo djelo a ne zastupati pelagijanizam. U *persev.* 21,54 će njihov nauk o početku vjere i ustrajnosti do kraja poistovjetiti s pelagijanizmom te će pokazati koliko je njihov nauk opasan: ako monasi kažu da početak vjere dolazi od čovjeka, pelagijanci mogu zaključiti da se milost daje po zaslugama. Također, ako tvrde da ustrajnost do kraja čovjek ima od sebe, pelagijanci mogu odgovoriti da od sebe ima i početak vjere budući da je teže i veće nešto privesti kraju nego započeti. Nauk monaha iz Galije potkrjepljuje krivovjerne pelagijanske teze. Zbog toga Augustin pokušava pokazati da su u krivu jer ako nisu, pelagijanci su u pravu.

[305] U *praed. sanct.* 1,1 veoma iskreno priznaje da ga uznemiruje i zamara što se ljudi ne pokore tolikim i tako jasnim Božjim riječima kojima je proglašena milost Božja. S druge ga strane vesele žar i bratska ljubav Prospera i Hilarija kojim žele spasiti one koji su u zabludi i neizrecivo mu je drago što traže da o toj temi i dalje piše. No ipak priznaje da mu nije drago onoliko koliko bi mu trebalo biti jer se ponovo bavi temom za koju je smatrao da se već dovoljno – od 412. godine – njome bavio. Neuspjeh da pelagijance uvjeri u svoje stavove zasigurno mu je teško padao a vjerojatno ga je i frustrirao. Ali unatoč osobnom zamoru i mogućoj frustraciji, u *praed. sanct.* 1,2 potiče Hilarija i Prospera da se pobožno brinu za tu braću da ne bi bila prokleta zato što se uzdaju u čovjeka.

mogu i dalje naučavati da se milost daje po zaslugama a izbjeći pelagijanizam.[306] Ipak monasi neće biti istoga mišljenja te će zadržati svoje stavove.

Pogledajmo sada detaljnije što je naučavao Augustin. Gratuitivnost Kristove milosti smatra neospornom, objavljenom i temeljnom činjenicom teologije milosti i nedokidivim preduvjetom spasenja. S obzirom da su je osporavali i pelagijanci i monasi, itekako mu je stalo pokazati istinitost i ispravnost svoga nauka kojega je zastupao od 397./398., od promjene mišljenja koju naziva objavom, pa sve do svoje smrti. Naime, dok je pisao *Simpl.* 1, odlomak iz Rim 9,10-29 o Ezavu i Jakovu omogućio mu je shvatiti da se milost ne daje na temelju zasluga

[306] S određenom dozom svečanosti u *persev.* 13,32 zaključuje da onima koji ne misle da Bog mrtvoga sudi po nedogođenim budućim djelima ne preostaje niti jedan razlog za tvrditi se milost daje po zaslugama.

već isključivo po Božjoj odluci i volji.[307] Od tada je tako naučavao,[308] a od 412. je godine pa sve do svoje smrti 430. morao i braniti taj nauk.[309]

Apsolutna besplatnost i prethodnost milosti za činjenje dobra očitovana je i počinje već u stvaranju. U *correpl.* 11,32 piše da naravi anđela i ljudi nisu bile stvorene takve da same od sebe, bez pomoći, mogu ustrajati u dobru ako to hoće. Ako milost prethodi dobrim izborima anđela i predpadnoga Adama te nisu mogli bez nje birati dobro, nije moguće da bi to čovjek

---

[307] Tu promjenu mišljenja koju naziva objavom opisuje u *praed. sanct.* 3,7-4,8. Dogodila se na temelju Rim 9,10-29 i rečenice sv. Ciprijana „Ne smijemo se ničim hvastati jer nemamo ništa svoga." CIPRIJAN, *Ad Quirinum (Testimoniorum l. iii)* 3,4, u: CCL 3A, Manlio Simonetti (ur.), Turnhout, 1976., 3-13. Pri tom se Ciprijan pozivao na Pavla: „Što imaš da nisi primio? Ako si primio, što se hvastaš kao da nisi primio?" (1 Kor 4,7) Augustin je do tada krivo mislio da je vjera po kojoj se vjeruje u Boga ljudsko djelo a ne Božji dar, i da se uz pomoć nje stječe Božje darove po kojima se živi umjereno, pravedno i pobožno (usp. Tit 2,12). Smatrao je da vjeri prethodi Božja milost jedino na način da se ne može povjerovati ukoliko prvo nije propovijedana istina, ali da je pristati na propovijedano vlastito čovjeku. Tada je smatrao da je u slučaju Ezava i Jakova kada Bog kaže „Jakova sam zavolio, a Ezav mi omrznu" (Rim 19,13; Mal 1,3) Bog jednoga izabrao a drugoga odbacio na temelju predznanja njihove vjere. Držao je da vjera dolazi od čovjeka, a ne od Boga. U *praed. sanct.* 4,8 napominje da je to pitanje razriješio u *Simpl.* 1 na početku svog episkopata gdje je, razmišljajući o Rim 9,10-29, naporno radio kako bi obranio ljudsku slobodu, ali je milost Božja pobijedila. „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 4,8. Neizbježan rezultat bio je shvatiti da Pavao tvrdi da čovjek nema ništa što nije primio (usp. 1 Kor 4,7). Augustin kaže da mu je Bog to *objavio* dok je o tom pisao Simplicijanu. „…quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit." *Isto*. P.-M. Hombert u svojoj prodornoj studiji *Gloria gratiae* kao polazišnu točku za analizu Augustinove teologije milosti uzima 1 Kor 1,31 i 1 Kor 4,7. Dvije trećine primjera u kojima Augustin citira 1 Kor 4,7 napisani su poslije 411. Hombert je uvjeren da je upravo pelagijanska rasprava odgovorna za izobilje tih citata ili parafraza. No M. Lamberigts to osporava tvrdeći da u djelima pisanima izravno protiv pelagijanaca 1 Kor 4,7 nije imala toliko veliku važnost. Od 154 primjera koje navodi Hombert Lamberigts kao korištene izravno protiv pelagijanaca prihvaća samo dvadeset i tri. 1 Kor 4,7 jest imao dubok utjecaj na Augustina, što se vidi osobito iz *Simpl*. i *conf*., ali ga je radije i lakše koristio u djelima upućenima vjernicima protiv pelagijanaca nego u samim djelima protiv pelagijanaca. Lamberigts zaključuje da je u eksplicitno protupelagijanskim spisima Rim 5,5 važniji od 1 Kor 4,7 koji u njima nije imao osobito značajnu ulogu i ne može ga se smatrati ključem Augustinova razumijevanja milosti, kako to smatra Hombert. Osobito taj citat nije mogao koristiti u pitanjima o kojima raspravlja s Julijanom iz Eklana. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, The Presence of 1 Cor. 4,7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine, u: *Augustiniana*, 56 (2006.) 3-4, 373-398.; Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae: Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grace,* Paris, 1996., 22-25.

[308] U *Simpl.* 1 dogodile su se tri promjene koje će utjecati na kasnija stoljeća. Kao prvo, po prvi je put u *Simpl.* 1,2,20 izravno spomenut istočni grijeh s posljedicama za sve Adamovo potomstvo: smrću, sklonošću prema zlu i naslijeđenom krivnjom koja je najkontroverznija od posljedica. To je bio autoritativan nauk u Sjevernoj Africi sve od Ciprijan koji je u *ep.* 64 pisanoj za sinodu biskupa tvrdio da se malena djece ne krste radi svojih nego radi tuđih grijeha (*aliena peccata*). Usp. CIPRIJAN, *Epistula* 64, u: CCL 3B-C, Gerard Frederik Diercks (ur.), Turnhout, 1994.-1996., 424-425. Drugo, Augustin od *Simpl.* 1,2,7 i vjeru smatra darom koji čovjeku omogućava učiniti ono što sam nije voljan ili nije kadar učiniti zbog istočnog grijeha i osobnih grijeha koji mu zarobljavaju volju. Treće, vjera je povezana s predodređenjem koje Bog daje samo nekima. Ako su drugi zvani ali ne odabrani (usp. Mt 22,14), to je zato što nisu pozvani *secundum propositum*, tumači u *Simpl.* 1,2,10-14; *spir. et litt.* 29,50-34,60. U *Simpl.* se nalaze svi sržni elementi Augustinove zrele soteriologije, no Augustin će ih dodatno razviti tijekom pelagijanske rasprave. Usp. Mark TAPLIN, Faith and Works, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 971.

[309] Često će navoditi taj Pavlov odlomak u nadi da će i onima koji negiraju gratuitivnost milosti Bog objaviti tu veliku istinu i da će shvatiti točnost njegovog biblijskog argumenta. Tako u *ep.* 194,8,34-8,38 objašnjava da su Ezav i Jakov potekli ne samo od istih roditelja nego i od istog spolnog čina te se ni po tome niti jedan ne može pozivati na zasluge. U *ep.* 194,8,38 o tim blizancima veli: „Jer prije nego su učinili išta dobro ili loše, Bog ljubi jednoga a mrzi drugoga iako potječu od istoga oca, od iste majke i iz istoga sjedinjenja. Na taj način Jakov može shvatiti da je samo po milosti mogao biti izdvojen iz one mase izvorne grješnosti kada vidi da je njegov brat s kojim je dijelio zajedničku situaciju zaslužio biti osuđen." Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,8,38.

obilježen i opterećen grijehom i sklonošću zlu mogao sam od sebe. Štoviše, potrebna mu je veća i snažnija milost od milosti stvaranja i zato mu Otac daje Kristovu milost.

Bogu nije potreban poticaj niti povod da bi dao milost, kako to tvrde Pelagije i Kasijan. Božjem angažmanu ne moraju prethoditi dobre zasluge. U *gr. et lib. arb.* 5,12 uzima Pavla kao primjer – Bog je dao milost osobi koja je imala samo zle zasluge. Augustin time iskazuje čvrsto uvjerenje da bez milosti čovjek ne može imati dobre zasluge nego samo zle. Čak i kada bi se milost davala po zaslugama, ni tada je ne bi mogao steći budući da sam od sebe ima samo zle zasluge za koje ne može biti nagrađen milošću. Pelagijanci ni monasi stoga nikako ne mogu biti u pravu. Vidjesmo da pelagijanci većim, a monasi iz Galije manjim intenzitetom zastupaju da i dalje postoji *naturae bonum* i odnos milosti i slobodne volje kakav je postojao prije pada. No Augustin razotkriva da nakon pada stvari više ne stoje tako. Čovjek više ne može ne griješiti, a milost Bog više ne daje kao zaslugu jer je u protivnom čovjek nikada ne bi mogao zaslužiti. Gratuitivnost je milosti izričaj Božjeg milosrđa i velikodušnosti jer ukoliko milost ne bi bila gratuitivna, nitko je ne bi mogao steći.

To će nedvosmisleno izreći u *persev.* 8,16: „Ako netko pita 'Zašto Božja milost nije dana po čovjekovim zaslugama?' Odgovorit ću: zato što je Bog milosrdan.“[310] Da je Bog daje po zaslugama, nitko je zbog svoje nepravednosti i grješnosti ne bi mogao postići. Budući da Bog to zna, milost daje besplatno i u tome se očituju njegova ljubav i velikodušnost. Čovjek prije primanja milosti stječe isključivo zle zasluge te mu Bog ne daje milost zbog tih zasluga nego *unatoč* njima. U *gr. et lib. arb.* 6,13 zaključuje da se dobra djela počinju javljati tek nakon što je dana milost no čovjek ih i tada čini posredstvom i kroz suradnju s milošću. U *gr. et lib. arb.* 14,29 dokazuje da Bog milost ne daje ni po zaslugama vjere: da vjera dolazi iz slobodne volje, ne bi se molilo da povjeruju oni koji ne vjeruju.

No kada govori o gratuitivnosti, rabi i neke argumente koji će dovesti do novih osporavanja. Nerijetko će kao dokaz gratuitivnosti i Božjega neotuđivoga prava izbora uzimati malenu djecu, primjerice u *gr. et lib. arb.* 22,44. Neka od njih umiru nespašena, a neka prime krst prije nego umru iako niti jedno malo dijete nema zasluge volje niti ima ikakav utjecaj niti volju u primanju ili neprimanju milosti. Djeca su mu primjer da ne postoji prethodna zasluga, da Bog postupa po slobodnoj odluci i volji, da nije uvjetovan ljudskim izborima, te da Bog nije pristran.[311] Božja se nepristranost očituje kada djeca vjernika ne budu krštena a djeca nevjernika

[310] „Sed "cur", inquit, "gratia Dei non secundum merita hominum datur?" Respondeo: Quoniam Deus misericors est.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 8,16.

[311] Iako će malenu djecu kao primjer uzeti s najboljom namjerom, mnogi će mu to zamjeriti te će ga optuživati da je mrzitelj malene djece i da svu nekrštenu djecu šalje u pakao. Pelagijanci su, naime, razlikovali vječni život od kraljevstva Božjeg. Smatrali su da nekrštena mala djeca mogu ući u kraljevstvo Božje, iako zbog toga što nisu

budu, saznajemo iz *corrept.* 8,18. Također je jasno da se milost ne daje ni po zaslugama roditelja jer bi tada blizanci Jakov i Ezav imali jednake zasluge.

Drugi upitan argument za nezasluženost milosti je predodređenje. Bog daje milost kome on hoće. To, međutim, znači da izabranje nema nikakve veze ne samo sa zaslugama nego ni s osobom kojoj se izabranje daje. Bog daje milost onima koje je izabrao, a izabire ih po nedokučivim ali pravednim sudovima, kaže u *corrept.* 7,13 i *persev.* 12,28. Steći milost ne leži u čovjekovoj moći nego ovisi posve o Božjoj odluci.

Zbog predodređenja mu se prigovaralo da je njegov Bog proizvoljan, nepravedan i hirovit. No Augustin ne nalazi bolji način za utvrditi potpunu gratuitivnost nego izbor posve prepusti Bogu, što u zadnjoj liniji znači afirmirati predodređenje. Nije moguće napraviti ono što je Kasijan pokušao – tvrditi da je milost gratuitivna i ako joj prethode ljudska dobra volja i vjera. Početni izbor je uvijek Božji. Zato je za Augustina predodređenje dokaz gratuitivnosti.

U *praed. sanct.* 15,31 kao njezin najbolji dokaz navodi čovjeka Isusa. Predodređenje Isusa Krista smatra neoborivim dokazom gratuitivnosti i načina na koji Otac uvijek djeluje.[312] Kao što ne postoje zasluge koje prethode jedinstvenom Isusovom rođenju, ne postoje ni zasluge koje prethode mnogim preporođenjima njegovih udova. Ovaj je Augustinov argument čvrst i neupitan. Čovjek Isus nije nikakvom prethodnom zaslugom zavrijedio Božje sinovstvo. Ako je Otac Isusu posve gratuitivno dao najveći dar bivanja Sinom Božjim, Augustin zaključuje da Otac jednako postupa i prema drugim ljudima dajući im nezaslužene darove. U *persev.* 17,42 zaključuje da je nauk o predodređenju primjeren i da je on zapreka za pelagijansku zabludu da se milost daje po zaslugama. Govor o početku vjere, ustrajnosti do kraja te glavnina govora o predodređenju imaju za cilj dokazati gratuitivnost milosti i pobijediti pelagijansku zabludu. To je leit-motiv i temeljni smisao njegovih spisa o milosti.

Nekada, međutim, nezasluženost milosti koristi kao dokaz predodređenja. Naime, u *praed. sanct.* 15,30 otvara monasima iz Galije najsporniju temu predodređenja. Nauk o gratuitivnosti od *praed. sanct.* 15,30 do kraja toga spisa drugačijega je tona i smjera od onoga iz *gr. et lib. arb.* i *corrept.* U *praed. sanct.* povezuje ga s govorom o predodređenju i izabranju koje se događa već prije postanka svijeta a onda naknadno i u vremenu, dok u *gr. et lib. arb.* i *corrept.* govori o gratuitivnosti u kontekstu konkretnog ovozemnog odnosa milosti i slobodne

---

pričešćena tijelom i krvlju Kristovim ne mogu imati vječni život. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *pecc. mer.* 1,30,58-33,62. Ovaj je nauk osuđen već 415. na saboru u palestinskom Diospolisu na kojeg Augustin nije imao nikakva utjecaja, a osudili su ga i pape Inocent I. i Zosim te afrički biskupi. Te osude potvrđuju da su pelagijanci zaista to naučavali jer su neki tvrdili da je Augustin izmislio to pelagijansko razlikovanje.

[312] „Humana hic merita conticescant, quae perierunt per Adam; et regnet quae regnat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31.

volje, tj. odnosa milosti i zasluga. Augustin ni u *corrept*. ne zaobilazi temu predodređenja, no u *praed. sanct.* 15,30slj. o gratuitivnosti govori iz perspektive vječnoga izabranja a ne čovjekovih ovovjekih postupaka. Raspravlja o tome da čovjek bez ikakvih zasluga od vječnosti biva izabran, tj. predodređen od postanka svijeta, a onda se taj vječni naum ostvaruje u vremenu. To je značajan pomak u odnosu na govor o gratuitivnosti kakvoga iznosi u *gr. et lib. arb.* i *corrept.* i ranijim brojevima *praed. sanct.* Od točnog, prihvatljivog i prihvaćenog nauka skreće prema apstraktnijem i problematičnijem tumačenju gratuitivnosti. Takav je nauk zastupao i ranije te su na njega reagirali monasi iz Galije, ali upravo ga u spisima upućenima njima zastupa osobito jasno kada gratuitivnost koristi kao dokaz predodređenja. Između gratuitivnosti milosti i predodređenja uspostavlja snažnu i duboku uzročno-posljedičnu vezu.[313] Time kompromitira nauk o gratuitivnosti milosti. Na sreću, taj nauk ne temelji samo na predodređenju tako da on stoji kao valjan i ako se ne prihvati predodređenje.

Predodređenje ni mala djeca nisu najsretniji izbor za dokazivanje gratuitivnosti. Oba argumenta bacaju veliku sjenu na Božje postupanje jer mogu implicirati da Bog svojevoljno dijeli čovječanstvo po crno-bijelom principu, te bude sumnju u opravdanost Božjih poteza i Božju dobrotu. Velika istina o gratuitivnosti milosti lako pada u drugi plan pred svojom suprotnošću, zasluženošću propasti, a nezasluženost spasenja i Božja velikodušnost padaju u drugi plan pred stvarnošću odbačenih. Tako je Augustin želeći dokazati Božju dobrotu koju daje onima koji je ne zaslužuju i hoteći dokončati pelagijanizam razvio nauk koji će izazvati nova velika trvenja i razmirice. Sliku Boga opteretio je tamnom sjenom koja se kao njezino mračno naličje nadvija nad gotovo svaku njegovu točnu teološku tvrdnju.

Hilarije u *ep.* 226 traži od Augustina da iznese otačke argumente za gratuitivnost kako bi stao na kraj galskim osporavateljima. U *praed. sanct.* 14,27 odbija Hilarijev zahtjev jer se ranije oci nisu bavili teškim pitanjem milosti budući da nisu bili suočeni s pelagijanizmom te su tek usputno doticali temu milosti. Svjestan je da je pionir teologije milosti.[314] No ipak u *persev.* 19,49-19,50 koristi otački argument. U *persev.* 19,49 pokušava pokazati da je naučavaju Ambrozije i Ciprijan, a u *persev.* 19,50 im dodaje i Grgura Nazijanskog. Kaže da ta trojica velikih učitelja uče da nema ničega što Bog nije dao čovjeku a čime bi se čovjek mogao hvastati kao svojim, te da ni srce ni misli nisu u ljudskoj moći. Sve pripisuju Bogu i ispovijedaju da

[313] Nju ćemo detaljnije obraditi u u podnaslovima 5.2. i 5.2.1.

[314] U *persev.* 20,53 kaže da pojedinačne hereze donose pred Crkvu pitanja pred kojima ona treba obraniti Sveto pismo s većom pažnjom nego što bi trebala da je na to nije prisilila takva nužda. I Augustina je na opširniju obranu odlomaka Svetog pisma koji naučavaju predodređenje prisililo pelagijansko nijekanje milosti. U ovom tekstu stavove monaha iz Galije poistovjećuje s pelagijanskima jer u *persev.* 21,54 kaže da je branio da su početak vjere i ustrajnost do kraja Božji darovi, a to nije branio protiv pelagijanaca nego protiv monaha iz Galije.

čovjek od Boga prima to da biva obraćen njemu i da je određen ostati s njim. Potom u *persev.* 21,56 priznanje gratuitivnosti proširuje s otaca na vjeru opće Crkve rekavši da se katolička vjera gnuša stava koji želi zanijekati milost govoreći da je dana po zaslugama.

Zaključno ponovimo da su Božja sloboda, neuvjetovanost, velikodušnost, milosrdnost i suverenost osnovne Božje osobine koje Augustin želi obraniti naukom o gratuitivnosti. Bog nije uvjetovan čovjekovom slobodnom voljom na način da bi Bog mogao biti čovjekov dužnik te bi mu morao kao plaću davati milosti koje je zaslužio. Bog je posve slobodan u svome postupanju jer je on Bog dok je čovjek samo čovjek. Bog slobodno i po svojoj odluci odabire kome će dati koju milost. No gratuitivnost milosti nije izraz neutemeljene samovolje nego je izraz ljubavi, obzirnosti i poznavanja čovjeka koji nema drugi način, mogućnost niti sredstvo spasenja osim besplatnog Božjeg dara. Ona nije izričaj neprotumačive Božje proizvoljnosti nego neprotumačive Božje ljubavi kada Bog od dužnika koji prema njemu ima samo dugove koje sam nikada ne može isplatiti ne utjeruje dugove nego mu unatoč dugovima, nikakvom zaslugom izazvan, daje izobilje spasonosnih dobara koja dužnik ne bi mogao zaslužiti. Milost je gratuitivna jer je Bog milosrdan a ne jer je nemilosrdan (usp. *persev.* 8,16).

Gratuitivnost svjedoči da ni čovjekovo dobro ni čovjekovo zlo Bogu nisu zaprjeka. Pelagijanski je stav da je ljudsko zlo, tj. manjak dobrih zasluga, zaprjeka za Božje djelovanje, a da je ljudsko dobro preduvjet toga djelovanja. Time Boga čine ovisnim o čovjeku i od čovjeka udaljuju mogućnosti spasenja. Južnogalski osporavatelji smatrali su da čovjek nekada nešto može postići i sam. Bog od onih koji mogu sami nekada traži prethodnu početnu dobru volju i trud, a onima koji ne mogu sami doći do dobre volje, on prvi šalje pomoć (usp. *Coll.* 13,11,5). Tako Božji zahtjevi ovise o situaciji i snazi volje pojedinca te je milost nekada dana naknadno, a nekada prethodno.

Augustin ne prihvaća takva poimanja nego tvrdi da Božju dobrotu ništa ne može uvjetovati niti zaustaviti: ni potpuni izostanak vjere, dobre volje i dobrih djela, ni zloća i grijesi. Također, Božju dobrotu ništa ne može iznuditi – ničija vjera, dobra volja ni dobra djela ne mogu Boga učiniti njegovim dužnikom. Štoviše, bez Božjega dara vjera dobra djela niti dobra volja ne mogu postojati. Bog je njihov tvorac i začetnik te njihovo postojanje ovisi o Bogu, a ne da je Bog njima podložan. Gratuitivnost milosti izraz je Božje suverenosti i moći: zloća i iskvarenost nisu mu prepreke jer ima snagu, moć i sredstva te negativnosti i bez prethodne čovjekove samopromjene ali i bez aktivne čovjekove početne suradnje nadvladati i preoblikovati u dobrotu i neiskvarenost. Također, gratuitivnost je izraz Božje ljubavi i brige: čovjek bez toga dara ne bi mogao imati vjeru, dobru volju niti dobra djela koji su mu nužni za

suradnju s milošću i činjenje zaslužnih djela. Budući da je *naturae bonum* teško oštećen istočnim grijehom, Božja je inicijativa jedini način povratka na put spasenja.

Augustinov nauk o gratuitivnosti Crkva je prihvatila kao ispravan i svoj nauk iako nije u njega uspio uvjeriti ni pelagijance ni monahe iz Galije. Međutim, budući da Crkva nije prihvatila njegov nauk o predodređenju, neizravno nije prihvatila predodređenje kao dokaz gratuitivnosti niti gratuitivnost kao dokaz predodređenja. Tako možemo reći da je Crkva prihvatila njegov pogled na gratuitivnost utemeljen na odnosu milosti i zasluga kakav mahom razrađuje u *gr. et lib. arb.* i *corrept.*, a ne onaj povezan s predodređenjem kakvoga u najvećoj mjeri razrađuje u dijelovima *praed. sanct.* i *persev.*

2.2.1.2. Trajnost Božjega djelovanja – milost ustrajnosti do kraja

Augustin i monasi iz Galije slažu se da je čovjeku nužna stalna pomoć milosti, no različito shvaćaju njezinu trajnost i način djelovanja: Augustin od *corrept.* 6,10 naučava da se izabranima daje specifična milost ustrajnosti do kraja (*perseverantia usque in finem* ili *perserverantia finalis*) a galski monasi niječu njezino postojanje.[315] Četiri su im stvari problem: prvo, ne može je se steći molitvom niti ikako drugačije već je, drugo, dana samo izabranima; treće, izabrani je ne mogu izgubiti pobunom niti na ikoji drugi način; četvrto, ako je takva, ona poništava slobodnu volju a potvrđuje neodoljivost milosti. Dodajmo da ustrajnost do kraja[316] poništava i važnost drugih darova: ako se nitko tko nema ustrajnost do kraja ne može spasiti, svi ostali darovi nemaju spasenjsku vrijednost, pa ni vjera ni ljubav.[317]

a) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Stav monaha iz Hadrumentuma u vezi trajnosti milosti može se iščitati iz prigovora kojega Augustin prenosi u *corrept.* 6,10 a koji izrečen u prvome licu glasi: „Kada me opominjete jer sam po vlastitoj volji iz dobrog življenja pao u loše, mogu reći: 'Što sam učinio, ja koji nisam primio. Primio sam vjeru ljubavlju djelotvornu, ali ne i ustrajnost do kraja.'“[318] Iz Augustinovog se odgovora u *corrept.* 6,10; 8,17 vidi da smatra da ti monasi uče da je ona

[315] U *persev.* 21,55 piše da je u *corrept.* 10,26 jasno i najizravnije do tad tvrdio da je ustrajnost do kraja Božji dar. No sada je u *persev.* to rekao na način na koji to nije rekao nitko prije njega.
[316] Nju neki autori nazivaju predodređenjem za slavu budući da ona čini ključnu razliku između izabranih i odbačenih. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 233.
[317] O ovome će biti govora u podnaslovima 3.5. i 4.3.1.
[318] „Quid ego feci, qui non accepi? Accepi enim fidem, quae per dilectionem operatur; sed in illa usque in finem perseverantiam non accepi.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 6,10.

čovjekovo djelo. Jer ako je Božje djelo, kome je Bog nije dao, ne može ustrajati u vjeri i dobru do kraja, a to Boga čini bar neizravno odgovornim za neuspjehe te osobe.

Postavlja nam se pitanje kako ovi monasi spominju ustrajnost do kraja ako je Augustin ne naučava prije *correpl.* No ustrajnost do kraja spominje u *gr. et lib. arb.* 23,45 iako ondje ne tumači što bi ona bila. Čini se vjerojatnim da je o njoj već ranije razgovarao s izaslanicima iz Hadrumentuma te su mogli znati za taj koncept prije nego ga je zapisao u *correpl*. A može biti da je u *correpl.* 6,10 on sam riječi *ustrajnost* dodao *do kraja*.

b) Nauk monaha iz Galije

Monasi iz Galije zastupat će radikalniji stav: Bog nikome ne daje ustrajnost do kraja jer ona ovisi o čovjeku. Ne niječu trajnu potrebu Božje pomoći, ali niječu postojanje milosti ustrajnosti do kraja jer drže da ona poništava suverenost slobodne volje, a ojačava milost kao nepobjedivu silu i neodoljiv impuls, te je usko povezana uz predodređenje.

Zdrav stav o tome da je čovjeku neprestano potrebna pomoć milosti Kasijan iznosi u *Coll.* 13,3,3-5 i 13,8,2-3. Naravno, u tim brojevima ne zastupa ustrajnost do kraja nego samo nužnost trajne pomoći milosti. Koristeći sliku poljodjelca[319] i muža koji je silno zaljubljen u svoju ženu, ispravno pokazuje da ne postoji vrijeme u kojem čovjek može smatrati da mu više nije potrebna milost. *Coll.* 13,8,3 zaključuje riječima: „Božja zaštita je, dakle, nama uvijek neodvojivo prisutna, te je ljubav Stvoritelja prema njegovu stvorenju tolika da ne samo da njegova providnost stoji uz stvorenje, nego stalno ide ispred njega. Prorok koji je to i sam iskusio jasno to ispovijeda: 'Bog će moj ići ispred mene u svom milosrđu.'[320] (Ps 59,10)“[321]

Međutim, u kasnijim brojevima zastupa drugačiji stav. U čitavoj *Coll.* 13,14 dokazuje da Bog u kušnji namjerno ostavlja čovjeka i povlači se da bi se čovjek borio vlastitom voljom i snagom, pazeći pritom samo na to da čovjek ne bude kušan preko svojih mjera. U *Coll.* 13,14,6 piše: „Kada Bog dopušta da se podigne taj (lažni, op. a.) prorok ili sanjač (usp. Pnz 13,2-4),

[319] U *Coll.* 13,3,4 piše: „Iako je Gospodin dao snažnu stoku, tjelesno zdravlje, uspješan ishod svakog djelovanja i prosperitetna djela, mora mu se i dalje prinositi molitvu da ne bi gusjenice i moljci izjeli sve (usp. Pnz 28,23; Jl 1,4). No potreba za Božjom pomoći nadilazi i sve to. Ona mora odagnati i neočekivane nesreće koje mu mogu uništiti već zrele plodove, ali i one plodove koji su već pospremljeni u spremišta i žitnice.“ U *Coll.* 13,3,5 zaključuje: „Iz ovoga je jasno da je izvor ne samo dobrih čina nego i dobrih misli u Bogu. On nas nadahnjuje i na počecima svete volje i daje nam sposobnost i mogućnost da dovedemo do ispunjenja stvari koje s pravom želimo. (...) On otpočinje u nama ono što je dobro i privodi ga dovršetku, kako kaže i Pavao: 'A onaj tko pribavlja sjeme sijaču i kruh za jelo, pribavit će i umnožiti sjeme vaše i povećati plodove pravednosti vaše.' (2 Kor 9,10)“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,3,3-5.

[320] Hrvatski je prijevod drugačiji: „Jakosti moja, gledat ću na te, jer ti si, Bože, zaštita moja, Bog moj, milosrđe moje.“ (Ps 59,10)

[321] „Adest igitur inseparabiliter nobis semper diuina protectio tantaque est erga creaturam suam pietas creatoris; ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat iugiter providentiam quam expertus propheta apertissime confitetur diceos: deus meus misericordia eius praeueniet me.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,8,3, u: CSEL 13, 371.

treba li vjerovati da će Bog one čiju vjeru kani iskušati štititi na takav način da njihovoj slobodnoj volji ne ostavi nimalo prostora u kojemu bi se s onim koji ih iskušava mogli suočiti svojom vlastitom snagom?[322] (…) Božja pravednost sigurno ne bi dopustila da budu iskušavani da nije znao da u njima postoji razmjerna snaga otpora po kojoj bi se po pravednom sudu mogli naći u oba ishoda – bilo kao krivci, bilo kao vrijedni pohvale."

U Kasijanovoj ideji o Bogu koji povlači milost kako bi čovjeku ostavio prostor da ga samostalno prihvati ili odbaci i da se sam suoči s kušnjom uključno je prisutna misao da Božje djelovanje može ometati i zaprečivati slobodnu volju, tj. da Bog može oduzeti ili umanjiti čovjeku mogućnost izbora zla i opredjeljenja za dobro. Iz ovog teksta izgleda da Kasijan smatra da postoje razdoblja u kojima se Bog povlači i prepušta borbu i odluku čovjeku, a prema toj samostalnoj odluci za dobro ili zlo Bog donosi pravedan sud je li taj čovjek zaslužio osudu ili nagradu.

U *Coll.* 13,14,8 Kasijan nastavlja: „U svim je ovim primjerima pokazano da Božja milost uvijek potiče čovjekovu volju ali ne na takav način da je štiti i brani u svemu te (milost) uzrokuje da se čovjek ne bori protiv svojih duhovnih neprijatelja svojim vlastitim naporom. Tako čovjek može prepoznati milost Božju kada je pobjednik a vlastitu slabost kada je poražen, te se tako nauči da njegova nada ne leži u vlastitoj snazi nego da se uvijek nada Božjoj pomoći i da se obraća svome zaštitniku."[323]

Bog volju potiče uvijek, ali ne tako da je taj poticaj nužno učinkovit i da je uzrok čovjekove volje, jer je riječ samo o poticaju. Iz zadnje se rečenice čini da Kasijan smatra da se čovjek koji gubi bori sam, a koji pobjeđuje, bori se s Bogom. To znači da je za pobjedu nužna pomoć milosti. Tko ima Božju pomoć, pobjeđuje, tko je nema, gubi i pada. Slično smatra i Augustin. No iz ovoga se teksta ne može zaključiti što Kasijan misli o toj Božjoj pomoći – kakav je njezin odnos prema slobodnoj volji, je li ta pomoć trajna ili ne, štiti li čovjeka iznutra ga osposobljavajući za borbu protiv zla i boreći se zajedno s njim, ili ima privremenu i izvanjsku

---

[322] „Cum istum prophetam aut somniatorem surgere permiserit Deus, itane eos quorum fidem probare disposuit, protecturus esse credendus est, ut nullum penitus locum, quo suis viribus cum tentatore confligant, libero eorum reservet arbitrio?" *Isto* 13,14,6, u: CSEL 13, 386.

[323] „In his igitur omnibus approbatur ita semper divinam gratiam arbitrium hominis incitare, ut illud non in omnibus taliter protegat ac defendat, ut non etiam propriis eum conatibus congredi adversum spiritales faciat inimicos, in quibus vel gratiam Dei victor, vel infirmitatem suam superatus intelligat, et ita discat non de sua fortitudine, sed de divino semper sperare suffragio, atque ad suum iugiter recurrere protectorem." *Isto* 13,14,8, u: CSEL 13, 387-388. U našem smo prijevodu s engleskog upotrijebili stariji Gibsonov prijevod kojega vidi u: John CASSIAN, *The Conferences of John Cassian*, u: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, New York, 1894. Taj prijevod vidi i u: http://www.newadvent.org/fathers/350813.htm (5. I. 2017.). Novi Ramseyev prijevod glasi: „U svim je ovim primjerima pokazano da Božja milost uvijek potiče čovjekovu volju na takav način da je ne štiti i ne brani u svemu. Tako milost ne čini da se čovjek bori protiv svojih duhovnih neprijatelja svojim vlastitim naporom…" Stariji nam se prijevod čini logičnijim, dok noviji u prvoj rečenici tvrdi da mu milost ne pomaže u svemu a u drugoj da mu pomaže.

zaštitnu ulogu nalik zaštitnoj ogradi. Kasijan – vjerojatno želeći izbjeći predodređenje – tvrdi s jedne strane da milost uvijek potiče slobodnu volju, ali da se to događa na takav način da se čovjek vlastitim naporom bori protiv neprijatelja. S obzirom da nije posve sigurno smatra li da taj vlastiti napor isključuje ili uključuje milost – iako smo skloni misliti da zastupa ovo drugo – nije sigurno što milost jest ni koja joj je uloga. Tako nije posve jasno na koji način uvijek, tj. trajno djeluje na slobodnu volju ako se čovjek bori vlastitim naporom, ni kolik je i kakav prostor kojeg prepušta slobodnoj volji povlačeći se iz toga prostora ili ni ne ulazeći u njega. Nije jasna ni razina učinkovitosti: je li učinkovita ako je dana, djeluje li na volju ili je ona samo poticaj kojega čovjek može i ne mora uvažiti. Čini nam se ovo drugo. Kasijan tako ne bi nijekao prisutnost milosti nego njezinu djelotvornost – imala bi savjetodavnu i poticajnu ulogu, ali ne bi nužno bila učinkovita. Ne dorađuje svoje tvrdnje te ih se može shvatiti na oba načina. Svakako Božje djelovanje stavlja u drugi plan kako bi zasjala slobodna volja. Augustin će u takvim situacijama biti oprezniji te će tvrditi da djeluju zajedno: čovjek se ne bori vlastitim snagama, nego se bori zajedno s milošću. No i Kasijan ima poteškoća s definiranjem međuodnosa i suradnje milosti i slobodne volje.

U *Coll.* 13,18,4 niječe ustrajnost do kraja rekavši da se čovjek u svakom trenutku može okrenuti od krjeposti: „Treći stupanj (Božjega dara, op. a.) je da se odnosi na Božje darove to da onaj koji je stekao krjepost u njoj ustrajava, ali ne na takav način da poslušna sloboda bude zarobljena.“ Prihvaća milost ustrajnosti i ne odbacuje da Bog prati čovjeka do kraja, ali odbacuje Augustinov koncept jer ga vidi kao zarobljavajuće, nametljivo i neizbježno Božje djelovanje kojemu se čovjek ne može oduprijeti i koje poništava djelotvornost i smisao slobodne volje. Ustrajnost do kraja ne postoji jer i ako čovjek bilo kada može odbaciti milost ne samo privremeno nego i trajno. Kasijanu je to da se čovjek može usprotiviti Bogu pokazatelj slobodne volje. Augustin je smatra slobodnom ako se ne protivi Bogu iako uvijek zadržava sposobnost usprotiviti se Bogu.

Iz *ep.* 225 i *ep.* 226 može se iščitati da su monasi iz Galije o ustrajnosti do kraja zastupali oštrije stavove od ovih Kasijanovih te su je otvoreno nijekali. Hilarije u *ep.* 226,6 piše: „Nadalje, drže da sve što je bilo dano predodređenima može biti izgubljeno ili zadobiveno snagom vlastite volje, a to bi bilo netočno ako bi mislili da je istina da su neki ljudi primili tu ustrajnost na takav način da ne mogu ne ustrajati.“[324]

[324] „Caeterum quidquidlibet donatum sit praedestinatis, id posse et amitti et retineri propria voluntate contendunt: quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possint.“ HILARIJE, *ep.* 226,6, u: PL 33, 1010.

Kao i Kasijan, htjeli su obraniti slobodnu volju koju su smatrali poništenom ukoliko čovjek mora ostati u milosti i ne može iz nje ispasti. Pritom djelovanja Boga i čovjeka kako ih poima Augustin vide kao suprotstavljene s tim da Božje djelovanje poništava i ugrožava čovjekovo.[325] Njihova predodžba Boga koja se krije iza takvog stava nije točna jer Boga suprotstavlja čovjeku i percipira ga kao onoga čija milost i prisutnost onemogućavaju a ne usavršavaju slobodnu volju. S druge strane, Kasijan – čini nam se na temelju *Coll.* 13,8,4 – prihvaća da milost uvijek djeluje kada čovjek čini dobro, ali ne prihvaća da djeluje trajno neodbacivo i neodoljivo. Kasijan milosti daje savjetodavnu ulogu i ulogu poticanja, a Augustin je gleda kao učinkovitu, djelatnu. Za Augustina milost postiže ono za što je dana te je i ljudsko prihvaćanje milosti plod milosti. Za Kasijana učinkovitost milosti ovisi ne samo o njoj samoj nego i o čovjekovu (ne)prihvaćanju te milosti.

Iako su monasi dijelom u pravu u svojim kritikama ustrajnosti do kraja, nije lako zaključiti što misle o trajnosti milosti. Da Bog pokaže da čovjek vlastitom voljom uvijek može izabrati zlo, nije potrebna osobita kušnja jer je to dobro znana činjenica.[326] Ako smatraju da Bog čovjeka nekada posve prepušta čovjekovim snagama kako bi birao dobro, tada su u krivu. Da bi netko vlastitom voljom i snagom a bez milosti ustrajao u dobru, protivno je i načelu da milost prati čovjeka u svakom dobrom činu koje će Crkve 529. definirati.[327] Crkva smatra da je milost trajno i neprekidno potrebna. No monasi iz Galije s pravom ne prihvaćaju onaj aspekt Augustinove ustrajnosti do kraja koji naglašava da je ona milost koja razgraničava predodređene od odbačenih. Crkva je priznala da Bog prati čovjeka do završetka svakog dobrog djela, no ne govori o ustrajnosti do kraja kakvu definira Augustin. Jednako kao što je Crkva prihvatila gratuitivnost milosti u odnosu prema zaslugama ali ne u odnosu prema predodređenju, tako je prihvatila stvarnost i nužnost trajne pomoći milosti, ali ne i postojanje ustrajnosti do kraja shvaćene kao predodređujuća milost dana samo nekima. Iako je ustrajnost

---

[325] Nije sačuvano jesu li smatrali i obratno – da čovjekovo slobodno djelovanje poništava i ugrožava Božje naume i Božju volju.

[326] Mogućnost kušnje i Božjega povlačenja uvijek ostaje i iskusili su je Isus i mnogi sveci. Ni u kušnji Bog ne oduzima čovjeku milost niti ga napušta nego mu se na neki način skriva iako stalno ostaje prisutan budući da zna bi bez njega čovjek sigurno pao. Čovjek doživljava da ga je Bog ostavio samog i napustio iako je Bog čitavo vrijeme s njim i nad njim bdije.

[327] „..u odnosu na Boga nema uopće ništa dobra što bi netko bez Božje milosti mogao ili htjeti, ili započeti, ili raditi ili završiti, kao što kaže sam naš Spasitelj: "Bez mene ne možete učiniti ništa" (Iv 15,5). Sigurno je naime i katoličko da nas u svakom dobru, od čega je glavna vjera, milost Božja predusreće dok još nećemo da bismo htjeli, ostaje u nama dok hoćemo, prati nas da bismo ustrajali u vjeri, kao što kaže prorok David: "Bože moj, neka me predusretne njegovo milosrđe" (Ps 59,11); i opet: "Moje je milosrđe s njim" (Ps 89,25); i drugdje: "Njegovo me milosrđe prati" (Ps 22,6). Slično kaže i blaženi Pavao: "Ili: tko ga darom preteče da bi mu se moralo uzvratiti? Sve je naime od njega i po njemu i za njega" (Rim 11,35).“ BONIFACIJE II., *Per filium nostrum* (25. I. 531.), u: DH 399, 111-112. Ovim je pismom Cezariju Arleškom papa Bonifacije II. 531. godine potvrdio odluke II. sinode u Orangeu.

do kraja poželjna milost koja pokazuje da Bog do kraja prati, želi i izvodi čovjekovo spasenje, Crkva je nije definirala zato što postoji njezin negativni vid, te da ne bi netko rekao kako Bog one koji ustraju do kraja u zlu unaprijed određuje za propast.

c) Augustinov nauk

Prvo ćemo nešto reći o manje problematičnim aspektima pitanja trajnosti Božjega djelovanja, a potom ćemo prijeći na one složenije. Augustin snažno zagovara čovjekovu stalnu ovisnost o Bogu, a ta potreba za trajnom milosti potvrđuje i dokazuje neophodnost i trajnost Božje pomoći. Ne postoji razdoblje niti trenutak u kojemu bi čovjek sam svojom snagom, mudrošću ni iskustvom mogao ustrajati u dobrome životu. Milost ga mora trajno i ustrajno pratiti. Jer mu omogućava stajati i ići prema naprijed, trajno se i nužno mora oslanjati na Boga i od njega moliti pomoć. Tako shvaćena, trajnost milosti nije istovjetna s ustrajnošću do kraja već označava prethodnost, vodstvo i pratnju Božjega smilovanja i neprekinuto Božje zauzimanje i djelovanje u srcu, volji, duhu i životu pojedinca. S tako shvaćenom trajnosti milosti Kasijan – uz netom spomenute nejasnoće – nema poteškoća jer ona nema dimenziju neodoljivosti ni neodbacivosti.

Uočit ćemo, nadalje, da trajanje milosti nadmašuje vremensko trajanje ustrajnosti do kraja koja djeluje samo do smrti. Čovjekovom smrću Bog ne prestaje milosno djelovati niti povlači svoju prisutnost i darove. Štoviše, tada mu ih daje u punini. U *corrept.* 13,40 Augustin kaže da milost Spasiteljeva ostaje povezana sa svetima u njihovu obraćenju, u borbama i u njihovoj kruni.[328] Time ističe prethodnost, istovremenost i trajnost odnosno vječitost milosti koja uključuje i krunu, tj. proslavu. U *corrept.* 13,41 potvrđuje da milost štiti od zla prethodno, u sadašnjosti i u vječnosti. Božje je milosrđe nužno i onda kada čini blaženim onoga kome Gospodin grijeha ne ubraja, tj, nakon smrti. Milosrđe čovjeka izbavlja od zala koja je napravio, od zala koja bi napravio i od zala koja bi u vječnosti trpio. Milost spasenja „trajnija“ je od vremena i nadilazi ga, i to s obje strane, s oba ruba vremena: Bog ju je već prije vremena odlučio dati određenoj osobi te ona prethodi vremenu i postojanju te osobe, ali je ne prestaje davati ni nakon njezine smrti jer je i vječni život milost. Tako milost traje duže nego vrijeme. Ona dolazi čovjeku iz vječnosti, vodi ga u vječnost i ostaje s njim u vječnosti.Ustrajnost do kraja je, za razliku od galskih monaha, razlikovao od obične ustrajnosti koja je izgubiva ako, primjerice, osoba izgubi motivaciju i volju dalje se baviti nečim.[329]

[328] „... adhaerente sibi misericordia Salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum praeliantur, sive cum coronantur.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 13,40.
[329] Kasijan je govorio o ustrajnosti koju omogućava Bog ali koja nije ni ustrajnost do kraja ni „obična ustrajnost.“

No u važnim ju je nijansama sadržajno razlikovao i od „obične“ ustrajnosti do kraja o postojanju koje zaključuje na temelju odživljenih života svetih, unazad: iz te perspektive koja na ustrajnost do kraja gleda unazad, ona ne mora biti dokaz ni znak predodređenja; no gledana unaprijed, iz Božjega predznanja i još neodživljenog života, mora to biti te prerasta u zasebnu predznanu i neizgubivu milost koju Bog daje samo nekima. Nju oni više ne mogu izgubiti jer ona sprječava da izgube ono što je moguće izgubiti (usp. *persev.* 6,10). Budući da je ona specifičan dar koji čini da se darovano ne može izgubiti, ne mogu ga izgubiti jer bi tada izgubili i sve ostale darove ne ustrajući u njima.[330] Dok Augustin u tome vidi dokaz Božje vjernosti, mudosti i pomoći, monasi iz Galije zapažaju da tu više nije riječ o „običnoj“ ustrajnosti do kraja onih koji su već ustrajali i umrli nego o specifičnoj milosti koja je izraz i sredstvo predodređenja. Od *corrept.* nadalje gleda je nekad iz ove a nekad iz one perspektive iako su mu polazište bili odživljeni životi svetih.[331] Pritom promatra rezultat – spašenike – i iz toga zaključuje da su imali milost ustrajnosti do kraja, to jest da je Bog htio njihovo spasenje i da im ga je dao. Za one koji se nisu spasili, očito je da su mogli imati određene milosti tijekom života, ali nisu ustrajali do kraja. Iako se Augustin više fokusira govoriti polazeći od spašenih unazad nego što će tvrditi da netko u vremenu ima zasebnu milost ustrajnosti do kraja, ipak je na dosta mjesta zastupao i to. ustrajnost do kraja potvrđuje sljedećim argumentima: promatranjem kraja života onih koji su do smrti ustrajali u vjeri;[332] molitvom Crkve za ustrajnosti i vjernost; svojom tezom da čovjek sam ne može početi ni dovršiti vjerovati niti činiti dobro; gratuitivnošću milosti i predodređenjem.

U svojim ranim djelima Augustin još nije raspravljao o Božjem utjecaju na ustrajnost. Ljubav jača volju i usmjerava osobu da ostvari dobro koje već pokušava učiniti. 418. govori o tome da Bog pokreće osobu na dobro dajući joj ljubav i njegujući njezino djelovanje kroz manipulaciju okoline. U *gr. et lib. arb.* nije tvrdio da je ustrajnost do kraja dar.[333] U *gr. et lib. arb.* 23,45 spominje ustrajnosti do kraja kada monasima iz Hadrumentuma piše: „Budite stoga uvjereni da vaš trud nipošto nije uzaludan ako, imajući dobre nakane, ustrajete do kraja.“[334] Tu

---

[330] Nismo uvjereni u ovaj Augustinov argument s obzirom da je iz iskustva lako dokazivo da je moguće izgubiti npr. ključ kojim se pod ključem drže ostali ključevi kako ih se ne bi izgubilo.

[331] U *persev.* 6,10 gleda unazad: tko je ustrajao u dobru i vjeri, trajno je imao uza se pomoć milosti. Ako ju je stalno imao i ako ga je ona privela do toga da ustraje do smrti, tada postoji milost ustrajnosti do kraja. Tko nije ustrajao do smrti, nije je imao jer da ju je imao, ustrajao bi. Kada je netko ustrajao do kraja, više ne može izgubiti niti taj niti ikoji drugi dar koji je mogao izgubiti prije smrti.

[332] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,10.

[333] Usp. Eugene TeSELLE, *Augustine the Theologian*, 328-329. Navedeno prema: James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris, 1980., 175.

[334] „Ac per hoc et Deus induravit per iustum iudicium, et ipse Pharao per liberum arbitrium. Certi ergo estote quia non erit inanis labor vester, si in bono proposito proficientes perseveretis usque in finem.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 23,45.

joj ne daje značenje koje će joj dati u *correpт.* 6,10. Prvi put o toj vrsti milosti govori u *corrept.* 6,10, a do tada pod ustrajnošću misli ustrajnost u dobru bez ikakvih drugih konotacija. Od *corrept.* 6,10 misli na ustrajnost u dobru do kraja kao na Božji dar. Stoga je tek nakon 427. tvrdio da Bog ne samo dovodi osobu do posjedovanja dobre volje i djelovanja u skladu s njom, nego i da Bog daje ustrajnost do kraja, tj. on sam osobu čuva i drži u dobru pomoću unutarnjih i vanjskih milosti koje utječu na odluke i postupke nužne za spasenje. Ustrajnost do kraja je učinkovita, operativna milost koja postiže ono za što je dana. Tim djelovanjem Bog u osobi ispunjava uvjete za spasenje koje je sam postavio kao nužne. Tako razvija koncept slobode koja je posljedica i proizvod a ne pretpostavka Božjega djelovanja.[335]

Bog garantira dobro djelovanje izabranoga tako što utječe na njegovu volju. Augustinu stoga nije više kao ranije bilo dovoljno afirmirati samo nužnost Božje pomoći kako bi osoba mogla činiti dobro. Morao je osmisliti kako Bog stvarno djeluje kroz i na htijenje i dobro djelovanje pojedinca. Ranije je i u *ep*. 214,2.7; *ep*. 215,4; *gr. et lib. arb.* 4,7; 6,13; 7,16; *corrept.* 1,2 nastojao to učiniti kroz nauk o učinkovitosti ljubavi u priklanjanju volje prema dobru kroz slatkoću (*suavitas*) i uživanje u dobru. Time je htio očuvati neku razinu ljudske autonomije u stemljenju za dobrom i u molitvi za Božju pomoć. No rješenje koje kroz ustrajnost do kraja zastupa od *corrept.* 6,10 bilo je radikalnije te ćemo vidjeti da je dovelo u pitanje djelotvornost i spasenjsku snagu ostalih milosti, osobito ljubavi.[336]

Na postojanje ustrajnosti do kraja zaključuje dok u *corrept.* 10,26 raspravlja o učinkovitosti bratske opomene, potom je od *corrept.* 10,26 razrađuje tumačeći tome zašto Adam nije ustrajao, tj. polazeći od razlike između milosti stvaranja koja je *auxilium sine quo non* i milosti Kristove koja je *auxilium quo*. U *corrept.* 10,26 se pita je li Adam imao milost ustrajnosti, pri čemu misli na ustrajnost do kraja.

---

[335] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 173; 186-187.

[336] J. P. Burns postavlja hipotezu da je dokaze za postojanje ustrajnosti do kraja Augustin uzimao prvenstveno iz tekuće rasprave o Božjem djelovanju u obraćenju tj. početku vjere, te da ustrajnost do kraja funkcionira po učinkovitosti slično kao milost obraćenja koju je razvio 418., a ne kao ljubav jer ljubav odluku prepušta čovjeku, dok je obraćenje i ustrajnost do kraja ne prepuštaju čovjeku. Milost ustrajnost do kraja je snažnija, tj. učinkovitija i sigurnija od milosti ljubavi jer ustrajnost do kraja sigurno postiže ono za što je dana i ne ovisi o čovjeku nego samo o Bogu. Iako je usko povezano s milošću ljubavi, Božje djelovanje koji utječe na čovjekovo htijenje i činjenje dobra sličnije je milosti obraćenja, smatra Burns. Jer dar ljubavi osobi daje snagu i sklonost voljeti i birati dobro, no sama ljubav ne garantira da će čovjek izabrati dobro, osobito zbog toga što su napasti svijeta i tijela veoma velike. Opredjeljenje za činjenje dobra ljubav ostavlja razlučivanju i odluci samog čovjeka. A milost ustrajnosti do kraja – jednako kao i milost obraćenja – koristi i vanjske i unutarnje mogućnosti i sredstva kako bi osoba i dalje prianjala uz dobro. Usp. *Isto*, 170-171; 175.

Ustrajnost do kraja nije bila dio izvorne Očeve milosti stvaranja, tumači u *corrept.* 10,26.[337] Adam nije imao ustrajnost do kraja jer je nije trebao.[338] No da bi se pali čovjek spasio, nisu mu dostatne slobodna volja i pomoć milosti kakvu je imao Adam. Bog mu mora dati osobitu milost kako bi ustrajao do kraja i kako bi spasenje bilo zajamčeno, a daje je preko Krista. U *corrept.* 12,34 potvrđuje da ustrajnost do kraja nije dio milosti stvaranja nego pripada milosti spasenja u Kristu.[339] Ona je bitno dio milosti Kristove.

Ustrajnost do kraja tu ne razvija dok tumači zašto je Adam mogao pasti i u čemu leži razlika između Adamove i Kristove milosti. Ustrajnost do kraja tu vidi kao ključnu razliku između milosti i stvaranja i milosti spasenja, no ubrzo će je povezati s predodređenjem i staviti u službu njegova dokazivanja. U *corrept*. je u velikoj mjeri poistovjećuje s *auxilium quo*, milosti koja čini da se nešto dogodi. Kasnije više neće povlačiti tu paralelu jer će govoriti samo o ustrajnosti do kraja a ne više i o *auxilium quo*. Ustrajnost do kraja brzo će početi promatrati kao mjerilo i dar po kojem Bog čini razliku između određenih za spasenje te zvanih ali ne izabranih.[340] Razlika između njih od *corrept*. leži upravo u daru ustrajnosti do kraja: pozvani ali ne izabrani mogu imati mnoge druge milosti ali nju ne mogu imati jer bi inače i oni bili izabrani. Augustin kad govori o ustrajnosti, polazi od konačnog rezultata, te od svijesti da u vječnom životu nema nikoga tko bi onamo došao svojim snagama i mimo Božjega plana, već samo po Božjoj milosti.

Ustrajnost do kraja je sigurna jer je Krist jamči. Augustin je temelji na Kristovu i Očevu obećanju vjernosti i neopozivosti Božjih darova (usp. Rim 11,29), a ne na ljudskoj snazi i sposobnosti kao što su činile obje skupine monaha. Taj dar Kristove milosti smatra neopozivim i neponištivim jer Krist stoji iza njega i jer Krist zagovara i posreduje za one kojima ga je dao, čitamo u *corrept.* 12,34. Zato je ustrajnost do kraja posve učinkovita i upravo je ta učinkovitost

---

[337] U *corrept.* 10,26 iznosi tri prigovora protivnika, iako nije jasno misli li pritom na pelagijance ili su mu izaslanici iz Hadrumentuma postavili ta pitanja. Nama su zanimljivi prvi i treći prigovor. Prvi glasi: ako je Bog Adama stvorio bez mane, morao je imati i dar ustrajnosti, inače ne bi bio bez mane. Augustin je tu jasan: Adam nije imao dar ustrajnosti jer nije ustrajao u dobroti. Da ga je imao, ustrajao bi. To znači da ustrajnost do kraja nije bila dio milosti stvaranja jer Adamu nije bila nužna za ustrajnost. Treći je prigovor po logici razmišljanja srodan prigovoru monaha iz Hadrumentuma o opominjanju, a glasi: ako Adam nije imao ustrajnost u dobru jer je nije primio, kako je mogao sagriješiti ne ustrajući ako mu ustrajnost niti nije bila dana te je niti nije mogao imati. Odgovor je da je Adam imao mogućnosti i sposobnost ustrajati ako hoće, ali nije imao ustrajnost do kraja po kojoj ne bi mogao ne ustrajati u dobru. U *corrept.* 10,27 tumači da predpadnom Adamu nije bila potrebna ustrajnost do kraja da bi ustrajao jer je imao netaknutu slobodnu volju. Stoga nije sagriješio zato što nije imao ustrajnost do kraja nego jer je cjelovitom voljom donio odluku postupiti protivno Božjoj zapovijedi. K tome, Adamov je grijeh bio grijeh neposluha a ne grijeh neustrajnosti.

[338] Augustin je tom tvrdnjom htio iskazati cjelovitost Adamove naravi i snagu njegove slobodne volje, ali i očuvati Božju svemoć i nepobjedivost milosti: nije mu prihvatljivo da je Adam pao ako mu je Bog dao dar nepadanja, tj. ustrajnost do kraja, jer bi tada Božja milost bila nadvladana ljudskom slobodnom voljom i Božji bi se dar pokazao nemoćnim.

[339] O tome će biti više riječi u podnaslovu 3.2.

[340] Dakle iz perspektive unaprijed koju smo nešto ranije spomenuli.

njezina svrha. Ona očituje nadmoć milosti Kristove nad milošću stvaranja te nadmoć milosti Kristove nad ljudskom palom naravi i sklonosti zlu. Uvjerenje u istinsku učinkovitost milosti potvrđuje i u *persev.* Ondje više puta ponavlja da ako Bog nekome dâ milost ustrajati, osoba ustraje jer je primila milost po kojoj to može. Ta je milost zaista učinkovita i postiže u čovjeku ono za što je dana, ispunjava svoju svrhu, s tim da mi ne znamo unaprijed tko će ustrajati.

Ona je, međutim, vrhunski dar a ne nešto nametnuto. Otac je daje isključivo na temelju Kristove milosti. U okolnostima nastalima padom Bog nalazi nove načine djelovanja. S obzirom da je čovjek sada puno slabiji i ima veće potrebe, potrebna mu je veća i snažnija milost. Sve ako toga sam nije svjestan, Bog zna kakva je ljudska narav i što se u njoj dogodilo. U prilog takvoga dinamičnog i prilagodljivog Boga koji uzima u obzir sve ljudske okolnosti u c*orrept.* 12,35 čitamo da Bog zna da je svetima potrebna veća sloboda od Adamove. Zato je njihova sloboda učvršćena i potvrđena darom ustrajnosti kako bi mogli nadvladati svijet s njegovim ljubavima, strahovima i pogrješkama kojih nije bilo u raju.[341] Augustinov je Bog uviđavniji i otvoreniji za suobličivanje čovjekovoj nemoći nego Bog kako ga poimaju galski monasi. Poznajući čovjekovu slabost i nemoć, daje mu sva sredstva kako bi čovjek uspio. Spasenje Bog ne prepušta slučaju niti ljudskoj snazi nego on sam čovjeku daje snagu i sigurno ga privodi spasenju. U *correpl.* 12,36 čak tri puta ponavlja istu misao: Bog je onaj koji svete čini dobrima, koji čini da čine dobra djela i da ustraju u dobru. On daje ustrajnost, on učvršćuje one koji stoje da stoje uspravno, on pridiže one koji su pali.[342]

Ustrajnost do kraja izraz je novosti, prilagodljivosti, prilagođenosti te prisutnosti i trajnosti milosti dane u Kristu. Od onih koji su pali i još leže preko onih koji ustaju do onih koji su već pred ciljem – na sve njih djeluje Otac. Palima daje ustrajnost na putu prema dobru, a onima koji već stoje daje ustrajnost u dobru. Budući da Otac zna da sveti neće ustajati osim ako i mogu i hoće, ustvrdit će u *correpl.* 12,38, daje im i moći i htjeti, tj. i sposobnost ustrajati i volju ustrajati. Čovjek ustraje svojom voljom a ne bez nje, ali milost mu u tome pomaže. Bog svakome koga spašava daje onakve sposobnosti i snagu volje kakve su mu potrebne u određenoj fazi puta prema spasenju. To je darivanje trajno iako je uvijek drugačije. Ustrajnost do kraja za Boga znači trajnost opredjeljenja ići ispred čovjeka, ići usporedo s njim i pratiti ga dajući mu

[341] U *persev.* 2,2 koristi Pavlovu rečenicu: „Jer vama je dana milost: "za Krista", ne samo u njega vjerovati nego za njega i trpjeti.“ (Fil 1,29) kako bi pokazao da je ustrajnost do kraja u Kristu Božji dar. Ako je nekome dano trpjeti za Krista, tj. mučenički umrijeti za Krista a smrt je kraj života, to znači da mu je dano ustrajati do kraja i da ta milost postoji. Na mudar način povezuje milost mučeništva s milošću ustrajnosti do kraja. Takav je argument teško pobiti iako netko može reći da to ne znači da ustrajnost do kraja postoji kao opća milost dana svima izabranima.

[342] „Ipse itaque dat perseverantiam, qui statuere potens est eos qui stant, ut perseverantissime stent; vel restituere qui ceciderunt: Dominus enim erigit elisos…“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 12,36.

ono što mu je potrebno kako bi pobijedio zlo u sebi i ovaj svijet. A za čovjeka znači sigurnost Božje prisutnosti i spašenost iako čovjek ne zna da ima tu milost.

U *correpт.* 7,11 piše da se onaj koji tvrdi da nije primio ustrajnost do kraja a primio je vjeru i ljubav neće moći opravdati jer se može reći da je on mogao biti ustrajan u onome što je čuo i čuvao da je htio.[343] Tim se tekstom stječe dojam da čovjek može biti ustrajan u dobru sam od sebe ako on to hoće, te da je sama voljna odluka nakon što je primio vjeru dostatna za vjernost dobru. Ovo više sliči na nauk monaha iz Galije da čovjek može sam steći ili izgubiti ustrajnost do kraja, nego na Augustinov nauk da je ustrajnost do kraja nezaslužen i neizgubiv Božji dar. Tu ustvari kaže da su zvani a ne izabrani mogli ustrajati samo ako su htjeli ustrajati, no oni to nisu htjeli. Čovjek može biti kriv ako ne ustraje do kraja u vjernosti evanđelju. No ako nije primio ustrajnost do kraja, nije mu moguće ustrajati u dobru jer za to nisu dostatne vjera, ljubav ni slobodna volja. Upravo će u *correpт.* o tome pisati – u *correpт.* 11,32 piše da ni anđeli ni ljudi ne mogu bez Božje pomoći ostati u dobru sve da to svojom voljom hoće. Stoga je ova izjava iz *correpт.* 7,11 o ustrajnosti vlastitom snagom i voljom neusklađena s ostatkom njegova nauka o ustrajnosti do kraja.

Dubinu veze Oca i ustrajnosti do kraja Augustin iskazuje uvjerenjem da je *Oče naš* ponajprije molitva za ustrajnost do kraja. Taj biblijsko-liturgijski argument analizira u *persev.* 2,4-5,9 pozivajući se na Ciprijana.[344] No Ciprijan po svoj prilici ustrajnost ne shvaća kao Augustinovu ustrajnost do kraja. Ukoliko u *persev.* 2,4-5,9 nije – namjerno ili nenamjerno – krivo pročitao Ciprijana, u najboljem ga je slučaju prilagodio svojem poimanju.[345] U *persev.* 2,4 navodi da Ciprijan, tumačeći zaziv *sveti se ime tvoje*, kaže: „...molimo da mi koji smo počeli biti sveti u krštenju možemo ustrajati u onome što smo počeli biti… Dan i noć molimo da svetost i obnova života koje smo primili od milosti Božje mogu biti očuvane njegovom zaštitom.“[346] *Oče naš* pokazuje da Bog čini da se čovjek ne odvaja od Boga, kaže Augustin u *persev.* 7,13, jer se onaj koji je primio dar ne biti uveden u napast neće odvojiti od Boga. *Oče naš* pokazuje i da je čovjek aktivno uključen u borbu za svoju ustrajnost u dobru i da mu ona nije nametnuta: svaki dan moli od Oca očuvanje u svetosti i izdržljivost u napastima. Bog i

---

[343] „Non accepimus audientiam, quam dicentium: Non accepimus perseverantiam: quoniam potest dici: Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares si velles; nullo modo autem dici potest: Id quod non audieras, crederes si velles.“ *Isto* 7,11.

[344] U *persev.* 7,13 će reći da bi sama molitva Gospodnja bila dovoljan dokaz Augustinovih tvrdnji ukoliko ne bi postojalo niti jedno drugo svjedočanstvo jer ta molitva ne ostavlja ništa čime bi se itko mogao dičiti kao svojim.

[345] I Harden Weaver smatra da nije jasno je li Ciprijan smatrao da je ustrajnost zasluga i da su sve zasluge dar milosti. U *De domenica oratione* 22 svoj argument ne dovodi do takvoga zaključka, niti se iz čitavog spisa čini da je došao do njega. Usp. CIPRIJAN, *De domenica oratione* 22, u: CCL 3A, Manlio Simonetti (ur.), Turnhout, 1976., 90-113; Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 60.

[346] CIPRIJAN, *De domenica oratione* 12, u: CCL 3A, 96-97. Citirano prema: Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 2,4.

čovjek su suradnici i zajednički rade na spasenju te čovjek postupno svladava svaku dionicu puta. Kad Boga moli za pomoć i milost, moli imajući uvijek u vidu cilj do kojega želi doći. Ali čovjek sam mora proći svaku dionicu jer u protivnom ne bi došao do kraja. Kada dođe do kraja, zahvaljuje Bogu da mu je dao snagu i ustrajnost. Taj je čovjek imao milost ustrajnosti, no to oni i drugi znaju tak kad ga vide da je došao na cilj. Da nije došao do cilja, uzaludne bi mu bile sve ostale milosti na pojedinim dionicama.

Pogledajmo sada prvo pitanje odnosa ove milosti prema ljudskoj grješnosti.[347] Iz ovih tekstova iz *persev.* a osobito iz ranije napisanog *correpl.* nije posve razvidno koji je njezin učinak kad je riječ o grješnosti. Nije posve jasno može li izabrani odlutati nakon što je već dobio ustrajnost do kraja – s tim da će se kasnije svakako vratiti Bogu – ili odlutati mogu samo izabrani koji je još nisu primili. Drugim riječima, onemogućava li ona činjenje grijeha uopće ili onemogućava samo konačno opredjeljenje protiv Boga i ustrajnost u grijesima do kraja života. Izabrane Augustin u nekim tekstovima u *correpl.* naziva *svetima* i time izaziva zbunjenost i nedoumicu kod čitatelja jer nije sigurno govori li o živima koji se još bore ili o svetima koji su završili ovaj život i već postigli svoj cilj.

Ako smatra da čovjek može činiti grijehe i nakon primanja ustrajnosti do kraja – što je vjerojatan i logičan stav jer je borba protiv grijeha neprekidan posao a ne jednom zauvijek izvojevana pobjeda[348] – to bi je činilo manje nametljivom i manje djelotvornom nego se čini monasima iz Galije: ne bi sprječavala činjenje grijeha iako bi pomagala ustrajati u dobru, krjepostima i svetosti, a sigurno bi sprječavala samo konačni otpad od Boga.[349] Time bi kritika monaha gubila na oštrini jer ustrajnost do kraja ne bi imala toliko velik utjecaj na slobodnu volju, a Bog bi izabranima ostavljao veći prostor za izbor grijeha.

U *correpl.* 7,13; 9,25 piše da izabrani ne mogu propasti ako su i živjeli loše neko vrijeme. No u *correpl.* 7,16 kaže da njihova vjera ljubavlju djelotvorna nikada ne oslabljuje. Ako oslabi, bit će obnovljena prije smrti i prestat će sa svojim bezakonjima i dana im je

[347] U *haer.* 88,5 piše da pelagijanci „čak idu toliko daleko da kažu da je život pravednih osoba u ovome svijetu potpuno bez grijeha i da je od tih osoba Crkva Kristova učinjena savršenom u ovom smrtnom životu tako da je ona potpuno bez ljage i bore, kao da Crkva Kristova po svem svijetu ne vapi Gospodinu *otpusti nam duge naše* (Mt 6,12)." Aurelije AUGUSTIN, *haer.* 88,5.

[348] Augustinu je imao iskustvo sudjelovanja u donatističkoj raspravi koja je govorila o *lapsima*, kršćanima koji su u vrijeme progona zastranili i odlutati od vjere kako bi si spasili život. Također, u *persev.* 15,38 spominje svog subrata koji je napustio život u samostanu i sada čini velike grijehe, no tek će se vidjeti što će on biti.

[349] Iz ovoga vidimo i da za izabrane ne bi u potpunosti vrijedilo Augustinovo pravilo Božje pravednosti *deseruit et desertus est* – čovjek je napustio milost pa je milost zato napustila njega. Za njih vrijedi pravilo Božjega milosrđa koje kaže da ih milost ustrajnosti do kraja neće napustiti ni ako napuste Boga i milosti. Bog je ne uskraćuje kome ju je od vječnosti nakanio dati niti je povlači od onoga kome je u vremenu već dana.

ustrajnost do kraja.[350] Redoslijed u ovoj rečenici možemo protumačiti ovako: lutaju oni koji je još nisu primili jer kaže „*i* dana im je ustrajnost do kraja“ (lat. *usque*). Iz toga se čini da im je dana *nakon* što su prestali s bezakonjima i da lutaju *dok* je ne prime, a ne i kad je prime. Time bi Augustin možda implicitno tvrdio da ona sprječava daljnje činjenje grijeha. No moguće je da je riječ samo o našoj interpretaciji jer bi ona – krivo – mogla značiti da je ustrajnost do kraja zaslužena negriješenjem, a ne da ga ona uzrokuje.[351]

U *correpт.* 8,17 piše o Isusovim riječima Petru: „Ali ja sam molio za tebe da ne malakše tvoja vjera“ (Lk 22,32). Smatra da nakon te Isusove molitve Petrova vjera ne bi mogla malaksati da je Petar htio ne ustrajati do kraja u vjeri. Petar ne bi mogao htjeti ništa drugo osim ono za što je Isus molio da Petar hoće. Bog je pripremio Petrovu volju, a Petar je po svojoj volji bio vjeran. Ovo bi se moglo tumačiti kao da Petar više nije mogao sagriješiti, no mora se zapaziti da je tu riječ o tome da on više neće otpasti od vjere ni zanijekati Isusa, a ne o tome da neće učiniti nikakav drugi grijeh. Štoviše, istu će večer triput zatajiti Isusa, kako mu je Isus prorokovao, ali će nakon toga zaista ustrajati u mnogim kušnjama.[352]

U *correpт.* 11,30 kaže da kroz Posrednika čovjeka Isusa Bog daje znati da one koje je svojom krvlju otkupio od zla čini zauvijek dobrima (za stalno, *in aeternum bonos*).[353] U *correpт.* 12,34, objašnjavajući što je *auxilium quo*, kaže da je primjer takve pomoći blaženstvo. Kada se blaženstvo dâ osobi koja ga nema, ona *odmah postaje* blažena. Primijenimo li ovo načelo na ustrajnost do kraja koja je također *auxilium quo*, značilo bi da osoba koja primi ustrajnost do kraja odmah postaje ustrajna do kraja. Ipak to ne znači da osoba više ne može griješiti, nego da ne može propasti. Augustin do tih zaključaka dolazi promatrajući ne ljude u povijesnom hodu, već one koji su već došli na cilj. Tek kad ih vidi u nebu, zna da su ondje jer su imali milost ustrajnosti.

No u istom broju kaže i nešto dvojbeno: da predodređenima Bog daje *auxilium quo* koji čini da više ne mogu ne ustrajati, ne mogu umrijeti i ne mogu sagriješiti. Pritom nije jasno misli

---

[350] „Horum fides, quae per dilectionem operatur, profecto aut omnino non deficit, aut si qui sunt quorum deficit, reparatur antequam vita ista finiatur, et deleta quae intercurrerat iniquitate, usque in finem perseverantia deputatur.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 7,16.

[351] Augustin tvrdi sljedeće: da je Adam imao ustrajnost do kraja, ne bi pao u grijeh. I ta tvrdnja ide u prilog tome da ona sprječava grijehe općenito. No s obzirom da je Adamov pad nije bio tek jedan u nizu grijeha te je značio njegov puni otpad od Boga, riječ je o specifičnoj situaciji koju je teško svrstati u jednu od ove dvije mogućnosti.

[352] Naime, Isus je za Petrovu vjeru molio tijekom posljednje večere. Ni Isus ne misli da je ta molitva trenutno uslišana ni da zaprečuje svaki grijeh jer mu u sljedećoj rečenici prorokuje trostruko zatajenje: „'Šimune, Šimune, evo Sotona zaiska da vas prorešeta kao pšenicu. Ali ja sam molio za tebe da ne malakše tvoja vjera. Pa kad k sebi dođeš, učvrsti svoju braću.' Petar mu reče: 'Gospodine, s tobom sam spreman i u tamnicu i u smrt.' A Isus će mu: 'Kažem ti, Petre, neće se danas oglasiti pijetao dok triput ne zatajiš da me poznaš.'“ (Lk 22,31-34)

[353] „Per hunc Mediatorem Deus ostendit eos, quos eius sanguine redemit, facere se ex malis deinceps in aeternum bonos...“ Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 11,30.

li pod predodređenima one koji su već ustrajali ili one koji su još živi. No s obzirom da svi živi sigurno umiru i da tek nakon smrti više ne mogu umrijeti, razumno je zaključiti da i tu misli na one koji su već umrli.

U *corrept.* 9,21 piše da nitko od izabranih neće završiti život kada je s dobra puta skrenuo na loš put. To također neizravno znači da uvijek mogu griješiti. Osobito oholost smatra trajnom opasnošću. U *corrept.* 9,24 kaže da privremena zastranjenja nekih izabranih uče izabrane služiti Bogu u radosnom strahu, a ne u oholosti i pouzdajući se u sebe. Iz ovih je tekstova jasno da Augustin smatra da je uvijek moguće privremeno otpasti od Boga jer trajno postoji opasnost oholosti. U *corrept.* 9,24 na slučaju Petrova zatajenja Isusa opisuje Božju pedagogiju u kojoj Bog napusti electa ne bi li vidio da je bez Boga nemoćan te da mu i obraćenje, ustrajnost do kraja i vječni život dolaze od Boga. Time, međutim, dodatno relativizira slobodnu volju jer i samu čovjekovu odluku protiv Boga podvodi pod utjecaj Božjega nauma. No kada ranije u *corrept.* govori o tome da izabran može zalutati i padati u grijehe, ne spominje takvu Božju pedagogiju iskušavanja i skrivanja nego se stječe dojam da izabran svojom voljom odlazi od Boga i privremeno odbacuje milost. S obzirom da u *corrept.* iznosi ta dva različita stava, nije jasno smatra li da bi svaki izabranikov odlazak od Boga bio dio takve Božje pedagogije i kušnje ili je riječ o stvarno samostalnoj ljudskoj odluci. Ako je i tome uzrok ovo prvo, Božja pedagogija protiv oholosti, time odluka electa otići od Boga biva dodatno umanjena jer nju svojom odsutnošću uvjetuje i na nju utječe Bog. U tom slučaju čak niti izabranikovo privremeno udaljavanje od Boga nije posve njegovo nego je i Božje djelo.

U *corrept.* 11,32 kaže da ništa neće biti slobodnije od slobodne volje kada više ne bude sposobna služiti grijehu. To će se prema *corrept.* 10,27 dogoditi tek nakon suda.[354] Ako tek nakon suda izabrani sigurno neće moći otpasti od Boga, za života to vazda mogu.

U *corrept.* 12,35 govori da je svetima dana toliko velika milost da više ne služe grijehu. Međutim odmah pojašnjava da govori o grijehu koji vodi u smrt,[355] a da se sveti dokle god žive bore protiv grješnih požuda i da nesvjesno čine grijehe. Tako Augustin ne kaže da osoba ne

[354] M. Lamberigts na više mjesta u svome članku Augustinovim tvrdnjama o Božjem snažnom djelovanju na volju izabranih oprezno dodaje vremensko osiguranje napominjući da čovjek hoće ono što Bog hoće *barem dio vremena*. Time potvrđuje da Augustin smatra da izabrani uvijek mogu griješiti. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination: Some Questiones Disputatae Revisted, u: *Augustiniana*, 54 (2004), 291; 293.

[355] Pod grijehom koji je na smrt Augustin misli na napuštanje vjere ljubavlju djelotvorne koje bi trajalo sve do smrti. Razumljivo je da smatra da izabrani ne mogu činiti takav grijeh jer bi on značio da su se trajno i nepromjenjivo odlučili protiv Boga i da će u takvom otpadničkom stanju umrijeti. S obzirom da će oni sigurno biti spašeni, sigurno je da neće učiniti grijeh koji je na smrt. Augustinovo se poimanje grijeha koji je na smrt razlikuje od uvriježenog poimanja koje ga poistovjećuje s teškim grijehom. Teške grijehe može činiti i elect jer da ih ne čini, ne bi mogao biti privremeno izgubljen i udaljen od Boga. Da može učiniti teški grijeh jasno je iz toga što Augustin govori da će Bog nekom pravedniku dati da ne umre onda kada se udaljio od Boga nego će živjeti dok se ne vrati Bogu. Kad bi to udaljavanje bilo maleno, ne bi vodilo u vječnu propast.

može učiniti teški grijeh nego da ne može trajno otpasti od Boga. U istome *correpт.* 12,35 kaže da je Bog već ostvario sva ona dobra koja je obećao u vezi svetih a koja će se tek dogoditi. Kada govori o *non posse peccare,* ovdje anticipira buduću pobjedu zato što je sigurno da će se dogoditi. Zbog toga može izgledati da govori o nemogućnosti griješenja izabranih iako ustvari govori o nemogućnosti konačne propasti i tome da ne može trajno napustiti vjeru i trajno otpasti od Boga.

Stoga Augustin pod ustrajnošću do kraja podrazumijeva da osoba život završava u stanju milosti, a ne da ne može griješiti iako bi se iz nekih tekstova u kojima u *correpт.* uspoređuje stanje predpadnog Adama sa stanjem onih koji su primili Kristovo milost moglo činiti da osoba za života više ne može griješiti.[356]

Ovo što smo rekli potvrđuje u *persev.* Ondje je o ustrajnosti do kraja u tom pogledu oprezniji i jasniji nego u *correpт.*, iako je s druge strane usko povezuje s predodređenjem. U *correpт.* govoreći o milosti Kristovoj i njezinim učincima u životu svetih nije posve precizan u vezi dometa i uloge ustrajnosti do kraja i njezina odnosa prema činjenju grijeha jer mu u tome spisu nije cilj tumačiti ustrajnost do kraja nego razliku između Adamove i Kristove milosti. Međutim u *persev.* u nekim se brojevima izričito bavi ustrajnošću do kraja. Tada iznosi jednostavnije i temeljnije tvrdnje i ne ulazi u tako složene teološke analize razlika milostî kao u *correpт.* U *persev.* je brani pred monasima iz Galije koji tvrde da početak vjere i ustrajnost do kraja ovise o čovjeku (usp. *persev.* 17,42-43) te ih pripisuju čovjeku a ne Bogu. Zato u *persev.* govori samo o tome da ustrajnost dolazi od Boga, da je gratuitivan Božji dar (usp. *persev.* 23,65-24,66), da za nju treba moliti jer je se prima kroz molitvu (usp. *persev*. 16,39; 17,41; 22,62) i da je sigurno da je ima samo onaj tko je već ustrajao do kraja.[357] Stoga kada u *persev.* izravno govori u ustrajnosti do kraja, ne donosi tvrdnje koje bi ostavljale nejasnoću u vezi njezina dometa i učinkovitosti kakve nalazimo u *correpт.* Međutim, u *persev*. je vidi kao milost koja razlikuje izabrane od neizabranih. Možemo stoga reći da se na toj razini u *persev*. dogodila radikalizacija nauka o ustrajnosti do kraja.

Što se tiče negriješenja, u *persev.* 5,8 jasno izjavljuje da ne postoje oni koji su na zemlji apsolutno bez grijeha. Čovjek svakodnevno griješi jer svakodnevno moli za oproštenje grijeha.

---

[356] I Harden Weaver smatra da Augustin u *correpт.* 12,35 priznaje da i oni mogu griješiti, ali njihov grijeh nije na smrt. Griješe iz nepažnje, no dano im je držati ustrajnost (*perseveranter tenendo*). Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 25.

[357] U *persev.* 2,2 donosi novost: govori o strahu Božjemu kao načinu i sredstvu očuvanja čovjeka u milosti do kraja. Piše da Bog obećava ustrajnost do kraja kada kaže: „Usadit ću im u srce svoj strah, da se nikada više ne odmetnu od mene.“ (Jer 32,48) Strah kojega Bog stavlja u srca takav je i tako velik da će oni kojima je dan ostati ustrajnošću čvrsto pripijeni uz Boga. Ovaj je strah dan je kao garancija ustrajnosti do kraja. Taj strah Augustinu nije nešto negativno nego je riječ o Božjem daru koji je pozitivna i pouzdana zaštita. Bog ne daje samo slatkoću i užitak u dobru kako bi ugodnošću privlačio dobru, nego koristi i strah Božji kako bi postigao isti cilj.

Time pokazuje da ustrajnost do kraja ne čini da čovjek više ne griješi. U *persev.* 6,10; 13,33; 15,38 i 22,62 razjašnjava ono što u *correpl.* nije jasno izrekao: o ustrajnosti do kraja može se sa sigurnošću govoriti samo u slučaju onih koji su ustrajali do kraja, tj. onih koji su već umrli jer je jedino oni sigurno više ne mogu izgubiti. Iz ovih je rečenica jasno da Augustin ne misli da osobe više ne mogu griješiti nego da se njegov govor o *ne moći griješiti* odnosi na one koji su već ustrajali do smrti.

Ovdje nam se postavlja i sljedeće, drugo pitanje: kada Bog daje ustrajnost do kraja – zajedno s ostalim milostima ili je može dati naknadno, zasebno. Tu nam se čini vjerojatnijim ovo drugo. Ako Bog zvanima a ne izabranima daje razne milosti ali ne i ustrajnost do kraja (usp. *correpl.* 9,22-23), zaključujemo da je moguće da je i izabranima daje nakon što su već primili neke milosti, napose početak vjere, ili da je daje tek kada se približila smrt.

U *persev.* 2,2, naime, piše da Bog daje ustrajnost do kraja i onima koji umiru u Kristu zbog bolesti ili nesreće, iako mučenicima daje puno težu vrstu ustrajnosti. Zaista, pojam ustrajnosti do kraja dodatno se proširuje kada na više mjesta kaže da neke od izabranih Bog spašava šaljući im smrt prije nego grijehom otpadnu od Boga.[358] Ranija ili kasnija smrt Božje je djelo, a ovise o tome želi li Bog nekoga spasiti ili ne želi. U ovim tekstovima tvrdi da bi ti izabrani pojedinci, da su poživjeli, otpali od Boga iako su izabrani. Da imaju milost ustrajnosti do kraja, po njezinoj definiciji ne bi mogli budućim grijehom otpasti od Boga, te ne bi bilo potrebe da ih smrću štiti od pada. Prema tvrdnji da Bog smrću nekoga štiti od buduće propasti izgledalo bi da tim izabranima nije dana zasebna milost ustrajnosti do kraja jer da im je dana, ne bi mogli učiniti grijeh koji je na smrt. Izgleda da je ustrajnost do kraja kod njih zamijenjena smrću jer je smrt način na koji ih je Bog sačuvao od budućeg otpada i učinio da ostanu u dobru. Svakako su ustrajali do kraja iako nisu dobili u posjed „klasičnu“ milost ustrajati do kraja. Iz ove se situacije može vidjeti sljedeće: ako Bog nekome ustrajati do kraja može dati na razne načine, pa i tako što nekoga smrću zaštiti od budućega otpada, Augustin ustrajnost do kraja smatra elastičnijim i širim pojmom od ustrajnosti do kraja u užem smislu. Tako vidimo da ona i njezino djelovanje nisu posve fiksno ni usko definirani[359] i da se o njoj sa sigurnošću može govoriti samo iz perspektive onih koji su već završili život.

---

[358] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 23,45; *correpl.* 7,13; 8,19; 12,35; *praed. sanct.* 14,26-29; *persev.* 1,1; 2,2; 6,10; 9,22-10,24; 12,31; 13,22; 17,41. U *persev.* 17,41 kaže da se vidi da je ustrajnost do kraja Božji dar jer je Bog onaj koji privodi kraju ljudski život kada Bog to želi. Ako je dao da netko umre prije skorog pada, Bog je učinio da ta osoba ustraje do smrti.

[359] Augustin nije objasnio način na koji je Bog postiže. Primjeri koji navodi pokazuju da Bog svoj cilj postiže na različite načine, ovisno o svakom pojedinačnom slučaju. Može je postići na vanjski način, kontrolirajući i određujući vrijeme smrti pojedinca, a može je postići i na unutarnji način, kao što je slučaj kod mučenika koje Bog iznutra jača i krijepi kako bi mogli izdržati bol i nasilje. Malena djeca moraju izvana primiti krštenje, a preko njega primaju unutarnje posvećenje. To da netko ustraje do kraja Bog, dakle, izvodi na veoma različite načine. Dok se u

Treće je pitanje kako je daje: daje li je unaprijed i odjednom[360] pa je čovjek sigurno posjeduje do smrti i ne znajući da je ima, ili je daje u hodu, postupno, kroz svakodnevnu molitvu, za taj dan. Analiza molitve *Oče naš* iz *persev.* 2,4-5,9 sugerirala bi ovo drugo. Već u *corrept.* 12,35 tumači da Bog čovjeku dok je god čovjek živ slobodu mora učvršćivati i potvrđivati darom ustrajnosti kako bi mogao nadvladati svijet s njegovim napastima. U *persev.* 8,20 piše da čovjek napreduje u dobru ustrajući do kraja. To bi značilo da ona nije dana kao nešto zacementirano i fiksno nego kao nešto što otvara i ostavlja mogućnost napredovanja i rasta u dobru. U *persev.* 7,15 kaže da Bog hoće da čovjek od njega traži da ne bude uveden u napast jer ako nije uveden u napast, neće otići od njega. Mogao bi mu Bog to dati i bez da to od njega traži, no želi da ga molitva podsjeća da sva dobročinstva prima od Boga.[361] U *persev.* 16,39 i 17,41 precizira da je ustrajnost do kraja dar kojega može primiti samo onaj koji moli, što bi značilo da je prima postupno. U *persev.* 6,10 kaže da vjernik ne bi svakodnevno molio za svetost da je svetost već postignuta po kupelji preporođenja. No on moli da ustraje u posvećenosti koju je primio u krstu i da ustraje u onome što je počeo biti. I u *persev.* 22,62 kaže da se ustrajnosti treba nadati i da za nju treba svaki dan moliti. Ako za nju treba moliti svaki dan i ako se dobiva kroz molitvu, nije dana sva odjednom niti je dana tako da bi na duge staze unaprijed onemogućila činjenje grijeha. Bog će molitelje učiniti ustrajnima do kraja života jer ga svakodnevno mole da ih ne uvede u napast.

Te su dvije stvari nepobitne a molitva im je dokaz. Prvo, molitva dokazuje da ustrajnost do kraja dolazi od Boga; drugo, pokazuje da je se dobiva kroz molitvu a ne jednom zauvijek. O tome čitamo u *persev.* 23,63. I čitava Crkva kao zajednica moli da ona sama ustraje u vjeri. Bog čini i da pojedinci i Crkva ustraju. U *persev.* 23,64 napominje da čovjek moli u snazi Duha

---

obraćenju Bog uvijek koristi i vanjskim i unutarnjim sredstvima, kod milosti ustrajnosti do kraja nije uvijek nužna neka druga unutarnja milost osim milosti ljubavi. Jer kada je osoba krštena i kada je primila ljubav, vać i sama smrt može biti dovoljno sredstvo koje će Bog uporabiti kako bi ta osoba ustrajala u dobru do kraja. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 181.

[360] J. Kim tvrdi da Augustina uči da se spasenje događa trenutno, kroz dar vjere te da Augustin naučava da već sama vjera dana od Boga postiže spasenje, bez obzira na njezin daljnji napredak i dopune. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 266-267.277. No Kim ovdje nedovoljno razlikuje Augustinov pojam početka vjere od pojma milosti Kristove jer Augustin naglašava da milost Kristova ne daje samo početak vjere nego i ustrajnost do kraja bez koje nije moguće postići spasenje. Spasenje, prema tome, ne leži samo u početku i nije dovršeno već u *initium fidei* nego kroz ustrajnost do kraja mora biti privedeno kraju. Sv. Toma je, kao i Petar Lombardski i ostali, opravdanje vidio kao trenutno ali s uzročnim nastavkom, nizom: ulijevanje milosti, slobodni pokret prema Bogu kroz vjeru, slobodni pokret protiv grijeha i otpuštanje krivnje. Usp. Thomas AQUINAS, *Summa theologiae* 1a-2ae,113,6-8; 61 vols. 61, London, 1964–80. Time je Toma rekao da milost djeluje na dva načina: kao utjecaj ili pokret koji potiče ljudski odgovor i kao nova forma po kojoj čovjek počinje ozdravljati. Zamijetio je da Božji unutarnji čin pokretanja nadahnjuje slobodni izbor, budući da slobodno biće ne može biti promijenjeno bez svojega pristanka. Duša mora biti raspoloživa, disponirana primiti habitualnu milost kao novu formu. Prema tome Bog, ulijevajući habitualni dar milosti opravdanja, pokreće slobodnu volju prihvatiti taj dar. Usp. Eugene TeSELLE, Grace, 1066.

[361] Bog ne koristi sve što mu je u moći nego samo ono što je bolje za čovjeka.

Svetoga. To znači da je Bog i onaj koji ga potiče na molitvu i onaj koji ga uslišava. Tako Bog čini da čovjek moli za ono što mu Bog želi dati po molitvi.

U tim tekstovima Augustin tvrdi da Bog izričito hoće da se ustrajnost do kraja prima preko svakodnevne molitve i da je prima samo onaj koji moli. To bi značilo da je daje postepeno, a ne odjednom. No neki tekstovi o izabranju daju naslutiti da je se daje kao nešto što čovjek nužno i neizgubivo *posjeduje*, iako uvijek kao dar. Posjedovanje bi značilo da je već ima u svome vlasništvu, a ne da je dobiva postupno, npr. svaki dan za taj dan. Ipak, navedeni tekstovi prevaguju na stranu svakodnevnog primanja te milosti.[362]

Moguće je djelomično rješenje naći u razlici između izabranja koje se dogodilo prije postanka svijeta i izabranja koje se događa u vremenu, te Božjega i čova znanja. Bog svakako zna kome će dati ustrajnost do kraja i zna da će ona biti učinkovita. Na taj je način ustrajnost do kraja već sigurno i cjelovito dana ili, točnije rečeno, namijenjena ili određena za dati nekoj osobi, ali još joj nije uručena, tj. osoba je još nije primila. Osoba ne zna da je izabrana te svakodnevno redovito moli da može ustrajati u dobru i umaći zlu i napasti. Kroz i tijekom molitve prima milost koja joj je dovoljna za taj dan i kušnje s kojima će se suočiti. Iako joj je Bog ustrajnost do kraja namijenio već od vječnosti, u vremenu joj je udjeljuje kao kruh svagdašnji kojega prima iznova koliko joj za taj dan treba, a ne odjednom za čitav život. U *persev.* 6,12 kaže da čovjek moli da ne bude uveden u napast upravo zato da se to ne dogodi. Ako to Bog usliši, čovjek neće pasti u napast jer Bog to neće dozvoliti. Ne dobiva zaštitu od zla jednom (molitvom) zauvijek – inače ne bi trebao svaki dan moliti da ne bude uveden u napast – nego uvijek iznova moli za zaštitu. Bog ga nekada usliši, a nekada ne jer bi svakodnevno i trajno uslišanje značilo da više ne može pasti u napast ni grijeh.

Četvrto je pitanje kome Bog daje specifičnu milosti ustrajnosti do kraja.[363] Dio je Augustinova nauka o izabranima i predodređenju i cjelovitu ju je teško smjestiti i održati izvan tog sustava. Primanje, trajanje ni trajnost te milosti ne ovise o čovjeku niti samo o molitvi za ustrajnost. U *persev.* 17,41 kaže da bi bilo uzaludno svakodnevno moliti za nju ako je Bog u čovjeku ne čini svojom milošću. To pokazuje da ona ovisi prvenstveno o Bogu i da si je nitko ne može sebi dati, te da je se preko molitve može primiti, ali je se molitvom ne može postići, tj. izmoliti. Iako će u *persev.* 6,10 – možda kao ustuk monasima iz Galije – reći da je se može postići, tj. zaslužiti molitvom, uvjerenja smo da pritom misli samo na to da je se može primiti jer bi inače proturječio svome nauku o izabranju. Stoga stjecanje te milosti ovisi o Božjoj odluci

[362] Netko može prigovoriti da tu Augustin govori o običnoj ustrajnosti. No u čitavom *persev.* tumači, brani i govori o ustrajnosti do kraja a ne običnoj milosti ustrajnosti koju nema razloga dokazivati ni braniti.
[363] O tome će biti riječi u 5.2.1. no i ovdje donosimo dio Augustinove argumentacije.

o izabranju odnosno o predodređenju. S Božje je strane neopoziva, i zato je s čovjekove strane neodbaciva i neizgubiva. Kome je dana, sigurno je ima, sigurno neće ostati bez nje, sigurno je neće odbaciti već će ustrajati u njoj do smrti, iako mi ni za jednog živog čovjeka ne možemo ustvrditi da je posjeduje neopozivo.

To je monasima iz Galije bilo neprihvatljivo. Smatraju da konačno opredjeljenje za Boga ovisi o čovjeku a ustrajnost do kraja vide kao silu koja onemogućava slobodni izbor grijeha. U *persev.* 6,10 stoji da ne žele da se propovijeda da se ustrajnost ne može niti zaslužiti molitvom ni izgubiti pobunom.[364] To čine iz tri razloga. Prvo, zbog protivljenja predodređenju. Drugo, smatraju da ustrajnost do kraja čovjeka „osuđuje" na spasenje i onemogućava mu trajno svojom voljom otpasti od Boga ili se opredijeliti za njega i molitvom postići tu milost. Ne postoji milost koja je neizgubiva i koju se ne može ni steći ni odbaciti. Uvijek postoji mogućnost izbora, a s Božje strane ne postoji nikakva „milosna prisila." Augustin neizgubivost ustrajnosti do kraja shvaća kao vrhunsku i veoma poželjnu milost, a oni je shvaćaju kao ograničavanje ili poništavanje slobodne volje: ako čovjek nešto ne može ne učiniti, tada nije slobodan. Morati nešto i imati to na takav način da se tome ne moći reći *Ne* vide kao prisilu i nametanje. Svakodnevno iskustvo grješnosti treći je razlog. Iz iskustva vide da je i najsvetiji čovjek, dokle god je živ, uvijek u kušnji, uvijek u mogućnosti pada i pobune te nikada nije siguran niti u sebe niti u svoje spasenje. Zato žele svakome ostaviti trostruku mogućnost: da ustrajnost može zaslužiti molitvom, da je može (zauvijek) izgubiti grijesima i neposluhom Bogu, i da je može izgubiti bilo kad. Živ čovjek uvijek ima slobodu napustiti Boga i ne postoji situacija ni vrijeme u kojima ne bi imao tu slobodu.

Na te monaške prigovore u *persev.* 6,10 odgovara da ako netko nije ustrajao do kraja, nije imao tu milost. Budući da je nitko nema ukoliko nije ustrajao do kraja, mnogi je mogu imati, no nitko je ne može izgubiti.[365] Taj se dar može zaslužiti molitvom, ali kada je dan, ne može ga se izgubiti pobunom.[366] Jer kada je netko ustrajao do kraja, više ne može izgubiti niti taj niti ikoji drugi dar koji je mogao izgubiti prije smrti.[367]

U *persev.* 6,11 pojašnjava da je nije moguće izgubiti zato što je daje Bog a ne čovjek. Nije neizgubiva jer bi bila nametnuta nego jer iza nje stoji Božja vjernost. Naime, Bog može dati osobi da ne bude uvedena u napast jer sam Bog poučava i potiče da ga molimo da ne

[364] Usp. HILARIJE, *ep.* 226,3.
[365] „…perseverantiam vero usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem; multi eam possunt habere, nullus amittere." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,10.
[366] „Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest; sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest." *Isto.*
[367] Valja zapaziti da ovdje govori samo o onima koji su već ustrajali do kraja i ne mogu je izgubiti.

budemo uvedeni u napast.[368] Svatko tko to moli a koga Bog čuje i usliši, nije uveden u napast pobune zbog koje bi izgubio ustrajnost u svetosti, te zato ustraje u svetosti.[369] U *persev.* 7,13 zato kaže da to da se netko ne odvaja od Boga dolazi od Boga jer on daje ne biti uveden u napast. Bog čini da osoba ne može otpasti od njega, stoji u *persev.* 7,14. Očeva vjernost i Kristovo jamstvo i milost razlog su neizgubivosti te milosti.

Augustin je usredotočen na neizgubivost Božjih darova i ustrajnost u svetosti i dobrome življenju. U središtu njegova interesa je, vidimo, pozitivan i za čovjeka povoljan i poželjan vid ustrajnosti do kraja, a monasi iz Galije su u žarište svoga zanimanja stavili negativan vid – moguće umanjenje slobodne volje i brigu za očuvanje mogućnosti grješnosti. Također, monasi su promatrali iz perspektive povijesnoga hoda s ciljem da otkriju koji pojedinac ima milost ustrajnosti, a Augustin je polazio od činjenice spašenoga čovjeka tvrdeći da je taj primio milost ustrajnosti. Osim toga, Augustinu je polazišna točka Božja vjernost, stalnost i stvarnost njegove milosti, a ne neupitno iskustvo čovjekove nestalnosti i labilnosti s kojom objektivno računa više i ozbiljnije nego monasi i pelagijanci. Iako je s ljudske strane spasenje nesigurno i grijeh uvijek moguć, Bog u svome predznanju vidi i zna stvari drugačije. Augustin prati taj Božji pogled, Božju logiku i Božje postupanje i zato dolazi do drugačijih zaključaka nego oni kada polaze od ljudskog shvaćanja, logike i postupanja.

Promatrati stvari s tog Božjeg očišta teološki je ispravno no valja pritom paziti da se ne prenaglasi Božju moć, snagu i volju a ne umanji nesigurnost i neizvjesnost ljudskoga stanja. To Augustinovu perspektivu može činiti preoptimističnom i čak nerealnom, osobito ako je se gleda iz antropološke perspektive monaha iz Galije. Ipak, Augustin uglavnom pazi da iz antropološke perspektive o ustrajnost do kraja govori s očišta već umrlih i da sačuva mogućnost griješenja kod izabranih koji su još živi. Tako izbjegava opasnosti prenaglašavanja neodoljivosti milosti i oduzimanja izbora slobodnoj volji. Čini nam se da monasi iz Galije nisu dovoljno zapazili tu Augustinovu odmjerenost, iako su s pravom kritizirali ustrajnost do kraja ukoliko je ona dio Augustinova nauka o predodređenju.

Ova opširnija analiza bila je potrebna jer ovisno o tome što ustrajnost do kraja znači, gleda li je se unazad, s očišta onih koji su već ustrajali, ili iz Božjega predznanja, te kako djeluje, mijenja se slika Boga koji stoji iza te milosti i slika čovjeka. Augustin ne smatra da Bog preko

---

[368] U *persev.* 6,12 tumači kako Bog čovjeku daje ne pasti u napast: Bog to daje tako da djeluje na ljudsku volju – odvraća volju od zla prema dobru jer čovjeka u napast uvodi njegova zla volja a ne Bog. Djeluje li Bog na čovjekovu volju tako da je ne privlači zlo, čovjek neće učiniti grijeh. Vidimo da nije riječ o prisilnom niti magijskom djelovanju, nego je riječ o obnovi volje. Čovjek je onaj koji djeluje dobro i čini dobro, ali Bog je onaj koji ga osposobljava i koju u njemu izvodi da dobra djela, čitamo u *persev.* 13,13.

[369] Iako se može činiti da Augustin ovdje govori o nemogućnosti griješenja, ustvari piše protiv monaha iz Galije koji tvrde da je moguće pobunom izgubiti milost ustrajnosti.

ustrajnost do kraja onemogućava grijehe. Bog nipošto ne oduzima čovjeku slobodnu volju. Ustrajnost do kraja daje ustrajati u dobru do kraja ali ne i trajno izbjeći svaki grijeh. Bog uspješno balansira između slobodne volje i učinkovitosti milosti: iako čovjek može činiti što on hoće, na kraju će, jer će milost i odlutalog čovjeka vratiti na put spasenja i vjernosti, biti ono što Bog hoće. Tako oboje postupaju prema svojoj volji neko se vrijeme razmimoilazeći i sukobljavajući, ali se na kraju se sinhronizirajući i djelujući skladno.

Pitanje ustrajnosti do kraja tako je i pitanje o kome ovisi ostvarenje spasenja – o Bogu ili o čovjeku. Bog daje spasenje, no pitanje je ima li čovjek slobodu izbora prihvatiti ga i odbaciti ili nema. Augustinov je stav da izabrani nikada neće odbaciti spasenje te se iz toga može činiti da niječe slobodnu volju. No s obzirom da je za Augustina sloboda odabir Boga i dobra, izabrani je, birajući Boga, slobodan iako je izvjesno da neće odbaciti spasenje.[370] Birati propast znači izgubiti slobodu. Pristajući uz milost, izabrani ostaje u slobodi. Ima slobodnu volju i može odbaciti spasenje, no neće ga odbaciti jer će ga milost voditi da ga ne odbaci. Izabrani sigurno bira Boga jer mu je Bog dao takva sredstva i tako ga je uzdigao i osposobio za dobro da se neće konačno opredijeliti protiv Boga iako to po slobodnoj volji može. Zato je milost spasenja sigurno učinkovita: ona spašava one kojima je dana. Spasenje ovisi o vrsti i snazi milosti, tj. primarno ovisi o Bogu, njegovoj odluci i njegovom djelovanju u osobi, ali i o osobi kojoj Bog čini mogućim pristati uz spasenje i ostati vjernom toj odluci. Ako je osoba već dobila milost i sposobnost ustrajati u dobru, nema razloga da ne ustraje u onome za što je osposobljena. To čini svojom voljom, surađujući s milošću a ne sukobljavajući se s njom.

Dok je za Augustina na Bogu izabrati ili odbaciti čovjeka pa zbog tog izabranja ili odbačenosti čovjek jednako postupa prema Bogu, za monahe iz Galije spasenje je ponuđeno svakome, a prihvatiti ga ili odbaciti ovisi o čovjekovoj odluci a ne o snazi milosti. Ipak ostaje pitanje na koji bi način pojedinac mogao izabrati Boga i trajno ga birati dok ustraje do kraja. Ukoliko mu Bog svakodnevno daje tu milost, Bog je onaj koji mu je dao ustrajati do kraja. No rekosmo da to ne znači nužno da postoji ustrajnost do kraja kao zasebna milost.

Nakon analize i svega rečenoga još uvijek nije lako dati odgovor na pitanje koja vrsta ustrajnosti do kraja postoji. Augustin na mjestima kaže da ona postoji kao svakodnevna pomoć

[370] U *corrept.* 7,11 kaže da čovjek može ustrajati u vjeri ako to hoće, tj. da ustrajati ovisi o čovjeku, dok u *corrept.* 7,14 trajnost milosti jasno povezuje s Božjom odlukom o izabranju (usp. Rim 9,11-12). Spojimo li ove dvije naoko suprotne tvrdnje, vidimo da ustrajati u vjeri ovisi o volji onoga kome je dan dar ustrajnosti, a njegovu volju priprema i vodi Bog. Iako ustrajati ovisi o čovjeku, ovisi i o Bogu jer on osobu osposobljava za tu milost. U *corrept.* 11,31 potvrđuje da Kristova milost tako utječe na osobu da ona i želi i hoće i čini dobro. U dobru može ustrajati samo ako mu Krist dâ to htjeti i moći, stoji u *corrept.* 11,32. Augustin u ovim brojevima iznosi realističniji stav o čovjeku nego ga imaju njegovi neistomišljenici koji čovjeku pripisuju snagu opredjeljenja za dobro koju on nema. No kada se slaboj snazi palog čovjeka pridruži milost Kristova, Augustinov čovjek postaje iznimno snažan.

koju Bog kroz molitvu daje za taj dan i situaciju, a ne kao poklon-paket koji bi jednom zasvagda onemogućio činjenje grijeha i na takav način činio nemogućim otpad od Boga. Ustrajnost do kraja prihvatljiva je ukoliko je shvaćena na ovaj prvi način – kao pomoć koja omogućava svakodnevno se boriti ostati u svetosti i dobrom življenju, te na takav postupan i polagan način vodi osobu da unatoč lutanjima umre opredijeljena za Boga i postigne spasenje. Vidjeli smo da Augustin tvrdi upravo to, no vidjeli smo i da nekada govori drugačije.

Potom, u pravu je kada kaže sljedeće: tko je ustrajao u dobru do smrti, ustrajao je jer mu je Bog dao ustrajati bivajući trajno s njim i pomažući mu. Jer je Bog do kraja bio s njim, nije netočno reći da je imao ustrajnost do kraja. Augustin pritom pazi da takve tvrdnje primjenjuje samo na umrle koji su već ustrajali do kraja. Budući da sami nisu mogli ustrajati u dobru, zaključuje da je to bio Božji dar. U takvom se misaonom slijedu koji polazi od dovršenog ljudskog života mora afirmirati i prihvatiti postojanje ustrajnosti do kraja. Mnogo, dakle, ovisi o očištu iz kojega se sagledava tu milost.[371] Sljedeća razlika u perspektivi je ova: promatra li se što milost ustrajnosti do kraja čini u čovjeku i što mu daje – što je Augustinova perspektiva – ta ista milost izgleda veoma drugačije nego ako se gleda što je uskraćeno i oduzeto čovjeku koji je nema, što je perspektiva monaha iz Galije.

K tome, vidjeli smo da i unutar Augustinova stava postoje različiti slojevi i smjerovi gledanja. No možemo reći sljedeće: ustrajnost do kraja može stajati ako je se gleda iz perspektive uspješno proživljene kršćanske egzistencije i kao milost koja čuva od vječne propasti. Tako je Bog trajan i dobrohotan čovjekov vođa, pomoćnik i pratitelj koji ga podupire sigurno doći do cilja koji mu je samome nedohvatljiv, koji mu ne okreće leđa i koji ne odustaje od čovjeka ni kada čovjek odustane od sebe i od Boga. No ustrajnost do kraja daleko je teže prihvatiti ako je se gleda kao djelo i dio predodređenja, kao razdjelnicu između izabranih i odbačenih te kao onu koja umanjuje ulogu Duha Svetoga, dara ljubavi i ostalih darova. Bilo bi je, dakako, krajnje neprimjereno poimati kao onu koja bi onemogućavala činjenje grijeha jer bi sam Bog tada vodio sve čovjekove bitke, unaprijed ga učinio imunim na grijeh i zaštićenim od grijeha i oholosti, što se protivi i objavi i ljudskome iskustvu. Protiv takvog shvaćanja i Augustin u *persev.* potvrđuje da živ čovjek uvijek može griješiti.

Ustrajnost do kraja stoga nije upitna ukoliko je se gleda unatrag, iz perspektive već dovršenog ljudskog života – za onoga tko je ustrajao u vjernosti Kristu i ljubavi svatko će bez dvoumljenja potvrditi da mu je Bog dao ustrajati do kraja. I Augustin je često gleda u toj perspektivi koja još uvijek ne znači da postoji predodređenje – tvrdi se da je Bog toj osobi davao

[371] Vidjeli smo da je isto i s gratuitivnošću milosti: ona stoji ako je se promatra kroz odnos milosti i zasluga, ali postaje upitna ako je se gleda kroz odnos gratuitivnost – predodređenje.

ustrajati prateći je iz dana u dan sve do kraja njezina života, no ne izriče se ništa o Božjemu predznanju ni je li, kada je i zašto Bog odlučio baš tu osobu trajno pomagati. Međutim, postaje sporna ako se okrene perspektivu i ako je se sagledava kao predodređenu milost, onu koja čini razliku između izabranih i zvanih ali ne izabranih i koju Bog pridržava malobrojnima jer to aludira da Bog tu nezasluživu milost ovima drugima nije htio dati. Augustin ipak govori o postojanju takve osobite trajne i neizgubive milosti dane samo izabranima.

Iako su te dvije perspektive u cilju i postignuću identične, nisu identične u polazištima ni teološkim i antropološkim posljedicama. U perspektivu koja gleda unazad, od postignutog spasenja, nije nužno uključeno predodređenje niti njegove šire posljedice, osobito one negativne. Dok nemamo sumnji da takva ustrajnost do kraja postoji, s monasima iz Galije imamo dvojbi oko postojanja one koju bi se gledalo kao dokaz i iskaz predodređenja jer bi kao posljedicu imala odbačene.

2.2.1.3. Bog daje vječni život kao nagradu za zasluge i kao „milost na milost“

Božja je širina i velikodušnost ili pak uskoća i stisnutost vidljiva i kroz njegov odnos prema dobru koje čini čovjek koji je primio milost.[372] Pitanje ima li to dobro u Božjim očima stvarnu težinu i vrijednost bilo je i monasima i pelagijancima veoma važno zbog naglaska kojega su stavljali na askezu, čovjekova djela i trud. Ono uključuje i konačni ishod ljudskoga života i zbroj ljudskih učinaka i postignuća. Odnos prema tom pitanju je, uz to, i jasan pokazatelj predodžbe o tome na temelju čega Bog sudi čovjeka, ali je i pokazatelj poimanja kakav je Bog, koliko je dobrohotan, milosrdan i sklon praštanju ili sudi samo po pravdi i uzvraća strogo po mjeri zasluženog ili pak po nekom drugom mjerilu. Također, govori mnogo o razumijevanju milosti i njezine djelotvornosti. Zato Augustin ne propušta potvrditi da Bog vrjednuje i nagrađuje čovjekova djela. Čim je riječ o zaslugama, postavlja se u pitanje gratuitivnost milosti. Vidjet ćemo kako Augustin uspijeva pomiriti svoju tezu o nezasluživosti milosti s novozavjetnim tvrdnjama da će Bog suditi svakoga po djelima njegovim i da će dobri primiti nagradu za vjernost (usp. Mt 5,12; 16,27; 20,1-6; 25,14-30; 25,31-46; Lk 6,23; Rim 2,6; 2 Kor 5,10; 1 Tim 4,8; Otk 22,12).

U *gr. et lib. arb.* 6,15 donosi pelagijanski stav o ovom pitanju. Smatrali su da je vječni život dan po zaslugama, a ne milošću, te da Bog sudi po onom što je sam čovjek napravio jer

[372] Naličje će biti pitanje kako Bog postupa s onima kojima nije dao milost o kojemu više u podnaslovu 5.2.2.

su uvjerenja da čovjek sam može činiti dobro te prema tome može sam zaslužiti Nebo. Čovjek je samodostatan. Takav je stav Augustinu bio neprihvatljiv i zbog posljedica koje ima na poimanje Boga: Bog je tada netko tko samo izriče konačni sud nakon što je zbrojio i oduzeo sva dobra i zla djela pojedinca. On je neka vrsta računovođe, ali nije onaj tko aktivno čovjeka spašava jer je čovjek kadar svojom slobodnom voljom samoga sebe usmjeriti prema dobru ili prema zlu. No moguć je i drugi stav, onaj kojega će zastupati dio monaha iz Hadrumentuma.

a) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Temu krunjenja Božjih darova Augustin prvi put opširnije razrađuje 417. g. u djelu *gest. Pel*., a ponavlja je i u *ep*. 194,5,19. Monasi su zbog *ep*. 194,5,19 smatrali da nauk o izabranju implicira da Bog neće suditi niti naplatiti osobi prema njezinim dobrim ili zlim djelima. Augustin to ondje eksplicitno ne tvrdi iako u *ep*. 194,5,19 jest govorio da je vječni život prvenstveno milost a tek onda nagrada. No smatrao je da je nužnost milosti dostatna da podupre njegove zaključke te nije dalje ulazio u tumačenje njezine učinkovitosti (usp. *ep*. 194,5,21). Dio monaha iz Hadrumentuma je u *ep.* 194,5,19 vidio napad na svoje monaške zasluge jer je ondje snažno naglasio milost, te se može činiti da niječe zasluge. No Augustin tu smatra da milost ljubavi usmjerava čovjeka prema dobru bez da utječe na pristanak. Ljubav omogućava i pomaže, ali ne stvara čovjekovo dosljedno htijenje i činjenje dobra. U tom smislu čovjekovo htijenje i djelovanje ostaje zaslužno, i Augustin to jasno govori.[373]

U *ep.* 215,1 objašnjava da „nije u manjoj zabludi tko misli da, kada Gospodin dođe radi suda, neće suditi ljude prema njihovim djelima – mislim na one ljude koji već zbog svoje dobi mogu koristiti slobodni izbor volje. Dobri će ljudi primiti svoju nagradu također prema zaslugama njihove dobre volje. Tu su dobru volju postigli oni sami, ali doduše kroz milost Božju.“[374] U *ep.* 214,1 piše opatu Valentinu da su ga Kreskonije i Feliks „izvijestili da u tvome samostanu neki tvrde da na sudnji dan Bog neće svakome uzvratiti po njegovim djelima (usp. Mt 16,27; Rim 2,6; Otk 22,12). No ukazali su na to da većina vas to ne drži nego (...) drži da će čovjek na sudnji dan primiti zasluženu plaću za svoja dobra djela koja je Gospodin pripravio da u njima hodimo (Ef 2,10). Koji drže ovo potonje, u pravu su.“[375]

---

[373] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 159.

[374] „Boni vero etiam ipsi quidem secundum suae bonae voluntatis merita praemium consequentur, sed etiam ipsam bonam voluntatem per Dei gratiam consecuti sunt.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215, 1, u: CSEL 57, 388. Ovo je jedini tekst pisan tijekom tzv. polupelagijanske rasprave u kojem govori da onaj tko niječe dobre zasluge i važnost dobrih djela pada u jednako tešku zabludu kao pelagijanci. To je važan argument u korist ljudske slobodne volje i važnosti čovjekovih djela i pokazatelj da ih Augustin nije nijekao.

[375] Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 214,1, u: CSEL 57, 380-381.

Stav ove prve struje je netočan jer se temelji na krivim predodžbama Boga i čovjeka. Naučavaju da Bog čovjeku ne može uračunati ništa u zasluge jer smatraju da je milost posve preuzela i poništila slobodnu volju te mu Bog nema na temelju čega uzvratiti budući da je sve dobro izveo Bog sam. Ljudske zasluge ne vrijede ništa te Bog neće suditi po njima nego samo po milosti. U tom slučaju Bog skrupulozno razdvaja ono što je postigla i izvela njegova milost od onoga što je postigao sam čovjek jer za čovjekova djela i riječi drži da su uvijek bezvrijedni i zli. Bog uzima od čovjeka pripisuje i vraća sebi sve što je dobro. Takav Bog čovjeka vidi kao posve nesposobnog.[376] Međutim, ovakav stav implicira da je i Kristova milost neučinkovita i nesposobna u čovjeku proizvesti stvarnu promjenu i preobrazbu.

Takav stav dijela monaha plod je krivog shvaćanja Augustinovih riječi iz *ep.* 194,5,19 da Bog kruneći dobra djela, kruni svoju milost jer po njoj čovjek čini ta dobra djela. Augustin potvrđuje da je stav te skupine monaha netočan. Bog niti poništava slobodnu volju niti umanjuje čovjekovu ulogu već ih ojačava, poštuje i višestruko vrjednuje i nagrađuje.

b) Nauk monaha iz Galije

Monasi iz Galije nisu se izravno bavili ovom temom. Ipak, posredno su preko nauka o *futura merita mala* tvrdili da Bog djeci koja umiru u ranoj dobi daje ili uskraćuje vječni život po predznanju njihovih budućih neostvarenih dobrih ili zlih djela. Neizravno zastupaju pelagijanski stav da se vječni život daje po zaslugama, u ovom slučaju neostvarenima. Time zaobilaze važnost i ulogu Očeva djelovanja u povijesti spasenja i smisao i potrebu Kristove spasiteljske žrtve. Ako Otac sudi po predznanju neostvarenoga, stvarno spasenjsko Kristovo djelovanje nije neophodno jer bi i njega nedogođenoga Otac u predznanju mogao uključiti i uračunati u situaciju i predznati što bi bilo s nekim kada bi upoznao Krista i primio Kristovu milosti. Tako bi samo na razini teoretske Kristove žrtve mogao spašavati ili osuđivati.

c) Augustinov stav

Odnos milosti i zasluge u Božjemu sudu nad čovjekovim životom rasvjetljuje kako Bog gleda i prosuđuje čovjeka kojemu je dao milost. Iz toga kako Bog sudi vidi se kakav je Bog, zašto daruje milost, koje su mu namjere, oduzima li išta čovjeku ili mu uračunava svako dobro koje mu god može uračunati. Također, iz toga se odnosa može zaključiti koliko Bog ozbiljno shvaća slobodnu volju dok važe čovjekov život, riječi i djela. No tu se očituje i koliko je Božje

[376] Slikovito rečeno, stav nekih monaha iz Hadrumentuma vidio bi čovjekovu smrt kao trenutak u kojemu Bog provodi nešto nalik brakorazvodnoj parnici te traži nazad sve što je unio, postigao i doprinio u toj simbiozi jer je to jedino što je vrijedno, dok čovjeka ostavlja samo s njegovim udjelom koji je bezvrijedan.

djelovanje u čovjeku učinkovito. S jedne strane, ako Bog ne uspijeva ozdraviti čovjekovu slobodnu volju nego milost sve čini sama, kako su držali neki u Hadrumentumu, milost Kristova je nedjelotvorna jer čovjeka ne uspijeva obnoviti na sliku Kristovu. Kristovo djelo spasenja nije postiglo svoj cilj jer je čovjek ostao jednako neobraćen, podložan grijehu i sklon zlu. Milost se tada razotkriva tek kao vanjska snaga koja izvana pomaže čovjeku te mu se čak i nameće, preuzima vlast i dominira nad njegovom slobodnom voljom koja ostaje jednako bolesna, oštećena i nemoćna kao i prije dolaska milosti. Takva je milost intrinzično impotentna jer nije kadra promijeniti čovjeka, dok je u isti mah ekstrinzično prepotentna jer se nameće čovjeku. S druge strane, ako Bog sudi samo po zaslugama, pelagijanski je stav koji zasluge stavlja prije milosti točan. Bog tada razdvaja zasluge od milosti koja čovjeku niti nije bila nužna i nagrađuje samo zasluge. Kristovo je djelovanje i u tom slučaju suvišno, a Očeva uloga svedena je na bezličnu, neosobnu i birokratsku ulogu računovođe i nezainteresiranog mjeritelja na tezulji. Milost je tada i intrinzično i ekstrinzično nemoćna i impotentna dok je čovjek prepotentan i nadmoćan jer je moćan sebe izbaviti od zla i dovesti do vječnoga života.

Augustin ne zauzima niti jedan od ta dva radikalna i rubna stava. Potvrđuje da čovjek treba činiti dobra djela (*opera*), ali ne treba na njih polagati pravo kao na vlastite zasluge (*merita*) u kojima ne bi Bog imao udjela – djela da, ali ne i polaganje prava na nagradu pred Bogom. Također, ne smatra da Bog na sudu oduzima i povlači svoju milost s tezulje pa kao dovoljno za spasenje mjeri samo ono što je ljudsko. Ne smatra niti da vrijedi samo ono što je učinila milost pa Bog važe samo ono dobro koje je učinila milost bez čovjekova sudjelovanja. Ne misli ni da Bog čovjekovo sudjelovanje smatra nebitnim i sekundarnim. Smatra da Bog ubraja čovjeku kao čovjekovo dobro djelo ono što mu je Bog u životnoj simbiozi i sinergiji dao i pomogao učiniti i postići. Bog stavlja na čovjekov račun i priznaje kao čovjekovo sve ono što su učinili, sazdali i postigli zajedno, sudjelujući i surađujući. Ne oduzima od čovjeka svoj dio niti strogo i pravedno uračunava i priznaje kao čovjekov samo onaj udio koji je doprinio sam čovjek. Augustin je svjestan da bi takvi sudovi za čovjeka uvijek završili nepovoljno. Nasuprot tome, smatra da je milost moćna, potentna jer mijenja čovjeka te time i čovjekova slobodna volja postaje potentna, snažna i kadra vršiti dobra djela. To će se plodno zajedništvo i suživot nastaviti i u vječnosti na takav način da Bog sve što je čovjeku dao smatra čovjekovim pripisujući mu puno vlasništvo nad tim.

Ovaj je Augustinov stav i velika potvrda gratuitivnosti i učinkovite preobrazbene snage milosti i snažna potvrda stvarne uloge i obraćenosti čovjekove slobodne volje te važnosti njegovih djela. Koliko se god Augustin zalagao za to da je milost nezaslužena, kada je riječ o Božjoj procjeni čovjekovih dobrih djela tijekom života te o konačnom Božjem sudu nad tim

životom, tvrdi da Bog uzima u obzir ljudske zasluge i nagrađuje ih. Bog dobro koje je čovjek postigao – iako uz pomoć milosti – velikodušno pripisuje čovjeku. Pripisuje mu i ono što je postigla samo milost. To je nova dimenzija gratuitivnosti koju Bog očituje kroz vječnu nagradu: za sve što je Bog izveo u čovjeku i za ono što su postigli zajedno Bog nagrađuje čovjeka kao da je čovjek sve to izveo sam. Time potvrđuje postojanje dobrih zaslužnih djela i ne poništava slobodnu volju. Ne želi uspostaviti ljudsku pravednost ne poznajući Božju pravednost, nego priznajući obje. Već će u *spir. et litt.* 33,59 reći da u konačnom uskrsnuću od mrtvih Bog čovjekov život kruni dobrotom i nježnošću, ali to čini i po čovjekovim djelima. Jer oni koji su mu dali jesti, bit će smješteni njemu zdesna (usp. Mt 25,35),[377] a onima koji nisu pokazivali milosrđe sud će biti nemilosrdan (usp. Jak 2,13). „Blago milosrdnima, oni će zadobiti milosrđe" (Mt 5,7). Augustin smatra da tako ne uništava slobodnu volju.

U *nat. et gr.* 68,82 tvrdi da čovjek može imati dobre zasluge jednom kada počne dobro živjeti. Milost mijenja čovjeka te on može i hoće ono što do tada nije mogao ili nije htio. Te zasluge Bog uzima u obzir i nagrađuje ih. I u *ep.* 194,3,6 kaže da zasluge pravednih itekako postoje jer su pravedni. U *gr. et lib. arb.* 2,4 potvrđuje da se mogu nadati dobroj nagradi za dobra djela koja učine voljno jer će Bog svakoga nagraditi po djelima njegovim (usp. Mt 16,27). U *gr. et lib. arb.* 4,6 piše da pobožan život svakako zaslužuje vječnu nagradu.

U *praed. sanct.* 15,30 kaže da je u Isusu ljudska, tj. naša narav na jedincati način bez ikakve prethodne zasluge primila mnoge divljenja vrijedne darove za koje se posve istinito može reći da su njegovi vlastiti.[378] Preko primjera čovjeka Isusa potvrđuje svoje opće pravilo: ono što milost izvede i obnovi postaje dio čovjeka i u njega posve integrirano. Darovi koje mu Bog dâ postaju čovjekovi vlastiti i Bog mu ih kao takve uračunava i nagrađuje ga za njih.[379]

Slobodna volja, njezini izbori i djela u Božjim očima imaju važnu, stvarnu i aktivnu ulogu. Spasenje nije nešto što Bog čovjeku koji ostaje pasivan samo daruje a da sav posao obavlja Bog. Spasenje uključuje čovjeka i neostvarivo je bez njegova sudjelovanja i suradnje s milošću. Milost mu se i daje zato da bi prestao činiti zlo i grijeh a počeo i ustrajao činiti dobro. Tu se vidi da Augustin, za razliku od pelagijanca i nekih monaha iz Hadrumentuma, milost shvaća kao djelotvornu preobrazbenu snagu a Božje djelovanje kao istinsko i učinkovito zauzimanje za čovjeka i njegovo pokristovljenje.

---

[377] „Coronat ergo in miseratione et misericordia, sed etiam sic secundum opera. Segregabitur enim ad dexteram, cui dicatur: *Esurivi et dedistismihi manducare.*" Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 33,59.

[378] „Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,30.

[379] Jednako u *Trin.* 15,19,34 piše da „se po Daru koji je Duh Sveti za zajedništvo svim Kristovim udovima dijele mnogi darovi koji su vlastiti pojedincima. Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,19,34, 634.

Pritom ne dovodi u pitanje besplatnost i nezasluženost milosti već budno vodi računa o toj svojoj temeljnoj postavci. Ukoliko je zaštićeno prvenstvo milosti, bez poteškoća dopušta postojanje ljudskih zasluga.[380] Ako bi čovjek polagao pravo na nagradu a predviđao milost Božju, Bog bi bio manje Otac a više trgovac ako bi na to pristao. Bog dakle sve čini za čovjeka i sve mu daje, pa čak i pravo na nagradu, ali ne na trgovački način, već na način Oca koji sve čini za spas svoga djeteta. Bez Božje pomoći čovjek nije kadar činiti djela koja ga vode prema spasenju, tj. istinski zaslužna djela. S obzirom da milost dolazi prva i prethodi čovjeku, takva su čovjekova dobra djela u srži djelo milosti. Time se osobito bavio u *gr. et lib. arb.* i *correpl.* No već u *ep.* 194,5,19 donosi važan tekst: „Koju zaslugu ima čovjek prije milosti po kojoj bi primio milost, kada u nama jedino milost čini svaku dobru zaslugu i kada Bog, kruneći naše zasluge, ne kruni ništa drugo doli svoje darove?[381] Kao što smo od početka vjere primili milosrđe, ne stoga što smo bili vjernici nego kako bismo mogli postati vjernici, tako će nas na kraju, kada će biti vječni život, okruniti dobrotom i milosrđem (usp. Ps 103,4; lat: *miseratione et misericorda,* op. a.) (…) Zbog toga je čak i vječni život, kojega ćemo na kraju imati bez kraja, dan kao plaća za prethodne zasluge; no budući da te iste zasluge zbog kojih je dan kao plaća nismo učinili po svojoj dostatnosti nego su učinjene u nama po milosti, i vječni je život nazvan milošću ni zbog čega drugog nego zato što je dan besplatno; ne stoga što nije dan našim zaslugama nego stoga što su nam dane i same zasluge kojima je dan.“[382]

U *ep.* 194,5,21 potvrđuje da se istinskoj pravednosti duguje vječni život. Međutim, ona ne dolazi od čovjeka nego je odozgor, od Oca svjetlilâ (usp. Jk 1,17). Vječni život jest plaća pravednosti ali je i milost budući da je sama pravednost za koju biva nagrađen milost.

Iako je već u *ep.* 194 donio jasne razloge i kriterije po kojima vječni život može biti Očev dar i čovjekova plaća u isti mah, neki su ga monasi krivo razumjeli shvativši da vječni život ne može biti nagrada ukoliko je milost. Zato se u *gr. et lib. arb.* i *correpl.* opširno bavi temom zasluga. U *correpl.* 12,37 objašnjava im da su ljudi u Adamu po slobodnoj volji izgubili zasluge koje bi po slobodnoj volji mogli imati i steći. Ništa nije ostalo od zasluga onima koji su određeni za oslobođenje osim Osloboditeljeve milosti.[383] Ono što je trebalo biti nagrada za

---

[380] Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 302.

[381] „Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,5,19, u: PL 33, 880; CSEL 57,190.

[382] „Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur.“ *Isto*, u: PL 33, 880-881.

[383] „Unde autem non glorietur caro coram ipso, nisi de meritis suis? quae quidem potuit habere, sed perdidit; et per quod habere potuit, per hoc perdidit, hoc est, per liberum arbitrium: propter quod non restat liberandis nisi gratia liberantis.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 12,37.

zasluge postalo je dar Božje milosti, kaže u *corrept.* 11,32. U *gr. et lib. arb.* 6,14 piše da kruna može biti dana kao dug samo ako je milost prije bila dana kao besplatni dar.[384]

U *gr. et lib. arb.* 7,16-18 pokazuje da Pavao svoje zasluge pripisuje Bogu a ne sebi. Također, Pavao u Ef 2,8-10 ne misli da su dobra djela nepotrebna za spasenje a da je dovoljna vjera, niti misli da se čovjek treba busati vlastitim dobrim djelima kao da ih je on sam bio kadar učiniti. Pavao odbacuje oba moguća kriva mišljenja.[385] Kada Pavao kaže da čovjek nije spašen po djelima, misli na djela koja bi imala izvor jedino u čovjeku samome. Djela koja čovjek vrši pod utjecajem milosti imaju dva izvora: milost kao prvi i čovjekovu slobodnu volju i slobodno prihvaćenu suradnju s milošću kao drugi izvor.

U *gr. et lib. arb.* 9,21 zaključuje da su i dobar život i vječni život kojega se dobiva kao nagradu za njega milost. Ako je dobar život milost, i vječni život koji se dobiva zbog njega jest milost jer je on milost na milost,[386] ali je i plaća za pravednost. Tako se pokazuje istinitim da će Bog nagraditi svakoga prema njegovim djelima, ali istovremeno ostaje sačuvana i istina da se milost uvijek daje besplatno. No u istom *gr. et lib. arb.* 9,21 zaoštrava stvari rekavši da Bog ne daje vječni život zbog zasluga, nego čovjekovo postojanje produžuje na čitavu vječnost zbog svoga smilovanja. Ipak uzevši u obzir cjelinu onoga što tvrdi u *gr. et lib. arb.* i *corrept*., može se reći da ondje zastupa uravnotežen stav koji uzima u obzir čovjekov udio u vlastitome spasenju i daje mu stvarno i značajno mjesto, iako uvijek podložno i podređeno prvenstvu milosti. U *praed. sanct.* 11,22 potvrđuje napisano u *gr. et lib. arb.* i *corrept.*[387]

Krunjenje zasluga jedina je situacija u kojoj zasluga može prethoditi – iako i tada uvjetno – nagradi, tj. milosti, što će osobito naglasiti u *corrept.* 13,41. U tome broju zasluzi daje

---

[384] „Et quomodo esset ista corona iustitiae, nisi praecessisset gratia quae iustificat impium? Quomodo ista debita redderetur, nisi prius illa gratuita donaretur?“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 6,14.

[385] Prvo je da je vjera dovoljna a da nisu potrebna djela. No ako ih Bog kruni i nagrađuje, svakako su potrebna. Drugo je da čovjek svoja dobra djela može oholo pripisivati samome sebi.

[386] U *gr. et lib. arb.* 9,21 tumači da je *milost na milost* biblijski izričaj iz Iv 1,16: „Doista, od njegove punine svi mi primismo, i to milost na milost.“ Augustin kaže da smo od Božje punine primili po svojoj skromnoj mjeri kao naše vlastite komadiće (*particulas nostras*) za vođenje dobroga života, kako je već kome Bog odmjerio mjeru vjere (usp. Rim 12,3) budući da „svatko ima svoj dar od Boga, ovaj ovako, onaj onako.“ (1 Kor 7,7) Augustin tvrdi da je i to milost. Budući da govori u prvome licu množine, misli samo na vjernike, a ne na sve ljude jer citira Pavla koji govori o vjernicima – kako je kome Bog omjerio mjeru *vjere*. Usporedimo li ovaj govor s Kasijanovim i Pelagijevim govorom o sjemenkama krjeposti, vidimo veliku razliku: dok ih Kasijan i Pelagije daju svim ljudima, Augustin ih pridržava – koliko zapažamo – onima koji imaju vjeru. U *spir. et litt.* 28,48 napominje da slika Božja nikada nije posve uklonjena iz ljudske duše i zato je ispravno reći da duša obdržava ili poznaje neke elemente Zakona i usred bezbožnosti ovoga života. Ono što je kod stvaranja utisnuto u dušu nije posve uklonjeno. I Zakon je Božji dijelom ostao u duši kada ga milost može obnoviti. Ne misli da je grijehom čovjek posve srušen i pokvaren ni da je iz njega nestala svaka dobra sposobnost. Ako milost može nešto obnoviti, jasno je da je nešto dobra ostalo u čovjeku inače se ništa ne bi moglo obnoviti nego graditi iznova.

[387] Krunu daje kao nagradu za dobra djela, no Bog to čini samo zato što on u dobrom čovjeku čini dobra djela jer „Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama i htjeti i djelovati.“ (Fil 2,13) Augustin u ovom tekstu – vjerojatno da monasi iz Hadrumentuma ne bi krivo shvatili pa mislili da se milost daje samo po zasluzi – stavlja puno veći naglasak na milost nego na slobodnu volju i čovjekove uspjehe i dobra djela umanjuje kako bi istaknuo milost.

veće mjesto nego u tekstovima koje smo do sada naveli. Ondje tvrdi da će čak i *milosrđe* koje će Bog na sudu iskazati blaženima biti dodijeljeno *po pravednom sudu* u skladu sa zaslugama njihovih dobrih djela. Vječni je život stoga sigurno dan kao dug za dobra djela. Drugim riječima, Augustin kaže da je pravedno – a ne samo milosrdno – onima koji su činili dobro i koje je Bog učinio pravednima uzvratiti vječnim životom, tj. nagradom. Ovo je jedini put u naša četiri spisa da milosrđe naziva pravednim budući da u Bogu strogo razdvaja milosrđe od pravednosti. Ako milost blaženosti bude dana kao pravedna plaća za zaslugu dobrih djela, to će biti jedino „mjesto“ gdje zasluge mogu priskrbiti milost, iako su i same djelo milosti. Božja se velikodušnost vidi u tome što čovjeku želi uzvratiti dobrim za dobro, premda mu je on sam dao moći, htjeti i činiti to dobro.

Kakve Božje osobine iščitavamo iz tih stavova? U takvom Božjem ophođenju prema čovjeku iščitavamo Božju darežljivost i širinu koje su puno veće od onih koje Bogu priznaju Augustinovi protivnici. Dok je kod pelagijanaca Bog nalik računovođi, a kod nekih monaha iz Hadrumentuma nalik suprugu koji vodi brakorazvodnu parnicu i sve uloženo i stečeno uzima nazad sebi ne ostavljajući supruzi ništa, kod Augustina Bog ostaje jednako blizak i raspoloživ za čovjeka u njegovoj kruni kao što je bio za vrijeme njegovih borbi i putovanja. On je Otac a ne trgovac, daruje a ne traži nazad. Sve što je čovjeku dao trajno ostaje s čovjekom i Bog mu to ostavlja u trajni i potpuni posjed, dajući mu u vječnosti i samoga sebe na nov i potpun način. Tako se obistinjava tvrdnja da milost traje duže nego čovjekov život, i da njezino trajanje ostaje za čitavu vječnost. Ono što Bog izabranima daje, ne uzima i ne povlači nazad nego sve to ostaje s njima i u njihovoj proslavi. Milost spasenja je stoga na toj razini trajanja neizgubiva i kome je za života dana, dana je za čitavu vječnost. Time i prethodna tema trajnosti milosti biva obogaćena ovim novim uvidom. Jer iako Bog zna da je on sam čovjeka osposobio, omogućio mu činiti zaslužno dobro i doveo ga do nagrade, Bog će nagraditi čovjeka kao da je čovjek sve učinio sam te će mu dati vječnu nagradu i vječnu čast. Bog ispunjava svoje obećanje da će onima koji sve ostave i krenu za njim uzvratiti stostruko. Njegovo uzvraćanje daleko nadilazi ono što je čovjek objektivno zaslužio. Nagrada je izdašnija i obilnija nego je zaslužuje zasluga. Uz to, iako je Bog sam započeo i postavio temelje te su onda on i čovjek zajedno podizali zidali, gradili i opremali kuću čovjekovih dobrih djela, Bog će je na kraju čitavu pripisati čovjeku i prepisati je na njega te će čovjeka smatrati punopravnim vlasnikom toga zdanja.

Ta konačna milost dana kao vječna nagrada najveća je potvrda gratuitivnosti milosti iza koje se krije i u kojoj se razotkriva sva dubina Božje namjere. Ovdje Augustin Oca ocrtava kao oca koji stoji iza svakog uspjeha i rasta svojega djeteta ali sve uspjehe unatoč svome trudu potpuno i konačno pripisuje djetetu jer mu je više stalo do djetetova rasta i dobrobiti nego da

njegovi napori budu prepoznati i stavljeni u prvi plan. Iako Augustin stalno naglašava Božju moć i prvenstvo, u konačnici pokazuje da Bog sve svoje nadmoćne osobine stavlja u službu čovjeka: svrha Božjeg moćnog djelovanja je čovjekovo spasenje i proslava. Tako se razotkriva da je apsolutni i moćni Bog potpuno sebedaran. Njegova je moć u službi proslave čovjeka kojega proslavlja daleko većom slavom i krunom nego ih ikoji čovjek zaslužuje. Sve što mu je dao uračunava čovjeku i nagrađuje ga kao da je čovjek sve to sam postigao.[388]

No Augustin ne propušta naglasiti da čovjek treba biti svjestan kome duguje svoje spasenje i stoga ponizan. Nitko se ne smije hvaliti svojim obraćenjem, vjerom, djelima, napretkom kao svojima nego sve dobro treba pripisivati Bogu. To je tipičan Augustinov stav kojega crpi is Svetoga pisma, osobito iz Pavla.[389] Mnogi brojevi u ova četiri spisa završavaju riječima „Tko se hvali u Gospodinu neka se hvali." (1 Kor 1,31) i „Ta tko tebi daje prednost? Što imaš da nisi primio? Ako si primio, što se hvastaš kao da nisi primio?" (1 Kor 4,6-7).[390]

Augustinov se stav može činiti pretjerano jednostranim i skrupuloznim jer je ljudski pohvaliti i onoga koji nešto dobro čini. Međutim, nije mu stalo do psihologije nego do suzbijanja pelagijanizma. Zbog pelagijanske se hereze boji oholosti toliko da smatra da nije mudro hvaliti one koji su počeli vjerovati, ni one čija vjeru i ljubav rastu i napreduju da se zbog pohvala ne bi uzoholili. Iako je taj rast i Božje i čovjekovo djelo, mudrije je hvaliti samo Boga. Augustin tim oduzimanjem pohvale za dio zasluga koje pripadaju čovjeku – iako ih može stjecati jer ga za to osposobljuje milost – u nekoj mjeri proturječi svojim tvrdnjama koje smo maloprije obradili. Proturječi i Božjem postupanju koje čovjeku priznaje i uračunava zasluge, dobra djela, duhovni napredak, rast u krjepostima i nagrađuje ga za njih. Ako ih Bog čovjeku ne niječe, može ih i čovjek priznati drugome čovjeku ili samome sebi. To neće nužno uroditi

---

[388] Burns smatra drugačije: iako postoje dobre zasluge koji čovjek čini na temelju oslobođene slobodne volje i koje slijede ljubav, one ne mogu zaslužiti spasenje. Da bi postigla spasenje, osoba mora ustrajati u dobrim djelima do kraja života, a to može samo ako joj Bog da ustrajati u dobru. Taj dar čovjek ne može zaslužiti dijelima ljubavi. Burns smatra da, prema Augustinovom tumačenju Rim 9,16, ekonomija spasenja u Kristu isključuje bilo kakvu neovisnu ili autonomnu ljudsku zaslugu, pa čak i onu koja je omogućena, olakšana i učinjena pod djelovanjem milosti. Sve ono što čovjeka vodi spasenju i blaženstvu potpuno je gratuitivno. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 179.

[389] Budući da je Bog ono što on jest (*ipsum esse*), ne može se mijenjati. Božja neprolaznost je toga razlog zbog kojega se ljudi mogu nadati da će u Bogu doseći svoju nagradu i da će posjedovati Boga kao svoju baštinu. Hvaljenje Boga nikada neće prestati jer će Bog čitavu vječnost svoje spašene iznova oduševljavati i radovati (usp. *en. Ps.* 101,2,14; 102,7; 110,9; 144,5). Ljudska hvala i ljudske riječi uvijek su nedostojne Boga. Što više raste čovjekova ljubav, postaje bliži Bogu. Njegova ljubav prema Bogu postaje toliko čista da više ne traži nikakvu drugu nagradu doli Boga samoga (usp. *en. Ps.* 72,32). Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 136-138.

[390] U *praed. sanct.* 5,9 poziva se na 1 Kor 1,27-31; 3,2-7; 4,6-7. Komentira da u tim tekstovima Pavao govori protiv ponosa kako bi umanjio (ponizio) čovjeka a uzvisio jedino Boga. „Videtisne nihil agere Apostolum, nisi ut humilietur homo, et exaltetur Deus solus?" Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 5,9. Pavla želi pokazati kao svojega saveznika u borbi za davanje časti Bogu jer uzvisuje Boga a umanjuje čovjeka, iako Pavao tako postupa zbog razmirica oko toga tko je od Korinćana važniji i ugledniji, a ne zbog razloga koji su motivirali Augustina.

ohološću. No u kontekstu rasprave s pelagijancima nije teško razumjeti zašto postupa tako jednostrano. Ipak, uzmemo li u obzir sve rečeno u ovom podnaslovu, vidimo da je često zastupao uravnotežen stav prema ljudskom doprinosu i zaslugama – osobito u *gr. et lib. arb.* i *corrept.* – iako je na drugim mjestima – osobito u *praed. sanct.* i *persev.* – daleko snažnije isticao Božju ulogu.[391]

Moramo, naime, uočiti da je Augustinov govor o hvaljenju Gospodinom u ova četiri spisa dijelom motiviran izabranjem: izabranje se događa po Božjoj odluci u kojoj čovjek nema udjela niti joj je išta doprinio. U *praed. sanct.* 18,37 kaže da Bog izabire po dobrohotnosti svoje volje kako se nitko ne bi mogao hvastati svojom voljom nego Božjom voljom za njega. No izabranje nije tek pasivno stanje nego Bog vodi i upravlja izabranog da dozrije do punoga ploda te on sam postane Božja slava i time dosegne i ostvari smisao svog postojanja. Tako izabrani svojom svetošću i neporočnošću postaje hvala slave Božje. Slaveći i hvaleći Boga, čitavim se bićem preobražava u Božju slavu i Božju sliku. Konačni cilj izabranja stoga nije Božja nego i čovjekova proslava. Bogu je krajnji cilj privesti pale ljude spasenju i proslavi a ne njegovati svoju čast. Tako vodi čovjeka da ga dovodi do uzdignuća i proslave. Oni su ujedno istinska Božja proslava i pobjeda. Uspjelo djelo spasenja i čovjekov je i Božji uspjeh jer su ga postigli zajedno te jedan drugoga proslavljuju.[392]

U Augustinovu se nauku o hvaljenju Boga razaznaje zdrav pogled na Boga. Kao što Bog čovjeku kao čovjekovo priznaje sve ono što je Bog izveo u njemu, tako čovjek sve to priznaje i slavi kao Božje djelo te svu hvalu, čast i zahvalu daje Bogu a ne sebi. Riječ je o najvećem primjeru međusobna priznavanja, uzajamnosti, poniznosti i istinitosti. Bog ono što je učinila i proizvela njegova milost poklanja i uračunava kao čovjeku vlastito i zbog toga ga proslavlja, dok s druge strane čovjek, ponizno svjestan vlastite nemoći spasiti se, priznaje i hvali Boga kao onoga koji čini sve što je potrebno da bi potom čovjek mogao činiti dobro, stjecati zasluge i

---

[391] I u *praed. sanct.* 17,34-18,36 zadržava shemu zasluge i nagrade koju je zastupao i u *gr. et lib. arb.* i *corrept.*, iako su zasluge i ljudska dobra volja i ovdje i ondje formirane, vođene, i upravljane od strane Boga te se R. Harden Weaver pita u kojoj su mjeri ta dobra volja i djela uistinu ljudski ukoliko milost predodređenja osobu uistinu čini pravednom i uistinu u njoj stvara dobru volju po kojoj ona uistinu čini dobro. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 58.

[392] U *persev.* 11,27 navodi drugačiji argument za hvaljenje Gospodina: nesigurnost u istinu. Naime, ako je neki teološki problem imao dvije ili više strana te nije bilo jasno koja od njih više odgovara istini, Augustin smatra da bez obzira na to koja je od njih istinita, vazda treba vjerovati da je istina takva da zbog nje treba hvaliti Boga i ustrajati u uvjerenju da Bog nije nepravedan. I kada naiđe na pitanja na koja ne zna odgovor, u toj je nesigurnosti siguran da Boga treba hvaliti. Neshvaćanje i neznanje ne mogu omesti niti dovesti u pitanje Božju slavu i pravednost ni čovjekovu dužnost hvaliti ga. Bilo da je Bog milosrdan, bilo da je pravedan, čovjek mu uvijek treba pjevati, pouzdati se u njega i predavati mu se. Ovakav stav proizlazi iz velikog Augustinovog osobnog i intelektualnog povjerenja u Boga čiju veličinu i pravednost ne dovodi u pitanje ni kada ne zna dokučiti na koji je način Bog u nekoj situaciji pravedan. Ovo se osobito tiče pitanja odnosa Božjega milosrđa i pravednosti, tj. predodređenja i odbačenosti za koje je svjestan da ljudskome razumu izgledaju nepravedno i proizvoljno.

steći proslavu. Čovjek kojemu je Bog slava postaje Božja proslava. Bog takvoga čovjeka proslavlja vječnom proslavom. Tako su jedan proslava drugoga – Bog čovjeka i čovjek Boga. Ta uzajamnost priznavanja tuđega truda i pripisivanje svega drugome izričaj je Božje naravi koja se time prema van očituje upravo onakva kakva je u sebi – kao davanje i stavljanje drugoga u prvi plan. Izričaj je, izraz i potvrda i konačne preobrazbe čovjeka koji umjesto oholosti, sebičnosti i zabluda svojstvenih naravi paloga čovjeka tijekom procesa preobrazbe na sliku Kristovu prima od Boga novu narav obilježenu poniznošću, ljubavlju i istinom. One ne mogu ne priznati da izvor čovjekova dobra nije on sam nego da mu je ljubav Božja darovana izljevom Duha Svetoga (usp. Rim 5,5).

Iz te se perspektive prepoznavanja zasluga, poštivanja i priznavanja po svojim konačnim plodovima pokazuje da Augustinov Bog čovjeku ništa ne nameće niti ne otima već da Bog uspijeva čovjekovu narav, slobodnu volju i ljubav tako obnoviti i rehabilitirati da postaju sposobne za ono za što su po sebi nesposobne. Čovjek shvaća i priznaje da je sva njegova hvala Bog, a Bog čovjeka vidi kao izraz svoje slave i kao svojega ga proslavlja.

2.2.2. Proces obnove čovjeka – pobjeda nad grijehom i povratak u slobodu

Kako dolazi do spasenja, tj. kako Bog djeluje u čovjeku, što čini, u kojoj je mjeri angažiran i kako utječe na čovjeka i njegove sposobnosti a u kojoj je mjeri čovjekova obnova njegovo vlastito djelo bila su važna pitanja tijekom rasprave s pelagijancima i obje skupine monaha. Nije nevažno vidjeti tko je reagirao na koga, tj. tko je prvi počeo s obzirom da se Augustinu često bez dubljeg ulaženja u onodobne okolnosti i tijek rasprava predbacuje da je prenaglasio milost. Međutim, on je reagirao na neutemeljeno optimističnu pelagijansku anatropologiju koja je čovjeku pripisivala sposobnosti koje nema i učinke koje mu nije moguće moguće polučiti, istovremeno ih oduzimajući Bogu. Zbog toga Augustin razvija svoje viđenje čovjekova stanja i Božjega djelovanja polazeći ne od onoga što je čovjeku drago čuti i što bi bilo idealno nego od objave, Kristova djela spasenja, liturgije i molitvene prakse Crkve te životnoga iskustva. Ovdje ćemo vidjeti što je ono što Bog, tj. Otac čini dok će u drugom i trećem poglavlju naglasak biti stavljen na ono što čine Isus Krist i Duh Sveti.

2.2.2.1. Bog priprema volju i čini da čovjek čini

Augustin je volju uz koju vezuje ljubav smatrao ključnom čovjekovom sposobnošću. Ona je izloženija oštećenjima nego spoznaja i daleko ju je teže ozdraviti nego spoznaju. Lakše je, naime, znati što je dobro nego ga činiti. Zato je Božje spasenjsko i obnoviteljsko djelovanje u prvome redu vezivao za ljudsku volju.[393] Ono počinje pripravom čovjekove volje koju Bog vrši sam i koja je neka vrsta nužne pripremne radnje da bi čovjek mogao biti sposoban prihvatiti ono što će mu Bog ponuditi kada mu volja bude spremna. Božje se djelovanje potom nastavlja kroz otvorenu suradnju i zajedničko djelovanje Božje i čovjekove volje koja time postaje sve snažnija i zdravija ali ostaje potrebna pomoći milosti, tj. nikada ne postiže potpunu autonomnost u činjenju dobra. Ni nakon obraćenja slobodna volja ni dalje nema sposobnost činiti dobro koje osoba sada poznaje i voli. Ta je sposobnost također milost i čovjek je nikada nema na drugačiji način, tumači u *corrept.* 2,3. Bog je onaj koji daje i spoznaju dobra, i ljubav prema dobru i sposobnost činiti dobro.[394]

Pogledat ćemo kako Augustin shvaća Božji zahvat u ljudsku volju i vidjeti da unatoč velikoj i stalnoj ulozi milosti Bog ne poništava slobodnu volju nego je ozdravlja kako bi je učinio novom i slobodnom. Podsjetimo da on i monasi različito shvaćaju slobodu,[395] a poimanje Božjega djelovanja ovisi i o shvaćanju ljudske slobode. Augustin ju je shvaćao kao osposobljenost za zajedništvo s Bogom i opredjeljenje samo za dobro, tj. kao slobodu u užem smislu riječi, dok su je pelagijanci i monasi vidjeli kao autonomnost izbora,[396] odnosno samo kao slobodnu volju. Iako je Augustinov koncept slobode dublji i točniji od njihovoga, to ne znači da njegov nauk o Božjemu djelovanju u čovjeku nema svojih nedostataka i upitnosti. U nekim tekstovima čak sugerira da bi Bog mogao djelovati i na volje zlih kako bi činili zlo što

---

[393] Pelagije je, vidjesmo, naučavao da narav nema nikakve veze s grijehom nego da sve ovisi o volji te jedino slobodna volja može biti uzrok različite sudbine Ezava i Jakova jer im je narav jednaka. Usp. PELAGIJE, *ep. a Demetriade* 8,1, 78. Čovjeku je dovoljna ispravna spoznaja dobra i zla da bi mogao birati dobro. Augustin tvrdi da različita situacija blizanaca Ezava i Jakova ne potječe ni od kakve voljne niti zaslužne razlike nego od Božje odluke. Zbog istočnog grijeha Bog se Ezavu neće smilovati, dok će se unatoč istočnom grijehu Jakovu smilovati.

[394] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 30.

[395] Prevoditelji se razilaze oko prijevoda pojmova *liberum arbitrium* i *libertas* jer ih Augustin nekada koristi kao istoznačnice. Stoga se najbolje osloniti na kontekst te procijeniti govori li o slobodi izbora koju imaju svi ljudi ili o slobodi koju su postigli oni koji žive u skladu s Božjom voljom. Usp. James WETZEL, The Recovery of Free Agency in the Theology of St. Augustine, u: *Harvard Theological Review,* 80 (1987.) 1, 101.

[396] Čovjekov pad, rekosmo, proizlazi iz stvorenosti ni iz čega. Padom nije postao ništa nego je postao manje nego je bio i približio se ništavilu, stoji u *civ.* 14,13. Udaljiti se od Boga nije oslobođenje nego umanjenje čovjeka. Bog postaje čovjek i prihvaća ljudsku narav kako bi je obnovio i čovjeka vratio Bogu. Uzima sličnost s čovjekom kako bi uklonio čovjekovu nesličnost s Bogom. Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington, D.C., 2007., 53.

bi Boga činilo upletenim i odgovornim za zlo. Tu je riječ o složenim i zbunjujućim tekstovima koje ćemo analizirati u petome poglavlju.

a) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Monasi iz Hadrumentuma nisu se slagali s Augustinovom tvrdnjom da Bog priprema čovjekovu volju a niti općenito s njegovim viđenjem Božjega utjecaja na volju za koje su smatrali da čovjeka čini neodgovornim za vlastito stanje i nemoćnim utjecati na njega. U *corrept.* 2,4 stoji da neki od njih smatraju da im se ne treba propovijedati ni propisivati da se okrenu od zla ako Bog u njima čini i htjeti i djelovati. Drugim riječima, ako je Bog onaj o kome ovise ljudski postupci, tada oni ne ovise o čovjeku. Iz *corrept.* 4,6 se vidi da je Augustinova tvrdnja da Bog priprema volju čovjeka izravni povod njihovog prigovora o opominjanju. Ako i davanje i priprema za primanje dara i sposobnost volje činiti dobro u potpunosti ovise o Bogu, nema se na temelju čega kriviti monahe koji ne čine dobro jer postupaju u skladu s mogućnostima svoje volje, a nisu u stanju postupati prema sposobnostima koje su im mimo njihove volje i tuđom odlukom uskraćene. Brinu ih antropološke posljedice Augustinove teologije, a ne teologija. Nisu zabrinuti za sliku Boga nego za monahe koji smatraju da im je uskraćena milost – drže da je njihov neuspjeh u konačnici Božje djelo jer im je Bog uskratio potrebne milosti.[397]

b) Nauk monaha iz Galije

Augustinov opis preobrazbe volje posredstvom milosti u suprotnosti je s monaškim shvaćanjem postupnog obraćenja volje posredstvom pomno regulirane discipline. Što se tiče odnosa milosti i slobodne volje, za Augustina je ključni moment onaj u kojem volja počinje uživati u dobru. Taj se obrat događa isključivo uz pomoć milosti jer volja ne može sebe prisiliti uživati u onome u čemu ne uživa. U tom smislu volja nije slobodna, tj. ograničena je. Tri su elementa oblikovala Augustinov kasni stav: predodređenje koje garantira nezasluženost milosti, radikalan učinak Adamovog pada na slobodnu volju koji je čini nesposobnom uživati u čemu bi trebala uživati, te ustrajnost koja užitak u dobru čini trajnim. Za Kasijana je pak ključan napredak volje od straha od Boga prema ljubavi za Boga koji se ostvaruje kroz monašku

[397] Augustin će tvrditi da su takvi monasi primili potrebne milosti, no svojom su ih krivnjom izgubili. No ako se ovo pitanje postavi kao općenito pitanje o krivnji pojedinca za to što nije primio neke milosti ili što ne pripada među izabrane, ono bez obzira na Augustinove pokušaje i razjašnjenje da su zbog istočnog grijeha i osobnih grijeha svi ljudi zaslužili propast, te su sami a ne Bog krivi za svoj usud, ostaje bez zadovoljavajućeg odgovora.

disciplinu.[398] Tri su elementa oblikovala i njegov stav: opća Božja spasenjska volja zbog koje Bog svakome nudi pomoć, autonoman početak ljudskog djelovanja koji je pretpostavka monaške discipline i borbe, te čežnja za stabilnošću i ustrajnošću u molitvenoj privrženosti Bogu.[399] Augustinov se i Kasijanov pristup znatno razlikuju i u naglascima i u trostrukim formativnim elementima. R. Harden Weaver čak smatra da su imali toliko različite pristupe i misaone okvire da im je bilo gotovo nemoguće govoriti o istoj stvari.[400]

Kasijan u *Coll.* 13 želi održati i Božju volju za spasenjem svih i slobodu ljudske volje i to na takav način da je u svakoj fazi procesa spasenja milost djelatna, operativna a da ipak ona ni na koji način ne umanjuje niti ne uskraćuje slobodnoj volji mogućnost izbora.[401] Iako je smatrao da je milost nužna, nije je smatrao posve suverenom i neovisnom o čovjeku. Puno snažnije naglašava problem početka dobre volje (*ortus bonae voluntatis*) nego što su o stavovima monaha iz Galije izvijestili Hilarije i Prosper. Smatrao je da milost djeluje drugačije u svakom pojedincu te stoga nije smatrao nužnim reći da početak dobre volje ima samo jedan izvor – nije rekao da uvijek dolazi od čovjeka nego da može doći od čovjeka, ali može doći i od Boga. *Ortus* je ključna točka Kasijanove kritike Augustina i glavno sredstvo obrane ljudskog autonomnog početka dobre volje.[402]

---

[398] Dok Augustin užitak u dobru smješta u trenutak tranzicije, obrata, Kasijan taj užitak i ljubav prema Bogu smješta na kraj dugog i teškog procesa. Ljubav prema Bogu koja je za Augustina dar Duha *preduvjet* je kršćanskog života, dok je za Kasijana ljubav prema Bogu koja se postiže disciplinirano *borbom vrhunac* monaškog života. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 115.

[399] U *Coll.* 13,7 naglašava da milost nadahnjuje početak čovjekove dobre volje i pomaže u njezinu ispunjenju, no to ne čini na neodoljiv način nego konačni izbor ostaje na čovjeku. Na primjeru čistoće, a poglavito na primjeru spasenja vidi se da je čovjekov trud svakako nedovoljan da ih postigne. Bog hoće da se spase svi ljudi bez iznimke, a ne samo neki. Svaki je čovjek opterećen ili istočnim grijehom ili osobnim grijesima te se može spasiti jedino spasonosnom snagom Isusa Krista. Kristova snaga mu je uvijek na raspolaganju. Ona može djelovati i neovisno o čovjekovoj svjesnosti. Bog čovjeku nikada ne prestaje pomagati i uvijek je spreman pomoći mu i upaliti u njemu tračak ili početak dobre volje. Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,7, u: CSEL 13, 368-370. Bog daje i potiče taj početak dobre volje. No budući da je čovjek po stvaranju prirodno obdaren iskrom dobre volje (*scintilla bonae voluntatis*), može je upaliti svojim naporima. Stoga u nekim slučajevima taj početak može biti izravan rezultat čovjekovih napora. Iskru dobre volje može, s druge strane, upaliti i Bog. Oboje je moguće: i da Božja providnost prethodi čovjekovim djelima, ali i to da početak dobre volje dođe i od duše same. Takav stav Kasijan potkrepljuje mnogim biblijskim citatima koji govore ili o milosti ili slobodnoj volji, Npr. Iz 1,19; Ps 5,9; 16,5; 50,9.12; 93,10; 145,8; 12,4; Hoš 10,12; Ez 11,19-20; 18,31; Iv 6,44; Rim 9,16; 2,6; Fil 2,8-9.13; Jak 4,8. Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,8, u: CSEL 13, 370-372. Slobodna volja može ponekad autonomno htjeti krjepostan život iako joj u konačnici uvijek treba Božja pomoć. Kasijan naučava djelatni sinergizam ili suradnju između milosti i volje jer smatra da je to na liniji biblijske objave i crkvene tradicije.

[400] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 115.

[401] To potvrđuje u *Coll.* 13,18: kritizirajući Augustinovo tumačenje nedokučivosti Božjih putova, kaže da naš um ne može dokučiti Božje djelo spasenja i da se taj problem ne može riješiti naukom o predodređenju. Već je Origen tvrdio da samo Bog raspolaže znanjem potrebnim za nadzirati i voditi bezbrojne duše na putu spasenja. Usp. ORIGEN, *Perì Archòn* (*De principiis*) 3,1,14, u: PG 11, 111-414.

[402] Kasijanov origenistički stav da sve treba pripisati Bogu i da sve treba pripisati slobodnoj volji zahtijeva da se djelovanje milosti promatra kao višeznačno, smatra R. Harden Weaver. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 113-114.

Kasijan se u prvome dijelu *Coll.* 13, osobito u *Coll.* 13,6,2-3 slaže s Augustinom u pogledu Božjeg vodstva: bez Božje pomoći monah ne može živjeti monaški, dok je Pelagije smatrao da čovjek upravo po svojoj volji i po svome naporu može živjeti strogo asketski.[403]

U *Coll.* 13,14 uspoređuje Božje nježno i pažljivo postupanje s dadiljom, tj. dojiljom koja skrbi o djetetu. Kroz tu sliku dočarava proces i postupke koje Bog primjenjuje na čovjeka koji je sličan djetetu koje ne zna ništa: „Sada usporedimo nešto smrtno s neusporedivim milosrđem našega Stvoritelja, ne stoga što su jednaki u dobroti nego zato što postoji neka sličnost nježnosti (*indulgentiae similitudine*). Zamisli dobru i brižnu dojilju koja dugo nosi maleno dijete na svojim grudima kako bi ga na koncu mogla naučiti hodati. Prvo ga pušta puzati, zatim ga svojom rukom drži uspravno tako da ga podupire pri svakom koraku, onda ga malo pusti samoga hodati ali samo toliko da ga opet uhvati čim vidi da počinje teturati, smiruje ga kada gubi ravnotežu, podiže ga kada je pao te ga ili sprječava da ne padne ili ga pušta da lagano padne i diže ga nakon što se srušio. Ali kada ga je dovela do dječaštva ili do snage adolescencije i mladenaštva, stavlja na njega neke terete i poteškoće koje ga neće pritiskati nego uvježbavati, i dopušta mu da se nadmeće sa svojim vršnjacima. Koliko li tek više nebeski Otac sviju zna koga treba nositi u naručju svoje milosti, a koga treba vježbanjem slobodne volje uvježbavati u krjepostima pod svojim pogledom, pomažući mu ipak dok se bori, slušajući ga kada ga zove,

[403] U *Coll.* 13,6,2, priznajući posvemašnju nužnost milosti, abba Keremon kaže: „Tko će, ma kako gorljiva duha bio, biti kadar vlastitom snagom, bez potpore ljudske pohvale, izdržati okrutnost pustinje pa čak i (uz) izobilje kruha, a da ne govorimo o njegovu svakodnevnom manjku? Tko bi, kao pravilo, bez Gospodinove utjehe podnosio stalnu žeđ i uskraćivao svojim očima sladak i oduševljavajuć jutarnji odmor, suzbijajući čitavo vrijeme sna u razdoblje od četiri sata? Tko bi bez milosti Božje bio kadar neprekidno intenzivno čitati ili neumorno raditi ne primajući za to nikakvu dobit?“ U *Coll.* 13,6,3 nastavlja: „Kao što ništa od toga ne možemo trajno htjeti bez božanskoga nadahnuća, tako ih ne možemo izvršiti bez njegove pomoći. (…) Ne događa li se počesto da se uvuče stanovita krhkost i uništi planove koje smo donijeli i koje smo namjeravali provesti zbog dobroga razloga, iako nema manjka revne želje i savršene volje? Ne pretvara li se planirani učinak ni u što ukoliko nam snaga dovesti ga do kraja nije dana Gospodinovim milosrđem? Prema tome, iako ima mnogo onih koji bi htjeli vjerno pristajati uz potragu za krjepostima, ipak ćeš uočiti da su iznimno rijetki oni koji to mogu izvesti i nositi se s tim.“ U *Coll.* 13,6,4 pojašnjava na kakva ometanja misli: „Uopće ne govorim o slučajevima gdje nas sprječava nekakva bolest (ne spominje nesposobnost, tj. bolest volje, op. a.), nego sposobnost učiniti sve ono što hoćemo nije u našem dohvatu. Jer ne obdržavamo osamljeničku šutnju ili strogi post ili intenzivno čitanje vlastitom voljom čak ni kada to možemo, nego smo od tih korisnih praksi i mimo vlastite volje često ometani sukobljenim interesima tako da smo prisiljeni iskati od Gospodina dovoljno vremena i prostora u kojima možemo izvršiti sve te stvari.“ Kasijan u *Coll.* 13,6,4 misli na vanjske okolnosti i druge izvanjske smetnje koje ometaju monahovu čvrstu namjeru vršiti neko dobro svojstveno monaškome životu. Ne misli na unutarnje smetnje koje proizlaze iz slabe volje, no njih je spomenuo u ranijem broju. Smatra da valja moliti Gospodina za zaštitu i od takvih vanjskih ometanja što znači da smatra da su i one u Gospodinovoj ruci. Vidljivo je da Kasijan jače naglašava sposobnost i izvježbanost slobodne volje nego Augustin, te kaže i da čovjek može obdržavati strogi post, šutnju i čitanje. Čini se da misli da je to moguće vlastitom voljom koja je dovoljno čvrsta a da problem leži u izvanjskim okolnostima, no iz teksta se to ne može sa sigurnošću zaključiti. Možda takav govor smatra opravdanim jer je riječ o monasima kojima je asketski način življenja svakodnevni stil ali i izazov, te su mu vični i volja im je jača nego prosječnome čovjeku. No ipak, Keremon u *Coll.* 13,6,5 naglašava da „svakako nije dovoljno imati sposobnost ukoliko nam Bog ne da i mogućnost učiniti ono što ustvari možemo.“ I Augustin razlikuje sposobnost moći od samog činjenja te također smatra da sposobnost nije dovoljna ukoliko Gospodin ne da i htjeti i učiniti. Međutim, ni ovdje nije sigurno misli li Kasijan da čovjek može sam, a da Bog samo stvara mogućnosti i vanjske okolnosti u kojoj će čovjek svoj *moći* biti u prilici ostvariti. Čini se ipak da *moći* i *htjeti* Kasijan pripisuje samim monasima, a samo izvršenje pripisuje milosti.

ne napuštajući ga kada ga traži i povremeno ga uklanjajući od opasnosti za koju ovaj niti ne zna da mu prijeti.“[404]

Kasijan kroz ovu sliku Oca ocrtava kao sličnog najbrižnijoj i najzauzetijoj dadilji punoj iskustva, mudrosti i prikladnih rješenja. Čovjeku je pomoć nužna u svakoj fazi odrastanja. Ipak, sliku Kasijan ne razvija dalje od mladenaštva i ne opisuje što se događa u odrasloj dobi. Tako nije sigurno smatra li Kasijan da osoba kad dosegne određenu duhovnu zrelost više ne treba Božju pomoć jer odraslima više nisu potrebne dadilje. Tu se ova slika pokazuje manjkavom – slučajno ili namjerno, ne znamo – jer ostavlja prostor za zaključak da Kasijan smatra da čovjek koji je duhovno odrastao može dalje samostalno voditi svoj život. Ipak, iz zadnje se rečenice čini da potvrđuje potrebu kontinuirane Božje pomoći.

Sigurno je da Kasijan ovom slikom želi pokazati da je Očevo postupanje iznad svega pažljivo, pozorno, puno strpljivosti, odmjerenosti, mudrosti ali i raznoliko i prilagođeno čovjekovoj dobi i sposobnostima. Bog svoje postupke mijenja ovisno o manjoj ili većoj zrelosti čovjeka, poštujući dinamiku postupnosti i polaganoga rasta pojedinca.[405] Dobro poznaje njegov sadašnji trenutak i kako u njemu najbolje postupiti. Aktivan je i posve uključen u život čovjeka a ne dalek i distanciran. Brižan je kao dadilja koja je sva posvećena svome poslu i podređena potrebama djeteta, a ipak uvijek svjesna da je ona vođa i da ona određuje kako voditi, odgajati i upravljati dijete od najranije dobi prema zrelosti.

Ova slika o Bogu nalazi se na samom kraju opširnog poglavlja *Coll.* 13,14 koje govori o kušnji. Problem neusklađenosti Kasijanovih tvrdnji koji se provlači kroz čitav *Coll.* 13 nazrijeva se i u zaključnoj rečenici teksta o dadilji u kojoj kaže da Bog zna koga može pustiti samog da se – pod njegovim pogledom ali opet sam – vježba u krjepostima vježbajući se u slobodnoj volji, a odmah nakon toga kaže da mu pomaže dok se bori. Vježbanje bi bilo bez Božje pomoći iako pod budnim Božjim okom, dok bi borbe vodio uz Božju pomoć. Ovo je već upitno. No veći je problem što u drugim tekstovima u *Coll.* 13,14 tvrdi da ne samo da se sam čovjek vježba u slobodnoj volji nego i da se bori svojom snagom. Štoviše, u *Coll.* 13,14,2 kaže

---

[404] „…quanto magis coelestis ille omnium pater novit, quem sinu gratiae suae gestet, quem liberae voluntatis arbitrio in conspectu suo exerceat ad virtutem, et tamen adiuvat laborantem, exaudit vocantem, non relinquit quaerentem, eripit de periculo interdum etiam nescientem!“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,14,9, u: CSEL 13, 388.

[405] Djelovanje milosti shvaćao je slično kao Origen koji je bio sklon smatrati da je milost prilagodljiva i da djeluje na različite načine ovisno o pojedinačnom stanju svake osobe. Augustin nije smatrao da se svaki čovjek ima različitu potrebu za Božjom pomoći niti da se nalazi u različitom stanju jer se svi nalaze u stanju izgubljenosti kao mase propasti, te da je svima milost jednako potrebna. Zato nije smatrao da Bog treba milost dati svakom pojedincu prema njegovim individualnim potrebama ni da se različitost milosti dane osobama može opisati terminima *manje ili više* jer je ona svima potrebna jednako i trajno, smatra R. Harden Weaver. Ne slažemo se posve s ovom procjenom jer Augustin nije zanemarivao psihologiju ni osobni put i rast svakog pojedinca, iako smatra da se svi ljudi rađaju u jednako nepovoljnoj situaciji, kao dio *massae peccatorum*. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 113-114.

da je Job sam pobijedio đavla.[406] Tu je upitno dvoje. Upitno je postojanje mogućnosti da čovjek na kojega je djelovala milost može svojom snagom a bez milosti sam rasti u krjepostima. To bi se podudaralo s mogućim hipotetskim nastavkom priče o dadilji koja bi zreloga mladića mogla ostaviti sama jer je dovoljno sposoban sam se brinuti o sebi. Drugi je i još veći problem tvrditi da čovjek može sam pobjeđivati u borbama, pa čak i nadvladati đavla.

U već citiranom *Coll.* 13,18,2 kaže da Bog *nekada* nahnjuje početke spasenja i dobre volje, što bi značilo da to ne čini uvijek i da si ih nekada može dati sam čovjek.

Kroz *ep.* 225 i 226 vidi se da su monasi iz Galije smatrali da Augustinov Bog ne poštuje granice čovjekove slobodne volje. Za razliku od monaha iz Hadrumentuma koji su problematizirali manjak milosti, njima je veći problem bio njezin višak, tj. Augustinove tvrdnje o izabranju po Božjoj odluci (*secundum propositum*) i sigurnoj učinkovitosti milosti koje su dovodile u pitanje samostalnost slobodne volje. Smatrali su da bi takav Bog bio nametljiv, nefleksibilan, autoritaran, nepobjediv, samovoljan. Osobito je Kasijan pokušao ocrtati drugačiju, fleksibilniju sliku Boga koji sebe nudi svakome i poštuje slobodnu volju i čak je pušta prvu djelovati. No u želji da Boga učine čovječnijim, dali su čovjeku sposobnosti koje on nema, a Bogu su oduzeli prvenstvo i spasiteljsku inicijativu.

c) Augustinov nauk

Augustin svoj stav temelji na rečenici iz Septuaginte da Bog priprema čovjekovu volju (Izr 8,35 po LXX) koje, međutim, nema u izvorniku. Teško je procijeniti je li to Augustin znao ili ne.[407] No valja primijetiti da se, i da nije koristio tu rečenicu, mogao pozivati na sličan nauk kojega nalazi kod Pavla iako ondje nije izražen izravno tom rečenicom.

Proces obnove volje i ostalih sposobnosti veoma je složen i dugotrajan jer je ljudska narav teško ranjena u svim dimenzijama i jer Bog treba reformirati sve što je grijeh deformirao. S obzirom da grijeh razorno djeluje na sve duhovne i duševne sposobnosti i na sve odnose, potreban je sveobuhvatni Božji ozdraviteljski zahvat. Bog djeluje kao nepogrješiv liječnik koji u pravo vrijeme za pravu bolest primjenjuje pravi lijek i čini ga djelotvornim.

Augustin je svjestan da je zbog slabosti volje (*infirmitas*) najteže ozdraviti upravo nju. Glavni je čin ljudske volje ljubav jer volju najlakše pokreću i motiviraju ugoda i užitak (*dilectatio*) koje u volji bude ono što joj je privlačno. Čovjek rado čini i bira ono što voli. Stoga

[406] „Budući da se klevetnički neprijatelj nije usudio ponoviti nikakvu pritužbu ove vrste nakon njihova sukoba, priznao je da nije bio pobijeđen Božjom nego Jobovom snagom.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,14,2.
[407] U to vrijeme i nema ujednačene Biblije. Tek će se s Jeronimom nametnuti Vulgata.

Augustin drži da ljubav ima prednost pred spoznajom, odnosno volja pred razumom.[408] Osobito će u ranijim djelima vezanima za pelagijansku raspravu volju povezivati s ljubavlju i Božje djelovanje na volju s preodgojem ljubavi. Ondje će tumačiti kako Bog djeluje iznutra da bi po Duhu u volju udahnuo ljubav, slatkoću, ugodu i uživanje u činjenju dobra i vršenju Božjih zapovijedi. Mijenja objekt čovjekove ugode te on umjesto uživanja u bezakonju počne uživati u pravednosti i Božjemu Zakonu. Tek kada osjeti slatkoću i užitak u dobru, istini i zapovijedima, oni mu počinju biti poželjni te ih hoće i voli. Tu milost Augustin naziva blagoslovom slatkoće ili naslade (*benedictio dulcedinis*).[409] Tako je volja to slobodnija i zdravija što je podložnija milosti.[410]

Važna razjašnjenja u tome pravcu donosi u *spir. et litt*. U *spir. et litt.* 14,26 objašnjava da ondje gdje je vjera ljubavlju djelotvorna (usp. Gal 5,6), čovjek počinje osjećati užitak u Božjem Zakonu. Taj je užitak dar Duha Svetoga. Ovo se novo stanje postupno obnavlja dok staro stanje na prijeđe u novo po Isusu Kristu (usp. Rim 7,24-25). U *spir. et litt.* 29,51 tumači da će Otac po Duhu u čovjeka udahnuti slatkoću milosti, te će mu ono što zapovijeda učiniti slađim i privlačnijim od onoga što mu je zabranio. Tako duša, izliječena ne strahom od kazne nego ljubavlju prema pravednosti, može vršiti dobra djela.[411] U *spir. et litt.* 30,52 objašnjava

---

[408] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 30,52; Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, LXXXVI-LXXXIX.

[409] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. ep. Pel.* 1,3,7; 1,13,27; 2,9,1., u: CSEL 60, 421-570. Navedeno prema: Donato OGLIARI*, Gratia et certamen*, 247.

[410] „Eris liber, si fueris servus: liber peccati, servus iustitiae." Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis evangelio tractatus* 41,8 (dalje: *Io. ev. tr.*), u: PL 35, Maurini (ur.), Paris, 1864., 1379-1976.; CCL 36, Radbodus Willems (ur.), Turnhout, 1954., 362; *gr. et lib. arb.* 15,31. Navedeno prema: Donato OGLIARI*, Gratia et certamen*, 250. Također usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, LXXXVI-LXXXIX.

[411] „Ita multa multitudo dulcedinis eius, hoc es, lex fidei, caritas eius conscripta in cordibus atque diffusa perficitur sperantibus in eum, ut anima sanata non timore poenae, sed amore iustitiae operetur bonum." Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 29,51. U pastoralnom kontekstu Augustin je naglašavao nužnost dobrih djela za spasenje. Iako je vjera smatrana bitnim preduvjetom za prijam u Crkvu, od katekumena se zahtijevalo da poprave svoj način života. Augustin definira evanđeosku, spasonosnu vjeru kao vjeru ljubavlju djelotvornu, tj. kao vjeru koja se očituje i izražava kroz dobra djela (usp. *ench*. 67*)*. U *perf. iust.* 8,19 potiče vjernike da trče, tj. daju milostinju, da budu dobrohotni, da opraštaju i mole za snagu dok trče, te da slušaju zapovijedi koje čovjeka potiču na savršenstvo. U *s.* 169,11,13 kaže: *qui fecit te sine te non te iustificat sine te*, čime potvrđuje da čovjek mora surađivati u djelu svojega spasenja jer će oni koji ne čine ništa ostati neopravdani. Opravdanje ne promatra kao jednom zauvijek završen proces nego kao postupan i dvosmjeran proces u kojemu je narav preoblikovana djelovanjem milosti na slobodnu volju i suradnjom slobodne volje s Bogom. Na razini svakodnevnoga govora, spasenje se u srednjem vijeku često definiralo pelagijanskim terminima nagrade za zaslugu. Također je u akademskoj teologiji u srednjem vijeku prihvaćanje aksioma *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (Bog neće uskratiti milost onome koji čini najbolje što može) vodilo do nastojanja oko otkrivanja ispravne „dispozicije" (tj. kvalitete uma i karaktera) prema milosti. Tako Hugo od sv. Chera predlaže da se suzdržavanjem od grijeha mogu ukloniti zaprjeke za milost. Otto Rigaldi onima koji se otvaraju prema opravdanju čineći ono što oni mogu (*quod in se est*) pripisuje zaslugu *de congruo, zaslugu po dobroti* (tj. nezasluženu zaslugu, zaslugu u kojoj nagrada daleko nadilazi djelo. U početku je i Toma naučavao tako, no kasnije se priklonio liniji koja je više Augustinova. U *Summa theologiae* kaže da se čovjek ne može pripraviti na primanje svjetla milosti osim ako ga gratuitivna pomoć Božja ne pokrene iznutra. No Duns Scot i Ockham su donijeli pojam *pactum* u smislu pakta, saveza između Boga i ljudi u kojem se Bog obvezao dati milost onome koji čini što je u njemu (tj. što on može*, quod in se est*). Ljudska djela po sebi imaju malu

faze liječenja slobodne volje: po vjeri Bog čovjeku dariva milost za borbu protiv grijeha. Po milosti duša biva izliječena od rane grijeha. Po zdravlju duše osoba ima slobodnu volju. Po slobodnoj volji ima ljubav prema pravednosti. Po ljubavi prema pravednosti ispunjava Zakon. Slobodna volja nije poništena nego ojačana Božjim djelovanjem jer milost zacjeljuje volju po kojoj čovjek može slobodno ljubiti pravednost. U *spir. et litt.* 35,63 ponavlja da čovjek ide za dobrom za kojim zna da bi trebao ići tek kada ga ono toliko ushićuje da ga ne može ne voljeti. To je pokazatelj ozdravljenja čovjeka.[412]

U naše četiri knjige govori na oštriji način te rijetko spominje slatkoću i užitak u dobru kojima Bog privlači volju.[413] Napravit će pomak od slatkoće koju naglašava u *spir. et litt.* prema snažnijoj dominaciji milosti nad ljudskom voljom, iako će paziti da je izravno ne poništi. Počevši od *gr. et lib. arb.*, u svakom će sljedećem spisu sve jače naglašavati Božji utjecaj na ljudsku volju kako bi pokazao da Bog sigurno postiže ono što je naumio postići. No ostaje pri stajalištu da Bog to postiže uz pomoć a ne mimo čovjekove slobodne volje.

Važan tekst o Božjem djelovanju na volju nalazimo u *gr. et lib. arb.* 16,32. Iako čovjek drži zapovijedi i hoće nešto ako to hoće, Bog je onaj koji mu priprema volju (usp. Izr 8,35 po LXX) i čini da hoće to dobro. Budući da Bog izvodi u čovjeku i htjeti i djelovati (usp. Fil 2,13), čovjek mora od njega tražiti snagu volje dostatnu za ostvariti ono što hoće. Čovjek djeluje kada djeluje, no Bog čini da čovjek djeluje primjenjujući najučinkovitije sile na njegovu volju. Bog čini da čovjek vrši njegove naredbe i da hodi po njegovim zakonima (usp. Ez 36,27). Bog uklanja kameno srce iz kojega čovjek ne djeluje i daje poslušno srce po kojemu djeluje. Ako Bog čini sve to, Bog čini da čovjek djeluje. Bog čovjeka čini sposobnim djelovati, što je pravi smisao Božje intervencije: čovjek sada može činiti ono što bez nje nije mogao. Iako može izgledati da naglašava samo Božje djelovanje, Augustin ovim pokazuje da je Božji cilj čovjeka

---

unutarnju vrijednost, no Bog po tom savezu može odlučiti dati im puno veću „ugovorenu“ vrijednost, te tako čovjek postaje sposoban zaslužiti milost *de congruo,* nezasluženu zaslugu. Teolozi kasnoga srednjega vijeka bili su puno pozitivniji u procjeni pale ljudske naravi nego Augustin. Gabriel Biel tvrdi da palo čovječanstvo *ex puris naturalibus* (u čisto naravnom stanju) zadobiva sposobnost birati moralno dobra djela, izbjegavati smrtni grijeh i ljubiti Boga. C. Jansen je, unatoč svom predestinarijanizmu, spasenje izabranih učinio ovisnim o dobrim djelima u redu ljubavi, što je za posljedicu imalo snažnu asketsku crtu jansenističke pobožnosti. To pokazuje da Augustinov nauk na kojega se jansenisti pozivaju ne vodi čovjeka od askeze, djela i nastojanja, nego prema njima, kako je Augustin i tvrdio. I danas se katolički nauk o odnosu vjere i djela referira na Augustina i Trident. U *Katekizmu katoličke Crkve* (dalje: KKC) Augustin je citiran i u prilog prvenstva milosti (*gr. et lib. arb.* 17; *nat. et. gr.* 31) ali i u prilog zahtjeva da čovjek surađuje s milošću oko svojega spasenja (*s.* 169,11,13). Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam katoličke Crkve* (dalje: KKC), Zagreb, 1994.; Mark TAPLIN, Faith and Works, 971-974.

[412] Usp. Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi,* 115-118.

[413] To čini primjerice u *correpl.* 2,4 i *praed. sanct.* 16,41. „Kada tako učini s ljubavlju i s ljubavlju prema pravednosti, neka se raduje s primanja slatkoće koju mu je dao Bog da mu zemlja urodi prirastom (obilnim plodom).“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 2,4. „Milost dolazi i prije ljubavi po kojoj je jedinoj čovjek s užitkom poslušan Bogu.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 16,41.

osposobiti za dobro. Milost je toliko djelotvorna da čovjeka čini sposobnim učiniti ono što je do tada molio da mu Bog učini.[414]

U *gr. et lib. arb.* 15,31 donosi dva Ezekielova teksta: prvi koji kaže da se čovjek treba obratiti i odbaciti zlodjela i sebi učiniti novo srce i nov duh (usp. Ez 18,31-32), i drugi koji kaže da će mu Bog dati novo srce i udahnuti mu nov duh (usp. Ez 36,26). Augustin nudi sljedeće rješenje o odnosu Božje i ljudske volje: Bog daje što je zapovjedio kada (*cum*)[415] čovjeku pomaže poslušati to što mu zapovijeda. Čovjek ne prethodi Bogu nego jer ga je Bog osposobio, može djelovati istovremeno s Bogom, tj. su-djelovati s njim. Prilogom *cum* Augustin označava ne samo istovremenost Božjega i ljudskoga djelovanja nego i istovremenost dvije vrste Božjega djelovanja u čovjeku: Bog daje čovjeku *vršiti* što je zapovjedio kada, dok mu daje *poslušnost* tim zapovijedima. Bog mu stoga daje i poslušati i učiniti, ali čovjek sluša i vrši. Bog čini da volja koja je već dobra jača i raste toliko da može vršiti zapovijedi koje hoće vršiti. Riječi: „Ako hoćeš, možeš vršiti zapovijedi“ (Sir 15,15) znače da ih čovjek vrši ako to hoće, ali ih ne vrši sam nego prima Božju pomoć.

Iako Bog oslobađa slobodnu volju i čini je sposobnom htjeti i činiti dobro, njezina sloboda znači slobodu od grijeha ali ne i slobodu od Boga jer je sloboda od Boga ponovni pad u zarobljenost grijehom. Čim Bog povuče milost, čovjeka vlastita volja ruši te on pada i ne ustaje, tvrdi u *gr. et lib. arb.* 6,13. Zato nije dovoljno samo da bude opravdan milošću kada je nepravedan, nego je nužno da ga Bog i dalje prati i da se na njega oslanja kako ne bi pao. Ovo se može činiti kao poništavanje slobodne volje i njezine autonomije. Međutim Augustin njenu autonomiju ne smješta na liniju slobode od Boga nego na liniju slobode od grijeha. Uvjet čovjekove slobode je upravo savezništvo i zajedništvo s Bogom budući da mu jedino Bog može pomoći ostati u slobodi od grijeha. Slobodna volja ostaje slobodna dok i jer se nalazi u zajedništvu s Bogom. Zato Božje milosno djelovanje na nju ne može ograničiti slobodu niti poništiti slobodnu volju. To bi se moglo dogoditi samo kada bi čovjek ponovo htio zlo a Bog mu ga ne bi dopuštao, no to je situacija koja ne postoji.[416] Neodoljivost i neopozivost milosti znače da je Bog neće povući ni zbog kakvih čovjekovih promašaja ni zlih čina, ni kada čovjek bira zlo a odbacuje Boga. Neopozivost milosti znači da ostaje darovana do kraja života te osobe, a ne da poništava slobodnu volju i onemogućava slobodu.

---

[414] Kao primjer učinkovitosti milosti navodi molitelja iz Sir 22,27 koji moli da mu Bog postavi stražu na usta, dok je u Ps 39,2 čovjek onaj koji, uslišan, sam zauzdava svoja usta.

[415] Može se prevesti i s *dok*. Engleski prijevod donosi *when* a talijanski *mentre*. *Cum* vjerojatno ovdje znači *kada* jer *cum* i drugdje, npr. u *gr. et lib. arb.* 17,33 koristi u značenju *kada*, vremenski.

[416] Vidi rečeno o odnosu ustrajnosti do kraja i grijeha u podnaslovu 2.2.1.2. c) U *corrept.* 9,24 govori da oni na koje utječe milost mogu padati, zastraniti i lutati iako će Bog biti njihov konačni izbor.

O tom savezničkom su-djelovanju piše u *gr. et lib. arb.* 17,33 gdje s novim detaljima objašnjava Božji utjecaj na slobodnu volju, proces rasta u slobodnoj volji i ljubavi i način na koji Bog dovodi čovjeka do toga da može su-djelovati s njim. Željeti izvršiti Božje zapovijedi a to ne moći pokazatelj je da netko već posjeduje dobru volju ali još malu i slabu. Kada mu volja dovoljno naraste i ojača, moći će ih izvršavati. Budući da je ne može samome sebi dati, Bog u početku u čovjeku djeluje bez čovjeka da bi imao volju, a u usavršavanju djeluje s čovjekom kada već ima volju.[417] Pavao kaže. „Onaj koji otpoče u vama dobro djelo, dovršit će ga do Dana Krista Isusa." (Fil 1,6) Bog prvo djeluje bez čovjeka kako bi čovjek htio, a kada hoće i kada tako hoće da može djelovati, Bog su-djeluje s njim.[418] O Božjem samostalnom djelovanju rečeno je: „Da, Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama i htjeti i djelovati." (Fil 2,13) A o su-djelovanju Pavao kaže: „Znamo pak da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube." (Rim 8,28) *U svemu* znači velike patnje jer je Bog čovjeka osposobio ne tek za neka mala dobra nego za herojske pothvate. Breme Kristovo koje je težak jaram kada je čovjek bolestan postaje lagano za voljeti (usp. Mt 11,30). Bog je volju toliko ozdravio i ojačao da može ljubiti jaram koji joj je težak i odbojan kada je bolesna i sama.

Augustin ovim tekstom tumači temeljne stvari o Božjem djelovanju na slobodnu volju. Kao prvo, pokazuje da Bog priprema čovjekovu volju da bi mogla prihvatiti početi htjeti i činiti

---

[417] „Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens." Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 17,33.

[418] Burns smatra da u *gr. et lib. arb.* 15,31-17,33 Augustin razlikuje dva stupnja htijenja dobra. Prvi je da čovjek koji je već primio ljubav želi činiti dobro ali još nema snagu volje provesti tu želju u djelo. Mora moliti za jaču ljubav koja će uvećati njegov žar i osnažiti ga tako da hoće postići dobro koje želi. O tome govori u *gr. et lib. arb.* 4,7-8; 15,31-17,33; 18,37. Snaga djelovati bila bi uzaludno dana ukoliko je osoba ne bi odlučila koristiti. Zato kao odgovor na molitvu Bog daje ne samo snagu nužnu za činiti dobro nego djeluje u ljudskoj volji kako bi čovjek zaista činio to dobro, tumači u *gr. et lib. arb.* 15,31. Milost činiti dobro Augustin ovdje vidi kao porast ljubavi koja je zaslužena čovjekovim trudom i molitvom. No takvo Božje djelovanje ne čini osobu pasivnom u pogledu dobra. Naime, drugi stupanj Božjeg djelovanja zbog toga se sastoji od aktivne uključenosti čovjeka u činjenje dobra. U *gr. et lib. arb.* 17,33 piše da Bog su-djeluje, surađuje s čovjekom. Burns smatra da ova razlika između samostalnog Božjeg djelovanja i su-djelovanja Boga i čovjeka iz *gr. et lib. arb.* 17,33 ne proistječe iz dvije različite vrste milosti nego iz jedno te iste milosti. Ova razlika također ne ističe koordinaciju Božje pomoći i autonomne ljudske odluke već radije potvrđuje da Božje djelovanje prethodi, omogućava i podržava ljudsko djelovanje. Bog daje i uvećava ljubav i on proizvodi plodove ljubavi, vidljivo je iz *gr. et lib. arb.* 16,32-17,33. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 171. Burns, vidimo, ne misli da Augustin tu toliko afirmira slobodnu volju koliko potvrđuje Božju dominaciju. Burns stoga smatra da je u drugoj fazi pelagijanske rasprave i u *gr. et lib. arb.* Augustin zadržao ograničenu autonomiju ljudske volje koja su-djeluje s izvornim darom ljubavi i tako zaslužuje rast ljubavi. Bog daje ljubav po kojoj osoba može činiti dobro. Kada se osoba trudi ali ne može nadići vlastite otpore ni činiti dobra djela koja bi htjela činiti, mora se moliti za pomoć. Kao odgovor na tu molitvu, Bog osobi daje veću ljubav i užitak u dobru koji joj jača volju i čini je učinkovitom. Ovakvo tumačenje preuzima iz svojih ranijih objašnjenja Rim 9,16. U njima je prethodeći dar ljubavi zamijenio naravnu želju za dobrom, ali učinkovita pomoć koja čini da osoba vrši dobra djela dana je osobi koja već hoće dobro, već teži za njim i koja se moli. Augustin je tu nastojao očuvati neki oblik ljudske neovisnosti i zasluge, barem u tome da osoba moli za pomoć kako bi mogla činiti ono što joj Duh Sveti već nadahnjuje htjeti i željeti. No u *corrept.* i u spisima u kojima brani *corrept.*, svoje tumačenje Rim 9,16 primjenjuje na ustrajnost u dobru. Time je isključio neovisnu ljudsku suradnju s Božjim darovima i mogućnost zasluživanja spasenja, smatra Burns. Usp. *Isto*, 178.

dobro. Bog prvo djeluje operativnom milošću kako bi učinio čovjeka sposobnim djelovati, a potom kooperativnom, tražeći čovjekovu suradnju, su-djelovanje.[419] Kao drugo, pokazuje do koje neslućene razine Bog može dovesti čovjeka i koliko velika može biti ta promijena. Kao treće, tvrdi da čovjekova volja bez Božje pomoći ne može činiti dobro ni u kojem stadiju, ni kada već ima snažnu, uvjetno suverenu, tj. ozdravljenu volju i ljubav.

Kao četvrto, daje do znanja da ozdravljena volja ne znači autonomnu volju neovisnu o milosti. Smatra da vrijedi upravo suprotno: ona volja koja je slaba, zarobljena i podložna grijesima djeluje samostalno, bez milosti. Zato i jest u grijesima odnosno zarobljena. Volja koja je ozdravljena zdravlje i snagu iskazuje pobjedom nad grijesima i slabostima koji su njome vladali. No tu pobjedu volja ne ostvaruje samostalno jer bez milosti nije jača od zla niti kada je

---

[419] Postoje razmimoilaženja kako tumačiti ta dva različita Božja djelovanja, operativnu i kooperativnu milost iz *gr. et lib. arb.* P. Wilson Kastner smatra da takvo dvostruko Božje djelovanje isključuje slobodnu ljudsku volju te da joj je nametnuto izvana. Augustin inzistira na milosti shvaćenoj kao Božje djelovanje na izabranoga umjesto da je shvati kao Božji poziv na sudjelovanje u božanskom životu na kojega pojedinac slobodno odgovara. Usp. Patricia WILSON-KASTNER, Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo, u: *Augustinian Studies*, 7 (1976.), 150. Kastner milost promatra kao izvanjsku i sudsku, a ne kao unutarnju snagu. John Rist i John Burnaby također smatraju da takav koncept Božjega djelovanja niječe postojanje slobodne volje. Usp. Thomas L. HOLTZEN, The Therapeutic Nature of Grace in St. Augustine's *De Gratia et Libero Arbitrio*, u: *Augustinian Studies,* 31 (2000.) 1, 110. No J. Patout Burns, suprotno od njih, smatra da Božje dvostruko djelovanje – operativno i kooperativno – uključuje ljudsku slobodnu volju. Božje djelovanje na nju ne čini osobu pasivnom nego je čini aktivnim sudionikom koji može činiti zaslužna dijela. Božja milost nije samo vanjska već je unutarnja i dinamična, te se ostvaruje kroz unutarnje djelovanje Duha Svetoga. Burns je na liniji *gr. et lib. arb.* i Augustinova tumačenja Rim 5,5. Milost je učinkovita upravo zbog svoje terapeutske naravi: Bog uklanja ljudsko kameno srce i daje mu srce od mesa (usp. *gr. et lib. arb.* 14,29). Proces obraćenja mijenja i liječi ljudsku volju. Božje djelovanje prethodi, postiže i podržava ljudsko djelovanje. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 171. Nipošto se ne smije smetnuti s uma terapeutski učinak milosti te se odnos milosti i slobodne volje ne smije promatrati samo kroz pitanje prvenstva jedne nad drugom. I C. Harrison piše da je Božja milost neodoljiva izabranima u kojima djeluje, ali ne zbog toga što preuzima kontrolu nad voljom i čini je običnim lutkom, nego zato što zahtijeva, doziva odgovor koji je u skladu s najdubljim čovjekovim težnjama i s njegovim pravim identitetom, te zbog toga čovjek može na taj zahtjev odgovoriti slobodno, čitavim srcem. Usp. Carol HARRISON, Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine, u: *Studia Patristica,* 27 (1993.), 300. Milost ozdravljuje volju za ljubiti Boga kojega čovjek ne može izabrati ljubiti sam od sebe. Istinska se sloboda može dogoditi jedino po i u Božjoj milosti. Vidljivo je da tu blijedi i nestaje antiteza i suprotstavljenost milosti i slobodne volje. I T. Holtzen smatra da milost ne podlaže čovjeka nužnosti jer je moguće da neko djelovanje bude neizbježno a ipak slobodno, te se ne događa zbog nužnosti. Usp. Thomas L. HOLTZEN, The Therapeutic Nature of Grace in St. Augustine's *De Gratia et Libero Arbitrio*, 113. Moguće je navesti primjer svetog Stjepana i ostalih mučenika koji su nužno umirali ali su pritom slobodno ljubili. No ni taj primjer nije dovoljno dobar jer nužnost mučeničke smrti nije Božje nego neprijateljsko djelo. Milost istinski oslobađa čovjeka obraćajući ga tako da može slobodno ljubiti Boga. Pitanje prvenstva u odnosu milosti i slobode nije upitno zbog toga što milost liječi volju na takav način da osoba djeluje i slobodno i u skladu s milosti jer je po *delectatio victrix,* pobjeđujućem užitku, privučena Bogu kojega ljubi. U ljubavi i uživanju u Bogu čovjek nalazi svoju slobodu, te spontano – netko bi mogao reći neodoljivo i neotklonjivo – sluša Božji zakon. Na takvu ljubav čovjek ne može biti prisiljen jer da bi nešto bilo ljubav, mora biti slobodno. Zbog toga je moguće govoriti o ljudskoj slobodi pod milošću. Usp. Carol HARRISON, Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine, 300. Odnos između milosti i slobodne volje ne temelji se na logici prvenstva i krivo je pitanje učinkovitosti milosti rješavati na toj razini, smatra T. Holtzen. Taj se odnos temelji na otajstvenoj naravi Božjeg milosnog terapeutskog i obnoviteljskog djelovanja po Duhu Svetome koje u konačnici uvijek izmiče ljudskome pogledu i shvaćanju. Milost je učinkovita zbog toga što liječi ljudsku volju i potom u nju ulijeva ljubav prema Bogu. Milost sadrži i donosi slobodu po kojoj čovjek može aktivno htjeti ljubiti Boga i služiti mu. Usp. Thomas L. HOLTZEN, The Therapeutic Nature of Grace in St. Augustine's *De Gratia et Libero Arbitrio*, 115.

najzdravija. To se vidi na primjeru Adama koji je, iako zdrav i cjelovit, morao imati pomoć milosti bez koje nije mogao ustrajati u dobru. Ozdravljena volja za dobro nikada ne prestaje ovisiti o Bogu. To znači da može biti autonomna samo u činjenju zla ali ne i dobra. Možemo se kao i Augustinovi protivnici pitati zašto mora biti tako i nije li logično da zdrava slobodna volja treba sama moći brati dobro. Međutim Augustin je u pravu kada pokazuje da čovjek bez Boga pada ma kako na visokom stupnju zrelosti i svetosti, tj. obnovljenosti volje i ljubavi bio. Ako je Bog ljubav, djela Božje ljubavi nije moguće činiti bez Boga.

Kao peto, ovaj tekst svjedoči o Božjoj predanosti čovjeku i tome da Bogu nije teško za čovjeka činiti što je god potrebno. Ne gleda kako čovjeka popraviti, staviti u funkciju i ostaviti ga da se dalje bori sam. Bog sebe trajno i za stalno vezuje uz čovjeka jer je to jedina garancija da čovjek neće ponovo pasti. Bog ne djeluje kao mehaničar koji popravljeni auto vrati vlasniku da ovaj dalje radi s njim što hoće. Poznaje i vodi računa o krhkosti čak i najzdravije volje i zna da joj je nužna njegova trajna prisutnost i pomoć.

O tome Augustin na veoma jasan način svjedoči i u tekstu iz pelagijanske rasprave. U *nat. et gr.* 31,35 piše da čovjek svakako djeluje, no on sudjeluje s Bogom koji djeluje jer Božje milosrđe ide ispred njega. Bog ide ispred kako bi čovjek ozdravio, jer ide i iza kako bi, jednom ozdravljen, mogao rasti i jačati. Ide ispred čovjeka kako bi mogao biti pozvan, ide iza njega kako bi mogao biti proslavljen. Ide ispred čovjeka kako bi mogao živjeti u pobožnosti, ide i iza kako bi mogao zauvijek živjeti s Bogom bez kojega ne može učiniti ništa. U *corrept.* 1,2 isti argument proširuje i na spoznaju. Bog ne samo da pokazuje koje zlo treba izbjegavati i koje dobro činiti, nego izravno pomaže izbjegavati zlo i činiti dobro. Jednako kao što Božje djelovanje na volju nije ograničeno samo na njezino jačanje i ozdravljenje, tako djelovanje nije ograničeno na ozdravljenje spoznaje od *ignorantiae* i postizanje jasnoga razlikovanja dobra i zla nego i na pomaganje u konkretnom sučeljavanju čovjeka sa zlom i biranju dobra.

Augustin slične tvrdnje o Božjem djelovanju na volju i naknadnom sudjelovanju Boga i čovjeka ponavlja i u mnogim drugim tekstovima od kojih ćemo nabrojiti neke od njih: *persev.* 10,19; 18,36; 20,42 u kojem je naveo mnoge biblijske odlomke koji pokazuju da Bog priprema ljudske volje i okreće ih prema nebeskom kraljevstvu i vječnome životu; *persev.* 13,33; 23,63 u kojem donosi liturgijski argument molitve Crkve.

Međutim, ova tema ima svoju drugu stranu jer u naša četiri djela postoje tekstovi o utjecaju Boga na volje zlih ljudi.[420] Ovdje napomenimo da će tek u *praed. sanct.* 6,11 reći da to da Bog priprema volju onih koji će povjerovati znači da onima koji neće povjerovati Bog ne

[420] O njima će više riječi biti u podnaslovima 5.1., 5.1.1. i 5.1.2.2.

priprema volju. Iako je ovo pitanje izostanka Božjega djelovanja na volje onih koji nisu primili milost mučilo monahe iz Hadrumentuma, ovu je tvrdnju izrekao tek u *praed. sanct.*, što bi moglo značiti ili da je pod pritiskom monaha iz Galije radikalizirao stavove ili da zbunjene i neuke monahe iz Hadrumentuma nije htio dodatno šokirati takvom izjavom.

Zaključno ponovimo da u ovim tekstovima pokazuje da Otac u svojem zahvaćanju u čovjekovu nutrinu nije nasilan niti nametljiv ni u jednoj fazi djelovanja, a posebno ne kada otajstveno priprema čovjeka djelujući na njegovu volju. Takvo je pripremno milosno djelovanje nužno kako bi volja bila kadra primiti milost po kojoj će ozdravljati i paralelno s time rasti u sklonosti prema dobru te doći do toga da počne uživati u činjenju dobra koje joj je dotad bilo odbojno. Također, Bog ne poništava nego omogućava slobodnoj volji djelovati slobodno jer sloboda znači slobodu od grijeha[421] a ne autonomno djelovanje slobodne volje. Bjelodana i iskustveno lako dokaziva činjenica da slobodna volja ni kada je ojačana i obnovljena ne može bez milosti nije nešto za što treba kriviti Augustina. Niti se smije misliti da se čovjek, kada je došao do odrasle dobi, može odvojiti od Boga, kako bi se to eventualno moglo iščitati iz Kasijanove slike dojilje. Bog, dapače, ostaje uz čovjeka čineći mogućim i zdravlje slobodne volje i njegov daljnji rast u slobodi. Tako milost i slobodna volja su-djelujući postižu cilj istovjetan i Bogu i čovjeku: spasenje i oslobođenje čovjeka. Stoga su Božje i čovjekovo djelovanje saveznici i suradnici a ne suparnici.

2.2.2.2. Bog mijenja čovjekovo srce i okreće zlo u dobro

a) Nauk monaha iz Galije

Kod monaha iz Hadrumentuma i iz Galije nismo naišli na tekstove u kojima bi govorili o Božjem utjecaju na ljudsko srce.[422] Međutim, u *Coll.* 13,11,2-4 Kasijan na primjeru Josipa

---

[421] Istinska kršćanska sloboda složena je stvarnost sastavljena od šest velikih slobodâ: slobode od zablude, od grijeha, od neurednih sklonosti, od zakona, od smrti i od vremena. Svakoj od njih odgovara paralelan dar pomoću kojega čovjek dolazi do te slobode i ostaje u njoj: dar vjere, opravdanja, milosti pomoćnice (*gratia adiuvans*), ljubavi, uskrsnuća i vječnog života. Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, LI.

[422] O tome je raspravljao s pelagijancima. Osamnaest pelagijanskih biskupa koristilo se tekstom iz Izr 16,1: „Hominis est praeparare cor et a Domino responsio linquae" kako bi potvrdili da Bog pomaže onome koji *već želi* Božju pomoći. Hrvatski se prijevod razlikuje te glasi: „Čovjek snuje u srcu, a od Jahve je što će jezik odgovoriti", a ne „Čovjek priprema srce." Augustin je u *c. ep. Pel.* 2,9,19 -20 ovaj tekst protumačio tako da osoba nikada ne može željeti istinsko dobro bez milosti. Bog potiče osobu pripremiti svoje srce i otvoriti svoja usta, a potom sam Bog usavršava i ispunjava čovjeka. Augustin razlikuje dva stupnja: u prvome Bog potiče osobu pripremiti se za primanje dara, a u drugome joj daje sam dar. I u prvome inicijativu ima Bog, a ne čovjek, kako su tvrdili pelagijanci. Ne može se od osobe zahtijevati da ima dobro htijenje i dobre želje koje bi ga kvalificirale za primiti Božju pomoć jer je dobro htijenje plod Božjeg djelovanja, a ne njegov preduvjet. Ljubav nije ljudsko postignuće niti je dispozicija koju Bog tek jača ili usavršava, nego ljubav u potpunosti potječe i dolazi čovjeku od Boga.

Egipatskog govori o tome da Bog zle ljudske namjere i naume okreće na dobro. U *Coll.* 13,11,2 piše: „Josip je odveden zbog zavisti svoje braće kako bi potomstvo Izraelove djece bilo u Egiptu i kako bi lijek za buduću glad bio spreman za one koji su skovali smrt svojega brata.“ *Coll.* 13,11,3: „Taj je isti Josip to učinio bjelodanim kad se otkrio svojoj braći rekavši im: 'Ali se nemojte uznemirivati i prekoravati što ste me ovamo prodali; jer Bog je onaj koji me pred vama poslao da vas održi u životu.' (Post 45,5) I onda: 'Zato me Bog poslao pred vama da vam se sačuva ostatak na zemlji te da vam život spasi velikim izbavljenjem. Tako niste vi mene poslali ovamo, nego Bog; on me postavio faraonu za oca, gospodara nad svim njegovim domom i vladaocem nad svom zemljom egipatskom.' (Post 45,7-8) I kada su se njegova braća prepala nakon smrti njihova oca i on je udaljio od njih tjeskobni strah, rekao je: 'Ne bojte se! Ta zar sam ja namjesto Boga! Osim toga, iako ste vi namjeravali da meni naudite, Bog je bio ono okrenuo na dobro: da učini što se danas zbiva – da spasi život velikom narodu.' (Post 50,19-20)“ U *Coll.* 13,11,4 kaže da i David potvrđuje da je Bog to providonosno učinio, te citira Ps 104,16-17: „On pozva glad na zemlju, sve zalihe uništi krušne. Pred njima čovjeka posla: Josip u ropstvo bijaše prodan.“

U ovim tekstovima Kasijan govori o Božjoj providnosti i brizi za svoj narod. Bog unaprijed promišlja i dalekosežno planira kako bi zaštitio svoje od budućih zala. To čini koristeći se i zlima koje ljudi čine jedni drugima ali i vladajući političkim zbivanjima i položajima u poganskom Egiptu. Pritom Kasijan govori vrlo odmjereno i ne ide u dublje analize Božjega odnosa prema tim zlima ni u analizu Božjega upravljanja svjetovnim poslovima i položajima koje navodi Knjiga Postanka 45 i 50. Ne govori da je Bog isplanirao ta zla ni da je potaknuo zavidnu braću da ih učine. No ipak smatra da je Bog sve to vodio i da je učinjeno zlo okrenuo u dobro kako bi one koji su učinili zlo spasio od buduće gladi. Preko zla koje su oni učinili Josipu, po Josipu ih je izbavio od novih zala. Josip je, međutim, sve vrijeme bio Božji suradnik i jasno je razaznavao Božje vodstvo nad svojim životom. U svim se bezizlaznim trenucima pouzdavao u Boga te je sve što mu se događalo smireno prihvaćao kao Božju volju koja će se pokazati spasonosnom.

Kasijan prihvaća takav Josipov i biblijski stav. Možemo, međutim, žaliti što nije ušao u dublju razradu ovih tvrdnji jer bi bilo zanimljivo vidjeti kakav bi odnos između Božjega vodstva i ljudskoga zla kojim se Bog koristi za dobro svojih vjernih uspostavio. Je li Bog onaj koji to zlo želi, navodi li ljude da postupe onako kako on hoće da se stvari odvijaju, ili samo koristi zle ljudske postupke koji su se dogodili bez njegova upliva kako bi i preko njih i unatoč njima

---

Jedino što prethodi obraćenju jest Božji naum o izabranju, stoji u *c. ep. Pel.* 2,10,22. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 153.

ostvario svoj cilj. Kasijan se s ovim pitanjima neće suočiti niti će ih domisliti i razraditi nego će ih zaobići iako je ovdje dotaknuo pitanje Božjega dobroga korištenja zlim situacijama i potvrdio da Bog tako postupa. Augustin će se suočiti s tim pitanjima i pokazati se kao odvažniji teolog nego Kasijan. Mnogi će Augustina kritizirati zbog odgovora koje daje. Ovdje ćemo pogledati pozitivni vidik tih odgovora a sjenu ćemo sagledati u petome poglavlju.

b) Augustinov nauk

Augustin zna da u čovjekovu srcu postoji veoma snažan otpor prema Bogu, svemu što dolazi od Boga i što je vezano za Boga. Taj je otpor u Bibliji opisan riječima *kameno srce, tvrdo srce* i sličnim izrazima koji iskazuju krutost, tvrdoću i zatvorenost. Čovjek je više zainteresiran za sve drugo nego za Boga. Na sve ga se drugo lakše nagovori i sve drugo prije zavoli nego Boga. Nikoga ne odbacuje tako često, sustavno i ustrajno kao Boga. Zato je Augustinu – čak ni ako monasi o tome ne prigovaraju – važno sagledati i tu dimenziju ljudskoga stanja i Božje postupanje s tim središtem otpora prema njemu. Srce je bez Boga sjedište neljubavi, odbojnosti, surovosti, tvrdoće, otpora i mržnje. Cilj je Božjega djelovanja na čovjekovu spoznaju i slobodnu volju upravo promjena srca, tj. osposobljavanje za ljubav koja je izričaj Božje naravi i najviši cilj i smisao ljudske naravi.

Srce je stoga ključ čovjekove promjene. Vidjeli smo u prethodnom podnaslovu kako Bog, da bi dopro do čovjekova srca, mijenja njegovu spoznaju i percepciju dobrog, ugodnog i poželjnog i kako mu onda postupno daje to zavoljeti. Kada zavoli ono što je Božje i zavoli dobro koje Bog zapovijeda, njegov se odnos prema zlu i grijehu mijenja te oni od poželjnih i privlačnih postaju odbojni i razotkriveni kao pogubni. No još više od odnosa prema zapovijedima, mijenja se njegov odnos prema Bogu – čovjek počinje ljubiti Boga. Ljubav prema Bogu kao prva i najveća zapovijed upućena slobodnoj volji može biti izvršena jedino ako Bog oslobodi i osposobi čovjekovo srce za takvu ljubav. Zato je davanje novoga srca svojevrsna kruna Božjega djelovanja u čovjeku ali i sredstvo novoga početka.

Otvrdnuće srca posljedica je grijeha i u isti je mah kazna za grijehe. Imati kameno srce označava najtvrđu vrstu volje koja je prema Bogu posve nefleksibilna, tvrdi Augustin u *gr. et lib. arb.* 14,29. Dok je god pod grijehom, čovjek ne može promijeniti svoje srce. To je razlog zašto se čovjeku tako teško promijeniti: dokle god grijeh, grješne navike i sklonosti imaju vlast nad njim, ne može napredovati prema ljubavi, dobru i pravoj slobodi. Nije moguće niti da u nekome postoji dobra zasluga dobre volje zbog koje bi mogao sam ukloniti vlastito kameno srce. Ako ima prethodnu, već prisutnu dobru volju, tada više nema srce od kamena.

U *gr. et lib. arb.* 14,30; 16,32 navodi Ez 36,22-27 u kojemu se vidi da je Bog onaj koji obećava i daje novo srce i duh, uklanja srce kameno i daje duh od mesa. U *gr. et lib. arb.* 15,31 tumači da pri tome ljudska slobodna volja ima veliku ulogu. Nju potvrđuje psalmist rekavši: „Ne budite srca tvrda“, i Ezekiel govoreći: „Odbacite od sebe sva nedjela koja ste činili i načinite sebi novo srce i nov duh! (...) Obratite se, dakle, i živite!“ (Ez 18,31-32)

Božje i ljudsko djelovanje, tj. tko daje novo srce i nov duh, ne vidi kao suprotstavljene. Proces je jednak onome Božjega djelovanja na volju: nakon što Bog u ljudskome srcu prvo sam djeluje omekšavajući ga dovoljno da prestane biti posve kruto i pružati otpor, dodatno ga omekšava time što čovjek već postaje sposoban otvoriti svoje srce prema Bogu i drugima i djelovati dobro. Odatle čovjek počinje još više rasti i taj rast nema kraja jer nije moguće za života postići toliku ljubav koja više neće moći rasti kada bude gledao Boga licem u lice (usp. *nat. et gr.* 79,84).

O Očevu djelovanju na ljudsko srce govori i u *praed. sanct.* 8,13-15. U *praed. sanct.* 8,13 kaže da Otac u skrovitosti poučava izabrane doći Isusu. Ta je pouka vješto sakrivena, no ne odbacuje je niti jedno tvrdo srce[423] jer je upravo zato dana da bi prije svega uklonila tvrdoću ljudskoga srca. Kada Otac iznutra poučava nekoga kako bi došao Sinu, Otac uklanja kameno srce i daje srce od mesa, kako je obećao po proroku (usp. Ez 11,19). Augustin, međutim, kaže da Bog upravo na takav način čini djecu obećanja i posude milosrđa koje je unaprijed pripremio za slavu (usp. Rim 9,23), tj. predodređene.

Riječ je o osobitoj i čak zasebnoj milosti koju kao takvu spominje samo ovdje. Zadatak joj je upravo omekšavanje srdaca. Kao i priprema volje, neodbaciva je jer djeluje tako da srce u skrovitosti prethodno čini prijemljivim i mekim da može prihvatiti njezino djelovanje. Ona je pripremna milost kojoj za početno djelovanje nije potreban čovjekov pristanak već ga ona osposobljuje za pristanak. Zbog uklanjanja kamenog srca postaje sposoban prihvatiti skrivenu Očevu unutarnju pouku koju ne može prihvatiti dokle mu je god srce tvrdo zbog grijeha. Nužno je da mu prvo Otac omekša srce kako bi je čovjek u svojoj slobodi mogao prihvatiti. Iako čovjek to čini pod utjecajem i nakon prethodnog i istovremenog djelovanja milosti, ipak to čini slobodno jer vlastitom voljom bira doći Sinu.

To uklanjanje kamenog srca je ovdje, međutim, za razliku od *gr. et lib. arb.* 14,30-16,32, izričito povezao uz predodređenje: ono je način na koji Otac ostvaruje početak vremenitog predodređenja izabranih od vječnosti. To bi implicitno značilo da ostalima srce uvijek ostaje

[423] „Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 8,13. Augustin ovdje govori o milosti kao o posve djelotvornoj a ne toliko kao o neodoljivom impulsu.

kameno.[424] Ne slažemo se s Augustinom po ovom pitanju. Prvo, van sumnje je da Bog omekšava ljudsko srce, no ne možemo to djelovanje povezati s predodređenjem. Drugo, proces omekšavanja nije trenutni nego je najčešće cjeloživotni posao. Nije trenutna promjena srca dana na početku obraćenja jednom zauvijek, kako se čini iz *praed. sanct.* 8,13. Srce iznova može otvrdnjavati ponovnim izborom grijeha.[425] Treće, tvrdoću srca povezuje s nevjerom, a njegovo uklanjanje s početkom vjere, što smatramo točnim.[426] No početak vjere drugdje ne povezuje striktno uz predodređenje jer smatra da i neizabrani mogu imati vjeru.

Dalje Augustin ne govori više o djelovanju na kameno srce kao o razdjelnici između izabranih i odbačenih, no stavlja velik naglasak na Božju moć nad ljudskim srcem. Tako u *praed. sanct.* 20,42 piše da, kada Bog želi postići nešto što samo ljudi mogu učiniti, Bog čini da srca tih ljudi budu priklonjena prema tome što on hoće, te i oni hoće to čemu je Bog priklonio njihovo srce.[427] Bog ni tada ne prisiljava čovjeka djelovati protiv svoje volje nego djeluje na volju da bude suglasna s Božjom i da hoće isto. U *persev.* 13,33, pozivajući se na Ambrozija, kaže da čovjekovo srce nije u njegovim rukama nego ga Bog podiže kako bi moglo kušati ono što je gore, gdje Krist sjedi zdesna Ocu (usp. Kol 3,1-2). Božje djelovanje u srcu ima za cilj čovjekovo kušanje onoga što je gore, tj. preobrazbe, pobožanstvenjenja i zajedništva ljudskoga i Božjega srca. Cilj nije dokazivanje Božje nadmoći nad čovjekom.

Vidjet ćemo sada što Augustin govori o temi koju smo dotaknuli kod Kasijana – o tome da Bog zlo okreće u dobro.[428] Pokušat ćemo istražiti što Pavlova tvrdnja iz Rim 8,28 koja glasi „Znamo pak da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube, s onima koji su odlukom

---

[424] Iz toga bi se moglo i nazrijeti tko je a tko nije izabran.

[425] Ne znamo puno primjera u kojima Bog tako snažno djeluje na srca ljudi kako to ovdje opisuje Augustin. Ako se događa rast u vjeri i ljubavi, uglavnom se događa postupno i sporo, kroz dugo vremensko razdoblje. Rijetke su trenutne i trajne promjene iako ih ima. Ipak, valja voditi računa da su ova četiri spisa teološki spisi a ne djela duhovnosti te u njima Augustin ne razlaže u detalje sve momente duhovnih procesa.

[426] Tvrdo srce glavni je uzrok nevjere, a ono je posljedica grijehâ i kazna je za grijeh. Zato Otac prvo uklanja uzrok nevjere kako bi čovjek mogao početi vjerovati. Na taj način i Bog daje vjeru i čovjek sam vjeruje. Bog uklanja zaprjeku koja je sprječavala vjeru, te kad je ukloni, omekšalo srce s lakoćom počinje vjerovati, kao što kad se ukloni brana voda poteče tijekom koji je prirodan ali je bio branom onemogućen. Bog potom djeluje iznutra u srcima da čuvši Evanđelje povjeruju i obrate se, stoji u *praed. sanct.* 19,39. Bog je pravi vladar koji naginje srca izabranih kamo on hoće ali uvijek uz njihov pristanak i za njihovo vječno dobro.

[427] „…cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 20,42.

[428] U *ep.* 194,10,47 Augustin kaže da i nauk heretika koji smjera uništiti Crkvu Bog okreće Crkvi na dobro. Piše: „Neumornost heretika svakako nas podiže kao iz nekoga lijenoga sna da s većom pomnjom istražujemo Pisma ne bismo li se suprotstavili hereticima (...). Na taj način po mnogostrukoj milosti Spasitelja Bog preobražava u pomoć za nas ono što neprijatelj smišlja za naše uništenje jer onima koji Njega ljube, sve se okreće na dobro (usp. Rim 5,28).“ U *gr. et lib. arb.* 22,44 raskrinkava krivo shvaćanje tvrdnje da Bog okreće zlo u dobro. Razjašnjava da Pavao u Rim 5,20 nije mislio da čovjek može činiti zlo i ponašati se kako god hoće a da će mu svejednako doći dobro, nego da Bog zlo koje je čovjek činio ili podnio može okrenuti u dobro. Čovjek ne može dalje mirno činiti zlo a očekivati da će zauzvrat dobiti na dar spasenje. Božji zahvat omogućava i zahtijeva obraćenje od zlog življenja a nipošto ne podržava ni ne nagrađuje ustrajnost u zlu.

njegovom pozvani“ znači za Augustinovo njegovo poimanje Boga. Kasijan nije citirao Pavla nego samo Knjigu Izlaska i nije govorio o izabranima dok Augustin takvo Božje djelovanje pridržava, kao i Pavao, za pozvane po odluci, tj. izabrane. Augustin će razraditi ono u što Kasijan nije htio a možda i nije imao hrabrosti ući – odnos Boga i zla preko kojega se za njegov narod ostvaruje dobro.

U *ench*. 26,100; *civ.* 22,1 i *c. Iul. imp.* 5,60 piše da Bog dopušta zlo i grijeh no i iz njih može izvući dobro. U *corrept.* 9,24 kaže da Bog izabranima okreće na dobro baš sve, čak i njihova zastranjenja i lutanja.[429] U ovom i drugim tekstovima u kojima spominje ovu temu tvrdi mnoge važne stvari. Prvo, Bog može na dobro okrenuti ne samo zlo koje je učinjeno nekoj osobi nego i, kao drugo, zlo koje ta osoba čini.[430] Treće, osoba može zastraniti i nakon što je primila oproštenje i milost. Bog sve te tri kategorije zlih događaja može izvesti na dobro. Četvrto, Bog može mijenjati utjecaj prošlosti na sadašnje posljedice tih prošlih zlih događaja. Peto, Bog tim novim dobrim posljedicama može učiniti da prošli zli događaj bude iznova shvaćen i percipiran kao izvor blagoslova i nešto za što se može Bogu zahvaljivati.[431] Tako zlo zloga događaja prerasta u dobro i blagoslov za one koji Boga ljube. Tim se putem može doći do razloga zbog kojega će Augustin za zle događaje tvrditi da ih je na neki način Bog htio. To je objektivno teška tvrdnja koja lako vodi do optužbe na Božji račun ukoliko se ne sagleda sveukupnost Augustinova govora o Božjemu odnosu prema ljudskome zlu i njegovoj moći to zlo preobraziti u dobro. U *corrept.* 10,27 piše da je Bog unaprijed znao da će, prvo, iz dobrih stvari niknuti zlo ali je znao i da, drugo, u svojoj svemoći može od zlih stvari učiniti dobro. Radije je htio od zlih stvari činiti dobro nego da zle stvari uopće ne budu.

Bog u vođenju opće povijesti i pojedinačnih života računa s ljudskom zloćom, ali više od nje, računa na svoju svemoć. Svemoćnom Bogu zlo ne predstavlja nerješiv problem. Bog je jači od bilo koje vrste ljudskoga zla bez obzira u kojoj je fazi čovjekova života ono pretrpljeno ili počinjeno – prije ili poslije primanja milosti. Kada Bog ne bi ljudsko zlo mogao izvesti na dobro, ne bi bio kadar biti Spasitelj jer se spasenje bitno veže za izbavljenje od zla i od grijeha. Stoga Bog nije moćan izbaviti pojedinca samo od grijeha koja je ta osoba učinila – što je jedino što su Bogu priznavali pelagijanci – nego i od posljedica tuđega zla, kao i od budućih zala i osobnih grijeha. Oslobođenje od prošlih zala i grijeha vodi prema oslobođenju od grijeha u

[429] „Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 9,24.

[430] Kasijan u *Coll.* 13,11,2-4 govori o trećoj kombinaciji: da Bog preko jedne dobre osobe (Josipa) može na dobro okrenuti zlo koje su joj učinili drugi (njegova braća) i tako spasiti one koji su učinili to zlo i njihovu žrtvu.

[431] To jasno vidimo na Josipovu primjeru kojega u *Coll.* 13,11,2-4 navodi Kasijan: Josip smatra da za sve one strašne stvari i nepravde koje je proživio može zahvaljivati Bogu jer se pokazalo da su imale dubok smisao i cilj.

sadašnjosti i budućnosti. Čovjek vazda može pasti, a Bog mu pomaže i to ponovljeno zlo izvesti na dobro kako bi se ubuduće čuvao novoga zla.

Zato Augustin u *correpl.* 9,24 govori da su čak i Petrov pad, strah i zatajenje Isusa (usp. Lk 22,54-62) Petru bili od koristi i okrenuli su mu se na dobro jer je izabran. Kroz taj se autonomni postupak izdaje naučio ne pouzdavati se u sebe.[432] Zlo izdaje Bog je okrenuo u dobro spoznaje Petrove nedostatnosti, iskreno kajanje i veću ljubav prema Isusu.

Za razliku od Kasijana i Augustina, pelagijanci su veoma ograničeno shvaćali Božju moć okretanja zla u dobro a time i promjene ljudskoga srca. Jedino zlo koje Bog može promijeniti na dobro jesu prošli grijesi pojedinca i to kroz oprost grijeha. Nastojeći naglasiti samostalnost i samodostatnost slobodne volje, Bogu su nijekali utjecaj na čovjekove sadašnje i buduće izbore. Bog ne može pomoći čovjeku izbjeći buduće grijehe već mu jedino može oprostiti postojeće. Ima vrlo ograničeno djelovanje na čovjeka i na zlo koje čini ili ga podnosi. Govoreći da Bog nema utjecaj na čovjekove buduće grijehe, tvrde da Bog nema izravnog utjecaja na njegovu budućnost. Time uključno tvrde da jedino čovjek može samome sebi promijeniti srce i svoje zlo okrenuti u dobro. Čovjek stoga spašava samoga sebe.

Augustin ne pristaje na takvo suženo i krnje shvaćanje Boga. Bog koji je kadar oprostiti pojedincu učinjeno zlo, kadar ga je kroz taj postupak obratiti od toga zla i tako izravno utjecati na njegove buduće izbore i budućnost. Oprost prošlih grijeha nije tek otpis starih dugova nego i oslobođenje koje omogućava novu budućnost: ako se čovjek udalji i obrati od zla koje je činio jer ga je spoznao kao zlo a ne prividno dobro, i jer mu je Bog dao promjenu srca da sada želi, traži i ljubi istinsko dobro, Bog kroz oproštenje prošlih grijeha djeluje i na čovjekovu sadašnjost i budućnost. Bog tako u ljudskim očima biva potvrđen kao vjerodostojan i vrijedan povjerenja jer se pokazao moćnijim od svakoga zla i grijeha. Ljudi mogu s lakoćom uvećavati zlo te od jednoga zla stvoriti mnoga druga zla. No nemaju sposobnost bez Božje se pomoći i savjeta izdići iz i iznad zla i iz njega roditi dobro.

Bog okreće na dobro ne samo počinjena nego i pretrpljena zla: i njima može dati novi smisao i novu dimenziju dobra koja nije bila vidljiva u trenutku odvijanja tih zala ni nakon njih. Posljedice zla mogu stoga biti dobre, ali ne na način da to zlo samo od sebe izravno rađa dobrom, nego na način da posljedice zla koje i dalje ostaje zlo Bog okreće i vodi na dobro.[433]

---

[432] U *correpl.* 9,25 u valjan pedagoški postupak kojim se Bog koristi ubraja i bratsku opomenu. Ona je trostruko važna u borbi protiv oholosti: opominjanje izravno udara na čovjekov ego i razotkriva mu njegovu vlastitu oholost; upućena prije nego se pad dogodio, upozorava ga da mu slijedi pad nastavi li se pouzdavati u sebe; upućena poslije pada posvješćuje mu njegov promašaj i poziva ga da prizna i okaje prošlo zlo i izbjegne buduće.

[433] To je vidljivo i iz Kasijanova primjera Josipa Egipatskog: okrutno i podmuklo ponašanje braće prema Josipu Bog je okrenuo i vodio tako da je baš ono započelo tijek događaja koji je doveo do budućega izbavljenja od gladi

Otac preko Isusa Krista ne samo pojedinačne događaje nego čitavu ljudsku povijest koja je u mnogočemu pa čak i dominantno povijest zla okreće na dobro te za one koji Boga ljube ona postaje povijest spasenja. Isusa su od rođenja pratili zli postupci zlih ljudi da bi na kraju bio pogubljen od strane zlih. Ipak, Isusov je život pokazao kako Otac svako zlo – i smrt – može nadvladati i staviti u službu svoje volje. Moguće je pitati se bi li bilo bolje da se ta zla nisu dogodila. Realno i točno na to može odgovoriti jedino Bog. Pavao i Augustin kažu da onima koji Boga ljube Bog daje odgovor na to pitanje okrećući zlo u dobro. Odgovor kojega je Bog dao u Isusu potvrđuje Augustinovu tvrdnju iz *correpl.* 10,27: Bog prvo dopušta ljudima pokazati što oni mogu da bi onda pokazao što on može, tj. da bi pokazao kako ljudsko zlo nije veće ni jače od onoga što on može. Pritom Bog ne izbavlja od zla da bi demonstrirao svoju nadmoć, nego da bi spasio one koji ga ljube.

Kod Augustina nalazimo dva pristupa pitanju upletenosti Boga u zle događaje. Prvi je da je Bog samo *dopustio* (*dimittere*) da se neko zlo dogodi jer zna da će ga on izvesti na dobro. Tu je riječ samo o dopuštanju, tj. o permisivnoj volji. Drugi je da je Bog kao zasluženu kaznu *potaknuo, sklonio* (*inclinare*) volju zloga na zlo da bi Bog to zlo izveo kasnije na dobro svojih vjernih. Riječ je o dva različita pristupa od kojih se Augustin nekada opredjeljuje za prvi, primjerice u *praed. sanct.* 16,33 i dijelu *gr. et lib. arb.* 20,41, a nekada za drugi, primjerice u većem dijelu *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45. U naša četiri djela nikada ne govori da Bog želi i nekoga Vidjeli smo da se Kasijan ne opredjeljuje iako bi po tekstovima iz Knjige Postanka koje citira izgledalo da naginje drugom pristupu. On se, međutim, kosi s Kasijanovim stavovima pa je izglednije da bi se priklonio prvom. Ovdje ćemo razraditi tekst iz *praed. sanct.* 16,33 u kojem Augustin zastupa prvi pristup, dok ćemo *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 odnosno drugi pristup analizirati kasnije, u podnaslovu 5.1.2.2.

Prvi, umjereniji, pristup Augustin zastupa u *praed. sanct.* 16,33. Tumačeći Rim 11,25-29 kaže da je neprijateljstvo Židova zbog kojega su ubili Krista nesumnjivo koristilo evanđelju. Piše u sličnom tonu kao i Kasijan te napominje da je Pavao pokazao da to dolazi od Božje rasporedbe, plana spasenja (*dispositio*) jer je Bog znao kako dobro iskoristiti čak i zlo. Ne, doduše, zato da bi Bogu mogle koristi (prijati, *prosum*) posude gnjeva, nego da bi od Božjega dobra korištenja njima one mogle koristiti posudama milosrđa.[434]

---

i od zloće te iste braće, a nakon toga i do formiranja Božjega naroda, egipatskoga ropstva te u konačnici do najvećeg izbaviteljskog djela u Starome zavjetu, izlaska iz egipatskog ropstva.

[434] „Quid est: *Secundum Evangelium quidem inimici propter vos*, nisi quod eorum inimicitia qua occiderunt Christum, Evangelio, sicut videmus, sine dubitatione profecit? Et hoc ostendit ex Dei dispositione venisse, qui bene uti novit etiam malis: non ut ei prosint vasa irae, sed ut ipso illis bene utente, prosint vasis misericordiae.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 16,33.

Augustin ovdje pokazuje da Bogu ne treba zlo zlih, ali radi dobra dobrih na dobro koristi zle, tj. posude gnjeva i njihovo zlo. Iz toga se da zaključiti da Bog ne režira zle događaje nego na dobro koristi zlo zlih koje se dogodilo a koje je predznao. Svoju tvrdnju objašnjava rekavši da u moći zlih ljudi leži griješiti, no to da griješeći u svojoj zloći poluče ovaj ili onaj učinak, leži u moći Boga koji razdjeljuje tamu i određuje joj granice. Na taj se način čak i po onome što čine protiv volje Božje ne ispunja drugo nego samo Božja volja. Ljudi svojom voljom biraju i čine zlo, no Bog ima vlast nad učincima i posljedicama zlih djela te ih može okretati na dobro.[435] U ovom tekstu ne govori o Božjem izravnom utjecaju na zle nego o tome da naknadno zle događaje i postupke – iako ih ne može ne predznati – koristi tako da, iako zli, polučuju dobar učinak za izabrane. U *praed. sanct.* 16,33, dakle, jasno napominje da su te zle stvari učinjene *protiv Božje volje*, što znači da ih Bog nije ni inicirao ni htio. No i tada se Bog pokazuje kao pobjednik budući da i ono što se događa protiv njegove volje koristi da se ispuni njegova volja. Bog vlada i nad tamom, tj. zlom jer on određuje njezine granice. Time je Boga ocrtan kao potpuni suveren koji pušta da ljudi čine što hoće, no koji ima – ili jer ima – na raspolaganju toliku mudrost i snagu da na kraju biva izvršeno ono što on hoće jer on a ne čovjek određuje granice. Izvučena iz konteksta, ta se Augustinova tvrdnja u kojoj Božju volju vidi kao suverenu, dominantnu, koja se ispunjava i kada ljudi svjesno postupaju protiv nje čini dvojbena i protivna ljudskome iskustvu koje rijetko vidi Božju pobjedu a često svjedoči pobjedi zla. No njome u kontekstu *praed. sanct.* 16,33 izriče veoma pozitivnu misao: ljudsko zlo ne može biti jače od Božjega nauma spasenja koji će se za izabrane ostvariti bez obzira na sve prepreke i teškoće. Augustin ne želi toliko naglasiti dominaciju Božje volje koliko sigurnost spasenja koja proizlazi baš iz činjenice da Bog ima moć zlo okrenuti u dobro. Zbog te se *Božje* sposobnosti uvijek vrši volja Božja, a ne zbog toga što bi je svi *ljudi* vršili. Bog će učiniti da se ispuni njegov naum ne tako što će svi ljudi učiniti ono što je on odlučio – dobro ili zlo – nego tako što on slobodno odabrano i počinjeno zlo može okrenuti u dobro. To naknadno Božje djelovanje čini da zlo biva stavljeno u službu dobra i da se i po njemu vrši volja Božja. Tek na takav *naknadni* način Bog postiže da njegovo a ne ljudsko djelovanje ima zadnju riječ i konačni učinak.

U istome *praed. sanct.* 16,33 nastavlja objašnjenje odlomkom iz Djela apostolskih: „Ustaju kraljevi zemaljski, Knezovi se rote protiv Gospodina i protiv Pomazanika njegova. Rote se, uistinu, u ovome gradu na svetog Slugu tvoga Isusa, kog pomaza, rote se Herod i Poncije Pilat zajedno s narodima i pucima izraelskim da učine što tvoja ruka i tvoja volja predodredi da se zbude.“ (Dj 4,26-28) Ovaj odlomak iz Dj 4 govori da je Bog, predodređujući Isusovu

[435] Detaljnije će o ovome biti riječi u podnaslovu 5.1. b).

sudbinu, na neki način – recimo to uvjetno – predodredio i zlo[436] koje će Isusa zadesiti. Mora se primijetiti da je ono što se govori u tom odlomku znatno oštrije od onoga što ovdje govori Augustin. Ondje piše da su Herod, Poncije Pilat i Izraelci učinili „što tvoja ruka i tvoja volja predodredi da se zbude.“ (Dj 4,28) Taj tekst puno otvorenije nego Augustin sugerira da je postupanje Isusovih neprijatelja bilo predodređeno i to dvostruko: po Božjoj ruci i po Božjoj volji. Izrazi *tvoja ruka i tvoja volja* upućuju na izravno Božje uplitanje kako u rukovođenje tim zlim događajima (*tvoja ruka*) tako i u planiranje tih događaja (*tvoja volja*). No Augustin ne ide tako daleko kao Dj 4,26-28, te u *praed. sanct.* 16,33 ne govori o skrovitom Božjem djelovanju na volje zlih.[437] O brojevima, osobito onima iz *gr. et lib. arb.*, u kojima govori o tome promišljat ćemo u podnaslovu 5.1.2.2.[438]

2.2.2.3. Bog je darovatelj vjere, nade, ljubavi, spoznaje i svake druge krjeposti

Augustin je za vjeru, ljubav i sve druge kršćanske krjeposti tvrdio da ih čovjek ima od Boga. Isto je smatrao i za dobra djela za koja su i pelagijanci i monasi iz Galije bili suglasni da dolaze od Boga. Pelagijanci su, međutim, tvrdili da ljubav čovjek može imati sam od sebe. O tome Augustin piše u *gr. et lib. arb.* 18,37 i 19,40, no oko toga se nije vodila veća rasprava već ih je lako pobio biblijskim dokazima. Glavni je problem, međutim, bio vezan za pitanje početka vjere. Veliki sukob dvije različite teologije i antropologije – Augustinove i one monaha iz Galije – događao se upravo oko toga tko daje vjeru, tj. početak spasenja. Augustin je tom pitanju posvetio najveći dio *persev.* braneći i tumačeći da vjeru daje Bog. Svatko je imao svoje razloge, polazišta i svoje ciljeve koji imaju odjeka na njihovu sliku Boga. U ovome ćemo poglavlju zato najviše pozornosti pridati osporavanom početku vjere, no ukratko ćemo spomenuti i ostale Božje darove, osobito ljubav.

a) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Ovi se monasi nisu izravno bavili pitanjem početka vjere. Promotri li se, međutim, njihov prigovor iz *corrept.* 2,4 da im se ne treba propovijedati ni propisivati da se okrenu od zla ako to ne čine oni nego ako Bog u njima čini i htjeti i djelovati, zamijetit će se da uključno

[436] Augustin tu koristi izraz *predodrediti* u kontekstu zla, no tako čini zato što u Dj 4,28 dolazi baš taj glagol.
[437] O zlima govori samo da se unatoč njihovim samostalno počinjenim zlim djelima vrši Božja volja koja je dobra. Time želi pokazati da Otac stvarno, ozbiljno i konačno okreće počinjeno zlo na dobro.
[438] S obzirom da je *praed. sanct.* pisan kasnije od *gr. et lib. arb.*, a u *praed. sanct.* o odnosu Boga i zla govori umjerenije, moguće je da je ublažio svoj stav iz *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45.

u njemu dovode u pitanje to da Bog čini da čovjek čini, odnosno da ga Bog osposobljava za dobra djela. Prigovor pokazuje da dio tih monaha smatra da Božje djelovanje čovjeka vodi u pasivnost i duhovnu lijenost. Iz toga možemo zaključiti da su smatrali da čovjek svojom snagom može činiti dobro za koje je tada odgovoran i oko kojega se trudi i trsi. Ipak, nisu ulazili dublje u teološku razradu posljedica tih tvrdnji koje Boga čine samo pomagačem a ne začetnikom vjere i dobrih djela, te bi takav Bog bio podosta pasivan i lijen.

b) Nauk monaha iz Galije

Monasi iz Galije – uz poneku Kasijanovu tvrdnju kao iznimku – nisu sumnjali u to da su dobra čovjekova djela Božje djelo, što se vidi iz *praed. sanct.* 2,5. No stava su da vjera može biti dana kao Božji dar ali i da može doći od čovjeka. Kasijan će o tome govoriti umjerenije nego su o tom problemu ranije pisali Prosper i Hilarije. U *Coll.* 13 Kasijan paralelno navodi biblijske primjere i za jedno i za drugo. Donijet ćemo ovdje sporne tvrdnje da vjera potječe od čovjeka.

U *Coll.* 13,11,2 piše: „Ali ako kažemo da su počeci dobre volje uvijek nadahnuti milošću Božjom, što ćemo reći o vjeri Zakeja ili o pobožnosti razbojnika na križu koji su se svojom željom silom probili u kraljevstvo nebesko (usp. Mt 11,12) i preduhitrili posebne znakove svojega poziva?“[439] U *Coll.* 13,14,3-4 tvrdi da je rimski stotnik čiju vjeru hvali (usp. Mt 8,8-10) imao vjeru sam od sebe, pa u *Coll.* 13,14,4 zaključuje: „Ne bi bilo hvalevrijedno niti zaslužno da je Krist u njemu izdvojio ono što mu je on sam dao.“

U istom broju iznosi još jedan primjer: „Čitamo da je Božja pravednost iskušavala vjeru i onog najveličanstvenijeg patrijarha: 'Poslije tih događaja Bog stavi Abrahama na kušnju.' (Post 22,1) Jer je Božja pravednost htjela iskušati ne vjeru koju je sam Gospodin udahnuo u njega, nego onu koju je on koji je jednom bio pozvan i prosvijetljen od strane Gospodina sada mogao iskazati po vlastitoj slobodnoj volji.[440] Stoga nije bez razloga da je postojanost njegove vjere dokazana.“ Kasijan govori da postoje dvije vrste vjere: jedna koju udahnjuje Bog i jedna koju potom Abraham ima i iskazuje sam od sebe a Bog je iskušavanjem našao postojanu.[441] Postojanje dvije vrste ili dva izvora vjere zastupa i u *Coll.* 13,15,2: „I tako mnogostruka Božja

[439] Odmah donosi i primjere da vjera može doći i od Boga: „Ali ako usavršavanje krjeposti i izvršavanje Božjih zapovijedi pripišemo našoj volji, kako onda molimo: 'Pokaži, Bože, silu svoju, silu kojom se, Bože, boriš za nas' (Ps 69,29) i 'Daj da nam uspije djelo naših ruku' (Ps 90,17)?“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,11,2.

[440] „Non enim illam fidem quam ei Dominus inspirabat, sed illam quam vocatus semel atque illuminatus, a Domino per arbitrii libertatem poterat exhibere, experiri voluit divina iustitia.“ *Isto* 13,14,4, u: CSEL 13, 386.

[441] I Augustin će u *gr. et lib. arb.* 7,18 govoriti o dvije vrste vjere ali obje porijeklo vuku od Boga. Postoji vjera ljubavlju djelotvorna (usp. Gal 5,6) i vjera demona (usp. Jak 2,9). Demoni ne mogu ne imati vjeru u Boga jer imaju jasno znanje o njegovu postojanju. Njihova vjera nije na spasenje jer joj nedostaju ljubav i dobra djela.

mudrost (...) daje svoju velikodušnu milost u skladu sa sposobnosti svakog čovjeka, tako da hoće udijeliti izlječenje ne prema jednoobraznoj snazi svojega veličanstva već prema stupnju vjere koju nalazi u svakome čovjeku ili koju je on sam dao svakom čovjeku."[442] Vjera može doći bilo od čovjeka te je Bog zatekne prisutnu, bilo od Boga. U *Coll.* 13,15,5 zaključuje: „I Božja je velikodušnost oblikovana prema sposobnosti ljudske vjere na takav način da nekim osobama može reći: 'Neka vam bude po vašoj vjeri' (Mt 9,29), dok drugoj: 'Neka ti bude kako želiš' (Mt 15,28), a još jednoj: 'Vjera te tvoja spasila.' (Lk 18,42)"[443] I u *Coll.* 13,16,1 piše: „No nitko ne bi smio pomisliti da smo napomenuli ove stvari nastojeći ustvrditi da čitavo spasenje u potpunosti ovisi o našoj vjeri."

Vidjeli smo u govoru o gratuitivnosti da za Kasijana Božja velikodušnost znači obilno uzvraćanje a ne pravu gratuitivnost. To što smatra da je vjera češće Božji dar nego čovjekovo djelo i da Bog uzvraća izobilno ne uklanja jasnu natruhu pelagijanizma ili u najbolju ruku nedovoljno promišljenu teologiju. Vjera koju bi čovjek imao od sebe uvjetovala bi što će mu Bog dati i kako će mu pristupiti. I Augustin je uvjerenja da se Bog prilagođava pojedincu, ali ne na način da samostalna ljudska vjera oblikuje Božji pristup.

Monasi iz Galije i Kasijan imali su dobru namjeru pomiriti biblijska svjedočanstva o Božjoj i čovjekovoj inicijativi vezanoj za početak vjere. Namjeravali su sačuvati slobodnom slobodnu volju pridržavajući čovjeku mogućnost samostalnog opredjeljenja za Boga. Time su htjeli čovjeka osloboditi Augustinova nauka o predodređenju i prenaglašavanja Božje vlasti nad ljudskim voljama prisutnih na nekim mjestima u *gr. et lib. arb.* i *corrept.* Ipak, monasi ili nisu uočili ili su ignorirali činjenicu da svojim prijedlozima čine suprotno, da Boga i milost podlažu slobodnoj volji. Stoga niti njihovo rješenje nije dostatno.

c) Augustinov nauk

Iako nije znao za *Coll.* 13, preko Prospera i Hilarija bio je obaviješten o stavu monaha iz Galije. Njih su dvojica su, međutim, monaški nauk predstavili kao isključiv stav da je vjera

[442] „Et ita multiformis illa sapientia Dei salutem hominum multiplici atque inscrutabili pietate dispensat, ac secundum capacitatem uniuscuiusque gratiam suae largitatis impertit, ut ipsas quoque curationes non secundum uniformem maiestatis suae potentiam, sed secundum mensuram fidei in qua unumquemque reperit, vel sicut unicuique ipse partitus est, maluerit exercere." Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,15,2, u: CSEL 13, 389. U *Coll.* 13,15,3-4 donosi biblijske primjere u kojima po njegovu tumačenju čovjekova vjera prethodi Isusovu djelovanju, te Isus samo odgovara na čovjekova očekivanja koja vremenski prethode Isusovim spasonosnim postupcima.

[443] „Et ita largitas Dei secundum capacitatem humanae fidei etiam ipsa formatur, ut huic quidem dicat, Secundum fidem tuam fiat tibi; illi vero, Vade et sicut credidisti fiat tibi; alii autem, Fiat tibi sicut vis, et rursum alteri, Fides tua te salvam fecit." Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,15,5, u: CSEL 13, 390.

uvijek ljudsko djelo. Zato Augustin ne vodi računa o tome da ti monasi smatraju da vjera samo nekada dolazi od čovjeka. Međutim zamka pelagijanizma ostaje prisutna i u tom ublaženom obliku te je s pravom reagirao na nju. U *praed. sanct.* glavna tema će mu biti upravo početak vjere.[444] Odmah u *praed. sanct.* 2,6 krivi stav monaha iz Galije razotkriva kao pelagijanizam jer tvrditi da vjera dolazi od čovjeka i da na nju potom Bog odgovara milostima i darom spasenja znači tvrditi da se milost daje po zasluzi.

Već je u *gr. et lib. arb.* 7,17; 14,28 navodio novozavjetne odlomke koji pokazuju da je početak vjere temeljni Božji dar[445] nakon kojega se može primati druge milosti. U suprotnom bi Bog sve darove davao na temelju zasluge (usp. *persev.* 21,43). U *persev.* 7,12 podsjeća da Pavao kaže da je čovjek opravdan vjerom a ne djelima jer mu je vjera prva dana. Po njoj onda stječe sva druga dobra koja se naziva djelima.[446] Vjeru Bog daje čak i ako je čovjek nije tražio kako bi po njoj mogao dobiti druge blagoslove koje po vjeri traži jer „kako da prizovu onoga u koga ne povjerovaše?“ (Rim 10,14)[447]

---

[444] To izravno potvrđuje u *praed. sanct.* 21,43. Možemo se pitati bi li bilo održivo reći da Bog ne priprema volju nego vjeru daje samo kao ponudu koju osoba može prihvati ili ne prihvati? Ako bi vjera bila dana samo kao ponuda, ne bi se moglo reći da je vjera dar u pravome smislu riječi jer ponuda nije isto što i dar. Augustin je uvjeren da tu ponudu čovjek ne bi mogao prihvatiti ukoliko Bog ne bi prvo djelovao u čovjeku da ovaj može povjerovati budući da su čovjeku nevjera i nepovjerenje u Boga bliži nego vjera i povjerenje. Ako mu milost ne bi otajstveno pripravljala volju da primi milost vjere, ne bi milost (vjere) činila da čovjek povjeruje na način na koji to shvaća Augustin (milost i kao dar vjere i kao priprema volje za primanje toga dara), nego bi milost sebe ponudila, a čovjek bi je prihvatio ili odbacio. Prethodnost bi se milosti u tom slučaju svakako veoma drugačije shvaćalo: ne kao pripremu volje nego samo kao ponudu vjere. Kada bi moglo biti tako, sačuvalo bi se prethodnost milosti kod početka vjere jer je prvo Bog daje kao ponudu, te bi se sačuvalo i ljudsku slobodnu volju jer bi čovjek po njoj prihvaćao ili ne prihvaćao ponudu milosti. Ne bi problem bili ni oni koji bi odbacili ponudu vjere – Bog ne bi bio ni u kakvoj vezi s njihovim odbacivanjem vjere jer nije utjecao na njihovu volju. No unatoč prednostima ovakvoga prijedloga, ostaje trostruki problem kod prihvaćanja ponude vjere. Prvo, vjera ne bi bila dar u uobičajenom smislu te riječi nego ponuda. Drugo, valja posve drugačije shvatiti prethodnost milosti – ne kao unutarnju pripravu čovjekove nutrine nego samo kao vanjsku ponudu vjere. Treće, postavlja se pitanje po kojem bi impulsu ili sposobnosti povjerovali oni koji bi povjerovali. Čovjek ima sposobnosti vjerovati koju i Augustin priznaje kao svojstvenu ljudskoj naravi, no ona obuhvaća samo *moći* ali ne i *htjeti* vjerovati, a bez htijenja čovjek neće povjerovati. Augustin upravo zato kaže da *htjeti* stvara Bog pripremajući volju. Ako taj moment zaniječemo, čovjek nema čime početi vjerovati. Zato iako vjera može biti dana kao ponuda, ako tu ponudu ne prati Božje djelovanje na volju čovjeka, čovjek je neće imati čime ni kako prihvatiti. Snaga samo ljudske volje nije dovoljna, kao što s Božje strane nije dovoljna samo ponuda milosti. Ako bi postojalo samo to dvoje, čovjek ne bi mogao izabrati vjeru. Stoga se dar vjere ne može svesti na ponudu vjere prepuštenu slobodnoj ljudskoj volji. Iako bi se u tom slučaju zadržalo i kronološko prvenstvo milosti i ljudsku slobodnu volju i izbjeglo Božju upletenost u nevjeru, ovakvo rješenje nije ostvarivo.

[445] U *gr. et lib. arb.* 7,17 navodi Ef 2,8-9, a u 14,28 sljedeće tekstove: „Cijenite se razumno, kako je već komu Bog odmjerio mjeru vjere.“ (Rim 12,3); „Ta milošću ste spašeni po vjeri! I to ne po sebi! Božji je to dar! Ne po djelima, da se ne bi tko hvastao.“ (Ef 2,8); „Mir braći i ljubav, s vjerom, od Boga Oca i Gospodina Isusa Krista!“ (Ef 6,23); „Jer vama je dana milost: "za Krista", ne samo u njega vjerovati nego za njega i trpjeti.“ (Fil 1,29)

[446] „Ex fide autem ideo dicit iustificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cetera, quae proprie opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 7,12. U istom broju kaže da i vjera i djela dolaze od Boga. Podsjeća da sam Isus kaže da je vjera djelo Božje: „Djelo je Božje da vjerujete u onoga kojega je on poslao.“ (Iv 6,29)

[447] Nema li osoba vjeru, neće moliti za druge darove i blagoslove jer zbog manjka vjere neće smatrati da joj ih Bog može dati, a Bog joj neće dati ono što daje samo onima koji imaju vjeru. Nemanje vjere stoga znači da osoba neće primiti darove koje Bog daje na temelju vjere. Zato je vjera temeljni dar bez kojega nema spasenja.

Ako je vjera dar, tko će primiti dar vjere i vjerovati ovisi o Ocu i njegovu naumu a čovjek na to nema utjecaj. U *praed. sanct.* 8,15 objašnjava kako i zašto netko dobiva od Oca vjeru a netko ne. Bog djeluje iznutra i izvana: izvana preko propovjednika, iznutra preko Duha Svetoga. Da bi se došlo do vjere, nužno je oboje jer ne koristi samo čuti propovjednika a ne čuti Oca. Oni koji vjeruju onome što propovjednik izvana govori, čuju Oca iznutra i bivaju poučeni, a koji ne vjeruju, čuju ga izvana ali ga ne čuju iznutra i ne bivaju poučeni. Prvi dobivaju dar vjere, a drugi ne[448] jer „nitko ne može doći k meni ako ga ne povuče Otac koji me posla." (Iv 6,44) Stoga biti Kristu privučen od Oca, slušati Oca i biti poučen doći Isusu znači primiti od Oca dar vjere u Krista. Jer Isus ne razlikuje one koji slušaju evanđelje od onih koji ga ne slušaju, već razlikuje one koji vjeruju od onih koji ne vjeruju.

Ovdje je Otac onaj koji daje vjeru u Krista. Otac bira i odlučuje. Kao jedini razlog zašto prvima Otac dariva vjeru a drugima ne Augustin navodi Očevo djelovanje ili nedjelovanje u nutrini čovjeka a ono ovisi o izabranju ili neizabranju. Ovdje je također vidljivo da se vjeru ne dobiva već preko propovijedanja, kako je Augustin mislio prije 397. godine, nego samo ako propovijedanje prati Očevo poučavanje iznutra. Bez Očeva dara čovjek ne može povjerovati. Razlika između electa i reprobata nije u slušanju evanđelja i propovijedi jer to mogu obje skupine, nego u daru vjere koji je dan samo electima iako ga i neki reprobati mogu privremeno imati. Budući da Otac poučava na skrovit način i svakome pristupa drugačije, nije moguće reći kako se to točno događa. To skrovito djelovanje svakako ima veze s Očevim omekšavanjem tvrdog i kamenog ljudskog srca.

U *praed. sanct.* 8,16 potvrđuje da Sveto pismo apsolutno jasno kaže da je nekima taj dar dan, a nekima ne, te da to nitko ne bi smio zanijekati.[449] Uvjeren je da je njegov nauk o početku vjere točan i biblijski utemeljen. Ako je vjera dar, ovisi o Bogu kome će je dati a kome ne. Tko ima vjeru, ima je jer mu ju je Bog dao; tko je nema, nema je jer mu je nije dao. No ta jednostavna logika podrazumijeva da oni kojima Bog ne daje vjeru, a onda ni ostale darove, nikada neće doći do njih.

Uz to, Augustin početak vjere uz ustrajnost do kraja smatra glavnim dokazom predodređenja. Svoj točan nauk o početku vjere sam kompromitira dovodeći ga u vezu s predodređenjem. U *praed. sanct.* 16,32 počinje taj upitan govor o predodređenju kojemu je cilj pokazati da je početak vjere dar. No nekada u *praed. sanct.* i *persev.* dokazuje i obrnuto: da je

[448] „...hoc est, illis datur ut credant, illis non datur." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 8,15.
[449] „Fides igitur, et inchoata, et perfecta, donum Dei est: et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis sacris Litteris repugnare." *Isto* 8,16.

početak vjere dokaz predodređenja.[450] Onim protiv čega se monasi bore želi dokazati da je početak vjere Božje djelo. Razumljivo, u tome neće uspjeti jer posežući za predodređenjem, koristi neuvjerljiv argument u korist početka vjere kojega oni kategorički odbijaju.

Osim toga, u *persev.* 14,35, analizirajući dva slučaja izgubljenih, izriče nejasne tvrdnje o sposobnosti vjerovati za koju je u *praed. sanct.* 5,10 ustvrdio da je ima svaki čovjek.[451] U *persev.* 14,35 smatra da se na primjeru Tira i Sidona vidi da *neki ljudi* po naravi imaju urođenu sposobnost božanskoga dara inteligencije po kojem mogu biti potaknuti na vjeru ako čuju riječ ili vide znakove koji odgovaraju njihovu umu.[452] No *intellegentia* je širok pojam i može se prevesti s razumijevanje, spoznaja, te ne misli da je njima spoznaja Boga dana prirodnim putem, već da po prirodi bolje zaključuju od drugih time što su očuvali svoju inteligenciju od utjecaja grijeha ili okorjelosti. Židovi su, pak, čuli i vidjeli Isusove riječi i djela ali nisu bili sposobni povjerovati u nj. U Evanđelju stoji objašnjenje: „Stoga i ne mogahu vjerovati, jer Izaija dalje kaže: Zaslijepi im oči, stvrdnu srca; da očima ne vide, srcem ne razumiju te se ne obrate pa ih ozdravim.“ (Iv 12,39-40) Oni u Tiru i Sidonu povjerovali bi da su vidjeli znake. Također, da su bili predodređeni, *nesposobnost vjerovanja* ne bi bila zaprjeka Židovima da ih Bog prosvijetli u njihovoj sljepoći i ukloni im kameno srce.

U ovome tekstu tvrdi da samo neki imaju dar inteligencije po kojem mogu biti potaknuti na vjeru, no pod tim ne misli na čisto naravnu sposobnost po kojoj bi čovjek sam stvarno mogao početi *vjerovati*. U *praed. sanct.* 5,10 je učio da svi imaju naravnu sposobnost vjerovati shvaćenu kao mogućnost, predispoziciju, dok je sama vjera dar. Ipak, ovdje za razliku od Tira i Sidona koji su bili sposobni povjerovati jer su imali urođenu sposobnost, Židovi ili nisu imali tu sposobnost ili im je ona bila zapriječena, zaslijepljena i otvrdnuta Božjim interventom (usp. Iv 12,38-40), no nije jasno je li im je Bog zapriječio oduzimajući im naravnu sposobnost vjerovati koju daje svima ili ne dajući im dar vjere. Nije stoga razvidno je li u *persev.* promijenio ranije mišljenje te više ne smatra da Bog svima daje naravnu sposobnost vjerovati ili se u ovom tekstu samo neoprezno izrazio.[453]

---

[450] O tome detaljnije vidi u podnaslovu 5.2.5.

[451] U *praed. sanct.* 5,10 piše da su sposobnost vjerovati i ljubiti naravna milost zajednička svima. Moći vjerovati vlastito je ljudskoj naravi te zbog toga svi ljudi mogu vjerovati. To ne znači da svi imaju vjeru (usp. 2 Sol 3,2). *Moći* vjerovati i ljubiti pripada naravi ljudskih bića. Međutim *imati* vjeru i ljubav pripada samo milosti vjernih, tj. imaju ih samo oni kojima ih da Bog. Drugim riječima, vjera i ljubav nisu naravni nego nadnaravni darovi. „Ut enim sit naturae, fidem posse habere; numquid et habere? *Non enim omnium est fides*: cum fidem posse habere sit omnium (…) Proinde posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 5,10.

[452] „Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intellegentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant...“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,35.

[453] Burns o *persev.* 14,35 smatra da se samo u njemu od kasnijih tekstova pojavljuje raniji Augustinov nauk o prikladnom pozivu (*vocatio congrua*). Augustinova rana teorija o prikladnom pozivu temeljila se na naravnoj želji

Recimo sad nešto i o ostalim krjepostima koje smatra darovima. Spoznaja, dobra djela, ljubav i ostala dobra Božji su dar jer ako nisu, ako ih čovjek sam postiže, Bog je suvišan.

Rekosmo da su pelagijanci smatrali da čovjek ljubav ima sam od sebe, dok spoznaju Zakona ima od Boga. Zato Augustin u *gr. et lib. arb.* 18,37 naglašava da je ljubav dar[454] i milost jer ako je ljubav od čovjeka, pelagijanci pobjeđuju. No iz teksta „Ljubljeni, ljubimo jedni druge jer ljubav je od Boga“ (1 Iv 4,7) jasno je odakle je i čiji je dar ljubav. Uz to, zapovijed ljubavi tjera i opominje čovjeka da od Boga traži taj dar, što također dokazuje da je čovjek nema sam od sebe. U *gr. et lib. arb.* 18,38 potvrđuje da čovjek ne bi ljubio Boga da on nije prvi ljubio njega. Ivan daje dokaz toga: „Mi ljubimo jer on nas prije uzljubi.“ (1 Iv 4,19) U *gr. et lib. arb.* 19,40 kaže da pelagijanci misle da imaju samoga Boga i to sami od sebe kada tvrde da ljubav – a „Bog je ljubav“ (1 Iv 4,16) – imaju sami od sebe.[455]

Spoznaja dobra i činjenje dobra također su milost,[456] što potvrđuje u *gr. et lib. arb.* 19,40. U *gr. et lib. arb.* 22,44 govori da Bog mijenja čovjekovu spoznaju i djelovanje: čovjek shvaća da je za svoje zlo besplatno primio dobro, no to je dobro primio kako bi ubuduće činio dobro, a ne nastavio sa zlom. U *corrept.* 1,2 i 2,3 kaže da Bog čovjeku pokazuje koje zlo treba izbjegavati i koje dobro činiti, ali mu i izravno pomaže izbjegavati zlo i činiti dobro te ga čini sposobnim činiti s ljubavlju ono što je spoznao.

U *gr. et lib. arb.* 18,39 tumači da su strah Božji, razboritost, snaga (usp. 2 Tim 1,7) Božji darovi dani po Duhu Svetom. I mir je dar, što potvrđuje Ef 6,23 a osobito sam Uskrsli. U *persev.*

---

za Bogom te je štitila autonomiju ljudske volje. Poziv na vjeru pretpostavljao je određene dispozicije koje u prikladnim okolnostima vode do toga da osoba moli Boga za pomoć. Ljubav pojačava prethodnu odluku koja sama po sebi ipak nije dovoljna za činjenje dobrih djela. Bog ne daje volji novu orijentaciju niti osobu usmjerava na put kojeg ona sama već nije htjela priželjkivala. Naravna želja za dobrom bila je dio nauka o *vocatio congrua.* Ljubav pojačava naravnu želju za Bogom dajući naravi moć nadvladati zapreke koje priječe njezino dobro djelovanje. No u zadnjih petnaest godina svoga života Augustin je osobu ostavio bez sredstava za obraćenje, smatra Burns. Bez *caritasa* osoba nema niti ljubav prema Bogu niti dobre osobine koje prikladni poziv može iskoristiti. No dok u *persev.* 14,35 tumači Kristovu izjavu da bi stanovnici Tira i Sidona povjerovali da su vidjeli čuda koja Krist učini, tu iznimno objašnjava da neki ljudi imaju takve naravne darove da bi bili potaknuti na vjeru da su vidjeli znakove i čuli riječi koje odgovaraju njihovu umu. Stanovnici Tira i Sidona nisu bili podložni tvrdoći i sljepoći srca koja je zapriječila vjeru Židova koji su svjedočili Isusovim djelima i nauku. A ipak oni koji bi mogli povjerovati kroz prikladan poziv ne pripadaju među pozvane. Oni koji su čuli propovijedanje nisu trebali neka druga čuda nego unutarnju milost koja nadvladava tvrdoću i rasvjetljava sljepoću srca, čitamo u *persev.* 14,34. Nije tvrdio da je nemoguće odgovoriti na poziv, nego da poziv neće biti dan. *Persev.* 14,35 pokazuje da je napustio nauk o prikladnom pozivu kao načinu tumačenja Božjeg djelovanja u početku vjere jer u jedinom primjeru u kojemu je prikladan poziv mogao djelovati (Tir i Sidon), takav poziv nije dan. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 120; 141; 166-167.

[454] Spominjali smo da ljubav prema Bogu i bližnjima, užitak u Zakonu i slatkoću u posluhu Božjim zapovijedima smatra velikim djelom Božjim i ciljem njegova djelovanja na volju i srce osobe.

[455] „Ioannes dicit: 'Deus dilectio est'. Et pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex semetipsis habere se dicunt: et cum scientiam legis ex Deo nobis esse fateantur, caritatem ex nobis ipsis volunt.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 19,40. Ovdje čvrsto vezuje, čak i izjednačava, ljubav i Boga: posjedovati ljubav znači imati Boga. Pod ljubavlju, naravno, misli samo na Božju ljubav.

[456] Onaj kome ih Bog nije dao ne može točno spoznavati dobro niti ga ljubiti te zato nužno čini loša djela.

16,41 potvrđuje da milost dolazi prije vjere i prije početka dobre volje, a time i prije poslušnosti jer je poslušnost voljna kategorija. Dolazi i prije ljubavi po kojoj je jedinoj čovjek s užitkom poslušan Bogu. Milost ne samo da dolazi prije volje, vjere, posluha i ljubavi, nego milost u osobi čini, stvara te osobine.[457]

Recimo zaključno da su monasi iz Galije, ostavljajući otvorenom mogućnost samostalnog dolaska do vjere, htjeli dati svakome šansu doći do vjere. Time su htjeli izbjeći tri stvari: htjeli su Boga osloboditi odgovornosti za ljudsku nevjeru; htjeli su da nitko ne bude osuđen na nevjeru i propast zato što mu je Bog bez ljudima očitog razloga odlučio uskratiti vjeru, ljubav i druge krjeposti; nadasve su htjeli tim naukom opovrgnuti predodređenje koje ne smatraju valjanim razlogom za uskratu milosti. Smatrali su sljedeće: ako početak vjere ne ovisi samo o Bogu te vjeru može steći i na drugi način, tada čovjek nije predodređen jer predodređenje upravo znači pripravu Božjih darova od kojih je vjera temeljni i ključni dar. Međutim, njihov pokušaj nije dostatan niti dovoljno sveobuhvatan nego su, rješavajući jedno pitanje, ostavili neriješenim pitanje besplatnosti milosti i Božjega prvenstva.

Augustin je, pak, inzistirao da Bog ima inicijativu u spasenju i da je vjera uvijek Božji dar. Budući da je ona temelj za primanje svih ostalih darova – oko njih nije bilo spora – nije moguće da si čovjek taj dar može dati sam a da ostale darove mora dobiti od Boga. Ako je vjera od početka Božji dar, Bog odlučuje kome će je dati. Bog je suvereni darovatelj vjere a s njom i po njoj ostalih darova. Dok Kasijanov čovjek može nekada sam doći do vjere, Augustinovu čovjeku je to nemoguće. Odatle proizlazi važna teološka razlika: dok Kasijanov Bog ne mora stajati na početku vjere, Augustinov nužno mora inače mu čovjek neće moći vjerovati. Nauk o početku vjere motiviran mu je stoga i teološki i antropološki, dok je kod monaha iz Galije motiviran prvenstveno antropološki.

Oba pristupa imaju svoje manjkavosti. Galski je manjkav u sebi jer niječe gratuitivnost milosti te vjera može biti ljudsko djelo i zasluga. Augustinov nije manjkav u sebi nego ukoliko ga povezuje s predodređenjem, točnije ukoliko predodređenje uključuje onaj svoj negativan vidik, odbačenost. Nije vidio kako bi vjera mogla biti dar a da u isti mah ne postoji predodređenje, tj. Božja odluka kome će dati taj dar. Pitanje te posljedice ostalo je neriješeno do danas. Crkva će prihvatiti Augustinovo poimanje vjere kao Božjega dara i zanijekati da čovjek može sam početi vjerovati, međutim neće naći prikladan odgovor na izazovno pitanje Božje suverene odluke o tome kome i zašto taj dar daje a kome ga i zašto ne daje.

---

[457] „Si autem gratia praevenit fidem, quoniam praevenit voluntatem, profecto praevenit omnem obedientiam; praevenit etiam caritatem, qua una Deo veraciter et suaviter obeditur; et haec omnia gratia in eo cui datur, et cuius haec omnia praevenit, operatur.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 16,41.

2.2.2.4. Konačni učinci djelovanja milosti – ljubav prema dobru i sloboda od zla

a) Nauk monaha iz Galije

Kasijan u *Coll.* 13 iznosi alternativu Augustinovu poimanju Božjeg djelovanja u čovjeku te prepravlja konačne učinke milosti koje je Augustin izložio u *gr. et lib. arb.* i osobito u *corrept.*[458] Ta se namjera vidi u *Coll.* 13,18,4 u kojem nabraja tri stupnja Božjega dara za postizanje savršenstva srca: „Prvi je stupanj Božjega dara taj da svaki čovjek bude zapaljen da želi sve ono što je dobro, ali na takav način da je izbor slobodne volje potpuno otvoren prema obje strane. Slično, drugi stupanj Božje milosti jest da prije spomenuto korištenje (vježbanje) krjeposti donosi rezultate ali na takav način da mogućnost slobodnog izbora ne biva ugušena. Treći stupanj je da se odnosi na Božje darove to da pojedinac ustrajava u stečenoj krjeposti, ali ne na takav način da poslušna sloboda bude zarobljena."

Iz takvog se završetka *Coll.* 13 vidi da cilj te konferencije nije toliko pokazati što čini Bog kako bi zaštitio čovjeka – naslov *Coll.* 13 je, naime, *O Božjoj zaštiti* – već polemizirati s Augustinom. Ispravljajući Augustina, Kasijan u ovom tekstu u sva tri stupnja naglašava dvije stvari: da su snažna želja činiti dobro, vježbanje u krjepostima i rast u dobru te ustrajnost u njima Božji darovi, ali i da na svakom od ta tri stupnja Otac poštuje slobodnu volju, ne ograničava je niti je dokida. Bez obzira na to do kolikog stupnja savršenstva Otac doveo pojedinca – pa i kada mu daje ustrajati u dobru i krjepostima – slobodna volja uvijek ostaje slobodna izabrati zlo i izabrati ili odbaciti Boga. Kasijanu je važnije naglasiti postojanje slobodne volje nego analizirati učinke milosti i vidjeti stoje li njegove tvrdnje. Važnije mu je zaključiti da čovjek zadržava sposobnost činiti zlo nego da ga Bog čini slobodnim od zla. Konačni učinak milosti nikada ne može nadjačati slobodnu volju i ne može neodoljivo djelovati na nju. Time kazuje da milost nije jača od slobodne volje i ne ograničava je. Milost ne uspijeva tako preobraziti i ozdraviti volju da ona više neće i ne želi ponovo pasti. Slobodna je volja uvijek nesigurna i nestabilna i za stalno se može odvrgnuti od Boga, no takva je jer ne postoji ustrajnost do kraja. No moglo bi se reći da neizravno naučava da je milost slobodnoj volji podložna i o njoj ovisna te da milost nije dovoljno moćna učvrstiti je i učiniti je zdravom. Tako se pokazuje da je Božja spasenjska volja uvijek nesigurna i da njezin ishod – spasenje – ne ovise o Božjoj volji ni spasonosnom djelovanju milosti nego o ljudskoj volji. Augustin ne niječe da se izabrani može odmetnuti od Boga i birati zlo, ali tvrdi da neće umrijeti u takvom stanju.

[458] Dobar dio učinaka bit će obrađen u podnaslovu 3.2.1. Ovdje radi cjelovita prikaza Očeva djelovanja iznosimo neke naglaske no svakako upućujemo na spomenuti podnaslov.

Iz ovih se zaključaka čini da je Kasijan smatrao da Augustin uči da izabrani nikada ne može otpasti, birati zlo niti učiniti grijeh i da je slobodna volja potpuno paralizirana milošću. No to nije u skladu s Augustinovim naukom kojega ćemo sada izložiti.

b) Augustinov nauk

Vidjesmo da je Kasijanu primarno pokazati da na samom završetku obnove, kada ustrajava u dobru, čovjekova volja ostaje sposobna odbaciti Boga. Taj zaključak vidi kao potvrdu autonomije čovjeka i način nadvladavanja Augustinova manjkava nauka. Međutim, iako Augustin potvrđuje da izabrani uvijek može i ima slobodu pasti osim ako je ustrajao, mjerilo slobode slobodne volje nije mu sposobnost za zlo nego sposobnost za dobro. Konačni učinak Božjeg djelovanja na nju stoga shvaća bitno drugačije i dublje nego Kasijan.

Augustinov pojam slobode može se sažeti u pet tvrdnji. Prva je da izbor između dobra i zla ne čini bit slobode već je opredjeljivati se između dobra i zla iskaz niže slobode koja je nestabilna u dobru. Drugo, voljnost ili užitak definiraju slobodu bez obzira na to je li njezin objekt nešto što je privlači ili čega se boji, je li dobro ili zlo.[459] Treće, istinska sloboda ljubi dobro bez mogućnosti pada, srednja sloboda bira između dobra i zla, a najniža se sloboda voljno okreće prema zlu i nebitku. Četvrto, sloboda u dobru posljedica je prisutnosti Božjega Duha te niti jednome stvorenju nije vlastiti dio naravi. Nužna posljedica korištenja slobodene volje bez prisutnosti milosti jest ropstvo grijehu. Peto, uzrok odsutnosti milosti je okretanje stvorenja od ljubavi prema vrhunskom Dobru k ljubavi prema samome sebi i nižim dobrima. Ljudi su otpali od slobode u Adamovom grijehu. Tko će obnoviti slobodu a tko će ostati u ropstvu grijehu određuje Bog po izabranju, a ne ljudi svojom voljom ni zaslugama.[460] Autentična sloboda biva uspostavljena darom milosti te ne može opstojati samostalno.[461]

---

[459] Osoba nije natjerana niti na pravednost niti na grijeh nego je privlači bilo ljubav i ugoda pravednosti bilo požuda i užitak grijeha, stoji u *c. ep. Pel.* 1,3,7; *civ.* 14,4; *perf. iust.* 4,9 i *ench*. 28,105. Postoje tri usmjerenja ljudske volje ovisno o tome u čemu volja nalazi užitak: ljubav (*caritas*) prema vrhunskom Dobru i pravednosti koju zapovijeda Bog; oholost koja traži svoju vlastitu snagu i autonomnost; požuda koja je uživanje u nižim dobrima. Caritas je dar Božjega Duha i po njemu osoba ljubi vrhovno Dobro. Ukoliko najviše Dobro nije voljeno zbog Dobra samoga, niti jedno drugo dobro nije voljeno ispravno i niti jedan izbor nije moralno dobar. Imajući ljubav prema Bogu, osoba ispravno subordinira bića od nižih prema višima, sve do najvišega. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *pecc. mer.* 2,17,27; *spir. et litt.* 14,26; *c. Iul*. 4,3,33; *civ.* 5,12; James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 110-111.

[460] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 119.

[461] Pascal je odlično izrekao ovu prividnu kontradikciju između ljudske slobode i milosti rješavajući je kroz identifikaciju Augustinove metode dijalektike između višeznačnosti apologije slobodne volje i jednoglasja apologije predodređene milosti. Drugim riječima, ljudska sloboda može imati više značenja i razina ovisno o tome je li netko predodređen ili ne, a milost predodređenja je nepromjenjiva. O ljudskoj slobodi može se razmišljati kao o slobodi *u sebi*, tj. kao autonomnom činu grijeha, ili kao o slobodi *u Drugome*, tj. kao činu ljubavi. Predodređena milost jedini je uzrok obraćenja čovjekove slobode. Ova jednostavna dijalektička struktura može obrazložiti mnoge paradokse nauka o milosti, kao npr. ove: čovjek je slobodan vjerovati – čovjek nije sposoban vjerovati; čovjek se ne može oduprijeti Božjem pozivu – čovjek se može oduprijeti Božjem pozivu; vjera jest u njegovoj

U *gr. et lib. arb.* 8,20 objašnjava učinak novoga stvaranja o kojem Pavao kaže: „Dakle, je li tko u Kristu, nov je stvor. Staro uminu, novo, gle, nasta! A sve je to od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja.“ (2 Kor 5,17)

Augustin tim citatom izriče da Bog na veličanstven način izvodi novo stvaranje u kojem staro stanje nestaje a novo nastaje. Novo stvaranje daje i najokorjelijem čovjeku novo srce i nov duh po kojem može činiti nova djela. Bog ga nanovo stvara i oblikuje i čini ga doraslim za djela koja je Bog unaprijed pripravio da u njima živi (usp. Ef 2,10). Ta djela su dvostruka: djela koja je Bog učinio za spasenje počevši od stvaranja preko Kristova uskrsnuća i slanja Duha pa do pojedinačne obnove krštenika, te nova djela koja će činiti novi čovjek kojega je Bog obnoviteljskom milošću učinio prikladnim za nova djela. Ta djela koja čini po svojoj volji jesu i po Božjoj volji i Božjem srcu. Za njih će biti okrunjen krunom vječnoga života koja je u isto vrijeme nagrada i milost. Božja se milost pokazuje moćnom izvesti u čovjeku puno spasenjsko djelo, preobraziti ga već za života u novo stvorenje u Kristu, osposobiti ga za zaslužna djela i privesti ga k cilju koji je vječno spasenje.

Iz *gr. et lib. arb.* 17,33 vidi se da je cilj Božjeg djelovanja na ljudsku volju osposobiti je za ljubav prema dobru i prema Bogu. Kako ništa nije veće od ljubavi, ljubav je u isti mah punina, cilj i ispunjenje Zakona ali i sredstvo njegova ispunjenja. Ljubav je jedina kadra ispunjavati Zakon (usp. Rim 13,8-10; 1 Iv 4,18) i to zbog tri razloga. Kao prvo, najveća zapovijed je upravo zapovijed ljubavi koju bez ljubavi nije moguće ispuniti. Bez ljubavi nitko ne može ispuniti što Bog nalaže budući da u prvome redu nalaže ljubav. Kao drugo, bez ljubavi koja je najbolji pokretač volje čovjek ne može pokrenuti volju na istinsko vršenje zapovijedi i na činjenje pravoga dobra. Kao treće, budući da ostale zapovijedi nisu u potpunosti izvršene ako su izvršene bez ljubavi, sve kad bi ih se nekako i natjerao vršiti, ne bi ih izvršio u punini. Stoga budući da mu i ljubav dolazi od Boga, Zakon može izvršiti tek ako ga Bog osposobi za ljubav. Augustin potvrđuje da je ljubav za koju je Bog opremio čovjeka učinila čovjeka osposobljenim za dobro od kojega nema većega dobra i za ljubav od koje nema veće ljubavi (usp. Iv 15,13). Bog je, stoga, čovjeka doveo do najizvrsnijeg, najvećeg, do maksimuma. Nije ga umanjio, oštetio i suzbio, kako se činilo monasima iz Galije.[462]

---

vlasti – vjera nije u njegovoj vlasti; čovjek je sposoban obratiti se, htjeti dobro, činiti djela pravednosti i steći zasluge – čovjek nije sposoban obratiti se, htjeti dobro, činiti djela pravednosti ni steći zasluge; Bog nikada ne napušta čovjekovu volju – Bog nekada napušta čovjekovu volju. Sve afirmacije su točne ukoliko označavaju slobodu u Drugome, tj. slobodu koju čovjek dobiva po milosti i djelovanju Duha. Sve negacije su točne ukoliko označavaju slobodu koju čovjek ima sam po samome sebi. Autentična sloboda uvijek je Božji dar i milost. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*. *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Brescia, 2001., 330.

[462] U *gr. et lib. arb.* 17,34-36 kroz novozavjetne citate dokazuje da je ljubav konačni učinak djelovanja milosti na volju i da je Bog slabu volju preobrazio u veliku ljubav. U *gr. et lib. arb.* 17,34 navodi Pavlove citate o ljubavi, tj.

Galski su monasi osporavali svjedočanstvo sigurnosti uspjeha Božjeg spasiteljskog djela koje donosi u *corrept.* 12,38. No Augustin smatra: ako bi Bog prepustio ljude njima samima i ne bi djelovao u njima da mogu i da hoće, volja bi im se u napastima i slabostima slomila te ne bi mogli ustrajati u dobru. Zato Bog pritječe u pomoć slabosti volje tako da ona biva potaknuta Božjom milošću *indeclinabiliter et insuperabiliter,* neotklonjivo (neodbacivo) i neodoljivo (nenadmašivo) tako da nju, po sebi slabu, više ne mogu nadvladati protivštine te ne može podbaciti ni pasti pred protivštinama.[463] Slaboj volji predodređenih Bog daje da po njegovu daru najnepobjedivije (*invictissime*) hoće što je dobro i da najnepobjedivije odbijaju to napustiti.[464] Daje ne samo milost biti vjeran nego i da sama vjera ne može oslabjeti niti podbaciti. Zato se onaj koji se hvali treba hvaliti u Gospodinu, a ne u sebi.

Monasi iz Galije smatrali su da je Augustin ovim tekstom pretjerao i da je poništio slobodnu volju. Ne uočavaju koji je konačni cilj Božjeg djelovanja izraženog riječima *indeclinabiliter et insuperabiliter.* Lako je previdjeti da je cilj ljudska a ne Božja nepobjedivost. O stanju obnovljene volje Augustin govori polazeći od ljudske nemoći. Potom promatra što je u nemoćnoj i slaboj volji Bog uspio postići te kako je ta plodonosna i snažna postignuća učinio dijelom slobodne volje. Bog ju je uspio preobraziti da od slabe i zlu podložne postane nepobjediva i nepobjedivo ustraje u dobru. Bog čovjeka može uzdići do slobode od grijeha i čvrstoće u toj slobodi unatoč ljudskoj krhkosti: čovjek može biti nepobjediv u stremljenu i činjenju dobra i u opredijeljenosti za dobro i Boga. To je daleko smjelija tvrdnja o slobodi slobodne volje nego što su je ikad izrekli njegovi protivnici. Valja zapaziti da Augustin smatra da je rezultat i učinak Božjega djelovanja *čovjekova* nepobjediva volja. Njena nepobjedivost nije u tome da uvijek može odbaciti Boga i da je milost ne može nadjačati ni „svladati“ nego u tome da je ne može nadvladati zlo. Milosno je djelovanje stoga sredstvo i pomoć, a cilj mu je ljudska a ne Božja nepobjedivost. Bog snažno djeluje kako bi čovjek postao stabilan i snažan, a ne kako bi mu oduzeo snagu i slobodu.

Monasi se, čini nam se, zaustavljaju na dva priloga ne proučivši tekst do kraja. U njemu Augustin ne namjerava poništiti nego vrhunski afirmirati slobodnu volju. Naime, *corrept.* 12,38 završava podsjećanjem da se osoba ne smije hvaliti sobom nego se treba hvaliti u Bogu. To

---

preobraženoj volji (Rim 8,35-39; 13,8; 1 Kor 13; Gal 5,13-14; Kol 3,14). U *gr. et lib. arb.* 17,35 isto pokazuje kroz citate iz nepavlovih poslanica (1 Iv 2,10; 3,10-11.23; 4,21; 5,2-3; 2 Iv 5; 1 Pt 4,8). U *gr. et lib. arb.* 17,36 citira napokon i Evanđelja: dvije zapovijedi ljubavi iz Mk 12,28-31 i novu zapovijed ljubavi iz Iv 13,34-35 o kojima vise Zakon i proroci i u kojima Isus potvrđuje ljubav kao konačan ali i temeljni učinak djelovanja milosti.

[463] „Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 12,38.

[464] „Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent.“ *Isto.*

znači da Augustin podrazumijeva da je slobodna volja i dalje aktivna i djelatna, a ne pasivna i oduzeta, te da je po sebi i dalje sklona oholosti, tj. grijehu i tome da sebi pripiše zasluge za svoja dobra djela i dosege. I u *corrept.* 10,27; 11,32; 12,35; 13,40-41 kaže da tek *na kraju* neće više biti oholosti. Stoga milost kakvu opisuje u *corrept.* 12,38 ne štiti na način da čovjek ne bi mogao napraviti grijeh nego na način da pavši neće trajno ostati u grijehu nego će umrijeti u miru s Bogom. Ništa u slobodnoj volji nije poništeno – ni djelatnost a ni sposobnost birati grijeh. Čovjek mora priznati da za sve dobro što je on postigao, za napasti koje je odbio i za svoju kristoliku preobrazbu mora zahvaliti Bogu. Augustin tom rečenicom pokazuje kako stvari stoje iz čovjekova kuta gledanja.[465]

U *praed. sanct.* 15,30 na Isusovu primjeru želi pokazati da sloboda koju slobodnoj volji daje Otac uništava grijeh ali ne i slobodnu volju. Iako Augustin nije čitao *Coll.* 13,18,4, tu kao da odgovara na tri Kasijanova antropološka uvjeta koja je ondje iznio.[466] Augustin, naime, pita je li u Isusu volja nije bila slobodna zbog toga što nije činio grijeh i nije li možda upravo bio toliko slobodniji koliko je manje mogao biti rob grijeha.[467]

Isto načelo vrijedi i za ostale ljude. Sloboda od grijeha ne znači umanjivanje ni zarobljenost slobodne volje nego njezinu savršenost i puninu. Ako u Isusu sloboda od grijeha nije zatiranje nego vrhunski izraz slobodne volje, tada niti Očevo djelovanje koje čovjeka vodi u slobodu od grijeha ne uništava nego dovodi do savršenstva slobodnu volju. To je cilj do kojega Otac želi dovesti čovjeka.[468]

U *corrept.* 10,27 kaže će Bog konačnu milost dati tek nakon suda. Sastojat će se u tome da spašeni apsolutno više neće moći otpasti od Boga i da će imati sigurno znanje o tome. To je nagrada kakvu su primili i vjerni anđeli. Time Augustin potvrđuje da ustrajnost do kraja i sve snažno djelovanje milosti protiv kojega su monasi iz Galije reagirali ne poništavaju i ne guše sposobnost za zlo jer je čovjek ima dok je živ.

---

[465] O tome je li Augustin u tom tekstu nauštrb slobodne volje pripisao Bogu više nego što Bog čini, razlagat ćemo i u podnaslovu 5.1.1. b)

[466] Naveli smo ih na početku ovog podnaslova u nauku monaha iz Galije.

[467] „Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat?“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,30.

[468] Augustin je smatrao da sloboda isključuje prisilu, ali nije smatrao da sloboda nužno uključuje mogućnost izbora između različitih alternativa nego je sloboda uvijek izbor dobra, za razliku od slobodne volje koja može biti opredijeljena i za zlo. Bog je slobodan iako uvijek hoće samo dobro (usp. *c. Iul. imp.* 1,81,101; 3,120; 6, 10,11; *nat. et gr.* 49,57). Također ljudska nemogućnost samome sebi željeti nesreću ne uništava slobodu u kojoj svatko želi svoje blaženstvo (*nat. et gr.* 46,54-49,57; *ench*. 8,25; 28,105; *civ.* 5,10; 11,27; *c. Iul. imp.* 4,92,93; 5,5 3,55; 6,12). Postoje još dvije vrste slobode u kojoj nema mogućnosti izbora: blaženost u kojoj postoji voljna nužnost negriješenja, te iskvarena narav koja voljno robuje grijehu (*nat. et gr.* 49,57; *perf. iust.* 4,9; *ench*. 28,105; *c. Iul. imp.* 1,102,103; 6,10). Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 109. Burns se ne slaže s Augustinom koji misli da robovanje grijehu isključuje slobodu iako grješnik zadržava slobodnu volju.

Ovdje nalazimo važne tvrdnje koje će nam pomoći zaokružiti njegovo razumijevanje Boga Oca i privesti kraju ovo poglavlje u kojem smo istraživali pozitivne vidove Božjega djelovanja. Kaže da će Otac dati nagradu kakvom je obdario vjerne anđele. Time Otac definitivno i nepobitno, za svu vječnost pokazuje kolik je čovjek u njegovim očima. Augustin svojim naukom želi na svoj način izreći uvjerenje da se Otac ustrajno, bez predaje i povlačenja, tj. neopozivo bori za čovjeka unatoč čovjekovim otporima, grijesima, oholosti, tvrdoći srca, nevjeri i neposluhu te da ne odustaje od njega unatoč čovjekovim odustajanjima i posustajanjima. Ta je slika Boga Oca daleko razvijenija, šira, velikodušnija, pozitivnija, istinitija i optimističnija od slike kakvu zastupaju pelagijanci i obje skupine monaha.

Zatim, u ovome tekstu govori da Otac spašene nagrađuje jednakom nagradom kao i anđele. Štoviše, u *corrept.* 10,28 kaže da je jednaku nagradu Bog pripremio predpadnom Adamu, te da Bog spašenima daje vječnu nagradu namijenjenu Adamu. Bog je svojim spasenjskim djelovanjem nadoknadio ono što je Adam protratio. Također, Otac se prema spašenima u pogledu nagrade ponaša kao i prema anđelima koji mu se nikada nisu usprotivili,[469] što odgovara slici velikodušnoga Boga iz prispodobe o radnicima posljednjega sata (usp. Mt 20,1-16). Otac u pojedincu ponavlja cjelokupni put povijesti spasenja dajući svojega Sina i Duha i neprestano ga noseći, obnavljajući i jačajući. Za anđele se, s druge strane, nije trebao boriti. Stoga iako je krajnja nagrada jednaka i iako su anđeli uzvišeniji, Otac čovjeku daje više nego anđelima jer mu oprašta prijestup, ne ubraja krivnju i čini ga blaženim (usp. Ps 32,1-2) iako čovjek sam po sebi to ne zaslužuje niti je to u stanju zaslužiti.

Sagleda li se sve što smo u ovome poglavlju rekli o Očevu pozitivnomu djelovanju, vidi se da je u Augustinovim očima Otac neprikosnoveno velik, dobar, moćan, djelotvoran, suveren, vjeran i usmjeren na čovjekovo vječno dobro. Takvim se očituje kroz ono što čini za čovjeka, kroz pažljive, minuciozne načine na koje izvodi preobrazbu i spasenje, kroz snažne učinke koje u njemu postiže i kroz nagradu koju mu je pripravio. Augustin smatra da se za čovjeka prvotno, prvenstveno, trajno i najviše bori sam Bog, a čovjek mu se u toj borbi pridružuje tek kad je dovoljno izliječen od zla i rana. Kruneći ga, Bog ne kruni samo svoju milost nego i sva svojstva i sredstva kojima se borio za njega i pomoću kojih su Bog i čovjek zajedno došli do pobjede: svoju ljubav, strpljivost, poniznost, podnošenje čovjekove zloće, ograničenosti i slabosti, opraštanje, milosrđe, ustrajnost, vjernost i velikodušnost kada čovjeku daje nagradu kakvu je

[469]Augustin time pokazuje i da se prema dijelu čovječanstva koji propada Otac ponaša velikodušnije nego prema palim anđelima koji su svoju propast zaslužili trenutno i neopozivo jednim jedinim padom. Ljudi ne bivaju odmah kažnjeni nego imaju priliku ovaj život proživjeti po vlastitoj volji iako je već istočni grijeh dovoljan za vječnu propast.

dao anđelima koji nisu otpali od njega. Također, kao što u općoj povijesti spasenja Božje djelovanje uvijek prethodi spasenju, omogućava ga i ostvaruje, tako u pojedinačnoj povijesti spasenja Bog uvijek prethodi spasenju osobe, omogućava ga i ostvaruje. Nije stoga moguće da bi pojedinac u nekom dobru prethodio Bogu, ni da bi samostalno mogao bilo krenuti na put spasenja bilo ustrajati na tome putu i doći do spasenja.

Načinimo li na kraju ovoga poglavlja usporedbu između Kasijana i Augustina, uočit ćemo da je Kasijanu konačni antropološki cilj *Coll.* 13 pokazati da unatoč Božjem djelovanju čovjek može uvijek birati zlo, dok je Augustinu jedan od antropoloških ciljeva pokazati da zbog Božjeg djelovanja čovjek ostaje sposoban činiti zlo, ali sve više postaje sposoban ne činiti ga, te će život dovršiti u stanju milosti. To je dobrim dijelom pokazao već u *corrept.* Augustinu su antropološki zaključci posljedica drugačijeg kako teološkog tako i antropološkog pristupa koji Boga vide kao glavnog čimbenika preobrazbe starog čovjeka. Kasijanu je antropološki cilj dominantan cilj. Stječe se dojam da mu je temeljni interes sačuvati postojanje *starog čovjeka* sa sposobnošću biranja zla i odbacivanja Boga. Augustinov je pak interes pokazati da stari čovjek Božjim djelovanjem postaje *novi čovjek* koji je zamrzio i nadvladao zlo, grijeh i oholost iako uvijek ostaje sposoban pasti u njih, i koji će uspjeti ustrajati u savezništvu i suradnji s Bogom. Obojica smatraju da je grijeh uvijek moguć i da Bog ne dokida slobodnu volju koja ostaje sposobna izabrati zlo. No dok je Kasijanu cilj pokazati upravo to, Augustinu je cilj pokazati da čovjek može puno više i da konačni učinak milosti ide puno dalje od afirmacije mogućnosti biranja zla na kojoj se Kasijan zaustavlja. Augustinovi su uvidi dublji i, unatoč manjkavostima osobito u nauku u ustrajnosti do kraja, istinitiji. Veoma su optimistični i čovjeku donose jako dobre vijesti: Augustinov čovjek može postići puno više nego Kasijanov čovjek zato što je Augustinov Bog snažniji, pouzdaniji, sigurniji i djelotvorniji od Kasijanovog Boga te čovjeku i u čovjeku čini i daje više.

Kasijanu smatra da konačni učinak milosti nikada ne može nadjačati slobodnu volju i ne može neodoljivo djelovati na nju. Milost nije jača od slobodne volje te ona niti ne ide za tim da bude jača na način da posve preobrazi slobodnu volju u sigurnog Božjega saveznika. Milost djeluje dok to čovjek želi, bez obzira na to što Bog čini i želi jer čovjek uvijek može odbaciti Božju volju i sve što su postigli.

I Augustin to tvrdi za zvane ali ne odabrane, dok za izabrane tvrdi da ne mogu zauvijek odbaciti Boga jer im Bog daje željeti ga i ostati s njim. Augustinov Bog snažnije djeluje na slobodnu volju i ljubav te čovjek hoće i ljubi Boga. Zbog toga ga čovjek ne odbacuje. Kasijanov Bog slabije utječe na slobodnu volju. Čovjek ga nikada ne ljubi toliko da ga više ne bi mogao odbaciti. Bdijući nad slobodnom voljom, Kasijan je Božju snagu znatno umanjio, a

djelotvornost milosti Kristove podložio je odluci slobodne volje. Augustin je, međutim, iako zna da teoretski čovjek uvijek može odbaciti Boga, uvjeren da oni kojima je dana milost spasenja to iz dva razloga neće učiniti: jer će im Bog dati da se neće htjeti odvojiti od njega i jer to ni oni neće htjeti. Tako Augustin zastupa pobjedivost i pobijeđenost staroga čovjekova stanja, nepobjedivu snagu novoga čovjeka (usp. 2 Kor 5,17) i nepobjedivost i čvrstoću odluke za Boga oslobođene i obnovljene volje. Zastupa plodonosnost i nepogrješivu učinkovitost milosti koja izvodi i osigurava točno onu promjenu i rast koje Bog hoće. Božje je djelo sigurno i nije poništivo ljudskom slabošću ni zloćom. Jednako tako, izabranikova je konačna kristolikost sigurna i nije trajno poništiva njegovom slabošću ni zloćom.

Kasijan smatra da Augustin time osporava slobodnu volju. Zato tvrdi da stari čovjek u bilo kojem trenutku može pobijediti novoga čovjeka i sve što su Bog i novi čovjek obnovili. Tako su Božje djelo i spasenje uvijek nesigurni, milost je pobjediva i Bog nedovoljno moćan biti spasitelj. Jednako je nesigurno i ono što je u suradnji s Bogom postigao čovjek. Sve je izgubivo i ništa nije sigurno – ni Božja ni čovjekova volja, ni Božja ni čovjekova snaga. Svaki čovjek uvijek može izgubiti sve to. Kasijan kao svoju pobjedu vidi afirmaciju čovjeku vlastite sposobnosti za zlo i za okretanje leđa Bogu, dok Augustin kao svoju i Božju pobjedu vidi afirmaciju sposobnosti za dobro i za ustrajnost u opredjeljenju za Boga.

Augustinov Otac postiže ono što je odlučio postići. On je Bog, suvereni vladar koji uvijek ostvaruje svoju volju ali ne mimo i protiv nego preko i u suradnji s ljudskim voljama. Unatoč ljudskim i đavolskim smutnjama i suprotstavljanjima, ništa ne može trajno omesti spasenjsko djelo namijenjeno pojedincu, jednako kao što niti jedno zlo koje su ljudi skovali ili učinili protiv Isusa nije uspjelo omesti ispunjenje Očeva plana s Isusom. O tome kako Augustinovi protivnici u ovoj raspravi shvaćaju Isusa Krista a kako Augustin te što Krist čini za čovjeka, progovorit ćemo u poglavlju koje slijedi.

3. AUGUSTINOVO TUMAČENJE SPASITELJSKOG DJELA ISUSA KRISTA, SINA BOŽJEGA

Zanimljivo je – i šteta je – da je malo Augustinovih djela kristološkog karaktera, te niti jedno veliko djelo nije posvetio važnim kristološkim temama.[470] Njegove kristologije zato ima posvuda i nigdje zasebno.[471] Ni u samoj tzv. polupelagijanskoj raspravi nije se izravno raspravljalo o Isusu Kristu jer nije riječ o kristološkoj disputi niti monasi iz Hadrumentuma i Galije dovode izravno u pitanje Kristovu ulogu. Ipak, sav je njegov nauk o istočnom grijehu, milosti i predodređenju koji razrađuje u naša četiri djela duboko kristološki. Rasprava se stoga u mnogim pitanjima ticala i doticala Isusa Krista i njegove milosti te možemo uočiti neke momente nauka i stavove sudionika u raspravi. Treba odmah naglasiti da je najveći dio tog kristološkog nauka iznesenoga u ta četiri djela uperen protiv pelagijanaca, a ne protiv monaha. Vidjet ćemo da je Augustinova borba protiv pelagijanaca u velikoj mjeri motivirana upravo kristološkim razlozima i da nauk o razlici između Adamove i Kristove milosti razvija u *corrept.* upravo u tom kontekstu. Specifično protiv monaha iz Galije Isusa uzima kao primjer i dokaz predodređenja. Predodređenjem je, na žalost, dopustio da kristologija bude ograničena njegovim uvjerenjem u apsolutni karakter Božje snage.[472] Stoga ćemo na kraju ovoga poglavlja raspraviti i upitne točke kojima umanjuju važnost i ulogu Krista.

3.1. Kristološka motivacija Augustinova nauka o milosti

a) Pelagijanski nauk

Za razliku od kristologije monahâ, pelagijanska je kristologija itekako pomogla razvoju Augustinove kristologije i u naša četiri djela često pobija upravo pelagijansko nijekanje i iskrivljavanje milosti Kristove. Pelagijevo shvaćanje milosti Kristove može se svesti na riječ *pomoć* i na sljedeću formulu: Krist je po primjeru svojega života, po svojim zapovijedima i

[470] Niti jedno Augustinovo djelo ne donosi detaljnu razradu Kristovog božanstva i čovještva hipostaziranih u jednoj osobi kakvu zahtijevaju kristološke rasprave 4. i 5. stoljeća jer nije bio uključen u te rasprave. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 6. Taj autor donosi popis važnijih djela ili dijelova u kojima Augustin obrađuje neke kristološke teme. Usp. *Isto,* 8-9.

[471] Joanne McWilliam njegovu kristologiju naziva povremenom ili epizodičnom, mozaikom slaganim barem četvrt stoljeća i stoga težim za baratanje od drugih tema. Usp. Joanne McWILLIAM, The Study of Augustine's Christology, u: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, Joanne McWilliam (ur.), Ontario, 1992., 183-205. Ista autorica donosi i analizu pelagijanske kristologije u: Joanne McWILLIAM DEWART, The Christology of the Pelagian Controversy, u: *Studia patristica,* 17 (1982.) 3, 1221-1244.

[472] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 132.

nauku o čovjeku i Bogu donio ljudima konačnu i finalnu objavu puta koji vodi u život. Time je donio *pomoć dostatnu* za nadvladavanje grješnih navika.[473] Pelagijanci su krivo procijenili i preuveličali sposobnost ljudske volje ispuniti zakon ljubeći Boga vlastitom snagom.[474] Isusova muka, smrt i uskrsnuće su im suvišni.

Celestije je na sinodi u Kartagi 411. osuđen i izopćen jer, među ostalim, naučava da ljudski rod nije umro kroz Adamovu smrt niti će ponovo ustati kroz Kristovo uskrsnuće, te da Zakon ima isti učinak kao i Evanđelje kad je riječ o dovođenju ljudi u kraljevstvo Božje. Nijekanje obnoviteljske životvorne snage uskrsnuća i izjednačavanje uloge Zakona i Evanđelja dva su važna iskrivljena kristološka momenta prisutna već na početku pelagijanske hereze, prije nego se Augustin uključio u borbu protiv nje. Pelagijanci su tvrdili da Adamov grijeh i smrt nisu uzrok smrti čitavog ljudskog roda. Prema tome, niti Kristovo uskrsnuće nije razlog uskrsnuća čitavoga ljudskog roda.[475]

Osim toga, pelagijanci su s milošću danom u Kristu poistovjećivali stvorenu narav, Zakon i oprost prošlih grijeha. Zakon je dovoljan za život bez grijeha. Nijekali su da milost Kristova pomaže čovjeku izbjeći buduće grijehe (usp. *gr. et lib. arb.* 10,22-14,27). Sam Pelagije nedvojbeno niječe Kristovu ulogu. Vidjesmo da u *ep. ad Demetriadem* 8,2-3 piše da je u vremenu prije Zakona narav bila dovoljna za pravedan život.[476] Time Pelagije afirmira čovjekovu samodostatnost koja bi postojala u vremenu prije Zakona. Svjestan da ne bi posve smio zanijekati potrebu za spasenjem zbog činjenice da je Isus Spasitelj, Pelagije osmišljava čudan soteriološki i antropološki model: tvrdi da se tek negdje u vrijeme davanja Mojsijeva Zakona čovjek toliko iskvario[477] da mu je grijeh prešao u naviku i da mu je zbog toga potamnila spoznaja dobra i zla. Tek se tada, a ne nakon prvoga pada, nazire potreba za spasenjem radi koje Bog daje Mojsijev Zakon. No Spasitelj Pelagiju ni tada još ne treba budući da kao spasonosan vidi Zakon koji može ljudskoj spoznaji vratiti prijašnji sjaj. Ne precizira, međutim,

---

[473] Usp. Robert F. EVANS, *Pelagius: Enquieries and Reappraisals*, New York, 1968., 111. Navedeno prema: Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us": Augustine's Theology of Grace in Light of God's Gift of Love in the Person of the Holy Spirit,* Toronto, 2013., 70. Augustin o tom piše: „Pelagijanci su neprijatelji Božje milosti u tolikoj mjeri da vjeruju da čovjek može obdržavati sve Božje zapovijedi bez nje. Da je, međutim, to točno, Gospodinove riječi 'Bez mene ne možete učiniti ništa' (Iv 15,5) ne bi imale smisla. Štoviše, kada su Pelagija braća opomenula jer ne vrjednuje pomoć Božje milosti u obdržavanju zapovijedi, pokorio sa njihovim opomenama samo donekle. Pelagije nije milost smjestio iznad slobode izbora nego ju je u svojoj nevjerujućoj domišljatosti subordinirao slobodi izbora. Tvrdio je da je milost dana ljudima kako bi s milošću *lakše* postigli što im je zapovjeđeno činiti po slobodnom izboru. Kad kaže moći *lakše* vršiti zapovijedi, Pelagije hoće da vjerujemo da ljudi mogu vršiti Božje zapovijedi bez milosti, iako tada uz više poteškoća." Aurelije AUGUSTIN, *haer.* 88,2.
[474] Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 70.
[475] Usp. Goulven MADEC, *La patria e la via*, 239.
[476] O tome vidi u podnaslovu 2.2.1.1. a).
[477] Vidjeli smo u podnaslovu 2.2.1.1. a) da ne objašnjava kako se to dogodilo.

kada se javlja ta potreba pa Otac šalje Sina. Nije jasno ni javlja li se uopće, u kojem je slučaju Otac bez stvarne potrebe poslao Sina.

b) Nauk monaha iz Galije

Stav monaha iz Galije bit će važan napose unutar govora o razlici između Adamove i Kristove milosti. Zadatak Kristove milosti drugačiji je kod Kasijana nego kod Augustina. Kasijanov je stav da je milost nužna, no ona treba ojačati čovjekovu narav, podržati je i očistiti s nje naslage prljavštine koje su prekrile sliku Božje. Čovjek je uvijek zadržao tragove svoje stvorenjske dobrote zahvaljujući kojima može naučiti hodati onako kako mu je Bog odvijeka namijenio.[478] Kasijanu je bilo jasno da čovjek bez Božje pomoći ne može ništa te da je svako dobro Božje djelo. No držao je da postoji vjerojatnost za makar malu inicijativu ljudske volje kojom se kod početka vjere čovjek okreće Bogu. Tvrdeći da osoba nekad može samostalno početi vjerovati, Kasijan i galski monasi čine Kristovu spasiteljsku ulogu krnjom dok početak vjere pridržavaju i čovjeku. No o ovom problemu Augustin nije raspravljao u strogo kristološkom kontekstu nego u širem kontekstu obrane gratuitivnosti milosti.

c) Augustinov nauk

Augustin će često u naša četiri spisa spominjati pelagijanski problem izjednačavanja gratuitivnosti milosti sa Zakonom, a u nekim varijantama i s Evanđeljem, te s naravi i oprostom grijeha. Riječ je o ozbiljnom zanemarivanju ne samo razlike između Staroga i Novoga zavjeta nego i razlike između predkristovske i Kristove milosti. Ako starozavjetni Zakon i Evanđelje imaju iste spasonosne učinke, Evanđelje nije nužno niti je Krist kojega ona naviještaju neophodan jer se za spasenje dovoljno držati Zakona. Isto vrijedi i za pelagijansko zastupanje *naturae boni* po kojemu bi čovjek svojom voljom mogao birati i činiti dobro ako to hoće. Za to mu je dovoljna ispravna spoznaja i volja. Milost mu Kristova nije nužna.

Kada u *gr. et lib. arb.* 13,25 optužuje pelagijance da milost poistovjećuju s milošću stvaranja, izričito kaže da milost stvaranja nije milost o kojoj govori Pavao[479] a koju se dobiva po vjeri u Isusa Krista. Ako narav ima dovoljno milosti sama po sebi i ako čovjek po naravi ili po Zakonu postiže pravednost, Krist je uzalud umro (usp. Gal 2,21). Nadopunjuje Gal 2,21 koji

[478] Augustinov je stav da narav treba supstancijalno reformirati i vratiti u prvobitno stanje, da treba tek uspostaviti zdravlje naravi a ne je samo dotjerati.

[479] „Nam et hoc pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intellegere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris, et volucribus caeli, et omnibus pecoribus quae repunt super terram. Sed non haec est gratia…“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 13,25.

glasi: „Doista, ako je opravdanje po Zakonu, onda je Krist uzalud umro“ rekavši: „Ako je opravdanje po naravi, onda je Krist uzalud umro.“[480] Augustin nije u krivu kada tako postupa jer je narav daleko veći uzročnik i „proizvođač“ grijeha nego Zakon. I Zakon i ljudska narav postojali su prije Isusova dolaska ali nisu nikoga mogli opravdati. Da su mogli i da mogu, Krist ne bi umro za ljude. No Krist nije uzalud umro nego je došao ispuniti Zakon (usp. Mt 5,17) i obnoviti ljudsku narav, potražiti sve što je po Adamu u ljudskoj naravi bilo izgubljeno.

Ova tvrdnja jasno pokazuje razlog Augustinove borbe protiv pelagijanaca. Osim u *haer.* u kojemu kada ocrtava glavne pelagijanske pogrješke ne stavlja naglasak na Krista, uvijek inzistira na tome da pelagijanski pogled na milost dovodi u pitanje Kristovo djelo spasenja i da ispražnjava Kristov križ od značenja (usp. 1 Kor 1,17). To ponavlja u *nat. et gr.* 2,2; 7,7; *c. Iul.* 6,11,36; *c. Iul. imp.* 3,56. Prihvati li se pelagijanske stavove, Krist je uzalud umro (usp. Gal 2,2). To spominje u *c. Iul.* 4,3,17; 5,4,18; *c. Iul. imp.* 2,198, a u naša četiri djela u *gr. et lib. arb.* 13,25. Zbog toga pelagijance opetovano naziva neprijateljima milosti Kristove,[481] a svoju teologiju predstavlja kao pravi nauk o milosti Kristovoj.[482]

U *gr. et lib. arb.* 10,22-14,27 opširno i temeljito pobija njihov nauk koji milost poistovjećuje sa Zakonom, naravi i oprostom grijeha i time zabacuje ulogu Krista. Od *gr. et lib. arb.* 10,22-12,24 govori o tome da milost Kristova nije Zakon. U *gr. et lib. arb.* 10,22, služeći se Pavlom, pokazuje da pouka, zapovijedi i spoznaja koje daju Stari i Novi zavjet nisu dovoljne da čovjek počne činiti zapovjeđeno dobro jer ih zbog slabosti volje i podložnosti grijehu nije u stanju slijediti. Po djelima Zakona nitko se neće opravdati (usp. Rim 3,20) jer „čovjek se ne opravdava po djelima Zakona, nego vjerom u Isusa Krista.“ (Gal 2,16) U *gr. et lib. arb.* 11,23 potvrđuje da Zakon daje spoznaju grijeha ali ne i milost ne griješiti. Znanje i spoznaja o dobru i zlu još nisu dostatni da bi čovjek htio i činio spoznato dobro te njime i dalje vlada smrt. Od te ga smrti koja dolazi po slovu zakona može osloboditi Duh Sveti jer „slovo ubija, a Duh oživljuje.“ (2 Kor 3,6)[483]

U *gr. et lib. arb.* 13,25 razračunava s pelagijanskim stavom da su ljudska narav u kojoj je čovjek stvoren i racionalni um milost. Odlučan je: milost stvaranja nije milost koju se dobiva

---

[480] „Denique sicut eis qui volentes in lege iustificari, a gratia exciderunt, verissime dicit: Si ex lege iustitia, ergo Christus gratis mortuus est: sic et his qui gratiam quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur: Si ex natura iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.“ *Isto*.

[481] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 177,1; 178,1; 179,10slj; *s.* 131,9,9; *nupt. et conc.* 2,2,5; *c. ep. Pel.* 1,1,2; 2,2,3; *c. Iul.* 2,10,37.

[482] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 36.

[483] Augustin ovdje kaže da Duh Sveti oslobađa od smrti, a ne Krist. To, međutim, kaže zato što se oslanja na Pavla koji slovu koje ubija suprotstavlja Duha koji oživljuje. U *gr. et lib. arb.* 12,24 povlači neobičnu paralelu između pelagijanaca i Židova jer se i jedni i drugi pouzdaju u Zakon koji ih ne može spasiti a odbacuju milost danu u Kristu koja ih jedina može opravdati (usp. Rim 6,14; 10,3). Židovi su stoga svojevrsni pelagijanci jer se pouzdaju u sebe a preziru i odbacuju Kristovu milost (usp. Gal 5,4)

po vjeri u Isusa Krista. Ljudsku narav imaju i zli i nevjernici. Da Zakon i narav mogu opravdati, Krist ne bi umro za ljude. „Jer Krist nije umro za ljude kako bi oni mogli biti stvoreni, već za grješne ljude kako bi mogli biti opravdani," piše u *ep.* 194,3,8.

U *gr. et lib. arb.* 13,26 poništava njihov stav da je Kristova milost dostatna samo za oprost prošlih grijeha, ali ne i za izbjegavanje sadašnjih i budućih grijeha i napasti.[484] Ako bi se krjepošću vlastite volje moglo izbjeći ili nadvladati napasti, bilo bi uzaludno moliti *ne uvedi nas u napast*. Molilo bi se samo *otpusti nam duge naše*.

Primjećujemo da pelagijanci tek i jedino o oprostu grijeha izričito govore kao o milosti Kristovoj, iz čega se vidi da je poimaju na veoma skučen i ograničen način. Tako shvaćena milost Kristova nema snagu promijeniti čovjeka niti mu pomoći u borbi protiv budućih grijeha i zala. Time Kristovoj muci, smrti i osobito uskrsnuću oduzimaju velik dio vlasti nad zlom i grijehom. Niječući da milost Kristova pomaže boriti se protiv njih, niječu da to može sam Isus Krist. Time čine drastičnu kristološku pogrješku i Kristu uskraćuju puninu spasiteljske funkcije oduzimajući mu moć obratiti, promijeniti i obnoviti ljudski život. Krist ne prati čovjeka trajno kako ne bi pao već se čovjek i dalje mora oslanjati sam na sebe. Time dovode u pitanje ne samo plodnost nego i trajnost i učinkovitost milosti. Kristu oduzimaju ono što mu pripada i njegovu čast pridaju drugome dok čovjeka žele ustoličiti kao samodostatnog i moćnog samostalno nadvladati buduće napasti i grijehe. Kad, međutim, liječnik nekoga liječi, čitamo u *nat. et gr.* 26,29, ne liječi ga samo jer je u prošlosti bio bolestan nego i da bi u budućnosti bio zdrav.

U *gr. et lib. arb.* 14,27 još jednom izokreće pelagijanski uzročno-posljedični niz: milost Kristova ima za posljedicu spoznaju Zakona, obnovu naravi i oproštenje grijeha a ne da su one sve što ta milost jest. Iako sve one jesu milost, niti jedna od njih zasebno a niti sve tri zajedno ne iscrpljuju pojam milosti Kristove koji ih mnogostruko nadilazi.

I protiv pelagijanskog nijekanja važnosti krsta bori se vođen kristološkom motivacijom. Ukoliko u maloj djeci ne bi postojao istočni grijeh,[485] Krist ne bi umro za *sve* ljude jer bi za

---

[484] I u *ep.* 194,3,9 opovrgava pelagijanski stav da je samo oprost grijeha nezaslužena milost. Piše: „Oni svakako mogu reći da je oprost grijeha milost koja nije dana na temelju prethodnih zasluga. Jer koje dobre zasluge može imati grješnik? No čak ni oprost grijeha nije posve bez zasluge ako ga se vjerom zadobiva." Ovim argumentom dokazuje da po pelagijanskoj logici ni oprost grijeha nije nezaslužen jer ga se zadobiva vjerom. Budući da do vjere prema pelagijanskom nauku čovjek može doći sam, a oprost Bog ne daje ako osoba nema vjere i ako mu ne vjeruje, i oprost grijeha bi bio zaslužen vjerom koju si sama osoba daje.

[485] Pelagijanci niječu istočni grijeh. U *haer*. 88,6 Augustin o tome piše: „Također niječu da mala djeca rođena od Adama po tijelu po svom prvom rođenju bivaju zaražena zarazom drevne smrti. Stoga tvrde da su ona rođena bez ikakve spone istočnoga grijeha, a učinak je da ne postoji ništa što im treba biti oprošteno po njihovom drugom rođenju. Oni radije tvrde da su djeca krštena kako bi, postavši posvojenom djecom po preporođenju, mogla biti primljena u kraljevstvo Božje. Ta su djeca, prema tome, promijenjena iz dobrog u bolje stanje, a nisu oslobođenja po toj obnovi od nekog grijeha koji proizlazi iz drevnoga duga. Jer oni obećaju da će djeca čak i ako nisu krštena imati vječni i sretan život iako izvan kraljevstva Božjega." Aurelije AUGUSTIN, *haer.* 88,6.

djecu postojao neki drugi put prema spasenju koji ne bi bio povezan s Kristovim križem (usp. *pecc. mer.* 1,18,23; 1,19,24; 1,23,33; 1,24,34; *nat. et gr.* 7,7; *nupt. et conc.* 2,23,56; 2,35,60). U *ep*. 194,10,46 piše: „Ako djeca nisu vezana nikakvim lancem istočnog grijeha, neka se usude reći da će ih pravedni Bog osuditi nedužne“ jer je grijeh jedino što razdvaja Boga od čovjeka, kako je ustvrdio u *pecc. mer.* 1,28,56. Međutim, u Iv 3,5 stoji da nema ulaska u kraljevstvo Božje bez ponovnog rođenja. Ako su djeca nevina, ponovno rođenje im nije potrebno, te Ivanove riječi ne bi vrijedile za njih. Djeca bi se mogla spasiti po samima sebi i osobnoj nedužnosti koju imaju po rođenju, a ne po preporođenju. A mogu li se spasiti bez krsta, mogu se spasiti bez Krista. Niti jedno dijete ne bi moglo propasti jer bi tada Bog bio nepravedan osudivši ih nevine. Augustin pokazuje da je takav pelagijanski stav kriv i teološki opasan jer dokida ulogu Isusa Krista, uspostavlja čovjekovu samopravednost, a Oca čini nepravednim.

U *ep.* 194,10,44 poništava njihov stav da kršteni roditelji ne mogu prenijeti istočni grijeh jer im je on u krstu oprošten.[486] Drže da krst roditelja u potpunosti ozdravlja roditelje od požude te više ne mogu na djecu prenijeti ništa grješnoga. Ta bi situacija – koliko god bi bila dobra da je istinita – značila uspostavu nove antropologije a s njom i nove teologije: roditelji bi bili dostatni za spasenje vlastite djece, tj. krst roditelja omogućavao bi cjelovitost i netaknutost naravi djeteta koje bi po rođenju bilo oslobođeno sklonosti grijehu. Djetetu više ne bi trebao Krist ni krsno preporođenje ni za oprost grijeha ni za obnovu pale naravi.[487]

Osim toga, također je i rasprava oko pelagijanskog shvaćanja Krista kao primjera[488] dovela do jačeg Augustinovog naglašavanja smisla, jedinstvenosti i djelovanja Kristove milosti. U *nat. et gr.* 79,84 piše da nije dovoljno jednostavno nasljedovati, imitirati Isusa, kako su tvrdili pelagijanci. Krist djeluje u čovjekovoj nutrini i tim djelovanjem omogućava nasljedovanje, a nije sâmo nasljedovanje sve što milost Kristova jest i postiže. Ako se opravdanje postiže pukom imitacijom pravedne osobe, Krist nije trebao umrijeti budući da je i prije njega, počevši od Abela, bilo pravednih ljudi koje se moglo nasljedovati. Milost Kristova nije tek Kristov primjer

---

[486] Pelagijanci pitaju: „'Kako se grijeh prenosi na djecu vjernika kad nemamo sumnji da je u roditeljima on oprošten po krstu?' Podrazumijevaju da tjelesno rođenje ne može imati ono što jedino duhovno preporođenje može oduzeti, ili da je u pravome krstu slabost koja proizlazi iz požude trenutno ozdravljena jednako kao što je krivnja trenutno poništena, ali po milosti preporođenosti a ne po stanju rođenosti. Stoga ako je netko rođen po ovoj požudi čak i od nekoga tko je preporođen, neminovno će mu naškoditi kada je rođen osim ako je on sam na jednak način preporođen. No kakva god poteškoća postojala u vezi ovog pitanja, ne sprječava radnike u Kristovu polju u tome da malenu djecu krste za oproštenje grijeha, bilo da su rođena od vjernika bilo od nevjernika.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,10,44.

[487] R. P. Hardy smatra da je Augustin nakon 412. samo razvijao ideju Krista liječnika iz ranijih djela. Usp. Richard P. HARDY, *Actualité da la révélation divine: Une étude des „Tractatus in Ioannis evangleium“ de saint Augustin,* Paris, 1974., 112-116. Navedeno prema: Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 54.

[488] Riječ *exemplum* pojavljuje se 1278 put u Augustinovim spisima, iako ne uvijek u kristološkom kontekstu. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 11.

kojega treba nasljedovati nego je ona i dar koji postiže nasljedovanje. Opravdanje ne dolazi po nasljedovanju nego po slanju Duha Svetoga kako bi se moglo nasljedovati Krista, piše u *c. Iul. imp.* 2,14,6.[489]

Borba protiv pelagijanaca za Augustina nije samo borba za teološku istinu već i borba za Kristovo stado. Sama teološka rasprava ima brojne pastoralne i ekleziološke posljedice. U *ep.* 194,10,47 piše: „Neumornost heretika svakako nas podiže kao iz nekoga lijenoga sna da s većom pomnjom istražujemo Pisma ne bismo li se suprotstavili hereticima kako ne bi naškodili Kristovu stadu. Na taj način po mnogostrukoj milosti Spasitelja Bog preobražava u pomoć za nas ono što neprijatelj smišlja za naše uništenje jer onima koji Njega ljube, sve se okreće na dobro (usp. Rim 5,28).“[490] Borba za Kristovu ostavštinu i njegovo stado motivira ga za borbu protiv pelagijanskog krivovjerja. Tako teološka rasprava o milosti nije samo akademska i nipošto nije izdvojena od života Kristovih vjernika.

3.2. Milost Kristova i Adamova milost

Pelagijanci smatraju da svi imaju neoštećenu Adamovu milost i cjelovitu volju i da samo zbog vlastitih izbora grijeha zaslužuju kazne. Njihov stav o *adiutorium sine quo non* donosi Augustin u *haer.* 88,2: „Kažu da se milost bez koje ne možemo učiniti ništa može svesti samo na slobodnu volju.“ Ekonomija spasenja koju su zastupali jest ustvari ekonomija spasenja koja je vrijedila za Adama prije pada.[491] No Augustin u *corrept.* 11,32 i *c. Iul. imp.* 5,58 tvrdi da su Adam i njegovo potomstvo izgubili pomoć milosti koja je nužna da bi se biralo i činilo dobro (*adiutorium sine quo non*) i slobodu izbora između dobra i zla koja je bila plod te pomoći milosti. Čovječanstvo je postalo rob grijeha. Pomoć milosti birati dobro koju je imao Adam kao dar dan u stvaranju prestala je biti dio milosti stvaranja. Bog je zbog toga odlučio ustanoviti drugu ekonomiju, ekonomiju gratuitivne i učinkovite milosti u Isusu Kristu, stoji u *praed. sanct.* 15,31.[492] U ekonomiji utemeljenoj na Kristu spasenje je potpuno gratuitivno, za razliku od ekonomije nagrade i zasluge koja je vrijedila prije pada.

Monasi iz Hadrumentuma nisu se bavili tim pitanjem.

---

[489] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo,* 54-55.

[490] „Haereticorum quippe inquietudine, ut Scripturas vigilantius perscrutemur, unde, ne ovili Christi noceant, eis possit occurri, tanquam de somno ignaviae nostra excitatur industria...“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,10,47, u: PL 33, 891.

[491] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 162-163.

[492] U svjetlu milosti utjelovljenja najjasnije se očituje Augustinovo kristocentrično poimanje povijesti. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo,* 62.

a) Nauk monaha iz Galije

Monasi iz Galije ne prihvaćaju postojanje *adiutorium quo.* U *ep.* 226,6 Hilarije donosi njihovu reakciju na Augustinov nauk o razlici između Adamove milosti i milosti Kristove kojega je iznio u *correpl.* 10-12, a osobito u *correpl.* 12,34. Hilarije piše: „Smatraju napornim (*moleste*) razlikovanje između milosti koja je dana prvome čovjeku i milosti koju se sada daje svima," misleći na različite vrste ustrajnosti. Rješenje koje nude je sljedeće: „Stoga žele da se narav svih ljudi razlikuje od naravi prvoga čovjeka samo ukoliko je milost bez koje on ne bi mogao ustrajati pomogla njemu koji je htio cjelovitom (nenarušenom) snagom svoje volje, dok milost ne samo da podiže sve ostale koji leže prostrti izgubljene i uništene snage, nego ih podupire dok hodaju, pod uvjetom da imaju vjeru."[493]

Kao Kristovu milost prihvaćaju *adiutorium sine quo non*, s tim da Adamu ona samo pomaže izvršiti ono što hoće, dok u ostalima ona djeluje *jače* te pridiže palog čovjeka i podupire njegov hod. To bi bila sva razlika između milosti koju je imao Adam i milosti koju donosi Krist. Ne prihvaćaju da je ikome dana ustrajnost do kraja koja je ustvari *adiutorium quo*. To potvrđuje i nastavak teksta: „Nadalje, drže da sve što je bilo dano predodređenima može biti izgubljeno ili zadobiveno snagom vlastite volje, a to bi bilo netočno ako bi mislili da je istina da su neki ljudi primili tu ustrajnost na takav način da ne mogu ne ustrajati."[494] Zastupali su da je milost Kristova samo *adiutorium sine quo non*, iako snažniji od Adamovog. Osim te tvrdnje ne razrađuju opširnije u čemu bi još bila razlika između Adamove i ove pomoći, tj. koja bi još bila uloga takve milosti Kristove koja ostaje u okvirima *adiutorium sine quo non.* Milost Kristova kao *adiutorium quo* ne postoji.

b) Augustinov nauk

Razliku između *adiutorium sine quo non* i a*diutorium quo* prvi put razrađuje tek u *correpl.* 10,26-12,38, i to dok od *correpl.* 10,26 pokušava odgovoriti na pitanje je li Adam imao ustrajnost. Podsjetimo se da nauk o dvije pomoći razvija u kontekstu pitanja Adamove ustrajnosti i obrnuto jer nam to pokazuje da je izričito povezivao ustrajnost do kraja i *adiutorium*

[493] „Unde in hoc solo volunt a primo homine omnium distare naturam, ut illum integris viribus voluntatis juvaret gratia volentem, sine qua perseverare non poterat: hos autem amissis et perditis viribus credentes tantum, non solum erigat prostratos, verum etiam suffulciat ambulantes." HILARIJE, *ep.* 226,6, u: PL 33, 1010. Iz ovog se teksta vidi i da je čovjek pali čovjek i da nije u istom stanju u kakvom je bio Adam. Njihov, naime, nauk o stanju poslijepadne naravi nije posve jasan jer nekada govore da čovjek ima *naturae bonum* dovoljan da sam počne vjerovati i htjeti dobro, dok sada govore o čovjeku koji leži prostrt i uništene snage.

[494] „Caeterum quidquidlibet donatum sit praedestinatis, id posse et amitti et retineri propria voluntate contendunt: quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possint." HILARIJE, *ep.* 226,6, u: PL 33, 1010.

quo, tj. da se njih dvoje u *corrept*. dobrim dijelom preklapaju, iako *adiutorium quo* razlaže na tri učinka (ne griješiti, ne umrijeti i ustrajati, tj. ne udaljiti se od dobra).[495] Kako je *corrept.* napisan prije *Coll.* 13, taj je tekst isprovocirao reakciju koju Hilarije prenosi u *ep*. 226,6. To Augustinovo razlikovanje uz antropološke ima i kristološke posljedice.

U *corrept.* 11,29 kaže da Adamu zbog brojnih dobročinstava i cjelovitosti naravi nije bila potrebna Kristova smrt. Zemaljski raj mjesto je u kojem spasiteljska Božja milost miruje i ne djeluje i u kojem ne postoji kristološka identifikacija sa stvorenjem.[496]

U *corrept.* 11,31 objašnjava razliku između Adamove i milosti Kristove. Milost u drugom Adamu mnogo je moćnija od dane prvom Adamu. Adamova milost postiže to da čovjek *može* biti pravedan ako to želi. Kristova milost čini više: tako utječe na volju da čovjek *želi*, i da želi tako jako i da *ljubi* takvim žarom da voljom duha nadvladava želje tijela. Ta milost čini i da čovjek *hoće* nešto. Zato je ona puno veća od Adamove koja je činila samo da on *može* nešto ako to hoće. Toliko je veća da je premalo za čovjeka da uz pomoć milosti ponovo zadobije izgubljenu slobodu, premalo je i ne moći bez nje ili shvatiti dobro ili ostati u dobru ako to čovjek hoće, ukoliko milost ne bi činila i to da čovjek to hoće.[497] Obična ustrajnost ovdje je izražena izrazom ostati u dobru (*permanere in bono*). Adam ju je imao kao milost bez koje ne može ustrajati, no izgubio ju je.

U *corrept.* 11,32 objašnjava da je onima kojima je Adamova pomoć manjkava, ta manjkavost kazna za grijeh. Kojima je ta pomoć *sine quo non* dana, ona je milost a ne dug.[498] Ovim izriče važnu tvrdnju: nakon pada, *adiutorium sine quo non* daje se kroz Isusa Krista. Time neizravno kaže da je milost koju je Adam imao po stvaranju postala dio Kristove milosti otkupljenja. Dakle, više nije dio milosti stvaranja te je zbog toga više ne bi imao svaki čovjek. Međutim, ovdje ne govori tako rezolutno i ne kaže da je *adiutorium sine quo non* posve izgubljen, nego da je neizabranima postao manjkav. Pojašnjava da je ta manjkavost kazna za grijeh zbog koje manjkavosti čovjek može htjeti dobro ali ga bez milost Kristove više ne može sam činiti. Manjak i uskrata milosti u prvome su redu kazna za grijeh i posljedica grijeha. Nisu prvotno čin Božje volje i odluke nego su posljedica ljudske volje i odluke.

Međutim, iako ovdje kaže da je *adiutorium sine quo non* manjkav, iz njegova se nauka u naša četiri djela vidi da je ta pomoć ne tek manjkava nego ustvari nepostojeća kao dio opće

---

[495] U *praed. sanct.* i *persev.* govorit će samo o ustrajnosti do kraja, neće više razlagati nauk o dvije vrste pomoći.
[496] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 402.
[497] „Haec autem tanto maior est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si velit, nisi etiam efficiatur ut velit." Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 11,31.
[498] „Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum..." *Isto* 11,32.

milosti stvaranja jer ne postoji u svima nego samo u onima kojima je Bog dâ i jer smatra da ljudi po naravi ne mogu činiti dobro.[499] U *correpit.* 12,34 tumači da je *auxilium quo* pomoć bez koje, ako mu je Bog ne da, čovjek nikada neće postići spasenje. *Auxilium sine quo non* više nije dostatna pomoć jer je samo po milosti Kristovoj moguće postići spasenje. Spašeniku Bog u milosti Kristovoj daje obje pomoći jer samo prva nije dovoljna za spasenje.

Možemo se pitati zašto takva drastična promjena i gubitak Adamove milosti. Augustin smatra da je za to kriv Adam i da kao posljedicu Bog povlači milost zato što se ljudska narav promijenila i iz prijateljstva i savezništva prešla u neprijateljstvo i otpadništvo. Već protiv manihejaca uporno ponavlja da je Adamova sloboda odgovorna za njegov pad, a ne Bog, iako priznaje da ne zna zbog čega Bog nije pomogao volji Adama i Eve[500] ni zašto već Adamu nije dao eshatološku nemogućnost griješiti.

3.2.1. Milost dana u Kristu nadmašuje milost danu Adamu

Univerzalni naravni Eden i neuniverzalni Eden milosti upućuju na nepremostivu razliku između univerzalnog stvarateljskog čina i neuniverzalnog čina Božjeg milosrđa, između predznanja grijeha i predodređenja otkupljenja.[501] Izabrani trebaju snažniju milost nego predpadni Adam jer su oštećene naravi, volje i spoznaje i jer na njih udaraju veće napasti nego na Adama. Zato po Kristu dobivaju milost ne griješiti, spoznaju da je Krist onaj koji ih čini dobrima, te spoznaju da je Kristova milost trajna, tj. da će imati tu pomoć do kraja života, stoji u *correpit.* 11,30. U *correpit.* 11,32 ponavlja da se po Isusu Kristu daje puno veća milost: ne samo ona kakvu je imao Adam – *moći* ustrajati ako hoće – nego i pomoć *htjeti* ustrajati. Po Kristu se daje ne samo da može ono što hoće, nego da i hoće ono što može.

U ova dva teksta milost Kristovu predstavlja kao višestruko snažniju i veću od Adamove.[502] Ona mora biti takva ne zato što bi Bog bio nametljiv i tjerao čovjeka na dobro, nego zato što je čovjeku sada potrebno puno više snage te mu treba snažnija pomoć.

---

[499] O tome će biti više riječi u podnaslovu 3.3.1.

[500] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim* 9,10,13 (dalje: *Gn. litt.*), u: CSEL, 28,1, Joseph Zycha (ur.), Wien, 1894.; *c. Iul. imp.* 5,64.

[501] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 402-403.

[502] Neki autori smatraju da se, kad se govori o djelovanju milosti kao stupnjevitom, ne smije misliti da je u svakoj fazi na dijelu neka drugačija milost. Augustin milost promatra kao jedinstvo, iako ne uspijeva izbjeći tenzije kada tumači način njezina djelovanja. G. De Broglie proučavao je upravo taj jedinstveni karakter milosti. Uspoređujući Adamovu milost s Kristovom milosti, ustanovio je da se Kristova milost prilagođava palom čovjekovom stanju. Ona vodi čovjekovu volju i koristi je kao oruđe, dok Adamovoj volji nije potrebno vodstvo. Augustin nije govorio o različitoj vrsti milosti – jednoj danoj Adamu, drugoj danoj svetima – nego u istoj milosti koja se prilagođava stanju primatelja. Međutim, ta prilagodba palom stanju čini da milost izgleda kao nešto radikalno novo. Usp. Guy

U *correpт.* 12,33 razliku između Adamove i Kristove milosti izriče kroz razliku između *potere non peccare* i *non potere peccare.* Adam je imao mogućnost ne griješiti (*potere non peccare*), ne umrijeti i ne odbaciti dobro, ali je imao slobodnu volju po kojoj je mogao sagriješiti, umrijeti i ostaviti dobro. Tu slobodu Augustin naziva prvom slobodom. Posljednja sloboda bit će mnogo veća od prve jer čovjek neće moći griješiti (*non potere peccare*). Prva besmrtnost bila je takva da je Adam mogao ne umrijeti, posljednja će besmrtnost biti takva da čovjek neće moći umrijeti. Prva snaga ustrajnosti bila je moći ne odbaciti dobro, posljednja sreća ustrajnosti bit će ne moći ostaviti dobro.[503]

Adamova sloboda je potencijalno savršena, a sloboda izabranih je efektivno savršena jer je puna otkupiteljske milosti. U toj se neproporcionalnosti vidi koliko je otkupiteljska milost moćnija od milosti stvaranja (usp. *correpт.* 11,31), ali i koliko je milost stvaranja nedostatna.[504] Augustin ovdje ne spominje – iako se podrazumijeva – da se ne moći griješiti, ne moći ostaviti dobro i sigurnost u izabranje u punini dobivaju tek nakon smrti. Tek će na nebu sveti primiti milost moći ne griješiti koja premašuje ne samo milost danu Adamu nego i onu koja im je u Kristu dana na zemlji,[505] a koja stoji na pola puta između milosti dane Adamu i milosti koja konstituira konačno čovjekovo blaženstvo.[506]

No za ustrajnost do kraja (ne moći ne ustrajati u dobru) smatra da je electi ne znajući stječu, tj. dobivaju već za života iako ne na način da više ne bi mogli izabrati zlo.[507] U *correpт.* 12,34 kaže da se predodređenima za kraljevstvo Božje daje druga ustrajnost koja je takva da ne

---

DE BROGLIE*,* Pour une meilleure intelligence du *De correptione et gratia*, u: *Augustinus magister 3: congrès international augustinien*, Paris, 1954., 329; 333-336. Navedeno prema Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 29. Ne slažemo se s ovim De Broglievim tumačenjem. Iz *correpт.* se vidi da Augustin govori o dvije različite vrste milosti od kojih druga, Kristova, postiže u izabranima ono što milost dana Adamu zbog Adamova izbora nije uspjela postići, te nije riječ samo o prilagodbi iste nego o različitoj milosti. Također, nije se promijenio samo čovjekov odnos prema Bogu nego i Božji prema čovjeku, o čemu će biti riječi u podnaslovu 5.2.2. b). Slažemo se s tim da je Kristova milost u sebi jedinstvena i da se ta ista milost očituje na različite načine dok se prilagođava stadijima ljudske volje. Ne slažemo se s Burnsom koji tvrdi da je milost Kristova posve oduzela slobodnoj volji svaku mogućnost zaslužnih djela. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 179.

[503] „Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare. Prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo maior, non posse mori. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere." Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 12,34.

[504] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 401.

[505] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 25.

[506] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 173. Augustin je razlikovao četiri stupnja, tj. stadija slobode. Izvorno Adamovo stanje u kojem je mogao učiniti bilo dobro bilo zlo; palo stanje u kojem Adamovi potomci mogu učiniti samo zlo; milosno stanje u kojem je kršćanska sloboda za dobro dar milosti; blagoslovljeno stanje potpune slobode u dobru bez mogućnosti učiniti zlo. Usp. *Isto*, 117.

[507] Ovdje u *correpт.* 12,33 ne govori o ustrajnosti do kraja nego o punoj konačnoj, posljednjoj (tj. najnovijoj) sreći ustrajnosti (*novissima felicitas perseverantiae*). Što se tiče ustrajnosti do kraja, ovaj podnaslov valja čitati kao proširenje i nadopunu rečenoga u podnaslovu 2.2.1.2. c) i obratno.

mogu ne biti ustrajni jer im je dana ustrajnost.[508] U *corrept.* 12,35 objašnjava da milost Kristova mora biti toliko snažna i sigurna jer se čovjek mora suočiti s mnogim napastima kojih u raju nije bilo. Zato Krist slobodu svetih učvršćuje i potvrđuje darom ustrajnosti. Dana im je toliko velika milost da više ne služe grijehu koji je na smrt.[509] Po tom oslobođenju po Isusovoj smrti sveti ulaze u posjed one slobodne volje koja im omogućava da služe Gospodinu,[510] a ne one slobodne volje po kojoj mogu biti zarobljeni od strane đavla.

Ustrajnost do kraja je dar milosti Kristove kako bi čovjek mogao biti pobjednik nad grijehom i svijetom. Ona je izraz Kristove skrbi i pomoći dane čovjeku. Njezin je smisao ljudska sloboda i spasenje. Da je milost Kristova manja i slabija nego što jest, čovjek se ne bi mogao oduprijeti grijehu ni đavlu. Velika snaga milosti Kristove nije izraz Očeve ni Kristove samovolje, nego je nužnost koju zahtijeva spasenje: veće zlo zahtijeva veću snagu da se čovjeka iz njega izvuče. Čovjek je pao u ruke najmoćnijeg neprijatelja i najvećega zla te mu zato Bog daje pomoć najveće milosti koja mora biti snažnija od najsnažnijeg zla, grijeha i otpora i k tome jača od đavolskih zasjeda i opsjena. To potvrđuje i u *corrept.* 12,38 gdje kaže da, ako bi Bog

---

[508] „Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis, non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur: non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 12,34.

[509] Grijeh koji je na smrt, rekli smo, jest napuštanje vjere ljubavlju djelotvorne sve do smrti. Usp. *Isto,* 12,35.

[510] Cezarije iz Arlesa u *s.* 171,1 piše da je Krist obnovio ljudski rod te čovjekova duša ponovo ima kontrolu nad svojim tijelom. Krštenje oprašta grijehe, čisti osobu od istočnoga i osobnih grijeha te mijenja čovjekovu narav, piše u *s.* 167,1. Slobodan od ropstva grijehu, čovjek je po krštenju postao Božji hram u kojemu vlada Krist, stoji u *s.* 94,3 i 227,1. Krštenje briše sve grijehe a krštenik je izliječen, stoji u *s.* 81,4, i dano mu je dobro, kaže u *s.* 133,4 i 97,4. Odgovornost ustrajati i rasti u dobru sada leži na preporođenoj osobi. U suprotnom dobročinstva primljena na krštenju bivaju izgubljena, a grijeh ponovo preuzima kontrolu, kaže u *s.* 12,4; 15,4; 81,1-2; 94,4; 121,8; 170,4 i 203,4. Smatramo da time drugim riječima kaže da nema milosti ustrajnosti do kraja. Cezarijeve tvrdnje pokazuju da je krštenje poimao kao sredstvo pomoću kojega se čovjek vraća u stanje nalik predpadnom Adamovom stanju, što potvrđuje u *s.* 116,1. Po milosti Kristovoj osoba iz voda krštenja izlazi oprana od zla, oslobođena robovanja grijehu i opremljena obnovljenom sposobnošću birati dobro iako i dalje zadržava sposobnost birati zlo. Grijesi počinjeni nakon krštenja ne dovode do zarobljenosti volje zlom kao što se to dogodilo u prvom padu, nego se volja upliće u zlu naviku koju može prekinuti pokajanjem i vježbanjem u dobrim navikama, piše u *s.* 65,2.4 i *s.* 167,3. Usp. Cezarije iz ARLESA, *Sermones ex integro a Caesario compositi vel ex aliis fontibus hausti* (dalje: *s.*), u: CCL 103 i 104, German Morin (ur.), Turnhout, 1953. Navedeno prema Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 220-221. Volja može samo steći zle navike ali zlo više ne može njome vladati. Volja sada sama može izaći iz tih zlih navika ako se pokaje i stvori dobre navike. Cezarije je veoma optimističan glede sposobnosti koje čovjek dobiva krštenjem. Augustin nije krštenju davao toliku moć. Cezarije je htio izbjeći pelagijanizam govoreći o tome da čovjek tek nakon krštenja neke stvari može činiti autonomno. Ne može ih činiti po naravi, prije nego što je primio milost, nego tek nakon krštenja. Takav je Cezarijev pristup prihvatila II. sinoda u Orangeu u kanonu 13. No u kanonima 9 i 10 naglašavaju da čovjeku i za ta pokrsna djela i dobre navike i dalje trajno treba pomoć i suradnja milosti. Augustin je smatrao da narav nikad nije u tolikoj mjeri obnovljena da je ozdravljena. Nije smatrao da krst ozdravlja ljudsku narav na tako radikalan i moćan način. Dar prve milosti koja oprašta istočni grijeh i osobne grijehe i koja rađa vjeru Augustin svakako povezuje s krstom. No krst ne briše naslijeđenu slabost koja vodi čovjeka u grješna djela a koju Augustin naziva požuda, piše u *c. ep. Pel.* 3,3-5; *pecc. mer.* 1,39,70. Uz pomoć milosti kršćanin može nadvladati svoju tjelesnu narav, tumači u *perf. iust.* 6-7, no taj proces čišćenja i moralne obnove ostaje nepotpun tijekom cijeloga života i ovisi o milosti. Kao što zdrave oči ukoliko nema svjetla ne mogu vidjeti, tako ni čovjek ni kad je opravdan ne može voditi sveti život ukoliko nije pomognut vječnim svjetlom pravednosti, stoji u *nat. et. gr.* 26,29. Dobra djela nisu samo čovjekova nego su prvenstveno Božja jer su moguća samo uslijed izravnog utjecaja milosti na slobodnu volju, stoji u *ench.* 107. Usp. Mark TAPLIN, Faith and Works, 971.

čovjeka prepustio njemu samome i ne bi djelovao u njemu da može ako hoće (*adiutorium sine quo non*) i da hoće (*adiutorium quo*), ljudska bi se volja u napastima i slabostima slomila i ne bi mogla ustrajati u dobru. Da je milost Kristova slabija, čovjek ne bi uspio u borbi protiv zla. Ako bi postojao samo *adiutorium sine quo non*, bilo bi puno teže činiti dobro. *Adiutorium quo* čini učinkovitost milosti sigurnom i zato je Augustin drži neizgubivom. Vidjeli smo da to čini ne kako bi dokinuo slobodnu volju i slobodu nego kako bi ih zagarantirao. Problem je, međutim, što drži da Bog takvu garanciju daje samo nekima.

3.3. Isus Krist je jedini Spasitelj – kristocentričnost spasenja

a) Pelagijanski nauk

Tvrdnja da je Isus jedini spasitelj nije vezana tek za šire pitanje imaju li druge religije i njihovi bogovi spasonosnu vrijednost, te imaju li dobra djela pogana spasonosnu vrijednost,[511] na što je sve Augustin odgovarao negativno. Pelagijanska je rasprava postavila, naime, i uže pitanje imaju li starozavjetni zakoni i zapovijedi spasonosnu vrijednost. Pelagijanci su smatrali da već starozavjetni zakon vodi u Nebo te su već prije Gospodinova dolaska postojali bezgrješni ljudi. Time starozavjetne pravednike žele isključiti iz milosti Posrednika, kao da između Boga i tih ljudi čovjek Isus Krist nije bio posrednik jer još nije bio čovjek u vremenu kada su oni živjeli, piše Augustin u *gr. et pecc. or.* 2,26,30-31.

Augustin niječe sve te mogućnosti spasenja: ni Stari zavjet, ni druge religije, ni čovjekova djela ni zasluge ne mogu spasiti čovjeka. U *gr. et lib. arb.* 13,25 najjasnije tvrdi da niti milost stvaranja niti Mojsijev Zakon to ne mogu. U svojoj je soteriološkoj koncepciji dosljedan i isključiv: samo Krist, samo Kristova milost i ništa drugo i nitko drugi ne mogu čovjeka privesti spasenju. On je jedini i isključivi Spasitelj koji spašava ne anonimno niti zaobilaznim putem – primjerice putem življenja po savjesti – nego po punoj i punokrvnoj objavi, sakramentima i vjeri koju ispovijeda Crkva.

[511] Pelagijanci su preko *naturae bonum* naučavali da su krjeposti pogana prave krjeposti, što Augustin ne prihvaća budući da smatra da su sve krjeposti djelo Kristove milosti. Budući da je pogani nisu primili, ne mogu imati niti istinske krjeposti. Ako i imaju neke dobre osobine, one nisu prave krjeposti jer ih ne vode spasenju, nisu učinjene na Božju proslavu niti iz ljubavi. A ukoliko pogani vlastitim naporom mogu doći do visokih krjeposti i nadvladati zlo, Krist je nepotreban kao obnovitelj ljudske naravi i zasigurno nije jedini pobjednik nad zlom. Tijekom donatističke rasprave Augustin je razvio sliku osobe koja je pod zakonom a bez milosti. Ona se protiv požude može boriti zbog oholosti ili zbog straha od gubitka blaženstva, no ta motivacija ne dovodi do djela koja su dobra i spasonosna. Prava suprotnost zlu jesu plodovi ljubavi. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 59-63; 118. O Augustinovu stavu o krjepostima pogana detaljnije vidi nešto niže u bilješci u 3.3.c).

b) Nauk monaha iz Galije

Stav ovih monaha Augustin donosi u *praed. sanct.* 1,2, i smatra ga točnim: prihvaćaju da se ljudska rasa rađa podložna grijehu prvoga čovjeka i da se nitko ne spašava od grijeha osim po pravednosti drugoga Čovjeka.

c) Augustinov nauk

Augustin polazi od činjenice da jedino Krist oslobađa i da jedino Krist opravdava. Tu tvrdnju shvaća doslovno i dosljedno. U *ep.* 194,6,28 tvrdi: „Nitko, prema tome, ne oslobađa od rana tog ubojice osim milosti jednoga Spasitelja. Nitko ne spašava od okova njihova tamničara prodane u ropstvo grijeha osim otkupiteljske milosti.“[512] Isto ponavlja i u *ep.* 194,6,30: „Ali niti od grijeha naslijeđenoga našim porijeklom niti od grijeha koje svaki čovjek nakuplja u svome vlastitome životu (...) nitko nije oslobođen niti opravdan osim po milosti Božjoj po Isusu Kristu našem Gospodinu (usp. Rim 7,25).“

Jedino opravdanje koje Bog priznaje jest opravdanje koje daje Krist. Čovjek se ne može opravdati neznanjem, slabošću volje ni ikojom drugom isprikom jer ga tada ne bi opravdavala milost Kristova nego ta isprika. U *ep.* 194,6,24-6,29 raspravlja o problemu (ne)znanja i manjka spoznaje dobra kod reprobata te tvrdi da oni imaju spoznaju dobra ali da odbijaju poslušati spoznato. Time je protiv pelagijanaca pokazao da uzrok čovjekovih padova nije ljudsko neznanje nego slaba slobodna volja jer su oni tvrdili da je slobodna volja zdrava i cjelovita. Time također nastoji Boga osloboditi krivnje za zlo i svu je prebaciti na čovjeka.

U *ep.* 194,6,24-25 dokazuje da se ničim ne mogu ispričati (*inexcusabiles*) oni kojima nije skrivena istina ali svejedno ustraju u svojim bezakonjima. U *ep.* 194,6,26 navodi da je Isus rekao: „Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha; no sada nemaju izgovora za svoj grijeh.“ (Iv 15,22) Isus time kaže da se ne mogu ispričati govoreći: „Nismo ga čuli i zbog toga nismo povjerovali.“ Ljudska oholost, pretpostavljajući snagu slobodne volje, misli da ima izgovor kada drži da griješi zbog neznanja a ne zbog volje.[513]

Zato u e*p.* 194,6,27 pokazuje da niti neznanje nije isprika za grijeh te se čovjek baš ničim ne može opravdati osim opravdanjem koje daje Isus Krist. „.. svaki je grješnik bez isprike (*inexcusabilis*) bilo zbog krivnje porijekla, bilo zbog onoga što je dodao svojom vlastitom voljom, bilo da ima ili nema znanje, bilo da sudi ili ne sudi. Jer je samô neznanje bez sumnje

[512] „Nemo itaque liberat a vulneribus illius trucidatoris, nisi hujus gratia Salvatoris. Nemo liberat venumdatos sub peccato a vinculis captivantis, nisi gratia redimentis.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,6,28, u: PL 33, 884.
[513] „Humana quippe superbia tanquam praesumens de viribus liberi arbitrii excusatam se putat, quando ignorantiae, non voluntatis videtur esse quod peccat.“ *Isto* 6,26, u: PL 33, 883.

grijeh u onima koji odbijaju razumjeti, ali u onima koji nisu mogli razumjeti, ono je kazna za grijeh. Ni u jednome, prema tome, ne postoji pravedna isprika nego jedino pravedna osuda."[514] I u e*p.* 194,6,29 piše u tom tonu: „Zbog toga su oni koji žele biti ispričani za svoju pokvarenost i bezakonje kažnjeni najpravednije jer su svi koji su oslobođeni, oslobođeni isključivo milošću. Jer da im je isprika pravedna, ne bi ih kazne oslobodila milost nego pravednost. No budući da jedino milost oslobađa, ona ne nalazi ništa pravedno u onome koga oslobađa: niti volju, niti djelovanje, niti samu ispriku. Jer da je isprika pravedna, tko bi je god koristio, bio bi oslobođen po zasluzi a ne po milosti."

U *ep*. 194,6,22-29 odbacuje kao neopravdan svaki izgovor utemeljen na izostanku milosti Kristove. Neznanje i slabost volje bivaju potpuno dokinuti i kao olakotne okolnosti u procjeni objektivne čovjekove krivnje. Čovjek je pred Bogom kriv imao ili nemao ispravnu spoznaju dobra ukoliko nema volju i snagu izvršiti to dobro. Neznanjem ni slabošću volje nitko se ne može opravdati jer su one kazne za grijehe te ne mogu u isto vrijeme biti opravdanje za te iste grijehe. U *corrept.* 7,11 sve to potvrđuje te dodaje da ni manjak ustrajnosti do kraja ne može nikoga opravdati: koji nisu čuli za Kristovo evanđelje neće se time moći opravdati jer je opravdati se od osude zadobivene preko Adama moguće samo vjerom u Isusa Krista a vjera dolazi po slušanju (usp. Rim 10,17).[515] Još će se manje moći opravdati oni koji kažu da nisu primili ustrajnost.

Jedino opravdanje koje Bog priznaje jest ono koje daje Isus i to samo preko vjere u Isusa.[516] Ovaj važan postulat daje shvatiti zašto se Augustin ne opterećuje optužbama da je Bog nepravedan: svatko koga Isus nije opravdao u krstu ostaje u svojim nepravdama te je opravdano i pravedno osuđen.

Čak je i u Starome zavjetu za opravdanje bila potrebna milost Kristova: pravednici su vjerovali u obećanja i proroštva o Kristu.[517] U *gr. et pecc. or.* 2,24,28 piše da bez vjere u jedinoga Posrednika, čovjeka Isusa Krista, i bez vjere u njegovo uskrsnuće koju je Bog odredio

---

[514] „Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriae voluntatis; sive qui novit, sive qui ignorat, sive qui judicat, sive qui non iudicat: quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, poena peccati. Ergo in utrisque non est iusta excusatio, sed iusta damnatio." *Isto* 6,27, u: PL 33, 883.

[515] Augustin ne smatra da ne postoji nikakav drugi put do vjere u Krista osim po slušanju. U *persev.* 19,48 će reći da Bog nekada daje vjeru izravno, bez slušanja navještaja, no da tek vrlo malobrojni nauk spasenja primaju izravno od samoga Boga ili od anđela a da im nitko od ljudi nije propovijedao I u *corrept.* 5,8 će reći da Bog može voditi do obraćenja i drugim putem a ne samo preko opomena i da Bog ima skrivene i snažne lijekove.

[516] Opravdati se time da osoba nije čula za evanđelje ili neznanjem ne leži na istoj razini opravdanja kao opravdanje u teološkom smislu riječi koje je opravdanje od istočnog grijeha i osobnih grijeha po Kristovoj milosti. U prvome je slučaju riječ o isprici, o tome da se netko može ispričati da ne poznaje evanđelje, no ta ga isprika ne čini opravdanim u teološkom smislu riječi. Vjera dolazi po slušanju (usp. Rim 10.17), a takav čovjek nije čuo evanđelje.

[517] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. ep. Pel.* 3,4,11; *nupt. et conc.* 2,11,24; *gr. et pecc. or.* 2,24,28; 2,26,30; *nat. et gr.* 63,74; *en. Ps.* 36,3,4; *ep.* 195,2,6; *ep.* 157,3,14; *s.* 19,3.

za sve ni starozavjetni pravednici nisu mogli biti očišćeni od grijeha ni opravdani milošću. U *gr. et lib. arb.* 13,25 potvrđuje da su u Kristov dolazak vjerovali i stari oci koji ljubljahu Boga. Oni su, prema tome, već vjerovali u njega.[518] Milost Kristova je već u Starom zavjetu djelovala po vjeri, tj. posredstvom vjere i ljubavi. Vjerovali su u Krista te je vjera onih koji su vjerovali u onoga koji će doći jednaka onoj po kojoj se danas vjeruje u onoga koji je došao. I u vremenu prije Krista opravdanje je bilo moguće zato što se sam Krist pokazivao precima i govorio po prorocima, kaže u *en. Ps.* 72,1; 104,10.[519] U Starome su zavjetu čak i neki mučenici umirali za Krista, govori u *s.* 300,2. I onda je na djelu bila ekonomija spasenja jer je Augustin, čitamo u *en. Ps.* 142 i *s.* 300,1-5, bio uvjeren da je Crkva počela s Abelom.[520] Starozavjetni su pravednici postojali i izvan Izraela, kao primjerice Job. I njihova su srca očišćena posredstvom iste vjere u Spasitelja, a ljubav je u njih izlio Duh Sveti koji puše gdje hoće (usp. Rim 5,5; Iv 3,8).[521] Djelovanje Duha Svetoga i milosti Kristove proteže i na razdoblje prije Krista. Djelotvorne su po vjeri u svakome vremenu, pa i prije utjelovljenja.

U *gr. et lib. arb.* 13,26 ističe da se milost Kristova daje po vjeri u Isusa Krista. Nema drugog načina primanja milosti Kristove ni njezinih plodova osim izravne vjere u Krista. Nema zaobilaznih putova da se bez i mimo Krista dođe do Krista. Milost Kristova nije ni Zakon ni narav. Stoga čovjeka ne mogu spasiti ni njegove krjeposti[522] ni dobra djela, ni dobra i ugodna

---

[518] Tako je Krist vjerovan i očekivan i prije svojega dolaska te je u tradiciji Crkve da je one koji su mu se s vjerom nadali i zazivali njegov dolazak na Veliku subotu poveo u raj. Oni su već imali vjeru u njega. Iako nisu primili sakramentalnu milost, Krist im nije uskratio spasenje.

[519] Nije jasno kako je to činio kao Krist, a ne kao Božja Riječ.

[520] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo,* 62. Kristova bi ekonomija bila anticipirana već od Abela. U *pecc. mer.* 1,15,19 govori da je Abel bio prvi pravednik.

[521] Usp. Goulven MADEC, *La patria e la via*, 239.

[522] Augustin smatra da krjeposti pogana nisu prave krjeposti jer ne vode spasenju. Mogu imati neke krjeposti ali ih ne smatra spasonosnima. U *gr. et lib. arb.* 18,37 reći će da neko dobro nipošto nije dobro ukoliko je učinjeno bez ljubavi (*caritas*). Nakana djela mora biti vođena ljubavlju i odnositi se na Boga. Dobro djelo mora biti učinjeno *iz* ljubavi a ne tek *s* ljubavlju. Te dvije stvari nisu iste. *Iz ljubavi* je veće nego *s ljubavlju*. *Iz ljubavi* označava izvor, motivaciju, uzrok, nadahnuće ali i način djelovanja, dok *s ljubavlju* označava samo način djelovanja. Također, istinsku krjepost čini i cilj djelovanja, a ne tek djelo. Cilj krjeposti je proslava Boga, a pogani to ne mogu ukoliko ne vjeruju u Krista i ukoliko ne priznaju da njihova postignuća dolaze od Krista. Augustin čini radikalan otklon od poganske etike kada dobrotu krjeposti mjeri prema zadnjem cilju koji mora biti dobar. O tome vidi u: Gerd VAN RIEL, Augustine's Will, an Aristotelian Notion? On the Anteceneds of Augustine's Doctrine of the Will, u: *Augustinian Studies*, 38 (2007.) 1, 255-279, osobito 277. Ukoliko se krjeposti odnose na same sebe a nemaju odnos prema Bogu, napuhane su i ohole. Gdje inferiorno, tj. čovjek, nije podložno superiornome, tj. Bogu, ne može biti istinskih krjeposti. Budući da se krjeposti pogana ne odnose na Boga nego na same sebe, nagrđuje ih ponos te one nisu krjeposti u pravom smislu riječi. O tome govori u *civ.* 9,19,21; 9,19,25; 9,15,22. U tom je djelu odbacio sve poganske vrline ukoliko nisu povezane s kršćanskom mudrošću. U *spir. et litt.* 28,48 kaže da nekoliko lakih grijeha ne može pravedniku oduzeti vječni život, a nekoliko dobrih djela ne može spasiti nevjernika, nisu mu od koristi za vječno spasenje. Bez vjere u Isusa nije moguća pravednost, oproštenje ni spasenje. Tako u *ep.* 194,3,9 piše: „... bez nje (vjere, op. a.) niti jedno dobro djelo ne biva učinjeno ni od jednog čovjeka. Jer 'sve što nije iz uvjerenja, grijeh je.'“ Stoga nemajući vjere, nevjernici ne mogu biti pravedni ni krjeposni, što će eksplicitno izreći i u raspravi s Julijanom iz Eklana. Kada bi pogani i posjedovali krjeposti, to bi im bilo uzalud jer nisu utemeljene na Božjoj ljubavi. Usp. Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi,* 81-82. I Kasijanov abba Keremon ima sličan stav. U *Coll.* 13,5,2 kaže: „Nikada se ne smije vjerovati da su filozofi postizali onakvu čistoću uma kakvu se zahtijeva od nas kojima je zabranjeno između

narav.[523] Ništa što je čovjeku prirođeno i prirodno, što ima sam od sebe i što čini sam od sebe ne može ga spasiti ni opravdati.

U *correpт.* 7,12 piše da se od mase izgubljenih nitko ne može razlikovati osim po daru kojega svatko tko ga ima prima po milosti Spasiteljevoj. Nakon što je razvio nauk o ustrajnosti do kraja, u *persev.* 2,5-3,6 tvrdi da će kraljevstvo Božje doći samo onima koji ustraju do kraja. Za spasenje nije više dovoljno imati vjeru i ljubav, nego i ustrajnost do kraja

Augustin, dakle, snažno naglašava Kristovu posredničku ulogu (usp. 1 Tim 2,5) kroz izričaj *za nas*. Čak 289 puta u svojim spisima Krista naziva *mediator Dei.*[524] Krist nije samo autoritet nego je i prisutan u Crkvi, nije samo model ili primjer, nego je on opći put spasenja. Kao besmrtni i potpuni pravednik koji je u Božjim očima posve pravedan te je zbog toga sjedinjen s Bogom, mogao je opravdati grješnike kojima vlada smrt (usp. *spir. et litt.* 27,47slj.; *persev.* 12,30). Preko Krista kao ljudskog bića dolazi se do Krista koji je Bog. To Goulven Madec vidi kao antitezu Krist put – Krist domovina, odnosno Krist put kojim idemo – Krist cilj kojemu idemo (usp. Iv 14,6).[525]

No u toj kristocentričnoj perspektivi valja uvijek imati na umu da je za Augustina sve milost, pa tako i utjelovljenje.[526] No upravo se time relativizira Augustinov kristocentrizam jer je put do Krista po Kristu u konačnici put do Boga po Kristu u Duhu (usp. Ef 2,18).[527] No Krist

---

nas spominjati ne samo bludničenje nego čak i nečistoću (usp. Ef 5,3). Oni imaju izvjesnu malu dozu čistoće, tj. uzdržljivost tijela pomoću koje su svoju bludnu želju tek obuzdali od spolnoga općenja. No nisu u mogućnosti postići unutarnju čistoću uma i trajnu čistoću tijela bilo u vladanju bilo u – rekao bih – mislima.“ U *Coll.* 13,5,3 piše: „... oni su glavnom snagom samo potisnuli nemoralno ponašanje, tj. iskvareni snošaj, ali da želja za uživanjem u toj strasti nije isječena iz njihova srca.“ U *Coll.* 13,5,4 kaže: „Očito je, stoga, da oni nisu poznavali krjepost istinske čistoće kojoj mi težimo. Stoga je poprilično sigurno da se naše obrezanje, koje je u duhu, može posjedovati samo kao dar Božji i da ono postoji samo u onima koji su privrženi Bogu s potpunim kajanjem duha.“

[523] Možemo dodati život po savjesti. Ne spominje ga u ova četiri spisa, no smatrao bi ga nemogućim bez milosti.

[524] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 11.

[525] Usp. Goulven MADEC, *La patria e la via*, 35-50.

[526] Utjelovljenje kao posebnu, predodređenu milost postupno razvija od sredine 390.-tih. U *ep. Rm. inch*. iz 394.-395. tumači da Krist nije Sin Božji zbog uskrsnuća nego je predodređen uskrsnuti ispred i prije svih. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (dalje: *ep. Rm. inch*.), u: CSEL 84, Johannes Divjak (ur.), 1971., 145-181. Govor o jedinstvenoj milosti utjelovljenja vjerojatno je temeljio na Ambrozijevoj egzegezi. O utjelovljenju kao jedinstvenoj milosti Augustin prvi put piše 412. u *pecc. mer.* 2,17,27, vjerojatno pod utjecajem Ambrozijeve egzegeze. Utjelovljenje je središnje za Augustinovu teologiju jer po njemu Krist spašava – silazi k ljudima kako bi se mogli uzdići Ocu i biti podignuti iz pada. Utjelovljenje Isusa čini posrednikom ljudskog posinjenja i uzdignuća. Sin je Božji postao čovjekom da bi kao čovjek mogao postati pun milosti budući da je kao Sin Božji već Sin po naravi, a ne po milosti. Oni isti je oboje, jedan Krist od obje naravi. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 10,35 (dalje: *ench.*), u: CCL 46, 69, Ernest Evans (ur.), Turnhout, 1969. Navedeno prema: Gerald BONNER, *Freedom and Necessity,* 60-61. Joanne McWilliam Dewart pokušava dokazati da je koristio i djela Teodora Mupsuestijskog i njegovu *homo susceptus* kristologiju. Usp. Joanne MCWILLIAM DEWART, The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's Letter 187, u: *Augustinian Studies*, 10 (1979.), 113-132. Pravoslavni teolog John McGuckin pobija teze McWilliams ustvrdivši da ne postoje jezične sličnosti između Augustina i teodora mopsuestijskog, nego samo da pišu o istoj temi Božje prisutnosti u svetima. Usp. John Anthony McGUCKIN, Did Augustine's Christology Depend on Theodore of Mopsuestia?, u: *Heythrop Journal*, 31 (1990.) 1, 49.

[527] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo,* 60.

ipak uvijek ostaje *vrata Ocu* jer ne postoji drugi put do Oca osim kroz Krista niti postoji drugi posrednik između Oca i ljudi. Iako je uloga Krista kao posrednika iznimno važna i nije ugrožena nego pojačana naukom o predodređenju, vidjet ćemo u podnaslovu 3.5. da je Kristova uloga u nekim drugim segmentima tim naukom dovedena u pitanje.

U pogledu postizanja spasenja Augustinov je nauk strogo kristocentričan i usko povezan s vjerom u Krista i sakramentalnim milostima. Iz te stroge kristocentričnosti proizlazi i njegovo uvjerenje da se bez milosti Kristove ne može činiti ništa dobro.

3.3.1. Kristova milost kao uvjet činjenja dobrih djela

U *Coll.* 13,12 Kasijan se bavi čovjekovim sposobnostima, točnije netaknutom spoznajom dobra, te o milosti Kristovoj govori samo posredno.[528] Kaže da je moguće da grijeh dolazi iz volje zato što čovjek uvijek ima punu spoznaju dobra.[529] Osporava Augustinovo poimanje pale ljudske naravi kao nesposobne za činjenje dobrih djela koja vode spasenju, što bi značilo da za njihovo činjenje nije nužno potrebna milost Kristova. U *Coll.* 13,12,1 implicira da čovjek nema slobodnu volju ako želi i može samo zlo i ako mu dobro izmiče. Međutim, po logici takvog prigovora može se tvrditi da čovjek ne bi imao slobodnu volju ni ako bi želio samo ono što je dobro, što bi značilo da Isus nije imao slobodnu volju.

U *Coll.* 13,12,2-3 piše da je Adam nakon grijeha stekao spoznaju zla koju nije imao, ali nije izgubio spoznaju dobra koju je primio.[530] Ovim se tvrdnjama približava Pelagijevim stavovima iz *ep. ad Demetriade* 4; 8.[531] U *Coll.* 13,12,5 piše: „Stoga moramo bdjeti da ne bismo

---

[528] Govoreći o Kasijanovu poimanju gratuitivnosti milosti, posredno smo već dosta toga rekli o milosti Kristovoj.

[529] Ovdje Kasijan odstupa od Augustinova pojma istočnog grijeha koji za jednu od posljedica ima narušenu spoznaju dobra, *ignorantiam*.

[530] „Concepit ergo Adam post praevaricationem quam non habuerat scientiam mali, boni vero quam acceperat scientiam non amisit.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,12,2, u: CSEL 13, 378.

[531] Chadwick će tvrditi da će Kasijan pokušati uskladiti odnos milosti i slobodne volje pa će, vidjevši da nema jednostavnoga rješenja za ovu napetost, ponuditi dva prijedloga. Prvi je – vidimo ga već u *Coll.* 13,8,4 – da je čovjekova sposobnost da sam učini prvi korak dana od Boga u stvaranju te je stoga i ona usko povezana s milošću. No Kasijan ne uviđa da je to blisko pelagijanskom argumentu. Drugi je da Bog nekada povlači svoju milost iz duše želeći kušnjom ojačati čovjekovu slobodnu volju, te stoga neuspjeh milosti da uzrokuje početak dobre volje može ustvari biti čin milosti koji vodi prema spasenju. Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,13-14. Uskratom milosti Bog dušu tjera na aktivnost i tako joj čini dobro i nedjelujući djeluje. Što se tiče prvoga prijedloga, Kasijan kaže da je Adam zbog grijeha oholosti pao iz naravne dobrote primljene u stvaranju te mu je volja sada usmjerena prema zlu. Sve je čovječanstvo palo u Adamu, ispunjeno je ljubavlju prema grijehu i zlu te ljudi ne mogu činiti stvari koje bi htjeli. Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,12,1. U tome se Kasijan slaže s Augustinom. No kod Augustina su posljedice istočnog grijeha mnogostruko veće jer je čovjek njime izgubio moć činiti dobro i volju htjeti dobro. Kasijan ipak ljudsku volju vidi u povoljnijem svjetlu. Citirajući Post 3,22 navodi da Adam i nakon pada ima spoznaju dobra iako je sklon zlu. Budući da čovjek ima spoznaju dobra, nekada je može koristiti *naturaliter,* bez pomoći milosti. Tako u *Coll.* 13,12,2 zaključuje da je nakon pada Adam stekao spoznaju zla koju nije imao do tad, ne izgubivši pritom spoznaju dobra koju već imaše. Prosper je ovo netočno poistovjetio s pelagijanskim stavom o netaknutoj

sva dobra djela svetih pripisali Gospodinu na takav način da ljudskoj naravi ne pripišemo ništa osim onoga što je zlo i izopačeno."[532] Ovdje čovjeku daje neku sposobnost sam činiti dobro. Time proturječi sebi jer je ranije tvrdio da se u čovjeku može roditi samo početak dobre volje i želje za krjepošću (usp. *Coll.* 13,8,4; 13,9,4-5; 13,11,1), ali ne i djela.

No stav monaha iz Galije kojega Augustin donosi u *praed. sanct.* 1,2 drugačiji je i Augustin ga smatra točnim: prihvaćaju da se nitko ne spašava od grijeha osim po pravednosti drugoga Čovjeka. Prihvaćaju i da ljudskoj volji prethodi Božja milost i da nitko sam nije dostatan niti započeti niti završiti dobro djelo. Ti ih stavovi već razlikuju od pelagijanaca. O nauku monaha iz Galije i u *praed. sanct.* 2,5 kaže da braća prihvaćaju da čovjek sam od sebe nije sposoban niti početi niti dovršiti neko dobro djelo. Vidjeli smo, međutim, da Kasijan u *Coll.* 13,12,5 smatra da nekada čovjek može sam činiti dobro.[533]

a) Augustinov nauk

Stvorena sloboda nije na jednak način sposobna činiti dobro i činiti zlo. Istinsko čovjekovo dobro je u Bogu a ne u samom čovjeku. Stoga čovjek ne može postići ni zadržati to dobro vlastitom snagom, čitamo u *nat. et gr.* 26,29; 48,56. Ljubav po kojoj se stvorenje okreće i prianja uz vrhovno Dobro dar je Duha Svetoga. Augustin je to ustvrdio već tijekom donatističke rasprave.[534] Naravi stvorenoj od nebitka svojstveno je udaljiti se od Boga i htjeti

---

ljudskoj volji koja je posve zdrava, čila i sposobna činiti dobro bez pomoći milosti, te je nepravedno osudio Kasijana da naučava da volja nije pala. Usp. Prosper AKVITANSKI, *Contra coll.* 9,4-5. No Kasijan u *Coll.* 3,12,4 govori o iskvarenosti slobodne volje (*pravitas liberi arbitrii*). Augustin volju za dobro smatra mrtvom, dok je Kasijan ne smatra mrtvom, ali ni zdravom. Smatra je bolesnom, no ipak još uvijek povremeno sposobnom – ako je lijek oživi – za pokoje zdravo djelo. Usp. Owen CHADWICK, *John Cassian*, 129-131. Osim ova dva Chadwickova prijedloga, pitanje odnosa milosti i zasluge odnosno neizravno gratuitivnosti i prethodnosti milosti monasi iz Galije pokušavali su riješiti i putem *futura merita mala*. Kasijan ih u *Coll.* 13 ne spominje niti ne naučava pa ih zato ni Chadwick ne spominje.

[532] „Unde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersam est humanae adscribamus naturae." Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,12,5, u: CSEL 13, 379-380. I u ovoj se tvrdnji vidi da u *Coll.* 13 komunicira s Augustinovim naukom o Božjem djelovanju i ljudskoj naravi, ali s njihovom netočnom percepcijom. Kao prvo, Augustin dobra djela svetih ne pripisuje samo Bogu nego i Bogu i svetima. Kao drugo, Kasijan i dalje raspravlja s onima koji bi tvrdili da sveti mogu činiti samo zlo, tj. da čovjek i nakon djelovanja milosti ostaje sposoban samo za zlo, što Augustin nije tvrdio. Kao treće, Augustin milost ne vidi kao automatizam koji čovjeka mimo i bez njegove volje tjera činiti dobro. Kasijanovo viđenje Augustinova nauka u ovom se segmentu pokazuje trostruko netočnim. Iz toga se vidi da nije posve dokučio Augustinovo poimanje Božjega djelovanja na čovjeka te da Božji upliv vidi kao vrstu izvanjskoga djelovanja koje ne uspijeva zahvatiti čovjeka iznutra niti ga može dovesti do promjene.

[533] S obzirom na ovo što u *praed. sanct.* 1,2; 2,5 piše Augustin, moguće je da Kasijan samo nepažljivo birao riječi u *Coll.* 13,12,5 pa se iz njih čini da čovjek može sam činiti dobro a da Kasijan to ne misli. Misli li to, omalovažava Isusovu ulogu i djelotvornost milosti Kristove dok promiče ulogu i sposobnosti čovjeka. Ovdje nećemo ponavljati rečeno o problemu početka vjere jer je ovdje riječ o djelima, činjenju.

[534] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 110. A tijekom pelagijanske rasprave ovaj je argument rabio kako bi pobio pelagijanske tvrdnje da su čovjeku dostatni Zakon i znanje dobra da bi činio dobro. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *pecc. mer.* 2,17,27; *spir. et litt.* 3,5; 16,28; 28,49; 32,56; 33,59; *nat. et gr.* 17,18; 56,67; 64,77; 70,84; *perf. iust.* 5,11; 10,21.

manje dobro. Stoga je osoba ovisna o Bogu koji joj daje dar ljubavi koji osobi omogućava voljeti dobro i prosvjetljenje po kojemu razumijeva što je dobro koje treba izabrati.[535]

Iz *correpl.* 11,31 pokazuje se jasno Augustinova logika: ako Adam nije mogao činiti dobro bez milosti, još ga manje može činiti pali čovjek ukoliko nema milost. Bez Boga Adam niti itko drugi ne može učiniti ništa dobroga, niti ostati u njemu, stoji u *correpl.* 11,32. Kojima je pomoć *sine quo non* u sadašnjosti dana, dana je kao milost. Vidjeli smo već u podnaslovu 3.2. da nakon pada ta pomoć moći činiti dobro više nije dio milosti stvaranja, stoga je nema svaki čovjek. Narav više ne može činiti dobro koje hoće, jer kroz stvaranje više ne prima tu milost. O tomu neizravno piše u *correpl.* 12,35, a potvrđuje u *correpl.* 12,38 u kojem kaže da Bog svetima – a ne svima – daje obje pomoći. Stoga čovjek bez Krista zbog dva razloga ne može učiniti ništa dobra ni ustrajati u dobru: prvi je što je pomoć bez koje čovjek ne može činiti dobro a koja je bila dio milosti stvaranja sada manjkava. Ta manjkavost služi kao kazna za grijeh i čini da slobodna volja nikada neće moći nadići vlastitu slabost ni tu manjkavost milosti. Stoga ostaje osuđena na činjenje zlih djela. Drugi je što Bog tu pomoć daje kroz Krista te je ima samo onaj kome je Krist da. Nitko je više nema po sebi.

Augustin se u naša četiri spisa nigdje drugdje izravno ne bavi ovom mišlju tako da nemamo ni jednu drugu izravnu potvrdu ove tvrdnje, no u *correpl.* govori dosta jasno o tome. U *gr. et lib. arb.* 4,7; 4,9; *persev.* 7,13 i na drugim mjestima to neizravno potvrđuje govoreći da nakon je pada Bog htio da mu ljudi mogu doći samo po milosti, da jedino po njoj ne napuštaju Boga nego ostaju uz njega, i da bez nje ne mogu učiniti niti jednu dobru stvar.[536]

U *gr. et lib. arb.* 4,8 tumači da iz Pavlovih riječi: „A hvala Bogu koji nam daje pobjedu po Gospodinu našemu Isusu Kristu!“ (1 Kor 15,57) slijedi „da pobjeda kojom čovjek nadvladava grijeh nije ništa drugo nego Božji dar koji u ovoj borbi pomaže slobodnoj volji.“[537] I u *correpl.* 4,8 milost Kristovu vidi kao pomoć slobodnoj volji, a ne kao zamjenu za nju. Ona pomaže slobodnoj volji ali ne bira umjesto nje. Isto vidimo i iz nauka o dvije vrste pomoći iz *correpl.*[538] U *gr. et lib. arb.* 6,13 potvrđuje da se čovjekova dobra djela počinju javljati tek nakon što mu je dana milost i da ih čini uvijek posredstvom nje.

---

[535] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul.* 6,18,55; *gr. et pecc. or.* 39,43.

[536] „Odluka ljudske slobodne volje da ne padne u napast nedostatna je ukoliko Gospodin ne podari pobjedu onome koji moli da ne padne u napast.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 4,9. U *gr. et lib. arb.* 4,8 piše da nitko ne može biti uzdržljiv ako mu to Gospodin ne da. Ovdje, kao ni u mnogo ostalih brojeva ne govori izravno o Kristu, ali govori o milosti Kristovoj kao uvjetu činjenja dobra koje je na spasenje.

[537] „Ergo et victoria qua peccatum vincitur, nihil aliud est quam donum Dei, in isto certamine adiuvantis liberum arbitrium.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 4,8.

[538] O tome smo govorili u podnaslovu 3.2.1.

Taj odnos umješno opisuje u *corrept.* 1,2. Čovjek ima slobodnu volju činiti dobro i zlo, no kada čini zlo, sluga je grijeha. U činjenju dobra nitko ne može biti slobodan dok ga ne oslobodi onaj koji je rekao: „Ako vas, dakle, Sin oslobodi, zbilja ćete biti slobodni.“ (Iv 8,36) Kada je netko oslobođen od vlasti grijeha, i dalje mu treba njegov Osloboditelj jer „bez mene ne možete učiniti ništa.“ (Iv 15,5)

U *corrept.* 2,3 kaže da je milost dana po Isusu Kristu jedino po čemu je čovjek oslobođen od zla i bez čega ne može učiniti nikakvo dobro ni mislima ni voljom ni ljubavlju ni djelima.[539] Milost mu daje spoznati dobro i zlo i čini ga sposobnim činiti s ljubavlju ono što je spoznao. Bog mu daje odgurnuti od sebe zlo, a prigrliti dobro. Pavlu je jasno je od Boga odbaciti zlo a činiti dobro: „Molimo se Bogu da ne činite nikakva zla.“ (2 Kor 13,7).[540]

Ovdje radikalnije nego inače kaže da čovjek ne može ni mislima činiti, tj. htjeti dobro, dok drugdje govori da može htjeti dobro, ali ga ne može činiti. Ovdje i misli podlaže milosti.

Nakon što predodređeni prispiju u kraljevstvo Božje i blaženost, nisu im više potrebna dobra djela, iako im je i dalje potrebna milost kako bi ostali u dobru. Zato milost Spasiteljeva i u njihovoj kruni ostaje povezana s njima, čitamo u *corrept.* 13,40.[541] Trajnosti milosti Kristove ne prestaje ni u vječnosti.[542] Kako se izabranje od vječnosti događa po predznanju milosti Kristove (usp. Ef 1), tako se i vječni život odvija u milosti Kristovoj.

To u kristološkom smislu znači da je Isus Krist uvijek Spasitelj – ne samo dok osoba živi, nego i dok je u vječnosti s njim. Krist ni u vječnosti neće čovjeku prestati biti ono što on jest. Odnosi koji su uspostavljeni u Očevu vječnome naumu spasenja (*secundum propositum*) ostaju takvi i za onaj „dio“ vječnosti kojeg s Bogom dijele ljudi. Kada su i Krist i čovjek okrunjeni, svatko ostaje ono što je bio na zemlji, ali sada na puni, proslavljeni način. Niti u vječnosti čovjek ne može bez Krista i njegove milosti. To je zato što, kao prvo, vječnost čovjek dijeli s Bogom koji je trojstven, dijeli ga, kao drugo, s ostalima koji su spašeni isključivo po milosti Kristovoj, i kao treće, njihov je vječni život dar upravo (zbog) milosti Kristove. Ako bi im bila oduzeta, bio bi im oduzet vječni život jer jedino po njoj mogu biti u vječnosti s Kristom i ostati vječito s njim. U toj se mjeri Isus pokazuje ne samo kao put, nego i kao cilj iako, naravno, ne jedini.

---

[539] „Intellegenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum...“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 2,3.

[540] U ovom je tekstu vidimo kako Augustin činjenje dobra malo pripisuje Bogu Ocu, a malo Kristu. To uglavnom ovisi o biblijskom citatu te često nije riječ o osobitom teološkom razlikovanju između uloga Oca i Sina.

[541] „... et illic integerrimus iam sine fine beatissimus servabitur, adhaerente sibi misericordia Salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum praeliantur, sive cum coronantur.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 13,40.

[542] O tome je bilo riječi u podnaslovu 2.2.1.2. c)

Augustin je izrazito kristocentričan u pogledu spasenja i mogućnosti činjenja dobra. Ne ostavlja ni najmanju mogućnost da bi se bilo jedno, bilo drugo moglo dogoditi bez ili mimo Krista. No to da je Isus jedini spasitelj znači da svi koji se ne spašavaju nisu primili milost spasenja. Taj je negativni vidik razrađen u podnaslovima 5.2.2. i 5.2.3.1.

3.4. Isus Krist kao model Božjeg milosnog djelovanja i dokaz predodređenja

Augustin kao krunski argument za važne teme pelagijanske i polupelagijanske rasprave koristi Isusa Krista. Isus je slika i primjer na koje se može ugledati u složenim pitanjima kao što su gratuitivnost, predodređenje,[543] početak vjere i Božje postupanje. Isus Krist je kao Bog i čovjek dvostruka slika: i Božjeg postupanja, i čovjekove recepcije tih postupaka i njihovih učinaka. Kao Bog čini, ali je kao čovjek onaj na kojemu je učinjeno.

Prvi veliki kristološki tekst donesen kao dokaz nalazi se u *corrept.* 11,30. Ondje govori o gratuitivnosti Isusova bogosinovstva, ne govoreći još o Isusu kao predodređenom. Piše da nema milosti snažnije od milosti Krista, jedinorođenoga Sin Božjega, jednaka Ocu i suvječna s njim, koji je za nas postao čovjekom i koji je bez ijednoga svojega grijeha bilo istočnoga bilo osobnoga razapet od strane ljudi koji su bili grješnici. Iako je uskrsnuo treći dan da više nikada ne umre, podnio je smrt za smrtne i dao je život mrtvima tako da, otkupljeni njegovom krvlju i primivši tako veliko jamstvo mogu reći: „Što ćemo dakle na to reći? Ako je Bog za nas, tko će protiv nas? Ta on ni svojega Sina nije poštedio, nego ga je za sve nas predao! Kako nam onda s njime neće sve darovati?“ (Rim 8,31-32) Bog je jedinstveno čudesnim i čudesno jedinstvenim činom na sebe uzeo ljudsku narav, tj. racionalnu dušu i tijelo i postao jedna osoba s čovjekom Kristom koji nije po vlastitom prethodnom pravednom življenju zaslužio postati Sin Božji, nego je od početka, od začeća jedno s vječnom Riječi.

Potom donosi kristološki dokaz za nezasluženost milosti. Kaže da nitko ne može biti toliko zaslijepljen neznanjem da bi se usudio reći da je Sin čovječji, iako rođen od Duha i djevice Marije, ipak po vlastitoj slobodnoj volji i činjenjem dobrih djela bez grijeha zaslužio

[543] O Kristu kao najizvrsnijoj objavi predodređene i gratuitivne milosti osim u naša četiri djela (*corrept.* 11,30; *praed. sanct.* 12,23; 15,30-16,32; *persev.* 7,14; 24,67) vidi u: Aurelije AUGUSTIN, *pecc. mer.* 2,17,27; *Trin*. 13,17,22; 15,19,34; 15,26,46; *gest. Pel.* 14,32; *ench*. 10,34-12,41; *civ.* 10,29,1; 21,15; *c. Iul. imp.* 1,138-140; 4,84-89; *ep*. 187,13,14; *Io. ev. tr.* 74,3; 82,4; 105,4-8; 108,1-5; 110,6; 111,5; *en. Ps.* 67,25-26; 108,23; *s.* 67,4,7; 174,2,2; 185,3; 265/D,7; *Contra sermonem Arrianorum* 7,6-8,6; 27,23 (dalje: *c. s. Arrian.*)., u: PL 42, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 683-708.; *Contra Maximinum Arrianum* 2,14,2; 2,23,7 (dalje: *c. Max.*), u: PL 42, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 743-814. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 376.

biti Sin Božji. Tome se protivi evanđelje koje kaže: „Riječ je tijelom postala.“ (Iv 1,14) Postala je tijelom u djevičanskoj utrobi, ondje gdje je bio početak i čovjeka Krista. Štoviše, kada je Djevica upitala kako će se to zbiti, anđeo joj je odgovorio da će Duh Sveti sići na nju i da će je sila Svevišnjega osjeniti, te će zato čedo i biti sveto, Sin Božji (usp. Lk 1,35). Nije rekao da će biti sveto zbog djela koje još nerođeno dijete niti nije moglo imati,[544] nego zato što će Duh Sveti sići na nju i što će je sila Svevišnjega osjeniti, to će se dijete nazivati Sinom Božjim. To rođenje, apsolutno gratuitivno, sjedinilo je u jedinstvo osobe čovjeka s Bogom, tijelo s Riječju. Isusova dobra djela slijedila su njegovo rođenje, a nisu ona zaslužila rođenje.

Ovdje protiv pelagijanaca kaže da nerođeno dijete nije moglo imati djela ni zasluge iz jednostavnog razloga što prije začeća nije postojalo. Govori i protiv onih koji misle da je Isus posinjen kasnije. Čovjek Isus je svet zbog Duha Svetoga a ne zbog vlastite svetosti.

U *praed. sanct.* raspravlja s monasima iz Galije koji ne niječu gratuitivnost koju afirmira u *corrept.* 11,30, ali ustaju protiv predodređenja. Zato u *praed. sanct.* 15,30 Isusa predstavlja i kao najizvrsniji primjer i dokaz predodređenja smatrajući da će im tako dokazati postojanje predodređenja. Piše: „Najdivnije svjetlo predodređenja i milosti jest sam Spasitelj, on koji je posrednik između Boga i ljudi: čovjek Krist Isus. A da bi on to bio, kojim je svojim prethodnim zaslugama, bilo djela ili vjere, sebi to pribavila ljudska narav koja je u njemu? Neka mi se odgovori, molim: čime je taj čovjek zaslužio biti Sin Božji time što ga je Riječ, suvječna Ocu, uzela u jedinstvo osobe?[545] Zar je tome prethodilo bilo kakvo njegovo dobro djelo? Što je radio prije, što je vjerovao, što tražio te je postigao tu uzvišenu prednost? Nije li ovaj čovjek, čim je počeo biti, djelovanjem i primanjem Riječi počeo biti jedini Sin Božji?“[546]

---

[544] D. Keech smatra da Augustinovo tumačenje Krista kao utjelovljenog čovjeka kojemu nisu prethodile nikakve zasluge (*sine meritis praecedentibus*, usp. *corrept.* 11,30; *praed. sanct.* 15,30-31; *persev.* 24,67) ima smisla jedino ako Augustin pretpostavlja origenističku egzistenciju osobe kojoj je već prije utjelovljenja moguće pripisati zasluge. Kad god Augustin govori o utjelovljenju, posredno tvrdi da je Kristovo čovještvo već pod božanskim razlučivanjem zasluga *prije* nego što je preuzeto od Riječi. Osoba ne može ne imati zasluge a da već prije toga nije osoba te je na neki način Kristovo čovještvo postojalo i prije nego je preuzeto u jedinstvo s Riječi. D. Keech, vidjet ćemo u podnaslovu 3.6, nastoji dokazati da je Augustin Kristovo čovještvo razumijevao na sličan način kao i Origen. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 29; 229. Ne slažemo se s ovim Keechovim procjenama. Vidjet ćemo da Augustin u *corrept.* 11,30; DSP 15,30-31 i *persev.* 24,67 neizravno pokazuje da se protivi nauku o preegzistenciji duše stalno ponavljajući da je Isus, a s njime i njegova ljudska duša, počeo postojati u trenutku začeća, dakle da je tada stvoren, a ne samo preuzet iz ranije egzistencije. Teoretski i samo za primjer govori o Isusovim zaslugama prije rođenja. Slično čini s Ezavom i Jakovom kad na temelju Rim 9 dokazuje nepostojanje prethodnih zasluga. Ne misli da su ikakve prenatalne Isusove zasluge stvarno postojale. Augustinov nauk o gratuitivnosti milosti općenito i onaj o gratuitivnosti Isusova začeća i hipostatske unije upravo pobija mogućnost postojanja preegzistencije duša i bilo kakvu mogućnost zasluga. Zato Isusa i koristi kao najbolji primjer gratuitivnosti.

[545] „Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit? Respondeatur quaeso: ille homo, ut a Verbo Patri coaeterno in unitatem personae assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit?“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,30.

[546] *Isto.* Hrvatski prijevod preuzet iz: *Časoslov rimskoga obrada* III, Zagreb, 1984., 314.

Nastavlja s pitanjima iz kojih se vidi da je Isusovo rođenje najosobitiji milosni događaj i da je Isus Krist rođen od Očeve volje i želje i od Marijina pristanka, tj. Marijine želje slijediti volju Očevu. Potom tumači Isusovu bezgrješnost kao puni izričaj i primjer prave slobode – Isus je slobodan jer nije činio grijehe. Pita nije li ona žena koja je bila puna milosti začela jedinoga Sina Božjega? Nije li jedini Sin Božji rođen od Duha Svetoga i Djevice Marije, ne od želje tijela, nego po jedinstvenome daru Božjemu? Je li se trebalo bojati da će, kako bude odrastao, taj čovjek griješiti po svom slobodnom izboru? Ili možda u njega volja nije bila slobodna, ili zar nije možda upravo bio toliko slobodniji koliko je manje mogao biti rob grijeha? U njemu je ljudska, tj. naša narav na jedincati (*singulariter*) način bez ikakve prethodne zasluge primila sve te divljenja vrijedne darove, kao i mnoge druge darove za koje se posve istinito može reći da su njegovi vlastiti.[547]

Iako je rekao da Isusa uzima za dokaz predodređenja, u dosadašnjem tekstu ponajprije dokazuje gratuitivnost milosti, iz čega zaključujemo da mu je gratuitivnost bitnija od predodređenja. Tek u *praed. sanct.* 15,31 govori u Isusovu predodređenju. No prije toga povlači izravne paralele između milosti koja Krista čini Kristom i milosti koja kršćanina čini Kristovim, tj. kršćaninom. U Isusu Kristu, glavi, i u vjernicima udovima na djelu su isti Duh i ista milost. Tek potom na temelju Božjega predznanja zaključuje na Isusovo predodređenje.

„Pojavi se dakle za nas u našoj Glavi sam izvor milosti, odakle se razlijeva na sve udove prema mjeri svakog pojedinca. Od početka svoje vjere čovjek postaje kršćaninom istom onom milošću kojom je onaj čovjek od svog početka postao Kristom: od istog je Duha preporođen od koga je onaj i rođen; istim se Duhom u nama zbiva otpuštenje grijeha kojim je došlo do toga da onaj nije imao grijeha. Bog je svakako unaprijed znao da će se to dogoditi. Samo je jedno dakle predodređenje svetih, koje je u Svecu svih svetaca najvećma zasjalo.[548] Tko od onih što ispravno shvaćaju govor istine može to zanijekati? Mi smo naime naučili da je i sam Gospodin slave predodređen, ukoliko je čovjek postao Sin Božji.“[549]

---

[547] „Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat? Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,30.

[548] „Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum. Haec se Deus esse facturum profecto praescivit. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in Sancto sanctorum maxime claruit: quam negare quis potest recte intellegentium eloquia veritatis? Nam et ipsum Dominum gloriae, in quantum homo factus est Dei Filius, praedestinatum esse didicimus.“ *Isto* 15,31. Da je čovjek postao Sin Božji nije česta kristološka konstrukcija. No Augustin se oslanja na Rim 1,1-4 i želi istaknuti predodređenje čovjeka Isusa, pa ga izriče na ovakav način. Talijanski to prevodi s „ukoliko je bivajući čovjekom postao Sin Božji“, a engleski obrće izričaj u „ukoliko je Sin Božji postao čovjek.“

[549] Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31, u: *Časoslov rimskoga obrada* III, 314-315.

Potom citira Pavla: „Pavao, sluga Krista Isusa, pozvan za apostola, odlučen za evanđelje Božje – koje Bog unaprijed obećavaše po svojim prorocima u Pismima svetim[550] o Sinu svome, potomku Davidovu po tijelu, postavljenu Sinom Božjim,[551] u snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih.“ (Rim 1,1-4) Zatim tumači dvostrukost svega u Kristu: „Isus je dakle predodređen da on, koji je po tijelu bio sin Davidov, bude u snazi Sin Božji po Duhu posvećenja; zato je i rođen od Duha Svetoga i Marije Djevice. To je ono posebno prihvaćanje čovjeka (uzvišenje, preuzimanje, lat. *susceptio*, op. a.) od Boga Riječi, izvedeno na neizreciv način, te se može istinski i jednostavno reći da je on ujedno Sin Božji i sin čovječji: sin čovječji zbog prihvaćenog čovještva, a Sin Božji zbog primanja jedinorođenoga Boga — da se ne vjeruje u četvorstvo, nego u Trojstvo. Za ljudsku je narav to predodređenje tako uzvišeno i veliko uzdignuće, te kad bi se htjelo nju suočiti s nečim većim, toga nema. Samo božanstvo nije se moglo za nas više poniziti nego što je uzelo narav čovjeka sa slabošću puti, sve do smrti na križu.[552] Kao što je dakle predodređen on jedan, da bi bio našom glavom, tako smo mnogi predodređeni, da budemo njegovi udovi.“[553]

Osvrnut ćemo se na četiri Augustinove misli. Prva je da je za čovjekovo spasenje Bog spreman učiniti sve što je potrebno. U usporedbi s ostalim razumskim bićima, u čovjeka je Bog uložio najveću slavu, najviše zalaganja, čak i osobne žrtve i poniženja, i dao mu najveće povlastice. Druga je da je u Isusu čovjekova narav uzdignuta do vrhunca. Isusovo predodređenje je nešto najveće i najuzvišenije što se moglo dogoditi ljudskoj naravi. Ako je Isus model onoga što Bog hoće postići u čovjeku, nesumnjivo Bog želi čovjeka obnoviti na maksimalan, najpotpuniji i najsavršeniji način: svi predodređeni postat će udovi Kristova tijela, ne samo zemaljske Crkve već nebeske, proslavljene. Treća je da je Crkva kao tijelo predodređene Glave predodređena, iako ne čitava i ne u svim članovima jer ne smatra da su svi krštenici izabrani. Četvrta je da se u Kristu pomiruje napeti odnos između slobode i milosti: iako je Krist subjekt apsolutne nužnosti predodređenja, ima najpotpuniju slobodu.

---

[550] Augustin, začudo, nije upotrijebio obećanja i proroštva kao argument u korist predodređenja. Njih Bog izriče na temelju sigurnosti predznanja događaja i ishoda koji će se zbiti zato što će on učiniti da se zbudu. Bog zna što će biti jer zna što će on sam učiniti i jer zna da ništa neće moći zapriječiti njegove naume.

[551] U latinskom prijevodu stoji *qui praedestinatus est Filius Dei*.

[552] „Praedestinatus est ergo Iesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei secundum Spiritum sanctificationis; quia natus est de Spiritu Sancto et virgine Maria. Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et filius hominis simul, filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur; ne non trinitas, sed quaternitas crederetur. Praedestinata est ista naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius, non haberet: sicut pro nobis ipsa divinitas quousque se deponeret humilius, non habuit, quam suscepta natura hominis cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31. Ovdje koristi Pavlovu paralelu poniženje – uzdignuće. Niti jedan čovjek niti ikoje nebesko biće nisu tako poniženi a potom tako uzdignuti kao čovjek Isus.

[553] *Isto.* Hrvatski prijevod iz: *Časoslov rimskoga obrada* III, 315.

Predodređenje ne isključuje nego garantira i slobodu vjernika. Od *persev.* 7,13 koristi paradigmu koju je razvio u *corrept.*: budući da je Krist tako predodređen da neće otpasti od Boga, i udovi su njegova tijela sigurni po pitanju ustrajnosti, objašnjava u *persev.* 7,14.[554] Predodređenje i sloboda stoga mogu supostojati, jedno ne isključuje drugo. I Krist je bio toliko slobodniji koliko je manje mogao biti rob grijeha, stoji u *praed. sanct.* 15,30.

Iz *praed. sanct.* 15,31 vidimo da za Augustina apsolutna nužnost predodređenja čovjeka Isusa kroz njegovu patnju i smrt postaje za ljude apsolutni dar. Predodređenje ima jasnu ulogu unutar horizonta spasenja – Isusovo predodređenje je u službi spasenja. Isusov slobodno prihvaćen zemaljski život, opljenjenje, poniženje i patnja do smrti jesu apsolutna nužnost kao predodređeni dar. Bez njih nema dara milosti. Stoga je Isusovo predodređenje za ljude sretna i spasonosna okolnost. Kristova savršena sloboda koju ima unatoč predodređenju Augustina uči vidjeti onkraj racionalnog i juridičkog razumijevanja Božje volje i pravednosti.[555] Zato predodređenje – ne samo Isusovo nego i naše – promatra kao izraz milosrđa i ljubavi, kao dokaz gratuitivne milosti i kao vrhunski, uzvišeni Božji dar.

Augustin tvrdi da isti obrazac gratuitivnosti koji vrijedi za Kristovo rođenje vrijedi i za kršćaninovo preporođenje. Tu ipak postoji razlika koju ne spominje: prije začeća i rođenja čovjek Isus nije postojao, dok druge osobe već postoje, tj. začete su i rođene prije nego u vremenu prime milost preporođenja. Ali s obzirom da predkrsnoj egzistenciji manjka milost htjeti i činiti dobro, smatra da i ovaj primjer potvrđuje postojanje gratuitivnog predodređenja: nitko nije kršten na temelju dobrih zasluga jer ih prije krsta ne može stjecati. Štoviše, Kristov primjer pokazuje da predodređenje prethodi ne samo zasluzi nego i ljudskom postojanju.[556]

No iz toga se može zaključiti ne samo na gratuitivnost milosti, nego i da je čovjek, tj. ljudski činitelj potpuno nevažan za određivanje svoje sudbine.[557] On tu sudbinu provodi, ali je ne može promijeniti niti o njoj odlučivati: iako slobodnom voljom bira sve što bira, konačni će ishod njegova života biti onakav kakav je od vječnosti predodređen ili predznan.[558]

Potom u *praed. sanct.* 15,31 još jednom povlači paralele između gratuitivne Isusove milosti rođenja i nezaslužene milosti preporođenja te između Očeva dara vjere u Isusa i rođenja Onoga u kojega se vjeruje. Pobija mogućnost stjecanja krsta kao zasluge za samostalnu vjeru. Sve je djelo jedno te iste milosti Očeve dane po Duhu Svetome a koja vlada po Isusu Kristu:

---

[554] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 61.
[555] Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, u: *Augustinian Studies,* 33 (2002.) 2, 220.
[556] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 57.
[557] Usp. *Isto*.
[558] O tome više vidi u podnaslovima 4.3.1. i 5.2.

„Ovdje neka prestanu ljudske zasluge, koje po Adamu propadoše, i neka zavlada milost Božja koja vlada po Isusu Kristu, Gospodinu našemu, jedinomu Sinu Božjem, jednome Gospodinu.[559] Tko god u našoj glavi nađe negdašnje zasluge onoga posebnog rođenja, on neka s nama, njegovim udovima, traži prethodne zasluge umnoženog preporođenja.“[560] Jer to rođenje Kristu nije dano kao naknada, nego mu je jednostavno dano tako da je, slobodan od svake svezanosti grijehom, rođen od Duha i od Djevice. Tako ni ljudima njihovo preporođenje nije dano kao naknada za zasluge nego im je rođenje od Duha i vode dano besplatno. A ako ih je krštenju dovela vjera, ne smije se zbog toga misliti da su oni prvi Bogu nešto dali da bi kao naknadu zauzvrat primili spasonosno preporođenje. Onaj koji je učinio da vjeruju u Krista jest onaj koji je za ljude učinio da se rodi Krist u kojega vjeruju.[561] Onaj koji je izveo u njima početke vjere i njezino dovršenje u Isusu jest onaj koji je Krista učinio začetnikom i dovršiteljem vjere (usp. Heb 12,2).[562]

Krist nije samo izvor i ishodište milosti. On je sam kao čovjek primjer milosti i pokazatelj kako Bog djeluje u čovjeku. Čovjek Isus postao je Sin Božji po milosti. Time je postao posve pravedan čovjek. Kroz njega su opravdani svi koji su opravdani po vjeri u njega. Kako je Krist rođen od Duha, tako su vjernici preporođeni od istoga Duha. Kristova je pravednost prema tome utemeljena u njegovom vječnom sinovstvu te je zbog toga on model pravednosti vjernika koji su krštenjem postali Božja djeca. Krist je primjer sve milosti jer njegovo utjelovljenje razotkriva milost kao posve besplatni dar Božje ljubavi. U *c. Iul. imp.* 1,138; 1,140 još će jednom potvrditi da je čovjek Isus dobar od početka po istoj milosti po kojoj njegovi udovi od zlih postaju dobri.[563]Milost koju ima Isus ima ishodište u Ocu i Duhu. Otac je izvor milosti po kojoj je Isus sve to. Ta se milost preko Krista razvila u rijeku pobjedne i otkupiteljske milosti koja se izlijeva na sve. No u temelju Kristove milosti stoji Očeva odluka i milost po kojoj se dogodilo utjelovljenje. Taj je izvor sve milosti dan besplatno kako Kristu u njegovom predodređenju, tako i njegovima po njegovu rođenju.

Vidimo da i u *praed. sanct.* 15,30-31 više govori o Isusu kao dokazu gratuitivnosti nego predodređenja, iako s jasnoćom da je sva milost dana čovjeku Isusu predodređena. Nakon *corrept.* 11,30 i *praed. sanct.* 15,30-31, treći i posljednji veliki kristološki tekst u naša četiri

---

[559] „Humana hic merita conticescant, quae perierunt per Adam; et regnet quae regnat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31.

[560] „Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus.“ *Isto*. Hrvatski prijevod iz: *Časoslov rimskoga obrada* III, 315.

[561] „…ille quippe nos fecit credere in Christum, qui nobis fecit in quem credimus Christum…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31.

[562] Augustin ovdje govori o početku vjere čas kao djelu Duha, čas kao djelu Oca.

[563] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo,* 60-61.

djela nalazi se u *persev.* 24,67. Ondje također protiv monaha iz Galije tvrdi da nema svjetlijeg primjera predodređenja od samog Posrednika, misleći na čovjeka Isusa. Vjernik koji to želi dobro razumjeti treba svratiti pozornost na Isusa i sebe pronaći u njemu. Zatim niže u tekstu još jednom povlači paralele između Isusa Krista i njegovih vjernika. Prva paralela je pravednost: Otac, tj. onaj koji je Krista učinio posve pravednim čovjekom iz potomstva Davidova bez ikakvih prethodnih zasluga njegove volje, taj isti nepravednike čini pravednima bez ikakvih prethodnih zasluga njihove volje kako bi Krist mogao biti glava a oni njegovi udovi. Druga paralela tiče se Isusove bezgrješnosti i oprosta grijeha ljudima, te početka vjere: onaj koji čini da taj čovjek (Isus) bez ikakvih svojih prethodnih zasluga ne baštini grijeh po svome porijeklu niti da po svojoj volji čini ikoji grijeh koji bi mu mogao biti oprošten, taj isti čini da ljudi bez ikakvih svojih prethodnih zasluga vjeruju u njega i oprašta im svaki grijeh. Treća je paralela je vezana uz dobru volju: onaj koji čini da Isus nikada nije imao i neće imati zlu volju, u Kristovim udovima preoblikuje njihovu zlu volju u dobru volju.

Potom iznosi zaključak koji prema našem mišljenju ne proizlazi iz tri premise koje je upravo izložio, ali može proizaći iz čitavog *persev.* 24,67. Tvrdi: „Stoga, Bog je predodredio i njega i nas. Ne zbog toga što je predznao naše zasluge nego je predznao svoja buduća djela kako u Kristu da bi on bio naša glava, tako u nama kako bismo mogli biti Kristovo tijelo.“[564]

Zaključuje da je Bog od vječnosti predznao i predodredio cjelokupno spasenjsko djelo, sve što će Isus učiniti i sve koji će mu pripadati. Svi izabrani članovi Crkve su predodređeni. Biti dio tijela Kristova nije samo ljudsko opredjeljenje nego je u prvome redu Očevo djelo koje se izvršava po Kristovim zaslugama. Još jednom naglašava, nasuprot monaha iz Galije i pelagijanaca, da Otac nikoga – niti Isusa – nije predodredio po zaslugama, nego isključivo po predznanju svojih djela i dobročinstava.

Dok nemamo nikakvih dvojbi da je čovjek Isus valjan dokaz gratuitivnosti milosti, moramo se pitati stoje li Augustinovi dokazi i tvrdnje o predodređenju Isusa. Zanimljivo je da se od sva naša četiri djela u Časoslovu nalazi jedino dio teksta iz *praed. sanct.* 15,30-31 koji govori upravo o Isusovu predodređenju.[565] To bi nam dalo za pravo zaključiti da Crkva taj snažan tekst o Isusovu predodređenju smatra točnim i prihvaća ga. Neosporivo je, doista, da Bog predzna vlastita djela – Očeva djela, ali i djela Sina i Duha Svetoga. Utoliko se slažemo da se može govoriti o predodređenju čovjeka Isusa. Predodređenje ne znači poništavanje slobodne volje Isusa, pa prema tome ni ostalih ljudi, naglašava u *praed. sanct.* 15,30. Isusovo

[564] „Et illum ergo et nos praedestinavit; quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis ut eius corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 24,67.
[565] Usp. *Časoslov rimskoga obrada* III, 314-315.

predodređenje u tim dimenzijama nije upitno, no postaje takvo ako se predodređenje protegne na ostale ljude. K tome, iz ovih se kristoloških tekstova ne vidi sva problematika i težina Augustinova predodređenja, osobito da ono ograničava broj spašenih i mogućnost spasenja čineći ga povlasticom malog broja ljudi. Zadanost i nepromjenjivost stanja onih koji ne pripadaju u tu skupinu je ono što se mnogima – i nama – čini neprihvatljivim.

3.5. Upitni momenti Augustinove kristocentričnosti

Pitanje je li Isusovo predodređenje dostatan dokaz postojanja Augustinova sustava predodređenja nije jedino koje se može postaviti o odnosu Isusa i predodređenja. Možemo se pitati kakvu ulogu unutar takvoga sustava ima čovjek Isus unutar, a potom i kakvu ulogu ima vječni Očev Sin, kao i Duh Sveti, te Crkva.[566] Čovjeka Isusa, svakako, u *praed. sanct.* 15,3-31 i *persev.* 24,67 navodi kao vrhunski primjer i dokaz predodređenja. No ima li vječni Božji Sin ulogu u vječnom predoređivanju, u donošenju vječnog Božjeg nauma o izabranju? Ima li je Duh Sveti? Ima li Krist aktivnu ulogu u oduzimanju milosti danih zvanima a ne izabranima? Također, koja je uloga Kristova zagovora ako postoji predodređenje.

Ponekad se raspravlja o tome je li Augustinova misao teocentrična ili kristocentrična. Wilhelm Geerlings je smatrao prvo,[567] a Jean Plagnieux drugo.[568] G. Madec smatra da taj problem ne treba postati dilema jer je Augustinov nauk u isto vrijeme teocentričan u redu stvaranja, a kristocentričan u redu spasenja.[569] No tu se tvrdnju može osporiti vlastitom Augustinovom relativizacijom Kristove uloge unutar koncepta predodređenja – čime ćemo se sada baviti – te se glavni naglasak premješta s kristocentričnosti na teocentričnost.

U *correpт.* 2,4 prenosi upit monaha iz Hadrumentuma: ako Bog čini u čovjeku htjeti i djelovati, ako Bog čini sve i može suvereno utjecati na ljudsku volju, propovijedanje i opominjanje je suvišno. Monasi ne razvijaju dalje tu misao, no može je se razviti i pitati se: nije li tada i navještaj Evanđelja suvišan i nije li možda i Kristovo djelovanje umanjeno ukoliko postoji predodređenje i ukoliko Bog na druge načine može učiniti sve što hoće.

---

[566] O tome vidi u: Donato OGLIARI, The role of Christ and of the Church in the light of Augustine's theory of predestination, u: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 79 (2003.) 4, 347-354.
[567] Usp. Wilhelm GEERLINGS, *Christus Exemplum: Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins,* Mainz, 1978., 9-11; 26; 57; 95; 113.
[568] Usp. Jean PLAGNIEUX, Influence de la lutte antipélagienne sur le 'De Trinitate' ou: Christocentrisme de saint Augustin, u: *Augustinus Magister* 2, Paris, 1955., 817-826.
[569] Usp. Goulven MADEC, *La patria e la via*, 272.

Koliko god Augustin naglašavao Krista kao jedinog Spasitelja i jedini put Ocu – činjenično ne svih ljudi nego svih koji se spašavaju – i koliko god Otac izabirao u perspektivi Isusove spasenjske žrtve i spašavao kroz nju, u naša četiri spisa uloga Sina i odnos Oca i Sina imaju nekih manjkavosti. To nisu spisi o Trojstvu, no iako Augustin jasno razlikuje milost Kristovu od milosti stvaranja i stanje predpadnog Adama od stanja njegovih potomaka, postavlja se u pitanje kristocentričnost njegove teologije te se valja pitati nije li ona ipak prvenstveno teocentrična, tj. nije li Bog Otac onaj o kojemu sve ovisi, dok je Isus Krist činjenično samo Posrednik spasenja i izvršitelj Očeva nauma čiji su autoritet i djelovanje utemeljeni na Očevu autoritetu i volji ako i uzmemo u obzir Očevo predznanje milosti koje će Isus Krist ljudima steći i priskrbiti. Zove se milost Kristova jer je zaslužena po Kristu i daje po njemu, ali uvijek je Otac onaj koji odlučuje kome će je dati.

Pogledajmo odnos Sina Božjeg i Oca u predodređenju. U *persev.* 9,21 kaže za odbačene da ne pripadaju u predodređene jer nisu „odlukom njegovom pozvani" (Rim 8,28); ne izabra ih u Kristu prije postanka svijeta (usp. Ef 1,4), nije im palo u dio, nisu „predodređeni po naumu Onoga koji sve izvodi po odluci svoje volje" (Ef 1,11).

U ovom je tekstu Otac onaj koji u Kristu, vječnoj Riječi, bira izabrane. Što znači da ih Otac bira *u Kristu* i to već prije postanka svijeta? Riječ je, vidimo na temelju Ef 1,4, o izboru koji se događa po predznanju budućih Kristovih djela, te snage njegove otkupiteljske milosti. Bez Krista Otac ne spašava nikoga ne samo u sadašnjosti nego i u svome predznanju. Otac u predznanju unaprijed računa na Sinovo otkupiteljsko djelo i spašene vidi kao udove Kristova tijela. Spasenjsko je djelo od vječnosti vezano za Kristovo buduće djelo i milost. Otac bira izabrane po milosti Kristovoj a ne po milosti stvaranja po kojoj svi zaslužuju propast. Krist je i mjerilo spasenja i sredstvo spasenja i ostvaritelj spasenja.

Međutim, u *persev.* 24,67 piše: „Stoga, Bog je predodredio i njega i nas. Ne zbog toga što je predznao naše zasluge nego je predznao svoja buduća djela kako u Kristu da bi on bio naša glava, tako u nama kako bismo mogli biti Kristovo tijelo."[570] Isus po ovome tekstu nije predodređen zbog Očeva predznanja Isusovih djela nego zbog Očeva predznanja svojih djela koja će ostvariti u Kristu. Otac i čovjeka Isusa predodređuje isključivo po predznanju svojih djela. Time hoće ustvrditi nezasluženost izabranja čovjeka Isusa koji nije izabran zbog onoga što će on učiniti niti zbog ikakvih svojih zasluga (usp. *corrept.* 11,30; *praed. sanct.* 15,30-31). Iako je taj potez opravdan, ipak se može činiti da Augustin time umanjuje kao prvo važnost čovjeka Isusa i spasiteljskog djela koje pripisujemo njemu a ne Ocu. Kao drugo, donekle

[570] „Et illum ergo et nos praedestinavit; quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis ut eius corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 24,67.

umanjuje važnost Druge i Treće božanske osobe jer prema ovome one ne bi imale ulogu u predodređivanju. Tako Sin ne bi imao ulogu ni u vječnom predodređenju čovjeka Isusa. Otac predzna svoja djela. Iz ovih tekstova o predodređenju čovjeka Isusa nije jasno donosi li Otac vječne odluke *sa Sinom i Duhom Svetim* ili ih samo *ostvaruje kroz* njihovo djelovanje; predznaju li Sin i Duh Sveti svoja ekonomijska djela i odlučuju li o njima ako je sva odluka na Ocu. Ne bi ih mogli ne predznati, ali ne, čini nam se, kao djela koja su oni izabrali nego kao Očevu odluku koju im on priopćava, a oni izvršavaju. Ekonomijski bi naum u vječnome nacrtu bio posve podvrgnut i podložan Ocu.

U naša četiri djela ne razrađuje iz ove perspektive odnose unutar Trojstva niti objašnjava kako se donose ekonomijske odluke, osim što ih sve pripisuje Ocu. Ako Otac odlučuje o svemu, odlučuje i o djelima Riječi i Duha te su mu u toj dimenziji oni podložni a ne jednaki. No u ranijim djelima, primjerice u *ep.* 194,3,12 piše ipak iz druge, šire perspektive: „Isusu nitko ne može doći ako mu to nije dano od Oca i, stoga, od Sina i od Duha Svetoga. Jer darovi i djela nerazdvojivoga (nedjeljivoga) Trojstva nisu razdvojivi (odvojivi).“ Augustin je u *corrept.*, *praed. sanct.* i *persev.* ili pooštrio i suzio svoj nauk i posve predodređenje pripisao samo Ocu[571] čineći Sina i Duha Svetoga isključenima iz donošenja odluka, ili nije imao potrebu ni vremena tu ponovo objašnjavati unutartrojstvene odnose jer je već u *Trin.* protumačio kako su sva ekonomijska djela Božja djela sve Trojice. Mišljenja smo da je u ova tri nabrojena djela ipak riječ o prvoj mogućnosti. Ipak u *persev.* 9,21 kada makar i u kontekstu neizabranja citira Ef 1,3-4 („... U Kristu. Tako u njemu nas sebi izabra prije postanka svijeta...“) ostavlja naznaku druge mogućnosti.

Kakva je Kristova uloga u odbacivanju neizabranih? Sudeći prema primjeni Ef 1,3-4 i ostalih novozavjetnih navoda u *persev.* 9,21, za odbačene smatra da Otac odlučuje koga neće izabrati za primanje Kristove milosti. Ne smatra da Otac *u Kristu* nekoga *ne izabire,* a vjerojatno niti da Sin ima ulogu kod uskrate milosti nespašenima. Kada kaže da nekoga ne izabra u Kristu, ne misli se, mišljenja smo, na neke konzultacije i dogovore sa Sinom, nego da odbačene nije izabrao za dati im Kristovu milost, te se neće naći u Kristu. Iako Augustin to ne precizira, možemo na temelju *persev.* 9,21 reći ovako: Otac izabire u Kristu, a one koje ne izabire, ne izabire izvan Krista. Jer da ih izabire u Kristu, bili bi *unutra*, unutar milosti Kristove te im ona

[571] B. Studer potvrđuje da rasprava s pelagijancima daje Augustinu priliku jasnije definirati koncept Oca kao darivatelja svih darova kako u redu stvaranja tako i u redu spasenja. Time razvija jasnije razlikovanje između milosti stvaranja i milosti otkupljenja. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 148. G. Greshake, međutim, smatra da Augustin, dok čitavu povijest subordinira Bogu, ne vodi dovoljno računa o cjelokupnom povijesnom kontekstu 4. stoljeća. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius,* Mainz, 1972. Navedeno prema: Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 148.

ne bi bila uskraćena. A da ih ne izabire *u Kristu*, Krist bi imao izravnu ulogu u neizabranju. No ne čini nam se da Augustin smatra da Krist ima takvu ulogu. Milost Kristova za koju Otac od vječnosti predzna da će u određeno vrijeme ljudima postati sadašnjost i kome će je dati, dar je kojega Otac nekima daje, a nekima ne. Kome je daje, daje mu je po Kristu, kroz vjeru u Krista i po spasenju koje je Krist donio. Kome je ne daje, ne daje mu je upravo tako što će Otac toj osobi uskratiti taj dar, te ona nije i neće biti odbačena *u Kristu* nego *bez Krista*, točnije bez milosti Kristove. Izabranje i spasenje događaju se u Kristu i po Kristu, a odbačenost se u vječnosti i u vremenu odvija mimo i bez Krista, preciznije bez darivanja milosti Kristove a ne bez Kristova znanja o tome jer Očev vječni naum nije bio skriven Sinu.[572] Otac izabire i odbacuje, ali se ostvarenje ta dva oprečna statusa događa po primanju ili neprimanju milosti Kristove. Tako nama izgleda da Krist izabire i odbacuje, te nekada u Evanđeljima tako sam i kaže, iako Krist samo slijedi Očevu vječnu odluku i volju. Tako i Augustin ovdje kaže da Otac nekoga ne izabra u Kristu, no to čini zato što Ef 1 pokušava primijeniti na neizabrane, a ne zato što se neizabranje događa u Kristu i po Kristu.

Međutim, ranije, u e*p.* 194,6,23 piše: „...Bog nikoga ne oslobađa osim iz gratuitivnoga milosrđa po Gospodinu našemu Isusu Kristu i ne osuđuje nikoga osim u skladu s najpravednijom istinom po istom Gospodinu našemu Isusu Kristu.“ Ovo bi moglo sugerirati da se osuda, kao i oslobođenje, zbiva po Isusu Kristu. No može značiti i samo to da je Isus sudac po kojemu će na kraju vremena biti izrečena osuda. Razdvaja milosrđe i pravednost i u Isusu Kristu.

U svezi čovjeka Isusa, stvari su jednostavnije. Čovjek Isus oruđe je, posrednik, oživotvoritelj, izvršitelj, provoditelj i dovršitelj spasenjske Očeve volje. Augustin smatra da nema utjecaja na njeno oblikovanje. U tome je Isus podložan Ocu te je kristocentričnost spasenja u kojoj je Isus ostvaritelj djela spasenja sva u službi teocentričnosti i njome je određena, zadana i ograničena. Ivanov Isus naglašava da vrši Očevu a ne svoju volju. Izgledno je da Augustin u naša četiri djela smatra da je tako i u imanentnom Trojstvu.[573]

---

[572] Ovdje se odmah postavlja pitanje zvanih ali ne izabranih koji su primili Krista ali privremeno. Ne može se reći da je njihov život posve bez Krista i mimo Krista.

[573] U *persev.* 7,14 donosi tekst o djelovanju Boga Oca preko Krista koji je kao neko spremište, rezervoar milosti. Kaže da je Bog svoju milost smjestio u Isusa Krista u kome i predodređeni postižu baštinu (usp. Ef 1,11). Kad je ruka Božja položena na Krista da ne bi odlutali od Boga (usp. Ps 80,18-19), tada na udove dolazi djelo Božje koje označava ruka Božja. Božje djelo čini da jesu u Kristu i ostaju s Bogom, a ne da odu od Boga kao u Adamu. Jer u Kristu su predodređeni po naumu Onoga koji sve izvodi po odluci svoje volje postigli baštinu (usp. Ef 1,11). Dakle, zbog Božje se a ne zbog svoje ruke predodređeni ne udaljavaju od Boga. Ruka je u ovom tekstu nov simbol Božjega nastojanja da zadrži čovjeka da ne odluta od njega i u naša ga četiri djela nalazimo samo ovdje. S Krista kao glave silazi po Božjoj ruci milost na Kristove udove. Ruka je Božja položena na Krista koji je glava, a ne na udove. No sve što od nje prima glava, primaju i udovi. Glava postoji da bi udovi mogli primiti djelo Božje. Otac koji spušta ruku na Krista spušta je i na njegovo tijelo, Crkvu, i tako je štiti. Krist kao da je vodič, cijev, prolaz kroz koji Očeva

No kojoj osobi Trojstva Augustin što pripisuje, često ovisi o biblijskom navodu na kojeg se poziva.[574] No kada ne koristi citate, ima tendenciju naglašavati Očevo prvenstvo. Tako npr. u *persev.* 19,49 ono što Ambrozije pripisuje Kristu Augustin pripisuje Ocu.[575]

No moguće je Augustina tumačiti i suprotno i prenaglasiti ulogu Krista u odnosu na Oca. Već razlika između dara stvaranja i dara otkupljenja nosi u sebi problem teocentrizma i kristocentrizma. Kada citira Rim 7,25, Krista vidi kao posrednika između Boga i ljudi. No Augustin koristi i drugu formulu: preko Krista kao čovjeka do Krista kao Boga. Krista nekad vidi kao put, a nekad kao domovinu, cilj. U *Io. ev. tr.* 26,5 kaže da nas Otac vodi Kristu objavljujući Krista kao Boga. Ipak, kontekst u kojem su ove formule korištene jasno daje vidjeti da je Bog početak i kraj.[576] Ljubav koja je izlivena u srca po Duhu Svetome i bez koje nije moguće imati punu vjeru u Krista ima izvor u Ocu. I Rim 7,24-25 tvrdnjom da *Bog po Isusu Kristu* izbavlja čovjeka iz smrtnoga tijela onemogućava i zabranjuje bilo kakvu kristološku redukciju. Takvu redukciju još jasnije onemogućava koncept slanja bez kojega ime Krist gubi svoje dublje značenje. Isto vrijedi i za objavu danu po Kristu jer i nju Augustin u konačnici pripisuje Ocu. I vjera u Krista ima svoj izvor u Ocu, što pokazuje kada u *praed. sanct.* 8,15 tumači Iv 6,44.[577] I na mnogim mjestima ustrajno tumači da je preko Krista ljudima dana Božja

---

milost dolazi u Kristove udove. U ovom se tekstu još jednom potvrđuje razlika uloga Oca i čovjeka Krista. Krist čini ono što Otac hoće i Otac po Kristu čini ono što hoće. Krist je podložan Ocu i služi njegovoj volji. Suglasan je s Očevim izborom i djeluje u skladu s njim a Očev se izbor oživotvoruje po Isusovu djelovanju. Božja ruka čini da izabrani ne otpadaju od Krista, piše.

[574] Tako u *gr. et lib. arb.* 18,39 kao djelitelje darova spominju sve tri božanske Osobe, čitavo Trojstvo, jer citira novozavjetne odlomke Rim 5,4-5 Ef 6,23 koji kombinirano spominju sve tri osobe.

[575] U *persev.* 19,49 očituje se Augustinova preferencija Ocu dati dominantnu ulogu u odnosu na Krista. Navodi da Ambrozije u *Komentaru evanđelja po Luki* 1,10 tumači Lukine riječi „učini se dobrim i meni“ (usp. Lk 1,3. U hrvatskom prijevodu: „naumih i ja“), te Ambrozije kaže da se to nije učinilo dobrim samo Luki nego i Kristu koji govori preko njega. Jer Krist djeluje tako da i čovjek ono što je dobro vidi kao dobro za njega. Jer on poziva one kojima iskazuje milosrđe i zbog toga onaj koji slijedi Krista na pitanje zašto je postao kršćanin odgovara: „učini se dobrim i meni.“ Usp. AMBROZIJE, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 1,10, u: CCL 14, Marcus Adriaen (ur.), Turnhout, 1957., 1-400; PL 15, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1527-1850. Citirano prema Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 19,49. U ovom dijelu teksta Ambrozije tvrdi da kao prvo, Krist poziva i da kao drugo, Krist upravlja spoznaju dobra i volju čovjeka. Međutim, u nastavku broja Augustin citirajući Izr 8,35 kaže da se zbog toga što se čovjeku učinilo dobrim ne niječe da se to činilo dobrim i Bogu jer je *Bog* onaj koji priprema ljudsku volju (usp. Izr 8,35 po LXX). Ovdje Augustin utjecaj na volju pripisuje Bogu. Potom piše dalje da, kada u istome djelu Ambrozije tumači kako Samarijanci nisu htjeli primiti Isusa, Ambrozije za Isusa kaže da „Isus nije htio biti primljen od onih koji nisu bili istinski obraćeni. Jer da je htio, promijenio bi ih iz ljudi kojima je manjkala odanost u ljude odane njemu.“ *Isto* 7,27, u: PL 15, 1706. Citirano prema Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 19,49. Augustin prihvaća ovakvo Ambrozijevo tumačenje te je ovdje opet Isus onaj koji upravlja volje ljudi. Ovaj je tekst zanimljiv jer su u njemu ista djelovanja pripisana čas Ocu čas Sinu. Točnije, Ambrozije je onaj koji ih pripisuje Isusu dok ih Augustin u svom komentaru u sredini teksta pripisuje Ocu. Sklon ih je pripisivati Ocu, iako je suglasan i s Ambrozijevim tumačenjem. Ambrozije se nije time opterećivao jer tu nije govorio o temi izabranja ni odbačenosti. Niti ovdje Augustin ne razrađuje kako Isus upravlja volje ljudi. Jer citira Ambrozija, daje i Isusu punu vlast nad njihovim voljama, dok drugdje tu vlast pripisuje Ocu te je u *gr. et lib. arb.* tumačio kako Otac djeluje na ljudske volje.

[576] Pokazuju i Augustinovu brigu oko toga da Krista prikaže kao središte dijela spasenja. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 5.

[577] Usp. *Isto,* 63-64.

milost (usp. *nat. et gr.* 53,61). Krist je onaj koji opravdava, ali opravdavajući pomiruje čovjeka s Bogom (usp. 2 Kor 5,21; *pecc. mer.* 1,28,55; 1,33,62). Čovjek se mora okrenuti Bogu, no poziv za taj dolazak Kristu dolazi od Oca (usp. Iv 6,45; *gr. et. pecc. or.* 1,14,15; *praed. sanct.* 8,13).[578]

No Augustin ne podređuje sve Ocu nauštrb Krista. Krist, a ne samo Otac, ostaje i cilj ljudskoga putovanja. Krist, naravno, ostaje čovjek i u vječnosti. Augustin je izričito odbijao da će se Kristova ljudska narav preoblikovati u Riječ, npr. u *Io. ev. tr.* 105,6slj. Značenje utjelovljene Riječi ne gubi se nakon posljednjega suda. Nije se zasebno bavio značenjem koje proslavljeno Kristovo čovještvo ima za vječni život koji će uslijediti nakon suda, ali je u skladu s novozavjetnom objavom smatrao da će vječni život uključivati kraljevanje s Kristom.[579] U *civ.* 22,30,4 piše da će sveci, zadivljeni otajstvom *Krista*, prebivati u gledanju *Boga*, tvorca sve milosti.

Potom, Augustin se u našim četiri spisa nije bavio suodnosom predodređenja, Isusa Krista i Crkve. Nije ih smatrao međusobno isključujućim i nekompatibilnim te predodređenje nikada nije smještao izvana nauka o Crkvi i krštenju. Međutim, sam oslabljuje taj aspekt svojega nauka kada starozavjetne pravednike koji nisu kršteni ubraja u nebeski Jeruzalem. Milost Kristova u njima djeluje i mimo krštenja i izvan vidljive Crkve,[580] ali su oni vjerovali u Isusa i očekivali ga. U tim slučajevima naglašava Isusovu posredničku ulogu, te vjeru i pravednost tih starozavjetnih osoba. Nažalost, nije to dalje razradio. Pretkršćanske židovske i nežidovske pravednike uključio je u zajednicu spašenih, no nije mogućnost spasenja proširio i na one koji nakon Kristova utjelovljenja ostaju izvan Crkve. Tako Kristovo utjelovljenje predstavlja razdjelnicu: samo oni koji su živjeli prije utjelovljenja mogu imati koristi od njegova posredništva, dok je za one koji žive nakon utjelovljenja krštenje uvjet bez kojega nema spasenja. Snažno naglašava nužnost krsta za sve nakon Isusova dolaska.[581]

Isusa u *praed. sanct.* 15,30-31 i *persev.* 24,67 predstavlja kao najjasnije svjetlo predodređenja i njegov najsvjetliji primjer. To znači da je predodređeni Krist, tj. utjelovljeni Krist povezan sa svim udovima svojega tijela koji su predodređeni u njemu i po njemu, vidimo u *praed. sanct.* 15,31 i *persev.* 24,67. No u udove koje spašava i pritjelovljuje sebi pripadaju samo izabrani, tvrdi u *praed. sanct.* 18,35 i *persev.* 14,35. Oni su neodvojivi od Isusa jer je u

---

[578] Usp. *Isto*, 131.
[579] Usp. *Isto*, 65.
[580] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep*. 102,2,11-12; 190,6; *Io. ev. tr.* 45,9; *gr. et pecc. or.* 2,24,28; *retr*. 1,13,3; *pecc. mer.* 1,11,13; 2,29,47; *civ.* 18,47; *c. ep. Pel.* 1,21,39; 3,4,8.11; *c. Iul. imp.* 1,124; *s*. 4,11. O starozavjetnim pravednicima vidi rečeno u podnaslovu 3.3. c)
[581] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 354-355.

glavi i u tijelu prisutna ista milost. Ne samo da Kristova milost ne dopire do čitavog čovječanstva, nego u potpunosti ne dopire ni do čitave Crkve već samo do izabranih. Pripadnost Crkvi učinkovita je tako samo za izabrane i to na pojedinačnoj razini.[582]

Augustin je Kristovu posredništvu i Crkvi dao središnju ulogu u teologiji milosti, no nažalost nije produbio odnos predodređenja s odnosom između Krista i Crkve. Taj je odnos ostao zatamnjen te u sustavu predodređenja mjesto i uloga Krista a posljedično i Crkve nisu od presudne važnosti: iako se spasenje događa po njima, važnost im oduzimaju Božje vječne odluke. Augustin se usredotočio na objašnjavanje Božjeg djelovanja preko Božjih vječnih odluka, a propustio ga je povezati u dovoljnoj mjeri s raspetim i uskrslim Isusom i Crkvom kao mjestom susreta Boga i čovjeka iako ih uvijek pretpostavlja.[583]

Recimo nešto još reći o Isusovoj zagovornoj molitvi u sustavu predodređenja. U *corrept.* 12,34 navodi da Isus o predodređenima kaže: „Odabrah vas da idete, rod donosite i rod vaš da ostane“ (Iv 15,6), što je *auxilium quo*. Ne kaže im samo: „Bez mene ne možete učiniti ništa“ (Iv 1,15), što je *auxilium sine quo non*.[584] Njihov rod ne može propasti i ne može ne ostati jer je Krist rekao da će ostati. Kada Krist zagovara i za njih posreduje, takva se vjera ne može umanjiti i ostaje do kraja života čvrsta. U *praed. sanct.* 8,14 piše da kada Bog hoće poučiti one kojima je križ ludost (usp. 1 Kor 1,18) doći Kristu, oni bi mu bez sumnje došli. Jer Isus koji je rekao da svatko tko čuje Oca i pouči se dolazi njemu ne vara niti može biti prevaren. A Bože sačuvaj da netko od onih koji su od Oca čuli i poučili se ne dođe Isusu.[585]

U ova se dva teksta u kojima dokazuje ustrajnost do kraja očituje Augustinova duboka uvjerenost u istinitost i ostvarenje Kristovih riječi. Isus je kao zagovornik i posrednik savršeno učinkovit. Ono što Krist kaže da jest ili da će biti, sigurno jest i ne može ne biti. Ukoliko je Otac onaj koji predodređuje (usp. *persev.* 24,67), a Isus u svemu vrši Očevu volju, razumljivo je da Otac uslišava ono za što Krist posreduje za izabrane.

No zapitamo li se makar hipotetski što bi bilo od Kristova zagovora ukoliko bi zagovarao kod Oca za nekoga tko nije ubrojen u izabrane, postoji li predodređenje, ni Kristova molitva ne bi mogla promijeniti Očevu vječnu odluku. Augustin bi po svoj prilici rekao da Krist, dijeleći Očevu spoznaju o tome tko je tko, ne bi zagovarao za one koji nisu izabrani, ne bi postupao protivno Očevoj odluci te da su electi izabrani po milosti Kristovoj a ne izvan nje.

---

[582] Usp. *Isto,* 355-356.
[583] Usp. *Isto,* 356-357.
[584] Isusu ovdje pripisuje obje vrste pomoći.
[585] „Nam si et illos quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venirent, docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi… Absit ergo ut quisquam non veniat, qui a Patre audivit et didicit.“ *praed. sanct.* 8,14.

U *correpт.* 13,40 kaže da Isus točno zna tko je tko.[586] No tada bi Krist od velikog broja ljudi unaprijed digao ruke znajući da im ni njegov zagovor ni djelo spasenja ne bi mogli donijeti promjenu. Stoga je i snaga Isusova zagovora i posredništva unutar predodređenja sužena i ograničena a milost Kristova je – kao i djelovanje Duha Svetoga – puno manje slobodna i moćna od onoga što vjerujemo. Isus ne bi bio spasitelj svih, što Augustin i tvrdi u *corrept.* 10,27, 14,44 i *c. Iul. imp.* 2,220, nego samo izabranih.

S obzirom na Augustinovu uvjerenost u učinkovitost Kristova zagovora – makar samo za izabrane – možemo se i dalje hipotetski pitati ima li primjera da je Isus molio za nekoga ili nešto a da nije bio uslišan. Nemoguće nam je to točno znati jer nemamo uvid u način, mjesto ni vrijeme Očevih odgovora. Isus je na križu molio Oca da oprosti njegovim ubojicama jer ne znaju što čine. Ako je svaka Isusova molitva apsolutno uslišana i ostvarena, Otac je oprostio njegovim ubojicama. Možda bi čak imali šansu ostvariti spasenje, iako sam Očev oprost Isusovim ubojicama ne mora značiti da su spašeni nego samo da im je oprošteno.[587]

Primjer neuslišanosti Isusove molitve je njegova molitva za jedinstvo njegovih učenika (usp. Iv 17,20-23). Molio je Oca da svi koji će povjerovati u njega budu jedno kao što su on i Otac jedno. A ipak nisu svi jedno, niti je itko jedno kao što su Otac i Sin jedno. Nije, dakle, nužno da svaka Isusova molitva bude od Oca uslišana na način kojega ljudi jasno prepoznaju kao uslišanje. Ili ljudi mogu poremetiti ono za što je Isus molio da bude, s čim se Augustin ne bi složio jer drži da Očevu volju ništa ne može trajno omesti, ili jedinstvo za koje Isus moli nije Očeva volja, jer da jest, Otac bi ga uslišio. Ovo potonje stvorilo bi procjep između Isusove ljudske volje koja moli za jedinstvo i Očeve volje koja ne bi željela jedinstvo, procjep koji ne bi bio zacijeljen Isusovom poslušnošću kao u Getsemanskom vrtu. Isus bi u tom slučaju mogao htjeti i željeti nešto što nije Očeva volja, i zauzimati se i zagovarati za to bez da ipak pristane na ono što Otac hoće. U istoj velikosvećeničkoj molitvi Isus moli da Otac njegove očuva od Zloga (usp. Iv 17,15), što je molitva za koju također možemo reći da nije u potpunosti uslišana,

---

[586] U *corrept.* 13,40 piše da apostolima Isus kaže: „Ako ostanete u meni“ (Iv 15,7), iako Isus sa sigurnošću zna da će oni ostati. „Htjednete li me poslušati“ (Iz 1,19) iako zna u kome će on tako djelovati da te osobe to hoće.

[587] Tumačeći Rim 11,28-29, u *praed. sanct.* 16,33 niječe da su Židovi koji su neprijatelji Božji u pogledu evanđelja i koji se protive Kristu isti oni koji su izabrani i koji su ljubimci Božji (usp. Rim 11,29). Suprotno je biti neprijatelj Božji i izabrani Božji ljubimac. Tu je riječ o Izraelcima, ali ne o istim ljudima – jedni su neprijatelji, ali drugi su ljubimci, smatra. No moramo reći da je moguće biti i Božji neprijatelj i Božji ljubimac na neko vrijeme, i to u dva slučaja: netko je izabrani ljubimac ali još to ne zna te još živi kao neprijatelj. Netko – tj. pozvan ali ne izabran – jest neprijatelj ali još to ne zna već još živi kao izabrani ljubimac. Čini nam se da Pavao u ovom tekstu smatra da je riječ o istim Židovima. Isus je za svoje mučitelje molio od Oca oproštenje, a Augustin u *corrept.* 8,17 u slučaju Petra tvrdi da nije moguće da Petru malakše vjera ako je Isus molio da Petar ima čvrstu vjeru (usp. Lk 22,32). Petar ne bi mogao htjeti ništa drugo osim onoga za što je Isus molio da Petar hoće, kaže Augustin uvjeren da je Isusova molitva Ocu uslišana. Po toj logici i oni koji su ubili Isusa mogli bi biti i izabrani ljubimci jer je za njih Isus molio da im Otac oprosti, što je Otac sigurno učinio, te su neki od njih možda prestali biti neprijatelji Božji.

sve i ako nemamo uvid u to od čega je sve Otac zaštitio Isusove učenike niti na koju razine zaštitu od zloga Isus misli – na očuvanje vječnoga života ili očuvanje od nevolja i patnje. No mi ovdje polazimo od pretpostavke da je poželjno tražiti okvi za spasenje svih ljudi, dok Augustin nije polazio od te pretpostavke već od uvjerenja da je činjenica da se svi ne spašavaju. Zato i ne traži nikakvu formulu, već to pretpostavlja kao činjenicu.

3.6. Pitanje Isusove ljudske naravi – Augustinov apolinarizam

Iako u naša četiri spisa samo jednom spominje i pritom odbacuje apolinarizam, pelagijanci su ga ustrajno optuživali za tu herezu.[588] Zato ćemo nešto reći i o tome jer se dotiče pitanja utjelovljenja i Kristove ljudske naravi.[589]

a) Pelagijanski nauk

Julijan iz Eklana, najugledniji i najustrajniji branitelj pelagijanizma, smatrao je da je Augustin prikriveni apolinarist[590] i da se to vidi iz Augustinova opisa Kristova čovještva.[591] Julijan je držao da Augustin naučava da čovjek dobiva dušu preko razmnožavanja kroz reproduktivni čin[592] koji nužno implicira grješno djelovanje tijela te je stoga primanje tijela sinonim za grješnost. Ako je Augustin smatrao da Krist ima pravo ljudsko tijelo, pitanje je na koji je način njegova ljudskost mogla izbjeći dvostruku kaznu – smrtnost i požudu. Ne mogavši dozvoliti da Riječ bude ujedinjena s čitavom palom ljudskom naravi, Augustin iz nje uklanja neke učinke grijeha kako bi je mogao ujediniti s osobom i naravi Riječi.[593] Iz Kristova

[588] Do danas ne postoji potpuna studija Augustinova odnosa prema apolinarskoj herezi. Basil Studer smatra da je Augustin svoju evaluaciju razlike između *anima i mens* u Kristu preuzeo od pape Damaza, a ne od Apolinara, a da je percepciju apolinarskog monofizitizma po kojem se božanstvo stapa sa ljudskom dušom preuzeo iz Ambrozijeva *De incarnationis dominicae sacramento.* Usp. AMBROZIJE, *De incarnationis dominicae sacramento*, u: CSEL 79. O. Faller (ur.), Wien, 1964., 225-281; Basil STUDER, Apollinaris, Apollinarismus, u: *Augustinus Lexikon*, Cornelius Mayer (ur.), Würzburg, 1984, 395. No D. Keech pobija te Studerove tvrdnje. Damaz je anatemizirao oni koji smatraju da se Riječ promijenila u tijelo Gospodnje, zauzimajući mjesto ljudskih osjeta. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 151.

[589] O kristološkim razlikama između Julijana iz Eklana i Augustina vidi i u: Mathijs LAMBERIGTS, Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ, u: *Augustinian studies,* 36 (2005.) 1, 159-194.

[590] Apolinar je u početku smatrao da je utjelovljenje značilo samo preuzimanje tijela, a ne i ljudske supstancije, a da je na mjestu duše bilo samo božanstvo, što bi bio oblik monofizitizma. Stoga Krist nije preuzeo čovjeka nego samo tijelo, leš. Tek kad su ga natjerali, Apolinar je rekao da je u Kristu postojala prava ljudska duša, ali da njegovo tijelo nije imalo osjećaje kada je bio neosjetljiv (*impassibile*) na svaki grijeh. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul. imp.* 4,47. Apolinarov je nauk osuđen u Aleksandriji 367. i u Rimu 377./378.

[591] Tu kritiku Julijan temelji na *nupt. et conc.* 2,5,14 u kojem Augustin govori o Kristovoj nedotaknutosti požudom. Augustin je prenosi u u *c. Iul. imp.* 4,45-46. Julijan je smatrao da Augustin time iz Kristovog tijela isključuje i fizičke osjete, npr. vid (usp. *c. Iul. imp.* 4,46).

[592] S obzirom da Augustin nije znao koje je porijeklo duše, nije sigurno da je učio ovo što Julijan kaže.

[593] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 183.

utjelovljenja uklanja požudu. No ono što sada ne može biti izliječeno, nije tada moglo biti preuzeto. Ako Krist nije preuzeo požudu tijela, ne može je niti izliječiti.[594] Pozivati se na djevičansko začeće kao način na koji je Kristova duša zajedno s tijelom zaobišla razmnožavanje ignorira činjenicu da, jednom u tijelu, duša nužno mora biti upletena u ograničenja tjelesne požude, kaže Julijan. Kako bi Krista odvojio od grijeha, Augustin mora razdvojiti sposobnost razmnožavanja tijela od ljudskih osjećaja, čime Kristu niječe pravu ljudsku dušu jer ju je otkinuo od naravnih želja i sposobnosti osjećanja, smatra Julijan (usp. *c. Iul. imp.* 4,48). Augustin zato mora ili objasniti jedinstveno porijeklo i karakter Kristove duše ili priznati da je Riječ nadjačala smrtnu volju njegova tijela, što bi bio apolinarizam. Isključiti jedan dio Kristove želje isključuje sve druge dijelove, sve osjećaje i fizičke želje, tvrdi Julijan. Stoga smatra da je Augustin prikriveni apolinarist.[595]

Ova kritika ima kristološke posljedice jer Julijan drži da ako je Kristovo čovještvo oslobođeno požude tijela, Krist ne može biti egzemplar, uzor vjernicima. Julijan se pita koja bi bila spasonosna snaga Kristova odupiranja napastima kada narav njegova čovještva zaprečuje mogućnost i stvarnost napasti (usp. *c. Iul. imp.* 4,49). To se ne odnosi samo na čistoću i na post, nego Julijan time dovodi u pitanje Augustinovo razumijevanje raspeća i uskrsnuća (usp. *c. Iul. imp.* 4,50).[596]

b) Augustinov nauk

Augustin je izazvan razjasniti kako vječni Sin može posjedovati palu ljudsku narav bez povrede svojega božanstva.[597] U *c. Iul.* 5,52,15 ponavlja svoj temeljni stav: Kristovo tijelo nije grješno tijelo nego je slično grješnom tijelu (usp. Rim 8,3). U *c. Iul.* 5,54,15 piše da po djevičanskom začeću Isus uzima ljudsku narav koju i dijeli i ne dijeli s ostalim ljudima. Isus predstavlja čovještvo u stanju smrtnosti, ali bez sudjelovanja u prenošenju grijeha i njegove posljedice na ljudsku volju. Kristovo je tijelo preuzelo smrtnost od svoje smrtne majke jer je

[594] No Isus liječi ljudsku narav bez obzira na to što njegova nije opterećena grijesima. Upravo jer je njegova narav zdrava, može liječiti one koje su bolesne. Nije samo požuda tijela nego grješnost općenito trajno prisutna u čovjeku, ali ne znači da Krist nije pobijedio grješnost i grijeh ako ih osobno nije imao.
[595] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 148.
[596] Usp. *Isto,* 148-149; 199. No Isus ne treba biti primjer griješenja nego negriješenja. Ako mu je narav bezgrješna, ne može biti uzor griješenja jer je po naravi različit od ostalih ljudi. No to ne znači da na drugoj razini ne može biti primjer: da je po griješenju jednak ljudima, ne bi im mogao biti primjer negriješenja. Zato Augustin u *c. Iul. imp.* 4,49 kaže da je Isus mogao željeti ono što žele i drugi ljudi, tj. da je mogao griješiti, ali nije htio. Uzor je bezgrješnosti upravo jer je bio takav.
[597] D. Keech smatra da Augustin nije dobro shvatio srž Julijanove kritike i da u *c. Iul. imp.* 4 ne uspijeva odgovoriti na Julijanovu primjedbu da Krist koji bi bio smrtan ali čija bi duša bila aktivno bezgrješna ne može biti istinski čovjek jer je čovjek definiran kao smrtno biće čija smrtnost proizlazi iz posjedovanje duše osuđene na trajnu grješnu želju. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 150.

našao da je njezino tijelo smrtno. Ali nije od njega preuzelo zarazu istočnog grijeha jer ondje nije našao požudu.[598] Isus bi stoga imao i netaknutu volju.

U c. *Iul*. 5,54,15 piše da su tjelesna osjetila koja ima svatko jedna stvar, a da je požuda po kojoj tijelo žudi protiv duha posve druga stvar. Neobuzdana požuda nije sinonim za život duše. No bilo je presudno da Krist preuzme smrtnu ljudsku narav da bi dao primjer trpljenja kojemu se kršćani mogu pridružiti. Krist je stoga bio u bolima za nas, ali ne u požudama (*in doloribus pro nobis, non in cupiditatibus fuit*.), tumači u *c. Iul*. 5,55,15. U *c. Iul. imp.* 4,49 piše da je Krist mogao iskusiti požudu tijela da je htio. Imao je sva fizička osjetila i mogao je željeti sve što žele i drugi, ali njegove želje nikada nisu išle protiv duha kao što idu kod ostalih. Ne slaže se s Julijanovom optužbom da to Krista smješta u ljudsku narav koja više nema nikakve veze s naravi koju posjeduju drugi, bilo ljudi prije ili poslije pada.[599]

Kao i predpadni Adam, Krist nije rođen u stanje prenošenja grješne požude te nema istočni grijeh. Zbog toga ima savršenu ljudsku volju. Po svojoj božanskoj volji slobodno bira preuzeti smrtnu, poslijepadnu narav. Kristov je primjer umiranja učinkovit jer je prenesen milošću i dan Crkvi kroz njezino pritjelovljenje Kristu. Iako nije imao vlastite grijehe, preuzeo je ljudske grijehe. Pelagijanski Julijanov Krist nije učinkovit jer ljudima donosi primjer krjeposti na koje su ljudi već sposobni po ispravnom življenju koje ne zahtijeva niti pritjelovljenje tijelu Kristovu, Crkvi.[600]

Rim 8,3[601] važan je za Augustinovu protupelagijansku kristologiju jer tumači kako Kristovo tijelo može biti smrtno – jer je primljeno od smrtne majke – dok mu je volja slobodna od grješnosti koja prati smrtnost – jer je začet bez požude. Krist stoga prima samo polovicu kazne za grijeh: samo smrtnost, ali ne i grješnost. Posljedica Augustinova stava da je Isusovo začeće i rođenje bilo oslobođeno požuda jest ta da je Isus prihvatio kaznu za grijeh, ali nema nikakvu krivnju za grijeh. Isus u svom tijelu nije nosio grijeh ni otrov zmije (usp. Br 21,6-9),

---

[598] Usp. *Isto,* 102.
[599] Usp. *Isto,* 150.
[600] Usp. *Isto,* 103.
[601] Rim 8,3 kojega tumači u terminima djevičanskog začeća koristi protiv pelagijanskog svođenja utjelovljenja na puki pedagoški primjer. D. Keech drži da Augustin i svoje tumačenje Rim 8,3 temelji na Origenu i da od ranih djela do onih zrelih protiv pelagijanaca donosi istovjetno tumačenje Rim 8,3, što bi bila najduža kristološka nit u čitavom Augustinovom opusu. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 27; 241. No u naša četiri djela uopće nema kristološke egzegeze Rim 8,3. Glavni kristološki naglasak u njima – osim u *gr. et lib. arb.* – je Krist kao predodređeni čovjek. Očito nije smatrao da Rim 8,3 može nositi njegovu teologiju predodređenja. S druge strane, u paralelnoj raspravi s Julijanom iz Eklana nastavio je koristiti kristološku egzegezu Rim 8,3. U tim je spisima posve uvjeren u svoja stajališta, više nego ikad prije. S tom samouvjerenošću analizira i kristološke implikacije Julijanova nauka i optužbu za apolinarizam. Usp. *Isto,* 100. P. Fredriksen smatra da Julijan nije uspio shvatiti Augustinovo naglašavanje povijesnog prenošenja grijeha i odbacivanje materijalne koncepcije duše. Usp. Paula FREDRIKSEN, Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*,* u: *Recherches augustiniennes*, 23 (1988.), 87-114.

nego samo smrt kako bi u Isusovoj sličnosti tijelu grijeha mogla biti kazna bez krivnje, pomoću čega će i krivnja i kazna biti dokončane u njegovu tijelu, tumači u *pecc. mer.* 1,32,61.[602] Krist je sličan palom čovječanstvu, ali i nesličan jer posjeduje savršenu volju koja nije opterećena niti neznanjem[603] niti moralnom slabošću.[604]

Odbacivanje apolinarizma izričito potvrđuje u *persev.* 24,67 gdje piše da vjernik u Isusu ispovijeda istinsku ljudsku narav, tj. našu narav koja je na jedinstven način preuzeta (*suscipit*) od jedinoga Sina Božjeg od strane Boga Riječi koji ju je preuzeo na jedincat način.[605] Ne kaže se da je Krist samo Bog kako to tvrde manihejci, niti samo čovjek, kako tvrde focinijanci. Niti se kaže da je čovjek kojemu nedostaje nešto što se odnosi na ljudsku narav: duša, racionalni um, ili tijelo koje nije uzeto od žene nego je sazdano od Riječi koja se preoblikovala i pretvorila u tijelo. Sva su ova tri kriva shvaćanja stvorila tri različite sekte apolinarista.[606] No Krist je pravi Bog, rođen od Boga Oca bez početka u vremenu, te je u isto vrijeme taj isti Krist pravi čovjek rođen od ljudske majke u sigurnoj punini vremena.

Ovdje izrijekom odbacuje apolinarizam. Ipak niti ovdje niti drugdje, pa ni u naša četiri spisa, ne precizira kakva je točno Isusova ljudska narav niti zbog čega je bila bezgrješna. Ako

---

[602] Niti Adam nije rođen u grješnome tijelu, a Isus je došao u obličju (sličnosti) grješnog tijela kako bi Bog iz tog grijeha mogao osuditi grijeh, piše u *pecc. mer.* 1,37,62. Krist je, stoga, morao preuzeti postadamovsko čovještvo koje nije niti izvorna Adamova narav dana u stvaranju, niti je Kristovo čovještvo posve suobličeno grješnoj naravi kao u ostalih. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 93-94.

[603] Augustin govoreći o Isusovom ljudskom znanju nehotice učvršćuje svoj apolinarizam, smatra D. Keech: Kristovo ljudsko znanje jest znanje božanske Riječi. Malo je tekstova u kojima Augustin raspravlja o Kristovom ljudskom znanju. Najvažniji se nalaze u *pecc. mer.* Za razliku od potpunog neznanja koje karakterizira malu djecu iz *pecc. mer.* 1,35,65-36,66, u malenom Isusu nije postojalo takvo neznanje niti ikakva slabost duše, piše u *pecc. mer.* 2,29,48. Tumačenje koje Augustin ondje donosi Keech vidi kao suptilni oblik doketizma, učenja da je Isus imao samo prividno tijelo. Augustin piše: „...ni na koji način ne vjerujem da je ovo neznanje bilo prisutno u onom djetetu u kojem je Riječ postala tijelom kako bi i prebivala među nama (usp. Iv 1,14), niti smatram da je u malenom Kristu bila prisutna slabost uma koju opažamo u malenima... Ali budući da je u Kristu bila sličnost grešnome tijelu (usp. Rim 8,3), izabrao je podvrgnuti se promjeni dobi, počevši od djetinjstva, tako da je *izgledalo* da bi njegovo tijelo stareći prispjelo do smrti da nije bio ubijen kao mladić. No u sličnosti grešnom tijelu voljno je i poslušno prihvatio smrt koja je u grješnome tijelu pravedna kazna za neposluh.“ Keech smatra da Augustin ovdje smjera ukloniti Kristovu ljudsku dušu kao činitelja unutar Kristove osobe te je Riječ činitelj. U jednom od najkasnijih djela, *c. Max*. 9,1 pisanom 428., Augustin smatra da se Kristovo poznavanje Oca odnosi tipično na Kristovu božansku narav, što je dokaz njegova vječnoga rađanja. Osim toga, Augustin višestruko potvrđuje da je Krist već za zemaljskoga života imao blaženo gledanje. Keech smatra da bi to bilo na štetu bilo kakvog stvarnog Kristova rasta u ljudskome znanju i sudioništva u slabostima ljudskoga intelekta. Iznimno znanje koje je imao u božanskoj naravi preneseno je iz te naravi u čovještvo. Čini se da Augustin pri tome ne vodi računa o ograničenjima ljudskoga uma koja bi subzistirala u Kristovu čovještvu. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 186. Lous Richard smatra da je Augustin naučavao da je Krist tijekom smrtnoga života imao božansku viziju ali i znanje koje je stekao kroz ljudsko iskustvo. Taj su nauk koji se eksplicitno nalazi kod Augustina i kod grčkih otaca analizirali skolastički teolozi. Usp. Louis RICHARD, Un texte de saint Augustin sur la vision intuitive du Christ, u: *Recherches de science religeuse*, 12 (1922.), 86. Navedeno prema: Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 186.

[604] Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 103.

[605] „...fidelis, inquam, qui in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam...“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 24,67.

[606] O ovdje spomenutim sektama vidi u: Aurelije AUGUSTIN, *haer*. 44-45; 55, u: PL 42, 34; 40.

bi mu narav po sebi bila takva da nije mogla griješiti, bila bi drugačija i od predpadne Adamove naravi koja je mogla i griješiti i ne griješiti. Bila bi kao ona koju će sveti imati u nebu, iako oni i tada po milosti. Na temelju malo ranije spomenutog *c. Iul. imp.* 4,49, ne bi se slagao s ovom tvrdnjom. Ako je bila pala narav koja po djelovanju Riječi i zbog bezgrješnog začeća oslobođenog požude nikada nije osobno pala iako je mogla pasti, njezina bezgrješnost ne bi bila od nje same nego od Božjeg djelovanja. Ako bi to bilo točno, ljudska narav u Isusu nije savršena po sebi nego po milosti. Augustin nije ulazio u ta pitanja. Bilo mu je dosta razjasniti da je Isus pravi čovjek s pravom ljudskom naravi – što god ona točno značila – i da zbog djevičanskog začeća njegova narav nema istočni grijeh ni grješnu požudu, a ima savršenu volju. Krist nije predstavnik pale volje nego posrednik i spasitelj. On je pravi iako bezgrješan čovjek koji je uzeo ljudsku narav ne tek kako bi samo bio čovjek, već kako bi promijenio narav ostalih ljudi. Da je njegova ljudska narav jednako iskvarena kao kod ostalih ljudi, ne bi uspio iskvarenim naravima promijeniti narav. Ako Isus želi postići taj cilj za druge ljude, mora on punokrvne, čiste ljudske naravi. Moguće je biti pravi čovjek bez grijeha i grješnih sklonosti jer nije čovjek čovjek samo zbog grijeha niti ako čini grijehe, kao što smatra Julijan.[607] Isus može imati slobodnu, cjelovitu ljudsku narav s dušom, razumom i voljom a da to nije apolinarizam.

Augustin zato tvrdi da je Isus imao punu ljudsku narav, normalne pokrete duše i osjećaje, i da je na zapovijed svoje volje mogao iskusiti strasti.[608] No pitanje je jesu li strasti koje je Krist iskusio bile pod nadzorom savršene ljudske volje. U predpadnom stanju ljudska je volja potpuno vladala nad emocijama, ljubav je mogla željeti vječna dobra i iskusiti strast prema Bogu i za Boga. Iako tvrdi da je Krist jedna osoba u dvije naravi, čini se da tu osobu dominantno karakterizira narav Riječi.[609] Augustin nije prvi koji je imao poteškoća oko smještanja izvora Kristovih djela i iskustava u jednu od Kristove dvije naravi. Nije moguće očekivati da

---

[607] Ako Marijine želje nisu bile požudne nego joj je sva želja bila služiti volji Božjoj, nema razloga da i Krist kao čovjek s pravom ljudskom naravi ne bi mogao htjeti ne činiti grijehe.

[608] O tome raspravlja u *civ.* 14,9,3: Isus je „sam pokazao ta čuvstva ondje gdje je to prosudio da je potrebno. Naime, u njega koji je imao istinsko ljudsko tijelo i istinsku ljudsku dušu – ljudsko čuvstvo nije bilo lažno. (...) Zapravo, kad je to ushtio, ta je čuvstva primio u ljudsku dušu – a u skladu s određenim naumom milosti – isto onako kao što je kad je ushtio i postao čovjekom.“ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (II), 14,9,3, 257.

[609] Kada bi bilo najjednostavnije ustvrditi da je Isus imao savršenu ljudsku volju, Augustin govori o Riječi a ne o ljudskoj volji kao o „mjestu“ u koje treba locirati Kristovo osobno djelovanje. Tumačeći u *Io. ev. tr.* 47,13 Isusove riječi „polažem život svoj da ga opet uzmem“ (Iv 10,17), kaže da je Krist umro kad je Riječ to htjela jer je vladavina (*principatus*) pripadala Riječi. U *Io. ev. tr.* 60,5 govoreći o Kristovu spavanju, gladi, tuzi i srdžbi pokazuje istu tendenciju. I druge slične tvrdnje o Riječi kao snazi koja motivira Kristov emocionalni život potvrđuju – iako ne tumače – ovaj Augustinov stav. U *Io. ev. tr.* 49,18 kaže da je u Kristu Riječ ona u kojoj je najviša moć (*summa potestas*) i da je po Riječi iskorištena slabost na sam pristanak njegove volje. Iz ovoga se čini da je vrhovna moć bila u njegovoj božanskoj naravi. Augustin koristi teologiju sličnu aleksandrijskoj te Riječ oslikava kao glavni uzrok osobnog djelovanja od Riječi preuzete ljudske naravi. Time se, međutim, zatamnjuju specifično ljudski elementi Kristove volje, znanja i djelovanja i dovodi se u pitanje učinkovitost utjelovljenja. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 17; 178-179.

utjelovljenje tumači na Ćirilov ili kalcedonski način. No ipak čini se da kada govori o Kristovoj osobnoj volji, ne uzima dovoljno u obzir odnos između ljudske i božanske naravi.[610] D. Keech stoga neće kao Julijan iz Eklana reći da je u ovim tendencijama riječ o apolinarizmu, ali primijetit će da su slične onodobnoj aleksandrijskoj kristologiji u kojoj je preoblikujuća prisutnost Riječi u hipostatskoj uniji dovela do umanjivanja i zatamnjivanja Kristovih ljudskih osobina.[611]

Augustin u naša četiri djela odbacuje preegzistenciju duša. Međutim D. Keech tvrdi da je Augustin naučavao origenističku preegzistenciju Kristove duše i duša općenito.[612] Smatra da tumačenje Krista kao utjelovljenog čovjeka kojemu nisu prethodile nikakve zasluge (*sine meritis praecedentibus*, usp. *correpl.* 11,30; *praed. sanct.* 15,30-31; *persev.* 24,67) ima smisla jedino ako Augustin pretpostavlja egzistenciju osobe kojoj je već prije utjelovljenja moguće pripisati zasluge. Osoba ne može ne imati zasluge a da već prije toga nije osoba. Zato Keech

---

[610] Usp. *Isto,* 179.

[611] Usp. *Isto,* 28. W. Greelings tvrdi slično: kada Augustin utjelovljenje opisuje kao *sine peccato, non sine conditionis peccatoris,* bez grijeha ali ne bez stanja grješnika – to je izraz koji bi također tražio detaljnije pojašnjenje – razdvaja grješno stanje od njegove bitne povezanosti s grijehom. Tako za Spasitelja stvara idealizirano tijelo, što smjera ukinuti tjelesnu egzistenciju Posrednika. Naklonost Riječi unutar hipostatske unije, te razdvajanje slabosti tijela od njihove povezanosti s dušom pokazuju na približavanje apolinarizmu. Usp. Wilhelm GEERLINGS, *Christus Exemplum,* 136-137. Navedeno prema: Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 184.

[612] D. Keech ima svoju teoriju: kristologija koju Augustin koristi u borbi protiv pelagijanizma ustvari je Origenova. Augustin je Kristovo čovještvo razumijevao na sličan način kao i Origen u *De principiis* u kojemu bezgrješnost Kristove duše štiti od ljage rođene grješne naravi preko preegzistentnog jedinstva duše s vječnom Riječi. Kod Origena Kristova je duša izabrana upravo zbog dobrote i ljubavi i zbog njih Krist može preuzeti sličnost grješnome tijelu bez da se njime uprlja. Augustin je prikriveno smatrao da duša pada u tijelo iz svoje izvorne preegzistencije i to je preuzeo od Origena i Plotina, smatra D Keech. On želi pokazati da se Augustinovu kristologiju može razmrsiti samo na temelju Origena, utemeljujući Kristovu bezgrješnost u vječnom, preegzistentnom zagrljaju njegove ljudske duše s vječnom Riječi, što bi bio način da Kristova ljudska duša ostane u prvotnom, nepalom stanju. Augustin zbog jačanja origenističke rasprave nikada nije otvoreno raspravio niti razvio ovaj vitalni dio svoga nauka o padu, istočnom grijehu i otkupljenju. To Keech smatra najvećim problemom Augustinova antipelagijanizma. O porijeklu duša još nije postojao konsenzus unutar Crkve, a ni Augustin nije znao razjasniti kako roditelji mogu grješnu dušu prenijeti na svoju djecu bez da je također i duša fizički entitet. Porijeklo Isusove duše ostaje nejasno i u posljednjim Augustinovim spisima. Ne objašnjava kako je duša oslobođena od grješne želje, čime grješna ljudska narav i njezina krivnja ostaju potencijalno povezane s Kristovom ljudskom naravi. Takva kristologija ugrožava cjelovitost i aktivno pravo glasa ljudske naravi u hipostatskoj uniji. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo,* 17-18; 29; 229; 235. Keech smatra čak da se Augustin počeo baviti pelagijanizmom kako bi izbjegao mogućnost optužbe da je origenist. Taj autor ne misli da je pri tom Augustin bio namjerno proračunat i obmanjiv, ali je njegova metoda bila namjerno ironična jer je u svojim protupelagijanskim spisima redovito koristio Origenovu kristološku egzegezu Rim 8,3, te je ignorirao papinsku zabranu Origena i nakon nje nastavio čitati njegova djela. Usp. *Isto,* 240. U ranoj egzegezi Poslanice Rimljanima eksperimentirao je s Origenovom koncepcijom prenatalne zasluge Jakova i Ezava po kojoj bi oni zaslužili svoje kasnije sudbine. Ubrzo je odbacio taj eksperiment iako se nastavio koristiti Origenovom egzegezom i u govoru o djevičanskom začeću. Zbog nauka o grijehu i o Isusovoj sličnosti grješnom tijelu (usp. Rim 8,3) bilo je nužno razviti cjelovitu teoriju o porijeklu duše, no origenistička i pelagijanska rasprava su ga u tome spriječile. Ovu se nekonzistentnost Augustinove kristologije ne bi trebalo klasificirati kao apolinarizam, smatra D. Keech, no pokazuje manjak jasnoće oko naravi Kristove ljudske duše. Ovo ostavlja latentnu mogućnost postojanja preegzistencije duše i njezina pada, što bi bio veliki problem u njegovoj borbi protiv pelagijanizma. Usp. *Isto,* 188-189. Augustin će ipak u *correpl.*, *praed. sanct.* i *persev.* jasno govoriti da čovjek Isus počinje postojati začećem, što znači da mu i duša tada počinje postojati.

smatra da je Kristovo čovještvo postojalo na neki način i prije nego je preuzeto u jedinstvo s Riječi.

Ne slažemo se s ovim Keechovim procjenama. Iako nigdje nije razradio svoju teoriju o porijeklu duše jer u Svetome pismu nije nalazio siguran odgovor na to pitanje te nije htio kao o sigurnom pisati o onom o čemu nije stekao sigurnost, Augustin u *correpl.* 11,30; *praed. sanct.* 15,30-31 i *persev.* 24,67 pokazuje da se, unatoč manjku jasnoće o tome koje bi rješenje bilo istinito, jasno protivi preegzistenciji duša stalno ponavljajući da je Isus, a s njime i njegova ljudska duša, počeo postojati u trenutku začeća. U *correpl.* 11,30 piše da je Isus na sebe uzeo ljudsku narav, tj. racionalnu dušu i tijelo i postao jedna osoba s čovjekom Kristom koji nije po vlastitom prethodnom pravednom življenju zaslužio postati Sin Božji, nego je od početka, od začeća jedno s vječnom Riječi. Riječ je postala tijelom u djevičanskoj utrobi, ondje gdje je bio početak i čovjeka Krista. U *praed. sanct.* 15,31 pita što je Isus „radio prije, što je vjerovao, što tražio te je postigao tu uzvišenu prednost? Nije li ovaj čovjek, čim je počeo biti, djelovanjem i primanjem Riječi počeo biti jedini Sin Božji?“ Trenutak začeća je trenutak početka čovjeka Isusa i njegove duše koji prije toga nisu mogli imati zasluge niti postojati.[613]

Što se tiče Isusove bezgrješnosti, u *correpl.* 11,30 kaže da se ne treba bojati da bi Isusova ljudska narav, uzdignuta od strane Riječi na nepogrešiv način u jedinstvo osobe, mogla sagriješiti po odluci Isusove slobodne volje. Objašnjava potom zašto Isus ne može sagriješiti: preuzimanje ljudske naravi od strane Riječi u jedinstvu osobe je takvo da je ljudska narav tako preuzeta od Boga da neće u sebe primiti ni jedan pokret zle volje.[614] Sam Isus nikad neće biti zao i, nenačinjen od zla, uvijek će biti dobar.

Ovdje stoji da Bog čini Isusa dobrim i da je takav zato što je Riječ uzela ljudsku narav:[615] zbog Božjeg je djelovanja bezgrješan, a ne po svojoj naravi. Isto se događa u ostalim ljudima: nisu oslobođeni svojih grijeha po svojoj naravi nego po djelovanju milosti. Augustina,

---

[613] Da Isus ima pravu ljudsku narav i dušu potvrđuje i prizivom na Isusove pretke i rodoslovlje: on nije samo sin Marije, nego i sin Davidov (usp. *praed. sanct.* 15,31). U *en. Ps.* 101,2,10, primjerice, piše da se Bog Abrahamov kroz Krista objavio ljudima i po utjelovljenjoj Riječi, a Krist je upravo iz loze Abrahamove.

[614] „Istam nativitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt. Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 11,30. Slično se događa s naravi ljudi koju Bog liječi i pridiže, ali ne na tako savršen i potpuno učinkovit način.

[615] Krist je čovjek preuzet (*homo susceptus*) od strane Božjega Sina, piše u *ep*. 169,2-8; *persev.* 24,67; *div. qu.* 11. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11 (dalje: *div. qu.*), u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845.,14. Krist je mjesto u kojem je Riječ osobno prisutna, stoji u *Io. ev. tr.* 60,5. Paralelna upotreba ova dva inkarnacijska modela i dalje je tema istraživanja. Na temelju *ep*. 187,4 čini se da ih Augustin nije gledao kao međusobno isključive. Ondje kaže da je Isus učinjen jednom osobom s Riječi po stanovitom jedinstvenom preuzimanju čovjeka. Utjelovljenje vidi kao djelo milosti. Usp. Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo*, 11-12.

međutim, zanima gratuitivnost Isusova utjelovljenja i bezgrješnosti, a ne njezino porijeklo. Iz ovog teksta izgleda ovako: Isusova ljudska narav je uvijek dobra zbog toga što ju je Riječ preuzela tako da joj volja nikada neće postati zla. Bog Isusa čini dobrim. Isus je kao čovjek dobar zbog djelovanja Riječi, no to ne znači da Augustin zastupa apolinarizam koji na mjesto ljudske duše i volje smješta Riječ.[616] Otac prije početka djelovanja milosti Kristove u povijesti daje čovjeku Isusu nezasluženu milost. Augustin ovdje ne precizira misli li samo na milost sjedinjenja ili i na druge milosti, no u *praed. sanct.* 15,30 dodaje da je Isusova ljudska narav primila i mnoge druge darove koji potom postaju njegovi vlastiti.

U *praed. sanct.* 15,30 prvo, naime, pita je li se trebalo bojati da će, kako bude odrastao, taj čovjek griješiti po slobodnom izboru. Ili možda u njega volja nije bila slobodna, ili zar nije možda upravo bio toliko slobodniji koliko je manje mogao biti rob grijeha? Zatim potvrđuje da je u njemu ljudska, tj. naša narav na jedincati način bez ikakve prethodne zasluge primila sve te divljenja vrijedne darove, kao i mnoge druge darove za koje se posve istinito može reći da su njegovi vlastiti.[617] Samo bi luđak na temelju toga što je i on ljudsko biće mogao prigovarati Bogu zašto i on nema sve to što ima Krist i zašto i on nije sve što Krist jest, te zašto je milost drugačija ondje gdje je ljudska narav jednaka ako u Bogu nema pristranosti.

U ovome tekstu dva puta potvrđuje da je Isus imao našu, tj. ljudsku narav. U prvome kaže da je Kristova ljudska narav primila mnoge darove koje potom posjeduje kao vlastite. Što se tiče drugog puta, nije posve sigurno misli li pod *jednakom ljudskom naravi* na usporedbu naše i Kristove naravi kao jednakih ili na usporedbu obične naravi dva grješnika od kojih je

---

[616] III. carigradski sabor (6. ekumenski) izreći će 681. sljedeće: „Isto tako u skladu s učenjem svetih otaca navješćujemo da u njemu postoje, kako dvije naravne vrste htijenja, odnosno volje, tako i dva naravna djelovanja neodvojena, nepromjenjiva, nedjeljiva i nepomiješana; i dvije naravne volje nisu međusobno suprotstavljene – neka to bude daleko! – kao što to tvrde nečasni krivovjernici; štoviše, njegova ljudska volja je poslušna, ne protivi se i ne želi suprotno, nego se podlaže njegovoj božanskoj i svemogućoj volji; prema premudrom Atanaziju volja tijela morala se prilagoditi i podrediti se Božjoj volji; kao što se za tijelo kaže, i ono to jest, tijelo Riječi Božje, tako se i naravna volja njegovog tijela naziva, i ona to jest, volja Riječi Božje, kao što on sam kaže: "jer ja ne siđoh s neba da vršim svoju volju, nego volju Očevu koji me je poslao" (Iv 6,38); kod toga je volju tijela nazvao svojom vlastitom voljom, jer je i tijelo postalo njemu vlastito; kao što naime njegovo potpuno sveto i neokaljano tijelo s dušom nije bilo poništeno usprkos njegovom pobožanstvenjenju, nego je u potpunosti sačuvano, kao što kaže božanski učitelj Gregorije: "Njegovo naime htijenje, shvaćeno u odnosu na Spasitelja, nije suprotstavljeno Bogu, nego je sasvim pobožanstvenjeno."“ III. CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* (16. IX. 681.), u: DH 556, 154. Isti izričaj prenosi i KKC: Kristova ljudska volja „bez protivljenja i opiranja slijedi, ili bolje, podređena je njegovoj božanskoj i svemogućoj volji.“ KKC 475, 133. Isti 6. ekumenski sabor kaže i ovo: „(Sabor) jednoglasno definira i priznaje: naš Gospodin Isus Krist, naš pravi Bog, jedan od svetog, istobitnog i životvornog Trojstva, savršen je u boštvu a isto je tako savršen u čovještvu; on je pravi Bog i pravi čovjek od razumne duše i tijela; on isti je istobitan Ocu po boštvu, i istobitan nama po čovještvu, nama u svemu jednak osim u grijehu (usp. Heb 4,15).“ III. CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* u: DH 551, 153.

[617] „Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,30.

jedan izabran a drugi ne iako imaju isti istočni grijeh i zle zasluge, tj. istu grješnu narav.[618] Ukoliko ovdje misli na ovo prvo, na Kristovu narav, moguća su dva zaključka: prvi je da je Isus imao poslijepadnu narav, a drugi je da misli samo na Isusovu palu narav.

O Isusovoj bezgrješnosti u *praed. sanct.* 15,31 kaže da se istim Duhom u nama zbiva otpuštenje grijeha kojim je došlo do toga da Isus nije imao grijeha. Nije bezgrješan po svojoj ljudskoj naravi nego po djelovanju Duha Svetoga u njoj. Augustin, međutim, ne razjašnjava koja je uloga Riječi, a koja Duha Svetoga u posvećenju čovjeka Isusa. U *corrept.* 11,30 kaže da je svet zbog Riječi, a ovdje zbog Duha Svetoga. Malo niže piše da rođenje Kristu nije dano kao naknada, nego mu je jednostavno dano tako da je, slobodan od svake svezanosti grijehom, rođen od Duha i od Djevice.[619]

U ovoj rečenici zbog zareza nije jasno je li Isus već od rođenja slobodan od svakoga budućega grijeha, niti je li takav zato što je rođen od Duha i Djevice, što se čini vjerojatnim. Samo konstatira da je slobodan od vezanosti grijehom ne tumačeći zbog čega je tako. Ako je zbog toga što je rođen od Duha i od Djevice, onda bi i zbog svoje ljudske naravi naznačene riječima *i od Djevice* – zbog oboje, dakle, a ne samo zbog Duha – Isus bio bezgrješan.

U istom, međutim, *praed. sanct.* 15,31 piše: „Samo božanstvo nije se moglo za nas više poniziti nego što je uzelo narav čovjeka *sa slabošću puti* (*cum infirmitate carnis*), sve do smrti na križu.“[620] Ovim kaže da je Isus uzeo palu ljudsku narav jer je slabost puti dio pale naravi. Pretpostavljamo da pod tim pojmom misli na *infirmitas,* moralnu slabost, posljedicu istočnog grijeha, a ne na fizičku slabost zbog primjerice umora. Postoji mala mogućnost da bi pod tim pojmom ovdje podrazumijevao smrtnost. Na žalost, pojam nije dodatno precizirao, što pokazuje koliko je teško razaznati što je točno mislio o Isusovoj naravi.

No u *persev.* 24,67 piše da je Bog Krista učinio posve pravednim čovjekom iz potomstva Davidova bez prethodnih zasluga njegove volje. Zatim Otac čini da taj čovjek Isus bez ikakvih svojih prethodnih zasluga ne baštini grijeh po svome porijeklu, niti po svojoj volji čini ikoji grijeh. Otac čini da Isus nikada nije imao i neće imati zlu volju.

Isus ne baštini grijeh po porijeklu, nego je to Očevo predodređeno djelo. Ovdje, mišljenja smo, Isusovu pravednost i bezgrješnost pripisuje Ocu, iako u tekstu ne koristi riječ

---

[618] U tom je slučaju posljednja rečenica uperena protiv onih koji smatraju nepravednim i pristranim da Bog nekome daje vjeru i milost a drugome ne, te žele da Bog svakome daje iste temeljne milosti.

[619] „Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati, de Spiritu et Virgine nasceretur.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 15,31.

[620] „...sicut pro nobis ipsa divinitas quousque se deponeret humilius, non habuit, quam suscepta natura hominis cum infirmitate carnis usque ad mortem crucis.“ *Isto*.

Otac nego samo govori *onaj koji.*[621] Porijeklo Isusa je od Duha i Djevice, rekao je u *praed. sanct.* 15,31. Isus nije dio mase prokletih jer ne vuče porijeklo iz te mase. Nema istočni grijeh, te po tome ne bi imao ni njegove poslijepadne posljedice (smrt, grijeh, požudu, neznanje, slabost koju mu pridaje u *praed. sanct.* 15,31, oholost) ni poslijepadnu narav. Nikada nije imao zlu volju, čime se neizravno potvrđuje da po rođenju ne pripada masi odbačenih i da ima cjelovitu volju neoslabljenu padom. Smrtnost je preuzeo iako je zbog nemanja istočnog grijeha nije baštinio. Jednako je kasnije preuzeo i grijehe svih ljudi kako bi ih otkupio iako sam nije imao grijeha.

Augustin ni ovdje niti drugdje nije precizirao kakvu ljudsku narav ima Isus, predpadnu ili padnu (što bi se moglo zaključiti iz izraza *slabost puti* iz *praed. sanct.* 15,31) ili dijelom ovakvu, a dijelom onakvu. Nije riješio niti pitanje porijekla ljudske duše. No jasno govori da Isus ima pravu ljudsku narav, pravu ljudsku volju, pravu ljudsku dušu i pravo ljudsko tijelo. Iako u *corrept.* 11,30 naglašava ulogu Riječi u tome da Isus nikada neće imati zlu volju, ne možemo tvrditi da je naučavao apolinarizam niti da je pristajao uz origenizam.

Na kraju ovog poglavlja kratko zaključimo da je Augustinov kristološki nauk kojega nalazimo u naša četiri spisa ipak u drugom planu u odnosu na nauk o Bogu Ocu. Ovdje ne razvija opsežnu kristologiju jer nije riječ o kristološkim spisima ni disputi, nego samo koliko mu je potrebno u svrhu rasprave. Krista u naša četiri djela zato promatra mahom u tri sljedeće perspektive: prva je Krist kao donositelj nove ekonomije spasenja utemeljene na milosti Kristovoj, pri čemu razlaže značajne razlike između Adamove i Kristove milosti, tj. između milosti stvaranja i milosti spasenja od kojih je isključivo Kristova milost spasiteljska. Druga je perspektiva Krist kao predodređeni čovjek koju koristi kako bi potvrdio prije svega postojanje gratuitivnosti milosti a potom i, sekundarno, postojanje predodređenja. Treći snažan naglasak je povezanost Isusa Krista i predodređenja izabranih: Bog ih predodređuje od vječnosti imajući u vidu Kristove zasluge, jedino i isključivo po njima. No s druge strane, ostaje upitno koja je uloga vječne Riječi u samom postupku izabranja kojega vrši Otac. Zamijetili smo da je taj moment umanjio inače veoma snažan kristološki naboj u kojem Augustin Isusa Krista i miku vidi kao jedini put i jedini način spasenja.

---

[621] U *persev.* 24,67 prije toga teksta govori da je Krist kao Bog jednak Ocu (usp. 10,30), a da je Otac veći od Krista kao čovjeka (usp. Iv 14,28). Odmah nastavlja pišući da onaj koji je Krista učinio posve pravednim čovjekom iz potomstva Davidova nepravedne čini pravednima... Onaj koji uzrokuje da čovjek Isus bez ikakvih svojih prethodnih zasluga ne baštini grijeh po svome porijeklu niti da po svojoj volji čini ikoji grijeh, čini da ljudi bez ikakvih svojih prethodnih zasluga vjeruju u njega i oprašta im svaki grijeh. Onaj koji čini da Isus nikada neće imati zlu volju, u Kristovim udovima preoblikuje njihovu zlu volju u dobru volju. Stoga, Bog je predodredio i njega i nas jer je predznao ne naše zasluge nego svoja buduća djela kako u njemu tako i u nama, tvrdi Augustin. Iz početne usporedbe Krista s Ocem i iz završnog zaključka vezanog za predodređenje, zaključujemo da ovdje pod trostrukim *onaj koji* misli na Oca.

4. AUGUSTINOV NAUK O ULOZI I DJELOVANJU DUHA SVETOGA

Augustin je u *f. et simb.* 9,19 pisanom sedam godina prije *Trin.* rekao da postoji malo spisa koji se bave Trećom božanskom osobom. U *Trin.* 1,4,7 piše da je pročitao djela koja je god mogao a koja su do tada napisana o trinitarnim problemima.[622] U naša četiri spisa ne razvija sustavnu pneumatologiju već je u njima nauk o Duhu Svetome prilagođen i u službi je rasprave o milosti. Vidjet ćemo stoga da uz pomoć djelovanja Duha Svetog dokazuje gratuitivnost milosti – bez darova koje Duh Sveti daje, čovjek ne može ni započeti ni dovršiti put spasenja. Vidjet ćemo potom da nauk o predodređenju umanjuje i ulogu Duha Svetoga. U ovom ćemo poglavlju razraditi i ulogu molitve i liturgije koje u ovim djelima često koristi kao argumente u prilog svojega nauka a koje su- osobito molitva – usko vezane za djelovanje Duha Svetoga, te ćemo se osvrnuti i na problem svrhe, smisla i uloge molitve ukoliko postoji predodređenje.

4.1. Nauk o Duhu Svetom kao dokaz gratuitivnosti milosti

Dvije su glavne niti Augustinova trinitarnog razumijevanja Duha Svetoga kao ljubavi unutar Boga i kao Dara koji je i sam Bog. Prva je da Duh Sveti čini da čovjek prebiva u Bogu i Bog u njemu. Druga je da dar ljubavi prema Bogu potvrđuje i dokazuje da spasenje ne ovisi ni o čemu drugome nego o nezasluženoj milosti.[623] Kako se Augustinova teologija s vremenom razvijala i mijenjala, Duh Sveti zadobiva sve važnije mjesto kao spona ljubavi i milosti koja ljudima omogućava sudjelovanje u Bogu. Božja ljubav prema čovjeku čini mogućom čovjekovu ljubav prema Bogu. Jedini izvor spasonosne ljubavi prema Bogu jest Duh Sveti. Kao što smo vidjeli da bez milosti Kristove čovjek ne može činiti dobra djela, tako bez Duha Svetoga ne može ljubiti. Ljubav stoga nije tek neko dobro čovjekovo djelo, nego je ona eminentno teološki čin, nezasluženi Božji ulazak u čovjekov duh, volju i um.[624] Ove činjenice Augustin koristi kako bi potvrdio gratuitivnost milosti a pobio pelagijance.

Iako je nauk o predodređenju ozbiljno zakreće u smjeru Očeve dominacije, Augustinova zrela soteriologija ima snažno trinitarno obilježje.[625] Svoj je pneumatološki i trinitarni nauk suprotstavio pelagijanskom nijekanju nezaslužene milosti te uz pomoć nauka o Duhu Svetome

---

[622] Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino*, Roma, 1961., 38.
[623] Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 72.
[624] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 342.
[625] Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 56-58.

i Trojstvu donosi važan argument u korist gratuitivnosti milosti. Upravo je uslijed pritiska kojega su na njega vršili pelagijanci morao istražiti kako sama Božja trinitarna narav u kojoj ne postoje zasluge ni dugovi i vlastitost Duha Svetoga biti Božji dar ljubavi mogu tvoriti srž nauka o nezasluženosti milosti. Često se previđa da činjenica da jedino Duh Sveti daje ljubav prema Bogu neosporno dokazuje gratuitivnost milosti.[626] Iako Augustin Duha Svetoga – za razliku od čovjeka Isusa – ne uzima kao primjer gratuitivnosti, Duh Sveti to jest kako u svojoj unutartrojstvenoj naravi tako i kao ekonomijski dar proslavljenog Krista.

a) Pelagijanski nauk

O Pelagijevoj pneumatologiji imamo tek fragmentarne spoznaje. Svakako, bila je paralelna njegovom nauku o milosti. Pelagije uči da Duh Sveti ljudima pokazuje volju Božju i objašnjava im buduću slavu kako bi željeli nebeske zemaljske stvari. Ta je aktivnost Duha okarakterizirana kao iluminacija koja pomaže slaboj ljudskoj *possibilitas*.[627] Pelagijanci su nedopustivo prenaglasili samostalnu ljudsku sposobnost ispuniti zahtjeve Zakona koji uključuje zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Pelagije smatra da sam čovjek može doći do ljubavi prema Bogu, a Augustin to niječe u *gr. et lib. arb.* 18,37 i 19,40 jer smatra biblijski čvrsto posvjedočenim da je ljubav Božji dar i da je taj dar ustvari osoba Duha Svetoga koja je u isti mah ljubav koja je od Boga i koji je Bog.

Pelagijanci smatraju „da s Božjom pomoći koja se daje kroz Zakon i pouku možemo naučiti što trebamo činiti i čemu se nadati, ali ne tako da po daru Duha Svetoga možemo učiniti ono što smo naučili da trebamo činiti“, piše Augustin u *haer.* 88,2. U *gr. et lib. arb.* 11,23 pokazuje da pelagijanci poriču Duha Svetog kada tvrde da je Zakon[628] ustvari milost Božja koju čovjek prima kako ne bi griješio. No od smrti koja dolazi po slovu zakona čovjek može osloboditi Duh Sveti ako ga oživi jer zakon, tj. „slovo ubija, a Duh oživljuje.“ (2 Kor 3,6) Pelagijanci tvrde da slovo koje ubija daje život i time poriču Duha koji oživljuje.

b) Augustinov nauk

Nedostatnost pelagijanskog sustava Augustin pronalazi u okrnjenoj ulozi koju dodjeljuju Duhu Svetome u ostvarivanju spasenja.[629] Poimanje Duha Svetoga kao dara u

[626] Usp. Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 72.
[627] Usp. Robert F. EVANS, *Pelagius: Enquieries and Reappraisals*, 111. Navedeno prema: Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 69.
[628] U *spir. et litt.* 12,20 piše da Bog pomaže čovjeku djelovati pravedno, ali ne dajući mu Zakon koji je dobar i svet nego po daru Duha milosti pomaže i uzdiže čovjekovu volju bez koje ne može učiniti nikakvo dobro.
[629] U *c. Iul. imp.* 2,146 im piše: „Ovo je skriven i strašan otrov u vašoj herezi: želite da se milost Kristova sastoji u njegovu primjeru a ne u njegovu daru govoreći da ljudi postaju pravedni imitirajući ga, a ne po darivanju Duha

potpunosti je odsutno iz njihovog razumijevanja milosti. Augustin pak smatra da zahtjeve Zakona i ispunjenje sve pravednosti može ostvariti samo Duh Sveti koji prebiva u čovjeku i daje mu dar ljubavi prema Bogu.[630] Do 415. nije inzistirao na tome da Duh Sveti svojim djelovanjem uzrokuje ljudsko dobro djelovanje i htijenje. Kada je Celestije pokušao osporiti Rim 9,16 i tvrditi da spasenje ovisi o čovjekovu htijenju a ne Božjemu milosrđu, Augustin je u *perf. iust.* 19,40 ustvrdio da čovjekova volja ne može dovršiti dobro djelo bez Božje pomoći. Tek u *gr. et pecc. or.* pisanom u svibnju 418. počinje govoriti da Bog poučava dajući ljubav koja čini da osoba ljubi i vrši dobro (usp. *gr. et pecc. or.* 13,14). Privlačeći osobu Kristu i poučavajući je po Duhu Svetom, Otac daje znanje ali i potiče osobu i dovodi je do htijenja i djelovanja, kaže u *gr. et pecc. or.* 14,15. Milost ne isključuje ljudski izbor nego milost uzrokuje odluku i djelovanje. Božje djelovanje u početku vjere postalo je bitno za obranu nužnosti i besplatnosti milosti 417. i 418. godine, dok je Božje djelovanje na čovjekovo htijenje i činjenje dobra postalo dio rasprave 425. Ključna osobina Augustinove tvrdnje da spasenje u potpunosti ovisi o milosti nije u tome da Bog zahtijeva pravednost, nego da Bog ispunjava Zakon unutar osobe stvarajući u njoj spasonosnu ljubav prema Bogu kroz prebivanje Duha Svetoga u čovjeku.[631]

Iako je dan kao Božji Dar, Duh je Sveti kao Bog darivatelj samoga sebe. Duh je Sveti vječno dan i sebe daje i kao pravi Bog i kao ljubav između Oca i Sina. Štoviše, vječno samodarivanje Duha jedini je način na koji Isusova žrtva koja pomiruje ljude s Ocem postaje naša. Ona to postaje samo kroz ljubav koju u srca izlijeva Duh, i to zato što ljubav u vječnosti ujedinjuje Sina s Ocem.[632] U *Trin.* 15,17,31 piše: „Bog Duh Sveti koji izlazi iz Boga kada je

---

Svetoga koji ih dovodi do imitiranja Krista, Duha kojega je on u velikom izobilju izlio iznad svojih.“ Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul. imp.* 2,146, u: PL 45, 1202.

[630] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 135; 137; 139.

[631] Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 69. U *spir. et litt.* 3,5 piše da osoba prima Duha Svetoga po kojemu u duši nastaju ushit i ljubav prema najvišem i nepromjenjivom Dobru koje je Bog. Po toj ljubavi danoj kao znak, zalog gratuitivnoga dara osoba biva zapaljena željom da se čvrsto drži Stvoritelja i izgara da dođe do participacije u tom istinskom svjetlu kako bi imala svoju dobrobit od onoga od kojega ima bitak. Kada čovjeku već postane jasno što bi trebao činiti i za kojim ciljem težiti, neće djelovati, neće započeti i neće živjeti dobar život ukoliko u tome ne nalazi ushit i ne ljubi to. Da bi to mogao voljeti, ljubav je Božja izlivena u naša srca ne po slobodnom izboru koji dolazi od nas samih, nego po Duhu koji nam je darovan (usp. Rim 5,5). U *spir. et litt.* 19,34 412. godine piše: „Zakon je dan da bi mogla biti tražena milost; milost je dana da bi zakon mogao biti ispunjen. „Lex ergo data est, ut gratia quaereretur: gratia data est, ut lex impleretur.“ Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 19,34.

[632] Usp. Luigi GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, Oxford, 2008., 129. U *Trin.* 15,19,36 piše: „Duh Sveti je utoliko Božji Dar ukoliko se daje onima kojima se daje. U sebi je Bog iako nikom čovjeku još nije bio dan; bijaše Bog, suvječan s Ocem i Sinom prije nego je nekome bio dan. Ipak ukoliko ga oni daju, a on je dan, Duh Sveti nije zato od njih manji. Duh Sveti se tako daje kao Božji Dar da također sam sebe daje kao Bog.“ Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,19,36, 636-637. Otac daje Sinu sposobnost davati taj sam davajući život, davati život koji se daje, Duha Svetoga. Usp. Rowan D. WILLIAMS, Sapientia and the Trinity: reflections on *De trinitate*, u: *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*, Bernard Bruning - Mathijs Lamberigts - J. van Houtem (ur.), Louvain, 1990., 327-328. Navedeno prema: Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, 254; O

dan čovjeku raspaljuje ga u ljubavi prema Bogu i bližnjemu i on je Ljubav. Čovjek ne posjeduje čime bi ljubio Boga, osim što je iz Boga. Zato Ivan malo niže kaže: 'Mi njega ljubimo jer je on nas prije ljubio' (1 Iv 4, 19).“[633] Time govori da narav spasenja odražava istu temelju konfiguraciju koja postoji u Trojstvu jer je Duh Sveti temelj ljubavi unutar Trojstva ali i temelj povezanosti između ljudskoga srca i Boga. Čovjek može biti spašen samo po komunikaciji ljubavi koju u Duhu dijele Otac i Sin. Ukoliko je Duh Sveti ljubav između Oca i Sina, kao dar čovječanstvu dar je Očeve ljubavi za Sina i Sinovljeve ljubavi za Oca.[634]

Ako je Duh Sveti onaj koji omogućava zajedništvo ljudi s Bogom, ljudi su spašeni samo po milosti. Moć postati dijete Božje ne poznaje drugi izvor osim Duha kojega po milosti daje Bog (usp. Iv 1,12; 1 Iv 3,1). Duh Sveti kao uzajamna ljubav Oca i Sina stvara temelj i mogućnost svake ljubavi i spasenje čini djelatnim i stvarnim.[635] Čovjek ništa nema sam od sebe, nego sve prima od Boga. Ljubav koja je ispunjenje Zakona nije dio čovjekove naravi već mu mora biti dana od Boga i ulivena u njegovo srce po Duhu Svetome.[636] Spasonosna ljubav prema Bogu (*dilectio Dei)* i ljubav prema bližnjemu (*dilectio proximi*) nikada nisu ljudsko vlasništvo niti postignuće nego su uvijek nezasluženi dar.

Upravo se ovdje najjasnije raspoznaje povezanost Augustinove pneumatologije i ljudskog spasenja. Istinska radikalnost njegova nauka o nezasluženosti milosti vidljiva je u tvrdnji da je za spasenje potrebno ništa manje nego to da Bog daruje samoga sebe kao Bog u osobi Duha Svetoga.[637] Niječe svaku mogućnost pelagijanskog spasenja po zasluzi. Ljubav nikada ne postaje čovjekovo vlasništvo, a Duh Sveti uvijek ostaje Gospodin i Gospodar u svojemu samodarivanju. Sposobnost voljeti zahtijeva od čovjeka priznanje vlastite ovisnosti o Bogu jer imanje Dara potvrđuje postojanje i prisutnost Darovatelja.[638] Čovjek se stoga nema čime hvastati jer preduvjet ni razlog spasenja nije ono što on čini nego ono što Bog čini i kako sebe daruje čovjeku u osobi Duha Svetoga. Time Augustin u *Trin*, 15,18,32 ujedno pokazuje da je veličina nezasluženoga dara spasenja jednaka veličini samoga Darovatelja.[639]

---

položaju Duha Svetoga unutar Trojstva vidi i u: Rowan WILLIAMS, *Trinitate, de*, u: *Agostino. Dizionario enciclopedico,* Allan D. Fitzgerald (ur.), Roma, 2007., 1401-1405. 271.

[633] Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,17,31, 631-632.

[634] Usp. Kathryn REINHARD, Somebody to Love?: The *Proprium* of the Holy Spirit in Augustine's Trinity, u: *Augustinian Studies,* 41 (2010.) 2, 371. Navedeno prema: Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 50.

[635] Usp. Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 51-52.

[636] Usp. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, London, 1982., 530. Navedeno prema: Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 53.

[637] Usp. Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 53-54.

[638] Usp. Luigi Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate*,* 299.

[639] Usp. Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 54. Moramo zamijetiti da je D. Moroz zanemario Krista kao darovatelja Duha te da isključivo promatra Duha Svetoga kao darovatelja samoga sebe.

Duh Sveti je stoga vrhunska ljubav koja sjedinjuje (*con-iungere*) Oca i Sina i koja tom odnosu dodaje (*sub-iungere*) ljude.[640] Augustin time stvara poveznicu između ljubavi prema Bogu i nezaslužene milosti: ljubav prema Bogu jest Bog i jest od Boga, te stoga čovjek tu ljubav može imati samo ako mu Bog dade sebe kroz prebivanje Duha Svetoga u čovjeku. Duh Sveti djeluje spasonosno jer ljudima komunicira ljubav vlastitu imanentnom životu Trojstva kako bi oni mogli ljubiti i željeti jedino Boga. Dar kojega daje Duh Sveti jest sam Duh Sveti, a Duh je ljubav (usp. Rim 5,5).[641]

Augustin nauk o prvenstvu i gratuitivnosti Božje ljubavi temelji na 1 Iv 4,13.19 i Rim 5,5. Rim 5,5 je tekst o Duhu Svetome kojega u naša četiri djela najčešće citira. On je temelj Augustinova nauka o ulivenoj ljubavi (glagoli *infusa, ulivena* i *diffusa*, *razlivena*) kojega koristi protiv pelagijanaca: čovjeku nije dovoljan samo izvanjski primjer ili nauk, nego milost koja će mu iznutra promijeniti volju i srce. Taj dar čovjek prima, a ne postiže. Recipročan je jer stvara zajedništvo između primatelja i Darivatelja. Zbog toga je važan spoj Rim 5,5 i 1 Iv 4,13: dar Duha pali vatru ljubavi prema Bogu i čovjeka okreće prema Bogu, no to se događa zato što ljubav ima svoje ishodište u Bogu.[642] To je djelovanje specifično i svojstveno Duhu: Duh čini da čovjek prebiva u Bogu i tako postiže zajedništvo ljubitelja i ljubljenoga. Stoga Augustin 1 Iv 4,19 i Rim 5,5 vidi kao usklađene: Božja ljubav izravno rađa čovjekovu ljubav prema Bogu koja je posve ovisna o Božjoj ljubavi. Ti su mu tekstovi, a osobito Rim 5,5, ključna potvrda i dokaz protiv pelagijanaca da je ljubav prema Bogu moguća samo ako Bog oživi ljubav u iskvarenom srcu grješnika.[643] Pelagijanski pogled na milost smatra promašenim: svaki pokušaj ljubiti Boga i držati zapovijedi vlastitom snagom apsurdan je jer ljubiti Boga zahtijeva prethodno Božje sebedarivanje čovjeku u osobi Duha. Ljubav kojom čovjek ljubi Boga djelo je Boga koji daje sebe čovjeku. Bez toga darivanja nitko ne može ispuniti Božje zapovijedi niti postići spasenje.[644]

---

[640] Usp. Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 7,2,6; Luigi GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, 133.

[641] Usp. Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, 254; Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 48-49.

[642] Usp. Robert Louis WILKEN, *Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas*: Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit, u: Augustinian Studies, 31 (2000.) 1, 12. Navedeno prema: Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 42.

[643] U *c. Iul. imp.* 3,106 kritizira Julijana iz Eklana zato što među načine na koje Bog pomaže čovjeku ne ubraja ljubav kao Božji dar iako u 1 Iv 4,7 jasno stoji da je ljubav od Boga, i iako u 1 Iv 3,1 piše: „Gledajte koliku nam je ljubav darovao Otac: djeca se Božja zovemo, jesmo." Tu ljubav koja u ljudska srca dolazi po Duhu a ne po slovu, Augustin vidi kao moć o kojoj Ivan piše: „A onima koji ga primiše podade moć da postanu djeca Božja." (Iv 1,12). Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul. imp.* 3,106, u: PL 45, 1291.

[644] Usp. Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 42-44.

Uloga Duha Svetoga vidljiva je i u Augustinovu stavu prema Zakonu kojega pelagijanci izjednačavaju s gratuitivnom milošću. U Zakonu Bog ostaje skriven i odvojen od ljudi, objavljujući se samo preko strogih zapovijedi i tvrdoće moranja. Zakon obvezuje čovjeka djelovati, no čovjekova je namjera pritom ili nemoćna ili ohola, te ga Zakon udaljava od Boga. Zato Zakon djelâ vodi do robovanja. Nasuprot njemu, zakon vjere koju daje Duh jest sloboda koja čovjeka izbavlja od njegove samoće i otvara ga daru Boga. Ono što je u Zakonu bilo nametnuto i naređeno, po Duhu biva darovano: moranje prerasta u želju i ljubav prema Zakonu. Milost stoga oslobađa čovjeka robovanja nametnutom moranju. Istinska pravednost je Božji dar, *opus divinum*, stoji u *spir. et litt.* 5,7; *persev.* 7,14, tj. ona je sama osobna ljubav, Bog kao *Caritas*, Duh darovan od Krista. Samo zahvaljujući tom božanskom daru čovjek može činiti djela pravednosti, kaže u *spir. et litt.* 7,11; 10,16; 26,45. Pravednost je djelo vjere, tj. djelo Duha, tumači u *spir. et litt.* 28,48. A ljubav je i svrha i dovršenje, ispunjenje Zakona (*finis praecepti est caritas; Lex Dei est caritas*), zaključuje u *spir. et litt.* 17,29; *gr. et pecc. or.* 1,13,14. Moranje se prometnulo u dar, u ono što se želi, hoće i voli. Paradoksalno, autentična sloboda postiže se kroz potpunu podložnost i podvrgnutost milosti, tj. Božjoj slobodi.[645] Tako i Božja pravednost prestaje biti nešto vanjsko nego postaje stvarni odnos osobâ u ljubavi. Stoga je ljubav najistinskija, najpotpunija i najsavršenija pravednost. Onome što je gratuitivno nije moguće naći razlog. Božja je ljubav upravo neobjašnjiva.[646]

4.1.1. Odnos Isus Krist – Duh Sveti: međusobno primanje i davanje

Odnos Isusa Krista i Duha Svetoga u kojemu se isprepliću primanje i davanje također govori u prilog gratuitivnosti milosti. Duh Sveti je u ekonomijskom smislu dar proslavljenoga Krista. Soteriološka važnost Kristova uskrsnuća svoj puni izričaj pronalazi upravo u darivanju Duha Crkvi. Poveznica između proslavljenog Krista i Duha Svetoga donesena je prvenstveno u Iv 7,39; 1 Kor 15,45 i Dj 2,32. Za Augustina Krist je darivatelj Duha Svetoga: Krist ga je dao (usp. *Trin.* 15,25,46; *s*. 266,9,9; *s*. 265,7,8), poslao (usp. *s*. 265,8,9), dahnuo (usp. *Trin.* 15,25,46), darovao (usp. *s*. 266,3). Svi su ovi izričaj biblijski utemeljeni.[647] Za utjelovljenu Riječ koristi titule davatelj, darivatelj i djelitelj (*dispensator*) Duha Svetoga.[648] Ovi izričaji

[645] U *spir. et litt.* 15,27 napominje da se obnavljanje novoga stanja u čovjeku (usp. Rim 7,24-25) događa po Duhu: „Gospodin je Duh, a gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda.“ (2 Kor 3,17) Po daru Duha Svetoga čovjek uživa u nečinjenju grijeha te ima slobodu. Bez dara Duha Svetoga uživa u činjenju grijeha te je porobljen.
[646] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino,* 319-322.
[647] Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 13 i 25.
[648] Usp. *Isto,* 28.

prvenstveno pokazuju Kristovo božanstvo: Krist daje Duha Svetoga ukoliko je Bog. Kao Bog, on je glavna *causa efficiens* (djelatni, proizvodni uzrok) toga darivanja. Ta tvrdnja zahtijeva drugu tvrdnju, onu o božanstvu Duha Svetoga: upravo zato što je Duh Sveti Bog, ne može biti dan ni od koga drugoga osim od Boga. No kao čovjek, Isus prvenstveno prima Duha Svetog, kaže i *Trin*. 15,25,46. Prvo ćemo, zato, pogledati što Augustin govori o Isusu kao primatelju Duha, a potom o Isusu kao davatelju Duha.

U kristološkom broju *praed. sanct.* 15,31 Isusa promatra kao primatelja Duha i snažno naglašava da su u Isusu Kristu i u vjernicima na djelu isti Duh i ista milost. Ako su ta milost i Duh dani Isusu gratuitivno kod njegova začeća, dani su gratuitivno i vjernicima. Duh je Sveti na djelu u povijesti spasenja i prije negoli je objavljen i poslan od strane Krista (usp. Post 1; Ez 36,27; Iz 11,3). *Praed. sanct.* 15,31 govori da Duhu Svetome prethodi čovjeku Isusu i svojim zahvatom u djevici Mariji čini mogućim rođenje čovjeka Isusa kao Krista i Sina Božjega. Bez djelovanja Duha Svetoga čovjek Isus ne bi mogao postati niti biti Sin Božji.[649]

Uloga Duha Svetoga u Kristovu životu je nezamjenjiva i ključna. Jednaka je i u životima Kristovih vjernika: jednaka, ali prilagođena njihovom palom i grješnom stanju i ljudskoj naravi. Od početka svoje vjere svaki čovjek postaje kršćanin po istoj milosti po kojoj je Krist od svojega početka postao Krist. Svaka je osoba preporođena Duhom kojim je Krist rođen. Isti Duh koji učinio da Krist nema grijeha izvodi u ljudima oproštenje grijeha, piše u *praed. sanct.* 15,31. To je jedino mjesto u ova četiri spisa gdje Duhu pripisuje oproštenje grijeha, iako ne objašnjava ulogu Duha Svetoga u tom djelu. U daljnjem je tekstu povezuje s preporođenjem, tj. krstom: u istom broju nastavlja da je Isus bio predestiniran postati sinom Davidovim po tijelu dok je istovremeno Sin Božji u snazi Duha zato što je rođen od Duha Svetoga i Djevice Marije. Rođenje Kristu nije dano kao naknada, nego mu je jednostavno dano tako da je rođen od Duha i od Djevice. Tako ni ljudima njihovo preporođenje nije dano kao naknada za zasluge nego im je rođenje od Duha i vode dano besplatno. Augustin ovdje povlači paralelu: Duh – Djevica za Isusovo rođenje, Duh – voda za preporođenje. Duh Sveti je ključan kod oba rođenja i oba su gratuitivna. On čini svetim Isusa i krštenika. Onaj koji je učinio da vjeruju u Krista jest onaj koji je za ljude učinio da se rodi Krist u kojega vjeruju. Onaj koji je izveo u njima početke vjere i njezino dovršenje u Isusu jest onaj koji je Krista učinio začetnikom i dovršiteljem vjere (usp. Heb 12,2).

[649] U *corrept.* 11,30 o Isusovu začeću kaže da je anđeo Djevici odgovorio da će Duh Sveti sići na nju i da će je sila Svevišnjega osjeniti, te će zato čedo i biti sveto, Sin Božji (usp. Lk 1,35). Anđeo nije rekao da će biti sveto zbog djela koje nerođeno dijete niti nije moglo imati, nego zato što će Duh Sveti sići na nju i što će je sila Svevišnjega osjeniti, to će se dijete nazivati Sinom Božjim.

S obzirom da ni u *praed. sanct.* 15,31[650] ne precizira tko je taj *onaj koji,* na temelju Heb 12,2 moglo bi se zaključiti da misli na Oca, iako ni u Heb 12,2 to nije posve razvidno. Od veće nam je pomoći rečenica koja u *praed. sanct.* 15,31 prethodi ovim dvjema s nejasnim izrazom *onaj koji.* Ta rečenica glasi: „A ako nas je krštenju dovela vjera, ne smijemo zbog toga misliti da smo mi prvi Bogu nešto dali da bismo kao naknadu zauzvrat primili spasonosno preporođenje.“ U *praed. sanct.* 15,31 stoga govori o početku vjere malo kao o djelu Duha, malo kao o djelu Oca. Duh Sveti je svojevrsni „izvođač radova“ dok je Otac inicijator i „naručitelj radova.“

U *Trin*. 15,26,46 piše o Isusu kao primatelju i darivatelju Duha. Kao čovjek je primatelj, a kao Bog darivatelj: „Nije, naime, neki od njegovih učenika dao Duha Svetoga. Oni su, doduše, molili da dođe na one na koje su polagali ruke, ali ga oni nisu davali. (...) Sam Gospodin Isus nije samo Duha Svetoga kao Bog dao nego također kao čovjek primio. (...) Nije Krist, dakako, onda pomazan Duhom Svetim kada je na nj krštenog sišao. (...) Isus je onim otajstvenim i nevidljivim pomazanjem, treba razumjeti, pomazan kada je Božja Riječ postala tijelo (...) Također i u tome što je o Isusu napisano da će od Oca primiti i izliti obećanje Duha Svetoga, očitovana je jedna i druga narav, to jest ljudska i božanska. Isus je primio kao čovjek, izlio kao Bog. Mi po svojoj mjeri možemo, doduše, primiti taj Dar, na druge, dakako, ne možemo izliti. Ali da se to dogodi, na njih zazivamo Boga koji to čini.“[651]

Činjenica da samo Krist daje Duha, a da ga ljudi mogu jedino primiti ili kao služitelji sakramenta podijeliti ali ne i darovati potvrđuje gratuitivnost milosti. Sada ćemo nešto reći o Isusu kao darivatelju Duha, iako u naša četiri djela ne govori puno o tome.

U *Io. ev. tr.* 52,4 pod Kristovom proslavom (*doxa*) misli na svako vanjsko očitovanje sjaja Kristova božanstva, proslavu koja je započela već od Kristova rođenja. Ali kada govori o

---

[650] U podnaslovu 3.6 spomenuli smo da će u *persev.* 24,67 sve će to pripisivati Ocu a ne Duhu Svetome jer smo mišljenja da ondje pod trostrukim *onaj koji* u tome broju misli na Oca.

[651] Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,26,46, 647-648. O tome je Augustin često govorio u raspravi protiv donatista (393.-420. godine). Valjanost nekog sakramenta donatisti su subordinirali pravovjerju i moralnosti djelitelja sakramenta. Augustin je tvrdio da je sakrament krštenja svet u sebi jer je svet njegov autor, tj. Bog. Djelitelj može biti i duhovno mrtav, no to neće umanjiti učinkovitost krštenja. Krivnja i grješnost djelitelja ne sprječavaju Duha Svetoga dati kršteniku krsne milosti. Djelitelj odnosno preciznije služitelj sakramenta nije djelatni, proizvodni uzrok (*causa efficiens*) toga darivanja, nego je on ministerijalni uzrok. Djelatni uzrok je Krist. U protudonatističkoj *s.* 266 održanoj na uočnicu Duhova 410. izlaže svoj nauk o *causa efficiens* darivanja Duha Svetoga, razjašnjavajući razliku između darivatelja i služitelja (djelitelja) Duha Svetoga. Valja razlikovati tko daje, kome se daje i po kome se daje (*a quo datur, cui datur, per quem datur*). Darivatelj Duha Svetoga nije čovjek nego Krist. Preoblikujuće izlijevanje Duha Svetoga na apostole na Pedeseticu dogodilo se bez ikakva ljudskoga djelovanja, te je očito da apostoli nisu darivatelji Duha nego njegovi djelitelji, služitelji, tumači u *s.* 266,3. Komunikacija Duha Svetoga događa se polaganjem apostolskih ruku, no iz toga se ne smije zaključiti da je Duh Sveti subordiniran osobnoj svetosti služitelja. Ni sami apostoli nisu primili Duha Svetoga posredstvom ljudi, tumači u *s*. 266,4-6 i u *s*. 269,2. U *Io. ev. tr.* 5,7-10 i 6,3.7.13.19 naglašava da Krist upravo zato što je Bog ima vlast dati Duha, dok ljudi mogu biti samo služitelji kod davanja Duha. Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 29-32.

Kristovoj proslavi kao uzroku darivanja Duha Svetoga, tada misli na Kristovu proslavu koja je uslijedila nakon smrti na križu. Proslavljeni Krist je pobjednik nad smrću, te je po uzašašću sudionik kraljevske Božje vlasti.[652] Uzašašće smatra završetkom proslave čovještva Krista uskrsloga. Uzašašće je kao čin uzvišenja Kristova čovještva superioran uskrsnuću.[653] Uskrsnuće i uzašašće razlikuje kao dvije faze Isusova života. Za uzašašće vrijedi isto što i za uskrsnuće: ono nije prvenstveno proslava osobe Riječi nego proslava Kristova čovještva, što naglašava u *s.* 262,4,4.[654] No može se također reći da obje smatra proslavom čovještva i božanstva u smislu da uzdignuće Kristova čovještva (*doxa* kao uzdignuće) u isto vrijeme služi spoznaji Kristova božanstva (*doxa* kao očitovanje, manifestacija).[655]

Augustin smatra da zbog dvije proslave Isusa – u uskrsnuću i uzašašću – postoje dva darivanja Duha:[656] prvo pošto je Krist uskrsnuo od mrtvih, udahnjivanjem Duha Svetoga u lice apostola na dan Uskrsa (usp. Iv 20,22), a drugo deset dana poslije uzašašća na nebo, na Pedesetnicu (usp. Dj 2,1-13), tumači u *c. ep. Man*. 10,11.[657]

Nekada pod proslavom (*clarificatio*) koja je preduvjet slanja Duha (usp. Iv 7,39) podrazumijeva uzašašće. U *gr. et lib. arb.* 6,15 tako piše da Ivan Krstitelj kaže: „Nitko ne može sebi uzeti ništa ako mu nije dano s neba.“ (Iv 3,27) S neba jer odande dolazi Duh kada je Isus, uzašavši na nebo, poveo sužnje i dao dare ljudima.[658] No često uskrsnuće i uzašašće uzima zajedno, kao nerazdvojive (*ad modum unius*), primjerice u *s*. 263,1. No sigurno je da proslavu

---

[652] Augustin opetovano potvrđuje istovjetnost Kristove proslave i uskrsnuća. Katkada to čini tako da izgleda da isključuje bilo kakvu drugu vrstu Kristove proslave. U *perf. iust.* 15 piše *non fuit glorificatis nisi resurrectionis gloria*. To, naravno, ne znači da zaista ne priznaje nikakvu drugu proslavu osim one koja proistječe iz uskrsnuća. Uzašašće je drugi vid proslave Krista i Augustin i na njemu itekako inzistira. Za Kristovu muku smatra da je se strogo govoreći ne može promatrati kao proslavu jer se u njoj više očitovala Kristova poniznost nego njegova slava (*claritas*), kaže u *Io. ev. tr.* 104,3. Poniznost tu povezuje s križem, a slavu s uskrsnućem. Odnos Kristove muke i proslave tumači na način sjemena i ploda: Krist sije poniznost, a plod će biti slava. *Humilitas, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est premium*. Krist ne bi ustao od mrtvih da nije postao mrtav. Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 69-73.

[653] Usp. *Isto*, 74.

[654] Jedino u *Contra epistulam Manichaei* 10,11 (dalje: *c. ep. Man*.) možda govori drugačije, no ni ondje nije jasno vidljivo da bi uskrsnuće smatrao proslavom čovještva, a uzašašće proslavom božanstva. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 10,11 (dalje: *c. ep. Man*.), u: CSEL 25, Joseph Zycha (ur.), 1891., Wien, 193-248.

[655] Poveznica između te dvije proslave Kristove leži u sljedećem: prvo, u subjektu koji prima proslavu, tj. Kristovoj ljudskoj naravi koju je preuzela Riječ; drugo u promatračima proslave, tj. ljudima; treće, u relaciji između dvije proslave u odnosu na konačnu proslavu Krista suca: slava božanstva je kao skrivena i suzbijena u tijelu Krista uskrsloga i uzašloga na nebo, no zabljesnut će ispred pravednika i bezbožnika u svoj veličanstvenosti, iako s različitim ishodom; četvrto, u darivanju Duha Svetoga, jer da bi Duh bio dan, čekalo se Isusovu proslavu. Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 75-77.

[656] Danas bi se naglašavalo različitu teologiju evanđelista ili različitu teologiju Evanđelja i Djela apostolskih.

[657] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. ep. Man*. 10,11, u: CSEL 25, 205.

[658] U *en. Ps.* 90,1; 18 i *c. ep. Man*. 9,10 više inzistira na drugom darivanju Duha, onom na Pedesetnicu, nego na prvom, onom na dan Uskrsa.

uvijek usko povezuje sa slanjem Duha, i to po sljedećem principu: dvije proslave (uskrsnuće i uzašašće) i dva darivanja duha (uskrsno i pentekostalno).[659]

Augustin pokušava dokučiti razloge i motive dvostrukog darivanja Duha. O tome je pisao ponajviše u *Trin.* 15,26,46, te u *s.* 265,8 pisanom vjerojatno poslije 417. U ta dva spisa tumači da je dvostruko darivanje Duha Svetoga u Božjem naumu vjerojatno poziv na dvostruku zapovijed ljubavi, ljubavi koja je ulivena u srca po Duhu Svetome. Ljubav prema bližnjemu naznačena je u prvom davanju Duha apostolima na dan Uskrsa koje se dogodilo na zemlji (*in terra conspicuus et proximis proximus*). A ljubav prema Bogu potvrđena je u drugom davanju Duha s neba poslije Uzašašća: *de coelo misit Spiritum Sanctum*.[660]

Zanima ga i pitanje zašto je dolazak Duha Svetoga povezan s Kristovim povratkom Ocu. O tome govori u *s.* 270,2 ali i u drugim spisima. Glavni razlog je taj što je samo Duh Sveti mogao preoblikovati apostole od zemaljskih ljudi u duhovne ljude. Da bi preobrazba onih koji trebaju preobraziti svijet bila moguća, bilo je potrebno da Krist prije toga ukloni, skloni svoje čovještvo od apostolskih pogleda i familijarne blizine. Krista su morali početi ljubiti ne samo ljudskom ljubavlju, nego pokrenuti duhovnim i nadnaravnim osjećajima.[661] Augustin u istom tonu tumači i Isusove riječi „Kad biste me ljubili, radovali biste se što idem Ocu jer Otac je veći od mene.“ (Iv 14,28). Smatra da se ovaj tekst odnosi na Kristovo čovještvo prije njegove proslave. Kao čovjek manji je od Oca (usp. Iv 14,28), a kao Bog jednak je Ocu (usp. Iv 14,19), piše u *persev.* 24,76; *s.* 187,4; *s*. 264,4; *Io. ev. tr.* 80,2; 99,9. Ta je inferiornost vlastita Kristovoj ljudskoj naravi. A upravo su nju apostoli imali pred očima, što je ometalo njihovu spoznaju Kristove jednakosti s Ocem, objašnjava u *s.* 264,4. Dok je god Krist ostajao u trpnoj ljudskoj naravi, apostoli su nesavršeno opažali samo da je Otac veći od njega. Ako je Krist nakon uskrsnuća nestao ispred pogleda apostola, to se događa prvenstveno kako bi im se dala mogućnost života vjere. Tjelesno se uklonio od čitave Crkve i uzašao je na nebo kako bi mogla biti izgrađena vjera, piše u *s.* 143,4 i *s.* 235,3,4.

---

[659] Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 79-80.

[660] „To naznačujući Gospodin Isus dvaput je dao Duha Svetoga: prvi put na zemlji radi ljubavi prema bližnjemu, a drugi put s neba radi ljubavi prema Bogu. Možda se i drugo rješenje položi o dvaput danome Duhu Svetome.“ Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,26,46, 646. Tu i u *s.* 265,8 priznaje da ne posjeduje ključ rješenja te zagonetke, te je moguće i drugačije rješenje. Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 87; 89.

[661] Isto kaže i kada tumači za egzegezu teške Isusove riječi upućene Magdaleni: „Ne zadržavaj se sa mnom (lat. *Noli me tangere,* ne dotiči me, op. a.) jer još ne uziđoh Ocu.“ (Iv 20,17). Za Augustina doticati, dirati Krista znači vjerovati u Krista: *tangit Christum qui credit in Christum*, piše u s. 243,2. Krist je tim riječima ukorio manjak Magdalenine vjere jer ga je promatrala kao čovjeka. Slično tumačenje nalazimo i u *Io. ev. tr.* 121,3; *s.* 246,4*;* 243; 245,1-2. Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 95-96.

4.2. Duh Sveti kao djelitelj milosnih darova

Vidjeli smo da je Isus darivatelj Duha Svetoga. No Duh je darivatelj darova koje on sam donosi. J. Burnaby tumači da Augustin pod izrazom *dar Duha* podrazumijeva samoga Duha Svetoga i da čak *dar Duha* nema niti jedan drugi sadržaj.[662]

Govor o Duhu kao daru i ljubavi kao daru također je u funkciji borbe protiv pelagijanaca.[663] I drugi oci prije njega Duha nazivaju darom. No Augustin snažno inzistira upravo na tom titulu koji ima odnosno značenje i može ga se koristiti za tumačenje nauka o izlaženjima, ali i za dokazivanje posvetiteljskog djelovanja Duha Svetoga u dušama kako bi se potvrdilo njegovo božanstvo. Od svih imena primjenjivih na Duha Svetoga preferira ime *dar* jer ga smatra najprimjerenijim vlastitom karakteru Treće božanske osobe. Odnosan je i izriče odnos prema darivatelju. Zbog te relativnosti u *Trin.* 15,17,30-31[664] i 15,18,32 Duha Svetoga navlastito ili prikladno smatra najispravnijim nazivati *darom*. „Budući da je Duh Sveti Bog, najispravnije se također naziva Božjim Darom. Što je taj Dar navlastito ako ne, treba tako shvatiti, Ljubav koja dovodi do Boga i bez koje bilo koji Božji dar ne dovodi do Boga?

---

[662] Augustin, štoviše, ne osjeća važnim razlikovati ljubav Božju koju Duh Sveti razlijeva u srcima ljudi od ljubavi koja je u samome Bogu počelo zajedništva ili jedinstva među osobama i počelo Božjeg stvarateljskog i otkupiteljskog djelovanja. Svojim izričajima, štoviše, zamagljuje a ne razjašnjava tu razliku. Usp. John BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine: The Hulsean Lectures for 1938*., London, 1960., 175. Navedeno prema: Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us"*, 53. R. H. Weaver smatra da Augustin nikada jasno ne razlikuje milost od prebivanja Duha Svetoga u osobi. Razlog može biti taj što govoreći o djelovanju milosti misli na Božje djelovanje u pojedincu a ne na neku stvorenu stvar koju Bog dodjeljuje osobi. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 30.

[663] Prvi će put ljubav atribuirati Duhu Svetom već u *De quantitate animae* 34,77, spisu iz 387. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De quantitate animae* (dalje: *quant.*), u: PL 32, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1877., 1035-1080; CSEL 89, Wolfgang Hörmann (ur.), Vienna, 1986., 131-231. No L. F. Ladaria smatra da je do te ideje Augustin došao tek kad je razvio takozvanu psihološku analogiju Trojstva. Usp. Luis F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Roma, 2012., 412. Navedeno prema: Nello CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino,* 230. No u *De moribus* 1,23 (dalje *mor.*) iz 387.-389. Augustin po prvi put citira Rim 5,5. No ovdje još nisu prisutna dva momenta važna u kasnijoj egzegezi Rim 5,5: ne razjašnjava kako titul *ljubav* pomaže razumjeti odnos Duha prema Ocu i Sinu, te još ne daje vidjeti da Duha poima kao supstancu darova koje daje. Jasno mu je da Duh Sveti nadahnjuje ljubav prema Bogu ili da je možda Duh Sveti ljubav Božja u nama. U *De moribu*s 1,15,25; 1,24,44 vide se začeci pomicanja Duha Svetoga kao vječnog sklada, mira i ljubavi unutar trojstvenog života. Duha Svetoga smatra ravnopravnim Ocu i Sinu, ali još nije vidljivo kako razumijeva odnos Duha prema Ocu i Sinu. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo* 1,23 (dalje *mor.*), u: CSEL 90, John B. Bauer (ur.), 1992., 27; Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, 57. U *conf.* mu se tek rađa svijest o povezanosti između ljubavi prema Bogu, osobe i djelovanja Duha Svetoga i nezasluženosti milosti. U *conf.* 13,9,10 piše: „Moja je težina moja ljubav, ona me nosi kamo sam god nošen. Tvojim se darom zapaljujemo i podižemo se gore; raspaljujemo se i idemo." Sv. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti* 13,9,10, 319. Već, dakle, u *conf.* donosi ključni pojam ljubavi kao dara (*Dono tuo accendimur*) kojega će razviti u zrelom nauku o Duhu Svetome u kontekstu obrane gratuitivnosti milosti. O njegovu nauku o Duhu u kontekstu nauka o Trojstvu vidi i u: Gerald BONNER, St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit, u: *Sobornost,* 4 (1960.) 1, 51-66.; Evan F. KUEHN, The Johannine Logic of Augustine's Trinity: A Dogmatic Sketch, u: *Theological Studies,* 68 (2007.) 3, 590.

[664] „Kao što, dakle, jedinu Božju Riječ navlastito nazivamo imenom Mudrost mada je u općem smislu mudrost i Duh Sveti i sam Otac, tako se Duh Sveti navlastito naziva riječju Ljubav iako je u općemu smislu ljubav i Otac i Sin." Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,17,31, 631.

Navlastito se zbog ljubavi Duh naziva Darom,“[665] piše u *Trin.* 15,18,32. Duh Sveti je onaj koji može biti darovan (*donabile*) i zbog toga dar. Duh je vječno dar, a vremenito je dan, piše u *Trin.* 5,16,17 (*Nam sempiterne Spiritus donum, temporaliter autem donatum*). Pritom se oslanja na tradiciju, osobito na Hilarija, npr. u *f. et simb.* 9,19), a od novozavjetnih tekstova na Iv 7,37-39, 1 Kor 10,3 (gdje je voda simbol Duha Svetoga), te Iv 4,7-14 (ondje tu vodu naziva darom Božjim), kao npr. u *Trin.* 15,33.[666]

Prvo ćemo nešto reći o nedjeljivosti darova i djelâ osoba Trojstva, a potom o specifičnom djelovanju Duha. U *ep.* 194,3,12 piše: „Isusu nitko ne može doći ako mu to nije dano od Oca i, stoga, od Sina i od Duha Svetoga. Jer darovi i djela nerazdvojivoga Trojstva nisu razdvojivi. Časteći Oca na takav način, Sin ne uvodi nikakav dokaz bilo kakve vrste udaljenosti između njih nego nudi veliki primjer poniznosti.“[667]

U ovom tekstu govori o nedjeljivosti darova i djela Trojstva[668] i donosi važan princip o jedinstvu ekonomijskog djelovanja Trojstva – djela su im nedjeljiva te djeluju savršeno jedinstveno. Kada Sin časti Oca, svjedoči svoju poniznost i odnos ljubavi a ne nametljivu dominaciju Oca unutar Trojstva ili bilo kakvu vrstu prisvajanja tuđih zasluga. Ovo je važno primijetiti zato što Augustin isti princip primjenjuje i na odnos čovjeka prema Bogu: kada čovjek daje slavu Bogu, ne umanjuje sebe kao što ni Sin kada slavi Oca ne umanjuje sebe nego iskazuje svoju punu veličinu, poniznost, puno razumijevanje međuodnosa i jasnoću o svojoj potpunoj ovisnosti o Ocu. Ako se s ponosom Sin smatra ovisnim o Ocu, nije smisleno da se čovjek smatra poniženim i obezvrijeđenim ako se od njega traži da po istini prizna da i njemu svako dobro dolazi od istoga Oca. Ako Sin bez ljubomore prepušta čast Ocu, treba mu je moći prepuštati i čovjek. Augustin je uvijek svjestan hijerarhije u ekonomijskom djelovanju ali i unutar samoga Trojstva. U ovom se tekstu razaznaje Augustinova vrlo jasna i točna percepcija odnosa u Trojstvu. Gledajući kome pripadaju čast i slava, nema nikakve sumnje u to tko je počelo i princip svega, pa i rađanja Sina i izlaženja Duha Svetoga. Ovako shvaćen, Augustinov

---

[665] *Isto* 15,18,32, 632.

[666] Usp. Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo*, 39.

[667] „...quia nemo potest venire ad illum, nisi cui datum est a Patre, ac per hoc et ab ipso Filio, et a Spiritu sancto. Neque enim separata sunt dona vel opera inseparabilis Trinitatis; sed Filius sic honorans Patrem, non affert ullius distantiae documentum, sed magnum praebet humilitatis exemplum.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,3,12, u: PL 33, 878-879.

[668] Trinitarno djelovanje jasno je vidljivo u Augustinovu citiranju Tit 3,3-7 kojim želi pokazati da sve dobre zasluge – i vječni život – dolaze u svojoj srži od Boga Oca. Pavao ondje piše: „Ali kad se pojavila dobrostivost i čovjekoljublje Spasitelja našega, Boga, on nas spasi ne po djelima što ih u pravednosti mi učinismo, nego po svojem milosrđu: kupelji novoga rođenja i obnavljanja po Duhu Svetom koga bogato izli na nas po Isusu Kristu, Spasitelju našemu, da opravdani njegovom milošću budemo, po nadi, baštinici života vječnoga.“ (Tit 3,3-7) U *Trin.* 15,29 inzistira na važnosti razlikovanja vlastitosti božanskih osoba pridajući Sinu mudrost, a Duhu ljubav.

od Istočne Crkve do danas osporavani *Filioque* ne dovodi u pitanje Oca kao jedino počelo Trojstva, a nauk o predodređenju učvršćuje Očevu ulogu.[669]

Slično vrijedi i za Duha Svetoga. U *gr. et lib. arb.* 11,23 tumači da kada čovjeka Duh Sveti vodi do toga da je sposoban činiti dobra djela, treba za to hvaliti i veličati Boga a ne hvaliti sebe. Kada netko po Duhu usmrćuje tjelesna djela kako bi živio, treba hvaliti, slaviti i veličati njega čiji ga Duh vodi. Augustin ovdje slavu i hvalu za djela Duha Svetoga daje Ocu a ne Duhu, i to u ovome tekstu ponavlja dva puta. I u drugim će tekstovima postupati isto. To pokazuje da je Otac u spisima u milost u središtu pozornosti više nego Duh Sveti i Isus Krist iako često isprepliće i preklapa njegova djela pripisujući ista djelovanja čas jednoj, čas drugoj osobi, svjestan da u Trojstvu nema striktne razdiobe uloga kad je riječ o djelovanju i darivanju čovjeka (usp. *ep.* 194,3,12). Slično za odnos Oca i Duha kaže i u *gr. et lib. arb.* 6,15. U tom tekstu čovjekove zasluge postignute na temelju darova koje mu je dao Duh pripisuje Ocu kao prvotnom darivatelju svih darova budući da su i Sin i Duh Očevi darovi ljudima. Bog kruni svoje zasluge kao svoje. Time Augustin ne želi umanjiti ulogu Sina i Duha u obnovi čovjeka.

Sada ćemo nešto reći o darovima koje Augustin pripisuje djelovanju Duha Svetoga. U *ep.* 194,3,15 piše: „Jer kao što čovjek ne bi imao mudrost, razum, savjet, jakost, znanje, pobožnost i strah Božji da nije, prema riječima proroka, primio Duha mudrosti, razuma, savjeta, jakosti, znanja, pobožnosti i straha Božjeg (usp. Iz 11,2-3), ne bi imao niti hrabrost, ljubav niti uzdržljivost da nije primio Duha Svetoga o kojemu Apostol kaže: 'Jer nije nam Bog dao duha (u lat. *Spiritum*, op. a.) bojažljivosti, nego snage, ljubavi i razbora (u lat. uzdržljivosti, op. a.).' (2 Tim 1,7)[670] Tako ne bi imao niti vjeru da nije primio Duha vjere o kojemu isti Apostol kaže: 'A budući da imamo isti duh vjere kao što je pisano: 'Uzvjerovah, zato besjedim,' i mi vjerujemo pa zato i besjedimo.' (2 Kor 4,13; Ps 116,10)" Augustin ovdje *Duh* stalno piše velikim slovom, što pokazuje da misli na Duha Svetoga. U hrvatskom u Iz 11,2-3 i 2 Kor 4,13 *duh* dolazi malim slovom.

---

[669] O suvremenim pristupima i pokušajima rješenja vezanih za *Filioque* vidi u: THE NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Filioque: A Church Dividing Issue? An Agreed Statement Of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Saint Paul's College, Washington, DC, October 25, 2003,* u: *Greek Orthodox Theological Review,* 49 (2004.) 3-4, 359-392.; Brian E. DALEY, Revisiting the „Filioque": Roots and Branches of an Old Debate. Part One, u: *Pro Ecclesia,* 10 (2001.) 1, 31-62; Revisiting the „Filioque". Part Two: Contemporary Catholic Approaches, u: *Pro Ecclesia,* 10 (2001.) 2, 195-212.

[670] U *ep.* 194,4,18 donosi gotovo identičan tekst: „Jednako kao što nitko nije istinski mudar, istinski uman, istinski obdaren savjetom i jakošću, kao što nitko nije znalački, pametno pobožan niti pobožno pun znanja, kao što se nitko ne boji Boga čistim strahom ukoliko nije primio 'Duh mudrosti i umnosti, duh savjeta i jakosti, duh znanja i straha Gospodnjeg' (Iz 11,2-3), tako nitko nema prave hrabrosti, ljubavi ni vjerske uzdržljivosti osim ako mu Bog nije 'dao duha bojažljivosti, nego snage, ljubavi i razbora.' (2 Tim 1,7; u lat. uzdržljivosti, op. a.)" Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,4,18, u: PL 33, 880. Potom izvodi sličan zaključak o početku vjere.

J. P. Burns uočava da u ovom odlomku *ep*. 194,3,15 pisanom pred kraj 418. Augustin čini pomak u odnosu na *gr. et pecc. or.* pisan u proljeće 418. Oslanjajući se na Iz 11,2-3, u *ep*. 194,3,15 piše da je svaka dobra osobina koja može prethoditi vjeri i kojom se osoba može hvastati djelo Duha Svetoga: mudrost, razum, savjet, jakost, znanje pobožnost i strah Božji. A prema 2 Tim 1,7 i osobine koje slijede vjeru također su djelo Duha Svetoga. Stoga, u skladu s 2 Kor 4,13 i vjeru treba smatrati djelom Duha Svetoga. Augustin je tu Iz 11,2-3 i 2 Tim 1,17 upotrijebio da bi dao novo tumačenje 2 Kor 4,13. Tvrdnju o početku vjere tako je pomaknuo unutar nauka o djelovanju Duha Svetoga na dobru volju i na izlijevanje ljubavi po kojoj čovjek čini dobra djela.[671]

I sama je molitva dar i Duha Svetoga, o čemu će biti više riječi u podnaslovu 4.3. Duh Sveti zagovara za onoga koji moli, a Duh Sveti nema potrebu moliti za samoga sebe, piše u *ep*. 194,4,16. Osoba nije pritom posve pasivna jer Duh čini da ona čini, potiče je na molitvu i djelovanje. Htijenje i molitvu u *ep*. 194,4,17 pripisuje unutarnjem djelovanju Duha Svetoga a ne ljudskome duhu. U *ep.* 194,4,18 piše da kao što nitko nema darove Duha ako ih ne dobije od Duha (usp. Iz 11,2-3; 2 Tim 1,7), „na isti način nitko neće ništa ispravno vjerovati bez Duha vjere niti će moliti na spasonosni način (*salubriter,* ozdravljujuće, korisno) bez Duha molitve.[672] Nije da ima puno duhova, nego 'sve to djeluje jedan te isti Duh dijeleći svakomu napose kako hoće' (1 Kor 12,11) jer Duh puše gdje hoće (usp. Iv 3,8).“

Vjera, pravovjerje i molitva darovi su koje Bog daje po Duhu vjere i po Duhu molitve. Djelovanja i plodovi Duha Svetoga razlikuju se zato što Duh svakome daje ono što toj osobi treba i djeluje u njoj prilagođeno njezinoj unutarnjoj strukturi i potrebama. Duh je pronicljiv i posve prilagodljiv. Prilagođava se svakoj osobi napose poput vode svakoj posudi. To bi bilo značenje izričaja da Duh puše gdje hoće (usp. Iv 3,8) i da dijeli svakome kako hoće (usp. 1 Kor 12,11) jer Duh nema autonomiju u odnosu na Očevu volju i naum nego djeluje po njima.

Za razliku od *gr. et pecc. or.*, u *ep*. 194 razlikuje stupnjeve obraćenja: čovjek prvo spoznaje dobro i boji se Boga, potom dobiva vjeru u Isusa i moli za svoju pravednost, a zatim mu se daje ljubav po kojoj čini dobro. Čitav taj proces u *ep*. 194,4,18; 6,30 pripisuje Duhu. Ništa od vanjskih Božjih poticaja nije učinkovito ukoliko ih ne prati unutarnje djelovanje Duha.[673] Burns uočava da je u *ep.* 194 Augustin napravio spomenuti pomak u svom nauku o

[671] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 147-148.
[672] „.ita sine Spiritu fidei non est recte quispiam crediturus, nec sine Spiritu orationis salubriter oraturus.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,4,18, u: PL 33, 880.
[673] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 148-149.

Božjem djelovanju u obraćenju pripisujući ga posve Duhu Svetom.[674] Ondje prvi puta govori o djelovanju Duha koje prethodi i prebivanju Božje ljubavi u čovjeku i pripremi za to prebivanje. Duh nije samo više onaj koji daje ljubav: nego onaj koji u čovjeku izvodi sve, i prethodi Božjoj ljubavi. Bog sve izvodi po Duhu. Tim pomakom želi učinkovitost i neposrednost koje karakteriziraju ulijevanje ljubavi ujediniti s davanjem vjere.[675] Mišljenja smo da tako čini jer mu je ključno dokazati da je početak vjere dar. Povezuje davanje vjere i davanje ljubavi, sve kao djelo Duha. O djelovanju Duha na početak vjere u *ep.* 194,4,18 piše da „moramo ispovjediti da Duh pomaže na jedan način prije negoli se nastani u čovjeku, a na drugi način nakon što se nastani. Jer dok još ne stanuje u čovjeku, pomaže čovjeku postati vjernik, a kada stanuje u čovjeku, pomaže čovjeku koji je već vjernik."[676]

Duh ne djeluje u osobi jednako na početku i kasnije. Prije nego dâ vjeru, ne stanjuje u čovjeku. To bi značilo da tko god nema vjeru, nema u sebi Duha Svetoga. Budući da je Duh Sveti dar Krista uskrsloga, nitko ga nema po milosti stvaranja. Duh se daje isključivo po Kristovoj milosti. U ovom tekstu Augustin Duha Svetoga opisuje kao pomoćnika koji prvo pomaže čovjeku doći do vjere. Pomaže mu „izvana" jer još nije nastanjen u njemu. Vjerniku potom pomaže iznutra iako Augustin ne precizira na koji način, međutim u ranijem je tekstu govorio o tome zauzimanju Duha za čovjeka i o darovima koje ulijeva u čovjeka. Tu vidimo da barem od *ep*. 194 uči da Duh Sveti djeluje po općenitom principu koji vrijedi za Božje djelovanje: kao što Bog prvo djeluje sam dok čovjek neće kako bi htio, a s čovjekom kada čovjek hoće, tako i u početku vjere, molitvi i ostalome Duh Sveti još izvana, nenastanjen djeluje prvo u čovjeku kako bi htio, a potom nastanjen moli u čovjeku i s čovjekom. Po tom principu Duh koji kliče Ocu čini da čovjek kliče Ocu.

Zapažamo još neke pomake u nauku o Duhu Svetome. Obraćenje u *gr. et lib. arb.* 14,28 i *persev.* 23,64 pripisuje i djelovanju Duha Svetoga koji daje vjeru po kojoj elect moli za dar ljubavi. Početak vjere i dobra djela su čovjekov slobodni izbora, i istovremeno su Božji jer su dani po Duhu ljubavi i vjere, tumači u *praed. sanct.* 3,7. Tu spaja vjeru, ljubav i dobra djela kao darove Duha Svetoga. Duh daje ispuniti zapovijed vjerovati i činiti dobro. I u *praed. sanct.* 11,22 pokazuje da Duh daje vjerovati i izvršavati zapovijedi. Među djelovanjima Duha Pavao u 1 Kor 12,9.11 spominje i vjeru. Vjera je Božji dar iako je Bog zahtijeva od čovjeka, a zauzvrat

[674] Duh Sveti je unutarnji učitelj i prosvjetlitelj, a to su uloge koje je ranim djelima ali i u *pecc. mer.* 1,25,37 pripisivao Božjoj Riječi. O Ocu kao unutarnjem učitelju govorit će ponovo u *praed. sanct.* 8,13-15, tako da je taj pomak kojega zapaža Burns po našem mišljenju stvaran ali relativan i fluktuirajuć.
[675] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 149.
[676] „…sed quod fatendum est, aliter adiuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans. Nam nondum inhabitans adiuvat ut sint fideles, inhabitans adiuvat iam fideles." Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,4,18, u: PL 33, 880.

mu za nagradu nudi spasenje. Sam Bog kaže: „Duh svoj udahnut ću u vas da hodite po mojim zakonima i da čuvate i vršite moje naredbe.“ (Ez 36,27) kako nitko ne bi vjerovao da Božje zapovijedi izvršava svojim duhom a ne Duhom Božjim.

Uočimo da Augustin govori da vjeru daje Duh Sveti i da je Očev dar. Otac daje vjeru, a daje je po Duhu Svetome. Duh je ne daje nikome kome je Otac nije naumio dati. Tako Duh Sveti djeluje po Očevoj volji iako je daje svakome napose kako to Duh zbog poznavanja čovjekova duha hoće (usp. 1 Kor 12,11).

U *praed. sanct.* 15,31 proširuje ulogu Duha Svetoga na početak ekonomije spasenja:[677] Duh koji je učinio da Riječ postane čovjekom čini da ljudi prihvaćaju Krista kao vođu spasenja[678] jer „od istog je Duha preporođen od koga je onaj i rođen.“ A u *c. Iul. imp.* 1,94,118 predstavit će ga kao jedinog pokretača ljubavi prema Bogu. Svi su ovi tekstovi potvrda da je Duh Sveti kao darivatelj svih darova ključna veza između milosti i čovjekove ljubavi prema Bogu i bližnjima. Djelovanje Duha je stoga dokaz da je milost gratuitivna.

4.2.1. Odnos predodređenja i ljubavi – upitna uloga Duha Svetog

Augustinova pneumatologija ima veoma važne implikacije za njegov nauk o Božjem naumu i predodređenju i obrnuto. Vidjeli smo kako Augustin s vremenom djelovanje Duha Svetoga ojačava i daje mu sve veću važnost. No u isto ga vrijeme na drugoj razini umanjuje dok intenzivira svoj nauk o predodređenju. Darivanje Duha Svetoga ovisi o Božjoj odluci o izabranju i predodređenju. Do naša četiri djela smatra da upravo to izlijevanje ljubavi po Duhu (usp. Rim 5,5) predstavlja razdjelnicu između izabranih i odbačenih. To tumači u *Trin*. 15,18,32 i *spir. et litt.* 5,7. U *Trin*. 15,18,32 piše o daru ljubavi: „Samo on razdvaja sinove kraljevstva vječnoga i sinove vječne propasti. Po Duhu Svetomu daju se i drugi darovi, ali ništa ne koriste bez ljubavi. Jedino, dakle, ako se nekome udijeli Duh Sveti da ga učini ljubiteljem Boga i bližnjega, prelazi se s lijeve strane na desnu.“[679] Razdjelnica je tu povučena između onih koje je Bog odlučio po Duhu učiniti primateljima dara ljubavi i onih kojima nije odlučio dati ljubav. Duh Sveti ljubav ne daje svakome nego je darivanje ljubavi usko vezano uz izabranje. Duh Sveti ne puše, dakle, posve gdje hoće (usp. Iv 8,36), nego gdje Otac hoće. No Augustin i to okreće na svoj mlin jer naglašavanje gratuitivnog karaktera dara Duha Svetog zahtijeva i traži

[677] O tome smo govorili u podnaslovu 4.1.
[678] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 167.
[679] Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo* 15,18,32, 632.

postojanje Božje odluke o tome kome će dati Duha.[680] Izabranima je Otac darovao da se Duh Sveti nastani u njima te po Duhu ljube Boga i žele činiti dobro. Stoga u *c. Iul. imp.* 1,93 poziva Julijana iz Eklana: „Prepoznaj milost: Bog poziva jednoga kojega izabire na ovaj način, drugoga na onaj način i Duh puše gdje on hoće (usp. Iv 8,36).“

Međutim, od *corrept.* povlači drugačiju granicu između izabranih i odbačenih: kao granicu postavlja dar ustrajnosti do kraja a ne dar ljubavi. Bez obzira na darovanu ljubav i zasluge dobrih djela koja je Duh Sveti udahnuo i omogućio, Bog neke kršćane koji imaju ljubav i dobra djela odabire za blaženstvo, a neke ne. Samo predodređeni za slavu osim ljubavi primaju drugu vrstu djelatne milosti, tj. ustrajnost do kraja koja je nužna za spasenje, vidimo iz *corrept.* 8,18; 19,20.[681] Stoga razdjelnica između izabranih i odbačenih više nije ljubav nego ustrajnost do kraja. Ni onima koji nisu predodređeni Bog ne uskraćuje dar ljubavi nego će oni uslijed napasti i iskušenja u konačnici pasti i na sebe navući osudu. Ljubav koju daje Duh Sveti neće biti dovoljna ako nemaju ustrajnost do kraja, te će zvani koji nisu izabrani svakako pasti iako imaju dar ljubavi. Dar ljubavi neće im dostajati za ustrajati u dobru i spasiti se. Izlijevanje ljubavi koje je djelo Duha Svetoga nije može nikoga spasiti, nego to čini isključivo Otac dajući ustrajnost do kraja. Time je Augustin znatno ograničio i umanjio kako ulogu Duha Svetoga koji tako i svoju pneumatologiju koju smo iznijeli u ovome poglavlju. Također znači da bez ustrajnosti do kraja niti jedna druga milost ni krjepost nemaju trajni smisao i ne vode spasenju. Time ustrajnost do kraja činjenično dobiva isključivi status milosti o kojoj ovisi spasenje, dok su sve druge milosti samo pomoćne milosti a djelovanje je Duha Svetoga samo pomoćno ali ne donosi spasenje.[682]

Pogledajmo kratko kako stoje stvari s odnosom Duha Svetoga i dvije vrste pomoći. Čovjek nema sam od sebe snagu ni moć volje niti sam može učiniti ono što hoće, piše u *gr. et. pecc. or.* 1,5,6; 1,13,14; 1,47,52. Tu pomoć volji koju će kasnije u *corrept.* nazvati *adiutorium sine quo non* i pripisati milosti Kristovoj (usp. *corrept.* 11,31), u *spir. et litt.* 34,60 pripisuje djelovanju Duha Svetoga, a u *gr. et. pecc. or.* 1,3,3 vidi je i kao nadahnuće na aktivnu ljubav. Čovjek prima Duha Svetoga preko kojega stječe užitak i slatkoću u vrhovnom dobru koje je

[680] Usp. Daniel MOROZ, *“He Makes His Habitation within Us”*, 61-62.
[681] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine’s Doctrine of Operative Grace*, 179.
[682] U *praed. sanct.* 11,22 i dalje govori da Duh Sveti ima slobodu djelovanja dok (ili jer) citira Pavla koji o Duhu Božjem kaže: „drugome (se daje) vjera u tom istom Duhu… A sve to djeluje jedan te isti Duh dijeleći svakome napose kako hoće.“ (1 Kor 12,9.11) Duh Sveti to čini zato što najpotpunije zna što kome treba budući da poznaje čovjekovu nutrinu i duh. Govorom o ustrajnosti do kraja i predodređenju Augustin će dvostruko ograničiti takvo slobodno djelovanje Duha: prvo, trajno djeluje samo na izabrane, i drugo, ne dijeli svakome kako hoće, nego kako je kome odredio Otac. No i dalje će u *praed. sanct.* i *persev.* o djelovanju Duha govoriti kao da ga predodređenje ničim ne ograničava.

Bog, čitamo u *spir. et litt.* 3,5.[683] Bog privlači čovjeka sebi preko svoje svjetlosti i preko slatkoće svoje ljubavi, stoji u *pecc. mer.* 2,19,32.

No kasnije će, u *correpl.*, moći ono što čovjek hoće (*adiutorium sine quo non*, pomoć bez koje se nešto ne može dogoditi ili ostvariti) smatrati nedostatnim za spasenje rekavši da je za spasenje nužno htjeti učiniti, tj. primiti od Boga *adiutorium quo*, milost po kojoj se nešto dogodi. U *correpl.* a niti u *praed. sanct.* ni *persev.* neće objasniti preko koga čovjek prima drugu pomoć, *adiutorium quo*. U *correpl.* 12,34 pripisat će obje pomoći snazi Kristova zagovora.[684] U *correpl.* 12,35 nije jasno kome pripisuje drugu pomoć. U *correpl.* 12,36 jasno je pripisuje Ocu: Bog je onaj koji čini da sveti ustraju u dobru i Bog ih čini dobrima. U *correpl.* 12,38 će reći da Duh Sveti čini da je volja svetih toliko prosvijetljena i snažna da mogu nešto zato što to hoće, a hoće to zato što Bog djeluje u njima da bi htjeli.[685] Ovaj tekst pokazuje da Duh Sveti daje prvu pomoć, tj. čini da čovjek može ono što hoće (*adiutorium sine quo non*), dok Otac daje drugu pomoć, tj. da čovjek nešto hoće (*adiutorium quo*). Međutim, drugdje u istom broju obje pomoći daje Bog. Tako kaže da ako bi ljude Bog prepustio njima i ne bi djelovao u njima da oni mogu ako hoće i da oni hoće, ne bi mogli ustrajati u dobru. Iz te se neujednačenosti o tome tko daje (koju) milost vidi da ne smatra da ono što je pripisano Sinu ili Duhu ne bi bilo i Očevo i obrnuto.

Iako u djelovanju Trojstva vlada jedinstveno i recipročnost, ipak *adiutorium quo* neće, koliko zapažamo, izravno dovoditi u vezu s Duhom Svetim nego općenito s milošću Kristovom i Bogom. Kao i u ranijim djelima, npr. u *spir. et litt.* 34,60; *gr. et. pecc. or.* 1,3,3, moći ono što čovjek hoće pripisivat će Duhu Svetom ali će kasnije zamjetno manje govoriti o slatkoći i privlačnosti prema dobru koju Duh daje. Božje će djelovanje preko dvije vrste pomoći promatrati kruće. Nije se odrekao ranijih stavova o *suavitas*, slatkoći, jer oni su važna karika u prikazu promjene koju milost Kristova u čovjeku izvodi, no uočljivo je da ih u naša četiri dijela rijetko iznosi.[686] Nije posve isključeno da je bio svjestan da nauk o ustrajnosti ograničava važnost i učinkovitost ljubavi a time i djelovanje Duha Svetoga te možda zato nije preciznije raščlanio niti preko koga Otac daje *adiutorium quo* i ustrajnost do kraja. Jedino je rekao da se ustrajnost do kraja daje onima koji se mole. U *correpl.* 11,31 drugoj je vrsti pomoći (*adiutuorium quo*) pripisao čak i ljubav koju drugdje redovito pripisuje Duhu Svetome: ondje

[683] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 131-132.
[684] Ondje piše da kada Krist zagovara i posreduje za vjeru apostola, takva se vjera ne može umanjiti i ostaje do kraja života čvrsta.
[685] „Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 12,38.
[686] Nalazimo ih u *gr. et lib. arb.* 4,7; 6,13; 7,16; *correpl.* 1,2.

tvrdi da Kristova milost tako utječe na volju da čovjek želi, i da želi tako jako i da ljubi takvim žarom da voljom duha nadvladava želje tijela. No ovaj tekst može biti i pokazatelj uključenosti Duha Svetoga u davanje druge vrste pomoći. Bilo bi, naime, neobično da Duh Kristov ne sudjeluje u davanju milosti koja je specifično dio milosti Kristove a ne milosti stvaranja.

Nije razjasnio niti drugu nepoznanicu koju smo već spomenuli: kako Bog uskraćuje milost zvanima ne izabranima kojima je već dao vjeru, ljubav i druge darove, te imaju li Isus i Duh Sveti aktivnu ulogu u tome. O Isusovoj smo ulozi već rekli u 3.5 da Bog uskraćuje milost bez i mimo Krista. No Duh Sveti bi u nekom trenutku trebao prestati djelovati u zvanima ali ne izabranima kako bi otpali budući da dokle god Duh djeluje u njima i nadahnjuje im ljubav prema dobru, nije izgledno da će otpasti od Boga. O tome, međutim, neće reći ništa osim da vlastitom krivnjom otpadaju od Boga.

Nešto o tome možemo pokušati reći sami. U *persev.* 23,64 govori o djelovanju Duha Svetoga u molitvi i tome da je ona učinkovita zato što je djelo Duha i zato što po molitvi koju nadahnjuje Duh čovjek moli u skladu s Božjom voljom. Piše da je Božji dar i to da u Duhu i iskrena srca kličemo Bogu.[687] Već je moljenje, traženje i kucanje Božji dar. Jer primamo „Duha posinstva u kojem kličemo: 'Abba! Oče!'" (Rim 8,15)

Augustin dokazuje da su molitva, kucanje i klicanje Bogu i slavljenje Boga dar i djelo Duha Svetoga. Duh Sveti čini da čovjek moli, kuca, traži. Ako su prava molitva i slavljenje Boga djelo Duha Svetoga, razumljivo je da će biti uslišani jer Duh čovjeka upravlja prema onome što Otac hoće, kako tvrdi u *persev.* 23,64 i *correpl.* 15,46-47; 16,49. U *persev.* 23,64, naime, pojašnjava da Duh Sveti potiče ljude da se mole za ono što je u skladu s Božjom voljom. U *correpl.* 15,46-47 i 16,49 kaže da ako Bog ljude potiče da hoće i rade da se svi ljudi spase, onda je to da se svi spase Božje htijenje jer Duh ne može poticati na nešto što je protivno Očevoj volji. Otac lako i rado uslišava molitvu podudarnu s njegovom voljom. Zato je molitvu onih koje vodi Duh Božji lako uslišiti. Plodonosna je i donosi čovjeku ono za što moli budući da Duh koji moli u njemu moli ono što mu Bog hoće dati.

No ovdje se javlja još jedno pitanje. U *correpl.* 8,18 i 9,20 piše da Bog nekoj svojoj djeci daje vjeru, nadu i ljubav, ali im ne daje ustrajnost do kraja. No u *correpl.* 9,20 izrazito zaoštrava stvar rekavši da njih mi, a ne Bog, nazivamo djecom Božjom, a da njih Bog u svome predznanju ne naziva djecom Božjom. Iako Augustin nije u svoje ime izjavio da smatra da zvani a ne izabrani nikada ne pripadaju u djecu Božju, tvrdi da Ivan tako smatra (usp. 1 Iv 2,19) i da

[687] „Ubi intellegimus, et hoc ipsum esse donum Dei, ut veraci corde et spiritaliter clamemus ad Deum." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 23,64.

Bog tako smatra.[688] Ako Bog nešto smatra i ako ih ne naziva djecom Božjom, onda se ipak može reći da to jest tako, te zvani a ne izabrani nisu Božja djeca. Takva tvrdnja ima drastične posljedice jer neizravno toj skupini kršćana niječe posjedovanje Duha Svetoga. Ako oni nisu sinovi Božji, ne vodi ih Duh Sveti, jer su svi koje vodi Duh Božji sinovi Božji (usp. Rim 8,14). Oni, stoga, ne bi imali Duha Svetoga, on ih ne bi vodio. Ako ga nikada nisu primili, sakramenti kojima se prima Duha Svetoga bili bi privid i ne bi davali milosti koje Crkva uči i vjeruje da daju. Ne bi mogli primiti niti jedan dar Duha Svetoga niti bi mogli početi vjerovati. Otac ne bi čuo njihove molitve jer nisu posinjeni te im molitve ne bi nadahnjivao ni vodio Duh Sveti, niti bi on u njihovim srcima klicao Ocu (usp. Rim 8,15). Tako bi se Augustinov nauk o zvanima a ne izabranima urušio sam u sebe jer onima koji nisu sinovi Božji Bog ne daje Duha Svetoga te u konačnici ne bi niti bili pozvani.

Stoga Augustin oprezno iznosi tvrdnju da oni nisu djeca Božja, ne govoreći da on sam tako misli, iako smatrajući da Bog tako misli. Ako je u *correpт.* 9,20 u pravu te Bog nikoga osim izabranih ne smatra svojom djecom te im, jer nisu njegova djeca, ne daje Duha (usp. Rim 8,14), smisao sakramenata bio bi doveden u pitanje te oni većini ne bi davali milost koju bi im trebao dati. Augustin bi time stvorio ozbiljan i nepremostiv procjep i jaz između onoga što misli i čini Bog i onoga što vjeruje i čini Crkva. Ako je u *corrept.* 9,20 ovo iznio samo kao moguću teoriju a ne stvarnost, te zvani ali ne izabrani jesu djeca Božja i vodi ih Duh Sveti, opet bi, maločas spomenusmo, u nekom trenutku morali izgubiti vjeru, ljubav i ostale darove kao i pomoć Duha Svetoga. Jer ako im Bog ne da ustrajnost do kraja, neće ustrajati u primljenim darovima. S druge strane, dokle god Duh djeluje u njima, imaju mogućnost ustrajati u dobru. Stoga Duh u njima mora prestati djelovati budući da kao neizabrani ne smiju ustrajati do kraja. No ovoga se pitanja Augustin ne dotiče nego za gubitak darova smatra odgovornim isključivo čovjeka. Također, postavimo li ga ovako, potvrđuje se da bi Duh Sveti imao neku ulogu u ustrajnosti do kraja s obzirom na sve što smo ovdje i u podnaslovu 4.2 vidjeli da pripada u darove i djelovanje Duha.

Augustin je, naravno, smatrao da krst daje stvarne učinke koji su, međutim, privremeni ukoliko ih čovjek prokocka.[689] No ovdje smo htjeli pokazati što se događa ako se njegove

---

[688] Njih mi a ne Bog nazivamo djecom Božjom jer su primili milost samo privremeno. Ivan kaže da nisu bili djeca Božja čak ni kada su bili u stanju i nosili ime djece Božje (usp. 1 Iv 2,19). Ivan veli da nisu bili od njih ni dok su bili s njima, tj. da nisu pripadali djeci Božjoj čak ni dok su bili u vjeri djece Božje, tumači u *corrept.* 9,20. O ovome će biti riječi i u podnaslovu 5.2.2. b). i bilješci 1038.

[689] Ranije u *ep.* 194,10,45 kaže da je vjeran Gospodin u riječima svojim (ups. Ps 145,13) „i zbog toga njegova Crkva ni na koji način ne krsti prijevarno (*fallaciter,* lažno) djecu za oproštenje grijeha, nego se, ako je obred izvršen s vjerom, sigurno događa ono što riječi govore.“ „...quia fidelis Dominus in verbis suis, et propterea eius Ecclesia nullo modo fallaciter parvulos in remissionem peccatorum baptizat, sed ut fide agatur quod agitur, utique fit quod dicitur...“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,10,45, u: PL 33, 890.

tvrdnje o djeci Božjoj, zvanima a ne izabranima i ustrajnosti do kraja dovedu do logičkoga kraja – dolazi se do apsurdnih posljedica, osobito pogubnih za sakramentalnu praksu Crkve.

4.3. Uloga molitve i liturgije

S obzirom da su molitva i bogoštovlje Crkve snažno vezani uz djelovanje Duha Svetoga ali i neizbježno povezani s pitanjem predodređenja, sagledat ćemo koja je njihova uloga i koje posljedice Augustinova nauk o Bogu ostavlja na ta dva važna područja čovjekova i Božjega angažmana oko izravne međusobne komunikacije. Ljudi uglavnom mole nadajući se utjecati na Božju volju i promijeniti je u svoju korist, no pitanje je mijenja li ona samo čovjekovu volju i djelovanje ili ustrajna molitva može promijeniti i Božju volju i odluku. Augustin Božju volju smatra unaprijed odlučenom te se na nju molitvom ne može utjecati na takav način. Govor o molitvi, osobito o *Oče naš*, u naša je četiri djela ponajprije povezuje s dokazivanjem gratuitivnosti milosti koju niječu pelagijanci i ustrajnosti do kraja koju niječu monasi iz Galije. Nekad je, iako tek na kraju *persev.*, koristi kao dokaz predodređenja. U nekim je tekstovima ipak ne prikazuje kao dokaz nego kao sredstvo preko kojega Bog daje milost ili preko kojega čovjek može isprositi od Boga neke milosti, ali vidjet ćemo da je ta prozbena uloga molitve ograničena predodređenjem. Upravo ćemo zbog povezanosti molitve i predodređenja u ovom podnaslovu proučavati Augustinove tvrdnje o molitvi. Ne iznosi duhovni nauk o molitvi nego o njoj govori iz teološke potrebe dokazivanja svojih stavova. Molitva mu služi kao snažan argument. Također i liturgija Crkve u ovim spisima ima jednaku ulogu, te ćemo dotaknuti i liturgijske dokaze kojima podupire svoje teološke stavove.

a) Pelagijanski nauk

Pelagijanci uče da dobru volju čovjek ne stječe molitvom nego je ima sam od sebe, kaže u *gr. et lib. arb.* 14,27. Zbog nauka o *naturae bonum* odbacuju potrebu molitve za početak vjere, dobre volje i ustrajnost u njima jer su one čovjekovo postignuće a ne dar. U *ep.* 194,4,16 Augustin molitvu koristi kao dokaz protiv pelagijanaca: „Kažemo li da zasluga molitve dolazi prva kako bismo dobili dar milosti, molitva samim svojim molbama i zazivima pokazuje da je sve što se dobije molbama dar Božji, da ne bi čovjek mislio da mu to dolazi on njega samoga. Jer da je to u čovjekovoj vlastitoj moći, zasigurno ne bi to iskao. Kako se ne bi mislilo da barem zasluga molitve dolazi prva i da milost dana po tim zaslugama nije dana kao besplatna (i da nije milost jer je isplaćena kao nešto što se duguje), čak se i molitva nalazi među darovima

milosti.“[690] Logika molitve sama po sebi pobija pelagijanski stav da Bog čovjeku duguje neku milost zato što ga je čovjek molio za nju. Sama sposobnost moliti Oca je Božji dar te nije moguće da molitva prethodi tome daru.

U *haer*. 88,4 piše da „smatraju besmislenima molitve koje Crkva prinosi bilo za nevjernike i one koji se opiru Božjem nauku da budu obraćeni Bogu, bilo da vjernici mogu rasti u vjeri i ustrajati u njemu. Tvrde da ljudi ne primaju vjeru i ustrajnost od Boga nego ih imaju sami od sebe jer kažu da je milost Božja po kojoj smo oslobođeni od grješnosti dana u skladu s našim zaslugama.“[691] Drže da je molitva dostatna samo za oprost prošlih grijeha, ali nema utjecaja na buduće čovjekove izbore, tumači u *gr. et lib. arb.* 13,26. Učinke molive ograničavaju na oprost grijeha i izrazito je sužavaju.

O njihovu stavu piše i u *persev.* 23,64[692] da su u krivu oni koji misle da svoje molitve, traženja i kucanja čovjek ima sam od sebe, a ne kao dar. Tvrde da je razlog za njihov stav to što zasluge prethode milosti tako da ona dolazi naknadno kada čovjek prima jer je (prvi) molio, nalazi jer je (prvi) tražio i vrata mu se otvaraju jer je (prije toga) kucao. Njegov je stav da je već čovjekovo moljenje, traženje i kucanje Božji dar jer je primio „Duha posinstva u kojem kličemo: 'Abba! Oče!'“ (Rim 8,15) Čovjek može moliti, tražiti i kucati jer je primio Duha Svetoga koji ga čini sposobnim i kvalificiranim Boga zvati Ocem i obraćati mu se s vjerom. Nije moguće moliti u Isusovo ime bez prethodnog djelovanja Duha. Duh potiče na molitvu i, kada je riječ o molitvi, prethodi čovjeku, smatra Augustin u *ep*. 194,4,16-18.

b) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Pitanje molitve mučilo je njihove izaslanike jer Augustin u *ep.* 215,3 o tome piše: „Čitali smo im i knjigu blaženog mučenika Ciprijana *O molitvi Gospodnjoj*, i pokazali smo da je on smatrao da od našeg nebeskog Oca moramo moliti za sve što se odnosi na naše moralno ponašanje i na način na koji živimo ispravno, tako te ne stavimo svoje pouzdanje u slobodni izbor volje i ne otpadnemo od milosti Božje. Ondje je pokazano i kako nas je isti najslavniji mučenik upozorio da trebamo moliti čak i za svoje neprijatelje koji još ne povjerovaše u Krista kako bi mogli doći k vjeri. To bi, dakako, bilo besciljno kada Crkva ne bi vjerovala da čak i zle i nevjerujuće ljudske volje milošću Božjom mogu biti obraćene na dobro.“

[690] Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,4,16.
[691] Aurelije AUGUSTIN, *haer*. 88,4.
[692] Iako Augustin ne precizira je li stav monaha ili pelagijanaca, po sadržaju se vidi da je ovih potonjih.

Iz ove se Augustinove napomene vidi da su dva izaslanika ili neka druga braća smatrala da moralno ponašanje i dobar život mogu doći od čovjeka te da i do vjere može doći sam. Augustin ih stoga poučava da sve to dolazi od Boga i da je upravo molitva dokaz za to.

c) Nauk monaha iz Galije

Kasijanov stav o molitvi vidljiv je iz *Coll.* 3 i *inst.* 12, ne toliko iz *Coll.* 13. Tvrdnja da je vjera Božji dar i da je milost nužna za svaki asketski čin u Kasijanovim očima nije umanjivala važnost ljudskih nastojanja, što se vidi iz *Coll.* 3,16 i *inst*. 12,11.14-16. Čak će u *inst*. 12,13 tvrditi da ljudsko djelovanje – primjerice molitva – može isposlovati i postići davanje milosti. Bog je spreman dati što osoba traži ako njezina dobra volja stvori prigodu za to, tumači u *inst*. 12,14. Augustin bi se složio s tim da Bog daje milost kao odgovor na molitvu, ali bi nadodao da su želja i sposobnost moliti dar milosti. Kasijan smatra da Bog ljudskoj volji treba dati samo usmjerenje i vodstvo jer je nije smatrao zarobljenom grijehom ni slobodnom samo za zlo. Preporučuje moliti da Bog okrene čovjekovu volju u krjepost. Pri tom okretanju volje milost ne određuje smjer volje nego milost samo stvara povoljne uvjete u kojima čovjekova volja može sama izabrati dobro, veli u *Coll.* 3,12. Kada tumači da monah povjerenje treba staviti u Boga a ne u svoje sposobnosti i trud, Kasijan hoće reći samo to da sam monah nije dostatan za postizanje spasenja. Monah ima stalnu potrebu za milosti, no to je milost koja poziva, nadahnjuje i pomaže i kojoj je čovjek partner i pouzdan činitelj a ne tek posuda koju oblikuje njezin sadržaj.[693]

d) Augustinov nauk

Molitva je za Augustina dar, i to dar Duha Svetoga. Duh Sveti čini da se čovjek moli. Ovo naglašava u dosta tekstova, npr. u *ep*. 194,4,16-18; *correpl.* 15,47; *persev.* 22,63-23,64. U *ep*. 194,4,16, piše da se „čak i molitva nalazi među darovima milosti. Učitelj naroda kaže: 'Doista ne znamo što da molimo kako valja, ali se sâm Duh za nas zauzima neizrecivim uzdasima.' (Rim 8,26) Što drugo znači da se zauzima za nas nego da čini da se mi zauzimamo? Jer zauzimati se neizrecivim uzdasima je posve sigurno znak nekoga u potrebi. A nije ispravno vjerovati da je Duh Sveti u bilo kakvoj potrebi. Nego je rečeno da se on zauzima zato što čini da se mi zauzimamo i nadahnjuje nas željom da se zauzimamo i da uzdišemo. Tako stoji i u Evanđelju: 'Ta ne govorite to vi, nego Duh Oca vašega govori u vama!' (Mt 10,20) To se u vezi nas ne događa dok mi, tako da kažem, ne činimo ništa. Pomoć Duha Svetoga opisana je na

[693] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 108-110.

takav način da je rečeno da Duh Sveti čini ono što on čini da mi činimo."[694] Uloga i način djelovanja Duha Svetoga i u molitvi jest činiti da čovjek čini, a ne da Duh sam i mimo čovjeka djeluje u čovjeku, što naglašava i u *ep.* 194,4,17-18. Čovjek čini ili moli no do tog činjenja i molitve dolazi preko djelovanja Duha Svetoga u njemu. Duh ništa ne nameće nego iznutra dotiče i pokreće na djelovanje. Milost stoga ne stvara samo povoljne uvjete, kako tvrdi Kasijan, nego Duh koji prebiva u čovjeku osposobljuje, nadahnjuje i potiče čovjekovo srce i volju tražiti Boga i klicati mu.

U *persev.* 22,63 slično kaže da nitko u molitvi iskreno ne uzdiše želeći primiti od Boga ono za što moli ako smatra da to ne dobiva od Boga nego od sebe. To dodatno tumači u *persev.* 23,64. To da se Duh zauzima za čovjeka uzdasima znači da Duh čini da se čovjek zauzima neizrecivim uzdasima (usp. Rim 8,26-27). A „budući da ste sinovi, odasla Bog u srca vaša Duha Sina svoga koji kliče: 'Abba, Oče'" (Gal 4,6). „Kliče" znači da Duh čini da čovjek kliče.[695] „Ta ne primiste duh robovanja da se opet bojite, nego primiste Duha posinstva u kojem kličemo: 'Abba! Oče!'" (Rim 8,15) Pavao ovdje kaže da mi kličemo u Duhu, a gore kaže da Duh kliče, i time otkriva da je smisao toga da Duh kliče u tome da Duh čini da mi kličemo. Tu se vidi da je Božji dar i to da u Duhu i iskrena srca kličemo Bogu.[696]

Bog po Duhu daje dar klicanja. Na temelju Gal 4,6 ovdje slanje Duha u srca ljudi pripisuje Ocu, a ne Sinu. Molitva je Očev dar dan sinovima po Duhu Sina koji je u isti mah Duh posinovljenja. Duh Sina isti je Duh koji je dan posincima, te zbog toga i posinci Isusova Oca mogu nazivati Abba, Oče. Otac posincima ne uskraćuje ništa što je dao Sinu jer im daje Duha Sina. Augustin ovo naglašava osobito u kristološkim tekstovima u *corrept.* 11,30; *praed. sanct.* 15,30-31 i *persev.* 24,67[697] kroz koje nesumnjivo pokazuje da je molitva djelo čitavoga Trojstva, no specifično je područje djelovanje Duha Svetoga.

U naša se četiri djela često poziva na molitvenu praksu Crkve. M. Lamberigts smatra da je jedna od iznenađujućih stvari upravo mjesto koje u njima daje vjerničkoj molitvi (*oratio fidelium*). A. Vinel tvrdi da se Augustin na vjerničku molitvu referira samo u ovim djelima, s jedinom iznimkom *c. Iul. imp.* 6,41.[698] Vjerničku molitvu osim kao dokaz početka vjere[699] i

---

[694] „Neque enim et hoc ita fit de nobis tanquam nihil facientibus nobis. Adiutorium igitur Spiritus sancti sic expressum est, ut ipse facere diceretur quod ut faciamus facit." Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,4,16, u: PL 33,880.
[695] „Et hic quid est: *clamantem*, nisi: Clamare facientem...?" Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 23,64.
[696] „Ubi intellegimus, et hoc ipsum esse donum Dei, ut veraci corde et spiritaliter clamemus ad Deum." *Isto.*
[697] Obradili smo ih u podnaslovu 3.4.
[698] Usp. *c. Iul. imp.* 6,41, u: PL 45, 1606; Albert VINEL, *Le rôle de la liturgie dans la réflexion doctrinale de saint Augustine contre les Pélagiens*, Louvain-la-Neuve, 1986., 205.slj. (neobjavljena doktorska disertacija). Navedeno prema: Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 298-299.
[699] U *praed. sanct.* 8,15 govori da Bog Crkvi zapovijeda moliti za svoje progonitelje, a u *persev.* 22,60 naglašava da ne bi imalo smisla poticati vjernike na molitvu za neprijatelje ako ih Bog niti može niti hoće obratiti. Vjernici

ustrajnost do kraja[700] koristi radi stjecanje boljeg razumijevanja složenog odnosa milosti i slobodne volje, kao sredstvo dobivanja dubljeg uvida u otajstvo predodređenja,[701] i kao najbolje sredstvo za one koji nastoje razumjeti ta teška teološka pitanja.[702] Lamberigts smatra da Augustinov stav o molitvi omekšava tvrdi nauk o predodređenju, no mi smo uvjereni i u suprotno, da predodređenjem ograničava ulogu molitve.

U *gr. et lib. arb.* 4,9 kroz govor o molitvi pokazuje da i boriti se i moliti, tj. i slobodna volja i milost djeluju zajedno u borbi protiv napasti. Isus naređuje to su-djelovanje kada čovjeka potiče da bdije i moli da ne padne u napast (usp. Mt 26,41), te ono nije Augustinova inovacija. Dobra volja i dobre namjere i odluke nisu dovoljne ukoliko Gospodin molitelju ne podari pobjedu nad napastima.[703] Bog a ne čovjek ključ je plodnosti molitve. Isus ne potiče samo bdjeti da se ne padne u napast, čime bi opominjao samo volju, nego potiče da se bdije i moli. Tako je pokazao da Bog pomaže ne pasti u napast.

Augustin to ne spominje, no iz ovoga se teksta dade zapaziti i da molitva sama po sebi, kao metoda i tehnika, ne daje snagu nego ima snagu jer preko nje na čovjeka i u čovjeku djeluje Bog. Istinski se učinak molitve ne može postići tehnikom, strpljivošću, sabiranjem i sličnim, dakle onim što čini čovjek, kako primjerice uče religije s Istoka, nego onim što čini i daje Bog. Plodovi molitve su darovani a ne čovjekovom snagom i nastojanjima postignuti.

Molitva je i teološki dokaz da milost Kristova djeluje na prošlost, sadašnjost i budućnost. U *gr. et lib. arb.* 13,26 krivi stav pelagijanaca da je milost dostatna samo za oprost prošlih grijeha ali ne za izbjegavanje budućih ni sadašnjih opovrgava molitvom: kada bi bilo

---

mole zato da bi njihova vjera porasla i da bi nevjernicima bila dana vjera (usp. *correpl.* 2,3; 3,5; *praed. sanct.* 11,22; 14,27; *persev.* 7,15), te da ne budu uvedeni u napast (usp. *gr. et lib. arb.* 4,9; 13,26; 24,46).

[700] U *praed. sanct.* 19,39 i *persev.* 2,3; 7,15; 17,44 govori da osoba mora moliti kako bi primila dar ustrajnosti, te da Crkva moli kako bi nevjernici povjerovali, a vjernici ustrajali.

[701] Zadatak Crkve je moliti da Bog pozove one koji još nisu pozvani. To da Bog zna što je čovjeku potrebno nije argument u prilog nemoljenja, tumači u *persev.* 16,39.

[702] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 1,1; 24,46; *persev*. 24,66.68. Savjet za molitvu za dobivanje mudrosti i razumijevanje složenih pitanja donosi u *gr. et lib. arb.* 1,1: „.. kako vas ne bi uznemiravala maglovitost (*obscuritas*) ovoga pitanja, savjetujem vam da, prije svega, podate hvalu Bogu za one stvari koje razumijete, ali da za sve ono što je još izvan vaše moći razumijevanja molite Gospodina da biste to mogli razumjeti održavajući pritom međusobni mir i ljubav. A dok vas ne dovede do onoga što još ne razumijete, čvrsto hodajte putem u kojega ste sigurni. (...) Jer hodajući istim putem do kojega smo došli, moći ćemo, naravno, doći do onoga do čega još nismo stigli. I ako što drugačije mislimo, Bog će nam ovako objaviti pod uvjetom da ne odustanemo od onoga što je već objavio.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 1,1. Valja moliti za spoznaju istine u najtežim teološkim pitanjima. U nesigurnostima se treba držati sigurnoga i ne zalijetati se u neprovjereno dok se ne stekne sigurnost. Budući da je sam tako postupao s pitanjima oko kojih nije imao jasnoću, primjerice s pitanjem porijekla ljudske duše, zaključujemo da za svoj nauk kojeg izlaže monasima iz Hadrumentuma i Galije smatra da je siguran, objavljen i pouzdan. Spis završava sličnim pozivom na molitvu za razumijevanje i mudrost: u *gr. et lib. arb.* 24,46 savjetuje monasima neka mole za razumijevanje ako ovaj traktat ne razumiju, i Bog će im ga dati (usp. Jak 1,5). I u *persev.* 24,66.68 čini slično.

[703] „Non autem intrat in tentationem, si voluntate bona vincat concupiscentiam malam. Nec tamen sufficit arbitrium voluntatis humanae, nisi a Domino victoria concedatur oranti, ne intret in tentationem.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 4,9

tako kako pelagijanci uče, bilo bi uzaludno moliti *ne uvedi nas u napast*. Molilo bi se samo *otpusti nam duge naše*. Djelovanje molitve, tj. Božje djelovanje nije ograničeno na prošlost ni sadašnjost. Molitva zato može na radikalan način mijenjati ljudski život. Bogu su dostupna sva područja i sve dimenzije ljudskog života bez obzira na protok vremena. Preko molitve i svoga medicinalnoga djelovanja mijenja ne samo posljedice prošlih događaja, nego sadašnjost i budućnost. Osporavajući molitvi takvu mogućnost, pelagijanci tu mogućnost osporavaju Bogu i niječu da može utjecati na ljudske sadašnje i buduće odluke i izbore.

Potom, u *gr. et lib. arb.* 14,27 piše da pelagijanci drže da dobra volja molitelja prethodi njegovoj molitvi, a po toj zasluzi slijedi milost Boga koji sluša, a u *gr. et lib. arb.* 14,28 pokazuje da to ne stoji. Ne dobije li čovjek kroz molitvu vjere snagu izvršiti zapovijedi, neće ih moći izvršiti. Molitva je sredstvo preko kojega Duh Sveti daje snagu ljudskoj volji. Zato je molitva nezamjenjiva – ona je najeminentnije i redovito mjesto, vrijeme, način i put djelovanja Duha Svetoga u čovjeku. Postoje i drugi putovi djelovanja Duha, no ni oni se ne mogu održati na životu bez molitve. Vjeru Bog daje i onome koji još ne moli jer je vjera preduvjet molitve. Pomoću vjere kroz molitvu čovjek postiže sposobnost vršenja zapovjeđenog.[704] Nema li molitve, nema ni izvršenja zapovijedi.

Zato u *gr. et lib. arb.* 15,31 razjašnjava da onaj koji hoće a ne može, treba moliti da bi imao snažnu volju koja će mu dostajati za obdržavanje zapovijedi. I u *corrept.* 2,4 (u lat. 3,4) slično.[705] Ne preporučuje samo vježbati, trsiti se, nastojati htjeti, nego trsiti se, svakako, ali oko molitve a ne tek oko samostalnog jačanja volje i karaktera. Snaga se volje ne jača prvenstveno kroz ljudsko činjenje nego kroz molitvu. Volja trajno – ma kako ozdravljena, stamena, uvježbana bila – mora biti vođena i praćena milošću čiji je primarni izvor molitva.

To potvrđuje u *gr. et lib. arb.* 16,32 gdje donosi pelagijanski argument da Bog nikada ne bi zapovjedio ono što zna da čovjek ne može izvršiti prirođenom snagom, bez pomoći milosti. Zato pelagijanci smatraju da čovjek sam može vršiti sve zapovijedi. To bi, s druge strane, značilo da su Božji zahtjevi ograničeni ljudskom sposobnošću. Osim što zastupaju *naturae boni*, ne vode računa ni o tome da svatko ima drugačije prirođene sposobnosti, pa i one razuma i volje. Ne mogu svi jednako niti svi mogu što može netko. Zapovijedi su općevažeće i jednake za sve, ali sposobnosti su različite. Ako bi bilo tako kako pelagijanci tvrde, kako bi se moglo osigurati da svaku zapovijed svi mogu izvršiti? Augustin se slaže s tim da Bog ne nameće

[704] „Ergo spiritus gratiae facit ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae iubemur. …quoniam quod lex iubet, facere non valemus, nisi per fidem rogando impetremus, ut facere valeamus.“ *Isto* 14,28.

[705] Ondje kaže da, kada čovjek koji zna što treba činiti ali ne čini što mu je činiti – bilo da ne čini uopće, bilo da čini ali bez ljubavi – treba moliti da primi ono što još nema.

nemoguće, no Bog zna što čovjek može izvršiti uz pomoć njegove milosti i računa na to da će mu pomoći. Zato Bog može dati zahtjevne naloge i zapovjediti više od onoga što čovjek može sam. Također, tada različite prirođene sposobnosti nisu problem jer Bog milošću može nadoknaditi što komu nedostaje.

U istom broju, štoviše, veli da su mnoge Božje zapovijedi upravljene protiv oholosti. Bog zapovijeda i ono što čovjek ne može učiniti kako bi čovjek znao da to treba moliti od njega. Vjera molitvom postiže ono što zapovijeda Zakon. Time i molitva pomoću koje se dobiva snagu izvršiti zapovijedi služi borbi protiv oholosti. Zapovijedi su neka vrsta Božje pedagogije kojom čovjeka želi učiniti poniznim i zaštititi ga od oholosti. Kroz molitvu za milost čovjek biva zaštićen od oholosti, spoznaje svoje pravo stanje i Božju dobrotu, prima snagu volje te ulazi u osobni odnos s Bogom kojemu kliče „Abba. Oče!“ Molitva stoga u *gr. et lib. arb.* ima barem tih pet učinaka.[706] U *corrept.*, *praed. sanct.* i *persev.* dodaje joj još i ulogu mjesta primanja početka vjere i rasta u vjeri, te primanja ustrajnosti do kraja. Vidjet ćemo u podnaslovu 4.3.1. da na drugoj razini ulogu molitve znatno ograničava naukom o predodređenju te je u pogledu utjecaja na čovjekovu vječnu sudbinu svodi samo na dvije uloge, iako ovih pet učinaka molitve ostaju.

Što se tiče odnosa molitve i početka vjere, u *praed. sanct.* 20,40-41 citirajući Kol 4,2-4 molitvu rabi kao argument da su molitva za dar vjere i zahvaljivanje Bogu za vjeru dokaz da vjera dolazi od Boga. I u *persev.* 23,63 molitva mu je argument da su početak vjere i rast u vjeri Božji dar. Piše da Crkva uvijek moli za nevjernike i za svoje neprijatelje. Pita kada je neki vjernik imao prijatelja, susjeda, ženu nevjernicu a da nije molio Gospodina da im udijeli um poslušan vjeri. Svatko je barem nekada molio za samoga sebe da ostane u Gospodinu, tj. za svoju ustrajnost do kraja. Kao što se po tim molitvama rodila, rasla i uvećavala Crkva, tako se Crkva po njima rodila, rasla i uvećavala u svojoj vjeri. Po toj vjeri Crkva vjeruje da milost Božja nije dana po zaslugama jer Crkva ne bi molila da Bog dâ vjeru nevjernicima kada ne bi vjerovala da Bog sebi okreće njihove volje.

Već od *corrept.* molitvu koristi i kao dokaz postojanja milosti ustrajnosti do kraja. U *corrept.* 6,10 u kojem prvi put spominje ustrajnost do kraja odmah navodi nekoliko novozavjetnih tekstova o molitvi. Isusovu molitvu da Petru ne malakše vjera (usp. Lk 22,32) tumači kao molitvu za ustrajnost do kraja. Kada se moli da oni koji stoje nastave stajati (usp. 2

[706] Iz *persev.* 22,60 u kojem sugerira da je dobro moliti za one koji još nisu pozvani da budu pozvani vidi se da svrha zagovorne molitve ide u dva smjera: prema molitelju i onome za koga moli. Molitelj uči da je Bog prvi, da on sve vodi, da sve o njemu ovisi te da su njegovi darovi gratuitivni. Time se uči i poniznosti i istini o sebi, protiv oholosti. Onaj za kojega se moli može saznati za izabranje i primiti tu milost. Uloga molitve, prema tome, nije utjecati na Boga, njegovu volju i naume nego utjecati na osobe uključene u molitvu.

Kor 13,7; Kol 4,12), također se moli za ustrajnost do kraja. Molitvu za ustrajnost interpretira stoga kao molitvu za specifičnu milost ustrajnosti do kraja.

Jednako čini i s molitvom *Oče naš* za koju kaže da čovjek u njoj moli da ustraje u posvećenosti koju je primio u krstu.[707] Molitve svetaca su mu argument: ima li ikoji svetac koji vlastitu ustrajnost ne traži od Boga, pita u *persev.* 2,3 Kad sveci mole *Oče naš*, ne mole gotovo ni za što drugo nego za ustrajnost. U *persev.* 5,9 kaže da kada svetima koji mole *ne uvedi nas u napast nego izbavi nas od zla* Bog dâ dar ustrajnosti da ne padaju u napast, niti jednome od njih ne nedostaje ustrajnost u svetosti do kraja.[708] Tko je primio dar za koji moli, ne biva uveden u napast već po tom daru ustraje u svetosti koju je ranije primio kao dar. U ovim tekstovima također poistovjećuje ustrajnost i ustrajnost do kraja, te zastupa potpunu učinkovitost ustrajnosti do kraja: ako Bog nekome usliši molitvu i dâ mu ne pasti u napast, taj neće pasti u napast.[709] U *persev.* 7,13 kaže da *Oče naš* pokazuje da se Bogu mora pripisati činjenicu da se čovjek ne odvaja od Boga. Bog daje tu milost kojoj je cilj čovjekovo odupiranje zlu i pobjeda nad grješnim sklonostima i napastima.

Ako, međutim, većina ljudi koji mole *Oče nas* i dalje pada u napast, to znači da Otac vrlo malobrojne uslišava ako je *Oče naš* molitva za ustrajnost do kraja i ako oni koje uslišava više ne mogu pasti u napast.[710]

Treba zapaziti da nije isto tvrditi da Otac nekome daje dar ne pasti u napast i tvrditi da netko više ne može pasti kad je u napasti. Prvo neizravno onemogućava griješenje ne stavljajući čovjeka u grješnu prigodu jer ni ne dolazi u napast, a drugo znači izravno negriješenje kad je čovjek već u napasti. Augustin zastupa prvo a ne drugo. Ne naučava da čovjek više ne može griješiti, nego da čovjeka Bog štiti korak prije štiteći ga od same napasti na grijeh. U *persev.* 6,12, slično kao i u *persev.* 5,9, zato kaže da čovjek moli da ne bude uveden u napast upravo zato da se to ne dogodi. I ako to Bog usliši, to se neće dogoditi: čovjek neće pasti u napast jer Bog to neće dozvoliti. Iako u ovim rečenicama zadržava čovjekovu sposobnost griješiti, kroz njih se zrcali radikalizacija Augustinova stava o Božjoj neodoljivosti i učinkovitosti milosti kojemu se galski monasi protive.

---

[707] Augustin se prvo poziva na *Oče naš* a ne na osobne molitve jer *Oče naš* kao molitva opće Crkve kodificirana od samog Isusa ima drugačiju težinu i ne može joj se pripisati proizvoljnost. U *persev.* 23,63 kao argument koristit će i osobnu molitvu vjernika i liturgijsku molitvu svećenika.

[708] „...isto ergo concesso sibi dono Dei, ne inferantur in tentationem, nemo sanctorum non tenet usque in finem perseverantiam sanctitatis.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 5,9.

[709] Rekosmo da ovdje ne zastupa *impeccantiam*, nego želi naglasiti da je primljena milost djelotvorna i besplatna.

[710] Augustin ne precizira misli li na oslobođenje od napasti za sve grijehe odjednom, ili samo na oslobođenje od nekih napasti. Na temelju njegova odbacivanja postojanja bezgrješnih ljudi vjerojatnije je ovo drugo.

U istome *persev.* 6,12 citira Ciprijana koji kaže: „Na taj način, kada prvo dođe ponizno i smjerno priznanje i kada sve pripišemo Bogu, što god netko traži moleći sa strahom Božjim, biva mu dano po njegovoj pobožnosti.“[711] Ovdje preko Ciprijanova teksta opet apostrofira snagu i učinkovitost molitve koja postiže ono za što se moli. Ustrajnost do kraja stoga molitvi daje visoku razinu učinkovitosti. No molitva, kad je se uklopi u sveukupnu teologiju naša četiri djela, nema toliku učinkovitost koliku joj daje Ciprijan u ovome tekstu. Nauk o predodređenju oduzima molitvama većini ljudi njezinu učinkovitost.

U *persev.* 23,63 donosi zaključne misli o molitvi i liturgiji kao teološkom dokazu ustrajnosti do kraja. Kaže da svi slojevi Crkve u svakome vremenu mole za vjeru i ustrajnost do kraja. To je Augustinu čak najbolji dokaz za istinitost njegova nauka o te dvije stvari, osobito zato što je lako provjerljiv i što ne zahtijeva osobito teološko znanje. Ovdje nas poglavito zanima ponovo poistovjećivanje ustrajnosti s ustrajnosti do kraja i korištenje molitve kao dokaza za to. Upućuje one koji su sporijega razumijevanja i koji ne razumiju Pisma neka svrate pozornost na molitve Crkve. Nitko nikada nije prekorio svećenika koji moli da Bog dâ vjernicima ustrajati u vjeri. Jer u molitvi Gospodnjoj, a osobito u zazivu *Ne uvedi nas u napast* ne moli se ni za što drugo – u *persev.* 2,3 je rekao *gotovo* ni za što drugo – nego da u poslušnosti vjernici ustraju do kraja. Crkva ne bi molila da ona sama ustraje u vjeri u Krista i da je ne prevare ni ne nadvladaju napasti ovoga svijeta ukoliko ne bi vjerovala da su ljudska srca u Božjoj moći (Ambrozije), i da stoga dobra koja nemaju drugačije nego po svojoj volji uopće ne bi imali da Bog ujedno ne stvara u njima i htijenje.[712] Ako Crkva to moli od Boga a ustvari vjeruje da si ona sama to daje, njezine molitve nisu autentične nego su samo izvanjska formalnost. No nitko iskreno ne uzdiše želeći primiti od Boga ono za što moli ako smatra da to ne dobiva od Boga nego od samoga sebe.[713]

Problem s ovim tvrdnjama nije u tome je li opravdano moliti za ustrajnost nego što ustrajnost za koju Crkva moli izjednačava sa svojim pojmom ustrajnosti do kraja i što njega molitvom želi dokazati. Crkva svakako moli da vjernici ustrajnost do kraja jer spasenje smatra Božjim darom, ali ne shvaća tu ustrajnost kao Augustin koji je, točno priznajući Božje

---

[711] CIPRIJAN, *O Gospodnjoj molitvi* 26. Citirano prema Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,12.

[712] „Sicut ergo in his orationibus, ita et in hac fide nata est, et crescit, et crevit Ecclesia, qua fide creditur gratiam Dei non secundum merita accipientium dari. Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates; nec oraret Ecclesia ut perseveraret in fide Christi, non decepta vel victa tentationibus mundi, nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,63.

[713] U *persev.* 2,3 također kaže da bi molba za ustrajnost do kraja bila ruganje ako bi ljudi od Boga tražili nešto za što znaju da on ne daje nego leži u čovjekovoj moći. Izrugivanje bi bilo i zahvaljivati Bogu za nešto što on nije dao ili što nije učinio. Bog se ne da izrugivati (usp. Gal 6,7).

prvenstvo u svemu, promatra i kao način ostvarenja predodređenja te kao razlikovni moment između izabranih i zvanih ali ne izabranih.

4.3.1. Upitni momenti Augustinova govora o molitvi

Augustin potencira i ustrajnost do kraja i djelovanje Duha Svetoga, tj. i predodređenje i molitvu te ne smatra da jedno drugo ograničava ili isključuje.[714] Drži oboje boreći se protiv pelagijanskog ograničavanja potrebe za molitvom i umanjivanja učinkovitosti prozbene molitve. predodređenje izabranih mjesto ostvarenja u dobroj mjeri nalazi u molitvi jer u njoj Duh Sveti priprema i izvodi milosne promjene u čovjeku. Ipak, sagledano u kontekstu širih posljedica Augustinova predodređenja, oboje ne može imati jednak domet. naličje nauka o preodou – odbačenost – sužava ulogu molitve u najboljem slučaju na privremen prostor za primanje milosti. S druge je strane predodređenima molitva od vitalne važnosti bivajući redovito mjesto za primaje milosti, što vidjesmo maločas. Kao što nauk o ustrajnosti do kraja ograničava djelovanje Duha Svetoga i ljubavi u neizabranima, tako osobito odbačenost a dijelom i predodređenje ograničavaju ulogu molitve. Nisu svi koji vjeruju i koje se mole izabrani. Iako svi oni mogu moliti za spasenje, molitva im neće nužno biti uslišana. To ne ovisi o upornosti ni iskrenosti molitelja, nego o Božjem naumu koji je po sebi nepromjenjiv. Na takav se naum, jasno, molitvom ne može utjecati ma koliko žarka, dugotrajna i ustrajna ona bila. Stoga je odbačenost koja je za reprobate uključno prisutna u volji Božjoj granica i zaprjeka koju molitva ne može probiti.

a) Nauk monaha iz Hadrumentuma

Monasi iz Hadrumentuma to su naslutili iako ne, čini se, u punoj mjeri. Smatrali su da Augustinova teologija za posljedicu ima to da se za neposlušne i lijene monahe može samo moliti kako bi ih Bog učinio revnima. Ne može biti krivnja pojedinca ako nema nešto što mu Bog nije dao a što jedino Bog može dati. Prema tome, pravedno ga je kritizirati samo ako vlastitom krivnjom nije učinio što je trebao, stoji u *corrept.* 4,6.

Iz prigovora se vidi da nisu u punoj mjeri uočili posljedice predodređenja. Naime, nisu vodili računa o tome da takvim monasima ni osobna molitva ni molitva zajednice nisu pomogle

[714] Jednako tako potencira npr. i predodređenje i slobodnu volju ali ipak predodređenje ili njegov izostanak u mnogočemu uvjetuje i oblikuje, omogućava ili onemogućava čovjekove izbore, što je i sam priznavao, npr. u *praed. sanct.* 4,8.

ukoliko ne pripadaju u izabrane. Božji su naumi ustanovljeni jednom zauvijek iako ih nije ustanovio bez predznanja djelovanja pojedinaca. Bog, naime, zna koji će odbiti njegovu milost. Nije ih Bog učinio takvima, tj. nije svoju odluku donio bez temelja, no nije niti odlučio pomoći im. Takav stav, iako se odbačenost događa i po ljudskoj volji i zlim izborima koji bez milosti ni ne mogu biti nego izbori zla, zbog Božjeg neizravnog udjela u njihovoj zloj sudbini – preciznije izbora ne pomoći im i ne uvrstiti ih u izabrane za kojega Augustin opetuje da je opravdan i pravedan iako je ljudima razlog nejasan – stavlja ozbiljno ograničenje pred molitvu i u pogledu spasenja čini je učinkovitom samo za malen broj ljudi.

b) Nauk monaha iz Galije

Ovi su monasi uočili ono što je onima iz Hadrumenuma promaklo. U *praed. sanct.* 8,15 stoji da protivnici – pretpostavljamo da govori o monasima iz Galije – pitaju zašto Otac ne pouči sve ljude, tj. zašto ne izabere sve ljude. Pitaju i zašto bi Crkva molila za nevjernike ako Bog ionako ne poučava one koje ne želi poučiti, te zašto Crkva moli za svoje progonitelje ako Bog od osobe koja nije voljna čini osobu koja je voljna. Drugim riječima, smatraju da bi bilo uzaludno moliti za nekoga ako bi Bog ionako djelovao u izabranima kako on hoće i ako molitva nema utjecaja na Božju volju. Imaju sličan stav u vezi smislenosti molitve kakvog su monasi iz Hadrumentuma imali u vezi opomene: ako sve ovisi o Bogu, u konačnici se čini da je uzaludno moliti za druge (i opominjati ih) jer će Bog ionako s ili bez molitve (i opomene) učiniti što on hoće. Jedan od razloga njihova protivljenja Augustinovu predodređenju i ustrajnosti do kraja upravo je to što te dvije stvarnosti za sve kojima nisu dane relativiziraju ulogu, smisao i učinkovitost opomene i molitve te ograničavaju ulogu ljudskoga napora i slobodne volje koji su iomgom upućeni na činjenje zla.

c) Augustinov nauk

Pitanje o učinkovitosti molitve (Crkve) i bratske opomene unutar nauka o predodređenju i odbačenosti monasi s pravom postavljaju. Augustin nije uspio dati dostatan odgovor na to pitanje. Pravo pitanje nije ono na koje je on odgovarao – zašto Crkva moli za nevjernike[715] – nego zašto Bog Otac i njima ne da vjeru, te kakav stvarni učinak i domet ima molitva ako postoji reprobacija.

Augustin ne smatra da je nauk o predodređenju na razini teorije problematičan jer ga vidi kao posve logičnu posljedicu svoje teologije koju smatra sigurnom i provjerenom. Za one

[715] U *corrept.* 8,15 piše da Crkva moli za one koji ne žele vjerovati upravo da bi Bog u njima djelovao da oni hoće. U ime onih koji ne vjeruju Crkva moli da oni povjeruju jer ni na koji drugi način ne mogu postići spasenje.

koji su uključeni u broj predodređenih zaista bi bio veoma primamljiv nauk. Međutim, jasno mu je da na razini stvarnoga života on predstavlja velik problem i da reakcije monaha nisu bez povoda. U spisima za Hadrumentum o njemu ne govori izravno nego uvijek sugovornike potiče na molitvu. No u tekstovima pisanima za Galiju gdje su jasnije uočili problem, postaje vidljivo da dosljedno svojoj teologiji smatra da molitva neizabranih ne može polučiti trajne plodove. Ovdje ćemo iznijeti nekoliko takvih mjesta, a na ostala ćemo uputiti.

Rekosmo da *gr. et lib. arb.* počinje i završava upravo poticajem na molitvu za razumijevanje i mudrost.[716] Tko ne uspije razumjeti taj spis, neka moli za razumijevanje i Bog će mu ga dati jer „Nedostaje li komu od vas mudrosti, neka ište od Boga, koji svima daje rado i bez negodovanja, i dat će mu se." (Jak 1,5) Uvjeren je da će Bog dati onome tko moli. Govori o snazi molitve kao o neupitnoj i Bogu kao onome koji daje rado svima a ne samo nekima. Međutim, to vjerojatno čini zbog toga što tako stoji u Jak 1,5 i zato što se obraća monasima za koje je pretpostaviti da su electi. Možda im i na tragu svoje pedagogije vezane za propovijedanje predodređenja koju će iznijeti na kraju *persev.* kaže da će biti uslišani ne zato što je uvjeren u to, nego da ih ne bi uznemirio. Zato im u *gr. et lib. arb.* 23,45 iskrenije kaže da valja biti uvjeren da njihov trud nipošto nije uzaludan ako, imajući dobre nakane, ustraju do kraja. Tu umiruje monahe iako će vrlo brzo, u *corrept*, kao kriterij uspješnosti tih naporâ postaviti ustrajnost do kraja koja ne dolazi od čovjeka. Tko nju nema, napori mu u konačnici neće donijeti ništa, niti nagradu niti spasenje. No ti monasi tada nisu mogli znati što točno podrazumijeva pod ustrajnosti do kraja jer će je razraditi tek u sljedećem spisu, *corrept.*

U *corrept.* 3,5 kritizira njihov prigovor pa kaže da je Pavao i propisivao što treba činiti (usp. 1 Kor 16,14), i kritizirao ako to ne bi bilo učinjeno i molio se da se čini što se treba činiti (usp. 1 Sol 3,12). Naučiti je od Pavlove zapovijedi što treba imati, iz njegove opomene da je čovjekova krivnja ako to nema, a iz njegove molitve gdje može primiti ono što želi imati.

Ovdje molitvu predstavlja kao mjesto primanja milosti te se čini da primanje ovisi samo o čovjekovoj upornosti u molitvi, i da je sva krivnja za neprimanje na čovjeku. Ne spominje da će samo onaj koji je izabran moći za stalno primiti ono što želi imati, dok ostali to ili neće primiti ili će primiti privremeno. Nema rješenje na pitanja monaha iz Hadrumentuma nego se ovdje poziva na Pavlov autoritet: ako je Pavao propisivao, kritizirao i molio, onda treba mlakim monasima propisivati, kritizirati ih i za njih moliti. Augustin tvrdi da je čovjek kriv ako mu Bog uskraćuje milost, pri čemu se uvijek može pozvati na krivnju istočnog grijeha. No ostaje činjenica koje je i on svjestan: Bog bi i tome čovjeku mogao dati milost jednako kao što je bez

[716] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 1,1; 24,46.

ikakvih zasluga daje onima koje opravdava a koji su jednako grješni kao i ovaj kojega ne opravdava. Ako electima za jednaku ili sličnu krivnju milosrdno i gratuitivno, bez ikakve njihove zasluge, daruje milost jer on tako hoće, krajnji razlog zbog kojega ostalima ne daje milost jest jedino sama Božja odluka da im je ne da, a ne tek ili ne samo čovjekova krivnja jer nju imaju i electi. Krivnju imaju svi dok im nije oproštena. Stoga molitva nije uzaludna samo zato što je čovjek pred Bogom kriv, nego i zato što je Bog odlučio samo nekima dati milost. Čovjekova molitva ne biva uslišana ne samo zbog čovjekove krivice i propusta, nego i zbog Božje odluke.[717]

Bog je na neki način podvojen, razdijeljen na milosrdnog i pravednog. Dodatan je problem što Augustin naglašavajući gratuitivnost milosti neizravno naglašava da je Bog takav po vlastitoj odluci a ne zbog prisile zasluge. Ni dobre ni zle zasluge nemaju utjecaja na Boga kada iskazuje milosrđe te je ono neuvjetovana Božja odluka, dok već zle zasluge koje svi imaju po rođenju izravno uzrokuju pravednost Božju, a pridružuju im se i predznane zle zasluge. U slučaju milosrđa dobre i zle zasluge nisu uzrok milosrđa. U slučaju Božje pravednosti zle su zasluge izravni uzrok te pravednosti[718] koja odbačenima znači propast a dobre su zasluge nebitne i oskudne. S obzirom da bez milosti Kristove i Duha nije moguće činiti dobro, ako ih Bog nekome nije naumio dati, ta osoba neće moći početi činiti dobro ma koliko molila i ma koliko je opominjali. Jer i sam Augustin u *correpl.* 5,7 kaže da opomena ne koristi ako ne postiže pokajanje i obraćenje koje daje Bog. Treba opominjati sa sviješću da obraćenje daje Bog a ne opomenuti. Augustin tako priznaje da opomena može biti beskorisna i da njezin učinak ovisi o Bogu a ne o čovjeku. Mišljenja smo da isto vrijedi i za molitvu.

U *correpl.* 6,9 izravno kaže: hoće li opomena koristiti, bilo da je dana s ljubavlju ili bez nje, ovisi jedino o Bogu.[719] Time dokida svaku važnost i opominjatelja i opomenutog: nitko nema utjecaja na opomenutoga osim Boga. Ipak smatra da je čovjekova dužnost učiniti sve što može za dobro bližnjega iako ne zna hoće li njegov trud, molitva i opomena uroditi plodom ni

[717] I u *correpl.* 5,7 se vidi da tim monasima ne daje teološki dostatan odgovor. Razlozi koje navodi u korist bratske opomene više su psihološki – stid, sram, poniženje, postiđenost koji čovjeka mogu navesti da počne moliti – i na toj su razini točni, ali ne daju teološki odgovor na njihov prigovor.

[718] Iako ćemo u podnaslovu 5.2.2. b) vidjeti da nije posve jasno što je pravi uzrok odbačenosti, tj. što čemu prethodi – čovjekov grijeh ili Božja odluka da mu tome pojedincu ne iskaže milost spasenja.

[719] „Sed per hominem correptio sive ex caritate sit, sive non sit, tamen ut correpto prosit, non nisi per Deum fit.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 6,9. U *correpl.* 6,10 u vezi onih koji zaslužuju opomenu spominje dvije mogućnosti. Prva je da je osoba primila ali izgubila milost, iako sama misli da je nije niti primila. Druga je mogućnost da je netko primio vjeru i ljubav, ali ne i ustrajnost do kraja. Primjećujemo da u čitavoj raspravi oko opominjanja ne uzima u obzir mogućnost da netko stvarno nije primio milost. Pretpostavljamo da tako postupa kao prvo jer govori monasima, a kao drugo jer bi mu, ako čovjek zaista nije primio milost, bilo teže optužiti čovjeka da je sam kriv što ne vrši ono što može izvršiti samo uz pomoć milosti. No i u tom slučaju, rekosmo, ima spremnog asa u rukavu: s obzirom da svakoga smatra krivim i odgovornim i za istočni grijeh i za vlastitu propast (usp. *correpl.* 3,5), uvijek je čovjek kriv što nije primio milost te krivnja nije na Bogu.

hoće li Bog preko njih dati dar pokajanja i oslobođenja od đavolskih zamki, kaže u *corrept.* 6,10. Učinak nije do sijača niti do lončara, iako sijač i lončar moraju odraditi svoj dio posla, a Božji dio posla prepustiti Bogu. Ista logika primjenjiva je i na molitvu.

Pogledajmo sada još jednom odnos molitve i ustrajnosti do kraja. Važan tekst nalazi se u *persev.* 6,10. Dar ustrajnosti do kraja može se zaslužiti molitvom, ali kada je dan, ne može ga se izgubiti pobunom,[720] kaže. Slaže se s monasima iz Galije te je tu još voljan ustvrditi da se ustrajnost može steći molitvom. Drugdje[721] se trudi dokazati da je se ne može zaslužiti nikakvom ljudskom aktivnošću, gestom ni trudom nego da je se jedino prima. Ipak ovdje ne koristi izraz *primiti* nego izraz *zaslužiti* (*emereri*), vjerojatno kao ustupak monasima.

U *persev.* 6,11 više ne govori da se ustrajnost do kraja može zaslužiti molitvom, nego da je se kroz molitvu može primiti. Objašnjava zašto se treba moliti za ustrajnost do kraja: jer je to Božja zapovijed i jer je Bog zapovijedio neke stvari tražiti od njega, npr. to da se ne bude uveden u napast. Bog može dati ono što je zapovjedio tražiti od njega. Svatko tko to moli a koga Bog čuje i usliši nije uveden u napast pobune zbog koje bi izgubio ili bi zaslužio biti dostojan izgubiti ustrajnost u svetosti.[722] Ovim sugerira da se ustrajnost do kraja može izgubiti, što svugdje drugdje niječe.

Zapovijed moliti protiv napasti služi mu prvenstveno kao dokaz da ustrajnost do kraja dolazi od Boga, a ne kao pokazatelj da je ona milost koju se može zaslužiti. No nije upitno može li Bog dati ne pasti u napast, nego ima li molitva izvan izabranja učinkovitu svrhu. Jasno je da Augustin ne može otvoreno zanijekati smislenost i učinkovitost molitve jer bi to bilo protivno Isusovu nauku i učenju i praksi Crkve, a i njegovom osobnom iskustvu i dubokom uvjerenju. No ako Bog čovjeku daje samo ono što mu je ionako naumio dati i ako mu ne daje što mu je odlučio ne dati, molitva je ipak prostor u kojemu izabrani samo prima milost ustrajnosti tj. ne padanja u napast, ali nije prostor u kojemu može zaslužiti tu milost.

---

[720] „Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest; sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,10. Na prosvjed monaha iz Galije da ustrajnost do kraja ne može biti neizgubiva, odgovara da takva ustrajnost ne može biti podložna stjecanju ili gubljenju jer je riječ o ustrajnosti do kraja te je nije moguće imati samo privremeno. Kome je dan, taj je dar dan do smrti, objašnjava u *persev.* 5,9-7,13.

[721] Moguće je da i u *corrept.* 6,10 citirajući neke novozavjetne tekstove indirektno tvrdi da se molitvom može *steći* ustrajnost do kraja: ako je ustrajnost do kraja naša stvar, onda je Isus uzaludno molio za Petra da ne malakše njegova vjera (usp. Lk 22,32). No Isus je za Petra molio ustrajnost do kraja. Kada bi čovjek to imao od čovjeka, ne bismo ustrajnost do kraja trebali tražiti od Boga, piše. Potom citira sljedeće: „Pozdravlja vas Epafra (...) on se uvijek bori za vas u molitvama: da se održite, savršeni i ispunjeni, u posvemašnjoj volji Božjoj“ (Kol 4,12). Iz ovog se citata također može činiti da se zagovornom molitvom može steći ostajanje u volji Božjoj i njezino ispunjavanje. Ipak, izglednije je da Augustin ovim tekstovima samo želi pokazati da je ustrajnost do kraja dar kojega se prima, nego da je se molitvom može pribaviti, steći.

[722] „Imperavit autem Deus, ut ei sancti eius dicant orantes: *Ne inferas nos in tentationem*. Quisquis igitur exauditur hoc poscens, non infertur in contumaciae tentationem, qua possit vel dignus sit perseverantiam sanctitatis amittere.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,11.

Poziva se u *persev.* 7,15 na praksu molitve Crkve za ustrajnost. No osim što molitvu za ustrajnost predstavlja kao molitvu za svoje viđenje ustrajnosti do kraja, postoji dodatan problem s njegovom upotrebom molitve Crkve kao dokazom da je ustrajnost do kraja dar: ako je ona dar koji ni u čemu ne ovisi o ljudskoj zasluzi i aktivnosti, a time ni o molitvi, moli li netko za njega ili ne moli, to ne utječe na to hoće li ga primiti. Molitva može eventualno ubrzati proces davanja ustrajnosti do kraja, no Bog će je predodređenome svakako dati čak i ako za nju ne moli. Upravo u *persev.* 7,15 kaže da bi čovjeku ne pasti u napast, ostati u Kristu i ne odmetnuti se od njegove milosti – dakle ustrajati – Bog mogao dati i bez da to čovjek od njega traži, no želi da čovjeka njegova molitva *podsjeća* da sva dobročinstva prima od Boga. Ustrajnost do kraja ne mora se, stoga, dobiti kroz molitvu, za što su primjer mučenici, iako je molitva uobičajen put. No izostanak molitve neće zapriječiti primanje ustrajnosti do kraja. Tako ovaj Augustinov argument dolazi u pitanje jer je moguće da postoji razdvojenost i nevezanost molitve i primanja ustrajnosti do kraja. Jednaka razdvojenost i nevezanost postoji između ostalih vrsta čovjekova djelovanja i truda i njihova spasonosnog učinka.[723]

Molitva, kao i ostali ljudski napori, ima ograničenu i odnosnu vrijednost jer nije vezana samo za djelovanje Duha Svetoga nego i za predodređenje. Bog može i bez molitve dati ono što želi i namjerava dati, iako Augustin pazi da to ne naglasi već samo u *persev.* 7,15 tu mogućnost spominje kao iznimnu i neredovitu. Iz *persev.* 7,15 također jasno proizlazi da molitva ima učinak samo na čovjeka a ne na Boga čija je volja nepromjenjiva. Čovjeka molitva podsjeća da sve prima od Boga te je ona ujedno najizvrsniji prostor za primanje ustrajnosti do kraja. Molitvi nije svrha potaknuti Boga dati nešto što nije namjeravao dati niti može Boga umilostiviti. Svrha molitve koju je u *persev.* 7,15 konačno izrekao jest djelovanje na čovjeka i njegovu volju, a ne na Boga i njegovu volju. Preko molitve Bog djeluje na ljudsku volju i ostale sposobnosti. To i po našem mišljenju jest pravi smisao molitve. Monasi iz Galije reagiraju, međutim, jer Augustin to djelovanje ograničava na izabrane i jer Božju odluku o spasenju pridržava za izbrojen, nepromjenjiv i zatvoren krug ljudi. Kako nije ponuđena svakom čovjeku, Bog bi ostale tom uskratom sigurno upravio u propast.

Potom u *persev.* 7,15 ublažava govor tvrdnjom da Crkva moli da nevjernici povjeruju, stoga ih Bog obraća na vjeru. Moli da vjernici ustraju, stoga im Bog daje ustrajnost do kraja. Bog je predznao da će on to učiniti.[724]

---

[723] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 61.

[724] „Orat, ut increduli credant: Deus ergo convertit ad fidem. Orat, ut credentes perseverent: Deus ergo donat perseverantiam usque in finem. Haec Deus facturum se esse praescivit...“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 7,15.

U prve dvije od ove tri rečenice izgleda kao da Augustin molitvi pridaje učinak na Boga jer ih se može shvatiti kao da molitva Crkve prethodi davanju milosti na način da *zbog te molitve* (*ergo*, stoga, dakle) Bog udjeljuje milost vjere i ustrajnosti do kraja. No da ne bi bilo zabune, u trećoj je rečenici rekao da je Bog predznao da će on to učiniti. Time je molitvi oduzeo učinkovitost koju bi se dalo naslutiti iz prve dvije rečenice. Znakovito je da odmah nakon toga prelazi na govor o predodređenju.

Persev. 16,39 poništava ono što je u *persev.* 6,10 rekao o zaslužnosti molitve. Problem odnosa molitve i predznanja izravno dotiče jedino u *persev.* 16,39 naglašavajući da Božje predznanje ljudskih potreba ne smije umanjiti molitveni žar. Iako zna sve ljudske potrebe, Bog i dalje želi da mu se mole i ne želi da se netko zbog postojanja Božjega predznanja prestane moliti. Jer Bog je pripremio neke stvari i za one koji ne mole, primjerice početak vjere.[725] A druge svari pripremio je samo onima koji mole, primjerice ustrajnost do kraja.[726]

Unatoč Božjem predznanju svih potreba, valja moliti jer Bog neke darove – prvenstveno ustrajnost do kraja – daje samo onima koji mole, tj. samo kroz molitvu. Sve je te darove već pripremio, kaže Augustin ovdje. Nije ih čovjek molitvom izmolilo ni zaslužio, kao što tvrdi u *persev.* 6,10. Molitva, dakle, omogućava primanje milosti ali ne i to da neku milost izmoli jer su sve milosti već pripremljene. Time opovrgava svoju tvrdnju iz *persev.* 6,10. Dar ustrajnosti do kraja ne stječe se molitvom na način da ga se može izmoliti od Boga nego ga samo stječe kroz molitvu na način da je molitva sredstvo preko kojega mu ga Bog daje.

U *persev.* 22,60, 22,62 i 23,64 koristi molitvu kao mogući pokazatelj – jer ne može postojati siguran dokaz – da netko pripada među izabrane. U *persev.* 23,64 piše da molitva pokazuje vodi li čovjeka Duh Sveti, je li u milosti, tj. molitva pokazuje da nije odbačen. Tako možemo nategnuto reći da je molitva pokazatelj izabranja. U *persev.* 22,62 savjetuje da propovjednik treba reći vjernicima nešto ovakvoga: „Trebate se nadati toj ustrajnosti u poslušnosti koja dolazi od Oca. Za to trebate moliti svaki dan, te trebate imati povjerenje u to da niste stranci predodređenju Božjeg naroda jer vam je Bog već dao da molite i da imate pouzdanje. A Bože sačuvaj da biste očajavali nad sobom[727] jer vam je zapovjeđeno staviti svoju

[725] Ovo potvrđuje i u *persev.* 17,44 gdje kaže da se na temelju toga što netko dobije vjeru i prije nego je za nju molio neće reći da vjera nije Božji dar nego da je čovjek daje samome sebi.

[726] „Immo cum constet alia Deum, danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam, profecto qui ex se ipso hanc se habere putat, non orat ut habeat."Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 16,39.

[727] Augustin želi izbjeći da netko kaže: „Meni je (npr.) dan dar čistoće, i više ne moram ništa, ne moram se više truditi oko čistoće ni moliti za nju." I da netko drugi kaže: „Meni nije dan dar čistoće i ja tu ne mogu ništa, ne moram se ni truditi ni moliti." Oba stava smatra krivim. Milost ne poništava potrebu nastojanja, suradnje i truda, dok izostanak milosti u sadašnjosti ne znači da osoba smije i treba odustati od molitve jer to što sada još nema neku milost ne znači da je neće dobiti. Obje osobe, stoga, trebaju moliti i nastojati – bilo da su primili ili da (još) nisu primili milost, kako je ne bi uzalud primili ili primljeni izgubili, te kako bi je dobili ako je još nemaju.

nadu u Boga a ne u sebe.[728] (...) Bog kojega svakodnevno molimo da nas ne uvede u napast učinit će nas i ustrajnima do kraja života.“[729]

Zadnja bi rečenica ovog odlomka mogla aludirati da se molitvom može izmoliti i steći ustrajnost do kraja i izabranje. No Augustin je oprezan da to ne kaže. Ako čovjek od Boga moli da ne bude uveden u napast i da ga Bog čini ustrajnim do kraja, sve je to u Božjoj ruci. Augustin ne ostavlja mjesta nadi da se molitvom može izmoliti nešto što Bog nije naumio ni ne namjerava dati. Stoga iako je rekao da se ustrajnost do kraja daje samo onima koji mole, mnogi – jer malobrojni su izabrani – mole uzalud jer neće ni zbog molitve ni kroz molitvu dobiti ustrajnost do kraja. Također, nju Bog izabranima ne daje jer mole nego preko molitve.

Tek na samom kraju *persev.*, u *persev.* 22,60; 23,65 dovodi molitvu u izravnu vezu s predodređenjem. U *persev.* 22,60 iznosi zanimljivu ideju kojom hoće molitvi dati na važnosti: „Možda su predodređeni na takav način da su predani našim molitvama i da preko njih primaju milost po kojoj će htjeti biti izabrani i po kojoj će biti izabrani.“ [730]

Tom ulogom može opravdati škakljiv položaj i smisao zagovorne molitve unutar nauka o predodređenju.[731] Itekako je svjestan važnosti i dobrobiti raznih vrsta molitve, pa tako i zagovorne, no jasno mu je da zagovorna molitva ne može djelovati na Božju volju te u tom smislu i zbog Božjega predznanja nema onakvu funkciju zagovora ni utjecaja na Božju volju i odluke kakvu joj ljudi pridaju niti ima učinkovitost kakvoj se nadaju. Zagovorna molitva, kao uostalom ni prozbena niti ikoja druga vrsta molitve, ne mogu promijeniti Božji vječne odluke koje su za izabrane povoljne a za neizabrane nepovoljne. Unatoč molitvi ili izostanku molitve za sebe i za druge, Božje odluke ostaju onakve kakve jesu. Ne htijući, dakako, zanijekati potrebu ni važnost molitava, a svjestan da im izabranje i odbačenost drugačije definiraju domet i učinkovitost, na kraju *persev.* daje im sljedeće dvije uloge: o osobnoj molitvi u *persev.* 16,39 kaže da se čovjek mora moliti ako želi primiti ustrajnost do kraja koju se prima samo ako se moli; u *persev.* 22,60 o zagovornoj molitvi piše da će neki izabrani biti pozvani upravo po tuđoj

---

[728] „Vos itaque etiam ipsam obediendi perseverantiam a Patre luminum, a quo descendit *omne datum optimum et omne donum perfectum*, sperare debetis, et quotidianis orationibus poscere, atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi eius alienos; quia etiam hoc ut faciatis, ipse largitur. Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere iubemini, non in vobis.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,62.

[729] „…sed faciet nos perseverare in se usque in eius vitae finem, cui quotidie dicimus: *Ne nos inferas in tentationem…*“ *Isto*.

[730] „Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eamdem gratiam, qua velint atque efficiantur electi.“ *Isto* 22,60.

[731] No i tu ulogu odmah sam relativizira rekavši da je Bog koji postiže sve što je predodredio htio da se moli i za neprijatelje vjere kako bi *molitelji* iz toga *shvatili* da upravo on daje čak i nevjernicima povjerovati i od onih koji neće čini one koji hoće. Uloga molitve bila bi prema tome više na razini pouke i poniznosti – da molitelji vide da vjera i htijenje dolaze od Boga.

molitvi te zbog toga valja moliti. Molitva da nevjernici povjeruju ima smisla jedino ako će izabrani po toj molitvi primiti izabranje no izabranje se ne stječe molitvom nego ga se kroz molitvu prima. Utjecaj i učinkovitost molitve upravljeni su isključivo na čovjeka a ne na Boga. Tako se ni ustrajnost do kraja ne stječe molitvom nego je se prima kroz molitvu. Molitva stoga nema kapacitet nekome steći spasenje kojega nema bez predodređenih vjere i ustrajnosti do kraja, nego ga samo može izabranome prenijeti, isporučiti. U prethodnom smo podnaslovu na temelju *gr. et lib. arb.* 16,32 rekli da molitvi, svakako, daje i druge uloge (npr. čovjek kroz molitvu prima vjeru i spoznaju, biva zaštićen od oholosti, spoznaje svoje pravo stanje i Božju dobrotu, prima snagu volje, te uspostavlja osobni odnos s Bogom). One ostaju i ako se uzme u obzir predodređenje jer se sve tiču utjecaja molitve na molitelja a ne na Boga.

U *persev.* 23,65 molitvu rabi kako bi dokazao vjeru Crkve u predodređenje. Kao dokaz podastire molitvu Crkve za početak vjere i ustrajnost do kraja. Kaže da je Bog predznao da će pozvanima dati sve one darove koje Crkva ište od Gospodina i koje je iskala otkad je počela postojati. Crkva je u svako vrijeme molila za obraćenje nevjernika i za ustrajnost vjernika. To znači da je uvijek vjerovala da su oni Božji darovi i da ih je Bog predznao, što znači da nikada nije postojalo razdoblje u kojem Crkva nije imala vjeru u predodređenje. Na temelju toga što Crkva vjeruje da su vjera i ustrajnost do kraja dar, zaključuje da Crkva vjeruje u predodređenje. Tako molitvu Crkve na koncu *persev.* čini čak i dokazom predodređenja.[732]

U *persev.* 16,39 molitvu je već povezao s Božjim predznanjem. Iako je u sva četiri spisa uglavnom uspješno izbjegavao molitvu izravno povezati s predodređenjem kako joj ne bi umanjio vrijednost, otvorio nova pitanja i udaljio se od evanđeoskih tvrdnji, ipak ih na samom kraju *persev.* dovodi u izravnu vezu. Time je potvrdio ono što su monasi iz Hadrumentuma slutili a monasi iz Galije jasno uviđali: da nauk o predodređenju ograničava i čak sakati smisao i plodnost molitve zatvarajući njezinu trajnu i punu djelotvornost unutar granica izabranja i predodređenja. Koliko god Augustin pokušavao izbjeći i zaobići izravne odgovore u vezi posljedica predodređenja i odbačenosti na nauk o molitvi, one se nameću same po sebi te ih nije uspio niti ublažiti niti razriješiti nego ponavlja da je molitva nužna jer je zapovjeđena od Boga i jer se neke milosti mogu dobiti samo kroz nju.

Posljedice za sliku o Bogu su jasne: molitvom se Boga ne može „dotaknuti“, ne može se do njega doprijeti na način da promijeni svoju volju, a osobito ne vječnu odluku o nekome. Spasenje se ne može izmoliti, ustrajnost ni žar u zagovornoj ili prozbenoj molitvi ne može ništa promijeniti ukoliko se za sebe moli neizabrani ili se moli za neizabranoga. Augustin u ovim

[732] O ovoj će vrsti dokaza biti više riječi u podnaslovu 5.2.5.

spisima ne ulazi u detaljan govor o molitvi. Ona između izabranoga i Boga može biti veoma srdačna, osobna i duboka, no ovdje ne raspravlja o tome. Nije jednostavno izreći da molitvom osoba ne može promijeniti svoj status u Božjim očima, i da ne može niti molitvom niti ikojim drugim sredstvom učiniti ništa da se njezin ili tuđi vječni status promijeni ukoliko sluti da je nepovoljan. Galski su monasi upozoravali da sama takva pomisao može voditi ljude u očaj i duboko beznađe te su nauk o predodređenju smatrali krivim i iznimno opasnim upravo zbog razornih posljedica koje bi imao na svakodnevni i vjerski život, na percepciju Boga i odnos s njime kojemu je molitva jedan od temeljnih izričaja i nada. Odnos prema Bogu kojega se razvija u kršćanskoj molitvi monasi smatraju živim procesom, dubokom osobnom komunikacijom u kojoj Bog ni za jednog pojedinca nije unaprijed zatvoren za ljudsku najdublju težnju, onu za spasenjem. Ti monasi smatraju da Augustinovi izabrani ne bi imali razloga moliti jer im je spasenje sigurno, a ostali nemaju razloga moliti jer im je, molili ne molili, propast sigurna. No Augustin smatra da izabrani moraju moliti kako bi primili prvo početak vjere, a potom kako bi primali ustrajnost. Svi ostali trebaju moliti nadajući se da su i oni izabrani. No molitva se i u tom slučaju vrti oko pitanja izabranja i neizabranja a ne oko pitanja izgradnje odnosa s Bogom kojemu bi molitva prvenstveno trebala služiti.[733]

Dodirnimo se još odnosa predodređenja i crkvene prakse i sakramenata jer su oni u sustavu predodređenja u sličnom položaju kao i molitva. Iako je Augustin bio uvjeren da predodređenje pojedinca treba razumjeti kristološki – tome je čovjek Isus pravi primjer – i u korporativnoj perspektivi mase svetih, svojim je stavovima unio napetost između osobnog predodređenja i uloge Isusa Krista i Crkve u spasenju pojedinca. Bog spašava pojedince, i to svakoga pojedinačno. Taj je individualistički pristup teško povezati s korporativnim otajstvom Crkve koja je tijelo Kristovo. A. von Harnack zato kritizira Augustina da je predodređenjem i sigurnim brojem izabranih poništio ulogu Crkve kao ustanove spasenja i učinio je beskorisnom. Ako Bog bira pojedince za predodređenje, pripadnost Crkvi ne može biti odlučujuća. Augustin razlikuje i podređuje crkvenu praksu nauku o predodređenju, te Harnack smatra da *numerus electorum* nije Crkva.[734] H. Reuter također smatra da milost više ne treba nikakvo sredstvo, nikakvog posrednika kakav su Crkva i sakramenti.[735] No drugi, uglavnom katolici primjerice

[733] I D. Ogliari smatra da Augustin ima očitih poteškoća uklopiti ulogu molitve Crkve za obraćenje grješnika u svoj koncept (usp. *ep*. 217, 2.6-7; *ench*. 27,103; *gr. et lib. arb.* 14,29; *correpl.* 14,45). Realno molitva Crkve nema nikakva učinka na ono što je od vječnosti Bog odredio. Nije jasno kako u takvom sklopu molitva Crkve može utjecati na nečije obraćenje. Može utjecati isključivo na obraćenje izabranih, no u tom slučaju ona svakako nije ni samodostatna ni snažna nego njezina učinkovitost proistječe iz predodređenja i Božjeg predznanja. Moć molitve u tom slučaju ne proizlazi iz same molitve nego iz predodređenja. Crkva ničim ne može pomoći odbačenima, tim pravim, stvarnim grešnicima. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 373-374.
[734] Usp. Adolf von HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte (III,) Tübingen, 1920.[4], 150.
[735] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 558.

P. Simon, G. de Plinval, S. J. Grabowski, drže da Augustinovo predodređenje ne narušava važnost i ulogu Crkve jer se ono ostvaruje upravo po Crkvi i kroz članstvo u njoj.[736] Augustin je bio izrazito pastoralno i eklezijalno usmjeren. Crkvu smatra oruđem, *sacramentum civitas Dei,* preko kojega se ostvaruje vječno predodređenje, jedinim mogućim ulazom. Stoga predodređena Crkva ne poništava uloga ni važnost povijesne Crkve. Nakon Kristova utjelovljenja katolički je sakrament jedini posrednik izabranja.[737] Ipak, uloga Crkve i sakramenata ograničena je i stjerana posve u službu predodređenja. Niti Crkva niti sakramenti, jednako kao ni molitva, nikome ne mogu pomoći promijeniti usud određen od vječnosti. Vidjeli smo da to možda ne mogu ni Krist ni Duh Sveti te se i oni nalaze u istom položaju podređenom predodređenju.

Augustinov stav o predodređenju dovodi u pitanje i učinkovitost molitava njegove majke Monike za njegovo obraćenje, ali i obrnuto. U persev. 20,53 pokazuje da je Bog dao uslišanje vjernim i svakodnevnim suzama njegove majke da on neće propasti.738 I on je sam preklinjao Boga u vezi svojega rasta i ustrajnosti. Svoju molitvu za vjeru i ustrajnost do kraja navodi kao dokaz da se može vjerovati da su vjera i ustrajnost do kraja dar ali i dalje moliti za njih. Ovo nas podsjeća na Kasijanovu tvrdnju da su početak vjere i dobra volja gratuitivni čak i ako ih čovjek prvi ima sam od sebe. Molitvu Monike podastire kao dokaz da Bog uslišava ustrajnu molitvu. Međutim, postoji li predodređenje, Bog u strogom smislu riječi nije uslišio Moniku ni njega, nego je u određenom trenutku učinio što je od vječnosti namjeravao učiniti. No Augustin je svejedno uvjerenja da je Bog uslišio molitvu njegove majke i da je on svojom molitvom stekao rast i ustrajnost. Time pokazuje da iako u teoriji zastupa predodređenje, u praksi ipak smatra da se molitvom može doprijeti do Boga i utjecati na njega. To bi značilo da možda izvan ove teološke rasprave nije zastupao predodređenje ni odbačenost definirano kako ih je u ovim spisima definira pod pritiskom monaha iz Galije i ostalih sugovornika.

---

[736] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 353. Ogliari smatra da predodređenjem Augustin potkopava Kristovo posredništvo, ulogu evanđelja kao oruđa općeg poziva na spasenje, te mjesto i ulogu Crkve. Usp. *Isto,* 366.

[737] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 559.

[738] „…nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum…“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 20,53. Prijevod s talijanskog: „... da mi je Bog dao ne propasti zahvaljujući svakodnevnim suzama moje majke punima vjere.“

5. OSTALI VIDOVI AUGUSTINOVA POIMANJA BOGA

Nasuprot pozitivnoj slici Boga iz drugoga poglavlja, ovdje ćemo analizirati njezine sjene, tj. popratne posljedice. Augustin se tijekom rasprave s monasima nije fokusirao na te negativne strane niti se njima namjeravao baviti. Štoviše, pokušavao je o njima što manje govoriti, usmjeren na ono pozitivno, na spasenjsko Božje djelovanje u izabranima. Međutim, te posljedice nije mogao izbjeći što zbog činjenice da one, iako to nije htio, proizlaze iz njegovih pozitivnih tvrdnji, što zbog reakcije koje su izazvale u monaha iz Hadrumentuma i Galije koje su ga, pak, navele na dodatno produbljivanje i naglašavanje upravo tih spornih momenata. Stoga, iako se sam od sebe da nije bilo ove rasprave nikada ne bi bavio njima, nije ih uspio posve zaobići. Ni mi ih ne možemo zaobići jer znatno opterećuju pozitivnu sliku Boga kojom je zaokupljen, Božju dobronamjernost i odnos prema većini ljudi, te postavljaju pitanje može li tako shvaćen Bog biti temelj kršćanskog života. Prvo ćemo sagledati je li Augustinovo naglašavanje Božje svemoći te nepobjedivosti i sigurnog ispunjavanja njegove volje zaista značilo umanjivanje ljudske moći i slobodne volje, a potom ćemo se usredotočiti na složeno pitanje predodređenja izabranih i izostanka predodređenja u odbačenih.

5.1. Božja svemoć – dominacija Božje volje i njezina nepobjedivost

Pozitivnu stranu Božjega utjecaja na ljudske volje analizirali smo u podnaslovu 2.2.2.2. Ovdje ćemo se usredotočiti na teži i složeniji vid toga utjecaja zbog kojega su Augustinu prigovarali da je čovjekovu volju isključio i oduzeo joj vlast upravljanja ljudskim životom, a Božju prenaglasio.

Međutim, Augustin već u *Simpl*. 1 uči da Bog kontrolira ljudske odluke bez da narušava slobodnu volju. Ondje prvi put govori o djelatnoj ili operativnoj milosti, tj. Božjem djelovanju koje bez čovjekova nezavisnog pristanka postiže svrhu koju je Bog odredio. Operativna milost uzrokuje i sam ljudski pristanak i suradnju.[739] Nauk mu se značajno promijenio nakon što je otkrio njezino postojanje. Iako u *persev.* 20,53 i 21,55 tvrdi da je nauk o Božjem suverenitetu u srži utemeljen već u *Simpl*,[740] stvarna se razrada nauka o izabranju odvijala postupno, i to zbog vanjskih prigovora i okolnosti koje su ga silile na daljnju razradu a ne zbog toga što se on

[739] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 37.
[740] Ekleziološka je donatistička rasprava koja je trajala do 420. imala velika utjecaja na takav razvoj. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 53.

sam od sebe htio upuštati u nju.[741] Tijekom pelagijanske rasprave ojačava pozicije iz 397. o dominaciji Božje volje. Filozofski koncept nadmoćnog i nepromjenjivog Boga kojega je usvojio u mlađim danim sada podiže na voluntarističku i osobnu razinu: Boga jasnije nego ranije vidi i definira kao vječnu i nepromjenjivu volju, tj. kao vječno ljubećeg. Bog je potpuno slobodan i neovisan kada svojom svemoći integrira čak i zlo u red pravde i dobrote. No pritom je prenaglasio Božju moć nauštrb slobodne volje i sklada milosti i slobode zbog čega svoj nauk nije uspio u potpunosti uskladiti s kršćanskom vjerom, a sliku je Boga znatno opteretio primjesom samovolje, proizvoljnosti i nepravde.[742]

a) Nauk monaha iz Galije

Augustin tvrdi da Bog u svojoj ruci ima ljudske volje i misli, a monasi se tome opiru jer bi volja i misli ležale izvan čovjekove kontrole. Smatraju da milost pomaže, surađuje i odgovara na čovjekovo djelovanje, ali nije posve suverena. Protiv dominacije Božje volje i neodoljivog impulsa milosti u izabranima bore se niječući bitne aspekte Augustinova nauka. Prvo, ne prihvaćaju podjelu na izabrane i odbačene jer bi ona značila da Bog sve određuje a da ljudska volja ne može utjecati na ishod čovjekova života te nema stvarnu slobodu ni važnost. Drugo, niječu postojanje nepobjedive, neponištive, neizgubive i neodbacive milosti i neodoljivog impulsa koji bi svete sigurno vodio spasenju. Treće, odbacuju Augustinovu ustrajnost do kraja.[743] U *ep.* 226,6 Hilarije piše o uzrujanosti monaha zbog *corrept.* 12,34, tj. nepobjedivosti ustrajnosti do kraja zbog koje sveti ne mogu ne biti ustrajni i ne mogu otpasti: „drže da sve što je bilo dano predodređenima može i izgubljeno i zadobiveno (*et amitti et retineri*) snagom vlastite volje.“[744] Time pokazuju da ne postoji fiksno definirana Božja volja i da nije nepobjediva. Čovjek može bilo kada napustiti vjeru i to ne čini zato što mu je Bog uskratio

[741] Usp. *Isto*, 169. I B. Studer smatra da je 397. donijela nove elemente u razumijevanje Boga, ali da je ne treba smatrati novom prekretnicom iako Augustin u *retr.* 2,1 govori o svom tumačenju Rim 9,9-29 u *Simpl*. kao o prekretnici. Studer drži da naša četiri spisa ne predstavljaju nov nauk nego da većinom samo donose nove naglaske. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 103. S tim se ne slažemo u potpunosti jer je važan nauk o ustrajnosti do kraja razvijen tek u *corrept.* Studer kao tri novosti navodi sljedeće: najizvornija novost jest antiteza između Stvoritelja i Spasitelja koju razvija kao plod dvostrukog napada – manihejskog da je zlo zasebna supstancija i pelagijanskog da čovjeku ne treba spasitelj. Relativna novost je inzistiranje na neodoljivoj unutarnjoj milosti jer više nego ranije naglašava da ljubav Božja mora biti izlivena u ljudsko srce po Duhu Svetom (usp. Rim 5,5) i da ushit u dobru (*delectatio boni*) i Bogu mogu doći samo od Boga. Najmanje nova od tri novosti jest dominacija Božje volje, odnosno Božji voluntarizam – to da Bog čini ono što Bog hoće. Takav se izričaj pojavljuje već kod Ambrozija i Ireneja, te Augustin nije prvi koji ga je 397. izrekao. Usp. *Isto*, 135.

[742] Usp. *Isto*, 147.

[743] Moguće je da ustrajnost do kraja krivo percipiraju kao potpunu nemogućnost griješenja. No svakako su dobro shvatili da ustrajnost do kraja sigurno vodi spasenju.

[744] „Caeterum quidquidlibet donatum sit praedestinatis, id posse et amitti et retineri propria voluntate contendunt.“ HILARIJE, *ep.* 226,6, u: PL 33, 1010.

ustrajnost do kraja, nego zato što čovjek tako hoće (usp. *persev.* 17,46). Ne tjera Bog čovjeka od sebe uskraćivanjem ustrajnosti nego čovjek svojom voljom odlazi od Boga.

Monasi ne žele umanjiti Boga niti oslabiti njegovu moć ali žele očuvati težinu i snagu ljudskih odluka i sposobnost samostalnog izbora dobra kod početka dobre volje, i zla kod uznapredovalog života u milosti. Ako nije nužno da samo Bog u čovjeku stvara dobru volju, to Bogu znatno umanjuje ulogu i utjecaj – Bog nije jedini začetnik dobra ni vjere, iako bez njega dobro i vjera ne mogu opstati niti rasti; Bog nije isključivi ni jedini tvorac ni pokretač dobre volje. Odbacivanjem ustrajnosti do kraja i predodređenja još jasnije žele ograničiti Božju dominaciju. Drže da se Božja volja ne vrši uvijek jer se propast događa protiv a ne unutar Božje volje. Ako čovjek može omesti Božju volju i djelovati protiv nje, može je uvjetovati, određivati i pobijediti, te Božja volja nije nepobjediva niti je unaprijed zadana.

Kasijan hoće zadržati dominaciju milosti bez umanjivanja slobodne volje pa uči da slobodna volja sama bira dobro ali ga sama ne može ostvariti.[745] U *Coll.* 13,11,1 piše da su milost i slobodna volja „pomiješane zajedno i spojene toliko neodvojivo da je kod mnogih veliko pitanje što je ovisno o čemu, tj. pitanje je smiluje li nam se Bog zato što pokazujemo početke dobre volje, ili stječemo početke dobre volje zbog toga što je Bog milosrdan.“[746]

U *Coll.* 13,11,4 milost i volju, tj. Boga i čovjeka upitno smatra ravnopravnima: „Te dvije stvari, tj. milost Božja i slobodna volja, zasigurno izgledaju suprotstavljene jedna drugoj, ali su obje usklađene i vidimo da obje zbog pobožnosti moramo prihvatiti na isti način (*pariter*) da ne bismo, uklanjajući iz čovjeka jednu od njih, izgledali da proturječimo pravilu vjere Crkve.“[747] U *Coll.* 13,11,5 nastavlja: „Jer kada Bog vidi da skrećemo prema tome da hoćemo dobro, on nam dolazi, upravlja nas i ojačava[748] jer će nam odgovoriti čim čuje glas našega vapaja i jer kaže: 'I zazovi me u dan tjeskobe: oslobodit ću te, a ti ćeš me slaviti.' (Ps 50,15) S druge stane, vidi li nas nevoljke ili da u nama jača mlakost, dovodi u naše srce ozdravljujuće poticaje (*adhortationes*, ohrabrenja) po kojima će dobra volja u nama bili ili oblikovana ili popravljena (*vel reparetur vel formetur*).“[749] Dovodi u pitanje gratuitivnost i Božje djelovanje na volju rekavši u *Coll.* 13,11,5 da milost pomaže volji koja već sama želi dobro, a da milost

[745] Ako milost odgovara na čovjekovo djelovanje, čovjek je inicijator, što Augustin nije mogao prihvatiti.
[746] „Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atqae confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione volvatur, id est utrum quia initium bonae voluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus miseraetur consequamur bonae voluntatis initium.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,11,1, u: CSEL 13, 375-376.
[747] „Haec ergo duo, id est uel gratia dei uel liberum arbitrium sibi quidem inuicem uidentur aduersa, sed utraque concordant et utraque nos pariter debere suscipere pietatis ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse uideamur.“ *Isto* 13,11,4, u: CSEL 13, 377.
[748] „Nam cum uiderit nos deus ad bonum uelle deflectere, occurrit, dirigit atque confortat…“ *Isto* 13,11,5.
[749] „Et rursus si nos nolle vel intepuisse perspexerit, adhortationes salutiferas admovet cordibus nostris, quibus voluntas bona vel reparetur vel formetur in nobis.“ *Isto.*

stvara tu volju tek kada sama volja nije naklona dobru. Time odbacuje Augustinov koncept slobodne volje koja bira dobro samo ako je Bog u njoj inicirao i vodio takav izbor.[750] Primijetimo, međutim, da Kasijan kaže da poticaji *oblikuju* mlaku i nevoljku volju. Ukoliko milost iznutra oblikuje ili popravlja volju, nije tek savjetodavni poticaj. Tu nije jasno smatra li Kasijan da Božji utjecaj samo potiče volju ili je i oblikuje, tj. djeluje li milost samo poticajno i savjetodavno ili formativno i učinkovito, no vjerojatno misli prvo.

U *Coll.* 13,12,1 odbacuje Augustinov stav da se bez milosti ne može činiti dobro: „Ne smije se vjerovati da je Bog stvorio čovjeka takvim da čovjek nikada ne bi htio dobro ili da za njega ne bi bio sposoban. Nije mu dopustio slobodnu volju ako mu je dao da hoće i može samo ono što je zlo, ali da od sebe ne može niti htjeti dobro niti moći dobro.“[751] Ako Bog nije nužno tvorac volje za dobro nego je čovjek ima od sebe, u htijenju dobra ovisi samo o sebi. Ipak Kasijan – uz iznimke u *Coll.* 13,11,2.5 – smatra da čovjek sam ne može vršiti dobro.[752]

U *Coll.* 13,15,4-5 piše: „...beskrajni bezdan Kristovih dobročinstava bio je toliko zaustavljen da je rečeno: 'I ne mogaše ondje učiniti ni jedno čudo. I čudio se njihovoj nevjeri.' (Mk 6,5-6)“[753] Čovjekova inicijativa u početku vjere može navesti Boga na djelovanje, a nevjera ga može zaustaviti, čime čovjek određuje Bogu hoće li djelovati. Božje je djelovanje zaustavljivo i Božje se naume može omesti. Stoga nisu neodoljivi ni neodbacivi.

Kasijanu je važno pokazati i da se u kušnji čovjek svojom snagom odupire napasti. U *Coll.* 13,14,1 tvrdi da se Job sukobio s neprijateljem svojom snagom, a u *Coll.* 13,14,2 piše: „klevetnički neprijatelj (...) priznao je da nije bio pobijeđen Božjom nego Jobovom snagom. No također, ipak se ne smije vjerovati da mu je milost Božja na bilo koji način manjkala: milost je dala onome koji je Joba napadao onoliko snage da ga iskušava a i Job je znao da ima snagu oduprijeti se a da ga pritom milost nije štitila od tog napada na takav način da ne bi više ostalo mjesta za ljudsku krjepost. Umjesto toga samo je omogućila da ga najnasilniji neprijatelj ne dovede do ludila i ne nadvlada ga u njegovu oslabljenu stanju nejednakim i pokvarenim teretom

---

[750] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 112.

[751] „Nec enim talem deus hominem fecisse credendus est, qui nec vellit umquam nec possit bonum. Alioquin nec liberum si permisit arbitrium, si ei tantummodo malum ut velit et possit, bonem uero a semet ipso nec velle nec posse concesit.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,12,1, u: CSEL 13, 378. No Augustin smatra da ne daje Bog čovjeku ta ograničenja nego su ona dio ljudske grješne naravi. Bog nije autor pokvarenosti dobrote naravi. Stoga grijeh nije ontološki naravan nego je u narav uveden od strane izvorno dobroga stvorenja. Također, čovjek ima sposobnost činiti dobro i htjeti dobro, ali sam nema snagu činiti ga.

[752] Usp. Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,8,4; 13,9,4; 13,9,5 i 13,11,1.2. U *Coll.* 13,11,2 tvrdi da čovjek može sam i činiti dobro - biblijski citati koje ondje navodi ne govore o početku dobre volje nego o ljudskom aktivnom djelovanju, traženju Boga, hodanju pravim putem i posluhu Bogu.

[753] U naša četiri djela Augustin ne komentira Mk 6,5-6 pa ne znamo kako bi ga rastumačio.

borbe.“[754] Milost je Joba samo održavala na životu i pri zdravoj pameti, ali se nije borila s njim ni pomagala mu.

U *Coll.* 13,14,6 piše da kada Bog dopušta da se podigne netko tko će zavoditi Izrael na otpad, „treba li vjerovati da će Bog one čiju vjeru kani iskušati štititi na takav način da njihovoj slobodnoj volji ne ostavi nimalo prostora u kojemu bi se s onim koji ih iskušava mogli suočiti svojom vlastitom snagom?“[755] Kasijan ima stav *ili-ili*: ukoliko bi snažno djelovala milost, ne bi djelovala slobodna volja. Ne misli da djeluju zajedno već djelovanje milosti vidi kao zaprjeku slobodnom i autonomnom djelovanju slobodne volje. Smatra da u kušnji Bog ostavlja (djelomično) samom čovjekovu snagu i da mu tada ne pomaže milošću kako bi Bog vidio što taj čovjek može svojom slobodnom voljom.[756] Kušnjom ga zaista kuša.

U *Coll.* 13,14,8 nije posve jasan u svojim tvrdnjama. „U svim je ovim primjerima (Ef 6,12; 1 Kor 10,12-13, op. a.) pokazano da Božja milost uvijek potiče čovjekovu volju ali ne na takav način da je štiti i brani u svemu te uzrokuje da se čovjek ne bori protiv svojih duhovnih neprijatelja svojim vlastitim naporom. Tako čovjek može prepoznati milost Božju kada je pobjednik a vlastitu slabost kada je poražen, te se tako nauči da njegova nada ne leži u vlastitoj snazi nego da se uvijek nada Božjoj pomoći i da se obraća svome zaštitniku.“[757] Podsjeća se

---

[754] „Sed cum nullam huiuscemodi querimoniam calumniosus hostis post conflictum audeat iterare, non Dei, sed illius se victum viribus confitetur: licet etiam gratia Dei non in totum illi defuisse credenda sit, quae tantam tentatori tentandi tribuit potestatem, quantam et illum resistendi noverat habere virtutem, non eum ab illius impugnatione sic protegens, ut nullum virtuti humanae relinqueret locum, sed hoc tantum procurans ne violentissimus inimicus animam eius amentem faciens, et impotem sensu, impari eum atque iniquo certaminis pondere praegravaret.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,14,2, u: CSEL 13, 385. No ako ga je milost branila da ne bude pobijeđen, opet znači da ga je milost i tada u dobroj mjeri štitila ako ga je štitila tako da ne bude pobijeđen.

[755] „Cum istum prophetam aut somniatorem surgere permiserit Deus, itane eos quorum fidem probare disposuit, protecturus esse credendus est, ut nullum penitus locum, quo suis viribus cum tentatore confligant, libero eorum reservet arbitrio?“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,14,6, u: CSEL 13, 386.

[756] Kasijan nastavlja tumačenje o kušnji: „I zašto uopće moraju biti iskušavani oni za koje zna da su toliko slabi i krhki da su potpuno nesposobni svojom se snagom oduprijeti onome koji ih iskušava? Ali Božja pravednost sigurno ne bi dopustila da budu iskušavani da nije znao da u njima postoji razmjerna snaga otpora po kojoj bi se po pravednom sudu mogli naći u oba ishoda – bilo kao krivci, bilo kao vrijedni pohvale.“ U prvoj rečenici kaže da Bog zna da bi pali u kušnji i da su posve nesposobni pobijediti, a u sljedećoj rečenici tvrdi da Bog zna da u njima postoji snaga kojom se mogu oduprijeti zlu. To nam se čini smislenim jedino ako u prvoj rečenici misli na čovjeka bez Božje pomoći, a u drugoj s Božjom pomoći. No izgleda da u obje rečenice misli na same osobe. K tome, da se pokaže da čovjek vlastitom voljom može izabrati zlo, nije ga potrebno stavljati na kušnju jer je to bjelodana činjenica. U *Coll.* 13,14,7 citra 1 Kor 10,12-13. Kada Pavao kaže 'Tko dakle misli da stoji, neka pazi da ne padne,' poziva na oprez slobodnu volju za koju je svakako znao da, primivši milost, može stajati po vlastitom trudu ili pasti po vlastitom nemaru. Ali kada kaže: 'Nije vas zahvatila druga kušnja osim ljudske' (1 Kor 10,13a), prekorava slabost i prevrtljivost njihova još krhkoga uma kojim se još nisu sposobni oduprijeti navalama zlih duhova (...). O njima piše Efežanima: 'Jer nije nam se boriti protiv krvi i mesa, nego protiv Vrhovništava, protiv Vlasti, protiv upravljača ovoga mračnoga svijeta, protiv zlih duhova po nebesima.' (Ef 6,12) Ali kada dodaje: 'Ta vjeran je Bog: neće pustiti da budete kušani preko svojih sila' (1 Kor 10,13b), sigurno ne želi da Gospodin (uopće) ne dopusti da budu kušani, nego da neće dopustiti da budu kušani više nego mogu podnijeti. *Coll.* 13,14,8: „Prvo (Ef 6,12) ukazuje na snagu slobodne volje, dok se potonje (1 Kor 10,13) odnosi na milost Božju koja upravlja (*moderatis ostendit*) borbe uzrokovane kušnjama.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,14,8.

[757] „In his igitur omnibus approbatur ita semper divinam gratiam arbitrium hominis incitare, ut illud non in omnibus taliter protegat ac defendat, ut non etiam propriis eum conatibus congredi adversum spiritales faciat inimicos, in

što piše u Jošui: „Ovo su narodi koje je Gospod pustio da ostanu kako bi njima iskušavao sinove Izraelove… da bi njima stavio na kušnju Izraela: hoće li se ili neće držati Gospodinovih putova kao što ih se držahu oci njihovi.“ (Suci 3,1-2; 2,22)

Kasijan djelovanje milosti – barem ono u kušnji – ograničava i shvaća kao vanjsko djelovanje koje se brine da čovjek u kušnji ne bude posve slomljen, ali borbu prepušta čovjeku. Bog u takvoj slici – vidimo iz *Coll.* 13,14,2 o Jobu – ima ulogu sličnu sucu u boksu: štiti boksače da ne budu teško ozlijeđeni, da ne poginu te da ne bude nepropisnih udaraca, no boksači se bore samo svojom snagom, sudac im u samoj borbi ne pomaže. Kasijan smatra da čuva i pomoć milosti – iako svodeći je na samo pomoćne, vanjske zaštitne aktivnosti – i autonomnu slobodnu volju koja se sama bori protiv đavla i kušnji. Milost je u *Coll.* 13,14 shvaćena oskudno i neobično – Boga je neupleten i upleten u isti mah, a milost je prisutna ali se ne upliće osim izvanjskih intervencija, učinkovita je i aktivna samo izvana i na razini uređivanja okolnosti ali ne i iznutra niti na razini stvarne pomoći slobodnoj volji.

Iako se borio protiv dominacije pa čak i inicijative milosti, Kasijan na mjestima govori o znatno suverenijem i agresivnijem Božjem postupanju nego ga dopušta Augustin – govori da Bog djeluje i mimo čovjekove volje, tjera ga i prisiljava na dobro da bi ga spasio. Donosimo nekoliko takvih tekstova: *Coll.* 13,7,4; 13,8,1; 13,9,1; 13,17,1; 13,18,2.

U *Coll.* 13,7,4 piše: „...ono što mi smatramo lošim Bog se, kao najgraciozniji liječnik, čak i protiv naše volje udostojao primijeniti na nas za našu dobrobit. Nekada zaprečuje i obuzdava naše zle sklonosti i kobne impulse od gnjusnoga ishoda vraćajući nas spasenju dok mi jurimo u vlastitu smrt, i bez našega nas znanja izvlači iz ralja pakla.“

Bog može spasenjski djelovati bez čovjekova znanja, čak i protiv čovjekove volje. Kod Augustina nema takvih tvrdnji nego smatra da u početku može djelovati bez nje dok je priprema za primanje milosti nakon čega čovjek voljom pristaje uz milost i sudjeluje s njom.[758] No Kasijan smatra takvu prisilu na dobro mogućom i pozitivnom. Time ne čini milost neodoljivo učinkovitom, ali Bogu pridaje dimenziju nasilna i prisiljavajuća djelovanja.

U *Coll.* 13,8,1 preko Hoš 2,8-9 pokazuje da Bog može zapriječiti čovjekove namjere i putove da bi ga priveo spasenju: „Preko proroka Hošee Bog je izrazio svoju zabrinutost i svoju providnost u vezi nas preko slike Jeruzalema kao bludnice koju iskvarena gorljivost vodi štovanju idola. (...) 'Stoga ću put joj trnjem zagraditi, zidom opkoliti, da ne nađe više svojih

---

quibus vel gratiam Dei victor, vel infirmitatem suam superatus intelligat, et ita discat non de sua fortitudine, sed de divino semper sperare suffragio, atque ad suum iugiter recurrere protectorem.“ *Isto,* u: CSEL 13, 387-388.

[758] Iako Augustin naučava odbačenost koja je dijelom nametnuto zaprječivanje spasenja uskratom milosti, ne govori o izravnom tjeranju ljudske volje na činjenje dobra. Ono bi bilo besmisleno jer Augustin tvrdi da čovjek može imati dobru volju i vršiti zapovijedi tek nakon što ga Bog iznutra za to osposobi, što Bog ne čini na silu.

staza. I trčat će za milosnicima, ali ih stići neće, tražit će ih, al' ih neće pronaći. Tada će reći: 'Idem se vratiti prvome mužu, jer sretnija bijah prije nego sada.'" (Hoš 2,8-9)

Bog svojim postupcima osujećuje ljudsko hitanje u propast kako bi se unatoč čovjekovom zlom htijenju dogodilo dobro koje ga dovodi Bogu. Bog, slično kao u *Coll.* 13,14,2, djeluje kao svojevrsni zaštitar te postavlja zaprjeke koje onemogućavaju ostvarenje čovjekovih zlih nauma i poteza. Slično o Bogu koji spasenjski postupa prema onima koji ga ne poznaju, ne traže ga, opiru mu se ili ga niječu piše u *Coll.* 13,9,1: „Gospodina nalaze oni koji ga niti ne traže, otvoreno se pojavljuje među onima koji ga niti ne ištu i čitav dan drži ispruženu ruku prema onima koji ne vjeruju u njega i koji ga niječu, zove one koji mu se opiru i koju su daleko, nevoljke privodi spasenju, od onih koji žele griješiti uklanja sredstva ispunjenja njihovih čežnji i milosno zaprečuje one koji žure prema zlu."

I u *Coll.* 13,17,1 nabraja Božja djelovanja na ljudsku volju: „Bog skrbi za spasenje ljudskoga roda na brojne i raznolike načine i nespoznatljivim putovima. Neke koji to žele i za tim žeđaju nadahnjuje na veću gorljivost, dok druge tjera protiv njihove volje. Ponekad nam pomaže postići stvari za koje vidi da za njima težimo za naše vlastito dobro, a nekada nam nadahnjuje začetak te svete želje i daje i početak dobroga djela i ustrajnost u njemu."[759]

Bog u sva ova četiri teksta aktivno, nadmoćno i suvereno djeluje bez obzira na ljudske volje. U *Coll.* 13,8,1 i 13,9,1 glagoli se – uz iznimku možda glagola *zvati* za kojega nije jasno zove li Bog osobu iznutra ili izvana – tiču izvanjskog djelovanja. No u *Coll.* 13,7,4 govori i o zaprečivanju i obuzdavanju zlih sklonosti i impulsa, što bi impliciralo unutarnje djelovanje milosti. Moguće je da i u *Coll.* 13,17,1 podrazumijeva i unutarnje djelovanje jer govori o nadahnjivanju na gorljivost. No ni u kojem tekstu ne objašnjava na koji način Bog tjera volje.

U *Coll.* 13,18,2 piše: „Nekada nadahnjuje početke spasenja i smješta u svakog čovjeka[760] žarku dobru volju, dok nekada daruje učinak djelovanja i usavršavanje u krjeposnosti. Nekada doziva nazad s ruba propasti i skoroga pada čak i one koji oklijevaju (*inuitos*) i ne znaju (*inscios*), dok nekada proviđa prilike i prigode za spasenje, te nesmotrena i nasilna nastojanja zadržava od smrtonosnih ishoda. Neke podržava dok žure i trče, dok druge privlači nevoljke (*nolentes*) i opiruće (*renitente*), i tjera (*cogere*) ih na dobru volju."[761]

---

[759] R. Harden Weaver smatra da ta raznolikost milosti iz *Coll.* 13,17,1 označava različite načine Božje interakcije s različitim pojedincima, dok za Augustina raznolikost označava različite oblike milosti prikladne različitim stupnjevima ljudskoga stanja. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 113.

[760] Nelogično je tvrditi da Bog u svakog čovjeka smješta žarku dobru volju. Ako bi postojalo takvo Božje postupanje, ostatak ovoga broja i sve tvrdnje o Božjem djelovanju u njemu iznesene bile bi nepotrebne.

[761] „…et nunc quidem salutis inspirare principia, et inserere unicuique bonae voluntatis ardorem; nunc vero ipsius operationis effectum, et consummationem donare virtutum, et nunc a ruina iam proxima lapsuque praecipiti etiam invitos et inscios revocare; nunc autem occasiones et opportunitates salutis ingerere, ac praecipites violentosque conatus a lethalibus dispositionibus inhibere; et alios quidem volentes, currentesque suscipere; alios vero nolentes,

U ovome tekstu donosi šest različitih načina Božjega djelovanja, ne protumačivši niti jedan. Ne razjašnjava kako Bog u svakoga smješta dobru volju ni kojim sredstvima zaprečuje smrtonosne ishode ljudske nesmotrenosti i nasilja. Svakako, to bi značilo da Bog upravlja posljedicama ljudskih djela, što naučava i Augustin. Također, ako kaže da Bog proviđa prigode za spasenje, to znači da može unaprijed upravljati i uređivati ljudske postupke i okolnosti. No ne objašnjava kako, prvo, Bog nešto može spriječiti, drugo, providjeti, treće, izvesti, niti objašnjava kako Bog djeluje na slobodne volje da se unatoč njihovoj volji dogodi ono što Bog hoće. Izbjegava govoriti o unutarnjem učinkovitom djelovanju milosti, pa ovdje iznosi tvrdnje koje, međutim, ne obrazlaže. Ponovo tvrdi da Bog one koji neće i koji mu se opiru tjera na dobru volju afirmirajući time veću Božju dominaciju nad ljudskom voljom nego Augustin. Kasijan to ni ovdje ne pojašnjava i ne ulazi dublje u problem Božjega upravljanja slobodnom voljom. Da je pokušao ikoju od ovih šest tvrdnji razjasniti, našao bi se pred mnogim upitnicima te je pitanje kako bi se s njima snašao.

b) Augustinov nauk

Augustinu je nezamislivo da bi ljudska volja izražena kroz grijehe mogla nadvladati Božju. Božju volju ništa ne može omesti, promijeniti, izigrati, nadmudriti niti poraziti. Georg Kraus, Kurt Flasch[762] i dosta drugih autora sugeriraju da se Augustin u naša četiri spisa odrekao slobodne volje i da je napustio zapadnu tradiciju naglašavajući da milost prethodi slobodnoj volji.[763] R. Harden Weaver smatra sljedeće: ako je kršćanski život od početka do kraja dar milosti, djelovanje kršćanina čini se stvarnim samo u vidu primanja i otvorenosti, ali ne i u vidu samostalnog doprinosa jer je on nesposoban sam htjeti ili djelovati dobro. Doprinos kršćanina je u tome da je on posuda stvorena, izabrana, oblikovana i korištena od strane milosti, posuda čiji je karakter određen njezinim sadržajem.[764]

Jedan od razloga zašto ti autori tvrde da je napustio ranije vjerovanje u slobodu volje jest činjenica da ona ne igra važnu ulogu u *praed. sanct.* i *persev*. Prvim brojevima *gr. et lib. arb.* snažno dokazuje njezino postojanje, no od *gr. et lib. arb.* 6,15 zbog pelagijanskog negiranja

---

renitentesque pertra here, et ad bonam cogere voluntatem.“ Ivan KASIJAN, *Conlatio* 13,18,2, u: CSEL 13, 394-395.

[762] Kurt Flasch smatra da Augustin u *Simpl*. 1 dokida svaku povezanost Boga i ljudi i da govoreći da djeluje samo Bog a da čovjek može činiti samo zlo ozbiljno dovodi u opasnost slobodnu volju. Flasch drži da Augustin ne smatra da Bog i čovjek su-djeluju i da zajedno usavršavaju slobodnu volju, nego da isključuje svaku ljudsku autonomiju. Božja je volja apsolutni suveren i pobjednik dok je slobodna volja pod velikim upitnikom. Usp. Kurt FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenlehre von 397.*, Mainz, 1990., 92slj; 292slj. Navedeno prema: Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 103.

[763] Usp. Georg KRAUS, *Vorherbestimmung: traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie,* Freiburg-Basel-Wien, 1977.

[764] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 54.

gratuitivnosti jače naglašava milost,[765] a u *praed. sanct.* i *persev.* slobodnu volju gotovo ne spominje. To je dijelom objašnjivo povijesnim kontekstom tih spisa.

No čak i kada u *praed. sanct.* i *persev.* naglašava prvenstvo milosti, potvrđuje slobodnu volju u izabranima.[766] Zato i zbog rečenoga u drugome poglavlju samo se dijelom slažemo s procjenama tih autora jer volju ne ograničava gratuitivnošću nego predodređenjem i odbačenošću. Augustin opetuje da djelovati u skladu s Božjom voljom ne znači djelovati suprotno ljudskoj volji. Milost i slobodna volja nisu antiteze. Vjernik može činiti što Bog hoće i u isto vrijeme slobodno to činiti, tumači u *gr. et lib. arb.* 2,4; 21,42. Milost prethodi obraćenju i kršćanskome življenju, no ona to čini tako da čovjek pod utjecajem milosti – ovo je ključna točka – ljubi Boga, surađuje s njim i hoće mu biti poslušan. Duh Sveti tako djeluje na volju da čovjek istinski hoće ono što Bog za njega hoće, tumači u *corrept.* 12,38.[767]

Da Augustin niječe postojanje slobodne volje, drugačije bi opisao utjecaj milosti na čovjeka, ljudsku volju i srce. Ne govori o fizičkoj ni ikakvoj izvanjskoj ili drugoj vrsti prisile milosti, dok je Kasijan u *Coll.* 13,7,4; 13,8,1; 13,9,1; 13,17,1; 13,18,2 zastupa. U *corrept.* 14,45 kojega ćemo analizirati nešto niže govori da Bog dotiče, privlači i poziva ljudska srca (*movere, trahere, invitare*). Takvo djelovanje čovjek u svojoj nutrini može iskusiti i osjetiti. Bog mu ozbiljno i nježno pristupa. Pogledaju li se ti glagoli koje koristi za Božje djelovanje, oni mogu imati učinka samo ako imaju što dotaknuti, privući i pozvati, tj. samo ako u čovjeku postoji stvarna volja na koju mogu djelovati i koja je dovoljno važna i snažna da prema Bogu povuče čitavo ljudsko biće. Osim toga, ljubav kao Božji dar bez postojanja slobodne volje ne bi imao stvarnu vrijednost,[768] kao ni trud kojega Bog ulaže u unutarnju obnovu čovjeka i njegovih krjeposti. Kada slobodna volja ne bi postojala ili ne bi imala nikakvu ulogu, Bog se ne bi trudio mijenjati je i oblikovati. Iz svakodnevnog je iskustva očito da ona i dalje može odbaciti milost.

---

[765] M. Lamberigts smatra da je G. Kraus u krivu. Augustin u *c. Iul. imp.* 3,214 izravno i u *corrept.* 8,17 neizravno sebe drži braniteljem slobodne volje (*defensor liberi arbitrii*). Božje zapovijedi i ljudski grijesi neosporni su dokaz njezina postojanja, vidimo u *corrept.* 2,2-3. Htjeti ili ne htjeti vlastito je volji, tvrdi u *gr. et lib. arb.* 3,5. U *gr. et lib. arb.* 15,31 potvrđuje da uvijek postoji slobodna volja. Čovjek hoće kad hoće. Živjeti i djelovati ispravno pripada slobodnoj volji, ali Bog djeluje tako da je sigurno da će izabrani htjeti dobro, piše u *gr. et lib. arb.* 16,32. Čak u *gr. et lib. arb.* 11,21 gdje tvrdi da je milost dominantna dodaje da slobodna volja dalje postoji. Božje djelovanje ne poništava iskustvo vjernika da su oni ti koji hoće vjerovati niti im poništava odlučivanje, tvrdi u *gr. et lib. arb.* 21,42. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 289-294; 302.

[766] U *praed. sanct.* 3,7 tvrdi da vjerovati i djelovati pripada slobodnoj volji i da je u isto vrijeme darovano od Duha vjere i ljubavi. Bog priprema ljudsku volju, no htjeti i djelovati jesu i ljudski čini kojih ne bi bilo kad ih čovjek ne bih htio. Svakodnevno iskustvo odlučivanja i u tim djelima ostaje stvarno, barem na razini življenoga iskustva. Tvrdnja da Bog priprema volju izabranih ne znači da (ne)vjerovati više ne pripada slobodnoj volji, tumači u *praed. sanct.* 5,10. I u *persev.* naglašavanjem važnosti molitve za vjernike i nevjernike dokazuje da se ljudska volja može promijeniti iako pod utjecajem milosti. I kada u *persev.* 6,12 piše da je Bog kadar odvratiti volje od zla i obratiti volje sklone pasti te ih voditi putem koji se njemu sviđa, ne isključuje slobodnu volju jer kaže da ljudi zato i mole da ne budu uvedeni u napast u koju ih uvodi samo njihova volja. Usp. *Isto*, 291-292.

[767] Usp. *Isto,* 291.

[768] Usp. *Isto*, 292; 298.

Sakrament pomirenja pokazuje da Bog računa s tom mogućnošću. Postojanje i sloboda slobodne volje nužni su za obnoviteljsko djelovanje Duha. Duh Sveti čovjeka ne pretvara u marionetu nego u slobodno i ozdravljeno biće. Ipak, naukom o predodređenju i odbačenosti na drugačiji će način ograničiti ljudsku volju, što ćemo vidjeti u podnaslovu 5.2.

U *praed. sanct.* 16,33 donosi važan tekst iz kojega se vidi da ljudi postupaju po svojoj volji, a da je Bog suveren koji im to dopušta jer ima na raspolaganju takvu mudrost i snagu da na kraju biva izvršena Božja volja.[769] Tumačeći Rim 11,25-29 kaže da je neprijateljstvo Židova zbog kojega su ubili Krista koristilo evanđelju. Pavao je pokazao da to dolazi od Božje rasporedbe (*dispositio*) jer je Bog znao kako će dobro iskoristiti čak i zlo. U moći zlih leži griješiti, no to da griješeći u svojoj zloći poluče ovaj ili onaj učinak, leži u moći Boga koji razdjeljuje tamu i određuje joj granice. Tako se čak i po onome što čine protiv volje Božje ne ispunja drugo nego Božja volja.[770] To se vidi i iz Dj 4,24-28: „Ustaju kraljevi zemaljski, Knezovi se rote protiv Gospodina i protiv Pomazanika njegova. Rote se, uistinu, u ovome gradu na svetog Slugu tvoga Isusa, kog pomaza, rote se Herod i Poncije Pilat zajedno s narodima i pucima izraelskim da učine što tvoja ruka i tvoja volja predodredi da se zbude."

Tvrdnje da se volja Božja ispunjava i kada ljudi svjesno postupaju protiv nje može se shvatiti kao problematične. No on smatra da Bog i ljudske zle postupke može integrirati u svoju volju, iako su u isti mah ti postupci protivni Božjoj volji. K tome, ove izričaje valja razumjeti u njihovu kontekstu i poruci. U *praed. sanct.* 16,33 tumači da nikada ljudsko zlo ne može biti jače od Božjega nauma spasenja koji će se za izabrane ostvariti unatoč preprekama i teškoćama. Prema tome, ne želi naglasiti dominaciju Božje volje nego sigurnost spasenja izabranih koja se temelji na Božjoj spasiteljskoj moći a ona u srži i jest moć zlo okrenuti u dobro. Spasenje se događa jer je Bog kadar pobijediti sile zla i grijeha koje pogađaju ljudski život. Kao što je Bog iz zla i naoko bezizlazne situacije spasio svojega Sina, sigurno spašava i izabrane. Zbog te se Božje snage i sposobnosti događa spasenje i zbog nje se Božja volja vrši i kada ljudi rade po svome. Ona se, dakle, ne vrši zbog toga što je svi ljudi aktivno vrše nego zato što je Bog moćan sve u konačnici rasplesti onako kako on hoće: može poraziti već dogođeno zlo i zle ishode okrenuti u dobro. Bog računa na sebe i tu svoju moć zbog koje zlo nije veće ni jače od njega. Snažne tvrdnje iz *praed. sanct.* 16,33 izriču to da Bog ima zadnju riječ. *Praed. sanct.* 16,33 zbog toga ne treba promatrati kao jednodimenzionalni govor o Bogu koji gazi slobodnu volju

[769] Analizirali smo ga i u podnaslovu 2.2.2.2., te podsjećamo na ondje rečeno.
[770] „Et hoc ostendit ex Dei dispositione venisse, qui bene uti novit etiam malis... Est ergo in malorum potestate peccare: ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas: ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 16,33.

nego kao govor o Bogu koji djeluje kao Bog, moćno i spasenjski neupitno unatoč ljudskoj volji koja bira zlo. Ne dokidajući je i puštajući zlu slobodnu volju da čini što hoće, na kraju biva ono što Bog hoće jer on ima putove i načine izabranima sve izvesti na dobro. Zato se može reći da iako je zlo protivno Božjoj volji, Bog ima vlast i kontrolu i nad njim. Osim toga, to ima još jedno značenje: iako su počinioci toga zla izvan Božje spasenjske volje, unutar su one kaznene te ni oni neće izbjeći u sebi ostvariti Božju kaznenu volju.

Augustin na žalost nije nigdje sustavno razradio vrste Božje volje ni termine za njih stoga ćemo ih pokušati koliko-toliko nabrojiti. Sve vrste Božje volje smatra predznanima – Bog ništa ne odlučuje u hipu nego predzna i ljudsko i svoje djelovanje. U *persev.* 6,12 kaže da se ništa ne događa osim onoga što Bog sam čini ili što on dopusti da bude.[771] Božja volja djeluje na dva načina: čineći (*facinedo*) i dopuštajući (*sinendo*). U slučaju izabranih Bog čini, a u slučaju odbačenih samo dopušta. Ništa se ne događa bez Božjeg htijenja (*praeter eius voluntatem*), čak ni stvari koje idu protiv Božje volje (*contra eius voluntatem*), kaže u *ench*. 26,100.[772] U *correpl.* 10,27 i *ench*. 24,95 piše da Bog prvo *dopušta* ljudima činiti što oni hoće, a potom pokazuje što *on sam* može, što je aktivna volja kojom čini što izričito hoće. Sve se zbiva ili po Božjemu dopuštenju ili kao izravno Božje djelo. Aktivna volja označava predznanje dobra koje Bog sam izravno i aktivno čini i izvodi. Podvrsta aktivne volje je operativna, djelatna milost rezervirana za izabrane. S obzirom da u zvanima a ne izabranima samo neko vrijeme aktivno djeluje, aktivnu volju ne smijemo poistovjetiti s operativnom. Operativnu milost možemo nazvati i prethodna spasenjska volja i nju u naša četiri djela na mjestima veže samo za izabrane. Iz nekih bi se tekstova dalo naslutiti da postoji aktivna Božja volja za zlo, no uglavnom odlučno odbacuje takvu mogućnost.[773]

Permisivna volja vezna je za zlo. Njome Bog samo dopušta zlo ali ga ne želi i ne čini. Ona također ima dva kraka: prvi je za dopuštanje zla reprobata, a drugi je za dopuštanje zla izabranih. Zli izbori događaju se unutar Božje permisivne volje iako su protivni njegovoj

---

[771] „Et si exaudimur, utique non fit; quia Deus non permittit ut fiat. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,12. Tu dolazi blizu razlikovanja *voluntas operativa* i *voluntas permissiva*, no ne bavi se dalje tom mišlju.

[772] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 366; 370. Vidi i podnaslov 2.2.2.2. b) U *ench.* 26,100 (421./422.), vidimo, spominje – ali neće primijeniti na 1 Tim 2,4 i Božju opću spasenjsku volju – razlikovanje između Božje *djelatne volje* u electima i *permisivne volje* u reprobatima. To će razlikovanje razraditi Ivan Damaščanski: *djelatna volja* (*voluntas operativa*) je volja po kojoj Bog hoće da se svi ljudi spase te pobjeđuje svaki ljudski otpor i nepogrješivo vodi spasenju; *permisivna volja* (*voluntas permissiva*) je Božja volja po kojoj dopušta ljudskoj slobodi slijediti vlastite puteve te na njima neki vlastitom krivnjom propadnu. Augustin priznaje *voluntas permissiva*, ali inzistira na *voluntas operativa.* Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, CLXII-CLXXV. Iz *persev.* 13,32; 14,26-29; 17,41 vidi se da i smrt smatra dijelom Božje izričite i aktivne volje jer je Bog šalje kome i kada on suvereno hoće.

[773] O ovome će biti govora u podnaslovu 5.1.2.2. b)

izričitoj volji izraženoj u zapovijedima. Zlo i grijeh tako u isti mah i jesu i nisu Božja volja, ovisno o kojoj je razini Božje volje riječ.

Postoji i predznana volja o neizabranju tj. odbačenosti koju ima samo u vezi odbačenih i koja je samo permisivna.[774]

Naknadna se volja odnosi na izvođenje dobra iz dogođenoga zla. Ovaj izraz ne znači da Bog tek naknadno smišlja što će činiti ili kako reagirati, nego znači tek da Bog u vremenu kronološki naknadno djeluje, a to je svoje djelovanje također predznao.

Kaznena Božja volja označava uključenost kazne za zle unutar Božje volje.[775] Ako ljudska volja i grijeh ne mogu poraziti Božju volju, kako tvrdi u *correpl.* 7,14, svaki konačni ishod sigurno je volja Božja. To znači da svi koji propadaju, iako propadaju zbog vlastitih grijeha, propadaju po Božjoj volji,[776] tj. barem unutar kaznene Božje volje.[777]

Nakon ove kratke razrade, vratimo se samim tekstovima. *Correpl.* 8,18-19 donosi tekstove u kojima snažno afirmira potpunu Božju vlast nad ljudskim sudbinama. Da je Bog htio, mogao je providjeti da se malu djecu vjernika krsti jer su sve stvari u njegovoj moći, kaže u c*orrepl.* 8,18.[778] Neko dijete nije kršteno jer je Bog tako odlučio. Ovdje Augustin sve uzroke i vanjske okolnosti u konačnici svodi na Božju volju. U *correpl.* 3,5 će kod odraslih svu krivnju za propast svaliti na čovjeka (usp.), iako Bog odbačenima može ali ne želi dati milost. No ovdje kod malene djece Boga izravno čini odgovornim i uzrokom njihove propasti. Različito promatra Božju upletenost u slučaju propasti malene djece i u slučaju odraslih. Dijete nije kršteno zbog ovih ili onih objektivnih okolnosti ili ljudskoga faktora, no budući da Bog sve vodi, to da dijete nije kršteno ne događa se samo zbog spleta vanjskih okolnosti jer ih je Bog, da je htio, mogao drugačije urediti. Bog je ovdje glavni uzrok zbog kojega dijete nije kršteno iako bi *causa prima*

---

[774] Vječno Božje djelovanje u *civ.* 5,9,3 razdvaja na dva različita tipa božanske uzročnosti – stvarateljsku i otkupiteljsku. Stvarateljska je za neizabrane, a otkupiteljska za izabrane.

[775] Ivan Zlatousti uvodi razlikovanje između prethodne ili prve (*antecedens*) Božje volje po kojoj Bog želi spasenje svih ljudi, i susljedne ili druge (*consequens*) koja je vezana za one koji zaslužuju smrti jer su zli. Mi je ovdje nazivamo kaznenom voljom. To je volja da oni koji žive grješno propadnu. Ta se volja rađa u čovjeku, a Bog je dopušta. Prva volja je u prirodnoj Božjoj vlasti, a druga je volja rezultat vanjskih događaja. Tu će podjelu kasnije slijediti Ivan Damaščanski. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 306-307.

[776] U c*orrepl.* 10,27 imamo primjer za različite vrste Božje volje. Kaže da je Bog unaprijed znao da će iz dobrih stvari niknuti zlo i znao je da u svojoj svemoći može od zlih stvari učiniti dobro. Radije je htio od zlih stvari činiti dobro nego da zle stvari ne budu. Tu imamo prvo primjer permisivne te potom naknadne Božje volje. Život anđela i ljudi tako je uredio da je Bog prvo pokazao za što su oni sposobni, da bi onda mogao pokazati što je sposobna njegova milost i sud njegove pravednosti. Ovdje uz dvije volje iz prethodne rečenice nalazimo razradu naknadne Božje volje podijeljenu na milost i sud, tj. na spasenjsku i kaznenu volju. I kaznena je volja uključena i u predznanu i u naknadnu Božju volju. Naknadna je samo u smislu ostvarenja, no svakako je predznana. Bog je dopustio da anđeli i ljudi padnu kako bi pokazao što on može. Bog nije aktivno htio te padove.

[777] Pitanje prethodi li i uzrokuje li Božja volja odbačenost ili samo slijedi ljudsku zlu volju a ne uzrokuje odbačenost. Pitanje je i izriče li je Bog u vječnosti ili tek na konačnome sudu. O tome vidi u podnaslovu 5.2.2. b)

[778] „...quod filios quosdam amicorum suorum, hoc est regeneratorum bonorumque fidelium, sine Baptismo hinc parvulos exeuntes, quibus utique si vellet huius lavacri gratiam procuraret, in cuius potestate sunt omnia, alienat a regno suo...“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 8,18.

trebao biti istočni grijeh. Time Boga a ne istočni grijeh čini prvim uzrokom propasti djece. Bog može unaprijed drugačije podesiti okolnosti nekoga događaja da se on dogodi na određeni način, osujećujući dobru roditeljsku namjeru. Augustin Bogu daje posve odriješene ruke činiti što god Bog hoće bez obzira na ono što ljudi hoće. Konačni razlog zbog kojega dijete nije kršteno jest da Bog to nije htio. Bog je u tom slučaju izravni uzrok djetetove propasti.[779] U *corrept.* 8,18 je htio naglasiti gratuitivnost spasenja djece, no izrekao je to kroz tvrdnju čije posljedice za sliku Boga nije do kraja domislio.

Po logici iz *corrept.* 8,18, Boga bi se moglo okriviti i za zlo odraslih jer ga Bog koji može upravljati svime može zaustaviti a ne zaustavlja ga. No ovdje neće Boga otvoreno povezati sa zlom koje čine odrasli nego će kao razlog njihova nespasenja navesti Božje neistražive sudove i putove.[780] Naime, u *corrept.* 8,19 okreće argument prema odraslima: pita protivnike zašto Bog one koji su živjeli vjerno i pobožno nije sačuvao od opasnosti života kako njima ne bi zavladala pokvarenost (usp. Mudr 4,11). Nitko neće reći da Bog to nema u vlastitoj moći ili da ne zna za njihovu buduću grešnost. Zašto onda Bog to nije učinio? „Kako li su nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegovi!“ (Rim 11,33) Ili Bog daje kojima on sam hoće, ili je Sveto pismo u krivu kada govori o preranoj smrti pravednika kojega je Bog uzeo prije nego mu se život okrenuo u zlo.

Oprezno obuhvaća samo one kojima Bog daje milost. Neće, kao u slučaju djece, komentirati situaciju onih kojima je Bog ne daje iako iz *corrept.* 8,18-19 uključno slijedi da Bog ne daje milost kojima on sam neće. U *corrept.* 8,19 dopušta samo četiri mogućnosti: ili Bog nema moć i vlast spasiti koga hoće, ili nema predznanje budućih grijeha, ili čovjek nema uvid u razloge Božjih odluka, ili Bog daje kome hoće. Treću i četvrtu mogućnost drži točnima, što znači da afirmira Božju moć nad ljudskom sudbinom i smrću i predznanje grijeha. Ne spominje mogućnost slobodne volje ni svjesnih izbora protiv Boga, iz čega proizlazi da je čovjekova sudbina ovisna samo o Božjoj odluci. Također, potpuno odbacuje mogućnost slučaja. Postoji li predznanje, slučajnost postoji samo iz ljudske ali ne iz Božje perspektive jer Bog predzna sve što će biti. Potom zaključuje ono što ne proizlazi iz iznesenih argumenata: Bog nije nepravedan (usp. Rim 9,14) kada jednima daje, a drugima ne, niti je pristran (usp. Rim

[779] U *corrept.* 8,19 slično kaže da ne zna zašto je jednom djetetu dano spasenje, a drugome ne iako su oboje jednako u Božjoj moći. I tu se vidi Božja vladavina nad sudbinama djece koje ne ovise o osobnim grijesima ni o volji roditelja nego samo o Božjoj volji.

[780] Na mjestima se ipak čini da slično tvrdi i za odrasle, čak i još gore jer odluku u odbačenosti smješta u Božju vječnost. O tome vidi u podnaslovu 5.2.2. b)

2,11). O Bogu ovisi koliko će čovjek živjeti (Job 7,1). Ovim je možda pokazao da trajanje i ishod života ovise o Bogu, no nije dokazao Božju nepristranost.[781]

U c*orrept.* 14,45 donosi snažan tekst o upravljanju voljama, no citatima ga ograničava samo na volje dobrih.[782] Bog vladavinu nad ljudskim voljama izvršava iznutra ih upravljajući i djelujući preko njih. Piše da se ljudske volje ne mogu oduprijeti volji Boga koji čini što hoće i kad hoće na nebu i na zemlji (usp. Iz 45,11), budući da i u samim ljudskim voljama čini ono što hoće i kada hoće.[783] Navodi neke primjere, redom iz starozavjetnih povijesnih knjiga.[784] Kada Bog odlučuje dati kraljevstvo Šaulu, to čini kroz volju Izraelaca. U moći je Izraelaca bilo podložiti se ili ne podložiti se Šaulu, no to nije bilo u njihovoj moći toliko da su se mogli oduprijeti Bogu. Bog nije svoju namjeru ostvario nikako drugačije nego preko volje tih ljudi jer je Bog imao svemoćnu moć prikloniti ljudska srca kamo god on hoće.

U *correpl.* 14,45 donosi čudan primjer sinergije: odluka jest na ljudskim voljama, ali ne toliko da se mogu oduprijeti Božjoj volji. Na ljudskim je voljama samo ukoliko slijede Božju volju, a Bog im tako upravlja volju da izaberu Božju volju. Čovjekova volja na koju utječe Bog ne može mimo, iznad, pokraj, preko, ispred niti ispod Božje volje. U prilog svojoj tvrdnji citira 1 Sam 10,25-27 o ljudima koji su otišli sa Šaulom a čija je srca Gospodin taknuo, dok su se neke ništarije rugale Šaulu i prezrele ga. Pita bi li itko tvrdio da oni čija je srca Bog potaknuo da odu sa Šaulom ne bi otišli sa Šaulom, te bi li ništarije čija srca Bog nije potaknuo ipak otišle sa Šaulom. Prema ovome tumačenju čovjek ne može učiniti drugo doli ono na što ga je potaknuo Bog i ne može učiniti ono na što ga Bog nije potaknuo. Iz primjera pokvarenjaka koja se rugaju vidimo da Bog nije na prezir potaknuo njihovu zlu volju.

---

[781] U c*orrept.* 8,19 donosi i prikladniji i vrlo jednostavan argument: ne znamo zašto Bog jednima daje mnogobrojne urođene darove koje ne daje na temelju zasluga, npr. snagu, zdravlje, ljepotu, pamet, umjetnički talent, ili dobra koja dolaze izvana, npr. bogatstvo, plemstvo, čast, a drugima ih ne daje iako je isključivo u njegovoj moći dati ih ili ih ne dati. Ovo je dobar argument u korist Božje suverenosti, no nigdje ga drugdje ne koristi. Odluka o spasenju nije ni prva ni jedina stvar koju Bog daje po posve slobodnoj odluci. Razlozi i način Božjega odlučivanja posve su skriveni i nedohvatljivi bilo da je riječ o talentima, bilo da je riječ o izabranju. Ako predodređenje i ne postoji, ne znači da je čovjek oslobođen ostalih zadanosti koje mu dodjeljuje upravo Boga: gdje je tko rođen, u kojoj i kakvoj obitelji, okolini, zemlji, kraju, vremenu, kulturi, političkoj situaciji, religiji... Iako se čovjek može izdići iz dijela tih zadanosti, ipak većina ostaje unutar tih uvjetovanosti za koje ipak smatramo da ih čovjek ima po Božjemu izboru. Tako Bog i bez predodređenja u velikoj mjeri, određujući uvjete, usmjerava život, izbore i sudbinu pojedinca bez ikakvih prethodnih zasluga ili krivnji toga pojedinca.

[782] Ne precizira je li riječ i o zlim voljama, no prema tekstu riječ je o voljama dobrih. U *praed. sanct.* 20,41 će razjasniti da *correpl.* 14,45 vrijedi za slučajeve u kojima Bog želi postići nešto što samo ljudi mogu učiniti.

[783] „Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, et qui etiam illa quae futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 14,45.

[784] Kod problematičnih tvrdnji u *correpl.* i u *gr. et lib. arb.* najčešće koristi starozavjetne povijesne knjige, a u *praed. sanct.* 20,42 će donijeti primjere i iz drugih biblijskih knjiga.

Daje još neke primjere Božjeg upravljanja dobrim voljama i jednosmjerne sinergije iz 1 Ljet:[785] „Svi ti vojnici, svrstani u bojne redove, dođoše poštena srca u Hebron da zakralje Davida nad svim Izraelom.“ (1 Ljet 12,39) Po vlastitoj su volji zakraljili Davida. A ipak, Bog je to učinio u njima, on koji čini što hoće u srcima ljudi. Svemogući Bog gurnuo je, potaknuo te ljude da zakralje Davida. Bog je to učinio djelujući iznutra, on je držao (dotaknuo) njihova srca, on je pokrenuo njihova srca i privukao ih posredstvom njihovih vlastitih volja u kojima je djelovao on sam. Kada Bog hoće postaviti kralja, ima u vlastitoj moći volje ljudi više nego što ih oni imaju u svojoj moći. Bog čini da opomena bude ljekovita i da ispravljanje urodi u srcu ukorenoga kako bi mogao biti postavljen u kraljevstvu nebeskom.[786]

Ovim primjerima potvrđuje dominaciju Božje volje nad dobrom ljudskom voljom.[787] Glagoli, *dotiče, privlači i pokreće* (*tenuit, movit, traxit*) srca pokazuju da Bog na njihovu volju i srca djeluje bez prisile. Nakon toga vraća se na pitanje bratske opomene. Tako se čini da je poanta govora o suverenosti Božje volje u *corrept.* 14,45 dokazati ovisnost učinkovitosti opomene o Bogu: Bog opomenu (ne) čini ljekovitom, a ne opominjatelj niti opomenuti. Ovdje, ponovimo, ne govori o aktivnom utjecaju na volje zlih.

U *praed. sanct.* 20,42 pojašnjava *corrept.* 14,45 jer monasi iz Galije ne prihvaćaju njegovo rješenje iz Kr i Ljet jer je riječ o svjetovnome primjeru i izboru. Pojašnjava da je ondje dokazivao da kada Bog želi postići nešto što samo ljudi mogu učiniti, Bog čini da im srca budu priklonjena (lat. *inclinari*) prema tome što Bog hoće, te sami hoće to čemu im je Bog priklonio srce.[788] Bog ne djeluje bez ljudi nego ih upravlja i surađuje s njima. Donosi nove primjere[789] kojima potkrjepljuje *corrept.* 14,45 a koji pokazuju da Bog priprema volje i okreće ih prema vječnome životu. U tim primjerima više nije samo riječ u situacijama u kojima se Bog mora

---

[785] Npr. „David je postajao sve silniji jer je Gospod nad vojskama bio s njim.“ (1 Ljet 11,9) Augustin potom tvrdi i da se Amasija iz 1 Ljet 12,19 ne bi mogao oduprijeti volji Božjoj i ne učiniti volju onoga koji je djelovao u njegovu srcu po Duhu svome u kojega je Amasija bio odjenut da bi tako htio, govorio i učinio. Ljetopise citira i kad u *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 govori o Božjoj vladavini nad zlim voljama.

[786] „Et quomodo adduxit? numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas, quis alius facit ut salubris sit correptio, et fiat in correpti corde correctio, ut caelesti constituatur in regno?“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 14,45.

[787] Tu potvrđuje i Božje uplitanje u stvari ovoga svijeta: Bog postavlja kralja, barem onoga izraelskoga.

[788] „…cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 20,42.

[789] „Prikloni mi srce propisima svojim“ (Ps 119,36); „Gospod vodi i učvršćuje korake čovjeku i mio mu je put njegov“ (Ps 37,23); „Gospodin priprema čovjekovu volju“ (Izr 8,35 po LXX); „Neka Gospod, Bog naš, bude s nama kao što je bio s ocima našim i neka nas ne napusti i ne odbaci. Neka prikloni naša srca k sebi da bismo hodili svim njegovim putovima i držali njegove zapovijedi, zakone i uredbe koje je dao ocima našim“ (1 Kr 8,57-58); „I dat ću im srce i uši da čuju“ (Bar 2,31); „Duh svoj udahnut ću u vas da hodite po mojim zakonima i čuvate i vršite moje zakone“ (Ez 36,27); „Od Gospoda su koraci čovječji i kako da čovjek razumije put svoj?“ (Izr 20,24); „Svaki je put čovjeku pravedan u vlastitim očima, Gospod ispituje (lat. *dirigit*) srca“ (Izr 21,2); „Povjerovaše koji bijahu određeni za život vječni.“ (Dj 13,48) Usp. Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 20,42.

poslužiti ljudima kako bi ostvario svoj naum, nego i o različitim svakodnevnim situacijama. Tako u *praed. sanct.* 20,42 donosi ne tek pojašnjenje za *correpт.* 14,45 nego opće pravilo da Bog iznutra djeluje na volje izabranih kako bi postigle spasenje, a ne tek drugotne Božje ciljeve (npr. izbor kralja). Božje djelovanje na volje sa svjetovnih događaja pomiče na unutarnje spasenjsko djelovanje.

No u *persev.* donosi nov naglasak kojim dodatno ugrožava slobodnu volju: niječe čovjeku sposobnost kontrole nad vlastitim mislima i njihovim usmjerenjem. To se izravno kosi s monaškom tradicijom i disciplinom.[790] Naime, u *persev.* 8,19 piše da se Ambrozije usuđuje reći: „Jer naša srca i naše misli nisu u našoj moći.“[791] U *persev.* 8,20 citira Pavla: „ne kao da smo sami sobom, kao od sebe, sposobni što pomisliti, nego naša je sposobnost od Boga“ (2 Kor 3,5) u čijoj su moći naša srca i misli.[792] A u *persev.* 14,37 prvi put tvrdi da Bog u svojoj ruci drži ljude i ljudske riječi i slušanje i posluh Božjoj riječi. U ova tri teksta Bogu daje vlast nad ljudskim mislima i riječima, a inače mu je daje samo nad voljama i srcima.[793]

U *persev.* 11,25 donosi kao neku sintezu Božjeg suverenog djelovanja u dobrima i zlima, i to vrlo odrješitu. „Nije dakle do onoga koji hoće ni do onoga koji trči, nego do onoga koji se smiluje“ (Rim 9,16) jer on pomaže i maloj djeci kojoj hoće pomoći iako ona neće niti trče. Bog ne pomaže odraslima kojima ne želi pomagati, ni onima za koje predzna da bi povjerovali kod bi vidjeli njegova čudesa.[794] U svojem je predodređenju[795] o njima odlučio drugačije na skriven ali pravedan način. Neistraživo je milosrđe po kojem se smiluje kome hoće bez prethodnih zasluga toga čovjeka. Neistraživa je i istina po kojoj otvrdnjuje srca onih koje on hoće a koji imaju prethodne zle zasluge zajedničke s onima koji stječu milosrđe.[796]

---

[790] Kasijan je pozivao monahe da kontroliraju vlastite misli te je naglasio pozitivnu ulogu discipline za izbjegavanje rastresenosti. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 59; 63.

[791] AMBROZIJE, *De fuga saeculi* 1,1, Karl Schenkl (ur.), CSEL 32/2, Wien, 1897., 163-207. Augustin je iz Ambrozijevog teksta izveo više zaključaka nego ih nalazimo u tekstu: Ambrozije govori da čovjek ne može kontrolirati vlastite misli i srce jer njima vladaju zemaljske misli i želje koje se neprimjetno uvuku, a ne o tome da ljudskim mislima vlada Bog. Augustin je već tijekom pelagijanske rasprave u *spir. et litt.* 34,60 smatrao da čovjek nema kontrolu nad mislima koje ulaze u njegov um, ali ih je sposoban prihvatiti ili odbaciti. U *gr. et pecc. or.* 25,25 i *c. ep. Pel.* 8,18 piše da je milost nužna za misliti misli i naume dobra. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 61-63.

[792] „... *non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, in cuius est potestate cor nostrum et cogitationes nostrae.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 8,20.

[793] Tako u *persev.* 23,63 piše da Crkva vjeruje da Bog sebi okreće volje onih koji su se okrenuli od njega. Crkva vjeruje da su ljudska srca u Božjoj moći (Ambrozije) i da dobra koja nemaju drugačije nego po svojoj volji ne bi imali da Bog ne stvara u njima i htijenje. Ovim na kraju četvrtog spisa potvrđuje Božju vlast nad ljudima ali i podsjeća da ona ne poništava slobodnu volju nego je oslobađa za dobro.

[794] Pritom misli na Tir i Sidon iz Mt 11,22 i *persev.* 9,21-10,24. Buduća neostvarena vjera i obraćenje nisu razlog da Bog pomogne neizabranima.

[795] Ovdje izgleda kao da postoji predodređenje za propast.

[796] „…qui et parvulis quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus subvenit, quos ante constitutionem mundi elegit in Christo, daturus eis gratiam gratis, hoc est, nullis eorum vel fidei vel operum meritis praecedentibus: et maioribus etiam his quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus

Ovdje sve potpuno ovisi o Bogu: i spasenje i nespasenje jer Bog pomaže kojima želi a ne pomaže kojima ne želi. Ne pomaže im posve svjesno i proračunato iako im može pomoći. Ovdje je uzrok propasti Božja volja te bi se iz *persev.* 11,25 moglo zaključiti da za propast nisu potrebna osobna zla djela ni zle zasluge – da bi se bilo osuđen, dovoljno je biti rođen i biti od Boga ostavljen u masi prokletih. Činjenicu da su neki osuđeni zbog istih zlih djela koja imaju i spašeni koristi da naglasi Božju suverenu moć no ona u ovakvom tumačenju više sliči na samovolju. Unatoč inzistiranju da je razlog propasti i uskrate milosti posve pravedan, ljudskim je očima on nejasan i nedokučiv, a Bog iz ovoga teksta nepouzdan i čak zloban. Augustin u *persev.* Bogu daje neograničenu moć i potpunu kontrolu nad životima, voljom, mislima i djelima dobrih, a svojim vječnim odlukama definira i izbore, pravac i ishode života odbačenih prepuštajući ih po svojoj odluci zlu i njihovoj grješnosti i zloći.

Tu dodirujemo problem fatalizma. Donatisti su Augustina prvi optuživali za fatalizam i maniheizam, a do izbijanja pelagijanske rasprave to je već bila uobičajena optužba.[797] Optuživao ga je i Julijan iz Eklana koji je osobito nauk o istočnom grijehu i masi prokletih smatrao implicitno manihejskim.[798] U *persev.* 12,29 piše da ga neki pelagijanci, tj. Julijan iz Eklana, optužuju da milost pripisuje sudbini kada tvrdi da se milost daje bez zasluga. Smatraju da ondje gdje nema zasluga vlada sudbina. Ako čovjek ne može zaslužiti milost niti izabranje te ako ničim što čini i moli ne može promijeniti odluku o neizabranju, sudbina mu je

---

non vult subvenire, non subvenit; de quibus in sua praedestinatione occulte quidem, sed iuste aliud iudicavit. (...) Investigabilis ergo est misericordia, qua cuius vult miseretur, nullis eius praecedentibus meritis; et investigabilis veritas, qua quem vult obdurat, eius quidem praecedentibus meritis, sed cum eo cuius miseretur plerumque communibus…" Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 11,25. U *persev.* 12,28 na sličan će način apostrofirati Božje gospodstvo, suverenost, samoodlučivanje o tome kome daje a kome ne daje milost: Gospodin je daje kome je on hoće dati zato što je milosrdan, a ako je ne daje, pravedan je. Bog je dobar u dobročinstvima koja daje nekima, i pravedan u kazni koju daje ostalima.

[797] Pojam providnosti razvijaju istočni oci 2. i 3. st. kako bi se naglašavanjem slobodne volje suprotstavili astrološkom fatalizmu. Već se Justin borio protiv svakog fatalizma. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 196-197. U prvoj polovici petog stoljeća česta je bila optužba za maniheizam koji je tada bio jedan od glavnih neprijatelja Crkve. Tom se optužbom često htjelo namjerno diskreditirati protivnike i njihov nauk ako je postojala ikakva sumnja u dualizam ili čistoću vjere. Augustin je 374.-383. godine bio manihejski slušač (*auditor*). No nakon obraćenja gorljivo se borio i pisao protiv njih. Poznavao je zapadnu varijantu tog krivovjerja, a kao biskup mogao je više toga saznati o toj herezi nego kao manihejac-slušač. Usp. *Isto*, 385-386.

[798] Julijan iz Eklana je, kao prvo, u nauku o istočnom grijehu pronalazio manihejski vječni princip prirodnog zla (*malum naturale*), što će Augustin u *retr.* 1,10,3 pobiti. Kao drugo, Augustin uzrok iskvarene naravi, grijeha i seksualne požude traži u istočnom grijehu, a ne u slobodnoj volji. Julijan je smatrao da se tu može skrivati manihejski koncept vječnog principa zla. Treće, Augustinova podjela ljudi na dvije grupe i dva grada može sličiti na manihejski dualizam. Četvrto, Julijan ali i monasi iz Galije nauk o predodređenju smatraju fatalističkim i manihejskim. D. Ogliari navodi još neke sličnosti: manihejci su Isusa posebno častili kao liječnika i učitelja. Augustin također često govori o tome, no vjerojatnije je da to preuzima iz Svetoga pisma, otaca i neoplatonizma. Zatim, postoje sličnosti u duhovnosti: Augustin je volio manihejske himne koje su oni nazivali psalmi (usp. *conf.* 3,7,14). Također, manihejski su slušatelji (*auditori*) jedanput godišnje morali činiti temeljitu *confessio*. Zbog toga neki misle da su Augustinove *Confessiones* uvelike obilježene manihejskim utjecajem. Usp. Johannes van OORT, *Mani, Manichaeism and Augustine. The Rediscovery of Manichaeism & Its Influence on Western Christianity,* Tbilisi, 1998.[3], 48-52; Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 389; 392-393.

zapečaćena. Zbog nauka o predodređenju i reprobaciji smatrali su da čovjeka stavlja pred zadan i potpuno nepromjenjiv Božji sud. I monasi iz Galije nazivali su ga manihejcem i fatalistom. Optužili su ga da je uveo *fatalis necessitas* i *inevitabilis necessitas* i da preuzima manihejski nauk o dvije naravi.[799]

Pelagijanci i monasi iz Galije nisu ga, međutim, optuživali za astrološki fatalizam već za stoički determinizam po kojemu sve ovisi o Božjoj volji. Oni i Augustin nemaju isto poimanje fatalizma. Pelagijancima i monasima fatalizam je neizbježnost i nepromjenjivost Božjih nauma na koje se ne može utjecati, dok ga Augustin poistovjećuje samo s astrološkim silama koje ne dolaze od Boga a određuju i uvjetuju ljudski život, budućnost i vječnost, te čak i Božje odluke. Odbacuje astrološku sudbinu koja bi bila određena izvan i mimo Božje odluke i ometala je. Međutim, u *civ.* 5,9,3-4i on sam predodređenje praktički poistovjećuje sa sudbinom. Osuđuje i odbacuje samo astrološki aspekt stoičkog pojma sudbine (*fatum*) po kojem ljudska dijela, volju i događaje određuju zvijezde, vidimo u *civ.* 5,1-11;[800] *c. ep. Pel.* 2,5,9-7,16. Međutim, postoji opravdana sumnja da je naukom o predodređenju prihvatio i kristijanizirao *fatum*[801] razumijevajući ga kao Božju vječnu volju i moć koja djeluje u nužnom nizu uzroka (*ordo causarum*; usp. *civ.* 5,9,3). Pojam sudbine ispunio je kršćanskim sadržajem: u *s.* 16B,1; *retr.* 1,1,2; *c. Iul. imp.* 3,109 izbacio je iz njega astrološki determinizam i povezanost s kretanjem zvijezda, srećom, šansom ili slučajem (*fortuna* i *casus*) ali ga je povezao s uzročnim nizom (*ordo causarum*) kojega određuje Božja providnost.[802] Tako je *fatum* povezao s voljom

---

[799] Usp. Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,3; HILARIJE, *ep.* 226,6; Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 387-389.

[800] Godine 414.-415. u *civ.* 5,1-11 piše da ne postoji sudbina koja bi se čitala iz zvijezda, datuma rođenja i slično, ali svakako postoji Božje predznanje te je u Bogu određen poredak svih uzroka: „Ako je u Bogu određen poredak svih uzroka, iz toga ne proizlazi da ničega nema u slobodi naše volje. Zapravo, i same naše volje nalaze se u poretku uzrokâ koji je određen za Boga i sadržane su u njegovu predznanju, jer su i ljudske volje uzroci ljudskih činova; stoga Onaj koji je unaprijed znao sve uzroke stvari, među tima uzrocima nije mogao ne znati i naše volje o kojima je unaprijed znao da su uzroci naših činova.“ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (I) 5,9,3, 345; 347. Ovo odgovara onome što će o fatalizmu reći u *correpl.* 2,4-4,6; 6,10 i *persev.* 17,43-46; 19,48.

[801] Augustinov fatalizam ipak se razlikuje se od stoičkog i poganskog. Kao prvo, oštro se borio protiv poganskog fatalizma. Drugo, unatoč ovisnosti u Božjim planovima, smatrao je da je čovjekova svakodnevna borba protiv neodgovorne pasivnosti dio kršćanske vjere. Kao treće, valja uzeti u obzir duh vremena: 5. stoljeće bilo je obilježeno općom nesigurnošću i tjeskobom u pogledu budućnosti te se ljudi više nisu mogli pouzdati u sebe, nego su se pouzdali u Božju milost kao neizmjernu sudbinu uz koju su mogli prianjati. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 391; Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, 132-133.

[802] Bog „zna sve one stvari koje će se dogoditi i koje će sam učiniti“ (*omnia que futura sunt et quae ipse facturus est*), piše u *civ.* 5,9,3. Bog predzna različite vrste volja (*voluntates*), tj. uzročna djelovanja različitih duhovnih bića. Rekavši da Bog izriče i poznaje sve što će biti i sve što će Bog sam napraviti, uzročnost različitih volja smješta u vječnu božansku uzročnost dijeleći je na dva kraka: prvi za neizabrane volje u kojemu je uzročnost samo stvarateljska, drugi za izabrane volje u kojemu je uzročnost i otkupiteljska. Ako sve te volje djeluju kao slobodni uzroci, prve od njih prepuštene su samima sebi, te označavaju stvari koje će se dogoditi bez Božjega uplitanja (*omnia quae futura sunt*) i koje će Bog suditi izvana; druge će Bog iznutra učiniti, tj. bit će neodoljivo pokrenute od Božjega Duha (*quae ipse facturus*). Vječno Božje djelovanje razdvaja tako na dva tipa uzročnosti – stvarateljsku i otkupiteljsku. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 390-391.

Božjom. U *civ.* 5,9,3-4; *Io. ev. tr.* 37,8 i *c. ep. Pel.* 2,5,9 i semantički je promijenio pojam sudbine na temelju svog predestinarijanskog učenja: *fatum* ima korijen u *fari*, *fando*, govoriti, što povezuje sa stvoriteljskom i nepromjenjivom riječi koju je Bog preko Riječi izrekao o onome što već jest i što će biti. U *civ.* 5,9,3-4 tumači da bi se moglo upotrijebiti i riječ sudbina (*fatum*) koja potječe od govoriti (*fari*) kada se nju ne bi koristilo u drugom, nepoželjnom značenju. *Fatum* stoga u *civ.* 5,9,3-4 poistovjećuje s vječnom Božjom stvoriteljskom voljom odnosno s predznanjem i predodređenjem.[803] Ništa što postoji ne može objašnjenje naći u sreći, šansi, slučaju, ali niti u ljudskom djelovanju nego je sve dio od vječnosti određenog, predznanog i utvrđenog Božjeg reda.[804]

U *c. ep. Pel.* 2,5,9-7,16 još oštrije nego u *civ.* 5,1-11 govori o odnosu sudbine i predodređenja. U *c. ep. Pel.* 2,5,9, kao i u *civ.* 5,1-11, razliku između stoičkog pojma sudbine shvaćene kao Božja volja i predodređenja reducira na jezično pitanje.[805] Iako sam izraz *sudbina* odbacuje zbog astrološkog determinizma, u *c. ep. Pel.* 2,6,11 potvrđuje bitnu sličnost predodređenja i sudbine. Stoga u *c. ep. Pel.* sudbinu shvaćenu kao nužni lanac uzročnosti poistovjećuje s predodređenjem iako ne rabi sam izraz *sudbina*.[806] Predodređenje je u potpunosti „sudbinsko“ i neizbježno, kao i propast. Nauk o predodređenju poprilično je kockarski i riskantan način odgovora na pelagijanske optužbe za fatalizam.[807]

Međutim, Augustin je smatrao da ne zastupa fatalizam, te se nastojao zaštititi od te optužbe. Prvo, dopuštao je barem neku razinu čovjekove inicijative.[808] Drugo, u *civ.* 5,9,4 *fatum* tumači kao volju jačega (*potentioris voluntas*) koja u svojoj moći ima slabije volje (*infirmioris voluntas*). U od Boga određenom redu uzroka ljudska volja ostaje uzrok iako je podređena vrhovnom uzroku. Treće, odmjereni pristup propovijedanju predodređenja s kraja *persev.* mogući je razlog zbog kojega je bio uvjeren da na praktičnoj razini njegov nauk neće nikoga

---

[803] Usp. Gaetano LETTIERI, Fato e predestinazione in *De civitate Dei* V,1-11 e *Contra duas epistulas Pelagianorum* II,5,9-7,16, u: *Augustinianum*, 35 (1995.), 458-459.
[804] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 389-390.
[805] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 404. U *c. ep. Pel.* 2,5,9 piše: „Zbog toga što kažemo da niti jedna ljudska zasluga ne prethodi Božjoj milosti, ne branimo sudbinu pod imenom milosti. Ako bi netko htio za volju svemogućeg Boga koristiti izraz sudbina, mi sami izbjegavamo nove riječi strane vjeri, ali nemamo želju svađati se oko riječi.“ Aurelije AUGUSTIN, *c. ep. Pel.* 2,5,9, u: PL 40, 577. U *civ.* 5,9,4 slično kaže: „Zbog toga, kad bi mi se i svidjelo da štogod nazovem riječi sudbina, prije bih rekao kako je sudbina slabijega volja jačega, koji on toga ima u svojoj moći, nego dopustio da se poretkom uzroka (koji na svoj, ali ne na uobičajen način, stoici zovu sudbinom) dokine sloboda naše volje.“ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (I) 5,9,4, 349.
[806] U *c. ep. Pel.* 2,7,13-16 iznosi egzegezu Rim 9 kojom potvrđuje predodređenje: razlika između izabranog i odbačenog ovisi isključivo o ničim uvjetovanoj Božjoj odluci koju nije moguće smjestiti u ljudima razumljiv niz uvjeta. Dar ne treba razlog niti objašnjenje. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 406-407.
[807] Usp. *Isto*, 407.
[808] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 31-32.

voditi u fatalizam. Iako nije na zadovoljavajuć način odgovorio na optužbe za fatalizam, uspio je pokazati zbog čega vjernički stav pojedinca ne treba biti fatalistički.[809]

Četvrto, fatalizam nastoji pobiti i naukom o gratuitivnosti, što je svakako bolji argument od predodređenja. U *persev.* 12,29, *c. ep. Pel.* 2,7,12[810] i *c. Iul*. 4,8,46 kaže da su pelagijanci još veći fatalisti kada misle da ondje gdje nema zasluge primatelja dominira sudbina (*fatum esse ubi meritum non est*) a ne milost. Tvrdi da oni, a ne on kod malene djece milost pripisuju sudbini. Međutim i taj argument ima veliki nedostatak: njime pobija samo astrološki fatalizam, dok sudbinu male djece i dalje ostavlja u rukama Božje samostalne odluke. Pitom donosi neke vrlo okrutne izjave. U *ep.* 194,7,32 piše: „Božja providnost (...) nije podvrgnuta sudbini niti je zapriječena slučajnim događajima niti je oskvrnuta ikakvom nepravdom. A ipak njegova se providnost ne brine za sve mališane njegove vlastite djece (tj. kršćanskih roditelja, op. a.) tako da budu preporođena za kraljevstvo Božje, nego se brine za mališane nekih nevjernika."[811] Da je pristran, Bog bi prvo spašavao djecu vjernika, tvrdi i u *corrept.* 8,18. U *persev.* 12,31 piše da Boga ne prisiljava sudbina da ovoj djeci pomogne a onoj ne jer se obje skupine nalaze u istoj situaciji. Ljudske poslove u slučaju malene djece vodi Božja providnost a ne slučajnost. Jer niti vrabac ne pada s grane bez volje Oca nebeskoga (usp. Mt 10,29).[812] To da neko malo dijete umre nekršteno ne smije se pripisati nemaru roditelja tako te se čini da Božji sudovi pri tome nemaju nikakvu ulogu.

Kada u *ep*. 194,7,32 i *persev.* 12,31 kaže da se providnost ne brine za sve mališane kršćanskih roditelja, iz toga proizlazi da je Bog izravno odgovoran za propast nekrštene djece

---

[809] Njegov argument protiv optužbe za fatalizam uvjerljiviji je od Prosperova argumenta iz *Pismu Rufinu* pisanom oko 426. Prosper je ondje samo ustvrdio da Božje odluke i fatalizam nisu jedno te ista stvar, dok je Augustin usredotočen na pojedinca: propovjednik mora ohrabriti vjernika da se drži discipline i da se trudi kako bi mu njihov vlastiti trud i napredak bio potvrda da je izabran, piše u *persev.* 22,57.59. Propovijedanje treba potaknuti ljude da se nadaju i mole za ustrajnost i da uoče da su već te dvije sposobnosti – moliti i nadati se – Božji dar, razjašnjava u *persev.* 22,62. Čini se da je Augustin vjerovao da je propovijedanje vanjsko oruđe koje u izabranima može djelovati na one dispozicije koje vode do dobrih odluka i djelovanja koja konstituiraju ustrajnost. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 66-67.

[810] „Branitelji sudbine pripisuju sudbini dobre i loše stvari u ljudskom životu. Ali u lošim stvarima koje ljudi podnose Bog kažnjava njihove grijehe kaznom koju zaslužuju, dok po svojoj milosrdnoj volji daruje dobre stvari kroz milost koju nikome ne duguje. On čini sve to ne kroz privremenu konjunkciju zvijezda, nego kroz dubok i vječni naum koji kombinira njegovu oštrinu i njegovu dobrotu. Vidimo da se ništa od ovoga ne odnosi na sudbinu. Hoćete li sada odgovoriti da bi ovu dobrohotnost Božju po kojoj ne kažnjava naše grijehe nego u svojoj gratuitivnoj dobroti daruje nezaslužena dobročinstva trebalo radije nazivati sudbinom? (...) Ne opažate li, ne vidite li da nismo mi oni koji naučavaju sudbinu pod imenom božanske milosti, nego da ste vi oni koji Božju milost nazivaju imenom sudbine!" Aurelije AUGUSTIN, *c. ep. Pel.* 2,7,12.

[811] „...providentia Dei, (...) ut renascantur ad haereditatem coelestem, non consulit omnibus parvulis filiorum suorum, et nonnullis consulit etiam parvulis impiorum." Aurelije AUGUSTIN, *ep.194,* 7,32, u: PL 33, 885-886.

[812] „Neque enim fato cogitur Deus illis infantibus subvenire, illis autem non subvenire, cum sit utrisque causa communis; aut res humanas in parvulis non divina providentia, sed fortuitis agi casibus opinabimur, cum rationales vel damnandae vel liberandae sint animae, quandoquidem nec passer cadit in terram sine voluntate Patris nostri qui in caelis est." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 12,31.

jer im Bog uskraćuje primiti krštenje.[813] Prikazuje Boga kao hladnokrvnog samovoljnika koji remeti planove roditelja se žure krstiti dijete. Dobar ga cilj odbacivanja astrološkog fatalizma odvodi predaleko: Boga ocrtava kao Boga koji vlada nepromjenjivom stisnutom šakom – upravo kao Boga protiv kakvoga su (kao fatalističkoga) s razlogom prosvjedovali pelagijanci i monasi. Boga izravno upliće u splet uzroka i okolnosti zbog kojega dijete umire nekršteno: nemar roditelja nije dovoljan razlog da se dijete ne krsti već je glavni razlog Bog, ni mar roditelja nije dovoljan da se krsti nego je i tada razlog Božja odluka o kojoj jedinoj ovisi hoće li dijete biti kršteno ili ne. To u *persev.* 12,31 dalje pojašnjava rekavši da kada dijete umre prije nego je kršteno unatoč tome što su ga se roditelji žurili krstiti i služitelji su spremni, krst nije dan zato što Bog taj krst nije htio. Bog je mogao duže poživjeti dijete kako bi ga mogli krstiti.[814] Iz toga se vidi da u Bogu nema pristranosti (usp. Rim 2,11; Kol 3,25). Da je pristran, spasio bi djecu svojih vjernika, a ne svojih protivnika, zaključuje.

Zaključak o Božjoj nepristranosti nakon tako teških tvrdnji svakako je dovitljiv: umjesto da se zgrozi nad Božjom upletenošću u propast djece sve i da je pravedna, Božje postupanje prikazuje u pozitivnom svjetlu. Boga također prikazuje i kao onog koji ometa dobre postupke i namjere ljudi koji žele krštenje djeteta te sprječava da se dogodi dobro a omogućava da se dogodi zlo: mogao je malo duže poživjeti dijete, ali nije htio. Ne smijemo smetnuti s uma da je Augustinu ovdje cilj pokazati da zasluge roditelja ne mogu pomoći spasenju djeteta jer je milost nezaslužena, braneći time Božju svemoć i svevlast nad ljudskim spasenjem, ipak iz ljudske perspektive izgleda kao da je Bog ovdje zlonamjeran i zao. No zaista je teško naći drugačije objašnjenje zašto dijete koje roditelji nose na krštenje umre bez krsta, i teško je zanijekati da je Bog gospodar života i smrti.

Svi ovi primjeri[815] idu u prilog optužbama da se Augustin naukom o predodređenju približava stoičkom fatalizmu i da su njih dvoje vrlo bliski ako ne i podudarni. Ne mislimo,

---

[813] Taj primjer malene djece koristi i u *c. ep. Pel.* 2,6,11; 7,14; *gr. et lib. arb.* 23,45; *ep*. 186,8,30. Takav nauk po Lettierievu mišljenju ostavlja samo dvije mogućnosti: ili sve ovisi o slučaju i sreći, kako tvrde epikurejci, ili sve ovisi o sudbini koju se poistovjećuje s Božjom voljom i koja nadilazi i određuje volju pojedinca. Stoga se nasuprot pelagijanske obrane slobodne volje fatalizam čini nužnim ukoliko čovjekova volja nema u svojoj moći vlastitu sudbinu. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 405.

[814] „Pelagijerumque enim festinantibus parentibus et paratis ministris ut Baptismus parvulo detur, Deo tamen nolente non datur, qui eum paululum in hac vita non tenuit ut daretur." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 12,31.

[815] Dominaciju i nepobjedivost Božje volje zbog koje će sve biti kako je Bog zacrtao potvrđuje i u drugim tekstovima, npr. u *persev.* 15,38; 19,49. U *persev.* 15,38 piše da će, ako Bog predzna da će netko biti dobar, on biti dobar bez obzira na to u kakvo je zlo možda sada upleten; ako Bog predzna da će netko biti zao, on će biti zao bez obzira na to u kakvo je dobro možda sada uključen. Ovo je ironični komentar monaha iz Galije, no Augustin ga smatra istinitim. U *persev.* 19,49 citira Ambrozija koji u *Komentaru evanđelja po Luki* 1,10; 7,27 tumači kako Samarijanci nisu htjeli primiti Isusa (usp. Lk 9) te kaže: „Isus nije htio biti primljen od onih koji nisu bili istinski obraćeni. Jer da je htio, promijenio bi ih iz ljudi kojima je manjkala odanost u ljude odane njemu. (...) Njegovi su učenici htjeli biti primljeni u Samariji ali Bog poziva one koje on hoće i čini pobožnim onoga koga on hoće." Usp. AMBROZIJE, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7,57, u: CCL 14, 223-224; citirano prema Aurelije

naravno, na astrološki, nego, nazovimo ga tako, teološki fatalizam u kojemu Bog sve uzroke i posljedice unaprijed nepromjenjivo određuje, a osobito tko će biti spašen a tko ne. Nije stoga bilo moguće da se koristeći predodređenje i gratuitivnost obrani od optužbe za fatalizam nego ju je potvrdio i opravdao, opteretivši pritom sliku Boga iznimno negativnim konotacijama.

5.1.1. Neodoljivi impuls milosti u izabranima

Takva subordinacija slobodne volje milosti postavlja pitanje koliko su dobri ljudski čini uistinu ljudski ako ih čini čovjek samo ukoliko na njega djeluje Bog.[816] Monahe iz Galije osobito je mučio *correpl.* 12,38 u kojemu je Božje djelovanje opisano izrazima *indeclinabiliter et insuperabiliter*. Ljudske reakcije na Božju akciju u *correpl.* 14,43djeluju donekle mehaničke ako Bog postiže što god želi postići i ako mu se ljudska volja ne može oduprijeti. Zato J. M. Rist zaključuje da je čovjek tu samo marioneta.[817] Ipak to nije posve točno uzme li se u obzir da za Augustina npr. u *correpl.* 11,32; 12,35 slobodna volja nije neutralno stanje u kojemu čovjek može samostalno birati dobro ili zlo, nego tek uz pomoć milosti može htjeti i činiti dobro. Ni izvorna Adamova volja bez pomoći milosti nije slobodna za dobro. Potreba za milošću stoga nije rezultat pada nego je posljedica stvaranja. Čovjek je stvoren za zajedništvo i odnos s Bogom. Nije stvoren kao zaseban, autonoman, samodostatan, nego za postizanje svoje svrhe mora računati na Stvoritelja. No nakon pada za to mu je potrebna veća i snažnija pomoć milosti, podsjeća u *correpl.* 11,29; 12,35.[818]

a) Nauk monaha iz Galije

Kasijan se protiv neodoljivog impulsa milosti borio već prije *correpl.* 12,38; 14,43 tvrdeći da svaki čovjek uvijek ima mogućnost odbaciti milost. U *Coll.* 13,12,8 piše: „...u čovjeku uvijek ostaje slobodna volja koja može bilo zapostaviti bilo voljeti milost Božju. Jer

AUGUSTIN, *persev.* 19,49. Sličan tekst iz svoje *ep.* 102 citira u *praed. sanct.* 9,17. Odluka Samarijanaca nije samo njihova nego je prvenstveno Isusova odluka koju je mogao u njima promijeniti da je htio. Potom Ambrozije isti obrazac primjenjuje na opće Božje djelovanje: Bog poziva i čini pobožnim koga on hoće, a ne one za koje ga drugi mole ili one koji to sami za sebe žele.

[816] U ovome podnaslovu valja imati na umu rečeno u podnaslovima 2.2.1.2 i 3.2.1.

[817] Usp. John M. RIST, Augustine on Free Will and Predestination, u: *Journal of Theological Studies,* 20 (1969.) 2, 420–447. Ponovo izdan u: *Augustine: a Collection of Critical Essays*, R. A. Markus (ur.), New York, 1972., 218-252.

[818] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 31.

Apostol ne bi zapovjedio ni rekao: 'sa strahom i trepetom radite oko svoga spasenja' (Fil 2,12) da nije znao da spasenje možemo bilo njegovati bilo zapustiti.“[819]

Na dosta mjesta kaže da Bog može tjerati čovjeka na dobro koje čovjek neće kako bi se dogodilo dobro koje Bog hoće.[820] Ta bi prisila milost, mišljenja smo, činila neodbacivom, no Kasijan (kao da) to ne primjećuje već u *Coll.* 13,18,4, govoreći o tri stupnja djelovanja milosti na volju (prvi da svaki čovjek želi dobro, drugi da čini dobro preko krjeposti, a treći da ustraje u njemu ustrajući u krjepostima), naglašava da milost ni na kojem stupnju ne poništava slobodnu volju. Čovjek joj se u sva tri stupnja bilo kada može oprijeti. Unatoč neusklađenosti s tvrdnjama o prisili, Kasijan i monasi opredjeljuju se za trajnu mogućnost odbacivanja milosti a protiv njezina neodoljivog impulsa, čime niječu i postojanje neizgubive ustrajnosti do kraja. Sliku Boga tako amnestiraju od nametljivosti i dominacije. U *Coll.* 13,18,5 zaključuje: „Stoga se treba vjerovati da Bog svega čini sve u svima tako što potiče, štiti i ojačava, ali ne na način da uklanja slobodnu volju koju je on sam jednom udijelio.“[821]

b) Augustinov nauk

Correpl. je osobito važan za pitanje učinkovitosti i neodoljivosti milosti. Augustin ondje Božje darove i Isusovu molitvu smatra posve učinkovitima i milost danu po njima nesavladivom. U *correpl.* 8,17 analizira Isusovo obraćanje Petru: „Ali ja sam molio za tebe da ne malakše tvoja vjera.“ (Lk 22,32) Smatra da se nitko neće usuditi reći da je nakon te Isusove molitve Petrova vjera mogla malaksati da je Petar tako htio i da ne bi bio voljan ustrajati do kraja u vjeri. Može se činiti da ovdje neupitno zastupa neodoljivi impuls milosti koji se događa trenutno, trajno i po automatizmu: Petar ne može reći „Ne“ Bogu i ne može ne ustrajati u dobru te stoga sama Isusova molitva za Petra znači automatsko i sigurno primanje milosti za koju je Isus molio a protiv koje Petar više ne može djelovati. Petar ne bi mogao htjeti ništa drugo osim onoga za što je Isus molio da Petar hoće.

No u nastavku teksta objašnjava da Isusova molitva nije poništila Petrovu slobodnu volju: budući da je Bog pripremio Petrovu volju (usp. Izr 8,35 LXX), Isusova molitva nije uzaludna. Kad je molio da Petrova vjera ne malakše, molio je da u svojoj vjeri Petar ima najslobodniju, najsnažniju, najnepobjediviju, najustrajniju volju. Bog je pripremio Petrovu

[819] Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,12,8.
[820] Tako čini u *Coll.* 13,7,4; 13,8,1; 13,9,1; 13,17,1 i 13,18,2. O tome smo govorili u podnaslovu 5.1. a)
[821] „Sic enim universitatis Deus omnia in omnibus credendus est operari, ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,18,5, u: CSEL 13, 395-396.

volju, a Petar je po volji bio vjeran. Isus je molio da u vjeri Petar ima čvrstu volju. Slobodna je volja u skladu s milosti. Volja ne doseže milost po slobodi, nego slobodu po milosti.[822]

Petar ne može izgubiti vjeru ne jer mu je vjera nametnuta nego jer mu je volja pripremljena ne izgubiti primljeno. Razlog učinkovitosti Isusove molitve je osposobljenost Petrove volje koju je ranije izveo Bog, a cilj te molitve je neslomljiva Petrova volja. Cilj prethodnoga Božjega djelovanja i Isusove molitve nije od Petra stvoriti marionetu nego Stijenu, pouzdanu i čvrstu osobu. Stoga *correpl.* 8,17 ne govori o neodoljivom impulsu milosti kao automatizmu koji oduzima slobodnu volju i događa se trenutno, nego o postupnom djelovanju koje kroz dugo razdoblje priprema i mijenja čovjeka. Prvo ga dovodi do pristanka na ono što je Bog u njemu izveo i na što ga poziva, a potom do snage volje to ostvariti i biti. Isusova molitva nije po sebi neodoljivo učinkovita nego je takva jer joj prethode dvije stvari: Božje djelovanje u Petrovoj volji i njena posljedična osposobljenost pristati uz milost. Milost za koju Isus moli stoga je učinkovita jer Petar voljno pristaje uz nju.

U c*orrept.* 11,31 to potvrđuje rekavši da Kristova milost tako utječe na čovjekovu volju da čovjek želi, i da želi tako jako i da ljubi takvim žarom da voljom duha nadvladava želje tijela protivne duhu. No Kristova milost čini da čovjek hoće, što se vidi i u slučaju Petra.

U c*orrept.* 12,34 govori o ustrajnosti danoj predodređenima, o *auxilium quo*, koja je takva da ne mogu ne biti ustrajni jer im je dana ustrajnost. Isus o njima kaže: „Odabrah vas da idete, rod donosite i rod vaš da ostane.“ (Iv 15,6) Kada Krist zagovara i za njih posreduje, takva se vjera ne može umanjiti i ostaje do kraja života čvrsta, tvrdi Augustin.

Iako se može reći da ovdje zastupa neodoljivi impuls, naglasak stavlja na učinkovitost Kristove milosti a ne na neodoljivost – Krist izabrane čini stabilnima u vjeri. Više naglašava djelotvornost i nužnost milosti i činjenicu da ona čovjeku daje čvrstu vjeru. Ni ovdje milosti nije cilj oduzeti slobodu nego je učiniti stabilnom u vjeri i dobrim odlukama.

U *correpl.* 12,38[823] tumači da je to potrebno jer bi se volja u napastima i slabostima slomila i ljudi ne bi mogli ustrajati u dobru ako bi ih Bog prepustio njima i ne bi djelovao u njima da mogu ako hoće i da hoće. Zato Bog pritječe u pomoć slabosti ljudske volje tako da biva potaknuta Božjom milošću *indeclinabiliter et insuperabiliter,* neotklonjivo (neizbježivo,

[822] „Sed quia praeparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 8,17.
[823] Ovaj smo broj već analizirali u podnaslovu 2.2.2.4. b)

nepromjenjivo) i neodoljivo (nenadmašno, nenatkriljivo), tako da nju, po sebi slabu, više ne mogu nadvladati protivštine i ne može više podbaciti ni pasti pred protivštinama.[824]

Važno je uočiti ne samo priloge *indeclinabiliter et insuperabiliter* nego i glagole koji opisuju Božje djelovanje: Bog *pomaže i potiče* ljudsku volju, *djeluje* da ona može i da hoće, *ne prepušta* je samoj sebi jer sama ne bi opstala. Bog je ne tjera niti joj išta nameće, oduzima ni onemogućava. Štoviše, daje joj ono što joj treba da ostane čvrsta u napastima i slabostima u kojima bi inače posrnula. Pritječe joj u pomoć i potiče je tako da volja ne može više pasti.

U istom *correpт.* 12,38 piše dalje da slaba i malena ljudska volja Božjom snagom ustrajava u dobru. Slaboj volji predestiniranih Bog daje da po njegovu daru najnepobjedivije (*invictissime*) hoće što je dobro i da najnepobjedivije odbijaju to napustiti.[825] Daje ne samo milost biti vjeran nego i da sama vjera ne može oslabjeti niti podbaciti.

Tako snažna milost potrebna je jer volja sama nije kadra doseći dobro već je Bog mora pridići do te razine i na njoj je držati. Milost mora biti snažna i velika da dobro učini privlačnijim od privlačnoga grijeha, te slađim od đavolskih zavođenja. Mora djelovati tako želi li biti učinkovita. Da je slabija, ne bi uspijevala odvojiti čovjeka od grijeha jer čovjek ljubi svoj grijeh. Bog zato pritječe u pomoć čovjeku dajući mu oružje toliko nadmoćno nad zlom da se može čini nadmoćnim i nad čovjekom – savezništvo slobodne volje i vjere s milostima potrebnima za pobjeđivati zlo. Prilog *invictissime, najnepobjedivije* ne odnosi se na Božje djelovanje nego na ljudsku volju: Bog *čovjeku* daje najnepobjedivije htjeti dobro i ostati uz dobro. To je svrha i priloga *indeclinabiliter et insuperabiliter*: *ljudsku volju* više ne mogu nadvladati protivštine te ostaje usidrena u dobru. Bog je ne podvrgava obespravljenu nadmoćnoj milosti nego je oslobađa, jača i uvećava dok je lišava okovanosti grijesima.

Ne smatramo stoga da učinkovitost Božjeg djelovanja iznesena u *correpт.* 12,34.38 posve dokida slobodu. *Correpт.* 12,38 barem na jednoj od dvije razine čuva slobodnu volju electa: svaki je čovjekov voljni čin učinjen čovjekovom voljom. To vrijedi i za dobra djela koja obnovljena i ojačana volja čini u suradnji s milošću. Ovdje ne afirmira izravno drugu razinu – mogućnost privremenog udaljavanja izabranih od milosti – jer hoće naglasiti učinkovitost milosti na jačanje slobodne volje. No ipak je na kraju broja neizravno potvrđuje rekavši da se čovjek mora čuvati oholosti, što znači da i dalje može griješiti.

[824] „Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 12,38.

[825] „Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent.“ *Isto*.

U c*orrept.* 14,43 piše da u srcu obraćenog opomenom na spasenje djeluje Bog kojemu se ne može oduprijeti volja niti jednog čovjeka kada Bog želi dati spasenje. Htjeti ili ne htjeti u moći je onoga koji hoće ili neće, ali on ne može zapriječiti Božju volju niti može nadjačati njezinu moć. I kad je riječ o onima koji čine ono što Bog neće, Bog čini ono što on hoće.[826]

U prvoj od tri rečenice u kojima naglašava Božju nadmoć, tu nadmoć veže samo za spasenjsko djelovanje. Zbog toga nije isključeno da u sve tri rečenice govori samo o spasenjskoj volji, tj. da će se spasenje dogoditi bez obzira na ljudske zle postupke. Ipak, moguće je drugu i treću rečenicu shvatiti kao općeniti govor o Božjoj volji.[827] U trećoj rečenici apostrofira, po svoj prilici, općenitu dominaciju i nepobjedivost Božjeg nad ljudskim djelovanjem. O djelovanju na volju govori u prvoj rečenici koja se tiče izabranih. No u drugoj i trećoj rečenici ne govori o dominaciji nad voljama nego nad ishodima ljudskih djela.[828] Ne govori da Bog u osobama koje mu se opiru čini ono što on hoće, niti da one čine ono što Bog hoće, nego da Bog čini ono što on hoće i kada ljudi čine što Bog ne bi htio da čine. Dakle, ne govori o Božjem djelovanju na volje nego o tome da ljudi svojim postupcima i izborima ne mogu zapriječiti da se izvan njih i čak i po njima događa ono što Bog hoće. Ljudski postupci i potezi ne mogu zapriječiti Božje vladalaštvo nad svijetom, događajima, poviješću i životima.

U *praed. sanct.* 8,13 kaže da milost koju Otac na skriven način daje ljudskim srcima ne odbacuje niti jedno tvrdo srce[829] jer je dana da bi uklonila tvrdoću srca. Kada Otac iznutra poučava nekoga kako bi došao Sinu (usp. Iv 6,43-46), Otac uklanja kameno srce i daje srce od mesa (usp. Ez 11,19). Na takav način čini djecu obećanja i posude milosrđa (usp. Rim 9,23).

To da niti jedno srce ne odbacuje Očevu milost može se shvatiti kao neodoljivost milosti. No važno je pogledati tumačenje te tvrdnje. Otac prvo skrovito preoblikuje i očovječuje ljudsko srce. Zbog uklanjanja kamenog srca čovjek postaje sposoban pouku voljno i svjesno prihvatiti i ne odbaciti je. Ne odbacuje je zato što je iz njega uklonjena tvrdoća zbog koje je nije mogao primiti. Milost nije nametnik koji preuzima kontrolu nad svojim domaćinom nego je

---

[826] „…dat incrementum Deus; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult.“ *Isto* 14,43.

[827] Za drugu rečenicu nije posve jasno misli li pod *onima koji neće* odbačene ili samo izabrane koji nekada čine zlo. Sudeći po kontekstu tu još vjerojatno govori samo o spasenjskoj volji. Tom rečenicom niječe čovjekovu sposobnost onemogućiti i pobijediti Božju volju, no pritom čovjeku ne negira slobodnu volju. Treća bi rečenica mogla uključivati i odbačene čiji zli postupci ne mogu biti nadmoćniji od Boga. Moguće je zato da je tu riječ o općenitoj Božjoj volji, osim ako ne misli samo na zle koji će uslijed Božjeg djelovanja postati dobri. Bog ne bi bio zaista moćan ako bi svako ljudsko zlo nadjačavalo njegovu volju i ometalo je. Zato naglašava da niti jednom čovjeku – dobrome a možda ni zlome – nije moguće nadvladati niti izbjeći Božju volju.

[828] Ova Augustinova tvrdnja može zvučati i utješno jer pokazuje da se nitko neće moći izvući niti prevariti Boga, na što ljudi počesto računaju jer su se navikli provlačiti vješto manipulirajući ljudima i obmanjujući ih.

[829] „Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 8,13,

čovjek slobodno prihvaća jer je ona u njemu stvorila preduvjete da je prihvati. Ni u ovom tekstu nije riječ o milosti koja djeluje nametljivo neodoljivo nego o milosti koja od čovjeka koji ne može i neće surađivati s Ocem čini osobu koja to može i hoće. U *praed. sanct.* 8,14 tvrdi sljedeće: da Bog hoće poučiti one kojima je križ ludost (usp. 1 Kor 1,18) da dođu Kristu, bez ikakve bi mu sumnje došli. Isus koji je rekao da svatko tko čuje Oca i pouči se dolazi njemu (usp. Iv 6,43-46) ne vara i ne može biti prevaren. A Bože sačuvaj da netko od onih koji su od Oca čuli i poučili se ne dođe Isusu.[830]

Ovdje naglašava Božju moć nad voljama bezbožnika, no čini to samo hipotetski – da Bog njih hoće privesti Kristu, učinio bi to. Također, ne priznaje mogućnost da netko odbaci Boga nakon što je Bog prethodno djelovao u njemu da ga čovjek prihvati. Koga je Bog izabrao, sigurno bira Boga. Augustin je uvjeren u to jer je Isus tako rekao (usp. Iv 6,45). U suprotnom je Božja volja pobjediva i podložna ljudskoj volji. Radije se opredjeljuje za snažan Božji spasotvorni utjecaj na ljudsku volju nego da čovjeku dâ (o)vlast nad Božjom voljom.

U svim ovim tekstovima tvrdi da je za učinkovitost bilo milosti bilo ljudskog djelovanja potrebno prethodno Božje djelovanje na volju. I kada u *persev.* 22,57-62 tumači kako propovijedati predodređenje, ne uspostavlja izravnu vezu između ljudskoga djelovanja (propovijedanja) i ishoda djelovanja (vjere) jer propovijedanje rađa vjerom samo ako slušatelj ima „uši da čuje“ (usp. Lk 8,8; Bar 2,31), a njih daje Bog. Veza između ljudskog djelovanja i vjere postoji samo ondje gdje Božje djelovanje utemelji takvu vezu. Isto vrijedi za druga područja: obraćenje, obnovu volje, krjeposti...[831]

U *persev.* 6,12 kaže da ako Bog usliši čovjekovu molitvu da ne bude uveden u napast, taj čovjek neće pasti u napast jer Bog to neće dozvoliti. Jer ništa se ne događa osim onoga što Bog sam čini ili što on dopusti da bude. Stoga je Bog kadar odvratiti volje od zla prema dobru i obratiti sebi volje sklone pasti te ih voditi putem koji se njemu sviđa.[832] Ovdje naglašava Božju moć i dominaciju nad voljama dobrih koja ima za cilj njihovo spasenje. No i ovdje Bog djeluje preko obraćenja i vodstva, a bez nametanja.

Ovi tekstovi koji na prvi pogled govore o milosti kao nametnutoj i nemogućoj za oduprijeti se ipak je ne predstavljaju u takvome svjetlu. Milost koju smo ovdje istražili jest

---

[830] „Nam si et illos quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venirent, docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi... (…) Absit ergo ut quisquam non veniat, qui a Patre audivit et didicit.“ *Isto* 8,14.

[831] No ipak, ljudsko djelovanje ima važnost. Propovijedanje, primjerice, može osobu dozvati iz grijeha i ohrabriti je za poslušnost. Ono je vanjsko sredstvo koje djeluje slično kao i opomena: kada su upravljeni izabranima, postaju učinkoviti. Zbog toga propovijedanje i opomena imaju važno mjesto u procesu spasenja. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 66.

[832] „Et si exaudimur, utique non fit; quia Deus non permittit ut fiat. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit. Potens ergo est, et a malo in bonum flectere voluntates, et in lapsum pronas convertere, ac dirigere in sibi placitum gressum.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,12.

djelotvorna i učinkovita, no njezina se djelotvornost ne sastoji u naprasnom nametanju volji koja je ne želi nego u djelovanju na volju koje volju i srce čini prijemljivima i željnima Božje blizine koju rado prihvaćaju i rado u njoj ostaju. Milost Kristova nije neprijatelj ljudske volje nego joj donosi ponudu toliko dobru za čovjeka da Bog čini da je čovjek ne može odbiti i prezreti. Može joj se opirati i bježati od nje no ona će pobijediti. Augustin je uvjerenja da je ta pobjeda milosti ujedno najveća čovjekova pobjeda jer je riječ o pobjedi čovjeka nad puno moćnijim neprijateljima – grijehom, smrću i đavlom. Božju zauzetost ne vidi kao oplijenjivanje čovjeka nego izniman Božji promisao i velikodušnost budući da je Božje uplitanje u povijest čovjeka jedini put pobjede nad tim trima neprijateljima. U učinkovitoj milosti koja sigurno vodi spasenju Augustin vidi razlog za radost i zahvaljivanje, a ne razlog za žalbe i pritužbe. S obzirom na razmjere ljudske slabosti, snažnu i potentnu milost Kristovu – unatoč sličnosti s fatalizmom – doživljava kao istinsku radosnu vijest a Boga kao velikodušnog darivatelja i strpljivog „izvođača“ svih zahvata potrebnih da bi čovjeka spasio.

No nauk o djelovanju, točnije nedjelovanju milosti unutar govora o odbačenima postaje daleko problematičniji od pitanja ograničava li milost slobodu izabranih. Augustin na mjestima Bogu daje vlast i nad voljama zlih, a zbog nauka o odbačenosti može se reći da im Bog onemogućava spasenje. Zato ćemo vidjeti što govori o odnosu Boga prema zlim voljama.

5.1.2. Odnos Boga i zla

Ovi spisi i rasprava nisu teodicejski te se tim pitanjem ne bave sustavno, ali ga dotiču dok nastoje objasniti odnos Boga i grijeha. Budući da Bog dopušta zlo, egzistencija zla ovisi o njegovoj svemoćnoj volji. Ako bi Bog bio upleten kao izravni ili neizravni uzrok ili poticatelj na zlo, bio bi jedan od tvoraca i suradnika zla. No Bog je indirektno upleten u pad anđela i ljudi ukoliko im nije dao milost po kojoj ne bi htjeli pasti (*auxilium quo*) nego samo milost ne pasti ako to ne žele (*auxilium sine quo non*). Zašto im tu pomoć nije dao prije pada i izbjegao mogućnost pada i grijeha? Augustin Božje postupanje opravdava smještajući ga u širu perspektivu Božje svemoći: Bog počinjeno zlo može izvesti na dobro. Iz te si perspektive može priuštiti na mjestima reći da je Bog u nekoj mjeri upleten i u sam zao događaj, a čini nam se da je vječnim naumima povezan i s propašću zlih.

Ipak, Božja volja nipošto nije tvorni, proizvodni uzrok zla (*causa efficines*) nego je uzrok ukoliko Bog stvara i upravlja redom uzročnosti (*causa ordinatrix* i *causa moderatrix*), pa i lošim uzrocima koje ne zaustavlja, te je i svršni uzrok (*causa finalis*) koji daje svrhu čak i

zlu.[833] Bog omogućava postojanje zla jer je ono antitetički znak Božje milosti prema izabranima, reći će na više mjesta. Predodređenje i njemu blizak fatalizam nisu tek iracionalno rješenje ostarjelog Augustina,[834] nego su spekulativni pokušaj kojim od *Simpl.* 1,2 nadalje želi pomiriti postojanje Boga čija je ljubav svemoguća i predznajuća i iskvarenoga stvorenja.[835] Ipak ni taj pokušaj nije razjasnio nego je dodatno zamaglio odnos Boga prema ljudskome zlu. I sam se Augustin utječe i drugom rješenju – nedokučivosti Božjih putova i odluka i povjerenju u Božju ljubav i providnost koji se također nisu pokazali dostatnima.

5.1.2.1. Bog nikoga ne navodi na zlo

Augustin se ne boji suočiti s pitanjem odnosa Boga i zla zlih. U velikom broju tekstova tvrdi da Bog nema nikakve veze sa zlom, nije njegov tvorac niti ikoga navodi na zlo. Bog može čovjeka iskušavati, objasnit će u *gr. et lib. arb.* 2,3, no na zlo ga navode đavao i čovjekova požuda a ne Bog. Već od Adamova grijeha čovjek po svojoj volji pada u zlo, kaže u *correpт.* 6,9. Prvi neposluh i nemoralno ponašanje čovjekovo je djelo. Otpavši slobodnom voljom od ispravnosti u kojoj je stvoren, postao je zao. U *corrept.* 10,27[836] i 12,37 pojašnjava da je Bog unaprijed znao što će Adam u nepravednosti napraviti, ali nije ga Bog natjerao niti naveo na to. No nije ga niti spriječio. Također, ako posljedice zlih događaja Bog naknadno mora okretati na dobro, nije tvorac tih zala.

U *ep.* 215,6[837] tumači što znači da Bog ne zna putove zlih: „'Jer Gospodine zna put pravednih, a propast će put opakih.' (Ps 1,6) Jer Gospodin ne poznaje ovaj potonji put koji je s lijeve (usp. Izr 4,26-27, po LXX), upravo kako će reći onima s lijeva: 'Zaista, kažem vam, ne poznam vas!' (Mt 25,12; 7,23; Lk 13,27) No zašto ih ne poznaje budući da on sigurno poznaje sve dobro ili loše o ljudima? Što 'Zaista, kažem vam, ne poznam vas' drugo znači nego 'Nisam

[833] Smatra li Augustin da u Božjim očima *svako* zlo služi nekom dobru, čak i pad anđela? Čini se da je odgovor u *gr. et lib. arb.* 20,41slj. pozitivan, Bog tako koristi svako zlo zlih, a ne samo poneko. Ovo će pitanje biti analizirano u podnaslovu 5.1.2.2. b) Opće dobro koje se dogodilo padom anđela je to da su vjerni anđeli dobili spoznaju da više neće otpasti od Boga i milost da više ne mogu otpasti. Unatoč tome pad anđela ne prestaje biti zao čin i izazivati zle posljedice. U perspektivi dobrih plodova zlih čina pad anđela ima sličnu svrhu kao propast odbačenih: od njih imaju korist vjerni anđeli kao što od reprobata korist imaju electi. G. Lettieri piše da zlo ima za svrhu veću slavu Božju. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 397. No Augustin govori da je svrha odbačenih prvotno svjedočanstvo izabranima i svjedočanstvo Božje moći, a ne svjedočanstvo veće Božje slave.
[834] Usp. John BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine,* 231.
[835] Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 397-398.
[836] U *corrept.* 10,27 kaže da je Bog unaprijed znao da će iz dobrih stvari niknuti zlo i da u svojoj svemoći može od zlih stvari učiniti dobro. Iz toga se vidi da smatra da nije Bog tvorac, tj. tvorni uzrok tih zlih stvari nego ih je dopustio s obzirom da je također znao da ih može okrenuti na dobro jer je moćniji od zla.
[837] Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 215,6.

vas ja učinio takvima.' Također, što drugo znači izjava da Gospodin Isus ne poznaje grijeha (usp. 2 Kor 5,21; 1 Pt 2,22) nego da nije počinio grijeh? I zbog tog razloga kako bismo trebali protumačiti riječi: 'Jer Gospodin poznaje putove s desne' (Izr 4,27 po LXX), ako ne u smislu da je on napravio putove s desne, tj. putove pravednoga? To su, naravno, dobra djela koja je Bog pripravio da u njima hodimo, kako kaže Apostol (usp. Ef 2,10). Ali on sigurno (*utique*) ne zna perverzne putove s lijeve, tj. putove nepobožnih, jer on nije napravio te putove za ljude nego su ih ljudi napravili za same sebe."

To da Bog ne pozna ljudske zle putove znači da to nisu njegovi putovi, tj. da Bog nije njihov tvorac i da nikoga ne postavlja na njih. Božje nepoznavanje nečega znači da Bog nije tvorac toga, da nije u to upleten, da on to ne čini i da to djelo ne potječe od njega.

U *ep.* 194,3,14 piše: „Bog ne otvrdnjava udjeljujući zloću nego ne udjeljujući milost."[838] U *ep.* 194,6,22-29 tumači da Bog nije kriv ni odgovoran ni za čije grijehe i propast. U *ep.* 194,6,22 piše: „Ali ako su 'posude gnjeva, dozrele za propast' (Rim 9,22), ono što im je dano kao njihov dug trebaju pripisati samima sebi jer su sazdani od *massae* gline koju je Bog zasluženo i pravedno osudio na temelju jednoga grijeha u kojemu svi sagriješiše."[839] U e*p.* 194,6,23 pokušava dokazati da su ljudi krivi za otvrdnuće svoga srca i neprimanje milosti jer su oboje zaslužene kazne dosuđene masi. Pripadnost masi razlog je i kriterij za biti od Boga osuđen na propast. Međutim ne zna po kojem kriteriju ni zašto Bog nekoga izdvaja iz *massae*, te se poziva na nedokučive Božje putove, ne davši drugi razumu prihvatljiviji odgovor.

U *gr. et lib. arb.* 2,3-4 izrijekom tvrdi da grijesi dolaze od ljudske slobodne volje i požude. Nitko se ne može opravdavati time da ga Bog navodi na grijeh jer Bog nikoga ne navodi na zlo. U *gr. et lib. arb.* 2,3 zato citira Jak 1,13-15, Izr 19,3 i Sir 15,11-13.[840]

U c*orrept.* 7,14 kaže da je Juda izabran (*electus est)* za djelo za koje je bio prikladan. Bog ga je odabrao (*electus est*) znajući kako na dobro upotrijebiti zla djela – uz pomoć Judina djela koje zaslužuje prokletstvo bit će postignuto časno djelo radi kojega je Krist došao. „Nisam

---

[838] „... nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam." Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,3,14, u: PL 33, 879.

[839] „Sed si vasa sunt irae, quae perfecta sunt ad perditionem, quae illis debita redditur, sibi hoc imputent, quia ex ea massa facta sunt, quam propter unius peccatum, in quo omnes peccaverunt, merito Deus iusteque damnavit." *Isto* 6,22, u: PL 33, 882.

[840] „Neka nitko u napasti ne rekne: 'Bog me napastuje.' Ta Bog ne može biti napastovan na zlo, i ne napastuje nikoga. Nego svakoga napastuje njegova požuda koja ga privlači i mami. Požuda zatim, zatrudnjevši, rađa grijehom, a grijeh izvršen rađa smrću." (Jak 1,13-15) „Ludost čovjeku kvari život, a srce mu se ljuti na Gospoda!" (Izr 19,3) „Ne reci: 'Od Boga je grijeh moj', jer što on mrzi, nikad ne čini. I ne reci: 'On me zavede', jer njemu grešnici ne trebaju. Gospod mrzi svaku gnusobu..." (Sir 15,11-13)

li odabrao dvanaestoricu, a jedan je od vas đavao.“ (Iv 6,70) Jedanaest ih je izabrano po milosti, a Juda po osudi,[841] oni da dobiju kraljevstvo, a Juda da prolije Isusovu krv.[842]

Bog nije natjerao Judu na grijeh nego se na dobro koristi njegovim zlim djelom. Augustin je ovdje uvjerenja da su Bog i Isus u predznanju izabrali Judu upravo zato da bi izdao Isusa i tako imao važnu iako negativnu ulogu u njegovoj smrti a time i u djelu spasenja.[843] Ako ga je izabrao zato da bi ga izdao, kao što tvrdi Augustin, Isusova je smrt pomno isplanirana te je Isus znao sve o njoj. Tada Bog točno i precizno ne samo predzna nego koristi zlo zlih – i čak Judu svrhovito bira – kako bi se unatoč njima ali i preko njih ostvarilo točno ono dobro koje on hoće. Takav je Bog daleko moćniji i mnogo veći gospodar nad događajima i poviješću nego što je to uvriježeno misliti, ali je i lukav manipulator.

Ukoliko Juda nije izabran kako bi izdao te se izdaja dogodila bez Božjeg uplitanja, kada se Juda kasnije odmetnuo – čemu *correpl.* 7,14 nije sklon – Bog je daleko manje suveren gospodar povijesti, ne upravlja događajima nego ih samo dopušta, ne inscenira ih nego se događaju bez Božjega upliva. Tek bi nakon što se dogode intervenirao zle događaje koje se spontano dogode okrećući u dobro. Bog bi tada po pitanju zla djelovao samo naknadno ali ne i prethodno. Izbavljenje od zla bi davao naknadno, a zlo bi se odvilo bez da ga je Bog htio, upravljao, poticao ili navodio na njega. Tada Bog ne bi dopuštao određeno zlo nego bi dopuštanje bilo na općoj razini. Bog bi bio puno manje vukao konce opće i pojedinačne povijesti. Naknadno bi popravljao već dogođenu štetu a ne bi upravljao samim situacijama u kojima se šteta događa. Takvoga se Bog danas preferira jer je dovoljno uviđavan da slobodnu volju ostavlja na miru ali je dovoljno moćan popraviti štetu koju ona nanese. Čini se da *gr. et lib. arb.* 20,41 ide u tom smjeru kada kaže da je Bog koristio Judu kada je izdao Isusa te da koristi srca pokvarenih za pomoć dobrima. No prema *correpl.* 7,14 Bog ne djeluje samo naknadno nego i prethodno, što je puno veća razina Božjeg angažmana i djelovanja.

U *persev.* 6,12 govori o dvije vrste napasti od kojih se Bog koristi samo onom drugom. Bog nikoga ne napastuje štetnom, opasnom napasti. Postoji i korisna napast koja ne vodi na krivi put ni svladava nego iskušava. U tom su smislu riječi: „Ispitaj me, Gospode, iskušaj me.“

---

[841] U ovom tekstu termin *electio* koristi izravno za Judu koji je izabran za propast, no to čini jer navodi Iv 6,70.

[842] „Electi autem sunt ad regnandum cum Christo; non quomodo electus est Iudas ad opus cui congruebat. Ab illo quippe electus est, qui novit bene uti etiam malis, ut et per eius opus damnabile, illud propter quod ipse venerat, opus venerabile compleretur. Cum itaque audimus: Nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est?, illos debemus intellegere electos per misericordiam, illum per iudicium; illos ad obtinendum regnum suum, illum ad fundendum sanguinem suum.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 7,14.

[843] No evanđelja, pa ni Ivanovo koje Judu gleda osobito negativno, ne idu tako daleko. Ivan pokazuje da je Isus zarana znao da će ga Juda izdati ali ne precizirajući je li Isus to znao kada ga je birao ili je tek kasnije to saznao.

(Ps 26,2) Bog iskušava bez da uvodi u napast, i to nije zlo nego dobro jer je dobro biti ispitan.[844] Štetna napast je ona koja ne dolazi od Boga nego iz ljudske požude i zle volje. Protiv te se napasti moli *ne uvedi nas u napast* ili *ne daj da budemo uvedeni u napast*.

Ovdje postavlja dvostruku granicu između Boga i zla: ne samo da Bog nije nadahnitelj ni inicijator zla, nego nikoga ne dovodi u opasnu napast. Bog izbavlja iz napasti a ne dovodi u nju. Napasnik je đavao. Bog iskušava korisnom napasti koja ne uvodi u napast učiniti zlo.[845] Ne objašnjava, međutim, što bi bilo to korisno iskušavanje i ispitivanje koje ne uvodi u napast. Ako kušnja sa sobom ne nosi mogućnost opredjeljenja protiv Boga, nije jasno u čemu se kušnja sastoji ni što se kuša. Vjeru se kuša nevjerom. Čistoću se kuša bludnošću itd. Kuša se mogućnošću grijeha suprotnog krjeposti ili osobini koju se iskušava. Možda hoće reći da Bog ne nudi čovjeku zlo na način na koji mu ga nudi i prezentira đavao, nego mu nudi dobro za koje se mora oduprijeti napasti. Kušnja koju daje Bog i napast koju nudi đavao izgledaju slično no kušnja nudi izbor dobra dok napast nudi izbor zla. Misli li pod korisnom kušnjom ipak nešto drugo, svakako smatra da Bog čuva čovjeka od napasti a ne da ga uvodi u nju.

Ipak, u starijem *gr. et lib. arb.* 20,41 tvrdi: „Bog se i najgorim čovjekovim neprijateljem đavlom koristi, ali na najbolji način – da izvježba i iskuša vjeru i pobožnost dobrih ne radi sebe jer on zna sve i prije nego se zbude, nego radi nas kojima je nužno da se s nama postupa na takav način.“[846] I ovdje smatra da Bog čovjeka kuša na dobro i za dobro. No kaže da se Bog koristi i đavlom kako bi iskušao dobre.[847] Time možda implicira da Bog neposredno koristi i đavolsku, prvu vrstu napasti iz *persev.* 6,12. Možda u *gr. et lib. arb.* 20,41 još nije uveo razlikovanje dvije vrste napasti iz *persev.* 6,12. Ne tvrdi da Bog inscenira đavolsko zlo nego ga dopušta, ali se i njime koristi za dobro dobrih. *Persev.* 6,12 bi pobijao ovu tvrdnju iz *gr. et lib. arb.* 20,41, no Augustin to nije izrijekom ustvrdio.

U tekstovima koje smo ovdje iznijeli niječe upletenost Boga u zlo. Bog djeluje na zle samo posredno kroz uskratu milosti i kroz grijeh koji je kazna za grijeh. No u *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 drugačije govori o Božjoj ulozi – ona je daleko aktivnija od samo uskrate milosti.

---

[844] „*Deus autem neminem tentat*; tentatione scilicet noxia. Nam est et utilis, qua non decipimur vel opprimimur, sed probamur… Nam tentari et in tentationem non inferri, non est malum, immo etiam bonum est: hoc est enim probari.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 6,12.

[845] No u *gr. et lib. arb.* 21,42 citira 2 Sol 2,10-12 u kojem Pavao – a ne Augustin – govori da Bog zlima šalje zavodničko djelovanje da povjeruju laži te budu osuđeni. O tome vidi više u podnaslovu 5.1.2.2. b).

[846] „Qui et ipso diabolo utitur pessimo, sed optime, ad exercendam et probandam fidem et pietatem bonorum, non sibi, qui omnia scit antequam fiant, sed nobis, quibus erat necessarium, ut eo modo ageretur nobiscum.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 20,41.

[847] S obzirom da Augustin misli da druga napast ne uključuje stvarnu napast i da se Bog ne koristi đavlom u takvim situacijama, zaključit ćemo da je riječ o prvoj napasti.

5.1.2.2. Božji odnos prema voljama zlih ljudi – obrnuti utrumque

Pokušavajući dokazati da Bog djeluje na volje dobrih, pred kraj *gr. et lib. arb.* na vrlo sklizak način govori o djelovanju ne volje zlih. U ostala tri spisa više ne daje tako radikalne izjave. Neobično je da je u ranijem spisu radikalniji nego u kasnija tri. Imamo dojam da je svjestan da je tu upotrijebio ne samo suvišan nego loš i za sliku Boga kompromitirajuć argument te ga možda zbog toga kasnije više ne ponavlja. Niti ranije nije ulazio u pokušaj objašnjavanja tog zamršenog odnosa, što se vidi npr. u *gr. et pecc. or.* 1,47,52.

a) Nauk monaha iz Galije

Kasijan u *Coll.* 13,12,4 navodi biblijske primjere iz kojih izgleda da Gospodin osljepljuje, tj. da djeluje unutar čovjeka kako se ne bi spasio, što bi značilo da ga Bog vodi u propast i upravlja njegovom zlom sudbinom: „'Oči imaju, a ne vide, uši imaju, a ne čuju!' (Jer 5,12) I Gospodin kaže u Evanđelju: '…zborim im zato što gledajući ne vide i slušajući ne čuju i ne razumiju.' (Mt 13,13) U njima je ispunjeno Izaijino proroštvo u kojemu je rečeno: 'Slušajte dobro, al' nećete razumjeti, gledajte dobro, al' nećete spoznati. Otežaj salom srce tom narodu, ogluši mu uši, zaslijepi oči, da očima ne vidi, da ušima ne čuje i srcem da ne razumije kako bi se obratio i ozdravio.' (Iz 6,9-10)“ No Kasijan se ovdje ni drugdje u *Coll.* 13 ne izjašnjava u vezi Božje možebitne upletenosti u to zlo zlih. Ne ulazi u to teško pitanje.

b) Augustinov nauk

U *gr. et lib. arb.* 20,41–21,43.23,45 analizira Božje djelovanje na volje zlih koje ostaju zle. Bog može ostvariti svoje naume inicirajući pokret volje već sklone zlu. Zlo koje se pritom dogodi Bog pravedno kažnjava iako mu je ono sredstvo za postizanje dobra.

U *gr. et lib. arb.* 20,41 kaže da Sveto pismo pokazuje da su i oni koji žive svjetovno posve podložni Božjoj moći te ih može usmjeriti kamo god i kada god on hoće, bilo da nekima udijeli dobročinstva, bilo da druge kazni po svojoj pravednoj prosudbi i tajnome savjetu koji je apsolutno pravedan.[848] Augustin tvrdi da se to događa zato što Bog vlada čak i nad ljudskim voljama i kada je srdit, okreće u strah one koje hoće.[849] Neprijatelji su se borili protiv Izraelca

[848] Nastavlja tvrdnjom da su neki grijesi i kazna za druge grijehe, npr. posude gnjeva iz Rim 9,22 ili otvrdnuće faraonova srca koje je poslužilo bi se kroz njega očitovala Božja moć, zatim bijeg Izraelaca ispred Aja (Jš 7,10-12) koji se dogodio jer su se preplašili, a to se dogodilo kako bi njihov grijeh bio ispravno kažnjen. Zato Gospod kaže Jošui: „Izraelci ne mogu izdržati pred svojim neprijateljima.“ (Jš 7,10-12) Nisu ostali po svojoj slobodnoj volji nego su se, s voljom zbunjenom strahom, dali u bijeg. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 20,41.

[849] „Quare non subsistebant per liberum arbitrium, sed per timorem turbata voluntate fugiebant, nisi quia Deus dominatur et voluntatibus hominum, et quos vult in formidinem convertit iratus?“ *Isto*.

po vlastitoj volji, a ipak u Jš 11,20 stoji: „Gospod im bijaše otvrdnuo srce te su izašli u boj protiv Izraelaca i pali pod 'herem', kletvu bez smilovanja, da budu istrijebljeni." Tako i Gerin sin Šimej po svojoj volji proklinjaše Davida, a ipak piše da mu je to zapovjedio Gospod: „Ako on proklinje te ako mu je Gospod zapovjedio: 'Proklinji Davida!' – tko ga smije pitati: 'Zašto činiš tako?' … Pustite ga neka proklinje ako mu je Gospod to zapovjedio. Možda će Gospod pogledati na moju nevolju te mi vratiti dobro za njegovu današnju psovku.'" (2 Sam 16,10.12) Svjetovnome Šimeju Bog nije izravno zapovjedio da proklinje nego je na temelju svoga pravednoga suda nagnuo, usmjerio (*inclinavit*) Šimejevu volju, već pokvarenu zbog prijašnjih mana (*vitio*), da počini taj grijeh. Zato Pismo kaže da mu je Gospodin to rekao. Šimej nije primio zapovijed da proklinje jer bi ga u tom slučaju Bog trebao nagraditi što je poslušao zapovijed, a kaznio ga je.[850] Nije prešućen niti razlog zbog kojega mu je Bog rekao da tako proklinje Davida, tj. zašto je poslao (*miserit*) njegovo zlo srce ovome grijehu ili pustio (*dimiserit*) mu ići za tim grijehom.[851] David se nada da će Bog pogledati na njegovo poniženje, te će mu za podnesena proklinjanja uzvratiti dobrom (usp. 2 Sam 16,12). To je dokaz da Bog koristi čak i srca pokvarenih za pohvalu i pomoć dobrima.[852]

Za Božje djelovanje ovdje ne koristi glagole *zapovjediti* ni *reći* iz u 2 Sam 16,10.12, nego glagole *miserit vel dimiserit*. Time promišljeno ublažava biblijske izričaje. K tome, *mittere*, *poslati*, dodatno oslabljuje s *dimittere*, *pustiti*. Time ublažava radikalno tvrdu poziciju Svetoga pisma da je Bog *zapovjedio* Šimeju proklinjati. Augustinova pozicija je da je Šimejeva volja već zla a ne da ju je Bog učinio zlom.[853] Temelj za Šimejevo zlo djelovanje je njegova

---

[850] „Quomodo dixerit Dominus huic homini maledicere David, quis sapiens et intelleget? Non enim iubendo dixit, ubi obedientia laudaretur; sed quod eius voluntatem proprio vitio suo malam in hoc peccatum iudicio suo iusto et occulto inclinavit, ideo dictum est: *dixit ei Dominus*. Nam si iubenti obtemperasset Deo, laudandus potius quam puniendus esset, sicut ex hoc peccato postea novimus esse punitum." *Isto*.

[851] „Nec causa tacita est, cur ei Dominus isto modo dixerit maledicere David, hoc est, cor eius malum in hoc peccatum miserit vel dimiserit." *Isto*.

[852] „Ecce quomodo probatur, Deum uti cordibus etiam malorum ad laudem atque adiumentum bonorum." *Isto*. U *civ.* 5,9,4 pak piše da je u volji Duha „najviša moć kojom pomaže dobre volje stvorenih duhova, sudi zlim voljama, sve ih uređuje, te nekima podjeljuje moći, a nekima ne podjeljuje. I kao što je Stvoritelj svih naravi, tako je i darivatelj svih moći, ali ne i volja. Jer zle volje nisu od njega, jer su protiv naravi koja je od njega." Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (I) 5,9,4, 347. Tu odbacuje mogućnost da je Bog stvoritelj zlih volja i tvorni uzrok zla. Samo su zle volje autonomne jer njima darovatelj nije Bog niti djeluje u njima. Postoji asimetrija između Boga koji je darovatelj (*dator*) dobrih volja i „nedarovatelj" (*non dator*) zlih volja. Prvima podjeljuje moć, a drugima ne. Nemaju svi jednak pristup moći. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 391.

[853] Georg Kraus na temelju *gr. et lib. arb.* 20,41 smatra da Bog uzrokuje grijehe jer ondje piše da je Bog nagnuo (*inclinavit*) Šimejevu volju da počini taj grijeh. Usp. Georg KRAUS, *Vorherbestimmung: traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie,* 38. G. Kraus uzima u obzir samo te riječi ali previđa da je Augustin izričito rekao da Bog nije izravno zapovjedio Šimeju proklinjati i da je Šimejeva volja već pokvarena njegovim grijesima (*voluntas mala proprio suo*). Kraus na isti način postupa i s *gr. et lib. arb.* 21,43 iz kojega citira samo riječi *operari Deum inclinandas eorum voluntates* a ne čitav tekst iz kojega se vidi da je prisutnost zla preduvjet da bi Bog volje zlih naginjao prema zlu. Tekst se eksplicitno odnosi na zla djela zlih (*ad mala pro meritis eorum*) suprotstavljena Božjem milosrđu te je vidljivo da se Bog koristi zlom voljom, a ne da volju čini zlom: „... Bog djeluje u srcima ljudi tako da njihovu volju naginje kamo god on želi, bilo prema dobrim djelima jer je

osobna zla volja.[854] Augustin stupnjevito Boga oslobađa izravne zapovjedne upletenosti u zlo. Bog nije zapovjedio Šimeju činiti zlo nego je preko Šimejeve pokvarenosti na temelju pravednoga suda Šimejevu volju *nagnuo* (*inclinavit*) prema grijehu. Potom dodatno ublažava Božje djelovanje rekavši da je Bog *poslao* (*miserit*) njegovo zlo srce ovome grijehu ili *pustio* (*dimiserit*) mu ići za tim grijehom. Donosi sve slabije glagole te u konačnici kaže da Bog samo *pušta*, *dopušta* Šimeju činiti zlo.

Smatra da Bog ne naređuje zlo. No rabi tri glagola koji svaki nosi različitu razinu Božje upletenosti: *naginje* čovjekovu volju, *pošilje* je prema grijehu i *pušta*, *dopušta* ići za grijehom. Prvi i drugi izričaj znače da Bog vodi događaje po i preko zlih poteza zlih ljudi, a treći da je vodi unatoč njima, puštajući da se oni dogode. Stoga nam u *gr. et lib. arb.* 20,41 dok citira 2 Sam 16[855] ne pomaže razjasniti ni dilemu jesu li zli potezi zlih dio Božjega plana ili idu protiv plana – kako smatra Kasijan – koji se unatoč njima obistinjava.[856]

Augustin tu navodi i druge primjere. Juda i Židovi koji su razapeli Isusa također su primjer da Bog koristi i srca pokvarenih da bi pomogao dobrima: „Tako je koristio Judu[857] kada je izdao Isusa, tako je koristio Židove kada su raspeli Isusa. I kako su veliki blagoslovi koje je iz toga udijelio narodima koji će povjerovati!“[858]

---

milosrdan, bilo prema zlu prema njihovim vlastitim zaslugama.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 21,43; usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 295.

[854] Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 294-295.

[855] No čitav biblijski tekst o Šimejevu proklinjanju – Augustin preskače prvi dio u svojoj analizi – donosi značajne razlike u odnosu na Augustinovu analizu. Čitav tekst glasi: „Kad je kralj David došao do Bahurima, izađe odande čovjek od roda Šaulova. Zvao se Šimej, a bio je sin Gerin. Dok je izlazio, neprestano je proklinjao. Bacao je kamenje na Davida i na sve dvorane kralja Davida, premda je sva vojska sa svim junacima okruživala kralja s desne i lijeve strane. A Šimej je ovako govorio proklinjući: 'Odlazi, odlazi, krvniče, ništarijo! *Gospod* je okrenuo na tebe svu krv Šaulova doma, kojemu si ti oduzeo kraljevstvo. Ujedno je *Gospod* predao kraljevstvo u ruke tvome sinu Abšalomu. Evo, sad si zapao u nevolju jer si krvnik.' Tada Sarvijin sin Abišaj zapita kralja: 'Zar da ovaj uginuli pas proklinje moga gospodara kralja? Dopusti da odem prijeko i da mu skinem glavu!' Ali kralj odgovori: 'Što hoćete od mene, Sarvijini sinovi? Ako on proklinje te ako mu je Gospod zapovjedio: ‘Proklinji Davida!' – tko ga smije pitati: 'Zašto činiš tako?' Nato David reče Abišaju i svim svojim dvoranima: 'Eto, moj sin koji je izašao od moga tijela radi mi o glavi, a kamoli neće sada ovaj Benjaminovac! Pustite ga neka proklinje *ako* mu je Gospod to zapovjedio. *Možda* će Gospod pogledati na moju nevolju te mi vratiti dobro za njegovu današnju psovku.'“ (2 Sam 16,5-12; kurziv je naš) Uočavamo, prvo, da je dio kojega Augustin citira hipotetsko Davidovo promišljanje da je možda Bog Šimeju zapovjedio proklinjati a ne izravna Božja potvrda da je sigurno Bog učinio da Šimej proklinje. Drugo, Šimej je uvjeren da je Jahve podigao Abšaloma da uništi Davida. Treće, Jahve se želi osvetiti Davidu jer je uništio Šaulovu obitelj. Svatko je uvjeren da je Bog na njegovoj strani i da zagovara njegovu stvar. Stoga biblijski tekst iz 2 Sam 16,5-12, iako ga Augustin samo na temelju Davidovih riječi tumači kao Božje uplitanje u Šimejevo proklinjanje, sam opovrgava Augustinovu analizu jer nipošto nije očito na čijoj je Jahve strani i koje poteze vuče s obzirom da svaki akter smatra drugačije. David ne zna ima li Jahve ikakve veze sa Šimejevim zlim ponašanjem, nego to samo pretpostavlja.

[856] Postavlja se i pitanje Božje upletenosti u svijet i Božjega kraljevanja. Po Isusu, Božja se vladavina ostvaruje ondje gdje je vjera. Stoga Božje kraljevanje nije isto što i Božje upravljanje svijetom. Bog upravlja i zlima, ali kraljevstvo Božje dolazi onamo gdje ljudi vjeruju Isusu. Kraljevanje se događa gdje je Bog kralj čijoj volji vjerni služe, a upravljanje je gdje Bog dopušta da se događaju zle stvari koje ljudi žele i čine.

[857] O Judi vidi u prethodnom podnaslovu 5.1.2.1.

[858] „Sic usus est Iuda tradente Christum, sic usus est et Iudaeis crucifigentibus Christum. Et quanta inde bona praestitit populis credituris!“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 20,41.) Potom slijedi tvrdnja o kušnji koju smo

Potom navodi još jedan primjer: Abšalom je odbacio bolji savjet kojega mu je dao Ahitofel i po vlastitoj je volji izabrao štetan savjet, a razlog za to je taj što je Gospod čuo Davidove molitve. „Jer Gospod bijaše odlučio da se spriječi izvrsna Ahitofelova osnova, kako bi navukao nesreću na Abšaloma.“ (2 Sam 17,14) Bog je to učinio djelujući na Abšalomovo srce tako da je Abšalom odbacio dobar savjet i izabrao onaj za njega nepovoljan.[859]

No čitav tekst 2 Sam 17,14 glasi: „Tada Abšalom i svi Izraelci rekoše: 'Bolji je savjet Hušaja Arčanina nego savjet Ahitofelov.' Jer Gospod bijaše odlučio da se spriječi izvrsna Ahitofelova osnova, kako bi navukao nesreću na Abšaloma.“ Ne spominje se Jahvin utjecaj na Abšalomovo srce i odluku već Augustin sam zaključuje da je Bog djelovao na Abšalomovo srce da izabere gori prijedlog. Poprilično slobodno tumači ovaj događaj sugerirajući otvoreniju upletenost Boga u Abšaloma nesreću – Bog je sve isplanirao i osujetio im planove. Sve se dogodilo po Abšalomovom izboru, ali je Bog prije toga djelovao na njegovo srce i volju da izabere ono što će ga odvesti u smrt.

Postavlja se isto pitanje kao i kod Šimeja: na koji način biva da Bog nekoga navede na zlo, on koji nikoga ne navodi na zlo. Moguće je da koristi đavla tako da đavao ne znajući djeluje u korist Božju, no ne razrađuje to iako je netom spomenuo đavla. Kod Šimeja je rekao da se zla upotreba zlih događa po pravednom Božjemu sudu, dakle kao neka vrsta osude, ali nije objasnio kako to Bog izvodi. Također, nije sigurno drži li da Bog inklinira, priklanja zlu volju na zlo samo kada od tih zlih kaznenih djela dobri imaju neku korist – tako se čini po ovim biblijskim tekstovima i Augustinovu tumačenju – ili tako djeluje uvijek. Ako je točno ovo drugo i ako Bog priklanja sve zle volje zlu, svako je zlo djelo potaknuto od Boga njegovim tajnovitim djelovanjem.[860] Srećom, vidjesmo u *gr. et lib. arb.* 20,41 da je *inclinatio*, priklanjanje, nije jedino nego jedno od tri tumačenja Božjega djelovanja, a da je treće tumačenje puštanje da se zlo dogodi, pri čemu Bog nema izravnog utjecaja na volju nego joj dopušta birati zlo. U tom slučaju Bog nije upleten u zlo.

Gr. et lib. arb. 21,42 donosi, nazovimo ga, obrnuti *utrumque, oboje:* i Bog i slobodna volja djeluju kada zao čovjek po zloj zasluzi po Božjemu sudu biva od Boga potaknut učiniti zlo koje Bog koristi za dobro. Piše, naime, da Bog po svojim sudovima u srcima zlih čini što

---

obradili u podnaslovu 5.1.2.1. da se Bog đavlom koristi, ali na najbolji način, da izvježba i iskuša vjeru i pobožnost dobrih. Jasno je da Bog ne čini đavla zlim nego je zao od sebe.

[859] „Bonum consilium dixit, quod ad tempus proderat causae, quia pro ipso erat contra patrem eius, contra quem rebellaverat, ut posset eum opprimere, nisi Dominus consilium dissipasset quod dederat Achitophel, agendo in corde Abessalon, ut tale consilium repudiaret, et aliud quod ei non expediebat eligeret.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 20,41.

[860] To da su ona kazna bila bi eventualno neka dobra svrha tih zala, no ta bi kaznena zla daleko premašivala količinu dobra koju Bog njima nekada postiže te bi od tih zala često trpjeli i drugi.

god hoće uzvraćajući im u isto vrijeme po zaslugama.[861] Roboam po svojoj volji nije poslušao savjet starijih, te si je deset plemena zakraljilo Jeroboama da bi se ostvarila volja Božja koju je Bog u bijesu[862] prorekao: „Kralj dakle ne htjede poslušati naroda, jer tako upriliči Gospod da se ispuni riječ što je preko Ahije iz Šila kaza Nebatovu sinu Jeroboamu.“ (1 Kr 12,15) Sve se to dogodilo po ljudskoj volji, iako je ta promjena došla od Gospodina.[863]

Iz prve se rečenice čini da Bog tako djeluje uvijek na sve zle volje, no iz ostatka se teksta vidi da tako postupa samo kada je to na korist dobrih. Roboamov neposluh bio bi zlo djelo koje je Bog upriličio. Sve se dogodilo po slobodnoj volji tih osoba i po Gospodinovoj volji u isti mah. Augustin govori o aktivnoj ali kaznenoj (preko Božjega suda) Božjoj upletenosti u navođenje zlih na zlo koje će Bog iskoristiti za dobro dobrih. Bog time uzvraća zlom za zle zasluge te stoga zlima Bog ne čini nepravdu.

Zatim spominje Jorama na kojega je Bog digao neprijatelje koji osvojiše Judeju jer je Bog smatrao da Judejci zaslužuju takvu kaznu. „Gospod podiže na Jorama srdžbu Filistejaca i Arapa[864] koji žive kraj Etiopljana. Oni napadoše Judeju i osvojiše je, porobiše sve blago što se našlo u kraljevu dvoru.“ (2 Ljet 21,16-17) Augustin kaže da Bog podiže neprijatelje da unište zemlje za koje smatra da zaslužuju takvu kaznu. Napadači su napali po vlastitoj volji, iako je Bog na to potaknuo (*suscitavit*) njihov duh. Može se reći i ovako: Bog je potaknuo njihov duh, a ipak su oni napali po vlastitoj volji. Svemogući i u najvećoj dubini srca pokreće (*agit motum*) čovjekovu volju te tako kroz djelovanje tih ljudi Bog čini ono što on sam preko tih ljudi želi ostvariti.[865] A Bog ne zna htjeti nešto nepravedno.[866]

I ovdje je zastupljen obrnuti *utrumque*: Bog je potaknuo duh napadačâ iako su napali po svojoj volji, i obrnuto: napali su vlastitom voljom iako je Bog uskomešao njihov duh. Kako se milost ne kosi sa slobodnom voljom, tako Augustin pazi i da se „nemilost“ ne kosi s njom nego da sve bude po ljudskoj volji iako pod neuočljivim Božjim utjecajem. Ne želi pokazati

---

[861] „Quis non ista iudicia divina contremiscat, quibus agit Deus in cordibus etiam malorum hominum quidquid vult, reddens eis tamen secundum merita eorum?“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 21,42.

[862] U 1 Kr 12 ne spominje se Božji bijes. No Augustin i u *gr. et lib. arb.* 20,41 napominje da je Bog u bijesu odlučio upraviti nečiju zlu volju da počini zlo. To se čini kao vrlo impulzivna i trenutna odluka, dok Augustin inače govori o vječnim i nepromjenjivim odlukama.

[863] „Nempe sic factum est illud per hominis voluntatem, ut tamen conversio esset a Domino.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 21,42.

[864] Ovdje piše da se Bog koristio tuđom srdžbom, a ne svojom kao u prethodnim tekstovima.

[865] I u *corrept.* 14,45 i *praed. sanct.* 20,42 kaže da neke stvari Bog može učiniti samo preko ljudskog djelovanja, ali ondje misli na dobre ljude.

[866] „Immo utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et tamen spiritum eorum Dominus suscitavit. Quod etiam sic dici potest, et eorum spiritum Dominus suscitavit, et tamen sua voluntate venerunt. Agit enim Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino iniuste aliquid velle non novit.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 21,42.

prethodnost Božjeg „nemilosnog“ djelovanja – čak obrće rečenice – nego da se ono daje kao pravedna kazna po zlim zaslugama: Božji poticaj slijedi ranija ljudska zla djela.

Ovi su tekstovi problem u kasnijem Augustinovu tumačenju odnosa Boga prema odbačenima iako se na njih više ne referira: ovdje Božji odnos ne svodi samo na to da im ne daje milost, tj. da im je uskraćuje nego Bog u njima djeluje na nerazjašnjen ih način potičući, sklanjajući učiniti zlo koje će Bog iskoristiti na dobro. Bog ovdje nije samo pasivan i odsutan, nego u odbačenima aktivno djeluje te je prisutan iako ne milošću nego poticanjem na zlo. I na primjeru Amasije i Joaša iz 2 Ljet 25,7-8.20 i 2 Kr 14,10 pokazuje da Bog suvereno djeluje u srcima zlih odmažući im. Time izravno kaže da im Bog odmaže, a ne tek da im ne pomaže.

Piše, naime, dalje da je prorok rekao Amasiji: „Kralju, neka ne ide s tobom izraelska vojska, jer Gospod nije s Izraelcima ni s Efrajimovim sinovima, nego idi ti sam, ponesi se junački u boju; inače će te oboriti Bog pred neprijateljem jer Bog može pomoći i oboriti.“ (2 Ljet 25,7-8) Božja moć može pomoći u ratu dajući pouzdanje, ili odmoći ubacujući strah zato što Bog po vlastitoj volji djeluje i u srcima.[867] Joaš, kralj Izraela ovako je odgovorio Amasiji koji se htio boriti protiv njega: „Radije ostani kod kuće. Zašto izazivaš zlo i hoćeš da propadneš ti i svi Judejci s tobom?“ (2 Kr 14,10) „Ali Amasja ne posluša, jer tako bijaše odredio Bog, da ih preda u ruke Joašu zato što su pristali uz edomske bogove.“ (2 Ljet 25,20) Bog je, hoteći kazniti idolopoklonstvo, djelovao u srcu Amasije na kojega je pravedno bio ljut, te Amasija prezre i ne posluša pametan savjet i ode u bitku u kojoj će doživjeti poraz.[868]

I ovdje neposluh ima veze s Bogom. Iako u 2 Ljet 25,20 piše samo da je Bog tako *odredio*, Augustin dodaje da je Bog *djelovao* (*operatus est*) u srcu Amasije. U *gr. et lib. arb.* 20,41 ublažava biblijski izričaj, no ovdje ga pojačava. I ovdje je riječ o kaznenom djelovanju.

Svi su dosadašnji primjeri iz starozavjetnih knjiga Ljetopisa, Samuela i Kraljeva koje očito zastupaju teologiju da Bog potiče ljude i na zlo. Ti su pisci imali tendenciju Boga promatrati kao prvi uzrok svega. Tu tendenciju ovdje ima i Augustin, iako vidimo da često nastoji ublažiti veoma radikalne izjave o Božjoj upletenosti koje nalazimo u tim knjigama, dok za ovaj posljednji citat donosi umjereno radikalnije tumačenje. No neće stati samo na tim citatima koji donose staru i prevladanu teologiju. Donijet će i dva citata iz Pavla:[869] „Zato ih je

[867] „Quomodo virtus Dei alios adiuvat in bello dando eis fiduciam, alios immisso timore vertit in fugam, nisi quia ille qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, etiam in cordibus hominum operatur?“ *Isto*.

[868] „Ecce Deus idololatriae peccatum volens vindicare, hoc operatus est in eius corde, cui utique iuste irascebatur, ut admonitionem salubrem non audiret, sed ea contempta iret in bellum, ubi cum suo exercitu caderet.“ *Isto.*

[869] Prije toga navodi još nekoliko rečenica iz drugih starozavjetnih knjiga: „Ako li se prorok dadne zavesti i progovori, bilo bi to kao da sam ja, Gospod, zaveo toga proroka: ruku ću podići na njega i iskorijenit ću ga iz svojega naroda izraelskoga.“ (Ez 14,9) Kada je Estera došla nepozvana pred kralja, Bog je kraljev bijes okrenuo u naklonost prema Esteri: „Podigavši svoje lice, sjajem ozaren, pogleda krajnje ljutit… Tada Bog sklonu kraljevu dušu na blagost.“ (Est 5,1d.1e) „Kraljevo je srce u ruci Gospoda kao voda tekućica; vodi ga kuda god hoće.“ (Izr

Bog po pohotama srdaca njihovih predao nečistoći… Stoga ih je Bog predao sramotnim strastima… I kako nisu smatrali vrijednim držati se spoznaje Boga, predade ih Bog nevaljanu umu te čine što ne dolikuje“ (Rim 1,24.26.28); „…poradi toga što ne prihvatiše ljubavi prema istini da bi se spasili. I zato im Bog šalje djelovanje zavodničko da povjeruju laži te budu osuđeni svi koji nisu povjerovali istini, nego su se odlučili za nepravednost.“ (2 Sol 2,10-12)

U oba je Pavlova teksta riječ o kazni. U Rim 1 Pavao tri puta govori da ih je Bog predao, prepustio zlu što je pasivno postupanje, dopuštanje, no u 2 Sol 2 govori o Božjemu aktivnomu postupanju – Bog im šalje zavodničko djelovanje. Ali ni tu Pavao ne govori da Bog djeluje izravno na volju tih ljudi da bi izabrali svoju propast, nego je biraju posredno, preko zavođenja. Ipak, ako im Bog šalje zavođenje, upleten je u njihovu propast. U *gr. et lib. arb.* 20,41 Augustin piše da se Bog i đavlom koristi da izvježba i iskuša dobre, no ovdje Pavao govori o zavodničkom djelovanju kako bi zli povjerovali u laž, u njoj ostali i propali. Takvo pravo zavođenje na zlo Augustin ipak pripisuje isključivo đavlu (usp. *persev.* 6,12). Donosi stoga blaže tumačenje Božjega djelovanja za zle nego Pavao.

U *gr. et lib. arb.* 21,43 piše kako smatra da je tim biblijskim tekstovima pokazao da Bog djeluje (*operari*) u srcima sklanjajući (*inclinandas*) njihovu volju kamo god on želi – prema dobru jer je milosrdan ili prema zlu po zaslugama.[870] To Bog čini prema pravednim sudovima koje nekada očituje, a nekada drži skrivene. Kada se god čita u Svetom pismu da je nekoga Bog zaveo ili da mu je otupio ili otvrdnuo srce, to je zato što su prije toga imali zle zasluge, te pravedno trpe ove stvari.[871]

U *gr. et lib. arb.* 21,43 slijedi važan zaključak: ako Bog može preko djelovanja anđela, dobrih ili zlih, ili na bilo koji drugi način djelovati čak i na srca zlih ljudi prema onome što su oni sami zaslužili – a njihova pokvarenost nije Božje djelo nego potječe ili od Adama ili je uvećana njihovom voljom – zašto se čuditi ako Bog preko Duha Svetoga čini dobro u srcima svojih izabranih, on koji je već djelovao u njihovim srcima da od zlih postanu dobra.[872]

21,1) O Egipćanima kaže: „Okrenu im srce da zamrze njegov narod, da slugama njegovim budu opaki“ (Ps 105,25) Prvi navod ne ide u prilog Augustinu jer govori da Bog ne zavodi proroke. Sljedeća dva teksta primjeri su Božjega djelovanja da dobro, a ne na zlo.

[870] „...manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 21,43.

[871] „Ac per hoc quando legitis in Litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut iuste ista paterentur...“ *Isto*.

[872] „Si autem potens est, sive per Angelos, vel bonos vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum, pro meritis eorum, quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum est, si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona?“ *Isto*.

Ovdje donosi dvije poante čitavog ovog izlaganja o Božjemu djelovanju na volje zlih. Prva je: budući da Bog posljedično kazneno, ali glede budućih grijeha prethodno djeluje na srca zlih ali po zasluzi, razumljivo je da i milost djeluje prethodno, no njoj ne prethode dobre zasluge. To je riskantan argument za dokazivanje gratuitivnosti milosti te zbog njega nije trebao tvrditi sve što je rekao u *gr. et lib. arb.* 20,41-21,42.[873] Druga je: ako je Bog suveren koji vlada čak nad voljama zlih te i đavla koristi za svoje naume, jasno je da suvereno vlada i voljama dobrih. Ovdje se nalazi još jedna važna stvar – prva i uz duh obamrlosti iz *praed. sanct.* 6,11 jedina naznaka Augustinova tumačenja *kako* Bog djeluje na srca zlih: preko djelovanja sotone i zlih anđela ali i dobrih anđela, i na druge načine koje ne pojašnjava.

Unatoč nejasnoćama, u *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43[874] odlučno pobija da je Bog tvorac grijeha i da ih zapovijeda. Otvrdnuće tumači ili kao Božje dopuštenje da nekoga zavedu zle zasluge, ili kao otvrdnuće koje čini Bog po svojem sudu jednako kao i čovjek po slobodnoj volji, uvijek kao pravedno uzvraćanje za zle zasluge, što potvrđuje i u *gr. et lib. arb.* 23,45; *praed. sanct.* 8,14; *persev.* 11,25; *c. Iul. imp.* 1,141. U gorem, drugom slučaju ravnopravno Bog i čovjek otvrdnjuju čovjekovo srce.[875] No ostaje neodumica o odnosu Boga prema zlu:[876] je li ga Bog samo dopušta (*dimittere*) i na dobro ga izvodi naknadno, unatoč zlu, ili se zlom aktivno koristi i na dobro djeluje kroz zlo koje je nekim putem prethodno potaknuo (*inclinare*). Oba primjera nalazimo u *gr. et lib. arb.* 20,41 te je moguće da zastupa oboje. U većini se ovih brojeva opredijelio za drugu, radikalniju opciju da bi pokazao Božju vladavinu. No drugdje se, npr. u *praed. sanct.* 16,33 opredjeljuje za prvu, primjereniju opciju.[877] I u *gr. et lib. arb.* 23,45 kaže

---

[873] Ako je neki grijeh kazna za grijehe, ta se kazna može događati po sebi, po unutarnjoj logici grijeha, a bez da je zasebno od Boga izrečena. Augustin u naša četiri djela ne razjašnjava je li takvu kaznu Bog osobno izriče za svaki pojedini grijeh, što bi prema *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 moglo biti, ili svaki grijeh po automatizmu veže na sebe sve jače otvrdnuće srca i potonuće te rađa novim grijehom. Nama se čini točnim ovo drugo – da je otvrdnuće srca prirodni proces i posljedica ustrajnosti u grijesima i da nije zasebna kazna izrečena pojedincu.

[874] Isto vrijedi i za *gr. et lib. arb.* 22,44-23,45.

[875] Tako je faraonu i Bog otvrdnuo srce (usp. Izl 7,3; 10,1), što je kazna za faraonovo već otvrdnuto srce, i sam faraon jer je po zloj volji otvrdnuo sebe protiv Boga i navukao na sebe Božju osudu. Bog je ostvario svoju svrhu jer se kroz to otvrdnjavanje očitovala Božja moć, tumači u *gr. et lib. arb.* 20,41; 23,45. Harden Weaver napominje da takvo tumačenje faraonovog slučaja iz *gr. et lib. arb.* predstavlja razvoj u odnosu na raniji *div. qu.* 68,5. Ta se znatna promjena nazire već u *Simpl.*: nestaje svaka ideja prethodne ljudske dostojnosti ili nedostojnosti. Ne postoji nikakva zasluga na temelju koje Bog neke izabire a druge ne izabire. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *div. qu.* 68,5, u: PL 40, 74; Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 22.

[876] Postavlja nam se pitanje zašto Bog volje zlih ne okreće radije na dobro nego na zlo kada ima moć to učiniti kada, kome i gdje god to hoće. Zašto se radije Božja volje ne bi vršila izravno preko dobra nego neizravno preko zla koje Bog koristi na dobro. Augustin bi, pretpostavljamo, odgovorio da ne zna zašto Bog tako postupa, ali da Bog to zna te kazneno i pravedno djeluje na volje zlih i čuvajući tako od oholosti volje dobrih.

[877] Podsjećamo na analizu *praed. sanct.* 16,33 u podnaslovu 2.2.2.2. b) jer u tome broju na temelju Rim 11 govori samo o naknadnom Božjem okretanju zla u dobro. ali ne i prethodnom djelovanju na volje zlih. Kaže da u moći zlih ljudi leži griješiti, no to da griješeći u svojoj zloći poluče ovaj ili onaj učinak leži u moći Boga koji razdjeljuje tamu i određuje joj granice. Na taj se način čak i po onome što čine protiv volje Božje ne ispunja drugo nego Božja volja. Zle su stvari, dakle, učinjene *protiv* Božje volje – Bog ih nije ni inicirao ni htio, ne trebaju mu ta zla djela niti mu koriste posude gnjeva, ali posude milosrđa imaju koristi od njih.

da je otvrdnuće došlo zbog grijeha te se vraća na dopuštanje zla iz *gr. et lib. arb.* 20,41. Time nakon oštrijih stavova o *inclinatio* iz *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43 opet ublažava i smiruje ton: kada se čuje da je Gospodin zaveo nekog proroka (usp. Ez 14,9) ili da se „smiluje komu hoće, a otvrdnjuje koga hoće“ (Rim 9,18), sigurno su zla djela tog čovjeka zaslužila takav sud kada Bog *dopušta* da bude zaveden ili tvrdoga srca.[878]

Sada ćemo pogledati što u ostala tri spisa piše o ovoj temi. Njome se više ne bavi izravno kao u *gr. et lib. arb.*, no donosi nekoliko važnih tekstova. U *praed. sanct.* 6,11 tumači da Bog priprema volju (usp. Izr 8,35 po LXX) onih koji će povjerovati, a onima koji neće povjerovati ne priprema volju.[879] Valja razlikovati što dolazi od milosrđa a što od Božjega suda. „Što Izrael ište, to nije postigao, ali izabrani postigoše. Ostali pak otvrdnuše, kao što je pisano: *Dade im Bog duh obamrlosti*, oči da ne vide, uši da ne čuju sve do dana današnjega.“ (Rim 11,7-8) Tu se vidi milosrđe prema izabranima i sud za ostale koji su zaslijepljeni. Ipak, prvi su vjerovali jer su htjeli vjerovati, a drugi nisu vjerovali jer nisu htjeli vjerovati. Milosrđe i sud ostvaruju se u njihovim voljama.[880] No oslijepljeni su sljepoću primili kao plaću.

Ovdje imamo i Božju pasivnost prema odbačenima – ne priprema im volju, tj. ne djeluje na nju – i Božju aktivnost u Pavlovom citatu *dade im Bog duha obamrlosti*. Augustin i ovdje ublažava taj Pavlov izraz Božje aktivnosti naglašavajući da ljudi ne vjeruju po svojoj volji i da sljepoću primaju kao plaću. Prebacujući naglasak s Božjega djela na čovjekov voljni izbor nevjere, daje umjerenije tumačenje Božjega odnosa prema otvrdnuću nego Pavao. Također, tvrdnjom da Bog ne priprema volju onih koji neće povjerovati umanjuje Božje aktivno djelovanje na njih. Ipak, tvrdnja da se milosrđe i sud ostvaruju (*facta sunt*) u ljudskim voljama možda otvara put Božjem aktivnom djelovanju i u volji zlih. Pavao spominje da se ono odvija davanjem duha obamrlosti (*dedit illis Deus spiritum compunctionis*) za koji je jasno da ne dolazi od ni preko Duha Svetoga, čime Pavao možda Boga čak upliće u suradnju sa zlim duhovima. Augustin ipak ne ulazi u pojašnjavanje ovog Pavlovog teksta.

---

[878] „Quando ergo auditis dicentem Dominum: Ego Dominus seduxi prophetam illum, et quod ait Apostolus: Cuius vult miseretur, et quem vult obdurat, in eo quem seduci permittit vel obdurari, mala eius merita credite; in eo vero cuius miseretur, gratiam Dei non reddentis mala pro malis, sed bona pro malis, fideliter et indubitanter agnoscite.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 23,45. Međutim onda ponovo afirmira obrnuti *utrumque* pišući da je faraonovo srce otvrdnuo i Bog po pravednome sudu i faraon po slobodnoj volji. No to čini u prvome redu kako bi potvrdio faraonovu slobodnu volju jer se na nekoliko mjesta u Izl kaže da je faraonu Bog otvrdnuo srce.

[879] U 2.2.2.1. smo rekli da je ovo pitanje mučilo monahe iz Hadrumentuma, no Augustin je ovu tvrdnju izrekao tek u *praed. sanct.*, što bi moglo značiti ili da je pod pritiskom monaha iz Galije radikalizirao stavove ili da zbunjene i neuke monahe iz Hadrumentuma nije htio dodatno šokirati takvom izjavom.

[880] „Ecce misericordia et iudicium: misericordia in electionem quae consecuta est iustitiam Dei; iudicium vero in ceteros qui excaecati sunt; et tamen illi quia voluerunt, crediderunt; illi quia noluerunt, non crediderunt. Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 6,11.

Na drugim mjestima donosi i drugačije argumente. Bog kao gospodar života i smrti neke ljude drži na životu dok ne padnu iako bi mogli biti spašeni da su ostali živjeti. Bog u tom slučaju namjerno šalje smrt u najgorem mogućem trenutku, u trenutku čovjekova pada. To vrijedi osobito za zvane a ne pozvane. Taj argument koristi u *correpl.* 13,40; *praed. sanct.* 14,26-28 i *persev.* 9,23; 13,32. U *correpl.* 13,40 piše da oni mogu dio života proživjeti dobro i pobožno, no neće umrijeti prije nego se odmetnu od Boga. Ako se to ne bi nikome događalo, ljudi koji su postigli milost Kristovu tek bi neko vrijeme imali strah koji ih čuva od preuzetnosti te bi se u svojoj sigurnosti uzoholili.

Ova veoma negativna tvrdnja Augustinu je sredstvo za polučiti pedagoški učinak – da se netko ne bi uzoholio te zbog toga propao. Bog šalje smrt kako netko (ne) bi umro kao elect i kako (ne) bi imao priliku popraviti sadašnje stanje. Smrt je s Božje strane točno tempirana da osoba umre baš u onom stanju u kojemu je želi Bog. Držimo da u slučaju zvanih ali ne izabranih ovako teška tvrdnja Boga oslikava ne tek kao gospodara života i smrti nego kao nekoga tko pazi, čak i vreba na čovjekov pad da ga baš tada usmrti kako bi propao. Nije potrebno tako Boga kompromitirati da bi se postigao željeni pedagoški učinak. Augustin ionako podrazumijeva da će zvani a ne izabrani umrijeti kada su u grijehu, izvan milosti.

I u *persev.* 9,23 potvrđuje da Bog neke drži u ovom životu dok ne propadnu, iako ne bi propali da su umrli prije negoli su pali. Ovaj je izričaj blaži – Bog ih drži žive dok ne propadnu makar se od lošega življenja mogu spasiti ako umru prije pada.[881] U *persev.* 13,32 piše da su neki ostavljeni živjeti dok ne padnu iako zasigurno ne bi pali da su umrli prije nego su pali.[882] Od ova tri teksta ovaj je najblaži jer govori o tome da su *ostavljeni živjeti* a ne da su usmrćeni. No smrt i život u Božjoj su vlasti koji i uz pomoć njih određuje tko će pasti a tko će se dići nakon pada i u kakvom će stanju preminuti.

U c*orrept.* 15,47 donosi još jedan drugačiji argument kada izjednačava Božje želje s od Boga nadahnutim ljudskim željama: ako je to da se svi ljudi spase želja koja ljudima dolazi od Boga po Duhu Svetom, a jest, tada je to Božja želja. Bog želi da se svi ljudi spase jer on čini da vjernici to isto hoće. Navodi i drugi primjer: ako Sveto pismo točno kaže da Duh viče i kliče

[881] Za razliku od *correpl.* 13,40 u kojemu donosi upozorenje protiv oholosti, ovdje smjera objasniti zašto je Isus dopustio da Tir i Sidon propadnu ako je Isus znao da mogu ne propasti dođe li propovijedati u njih. Budući da je to znao i mogao a nije im došao, zasigurno je Isus baš tako htio postupiti. Iz toga zaključuje da Bog tako postupa i u drugim slučajevima.

[882] Ne znamo na temelju čega u *persev.* 9,23; 13,32 zaključuje da ne bi propali da su poživjeli ili da ne bi pali da su umrli ranije. Ni kratak ni dug život ne može promijeniti činjenicu da su odbačeni.

„Abba! Oče!“ (usp. Gal 4,6), a Duh čini da čovjek viče (usp. Rim 8,15), tada je ispravno reći da je Bog također onaj koji to hoće budući da on čini da čovjek hoće.[883]

Ovdje na pozitivan način neizravno potvrđuje Božju vladavinu nad voljama te poistovjećuje dobro ljudsko htijenje nadahnuto od Boga s Božjim htijenjem. No ukoliko bi se taj princip primijenio na htijenja zlih i ako bi ga se uzelo kao opći princip Božjega djelovanja, postao bi veoma opasna tvrdnja: ako Bog priklanja, inklinira i volje zlih da čine zlo, kako piše u *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43, tada bi to zlo bilo Božja želja i htijenje. Od Boga ne može doći ništa što Bog ne bi htio. Zlo nadahnuće koje bi došlo od Boga bilo bi od Boga htijuće jer Bog ne može čovjeka poticati na nešto što Bog neće da bude. Svako Božje postupanje je voljno postupanje te on hoće i sadržaj svojega istupa i plod kojega time smjera polučiti. Ako Bog osobu potiče na zlo, Bog bi htio to zlo, što bi Božje htijenje kompromitiralo i kontaminiralo zlom voljom. Ipak, oba primjera iz c*orrept.* 15,47 primjeri su nadahnuća na dobro, a taj argument ne proširuje za volje zlih. Također pojašnjava da je prvi primjer samo jedno od tumačenja 1 Tim 2,4 a u naša četiri spisa uglavnom zastupa da Bog ne želi spasenje svih.

U *praed. sanct.* 20,41 citirajući 2 Kor 2,13-16 zaključuje da Bog čini što hoće u srcima ljudi, bilo po pomaganju bilo po sudu, kako bi i po njima postigao što je njegova volja predodredila da se zbude (usp. Dj 4,28).[884] Tu ponovo na tragu *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43 zaključuje na Božju dominaciju nad zlima jer Bog u obje skupine čini što hoće. Ne objašnjava kako Bog djeluje po sudu, no vjerojatno misli na grijeh koji je kazna za grijehe. Međutim, u *praed. sanct.* 20,42 opet govori samo o Božjoj suverenosti nad voljama dobrih ali ne i nad voljama zlih, tako da je i u *praed. sanct.* neujednačen što se tiče Božjeg odnosa prema zlim voljama. U *praed. sanct.* 16,33 piše da i kada ljudi čine ono Bog neće i što se protivi Božjoj volji, Bog ipak čini što on hoće. Tim tekstovima ponovo govori da Bog nema ništa sa zlom i da se ono događa protiv Božje volje i mimo nje.

Za razliku od tih tekstova, vidjesmo da u dijelovima *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 govori da se zlo može događati i po Božjoj volji i da Bog može na njega inklinirati. U *persev.* 6,12 kaže da Bog nikoga ne napastuje zlom napasti, a u *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43, iako govori o kaznenom djelovanju, tvrdi da je Bog na neki način upleten u to zlo zlih. Te tvrdnje nigdje ne objašnjava te smo dojma da ni sam ne zna na koji bi način Bog poticao na zlo volje zlih a da u isto vrijeme nije Bog onaj koji to čini jer bi tada Bog bio odgovoran za zlo zlih.

---

[883] „Si ergo clamantem Spiritum recte dixit Scriptura, a quo efficitur ut clamemus, recte etiam volentem Deum a quo efficitur ut velimus.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 15,47.

[884] „Agit quippe Deus quod vult in cordibus hominum, vel adiuvando, vel iudicando, ut etiam per eos impleatur quod manus eius et consilium praedestinavit fieri…“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 21,41.

Veoma je teško uskladiti te tekstove u kojima – i unutar istih brojeva, npr. u *gr. et lib. arb.* 20,41; 23,45 – donosi obje tvrdnje. No sav govor iz *gr. et lib. arb.* 20-23 ima svoju širu svrhu kojoj je Božje upravljanje voljama zlih tek dodatni argument. Svrha tih završnih brojeva *gr. et lib. arb.* je sljedeća: ako Bog utječe čak i na volje zlih, svakako utječe i na volje dobrih. Međutim, nije jasno zašto je ulazio u tu veoma sklisku argumentaciju. To nije bilo potrebno jer je već dovoljno naglasio da Bog ne dokida nego osposobljuje volju dobrih. Unatoč dobroj namjeri, tim je tekstovima kompromitirao Boga dovodeći ga u neku – iako nerazjašnjenu i nejasnu – vezu sa zlim izborima zlih. Nije bilo potrebe pokazivati da Bog djeluje prethodno na volje zlih i usmjerava ih prema zlu, uplitati ga u moguću suradnju sa zlom i kompromitirati ga, kad se Božja moć nad poviješću dovoljno jasno očituje kroz Božje naknadno djelovanje. Ni za obranu gratuitivnosti milosti nije potreban ovakav argument.

Osim toga u *gr. et lib. arb.* 20,41-21,43; 23,45 nije objasnio kako i uz pomoć kojega bi duha Bog inklinirao srca zlih na zlo. Jedina dva traga objašnjenja su izjava iz *gr. et lib. arb.* 21,43 da Bog može i na srca zlih ljudi djelovati preko anđela, dobrih ili zlih, ili na bilo koji drugi način, a drugi je duh obamrlosti iz *praed. sanct.* 6,11, duh koji zasigurno ne bi dolazio od Duha Božjega jer u *praed. sanct.* 11,22 piše da Duh vodi samo sinove Božje (usp. Rim 8,14), a ne i sinove bezakonja. *Gr. et lib. arb.* 21,43 i *praed. sanct.* 6,11 i nejasnoća oko vrste duha ostavljaju uznemirujuću mogućnost da Bog to čini uz pomoć zlih anđela/duhova.

B. Studer procjenjuje da Augustin u *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 drži da Bog nije odgovoran za grijeh i da djeluje u zlim ljudima bez da je u isti mah autor njihovih grijeha. Bog otvrdnjavanja faraonovo srce zbog legitimnog razloga ne uklanjajući pritom faraonovu slobodu, stoji u *gr. et lib. arb.* 23,45. Bog je toliko dobar i moćan da može zlo iskoristiti na dobro. Kao svemoćan, neće dopustiti da neko zlo bude ukoliko ga ne bi mogao iskoristiti na dobro po svojoj dobroti. To da Bog *sklanja* nečiju volju prema grijehu, u *gr. et lib. arb.* 21,42-23,45 znači da Bog *dopušta* grijeh, smatra Studer. Kad Bog ne bi tako postupao i ne bi mogao zlo upotrijebiti na dobro, izgledao bi impotentno i manje dobro, stoji u *c. Iul. imp.* 5,60.[885]

Ne slažemo se u potpunosti s ovom Studerovom blagom procjenom *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45. Smatramo da je Augustin tu neujednačen i nedorečen: negdje govori da Bog potiče, sklanja srca zlih prema zlu, a drugdje da zlo samo dopušta, što su veoma različite tvrdnje. U tim brojevima dominira ova prva tvrdnja iako je u *gr. et lib. arb.* 20,41; 23,45 prisutna i druga, dok u ostala kasnija tri spisa prevladava druga tvrdnja. Problem Božje umiješanosti u zlo stoga ostaje neriješen. Tvrdi je da Bog nije tvorac zla iako volje zlih može poticati na zlo ne dajući

[885] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 133-134.

nikakvo objašnjenje kako je moguće da, kao u *gr. et lib. arb.* 21,42, Bog djeluje u zlim ljudima bez da je u isto vrijeme autor njihovih grijeha. Time slika Boga ostaje opterećena mogućnošću Božje upletenosti u nadahnjivanje zlih na zlo.

Ovdje još nismo u punoj mjeri dotaknuli odnos Boga prema voljama zlih koji je posljedica nauka o predodređenju. O tome će biti više riječi u naslovima koji slijede.

5.2. Predodređenje

Sav oprez kojim razlaže odnos milosti i slobodne volje pada u vodu kada govori o predodređenju. Kod predodređenja je riječ o načinu na koji se s Božje točke gledanja ostvaruje spasenje. Augustin je uvelike izmijenio shvaćanje predodređenja – posve ga drugačije definira, uvodi razlikovanje predodređenja i predznanja,[886] izabranih i odbačenih,[887] i time Božji pristup ljudskoj rasi poima drugačije nego do tada. Tako shvaćeno predodređenje monasi iz Galije smatraju zabludom protivnoj katoličkoj vjeri, skandaloznim, nehumanim, okrutnim i uvredljivim naukom. A on ga u *persev.* 19,48-23,65 predstavlja kao objavljenog i od Crkve uvijek naučavanog. Rasprava o tome razvući će se dugo nakon njegove smrti. Unatoč njegovoj uvjerenosti u katolicitet svojih pogleda, Crkva će odbaciti – točnije zaobići – njegov strogi nauk o predodređenju jer zamagljuje sliku Boga i slobodnu volju.

Suzdržavao se pisati o predodređenju, a ni kada je to morao, nije o njemu pisao sustavno nego samo kao odgovor na konkretna pitanja i situacije. U *persev.* 20,53 će reći da se, iako ga već u *conf.* naučava, vjerojatno nikada ne bi dublje bavio njime da ga na to nije prisililo pelagijansko, tj. monaško nijekanje milosti.[888] U *praed. sanct.* – osobito od *praed. sanct.* 15,30 – rabi ga kao najveći dokaz gratuitivnosti. Predodređenje stoga nije autonomni, zasebni nauk nego je izveden iz teologije besplatne milosti i njegova je posljedica. Jedan je od argumenata kojima brani gratuitivnost milosti, teološki je teorem koji ne stoji i kojega ne promatra ni ne

[886] Npr. u *ep.* 194,3,12 piše da vjernici ne potpadaju pod Božje predznanje na isti način kao nevjernici. Prvima je vjera dana odozgor a drugima je samo predznana njihova buduća volja. Bog ih različito predzna: vjernike po budućem daru vjere, a nevjernike po njihovoj zloj volji. U odnosu prema zlima predznanje i predodređenje se ne podudaraju. Predodređenje je uvijek i predznanje, dok predznanje u slučaju zlih nije predodređenje. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De gratia testamenti novi ad Honoratum* 19,48 (ili *ep*. 140,19,48; kratica i *gr. t. nov*.), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 538-577; *spir. et litt.* 24,40; *praed. sanct.* 10,19; 17,34; *persev.* 17,41; 18,47.

[887] Augustin ima dva različita izraza za Božju ljubav prema ljudima. Prvi je *predilectio*, Božja ljubav za izabrane, a drugi je *amor*, Božja ljubav za sve ljude. Zbog rasprava morao je više govoriti o *predilectio* nego *amor*, no zbog toga nije negirao Božju ljubav prema svakom čovjeku. Otajstvo se sastoji u jedinstvu između te dvije ljubavi. Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, CXLVI i CLX.

[888] Pelagijanci nisu problematizirali predodređenje nego gratuitivnost milosti. Stoga je vjerojatno da ovdje pod pelagijanizmom misli na nauk monaha iz Galije, osobito u svjetlu *persev.* 21,54.

razvija kao samostalan nauk.[889] U *persev.* 20,53-21,54 kaže da je ono nepobjediva tvrđava ili bedem (*insuperabilis munitio*) kojoj je cilj obraniti gratuitivnost milosti, osobito milosti početka vjere i ustrajnosti do kraja. Slično govori i u *persev.* 16,41. Drugo bitno polazište nauka o predodređenju jest Božja svemoć[890] i radikalna različitost Stvoritelja i stvorenja. Božja je svemoć u ono vrijeme smatrana temeljnom pretpostavkom kršćanskoga vjerovanja.[891] Augustin zaista nije dopuštao da išta umanji Božje dostojanstvo i prvenstvo. Gratuitivnost i prvenstvo milosti i Božja moć srce su i ishodište njegovog stava o Bogu kojega je u pogledu predodređenja s vremenom, na žalost, doveo do ekstrema.[892]

G. Bonner smatra da je na Augustinov stav o predodređenju utjecalo i još nekoliko čimbenika. Prvi je odluka sinode u Diospolisu kojom je prihvaćen Pelagijev nauk, a ne zaboravimo ni da je papa Zosim privremeno rehabilitirao Pelagija i Celestija. Taj je šok sigurno utjecao na to da Augustin očvrsne svoje pozicije i da se snažnije bori za ono što smatra pravovjernim. Drugi je obraćenje na milost iz 396./7.[893] koje ga je uvjerilo da Bog ne daje milost po zaslugama vjere ni djela nego samo po svojoj suverenoj odluci. Treće je tadašnje uobičajeno mišljenje da je spasenje moguće samo za krštene. Četvrto, Augustin se oslanja na biblijske

---

[889] Takvog su mišljenja D. Marafioti, A. M. Jacquin, A. Trapè, V. Boublík, A. Sage i G. Greshake. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 324-325. I G. Lettieri smatra da je nauk o predodređenju razvijen radi obrane spasenja kao nezasluženog dara ljubavi. Božja je ljubav posvema slobodna i neuvjetovana. Predodređenje nije nikakva sadistička patologija nego rezultat konstatacije postojanja zla, tj. neuniverzalnosti gratuitivnog otkupljenja. Problem postojanja zla neraskidivo je povezan s predodređenjem. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 583. I I. Sciuto smatra da se problem zla kod Augustina treba riješiti prelaskom sa čisto ontološkog plana na moralni plan, na odgovornost slobodne volje stvorenja jer je ona uzrok zla koje zbog toga ima bitno moralno obilježje. Italo SCIUTO, Se Dio, perche il male?, u: *Agostino e il destino dell'Occidente*, Luigi Perissinotto Carocci (ur.), Roma, 2000., 61-77. Rješenje analogno Sciutovom vidi u: Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, New York-London, 1978. Navedeno prema: Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 584. G. Bonner smatra da Augustinov nauk o predodređenju i slobodnoj volji ne predstavlja zaokružen sustav te je mogao u isto vrijeme držati dva kontradiktorna principa – milost i slobodnu volju – bez da ih pomiri, govoreći da ćemo objašnjenje dobiti na sudnji dan. Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 109-110.

[890] Milost i Božju moć u mnogim djelima promatra kao srce Svetoga pisma: *gr. et pecc. or.* 1,42,46; 2,24,28; *gest. Pel.* 10,22; *c. ep. Pel.* 2,10,23; *en. Ps.* 70,1,1; 61,20; *ep*. 140,1,2; 103,1,9-10; *persev.*16,41; *s.* 131,6.

[891] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 129.

[892] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 135.

[893] G. Bonner to obraćenje naziva intelektualnim. Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 104. Razni autori drugačije sagledavaju faze Augustinova obraćenja. Neki smatraju da se u prvom obraćenju 386. nije obratio na kršćanstvo nego na neoplatonizam. To iščitavaju iz toga da je za njega Krist prvenstveno Posrednik između Boga i čovjeka. No Bonner ne smatra da je neoplatonizam utjecao na njegov nauk o predodređenju. Njegova je misao tada bila ekskluzivno intelektualistička na način onodobnih filozofa koji su poistovjećivali sreću i mudrost te su isključivo mudroga smatrali sretnim. U toj fazi čak smatra mogućim - iako samo u rijetkim slučajevima - već na zemlji postići savršenu intelektualnu spoznaju Boga koja bi otvorila mudrost i sreću koje ne bi ovisila o uvjetima tijela. To je veoma optimističan stav kojemu suprotstavlja Porfirijev pesimizam po kojemu nitko u ovom životu ne može dostići savršeno znanje. Taj svoj pretjerani početni optimizam sam Augustin kritizira u *retr*. 1,2. Usp. *Isto*, 111; Nello CIPRIANI, Il rifuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino, u: *Augustinianum*, 37 (1997.), 113-146. Ivan Bodrožić smatra da je prvo Augustinovo obraćenje bilo na filozofiju kad je bio devetnaestogodišnji mladić; drugo je bilo kršćansko, ali intelektualno - postao je kršćanski intelektualac kojemu vjera omogućava dublju spoznaju. Treće, 396./7., bilo je na milost kada je pišući *Simpl.* 1 shvatio da je vjera dar. Usp. Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, u: *Diacovensia,* 21 (2013.) 2, 267-283. Neposredno nakon obraćenja iz 386.

tekstove o vječnoj kazni. Peto je oštrina Augustinova karaktera i mentaliteta. Šesto, antropološko mu je polazište njegovo poimanje Adamova pada i njegovih posljedica za ljudsku narav.[894] Istočni grijeh pozadina je na kojoj se zbivaju predodređenje i reprobacija. Masa propasti posljedica je dogme o istočnom grijehu. Nitko nema pravo na spasenje jer svi zaslužuju propast.[895] Augustin u *corrept.* 11,31 smatra – i pri tome griješi – da je slobodna volja nakon pada dostatna samo za zla djela.[896]

Kao dokaz predodređenja navodi dva primjera: djecu koja umiru bez krsta i Isusa Krista.[897] Ta je dva primjera učinio paradigmom za sve ostale slučajeve: budući da u ova dva slučaja nikakva zasluga nije mogla prethoditi milosti, zasluga joj ne može prethoditi ni u kojem drugom slučaju. Izvanredne primjere malene djece i Isusa Krista upotrijebio je kao standard za uobičajene primjere. S tim se monasi iz Galije neće složiti, osobito s primjerom male djece.[898] Doista, sudbinu male djece nije uputno kao u *corrept.* 8,18; 11,31; *persev.* 11,25; 17,41 uzimati kao dokaz predodređenja jer se odmah postavlja pitanje kakav je to Bog koji ne spašava djecu, osobito onu čiji su roditelji učinili sve da bi krstili dijete. Božja vlast nad zlom sudbinom te djece Boga izravno upliće među uzročnike njihove propasti.[899] Monasi iz Galije zato su s pravom odbacivali taj argument i dokaz.

a) Nauk monaha iz Galije

Kasijan u *Coll.* 13 ne ulazi u raspravu o predodređenju, ali inzistiranjem na Božjoj univerzalnoj spasenjskoj volji onemogućava njegovo postojanje.[900] Monasi iz Galije izričito su protiv Augustinova redefiniranog i netradicionalnog tumačenja predodređenja. Optužili su ga da njime naučava manihejsko postojanje dvije naravi,[901] da je taj nauk zapreka korisnosti

---

[894] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 100-107.

[895] Osim tog tvrdog Augustina, G. Bonner smatra da postoji i „drugi Augustin“ kojega se može upoznati kroz propovijedi, duhovne spise, nauk o Crkvi i euharistiji. Taj „drugi Augustin“ nije jednak onome kronološki drugome o kome govori G. Lettieri nego za Bonnera obojica postoje istovremeno. Usp. *Isto*, 104.

[896] Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 304.

[897] Podsjećamo na rečeno u 3.4. o čovjeku Isusu kao Augustinovom najčvršćem dokazu predodređenja. U *praed. sanct.* 15,31 kaže da se predodređenje svetih najjasnije vidi u Isusu: kao što je Jedan bio predodređen biti naša glava, tako smo i mi mnogi predodređeni biti njegovi udovi.

[898] Zato će za obje strane interpretacija situacije djece umrle u ranoj dobi bila veoma važna: monasi su uz pomoć nje zadržali važnost zasluga, dok ju je Augustin smatrao dokazom predodređenja. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 57-58.

[899] Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 304; usp. također i podnaslov 5.2.2. b).

[900] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 113.

[901] U *persev.* 8,19 to opovrgava te kaže da ne postoje dvije ljudske naravi. Kada bi one postojale, nikome milost ne bi mogla biti dana kao besplatna ako bi jednoj od dvije naravi bila uzvraćana kao dug. Tko pada, pada po vlastitoj volji, a tko stoji, stoji po Božjoj volji. To je neobičan argument koji je ujedno i neobično nezainteresiran odgovor na optužbe monaha da naučava dvije naravi. Argument mu je čudan iako točan: da postoje dvije naravi, milost ne bi bila gratuitivna, tj. budući da je milost gratuitivna, ne mogu postojati dvije naravi. No taj argument nije dostatan za pobijanje optužbe monaha. Međutim u *persev.* 11, 27; 12,30 reći će da je postojanje dvije naravi pobio već u raspravi s manihejcima u *lib. arb.*, pa je za pretpostaviti da se zato ovdje time bavi samo usputno.

propovijedanja (usp. *persev.* 14,34) te da nema potrebe naučavati taj opasan i uznemirujuć nauk. Hilarije u *ep.* 226,8 prenosi njihov stav:[902] „Koja je potreba da se srca tolikih jednostavnih ljudi uznemiruju nesigurnošću takvoga argumenta?[903] Jer katolička se vjera preko tolikih tvojih ranijih knjiga i knjiga drugih bez ovoga nauka tolike godine ništa manje učinkovito branila kako protiv drugih heretika, tako osobito protiv pelagijanaca.“ Ovo je legitiman i valjan povijesni argument. Gratuitivnost milosti može se braniti bez nauka o predodređenju koji je otvorio mnogo sporova a nije zatvorio ni jedan. Augustin predodređenjem objašnjava kako Bog određuje kome će dati gratuitivnu milost koju i monasi priznaju, vidimo u *persev.* 16,41. Budući da oni ne prihvaćaju njegovo objašnjenje, moraju ponuditi svoje koje mora poštivati gratuitivnost milosti. To neće biti nimalo lak zadatak te će se buduće neostvarene zasluge koje će ponuditi kao rješenje za malu djecu pokazati veoma lošim, dok će za odrasle zastupati tradicionalan stav da ih Bog predodređuje na temelju njihove samostalno stečene vjere, čime će dovesti u pitanje vjeru kao dar.

Monasima čak nije prvotni problem jesu li Augustinove tvrdnje teološki točne nego to što predodređenje i njegove posljedice nameću sliku Boga u kojega je teško vjerovati – Bog je to koji ograničava slobodnu odluku i većinu bez suđenja osuđuje i prije nego su počeli živjeti, a obrazloženje takve presude saznat će tek kod uskrsnuća mrtvih. Jasno je zašto se monasi ne slažu s takvim shvaćanjem Boga i zašto pokušavaju osmisliti blaži i humaniji pristup kojim će obraniti Boga od Augustinova predodređenja koje djeluje kao skrovita i nejasna samovolja. Monasi su stoga prvi upozorili na veliku potencijalnu štetnost tog nauka i na to da je ono novost, tj. novotarija. On nije prihvatio njihove primjedbe nego je u *praed. sanct.* i *persev.* zaoštrio retoriku. U *persev.* 19,48-23,65 pokušava dokazati da su Sveto pismo, oci i Crkva uvijek naučavali predodređenje. No monasi točno smatraju da je samo njihov stav otački.

b) Augustinov nauk

Svi su, naime, istočni oci prije Augustina imali jedinstven stav: Bog predodređuje za spasenje po predznanju čovjekova ponašanja. Predodređenje ima uvjetovani karakter te ovisi o krjeposnom životu (Justin), vjeri (Irenej), pravednosti (Klement Aleksandrijski), pobožnom životu (Origen), poslušnosti (Ivan Zlatousti). Predodređenje je posljedica predznanja o

[902] Augustin to pitanje preuzima u *persev.* 20,52. Čini se da je i Hilariju smetalo što Augustin proturječi svojim ranijim spisima jer to u svome *ep.* 226 spominje čak tri puta, a i moli Augustina da mu pošalje primjerak *retr.* kako bi mogao razlikovati Augustinova djela i nauk koje odobrava od onoga kojega više ne odobrava. Hilarije ne izgleda neupitno uvjeren u ispravnost Augustinovih stavova kao što to izgleda Prosper. Usp. Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*, 43.
[903] To je stav kojega će 529. u Orangeu Crkva prihvatiti neulaženjem u tu raspravu.

čovjekovoj slobodi i ponašanju. Jednak su stav imali i zapadni oci. Hilarije iz Poitiersa i Ambrozije smatraju da su *electi* izabrani na temelju zasluga, a Jeronim na temelju djela. Temelj predodređenja jest Božje predznanje ljudskih zasluga. Pelagije također govori da Bog predzna tko će povjerovati i u kome će Božji poziv polučiti slobodan pozitivan odgovor. Bog svakome nudi spasenje. I istočni i zapadni oci su držali da je izabranje podređeno Božjem predznanju zaslužnog čina vjere.[904] Monasi iz Galije također su na toj liniji.[905]

Augustin je svoj nauk o predodređenju razvio samostalno i autonomno na temelju svoje egzegeze Pavla, osobito Rim 8,28-23; 9,10-29; 1 Kor 2,7; Ef 1,5-11. I sam je prije *Simpl.* 1 prihvaćao uobičajeno otačko tumačenje: smatrao je da Bog predodređuje po predznanju čovjekovih budućih zasluga – njih će nešto kasnije u *exp. prop. Rm.* 54 (62) precizirati samo kao zasluge vjere, ne i djela – te je čovjek odgovoran za vlastito izabranje. U *exp. prop. Rm.* 47 (55) 394. godine pokušava pomiriti Rim 8,28-32 s Mt 22,14 uvodeći važnu razliku između običnog *vocatio* i *vocatio secundum propositum*, no u *exp. prop. Rm.* 54 (62) još smatra da predodređenje ovisi o predznanju vjere i dobre volje, iako zabacuje zasluge djelâ.[906] U *div. qu.* 68,6 uvodi novost: izabranje Jakova i odbačenost Ezava ovise o Božjim skrivenim naumima, a ne o njihovim dobrim ili zlim zaslugama. To je važan pomak – nešto može ovisiti samo o Božjem naumu koji nije utemeljen na zaslugama. U *div. qu.* 68,5 se pita je li i ljudska volja Božje djelo, no tada to još nije ustvrdio.[907]

Od *Simpl.* 1 stava je da je sve djelo milosti, a čovjek nema zasluga jer Bog i *prevenit* i *cooperat* i *perfecit*, tj. daje početak vjere, ustrajnost i postizanje vječnog života. U *Simpl.* zbog Rim 9,10-29 napušta svoje dotadašnje shvaćanje da Bog bira na temelju predznanja čovjekove vjere, i to će držati do kraja života. Nauk o predodređenju stoga nije govor ogorčenog starca, kako smatra J. Burnaby, nego ga je razradio puno ranije. Kasnije, smatra Ogliari, nije dodavao ništa esencijalno novog osim jačih naglasaka i radikalizacije.[908] U *Simpl.* 1 samo dva puta

---

[904] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 306-309.

[905] I Prosper je zbunjen jer Augustin naučava drugačije od otaca. Zato u *ep.* 225,8 moli Augustina da pokaže „kako se može razriješiti ovo pitanje, naime, da se, kada se istražuju mišljenja ranijih učitelja o ovome, nalazi jedno te isti pogled kod gotovo svih njih, a taj je da su prihvaćali Božji naum i predodređenje kao utemeljene na Božjemu predznanju, tako da je Bog neke stvorio kao posude časti a druge kao posude nečasti upravo zato što je predvidio kraj svakoga čovjeka i zato što je unaprijed predznao kakve će biti buduća volja i djelovanje toga čovjeka čak i uz pomoć same milosti.“ Ne zna se točno na koga Prosper misli, no moguće je da misli na Origena i Ivana Zlatoustog od istočnih otaca, i Hilarija iz Poitiersa i Ambrozija od zapadnih otaca.

[906] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos* 47 (55); 54 (62), (dalje: *exp. prop. Rm.*), u: CSEL 84, Johannes Divjak (ur.), Wien, 1971., 1-52. O tome piše u *praed. sanct.* 3,7; 9,17-10,19, gdje tumači i svoj nauk iznesen u *ep.* 102.

[907] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 310-313.

[908] U djelima protiv pelagijanaca bez bitnih izmjena ponavlja rečeno u *Simpl.* 1. U *Io. ev. tr.* 45,11-15 (406./7.-420) na nekoliko mjesta izravno progovara o predodređenju. U *Io. ev. tr.* 45,11 govori da ima onih koji su sada vjernici ali će postati pobunjenici, ali ima i onih koji su još među nevjernicima, a Bog ih može pretvoriti u dobre kršćane. Samo otajstvo predodređenja može razriješiti taj paradoks. Bog je svoje odabrao i izdvojio prije postanka

spominje predodređenje (*praedestinavit*), ali u istom značenju koristi termin *propositum Dei.* Jedini izvor izabranja jest Božja odluka koja nije uvjetovana ničim, niti zaslugama vjere niti djela. Bog je o Jakovu i Ezavu odlučio prije nego su se rodili i prije ikakvih njihovih dobrih ili loših djela. Iz *Simpl*. 1,2,10 razvidno je da se već tu mučio s pitanjem Ezavove odbačenosti. Ezav ili nije pozvan, ili je zvan ali nije izabran (*vocatio*).[909] Odbacivanje Ezava rezultat je pravedne božanske kazne (*divina poena*)[910] koja stvrdnjava ljudsko srce. Electio je samo za pozvane *congruenter*, učinkovito. Božje milosrđe ne može biti niti uvjetovano niti ugroženo čovjekovim činima i odlukama. Umjesto ljudskih zasluga, razlog izabranja sada nalazi u skrivenoj Božjoj odluci. Sve ovisi o Bogu i tome hoće li nekoga pozvati *congruenter* (usp. Rim 9,18). Više nije važno što čovjek čini ili ne čini, vjeruje li ili ne vjeruje. Ishod je u Božjoj ruci jer on odlučuje o izabranju i određuje kakav će biti ljudski odgovor. Na slobodnu volju pozvanoga Bog utječe aktivno i izravno izabirući prikladna sredstva koja će osobu dovesti do suradnje s njim,[911] a one koje ne želi spasiti napušta i ne intervenira milošću u njima, piše u *Simpl*. 1,2,16. Bog ih ne navodi na grijeh ni u propast, ali im ne pomaže zaobići ih. Augustin je time shvatljivost Božje pravednosti žrtvovao radi gratuitivnosti milosti.[912]

---

svijeta, piše u *Io. ev. tr.* 45,12. Isto vrijedi i za ustrajnost do kraja – već je tu spominje, iako je ne razrađuje. Ako su sada neki vjernici zastranili, to je samo privremeno jer su predodređeni za vječno spasenje. U *Io. ev. tr.* 45,13 smatra da upravo tako treba tumačiti Mt 10,22 gdje stoji da će se spasiti tko ustraje do kraja. U *ench*. 8,27 (oko 421.) govori da Bog daje gratuitivno milosrđe onima koje želi osloboditi iz *massae damnatae*. Beskorisno je pokušavati razumjeti i dokučiti zašto Bog odabire spasiti samo neke, a ostalima ne pomaže, piše u *ench*. 25,98 i u *c. ep. Pel.* 2,7,15. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 318-321. *Ench*. je jedno od njegovih djela najsnažnije otvorenih predodređenju. U *ench*. 25,98 predodređenje otvoreno promiče kao istinsku stvar, pravi smisao i jedini ključ ili pravila tumačenja Svetog pisma. G. Lettieri *ench*. čak naziva sustavnom sintezom teologije *drugog Augustina,* tj. Augustina nakon *Simpl*. Usp. Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 433-434. U *civ.* o predodređenju govori u nekoliko knjiga i iz različitih kutova gledanja. Pita se zašto je čovječanstvo podijeljeno u dva grada ili skupine – koji mrze Boga i koji ga ljube. Božja je odluka nekima pomoći ljubavlju ih vezati uz sebe, a druge jednostavno napušta i prepušta propasti njegova grješna stanja, piše u *civ.* 12,28. U *civ.* 14,26; 15,1 piše o *numerus certus* predodređenih. Dva grada predstavljena su u Kajinu i Abelu. Kajin je *vas irae*, posuda srdžbe, i predstavnik *civitas saeculi*, tumači u *civ.* 15,1. Istu podjelu primjenjuje u *civ.* 16,35 na Ezava i Jakova. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 321-322.

[909] Ako poziv ovisi samo o ljudskoj dobroj volji, to ne bi odgovaralo Pavlovom tumačenju Božje suverenosti i vladalaštva iz Rim 9. Također, ako čovjek može odbaciti poziv na vjeru, učinkovitost milosti ovisi o neovisnoj ljudskoj suradnji, a Rim 9 isključuje mogućnost u kojoj bi slobodna volja mogla omesti Božju milosrdnu odluku o izabranju, tumači u *Simpl.* 1,2,12-13. To je Augustina dovelo do toga da u Rim 9 razluči dvije vrste poziva. Ponuda je vjere ireverzibilna samo ako način na koji Bog poziva u isti mah utječe na volju izabranog i priprema je za pristanak jer ga poziva na odgovarajući način na koji može odgovoriti. Ostali su zvani na način na kojega ne mogu odgovoriti, kao npr. Ezav iako Bogu ne manjkaju sredstva niti način kako pozvati i Ezava, stoji u *Simp.* 1,2,13-14. Neke potiče iznutra, npr. starca Šimuna, a druge preko vanjskih okolnosti, npr. Natanaela (usp. Iv 1,48-49), učenike u Kani Galilejskoj (usp. Iv 2,1-11), Tomu preko Isusovih rana (usp. Iv 20,27-29), Židove po propovijedanju apostola (usp. Dj 2,37-41; 5,12-16). Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 37-42. No Bog samo neke poziva *congruenter*, učinkovito, kaže u *Simpl*. 1,2,13. *Vocatio congrua* identificira s *vocatio secundum propositum*. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 349.

[910] Uložit će puno truda nastojeći objasniti da je ta *divna poena* pravedna. Najčešće kao rješenje nudi skrivenu, nedokučivu pravičnost (*aliqua occultas aequitas; aequitas occultissima* iz *Simpl*. 1,2,16), što je nedostatno.

[911] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 41.

[912] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 314-317.

Egzegeza Rim 9,10-29 u *Simpl.* 1[913] iznjedrila je elemente koji će postati srž njegova nauka o izabranju i predodređenju: odluka o spasenju utemeljena je isključivo na Božjim vječnim, otajstvenim i pravednim odlukama. Izabranje proizlazi iz predodređenja, ne obrnuto. Čovjekova volja niti povijesne datosti više nemaju nikakvog utjecaja na izabranje ili osudu. Važna je jedino Božja vječna odluka. Augustin se već tu ne trudi oko ravnoteže između Božje i čovjekove volje.[914] No neće posve zanemariti slobodnu volju nego će se i dalje, osobito u početnim brojevima *gr. et lib. arb.,* boriti ne bi li je u nekim aspektima zadržao.

Nakon *Simpl*. Augustin se ponovo suzdržavao naučavati predodređenje. Dok je njegov nauk o Božjoj suverenoj vladavini i slobodnoj volji prolazio kroz značajan razvoj, nauk o predodređenju bio mu je u drugom planu. Pavlovim se izričajima o predodređenju bavio samo ako je o njima bio pitan. Nakon *Simpl.* nastojao je u spisima protiv manihejaca i kasnijim spisima protiv donatista izbjegavati tu temu. Najčešće je spominjao samo Božje predznanje ne pojašnjavajući je li riječ o predznanju Božjih ili ljudskih postupaka.[915] Iz *ep.* 102,8 (406.-412. godine) jasno se vidi da je izbjegavao raspravu o predodređenju kako ona ne bi dovela do novih pitanja koja su, međutim, ipak izašla na površinu tijekom polupelagijanske rasprave.[916]

I tijekom prve i druge faze pelagijanske rasprave, 412.-422., izbjegavao je tu temu te ju je koristio kako bi ojačao tvrdnje o gratuitivnosti milosti.[917] Predodređenje nije imalo važnu ulogu u djelima protiv pelagijanaca[918] te u njima ne iznosi svoj kruti nauk. U tim se djelima niti

---

[913] O Rim 9 pisao je tri puta, nikada spontano nego uvijek jer su ga drugi zamolili. U prva dva tumačenja u *div. qu.* iz 388.-395 i u *exp. prop. Rm.* iz 394. Pavlovo je tumačenje prilagodio svojemu viđenju ljudske autonomije. Međutim, u trećem tumačenju, u *Simpl.* 1 shvatio je da su ta njegova ranija tumačenja netočna. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 37. Rim 9,10-29 od tada gleda kroz nauk o apsolutnoj milosti te ga netočno tumači jer Pavao pod Jakovom misli na Izrael, a pod Ezavom na Edom, a ne doslovno Jakova i Ezava. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 338. Pelagije je Rim 9 tumačio kao da Bog pomaže osobi, te je čak smatrao da to nije Pavlov tekst, stoji u *gest. Pel.* 16,39. Celestije je nastojao Rim 9 ublažiti citirajući druge tekstove, čitamo u *perf. iust.* 19,40.

[914] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 317-318.

[915] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Io. ev. tr.* 14,8. Napravio je oko 400. godine dvije iznimke. Tvrdio je u *De catechizandis rudibus* 11,16 da će izabrani svakako odgovoriti na poziv unatoč ljudskim nedostacima. A u *De consensu evangelistarum* 4,6,7, tumačeći kako oni koji nisu u Crkvi a koji su pomogli učenicima neće izgubiti plaću (usp. Mk 9,39-40), tvrdi da je to zato što njima već vlada Božje milosrđe te će ući u Crkvu i u njoj ostati. Samo jedanput, u *De baptismo* 4,3,4 (400.-401. godine), govori o predznanju izabranih, dok drugdje ne objašnjava uz pomoć čega se dolazi do obraćenja i ustrajnosti. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus* 11,16 (dalje: *cat. rud.*), u: CCL 46, J.-B. Bauer (ur.), Turnhout, 1969., 121-178. Aurelije AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum* (dalje: *cons. ev.*), u: CSEL 43, Franciscus Weihrich (ur.), Wien, 1904., *De baptismo contra Donatistas* 4,3,4 (dalje: *bapt.*), u: CSEL 51, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1908., 143-375.; James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 78.

[916] Usp. *Isto*, 79. Na *ep*. 102 Augustin se osvrće u *retr.* 2,31 i *praed. sanct.* 9,17-10,19. U *praed. sanct.* 9,18 objašnjava da u *ep.* 102 i raspravi s poganinom Porfirijem nije smatrao nužnim istraživati niti raspravljati imaju li kršćani vjeru od sebe ili je dobivaju od Boga, tj. je li ih Bog samo predznao ili ih je i predodredio.

[917] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 121.

[918] Taj termin u njima koristi samo na mjestima koje ćemo sada nabrojiti. U *pecc. mer.* 2,26 spominje predodređenje za propast ali koje dolazi kao posljedica grješne oholosti a ne Božje odluke. U *pecc. mer.* 2,47 kaže da Krist nikada ne uskraćuje svoju milost predodređenima po najsigurnijim predznanju i najpravednijoj dobroti. Predodređenje povezuje s predznanjem i u *spir. et litt.* 5,7: Bog izlijeva svoju ljubav u srca onih koje je predznao

jednom ne referira na *Simpl.* 1, dok se u *praed. sanct.* i *persev.* često referira na nj kako bi pokazao stalnost svoje pozicije. Nauk o predodređenju nalazi se barem najvećim dijelom u djelima pisanima na zahtjev Simplicijana i pojašnjenjima za monahe iz Hadrumentuma i Galije, a ne u spisima protiv pelagijanaca.[919] Ne iznosi ga, dakle, krivovjernim pelagijancima nego monasima tijekom tzv. polupelagijanske rasprave.

Pogledajmo što o predodređenju uči u ta naša četiri djela. U *correpl.* prvi put iznosi problematične tvrdnje o predodređenju i Božjoj spasenjskoj volji, no kratko se bavi njima kao sporednim i usputnim pitanjima. Naime, do *correpl.* 6,10, vidjesmo, pod ustrajnošću misli ustrajnost u dobru bez ikakvih drugih konotacija, a od *correpl.* 6,10 ustrajnost u dobru do kraja vidi kao Božji dar.[920] U *correpl.* počinje semantički razgraničavati izraz predodređenje povezujući ga s pojmom ustrajnosti. Izraz *broj izabranih* iz *correpl.* 7,16 u *correpl.* 12,36 mijenja izrazom *broj predodređenih* kojega tu koristi prvi puta. U *correpl.* 14,44 tumači 1 Tim 2,4 na način da *svi* znači *svi predodređeni*. U *correpl.* postavlja temelj za ono čime će se baviti u *praed. sanct.*, iako u *correpl.* 10 napušta ta za taj spis sporedna pitanja.[921]

U *praed. sanct.* 10,19-20; 16,32-19,38 predodređenje mu služi dokazivanja vjere kao dara.[922] Njime pobija pelagijanski stav da Bog bira po predznanju čovjekovih djela i stav monaha iz Galije da bira po predznanju samostalno stečene vjere jer tada ispunjenje Božjih obećanja ovisi o čovjeku.[923] U vječni život ne može ući netko koga Bog nije znao ili htio jer bi time bila dovedena u pitanje i njegova dobra. Ona tada ne bi bila univerzalna jer bi se u vječni

---

po Duhu Svetom kako bi ih mogao predodrediti, te citira Rim 8,28. Gotovo identična upotreba Rim 8,28 pojavljuje se i u *spir. et litt.* 24,40 i u *nat. et gr.* 5,5 u kojem naglašava da spasenje dolazi samo po Kristu i u kojem također povezuje predodređenje s predznanjem, ali tu ne pojašnjava tu vezu. Slično postupa i u *perf. iust.* 15,35; 20,43 te u *gest. Pel.* 3,7; 17,41; 35,64. U *c. ep. Pel.* 2,22 parafrazira Rim 8,28 kako bi osporio Julijanov stav da dobra volja može u čovjeku postojati i bez Božje pomoći. Augustin tvrdi da su electi izabrani prije postanka svijeta, što potvrđuje uz pomoć Rim 9,11-13 (Jakov i Ezav) i Mt 20,16 (*multi vocati, pauci electi*). *Propositum* podupire referencom na 2 Tim 1,8-10. Ista je nepreciznost prisutna i u *c. Iul.*, uz jedinu iznimku *c. Iul.* 5,14. U tom broju kaže da Bog samo predodređene dovodi do pokajanja. Izabrani su pozvani po Božjem naumu, izabranjem milosti (*electionem gratiae*). Oni neće umrijeti. Odbačeni su rođeni na korist (*ad utilitatem*) izabranih. Bog nikoga ne stvara bez svrhe niti slučajno. Odbačeni zbog tvrdoće nepokajanih srdaca gomilaju Božji bijes za dan gnjeva. Valja se moliti za vlastito spasenje. Bog nije tvorac ljudske zle volje, ali je koristi kako on hoće, piše u *c. Iul.* 5,15. Ove nijanse jasno pokazuju da se ni u *c. Iul.* 5,14 ne može naći „čisto" predodređenje. A u čitavom *c. Iul. imp.* nalazi se samo jedna referenca na predodređenje, i to u *c. Iul. imp.* 1,94. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 285-286.

[919] Usp. *Isto*, 288.

[920] U *correpl.* 6,10 prvi put povezuje tekst „povjerovaše oni koji bijahu određeni za život vječni" (Dj 13,48) s tekstom „ali tko ustraje do svršetka, bit će spašen" (Mt 10,22). To čini u kontekstu ustrajnosti do kraja usko vezane uz predodređenje, o čemu piše u *correpl.* 8,17slj. Uvodi Rim 8,28-30 kako bi naglasio da je spasenje izabranih potpuno sigurno. Ako bi netko od izabranih propao, to bi dovelo u pitanje nepogrješivu Božju svemoć, što je neprihvatljivo, razaznajemo iz *correpl.* 7,14; 9,23. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 323.

[921] Usp. Vittorino GROSSI, Le questioni collaterali del *De correptione et gratia,* u: *Augustiniana*, 41 (1991.), 561-565.

[922] O tome vidi i u podnaslovu 2.2.1.1. d) u tumačenju *praed. sanct.* 15,30.

[923] U *praed. sanct.* 10,19-20 tumači da je vjeru Bog Abrahamovim potomcima (usp. Izl 17,4-5; Rim 4,16) obećao na temelju predodređenja a ne snage ljudske volje – obećao je ono što će on sam učiniti, a ne ljudi.

život uvukao netko koga Bog nije znao ili koga nije htio. A nitko se ne može spasiti mimo Božjega znanja niti bez milosti. Predodređenje u tim brojevima nije zasebna tema nego je razlog i zaključak govora o njemu u *praed. sanct.* 16,32-19,38 gratuitivnost vjere.[924]

U *persev.* više se nego u ostala tri spisa bavi predodređenjem. U *persev.* 7,15 počinje opširan govor o predodređenju i poistovjećuje ga s predznanjem dara ustrajnosti do kraja. No dio o predodređenju u užem smislu nalazimo od *persev.* 14,34. U *persev.* 14,34-36 prvi put u četiri spisa gratuitivnost milosti koristi kao dokaz predodređenja. Drugdje ga uzima za dokaz gratuitivnosti, dočim ovdje čini obratno jer mu je važno pokazati da je nužno propovijedati predodređenje. Zato – obrnuto nego do sada – želi pokazati da su Isus, Pavao i Ciprijan naučavajući grautitivnost milosti, početka vjere i ustrajnosti do kraja, naučavali predodređenje. U *persev.* 14,34 kaže da je Pavao propovijedao predodređenje jer je naučavao da Bog u čovjeku izvodi i htjeti i djelovati. I Ciprijan ga je propovijedao kada je tvrdio da se čovjek ne smije hvastati ni zbog čega jer nema ništa svoga, nategnuto zaključuje u *persev.* 14,35.[925] Takvim postupkom predodređenju daje dodatnu snagu i važnost te ga u tim brojevima tretira kao središnju a ne tek pomoćnu teološku temu.

Kako bi dodatno zaštitio predodređenje od ikakvog utjecaja zasluge i kako bi sve ovisilo samo o Božjem predznanju Božjega djelovanja, u *praed. sanct.* i *persev*. predodređenje locira u vječnost, prije postanka svijeta.[926] Takav stav, međutim, postavlja pitanje je li Bog u vječnosti o predodređenju odlučio prije ili poslije Adamova pada.[927] Predodređenje se u prvome redu odnosi na palo čovječanstva, a ne na anđele. Moglo bi ga se stoga smatrati infralapsarijanskim, poslijepadnim naukom jer je primjenjiv samo na okolnosti palog čovječanstva. No s Božjeg se stanovišta predodređenje može promatrati kao supralapsarijansko, predpadno, jer su Božje odluke vječne te u njemu ne postoji prije ni poslije niti odluke donosi u vremenu. Da je Adam ustrajao u dobru te stekao zasluge, predodređenje bi bilo podređeno predznanju Adamove zaslužne ustrajnosti. Ali prema *persev.* 18,47 o predodređenju odlučuje samo Bog, te ono nema više nikakve veze s čovjekovom vjerom i djelovanjem. No ako je Bog od vječnosti znao što će se dogoditi, predznanje pada Adama i čovječanstva prethodi njegovoj stvaralačkoj volji, činu

[924] U *praed. sanct.* 19,38 kaže da Bog izvodi da čovjek počne vjerovati. Vjera ne prethodi pozivu ni izabranju. „Ne izabraste vi mene, nego ja izabrah vas.“ (Iv 15,16) Isus nikoga ne izabire jer vjeruje nego da bi vjerovao.
[925] O ovome će biti više riječi u podnaslovu 5.2.5.
[926] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 58. Razlozi izabranja leže samo u Bogu, a nipošto u čovjeku, piše Augustin u *praed. sanct.* 17,34-18,36 pozivajući se na Ef 1,3 i Iv 15,16.
[927] U govoru o odbačenima u podnaslovu 5.2.2. b) vidjet ćemo da ovo pitanje ima još veću važnost i težinu nego u govoru o predodređenima.

stvaranja i naknadnoj kazni smještanja svih ljudi u novostvorenu *massam perditionis.*[928] U *corrept.* 10,27 piše da je Bog *unaprijed znao* (*praescivit*) da će iz dobrih stvari niknuti zlo i da je radije htio od zlih stvari činiti dobro nego da zle stvari uopće ne budu. Život anđela i ljudi *uredio* je tako da je prvo pokazao za što smo mi sposobni, da bi onda mogao pokazati što je sposobna njegova milost i sud njegove pravednosti. Iz ovoga izgleda da bi smatrao da je Bog sve već predznao i predodredio prije prvoga pada. To bi značilo da zastupa supralapsarijanizam, predpadnu odluku o izabranju. Ipak, u *corrept.* 10,27 ne razlaže detaljnije na koju vrstu predznanja misli,[929] ali tu po svoj prilici zastupa da je Bog već kod stvaranja Adama znao da Adam neće uspjeti ostati ispravan. Bog je od početka imao spreman plan što će on sam učiniti nakon Adamova pada te zbog tog predznanja svoje milosti moći može ući u avanturu stvaranja slobodnih bića koja će mu okrenuti leđa. U *praed. sanct.* 9,18 kaže da se Krist htio objaviti i biti propovijedan u ono vrijeme za koje je znao i ondje gdje je znao da će biti oni koje je Otac izabrao prije postanka svijeta (usp. Ef 1,4). Citat iz Ef 1,4 ni ovdje ne komentira, no i ovdje bi mogla biti riječ o izabranju koje prethodi stvaranju i padu. Pitanje kada Bog donosi odluku o predodređenju a time i odbačenosti ostaje otvoreno.[930]

Možemo ovdje napraviti korak dalje kojega Augustin u *corrept.* 10,27 nije napravio. Predodređenje u *praed. sanct.* i *persev.* definira kao Božje predznanje Božjeg milosnog djelovanja. Ako je Bog zbog predznanja onoga što će *on sam napraviti* po pitanju spasenja dopustio pad anđela i ljudi (usp. *corrept.* 10,27), može se reći da ga je dopustio zbog i radi predodređenja. Na taj bi način predodređenje bilo u temelju spasenja te bi bilo i temeljnije od spasenja, tj. spasenje bi bilo posljedica, izričaj i ostvarenje predodređenja. Moglo bi se zaključiti u nekoj radikalnoj opciji da je predodređenje važnije od spasenja jer mu prethodi, diktira ga i ograničava. Ipak u *corrept.* 10,27 nije zaključivao u ovom smjeru.

No u *persev.* toliko naglašava predodređenje da se stječe dojam da je ono i uzrok i uvjet i sredstvo spasenja i da Bog spašava čovjeka primarno zato što ga je u vječnosti odlučio spasiti,

---

[928] Ako je Bog predznao da će samo za manji dio čovječanstva zlo prerasti u dobro, a da će za većinu zlo ostati zlo, pitanje je zašto Bog nije odmah u stvaranju dao Adamu ustrajnost do kraja i tako izbjegao mogućnost pada. Ako milost ustrajnosti do kraja ne umanjuje slobodu electa, ne bi je umanjila niti u Adamu.

[929] No u *corrept.* 11,32 i na mnogo drugih mjesta govori da uzrok pada nije Bog nego sloboda anđela i Adama. Ipak, Bog je barem teoretski znao da postoji mogućnost pada. Ako je naumio da se ti padovi dogode kako bi mogao djelovati spasiteljski, to bi mogao biti razlog zašto im ustrajnost do kraja nije dao već u stvaranju nego je riskirao pad. U tom je slučaju Bog na neki način htio čovjekov pad. No to Augustin nije izrekao. U corrept. ne ide u tom pravcu nego zauzima drugačiji stav: govori da Bog nije htio da se dogodi zlo, no bio je spreman da će se dogoditi – čini se jer je to znao, a ne samo jer je pretpostavio – i nije ga htio izbjeći jer je znao da je moćniji od zla i da će ga moći okrenuti u dobro. Ne ide u smjeru razmišljanja o potencijalnoj Božjoj odgovornosti za pad anđela i Adama, nego u smjeru Božje snage, mudrosti, milosrđa s jedne i pravednosti s druge strane.

[930] U *corrept.* 10,27 oprezno kaže da je Bog znao da *može* od zlih stvari učiniti dobro, a ne da je znao će ih učiniti. Tako možemo reći da govori o potencijalnoj Božjoj snazi, o njegovoj moći općenito, a ne o konkretnom predodređenju. Stoga je moguće da tu zastupa da je Bog o predodređenju odlučio tek nakon Adamova pada.

a ne zbog čovjekovih grijeha koju su objektivno primarni razlog spasenja. Tako postaje upitno je li spasenje od grijeha još uvijek primarni uzrok i povod spasenja ili je posljedica predodređenja, tj. spašava li Bog čovjeka zbog čovjekovih grijeha ili zbog predodređenja. Ako ga spašava zbog i od grijeha a po predodređenju, ono bi bilo sredstvo a ne uzrok spasenja. No ako govori o predodređenju kao uzroku i uvjetu spasenja, grijeh čini tek povodom spasenja. Ipak, grijeh je više od povoda jer bez njega nije potrebno ni spasenje ni predodređenje. Povijest spasenja pokrenuta je kao posljedica grijeha, a ne kao posljedica stvaranja. Povijest spasenja ima dva uzroka: negativan – ljudski grijeh, i pozitivan – Božju volju spasiti čovjeka. Tako i spasenje ima dva uzroka: grijeh kao uzrok potrebe za spasenjem i Božju ljubav koja spasenje čini mogućim. Uzrok potrebe za spasenjem je grijeh, a uzrok samog spasenja je ono što Bog čini preko Isusa Krista. Grijeh je uzrok prouzročen ljudskim djelovanjem, no Augustin uvodi i predznanje i predodređenje kao uzrok prouzročen Božjom odlukom. Iako tvrdi da je grijeh jedino što razdvaja čovjeka od Boga i Boga od čovjeka, ipak smatra – barem neizravno – da ih razdvajaju i Božje vječne odluke.

Štoviše, zbog nauka o predodređenju izgleda da bi uvjet i uzrok spasenja bio sâmo predodređenje, tj. Božji naum: bez obzira na grijehe koji su povod i na spasenje objektivno ostvareno u Krist i uračunato u predznanje, spasenje se u pojedincu ostvaruje samo ako je Bog tako predodredio. Tako grijesi nisu ključni uzrok nego su povod spasenja a milost Kristova je podređena milosti predodređenja. Osobito ako je predodređenje supralapsarijansko te se dogodilo prije pada anđela i ljudi, spasenje je već unaprijed na isključiv način vezano prije svega za predodređenje a tek naknadno za grijehe. Čak i ako se predodređenje dogodilo infralapsarijanski, poslijepadno, nije toliko vezano za grijehe koliko za izabranje, te je i time Kristovo spasiteljsko djelovanje koje se tiče prvenstveno grijeha već unaprijed neučinkovito za mnoge ljude. Prvi grijeh kojega Bog predznaje time prestaje biti prvotnim povodom i prvotnim uzrokom spasenja jer ga predodređenje pretječe prethodeći mu kauzalno a možda i vremenski. Augustinovo predodređenje stoga u toj dimenziji zasjenjuje ulogu Isusa Krista[931] iako se ono odvija po milosti Kristovoj i iako Isusa uzima na najveći primjer predodređenja.

Prvu definiciju predodređenja donio je u *praed. sanct.* 10,19. „Između milosti i predodređenja postoji samo jedna razlika: predodređenje je priprava za milost, dok je milost samô darivanje.“ Potom donosi samu definiciju: „Predodređenje koje je za dobro jest priprema

[931] Pavao je, primjerice, predodređenje promatrao u striktnoj povezanosti s Isusom te je imao soteriološki usmjeren pogled: u Isusu je Bog objavio univerzalni plan spasenja. Svaki čovjek ima mogućnost spasenja. Samo se kroz Isusa može smjestiti i shvatiti predodređenje. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 338. .

za Božju milost, ali milost je učinak, rezultat predodređenja."[932] Definira predodređenje razlikovanjem njega i milosti. Neposredno prije te definicije prvi put u četiri spisa objašnjava svoje viđenje razlike i odnosa predodređenja i predznanja, možda zbog Prosperove molbe iz *ep.* 225,8. Kaže da predodređenje ne može postojati bez predznanja, ali predznanje može postojati bez predodređenja. Po predodređenju Bog predzna ono što će on sam učiniti. No predznanje obuhvaća i ono što neće učiniti on nego ljudi, npr. grijehe.[933] Predznanje je širi pojam jer uključuje ono što će Bog činiti, tj. predodređenje, i ono što će ljudi činiti bez Boga, tj. grijehe. Iako u nekim biblijskim odlomcima ima naznaka ovakvog nauka (usp. Rim 8,28slj.; 9,9-21), nitko ga prije nije izrekao na ovakav način, te značajno mijenja dotadašnje otačko poimanje predodređenja.[934]

Drugu, definiciju donosi u *persev.* 14,35:[935] „Predodređenje svetih nije ništa drugo nego predznanje i priprava dobročinstava Božjih kojima posve sigurno oslobađa one koje oslobađa. Svi ostali ljudi ostaju u masi izgubljenih po najpravednijem Božjem sudu."[936] U toj definiciji na predodređenje nemaju nikakve utjecaja buduće ljudske predznane zasluge djela ni vjere[937] – Božji odabir nije uvjetovan ničim što će čovjek učiniti, iako će sve dobro učiniti upravo zbog dara milosti. Predodređenje je za predodređene pozitivno – priprema darova koji će ih sigurno izbaviti (*liberantur*). Za sve ostale, za odbačene nema predodređenja nego pravedan sud onima koji su prepušteni (*relinquuntur*) sudbini *massae damnatae*.[938]

---

[932] „Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. (...) Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 10,19.

[933] „Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata." *Isto.*

[934] Njime dovodi u pitanje i univerzalnost spasenja, Boga prikazuje kao gospodara koji proizvoljno intervenira i zadire u sudbine ljudi. Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 134.

[935] U *persev.* 14,35 prvo piše: „Zar će itko reći da Bog ne predzna kome će dati milost vjerovanja njegovu Sinu i koga će dati svome Sinu kako Sin ne bi izgubio ni jednoga od njih? Ako Bog predzna to, onda zasigurno predzna i svoja dobročinstva kojima ih namjerava osloboditi." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,35

[936] „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur?" *Isto*. U *persev.* 17,41 donosi izričaj kojega možemo uzeti za treću definiciju, iako se obično uzimaju samo prva i druga. Glasi: „To da Bog u svome neprevarljivom i nepromjenjivom predznanju uređuje svoja vlastita buduća djela, ne znači ništa drugo nego da ih predodređuje." „Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare." *Isto* 17,41. U prvoj određuje odnos predodređenja i milosti, u drugoj predodređenja, predznanja, priprave milosti te njezinih učinaka, a u trećoj opet predodređenje definira kao predznanje Božjih djela.

[937] U *persev.* 14,35 spominje adresate predodređenja, no ni u jednoj definiciji ne govori o pozivu izabranih, iako ga izvodi iz tih definicija. Postavlja se pitanje je li poziv izabranih moguće razdvojiti od predodređenja i predodređenje od poziva izabranih. Augustin tvrdi da uvijek idu zajedno jer predodređenje nužno vodi do poziva koji je način oživotvorenja predodređenja. O ovome će biti više riječi u podnaslovu 5.2.5.

[938] I ovdje vidimo da ne govori o predodređenju za propast nego samo o pravednom sudu. Dakle, s jedne je strane je predodređenje, a s druge pravedan sud za sve. Predodređenju u pozitivnom smislu nije pandan ono u negativnom, predodređenje za propast.

Augustinov nauk o predodređenju ovdje nalazi konačnu formulaciju koja je doktrinalno i terminološki inovativna. Za razliku od ranijih otaca, naglašava predodređenje za milost više nego predodređenje za slavu. Ta važna razlika omogućava pomak od eshatološke orijentacije u kojoj Bog milosrđem tek vodi čovjekov život, prema orijentaciji koja prethodi vremenu i povijesti i u kojoj su Božje odluke o ljudima, njihov povijesni razvoj i eshatološki cilj određeni već od vječnosti. Predodređenje je prvenstveno povezano s Božjim vječnim odlukama, odnosno s polazištem i ishodištem, a ne s eshatološkom budućnošću, odnosno s ciljem. Zanimaju ga vječne Božje odredbe, no previđa eshatološki kontekst: više ga zanima kako je čovjek izabran nego za što je izabran. Takvo shvaćanje predodređenja ograničava smisao i doseg ekonomije spasenja samo na izabrane – ako je sve unaprijed određeno, između Božjeg i djelovanja odbačenih stvara se nepremostiv jaz i razdijeljenost te im ni zasluge Isusa Krista nisu od pomoći. Predodređenje – viđeno u *praed. sanct.* 17,34 kao nepromjenjiva istina (*immobilis veritas*) – ne uzima u dovoljnoj mjeri u obzir konkretan ljudski život, njegovu slobodu, odluke i nastojanje oko spasenja.[939]

No Augustin polazi od nepromjenjivosti Božjih vječnih sudova i odluka – Bog ne može imati u odnosu prema sebi korigiranih odluka: da nečije spasenje u nekom trenutku ne želi, pa da potom želi, ni obratno. Ne može imati niti suprotstavljenih odluka: da npr. nekoga ne želi spasiti, onda taj svojom voljom ostvari spasenje, a Bog mu to naknadno dopusti. Zato predodređenje gleda kao nepromjenjivu istinu.

Na takvoj definiciji inzistira iako je u *persev.* 22,62 svjestan da ona može bacati ljude u očaj.[940] Zna da taj nauk ne mogu razumjeti oni sporoga uma ni slabe vjere, kaže u *persev.* 23,63,

---

[939] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 323-324. Nečije spasenje ili propast već su određeni u Božjem vječnom naumu. Cezarije iz Arlesa kao i monasi iz Galije smatraju da pitanje nečijega vječnoga spasenja nije odlučeno sve do posljednjeg suda. Zbog te je promjene kod Cezarija iz Arlesa došlo do preoblikovanja dvije temeljne Augustinove doktrine – ustrajnosti do kraja i predodređenja. Ustrajnost više nije nužan učinak Božjega nauma. U propovijedi *s*. 86,2-5 o borbi Jakova i Ezava u Rebekinoj utrobi (usp. Post 25) Cezarije o Rebeki govori kao o tipu Crkve. Još nerođeni Jakov i Ezav koji se bore unutar nje predstavnici su dvije grupe – dobre i zle – koje se između sebe bore u utrobi Crkve. Drugim riječima, Jakov i Ezav predstavljaju one koji se nalaze između krštenja i posljednjeg suda, a ne sve ljude. Neki od njih traže dobro, a neki zlo. Njihova konačna sudbina još nije određena jer se zli po pokajanju i milosti još mogu priključiti dobrima. Dobri se moraju boriti ustrajati uz pomoć milosti jer će oni koji ustraju do kraja umaći smrti. Važnost ljudskog djelovanja je stoga neporeciva. Usp. Cezarije iz ARLESA, *s.* 86,2-5. Ovakvo Cezarijevo tumačenje ključnoga teksta na kojemu je Augustin temeljio nauk o predodređenju – iako je Augustin tumačio Rim 9 a ne izravno Post 25 – i njegov stav do kršteni imaju, iako pomognuti milošću, sposobnost odrediti ishod posljednjega suda čini se da opovrgavaju i odbacuju ustrajnost do kraja ili predodređenje za slavu. Iako ih Cezarije nije izravno odbacio, to je učinio neizravno. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 222-223.

[940] Uvjeren je i da predodređenje ne čini čovjeka pasivnim i da nitko neće pasti u očaj. U *gr. et lib. arb.* 22,44 tvrdi da po milosti onaj koji je do tad činio zlo počinje činiti dobro, te više ne misli da može ustrajavati u zlu a da će mu se za to uzvratiti dobrom. Umjesto da govori: „Činim zlo kako bi nam došlo dobro“, treba govoriti: „Činio sam zlo, a došlo mi je dobro.“ Treba činiti dobro kako bi čovjek koji u ovome životu prima dobro za zlo u budućemu životu mogao primiti dobro za dobro. Augustin tim riječima pobija iskrivljeno tumačenje njegova nauka da čovjek koji čini zlo može očekivati dobro preuzetno se pouzdajući da će mu Bog zbog grijeha, unatoč grijeha ili kao

no napominje da to nije presudno već je puno važnije da se mole za svoju ustrajnost. Time sam relativizira važnost svoje teorije o predodređenju za spasenje – nije nužno za spasenje da je čovjek poznaje. U tom se slučaju slažemo s monasima da je bolje o njoj šutjeti. No Augustin to ne misli iako je svjestan da neizabrani mogu pasti u očaj.[941] Ipak će pred kraj *persev.,* možda pod pritiskom iz Galije, predložiti ublaženo propovijedanje predodređenja.

Unatoč razboritim kritikama monaha i upozorenju da se njegov nauk kosi s otačkim, uvjeren je da je u pravu. Priziva se na Pismo, apostole i oce nastojeći u *persev.* 19,48-23,65 uslijed pritiska monaha iz Galije dokazati da je Crkva uvijek naučavala predodređenje. Nije u tome uspio jer za njega i za oce predodređenje i predznanje ne znače isto te između otačkog i njegova nauka nema sličnosti za koje Augustin tvrdi da ih ima.[942] No u *persev.* 19,48 vrlo autoritativno kaže: „Znam ovo: nitko ne može raspravljati protiv predodređenja kojega branimo u skladu sa Svetim pismom bez da je u zabludi.“[943] U *persev.* 19,50 piše da su Ciprijan, Ambrozije[944] i Grgur Nazijanski znali predodređenje koje su naviještali i apostoli ako su znali da Bog daje početak vjere, ustrajnost do kraja, spoznaju i htijenje dobra, i ako su znali da je Bog predznao da će ih dati i kome će ih dati. Trojici otaca imputira svoje naučavanje predodređenja iako ga niti jedan od njih nije tako poimao niti je o njemu pisao.

U *persev.* 23,65 zaključno tvrdi da su predodređenje, početak vjere i ustrajnost do kraja crkveni nauk kojega Crkva oduvijek naučava i da to nitko ne može osporiti. Smatra da nakon proučavanja 2 Tim 1,8-10[945] nitko ne može tvrditi da u neko vrijeme Crkva nije kao objekt vjere imala istinu predodređenja i milosti. Ako je Crkva uvijek molila za početak vjere i ustrajnost do kraja, uvijek je vjerovala da su one Božji darovi, te si nikada nije dopustila nijekati da ih je Bog predznao. Nikada nije postojalo razdoblje u kojem Crkva nije imala vjeru u predodređenje koju sada novom brižnošću brani protiv novih krivovjeraca.

---

nagradu za grijehe dati milost. Izabranje ne znači da se može ponašati kako god hoće jer kada Bog djeluje u electu, mijenja ga na bolje i osposobljava za uvijek više, a ne da ostaje jednako loš.

[941] U *praed. sanct.* 8,13 tumači da Otac poučavajući iznutra tako što uklanja kameno srce i daje srce od mesa čini djecu obećanja i posude milosrđa. Predodređenje se ostvaruje na blag način, iznutra, promjenom srca, bez agresije ili ometanja. Stoga drži da o predodređenju ne treba šutjeti. No veći su problem oni nepredodređeni.

[942] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 330-332.

[943] „Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 19,48.

[944] Za razliku od Ciprijana koji je bio mjesni sjevernoafrički autoritet, Ambrozije je bio univerzalni i veliki autoritet. Imao je poseban odnos s Crkvama u Južnoj Galiji koje su ga krajem četvrtog stoljeća zamolile da razriješi sukob oko crkvene jurisdikcije u tome području. Takva je praksa trajala do 404. godine kada je papa Inocent I. presudio da sve unutarprovincijske rasprave moraju biti rješavane u Rimu. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 63-64.

[945] Riječ je o sljedećem tekstu: „Nego zlopati se zajedno sa mnom za evanđelje, po snazi Boga koji nas je spasio i pozvao pozivom svetim – ne po našim djelima, nego po svojem naumu i milosti koja nam je dana u Kristu Isusu prije vremena vjekovječnih, a očitovana je sada pojavkom Spasitelja našega Krista Isusa, koji obeskrijepi smrt i učini da zasja život i neraspadljivost – po evanđelju.“ (2 Tim 1,8-10)

Pavlov tekst iz 2 Tim 1,8-10 zaista implicira predodređenje po Božjemu naumu. Međutim, Augustin je u *persev.* 23,65, kao i u slučaju otačkih primjera u *persev.* 19,50, na temelju početka vjere i ustrajnosti do kraja umetnuo u nauk Crkve svoje tumačenje predodređenja kakvo Crkva ni prije ni poslije Augustina nije eksplicitno naučavala.

Unatoč otporu prema Augustinovu shvaćanju predodređenja, ne može mu se zanijekati logičnosti ni dosljednost te ga se može pokušati sagledati u pozitivnom svjetlu. Sve šokantne odlomke temelji na Svetom pismu, npr. *corrept.* 14,45 na Iz 45,11; 1 Ljet 11,9; 12,19.39; *persev.* 23,65 na 2 Tim 1,8-10). Možemo se pitati tumači li Bibliju ispravno, osobito Pavla, no i sama Biblija i Pavao donose problematične i nejasne tekstove, te ne čudi da ih je Augustin mogao krivo interpretirati.[946]

O. Rottmanner smatra da su za Augustina u teoriji samo neki predodređeni, a u praksi svi.[947] S. Lancel smatrao je da su Augustinove ekstremne pozicije uvjetovane pelagijanizmom i da mu je duboka nakana nauka ona pastoralna.[948] J. Wetzel smatra da nauk o predodređenju donosi svjetlo nade, no Wetzel ga posve razdvaja od nauka o reprobaciji i svih problema vezanih za Augustinov pojam pravednosti.[949] P.-M. Hombert je mišljenja da je nauk o predodređenju Augustin razvio kako bi upozorio slušatelje na opasnost oholosti.[950] Predodređenju jest dao i pedagoški cilj – ojačati poniznost vjernika i ugasiti ponos zbog zasluga (usp. *praed. sanct.* 7,12; *persev.* 6,12; 17,42; 20,51) – no ti pedagoški ciljevi ipak nisu glavni cilj čitave teorije o predodređenju već su mu oni služili kao pokazatelj da ona ne poništava čovjekovo opredjeljenje, napore i predanost.[951] Da je predodređenje samo upozorenje protiv oholosti, Augustinu bi bilo u interesu da ga se što češće propovijeda, a ne da ga se izlaže prilagođenog, kako predlaže u *persev.* 20,51; 22,57-62.

H. Rondet smatra da se kroz tu prilagodbu propovijedanja o predodređenju vidi da je Augustin svjestan da taj nauk može biti opasan i uzrokovati nezadovoljstvo i očaj pa ga je

---

[946] O tome vidi u: Paula FREDRIKSEN, Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self, u: *The Journal of Theological Studies*, 37 (1986.) 1, 3–34. Navedeno prema: Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 302. Augustin je, primjerice, imao krivi prijevod Rim 5,12. Kod Pavla stoji „ukoliko su svi sagriješili“ a ne „u kojem (Adamu) su svi sagriješili.“ Koristi Ambrozijasterovo tumačenje Rim 5,12 koji je imao isti krivi prijevod. Njih dvojica su jedina dva zapadnjaka koja Pavlovu metaforu mase koriste za Adama i njegove potomke, dok su je na Istoku znali tako tumačiti. To čini primjerice Bazilije u *ep*. 262,1. Usp. Bazilije VELIKI, *Epistula* 261,1, u: *Epistulae* III*,* Yves Courtonne (ur.), Paris, 1966, 120.; Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 244; 342; 345.

[947] Usp. Odilo ROTTMANNER, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München, 1892., 27. Navedeno prema: Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, 559-560.

[948] Usp. Serge LANCEL, *Saint Augustine,* Paris*,* 1999., 603, 611.

[949] Usp. James WETZEL, Snares of Truth: Augustine on Free Will and Predestination, u: *Augustine and his Critics*, Robert Dodaro – George Lawless (ur.), London – New York, 2000., 138.

[950] Usp. Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae,* 441slj, 573slj.; navedeno prema: Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 80.

[951] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen,* 328.

korigirao svojom pastoralnom praksom, te razlikuje između Augustinove teorije i pastoralne prakse.[952] M. Lamberigts smatra, pak, da se neke Augustinove problematične tvrdnje može objasniti ako se ispravno razlikuje psihološku i metafizičku razinu i ako se poštuje – ako ne i prihvaća – paradoksalni suživot dogmatskih ideja i iskustvene duhovnosti. Stoga niti samo dogmatska sistematizacija niti samo pobožno produhovljenje nisu ispravni pristupi.[953]

Susannah Ticciati smatra da je predodređenje kod Augustina podređeno molitvenoj praksi. Ta autorica želi ispitati treba li nauk o predodređenju iznesen u naša četiri djela shvatiti kao izricanje tvrdnji koje treba vrjednovati po kriteriju točnosti ili netočnosti, kako ga se obično tumači, ili ga valja shvatiti kao performativni govor, tj. kao čin poticanja i obećanja kojega treba vrjednovati po tome je li prikladan ohrabriti i potaknuti slušatelje. Dvije stvari su potaknule ovu hipotezu. Prva je Augustinov prijedlog iz *persev.* 22,57-62 kako propovijedati predodređenje a da to ne naškodi slušateljima. Tu je taj nauk jasno iznesen kao niz ohrabrenja, a ne tvrdnji. Druga su mnoge reference na molitvu. Njegovi argumenti su pratnja, pomoćne su molitvenom životu. Nauk o predodređenju zato funkcionira kao razvoj proširenje logike molitve. Treba propovijedati tako da brižno čuva molitveni život. Ticciati smatra da je nauk o predodređenju dio molitve Bogu da svoje spasenje protegne na sve ljude.[954]

Svi ovi pozitivni pokušaji nastoje razjasniti i ublažiti oštrinu toga nauka no ona nedvojbeno ostaje. Po našem je mišljenju predodređenje razvio na temelju i kao potvrdu gratuitivnost milosti i Božje svemoći i svevlasti. Bog ne može ne predznati vlastita djela i nitko

---

[952] Usp. Henri RONDET, La prédestination augustinienne, genèse d'une doctrine, u: *Sciences ecclésiastiques,* 18 (1966.), 250; navedeno prema: Donato OGLIARI, *Gratia et certamen,* 328-329.

[953] Bog je onaj koji jest i ljudima se pokazuje kakav što jest. Na psihološkoj razini Boga čovjek kuša kao Boga ljubavi koji u redu spasenja (*ordo salutis*) ima inicijativu i prvenstvo. Božju ljubav doživljava kao poziv na koji je spreman odgovoriti pozitivno zato što je to najuzvišeniji put prema konačnoj sreći. No na metafizičkoj razini logičko i dosljedno razmišljanje o Božjoj svemoći dovelo je Augustina do stava da su sloboda, ljubav i molitva prisutne ali su podcijenjene. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 305.

[954] Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, u: *Studia patristica*, 50 (2012.), 211-212. Da bi neka izjava bila utemeljena (Ticciati koristi izraz *posrećena*, *felicitous*) onaj tko je daje mora biti u položaju dati je, tj. mora imati dovoljno znanja ili dokaze. Pitanje je je li Augustin u *praed. sanct.* 18,36-37 u položaju izjaviti da Bog nekima daje milost, a drugima ne. On smatra da to na temelju Svetoga pisma može. No sam u *corrept.* 15,46-47 i kaže da ne možemo znati tko pripada broju predodređenih, te u *persev.* 23,63 da trebamo moliti i htjeti spasenje svih. To znači da ljudi sudjeluju u transformaciji koju izvodi milost, postajući oruđima Božje volje, vidimo iz *persev.* 22,62, no Božju volju niti proces njezina izvršenja u vremenu ne mogu nadzirati ni pratiti niti je poznaju. Kako onda Augustina može doći u takav položaj iz kojega može vidjeti čitav proces? Takav pogled može imati samo netko tko stoji izvan toga procesa, a to nikoji čovjek nema, niti može znati tko je od ljudi spašen, što i sam kaže u *corrept.* 14,30. No ipak tvrdi da ima znanje o podijeli između izabranih i odbačenih. Prisvaja si znanje koje usprkos Svetome pismu ne može imati. Drugi, jezgrovitiji i sržniji argument koji pokazuje neutemeljenost, tj. neposrećenost Augustinove tvrdnje tiče se opće Božje spasenje sve volje. Moglo bi se na temelju Augustinovih tekstova reći sljedeće: smatra da je milost dana samo nekima, ali se nada da će biti dana svima. Ta se nada čini neiskrenom s obzirom na tvrdnju s kojom je združena, i obrnuto, ta se tvrdnja čini neiskrenom s obzirom na izričaj nade. Stoga za takvu rečenicu može reći da nije niti istinita niti neistinita, nego da je nevažeća. Božji skriveni naum dovodi u pitanje Augustinov čin imenovanja, tj. presudu o izabranju pripadnika zajednice. Bog takvu Augustinovu presudu može dovesti u pitanje. Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 218-219.

ga ne može navesti niti prevariti da pristane na nešto protivno njegovoj volji. Dosljedno iznoseći valjane početne premise do kraja, dolazio je s vremenom do sve dubljih, sve radikalnijih i sve pogubnijih zaključaka o Božjemu djelovanju u kojima predodređenje više nije samo dokaz nego postaje uvjet, nužnost i garancija gratuitivnosti milosti. Što je više naglašavao predodređenje, i ne primjećujući je stavljao u drugi plan Božje spasenjsko djelovanje u povijesti spasenja čineći ga samo sredstvom ispunjenja vječnoga nauma (predpadnog ili poslijepadnog, ne zna se). Kristovo djelo i djelovanje Duha Svetoga subordinirani su predodređenju, njegov su dio te mogu imati učinka samo unutar njega, gubeći snagu i zamah, omeđeni u unaprijed određene okvire i granice. Duh ne puše gdje hoće nego gdje i dokle je Otac odredio. Krist nije Gospodin koji ima svu vlast nego može samo onoliko i što je odredio Otac. Predodređenje više od svega opterećuje Boga Oca sjenom samovolje, te stvara neugodnu atmosferu nepovjerenja. Iako je teško pobiti da Otac unaprijed zna svoja djela, još je teže prihvatiti da bi to predznanje imalo posljedice kakve navodi Augustin. Ipak, ukoliko Bog zna svoja djela, koliko god Augustinovo tumačenje predodređenja bilo odbojno, nije posve netočno te ga je puno lakše odbaciti intuicijom i vjerničkim osjećajem nego pobiti ga teološkim argumentima. Mora se priznati da ne znamo kako Bog djeluje i kako i zašto netko biva spašen a netko ne. No poučeni posljedicama Augustinovih tvrdnji i problemima koje su one izazvale, držimo da je bolje neznanje o Božjemu postupanju priznati prije nego se krene razlagati o Božjim vječnim sudovima i odlukama i o načinu na koji ih Bog u vremenu ostvaruje. Sve što mi ljudi govorimo o tome uvijek je samo djelomično iako možemo imati neka točna polazišta. Možda je najsigurniji način da se o tim pitanjima nešto smisleno kaže šutnja o tome otajstvu.

5.2.1. Izabrani po Božjemu naumu

O milostima danima izabranima govorili smo u drugome dijelu rada, te upućujemo na njega. Ovdje ćemo razraditi sam *electio* kao dio upitnoga nauka o predodređenju.

a) Nauk monaha iz Galije

Vidjesmo da monasi zastupaju tradicionalan stav da Bog izabire po predznanju vjere. U *Coll.* 3,7 Kasijan kaže da je izabran onaj tko ustraje do kraja, a dar poziva moguće je izgubiti. Obrće Augustinovu logiku po kojoj je ustrajnost do kraja garancija spasenja.[955]

[955] Poziv nije neopoziv dar. Početak nije dovoljan da bi se u punini uspostavilo spasenje. Spasenje obuhvaća postupni proces posvećenja i usavršavanja. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 264.

Može se zaslužiti biti pozvan jer poziv dolazi bilo po Božjoj volji bilo kao nagrada za zaslugu vjere. O tome Kasijan piše u *Coll.* 13,15,1-2: „Posve je, dakle, jasno, da su 'nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegovi' (Rim 11,33)[956] kojima ljudski rod privlači spasenju. Ovo možemo dokazati i kroz primjere poziva iz Evanđelja. Jer je po slobodnoj dobrohotnosti (*spontenea dignatione*) svoje milosti izabrao Andriju i Petra i ostale apostole koji uopće nisu razmišljali o iscjeljenju ni spasenju. Ne samo da je prihvatio Zakeja koji je (prvi, prije milosti, usp. *Coll.* 13,11,2, op. a.) u svojoj vjernosti žarko želio uhvatiti barem kratak pogled na Gospodina te je svoj nizak stas nadoknadio visinom smokvina stabla, nego mu je čak iskazao čast blaženim posjetom (usp. Lk 19,2-6).“ *Coll.* 13,15,2: „Pavla je priveo nevoljkog i punog protivljenja. Drugome je naredio da ga slijedi tako neodvojivo da mu nije dao ni najkraću odgodu kada ga je zamolio da ide pokopati svoga oca (usp. Mt 8,21-22). Korneliju, koji je uvijek bio usmjeren prema molitvi i davanju milostinje, put je spasenja pokazan kao nagrada (*remunerationis*),[957] a kroz anđelov mu je posjet naređeno da pozove Petra i da od njega čuje riječi spasenja kako bi on i njegov dom bili spašeni (usp. Dj 10).“[958]

Zakej i Kornelije primili su poziv kao nagradu. Moguće je vlastitim nastojanjem, traženjem, molitvom i milostinjom zaslužiti spasenje, što znači da ne postoje Augustinovo predodređenje, vječan Božji naum ni čvrsto određen broj spašenih. U tom pravcu Hilarije u *ep.* 226,4 piše: „Inzistiraju da Božje predznanje, predodređenje ili naum (*propositum*) znači samo to da je Bog predznao, predodredio ili naumio izabrati one koji će vjerovati.“[959]

U *praed. sanct.* 18,36; 19,38 Augustin uočava sličnost između pelagijanskog i monaškog poimanja izabranja. Pelagijanci naučavaju da Bog prije postanka svijeta izabire one za koje predzna da će po vlastitome izboru biti sveti i bez mane. Njih nije Bog učinio takvima, nego je predznao da će oni po sebi biti takvi nakon što čuju i prime zapovijed, piše u *praed. sanct.* 18,63. U *praed. sanct.* 19,38 kaže da braća drže da Bog izabire čovjeka jer predzna njegovu buduću vjeru po kojoj sam počinje vjerovati. Iako to nije identično stavu pelagijanaca o izabranju po svetosti, bezgrješnosti i djelima, veoma mu je teološki blisko. U oba slučaja ne postoji predodređenje po Božjemu naumu nego na temelju predznanja bilo svetosti i djela bilo

[956] Kasijanu nedokučivost sudova i neistraživost Božjih putova znače da ljudi ne mogu znati daje li Bog nekome milost bez zasluge ili po zasluzi jer je oboje moguće.
[957] „Cornelio precibus et eleemosynis iugiter insistenti, velut remunerationis vice via salutis ostenditur…“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,15,2, u: CSEL 13, 389.
[958] *Isto* 13,15,1-2.
[959] „Caeterum praescientiam, et praedestinationem, vel propositum, ad id valere contendunt, ut eos praescierit, vel praedestinaverit, vel proposuerit eligere qui fuerant credituri...“ HILARIJE, *ep.* 226,4, u: PL 33, 1009.

vjere koje čovjek ima sam.[960] U *praed. sanct.* 13,25; 19,38 spominje i potencijalni monaški argument da izabiranje ovisi o predznanju tko će izvršiti pokoru za svoje grijehe. Pokora bi bila zaslužno djelo, a Bog bi davao vjeru kao nagradu.[961] U svakom od tih slučajeva izabranje i spasenje su nagrada i uzvraćanje po zasluzi, te je čovjek a ne Bog inicijator spasenja.

b) Augustinov nauk

Što se tiče razvoja nauka o izabranju, prije *Simpl.* govorio je samo o izabranju a ne i o predodređenju, tj. izabranje je kao i ostali oci temeljio na zaslugama vjere. Spasenje je tako i gratuitivno i zasluženo. Osoba gradi na temelju kojega je postavio Bog i slijedi sklonost prema dobru koju joj je dao Bog.[962] Razvoj nauka o izabranju može se pratiti od *Simpl.* 1. Ondje je ustvrdio da postoji izabranje za milost te je razvio teoriju o operativnoj milosti obraćenja po prikladnom pozivu (*vocatio congrua*).[963] *Vocatio congrua* djeluje prilagođujući sredstva iz okoline, osobito znanje, prethodno postojećim dispozicijama pojedinca.[964]

No do 415. nije inzistirao na tome da Duh Sveti svojim djelovanjem uzrokuje ljudsko dobro djelovanje i htijenje.[965] Kao i kod predodređenja, dvadeset je godina izbjegavao pitanje

[960] Odmah u *praed. sanct.* 18,36 pobija nauk pelagijanaca jer se kosi s Ef 1,4 u kojemu stoji: „u njemu nas sebi izabra prije postanka svijeta da budemo sveti i bez mane pred njim“ (Ef 1,4), a ne jer smo već sveti i bez mane, niti jer Bog predzna da ćemo po sebi biti takvi. Nisu izabrani jer će biti sveti i nego da bi mogli biti takvi.

[961] U *praed. sanct.* 13,25 i 19,38 piše da monasi *možda mogu* reći da su grijesi oprošteni onome koji čini pokoru. Bog je predznao bi neki činili pokoru a drugi ne, te je zbog toga jednima dao krst prije nego su umrli, a drugima nije. No u tom slučaju Bog ne bi u djeci koja umiru bez krsta kažnjavao istočne grijehe, nego osobne grijehe koje bi ta djeca počinila da su poživjela. No koliko vidimo, monasi ipak nisu koristili takav argument.

[962] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 123.

[963] Rana Augustinova teorija o *vocatio congrua* temeljila se na naravnoj želji za Bogom te je štitila autonomiju ljudske volje. Poziv na vjeru pretpostavljao je određene dispozicije koje u prikladnim okolnostima vode do toga da osoba moli Boga za pomoć. Ljubav pojačava prethodnu odluku koja sama po sebi ipak nije dovoljna za činjenje dobrih djela. Bog ne daje volji novu orijentaciju niti osobu usmjerava na put kojeg ona sama već nije htjela i priželjkivala. Kada se 418. vratio teoriji o operativnoj milosti obraćenja, napustio je takvu teoriju o *vocatio congrua.* Usp. *Isto,* 141-145.

[964] Nauk o Božjoj kontroli kroz kongruentan poziv počiva na nekoliko točaka koje je razvio već u *Simpl.* 1. Budući da Bog poznaje svačije sklonosti, točno zna kakvom motivacijom koga treba privući te nadzire pojavu tih prikladnih motivacija. Nitko ne može tako utjecati na sebe da mu navještaj evanđelja ili poziv postane privlačan, piše u *Simpl.* 1,2,21. Bog kontrolira okolnosti izbora: on upućuje poziv koji je toliko prilagođen osobi da je potiče na pristanak. Onima koji nisu izabrani daje poziv koji im nije prilagođen i koji ih neće potaknuti na vjeru. Kroz razlikovanje dvije vrste poziva, onoga za zvane ali ne izabrane i onoga za pozvane, Augustin je pronašao put pomirenja slobodne volje i Božjeg suvereniteta. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 42-43. Za razliku od toga, u novom nauku o učinkovitom Božjem djelovanju Bog preko vjere daje osobi nove dispozicije i sâmo htijenje. Novi se nauk temelji na aktivnosti Duha Svetoga koja potiče osobu na dobro, te na Božjoj snazi koja nadvladava čovjekovo protivljenje milosti. Usp. *Isto,* 145.

[965] Kada Celestije osporava Rim 9,16 i tvrdi da spasenje ovisi o čovjekovu htijenju, Augustin inzistira da čovjek ne može dovršiti dobro djelo bez Božje pomoći. U *perf. iust.* 19,40 nije htio dalje raspravljati da ne bi razljutio protivnike. I u *gest. Pel.* 14,37-16,39 traži opravdanje za Pelagijev nejasan govor u Diospolisu.

izabranja.[966] Počinje ga naučavati tek u drugoj fazi pelagijanske rasprave[967] kako bi ustanovio i utvrdio nužnost i besplatnost milosti nakon što je i poslije osude Pelagije ustrajao u svome.[968] Po prvi put, dakle, naučava izabranje u jesen 417. u *ep.* 186 Paulinu Nolanskom.[969] U *ep*. 194 prezbiteru Sikstu u jesen 418. početak vjere pripisuje Božjem djelovanju. Slučaj malene djece očituje postojanje izabranja. Nužnost Božje pomoći brani tvrdeći da palo čovječanstvo ničim ne može započeti proces spasenja. 418. napušta teoriju o *vocatio congrua.* Milost Duha Svetoga ne utječe samo na spoznaju i znanje nego i na sam čovjekov odgovor Bogu. Slobodni izbor volje ovisi o djelovanju milosti unutar te volje. Time Augustin pomiče svoje tumačenje: nije riječ više samo u pomoći nego o tome da Božje djelovanje dovodi do čovjekovog izbora. U *gr. et pecc. or.* pisanom u proljeće 418. zanijekao je postojanje osobina i dispozicija koje bi prethodile i pripremile primanje milosti.[970] Tada još nije tvrdio da milost garantira ljudsko djelovanje nego u *gr. et pecc. or.* 47,52 još zastupa da osoba može zapriječiti učinke milosrđa. Još dozvoljava ograničenu autonomiju čovjeka u činjenju dobra i mogućnost stjecanja zasluga koje nisu plod milosti, a koje će odbaciti u konačnoj fazi rasprave kada će govoriti o učinkovitosti milosti ustrajnosti. Božje djelovanje u činu vjere postalo je bitno za obranu besplatnosti milosti 417. i 418. godine, dok je Božje djelovanje i utjecaj na čovjekovo htijenje i činjenje dobra došlo na red 425.[971]

Stoga je tek je u završnoj fazi rasprave dovršio nauk o izabranju. U zadnjih pet godina života tvrdio je da postoji izabranje za slavu. Preko operativne milosti ustrajnosti do kraja Bog

---

[966] Burns smatra da se Augustin suzdržavao razviti nauk o učinkovitosti milosti ljubavi u htijenju i djelovanju zbog toga što je nastojao steći potporu protiv Pelagija i izvan sjeverne Afrike. Stoga je privremeno ostao unutar definicije koncila u Kartagi da Bog daje snagu i želju činiti dobro te nije tvrdio da on i izvodi, čini da osoba hoće i čini. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 138.

[967] Tijekom prve faze pelagijanske rasprave ograničio se na učinkovitost milosti. Tek je ponekad, npr. u *spir. et litt.* 34,60 iz 412. godine, aludirao na persuasivnu snagu poziva na vjeru (*gratia persuasiva,* milost koja čovjeka uspijeva uvjeriti i nagovoriti da čini dobro) te je ljudsku slobodu ograničio samo time što ju je utemeljio na prethodnoj milosti. Zastupao je nužnost i besplatnost milosti. Dar Duha Svetoga neophodan je kako bi osoba mogla činiti djela nužna za spasenje. Bez milosti čovjek ne može niti tražiti pomoć od Boga. Iako ovo još nije nauk o izabranju, ove tvrdnje impliciraju da Bog odbacuje one kojima uskraćuje sredstva pomoću kojih se dolazi do spasenja. Milost nije nagrada. Jedini uzrok milosti je Božje milosrđe. Usp. *Isto*, 123; 131-132.

[968] U drugoj fazi rasprave, nakon osude Pelagija 418., afirmira izabranje za milost. Tada govori o besplatnosti milosti i nužnosti poticaja na djelovanje kojega milost daje. Da bi podupro te tvrdnje, govori da su prije djelovanja milosti sva ljudska djela zla te milost vjere stvara i pristanak na vjeru. Niti jedna zasluga ne prethodi daru ljubavi. No priznavao je čovjeku autonomiju u činjenja dobrih djela na koja ga ljubav potiče i za koja ga je osposobila. Iako zasluge ne prethode milosti, kršćanin može zaslužiti blaženstvo. Usp. *Isto*, 123-124; 133.

[969] Ondje piše da čovjek ničim ne može zaslužiti milost, niti vjerom jer je i ona dar. To je jasno na primjeru malene djece. U *ep.* 186,9,33 piše da pobjeda nad požudom ne dolazi od čovjekove volje nego od Božje pomoći. Kako bi zaštitio nužnost milosti, Augustin je naglasio njezinu učinkovitost. Usp. *Isto,* 135-136.

[970] Bog ne tek da poučava čovjeka nego djeluje iznutra dovodeći ga da hoće i čini dobro. Otac poučava ne dajući tek znanje nego dajući ljubav koja čini da osoba ljubi i vrši dobro, te je dovodi do htijenja i djelovanja, kaže u *gr. et pecc. or.* 13,14-14,15. Milost ne isključuje ljudski izbor nego uzrokuje odluku i djelovanje. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 133-137; 144-145.

[971] Usp. *Isto*, 137; 139.

a ne čovjek ispunjava uvjete za spasenje: kako ljudska narav po sebi ne može ostati u ljubavi i milosti, Bog mora garantirati da će ona i dalje htjeti i činiti dobro. Burns smatra da tu ljudska autonomija više nema nikakvu ulogu niti prikuplja zasluge. Autonomija i zasluge nisu tek ograničeni nego su isključeni. Plod je takve milosti potpuna gratuitivnost spasenja.[972]

Ne slažemo se u potpunosti s Burnsovom procjenom. U *corrept.* 13,41 nedvosmisleno stoji da je vječni život, tj. blaženstvo, i milost i zasluga. Ovi pomaci nisu jasno odrezani po fazama koje je Burns donio, te Augustin ni u polupelagijanskoj raspravi ne niječe izravno ulogu slobodne volje i zasluga. I u *persev.* 17,41 kaže da milost ne dokida slobodu ni trud izabranoga nego ih omogućava i trajno potpomaže.

Pogledajmo sad zreli Augustinov nauk o izabranju usko vezan uz predodređenje. Struktura teorije o izabranju uključuje četiri principa. Njih je, vidimo, razvio postupno da bi sva četiri na kraju tvorila nauk o izabranju. Temeljni i prvi princip izabranja jest nužnost postojanja božanske pomoći dane mimo milosti stvaranja zbog čovjekove nesposobnosti ispuniti uvjete potrebne za spasenje. Drugi princip implicira da osoba ne može sama ispuniti niti uvjete nužne za primanje te pomoći te ne može sama započeti proces spasenja. Treći princip je učinkovitost te pomoći: dajući ljubav, Bog daje ne samo sposobnost djelovati nego i htijenje djelovati. To znači da osoba ne može sama aktivirati sposobnost za dobro te sama ne može postići spasenje. Četvrti princip govori o još snažnijoj djelotvornosti milosti: ona ne samo da čovjeku omogućava i olakšava djelovanje, nego ga i uzrokuje. Augustin će u konačnici tvrditi da su i obraćenje i ustrajnost učinci takve operativne milosti.[973]

Odbacuje, dakle, svaku mogućnost da se netko svojim trudom ubroji među spašene i da Bog izabire na temelju predznanja vjere ili djela. Ukoliko početak vjere ne dolazi od čovjeka, spasenje ne dolazi od čovjeka. Krist je jedini spasitelj i nitko se ne spašava mimo te milosti ni mimo Božje vječne odluke o spasenju. Augustina vodi i soteriološki i teološki interes: ako je netko izabran po djelima i zaslugama, milost nije milost (usp. Rim 11,6), naglašava u *corrept.* 7,13. U *corrept.* 7,14 objašnjava izabranje po naumu (*electio secundum propositum*) i navodi tri mjesta gdje ga Pavao donosi (Rim 8,28-30; 9,11-12; 2 Tim 1,9).[974] U izabrane pripadaju samo pozvani po Božjoj odluci, predodređeni i predviđeni. Na temelju Božje moći i

---

[972] Usp. *Isto*, 123-124.
[973] Usp. *Isto*, 121-123.
[974] „Znamo pak da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube, s onima koji su *odlukom njegovom pozvani*. Jer koje predvidje, te i predodredi da budu suobličeni slici Sina njegova te on bude prvorođenac među mnogom braćom. Koje pak predodredi, te i pozva; koje pozva, te i opravda; koje opravda, te i proslavi.“ (Rim 8,28-30); „...da bi trajnom ostala *Božja odluka o izabranju*: ne po djelima nego po onome tko poziva – rečeno joj je 'stariji će služiti mlađem.'“ (Rim 9,11-12); „...koji nas je spasio i pozvao pozivom svetim – ne po našim djelima – nego *po svojem naumu i milosti.*“ (2 Tim 1,9). Kurziv je naš.

nepobjedivosti afirmira sigurnost njihova spasenja: budući da Bog ne može pogriješiti niti išta može nadvladati ni promijeniti njegovu volju, nitko od njih neće propasti.

I u *praed. sanct.* 15,30-31 potvrđuje da se electio ne daje na temelju prethodnih djela ni vjere. U *praed. sanct.* 5,9 i 16,32 Pavlov nauk predstavlja kao identičan svome jer Pavao kaže da se izabranje daje „ne po djelima, nego po onome koji poziva.“ (Rim 9,12-13).[975] U *praed. sanct.* 17,34 kaže da su izabrani pozvani da bi vjerovali a ne jer su već vjerovali.

Kao u *corrept.* 7,14, u *praed. sanct.* 16,33 zaključuje da nitko od izabranih neće biti izgubljen jer neće biti izgubljen nitko od onih koje je Isusu dao Otac (usp. Iv 6,39). Tko pripada broju izabranih apsolutno neće biti izgubljen. Neizgubivost electa u skladu s Ivanom objašnjava pripadnošću, tj. darovanošću Isusu. Rijetko je temelji na argumentu pripadanja Isusu i Isusovoj skrbi dok ga redovito temelji na Očevu vječnome naumu ne razjašnjavajući kakvu ulogu pritom imaju druga i treća božanska osoba. Rekosmo a i ovdje se potvrđuje da je nedovoljno razvio konkretnu ulogu Krista i Duha Svetoga u predodređenju i izabranju.

O grješnosti, kušnjama i mogućnosti pada izabranih kojima je dana ustrajnost do kraja a čime neizravno potvrđuje da u njima i dalje postoji slobodna volja pisali smo u podnaslovu 2.2.1.2. No u *gr. et lib. arb.* 6,13 govori o pedagoškom povlačenju milosti: kako bi čovjek naučio čije je to čime se počeo hvastati kao svojim, ukoren je malenim gubitkom milosti: „U svojoj sreći rekoh: 'Neću se pokolebati nikada!' Dobrotom si me, o Gospode, na goru nade postavio, ali čim lice sakriješ, sav se uplašim.“ (Ps 30,7-8)

Bog u ovom slučaju povlači milost prije pada te osoba ne bi pala dok ima milost ni unatoč tome što je ima. Tu je Božji cilj prepasti izabranog da se ne uzoholi. Za razliku od *gr. et lib. arb.* 6,13, u *corrept.* 7,13.16 ne objašnjava povlači li Bog milost prije zastranjenja ili čovjek zastrani dok ima milost.[976] Događa li se to privremeno zastranjenje mimo Božjega nauma ili se i ono događa po njemu i unutar Božje volje? Je li taj netrajni otpad također vođen Božjom voljom kao što u *gr. et lib. arb.* 20,41-22,45 tvrdi da Bog na neki način usmjerava volje zlih kada čine zlo da bi iz toga došlo dobro za izabrane. U *gr. et lib. arb.* 6,13 pad se događa kada Bog povuče milost, što upućuje na Božju aktivnost. Povlači je kako bi se čovjek prepao a ne kako bi pao, iako nam se čini da pad nije isključen. Potencijalni bi pad izabranih koji su primili milost bio neizravno od Boga iniciran povlačenjem milosti, što znači da bi pad bio unutar

[975] U *praed. sanct.* 7,12 priznaje da Pavao ne tvrdi da se izabranje i milost ne daju po vjeri, ali Isus u Iv 6,29 govori da je vjera Božje djelo. Zato Augustin smatra sigurnim da se poziv ne daje po prethodnoj vjeri i djelima.
[976] U *corrept.* 7,13 govori da je izabranima osigurano da će čuti evanđelje, da će povjerovati u ono što su čuli i da će u vjeri i ljubavi ustrajati do kraja. Ako netko od njih zastrani, nakon opomene vraćaju se na pravi put. U *corrept.* 7,16 potvrđuje da izabrani ne mogu propasti ako su živjeli loše neko vrijeme. Ako im vjera i ljubav oslabe, bit će obnovljeni prije smrti i prestat će sa svojim bezakonjima i dana im je ustrajnost do kraja.

aktivne Božje volje. Ne znači da Bog želi pad i namješta ga. Pad se ne mora dogoditi jer je već strah od pada nekome dovoljan da se okani oholosti – „čim lice sakriješ, sav se uplašim.“ (Ps 30,7-8; *gr. et lib. arb.* 6,13). No povlačenje milosti koje može uroditi padom događa se ipak po Božjoj odluci.[977] Bog ne tjera na pad ali ga povlačenjem milost olakšava i omogućava. Takvo Božje postupanje odgovara Augustinovu stavu da Bog i zlo – u ovom slučaju zlo dobrih a ne zlih – koristi na dobro iako ne tjera na zlo.

U *correpт.* 12,35 piše da je Bog već ostvario sva dobra koja je obećao u vezi svetih a koja će se tek dogoditi.[978] Dakle, *non posse peccare* svetih tek će se dogoditi. U *persev.* 3,6 piše da je u svetima već izvršena volja Božja. U ova dva teksta govori o svetosti živih iz perspektive sigurnosti i eshatološke ostvarenosti predodređenja, kao da je svetost već gotova, dogođena stvar: u njima je izvršena Božja volja, izvršavaju je i Bog je izvršava u njima. Za ono što tek traje i biva kaže da je već izvršeno jer Bog zna da će to sigurno biti s obzirom da će on sam to ostvariti. U Božjim je očima spasenje već ostvareno iako se još nije dogodilo. Iako je ono iz Božje perspektive sigurno, iz ljudske je nesigurno jer izabrani ne znaju da su izabrani. U *persev.* 13,33 piše da se za živoga ne smije sa sigurnošću tvrditi ima li udjela u tom pozivu.[979] Tko misli da stoji treba paziti da ne padne jer je život kušnja (usp. Job 7,1).

U *gr. et lib. arb.* 7,18; 8,20 objašnjava da izabranje nije opravdanje ni isprika za izostanak dobrih djela, grijehe i loš život. Vjera nije dostatna ukoliko čovjek živi lošim životom i nema dobrih djela. Vjera mora biti ljubavlju djelotvorna (usp. Gal 5,6). Izabrani ne mogu živjeti bilo kako i činiti zlo a smatrati da je vjera dovoljna za spasenje. Spasenje se ne daje automatski nego proizvodi učinke spasenja te oni ljube Boga i čine zaslužna djela.

U *praed. sanct.* 18,37 na temelju te posvemašnje ovisnosti o Bogu izabranje koristi kao lijek protiv oholosti i donosi važne razloge izabranja. Budući da Bog – a ne čovjek – sve izvodi po odluci svoje volje, „neka se nitko ne hvasta među ljudima“ (1 Kor 3,21) niti sobom, nego „tko se hvali, u Gospodinu neka se hvali“ (1 Kor 1,31) kako bi svetošću i neporočnošću bio na hvalu slave njegove (usp. Ef 1,12). Zbog toga je Bog tog čovjeka i pozvao i predodredio prije postanka svijeta. Iz toga Božjeg nauma dolazi poziv vlastit izabranima.

Ovdje tumači smisao izabranih: njihov je smisao biti na hvalu slave Božje (usp. Ef 1,12), biti Božja slava, hvaliti i slaviti Boga. Riječ je o važnoj tvrdnji o smislu, no izravno je izriče

---

[977] U *persev.* 6,12, vidjesmo u podnaslovu 5.1.2.2 b), govori o dvije vrste napasti te kaže da Bog nikoga ne napastuje štetnom, opasnom napasti. Rekosmo ondje da nije jasno što točno misli pod tim ni kako bi Bog dovodio u takvu napast. Moguće je da je kušnja o kojoj govori *gr. et lib. arb.* 6,13 takva bezopasna napast.

[978] „…quoniam illa quae de his promisit, etiam futura iam fecit: cui promittenti credidit Abraham, et deputatum est illi ad iustitiam.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 12,35.

[979] „Ad quam vocationem pertinere nullus est homo ab hominibus certa asseveratione dicendus, nisi cum de hoc saeculo exierit…“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 13,33.

jedino ovdje. Često govori o smislu odbačenih jer mora opravdavati svoj stav o njima; dosta često – i ovdje – predodređenje povezuje s borbom protiv oholosti. No samo ovdje na pozitivan način govori o smislu izabranih, neobično rijetko s obzirom da je više usmjeren na izabranje nego reprobaciju. Izabranih ima jednako ili više od broja palih anđela koji je također skriven. Moguće je da je Bog u svome milosrđu izabrao ostatak da zamijeni pale anđele, tumači u *ench.* 9,29; *civ.* 22,1.[980] U svakom slučaju, Bog želi biti proslavljen u izabranima. Cilj izabranja nije samo spasenje koje je usmjereno protiv negativnoga (grijeha, zla, smrti),[981] nego je cilj izabranja i spasenja i Božja proslava, najuzvišeniji zadatak i smisao kojega izabrani mogu dobiti i postići. Proslava Božja je i cilj spasenja i razlog spasenja. Samo sveti mogu proslaviti Boga na prikladan, Boga doličan i potpun način, dok odbačeni „proslavljuju" samo Božju pravednost, pri čemu im je takva „proslava pravednosti" na kaznu i uništenje.

U *praed. sanct.* 17,34 razrađuje kada Bog poziva čovjeka. Poziv izabranih je „vremenski" dvostruk te ih Bog bira dva puta. Prvi put bira prije postanka svijeta po predodređenju u kojem Bog predzna svoja buduća djelovanja: „Tako: u njemu nas sebi izabra prije postanka svijeta." (Ef 1,4). Drugi ih put u vremenu bira iz svijeta po konkretnom pozivu po kojem Bog izvršava što je od vječnosti predznao.[982] Da bi dokazao prvo izabranje u vječnosti,[983] u *praed. sanct.* 18,35 navodi Ef 1,3-12.[984] Smatra da nakon tog citata nitko ne bi smio sumnjati da je Bog u Kristu izabrao svoje udove prije postanka svijeta. Bog nije mogao drugačije izabrati one koji još nisu postojali nego predodređujući ih. Naravno, prioritet predznanja pred predodređenjem nije vremenski (*in tempore*) nego su oboje *nunc stans*, sada, „istovremeno prisutni u Božjoj vječnoj sadašnjosti," razjašnjava u *civ.* 17,18.

U *praed. sanct.* 17,34-18,35 izabranje *secundum propositum* je jedini način izabranja. Isključuje svaku drugu mogućnost, način i uzrok. Time Boga utvrđuje kao jedinog o kojem

---

[980] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 47.

[981] U podnaslovu 5.2. b) vidjeli smo da predodređenje stvara soteriološku zbrku kada gura u drugi plan grijeh kao prvotni uzrok spasenja, osobito ukoliko je Bog predpadno donio odluku u izabranju. Također, gura u drugi plan i ulogu Isusa kao spasitelja, što smo vidjeli u trećemu dijelu rada.

[982] „Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod praedestinavit, implevit." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 17,34.

[983] U podnaslovu 5.2. b) analizirali smo događa li se to izabranje prije ili poslije pada.

[984] Donosimo samo najvažnije dijelove Ef 1,3-12: „(...) Tako: u njemu nas sebi izabra prije postanka svijeta da budemo sveti i bez mane pred njim; u ljubavi nas predodredi za posinstvo, za sebe, po Isusu Kristu, dobrohotnošću svoje volje. (...) U njemu, u kome i nama – predodređenima po naumu Onoga koji sve izvodi po odluci svoje volje – u dio pade da budemo na hvalu Slave njegove – mi koji smo se već prije nadali u Kristu." (Ef 1,4-5.11-12) Iz Ef 1,12 ispušta riječi „na hvalu Slave svoje" koje će citirati u *praed. sanct.* 18,36-37 i *persev.* 7,15 u kojima Ef 1,3-13 koristi kako bi na temelju predodređenja pobio pelagijanski nauk da je milost zasluživa. Iako Ef 1,3-12 govori o izabranju i predodređenju, nije razvidno misli li se na predodređenje Božjih ili ljudskih djela, tj. vjere. Također, u njemu Pavao govori i o Božjem naumu da u Kristu uglavi *sve* na nebesima i na zemlji, a ne samo izabrane. No taj dio teksta Augustin ovdje ne komentira.

ovisi spasenje. No time vrijeme i ljudska povijest uvelike gube spasenjsku i ekonomijsku mogućnost i vrijednost. Ipak ne gube je posve jer se spasenje ostvaruje samo u vremenu, sve ako je o njemu odlučeno u vječnosti. No s obzirom da sve ovisi o Bogu, u konačnici Božja gratuitivna inicijativa završava kao neka vrsta spasenjskog apartheida u kojem je spasenje rezervirano samo za nekolicinu sretnika.[985] No čak i gledano iz njihove perspektive, izabranje na sliku Boga nanosi i negativne konotacije: Bog je uključen u sve, sve određuje, sve izvodi i sve dovršava a čovjek je glede odluke o svome spasenju drugotan čimbenik koji ne može određivati svoju sudbinu te je više pomoćnik milosti nego što je milost pomoćnica njemu. Iako Bog u izabranima ne djeluje agresivno nego taktično, prilagođeno i sveobuhvatno, ipak je konačni ishod unaprijed određen. To jest na sreću izabranih, no možemo razumjeti zašto se monasi iz Galije s tim ne slažu. Milost izabranja ne treba ni ne traži čovjekov pristanak ni da bi počela djelovati i da bi djelovala, a on joj se ne može oduprijeti niti je odbaciti sve ako joj se može neko vrijeme opirati i protiviti. Snaga, autonomnost, učinkovitost i sveobuhvatnost izabranja čine se prevelikima, presnažnima i presuverenima a Bog koji tako postupa izgleda u svojim vječnim odredbama odviše usmjeren na cilj a premalo osjetljiv na odluke i htijenja čovjekove volje i njihovo očuvanje.

5.2.1.1. Siguran broj spašenih

Augustin je uvjeren da je konačni ishod ljudskoga života unaprijed određen Božjom odlukom. Smatrao je i da izvan Crkve nema spasenja, što je bio uobičajen stav u onodobnoj Crkvi.[986] Jedino kršteni mogu biti spašeni. S obzirom da je spasenje predodređeno, nitko ne može biti spašen nije li predodređen, te je broj spašenih nepromjenjiv a time i siguran. Ne postoji mogućnost naknadnog ulaska u taj broj, niti se itko može iz njega isključiti. U suprotnom bi Bog bio neznalica glede onih koji se spašavaju te bi netko mogao svojom voljom i spretnošću a mimo Boga i njegove milosti zaslužiti spasenje. Iako je taj negativan moment ostavljao po

---

[985] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 332-333.

[986] Uvjeren je da se mogu spasiti samo kršteni, i nekršteni mučenici. Oslanjao se na biblijske tekstove koji isključuju univerzalizam spasenja kojega je zastupao Origen a Crkva osudila. Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity,* 7; 10. Da izvan Crkve nema spasenja, danas se tumači ublaženo: „Isto naime treba reći i o Crkvi, ukoliko je ona opće sredstvo spasenja. Kako bi netko postigao vječno spasenje, ne traži se uvijek da on stvarno uđe u Crkvu kao njezin ud, nego se traži da joj se pridruži barem težnjom ili željom. Ta pak želja ne mora uvijek biti izričita, kao što se događa kod katekumena; nego tamo gdje čovjek trpi od nenadvladivog neznanja, Bog prihvaća i uključnu želju, koja se tako može nazvati, jer se ona nalazi u dobroj sklonosti duše, kojom čovjek želi svoju volju uskladiti s voljom Božjom.“ Sveti OFICIJ, *Pismo Sv. oficija nadbiskupu Bostona* (8. kolovoza 1949.), u: DH 3870, 730. Također usp. II. VATIKANSKI SABOR, *Lumen gentium, Dogmatska konstitucija o Crkvi,* (21. XI. 1964.; dalje: LG), 14-16, u: *Dokumenti,* Zagreb, 2008.[7]

strani, on indirektno znači i da je broj odbačenih određen Božjom voljom jer nitko ne može prijeći iz jednog tabora u drugi. Takav stav nisu prihvaćali monasi iz Galije, a nije ga prihvatila niti Crkva jer je teško izbjeći dojmu dualizma i fatalizma dok dijeli ljude na dva tabora i jer bi značio da Bog ne želi da se svi ljudi spase.[987]

a) Nauk monaha iz Galije

Prosper u *ep.* 225,6 piše da monasi „ne prihvaćaju niti stav da se predodređeni broj izabranih ne može niti povećati niti smanjiti iz straha da žalci poticanja ne bi imali utjecaja na živote onih koji ne vjeruju ili koji su nemarni, i da bi nametanje djelovanja ili truda bilo izlišno za onoga čiji će napori biti zapriječeni zbog toga što nije među izabranima.“[988] Protivljenje temelje na besmislu pastoralnog djelovanja, osobito propovijedanja i bratske opomene, a ne toliko na teološkim razlozima. Njihov stav prenosi i Hilarije u *ep.* 226,5: „Smatraju da je poticanje beskorisno ako se kaže da u čovjeku nije ostalo ništa što opomena može dotaknuti, uzbuditi. (...) Jer, kažu, ako su ljudi predodređeni za obje strane tako da nitko ne može prijeći s jedne strane na drugu, koje se dobro postiže takvim snažnim inzistiranjem na opomenama koje upućuju drugi, ako iz osobe ne raste ako već ne cjelovita vjera, onda barem žalost zbog svoje bolne slabosti, ili ako se nije prestravio opasnosti smrti koja mu je pokazana? (...) Ako ima ikakve žalosti koja se uzbudi na poticanje opominjatelja, kažu da je ona uzrok zbog kojega je jedan odbačen ili drugi prihvaćen. Tako nema potrebe da se ustanovljuju dvije skupine kojima se ništa ne može dodati niti oduzeti.“[989]

Čovjek nije izabran niti odbačen od vječnosti nego o njemu ovisi što će od toga dvoga biti. Žalost zbog slabosti i strah od smrti koji se na opomenu u njemu (ne) počnu javljati razlog su zbog kojega Bog odlučuje nekoga odbaciti ili izabrati. Spasenje ili propast ovdje ovise o čovjeku i njegovoj reakciji na opomenu. Božja volja ne odlučuje nego samo slijedi čovjekovu i pitanje spasenja prepušta u čovjekove ruke. Bog se tada, trenutno prilagođava ljudskoj reakciji te ne postoji vječna odluka. Monasi ne idu dalje i ne analiziraju zašto netko reagira na opomenu

---

[987] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 349; 352. I A. Zeoli smatra da je Augustin bio pod dualističkim manihejskim utjecajem i da je kod Pavla pronalazio ono što se ne nalazi kod Pavla. Usp. Angelo ZOELI, *La teologia agostiniana della grazia fino alle* Quaestiones ad Simplicianum *(396.),* Napoli, 1963., 149.

[988] „…nec acquiescunt praedestinatum electorum numerum nec augeri posse nec minui, ne locum apud infideles ac negligentes cohortantium incitamenta non habeant, ac superflua sit industriae ac laboris indictio, cujus studium cessante electione frustrandum sit.“ Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,6, u: PL 33, 1005. Slično i Hilarije: „Ne prihvaćaju i odbacuju tvrdnju da je broj izabranih i odbačenih čvrsto određen, i ne prihvaćaju ono što si izložio kao objašnjenje ovoga stava. Oni radije drže da Bog hoće da se svi ljudi spase...“ HILARIJE, *ep.* 226,7.

[989] „Asserunt inutilem exhortandi consuetudinem, si nihil in homine remansisse dicatur, quod correptio valeat excitare. (...) Si autem est qualiscumque dolor qui ad exhortationem corripientis oriatur: hanc ipsam dicunt causam, propter quam vel rejiciatur alius, vel alius assumatur: atque ita non opus esse partes constitui, quibus nec adjiciendum sit aliquid, nec detrahendum.“ HILARIJE, *ep.* 226,5, u: PL 33, 1009-1010.

te se popravi, a drugi ne ali su uvjereni da to dolazi od čovjeka a ne od Boga. Čovjek je zaslužan ako reagira pozitivno, kajući se. Bog spasenje daje na temelju te ljudske reakcije. Željeli su postići to da Božja volja nipošto nije unaprijed konačno određena, nepobjediva ni nepromjenjiva a čovjeku u ruke staviti mogućnost doći do spasenja, međutim neprimjetno su se spustili do pelagijanske postavke da se milost daje po zaslugama.

b) Augustinov nauk

Umjesto otvorenog pojma spasenja kakvoga sugeriraju monasi, Augustin inzistira na statičnom i ograničenom broju spašenih i Božjim vječnim odlukama. Izraz *certus numerus* prvi put koristi 401. protiv donatista u *bapt*. 5,27,38. Koristi ga i u *en. Ps.* 39,10; *s*. 229; *ep*. 186,7,25 i *civ.* 14,26. Nitko ne zna točan broj predodređenih, tumači u *ench*. 9,28-29 i *civ.* 14,26, no puno ih je manje od odbačenih, kaže u *s*. 26,13 i *correpl.* 9,12. Jednako ih je ili više od skrivenog broja palih anđela, piše u *ench*. 9,29 i *civ.* 22,1. No i taj će broj biti velik, čitamo u *s*. 88,19,22; 111,1 i *c. Iul. imp.* 2,142.[990] Osim mase propasti postoji stoga i masa svetih (*massa sanctorum* ili *massa purgata*), no taj izraz koristi rijetko.[991]

Monasi su reagirali prvenstveno na *correpl.* U *correpl.* 7,14 tvrdi da je Bog pogriješio ako ijedan od izabranih propadne. Budući da Bog ne može pogriješiti, nitko od njih neće propasti. Rekosmo da *broj izabranih* iz *correpl.* 7,16 u *correpl.* 12,36 mijenja u *broj predodređenih* kojega tu koristi prvi puta, te kaže da je taj broj fiksan i siguran. U *correpl.* 13,39-42 i *praed. sanct.* 16,33 dodaje da broju predodređenih koji je točno i sigurno određen nitko ne može biti niti dodan niti oduzet. U *correpl.* 13,39-40.42 i *persev.* 13,33 kaže da nitko ne zna sa sigurnošću je li ubrojen u electe ni koliko će ljudi biti spašeno da se sveti za života ne bi uzoholili. Broj predodređenih prispjet će u kraljevstvo Božje u svojoj potpunosti i oni će u potpunosti biti bez kraja sačuvani u posvemašnjoj blaženosti, kaže u *correpl.* 13,40.

Međutim, po svojim djelima čovjek može donekle spoznati i naslutiti da je dijete Božje,[992] tj. izabran iako ne može u to biti posve siguran.[993] O tome govori u *persev.* 22,57-58,62 kada sve koji slušaju propovijed o predodređenju imenuje izabranima. U *gr. et lib. arb.* 11,23 kaže da kada netko po Duhu usmrćuje tjelesna djela, treba hvaliti i veličati njega čiji ga

[990] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 350-351.
[991] Rabi ga npr. u *s.* 259,2; s. 254; 293,8. U *s*. 111,1 govori o ogromnom mnoštvu svetih koje će biti nemoguće prebrojiti (usp. Otk 7,9). Slične izraze spominje i u s. 214,11; 311,10; *en. Ps.* 49,9; 144,17 i *ep*. 98,5. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 346-348.
[992] Podsjećamo da u *correpl.* 9,20 tumači da su samo izabrani prava djeca Božja. One koji otpadnu od vjere i umiru u nepobožnosti Bog ne naziva djecom Božjom. Njih samo ljudi a ne Bog nazivaju djecom Božjom, tvrdi.
[993] Fulgencije Ruspijski smatra da je na temelju kvalitete života moguće imati sigurnost da se pripada među izabrane. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 198.

Duh vodi kako bi bio kadar učiniti takve stvari koje pokazuju da je dijete Božje. U *persev.* 20,53 daje zapaziti da smatra da je on sam elect: kada je u *conf.* pripovijedao kako ga je Bog obratio, htio je time pokazati da je Bog dao uslišanje vjernim i svakodnevnim suzama njegove majke da on neće propasti. Ima, dakle, sigurnost da on sam nije reprobat.[994]

Svjestan da bi se tvrdnje o sigurnom broju spašenih moglo uzeti kao opravdanje za pasivnost, u *corrept.* 15,48 zaključuje da sigurnost spasenja electa ne može biti opravdanje za neopominjanje ni nemar oko tuđega ni svojega spasenja.

U *persev.* 8,19; 12,28 i 14,35 posljednji put spominje *certus numerus*. On je logična posljedica Augustinova definiranja predodređenja i izabranja. Pokušaj monaha iz Galije da ih ospore završava u pelagijanizmu. Iako ih nisu uspjeli opovrgnuti valjanim teološkim argumentima nego nude loše antropološke argumente, važno je da su reagirali na taj nauk. Iako je *certus numerus* razumljiv jer Bog ne može ne znati koga će spasiti, tim više što spasenje nije moguće zaslužiti niti je moguće da netko spasi samoga sebe a da Bog toga ne bi znao, taj nauk ostaje sporan. Antropološki je vidik monasima značajniji jer smatraju da izabranima i odbačenima predodređenje oduzima slobodnu volju a većinu unaprijed svrstava u nespašene, iako Augustin govori samo o broju spašenih. Drugi su problemi teološki. Prvo, *certus numerus* u sebi krije notu fatalizma kojeg Augustin naziva predodređenjem a koji stavlja nepremostivo ograničenje ljudskoj mogućnosti postati dio broja spašenih. Drugo, potvrđuje da sve ovisi ovisi u Bogu, što znači da čovjek može jedino ostati unutar zadane mu skupine. Bog sam odlučuje o spasenju i u vječnosti bira umjesto ljudi, a oni postupaju sukladno zadanoj odluci o (ne) davanju milosti i Božjim očekivanjima. Bog čovječanstvu ograničava i onemogućava slobodu izbora spasenja te se pokazuje kao nedobronamjeran prema znatnom dijelu čovječanstva. Bog bi stoga, treće, htio spasenje samo nekih, što bi potvrdilo da prema većini nije dobronamjeran ni otvoren. Zbog svega nabrojenog ovaj nauk, kao i predodređenje, njegov širi kontekst, ostaje u najmanju ruku sporan.

5.2.1.2. Kako propovijedati predodređenje

a) Nauk monaha iz Galije

[994] „…nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum…“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 20,53. Bonner ipak smatra da nije imao tu sigurnost te ta rečenica ne znači da se smatra izabranim. John K. Ryan na temelju *conf.* 10,35,56 u kojima piše o kušnji tražiti znak od Boga zaključuje da je Augustin htio tražiti znak, dokaz svog izabranja. No Bonner drži da to nije vjerojatno jer u tom tekstu raspravlja o astrologiji a ne o predodređenju. Usp. John K. RYAN, *The Confessions of St. Augustine*, New York, 1960., 406.; navedeno prema: Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 47.

Monasi smatraju nauk o predodređenju opasnim i zato što je zaprjeka korisnosti propovijedanja, te može paralizirati nastojanje oko rasta u vjeri i krjepostima i voditi u očaj. U *persev.* 17,43 Augustin piše da drže da se onoga koji čuje za predodređenje više ne može potaknuti žalcem opomene. Ne žele da se govori o predodređenju ni da vjera i ustrajnost do kraja dolaze od Boga zbog straha da bi to moglo ljude dovesti do očaja.[995] Uviđali su njegovu antropološku opasnost čak više nego teološku, a Augustin obje relativizira iako ih je svjestan.

b) Augustinov nauk

Propovijedanje predodređenja zapreka je jedino zabludi da se milost daje po zaslugama, piše u *persev.* 17,42. Tvrdi da Sveto pismo, apostoli i oci naučavaju kako propovijedanje, zapovijedanje, poticanje i opominjanje, tako i predodređenje. Kao dokaze u *persev.* 14,34 navodi Fil 1,6 te Iv 14,1; 6,65 iz kojih razaznaje da Pavao i Isus i propovijedaju i naučavaju predodređenje.[996] U *persev.* 14,36 tvrdi da je nužno oboje jer oni kojima je dan dar poslušnosti moraju čuti što im je nužno, a neće to čuti bez propovijedanja (usp. Rim 10,14). U *persev.* 20,51 piše da se mora propovijedati predodređenje kako bi ga oni koji imaju uši mogli čuti (usp. Lk 8,8). Onaj koji nije primio uši da čuje svakako će odbaciti riječ pod uvjetom da onaj koji ima uši uzme riječ i pije, pije i živi.

Tu se zapaža da propovijedanje ima učinak samo na electe. Ipak, propovijedati treba svima jer se ne zna tko je elect.[997] U tim brojevima i u *persev.* 16,40-41 još ne govori ništa o ublažavanju propovijedi.[998] No nakon prigovora monaha iz Galije kojega iznosi u *persev.* 22,58, vjerojatno baš zbog tog prigovora nudi zamjetnu prilagodbu i ublažavanje propovijedi.

---

[995] U *persev.* Augustin 17,42 piše da i oni sami potiču druge na čistoću, ljubav, pobožnost i ostale krjeposti za koje priznaju da su Božji darovi, te ne mogu zanijekati da su ti darovi predznani od Boga a time i predodređeni. A ipak ne smatraju da je propovijedanje predodređenja zaprjeka propovijedanju tih krjeposti koje smatraju darovima. Tako ni propovijedanje predodređenja nije zaprjeka poticanju na vjeru i ustrajnost do kraja. U *persev.* 17,45 tvrdi da bi monasi po svojoj logici smjeli jedino poticati nevjernike na početak vjere i vjernike na ustrajnost u vjeri i ni na što drugo jer sve drugo smatraju darovima. Ovaj Augustinov prigovor podudara se s prigovorom monaha iz Hadrumentuma da se ne može ljude opominjati ako nemaju neki dar koji im može dati samo Bog, nego se može samo moliti da im Bog dâ taj dar. Ne možemo znati imputira li im namjerno logiku iz Hadrumentuma. Traži od njih da usvoje rješenje iz Hadrumentuma koje sam odbacuje. To čini kako bi Galima pokazao da njihovi stavovi ne stoje. Oni su, naravno, nastavili poticati ljude i na krjeposti koje smatraju darovima. Time idu u prilog Augustinovim tvrdnjama da propovijedanje milosti i darova nije zaprjeka poticanju na vjeru, ustrajnost do kraja i krjeposti.

[996] U *persev.* 19,49-51 tvrdi da su Ambrozije, Grgur Nazijanski i Ciprijan, te apostoli i oci činili oboje.

[997] Legitimno se pitati zašto propovijedati o predodređenju kad će electi poslušati navještaj evanđelja znali oni za predodređenje ili ne znali. Prema Lk 8,8 važno je čuti evanđelje i povjerovati mu, a ne čuti za predodređenje koje nije bitan ni spasonosni nauk. U *persev.* 20,51 kaže da je cilj propovijedanja predodređenja da se oni koji imaju dar posluha i izabranja ne ohole. No to se može postići propovijedajući samo gratuitivnost milosti.

[998] I u *persev.* 15,38; 16,40 još tvrdi da istinu treba iznositi i neka je shvate koji je mogu shvatiti. Dakle, zastupa neublaženo propovijedanje. No kako ima onih koji je ne mogu shvatiti, lako je i čak korisno prešutjeti neke istine. No treba li se plašiti da će te riječi biti uvreda za onoga koji ne razumije istinu, treba se plašiti i da će onaj koji može razumjeti biti uhvaćen u zabludu bude li se šutjelo.

Kako predodređenje propovijedati ublaženo predlaže u *persev.* 22,57-62.[999] U *persev.* 16,40-41 inzistira da ono mora biti propovijedano kako mnogi ne bi pali u zabludu, no sada pokazuje da nije bezuman: treba ga propovijedati, ali u prilagođenom, ublaženom obliku tako da slušatelji ne primijete da se *reprobatio* može odnositi na njih te se nastave zdušno trsiti i moliti se.[1000] Na temelju vlastitih života mogu se nadati da pripadaju u izabrane, kaže u *persev.* 22,57. Neizravno priznaje da je prigovor monaha iz Galije da je bolje ne propovijedati tako opasan nauk na mjestu jer ga ni on ne propovijeda u njegovom „čistom", neublaženom obliku iz *persev.* 15,38; 22,57. Međutim, strogo šuti o propovijedanju odbačenosti i ne misli da se o njoj treba propovijedati.[1001] Jedino u *persev.* 22,61 spominje zvane ali ne izabrane, no napominje da se o njima ne treba propovijedati osim ukoliko to netko baš želi i mora.

U *persev.* 22,57 tumači da nije dobro reći ljudima ovo: „Bilo da trčite, bilo da spavate, bit ćete ono što je Bog koji se ne može prevariti predznao da ćete biti."[1002] Iako je ta tvrdnja o Božjoj dominaciji istinita, nepedagoški je i neljekovito tako je izreći. Treba im reći: „Trčite tako da dobijete" (1 Kor 9,24) kako biste iz vlastitoga trčanja znali da ste od početka predznani kao oni koji će trčati zakonito (usp. 1 Tim 2,5)." Naglašava ljudski trud, djelovanje angažman i napor iz kojih se čak može zaključiti na osobno izabranje. Ne ističe Božje upravljanje njegovom konačnom sudbinom jer ne želi poticati lijenost.

U *persev.* 22,58 prenosi svoj nauk o predodređenju kako ga predstavljaju monasi iz Galije. Svode ga na tri mogućnosti za tri različite situacije: jedni koji su predodređeni već su primili volju biti poslušni, obratili su se na vjeru ili već ustraju u vjeri. Drugi, iako predodređeni, još uvijek uživaju u grijesima vrijednima osude i još nisu ustali iz grijeha jer ih pomoć milosrdne milosti još nije podigla iz njih. Ti još nepozvani a predodređeni primit će tu milost

---

[999] U tim je brojevima razvidno da je svjestan okrutnosti i težine svog nauka. Iz preformulacija istinitog ali neuljepšanog propovijedanja predodređenja vidi se što ustvari misli o predodređenju i kakvim ga negativnim pridjevima opisuje. Na to ćemo se osvrnuti tumačeći *persev.* 22,61 u podnaslovu 5.2.2. b).

[1000] Propovijedanje predodređenja ne čini suvišnim ni to što netko na temelju njega može pasti u očaj, mlakost, lijenost ili malodušnost te odustane od borbe i počne slijediti svoje požude, piše u *persev.* 15,38. U *persev.* 17,41 kaže da predodređenje ne šteti trudu i zalaganju oko krjeposti jer iako Bog predzna da će netko biti čist, osoba će nastojati biti čista jer ona sama u nije sigurna u izabranje. Ni predodređen za čistoću neće prestati težiti za čistoćom zato što je čuo da će biti čist po Božjem daru. Augustin propovijedanje predodređenja nije vidio kao zaprjeku moralnom životu ni trudu nego je smatrao da ono pomaže u borbama. U *persev.* 19,48-49 je čvrsto je uvjeren da je na liniji tradicije i Svetoga pisma dok naučava da to što milost prethodi zaslugama nije proturječno poticanju vjernika na vršenje zapovijedi. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 293-294.

[1001] Nije se ustručavao govoriti vjernicima o predodređenju, iako ga je pretakao u pastoralni jezik, što se vidi u njegovim govorima i propovijedima. No nije pravio strogu i oštru razliku između teoloških spisa te govora i propovijedi. Otvoreno je govorio vjernicima o isključenosti nekrštene djece iz kraljevstva Božjega, gratuitivnom izbavljenju iz mase propasti kroz krštenje te o sigurnom broju spašenih. No pazio je da ne preplaši ljude te je uglavnom ublažavao ton kad je vjernicima govorio o toj temi. Izbjegavao je propovijedati o odbačenima. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *s.* 26,13-15; 27,7; 47,15; 53,6; 251,2,2; 294,7,7-8; *en. Ps.* 64,2; 134,8-9; 150,3; *Io. ev. tr.* 12,12; 45,12; 53,5-10; 68,1; 86,2; 87,3; Donato OGLIARI, *Gratia et certamen,* 329-330.

[1002] „Sive curratis, sive dormiatis, quod vos praescivit qui falli non potest, hoc eritis." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,57.

po kojoj će i htjeti biti izabrani i po kojoj će biti izabrani. Treći su sada poslušni a nisu predodređeni za Božje kraljevstvo i slavu. Takvi neće ustrajati do kraja nego će samo privremeno biti poslušni.[1003] Sve su tri tvrdnje istinite, smatra, no ne treba ih izlagati tako da se čini da su upućene slušateljima. Svjestan opasnosti koje taj nauk nosi, hoće da kršćani steknu dojam da se odbačenost ne tiče njih nego drugih iako se sigurno tiče i nekih od njih.

U *persev.* 22,58 nastavlja da prvima, tj. vjernicima ne treba govoriti kako bi braća to (ironično) rekla: "Definitivna se odluka Božje volje u vezi predodređenja svodi na ovo: neki od vas, primivši volju poslušati, dolaze od nevjere vjeri." Vjernicima ne treba reći „neki od vas" jer bi mogli pomisliti da oni ili netko od vjernika ne pripada u te *neke.* Prikladnije je reći ovako: „Definitivna odluka Božje volje o predodređenju glasi ovako: primivši volju biti poslušni, došli ste iz nevjere u vjeru, i primivši ustrajnost, nastavljate vjerovati."[1004] „Neki od vas" – misleći na Crkvu – mijenja u „vi", a mogućnost ustrajnosti mijenja u sigurnost ustrajnosti. Obraća im se kao izabranima i zajednicu imenuje izabranom. To imenovanje upućuje na Božji čin imenovanja ili izabranja.[1005] Slušatelji stječu dojam da su oni izabrani, iako Augustin u to nije uvjeren. Propovijeda jedno kako bi zaštitio vjernike, a misli drugo.

Persev. 22,59-60 govore o drugoj skupini, predodređenima koji su još u grijesima. U *persev.* 22,59 tumači da im nije nužno reći da su u grijesima jer ih još nije iz njih podigla milost. Bolje je reći ovako: „Ako se neki od vas još zabavljaju u užicima grijeha vrijednima osude, naučite se disciplini koja je spasonosna. Kada to učinite, nemojte se hvastati kao da to niste primili nego je to vaše djelo. 'Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama i htjeti i djelovati.' (Fil 2,13) i vaše korake vodi Bog kako biste mogli hoditi njegovim putem. Iz vlastitog ispravnog i dobrog smjera naučite da pripadate predodređenju Božje milosti."[1006]

[1003] „Quamvis ergo ita se habeat de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut alii ex infidelitate, accepta voluntate obediendi, convertantur ad fidem, vel perseverent in fide; ceteri vero qui in peccatorum damnabilium delectatione remorantur, si et ipsi praedestinati sunt, ideo nondum surrexerunt, quia nondum eos adiutorium gratiae miserantis erexit; si qui enim nondum sunt vocati, quos gratia sua praedestinavit eligendos, accipient eamdem gratiam, qua electi esse velint et sint; si qui autem obediunt, sed in regnum eius et gloriam praedestinati non sunt, temporales sunt, nec usque in finem in eadem obedientia permanebunt…" *Isto* 22,58. Monasi ovo iznose kao karikaturu, no Augustin te izjave drži točnima. Ove citate, tj. ironičnu interpretaciju predodređenja od strane monaha ne nalazimo ni u Hilarijevu ni u Prosperovu pismu.

[1004] „…cum possimus congruentius dicere: Ita se habet de praedestinatione definita sententia voluntatis Dei, ut ex infidelitate veneritis ad fidem accepta voluntate obediendi, et accepta perseverantia permaneatis in fide?" Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,58.

[1005] S. Ticciati drži da je taj čin Augustinu nedostupan i da o njemu nema saznanja, što ovaj izričaj o izabranju zajednice čini nevažećim. Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 221-222.

[1006] „Si qui autem adhuc in peccatorum damnabilium delectatione remoramini, apprehendite saluberrimam disciplinam; quod tamen cum feceritis, nolite extolli quasi de operibus vestris, aut gloriari quasi hoc non acceperitis: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari*, *pro bona voluntate*; et a Domino gressus vestri diriguntur, ut eius viam velitis: de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad praedestinationem divinae gratiae pertinere." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,59.

Obraća se volji slušatelja i potiče ih kao da ustajanje iz grijeha ovisi o njima iako drži da ovisi o Bogu. Obraća se ljudskoj volji jer bi, što monasi ispravno zapažaju, bilo loše reći im da će ih Bog bez njihova truda i sudjelovanja izvući iz grijeha. „Vi ostali“ mijenja u „ako se neki od vas.“ Time naglasak s Božjeg djelovanja i primateljeve pasivnosti stavlja na poticanje na popravak. Grijeh promatra kao moguću iznimku. Podjela između *ostalih* i *nekih* postoje samo moguća podjela koju zajednica vjernika može rastjerati.[1007]

U *persev.* 22,60 kaže da je tvrdnja upućena drugoj skupini, Crkvi, izrečena grublje nego je potrebno. Može je se prereći ovako: „Ako neki još nisu pozvani, molimo za njih da budu pozvani. Možda su predodređeni na takav način da su predani našim molitvama i da preko njih primaju milost po kojoj će htjeti biti izabrani i po kojoj će biti izabrani.“[1008] Umjesto „Ako neki od vas još nisu pozvani“ predlaže „Ako neki još nisu pozvani, molimo se za njih da budu pozvani.“ Taj izričaj ima i snagu ohrabrenja (eksercitivnu snagu) i poziva na osobno uključivanje u tijek događaja kroz molitvu. Mijenjajući „ako neki od vas“ u „ako neki“, prešutno pretpostavlja da oni koji još nisu pozvani nisu među njima.[1009]

U *persev.* 22,61 donosi tvrdnju monaha iz Galije o trećoj skupini:[1010] „Ako je netko od vas sada poslušan ali je predodređen za odbačenost,[1011] snaga poslušati bit će vam oduzeta kako biste prestali biti poslušni.“ Ako netko želi ili mora reći nešto o onima koji neće ustrajati, savjetuje to učiniti ovako: „Ako je netko sada poslušan a nije predodređen za Božje kraljevstvo i slavu, takav neće ustrajati do kraja nego će samo privremeno biti poslušan.“[1012] Tvrdi se istu stvar, ali prikladnije i istinitije te ne zvuči kao zla želja upućena vjernicima.

Promjenom iz „ako netko od vas“ u „ako netko“ mogućnost odbačenosti udaljava što je više moguće od te zajednice.[1013] Sugerira da ne bi trebalo propovijedati o zvanima a ne izabranima, no ovdje ih mora navesti jer su ih u *persev.* 15,38 monasi spomenuli. Čiste reprobate uopće ne spominje pokazavši time da ne želi da se propovijeda o odbačenosti.

[1007] Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 221.

[1008] „Et si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur oremus? Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eamdem gratiam, qua velint atque efficiantur electi.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,60.

[1009] Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 221-222.

[1010] Taj ćemo tekst i situaciju analizirati u podnaslovu 5.2.2. b) o odbačenima.

[1011] Tu citira tuđe riječi, ne tvrdi on osobno da postoji predodređenje za propast.

[1012] „Et si qui estis qui obeditis, si praedestinati estis reiiciendi, subtrahentur obediendi vires, ut obedire cessetis.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,61.

[1013] S obzirom da koristi kondicional, možda je riječi o klasi ljudi koja niti ne postoji. Postoji mogućnost otpada od poslušnosti – što Ticciati naziva graničnim slučajem (*limit case*) – okružena praksom molitve za početak vjere i ustrajnost u vjeri za sebe i za druge. Takva se molitva temelji na nadi i pouzdanju u Boga, a sprječava oholost jer je ono za što se moli čisti Božji dar. Ako taj granični slučaj, tj. mogućnost otpada ne bi postojao, molitva za ustrajnost bila bi suvišna ili bi bila izricana samodopadno. Stoga mogućnost otpada valja razumjeti kao uvjet molitvene prakse za početak vjere i ustrajnost do kraja. Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 223-224.

Svjestan je da je čak i nakon ublaženog propovijedanja predodređenja potrebno ljude dodatno umiriti i utješiti. Zato u *persev.* 22,62 savjetuje propovjednicima dodati ovo ili ovome slično čime će slušatelje potaknuti na pouzdanje ih da je Bog izabrao i da su predodređeni: „Trebate se nadati toj ustrajnosti u poslušnosti koja dolazi od Oca svjetlilâ. (...) Za to trebate moliti svaki dan, te trebate imati povjerenje u to da niste stranci predodređenju Božjeg naroda jer vam je Bog već dao da molite i da imate pouzdanje. A Bože sačuvaj da biste očajavali nad sobom jer vam je zapovjeđeno staviti svoju nadu u Boga a ne u sebe.[1014] (...) Bog kojega svakodnevno molimo da nas ne uvede u napast učinit će nas i ustrajnima do kraja života.“[1015] Kada se predodređenje svetih propovijeda na ovakav ili na sličan način, ne treba se plašiti loše reakcije slušatelja niti očaja jer će čuti da svu nadu trebaju staviti u Boga.[1016]

Zna da su monasi iz Galije u pravu kad upozoravaju na oholost onih koji si umisle da su izabrani i na očaj onih koji procijene da su odbačeni. Unatoč tim opasnostima, inzistira na propovijedanju predodređenja iako ga razblažava i preriče kako se nitko od vjernika ne bi osjetio pogođenim. Daje (lažnu) nadu slušateljima da će im svima biti dana ustrajnost do kraja, što je teološki neutemeljena tvrdnja, ali je se kao izričaj nade može tolerirati te ona možda krije i Augustinov osobni stav i nadanje. Iako kaže da za ustrajnost do kraja treba svaki dan moliti, ne govori da je se može izmoliti. Time ipak ostaje unutar granica svojega nauka o predodređenju i ne zanosi se mogućnošću spasenja svih krštenih iako propovijedanje o odbačenima posve zaobilazi. Inzistiranje na propovijedanju predodređenja i prijedlozi kako to činiti pokazuju i da je uvjeren u istinitost svoga nauka o predodređenju, a ne tek da ga je zastupao prigodničarski kao potporu dokazivanju gratuitivnosti milosti.

[1014] „Vos itaque etiam ipsam obediendi perseverantiam a Patre luminum, a quo descendit *omne datum optimum et omne donum perfectum*, sperare debetis, et quotidianis orationibus poscere, atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi eius alienos; quia etiam hoc ut faciatis, ipse largitur. Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere iubemini, non in vobis.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,62.

[1015] „…sed faciet nos perseverare in se usque in eius vitae finem, cui quotidie dicimus: *Ne nos inferas in tentationem…*“ *Isto*. U ove tri mogućnosti kako propovijedati nalaze se četiri sloja identiteta: prošli identitet kojega se čovjek sjeća i na kojemu gradi, sadašnji podložan promjeni, budući kojega se ne može predznati, i od Boga dan eshatološki identitet koji je povezan sa svakim od njih, ali ni s jednim nije identičan. Augustinov čin proglašavanja izabranima i pozivanja na dosadašnju vjernost iz *persev.* 22,58.60.62 na neki je način predviđanje, obećanje i stvaranje. Predodređenju se može pristupiti samo po sudjelovanju u Božjoj sadašnjoj transformaciji: ono nadilazi ljudske misli i spoznaju, ali se ipak izriče i očituje u ljudskim životima. Isto vrijedi za eshatološki identitet predodređenih: eshatološki se identitet ne može izvesti iz vremenitih identiteta, te ga se ne može postaviti kao čvrstu točku u odnosu na koju će se prosuđivati promjenjive vremenite identitete. To znači da eshatološki Božji narod nije (misaono) izvediv iz vremenite Crkve, te se na njega ne može zaključiti iz vremenite Crkve. Usp. Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, 225-227.

[1016] Međutim, u *persev.* 15,38 spominje primjer monaha iz svoga samostana koji je, čuvši za predodređenje, prestao napredovati u dobru a u zlu je napredovao do te mjere da je izišao iz samostana i postao pas koji se vraća svojoj bljuvotini. No i za njega je još nejasno koja će vrsta čovjeka on biti. Iz ovog se primjera ipak vidi da nauk o predodređenju može štetno i destruktivno djelovati na ljude i da je Augustin to iz prve ruke znao.

5.2.2. Odbačeni

Predodređenje podrazumijeva i uključuje pozitivnu i izravnu Božju intervenciju. Zbog toga Augustin smatra da ne postoji predodređenje za propast. Ipak ponekad – iako rijetko – govori o predodređenju prokletih,[1017] što bi sugeriralo da Bog ne samo napušta nego i proklinje čovjeka. No kontekst tih izričaja i sav njegov nauk pokazuju da odlučno odbija da Bog može aktualno i pozitivno navoditi čovjeka na grijeh i da nije naučavao dvostruko predodređenje.[1018] Bog samo predzna grijehe, no na njih aktivno ne potiče.[1019] Odbačene ni na što ne potiče niti im pomaže, nego ih je prepustio njima samima. Imaju slobodu izbora, ali uvijek ostaju u krugu zla, sposobni jedino za grijeh, stoji u *persev.* 14,35. Božja pravednost time nije umanjena jer ih prepušta sudbini koja je pravedna jer pripadaju masi propasti.[1020] Božje predznanje nema nikakvog utjecaja na odbačene te predznanje nije uzrok tih zlih djela.[1021] No takav ga je nauk ulovio u zamku asimetričnog determinizma: Bog djeluje i intervenira u slučaju predodređenih, ali u slučaju odbačenih ne djeluje niti intervenira. Prema izabranima se ponaša milosrdno, dok odbačene ignorira, odbacuje i ne želi im pomoći, što Boga čini nepouzdanim i podvojenim.[1022] Stalno pozivanje na Božje nedokučive putove jasno pokazuje da znao niti uspio naći zadovoljavajuće rješenje za taj problem dvostrukog Božjeg ponašanja.

a) Nauk monaha iz Galije

[1017] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De natura et origine animae* 4,11,16 (ili u PL: *De anima et eius origine*; dalje: *an. et or.*), u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 396.; u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 475-548; *ench*. 26,100; *civ.* 14,26; 15,1; 21,24; 22,24. To što nekoliko puta spominje predodređenje za smrt i propast, navelo je neke, npr. Calvina, da zaključe da je naučavao dvostruko predodređenje. C. Kirwan na temelju nauka o sigurnom broju spašenih smatra da Augustin naučava dvostruko predodređenje. Usp. Christopher KIRWAN, *Augustine*, London – New York, 1989., 144-146. Iako je za Augustina propast rezultat neizabranja i nepredodređenosti, implicitno i nenamjerno upućuje na dvostruko predodređenje, smatra Ogliari. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 367-368; 374.

[1018] Isusovac A. Solignac smatra da je Augustin implicitno potvrdio nauk o predodređenju za zlo. Usp. Aimé SOLIGNAC, Les excès de „intellectus fidei“ dans la doctrine d'Augustin sur la grâce, u: *Nouvelle Revue théologique*, 110 (1988.), 825-849.

[1019] Iako smo u podnaslovu 5.1.2.2. b) vidjeli da u *gr. et lib. arb.* 20,41-23,45 govori da Bog nekada na neki način potiče zle na zlo, drugdje smatra da Bog nema ništa s njihovim zlom.

[1020] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 339-340.

[1021] Već se u *lib. arb.* 3,2,4 i 3,2,6 te u *civ.* 5,9,3 vidi da se mučio kako racionalno obrazložiti da Božje predznanje i čovjekova sloboda griješiti supostoje. U *lib. arb.* 3,4,10 koristi analogiju iz svakodnevnog iskustva: možemo znati što će netko drugi sutra učiniti, no to nas ne čini odgovornima za njegovo ponašanje. Jednako i Bog, iako predzna sve stvari kojima će biti uzrok, nije nužno uzrok svih stvari koje predzna. No u *civ.* 5,1-11 stavlja snažan naglasak na univerzalnu Božju uzročnost čime zamagljuje razliku između Božjeg predznanja i Boga kao uzroka. Predznanje i uzrok ondje su pomiješani umjesto da supostoje razdvojeni, čime je čovjekova slobodna volja opasno potkopana. D. Ogliari zato smatra da Augustin samo kristijanizira pogansku ideju sudbine i da mu slika Boga sliči determinističkom Bogu. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 333-334.

[1022] Usp. *Isto,* 374.

Monasi iz Galije usredotočeni su na pobijanje predodređenja radi očuvanja sposobnosti slobodne volje da sama izabere ili odbaci Boga. Više ih je uznemiravao nauk o izabranima nego o odbačenima jer se u skladu s ondašnjim općeprihvaćenim stavom slažu s tim da mnogi neće doći do spasenja te im tvrdnja da veći dio čovječanstva ide u propast nije bila neobična, nova niti strana. No smetalo im je Augustinovo objašnjenje zašto se i kako događaju reprobacija i propast, te kako to utječe na sliku Boga. Zbog toga grijehe i propast odbačenih smještaju posve izvan Božje volje. U *ep.* 226,7 Hilarije piše da smatraju da se nitko „ne treba brinuti zato što se za neke kaže da propadaju protiv Božje volje. Nego radije jednako kao što Bog neće da itko griješi ili napusti pravednost a ljudi je ipak i dalje napuštaju protiv njegove volje i čine grijehe, tako i Bog hoće da se svi ljudi spase, a ipak svi ljudi ne bivaju spašeni.“[1023] Ne žele Boga dovesti u vezu s propašću. Ona ovisi samo o čovjeku. Bog svima nudi i želi spasenje. Grješno djelovanje je izvan Božje volje – ljudi ga čine protiv nje.

Ako su grijesi i propast potpuno izvan Božje volje, to ima tri teološke posljedice. Prvo, zlo je jače od Boga ukoliko je Božja volja često poražena od strane ljudske volje. Drugo, Bog se ne bi smio koristiti zlom zlih na korist dobrih. Augustin u *correpl.* 10,28; 13,42; *persev.* 8,19; 11,23.25 smatra da grijeh leži unutar permisivne Božje volje te se Bog zlom zlih koristi na dobro a da pritom nije tvorac toga zla niti ga aktivno hoće. No čini se da monasi ne dopuštaju takvu mogućnost kada odsječeno drže da je svaki grijeh protivan Božjoj volji. Iz *ep*. 226,7 se vidi da je moguće da isključuju i permisivnu volju. No ako ne ostave mogućnost barem Božje naknadne vlasti i upravljanja posljedicama grijeha, i protegne li se takvu logiku do krajnjih granica, javlja se treća posljedica: ako konačna propast leži posve izvan Božje volje i posve joj je protivna, ne bi bila dio niti Božje kaznene volje. U tom slučaju Bog ne bi smio izreći konačni sud o propasti jer bi to uključivalo da je taj sud – a u nekoj mjeri i propast – Božja volja. Drugim riječima, Bog ne bi imao nikakvu (o)vlast (o)suditi na propast jer takav sud Boga čini povezanim sa zlom sudbinom propalih koja presudom postaje povezana s Božjom voljom, iako samo kaznenom. U tom s slučaju zlo, grijeh i zla slobodna volja jači od Boga, a Božja se volja rijetko ostvaruje jer ju je nemoćan provesti i osuditi neposluh.

No u *Coll.* 13,14,6 Kasijan piše da Bog dopušta da se podigne netko tko će zavoditi Izrael na otpad. Ako Bog dopušta zlikovcima zavodnički djelovati, te preko njih iskušava vjernike, i kod Kasijana Bog na dobro koristi zlo zlih te je Božji odnos prema zlu kompleksniji

[1023] „Nec hoc timendum, quod quidam eo invito perire dicantur: sed quomodo, aiunt, non vult a quoquam peccari vel deseri justitiam, et tamen jugiter illa deseritur contra ejus voluntatem, committunturque peccata; ita eum salvari velle omnes homines, nec tamen omnes homines salvari.“ HILARIJE, *ep.* 226,7, u: PL 33, 1010.

od crno-bijelog stava jer se čini da ovdje i Kasijan smatra da zlo može na određeni način biti unutar Božje volje i u isti mah protivno Božjoj volji.

Monasi su opravdano prigovorili Augustinu i da predodređenje po Božjem predznanju vlastitog djelovanja podrazumijeva propast neizabranih po Božjem predznanju vlastitog nedjelovanja, što Boga čini krivim za propast zlih. Ako su odrasli osuđeni za grijehe koje mogu izbjeći samo uz Božju pomoć, nemoguće je Boga osloboditi odgovornosti za njihov pad, vidimo iz *corrept.* 7,11. Monasi nisu prihvaćali da Bog nekome uskraćuje pomoć i da ta uskrata čini propast neizbježnom. Zato su pribjegli rješenju *futura merita mala*, tj. futurabilija. *Futura merita mala* njihov su pokušaj[1024] da bez nauka o predodređenju objasne propast malene djece. Htjeli su krivnju za njihovu propast skinuti s Boga i prebaciti na djecu preko njihovih budućih neostvarenih grijeha: samô je dijete krivo za propast jer bi griješilo da je poživjelo. Augustin drži da je za propast djece kriv jedino istočni grijeh. Ni on ni monasi ne smatraju Boga krivim. No oni pri tome nisu do kraja domislili svoj argument niti su mu sagledali sve posljedice te ga je Augustin s lakoćom srušio.[1025]

Hilarije u *ep.* 226,2 kaže da sličan princip primjenjuju na stvarne grijehe odraslih: „Ako čovjek smatra da je u svim ljudima ostala barem takva volja po kojoj čovjek može bilo odbiti bilo prihvatiti Božji poziv, tada se može u biti objasniti izabrane ili odbijene utoliko ukoliko svatko prima zasluge vlastite volje.“[1026] Ovakvo tumačenje ljudskom je razumu i pravednosti prihvatljivo: svatko dobiva što je htio i zaslužio, ovisno o tome je li prihvatio ili odbacio Boga. Ne smatraju da bez Božje pomoći volja može samo odbaciti Boga a ne može prihvatiti Božji poziv. Bog poziva svakog čovjeka. Ovisno o tome prihvati li netko ili odbaci poziv, biva odbačen ili izabran. Odbačen ili izabran ne postaje se po Božjem predznanju ni predodređenju nego po vlastitom izboru. Čovjek bira Boga te zbog toga Bog bira čovjeka. Obje su mogućnosti ovisne o čovjekovu izboru i podložne su mu. I odbačenosti i spasenje daju se po zasluzi volje, što je u skladu s dotadašnjim otačkim stavom ali i pelagijanizmom.

[1024] Spominje ih samo Prosper u *ep.* 225,3 dok ih Hilarije u *ep.* 226 ni Kasijan u *Coll.* 13 ne spominju. Augustin u *ep.* 194,8,35-8,40; 9,41-42 taj nauk tretira kao pelagijanski. I u *c. ep. Pel.* 2,7,16 tvrdi je pelagijanski te ga je već ondje – prije pojave tzv. polupelagijanizma – pobio. No u *praed. sanct.* 12,24-14,26.29 i *persev.* 12,31-13,32 tvrdi da pelagijanci nisu naučavali futurabilije. Ostaje nejasno jesu li ih pelagijanci zastupali, je li Augustin u vrijeme pisanja *ep.* 194,9,41-42 bio krivo informiran, je li im možda na svoju ruku pripisao taj nauk ili namjerno sada tvrdi da ih pelagijanci nisu naučavali kako bi ocrnio monahe iz Galije.

[1025] U *persev.* 12,31 kaže da su monasi bili prisiljeni koristiti to nerazumno rješenje jer nisu htjeli pasti u pelagijanizam niti su htjeli sve prepustiti Bogu, ali su pod svaku cijenu htjeli u ljudskim rukama zadržati početak vjere i ustrajnost do kraja. O njegovu pobijanju toga nauka vidi kraj ovoga podnaslova.

[1026] „Si autem, aiunt, dicatur vel tatem omnibus remansisse, qua vel contemnere quis valeat, vel obedire, de compendio putant rationem reddi electorum vel rejectorum in eo quod unicuique meritum propriae voluntatis adjungitur.“ HILARIJE, *ep.* 226,2, u: PL 33, 1008.

b) Augustinov nauk

Ako je izbjegavao naučavati o predodređenju i izabranju, još je više izbjegavao govoriti i propovijedati o odbačenima. Uza sav trud oko opravdavanja Boga i svoga nauka nije uspio adekvatno odgovoriti na pitanje pravednosti propasti odbačenosti. Pokušavajući u *corrept.* 13,40; *persev.* 8,19 racionalizirati Božju odluku o uskrati milosti objašnjavajući da propast neizabranih koristi svetima, implicitno je priznao uvjerljivost monaškog prigovora o Božjoj upletenosti u zlo.[1027] Nepobitno kod Augustina postoji nejasna ambivalentnost prema odnosu Boga i zla. Ako zloću zlih naknadno okreće na dobro, Bog ne uzrokuje to zlo. No ako time iz propasti odbačenih izvlači korist za izabrane, ipak se koristi zlom zlih. Također, dok tvrdi da Bog namjerno neke čini odbačenim odlučujući mu uskratiti milost, Boga čini u najmanju ruku neizravno odgovornim za njihovu propast i zloću.

No u *c. Iul. imp.* donosi nov i zbunjujuć argument kojim Boga nastoji potpuno osloboditi te odgovornosti: u *c. Iul. imp.* 3,24.26 će reći da ne možemo uspoređivati Božju i ljudsku pravednost jer Boga ne možemo smatrati odgovornim za grijeh kojega bi njegovo djelovanje spriječilo, dok čovjeka možemo osuditi za zlo koje bi on mogao spriječiti.[1028] U *c. Iul. imp.* 3,24 piše: „Dopušta li ikoji pravedan čovjek da se dogodi zločin ako ga je taj čovjek imao moć spriječiti? A ipak, Bog takvo što dopušta iako je neusporedivo pravedniji od svih pravednika i iako je njegova moć neusporedivo veća od svih drugih moći. Imaj te ideje na umu i ne uspoređuj Boga kao suca s ljudskim sucima jer ne smijemo sumnjati da je on pravedan čak i kada čini ono što ljudima izgleda kao nepravedno i ako čini ono što bi bilo nepravedno ako bi to učinili ljudi.“[1029] U *c. Iul. imp.* 3,26 piše: „Bog pravedno radi neke stvari koje ljudi, ako ih čine, čine nepravedno. Jer Bog se pravedno osvećuje za uvrede nanesene njemu, ali ljudima je rečeno: 'Ne osvećujte se, ljubljeni, nego dajte mjesta Božjem gnjevu. Ta pisano je: *Moja je odmazda, ja ću je vratiti,* veli Gospodin.' (Rim 12,19)“[1030]

Božju se pravednost ne može objasniti, obraniti niti opravdati ljudskim pojmom i poimanjem pravednosti. Božje poimanje pravednosti, te putovi i načini ljudima su skriveni,

---

[1027] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 177.
[1028] Usp. *Isto.*
[1029] „Quis enim homo justus sinit perpetrari scelus, quod habet in potestate non sinere? Et tamen sinit haec Deus, incomparabiliter justis omnibus justior, et cujus potestas est incomparabiliter omnibus potestatibus major. Haec cogita, et noli judicem Deum judicibus hominibus comparare, quem non dubitandum est esse justum, etiam quando facit quod videtur hominibus injustum, et quod homo si faceret, esset injustus“ Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul. imp.* 3,24, PL 45, 1256-1257.
[1030] „Deum juste facere, quae si homo faciat, injuste facit. Nam et injurias suas Deus ulciscitur juste: hominibus autem dicitur, Non vos ipsos vindicantes, charissimi, sed date locum irae: scriptum est enim, Mihi vindictam; ego retribuam, dicit Dominus.“ *Isto* 3,26, PL 45, 1257.

stoga ne mogu donositi sud o Božjoj (ne)pravednosti.[1031] K tome, za Boga i ljude ne vrijede iste ovlasti ni isti zakoni pravednosti, kaže Augustin. U prvome je tekstu riječ o dopuštanju grijeha – Bog je pravedan ako ih dopušta premda ih može zaustaviti. Bog ne može dopuštanjem učiniti grijeh propusta, niti može uzrokovati grijeh. U drugome tekstu govori o Božjemu činjenju – Bog nije nepravedan kada po ljudskoj normi postupa nepravedno. Božje osvetničko djelovanje je pravedno. Bog je osvetnik i jedini ima vlast i pravo osvetiti se. U *c. Iul. imp.* 3,26 biblijski utemeljenim Božjim osvetničkim pravom dodatno pojačava tvrdnju o Božjoj pravednosti i izravno je vezuje za osvetu i odmazdu. U našim djelima to ne čini, pretpostavljamo zbog toga što već narušenu sliku Boga ne želi dodatno opteretiti zlogukom slikom Boga osvetnika. Već istočni grijeh čini opravdanom i pravednom svaku uskratu milosti, smatra. Što god Bog čini, ne može biti nepravedno jer samo uzvraća čovjeku za njegovu nepravednost – odbacuje jer je prvi bio odbačen, bez potrebe za dodatnom osvetom.

Pogledajmo stoga što se sve prema Augustinovu mišljenju promijenilo Adamovim padom. Posve se promijenio odnos čovjeka prema Bogu ali i odnos Boga prema čovjeku.

Kako je Adamov pad promijenio Božji odnos prema čovjeku? Prvo, Bog sve čovječanstvo vidi u posve drugačijem svjetlu, kao *massam damnatam* svu pravedno osuđenu na propast. Drastično mijenja odnos prema ljudima – odnos je u tolikoj mjeri narušen da je Bog presudio da svi zaslužuju prokletstvo.[1032] To je ključna posljedica i sržna Augustinova postavka iz koje proizlaze druge posljedice i antropološke i teološke teze. Drugo, Bog je izvorno zamislio sustav u kojem će sloboda izbora voditi do zasluga, a one do nagrada ili kazni. No nakon pada Bog je unutar spasenjske volje zamijenio sustav zasluga i nagrada ekonomijom gratuitivne i

[1031] No Augustin, protivno tom svom principu, unatoč Božjoj nedokučivosti i nepoznavanju Božjih razloga donosi sud o Božjoj pravednosti i nevinosti. Čini ga posve nedodirljivim i iznad ljudskih prosudbi. Bogu daje otvorene ruke postupati kako god hoće, i protivno zdravorazumskome pojmu pravednosti.

[1032] B. Studer smatra da je postojanje pakla za Augustina i suvremenike, primjerice Ambrozija, zastrašujuće pitanje i da je Augustin iz iskustva postojanja osoba koje se odbijaju obratiti došao do pretpostavke o *damnatio.* Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 102; 212. I Cezarije iz Arlesa bavio se pitanjem je li Bog odgovoran za otvrdnuće ljudskog srca. Bog u milosrđu dopušta čovjeku neograničeno griješiti i odbijati se pokajati. Zla djela mogu dovesti do očaja, a očaj do otvrdnuća srca. S druge strane, kao u faraona, Božja pravednost može uzrokovati oholost i nove grijehe, što isto dovodi do otvrdnuća. Rana Božja pravednost ili opomena mogle su spriječiti otvrdnuće, ali opomena može biti uskraćena kada je otvrdnuće zasluženo ili kada Bog odluči uskratiti je, kaže Cezarije u *s.* 101,2-6. Takvoj interpretaciji faraonova slučaja prethodilo je Faustovo i Origenovo tumačenje. Faust iz Rieza smatra da je otvrdnuće čovjekov odgovor na Božje djelovanje. Osoba je odgovorna za taj odgovor jer je Božje djelovanje moglo uzrokovati suprotan odgovor čak i u istoj osobi, tumači Faust u *De gratia* 2,1. Origen u *De principiis* 3,7-13 govori da Bog uskraćuje opomenu dok nije sazrelo vrijeme za pokajanje. U Cezarijevoj kao i u Origenovoj shemi Božje djelovanje ima svoje vrijeme i obrazloženje i ni na koji način ne umanjuje ljudsku odgovornost i ubrojivost. Obojica i Božju pravednost i milosrđe shvaćaju kao izričaj milosti. Za Cezarija je Božja pravednost koja opominje grješnika i dovodi ga do pokajanja jednako izričaj milosti kao i Božje strpljenje koje čeka na pokajanje, te kao Božje oproštenje dano pokajniku. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 219.

učinkovite milosti Kristove u kojemu snaga slobodne volje više nije očita.[1033] Zbog toga, treće, Bog više ne daje milost kao nagradu za dobre zasluge jer ih čovjek nije kadar sam steći. Točnije, Bog i dalje nagrađuje dobre zasluge, ali sada su one prvotno Božje djelo, te Bog kruni vlastite darove. Četvrto, zbog pravednog pripadništva masi prokletih, Bog bira biti milosrdni Otac samo za neke a ostati sudac za većinu. Peto, odluku kome će što biti donosi u vječnosti po nedokučivim i skrivenim kriterijima i mjerilima. Šesto, Isus realno nije Spasitelj svih nego samo izabranih a povijest i ekonomija spasenja kao učinkovite tiču se samo dijela čovječanstva. Ostali u njima nemaju udjela jer ne bivaju spašeni ili, preciznije, imaju u njima udjela samo jer njihova zla djela Bog koristi na dobro izabranih. Sedmo, pomoć bez koje nešto ne biva (*auxilium sine quo* non) Bog više ne daje u stvaranju, čime neizabranima onemogućava činiti dobra djela. Osmo, Bog je postao neprijateljski nastrojen prema većini ljudi. Ako ih tako doživljava, nije jasno zašto ih i dalje stvara ako ih je većinu već u vječnosti odredio za propast.[1034] Dogodila se, dakle, drastična promjena u Božjemu odnosu prema ljudima za koju po našem mišljenju ne postoji dostatno obrazloženje ni utemeljenje. Bog stvara čovjeka znajući da može pasti te nema razloga zbog kojega bi se nakon pada tako radikalno okrenuo protiv i od čovjeka, više nego čovjek od njega. Izgleda da je prvi grijeh razornije djelovao na Božju nego na ljudsku volju. Bog postaje daleko veći neprijatelj čovjeku nego čovjek Bogu, pun nekakve ravnodušne želje utjerati pravdu. No dobar otac ne okreće lice i srce od djece baš kada im je najpotrebniji.

Što se prema Augustinovu mišljenju promijenilo kod ljudi? Dogodila im se drastična promjena u naravi: narav je postala smrtna, moralno slaba, ranjena, neposlušna, opterećena neznanjem, ohološću i sklonošću na grijeh, podložna vlasti đavla. Bog postaje dalek i uglavnom nezanimljiv a dobro postaje nedostižno. Ne vjeruju Bogu niti se pouzdaju u njega. Ne mogu sami nadvladati svoje grijehe iako ih sami mogu učiniti. Ne mogu se sami spasiti niti vratiti Bogu od kojega su svi otpali. Svi potpadaju pod propast. U vršenju dobra ovise o Bogu kako bi im volja postala opet slobodna.

Držimo da kazne za Adamov grijeh koje Bog u Bibliji nabraja nakon pada ne spominju kaznu takvih razmjera po kojoj bi svi potpadali pod vječno prokletstvo. Najupitnija posljedica Augustinova poimanja istočnog grijeha jest nastajanje *massae damnatae* koja je stvorena po

---

[1033] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 10,26. Iako Augustin nije svoje objašnjenje strukturirao na takav način, objektivno drži da većina čovječanstva i dalje stoji unutar ekonomije zasluge i kazne. Nju tek uvjetno možemo nazvati ekonomijom nagrade budući da ljudi po sebi više ne mogu zaslužiti nagradu nego samo kaznu. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 163-164; 179.

[1034] J. Rist procjenjuje da Augustinu problem nije pitanje zašto Bog ne spasi sve ljude, nego zašto uopće ikoga spašava kada su svi ionako pravedno osuđeni. Veći je problem Božje milosrđe koje se čini nepravednim, nego Božja pravednost. Usp. John M. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptised*, Cambridge, 1994., 273. Ova je Ristova procjena prestroga. Augustin se grozi posljedica svoga nauka, no inzistira na njima jer ih smatra ispravnima. Naglašavao je milosrđe i spasenje, a o propasti osuđenih govorio je što je manje bilo moguće.

Božjem sudačkom a ne stvoriteljskom zahvatu. Isus kao spasitelj svih ljudi pokazuje da su svi ljudi izgubili spasenje. No opća grješnost i opća potreba za spasenjem ne moraju značiti da su svi prokleti. Sagleda li se grijeh prvih ljudi kao uzrok, a *massam damnatam* i ostale promjene koje su se dogodile u Božjem odnosu i u ljudima kao posljedice, velik je nesrazmjer između uzroka i posljedica. Posljedice koje nabraja Augustin prevelike su u odnosu na jedan grijeh jedne osobe. Nema objektivnog razloga zašto bi se Bog toliko promijenio i odredio tako drastične kazne i propast. Ne postoji dostatno opravdanje ni razlog za potpun i za većinu ljudi nezacjeljiv lom zbog krivog poteza jednog čovjeka. Taj je lom započeo čovjek, ali kaznama ga je definirao i zapečatio Bog. Kazna i krivnja koje zbog Adama padaju na sve ljude čine se prevelikima i preteškima u odnosu na Adamov prijestup. Augustin uvelike pooštrava te kazne i posljedice u odnosu na one biblijske i izvodi iz njih najradikalnije zaključke. U isto vrijeme ne smatra da su svi anđeli kažnjeni zbog pada nekih te da kod anđela ne postoji kolektivna nego samo osobna krivnja, odgovornost i kazna.[1035]

Pitanje koje Augustin ne postavlja glasi: ako su svi prokleti, tko ih je prokleo? Bog nije, on je prokleo zmiju i zemlju, ne i ljude (usp. Post 3,14-19). Ako ih Bog nije prokleo, nema temelja ni razloga da ih unaprijed smatra i sudi kao proklete. Zbog Adamova grijeha svi su ljudi postali đavlovo vlasništvo i roblje, pa se utoliko može reći da su masa izgubljenih jer ih je Bog izgubio a đavao dobio. No prema Augustinu, Bog je ljude osudio na *damnatio*, a ne đavao. Stoga ih Bog nije izgubio nego ih je sam osudio na izgubljenost. K tome, Bog ne može izgubiti nikoga osim ako ga ne želi izgubiti, a tko je tko, odlučuje Bog a ne đavao ni čovjek. Bog bi, dakle, po svojoj volji đavlu bez ikakve daljnje borbe prepustio velik dio čovječanstva. Nije shvatljivo zašto bi Bog htio ljudima sigurnu propast i osudio ih na bezizlaznu sudbinu. Takva slika Boga i takvo Božje postupanje nije u skladu s biblijskom objavom. Augustinov je Bog, gleda li se odbačene, jednouman, tvrde i nepromjenjive volje, kamena srca, motiviran osvetom, neprijateljstvom, srdžbom, nemilosrdan i bešćutan, ne može se do njega doprijeti, pristupiti mu se niti ga se može ganuti. Hladan je, ravnodušan, proračunat, nemilosrdan, što nisu Božji epiteti nego su u mnogočemu njihova suprotnost. Ne čudi da je Augustina Julijan iz Eklana optuživao

[1035] Padom jednog anđela nisu osuđeni svi anđeli jer nisu svi pali, piše u *corrept.* 10,27, dok su padom jednog čovjeka – praroditelja – osuđeni svi ljudi, i oni koji tada još nisu postojali. Je li ranjenost ljudske naravi koja se dogodila u Adamu dovoljan razlog za smještanje svih u *massam perditionis*? U *corrept.* 11,32 vuče paralelu između anđela i ljudi, ali nije povukao tu paralelu. Anđeli nemaju potomstvo te pali anđeli ne mogu prenijeti palu narav na potomke. Za anđele nema kolektivne krivnje ni solidarnosti u grijehu. Ne postoji kolektivna osuda, niti iskrivljenost anđeoske naravi, niti zajednička krivnja nego samo osobna i pojedinačna. Dok prihvaća da Bog anđele dijeli isključivo po njihovoj osobnoj krivici ili zasluzi, Augustin je na temelju Biblije i iskustva zaključio na opću pokvarenost ljudi, kolektivnu narav istočnoga grijeha te, najgore, na udioništvo svih u masi prokletih.

da naučava dva manihejska boga jer Augustinov Bog prema odbačenima nije dobronamjeran, koristi ih za svoje naume a pritom ih i potom odbacuje.[1036]

U *correpт.* 7,12 uvodi strogo razlikovanje electa i reprobata i nabraja četiri kategorije odbačenih.[1037] Kategorija zvanih ali ne izabranih, odnosno pozvanih samo na milost ali ne i na slavu, osobito je složena i baca velike upitnike na Božje motive i dobrotu, te ćemo sada nešto reći o njima. Oni su dio Kristove ekonomije jer su obraćeni na vjeru i u krštenju su oslobođeni grijeha. No Augustin niječe da su dio Kristove ekonomije i da su djeca Božja.[1038] Ova tvrdnja potencira i pitanja izgubivosti milosti, opozivosti darova, privremenog poziva i privremenog djelovanja Duha Svetoga, vidimo iz *correpт.* 12,34.[1039] U *correpт.* 13,42 kaže da su oni primili milost samo na neko vrijeme i nisu ustrajali. Odbacili su je i bit će odbačeni. Po pravednom Božjem sudu nisu primili dar ustrajnosti. Bog ne uzrokuje niti njihov pad ali im ne daje ustrajnost do kraja te padaju zbog nedostatne snage volje i osobnih grijeha.[1040]

No ne može se ne vidjeti da padaju jer smatra da im je Bog uskratio ustrajnost do kraja. Takav stav Božje postupke čini nerazjašnjivima, proizvoljnima i teško shvatljivima, a Boga nepouzdanim te se njegovoj riječi i sakramentima ne može vjerovati. Duh Sveti bio bi podvrgnut takvom nečitkom Božjem djelovanju te bi bez dovoljnoga razloga napuštao čovjeka.

[1036] Crkva danas ne naučava da su svi dio mase prokletih nego samo da su svi ljudi zahvaćeni Adamovim grijehom i da je grijeh jednoga svim ljudima na osudu (usp. Rim 5,18), ne precizirajući što znači ta osuda te jesu li zbog nje, ne prime li milost Kristovu, svi osuđeni na propast. Usp. KKC 402. KKC ostavlja nedotaknutim mnoga pitanja na koja je Augustin dao svoj odgovor, ostajući podalje od oštre i uske Augustinove interpretacije posljedica istočnog grijeha. KKC priznaje da je Adam svima „u nasljeđe predao grijeh s kojim se rađamo svi zaraženi i koji je 'duševna smrt'. Zbog te vjerske sigurnosti Crkva podjeljuje krštenje za otpuštenje grijeha, pa i maloj djeci koja nisu počinila osobnoga grijeha.“ KKC 403. „Iako je svakome vlastit, istočni grijeh nema ni u kojem Adamovom potomku biljeg osobne krivnje.“ KKC 404.

[1037] Prvi su oni koji nisu čuli za evanđelje; drugi koji su čuli evanđelje i promijenili se nabolje ali nisu primili ustrajnost; treći koji, čuvši evanđelje, odbijaju vjerovati u Isusa Krista i doći mu; četvrti koji zbog dječje dobi nisu mogli vjerovati a mogli su krštenjem biti odriješeni od istočnoga grijeha no umrli su i nisu ga primili.

[1038] U *correpт.* 9,20 kaže da Bog nekoj svojoj djeci ne daje ustrajnost do kraja. Tu, i u *correpт.* 7,16, govori da njih ljudi i Evanđelje nazivaju djecom Božjom no oni to nisu jer, iako su kršteni i neko vrijeme žive kao vjernici, nisu izabrani. Bog ih nikada nije smatrao niti nazivao svojom djecom jer je u predznanju znao da su milost primili privremeno. Nisu bili djeca Božja čak ni kada su bili su stanju djece Božje i nosili to ime. Ne zato što su simulirali, glumili pravednost i dobrotu, nego zato što nisu nastavili u pravednosti i dobroti. U *correpт.* 9,22 isti kriterij primjenjuje na termin *Isusovi učenici:* pravi Isusovi učenici jesu samo oni koji ustraju i ostanu u Isusovoj riječi do kraja (usp. Iv 8,31). Judu se ne može ubrojiti među prave Isusove učenike. Ni oni koje čak i Evanđelje naziva učenicima nisu pravi Isusovi učenici ni prava djeca Božja: „Otada mnogi učenici odstupiše, više nisu išli s njime.“ (Iv 6,66) Djecom se Božjom, izabranima i Isusovim učenicima obično zove sve one za koje ljudi vide da su preporođeni i da žive vrlo pobožno, no ustvari su samo oni koji ustraju u tome prava djeca Božja.

[1039] Rim 11,29 govori o neopozivosti darova i poziva i na to se Augustin često poziva, i u *correpт.* 12,34. Međutim, Pavao ne misli na ono na što misli Augustin. U Rim 11,25-29 u sklopu kojeg se nalazi rečenica da su Božji darovi i poziv neopozivi govori o djelomičnom otvrdnuću i o konačnom spasenju svih Židova jer su Božji dari i poziv neopozivi. Svi su Židovi pozvani i svi su ljubimci, a nisu samo neki od njih electi. Također, o neizgubivosti milosti govori u kontekstu židovskoga naroda i Božje vjernosti njemu, a ne u kontekstu Augustinovih izabranih. U Rim 11,28 nalazi se tekst kojega u *praed. sanct.* 16,33 tumači u značenju da nisu isti Židovi protivnici evanđelja poradi kršćana i ljubimci u pogledu izabranja nego da je riječ o dvije skupine Židova. Pavao govori, pak, o Židovima općenito, da su svi pozvani i da su svi ljubimci upravo zbog neopozivog dara.

[1040] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 180.

Zvani a ne izabrani nisu predodređeni koji nisu uspjeli – to smatra nemogućim – nego nikada nisu pripadali među izabrane zbog čega nikada nisu bili pravi Isusovi učenici iako im je po daru vjere i ljubavi dana sposobnost za dobro i sklonost prema dobru. Međutim, u *correpl.* 8,17-18 nije ponudio valjano objašnjenje zašto im Bog daje obraćenje, dar ljubavi i dobrih djela, ali im uskraćuje ustrajnost do kraja i spasenje, niti zbog čega bi im Bog dane milosti u nekom trenutku oduzeo.[1041] Opravdanje za takvu Božju odluku u *Simpl.* 1,2,18, *correpl.* 13,40 i *persev.* 8,19; 24,66 nalazi u koristi koju od nje imaju sveti – ona ih čuva od oholosti. Pridaje taj smisao kako bi prikrio besmislenost takvoga Božjega postupanja.

U *persev.* 9,21 tumači da razlika između electa i zvanih a ne izabranih leži u ustrajnosti do kraja i pozivu *secundum propositum*. Tko pripada u koju skupinu ovisi o Bogu jer su obje skupine pozvane i slijedile su onoga koji ih pozva, obje su opravdane od zla i obje su obnovljene krštenjem. No zvani a ne izabrani ne pripadaju izabranima „jer kad bi bili od nas, ostali bi s nama." (usp. 1 Iv 2,19) Ne pripadaju im jer nisu „odlukom njegovom pozvani" (Rim 8,28); ne izabra ih u Kristu prije postanka svijeta (usp. Ef 1,4), nije im palo u dio, nisu „predodređeni po naumu Onoga koji sve izvodi po odluci svoje volje" (Ef 1,11).[1042]

Augustin ne objašnjava zašto je Bog tako naumio. U najblažem tumačenju Bog na neizravan način (*per consequentiam*) ozakonjuje i ratificira odbačenost koju su navukli sami na sebe.[1043] No u radikalnijem tumačenju Bog stvara tu razliku i ona ovisi ponajprije o Bogu. Ako je netko pozvan po naumu Božjem, ostali nisu pozvani također po nekoj vrsti Božje odluke. Bog ih nije previdio nego ih je svjesno odlučio ne izabrati. Ne donosi nikakvo tumačenje zašto Bog tako odlučuje ni po čemu su mu se baš ti krštenici zamjerili te im oduzima milost i prepušta ih njima samima. Ako je jedini razlog upozorenje izabranima (usp. *Simpl.* 1,2,18) i njihovo neoholjenje, na neprihvatljiv bi se način služio tuđim životima.

To nas dovodi do pitanja je li Bog uzrok propasti odbačenih. Vidjesmo da je upitno jesu li Augustinu prvotni uzrok spasenja ljudski grijesi ili Božja odluka. Ovo bi drugo moglo proizaći iz inzistiranja na Božjoj suverenosti i vječnim odlukama. Nekim tvrdnjama dolazi veoma blizu implikaciji da Bog uzrokuje propast. Citirajući Rim 9,21-23 govorit će da Bog *stvara, pravi* posude gnjeva, npr. u *Simpl.* 1,2,18[1044] i *ep.* 194,6,30. To bi značilo da Bog načinja ljude s predznanjem da će propasti. Ipak, tako govori samo kada citira Rim 9,21-23 u kojem

[1041] Usp. *Isto,* 176; 180.
[1042] Ovaj smo tekst komentirali u podnaslovu 3.5.
[1043] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 370-371.
[1044] „Budući da on načinja posuda nečasne od broja kojeg ne čini pravednim, ne mrzi u njima činjenicu da ih on načinja, jer oni su prokleti ukoliko su pokvareni, nego ukoliko su načinjeni kao posude, načinjeni su za određenu upotrebu, kako bi po načinu kazne njima određenom posude načinjene za čast mogle napredovati u svetosti." Aurelije AUGUSTIN, *Simpl.* 1,2,18. Prosper u *ep.* 225,6 piše slično.

piše da lončar od istoga tijesta načinja sad posudu časnu, sad nečasnu. U *corrept.* 7,12 kaže da su neki stvoreni da se razlikuju od mase propasti po milosti Posrednika. Od mase izgubljenih nitko se ne može razlikovati ako nije primio dar po milosti Spasiteljevoj. I ovim implicira da su reprobati stvoreni da se ne bi razlikovali od mase. U *corrept.* 7,16 izravnije kaže za zvane ali ne izabrane da ih Bog po predznanju i predodređenju nije stvorio da ih izdvoji iz mase izgubljenih, nije ih pozvao po svojoj odluci te stoga ne pripadaju među izabrane. Ako ih nije stvorio za izabranje, stvorio ih je za propast iako Augustin to ni ovdje neće izravno reći. U *corrept.* 9,25 piše da će Bog opominjanom pokazati sud ako je osuđen biti među posudama srdžbe, no prešućuje da Bog tu osudu izriče unaprijed, prije nego je pojedinac stvoren, a da je Božji sud u vremenu samo oživotvoruje i potvrđuje. Tako Bog odbačene sudi triput: prvi put u vječnosti, tj. u Adamu,[1045] drugi put u odluci ne odabrati ih iz mase i treći put na sudu poslije smrti. Prva dva suda ne ovise o pojedincu.

Za zvane ali ne odabrane vrijedi isto što i za Adama: odbačeni su jer su odbacili Boga, dakle svojom krivnjom.[1046] No to pravilo nije izravno primjenjivo na one koji nisu zvani i nisu primili milost te je ne mogu ni odbaciti.[1047] Preostaje da su oni odbačeni na temelju pripadnosti masi izgubljenih i svojih grijeha, a nekrštena djeca na temelju istočnoga grijeha.

Drugačiji dokaz Božje krivnje nalazimo u *corrept.* 11,32 gdje tumači da anđeli ni Adam ne mogu bez Božje pomoći ostati u dobru ni ako to svojom voljom hoće, tj. trebaju *adiutorium sine quo non.* Da je ta pomoć bez koje oni ne mogu ustrajati bila manjkava od trenutka od kada su anđeli ili čovjek stvoreni, a budući da njihove naravi nisu stvorene takve da same, bez te pomoći, mogu ustrajati ako to hoće, tada ni anđeli ni čovjek ne bi pali svojom krivnjom: očito bi im bila manjkava pomoć bez koje ne mogu ustrajati, tumači Augustin.

Iz ovoga jasno slijedi sljedeće: ako bi milost ostati u dobru dana anđelima i Adamu bila manjkava ili bi im bila uskraćena, Bog bi bio krivac za njihov pad. S obzirom da su imali dovoljan *adiutorium sine quo non*, Bog nije kriv za njihov pad. No prema tom načelu ljudi kojima je po Božjoj odluci uskraćena milost Kristova koja daje *adiutorium sine quo non* ne bi bili krivi za vlastiti pad. Uskrata milosti Kristove – po njoj se daje *adiutorium sine quo non* bez kojega se ne može činiti dobro – činila bi Boga odgovornim i krivim za ljudske padove.

[1045] Vidjet ćemo malo kasnije da nije jasno kada Bog donosi sud o odbačenosti – prije ili poslije Adamova pada.

[1046] Burns ih zato opisuje kao Adamove imitatore – oni su najbliži Adamovoj situaciji jer su osobno odgovorni za svoju osudu na način na koji nekršteni ne mogu biti odgovorni. Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 180.

[1047] Osim ako ne odbacuju neku drugu, nižu razinu milosti, ili Boga na neki drugačiji način. No milost stvaranja nakon pada nije u Augustinovim očima osobita milost jer svi koji imaju samo nju sigurno propadaju kao dio mase izgubljenih. Uz to, dio milosti stvaranja po kojoj čovjek može dobro koje hoće (*adiutorium sine quo non*) sada pripada u Kristovu milost a ne više u milost stvaranja. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 11,32; 12,35.38.

Augustin priznaje da Bog uskraćuje milost, no tvrdi da Bog to čini opravdano, kao kaznu jer su napustili Boga (*deseruit et desertus est*). Ipak, ta manjkavost čini da slobodna volja nikada neće moći nadići vlastitu slabost ni manjkavost milosti te ostaje osuđena na zla djela. U *correpт.* 12,38 piše: ako bi Bog svete prepustio njima samima i ne bi djelovao u njima da mogu ako hoće (*adiutorium sine quo non*) i da hoće (*adiutorium quo*), volja bi im se u napastima i slabostima slomila. Ne bi mogli ustrajati u dobru, ne bi to niti htjeli, ili ne bi htjeli dovoljno da to mogu. Tu indirektno potvrđuje da odbačeni koje Bog prepušta njima samima i ne djeluje u njima nemaju nikakvu mogućnost činiti dobro i doseći spasenje. Sudbina im je određena Božjom odlukom o nedjelovanju koja prethodi njihovom napuštanju Boga.

U *persev.* 11,25 potvrđuje da Bog ne pomaže odraslima kojima ne želi pomagati, ni onima za koje predzna da bi povjerovali kada bi vidjeli njegova čudesa, misleći na Tir i Sidon (usp. Mt 11,22; *persev*. 9,21-10,24). U svojem je predodređenju o njima odlučio drugačije na skriven ali pravedan način. Otvrdnjuje srca onih koje on hoće a koji imaju prethodne zle zasluge zajedničke s onima koji stječu milosrđe. I iz ovoga možemo zaključiti da otvrdnuće i propast ovise o Bogu te da za propast nisu potrebna osobna zla djela ni zle zasluge. Dovoljno je biti rođen da bi se bilo osuđen – tako u *corrept*. 8,18-19 propast male djece čini isključivo Božjom odgovornošću i odlukom. A i odrasli su također osuđeni i prije nego su se rodili.

I u *persev.* 14,35 pokazuje se da je razlog propasti neizabranih to što nisu predodređeni, a ne to što su odbacili Boga. Da su predodređeni, Bog bi lako uklonio sve zaprjeke i spasio ih. U *persev.* 14,35 analizira dvije vrste ili slučaja izgubljenih. Prvi su slučaj oni koji bi povjerovali da su čuli i vidjeli riječ i čuda, tj. Tir i Sidon (usp. Mt 11,21). Budući da im nije dano povjerovati, nisu im dana ni sredstva uz pomoć kojih bi povjerovali. Ako ih Bog po predestinaciji milosti nije izdvojio iz mase izgubljenih, nisu predestinirani te neće čuti ni vidjeti riječi i djela po kojima bi povjerovali da ih vide i čuju.[1048]

Jasno kaže da je razlog njihove propasti to da nisu predodređeni. Zbog izostanka predodređenja zapriječeno im je naći se u situaciji u kojoj bi povjerovali.[1049] Tekst iskazuje potpunu spasenjsku ovisnost o Bogu: ako čovjeka Bog nije izdvojio za spasenje, ničim se ne može spasiti. Bog ga je unaprijed osudio na propast, ne daje mu mogućnost ni sredstva doći do vjere, a uskraćujući mu ih, u najmanju je ruku neizravno uzrokovao propast. Ne tumači zašto nemaju mogućnost okajanja ni šansu doći do spasenja. Oni su izazov Božjoj snazi da iz zla

[1048] „... et tamen si Dei altiore iudicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,35.

[1049] U *persev.* 9,23 ponavlja stav iz *ep*. 102 da Isus nije htio biti propovijedan gdje je predznao da u njega neće povjerovati.

izvuče dobro, pogotovo jer Augustin drži da koristi od prometanja zla u dobro imaju samo izabrani.[1050] Samo je teoretski ostavio mogućnost spasenja odbačenih. Tir i Sidon primjer su takve mogućnosti, vidimo i u *ench*. 24,95: Bog ih je mogao spasiti, ali je odlučio suprotno. U tom jedinom Augustinovu pokušaju spasenje reprobata ostaje samo hipotetsko jer Bog odlučuje o sudbinama ljudi, a ne ljudi.[1051]

Drugi slučaj su Židovi koji čuše i vidješe Isusove riječi i djela ali ne bijahu sposobni povjerovati. „Stoga i ne mogahu vjerovati, jer Izaija dalje kaže: Zaslijepi im oči, stvrdnu srca; da očima ne vide, srcem ne razumiju te se ne obrate pa ih ozdravim." (Iv 12,39-40) Oni u Tiru i Sidonu nisu bili slijepi ni otvrdnuti na taj način, nastavlja Augustin, jer bi povjerovali da su vidjeli znake kakve su vidjeli Židovi. No to što su mogli povjerovati nije im pomoglo jer ih Bog nije predodredio. Da su bili predodređeni, nesposobnost vjerovanja ne bi bila zaprjeka da Bog Židove prosvijetli u njihovoj sljepoći i ukloni iz njih kameno srce.

Ove rečenice pokazuju da sve ovisi o Bogu koji može ali neće ukloniti ono što zaprečuje vjeru. Tu i u *persev.* 11,25 tvrdi da su sljepoća i tvrdoća Židova Božje djelo, a drugdje tvrdi da je otvrdnuće posljedica grijeha. Manjak predodređenja razlog je propasti i Tira i Sidona i Židova. Ni jednima ni drugima Bog nije dao povjerovati iako su prvi imali tu sposobnosti, a drugi su je mogli dobiti. Razlog propasti i jednih i drugih je manjak predodređenja a on ovisi samo o Božjoj odluci: da ih je predodredio, prvi bi sigurno čuli evanđelje, vidjeli čuda i povjerovali, a drugima bi sigurno uklonio nevjeru, sljepoću i tvrdoću. Uzrok propasti nisu stoga (toliko) ti ljudski nedostaci koliko to što nisu predodređeni. Potvrđuje da oni kojima nije dano, ne vrše to bez obzira čuju li to ili ne čuju[1052] „zato što je vama dano znati otajstva kraljevstva nebeskoga, a njima nije dano." (Mt 13,11)

Slično u *persev.* 12,28 piše da Bog ne daje milost kome je ne želi dati kako bi time „obznanio bogatstvo slave svoje na posudama milosrđa, koje unaprijed pripravi za slavu." (Rim 9,23)[1053] U *persev.* 22,59 neizravno potvrđuje Božju upletenost rekavši da izabranima koji su još u grijehu nije nužno reći da su u grijesima zato što ih još nije iz njih podigla Božja milost iako je to istina. U grijesima su i zbog toga što još nisu primili milost izići iz grijeha. Bog je stoga uskratom milosti suodgovoran za njihovo življenje u grijesima.

[1050] To tvrdi i u drugim spisima, npr. u *ench*. 26,100; *civ.* 22,1; *c. Iul. imp.* 5,60.
[1051] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 372.
[1052] „Audiunt enim haec et faciunt, quibus datum est; non autem faciunt, sive audiant, sive non audiant, quibus non datum est." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,35.
[1053] „…qui hominibus dat quibus vult, quoniam misericors est; quod et si non det, iustus est; et non dat quibus non vult, *ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae.*" *Isto* 12,28.

Međutim, iz drugih se tekstova vidi da su i Bog i čovjek uzrok odbačenosti. Kaže u *ep.* 194,6,22 da oni koji žive zlo, zlo žive zbog vlastitoga grijeha. Potom upozorava na dublji razlog njihove propasti: ako su 'posude gnjeva, dozrele za propast' (Rim 9,22), ono što im je dano kao njihov dug (plaća) trebaju pripisati samima sebi jer su sazdani od *massae* gline koju je Bog zasluženo i pravedno osudio. Za propast je kriv samo čovjek i to već zbog pripadnosti masi. Bog čovjeku duguje propast. No nitko ne smješta sebe u *massam* nego u nju smješta Bog i kao dug ih sve osuđuje. Neutemeljeno krivnju prebacuje samo na čovjeka, iako je ona i na Bogu koji bira tko ostaje u masi. Potpuno razdvaja Božju odluku o propasti od Božje odluke nekoga ostaviti u masi izgubljenih. Ne želi između te dvije Božje odluke uspostaviti uzročno-posljedičnu vezu jer zna da bi time Boga proglasio krivim za propast.

U *ep.* 194,6,30 na temelju Rim 9,23 prvo iznosi tešku tvrdnju da Bog stvara odbačene za uništenje zbog svojega gnjeva i da njihovo zlo koristi za dobro, da bi na kraju broja nelogično rekao da Bog samo osuđuje njihovu grješnost ali je ne uzrokuje: „Bog, stoga, načinja posude gnjeva za propast da pokaže svoj gnjev i iskaže svoju moć koja i zlo koristi dobro;[1054] i da obznani bogatstvo slave svoje na posudama milosrđa (usp. Rim 9,23). (...) A ipak u istim posudama gnjeva načinjenima za nečast koju su zaslužili na temelju onoga što je *massa* zaslužila (...) i određenima za kaznu zbog njihovih grijeha, sam je Bog mogao osuditi ali ne i načiniti grješnost koju istina najispravnije osuđuje.“[1055] No ako ih Bog načinja za propast i da se okoriste izabrani, tada ih bez daljnjega načinja za grješnost: iako nije on sam tvorac te grješnosti, on ih načinja upravo za grješnost – odredio im je i dodijelio baš tu svrhu.

U *gr. et lib. arb.* 21,43 kaže da Bog djeluje u srcima sklanjajući njihovu volju kamo god on želi, i prema zlu po ljudskim zaslugama. Kada u Svetom pismu stoji da je nekoga Bog zaveo ili da mu je otupio ili otvrdnuo srce, to je zato što su prije toga imali zle zasluge te pravedno trpe ove stvari.[1056] Ovim pokazuje da Bog na zlo djeluje u srcima odbačenih, ali da je to kazneno djelovanje posljedica njihovog prethodnog zlog djelovanja. Ipak, odluka o ostavljanju nekoga u masi izgubljenih donesena je prije čovjekovih zlih djela. U *praed. sanct.* 10,19 piše da Bog u reprobatima djeluje po predznanju *njihovih* reakcija. Zla su djela zbog uskrate milosti posljedica i ljudskih izbora i Božjega izbora.

[1054] „Quamvis itaque Deus faciat vasa irae in perditionem, ut ostendat iram, et demonstret potentiam suam, qua bene etiam utitur malis…“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,6,30, u: PL 33, 884.

[1055] „…iniquitatem, quam rectissime veritas improbat, damnare novit ipse, non facere.“ *Isto*.

[1056] U *gr. et lib. arb.* 23,45 slično tvrdi da kada se čuje da je Gospodin zaveo nekog proroka (usp. Ez 14,9) ili da se „smiluje komu hoće, a otvrdnjuje koga hoće“ (Rim 9,18), sigurno da su zla djela tog čovjeka zaslužila takav sud kada Bog dopušta da bude zaveden ili tvrdoga srca. Faraonovo srce otvrdnuo je i Bog po pravednome sudu, i faraon po svojoj slobodnoj volji. Ovdje tvrde biblijske izričaje da Bog zavodi i otvrdnjava srca omekšava tumačenjem da je zavođenje zasluženo i da Bog zavođenje i otvrdnuće dopušta, ali ih ne izvodi.

U *correpl.* 10,27 kaže da je Bog život anđela i ljudi uredio tako da je prvo pokazao za što smo mi sposobni da bi potom mogao pokazati što je sposobna njegova milost i sud njegove pravednosti. Ovu rečenicu možemo interpretirati na više načina. U prvom i najgorem tumačenju implicira da Bog uređuje, čeka pad i sugerira da bi Bog više bio tiranin nego Otac pun ljubavi. U drugom, najblažem tumačenju govori da Bog nije tvorni uzrok zlih stvari nego ih dopušta jer ih može okrenuti na dobro. Ako posljedice zala Bog naknadno mora okretati na dobro, nije tvorac tih zala. Treće, srednje tumačenje je da Bog koristi pad kako bi pokazao što on može. Boga bi prvo tumačenje prikazalo kao osvetoljubivog, a treće kao da ima potrebu dokazivati se, no Augustin tekstu zasigurno nije namjeravao dati takva dva značenja.

U *praed. sanct.* 6,11[1057] piše da Bog priprema volju (usp. Izr 8,35 po LXX) onih koji će povjerovati, a onima koji neće povjerovati Bog ne priprema volju. Ipak, prvi su vjerovali jer su htjeli vjerovati, a drugi nisu vjerovali jer nisu htjeli vjerovati. Milosrđe i sud ostvaruju se u njihovim vlastitim voljama. Izabranje izabrani duguju milosti a ne svojoj zasluzi. Bog ih je spasio ni zbog čega, besplatno.[1058] No oni koji su oslijepili, sljepoću su primili kao plaću.

I tu je vidljiva upletenost i Boga i čovjeka. Tvrdnja da se milosrđe i sud ostvaruju ili stvaraju u voljama ljudi (*misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt*) nije posve jasna. Može značiti da Bog djeluje iznutra *na volje* izabranih dajući im milosrđe a na volje odbačenih „djeluje“ ne dajući im milost: milosrđe i njegov izostanak oblikuju volje prema tome kojoj skupini ljudi tko pripada. No može značiti i da milosrđe i sud djeluju upravo preko slobodne volje. U tom slučaju Bog djeluje i na dobru ali i na zlu volju kako bi svaka osoba išla putem kojega joj je odredio Bog, što je teža tvrdnja. Kako god bilo, tu tvrdi da su oslijepljeni sljepoću primili kao plaću iako je njihova sljepoća prema Rim 11,7-10 Božje djelo. U ovome tekstu, kao i u poviše citiranom *ep.* 194,6,30, tvrdi stvari koje je teško pomiriti u logički i „kronološki“, tj. uzročno-posljedično jasnu cjelinu.

Gledajući ovih nekoliko tekstova i druge tekstove, nije jasno je li odbačenost prvenstveno posljedica Božjega postupanja, tj. nepredodređenosti ili je posljedica ljudskih voljnih izbora. Na nekim mjestima zastupa jedno, na nekim drugo, a u nekima oboje: Bog im ne priprema volju jer nisu izabrani, ali sljepoću zbog koje ne mogu vjerovati primaju kao plaću. Time nategnuto i neuvjerljivo želi obraniti svoja dva principa: da Bog izabire čovjeka (ili ne izabire), te da je čovjek sam kriv za vlastitu propast. Unatoč prebacivanju krivnje na čovjeka,

[1057] O *praed. sanct.* 6,11 bilo je riječi u podnaslovu 5.1.2.2. b). Tu ublažava Pavlov izraz *dade im Bog duha obamrlosti* koji bi značio Božju aktivnost. Ljudi ne vjeruju po svojoj volji i izboru te sljepoću primaju kao plaću.
[1058] „Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt. Gratis ergo consecuta est, quod consecuta est electio: non praecessit eorum aliquid, quod priores darent, et retribueretur illis: pro nihilo salvos fecit eos.“ Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 6,11.

teško je ne zapitati se s monasima iz Hadrumentuma ne leži li krivnja prvo na Bogu budući da svjesno i voljno nije pripremio čovjekovu volju (usp. *correpl.* 11,32).

Čovjek je uzrok vlastite propasti, tvrdi na mnogo mjesta. Stav o pravednosti zle sudbine odbačenih konstantan je u našim spisima. I u *ep.* 194,3,14 tvrdi da otvrdnuće dolazi po zasluzi: „Tražimo što zaslužuje to otvrdnuće, i nalazimo. Jer čitava je *massa* osuđena kao kazna za grijeh, i Bog ne otvrdnjava udjeljujući zloću nego ne udjeljujući milost. (...) Zaslužili su da im ne udijeli milosrđe. To je ono čega su dostojni; to je ono što su zaslužili.“[1059]

Neznanje, nevjera ni požuda nisu odbačenima isprika ni opravdanje, tvrdi u *gr. et lib. arb.* 3,5.[1060] Koji ne znaju Zakon ne mogu se ispričati neznanjem, iako će zbog neznanja biti manje kažnjeni.[1061] No nisu time izuzeti od pakla, iako je neuspjeh vjerovati rezultat toga što nisu čuli što bi trebali vjerovati.[1062] To da se ničim ne mogu opravdati znači da nikakvi nepovoljni vanjski uvjeti ne ni mogu kao olakotna okolnost utjecati na njihovu sudbinu, te da je njihov trud oko dobra i spasenja bezvrijedan. Još više, njihov život nema odlučujući utjecaj na njihov vječni život jer ne može promijeniti činjenicu da je Bog, odabirući tko je spašen, indirektno odlučio da oni u njega neće ući iako u nj ne ulaze i zbog svojih grijeha.

Ni tko nije čuo za evanđelje ne može se time opravdati jer je opravdanje moguće samo po vjeri u Krista, kaže u *correpl.* 7,11. Još će se manje moći opravdati tko tvrdi da nije primio ustrajnost do kraja a primio je vjeru i ljubav, jer je on mogao biti ustrajan u onome što je čuo i čuvao da je htio. Ovdje je radikalizirao stav: čovjeka krivi što nema ustrajnost do kraja koju ne može imati od sebe. Još u *gr. et lib. arb.* 3,5 i 10,22 govori o vanjskim okolnostima – nisu čuli propovijedanje – kao uzroku nevjere. U *correpl.* 7,11 krivi ljude, iako istovremeno tvrdi da je ustrajnost do kraja isključivo dar. Ova ga očita nelogičnost ne zabrinjava.

U *praed. sanct.* 20,40 kaže da će onaj kome je srce zatvoreno zbog nevjere odbaciti propovijedanje. Pavao kaže: „U Efezu ću ostati do Pedesetnice jer vrata mi se otvoriše velika i uspješna, a protivnika mnogo.“ (1 Kor 16,8-9) „Zato sam vam i rekao da nitko neće doći k meni ako mu nije dano od Oca.“ (Iv 6,66), i „Zato što je vama dano znati otajstva kraljevstva nebeskoga, a njima nije dano.“ (Mt 13,11) Vrata su otvorena u onima kojima je dano, no među njima je bilo mnogo neprijatelja kojima to nije dano.

[1059] „Merito namque peccati universa massa damnata est; nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.“ Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,3,14, u: PL 33, 879.

[1060] U *ep.* 194,6,22-29 tvrdio je da neotklonjivo neznanje ne može umanjiti odgovornost niti opravdati, no u *gr. et lib. arb.* 10,22 ipak kaže da neznanje zaslužuje manji gnjev. Stanje „čistih“ reprobata koji ne poznaju Isusu povoljnije je, dakle, od zvanih a ne izabranih koji poznaju Zakon ali ne ustraju u njemu.

[1061] „Qui ergo noverunt divina mandata, aufertur eis excusatio, quam solent homines habere de ignorantia. Sed nec ipsi sine poena erunt, qui legem Dei nesciunt.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 3,5.

[1062] Tu u *gr. et lib. arb.* 3,5 još priznaje da ne vjeruju jer nisu čuli što bi trebali vjerovati, a ne svojom krivnjom.

U Iv 6,66 i Mt 13,11 Isus otvoreno kaže da nekima nije dano vjerovati, ali ne tumači zašto im nije dano. Augustin zato nadopunjuje Isusa Pavlovim riječima – nije dano protivnicima, *neprijateljima* (usp. 1 Kor 16,8-9). No ni Augustin ne tumači po kojem se kriteriju (p)ostaje neprijatelj kojemu nije dano. Istočni grijeh, nevjera, grješnost i tvrdoća srca zajednički su svim ljudima, pa ipak neke od njih Bog čini svojim prijateljima, ostavljajući ostale biti neprijateljima. Tako ni dalje nije jasno tko je uzrok odbačenosti. Ako je istočni grijeh *causa prima* za nedavanje milosti, istočni grijeh uvjetuje i diktira stanje čovječanstva i Božji odnos prema većini. Milost je tako gubitnica pred grijehom koji je pobjednik ako grijeh tako uvjetuje Božju volju da on jedino zbog grijeha uskraćuje većini milost i spasenje.[1063]

Pitanja o uzrocima i ostala pitanja koja se nameću iz nauka o odbačenosti ostaju neriješena jer Augustin nije na njih dao jednoznačan odgovor, a odgovori na njih mogu Boga snažno kompromitirati. Prvo je neriješeno pitanje, vidimo, pitanje uzroka: odbacuje li prvo čovjek Boga ili Bog čovjeka. Prethodi li predznanje odbacivanja Boga Božjoj odluci da tom čovjeku ne da milost, te ga Bog odbacuje zato što zna da će taj čovjek griješiti, tj. je li čovjekovo odbacivanje Boga uzrok Božje odluke (*deseruit et desertus est*)? Ili taj Božji sud o uskrati prethodi predznanju o tome da će čovjek odbaciti milost, pa čovjek odbacuje milost zato što je Bog tako odredio i uskratio mu milost? Uskraćuje li Bog u predznanju čovjeku milost zato što će čovjek to zlim djelima zaslužiti ili zato što je Bog već ranije tako odlučio? Odbacivanje Boga bilo bi u drugom slučaju posljedica Božje odluke a ne njegov uzrok, te bi Bog izazivao propast. Augustin uglavnom govori da je točno ovo prvo: Božje predznanje čovjekove grješnosti prethodi Božjoj odluci o uskrati milosti, te je uzrok odbačenosti sam čovjek. Bog odbacuje na temelju predznanja čovjekovih budućih postupaka: budući da Bog zna da osoba neće činiti dobro, odbacuje je i prije nego se ona rodila. Čovjek zaslužuje propast već zbog istočnog grijeha, pa Augustin uvijek može reći da je odbačenost zaslužena.

No stvar nije tako jednostavna jer se tu nameće pitanje – drugo u ovom nizu – događa li se ta vječna Božja odluka o predodređenju i propasti prije ili poslije Adamova grijeha, supralapsarijanski ili infralapsarijanski.[1064] Ako prije pada, propast odbačenih nije zaslužena nego im je dodijeljena i prije nego se dogodio Adamov grijeh. U tom ih se slučaju ne može smatrati odgovornima za propast jer je samostalna Boža odluka donesena prije prvoga grijeha zbog kojega će oni tek potpasti u masu izgubljenih. Ako je Bog u predznanju prije istočnoga

[1063] U *pecc. mer.* 1,28,56 tumači da čovjeka od Boga razdvaja jedino grijeh.

[1064] Već u podnaslovu 5.2. b) razmišljasmo o tome je li odluka o izabranju predpadna ili poslijepadna. Pavao bi sugerirao da je predpadna: „...u njemu nas sebi izabra prije postanka svijeta da budemo sveti i bez mane pred njim“ (Ef 1,4) No to je pitanje još ozbiljnije kada ga se promatra iz perspektive odbačenih.

grijeha već osudio još posve nevine ljude, nije ih odbacio opravdano, zasluženo ni pravedno. Božja odluka o njihovoj propasti prethodila bi uzroku propasti kojega je uzrokovao čovjek, tj. istočnom i osobnim grijesima. Tada bi i „vremenski“ prvi razlog i uzrok propasti bio Bog a ne čovjek, što bi bilo posve nepravedno i krivo. No stvaranje mase propasti dogodilo se nakon Adamova grijeha, a ne prije, što bi sugeriralo poslijepadnu odluku. Ni na ovo pitanje Augustin nije dao sustavni odgovor niti je razjasnio što znači da je Bog odluke donio od vječnosti i prije postanka svijeta, a da *massa* nastaje prvim grijehom.[1065]

Moramo postaviti treće pitanje: uključuje li i uračunava li Bog u predznanje čovjekove zloće i svoju odluku o odbacivanju i činjenicu vlastitog nedjelovanja, tj. činjenicu da taj čovjek neće biti dobar i zato što mu je on, Bog, uskratio milost? Uključuje li, dakle, Božja odluka o odbacivanju koju donosi na temelju predznanja ljudskih postupaka i predznanje Božjih vlastitih postupaka? Je li Božje nedjelovanje i uskrata milosti dio Božje jednadžbe na temelju koje Bog dolazi do zaključka da pojedinca treba odbaciti?[1066] Odluka o odbacivanju trebala bi uključivati i Božje predznanje vlastitog nedjelovanja i pasivnosti. Ako je predodređenje predznanje milosti, odbačenost ne bi smjela sadržavati samo predznanje isključivo čovjekovih grijeha, nego i Božje predznanje svoga postupanja, tj. uskrate milosti. Ako kod predodređenja Bog predzna svoje postupke, ne može ih ne predznati kod odbačenosti. Želi li biti pravedan, morao bi pri odlučivanju o odbacivanju uračunati činjenicu da on odbacuje osobu i da je on ima vlast i moć spasiti. Bog je osobno odlučio uskratiti milost, te je osobno odgovoran za tu odluku. Kao što dajući milost ima udjela u uspjehu izabranih, tako uskraćujući milost ima udjela u neuspjehu odbačenih. Ako sve to Bog zna i uključuje, otvara se ne samo pitanje Božje odgovornosti za propast većine nego i pitanje kako je moguće da bi Bog tako postupao. Takvome bi Bogu bilo

[1065] Toma Akvinski uvelike izbjegava augustinovski kontekst i ne koristi Augustinovu definiciju predodređenja koja je podložna krivim shvaćanjima. Predodređenje tumači kao *propositum miserandi*, namjeru biti milosrdan, što hvata smisao Augustinove egzegeze Rim 9,15-18. Predodređenje vidi kao pripravu čovjekova intelekta (a ne volje) i kao red spasenja koji u Bogu postoji od vječnosti. Toma će reći da Bog nikoga ne osuđuje na propast aktivnom voljom nego samo permisivnom. Toma potpuno odbacuje povezanost predodređenja s predznanjem. Tvrdi da Bog suvereno ne izabire neke ljude. Tu se suverenost kvalificira u odnosu prema reprobatima. Reprobati su osuđeni na temelju svojih grijeha. Toma koristi ideju Božje permisivne volje po kojoj Bog dopušta da neki ljudi padnu u grijeh te ih *onda* na temelju toga grijeha osuđuje. Iza toga čina slijedi Božja dozvola griješiti kojoj, zauzvrat, slijedi čin Božje pravde. Kao što predodređenje uključuje *volju udijeliti* milost i slavu, tako i reprobacija uključuje *volju dopustiti* osobi pasti u grijeh i (volju) nametnuti kaznu prokletstva zbog toga grijeha. Reprobacija, međutim, ne uzrokuje grijeh. To što je netko reprobat nije razlog zbog kojega čini grijehe nego ih čini po svojoj vlastitoj volji. Jedini uzrok reprobacije je napuštanje Boga. Reprobacija je uzrok vječne kazne. Ali krivnja proizlazi iz slobodne volje reprobata koji je odbačen i napušten od strane milosti. Usp. Susan E. SCHREINER - Jeremy C. THOMPSON, Predestination, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1594.

[1066] Ako je Bog nekoga *od vječnosti* odredio za odbačenost, uzrok reprobacije prvotno je Božja volja ne dati milost spasenja. Tu nije riječ tek o permisivnoj volji nego o volji koja je odlučila nekome uskratiti nešto. Grijesi jesu uzrok propasti, no čovjek nužno griješi uskrati li mu Bog milost.

nemoguće vjerovati. Zato je nauk o odbačenima teološki opasniji od nauka o izabranima. Augustin zbog toga nikada ne govori o aktivnoj Božjoj volji da nekoga osudi, odbaci, kazni.

Kako je zbog Adama bio siguran u svoj nauk, tako Adam pomaže učiniti Augustinov nauk nesigurnim. Naime, postavlja nam se i četvrto pitanje: je li Adam elect ili reprobat? Prema predaji Crkve, Krist je Adama nakon uskrsnuća prvoga spasio. Takva situacija stvara trostruku rupturu u Augustinovu nauku. Prvo, ako promjena odbačenog u izabranog nije moguća, Adamovo spasenje bi značilo da je Adam sve vrijeme elect,[1067] ili, drugo, da striktna podjela na dvije skupine ne postoji. Treće, Bog bi bio izrazito nepravedan ako je Adam zbog kojega svi propadaju i koji je krivac za *massam damnatam* elect i spašen. Nije pravedno ni logično da Adam koji je svojim promašajem skrivio propast mnogih po Kristovu uskrsnuću bude spašen, a većina njegovih potomaka, od kojih dio nema druge krivnje osim Adamove, bude osuđena na vječnu propast.[1068] Činjenica Adamova spasenja otvara mogućnost da Bog može na jednak način opravdati i spasiti mnoge koji zaslužuju propast, izuzev onih koji svjesno i izričito odbacuju Boga i Kristovu milost. Ako uskrsli Krist može spasiti Adama, rodozačetnika propasti, spasenje može doseći i zahvatiti i druge Adamove potomke za koje bi izgledalo da su odbačeni. Ako Bog može izabranima ne uskratiti milost i ne gledati njihova buduća zla djela nego svoja djela i milosti koje će im dati, te ako Bog može spasiti Adama, nema razloga zbog kojega Bog ne bi jednako dobrohotno mogao postupiti u slučaju ostalih grješnika. To bi, jasno, značilo da oni nisu odbačeni, tj. da nikada to nisu bili jer ih Bog ne bi prvo osudio pa onda preinačio svoju odluku. Ili bi značilo da Bog ima drugačije kriterije za pripadnost masi spašenih nego ih ima Augustin. Kako god bilo, mika bi uspjela doprijeti do puno većeg broja ljudi, osobito u slučaju male nekrštene djece.

Augustin je u pripisivanju svega dobroga Bogu zainteresiran doći do zadnjih uzroka čovjekovih dobrih djela, tj. do toga da iza svakog dobra stoji milost. No nije jednako zainteresiran doći do zadnjeg uzroka zlih djela i važno pitanje o uzrocima propasti ostavlja nejasnim. Dok kao razlog spasenja ističe milost i Božje djelovanje, kad je riječ o razlozima propasti, ističe grijeh kao uzrok, no rjeđe spominje da čovjek čini grijehe i zbog Božjeg nedjelovanja i manjka milosti. Susrećemo dvostruku asimetričnost: komu je milost uskraćena sam je kriv za to, a komu je dana, nije „kriv“ za to; Bog uskraćuje milost odbačenima po njihovim zlim zaslugama, dok je izabranima ne daje po zaslugama. Odbačeni je uzrok vlastite

[1067] No u *gr. et lib. arb.* 10,28 čitamo da je Adam doživio pravedan Božji sud po kojem je cijeli ljudski rod osuđen jer je sagriješio s Adamom bivajući u njemu.

[1068] Iz ovog se možda može izmigoljiti govoreći da Adam ne pripada niti jednoj od dvije skupine budući da one prije njegova pada nisu postojale (*correpl.* 10,26). No nakon pada više ne može ostati izvan te podjele budući da ju je on uzrokovao te je prvi koji bi pripadao u odbačene i masu izgubljenih.

propasti, a prvi u nizu uzroka propasti je istočni grijeh. No Boga rijetko smješta u niz uzročnosti zla. To čini npr. u *correpт.* 8,18 gdje kaže da Bog nije htio da neka mala djeca budu krštena. No češće na razini uzročnosti posve razdvaja Božju neizravnu vječnu odluku o reprobaciji od Božje odluke nekoga ostaviti u masi izgubljenih. Boga odbija vidjeti kao povezanog s propašću. Neobjektivno sagledava ulogu Boga kod odbacivanja odbačenih, izbjegava Boga smjestiti na liniju uzročnosti grijeha i propasti unatoč tome što tvrdi da Bog određuje koga će odbaciti, te ne dorađuje do kraja pitanja koja proizlaze ih tvrdnji koje iznosi.

Nakon nejasnog govora o uzrocima, pogledajmo što kaže za koju svrhu Bog želi postojanje odbačenih. Svrha odbačenih je da se electi ne uzohole, da se naglasi Božja milost prema izabranima, da se očituje bogatstvo Božje slave, i da izabrani znaju cijeniti dar izabranja, tumači u *correpт.* 10,28; 13,42; *praed. sanct.* 8,14; *persev.* 8,18-19; 11,23.25.[1069] Bog prosuđuje da je bolje da neki koji neće ustrajati u vjeri budu izmiješani sa sigurnim brojem svetih kako sveti ne bi bili sigurni u svoje spasenje.[1070]

No neprimjereno je i nepotrebno da Bog na takav način svima pokazuje što može (usp. *correpт.* 10,27), iako to ne čini poradi sebe već zato što čovječanstvo to ne vidi, te on pripušta pad kako bi im kroz to bilo uočljivije koliko je dobar. Ipak, onima koji mu vjeruju već se dokazao, a onima koji mu ne vjeruju takvo iskazivanje moći postaje dodatni argument da mu ne vjeruju. Nije smisleno vjerovati onome koji te može a ne želi spasiti (usp. *correpт.* 8,18-19) i koji moć najčešće iskazuje slanjem ljudi u pakao. Takvome kaznenome iskazivanju Božje moći nije cilj popravak kažnjenoga, što je prvi cilj svake kvalitetne pedagogije. Bog bi, sudeći po tome, bio loš i nesposoban pedagog koji bi rabio odmazdu u svrhu zastrašivanja vjernih. Pedagogija kažnjavanja većine da bi manjina bila zahvalna što je spašena ne može uroditi vjerom ni zahvalnošću te manjine zbog toga što je neracionalno vjerovati Bogu koji većinu stvorenja šalje u propast ili ih proračunato prepušta propasti opravdavajući to zahvalnošću i očuvanjem poniznosti te manjine. Ostaju pitanja zašto Bog mora koristiti takva drakonska sredstva kako bi ljudi to shvatili (usp. *correpт.* 12,37), zašto su neki kažnjeni više ili manje od ostalih,[1071] zašto bi Bog uopće htio stvarati odbačene, te zašto bi ulazio u vratolomiju spašavanja ljudskoga roda koja ga košta vlastita Sina a na kraju – i već od vječnosti – dosudio propast

[1069] Na temelju Rim 9,22-23 i u *c. ep. Pel.* 2,7,15 piše da milost nije samo pomoć posudama milosrđa, nego je i lekcija posudama gnjeva. Dobročinstva besplatno dana nekima ne bi bila jasno vidljiva kada drugima iz iste mase – osobama jednake krivnje i osuđenima na pravednu kaznu – Bog ne bi pokazao što oboje zaslužuju. Ovdje i lekciju danu odbačenima naziva milošću.

[1070] „Deus autem melius esse iudicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum; ut quibus non expedit in huius vitae tentatione securitas, non possint esse securi.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 18,19.

[1071] U *correpт.* 13,42 piše da će Bog dosuditi različite kazne ovisno o različitosti njihovih životnih situacija.

većini ljudi. Odbačenost i predodređenje u tom pogledu znatno sužavaju domet Kristove žrtve i soteriologije isključujući iz milosti Kristove i spasenja većinu čovječanstva.

Augustin u našim spisima ne uspijeva naći primjerene odgovore. Božju motivaciju unutar reprobacije ne nalazi u Božjoj ljubavi prema svim stvorenjima – iako Biblija tvrdi da Bog ljubi sva bića i da ne stvara nikoga da bi ga uništio (usp. Mudr 11,24) – nego u Božjoj pravednosti, moći i koristi koju na razne načine od odbačenih imaju izabrani, pa i kroz okretanje zlo na dobro na spasenje izabranih. No nije razumno tvrditi da Bog stvara mnoge za propast – i da to predzna od vječnosti – da bi poslužili kao pedagoški primjer izabranima. Za takvu pouku nije potrebno slati u propast većinu čovječanstva. Bog tim „zastrašivanjem" ili nasilnim izazivanjem zahvalnosti izabranih ne bi postigao ništa osim što bi kompromitirao sebe. Ne čini se vjerojatnim da Bog većinu stvara da bi joj po skrivenoj pravednosti a zbog pedagoškog motiva neoholjenja izabranih uskratio mogućnost spasenja i prepustio je đavlu.

Začuđuje također Augustinov manjak suosjećanja i zanimanja za to da bi kršćani trebali osjećati sućut prema patnjama onih koji propadaju. U *ep*. 190,3,12 će izreći šokantnu tvrdnju da Bogu nije važno kolika je masa prokletih, velika ili ne. Boga nije briga za broj prokletih jer su svi to pravedno zaslužili.[1072] U *corrept.* 9,20 ipak blaže poziva neka se nitko ne uznemiruje što Bog nekoj svojoj djeci ne daje ustrajnost do kraja. U *corrept.* 10,28 kaže da se Bogu ne bi moglo prigovoriti ni da nije spasio nikoga. Tko vjeruje da su zbog Adama svi pod osudom, ne bi se trebao uzrujavati oko pitanja zašto vjera nije dana svima jer je ta osuda pravedna, tumači u *praed. sanct.* 8,16.[1073] Biblija kaže da je vjera dana nekima, a nekima ne. I u *persev.* 11,27 pita: ako Bog neku malenu djecu po krštenju spašava iz vlasti tame i izvodi ih u kraljevstvo Sina, te ako to daje jednima, a drugima ne, zašto monasi iz Galije odbijaju pjevati Gospodinu milosrđa i pravednosti (usp. Ps 101,1). U *persev.* 8,16-17 sugerira čak da bi i osuđeni svoju propast trebali prihvatiti mirno, krotko i s priznanjem vlastite krivnje, te ne bi trebali postavljati u pitanje Božju pravednost. U *persev.* 8,16 piše: „Neka stoga onome koji je oslobođen milost bude draga, a onaj koji nije oslobođen neka prizna svoj dug. Ako čovjek u otpuštanju duga prepozna dobrotu a u ubiranju duga pravednost, nikada neće u Bogu naći nepravdu."[1074] U

[1072] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 372.

[1073] Ovim komentarom izriče prijekor zbog uznemirenosti monaha iz Galije koju doživljava kao manjak povjerenja u Božju mudrost i pravednost, a ne kao ozbiljan i utemeljen teološki prigovor. Nije isključeno ni da ovim opominje i uvjerava samoga sebe u ispravnost svog nauka jer čak ni onome tko ga zastupa nije lako prihvatiti tako drastične tvrdnje. D. Ogliari *praed. sanct.* 8,16 smatra šokantnim, dok ga Paul Rigby gleda puno dobrohotnije smatrajući da Augustin tu govori o učenom neznanju. Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 216.

[1074] „Qui ergo liberatur, gratiam diligat, qui non liberatur, debitum agnoscat. Si in remittendo debito bonitas, in exigendo aequitas intellegitur, nusquam esse apud Deum iniquitas invenitur." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 8,16.

persev. 8,17 tvrdi da, budući da bi Bog bio pravedan i da kazni oboje, oslobođen ima razloga zahvaljivati, dok se osuđen nema razloga žaliti.[1075]

Augustin ima potpuno nerealna očekivanja o reakcijama na njegov nauk o Bogu. Realno je očekivati zgroženost i oštre reakcije poput monaha iz Galije, a ne pohvale Bogu, ili ravnodušnost i letargično mirenje sa sudbinom ili da bi odbačeni hvalio Božu pravednost. Nitko ne može mirno prihvatiti vlastitu propast udarajući se u prsa zbog grijeha jer bi to značilo da se za njih kaje te bi imao milost pokajanja i zaslužio primiti oprost tih grijeha, a ne propast. Takvo priznanje grijeha nemoguće je bez poniznosti i spoznaje istine, a da ih osoba ima, ne bi bila osuđena. Teško da se osuđeni neće žaliti ako je drugi spašen a on ne ako su bez milosti jednako krivi i zli. Ne znamo kako bi Augustin reagirao i kako bi se osjećao kada bi smatrao da je ubrojen među odbačene.[1076] Sumnjamo da bi bio pomiren s vlastitom propašću i mirno priznavao krivnju Bogu koji ga može ali ne želi spasiti. Bešćutnost u tom pitanju u suprotnosti je i s onim što govori o Isusovom spasenjskom djelu. G. Bonner smatra Augustina enigmom jer je u vezi predodređenja tvrd i strog dok je s druge strane iskreni tražitelj Boga i veliki učitelj duhovnoga života. Tvrd stav prema poganima u ono je vrijeme bio uobičajen i sigurno je utjecao na njega, no čudi da ga nije uspio nadići nego ga je produbio.[1077]

Ipak, iz njegovih se spisa vidi da ga je duboko uznemiravala misao da većina propada (usp. *ep.* 166,3,6; 4,10).[1078] Bio je šokiran i uznemiren nepravednom sudbinom nekrštene djece i krštenima koji ne ustraju do kraja, osobito kad je to tek spoznao. U *Simpl.* 1,2,9 govori da je razlika sudbine Jakova i Ezava veoma uznemirujuća, a u *Simpl.* 1,2,17 piše da je uznemirujuće da se nitko ne odupire Božjoj volji. Čini se da se s vremenom priviknuo na tu ideju, no nije joj se radovao. Tko vjeruje Bogu, ne raspravlja se s njim, ne optužuje ga za zlo, niti Božju volju prilagođava sebi već sudove i ponašanje usklađuje s njom, piše u *nat. et gr.* 25,28; *en. Ps.* 124,2;

[1075] Tu tumači da Bog može s pravom reći krivoj osobi koja je oslobođena isto što kaže krivoj osobi koja je osuđena: „Uzmi svoje pa idi. A ja hoću i ovomu posljednjemu dati kao i tebi. Nije li mi slobodno činiti sa svojim što hoću? Ili zar je oko tvoje zlo što sam ja dobar?“ (Mt 20,14-15) Ako netko pita zašto i njemu ne bi dao milost, zasluženo će čuti: „Čovječe, tko si ti zapravo da se pravdaš s Bogom?“ (Rim 9,20) Zasigurno vidiš da je Bog najvelikodušniji dobročinitelj prema nekima, ali da Bog u tvome slučaju posve pravedno provodi kaznu. Budući da bi bio pravedan i da kazni oboje, onaj koji je oslobođen ima razloga zahvaljivati, dok se onaj koji je osuđen nema razloga žaliti. Usp. *Isto* 8,17.

[1076] Neizravno je, vidjesmo, u *persev.* 20,53 rekao da za sebe misli da je izabran.

[1077] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 14-15.

[1078] Ovo pismo Jeronimu pisano je 415. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 166,3,6; 4,10, u: CSEL 44, 554; 560-61, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904. Iz istog je vremena pismo Evodiju u kojem pita tko se ne bi radovao ako bi sve duše koje su u paklu bile oslobođene, osobito duše pjesnika, govornika i filozofa. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 164,2,4, u: CSEL 44, 524. Nije se radovao osudi odbačenih već je nastojao naći ravnotežu između Božje svemoćne pravednosti i beskrajnog milosrđa. Ondašnji općeraširen stav da samo kršteni mogu biti spašeni – i to ne svi – doveo ga je do nauka o predodređenju, smatra Bonner. Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 74-75. Augustin je bio uvjetovan i vlastitim shvaćanjem istočnog grijeha i njegovih posljedica te je ostao dosljedan u daljnjem zaključivanju na temelju te početne premise.

31,2,16; 50,15; 91,3; *correpp.* 8,19; *praed. sanct.* 8,14. Kršćanin prihvaća da ne može razumjeti Boga. Sebe potpuno izručuje božanskoj mudrosti, a nadu smješta u Božju dobrotu.[1079] Možda zbog te nade Augustin može ostati miran: ne znamo što se može dogoditi u sljedećem danu niti itko smije očajavati prije svršetka ovoga života budući da Bog uvijek može okrenuti stvari u ovome ili onome smjeru, piše u *correpp.* 15,46.[1080]

No *persev.* 22,61 pokazuje koliko mu je nauk o odbačenima i dalje odbojan i koliko je zgrožen situacijom i bezizglednošću odbačenih. Kraj *persev.* jedino je mjesto u četiri spisa u kojem iskreno pokazuje kako doživljava taj nauk. Smatra ga toliko grubim da nije htio da ga se propovijeda. Za nauk o zvanima a ne izabranima a onda i ostalim odbačenima u *persev.* 22,61 kaže da ako je izložen u neublaženim, „čistom" stanju, zvuči strašno, kao proklinjanje i proricanje zla izrečeno s velikom grubošću i mržnjom, kao zla želja upućena vjernicima.[1081] Izaziva odvratnost i zvuči najbrutalnije, najneumjesnije i najneprikladnije (*improbissimum, importunissimum, incongruentissimum*) iako je nauk istinit.[1082]

Tim komentarom nenamjerno otkriva osobni dojam o vlastitom nauku o odbačenima. On pokazuje tri stvari. Prvo, nije mu bila namjera plašiti ni obeshrabrivati ljude. Drugo, svoje je teološke zaključke mudro pastoralno odvagivao kako bi procijenio bi li javno izlaganje toga nauka koristilo ili štetilo ljudima. Treće, kao teolog nije mogao ignorirati ni zaobići postojanje odbačenih koje smatra sigurnom i istinitom činjenicom. No ispravno je razlučivao da su mjesto za raspravu i razlaganje o njima teološki spisi, a ne propovijedi. Ne čudi što kao pastir nije htio da se propovijeda o nečemu tako strašnome iako kao teolog nije bježao od te teme.

Recimo nešto i o pobijanju nauka monaha iz Galije o futurabilijama.[1083] Njime se bavi u *praed. sanct.* 12,24-14,29 i *persev.* 9,22-10,23; 12,31-13,32, a pobio ga je s tri argumenta.

[1079] Usp. Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 134; 136.

[1080] Smatra i da se ne treba plašiti da će ljudi biti očajni kada čuju da svu nadu trebaju staviti u Boga. Više se treba bojati toga da nadu umjesto u Boga oholo i nesretno stave u sebe, kaže u *persev.* 22,62.

[1081] Naime, u *persev.* 22,61 analizira tvrdnju monaha iz Galije o zvanima ali ne pozvanima koja glasi: „Ako je netko od vas sada poslušan ali je predodređen za odbačenost, snaga poslušati će vam biti oduzeta kako biste prestali biti poslušni." Komentira da to zvuči kao proklinjanje i proricanje zla jer tu se ne govori o nečemu poželjnom, nego o nečemu strašnom. Kada se to slušateljima tako kaže, zvuči kao da im se to s velikom grubošću i mržnjom baca u lice. Ako već netko *želi ili mora* reći nešto o onima koji neće ustrajati, može to prereći po uzoru na *persev.* 22,58. Rečenicu treba staviti iz drugoga u treće lice te predlaže prereći je ovako: „Ako je netko (a ne netko od vas, op. a.) sada poslušan, a nije predodređen za Božje kraljevstvo i slavu, takav neće ustrajati do kraja nego će samo privremeno biti poslušan." Ta tvrdnja ne zvuči kao zla želja upućena vjernicima. O temi koja u slušatelj izaziva odvratnost i za koju misle da se ne odnosi na njih valja govoriti kao da se ne tiče njih nego drugih ljudi, jer slušatelji mole i nadaju se boljem kraju. Izreći to onako kako monasi žele jest posve istinito, ali i najbrutalnije, najneprikladnije i najneumjesnije. Ne zato što je rečenica netočna, nego zato što nije izrečena tako da bude ljekovita za ljudsku krhkost, tumači u *persev.* 22,61.

[1082] „Nempe hoc verissimum est: ita sane, sed improbissimum, importunissimum, incongruentissimum; non falso eloquio, sed non salubriter valetudini humanae infirmitatis apposito." Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 22,61.

[1083] Već je u *ep.* 194,9,41 odbacio je mogućnost davanja milosti prema predznanju budućih čovjekovih djela koja će se stvarno dogoditi, ali i prema predznanju *futura merita mala*.

Prvo, takav stav, kao i pelagijanizam, potkopava odnos između krštenja i istočnog grijeha te zaobilazi nauk o krštenju za oprost istočnoga grijeha. Mala bi djeca bila spašena na temelju svojih zasluga, iako budućih i nikada ostvarenih, naglašava u *praed. sanct.* 12,23-13,25.[1084] Subordinirali su milost krštenja budućim neostvarenim zaslugama. Tako su poništili gratuitivni karakter Božje odluke o spasenju i gratuitivnost milosti.[1085] U *praed. sanct.* 12,24 tumači da monasi misle da bi se malu djecu Bog nagrađivao ili kažnjavao zbog toga što uopće nisu živjeli život. No ako grijesi koje bi nekrštena djeca učinila mogu pravedno biti kažnjeni po Božjemu sudu, jednako tako mogu krštenoj djeci biti oprošteni po milosti Božjoj. Ako Bog buduće grijehe može kazniti po svome sudu, može ih i oprostiti po svome milosrđu.

Drugi argument mu je smrt kao sredstvo spasenja. Temelji ga na Ciprijanovu *De mortalitate*[1086] i Mudr 4,11 („Uzdignut je da zloća ne bi izopačila njegov razbor ili da mu himba ne zavede duše.“) Monasi su Knjigu mudrosti smatrali nekanonskom čime su odbacivali ovaj argument.[1087] No po Ciprijanovom i Augustinovu tumačenju Mudr 4,11, rana smrt koristi vjerniku jer smrt trajno odvaja od opasnosti griješenja. Kada bi Bog sudio na temelju onoga što bi se dogodilo, smrt ne bi vjerniku koristila, piše u *praed. sanct.* 14,26-29. Niti poslije smrti ne bi mogao biti siguran od svojih budućih neučinjenih grijeha. Nastao bi kaos po pitanju spasenja. Međutim, smrt označava kraj slobodnih izbora po kojima Bog sudi.

Treći argument iz *persev.* 9,22-23 je svetopisamski: ako su mrtvi suđeni po onome što bi učinili da su poživjeli, Tir i Sidon neće biti kažnjeni jer Isus za njih kaže bi povjerovali da su čuli evanđelje i vidjeli čuda. No bit će kažnjeni (usp. Mt 11,21). Stoga nije točno da Bog mrtve sudi po onome što bi učinili da su čuli evanđelje dok su bili živi.

Kakva slika Boga leži iza nauka o futurabilijama, kakva iza Augustinova stava? Svi se oni bore Boga osloboditi krivnje za propast ljudi, osobito male djece. No monaško shvaćanje Boga čini čak proizvoljnijim sucem nego Augustinovo predodređenje. Mnogobrojni su mogući scenariji neproživljenog života pojedinca. Na temelju kojega od njih bi ga Bog sudio – najgoreg ili najboljeg; najdužeg ili najkraćeg, najizvjesnijeg ili svih scenarija? U svakome osoba čini

---

[1084] Kad bi monasi bili u pravu, pelagijanci bi pobijedili u tvrdnjama da nema istočnog grijeha i da se milost daje po zaslugama, piše u *praed. sanct.* 13,25.

[1085] Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 56. Monasi su njegovo tumačenje propasti nekrštene djece promatrali kroz perspektivu izabranja ili odbačenosti, a nisu uočili da je istočni grijeh jedini razlog zbog kojega drži da Bog opravdano može osuditi djecu. Kada istočnog grijeha ne bi bilo, ne bi postojao razlog njihove propasti, piše u *persev.* 9,23.

[1086] Usp. CIPRIJAN, *De mortalitate* 15, u: CSEL 3/1, Wilhelm Hartel (ur.), Wien, 1868., 295-314.

[1087] Ne objašnjava zašto tako postupaju. Iako na Zapadu Knjiga mudrosti nije od svih smatrana kanonskom, Augustin je smatra takvom po autoritetu Istočne crkve. Kriterije za ustanovljavanje kanoniciteta kanonskih knjiga donio je Augustin u *De doctrina christiana* 2,8,12-13. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De doctrina christiana* 2,8,12-13 (dalje: *doct. Chr.*), u: CCL 32, Joseph Martin (ur.), Turnhout, 1962., 1-167; Nello CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria,* Roma, 2015., 63.

drugačije izbore, te bi i ishodi bili drugačiji. Spasenje bi bilo uvelike usložnjeno ako smrt ne bi predstavljala granicu za podvlačenje crte pod čovjekovim životom. Ljudski bi život, napori, odluke i izbori bili još više obezvrijeđeni nego predodređenjem, a Bog bi bio onoliko puta proizvoljniji koliko je mogućih neostvarenih scenarija.

Augustin je u pravu kada pobija tu mogućnost i Boga i ljude ostavlja u okviru realnoga i dogođenoga. Futurabilije smatra uvredom za pamet i za Boga.[1088] Odbacujući ih kao teološku besmislicu, odbacuje i ideju neobjašnjivog i proizvoljnog ponašanja Boga koji bi čovjeka kažnjavao na temelju neučinjenoga. Time brani čovjeka od krivnje za ono za što nije kriv i Boga od kažnjavanja neučinjenog. Bog ni u vječnom predznanju ni nakon čovjekove smrti ne sudi po budućoj nedogođenoj nevjeri ni nedogođenim djelima, kaže u *persev.* 9,22-23. Nakon smrti sudi po dogođenome, a u predznanju po onome za što predzna da će se stvarno dogoditi, [1089] tj. po stvarnim postupcima koje ljudi čine, činit će ili su već učinili.

Zaključno o nauku o odbačenima recimo da iako se Augustin trudi naći smisao postojanja odbačenih i dokazati Božju pravednost, taj nauk nije prihvatljiv. Sliku Boga znatno zasjenjuje nepravdom, proizvoljnošću, manipulacijom ali i gubitništvom. Postoji li odbačenost, u većini Bog nije pobjednik nego grijeh pobjeđuje milost jer im je zbog istočnog grijeha i/ili osobnih grijeha Bog uskratio milost i spasenje. Milost je tako gubitnik a grijeh je pobjednik. Mada Bog odlučuje u mnogima ne pobijediti grijeh milošću, grijeh uvjetuje Božju volju jer je ona zbog grijeha neprijateljski raspoložena prema većini. Iako Bog tako odlučuje, grijeh i đavao izlaze kao glavni pobjednici i najveći profiteri Božje odluke o odbačenima.

Također, u Augustinovu sustavu Bog a ne čovjek odlučuje o spasenju ili propasti, što Boga smješta vrlo visoko u niz uzročnika propasti. Čak i ako kaže da Bog odlučuje samo o spasenju, Bog neizravno odlučuje o tome tko neće biti spašen jer je samo prvima odlučio dati

---

[1088] U *persev.* 9,22 kaže da je taj nauk toliko apsurdan da bi netko mogao reći i da je uzaludno propovijedati evanđelje kada Bog može suditi po predznanju bi li netko povjerovao ili bi se pobunio kada bi čuo navještaj.

[1089] O odnosu predznanja i futurabilija u *persev.* 9,20 kaže da Bog može ne dopustiti da ljudi budu kušani iznad svojih sposobnosti (usp. 1 Kor 10,13). Bog koji je predznao njihov pad mogao ih je uzeti iz ovog života prije negoli se taj pad dogodio. Bog suvereno odlučuje nekoga smrću tako spasiti. To spašavanje smrću pretpostavlja predznanje budućeg nedogođenog pada. Kad god Bog spašava, spašava da se ne bi dogodilo ono što bi se bez te spasenjske intervencije dogodilo. To govori i u *persev.* 10,24. No U *praed. sanct.* 14,26 kaže da Bog ima predznanje kojim je predznao što će biti, ali ne i što neće biti. I u *persev.* 12,31 će reći da Bog nema predznanje budućih nedogođenih djela – zbog toga što neučinjena dobra ili zla djela ne postoje, neće postojati ni u Božjemu predznanju. No u *persev.* 12,31 kao da nije siguran ima li Bog to predznanje ili nema kada kaže „sve ako je i predznano." Ipak smatramo da ne misli da Bog nema predznanje budućih nedogođenih djela. Jer ako nema takvo predznanje, na temelju i zbog čega smrću spašava čovjeka kojega spašava upravo od tih nedogođenih grijeha. Predznajući svoja spasenjska djela, Bog nužno predzna i od kojih će zlih djela spasiti čovjeka. Isus pokazuje da ima takvo predznanje. Izabranoga Bog ne sudi po neučinjenim budućim zlim djelima jer ga Bog spašava od tih djela zbog čega se ona neće dogoditi. Stoga izbrane svakako ne spašava po nedogođenome iako predzna od čega će ih spasiti. Spašava ih od toga ali ih ne spašava po tome, kako tvrde monasi. Što se tiče predznanja djela zlih ljudi, Bog ih nema potrebe suditi po futurabilijama. Dovoljno je suditi ih po stvarnim djelima.

milost bez koje nema spasenja. Iako Augustin neće reći da je Božja odluka o uskrati milosti uzrok propasti reprobata nego da su uzrok njihovi grijesi i napuštanje Boga, ipak je to zaključak koji se logično nameće. Govor o izabranima, odbačenima i predodređenju baca strahovitu sjenu na Boga i njegov odnos prema ljudima. Koliko je god Augustin relativizirao tu sjenu ne govoreći mnogo o njoj i tvrdeći da je riječ o pravednosti i otajstvu, nije se moguće pomiriti s takvom predodžbom Boga niti vjerovati Bogu koji bi bio takav.

5.2.3. Božji sud – od vječnosti, u sadašnjosti, na kraju vremena

Rekosmo u podnaslovima 5.2 b) i 5.2.2. b) da je kod Augustina otvoreno pitanje kada Bog u vječnosti donosi sud o nečijoj sudbini – prije ili poslije Adamova pada. Ako poslije, Bog je manje upleten u niz uzročnosti. No Božja odluka koja uključuje i sud prethodi osobnim grijesima Adamovih potomaka. Monasi iz Hadrumentuma smatrali su da Božji sud prati slobodnu volju koja je slobodna birati te ishod nekog djelovanja proizlazi iz samog djelovanja i nije unaprijed određen. I monasi iz Galije zastupali su otački stav da Bog sud ne donosi u vječnosti nego na kraju nečijeg života. Oni a ni Cezarije Arleški[1090] nisu prihvaćali predestinarijanski pojam suda unaprijed odlučenog u vječnosti.

a) Augustinov nauk

Božji sud smatra izrijekom povezanim s predodređenjem i predznanjem, tj. unaprijed određenim. Povezanost ljudske slobode, zasluga i posljednjeg suda – tri temeljne pretpostavke monaha i istočnih otaca – revidira u *corrept.* kada je milost predstavio ne samo kao prethodeću zasluzi nego kao onu koja osobi zaslužuje nagradu. Ishod posljednjeg suda smješta u Božji sud donesen u vječnosti.[1091] Iz perspektive suda vidi se da je predodređenje potpuno nadjačalo

[1090] Cezarije smatra da će takva odluka biti donesena tek na sudnji dan. Pitanje vječnoga spasenja nije odlučeno sve do posljednjeg suda. U *s.* 39,1-2; 98,3 ističe da o čovjeku ovisi kako će tada biti suđen. Ishod posljednjega suda ovisi samo o čovjeku jer mu je krštenje obnovilo palu narav koja se nakon krštenja nalazi u stanju sličnom Adamovoj predpadnoj naravi te je čovjek sposoban na prikladan način odgovoriti na ono što čuje u propovijedi. Kršćanski je život borba u kojoj ne postoji sigurnost postizanja blaženstva. Usp. Cezarije iz ARLESA, *Sermones* 39,1-2; 98,3. Odbacuje automatsku kvalifikaciju za ustrajnost naglašavajući važnost i realnost truda i posljednjega suda. Ne dovodi u pitanje važnost ljudskog djelovanja za ishode, iako samo onoga djelovanja koje dolazi nakon krštenja. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency,* 220-224.

[1091] Usp. Richard GOODRICH, Caesarius of Arles, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), 736. Augustin je u *gr. et lib. arb.* još uspio očuvati monaški sustav slobodne volje, zasluge i posljednjeg suda, iako naglašava da milost koja je obratila volju zahtijeva suradnju volje za ustrajnost u dobru. Čovjek ne može sebi prepisati dobru volju niti ustrajnost, nego pozitivan ishod ovisi o suradnji sa milošću. U *gr. et lib. arb.* 23,45 govori da će Bog koji jedino onima koje on oslobađa ne uzvraća po djelima tada uzvratiti svakome po njegovim djelima (usp. Mt 16,27). Bog će uzvratiti zlo zlima jer je pravedan – kaznu za njihovu nepravednost; dobro zlima jer je dobar – milost za njihovu nepravednost; dobro dobrima jer je dobar i pravedan – milost za milost. Nikada neće uzvratiti zlom za dobro jer nije nepravedan. Augustin tu tvrdi da je ishod suda čvrsto povezan s čovjekovim

logiku sloboda-zasluga-posljednji sud (nagrada) te to troje više nema nikakvu stvarnu ulogu, tvrdi W. Babckok.[1092] Životi pojedinaca nemaju nikakvog utjecaja na Božju odluku tko će primiti milost ukoliko svu odluku donosi samo Bog već u vječnosti.

Nauk o vječnim sudovima ozbiljno je umanjio i preoblikovao ulogu slobodne volje, zasluge i posljednjega suda, no ovo troje Augustin nije poništio niti odbacio te ih na drugim razinama nastoji sačuvati. Ipak, čovjeka na razini suda smatra samostalno odgovornim samo za zle zasluge i zasluženu kaznu. U *ep.* 214,2 piše u Hadrumentum: „Ako nema milosti Božje, kako će spasiti svijet? A ako nema slobode izbora, kako će suditi svijet?“ U *ep.* 214,4 piše: „Nije da ne postoje zasluge, bilo dobre zasluge pobožnih, bilo loše zasluge grješnika. Kako će inače suditi svijet? Nego milosrđe i milost Božja proizvode čovjekovo obraćenje.“ U *gr. et lib. arb.* 9,21 kaže da je zasluženo smrt zvati plaćom grijeha (usp. Rim 6,23) jer se vječnu smrt daje kao nagradu za službu đavlu, no Bog ne daje vječni život zbog zasluga, nego čovjekovo postojanje produžuje na čitavu vječnost zbog svoga božanskoga smilovanja.[1093]

Iako smo drugdje vidjeli da dobra djela Bog čovjeku uračunava kao zaslužna djela,[1094] vječno je postojanje i tada Božji dar. Druga smrt koja je također vječito postojanje isključivo je kazneno a ne darovano postojanje jer bi, ako bi osuđeni za kaznu prestali postojati, nepostojanjem izbjegli zasluženu kaznu. Vječnu se smrt daje kao nagradu za službu đavlu, naravno, zasluženu kaznenu „nagradu.“ S obzirom da je kazna, nije dar. Iako je vječna smrt nagrada za službu đavlu, dodjeljuje je Bog a ne đavao. Naime, na sudu na kojem će Bog okruniti pravedne a osuditi nepravedne, prve će suditi s milosrđem a druge bez milosrđa,[1095] stoji u *corrept.* 13,41. Kada pravedni Kralj sjedne na svoj tron, nikoje mu se zlo neće protiviti.

---

djelovanjem, no želi li ishod biti pozitivan, čovjekovu je volju ranije morala obratiti i pomagati milost. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 23.

[1092] Usp. William S. BABCOCK, Grace, Freedom and Justice: Augustine and the Christian Tradition, u: *Perkins Journal,* 27 (1973.), 1-15., osobito 14-15.

[1093] „*Gratia autem Dei*, *vita aeterna*: ut hinc intellegeremus, non pro meritis nostris Deum nos ad aeternam vitam, sed pro sua miseratione perducere.“ Aurelije AUGUSTIN, *gr. et lib. arb.* 9,21. Lat. *perducere* – voditi i produžiti. U talijanskom je preveden s voditi, a u engleskom s produžiti.

[1094] „U to vrijeme čak će i milosrđe biti dodijeljeno po pravednom sudu u skladu sa zaslugama dobrih djela.“ Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 13,41. O tome vidi u podnaslovu 2.2.1.3. c).

[1095] Već je tijekom manihejske rasprave naglasio da Božja pravednost vraća red u nered koji uzrokuje grijeh, te grijeh ni kazna ne narušavaju red kojega Bog hoće. Grješno biće biva izbačeno na mjesto koje mu po naravi pripada, te ljepota svemira ne biva narušena. Tri stvari pokazuju da je ljepota svemira besprijekorna: propast grješnika, kušanje pravednika i usavršavanje blaženih. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *De vera religione* 23,44 (dalje: *vera rel.*), u: PL 34, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 141. Navedeno prema: Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 148. I u *spir. et litt.* 33,58 će reći da je kazna unutar Božje volje. Inače kod Augustina Božja pravednost ima dva značenja. Uobičajeno je strogo razdvajao milosrđe za izabrane i pravednost za odbačene. No u kontekstu spašenih naglašava da Božja pravednost ne označava Božju vlastitu pravednost nego pravednost po kojoj Bog ljude čini pravednima i opravdanima. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 8,31; 9,15; 32,56; *gr. et pecc. or.* 1,47,52; *c. ep. Pel.* 3,17,20; *nat. et gr.* 33,37. Čovjek je pravedan u mjeri u kojoj je spašen, piše u *spir. et litt.* 29,51. U *gr. et lib. arb.* 6,14; 9,21 govori o pravednosti kao o opravdanju po milosti koja od nepravednika čini pravednika. Takvim poimanjem Božje pravednosti brani stav

Ovim tvrdi da nitko neće moći proturječiti Božjemu sudu. Posljednji sud bit će Božje djelo. Bog na sudu neće postupati politički korektno ni tolerantno, zabrinut oko očuvanja npr. suvremeno definiranih, tj. izmišljenih raznorodnih ljudskih prava i sloboda. Danas se govori da netko u pakao dolazi jer Bog poštuje njegovu slobodu. Augustinu pakao nije toliko izraz poštivanja ljudske slobode koliko je kazna, zaslužena i pravedna. Pakao je sud Božje volje a ne tek opredjeljenje tog pojedinca iako je onamo dospio po zaslugama. Bog strovaljuje u pakao. Volja čovjeka ne može nadvladati Božju ni u slučaju njegove propasti. K tome, danas se često na pakao gleda kao na Božji poraz i neuspjeh. Za Augustina i pakao potpada pod Božju snagu i njegovu pobjedu nad zlima. U *spir. et litt.* 33,58 kaže da zli ne poražavaju volju Božju nego im je određeno kroz kaznu iskusiti snagu Boga čije su milosrđe prezreli prezirući njegove darove. Božja volja nikada nije poražena. Bila bi poražena kada ne bi znala što bi s ljudima koji je preziru ili kada bi ti koji zaslužuju kaznu utekli od dosuđene im kazne. Nije moguće da čovjek i zlo pobijede Boga niti da ga na nešto prisile. Stoga pakao ne leži izvan Božje suverenosti i volje. Nije dio nad kojim vlada đavao a nad kojim Bog nema vlast nego je Bog gospodar i toga mjesta i stanja i on odlučuje koga onamo izručuje.

U *corrept.* 10,27 jasno o tome piše da su neki anđeli predvođeni đavlom po svojoj slobodnoj volji otpali od Boga.[1096] Otišli su od Božje dobrote, ali nisu mogli pobjeći od njegova suda te su postali posve slomljeni. To da anđeli ostaju unutar Božjega suda potvrđuje Augustinov točan stav da je Božji sud unutar Božje volje i da je pakao Božja kaznena volja.

U *persev.* 9,23 o Tiru i Sidonu kaže da će oni na dan suda biti kažnjeni, iako manjom kaznom nego Betsaida, Korozain i Kafarnaum jer Isus kaže: „Ali kažem vam: Tiru i Sidonu bit će na Dan sudnji lakše negoli vama.“ (Mt 11,22) I tu se vidi da Bog dodjeljuje kazne.

Postoji kategorizacija kazni. Prema Mt 11,22 to ovisi o budućoj neostvarenoj (ne)vjeri jer će Tir i Sidon zbog nje biti lakše suđeni nego Židovi koji su čuli a nisu povjerovali. Ako se ovu rečenicu protumači tako, buduća neostvarena djela ipak imaju neku ulogu i učinak: mogu olakšati ili uvećati vječnu kaznu. No može se Mt 11,22 tumačiti i ovako: Tiru i Sidonu bit će jednako kako bi im i bilo, tj. buduća im neostvarena vjera ne olakšava kaznu, ali će Betsaidi i Korozainu biti teže zbog njihove stvarne nevjere zbog koje im je kazna povećana. U tom slučaju samo dogođeno može uvećati ili umanjiti kaznu, dok nedogođeno to ne može.

---

da čovjek ne može sam doći do pravednosti ni opravdanja. Pritom pravednost i opravdanje u nekoj mjeri sadržajno poistovjećuje jer Bog čini pravednim, što je smisao pojma opravdanje. No kada je riječ o odbačenima, pravednost nije sinonim za opravdanje nego za uskratu milosti.

[1096] Ovdje ne spominje Božju umiješanost u pad anđela. Još nisu imali dar ustrajnosti do kraja jer je njega i njegovu spoznaju Bog dao samo dobrim anđelima nakon pada đavla. Ne davši anđelima prije pada ustrajnost do kraja, Bog je na neki način indirektno omogućio pad anđela jer da su imali ustrajnost do kraja, ustrajali bi.

5.2.3.1. Nedokučivost i nespoznatljivost Božjih putova i sudova

Augustin je s vremenom sve jače naglašavao Božju inicijativu i apsolutnu moć, no tvrdio je da ih Bog ne prakticira na proizvoljan ni tiranski način, te da će se razlozi i pravednost Božjih izbora i sudova razotkriti u posljednji dan.[1097] Jasno mu je da ono što izlaže o predodređenju izgleda kao bezrazložna nepravda i neutemeljena diskriminacija, no čvrsto uvjeren u ispravnost svojih stavova, nastojao je objasniti i obraniti svoje teološke pozicije i poimanje Boga. Tek bi kada bi se našao pred pitanjem zašto Bog nekoga izabire a drugoga odbacuje i zašto ne spasi i odbačene priznavao da je tu riječ o nedokučivim Božjim odlukama te nije moguće dati potpuna objašnjenja ni odgovore. Nije moguće posve razaznati zašto Bog postupa na određeni način, čak ni kada je Augustin uvjeren da zna kako Bog postupa.[1098]

a) Nauk monaha iz Galije

Takav pristup opravdano kritizira Kasijan jer smatra da Augustin preuzetno tvrdi da je dokučio gotovo sve u Božjem postupanju. Kasijan Rim 11,33-34 koji glasi „Kako li su nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegovi! Doista, tko spozna misao Gospodnju, tko li mu bi savjetnikom?“ tumači suprotno od Augustina koji njime opravdava svoje neznanje i Božju pravednost. Kasijan ove retke tumači u svjetlu univerzalne Božje spasenjske volje, te u *Coll.* 13,15 naglašava da ih se ne smije razumijevati predestinarijanski, koreći Augustina.[1099] U *Coll.* 13,17,1 kaže da Bog nekada ima inicijativu a nekada pomaže na putu kojega je čovjek sam počeo. Kasijan upravo tu dvostruku mogućnost – to da i Bog i čovjek mogu imati prvenstvo – tumači kao nedokučivost i neistraživost Božjih sudova i putova.[1100]

U *Coll.* 13,17,3 neistraživost Božjih sudova koristi kao oružje protiv Augustina: „Tkogod misli da može ljudskim razumom dokučiti taj nemjerljivi bezdan, pokušava poništiti čudesnost i divotu toga znanja koje je toliko zadivilo velikog učitelja pogana. Jer čovjek koji je siguran da u svome umu može dokučiti ili nadugo raspravljati o naumima po kojima Bog u ljudima vrši djelo spasenja, sigurno se opire istini Apostolovih riječi i s nepobožnom

---

[1097] Usp. Gerald BONNER, Augustine and Pelagianism, u: *Augustinian Studies,* 24 (1993.), 31.

[1098] Podsjećamo na rečeno u podnaslovima 5.2. b) i 5.2.1.2. b) da S. Ticciati smatra da Augustin neutemeljeno iznosi tvrdnje o stvarima u koje nema uvida.

[1099] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 382.

[1100] „Iz ovih primjera koje smo naveli iz Evanđelja moći ćemo veoma jasno razaznati da Bog skrbi za spasenje ljudskoga roda na brojne i raznolike načine i nespoznatljivim putovima. Neke koji to žele i za tim žeđaju nadahnjuje na veću gorljivost, dok druge koji to ne žele tjera protiv njihove volje. Ponekad nam pomaže postići stvari za koje vidi da za njima težimo za naše vlastito dobro, a nekada nam nadahnjuje začetak te svete želje i daje i početak dobroga djela i ustrajnost u njemu.“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,17,1.

odvažnošću izjavljuje da su Božji sudovi dokučivi i da su mu putovi istraživi.“[1101] Izravno cilja na Augustina koji naširoko piše o tim stvarima i koji kao da misli da je o ovim teškim pitanjima dokučio i istražio gotovo sve osim toga zašto Bog nekome daje milost a nekome ne.

b) Augustinov nauk

Iako se Augustin opravdano poziva na nedokučivost Božjih putova, taj korak čini teološki prekasno. Puno toga autoritativno kao sigurno i spoznato tvrdi o Bogu i to o stvarima koje pripadaju u Božje otajstveno postupanje u koje ni on ni drugi nemaju uvida. Bilo bi sretnije da je intelektualnu „rampu“ koja označava da se nekim putem dalje ne može sigurno ići spustio ranije, prije formulacije nauka o predodređenju, a ne tek kod pitanja zašto ovoga Bog izabire a onoga odbacuje. Čitav nauk o predodređenju, koliko god bio logičan nastavak i posljedica nauka o gratuitivnosti, potpada pod nedokučive Božje sudove, a ne samo pitanje zašto Bog nekoga izabire a nekoga ne.[1102]

Takvo prekasno spuštanje „rampe“ nalazimo u *ep.* 194,2,5 gdje na pelagijanske optužbe da je nepravedno da je u jednakoj situaciji jedan oslobođen a drugi kažnjen odgovara prizivajući se na Pavlovo postupanje kada se suočio s ovim pitanjima: Pavao nije pokušavao objasniti niti opravdavati Božje postupke nego ih je s pouzdanjem u Boga prihvatio kao otajstvene i nedokučive ali nikada nepravedne. Citira Rim 9,20-23, te zaključuje da Pavao ne objašnjava zašto je neka posuda časna a neka nečasna nego u čudu pred tom skrovitošću uzvikuje: „Kako li su nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegovi! Doista, tko spozna misao Gospodnju, tko li mu bi savjetnikom?“ (Rim 11,34-36)“[1103] Ako Pavao nije smatrao da treba i može objasniti Božje naume i postupke, ni Augustin neće to pokušavati nego će ponavljati ove Pavlove riječi. Taj stav ima od *Simpl*. i ponavlja ga iznimno često i u naša četiri djela.[1104]

U *correpl*. 8,17 priznaje da ne zna zašto Bog nije dao ustrajnost do kraja kojima je dao ljubav. Ne govori to arogantno, nego priznajući svoje ograničenosti i malenosti. Ne treba

---

[1101] *Isto* 13,17,3.

[1102] Vrijednost Augustina kao negativnog teologa ostala je u sjeni. I u *Trin.* se očituje rastrganost između želje govoriti o Bogu i želje šutjeti o njemu zbog spoznaje da je Bog čovjeku otajstvo koje je blizo ali nedokučivo. Usp. Paul van GEEST, La tensione tra il 'dover parlare' di Dio e il 'voler tacere' di fronte a Dio: alcune osservazioni sul De Trinitate di Agostino, u: *Silenzio e Parola nella patristica. XXXIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2010,* (SEA 127). Roma, 2012., 604. Još detaljnije van Geest o tome piše u: Paul van GEEST, *The incomprehensibility of God: Augustine as a negative theologian*, Leuven-Dudley, 2011. Navedeno prema: Nello CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino,* 85.

[1103] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 194,2,5, u: PL 33, 876.

[1104] Npr. u *correpl.* 8,17-9,20; 15,46; *praed. sanct.* 8,14-16; 14,26; *persev.* 8,18; 9,21-11,25; 11,27; 12,30; 14,37. U *correpl.* 8,17 kaže da su ljudi nesposobni prodrijeti u neistražive sudove Gospodnje. U *persev.* 11,25 piše da u Bogu nema nepravde, ali su mu putovi neistraživi. Treba vjerovati u Božje milosrđe u slučaju oslobođenog i u njegovu istinu u slučaju kažnjenog, i ne pokušavati istražiti neistraživo ni dokučiti nedokučivo.

mrmljati jer je Bog to sakrio, nego zahvaljivati Bogu što se ponizio kako bi očitovao svoje sudove i vjerovati mu za ono što je sakrio da je i taj postupak za ljude najzdraviji. Mudrost čovjeka uči podložnosti, pouzdanju i prihvaćanju neprovjerljive vjere. Odbacuje oholost ljudskog doumljivanja koje može osobu dovesti do očaja. Zato u *persev.* 22,62 pita: „Zar ćemo se plašiti toga da će ljudi biti očajni kada čuju da svu svoju nadu trebaju staviti u Boga, a nećemo se bojati toga da svoju nadu umjesto u Boga nadasve oholo i nadasve nesretno stave u same sebe?“ Predodređenje zahtijeva napuštanje optužbi na račun Boga, odreknuće od želje obraniti Božju pravednost,[1105] i potpuno povjerenje u Božje – tj. Augustinove – prosudbe.

U *praed. sanct.* 8,16 piše da je bolje ne pravdati se s Bogom (usp. Rim 9,20) nego pokušavati objasniti – kao da bi to itko i mogao – ono što je Bog htio ostaviti skrivenim. Ipak, neutemeljeno tvrdi da je traženje odgovora na pitanje zašto Bog spašava ovoga a ne onoga pravdanje *s* Bogom a ne rasprava s Augustinom.[1106] Opravdano propitivanje monaha o Božjemu postupanju prema odbačenima ne znači pravdanje s Bogom. Do te misaone točke i on sam razumski traži i propituje pri čemu svoja promišljanja ne smatra prepirkom s Bogom.

U *persev.* 14,37 pita treba li čovjek zanijekati ono što je očito zbog toga što ne može dokučiti ono što leži skriveno. Hoće li za ono što uočava da je na određeni način tvrditi da nije na takav način zato što ne zna dokučiti zašto je na takav način?[1107]

Ovdje donosi prošireni argument o prihvaćanju ljudske nesposobnosti dokučiti dijelom očito a dijelom otajstveno. No u ovom veoma dobrom argumentu previđa da ono što je njemu očito – predodređenje, izabranje, odbačenost – nije očito njegovim protivnicima. Upravo suprotno, smatraju nemogućim i netočnim uočiti i tvrditi to što on tvrdi. Ne smatraju da su ustrajnost do kraja i predodređenje otajstvo koje treba ponizno prihvatiti nego da su zabluda i iskrivljeno shvaćanje Božjega djelovanja.

I drugi autori osim monaha iz Galije negativno procjenjuju priziv na nedokučivu Božju pravednost. Julijan iz Eklana prigovarao mu je da pravedan Bog ne bi pokazivao pristranost i favoritizam. C. Kirwan smatra da Augustin ne donosi razloge zašto Bog nije univerzalno milosrdan, a zastupa manjkav koncept pravednosti koja zanemaruje komparativnu dimenziju prosudbe: iako imaju jednake zasluge, neki dobivaju milost a drugi pravednu kaznu, oboje samo

---

[1105] Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 219.

[1106] Slično postupa i u *praed. sanct.* 15,30 kada piše da bi samo luđak na temelju toga što je i on ljudsko biće mogao prigovarati Bogu zašto on nema sve što ima Krist i zašto i on nije sve što Krist jest, te zašto je milost drugačija ondje gdje je ljudska narav jednaka ako u Bogu nema pristranosti. Ovim komentarom prigovore monahe iz Galije upućene njemu lukavo preriče u prigovore upućene Bogu, a prigovor da njegov nauk čini Boga pristranim i okrutnim neopravdano premeće u optužbu da je Bog pristran.

[1107] „Numquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est? numquid, inquam, propterea dicturi sumus quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire?“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,37.

na temelju istočnoga grijeha.[1108] I K. Flasch i J. Rist Augustinov priziv na neistraživost Božje pravednosti ocjenjuju negativno. B. Studer i mnogi drugi taj priziv promatraju neutralno, kao priznanje da je ljudsko znanje došlo do svoje granice.[1109]

Paul Rigby ga pak promatra pozitivno. Ne smatra da ga koristi tek kada izgubi intelektualnu britkost, ni da manipulira konceptom pravednosti već da je korištenje neistraživih otajstava pozitivan, čak i odlučujuć doprinos razumijevanju predodređenja. Otajstvo Augustin vezuje i za izabranje i za odbačenost te u *praed. sanct.* 6,11 napominje da su nespoznatljivi i Božje milosrđe i pravednost. Zanemari li se da je Bog skriveni Bog, *Deus absconditus*, upotreba pravednosti u svrhu isticanja milosrđa prema izabranima zaista postaje veoma uznemirujuća. Zato se u tekstovima o smislu odbačenih ne smije zanemariti naglasak na skrovitoj Božjoj mudrosti jer je u suprotnom milosrđe tek proizvoljna i nepredvidiva iznimka unutar pravednosti i legalizma. Mudrost skrivenoga Boga uči čovjeka učenim neznanjem prihvatiti ono što ne razumije i vjerovati Bogu da Bog zna što radi.[1110]

J. P. Burns smatra da Augustin tu slijedi afrički način razmišljanja, a ne europski. Afrikanci znaju da su Božji putevi otajstveni te ne slijede zdravorazumsko poimanje pravednog, no vjeruju Bogu da su pravedni, a njihova pravednost ne samo nadilazi nego je i kontradiktorna ljudskom poimanju.[1111] Za razliku od njih, Europljani smatraju da Bog nagrađuje i kažnjava po čvrstim i razumu shvatljivim pravilima.[1112] Augustin takav zakon pravedne retribucije smatra nedostatnim. Ljudi se moraju odreći svojih pogleda na pravednost i svojih očekivanja. Izlaganje o mudrosti vodi ga do nadilaženja ljudskog koncepta pravednosti i dolaska do mudrosti i vjere koju se ne može verificirati. Kao i Job, napušta aroganciju i tužbu na račun Boga, te Boga ljubi i vjeruje mu unatoč svome neznanju.[1113] Iako Augustin ima autentično pouzdanje u Boga, nismo skloni Rigbyjevoj pozitivnoj procjeni. Mada Augustin i predodređenje smatra otajstvenim, na

---

[1108] Usp. Christopher KIRWAN, *Augustine*, 150. Navedeno prema: Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 215.

[1109] Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 214.

[1110] Narav neistražive Božje otajstvenosti otkriva distancu između mudrosti i zakona pravedne retribucije. Srednji položaj neistražive Božje mudrosti može posredovati između milosti i pravednosti a da obje zadrže svoje oznake. Za to Augustin navodi tri primjera: zvane ali izabrane, malu djece vjernika koja umiru bez krsta iz *corrept.* 8,18, te ustrajnost do kraja. Za sve te tri stvari vrijede riječi: „O dubino bogatstva, i mudrosti, i spoznanja Božjega! Kako li su nedokučivi sudovi i neistraživi putovi njegovi!" (Rim 11,33) Pravednost je u ova tri primjera duboko uronjena u neistraživu mudrost koja Augustina u *corrept.* 8,19 tjera na šutnju kada kaže da o tim stvarima treba šutjeti ili ih ostaviti po strani. Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 214-217.

[1111] Podsjećamo da u *c. Iul. imp.* 3,24 piše da „je on (Bog, op. a.) pravedan čak i kada čini ono što ljudima izgleda kao nepravedno i ako čini ono što bi bilo nepravedno ako bi to učinili ljudi." U *c. Iul. imp.* 3,26 piše: „Bog pravedno radi neke stvari koji ljudi, ako ih čine, čine nepravedno." Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul. imp.* 3,24.26.

[1112] Usp. James Patout BURNS, The Atmosphere of Election: Augustinianism and Common Sense, u: *Journal of Christian Studies,* 2 (1994.), 335.

[1113] Usp. Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, 218.

nedokučivost se Božju poziva uglavnom samo kada govori o odbačenima, što pokazuje da to čini kada mu uzmanjka druga argumentacija i kao supstitut intelektualnom obrazloženju odbačenosti. Priziv na otajstvenost jest opravdan, no dolazi prekasno jer se stječe netočan dojam da je o Bogu sve prije tog pitanja istraživo i dokučivo. Time, osim toga, Augustin sebe nenamjerno predstavlja kao onoga koji je „uhvatio Boga za bradu“ i dokučio gotovo sve o načinu na koji Bog spašava ljude, tj. predodređenju. Također, iako taj argument stoji kao vjerski argument u prilog Božje pravednosti, njime će teško ikoga uvjeriti u istinitost nauka o odbačenima jer ne nudi niti jedan drugi podargument ni sadržaj osim pouzdanja u Boga. Argument koji se sastoji od toga da se treba imati pouzdanje u Boga nije razumski dostatan iako je s vjerske strane točan a nekom vjerniku i dostatan. Računa na vjerski moment pouzdanja u Boga, no uzaludno jer njime nije uspio uvjeriti monahe iz Galije a niti nas. Tvrdnje o Božjoj nadspoznatljivosti i otajstvenosti jesu istinite, no ne koristi ih u pravome trenutku, tj. koristi ih prekasno.

5.2.4. Božja opća spasenjska volja

Crkva je oko 400. odbacila opću Božju spasenjsku volju osudivši Origena te je i Augustin pristao uz tu osudu.[1114] No zanijekao je opći spasenjsku volju i jer je i sam primijetio da sredstva spasenja nisu dostupna mnogoj djeci i odraslima.[1115] Monasi iz Galije, međutim, žele obraniti opću Božju spasenjsku volju i Božju dobrohotnost, a Augustin hoće obraniti Božju volju općenito. Monasi drže da se puno toga događa protiv ili mimo Božje volje, a Augustin da se sve događa po Božjoj volji, tj. da sve biva kako je Bog htio i kada ljudi postupaju kako Bog zabranjuje postupati. Monasima iz Galije Božja je volja nadvladiva i čovjek je može poraziti svojom odlukom, te smatraju da spasenjska Božja volja nije unaprijed određena, a Augustinu je unaprijed zacrtana i neporaziva te je čovjek ne može promijeniti, zaobići, nadmudriti, niti izbjeći budući da i čovjekovu propast smješta unutar a ne izvan Božje volje. Monasi propast

[1114] Usp. Gerald BONNER, *Freedom and Necessity*, 97.
[1115] Usp. James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, 178. A. Sage napravio je analizu šesnaest Augustinovih komentara 1 Tim 2,4. Usp. Athanase SAGE, La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin, u: *Recherches augustiniennes et patristiques*, 3 (1965.), 107-131. Na žalost članak zbog nepoznavanja francuskog jezika nismo mogli konzultirati.

smještaju izvan unaprijed određene Božje volje, a Augustin unutar kaznene Božje volje.[1116] Ako Bog želi spasenje svih ljudi a ne spašavaju se svi, ne ostvaruje se Božja volja, što je Augustinu nedopustivo. Zbog toga i zbog nauka o predodređenju mora 1 Tim 2,4 tumačiti restriktivno i usko i ustvrditi da Bog ne želi spasenje svih ljudi nego samo svih izabranih. Monasi iz Galije brane postulat o općoj spasenjskoj volji, no tada imaju problem objasniti rascjep između Božje volje spasiti sve i njezina objektivnog neostvarivanja jer se mnogi ne spašavaju. Nije moguće da netko propada po Božjoj volji ako Bog hoće da se svi spase. Stoga svako tko propada, propada po svojoj volji a protiv Božje. Time čuvaju netaknutom slobodnu volju i Božju opću spasenjsku volju, ali dovode u pitanje ostvarivanje Božje volje i njegovu moć. Vidimo stoga da je riječ o veoma osjetljivom pitanju.

a) Nauk monaha iz Galije

Univerzalnost spasenja monasima je glavni argument protiv predestinacije. Augustinovo suženo tumačenje 1 Tim 2,4 lako se dovodili u pitanje. I Julijan iz Eklana i suvremeni tumači često koriste 1 Tim 2,4 protiv predodređenja. Kasijan i monasi iznose tradicionalnu egzegezu 1 Tim 2,4, dok Augustin žrtvuje jasno značenje toga teksta radi očuvanja Božje svemoći. Kasijanov pristup bolje odgovara unutarnjem cilju Božje milosrdne i spasonosne ljubavi nego Augustinov restriktivan pristup. Ponuda spasenja dolazi ili preko naravnog (!) ili pisanog zakona, ili preko propovijedanja evanđelja, prenosi Prosper monaški stav u *ep*. 225,4. S pelagijancima su dijelili mišljenje da Bog poziva na spasenje sve ljude (*universaliter*) i to bez razlike (*indifferenter*), stoji u *ep*. 225,4.[1117] U *ep.* 226,7 Hilarije piše da monasi ne prihvaćaju i odbacuju tvrdnju da je broj izabranih i odbačenih čvrsto određen nego radije drže da Bog hoće da se svi ljudi spase, i to ne samo oni koji se tiču broja svetih, nego apsolutno svi ljudi bez ijedne iznimke.

Kasijan u *Coll.* 13,7,1-3 preko 1 Tim 2,4 aludira na Augustinov nauk o predodređenju i malom broju spašenih. Nitko ne može dokučiti Božje načine i putove da sve ljude privede spasenju, te je zato neprihvatljivo reducirati spasenje na malen broj. Ako nitko ne pozna Božje putove, ni Augustin ne može svoj stav nametati kao ispravan. Kasijan smatra da je Božja nepromjenjiva volja spasiti svakoga te je enormno svetogrđe smatrati da Bog želi spasenje samo nekih. Tko propada, sam izabire takav put. Nad onima koji idu putem propasti Bog čak vrši i neku vrstu prisile odgađajući ili sprječavajući njihova zla djela nadajući se da će se vratiti na

[1116] Ona je u *spir. et litt.* 33,58 kazna za neposluh spasenjskoj volji, no u našim je spisima sud o propasti dan već na temelju odbačenosti. Podsjećamo na različite vrste Božje volje o kojima smo govorili u podnaslovu 5.1.a).
[1117] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 383.

put spasenja. Bog se toliko brine za čovjeka da intervenira čak i silom kako bi spriječio propast. Gubitak bilo kojeg čovjeka za Boga je uvijek gubitak, piše u *Coll.* 16,6.[1118]

Kasijan se, međutim, muči kako pomiriti Božju spasonosnu volju i čovjekovu volju a da ne ugrozi nijednu od njih. Božja volja ne određuje unaprijed i nepovratno sudbinu čovjeka nego ona djeluje paralelno, ruku pod ruku s Božjim predznanjem i u bliskom kontaktu s čovjekovom voljom. Na taj način Kasijan želi sačuvati i čovjekovu odgovornost i Božju nepristranost.[1119] Bog predzna sve što će se dogoditi i prilagođava se ljudskim osjećajima, tumači u *Coll.* 17,25. Ne oslanja se isključivo na svoje otajstveno znanje i moć, nego čovjeku uskraćuje ili daje milost na temelju čovjekovih sadašnjih djela, kaže u istom broju. Predodređenje, vidjesmo, izjednačuje s predznanjem čovjekovih izbora. Međutim ako Božje predznanje uzima u obzir čovjekovu aktualnu i povijesnu situaciju i ograničenja, konkretna čovjekova situacija utječe na i diktira Božju spasenjsku volju.[1120] U *Coll.* 13,7,1 piše: „Božja svrha, prema kojoj nije stvorio ljude da propadnu nego da žive vječno, ostaje nepromijenjena. Kad njegova dobrota uoči u nama i najmanji tračak dobre volje – koju je ustvari on sam zaiskrio u nama od tvrdoga kremena našega srca – brižno ga čuva, raspiruje i ojačava ga svojim nadahnućem, želeći da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine (usp. 1 Tim 2,4). Jer on kaže: 'Tako ni Otac vaš, koji je na nebesima, neće da propadne ni jedan od ovih mojih malenih.' (Mt 18,14) Kaže i: 'Bog ne želi da duša propadne nego se povlači i smišlja da onaj koji je odbačen ne bi posve propao.'"[1121] Božje postupanje ovisi o ljudskoj inicijativi.

U *Coll.* 13,7,2 oštro kori nijekanje opće spasenjske volje: „Jer Gospodin je istinit i ne laže kada kaže: 'Života mi moga – riječ je Gospoda Boga – nije meni do smrti bezbožnikove, nego da se odvrati od zloga puta svojega i da živi!' (Ez 33,11a) Kako se o onome koji ne želi da propadne itko od onih najmanjih može misliti bez velikoga svetogrđa (*ingens sacrilegio*) da

---

[1118] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 376-378. O prisili koju Bog rabi piše u *Coll.* 13,7,4; 13,8,1; 13,9,1; 13,17,1; 13,18,2. O tim tekstovima vidi u podnaslovu 5.1. a).

[1119] Kasijan piše za monahe koji su atlete i vojnici, a Isus je model kojega nasljeduju. Spasenje u *inst*. 4,33 povezuje s monaškim asketskim obvezama i nastojanjima oko savršenstva. Promatrali su ih kao boj u kojem je Isus sudac i nadzornik (*arbiter atque agonotheta*) koji predsjeda borbi, procjenjuje nastup i daje nagrade, vidimo u *Coll.* 7,22; *inst*. 6,9. I u borbi protiv zla Isus monaha trajno promatra ali i podupire, te ne stoji samo sa strane kao običan sudac. Kristova pomoć nikada neće uzmanjkati u borbi. Božje djelovanje i ljudski napor Kasijan smatra recipročnima, no nije bio zaokupljen sustavnim objašnjenjima na koji način Bog i čovjek su-djeluju niti koje je točno čije mjesto u procesu spasenja. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 380-382.

[1120] Usp. *Isto*, 378. Monasi tvrde da Bog ne šalje propovjednike onima za koje zna da neće povjerovati. Božje predznanje ljudske vjere određuje davanje ili uskratu milosti, te spasenje ovisi o predznanju ljudskih postupaka: „Kažu da je Bog predvidio da će ti narodi povjerovati i da je svaki narod u prikladno vrijeme primio usluge učitelja kada će ondje narasti vjera onih koji imaju dobre volje. I tvrdnja da Bog hoće da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine (usp. 1 Tim 2,4) ostaje nepobitna. Oni koji su po svojoj naravnoj inteligenciji mogli biti privedeni k bogoštovlju jednoga pravog Boga i koji nisu čuli evanđelje jer ga niti ne bi prihvatili bez ikakve su isprike i opravdanja (*inexcusbiles*)." Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,5.

[1121] KASIJAN, *Coll.* 13,7,1. Nadnja je rečenica citat iz 2 Kr 14 i 2 Sam 14,14, no u hrvatskom nema toga teksta.

on ne želi opće spasenje svih ljudi nego tek nekolicine namjesto svih?[1122] Oni koji propadaju, propadaju stoga protiv njegove volje.“[1123] U *Coll.* 13,7,3 nastavlja: „Stoga je milost Kristova dostupna svakoga dana. Doziva i govori svakome bez iznimke: 'Dođite k meni svi koji ste izmoreni i opterećeni i ja ću vas odmoriti' (Mt 11,28) jer želi da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine. No ako ne poziva sve ljude univerzalno nego tek neke, slijedi da nisu svi opterećeni istočnim grijehom i sadašnjim grijehom i da ove riječi nisu istinite: 'Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja.' (Rim 3,23) Niti bi se vjerovalo da 'na sve ljude prijeđe smrt…' (Rim 5,12) *Coll.* 13,7,4: I toliko je istinito da svi koji propadaju, propadaju protivno Božjoj volji da je rečeno da Bog nije stvorio smrt, kako Pismo svjedoči: 'Jer Bog nije stvorio smrt niti se raduje propasti živih.' (Mudr 1,13)“

U ovome je tekstu univerzalni poziv na spasenje dokaz da postoji istočni grijeh i da su svi sagriješili. U *Coll.* 13,17,1-2 ustraje da svatko propada protivno Božjoj volji jer mu je nezamislivo da bi Bog htio ičiju propast. Obrušio se na Augustinovo poimanje nazvavši ga u *Coll.* 13,7,2 velikim svetogrđem. Kasijanov stav zvuči prihvatljivije nego Augustinov stav da se propast događa po čovjekovoj volji ali i unutar Božje volje. Augustin se trudi uskladiti ljudsku volju i propast i Božju volju, svemoć i vladalaštvo na način da Bog nikada nije poražen, dok ih Kasijan razdvaja pokazujući da slobodna volja propada autonomno. No iz toga proizlazi da Bog može biti poražen zlom i da Božja volja spasiti sve može biti pobijeđena, izigrana i neostvarena.

Lakše je, međutim, Kasijanu i monasima izreći da se propast događa protiv Božje volje, nego tu mogućnost teološki utemeljiti i objasniti. Budući da smatraju da Bog hoće spasenje svih, propast ne mogu pripisati Bogu već je moraju pripisati čovjeku. Time oslabljuju snagu i učinkovitost Božje volje. Bog teoretski hoće spasenje svih, no oni koji ga ne postignu, sami su krivi za to. Svatko je barem po naravnoj inteligenciji mogao sebe privesti Bogu. Kojima evanđelje nije propovijedano, ne bi ga ni prihvatili pa im zato Bog nije poslao propovjednike, stoji u *ep*. 225,5. Stoga je tko god nije čuo za Krista sam kriv za propast koja se dogodila unatoč tome što Bog hoće njegovo spasenje. Zbog predznanja njihove nevjere nije im naviješteno

[1122] J. Kim drži da je moguće da Kasijan tu ne misli na Augustina nego na one koji na Istoku također niječu opću Božju spasenjsku volju, tj. pripadnike valentinijanske gnoze koji su ljude dijelili na pneumatike, fizike i hilike, te na manihejce koji su smatrali da je samo dio ljudi izabran. a čiji je nauk ozbiljno ugrožavao i latinski i grčki, tj. egipatski dio Sjeverne Afrike. Usp. Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, 180-188.

[1123] „Qui enim, ut pereat unus ex pusillis, non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putadus est, non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus? Ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt voluntatem…“ Ivan KASIJAN, *Coll.* 13,7,2, u: CSEL 13, 369. Nastavlja: „...kako on svakodnevno viče svakome od njih: 'Obratite se, dakle, obratite od zloga puta svojega! Zašto da umrete, dome Izraelov?' (Ez 33,11b) I opet: 'Koliko li puta htjedoh okupiti djecu tvoju kao što kvočka okuplja piliće pod krila, i ne htjedoste.' (Mt 23,34) Također: 'Zašto onda taj narod luta uporno i neprekidno?' (Jer 8,5) 'Čelo im je tvrđe od litice, odbijaju da se obrate.' (Jer 5,3)“ No ti tekstovi ne govore o općoj spasenjskoj volji nego o spasenju Izraela.

evanđelje. Bog hoće njihovo spasenje, no predznajući da će ga odbaciti, ni ne pokušava ih spasiti. Tako izgleda da je Bog preslab ili nezainteresiran to promijeniti.

Što se tiče ishoda, monasi time dolaze u situaciju sličnu Augustinovim odbačenima koji također nemaju mogućnost doći do spasenja budući da im je Bog zbog predznanja njihovih grijeha uskratio milost i mogućnost spasenja. Monasi tvrde da su sami ljudi krivi za to, dok bi kod Augustina odluka ovisila o Bogu, iako i Augustin tvrdi da je odbačenost prvotno uzrokovana čovjekom a ne Bogom – Bog odbacuje zato što je odbačen.[1124]

U *ep.* 225,6 Prosper piše da monasi smatraju ovo: „Naš je Gospodin Isus Krist, međutim, umro za čitav ljudski rod i nitko nije izuzet iz otkupljenja njegovom krvlju, čak ni ako netko čitav život provede umom posve udaljen od njega. Jer se sakrament božanskoga milosrđa odnosi na sve ljude. I veoma mnogi nisu njime obnovljeni jer Bog predzna da oni nemaju volju biti njime obnovljeni. I tako je, što se tiče Boga, vječni život pripravljen za sve, ali što se tiče slobodne volje, vječni život postižu koji su slobodno povjerovali i (tek nakon toga, op. a.) primili pomoć milosti po zasluzi svoje vjere."[1125]

Suglasni su da se veoma mnogi (*plurimi*) ne spašavaju i da Bog nekoga odbacuje na temelju predznanja zlih zasluga. Razlog zbog kojega netko odrastao nije spašen jest Božje predznanje buduće volje toga pojedinca koja će izabrati nevjeru. U tome se slučaju Bog povlači pred predznanjem izbora ljudske volje koja se time pokazuje jačom i moćnijom od Božje volje, a uzrok propasti je u srži sličan kao i kod Augustinovih odbačenih – Božje predznanje čovjekovih djela. Razlika je u tome što monasi smatraju da oni imaju realnu i otvorenu ponudu spasenja koju Augustin niječe. Ipak, ako im Bog već na temelju predznanja unaprijed uskraćuje milost, ni oni neće moći doseći spasenje ne samo zbog svojih budućih odluka i nevjere nego i zbog Božje odluke koja im prethodi. Tako ni njihova propast ne bi bila posve protiv Božje volje nego bi se Bog već u svome predznanju opredijelio za nju i odlučio na takvu sudbinu ne utjecati i ne promijeniti je.

No monasi to ne primjećuju. U *ep.* 226,7 stoji da drže da se nitko „ne treba brinuti zato što se za neke kaže da propadaju protiv Božje volje. Nego radije jednako kao što Bog neće da itko griješi ili napusti pravednost a ljudi je ipak i dalje napuštaju protiv njegove volje i čine

[1124] No vidjeli smo u govoru o uzrocima odbačenosti u podnaslovu 5.2.2. b) da se muči dokazati taj postulat te je dvojbeno je li vremenski prvi uzrok propasti Božja ili čovjekova volja.

[1125] „Pro universo autem humano genere mortuum esse Dominum nostrum Jesum Christum, et neminem prorsus a redemptione sanguinis ejus exceptum, etiamsi omnem hanc vitam alienissima ab eo mente pertranseat; quia ad omnes homines pertineat divinae misericordiae Sacramentum: quo ideo plurimi non renoventur, quia quod nec renovari velle habeant, praenoscantur. Itaque, quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam aeternam; quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi, qui Deo sponte crediderint, et auxilium gratiae merito credulitatis acceperint." Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,6, u: PL 33, 1005. Otkupljenje je dano svima, no do spasenja ne dolaze svi. Ovdje je neizravno izvedena razlika između otkupljenja i spasenja.

grijehe, tako i Bog hoće da se svi ljudi spase, a ipak svi ljudi ne bivaju spašeni.“[1126] Drže bespredmetnim opterećivati se time da se propast događa protiv Božje volje. Koriste jednostavan primjer zašto se ona ne ostvaruje i zašto je pobjediva: kao što Bog ne želi grijehe ali ih dopušta, tako ne želi ničiju propast ali je dopušta. Riječ je o Božjemu dopuštanju zla. Ipak, neće uočiti posljedice takvoga stava, neće rastumačiti ni analizirati kako se to događa protiv Božje volje osobito ako se događa po Božjemu predznanju, postoje li različite vrste Božje volje, niti što takav poraz Božje volje znači za Boga i njegovu svemoć. Konstatiraju da se Božja volja nekada ne vrši i ne uznemiravaju se oko (posljedica) te tvrdnje.[1127]

b) Augustinov nauk

Augustin nije dopuštao da Božja volja može biti pobijeđena. Nauk o suverenoj i gratuitivnoj milosti i uvjerenje da su zasluge rezultat učinkovite milosti doveli su ga do logičnog zaključka da milost nije dana svima. Dio čovječanstva nije zahvaćen milošću, slijedi iz *nat. et gr.* 4,4. Nauk o predodređenju, masi prokletih i fiksnom broju spašenih također nije spojiv s Božjom općom spasenjskom voljom. Zato je primoran reći da Bog neće spasenje svih a dokaz toga su mu pogani i malena djeca koja umiru bez krštenja.[1128] Iako nije, koliko smo svjesni, izrijekom rekao da je Bog prije postanka svijeta odlučio tko *neće* biti spašen, kada tvrdi da Bog hoće samo spasenje izabranih, nespašenost ostalih uključno čini dijelom Božje volje. Sve ako to nije izrekao, implicira da Bog hoće propast nekih ljudi a ne da je samo dopušta: Bog u predznanju odbačenosti zna što neće učiniti. kao što u predznanju predodređenja zna što će učiniti.

Nije, međutim, uvijek ni u svim djelima naučavao tako. Paralelno s naša četiri djela – čak i na mjestima unutar njih – govori da Bog hoće spasenje svih.[1129] Osobno je htio prianjati

---

[1126] „Nec hoc timendum, quod quidam eo invito perire dicantur: sed quomodo, aiunt, non vult a quoquam peccari vel deseri justitiam, et tamen jugiter illa deseritur contra ejus voluntatem, committunturque peccata; ita eum salvari velle omnes homines, nec tamen omnes homines salvari.“ HILARIJE, *ep.* 226,7, u: PL 33, 1010.

[1127] I Cezarije Arleški je, kao i raniji galski pisci, naglašavao univerzalnost spasenja a odbacivao predodređenje i izabranje. Krist sebe daje svakome iako mu mnogi odbijaju otvoriti srce i primiti dar spasenja. Stoga svatko snosi neku odgovornost za svoje konačno stanje te se mora marljivo vježbati surađivati s poticajima milosti. Usp. Richard GOODRICH, Caesarius of Arles, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), 736. Već u podnaslovu 5.2.3. u bilješci 1090 rekosmo da Cezarije smatra da će odluka o tome tko je spašen biti donesena tek na sudnji dan kada će se vagnuti svačija djela. Augustin smatra da je Bog prije postanka svijeta odlučio tko će biti spašen, međutim, mudro nije rekao da je Bog prije postanka svijeta odlučio tko *neće* biti spašen.

[1128] Djeca su premalena da bi imala aktivnu i učinkovitu volju te ne mogu svojom voljom prihvatiti niti odbaciti Božju spasenjsku volju. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 357-359; 384.

[1129] Augustin sveopću potreba za spasenjem i Spasiteljem teološki temelji na tri argumenta: na univerzalnosti istočnoga grijeha, univerzalnosti općega suda i univerzalnosti značenja imena Isus. Iz njih izvodi sljedeće zaključke: svi su umrli; svi trebaju Spasitelja, i malena djeca; svi su otkupljeni jer je Isus umro za sve. Na temelju retka o univerzalnosti otkupljenja „jedan za sve umrije, svi dakle umriješe“ (2 Kor 5,14), zaključuje da postoji univerzalnost istočnog grijeha. U nauku o Isusovoj smrti za sve implicitno je ali nedvosmisleno sadržano da Bog hoće spasenje svih ljudi. Budući da je Augustin naučavao ovo prvo, jasno je da je naučavao i ovo drugo, smatra

uz koncept univerzalnog spasenja, no njegova ga je teologija odvela drugim putem.[1130] Iznijet ćemo zato kratko povijesni razvoj njegova nauka o općoj spasenjskoj volji. Morao je izmijeniti tradicionalno – a i svoje dotadašnje – tumačenje 1 Tim 2,4 i prilagoditi ga svojemu nauku. Prije *Simpl*. 1 Tim 2,4 tumači kao i svi ostali.[1131] Tijekom pelagijanske rasprave u svim spisima protiv pelagijanaca svega tri puta komentira 1 Tim 2,4: u *spir. et litt.* 33,57-58 kojega ćemo niže analizirati; *gest. Pel.* 24,48[1132] i *c. Iul*. 4,8,42,44. Od ta tri puta, dakle tijekom čitave pelagijanske rasprave, jedino u *c. Iul*. 4,8,42,44[1133] donosi restriktivno tumačenje te *sve* iz 1 Tim 2,4 tumači kao *sve koji su opravdani u Kristu*.

Protiv pelagijanaca piše veoma važan tekst u *spir. et litt.* 33,58. Ondje govori o pravoj Božjoj univerzalnoj spasenjskoj volji te tvrdi da Bog hoće da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine (usp. 1 Tim 2,4), ali ne na takav način da osobi uskraćuje slobodu izbora, budući da će biti suđena prema njezinoj dobroj ili lošoj upotrebi. Ako Bog hoće da se svi ljudi spase, nevjernik postupa protiv volje Božje kada ne vjeruje evanđelju. Ovo zastupa i Kasijan u *Coll.* 13,7,1-3, no on se zaustavlja na toj tvrdnji da se propast događa protiv Božje volje. Augustin, međutim, kaže da time nevjernik ne poražava volju Božju iako sebi uskraćuje vrhovno dobro i gura sebe u zlo i kazne. Takvome je određeno – to je opća Božja odluka! – kroz kaznu iskusiti snagu Boga čije je milosrđe prezreo preziruć njegove darove. Stoga Božja volja nikada nije poražena. Bila bi poražena kada ne bi znala što bi s ljudima koji je preziru ili

---

A. Trapè. Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, CLVI; Introduzione generale, u: Sant' AGOSTINO, *Natura e grazia*, Roma, 1981., CX; LXXXIV-LXXXVII.

[1130] U *ep*. 164,2,5 pisanom Evodiju pokazuje da ga uznemiruje i muči to da bi moglo biti ljudi koji će propasti te govori da bi bio sretan kad bi mogao dokazati da je Isus sišao u pakao da spasi sve koje je ondje našao. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep*. 164,2,5, u: CSEL 44, 524-525. I u *Simpl*. 1 vidljiva je njegova zgroženost nad zaključcima koje ondje izvodi iz Svetoga pisma.

[1131] U *exp. prop. Rm.* 66 govori da Bog želi spasiti sve ljude, ali ta volja ne mora biti uvijek ostvarena ako čovjek ne želi surađivati već omete Božji plan. No nakon *Simpl*. 1 zastupa neuniverzalnu spasenjsku volju. U *ep*. 149,2,17 Paulinu Nolanskom uvodi važnu razliku: poziv da postanu Kristovi udovi Bog je uputio nekim ljudima iz svih naroda, a ne svim ljudima iz svih naroda (*ex omni genere hominum*, a ne *omnibus hominibus*). Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ep*. 149,2,17, u CSEL 44, 364. Nisu svi pozvani biti udovi Kristovi, niti su svi spašeni po Kristu, iako nitko nije isključen iz te početne perspektive. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 361-362.

[1132] U *gest. Pel.* 24,48 1 Tim 2,4 nalazi se unutar odlomka iz pisma Jakova i Timasija, i Augustin ga uopće ne komentira. Usp. Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 287.

[1133] Julijan iz Eklana poziva se na 1 Tim 2,4 tvrdeći da Augustinov nauk o milosti proturječi Mt 7,7-8. Bog će otvoriti vrata onome koji kuca jer želi da se svi ljudi spase, smatra Julijan. Augustin smatra sigurnima tri tvrdnje: svi koji su spašeni, spašeni su kroz Krista; Bog je dobar i pravedan; Bog je svemoguć. Zbog prve tvrdnje *sve* iz 1 Tim 2,4 mora se tumačiti kao *sve koji su opravdani u Kristu*, jedinom Posredniku (usp. 1 Tim 2,5). Središnja uloga Krista kao spasitelja tjera Augustina prihvatiti restriktivno čitanje izraza *svi* jer činjenica je da neće svi biti spašeni nego samo oni koji vjeruju i ustraju. Takav stav podržava citirajući Iv 6,44.66. U *c. Iul.* 4,8,42-44 jače naglašava da *Bog hoće* nego *svi ljudi*. Riječ *svi* (*omnes*) iz 1 Tim 2,4 i Rim 5,18 valja razumjeti kao mnogi, tj. kao svi koji će biti spašeni. To znači da sva spasenjska inicijativa pripada Božjoj volji, a ljudska je volja ne može poremetiti. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *c. Iul.* 4,8,42-44, u: PL 44, 759-760; Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 363; Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination, 286-288.

kada bi umakli dosuđenoj kazni.[1134] Donosi primjer na koji način onaj koji prezire Božju volju tu volju ipak na kraju ne uspijeva poraziti. Neki vlasnik vinograda kaže: „Hoću da sve moje sluge rade u vinogradu i da se nakon posla odmaraju i slave, a oni koji to odbiju, zauvijek će mljeti žito u mlinu.“ Izgleda da ti koji gospodara preziru rade protiv njegove volje, no oni će je pobijediti tek ako iz prezira pobjegnu od rada u mlinu, a to je nešto što se nikada ne može dogoditi pod Božjom vlašću. Stoga će oni koji su omalovažili milosrđe koje ih je pozivalo vjerovati biti podložni osudi pod Božjom snagom. Tako i oni ostaju pod Božjom vlašću.

Augustin ovdje volju Božju odmah proteže i na mogućnost neposluha. Kazna za neposluh nalazi se unutar Božje volje, ruke i moći i već je određena. Tako iako neposluh ide protiv Božje volje, ostaje unutar Božje jurisdikcije i ovlasti. To smo vidjeli i kada kasnije u *corrept.* 13,41 osudu na pakao stavlja u Božju vlast. Tako čini i Sveto pismo kada Bog imenuje kazne za prekršaje zapovijedî. I Isus čini isto, primjerice u Mt 11,22. Kazna stoga leži u Očevoj ovlasti. Zato kada čovjek propada po svojoj a mimo Božje volje, nalazi se izvan Božje spasenjske volje, ali ostaje unutar Božje kaznene volje. Koja će ga od te dvije dopasti, u ovom tekstu još ovisi o čovjekovu postupanju jer ovdje još zastupa postojanje opće spasenjske volje i ne naučava predodređenje. Tko ne potpadne pod spasenjsku volju zbog toga što to svojom voljom nije htio, potpast će pod kaznenu volju. Bog računa s mogućnošću neposluha i unaprijed izriče sankcije za nj, no ne priželjkuje ga ni ne potiče. Boga hoće spasenje ali dopušta propast koju ne uzrokuje nego sankcionira. Čovjek ima otvorene ruke birati svoj put.

No u naša četiri djela zbog predodređenja više ne smatra da Bog svima želi spasenje koje čovjek može odbaciti, što komplicira i pitanje Božje kaznene volje: kaznena volja ne stupa više na snagu tek kada čovjek odbacuje opću Božju spasenjsku volju, nego po odbačenosti pojedinac od vječnosti potpada pod tu volju. Naukom o predodređenju stoga znatno mijenja sliku Boga i njegovog ophođenja prema ljudima.

Taj se važan razvoj dogodio u *ench*. 24,95; 27,103 (421./422.).[1135] Tu je zapazio slabost svojih ranijih tvrdnji: ako se Bog povlači pred predznanjem zlih izbora ljudske slobodne volje i nekome ne daje vjeru jer predzna buduću nevjeru, ljudska slobodna volja jest uzrok neprimanja milosti, ali ona u isti mah određuje Božju volju te je stoga jača i moćnija od Božje volje. U *ench*. 24,95; 27,103 je stoga rekao da se to što svi ljudi nisu spašeni ne može

[1134] „Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono malisque poenalibus implicant experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est; vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit.“ Aurelije AUGUSTIN, *spir. et litt.* 33,58.
[1135] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *ench*. 24,95; 27,103 u: CCL 46, 99.105.

jednostavno pripisati zloj volji ljudi koji odbijaju spasenje jer bi to značilo da je Božja volja nedovoljna i manjkava i da može biti ugrožena i ometena čovjekovom voljom. To nije moguće jer je Božja volja *certa et immutabilis et efficacissima*, piše u *ench*. 24,95. Nasuprot tradicionalnom tumačenju 1 Tim 2,4, drugačije tumači dvije stvari. Prvo, naglašava Božje htijenje: Bog spašava one koje on hoće, a ne one koji su se svojom voljom odlučili za spasenje. Nitko drugi ne može biti spašen osim onih koje Bog želi spasiti. Drugo, *omnes*, *svi* tumači u suženom značenju – Bog bira izabrane iz svih naroda i rasa, ali nisu svi ljudi izabrani.[1136] Ovdje ne precizira unutar koje Božje volje smješta propast: unutar kaznene Božje volje kao u *spir. et litt.* 33,58 ili unutar Božje implicitne volje o odbačenosti, što se čini izglednijim. Ako ipak unutar ove prve, grijeh po našem mišljenju i dalje poražava i nadvladava spasenjsku Božju volju iako ne poražava njegovu kaznenu volju.[1137]

O univerzalnoj spasenjskoj volji govorio je stoga sve do 421., do *ench.*, no ni kasnije nije povukao ni porekao taj nauk, te ga paralelno s restriktivnim zastupa sve do smrti, i u naša četiri djela. Nedostatak jasnog konačnog tumačenja 1 Tim 2,4 ukazuje na težinu i muku dok nastoji pomiriti i uskladiti tradicionalno tumačenje sa svojim teološkim pogledima. Da Bog želi spasenje svih ljudi zastupa u naša četiri spisa tri puta, sva tri puta u *correpl.*: *correpl.* 15,46; 15,47 i 16,49. U *persev.* 23,64 govori da Duh Sveti potiče ljude da se mole za ono što je u skladu s Božjom voljom. A u *correpl.* 14,44, *praed. sanct.* 8,14;[1138] 9,17 i *persev.* 12,31-13,32; 22,62 iznosi restriktivno tumačenje. U *gr. et lib. arb.* o toj temi ne govori. U *correpl.* 14,44 će reći da se to da Bog hoće da se svi ljudi spase a ne spašavaju se svi može tumačiti na mnoge načine od kojih je on neke već spominjao.[1139] Očito ni 428. u *correpl.* ne smatra da postoji samo jedno tumačenje 1 Tim 2,4 – tri puta donosi objašnjenje koje odudara od restriktivnog te sam kaže da su moguća mnoga tumačenja toga Pavlova izričaja. Tako možemo smatrati da u isti mah naučava i univerzalnu i restriktivnu spasenjsku volju.[1140]

[1136] Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 363-364.

[1137] Vidjesmo u podnaslovu 5.2.2 b) da ni kasnije ne rješava pitanje prethodi li kaznena Božja volja odbačenosti pa uzrokuje odbačenost te ima ne samo zadnju nego i prvu riječ, ili kaznena volja samo slijedi ljudsku zlu volju i sankcionira je tek na kraju a ne uzrokuje je, te ima samo zadnju riječ, kako je tvrdio još u *spir. et litt.* 33,58. Zapazit ćemo također istu poteškoću kakvu iz *ep*. 225,5-6 zapažamo kod monaha iz Galije: ako Bog uskraćuje milost na temelju predznanja ljudskih grijeha, ljudski grijesi unaprijed uspijevaju nadvladati i izagnati milost i tako je pobijediti. Ne pobjeđuju je i ne određuju je kao ostvareni i počinjeni nego kao predznani, no pobjeđuju.

[1138] U *praed. sanct.* 8,14 ne niječe univerzalnu spasenjsku volju, ali joj sužava i ograničava ostvarenje. Na temelju Iv 6,45 koristi prispodobu o učitelju književnosti.

[1139] „Et quod scriptum est, quod vult omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiunt, multis quidem modis intellegi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravimus...“ Aurelije AUGUSTIN, *correpl.* 14,44.

[1140] A. Trapè žali što Augustin nije na 1 Tim 2,4 primijenio razlikovanje između Božje djelatne volje kojom djeluje u electima i permisivne volje kojom djeluje u reprobatima, koje će u *ench*. 26,100 spominjati ali neće razraditi. Usp. Agostino TRAPÈ, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, CLXII-CLXXV.

U *correpт.* 14,44 zastupa neuniverzalnost spasenja dok odmah potom u *corrept.* 15,46-47 pristaje uz univerzalnost. U *corrept.* 14,44 piše da je jedno od tih mogućih tumačenja 1 Tim 2,4 to da *sve* ljude treba razumjeti kao *sve predodređene*, budući da među njima ima svih vrsta ljudi.[1141] Ovo tumačenje ima jasnu funkciju: pokazati da je Božja volja uvijek nepobjediva i da je nitko ne može izigrati niti joj izmaći. Kao potporu tom tumačenju donosi dva primjera suženoga značenja riječi *svi* iz Lk 11,42 i 1 Kor 10,33.[1142] Ipak suženo tumačenje 1 Tim 2,4 vrlo je dvojbeno jer Pavao nije kanio tako suziti značenje riječi *svi.*[1143] Iako Augustin tu priznaje da donosi samo jedno od mogućih tumačenja 1 Tim 2,4, zna da jedino ono može potpomoći njegovo shvaćanje predodređenja i nepobjedivosti Božje volje. Takvo sužavanje značenja 1 Tim 2,4 posljedica je a ne uzrok nauka o predodređenju.[1144]

U *corrept.* 15,46 opet govori o Božjoj općoj spasenjskoj volji, za razliku od *corrept.* 14,44. Budući da nitko ne zna tko je predodređen za spasenje, čovjek treba biti tako prožet ljubavlju da hoće da se svi ljudi spase. Zato valja nastojati svakog pojedinca dovesti do toga da,

---

[1141] „Ita dictum est: Omnes homines vult salvos fieri, ut intellegantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est." Aurelije AUGUSTIN, *corrept.* 14,44. U *corrept.* 14,43 je netom rekao da ni grješnici koji ne vrše Božju volju ne mogu zapriječiti ni pobijediti Božju volju. Rekli smo u podnaslovu 5.1.1. b) da nije jasno misli li u sve tri rečenice u *corrept.* 14,43 na spasenjsku volju ili u drugoj i trećoj misli i na kaznenu volju, iako se čini da misli samo na spasenjsku volju. Problem je pomiriti izjavu o nepobjedivosti Božje volje koja se vrši i kada ljudi postupaju protivno njoj iz *corrept.* 14,43 s tvrdnjom iz *corrept.* 14,44 da se ne spašavaju svi iako Bog hoće spasenje svih. Kako bi ih uskladio, u *corrept.* 14,44 donosi tumačenje – jedno o mogućih – koje će naoko biti u skladu s obje tvrdnje, iako će prvu ozbiljno suziti da bi uspio održati drugu.

[1142] Riječ je o sljedećim primjerima: kad je Isus rekao farizejima da namiruju svaku vrstu povrća (usp. Lk 11,42), riječ *svaku* ne znači svaku vrstu koja uopće postoji nego svaku vrstu koju farizeji imaju. Kada Pavao kaže: „Svima u svemu ugađah" (1 Kor 10,33), ne misli doslovno na sve ljude jer on nije ugađao svojim progoniteljima, nego na sve vrste ljudi koji su se okupljali u Crkvi Kristovoj. No u *praed. sanct.* 2,4; 8,13 donosi primjere kada Pavao riječ *sve* tumači kao *sve,* a ne suženo, ali to čini u drugom kontekstu, kada pokazuje da je početak vjere Božji dar. U *praed. sanct.* 2,4 protiv ideje da je početak vjere čovjekovo djelo Pavao kaže: „Ili: tko ga darom preteče da bi mu se uzvratiti moralo? Jer *sve* je od njega i po njemu i za njega." (Rim 11,35-36) Ovdje *sve* tumači doslovno kao *sve* a ne u suženom značenju iako je ovdje riječ o darovima a ne osobama kao u 1 Tim 2,4. Riječ *sve* tumači kako mu odgovara: u punom značenju kada hoće pokazati gratuitivnost milosti i darovanost početka vjere, a u suženom značenju kada govori o Božjoj spasenjskoj volji. Također u *praed. sanct.* 8,13 citira tekst: „Pisano je u Prorocima: *Svi* će biti učenici Božji. *Tko god* čuje od Oca i pouči se, dolazi k meni." (Iv 6,43-46) U latinskom u obje rečenice stoji *svi*: „Et erunt *omnes* docibiles Dei. *Omnis* qui audivit a Patre et didicit, venit ad me" I ovdje mu odgovara doslovno značenje riječi *svi*. No odmah u *praed. sanct.* 8,14 *svi* interpretira suženo – kao sve koje Otac poučava, a ne doslovno sve ljude.

[1143] 1 Tim 2,4 u grčkom donosi glagol *thelo* koji znači prethodnu volju, čvrsto htijenje, no koji još ne znači da će se to htijenje nužno ostvariti. Bog hoće i želi spasiti sve ljude (grč. *thelo*), ali to se neće ostvariti (grč. *boulomai*) bez ljudske volje i suradnje. No Augustin je komentirao latinski a ne grčki tekst. U latinskom dolazi glagol *velle* kojega tumači kao da se odnosi isključivo na Božju volju, bez obzira na ono što hoće čovjek. Usp. Donato OGLIARI, *Gratia et certamen*, 360. D. Ogliari smatra da je Augustinovo tumačenje 1 Tim 2,4 s egzegetskog gledišta neprihvatljivo, te je ono posve u službi očuvanja Božje svemoći. Augustin nastoji pokazati da Božja volja spasiti sve ljude nije apsolutna jer kada bi Bog to stvarno htio, svi bi bili spašeni. Budući da ima nespašenih, Bog milost spasenja ne daje svakome. Augustinova je pogrješka metodološka: s razine općeg i metafizičkog načela prelazi na pragmatičnu razinu ostvarenja tog načela u povijesti, i to polazeći od svojega mišljenja i od toga kako on misli da se ta konkretizacija dogodila. Usp. *Isto,* 365.

[1144] Da nije tako protumačio 1 Tim 2,4, možda bi bio prisiljen drugačije formulirati shvaćanje Božje volje i svoju teologiju. No univerzalnost spasenja mogao je izbjeći ili osporiti pozivajući se, primjerice, na tekstove o izabranju koji govore da Bog bira samo neke a ne sve, primjerice tekst o Ezavu i Jakovu iz Rim 9.

opravdan vjerom, bude u miru s Bogom (usp. Rim 5,1), piše. Ovdje o općoj spasenjskoj volji ne govori iz Božje nego iz ljudske perspektive: čovjek treba htjeti da se svi spase. U *correpт.* 15,47 donosi pojašnjenje: budući da se ne zna tko će biti spašen, Bog zapovijeda da kršćani hoće da se svi ljudi kojima se propovijeda spase, i on sam u ljudima stvara tu volju ulijevajući u njih tu ljubav po Duhu Svetom koji im je dan. Ovo se može shvatiti i ovako: ako je to da se svi ljudi spase želja koja ljudima dolazi od Boga, a jest, tada je to Božja želja. Bog želi da se svi ljudi spase jer on čini da vjernici to isto hoće.[1145]

U *correpт.* 15,47 prvo tvrdi da Bog hoće da se spase *svi kojima se propovijeda*, a u sljedećoj rečenici kaže da Bog hoće da se *svi* spase. Mišljenja smo da u ova dva broja nije riječ o punoj univerzalnosti: u *correpт.* 15,46 kaže da treba željeti spasenje svih kako se ne bi dogodilo da netko od electa ljudskom krivnjom ne bude priveden spasenju. I u *correpт.* 15,47 stavlja ograničenje svome univerzalizmu: budući da se ne zna tko će biti spašen, treba htjeti da se svi spase, ili barem svi kojima se propovijeda. *Correpт.* 15,46-47 je stoga svojevrsna kombinacija restriktivnog i tradicionalnog tumačenja 1 Tim 2,4, no ipak je to tumačenje znatno šire nego u *correpт.* 14,44. Ne odstupa od mišljenja da se spašavaju samo electi, sve ako Bog i želi spasenje svih. Tu sebe dovodi u nevolju:[1146] kako Bog može htjeti da se spase svi ako se u stvarnosti ne spašavaju svi. Ovdje ne pokušava pomiriti te različite tvrdnje o dva različita Božja htijenja i tome kako se događa da se ne dogodi ono što Bog hoće da se dogodi.

Svrha toga neujednačenog govora o Božjoj (ne)općoj spasenjskoj volji iz *correpт.* 14,44-15,47 jest potaknuti i podržati ljudski napor, nadu u spasenje i potrebu opominjanja, dakle ono što su mu monasi iz Hadrumentuma spočitavali da ugrožava. Napravio je znatne digresije i iznio upitne teološke izvode o Božjoj spasiteljskoj volji i nadmoći milosti da bi na temelju njih u *correpт.* 15,47 zaključio nešto ne odviše značajno: valja u nadi i bez očajanja opominjati budući da opominjanje ima za cilj jedino spriječiti udaljavanje od mira s Bogom ili potaknuti povratak onoga koji se od njega udaljio.[1147]

U *correpт.* 16,49, trećem tekstu u kojem zastupa univerzalizam, kaže da ljudi ne mogu razlikovati predodređene od onih koji to nisu te stoga trebaju htjeti da se svi ljudi spase. Kao u *correpт.* 15,46-47, i u 16,49 spaja opću spasenjsku volju s predodređenjem. I ovdje 1 Tim 2,4

[1145] „Quia ergo nos qui salvi futuri sint nescientes, omnes quibus praedicamus hanc pacem salvos fieri velle Deus iubet, et ipse in nobis hoc operatur, diffundendo istam caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, potest etiam sic intellegi quod omnes homines Deus vult salvos fieri.“ Aurelije AUGUSTIN, *correpт.* 15,47.

[1146] Sličan je nesklad zamjetljiv i u *correpт.* 14,43-44.

[1147] Srećom u *correpт.* 15,48-16,49 daje još neke argumente za opominjanje koji bi mogli uvjeriti monahe iz Hadrumentuma da je dobro opominjati jer njegova opširna i na razne teme raspršena teološka analiza teško može uvjeriti čitatelje da je smisleno opominjati osobu koja nije primila milost niti će je primiti.

shvaća i usko i široko – treba htjeti da se svi spase iako se zbog predodređenja ne spašavaju svi. U *correpт.* 15,46 napomenuo je da želju da se svi spase udahnjuje Bog, pa je prema tome to Božja volja. Ni ovdje ne pokušava pomiriti Božju želju za spasenjem svih s činjenicom da se neće svi spasiti, vjerojatno jer tim brojem želi spis privesti kraju.

Ovo šire tumačenje ostaje zadnje što će u *correpт.* reći o temi Božje spasenjske volje. S obzirom da se na njemu zaustavlja, moguće je da je šire tumačenje ono što Augustin osobno zastupa, dok je suženo tumačenje iz *correpт.* 14,44 izneseno zbog rasprave, radi pokazivanja suverenosti i nepobjedivosti Božje volje, s tim da i ondje to usko tumačenje predstavlja kao jedno od tumačenja, ne rekavši da je to tumačenje s kojim se osobno slaže.

No gdje god govori o predodređenju i odbačenosti, neizravno potvrđuje restriktivan stav iz *correpт.* 14,44. U *praed. sanct.* 8,14 suženo tumači pojam *svi* ali ne na temelju 1 Tim 2,4 nego Iv 6,45. Kaže da Otac na stanovit način poučava sve ljude da dođu Sinu. Jer u Prorocima je pisano: „Svi će biti učenici Božji." (Iv 6,45)[1148] Ivan nastavlja: „Tko god čuje od Oca i pouči se, dolazi k meni." (Iv 6,45) To da Bog poučava *sve*, ne znači *sve ljude* nego *sve koje on poučava*: svi koji su poučeni, poučeni su od Oca, a ne da Otac poučava sve ljude. Točno se kaže da Otac poučava sve da dođu Kristu ne zato što svi dolaze Kristu nego zato što mu nitko ne dolazi ni na koji drugi način.[1149] Kada se kaže da jedan učitelj književnosti poučava sve u tome gradu, to ne znači da poučava sve ljude toga grada nego da svi koji u tom gradu uče književnost, uče kod njega. Bog sve spašenike poučava doći Kristu jer „hoće da se svi" ovi „ljudi spase i dođu do spoznanja istine." (1 Tim 2,4)[1150] Da Bog hoće poučiti doći Kristu i one kojima je križ ludost (usp. 1 Kor 1,18), oni bi mu bez ikakve sumnje došli.

[1148] Hrvatski prijevod Iz 54,23 glasi: „Svi će ti sinovi Jahvini biti učenici", što se ne odnosi nužno na sve ljude.

[1149] „…ita recte dicimus: Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 8,14. U hrvatskom prijevodu Iv 6,46 umjesto *omnes*, *svi*, dolazi *tko god*. Isus govori da nema nikoga tko dođe k njemu a da ga ne privuče Otac, a ne da nema toga tko čuje i pouči se a da ne dođe Sinu. Isus naglašava da je *Otac* taj koji privlači Sinu, dok Augustin naglašava da *svatko* tko je čuo i poučen dolazi Sinu. Postoji li i drugačije rješenje na pitanje zašto Otac ne pouči sve? Otac je poučavanje o Sinu prepustio u ruke Isusovih učenika iako može poučavati i neposredno, bez ljudskoga posrednika. No redovit put poučavanja je preko učenika, preko Crkve. Ako oni zakažu, mnogi neće biti poučeni. Otac je izabrao oslanjati se na slabe i lude, a ima svu moć i može izabrati moćne i mudre. Bog je naviještanje položio u ljudske ruke i učinio je sebe podložnim ljudima povjeravajući svu Sinovu baštinu Crkvi, ni po čemu posebnim nego odreda grješnim ljudima. Isusov je Bog puno otvoreniji, ponizniji i spremniji ući u rizik povjerenja u ljude nego Augustinov Bog koji svime upravlja i nikada ne ispušta konce iz vlastitih ruku. Zašto Otac ne pouči sve doći Isusu, tj. zašto ne spasi sve ljude? Isus Krist izabrao je put poniznosti a ne put moći kada je sebe stavio u ljudske ruke, a svoju baštinu u ruke Crkve. Ako ona zakaže, Bog neće biti pokazan ni posvjedočen mnogima. No opet netko može reći da se i svi uspjesi i podbačaji događaju po Božjoj volji, kao dio njegova plana pa propovijedanje dostiže samo i točno kamo i kojima Bog želi da stigne, kako tvrdi Augustin. Ipak, Isusovo postupanje i slika Oca kakvu on odražava razlikuje se od slike Boga kakvu odražavaju naša četiri Augustinova spisa.

[1150] „Hos omnes docet venire ad Christum Deus; *hos* enim omnes vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire." Aurelije AUGUSTIN, *praed. sanct.* 8,14.

U 1 Tim 2,4 ubacuje riječ *hos*, *ovi,* i tako mijenja značenje Pavlova teksta. Iv 6,45 i 1 Tim 2,4 ovdje koristi kako bi pokazao postojanje predodređenja.

U citatu iz svoje *ep.* 102,15 u *praed. sanct.* 9,17 piše da su već od Abrahama u svetim knjigama spomenuti oni koji nisu od Abrahamova potomstva niti su se kao prozeliti pridružili Izraelu ali su bez obzira na to bili dionici tog otajstva. Zašto se onda ne bi vjerovalo da je tu i tamo u drugim vremenima i u drugim narodima također bilo drugih takvih ljudi iako nisu spomenuti u svetim spisima.[1151] Na taj način spasenje koje donosi ova jedina prava religija po kojoj je obećano pravo spasenje nikada nije manjkalo onima koji su ga bili vrijedni.

U *ep.* 102 zastupa svojevrsni starozavjetni univerzalizam spasenja, a u *praed. sanct.* 9,17 ga ne poriče: Bog je u raznim vremenima i na raznim mjestima govorio i imao proroke i vjernike koji su ubrojeni među spašene i prije Krista. Bog je za spasenje koje nikada nije manjkalo i vazda je propovijedano izabrao i pojedince u drugim vremenima i narodima. Nije, međutim, jasno na koji način spasenje prije Krista nije manjkalo ako je tek u Kristu ostvareno, te preko koje su objave i na koji su način ti izabrani nežidovi došli do dara vjere. Moglo bi se činiti da ovdje Augustin ima širi stav od spasenja samo i isključio po Kristu, krstu, vjeri u Krista i biblijskoj objavi kojega zastupa u ova četiri djela. No u *nat. et gr.* 63,74, je rekao da su i prije Isusove muke biblijski pravednici[1152] živjeli po vjeri u Isusa Krista koji im daje Duha Svetoga koji razlijeva ljubav u naša srca (usp. Rim 5,5), a negdje je rekao i da je očekivati dolazak Kristov već značilo vjerovati u Krista. Tako je i ovo predkristovsko spasenje dano po vjeri u obećanog Krista a ne mimo Krista. Spasenje koje će Krist tek kasnije ostvariti Augustin je ovdje protegnuo na vrijeme prije Kristova dolaska.

U vezi opće spasenjske volje ostaje u naša četiri spisa polivalentan i zastupa oba stava u isti mah. Čini se da je osobno pristalica šireg tumačenja, no tijek i sadržaj rasprave ga sile zastupati suženo tumačenje kojim Boga smješta u veoma negativan, nebiblijski i sužen kontekst iz kojega se naslućuje da Bog aktivno hoće propast svih koje Bog ne spašava.

5.2.5. Upitnost zaključivanja s gratuitivnosti milosti, početka vjere i ustrajnosti do kraja na predodređenje

[1151] „Cum enim nonnulli commemorantur in sanctis Hebraicis libris, iam ex tempore Abrahae, nec de stirpe carnis eius, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen huius sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in ceteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus?“ *Isto* 9,17. Citirano iz Aurelije AUGUSTIN, *ep.* 102,15.
[1152] Vidi rečeno o njima u podnaslovu 3.5.

Lako je osjetiti i reći da je Augustinovo predodređenje upitan nauk, no nije ga lako teološki pobiti jer nije u cijelosti pogrješan. Najveća poteškoća u pobijanju predodređenja je sljedeća: ako je milost potpuno nezaslužena a Bog jedini darivatelj vjere – što Crkva prihvaća – Bog određuje kome će dati vjeru bez koje nema spasenja, a kome ne. Upravo zbog te logičke linije koja kreće od gratuitivnosti milosti preko početka vjere i razvija se sve do ustrajnosti do kraja Augustin dolazi do predodređenja i definira ga na sebi svojstven način.

a) Nauk monaha iz Galije

Monasi izrijekom odbijaju da gratuitivnost milosti znači postojanje predodređenja i odbačenosti. Milost može slijediti a ne samo uzrokovati vjeru i činjenje dobra, te se ne može staviti znak jednakosti između početka vjere i predodređenja. Prosper u *ep.* 225,6 piše: „.. ako priznaju da milost dolazi prije svih dobrih zasluga i da milost daje samu mogućnost postojanja dobrih zasluga, nužno bi morali odobriti da Bog po svojim skrivenim sudovima ali očitim djelovanjem stvara jednu posudu za časnu svrhu a drugu za nečasnu (usp. Rim 9,21). No oni se boje priznati to i boje se zasluge svetih pripisati Božjem djelu.“[1153] No ne boje se toga nego poistovjećivanja gratuitivnosti milosti s predodređenjem. Također, odbacujući postojanje ustrajnosti do kraja, odbacuju i drugi Augustinov dokaz za postojanje predodređenja. Boga žele osloboditi toga da unaprijed određuje o propasti i spasenju i tu mogućnost ostavljaju ljudima. Nude uravnoteženiji pogled na Božju i ljudsku slobodu dajući prednost ljudskoj.

b) Augustinov nauk

Augustin je beskompromisan i prema kraju života sve snažnije radikalizira svoj stav. U *persev.* 14,34-35 poticanje na dobro i napor, te propovijedanje Božjih darova – osobito početka vjere i ustrajnosti do kraja – poistovjećuje s predodređenjem i tvrdi da su ga Isus i Pavao naučavali.[1154] No u *persev.* 14,36 ide korak dalje te prvi put u naša četiri spisa tvrdi da je gratuitivnost milosti dokaz predodređenja. Tvrdi, naime, da je i Ciprijan propovijedao predodređenje: ako se čovjek ne smije hvastati ničim jer ništa nije njegovo,[1155] i poslušnost je

[1153] Prosper AKVITANSKI, *ep.* 225,6, u: PL 33, 1005.
[1154] U *persev.* 14,34 tvrdi da naučavanje predodređenja nije bilo zaprjeka Pavlovu propovijedanju. U *persev.* 14,35 kaže da nauk o predodređenju koji je jasno izražen i u riječima Evanđelja – no ne navodi gdje točno – nije spriječio Isusa da i potiče slušatelje na vjeru i da u vezi početka vjere kaže: „Vjerujte u Boga i u mene vjerujte“ (Iv 14,1), te da u vezi ustrajnosti kaže „kako valja moliti i nikada ne sustati.“ (Lk 18,1)
[1155] Usp. CIPRIJAN, *Ad Quirinum (Testimoniorum l. iii)* 3,4, u: CCL 3A, 3-13.

dar. Bog predzna da će je dati izabranima, a to je predodređenje.[1156] Ciprijan je naučavao gratuitivnu milost koju je Bog predznao da će je dati, te je u tim Ciprijanovim riječima potvrđeno predodređenje, kaže Augustin i time gratuitivnost čini pokazateljem predodređenja.

U *persev.* 16,41-17,42 donosi novu tvrdnju koju ne obrazlaže: ili će se predodređenje propovijedati na način na koji ga Pismo izričito tvrdi – da su u predodređenima Božji dar i poziv neopozivi – ili valja priznati da se milost daje po zaslugama, kako drže pelagijanci.[1157]

Ovdje čini dvije upitne stvari. Prvo, poistovjećuje predodređenje s neopozivošću poziva i darova. Drugo, tvrdi da bez predodređenja nema gratuitivnosti milosti. Do *persev.* predodređenje uzima kao dokaz besplatnosti milosti, no sada ga čini preduvjetom besplatnosti. Time značajno radikalizira nauk o gratuitivnosti i neugodno ga isprepliće s predodređenjem: ili postoji predodređenje ili se milost daje po zaslugama. Crkva nije prihvatila ovakvo tumačenje. Gratuitivnost se može naučavati i ako se ne prihvaća ovaj ultimatum. Predodređenje nije preduvjet gratuitivnosti milosti, ona može postojati i bez njega.

Kako razlaže tu svoju kategoričnu ali upitnu tvrdnju? U *persev.* 16,41 je iznosi ali je ne pojašnjava. U *persev.* 17,42 također poistovjećuje gratuitivnost s predodređenjem tvrdeći da su svi darovi izabranima predodređeni: ako nisu predodređeni, tada ili nisu dani od Boga ili Bog nije znao da će ih dati. No ako je Bog znao da će ih dati i ako su dani od Boga, sigurno je da ih je Bog predodredio.[1158] Poistovjećuje predznanje i predodređenje. Ako nema predodređenja, tada ili Bog ne daje darove, ili nema predznanje vlastitih čina. S obzirom da Bog predzna vlastite čine i budući da daje darove, predodređenje postoji. Slijedi svoju definiciju koja odudara od otačke, ne zapažajući sljedeću nekonzistentnost u svojoj logici: Božje predznanje vlastitih čina ne znači automatski predodređenje jer postoje nepredodređeni zvani ali ne izabrani kojima Bog privremeno daje darove koje također predzna. U njihovu slučaju predznanje Božjih milosnih darova nije isto što i predodređenje. Tako može postojati Božje predznanje vlastitih darova koje nije predodređenje. Stoga se te dvije stvari ne smiju poistovjetiti, barem ne bez ograde iz *persev.* 14,35 da se predodređenje tiče samo izabranih. Na mjestima u *persev.* predznanje izjednačava s predodređenjem: u *persev.* 18,47-19,48 donosi važnu terminološku opasku da u Bibliji i kod otaca predznanje nekada znači predodređenje. U *persev.* 18,47 na temelju Rim 10,21-11,7 tvrdi da se izrazi predodređenje i predznanje u Bibliji nekada koriste

---

[1156] „Et ipsa igitur Dei donum est, quod se daturum Deus vocatis suis illa vocatione, de qua dictum est:*Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei*, omni christiano confitente praescivit. Haec est igitur praedestinatio, quam fideliter atque humiliter praedicamus.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 14,36.

[1157] „Aut enim sic praedestinatio praedicanda est, quemadmodum eam sancta Scriptura evidenter eloquitur, ut in praedestinatis sine poenitentia sint dona et vocatio Dei, aut gratiam Dei secundum merita nostra dari confitendum, quod sapiunt pelagiani…“ *Isto* 16,41.

[1158] „Quod si et dantur, et ea se daturum esse praescivit, profecto praedestinavit.“ *Isto* 17,41.

kao sinonimi u značenju predodređenja.[1159] U *persev.* 19,48 isti jezični princip proširuje na oce: kod nekih se otaca, kada govore o pozivu izabranih, izraz predznanje opravdano može shvatiti kao predodređenje.[1160] Zaključuje: „Znam ovo: nitko ne može raspravljati protiv predodređenja kojega branimo u skladu sa Svetim pismom bez da je u zabludi.“[1161] Proglašava da je biblijsko i otačko korištenje izraza *predznanje* u skladu s i istoznačno s njegovim shvaćanjem izraza *predodređenje*, te da su Ambrozije i Ciprijan naučavali predodređenje. Tako opet s predznanja zaključuje na predodređenje.

U *persev.* 19,50 na inzistiranje monaha iz Galije dalje razlaže otački argument. Svoj nauk retroprojecira u usta i spise Ambrozija, Ciprijana i Grgura Nazijanskog.[1162] Piše da njih trojica mnoge darove[1163] pripisuju milosti. Ako su znali da Bog daje te stvari, i ako su znali da je Bog predznao da će ih dati i kome će ih dati, van sumnje je da su znali i predodređenje koje su naviještali i apostoli, zaključuje.[1164] Posve previđa da oci nisu predodređenje tumačili kao predznanje Božjih djela nego čovjekove vjere i djela. Stoga krivo interpretira otački nauk[1165] i krivo ga predstavlja kao prihvaćeni crkveni nauk kojega naviještaju apostoli i oci.

Retroprojekciju kakvu u *persev.* 19,50 primjenjuje na oce a u *persev.* 20,53-21,55 na svoje spise.[1166] Za razliku od *persev.* 16,41, u istom *persev.* 20,53-21,54 predodređenje opet

---

[1159] U *persev.* 18,47 autoritativno tvrdi da Pavao zastupa predodređenje te kaže da nikome tko razumije izabranje nije dopušteno nijekati niti sumnjati da gdje je napisao da „nije Bog odbacio naroda svojega koga predvidje“ (Rim 11,2a, lat. *praescivit*), Pavao misli na predodređenje jer Pavao tu govori o ostatku Izraela koji je spašen.

[1160] Objašnjava da su oci radije koristili izraz predznanje jer ga je lakše razumjeti i u skladu je s istinom koju se o predodređenju milosti propovijeda. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 19,48.

[1161] „Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.“ *Isto.*

[1162] To čini spajajući njihove rečenice kao da sva trojica misle ono što je jedan od njih rekao. Grgura Nazijanskoga prvi put uvodi tek u *persev.* 19,49 citirajući Grgurovu *s.* 41,8 u kojoj piše: „Ispovjedite, molim vas, Trojstvo jednog božanstva ili, ako hoćete drugačije, jedne naravi, i mi ćemo moliti Boga da vam Duh Sveti da glas. Jer on će to dati, siguran sam: on koji je dao prvo, dat će i drugo.“ Koristi Rufinov prijevod Nazijanskoga koji nije posve vjeran izvornome tekstu već donosi teško objašnjive prilagodbe. Kod Grgura a u ovom slučaju i kod Rufina propovjednik moli da onima koji ne vjeruju u božanstvo Duha Svetoga bude dano da mu se obraćaju riječju *Bog*. Usp. SAINT AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 509.

[1163] Božje upravljanje ljudskoga srca i misli, vjeru i njezino ispovijedanje, obraćenje, ustrajnost, htijenje i činjenje dobra, bogoštovlje, pobožnost. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 19,50.

[1164] „Porro si haec ita Deum noverant dare, ut non ignorarent eum daturum se esse praescisse, et quibus daturus esset non potuisse nescire, procul dubio noverant praedestinationem, quam per Apostolos praedicatam contra novos haereticos operosius diligentiusque defendimus…“ *Isto.*

[1165] Selektivnim čitanjem Ambrozija i ostalih otaca Augustin stvara tradiciju koja ide u prilog njegovim pogledima, no u isto vrijeme umanjuje dio te tradicije na koju se poziva jer oce čita i citira selektivno. Usp. Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency*, 63.

[1166] Isti postupak u *persev.* 20,53-21,55 primjenjuje na svoje ranije spise: samome sebi retroprojecira u ranije spise ono što u tim djelima nije izričito napisao. Dok je takav postupak za spise drugih otaca bjelodano dvojben, to s većim pravom i autoritetom može činiti za samoga sebe. Nama je teško znati je li već tada smatrao da postoji predodređenje kakvo naučava sada. On tvrdi da jest. Nesumnjivo on najbolje zna što (od) kada jest ili nije mislio. Bez ustručavanja će priznati da je prije *Simpl.* 1 drugačije mislio, ali i ustvrditi da od *Simpl.* do *persev.* naučava isti nauk. U *persev.* 21,55 se, dakle, vraća na *Simpl.* 1 gdje je govorio o početku vjere kao daru. Iako u *Simpl.* to nije izravno tvrdio, jasno je da je i ustrajnost do kraja dana samo predodređenima. Poziva se i na *ep*. 186 iz 417. i *ep*. 194. U oba se ta pisma nalazi isti nauk, kaže, te je sav nauk koji se braći sada ne sviđa naučavao već prije

stavlja u službu obrane gratuitivnosti milosti, no smatra da iz početka vjere i ustrajnosti do kraja nužno proizlazi predodređenje. U *persev.* 21,54 tvrdi da ako su početak vjere i ustrajnost do kraja dar i ako Bog predzna da će ih dati, mora se propovijedati predodređenje kako bi se istinsku milost zaštitilo neprobojnom tvrđavom (*insuperabilis munitio*).

U *persev.* 23,65 retroprojekciju primjenjuje na Crkvu: Crkva je uvijek molila za obraćenje nevjernika i za ustrajnost vjernika, tj. za početak vjere i ustrajnost do kraja. Ako je uvijek molila za njih, uvijek je vjerovala da su darovi, te nikada nije nijekala da ih je Bog predznao. Nikada nije postojalo razdoblje u kojem Crkva nije vjerovala u predodređenje.[1167]

Početak vjere, ustrajnost i predznanje i ovdje izjednačava s predodređenjem. No nitko osim njega nije između gratuitivnosti početka vjere i predodređenja stavljao znak jednakosti. Ustrajnost do kraja nije nauk Crkve, iako on ovdje tvrdi da jest. Argumenti iz *persev.* 14,36-23,56 da Pismo, oci i Crkva naučavaju predodređenje i da predznanje znači predodređenje ne stoje jer ih temelji na vlastitoj neutemeljenoj i netočnoj interpretaciji tuđih tekstova i nauka.

Može li se predznanje shvaćati i na Augustinov način, kao Božje predznanje svojih djela, a da ono odmah ne bude predodređenje? Na ovo je pitanje veoma teško odgovoriti a da se ne upadne u nove zamke i rasprave. Ako je odgovor negativan, čitav se Augustinov koncept Božjega predznanja urušava. No teško je ustvrditi da Bog nema predznanje vlastitih namjera i postupaka jer čitava biblijska i osobito proročka povijest svjedoči drugačije, da ga ima. Skloni smo vjerovati da Bog predzna svoje djelovanje ali da to ne znači odmah predodređenje. Bog može imati samo predznanje, bez da ga dalje razvija u predodređenje. No kako to biva, ne znamo rastumačiti tumačenjem koje bi bilo dostatno i teološki točno.

Augustin ovim tekstovima u *persev.* predodređenju pridaje najveću važnost, zamah, širinu i doseg kako ekleziološki – tvrdeći da ga Crkva oduvijek naučava, tako i teološki – izjednačavajući predznanje s njim, a početak vjere i ustrajnost do kraja koristeći kao dokaz predodređenja. Time zasigurno garantira i brani Božju moć, čast i ugled, no ugrožava ljudsku moć i utjecaj na vlastiti život i sudbinu. Izjednačivši predznanje darova te početak vjere i ustrajnost do kraja s predodređenjem, čini krajnji i najradikalniji korak prema posvemašnjoj teocentralizaciji ljudskoga života i apsolutizaciji Božje uloge: Bog je apsolutni alfa i omega ljudskoga života i čovjek ne može umaći niti se oduprijeti bilo dobrim bilo ravnodušnim i

---

podosta godina protiv pelagijanaca. U *persev.* 20,53 pak svoje *conf.* i svoj osobni rast koristi kao dokaz predodređenja. Pita tko bi se usudio ne samo zanijekati nego i sumnjati da je Bog predznao da će Augustinu dati sve darove koje je on u *conf.* bilo molio bilo hvalio, te da Bog nije mogao ne znati kome će ih dati. To je jasno i sigurno predodređenje svetih, zaključuje. Iz ovog naziremo i da sebe smatra predodređenim.

[1167] „Quae bona si semper oravit, semper ea Dei dona esse utique credidit: nec ab illo esse praecognita unquam ei negare fas fuit. Ac per hoc praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit.“ Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 23,65.

ignorirajućim Božjim naumima. Bogu je time dao najveće moguće mjesto – iako zbog mrlje odbačenosti ne i najbolje – ali čovjek je umanjen unatoč tome što milost u njemu djeluje na oslobođanje a ne na gubitak i umanjenje slobodne volje. Milost jača, razvija i obnavlja slobodnu volju, no predodređenje je u isti mah blokira u mogućnosti konačnog opredjeljenja protiv Boga. Odbačenost koja je i Božji izbor blokira, s druge strane, mogućnost opredjeljenja za Boga. Tako Augustinov Bog nije Bog u kojega se može imati puno povjerenja i kojemu se čovjek može u potpunosti čitavim bićem izručiti.

5.2.6. Zaključna zapažanja o predodređenju i odbačenosti

Teološki temelji Augustinova nauka o Bogu u ova četiri spisa jesu besplatnost i nezasluženost Božje milosti, darova i spasenja, postojanje vječnih, nepromjenjivih i nepobjedivih odluka o spasenju izabranih, Božje neupitno vladalaštvo nad svijetom i ljudima, Božja volja koja se uvijek izvršava bilo u spasonosnom bilo u kaznenom obliku, te milosrđe i pravednost kao dva razdvojena pojma. Antropološki su temelji istočni grijeh i čova nemogućnost spasiti se. Istočni je grijeh uzrok krivnje i kazne koja pogađa svakog čovjeka, ali ga Augustin koristi i kao teološki uzrok opravdanosti propasti reprobata i Božjeg postupanja prema njima te kao uzrok i opravdanje za uskraćivanje milosti.

No njegov je temeljni stav da je Bog zbog Adamova grijeha potpuno promijenio odnos prema čovjeku i sve ljude smjestio u *massam damnatam* neopravdano rigorozan. Zbog istočnog grijeha drži opravdanim i pravednim svako Božje postupanje, i njegovu nepovoljnu odluku i volju prema čovjeku. Istočni je grijeh malj i bianco zadužnica kojom Bog čovjeka drži u vlasti i nepovoljnom položaju te ga može ostaviti bilo svojim vječnim dužnikom kojega će baciti u zatvor bilo učiniti svojim miljenikom i prijateljem, oboje bez prethodne čovjekove zasluge jer čovjek ne može imati prethodnih zasluga niti ičim može prethoditi Božjem znanju, htjenju ni djelovanju. Uslijed čovjekove zbog grijeha nepovoljne situacije, niti jedna Božja odluka nije nepravedna. Nije blagonaklon prema svakome a za to nikome ne duguje pojašnjenje. Augustin takvo Božje ponašanje ne ističe i nije usmjeren na njega nego na pozitivan vid Božjega djelovanja, no i ovaj negativa smatra pravednim, valjanim i utemeljenim. Ne možemo mu u tome dati za pravo iako je u *praed. sanct.* 9,17; *persev.* 14,36-23,56 uvjeren da njegove pozitivne, a time uključno i negativne tvrdnje imaju božanski autoritet kao objavljene i od apostola, otaca i Crkve naučavane istine. Time svoje tvrdnje o predodređenju želi utvrditi i horizontalno ali i vertikalno – pokazujući da Bog postupa po predodređenju.

To horizontalno utemeljenje učvršćuje i pozivanjem na svoja ranija djela. Od sličnih dokaza za nauk o predodređenju koji su redom neuspješni, opravdano i utemeljeno govori jedino o vlastitome nauku. U *persev.* 20,53 i 21,55 želi o temama gratuitivnosti milosti, početka vjere, ustrajnosti do kraja i predodređenja pokazati neprekinuti kontinuitet i istovjetnost vlastitoga nauka od *Simpl.* 1 do *persev.* Smatra i da mu se dogodio rast i napredak u poimanju Boga kojega pripisuje milosrđu Božjemu[1168] i da je sržno naučavao isto sve od *Simpl*. 1 ali da mu se unutar tema događao razvoj i sazrijevanje. Njih smo u uglavnom posljednjoj fazi vidjeli u naša četiri djela, a neki se momenti – npr. ustrajnost do kraja – pojavljuju tek u njima. No taj razvoj mahom znači radikalizaciju koja nije pozitivan ni konstruktivan napredak. No ona se dogodila zbog i unutar polemike u kojoj protivnici imaju drugačije stavove, što ga to tjera naglašavati ono što smatra da oni niječu, a što inače ne bi naglašavao ni naučavao.

U naša četiri spisa tako postupno jača njegovo uvjerenje u nepobjedivost milosti a ljudsku slobodnu volju sve više potiskuje u drugi plan. Nauk mu je u temeljnome bio jednak, no s vremenom se postupno zaoštravao u korist dominacije milosti i naglašavanja predodređenja, a nauštrb čovjekove slobodne volje, Božje opće spasenjske volje i mogućnosti utjecaja čovjeka na Boga i na svoju vječnu sudbinu. Boga u odnosu na nespašene poima sve strože, odsječenije i sve ga uže povezuje s njihovom propašću. U odnosu na spašene Bogu daje sve veće i šire ovlasti, te je Bog sve dominantniji i upleteniji, toliko da ga čini planerom, tvorcem, darivateljem, izvoditeljem i održavateljem svakog pozitivnog voljnog, spoznajnog, djelatnog, molitvenog ljudskog pomaka prema vjeri, obraćenju, ljubavi prema Kristu, dobrim djelima i ustrajnosti. U oba slučaja Božjim (ne)djelovanjem u nekoj mjeri ograničava ljudsku slobodu. U slučaju izabranih to čini onemogućavajući im trajno odbaciti Boga i izabrati zlo, iako je to pozitivno i po našem mišljenju poželjno ograničenje. No s druge im strane postupno i znatno ozdravlja i ojačava slobodnu volju za dobro i ljubav. Odbačenima Bog ne djeluje izravno na volju te se utoliko može reći da je poštuje, no baš tim nedjelovanjem osuđuje reprobate na činjenje zlih djela i uskraćuje njihovoj volji preduvjete neophodne za biranje dobra. Kad k tome doda tezu da je Bog o svome spasenjskome djelovanju -a implicitno i nespasenjskome – odlučio unaprijed i da je Božja volja nepromjenjiva, ljudsku sudbinu smješta posve u Božje ruke. Ta ga logika koja počinje od gratuitivnosti milosti a završava u predodređenju i odbačenosti odvodi predaleko. Kako se nauku o predodređenju ne može

[1168] Kaže da piše *retr.*, osvrt na svoja djela, kako bi pokazao da ni on nije uvijek imao iste poglede i da nije počeo od savršenstva nego je pišući napredovao po milosrđu Božjem. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *persev.* 21,55.

zanijekati logičnost ni misaonu dosljednost, može ga se eventualno dijelom prihvatiti, a sigurno mu se može barem dijelom – ako već ne u cijelosti – zanijekati točnost.[1169]

Unatoč dojmu da misli sve što je o predodređenju i odbačenosti izrekao, moguće je da je u ova četiri spisa iznosio stavove na koje su ga prisilili protivnici, a koje inače osobno ni u drugim spisima nije zastupao. U *persev.* 20,53 kaže da ga je na bavljenje predodređenjem prisililo pelagijansko nijekanje milosti a da se sam ne bi bavio tim pitanjem. Naša četiri djela ne bi napisao da nije bio na to potaknut primjedbama monaha. Ipak, na kraju je, u *persev.,* smatrao da gratuitivnost može obraniti samo ako zastupa predodređenje. Tumačenje kako propovijedati predodređenje otkriva nam da je svjestan težine toga nauka. Izbjegavanje propovijedanja o odbačenima i zvanima ali ne izabranima pokazuje da te situacije smatra strašnima. Ima dubok unutarnji otpor prema propasti odbačenih i takvom Božjem postupanju. To pokazuje da je te teške tvrdnje ipak iznosio kao pomoćne teze kako bi potvrdio svoju glavnu teološku tezu o gratuitivnosti milosti, unatoč tome što u *persev.* 16,41-17,42; 18,47-19,48 gratuitivnost čini dokazom i potvrdom predodređenja. U svojemu pastoralnom djelovanju često je govorio i postupao kao da spasenje ovisi o čovjeku i njegovim izborima, što se kosi s naukom o predodređenju. Primjetna je stoga neusklađenost Augustinove teologije iz naša četiri djela s njegovim pastoralnim radom, osobnim poimanjima, trudom i zalaganjem. Kao propovjednik bio je optimist, a kao teolog pesimist, tvrdi G. Bonner.

U *persev.* 21,55 iznosi pošten intelektualni stav: ne želi da netko prigrli sve njegove stavove kako bi bio njegov sljedbenik, nego samo one stavove za koje uviđa da je Augustin u pravu. Unatoč tome, ljuti se na monahe iz Galije kada čine tako i ne prihvaćaju ono za što misle da krivo naučava. U tome broju pokazuje da ne misli da je u pravu u svemu što tvrdi ni da ne može nešto krivo razumijevati. Tvrditi da je dostigao savršenstvo te više nema pogrešaka u onome što piše bilo bi arogantno a ne istinito, kaže. Ipak, naša četiri spisa završava uvjeren da je teologija u njima iznesena točna i istinita. U *persev.* 21,56 piše da ne želi biti nezahvalan prema braći koja ga vole, no još više ne želi biti nezahvalan Bogu. A nezahvalno je zanijekati njegovu milost govoreći da je dana po zaslugama.

Tu zaključno potvrđuje da je unatoč govoru o predodređenju njegova glavna preokupacija istina o gratuitivnosti milosti. Također, tu otkriva da mu je važnije biti u onome što je spoznao kao istinu o Bogu i zahvalno je ispovijedati sviđala se ona nekome ili ne, nego

[1169] Možda je mogao tolerirati takav okrutan nauk samo zato što je bio uvjeren da će Božja svemoć na neki način i unatoč svemu izvršiti plan vječne mudrosti i da će Bog, pokazavši prvo što može slobodna volja, pokazati što mogu blagoslov milosti i pravedan sud. Usp. *corrept.* 10,27; Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 134.

sviđati se i podilaziti ljudima ne bi li voljeli njega i njegov nauk. Taj se stav jasno zrcali u ovim spisima u kojima se ne libi baviti teškim temama i proturječiti drugima. Zadnji savjet u naša četiri spisa daje u *persev.* 24,68: onima koji misle da je u krivu savjetuje neka pažljivo uvijek iznova iščitavaju što je rekao kako ne bi možda oni bili ti koji su u krivu. No koliko god da smo puta pročitali ova četiri spisa, ipak i nakon svega rečenog, analiziranog i napisanog ne možemo ustvrditi da je Augustin u pitanju predodređenja i odbačenosti u pravu.

ZAKLJUČAK

U ovome smo radu istraživali nauk o Bogu odnosno teologiju koju iznose Augustin i njegovi protivnici tijekom tzv. polupelagijanske rasprave. Kroz analizu Augustinova razumijevanja Boga i usporedbe sa stavovima protivnika vidjeli smo koja su i kakva bila čija polazišta, kakvo se razumijevanje Boga na temelju njih razvilo, do kakvih je teoloških, antropoloških i eklezioloških posljedica čije stanovište vodilo, te smo nastojali razaznati i razumjeti zbog čega je Augustin zauzimao i neke osporavane teološke pozicije.

Rad smo podijelili u pet poglavlja. U prvome smo sagledali povijesni kontekst i tijek rasprava s pelagijancima i tzv. polupelagijancima. U drugome smo poglavlju predstavili i analizirali pozitivan Augustinov govor o Bogu Ocu i njegovu milosnom djelovanju te ga povezali i usporedili s naukom monahâ. Na jednak smo način treće poglavlje posvetili govoru o Isusu Kristu, dok je četvrto donijelo nauk o Duhu Svetome te mjestu i ulozi molitve. U petome smo se poglavlju bavili spornim teološkim pitanjima iz četiri Augustinova spisa koje su posljedice i negativna strana njegovih glavnih teoloških i antropoloških postavki.

U drugome smo se poglavlju usredotočili na nauk o Bogu Ocu, i to onaj pozitivan, spasenjski. Za ovo je poglavlje vezano nekoliko naših hipoteza. Prva hipoteza koju smo ovim radom pokušali potvrditi jest da Augustinova antropologija proizlazi iz njegove teologije, dok je teologija monaha iz Hadrumentuma i Galije u znatnoj mjeri određena njihovom antropologijom. Nakon analize ustanovili smo da nije moguće povući tako jasan rez kao u našoj hipotezi jer su Augustinu polazište Božja suverenost i svemoć te gratutitvnost milosti s teološke ali istočni grijeh s antropološke strane koji uvjetuje ne samo sliku čovjeka nego i Božji pristup i pogled na čovjeka, a time i sliku Boga. No neupitno je da se Augustin rukovodi prvenstveno teološkim polazištima i njih prve želi dokazati i obraniti te mu je u tom smislu teološki cilj puno važniji od antropološkog. Za monahe stoji rečeno u hipotezi.

Prvoj je hipotezi bliska šesta hipoteza koja govori o posljedicama tih različitih teoloških i antropoloških polazišta, postavki i sustava sudionika rasprave. Početne se razlike posljedično razgranavaju u različita shvaćanje odnosa Boga i čovjeka, kršćanskoga življenja, askeze, uloge Crkve, osobito njezina propovijedanja i opominjanja, važnosti sakramenata te čovjekova usuda nakon smrti. I ova je hipoteza verificirana. Iz različitih polazišta i drugačijih teoloških ili antropoloških interesa i zasada nikli su drugačiji zaključci i nauk.

Peta je hipoteza da tzv. polupelagijanci nenamjerno zastupaju neke pelagijanske stavove kojima niječu potpunu gratuitivnost milosti, dok je Augustinu gratuitivnost milosti ishodišna i

dolazišna točka govora o Bogu i govora o čovjeku. Hipoteza je drugim dijelom rada također potvrđena i stoji.

Naime, u drugome smo dijelu rada vidjeli da je pelagijancima i polazište i cilj borbe bio antropološki: borili su se za pravednost i ljudsku odgovornost, a time i protiv Augustinova poimanja gratuitivne milosti i istočnog grijeha za koje su smatrali da dokidaju odgovornost pojedinca. Ukoliko čovjeku pripadaju njegovi grijesi, trebaju mu pripadati i njegove zasluge jer je nepravedno da grijesi pripadaju čovjeku a zasluge Bogu. Htjeli su čovjeku pripisati i zasluge za milost. Smještali su grješnost samo u volju a ne i u narav koju netočno smatraju zdravom i cjelovitom niječući postojanje istočnog grijeha i inzistirajući da osoba može i ne mora imitirati Adamovo grješno postupanje. Namjera naglasiti odgovornost bila je valjana, ali to su činili zastupajući krnju i netočnu antropologiju i teologiju, uvećavajući čovjeka na račun Boga i uvelike suzujući prostor, nužnost i važnost djelovanja osoba Presvetoga Trojstva.

Monasi iz Hadrumentuma s kojima je počela tzv. polupelagijanska rasprava nisu došli Augustinu s razrađenom teologijom i argumentima nego zbog međusobne svađe koja se zbog Augustinove *ep*. 194 rasplamsala u njihovom samostanu. Stoga kod njih nismo našli dublje shvaćanje niti utemeljenje antropoloških i teoloških problema niti osobito razvijenu sliku Boga i čovjeka iako su točno pogodili srž onoga što je kod Augustina upitno. Veća im je briga bio čovjek nego Bog. Nisu promislili koje su teološke i antropološke posljedice njihova stava da Augustin niječe slobodnu volju kada govori o gratuitivnosti milosti. Neopazice su se priklonili pelagijanskome shvaćanju koje gratuitivnost vidi kao poništavanje a ne obnavljanje ljudske volje i odgovornosti. Boga su podložili ljudskoj inicijativi ukoliko je milost odgovor na a ne prvotni uzrok čovjekove promjene.

Augustin i monasi iz Galije preko posrednika Prospera i Hilarija vodili su još složeniju raspravu. Polazili su od različitih teologija i antropologija te se nisu pozivali na iste crkvene tradicije, što je rezultiralo različitim zaključcima o Bogu, čovjeku i njihovu odnosu. Augustin je slijedio latinsku sjevernoafričku predaju, uvjeren da u svim segmentima svoga nauka slijedi tradiciju opće Crkve (usp.) koja uključuje i predodređenje. To vidimo iz 215,4*correpl.* 12,36; *praed. sanct.* 19,38 i *persev.* 17,42; 18,47; 21,56; 23,65. Smatrao je da se bori protiv zemaljske, ljudske, štoviše, protiv đavolske mudrosti (usp. Jak 3,15-17; *gr. et lib. arb.* 24,46).

Monasi iz Galije Augustina su optužili za novotarenje i svetogrđe, a sebe su smatrali braniteljima vjere Crkve. Slijedili su istočnu (i) pustinjačku tradiciju koja naglašava i slabost čovjekove naravi i njegovu moralnu odgovornost, te suradnju i sinergiju milosti i slobodne volje. Kasijan smatra da je pala volja bolesna, ali ne i mrtva. Milost ne promatra kao dar koji nanovo stvara cjelokupnu ljudsku narav nego kao neophodnu pomoć i lijek. Bog djeluje

nepristrano i kao nježni otac koji nagovara (*incitet*), zaštićuje (*protegat*) i potvrđuje (*confirmet*) slobodnu volju, piše i *Coll.* 13,18. Bog postupa slično opatu koji dozvoljava krive putove i izbor i čiji je autoritet utemeljen na uvjeravanju, te ostavlja mogućnost stjecanja zasluga i nagrade. Kasijan izravno koristi neke metafore za Boga. U *Coll.* 13,14, 9 uspoređuje Boga s dojiljom koja odgaja dijete do odrasle dobi; u *Coll.* 13,17,4 s majkom iz Iz 49,15; u *Coll.* 13,18,2 s ocem i liječnikom. Slika dojilje ostavlja neugodnu mogućnost da osobi koja je dosegla zrelu dob Božja pomoć više nije potrebna. Kasijan je u *Coll.* 13 nježniji i topliji nego Augustin u svoja četiri spisa u kojima ima malo mjesta za osobni izričaj odanosti Bogu i topliji prikaz Božjega odnosa prema čovjeku. Govor mu je krući od Kasijanovog te je strogo teološki a tekstovi su mu veoma zgusniti, u njima nema praznoga hoda niti poetičnosti nego donosi redom jednu za drugom iznimno bremenite i složene teološke tvrdnje.

Ključno je pitanje između monaha iz Galije i Augustina tko ima inicijativu kod početka spasenja. Kasijan zastupa sinergizam – da inicijativu mogu imati i Bog i čovjek; Augustin zastupa monergizam – da je može imati isključivo Bog budući da čovjek nije izgubio sposobnost izbora, odnosno slobodnu volju (*liberum arbitrium*), nego je izgubio sposobnost birati dobro, odnosno slobodu (*libertas*). Takvo razlikovanje slobodne volje i slobode nije postojalo postoji ni kod istočnih otaca ni kod Kasijana.

Kasijan želi naglasiti nužnost suradnje milosti i slobodne volje. Stava je da nije moguće posve definirati njihov odnos. Stoga ni on u *Coll.* 3 i *Coll.* 13 a ni unutar *Coll.* 13 ne donosi jedinstven ni isti nauk. Smatra da Božje djelovanje nekada prethodi slobodnoj volji, a nekada je slijedi, nagrađuje i potvrđuje, vidimo iz *Coll.* 13,17. Oba načina nalazi u Svetome pismu te se zato ne opterećuje pitanjem što dolazi prvo. U *Coll.* 13,11 tvrdi da bi davanje prvenstva jednome značilo napustiti taj sklad ali i napustiti vjeru Crkve. Dobru se volju može pripisati nekad Bogu a nekad čovjeku jer oba nekad vuku prvi potez. Sve te kontradiktornosti Kasijan ostavlja neriješenima kako bi ostao vjeran Bibliji za koju je uvjerenja da donosi primjere i Božje i ljudske inicijative.

No pritom ostaje nejasno kako je sve što čovjek čini istovremeno rezultat Božjeg djelovanja ako čovjek nekada nešto može postići svojom voljom. Stoga tumačenje koje nudi nije dorečeno i njime se približava pelagijanskim stajalištima. Nije uspio ponuditi zaokruženu ni dovršenu teologiju milosti i teološku antropologiju niti naći potrebu i željenu ravnotežu koja bi uzimala u obzir sve elemente. Sveprisutnu je milost shvaćao kao poraz i besposlenost volje. Smatrao je da se grijeh može nadvladati askezom volje i uma kroz mrtvljenje i molitvu. Ljudska narav može nekada početi tražiti Boga i vjerovati u njega. Tada čovjek bira Boga te zbog toga Bog bira čovjeka, dok Augustin prihvaća samo suprotni princip: čovjek odbacuje Boga te zato

Bog odbacuje čovjeka. Slijedeći istočnu tradiciju, Kasijan Boga nije shvaćao kao vodiča i suputnika. Boga je promatrao više kao cilj nego kao pomoć na putu. Tek se u kasnijim stoljećima, osobito s Nikolom Cabasilasom, i na Istoku Boga percipiralo i kao cilj i put prema cilju, na čemu je Augustin inzistirao već puno ranije.

Ipak, ako se u *Coll.* 13 ne traži protuaugustinovske isječke, djelo odiše ushićenošću milošću. Unatoč razlikama Augustin i Kasijan se u puno više toga slažu nego što se ne slažu. No zbog unatarnje nedovršenosti te zbog nerazriješenih pitanja oko porijekla Kasijanova nauka – iznosi li on u *Coll.* 13 svoj ili nauk abbe Keremona – neki autori sugeriraju da je najbolje sud o Kasijanovim teološkim pozicijama i njegovoj autentičnosti ostaviti otvorenim.

Kod Augustina, pak, na antropološkom obzoru dominira govor o istočnom grijehu i moralnoj nesposobnosti čovjeka zbog čega milost Kristovu smatra uzrokom krjeposnih djela. S druge strane, na teološkom obzoru snažno dominiraju Božja svemoć i gratuitivnost milosne naklonosti. Milost je moguće razumjeti i bez slobodne volje iako milost neće djelovati bez nje. Slobodna volja pak može postojati samo ako je milost učini slobodnom.

Može se steći dojam da je kod Augustina zbog siline i preciznosti milosti njezino djelovanje jednostrano, monergično, neotklonjivo i nepobjedivo te je samodostatno ostvariti čovjekovo spasenje. No Augustin glavni naglasak stavlja na Božje a ne na čovjekovo djelovanje jer smatra da je istočnim grijehom čovjek izgubio sposobnost samostalnog činjenja dobra te mu bez Božje intervencije nije moguće doći do spasenja. Milost ne isključuje ljudski izbor nego uzrokuje odluku i djelovanje koje čovjek bez milosti ne bi mogao deseći. Odluka za Boga nikada se ne događa bez Boga jer se bez Boga čovjek ne može odlučiti za Boga. Jedino se odluka protiv Boga događa bez Boga. Budući da vjeru i dobra djela ne može posjedovati od sebe, nikada ne bi mogao osvojiti Božju naklonost. Zato mu Bog daje sve što mu je potrebno da bi se svidio Bogu. Božja okrenutost prema čovjeku čini mogućim čovjekovo okretanje prema Bogu i uspostavu i obnovu narušenog odnosa. Kada se Augustin bori dokazati tu nezasluženost i prethodnost milosti, dokazuje raskoš i velikodušnost Božje ljubavi koju Bog bez ikakve ljudske inicijative, poticaja, nagovaranja ili molbe izlijeva na čovjeka. Kada bi je trebalo zaslužiti, steći ili kupiti, čovjek je nikada ne bi mogao imati jer se bez vjere i dobrih djela nije moguće svidjeti Bogu, a vjeru i djela daje Bog. Milost se jednostavno ima kao dar, a daru nije potrebno objašnjenje ni opravdanje. Zato smatra da su temeljne oznake Božjega stava prema čovjeku njegova briga za čovjeka odnosno ljubav, te njegova moć ostvariti svoju volju. Božja ljubav i svemoć izražene su ponajprije u besplatnosti milosti, tj. u nezasluženosti Božje naklonosti.

Naglašavanjem gratuitivnosti Augustin želi pokazati i da Bog nije uvjetovan čovjekovom slobodnom voljom. Ne može biti čovjekov dužnik te je slobodan u svome postupanju. Bog slobodno i suvereno odabire kome će dati milost jer daje svoje vlastito na što nitko drugi ne može polagati pravo. No gratuitivnost milosti nije izraz neutemeljene samovolje nego je izraz ljubavi, obzirnosti i milosrđa budući da čovjek nema niti jedan drugi način ni sredstvo spasenja. Budući da je *naturae bonum* teško oštećen, Božja je inicijativa jedini način da se čovjek nađe na putu spasenja. Bog od dužnika koji prema njemu ima samo dugove ne utjeruje dugove nego mu unatoč dugovima daje obilje spasonosnih dobra. Milost je gratuitivna jer je Bog milosrdan a ne jer je nemilosrdan, tvrdi u *persev.* 8,16.

Gratuitivnost milosti također znači da ni čovjekovo dobro ni zlo Bogu nisu zaprjeka. Pelagijanci smatraju da je ljudsko zlo, tj. manjak dobrih zasluga, zaprjeka Božjmu djelovanju, a da je ljudsko dobro preduvjet toga djelovanja. Time Boga čine ovisnim o čovjeku i od čovjeka udaljuju mogućnost spasenja. Kasijan u *Coll.* 13,11,5 smatra da Bog od onih koji mogu sami nekada traži prethodnu početnu dobru volju i trud, a onima koji ne mogu sami doći do dobre volje, Bog prvi šalje pomoć. Tako Božji zahtjevi ovise o situaciji i snazi volje pojedinca te je milost nekada dana naknadno, a nekada prethodno. Postojali bi stoga ljudi koji samostalno mogu početi vjerovati, a možda čak i činiti dobro. Za Kasijana gratuitivnost milosti znači obilno i višestruko uzvraćanje za čovjekovu inicijativu a ne pravu gratuitivnost. Augustin pak tvrdi da Božju dobrotu ne može uvjetovati niti zaustaviti ni potpuni izostanak vjere, dobre volje ni dobrih djela**.** Također, ništa je ne može iznuditi – ni vjera, ni dobra volja ni dobra djela ne mogu Boga učiniti nečijim dužnikom. Štoviše, bez Božjega dara vjera, dobra volja niti dobra djela ne mogu postojati jer je Bog njihov tvorac i začetnik. Gratuitivnost milosti izraz je Božje suverenosti i moći: njemu ljudska zloća ni iskvarenost nisu prepreke jer on ima snagu, moć i sredstva negativnosti nadvladati i preoblikovati u dobro. Također, gratuitivnost je izraz Božje ljubavi i brige jer čovjek bez početnog dara ne bi mogao imati vjeru, dobru volju niti dobra djela koji su mu nužni za suradnju s milošću i činjenje zaslužnih djela koja su preduvjet vječne nagrade.

Pelagijanci ni monasi u toj dimenziji ne mogu biti u pravu jer čovjek više nema *naturae bonum* i snagu slobodne volje kakvu je posjedovao Adam prije pada. Nakon pada čovjek više ne može ne griješiti, a milost Bog više ne daje kao zaslugu jer je u protivnom čovjek nikada ne bi mogao zaslužiti. Gratuitivnost milosti pokazatelj je Božjeg milosrđa jer ukoliko milost ne bi bila gratuitivna, nitko je ne bi mogao steći.

U drugome smo poglavlju vidjeli i da Augustin autonomiju slobodne volje ne smiješta na liniju slobode od Boga kao Julijan iz Eklana nego na liniju slobode od grijeha. Ono što je za

Augustina veliki domet milosti Kristove, Julijanu je ali i monasima iz Galije poništavanje slobodne volje na račun nepobjedive milosti. I ovdje dolaze na vidjelo razlika u polazištu i očištu koje je za Augustina teološko a za njih antropološko, ali i razlika u shvaćanju slobode: za Augustina je istinska sloboda činiti samo dobro, dok je za njih sloboda isto što i slobodna volja – moći birati dobro ili zlo. Za Augustina već Adamova predpadna volja po stvaranju bez pomoći milosti može htjeti samo zlo. Čovjek je stvoren da bi živio i djelovao u zajedništvu s Bogom. Nije stvoren kao autonoman ni samodostatan, nego za postizanje svrhe već od stvaranja mora računati na Stvoritelja a potom i Otkupitelja. Stoga je i predpadna volja tek uz pomoć milosti (*adituorim sine quo non*) bila slobodna za dobro. Ni izvorno Adamovo stanje nije posve naravno na način da je njegova volja djelovala sama, samo po vlastitoj sposobnosti. Tako potreba za milošću nije rezultat pada nego je posljedica stvaranja. Nakon pada čovjek treba snažniju pomoć milosti od te koje je imao po stvaranju. Sada treba milost Kristovu koja djeluje na njegovu volju te mu daje i htjeti i moći činiti dobro (*adiutorium quo*). Slobodna volja ostaje slobodna jer se i dok se nalazi u zajedništvu s Bogom.

No na nekim se mjestima u *corrept.*, *praed. sanct.* i *persev.* stječe dojam da Augustin milost Kristovu smatra toliko moćnom da joj se primatelj više ne može oprijeti. Razumljivo je da su monasi iz Galije reagirali na to mjestimično pretjerivanje, iako nije poistovjećivao ustrajnost do kraja s bezgrješnošću te je odbacivao mogućnost postojanja bezgrješnih ljudi koju su pelagijanci zagovarali. Milost Kristova čovjeku ne oduzima slobodu nego se prilagođava novonastaloj većoj čovjekovoj potrebi: djeluje na volju točno kako je potrebno da volja postigne pravu slobodu. Iako je u *praed. sanct.* i *persev.* stavlja u drugi plan, Augustin nije ni pomišljao aktivno zanijekati postojanje slobodne volje. Milost i slobodnu volju ne gleda kao suprotstavljene niti međusobno isključive nego drži da pod utjecajem milosti postaju jedinstvena, čak jedna te ista stvar. Pravu je autonomiju čovjeku moguće steći samo potpunim predanjem i pouzdanjem u Boga.

Mnogi su ovakvo viđenje odnosa milosti i slobodne volje u kojemu je glavni naglasak na milosti smatrali neprihvatljivim. No Kasijan a ne Augustin dopušta čak Božju nasilnu intervenciju koja ide protiv slobodne volje kako bi čovjeka usmjerio pravim putem i spasio ga. To će reći u *Coll.* 13,7,4; 13,8,1; 13,9,1; 13,17,1; 13,18,2. Augustin nikada nije posegnuo za Božjim nasilnim djelovanjem koje bi išlo protiv slobodne volje, a ipak mu se redovito predbacuje da je poništava, te neki autori smatraju da je za njega čovjek samo marioneta.

Međutim, čak ni kada snažno naglašava milost, Augustin ne misli da izabrani više ne mogu odlučivati ni činiti i birati zlo nego misli da zlo neće biti njihov konačni izbor ukoliko su izabrani. Neopozivost i trajnost milosti znače da ono što je Bog dao ostaje darovano do kraja

života te osobe, ali ne znači da milost poništava slobodnu volju i slobodu. Bog sebe prethodno, besplatno, trajno i za stalno vezuje uz čovjeka jer je to jedina garancija da čovjek neće ponovo pasti. Lako dokaziva činjenica da slobodna volja ni kada je ojačana i obnovljena ne može bez milosti ustrajati u dobru nije nešto za što treba kriviti Augustina nego to jednostavno jest tako. Sakrament pomirenja pokazuje da Bog računa s tom mogućnošću. Bog trajno ostaje prisutan i djelatan jer poznaje i vodi računa o krhkosti čak i najzdravije volje i zna da joj je nužna njegova stalna prisutnost i pomoć.

No (tek) od *corrept.* naučava zasebnu milost ustrajnosti do kraja koju pelagijanci i monasi iz Galije odbacuju: pošavši od uspješno dovršenih života svetih, Augustin uviđa da je milost Božja trajno bila s njima. Ako ih je trajno pratila i privela sretnome završetku, gledano unazad zaključuje da tada postoji ustrajnost do kraja. Nju temelji na Kristovu i Očevu obećanju vjernosti a ne na ljudskoj snazi i sposobnosti. Ta je ustrajnost dio milosti Kristove. Budući da je Augustin promatra i „unazad“, kao dio Božjih vječnih nauma, ustrajnost do kraja posve je učinkovita i upravo je ta učinkovitost njezina svrha. Ona očituje i nadmoć milosti Kristove nad milošću stvaranja i nad palom naravi. Otac je daje isključivo izabranima, isključivo na temelju Kristove milosti zato što je paloj naravi nužna snažnija pomoć od milosti stvaranja. U toj je dimenziji Bog kako ga poima Augustin prilagodljiviji i više izlazi u susret palom čovjeku, tj. daje mu veću i obilniju pomoć nego Bog kakvoga poimaju galski monasi. Bog spasenje ne prepušta slučaju ni ljudskoj snazi nego on sam daje ustrajnost i sigurno ih privodi spasenju. Ne daje samo traženo zdravlje, jednokratnu ili privremenu pomoć nego čovjeka trajno primiče sebi i zaglađuje i ispunja sve uzvisine i udubine čovjekova otpora prema Bogu. Trajnost Augustinova poimanja Božjega djelovanja omogućava dostatno vrijeme za odvijanje tog dugotrajnog postupka.

Nauk o ustrajnosti do kraja ima još jednu pozitivnu stranu: njime Augustin želi izreći da se Otac neopozivo, bez predaje i povlačenja bori za čovjeka unatoč čovjekovim otporima, tvrdoći, grijesima. Bog ne odustaje od čovjeka unatoč čestim čovjekovim odustajanjima i padovima. Ta je slika Boga Oca šira i velikodušnija od pelagijanske ali i monaške.

Augustin promatra te pozitivne i za izabrane vrlo povoljne vidove ustrajnosti do kraja koja je jamac ostvarenja Božjega nauma, dok monasi iz Galije u središte stavljaju negativan vid – povezanost te milosti jedino s izbaranima, tj. s predodređenjem, zapječivanje slobodne volje trajno odbaciti Boga, mogućnost činjenja grijeha te njezinu neizgubivost. Augustin polazi od Božje vjernosti, stalnosti i učinkovitosti njegove milosti: iako je s ljudske strane spasenje nesigurno i grijeh uvijek moguć, Bog zna da je spasenje za izabrane sigurno. Polazeći od Božjega predznanja i predodređenja dolazi do drugačijih zaključaka nego monasi koji odbacuju

takvo predodređenje i polaze od slobodne volje. Međutim, iz ljudske perspektive ustrajnost je ostvarena i po Augustinovu shvaćanju dokazana samo u onima koji su već odživjeli život – ako su ustrajali do kraja, imali su milost ustrajnosti do kraja. Augustinova se teološka perspektiva u tim dimenzijama čini čak preoptimističnom: ona je nepogrješivo učinkovita te će Bog sve izabrane privesti spasenju, tj. oni će ustrajati do kraja. Ako su ustrajali – što nije moguće bez Božje pomoći – imali su tu osobitu i neizgubivu milost.

No koliko god privlačan i poželjan bio, takav se optimističan odnos prema milosti svetih čini odviše pozitivnim usporedi li ga se sa svakodnevnim iskustvom čovjekove tegobne borbe. Stječe se dojam da zastupajući sigurnost ostvarenja Božjih ciljeva zastupa neku vrstu automatizma milosti. Monasi iz Galije držali su da ne postoji takva trajno stopostotno učinkovita milost nego milost slična Adamovoj jer su htjeli obraniti to da se čovjek uvijek može opredijeliti protiv milosti i da milost nije nepobjedivi impuls. Mi smatramo da je milost Kristova više od toga, a manje od ustrajnosti do kraja ukoliko je se opterećeti dubokom povezanošću s predodređenjem. Postojanje te milosti održivo je i moguće ukoliko je se gleda unatrag, iz perspektive već odživljenog života te je i Augustin početno i često gleda u toj perspektivi koja još uvijek ne znači da postoji predodređenje. Međutim, problematična je ukoliko je se sagledava iz Božje vječnosti, unaprijed, tj. kao predodređenu, onu koja čini razliku između izabranih i zvanih ali ne izabranih. Takva ustrajnost do kraja sugerira da Bog tu nezasluživu milost ovima drugima nije htio dati iako im je dao milost vjere i mnoge druge milosti. Iako su te dvije perspektive u cilju i postignuću identične – postižu spasenje, nisu identične u polazištima ni u teološkim posljedicama. Bolje je stoga, smatramo, govoriti o trajnosti milosti nego o milosti ustrajnosti do kraja.

Što se tiče Božje snage okrenuti zlo u dobro i utjecaja na volje zlih, Augustin drži da zlo Božjom moći biva preobraženo u dobro za one koji Boga ljube. U tome kao i u neoholjenju izabranih vidi smisao postojanja odbačenih. Tu se otkriva i razlog zbog kojega će pri kraju *gr. et lib. arb.* reći da je Bog pojedine zle postupke zlih volja na neki način htio iako nije njihov tvorac. Tu tešku tvrdnju treba sagledati unutar Augustinova govora o Božjoj vladavini nad voljama dobrih, Božjemu odnosu prema ljudskome zlu i Božjoj moći to zlo preobraziti u dobro. Bog unaprijed zna da će iz dobrih stvari niknuti zlo ali zna i da u svojoj svemoći može od njih stvari učiniti dobro. Htio je od zlih stvari činiti dobro radije nego da zle stvari uopće ne budu, tumači u *corrept.* 10,27. Bog u vođenju opće i pojedinačnih povijesti računa s ljudskom zloćom, ali još više računa na svoju svemoć i snagu iz zla iznjedriti dobro. Svemoćnom Bogu zlo ne predstavlja nerješiv problem ni zaprjeku. Jači je od bilo koje vrste zla pretrpljenog ili počinjenog prije ili poslije primanja milosti. Kada Bog ne bi ljudsko zlo mogao izvesti na dobro,

ne bi mogao biti Spasitelj jer se spasenje bitno tiče izbavljenja od zla i grijeha. Bog nije moćan izbaviti samo od zla koje je osoba učinila, nego i od posljedica tuđega zla, te je odvratiti od budućih osobnih grijeha i iscijeliti od ostalih budućih zala. Oslobođenje od prošlih zala i grijeha vodi prema oslobođenju od grijeha u sadašnjosti i budućnosti. No i nakon opetovanog čovjekovog pada, Bog mu pomaže i to ponovljeno zlo izvesti na dobro kako bi se ubuduće čuvao novih zala.

Za razliku od Kasijana i Augustina, pelagijanci su ograničeno shvaćali Božju moć okretanja zla u dobro i utjecaj na ljudske volje i srca. Bog može promijeniti na dobro samo prošle grijehe pojedinca i to kroz oprost grijeha. Bogu su nijekali utjecaj na čovjekove sadašnje i buduće izbore i volju jer drže čovjeka samodostatnim za vršenje dobrih djela. Bog stoga nema moć, ovlast, sposobnost ni potrebu pomagati mu izbjeći buduće grijehe. Može mu samo oprostiti postojeće. Bog ima veoma ograničeno djelovanje na čovjeka i na zlo koje čini ili podnosi. Govoreći da Bog nema utjecaj na čovjekovu budućnost, uključno tvrde da jedino čovjek može samome sebi promijeniti volju i srce, da sam može izbjeći grijehe i svoje zlo okrenuti u dobro. Tako u pelagijanskoj slici Boga čovjek samoga sebe spašava, što se protivi objavi i vjeri te omalovažava Božju snagu i ulogu.

Augustin pak uči da Otac preko Isusa Krista ne samo pojedinače događaje nego i ljudsku povijest okreće na dobro te za one koji Boga ljube ona postaje povijest spasenja. Isusov je život najčitkiji dokaz kako Otac svako zlo – i smrt – može nadvladati i staviti u službu svoje spasenjske volje. Odgovor kojega je Bog dao u Isusu potvrđuje Augustinovu tvrdnju da Bog prvo dopušta ljudima pokazati što oni mogu da bi potom pokazao što on može. Tako Bog pokazuje da ljudsko zlo nije snažnije od Božjeg dobra.

No Bog ne izbavlja od zla tek da bi iskazao svoju nadmoć nego da bi spasio one koji ga ljube. Govoreći o nadmoći Božje volje, Augustin ne želi toliko naglasiti njezinu dominaciju koliko sigurnost spasenja i smislenost pouzdanja koje proizlaze iz činjenice da Bog može zlo okrenuti u dobro. Božja spasiteljska moći u srži i jest moć zlo okrenuti u dobro. Zbog te se Božje sposobnosti uvijek vrši volja Božja, a ne zbog toga što bi je svi ljudi vršili. Bog ne čini da se njegov naum ispuni tako što će svi ljudi činiti ono što je on odlučio, nego tako što on ljudsko slobodno odabrano zlo može okrenuti u dobro. To naknadno Božje djelovanje čini da počinjeno zlo biva stavljeno u službu dobra i da vodi dobru, tj. da se i po njemu vrši volja Božja. Na takav naknadni način Bog postiže konačni učinak kakav on hoće i to da njegova a ne ljudska volja ima konačnu riječ. Bog djeluje kao Bog, moćno i spasenjski neupitno unatoč ljudskoj volji koja bira zlo, tumači u *praed. sanct.* 16,33. Ne dokidajući je i puštajući zloj ljudskoj volji činiti što hoće, na kraju biva ono što Bog hoće jer on ima putove i načine izabranima sve izvesti na

dobro. Zato se može reći da iako je zlo protivno Božjoj volji, Bog ima vlast i kontrolu i nad njim. To znači i sljedeće: iako su počinioci toga zla izvan Božje spasenjske volje, unutar su Božje kaznene volje te ni oni neće izbjeći u sebi ostvariti Božju volju, makar samo onu kaznenu.

Što se tiče konačnih učinaka milosti Kristove, cilj je njezina djelovanja na spoznaju i slobodnu volju promjena srca i osposobljavanje čovjeka za ljubav koja je najviši izričaj Božje naravi i vrhunski cilj, domet i smisao ljudske naravi. Ozdravljenu volju po kojoj može ljubiti Boga i bližnje čovjek ima isključivo kao dar milosti i zbog stalne pomoći milosti. Pravednost i ljubav vlastite su samo Bogu, razjašnjava u *spir. et litt.* 9,15. Ako ih Bog ne dade grješniku, on ne može tražiti Boga niti ga može ljubiti. Stoga ništa što se tiče spasenja ne proizlazi iz ljudskoga truda nego iz Božjega dara, a vrhunac takvih poticaja jest ljubav prema Bogu. Prava narav ljubavi jest da je ona Božji dar – *amare enim Deum, donum Dei est,* kaže u *s.* 297,1. I slobodu slobodne volje Augustin povezuje s ljubavlju jer jedino ljubav volju čini slobodnom, gorljivom i snažnom u dobru. Poistovjećuje ljubav s najčvršćom voljom, *voluntas ardentissima* (usp. *gr. et lib. arb.* 17,33). U pravu je kada naglašava voluntarizam – ako je Bog ljubav, tada je u Bogu volja iznimno bitna jer je ljubav dimenzija volje. Također, ako Bog koji je ljubav djeluje u čovjeku, djeluje na čovjekovu volju kada mu daje dar ljubavi. Bog stoga ne pomaže samo izvana nego djeluje i iznutra kako bi čovjek uzljubio dobro.

Kada čovjek po djelovanju i izlijevanju Duha Svetoga zavoli što je Božje i dobro koje Bog zapovijeda, njegov se odnos prema zlu i grijehu mijenja – oni od poželjnih i privlačnih postaju odbojni i raskrinkani kao pogubni. Mijenja se i čovjekov odnos prema Bogu – počinje ga ljubiti. Stoga ljubav prema Bogu kao prvu i najveću zapovijed može izvršiti jedino ako ga Bog oslobodi i osposobi za takvu ljubav. Ljubav je u isti mah i sredstvo djelovanja novoga početka i put ispunjenja Zakona i kruna Božjega djelovanja u čovjeku. Ljubav čini čovjeka osposobljenim za dobro od kojega nema većega dobra i za ljubav od koje nema veće ljubavi. Bog čovjeka dovodi do najizvrsnijega i do najvećega, a ne da ga umanjuje, oštećuje i zarobljava. Bog unatoč ljudskoj slabosti čovjeka uzdiže do vrhunske slobode od grijeha i čvrstoće u toj slobodi, te uz Božju neotklonjivu i neodoljivu milost čovjek može biti nepobjediv u nastojanju oko dobra i u njegovu činjenju, uvjeren je u *corrept.* 12,38.

Augustinovi protivnici nikada nisu izrekli tako smjelu tvrdnju o slobodi slobodne volje niti su joj dali toliku snagu i slobodu. Augustin je ne poništava nego je na najviši način afirmira. Pritom je milost ne onesposobljava birati zlo nego slobodna volja ostaje slobodna i djelatna. Ako tek nakon smrti izabrani više sigurno neće moći otpasti od Boga, znači da za života to mogu, tumači u *corrept.* 10,27. A ustrajnošću do kraja želi naglasiti da te privremene zle ljudske odluke i izbori nisu konačni nego će se izabran vratiti Bogu.

I posljednji sud iz druge perspektive pokazuje da se uvijek ostvaruje Božja volja jer konačnu odluku donosi Bog i posljednja riječ pripada Bogu. Nakon smrti Bog one koji su dostojni nagrade nagrađuje jednako kao i anđele. Bog time veoma rječito i zasvagda pokazuje tko je za njega čovjek i kolika mu je vrijednost. Prema spašenima se u pogledu nagrade ponaša jednako kao prema anđelima koji mu se nikada nisu usprotivili, što znači da se prema nezahvalnom i palom čovječanstvu ponaša višestruko velikodušnije nego prema anđelima koji su svoju nagradu zaslužili posluhom i ljubavlju. Iako je krajnja nagrada jednaka, Otac čovjeku daje puno više nego anđelima. Istu je vječnu nagradu bio namijenio Adamu, tvrdi u *corrept.* 10,28, što znači da je Bog spasenjskim djelovanjem nadoknadio sve što je Adam protratio. Štoviše, milost Kristova uvelike nadmašuje učinke milosti stvaranja.

U trećem i četvrtom poglavlju bavili smo se kristološkim i pneumatološkim vidom rasprave. U vezi s njima postavili smo dvije hipoteze. Prva je – druga po redu među našim hipotezama – da antropološki nauk monaha iz Galije u Augustinovim očima dovodi u pitanje spasiteljsko djelo Isusa Krista, čime urušava i trojstvenu dinamiku Božjega djelovanja te predstavlja kočnicu i za nauk o Trojstvu. Smatramo je potvrđenom. Augustin drži da monaška afirmacija čovjekove mogućnosti samostalnog početka vjere umanjuje važnost Kristove milosti i djelovanja Trojstva. Druga je hipoteza – treća koju smo postavili – da svojim teološkim sustavom Augustin smjera obraniti vrijednost Kristove žrtve te važnost i spasenjsku ulogu Kristove milosti. Ova hipoteza je dijelom dokazana, a dijelom ne. Pozitivan govor o isključivom spasenju jedino po milosti Kristovoj veoma je snažno naglašen. No s druge strane, nauk o predodređenju, iako Bog predodređuje imajući u vidu milost Kristovu, ograničava tu istu milost. Ne čini to na način da joj umanjuje snagu i djelotvornost nego omeđuje slobodu djelovanja, doseg i Kristovu autonomiju u pristupanju ljudima i djelovanju u njima. Svoju bi milost Krist mogao dati samo onima i onda kada je i kome to namijenio Otac. Jednako bi Duh Sveti bio ograničen predodređenjem i odbačenošću te bi granice izabranja predstavljale stroge granice unutar kojih osobe Trojstva mogu učinkovito spasenjski djelovati. Tako je nauk o predodređenju kočnica djelovanju božanskih osoba i opasnost za trojstveni nauk.

Pelagije je svojim konceptom *naturae bonum* kojega dijelom preuzimaju i monasi iz Galije razvio nerealno optimističan pogled na čovjeka. Površno je shvaćao zlo i grijeh te nije uočio snagu, dubinu i ukorijenjenost zla i grijeha. Pripisavši čovjeku sposobnosti koje nema i svevši Boga na razinu stvoritelja, zakonodavca i onoga koji oprašta prošle grijehe, rastočio je i obezvrijedio ulogu pojedinih osoba Trojstva**.** Čovjek je toliko dominantan, snažan i moćan da mu osobni Bog ni milosno djelovanje koje Otac po Kristu izvodi uz pomoć Duha Svetoga nisu potrebni. Ono što Bog poduzima izvana dovoljno je kako bi čovjek sebe obnovio iznutra. Time

se Pelagije udaljava od novozavjetnog pojma gratuitivne Kristove milosti. Od tri milosti kojima priznaje nezasluženost dvije, tj. stvaranje i Zakon, stoje na razini starozavjetne milosti te ni izdaleka ne dosežu ono što donosi Kristova milost.

Augustin u *gr. et lib. arb.* 13,25 kaže da se Kristovu milost ne može poistovjećivati sa stvorenom ljudskom naravi i starozavjetnim Zakonom jer ako su oni dovoljni za dosegnuti pravednost, Krist je uzalud umro. Niječe se i Duha Svetoga kad pelagijanci tvrde da Zakon može dati život, pojašnjava u *gr. et lib. arb.* 11,23. Tu nalazimo snažan kristološki i pneumatološki razlog Augustinove borbe protiv pelagijanizma i njegovih natruha u nauku monaha. Iako predodređenjem ograničava ulogu Sina i Duha Svetoga, u Augustinovoj borbi protiv pelagijanizma valja vidjeti borbu za priznanje uloge i nezamjenjivosti božanskih osoba u djelu spasenja. Opasnost da se zaniječe ulogu Isusa Krista kao jedinoga spasitelja i Duha Svetoga kao obnovitelja božanskoga života i pale naravi poticali su Augustina na borbu za obranu trojstvenoga Boga od onih koji su takvoga Boga umanjivali.

Pripisivanje početka vjere čovjeku koje zatupaju pelagijanci i monasi iz Galije također je ozbiljno načimalo Božju ulogu i ulogu milosti Kristove: ako čovjek može sam početi vjerovati, nije mu potrebna milost Kristova već može sam započeti put spasenja kojemu je vjera nužni uvijet. Ako čovjeku ne prethodi Kristova milost, ne prethodi mu ni Božja volja te čovjekova volja i odluka imaju prvenstvo dok Božja volja i odluka padaju u drugi plan. Augustinu je takva mogućnost neprihvatljiva jer je Bog jedini začetnik ljudskoga spasenja a Krist jedini put. Čovjekova volja ne može preduhitriti, nadvladati, promijeniti niti omesti Božju volju, dok Bog može promijeniti čovjekovu volju kada obazrivo djeluje u njoj i kada potom s njom su-djeluje. Vjera je taj temeljni Božji dar kojega Bog daje i ako je čovjek nije tražio, a nakon kojega čovjek može primati druge milosti i surađivati s Bogom. Vjera nadilazi ljudske snage i stoga ne može potjecati od čovjeka. Ako bi vjeru čovjek mogao imati sam od sebe, Bog bi sve darove davao na temelju čovjekove zasluge te niti jedan dar ne bi bio dan besplatno, piše u *gr. et lib. arb.* 14,28; *persev.* 7,12; 21,43. Zbog obrane gratuitivnosti Augustinu je iznimno važno dokazati da je početak vjere Božje djelo. No monasi iz Galije i Kasijan smatrali su da time slobodnu volju čini podređenom i nemoćnom pred milošću. Ipak, monasi ili nisu uočili ili su ignorirali činjenicu da svojim prijedlozima čine suprotno – da milost podlažu slobodnoj volji te da time kao i pelagijanci umanjuju specifične uloge Oca, Sina i Duha Svetoga u djelu spasenja. To i njihovo rješenje čini nedostatnim.

Kako bi potvrdio spasenje isključivo po milosti Kristovoj, Augustin je, vidjesmo, tvrdio i da je čovjek po sebi, bez milosti, sposoban samo za zlo. M. Lamberigts tu tvrdnju smatra sramotnom. No ona je razumljiva u Augustinovu misaonom sklopu koji milost Kristovu drži

preduvjetom spasenja i zatvara mogućnost bilo kakvoj vrsti samospasenja, s čime se slažemo. Pod dobrim djelima misli samo na djela koja vode spasenju. Kada bi ih čovjek mogao činiti sam, sam bi mogao doseći spasenje. No da bi dobro djelo bilo istinski dobro, mora ispunjavati tri kriterija: mora proizlaziti iz ljubavi, voditi spasenju i proslavi Boga. Privremena i prividna dobra često su vođena ohološću i ne vode Bogu te ih ne smatra dobrom. Zato drži da pogani nisu kadri činiti istinsko dobro. U *spir. et litt.* 28,48 piše da kao što nekoliko lakih grijeha ne može pravedniku oduzeti vječni život, tako nekoliko dobrih djela ne može spasiti nevjernika. Ne misli da pogani ne mogu učiniti plemenito djelo, nego da od sebe a bez milosti Kristove ne mogu činiti djela koja ih vode spasenju jer bi bila riječ o samospasenju.

Također, smatra da je u Isusu ljudska narav uzdignuta do vrhunca i da je Isus najuzvišeniji primjer ljudske naravi. Ako je Isus model onoga što Bog hoće postići u čovjeku, nema sumnje da Bog želi čovjeka obnoviti na maksimalan, najpotpuniji i najsavršeniji način: svi predodređeni postat će udovi Kristova tijela, ne samo zemaljske Crkve nego i nebeske, proslavljene. Međutim, Isusa smatra najvećim primjerom ne samo onoga što ljudska narav jest u Božjim očima nego i najsigurnijim dokazom postojanja predodređenja jer je Božji naum za Isusa zacrtan i ostvaren. Smatra da se u Kristu sjaji i razotkriva punina uloge predodređenja – Isusovo predodređenje jest u službi spasenja i put je po kojem je spasenje ostvareno. Isusov slobodno prihvaćen ali unaprijed određen i u proroštvima najavljen zemaljski život, opljenjenje, poniženje i patnja ljudima donose dar milosti. Isusova savršena sloboda Augustina uči vidjeti onkraj ljudskog razumijevanja Božje volje i pravednosti. Zato predodređenje – ne samo Isusovo nego i naše – promatra kao dokaz gratuitivne milosti i ne smatra ga ugrožavajućim naukom nego darom. Isus Krist je svakako najuvjerljiviji Augustinov argument u prilog predodređenja milosti, no ipak se zbog sjene toga nauka – odbačenih – ne bismo složili da Bog život svakog spašenika usmjerava po takvom predodređenju.

Duh Sveti o kojemu smo govorili u četvrtome poglavlju jest, kako spomenusmo, osobiti dar koji u čovjekovom srcu užiže vatru ljubavi prema Bogu i usmjerava mu volju ljubiti ono što Bog ljubi. Želi li čovjek tako ljubiti, mora ljubav primiti kao dar Duha. Tvrdnjom da je ljubav prema Bogu Božji dar suprotstavio se pelagijancima koji su uči da Bog ne zapovijeda neostvarivo te da ljubav stoga čovjek može ostvariti samostalno, ali nisu uviđali da Bog čovjeku daje i sredstva, tj. ljubav za izvršiti zapovijed. Augustin pak tvrdi da samo kroz djelovanje Duha Svetoga u čovjeku može zaživjeti ljubav prema Bogu (usp. Rim 5,5) te se može dogoditi spasenje. Vrhunac ljudskih nastojanja jest ljubav prema Bogu a nju Bog daje samo po i kroz osobu Duha Svetoga. U tom je segmentu pojašnjavanja uloge Duha Svetoga pelagijanski pritisak na Augustina imao pozitivan učinak: morao je dublje istražiti kako Božja trinitarna

narav i vlastitost Duha Svetoga kao Božjega dara ljubavi mogu tvoriti srž nauka o nezasluženosti milosti. Činjenica da jedino Duh Sveti daje ljubav prema Bogu neosporno dokazuje gratuitivnost milosti. Ako bez izlijevanja Duha Svetoga čovjek ne može ljubiti Boga, ljubav prema Bogu sigurno mu je dana gratuitivno, a veličina nezasluženoga dara spasenja jednaka je veličini samoga Darovatelja. Tako Augustin gratuitivnost dokazuje i pneumatološki te ona stoji kao valjana teološka tvrdnja i ako se ne prihvati predodređenje kojim je u nekim brojevima *praed. sanct.* i *persev.* neuspjelo dokazuje.

Apsolutizira ulogu Isusa Krista i Duha Svetoga tvrdeći da bez milosti Kristove i bez izljeva Duha Svetoga koji daruje ljubav nije moguće spasenje. S druge strane njihovu ulogu umanjuje i relativizira predodređenjem i odbačenošću – oni su kao „izvođači radova“ koji djeluju po Očevu planu i nacrtu. Augustin nije razradio niti koje bi uloge Sin i Duh Sveti imali pri Očevu stvaranju tih planova i donošenju vječnih dekreta. Monasi iz Galije, nasuprot tome, umanjuju uloge Isusa i Duha Svetoga kada je riječ o djelovanju unutar osobe, osobito u početku vjere. No niječući Augustinov nauk o predodređenju, u drugom segmentu Isusu i Duhu Svetom daju veće uloge nego Augustin jer smatraju da je spasenje ponuđeno svakom čovjeku, a ne samo izabranima. To bi milosti Kristovoj i Duhu Svetome davalo pristup svakome, a ne samo izabranima i zvanima a ne izabranima kojima ih pridržava Augustin ograničavajući time prostor i domet djelovanja druge i treće božanske osobe.

U petome smo poglavlju analizirali naličje, tj. sporne i negativne aspekte Augustinovih pozitivnih tvrdnji obrađivanih u drugome poglavlju. U posljednjem smo se poglavlju bavili pitanjem Božje svemoći i nadmoći te pitanjem vječnih Božjih odluka, tj. predodređenja i popratne odbačenosti i njihovim posljedicama.

Što se tiče Božje nadmoći, ona je kod Augustina neupitna i snažno izražena. Kreće od Božje a ne od ljudske volje, od teologije a ne antropologije. Božja je volja *certa et immutabilis et efficacissima*, piše u *ench*. 24,95 a Bog je suveren vladar, pa i ljudskih volja. No pritom smatra da volje uvijek ostaju slobodne i kada su pod snažnim utjecajem milosti, dapače, tek tada postaju slobodne. Božjoj volji nije cilj njezina nepobjedivost nego nepobjedivost slobodne volje izabranih. Božja se volja uvijek ispunjava. Ništa se ne može dogoditi protivno Božjoj volji jer bi to značilo da je Božja volja poražena. I ljudska je propast unutar Božje volje koja, međutim, u tom slučaju nije aktivna nego samo permisivna i nije nepravedna iako je ljudima nerazumljiva. Oni koji propadaju, propadaju svakako zbog svojih izbora, ali njihova propast ujedno nije izvan ni mimo Božje volje jer je kazna za grješnike uključena u Božju volju i od Boga izrečena. Bog ne želi aktivno njihovu propast, no ne pomaže im izbjeći joj.

U petome smo poglavlju verificirali našu sedmu hipotezu da ti i ostali Augustinovi sporni teološki i antropološki zaključci proizlaze iz njegove uvjerenosti u Božju svemoć, gospodstvo i grauitivnost, no Božja je svemoć za njega ujedno i razlog zbog kojega se čovjek može pouzdati u Boga. U *praed. sanct.* 11,21 i *persev.* 6,12; 13,33; 22,62 objasnio je zašto se radije oslanja na Božju nego na ljudsku volju i zašto to smatra razboritijim i sigurnijim. I ljudska su i Božja volja nesigurne – Božja jer je čovjek ne poznaje i ne zna pripada li u izabrane, a ljudska jer je čovjek nestabilan i ćudljiv. Čudi se da se ljudi radije pouzdaju u vlastitu slabost nego u čvrstoću Božjih obećanja. Budući da su obje volje nesigurne, mudro je staviti vjeru, nadu i ljubav u ono što je čvršće. Čovjek živi sigurnije i bolje ako sve pripisuje Bogu nego ako dio pripisuje Bogu, a dio sebi. I predodređenje promatra u toj perspektivi. To mu je važna točka rasprave: teološki je ispravno i životno daleko mudrije i sigurnije pouzdavati se u Boga koji može sve, nego u sebe. Bog čovjeka štiti izvana i iznutra, trajno da pretječe, prati i ide s njim. Božja ga milost u potpunosti vremenski i „prostorno“ okružuje. To sveprisutno i sveobuhvatno Božje djelovanje i čovjekovo pouzdanje u Boga Augustin ne vidi kao Božje nametanje ni umanjivanje čovjekove slobode nego kao jedini put u slobodu.

No *ep.* 215,8 nam svjedoči da je pretjerano pouzdanje u milost koje Boga doživljava kao nekoga s kim će čovjek lako smatrao jednako opasnim kao pelagijanizam. Monahe upozorava neka ne brane slobodni izbor pripisujući mu dobra djela bez milost Božje, niti neka ne brane milost tako da – kao da su sigurni zbog milosti – ljube zla djela. Iako rijetko upozorava na dimenziju lažne sigurnosti, želi izbjeći i opasnost preuzetnog pouzdanja u milost. U tome se slaže s Pelagijem i monasima. Ne može se činiti zlo i misliti da će Bog izabrane samo tako opravdati i spasiti. Bog im ne daje sigurnost u spasenje nakon koje oni mogu činiti što god hoće jer su ionako izabrani. Niti Bog daje milost da bi čovjek činio što ga je god volja nego milost u njemu djeluje da bi činio ono što je Božja volja.

Međutim, iz podnaslova 5.2. b) vidljivo je da je pouzdanje u svemoćnoga Boga plodno i učinkovito samo za izabrane, a za odbačene je ono dugoročno neučinkovita, jalova i razočaravajuća nada. Ipak, u *persev.* 17,46 čak i predodređenje vidi kao put prema potpunom pouzdanju u Boga i stavljanju sve nade u Boga. Ono to može biti, ali na drugačiji, uži i ograničeniji način nego što Sveto pismo govori o pouzdanju u Boga. Ako ništa što čovjek moli, čini, poduzima ne može pomoći da Bog promijeni svoju volju u vezi njega, ne preostaje mu ništa drugo nego nadati se. To ga, međutim, vodi ili u radikalno pouzdanje u Boga i posvemašnju ovisnost o volji Božjoj, ili u rezigniranost, očaj i neprijateljstvo prema Bogu. Monasi iz Galije žele upozoriti da takav nauk neizabrane stavlja u bezizlazan položaj koji čini objektivno suvišnim, neplodnim, neučinkovitim i beskorisnim trud, pouzdanje, nadu i molitvu.

U tom se segmentu bore za slobodniju sliku čovjeka i za humaniju sliku Boga. No iako su znali uočiti i prigovoriti Augustinu što i kako nije, ni oni nisu znali teološki točno izreći što i kako jest.

Naša je četvrta hipoteza da je Augustinu cilj opravdati i učvrstiti smislenost, otajstvenost i pravednost Božjega djelovanja u svijetu te povijest promatra i potvrđuje kao povijest spasenja. Prvi dio ove hipoteze u drugome je poglavlju potvrđen. No iz nauka o predodređenju obrađenog u petome poglavlju proizlazi da je drugi njezin dio – da je povijest Božjega djelovanja povijest spasenja – primjenjiv samo na izabrane. Božje je trojstveno djelovanje samo za manji dio čovječanstva spasenjsko i samo je njihova povijest u strogom smislu riječi povijest spasenja. Većina je ljudi još pod ekonomijom zasluge, nasuprot ekonimiji milosti čiji su dionici izabrani. Za većinu ljudi povijest je ona povijest propasti te njihovi životi služe dobru izabranih, što znatno sužava Božje djelovanje i čini ga veoma nejednako – u ljudskim očima i nepravedno – raspoređenim. Predodređenje, naime, dobrim dijelom odvaja Božje spasenjsko djelovanje od osobne i opće povijesti te povijesti spasenja čije je središte Isus Krist. Time što je sve unaprijed određeno i zadano, Augustin ne uokviruje i ne ograničava samo uloge Isusa Krista i Duha Svetoga nego i ljudsku slobodu i povijest koje gube znatan dio važnosti ukoliko su uvjetovani vječnim odlukama. Ipak, vječni se naum ostvaruje i konkretizira upravo unutar ljudske i osobne povijesti a ne izvan njih zbog čega one ne gube svu važnost, a u povijesnom se Isusu Kristu najeminentnije susreće i ostvaruje odnos i Boga i ljudi i Boga i povijesti. Činjenica da je Isus središte i sjecište povijesnog ostvarivanja spasenja štiti Augustinov nauk od još snažnijeg naginjanja prema fatalizmu i dualizmu na koje su ga opravdano upozoravali Julijan iz Eklana i monasi iz Galije.

Njegov fatalizam nije, dakako, astrološki ali je spasenjski te i on sam u *civ.* 5,9,3-4; *Io. ev. tr.* 37,8 i *c. ep. Pel.* 2,5,9 napominje na sadržajnu bliskost predodređenja i izraza *fatum*. Čovjekovu konačnu sudbinu ne određuje neosobna slijepa sila nego Božja volja. Iako čovjek putove bira i izbore čini slobodnom voljom, odnos Boga i svakog pojedinca bio bi definiran, razgraničen i određen najkasnije kod nastanka *massae damnatae* ili čak i prije Adamova pada. Nije ga moguće promijeniti – popraviti niti pokvariti – niti čovjek po tom pitanju može išta učiniti. Utoliko je Augustinov nauk fatalistički a predodređenje ili propast zacrtani iako ne govori izravno o predodređenju za propast i ustvari izbjegava nauk o odbačenima. Bog čovjeku ishod života unaprijed zadaje te su čovjekove odluke i izbori uvjetovani prisutnošću ili odsutnošću milosti Kristove i ne mogu imati drugačiji konačni zbroj od unaprijed određenog.

U četvrtome smo dijelu rada vidjeli koje su praktične posljedice predodređenja i odbačenosti: askeza, molitva, ljudski trud, napori Crkve oko evangelizacije i obraćenja i

općenito sve što kršćani poduzimaju u vezi svojega ili tuđega spasenja imaju učinka samo ukoliko su u skladu s Božjim naumom, ukoliko im prethodi, podupire ih i prati milost Kristova i ukoliko su primatelji izabrani. Ostali – osobito zvani ali ne izabrani – mogu uzalud vjerovati, uzalud se nadati i uzalud činiti naoko ili privremeno dobra djela. Sve su to uzaludni i privremeni napori koji glede spasenja ne postižu ništa, ne dopiru do Boga niti im ih Bog uračunava u zasluge iako mogu ublažiti kaznu.

Monasi nisu dopuštali takvu interpretaciju ni sužavanje dinamike odnosa Boga i čovjeka na vječne Božje odluke već Boga percipiraju kao uvijek otvorenog i prijateljski okrenutog prema svakom čovjeku. Ipak, Augustinov je nauk iz drugog kuta gledanja u ekleziološkom smislu nudio širinu kakvu njegovi protivnici nisu mogli ponuditi: Crkvu nije percipirao kao elitistički pokret kako su je vidjeli donatisti a dijelom i pelagijanci pa čak i monasi, već pokazuje da je sačinjavaju obični, prosječni, grješni ljudi. Spasenje je za one koje Bog izabere, a ne za one koji su sebe svojim trudom i sposobnostima izdvojili iz većine. Naglasak je na Božjoj milosti i djelovanju, a ne na ljudskoj pravednosti, snazi i uspješnosti. Milost Bog ne daje po sposobnosti niti najboljima niti izabranje ovisi o čovjekovim sposobnostima, nego Bog bira i to često one lude, slabe i neplemenite i preobražava ih u sposobne, snažne, mudre i plemenite (usp. 1 Kor 1,27-29).

Veliki problem Augustinova viđenja Boga na kojega nije znao odgovoriti a na kojemu su inzistirali monasi iz Hadrumentuma i Galije glasi zašto i po kojem kriteriju netko prima milost a netko ne, zašto se Bog nekome smiluje a nekome ne, tj. zašto i na temelju čega Bog nekoga bira a netkoga ne. Augustin je radije priznao da ne zna odgovor nego da kaže nešto loše i neprimjereno o Bogu. Inzistira da je Bog sigurno pravedan iako se ljudima čini da je nepravedan. Bogu se ne smije pripisati nikakva zloća, nepravednosti niti ikoja druga neprimjerena osobina. Ne znajući bolje uskladiti svoj priziv na Božju pravednost s monaškom optužbom da njegov Bog postupa proizvoljno i nepravedno kada jedne izabire a druge odbacuje, utječe se ljudskome neznanju o Božjim razlozima i motivima te mu je ono u naša četiri djela jedini argument za obranu Božje pravednosti.

Iako će pokazati da Bog nije pristran, neće dostatno pokazati da Bog ne postupa proizvoljno ni da nije nepravedan. U *c. Iul. imp.* 3,24.26 dodatno će sebi prilagoditi pojam pravednosti. Potpuno će je odmaknuti od ljudskoga pojma pravednosti i dati joj samostalne iako nepotpuno definirane ovlasti: tvrdi da Boga ne možemo smatrati odgovornim za grijeh kojega bi svojim djelovanjem mogao spriječiti, dok čovjeka možemo. Bog je pravedan i kada čini ono što ljudima izgleda kao nepravedno i što bi bilo nepravedno ako bi to učinili ljudi. Tako se Bog pravedno osvećuje. U naša četiri djela Božje postupanje prema odbačenima ne argumentira

osvetom vjerojatno jer je osveta po sebi negativan pojam i ukazuje na zlonamjernost, a trudio se iznositi pozitivne tvrdnje o Bogu. Također, za Augustina *proizvoljno* nije isto što *po Božjoj volji*, iako vršenje vlastite volje uključuje mogućnost proizvoljnosti. *Proizvoljno* bi značilo *neutemeljeno*, *bezrazložno*, dok Božje suverene odluke smatra utemeljenima i smislenima iako ne možemo prodrijeti u Božje razloge.

Usprkos tom neznanju smatra da je u naša četiri djela ponudio zaokruženu iako ne sustavnu cjelinu u kojoj mu se čini da je sve na mjestu i da je pokrio sva područja osim pitanja zašto Bog daje milost ovome a ne onome. Takva slika Boga već svojom zaokruženošću i pretenzijom biti potpuna postaje sumnjiva. Kasijan će se u *Coll.* 13 narugati Augustinu da misli da je dokučio nedokučivo. Augustin zaista iznosi neke tvrdnje presmjelo, kao da ima uvida u skrivene Božje putove i načine. Iako ga Kasijan proziva zbog intelektualne oholosti, Augustin te radikalne zaključke ne iznosi da bi se arogantno isticao pameću i inovativnošću nego jer su ga na njih prisilile rasprava i unutarnja logika njegovih premisa.

Augustin ostavlja bez pravog odgovora i važno pitanje tko koga prvi odbacuje – Bog odbačenog ili odbačeni Boga. Iako će tvrditi da Bog odbacuje one koji su prvi odbacili njega, ukoliko je odbačenost makar neizravno dio Božje volje i odluke, čini se da Bog prvi odbacuje njih. No Augustin se ne bavi pitanjem je li volja o propasti pojedinca Božja volja koja prethodi kasnijim čovjekovim zlim djelima i napuštanju Boga, što po našem mišljenju proizlazi iz nauka o odbačenima, tj. je li Bog od vječnosti već unaprijed odbacio i napustio odbačenog i prije njegova rođenja poništio svaku mogućnost njegova spasenja, ili je razlog čovjekove propasti sam čovjek, što Augustin tvrdi govoreći da Bog napušta čovjeka jer je čovjek prvi napustio Boga, no što bi umanjivalo važnost i misaonu dosljednost pozitivnih Božjih vječnih odluka na kojima inzistira. Iako Augustin može reći da Bog unaprijed aktivno ne odlučuje o odbačenima, svakako o njima odlučuje neizravno ako zna da ih neće izdvojiti iz mase propasti. Također, ne bavi se ni pitanjem uračunava li Bog u odluku da nekome uskrati milost tu svoju odluku, te vodi li Bog računa o tome da je odluka o uskrati milosti nekome pojedincu ipak „vremenski“ prvotno njegova, Božja odluka.

Odbačenost tako stvara veliku soteriološku zbrku. Kao prvo, gura u drugi plan grijeh kao prvotni uzrok spasenja i kao jedini razlog odvojenosti od Boga i čovjekove propasti, kako o grijehu uči u *pecc. mer.* 1,28,56, osobito ukoliko je Bog u vječnosti predpadno stvorio odluku nekome se ne smilovati te je odbacio čovjeka prije nego je čovjek odbacio njega. Time bi Božju odluku o uskrati milosti činio barem neizravnim uzročnikom ljudskih grijeha i propasti, iako je to Augustinu nezamislivo. Drugo, zbog predodređenja se može činiti da je uzrok djela spasenja predodređenje a ne (istočni) grijeh. Time, treće, gura u drugi plan i ulogu Isusa kao spasitelja

koji (p)ostaje tek ostvaritelj Očeva nauma donešenog uz nerazjašnjeno sudjelovanje Sina i Duha Svetoga.

Augustinov govor o izabranima i odbačenima sadrži i ukazuje i na značajan nesrazmjer u Božjem postupanju prema ljudima. Drži da ih Bog po suverenoj volji na koju je nemoguće utjecati razdjeljuje u dvije skupine. U reprobatima djeluje po predznanju njihovih reakcija, piše u *praed. sanct.* 10,19, i zbog njihovih im zlih zasluga u predznanju Bog uskraćuje vjeru i ostale milosti. Kod izabranih Bog djeluje drugačije: milost im ne daje zbog predznanja njihovih dobrih zasluga vjere ili djela nego posve nezasluženo i zbog predodređenja. U predznanju su odbačeni odbačeni zasluženo, a izabrani su izabrani bez svojih zasluga na temelju Božjih djela koja će Bog izvesti u njima, a ne na temelju svojih budućih djela ili vjere. K tome, Bog jedne odbacuje na temelju predznanja i to njihovih grješnih postupaka, a druge spašava na temelju predodređenja svojih milosnih postupaka. Bog postupa veoma različito i nejednako. Iz ljudske se perspektive to čini nepravednim, proizvoljnim i fatalističkim.

Posljedica nauka o izabranima je i sljedeća ovima bliska nesrazmjernost u Božjemu djelovanju: prema izabranima je Bog milosrdan, a prema odbačenima je samo pravedan. Da je pravednost dati svakome što mu pripada, Augustin slijedi samo kada je riječ o odbačenima koji po zasluzi propadaju. No glede izabranih smatra da Bog ne djeluje po principu pravednosti već po principu milosrđa, i to ne samo na posljednjem sudu već sve vrijeme. Kad bi objema skupinama pristupao pravedno, nitko ne bi imao čime zaslužiti milosrđe ni spasenje. Stoga je milosrđe jedini način dolaska do spasenja. Milosrdni pristup dan je izabranima nezasluženo i neizgubivo. Prema izabranima je Bog pozitivno milosrdno nepravedan jer se ne ravna po pravednosti ni zasluzi, a prema odbačenima je nemilosrdno pravedan jer se ravna samo prema zasluzi. Augustin neproporcionalno tvrdi da o pojedincu ne ovisi hoće li primiti milost, ali ovisi to da neće primiti milost, pri čemu ignorira da u njegovu sustavu i ovo potonje ovisi i o Bogu.

Galski se monasi tim nejednakim i nesrazmjernim Božjim postupanjima protive. Držali su krajnje nepravednim, neopravdanim i pristranim da ljudi koji su u istoj situaciji budu bez svojega znanja, zasluga i upliva raspoređeni u jednu od dvije skupine te da je Bog prema jednima izrazito tolerantan i milosrdan dok je prema drugima bezrazložno nemilosrdan, nedostupan i zatvoren. Takva podjela čini Boga podvojenim, nejedinstvenim i razdijeljenim na dva posve različita odnosa prema svojim stvorenjima – jednima je Otac pun ljubavi koji svoju djecu neće prestati voljeti, pomagati ni nagrađivati ma što oni činili, a drugima je nemilosrdan i pravedan sudac koji je unaprijed odvratio svoje lice od njih i odlučio u njima ne djelovati. Julijan će ga zbog takve rascijepanosti Božjega postupanja smatrati dualistom i manihejcem koji naučava postojanje dva Boga, dobroga i zloga.

Sljedeća se nejednakost i asimetričnost u Božjem djelovanju tiče nagrade za dobra djela, no ona je pozitivna i ide na ruku čovjeku. Bog zapovijeda činiti dobra djela, ljubiti ga i vjerovati u njega, a sve su to Božji darovi. Dajući čovjeku moći i vršiti zapovjeđeno, Bog je učinio da čovjek ima i stječe zasluge, no svejedno vječnim životom nagrađuje čovjeka kao onoga koji je izabrao i učinio dobro koje zaslužuje nagradu. Vječni je život dan kao dug za dobra djela iako je u srži milost na milost (usp. Iv 1,16) jer se daje za zasluge koje je čovjeku pribavila i udijelila milost (usp. *corrept.* 13,41). Budući da milost prethodi vjeri, dobroj volji, poslušnosti i ljubavi i prati i potpomaže čovjeka u svakom dobrom činu, sve zasluge stečene po slobodnoj volji i po tim krjepostima jesu Božja milost. Ipak, Bog neće propustiti čovjeka nagraditi za njih. Daje mu nagradu kakvu je namijenio Adamu i anđelima koji su ostali vjerni.

No Kasijan u *Coll.* 13,14,4 zaključuje da ne bi bilo hvalevrijedno, zaslužno ni logično hvaliti osobu radi vjere koju joj je sam Isus dao. Smisleno je da Bog dâ nagradu samo za ono što čovjek učini sam, a ne za ono što mu je Bog dao učiniti. Kasijan stoga ima drugačiji pojam Božje pravednosti, velikodušnosti i nagrade: pravedno je nagraditi čovjeka samo za ono što potječe od čovjeka i što je učinio sam. Augustin smatra da Bog nagrađuje za ono što je čovjek učinio uz Božju pomoć jer sam ne bi mogao učiniti ništa što zaslužuje pohvalu i nagradu. Augustinov je Bog u tom vidu susretljiviji i predusreće čovjekovu nemoć te i ono što mu je darovao pripisuje čovjeku. Kasijanov Bog očekuje od čovjeka da sam vjeruje te ga potom nagrađuje po tome koliko je vjerovao. Kasijan sliku Boga oblikuje prema ljudskome pojmu pravednosti po kojemu se svakome daje što je zaslužio, a za poklonjeno se ne biva nagrađen. Augustinov je Bog velikodušniji te nadilazi ljudsku mjeru i mjerilo pravednosti uračunavajući kao čovjekovo ono što mu je Bog dao i omogućio. Ipak, kada se uzme u obzir da je kontekst te velikodušnosti izabranje a pravednosti odbačenost, to Augustinovu sliku Boga opterećuje mrljom proizvoljnosti i odbacivanja dijela čovječanstva. Monasi su zato nijekali da postoji podjela ljudi od vječnosti, nego Bog svakome pristupa jednako dobrohotno i s ponudom spasenja, a ne jednima samo pravedno a drugima samo milosrdno.

Unatoč iznimno velikom optimizmu glede milosti Kristove, ustrajnosti do kraja i predodređenih, kod Augustina smo zamijetili nezaobilazne razloge za pesimizam. Kao prvo, istočni grijeh je drastično nagore promijenio ne samo čovjekov odnos prema Bogu nego i Božji odnos prema ljudima. Kao drugo, s obzirom da Augustin smatra da istočni grijeh uzrokuje pripadnost svih masi propasti i Božji promijenjeni odnos prema većini ljudi koje odlučuje ostaviti u masi, u većini ljudi grijeh pobjeđuje milost jer im je upravo zbog istočnoga grijeha i/ili osobnih grijeha uskraćeno spasenje. Milost je tako gubitnik a grijeh je pobjednik iako Bog suvereno odlučuje koga će spasiti. Koliko god Augustin naglašavao suverenost Božje volje,

ipak u ovome segmentu grijeh uvjetuje Božju volju jer je ona zbog grijeha ravnodušna i distancirana prema većini – iako ih Bog odlučuje ostaviti u masi, ondje su zbog Adamova grijeha. Grijeh i njegov gospodar đavao najviše profitiraju od te Božje odluke. Bog i odbačeni su gubitnici, a đavao si je bez truda a uz, ironično, pomoć Božje odluke ne pomoći odbačenima stekao mnoge sljedbenike/žrtve. Iako Augustin nauk o odbačenima nastoji uglaviti unutar Božje volje i prevednosti, on nije smislen ni održiv jer od njega koristi nemaju ni Bog ni izabrani nego samo đavao. Nelogično je htjeti neprijatelju radi pobjede kojega Bog žrtvuje Sina pokloniti najveći dio onih za koje se Sin žrtvovao.

Treći iznimno dubok motiv za pesimizam je sâma situacija odbačenih. Tko misli da je odbačen, Bogu ne može vjerovati niti ga ljubiti nego će biti utučen, ogorčen i/ili rasrđen na njega. Ne može mu vjerovati ne samo zato što mu vjera prvo mora biti darovana, nego i zato što ne može vjerovati onome tko planira njegovu propast i pad i koji je prema njemu nemilosrdan i bez sućuti. Odbačeni nemaju nikakava razloga za radost i optimizam niti je Bog njihov spasitelj. Čitava povijest spasenja, ni Isusovo spasenjsko djelo, niti snaga Duha Svetoga njima ne znače ništa osim što su im razlog za veći jad, očaj, jal ili gnjev.

Četvrti razlog za pesimizam jest isti onaj kojega Augustin u *persev.* 11,25 vidi kao povod radosti i nade: sve ovisi o Bogu. Bog pomaže i smiluje se kojima želi, a ne pomaže i ne smiluje se kojima ne želi pomoći (usp. Rim 9,15-16). Ako Bog od vječnosti odlučuje o nečijoj propasti, za propast nisu potrebna osobna zla djela ni zle zasluge. Da bi se bilo osuđen**,** dovoljno je biti rođen, što potvrđuje sudbina male nekrštene djece. To je zastrašujuć i demotivirajuć iskaz. Tako u *Simpl* 1,2,18 i u našoj raspravi Augustin Boga ocrtava i kao Boga čija volja nije prema svima ljubav i spasenje iako Bog ljubi sve ljude kao svoja stvorenja**.**

No te su negativne posljedice ipak samome Augustinu sporedne i ne stavlja naglasak na njih. Naime, peti nam je dio rada pomogao potvrditi našu osmu hipotezu da ti sporni dijelovi nauka Augustinu služe samo kao pomoć u dokazivanju istinitosti temeljnih tvrdnji o gratuitivnosti milosti i spasenjskoj vrijednosti Kristove žrtve. Sav taj problematičan nauk, osobito onaj o predodređenju i odbačenosti, nije samome sebi svrha niti je samostojan ni bitan nauk. Iako prema kraju dobiva sve veću samostalnost te na mjestima u *persev.* gratuitivnost čini dokazom predodređenja, na samome kraju naša četiri spisa, u *persev.* 24,66, naglašava da se u svim svojim spisima o milosti borio prvenstveno za gratutivnost milosti. U zaključku rasprave ne spominje ništa od prijepornih točki nego samo dvije ili točnije tri sržne istine: da je čovjek palo biće, da mu nema spasenja osim po milosti Kristovoj, te da je milost gratuitivna. Njih je htio dokazati (u) svim svojim spisima o milosti. Sve ostale teološke i antropološke tvrdnje izrečene u djelima o milosti u službi su ove dvije teološke i jedne antropološke istine.

Ni pitanje opće spasenjske volje ne tretira kao samostalno teološko pitanje nego za tom temom poseže prigodno, kao za argumentom, dokazom i sredstvom. U slučaju rasprave s monasima iz Galije potreba je bila dokazati predodređenje pa je ustvrdio da se 1 Tim 2,4 može protumačiti restriktivno – da Bog hoće spasenje svih predodređenih a ne doslovno svih ljudi. No kada nije bilo teološkog pritiska ove rasprave, ni Augustin nije tvrdio da Bog hoće spasenje samo nekih nego je zastupao univerzalnost spasenja. Iz ovoga vidimo da ga je ova rasprava natjerala ili navela izreći stvari koje bez nje ni izvan nje ne bi i nije tvrdio ni učio.

Smatramo da je potvrđena i naša deveta hipoteza da kod utemeljenja nauka o predodređenju Augustin izvodi zaključke koje smatra logičnima i teološki opravdanima, no pritom čini i neke misaone skokove koji su upitni. Logičan je i misaono dosljedan u zaključcima koje izvodi iz početnih teza o Božjoj svemoći i suverenosti, besplatnosti milosti te sveopćoj zarazi istočnoga grijeha i pripadnosti masi prokletih. No unatoč logičnosti, ti su zaključci upitni. Naime, s obzirom da predodređenje definira drugačije nego dotadašnji teolozi poistovjećujući ga s Božjim predznanjem svojih darova, djela i postupaka a ne ljudske vjere i/ili djela, početni dar vjere već vidi kao dokaz postojanja predodređenja. Ako je početak vjere Božji dar, kaže, tada postoji predodređenje. Ta je radikalna tvrdnja razumljiva iz njegove perspektive. No između početka vjere i predodređenja ne bi se smjelo uspostaviti takvu vezu. Bog bira kome će dati vjeru i milost, no smatramo sigurnijim tu stati u tvrdnjama jer se u suprotnom ulazi u bezizlazni labirint pitanja na koja nema odgovora. Ustrajnost do kraja koja predstavlja razdjelnicu između izabranih i zvanih ali ne izabranih bila bi još veća potvrda postojanja predodređenja nego početak vjere. Bog svakako milošću trajno prati osobu do kraja, no to ne znači da postoji takva zasebna vrsta milosti zvana ustrajnost do kraja.

Nauk u predodređenju koji uz sebe kao balast veže i odbačene erodira i kvari Augustinov zdrav nauk o gratuitivnosti milosti. Antropološki je problem jer dovodi u pitanje spasenje, i teološki problem jer dovodi u pitanje sliku Boga. S obzirom da predodređenje nije nužan ni važan nego štoviše loš i štetan dokaz gratuitivnosti kojemu su naličje odbačeni, te da se gratuitivnost može obraniti i bez njega, bilo bi sretnije da ga Augustin nije upotrijebio kao argument. No s obzirom da jest, sigurnije ga je odbaciti ili barem ostaviti po strani kao sporedan i opasan nauk iako bi za predodređene bio vrlo povoljan i iako ga je teško teološki pobiti kao netočnog s obzirom da ga temelji na Božjemu predznanju vlastitih milosnih postupaka. Ne možemo, naime, zanijekati da Bog predzna vlastita djela a ne samo ljudska. U toj perspektivi nije posve isključeno da je Augustin ispravno shvatio Božje predznanje i predodređenje, iako je gotovo nemoguće prihvatiti njegovo naličje, reprobaciju. Predodređenje Božjega djelovanja koje je isprepleteno s ljudskom slobodnom voljom i djelima labirint je iz kojega ljudski um ne

može naći izlaz bez da se putem zaplete i izgubi, te je sigurnije ne ulaziti u njega. Stoga iako Bog zna koga će spasiti i iako predzna svoje postupke, valja biti oprezniji nego Augustin u izvođenju daljnjih zaključaka iz tih premisa. Božje postupanje prema čovjeku i odnos milosti i slobodne volje uvelike nadilaze prodornost i sposobnost ljudskoga razuma. Ne smijemo zanijekati da je Bog prema svakome čovjeku dobronamjeran, da želi spasenje svih i da nikome unaprijed ne zaprječuje mogućnost spasenja. Ne smijemo zanijekati niti da je početak vjere Božji dar. Imajući samo te osnovne pretpostavke, već je nemoguće izreći do kraja što i kako biva s odnosom milosti i slobodne volje. To je pogotovo nemoguće ako im pridodamo složene i dvojbene Augustinove teze o ustrajnosti do kraja, predodređenju i odbačenosti. Božji su putovi nedokučivi i sigurno nisu nepravedni, što tvrdi Augustin, no nisu ni nemilosrdni jer je Bog pravednost i milosrđe u isti mah a ne razdvojeno i međusobno isključivo.

Iako su reakcije monaha povod čitave ove složene i zbunjujuće polupelagijanske rasprave iz čijih je tema i teza nemoguće isplivati s odsječenim i potpuno jasnim stavovima, ipak je iz više razloga dobro što su obje skupine monaha reagirale. Da nisu, Augustin, kao prvo, nikada ne bi napisao ova četiri djela ni dao pojašnjenja i produbljenja ali ni zakovitlao nove probleme koji se u njima nalaze. Kao drugo, ne bi nastojao dokazati da ne niječe slobodnu volju nego je smatra sigurnom biblijskom i teološkom činjenicom. Kao treće, ne bi bio prisiljen izložiti nauk o predodređenju, reprobatima i electima na tako jasan način. Iako ovo nije hvaljeni dio njegova nauka, upravo je ovim spisima inicirao sve kasnije rasprave o predodređenju. Kao četvrto, ne bi u *corrept.* uveo razlikovanje između Adamove milosti i milosti svetih niti razvio nauk o ustrajnosti do kraja. Kao peto, monaška su protivljenja pomogla i očuvati Crkvu od Augustinovih pretjerivanja jer su upozorili na sve slabe točke njegova nauka i prigovorili mu više-manje sve što mu treba prigovoriti.

No i Augustin je točno razotkrio slabe točke Kasijanovih i ostalih monaških stavova, polazišta i tvrdnji te je i on njih upozorio na opasnosti koje ondje leže. Ova su obostrana, tj. trostrana upozoravanja, pitanja, čuđenja, sumnjičenja i pojašnjavanja pridonijela tome da se jasno zapaze slabe točke svakoga od tih pristupa. Tako su prepiska s monasima iz Hadrumentuma i dva djela upućena u Galiju u najmanju ruku pomogli detektirati i definirati opasne zone i skliska područja u svakom pristupu te pomoći da se ubuduće izbjegnu novi padovi na tim skliskim područjima, ako ih već nije moguće posve izbjeći niti posve razriješiti.

Cezarije je Arleški sto godina kasnije pokušao izbjeći te opasnosti i donijeti novi srednji put i to između Kasijana i Augustina zastupajući izmijenjeni augustinijanizam. Cezarije i dekreti II. sinode u Orangeu očuvali su obje Augustinove temeljne postavke – prvenstvo i nužnost milosti, i njezinu suverenost iako nju u umanjenom obliku: tvrde da je milost suverena

prije i u darivanju i obnovi slobodne volje u krštenju, no kada je sposobnost slobodne volje obnovljena, milost ograničava svoju ulogu na pomaganje volji birati i činiti dobro. Milost dany u krštenju omogućava ali ne čini sigurnim postizanje spasonosnih zasluga, što znači da ustrajnost do kraja ne postoji. Obnovljena i ojačana volja trajno treba pomoć milosti, no samostojnija je nego je to tvrdio Augustin.

Tako je unatoč novostima koje uvodi, Augustinov nauk osim u dvojbenim dijelovima prihvaćen od Crkve. Njegovu su nauku na ruku išle dvije stvari: regionalna lojalnost i prolazak vremena. Monasi iz Galije pozivali su se na Zapadu ne odviše poznatu istočnu tradiciju. A prolazak vremena umanjit će novost Augustinova nauka koji će si kroz sto godina do II. sinode u Orangeu stvoriti vlastitu tradiciju i ugled te ga se više neće doživljavati kao novinu.

No unatoč crkvenoj prihvaćenosti svih pozitivnih aspekata, Augustina je njegova logika u spornim dijelovima koje je Crkva ostavila po strani odnijela predaleko te je njegov nauk o predodređenju, stvarajući nove nesuglasice, imao negativan utjecaj na budućnost teologije. Ipak, B. Studer smatra da Augustina možemo ukoriti maksimalno zato što nije bio više vođen logikom ljubavi i što se nije uzdigao iznad svog pastoralnog iskustava manjka pokajanja i ljudske tvrdoće. Mi smatramo da Augustin unatoč logičnosti svojih upitnih zaključaka i unatoč najboljoj namjeri dokazivanja nezasluženosti milosti zbog njih zaslužuje ipak nešto jaču kritiku, no nipošto onako oštru kao prosudbe nekih autora koji Augustinov nauk o milosti neopravdano gledaju u posve nepovoljnom svjetlu.

Ne smije se apsolutizirati Augustinove sporne izričaje niti zaboraviti sve što je dobro naučavao i prvi razjasnio boreći se protiv pelagijanaca. Ne treba ga niti olako amnestirati niti olako ocrnjivati. Valja se kloniti površnih crno-bijelih prosudbi koje neobjektivno sve što je naučavao proglašavaju točnim ili netočnim. Nećemo ni te dvojbene ali pomoćne iskaze nazvati crnima, no svakako ih treba nazvati sivima – unatoč dobroj namjeri argumentiranja zdravih postavki, neki argumenti imali su izrazito negativne posljedice za poimanje Boga i čovjeka i za povijest teologije. U kontekstu rasprave zastupao ih je kao stajališta za koja je mislio da idu u prilog njegovim glavnim teološkim polazištima, iako se izvan ove rasprave ni sam od sebe njima nije i ne bi bavio niti bi ikada zašao u takav značajniji radikalizam. Na žalost, Augustinov se nauk i danas često poistovjećuje samo s tim stavovima. Zato smo u ovome radu htjeli donijeti zaokruženiji prikaz njegove slike Boga i istražiti mnoge pozitivne i zdrave vidove njegova nauka o Bogu te njegova čak i idealistička i iznimno optimistična gledanja na djelotvornost milosti i na iznimno visoke mogućnosti ljudske slobode koje čovjek može doseći kroz suradnju s milošću. Ni pelagijanci ni monasi nisu slobodnoj volji davali toliku slobodu, značenje ni snagu a Bogu takvu prilagodljivost i velikodušnost kakve im je davao Augustin. Stoga se procjenu

Augustinova nauka ne smije donositi naprečac nego uzimajući u obzir cjelinu onoga što je naučavao.

No ni sam ovaj rad ne poštuje u potpunosti to pravilo jer je tematski ograničen samo na četiri djela i spise njegovih protivnika iz tzv. polupelagijanske rasprave. Za potrebe ovoga rada širina i složenost tema koje smo susreli u tim djelima posve su dostatne. Ako bi se željelo donijeti još objektivniji sud, valjalo bi proučiti sva Augustinova djela, ili barem sva u kojima govori o nekoj od tema iz ovoga rada. Takav pothvat prepuštamo odvažnijma od nas.

POPIS LITERATURE

IZVORI

AURELIJE AUGUSTIN

Aurelije AUGUSTIN, *Confessiones*, u: CCL 27, Lucas Verheijen (ur.), Turnhout, 1981.

—, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 517-638; CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 421-570.

—, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, u: CSEL 25, Joseph Zycha (ur.), 1891., Wien, 193-248.

—, *Contra Iulianum*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 641-874.

—, *Contra Maximinum Arrianum*, u: PL 42, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 743-814.

—, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, u: PL 45, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1049-1608; CSEL 85/1, Michaela Zelzer (ur.), Wien, 1974.

—, *De anima et eius origine* (ili u CSEL: *De natura et origine animae*), u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 475-548.

—, *De baptismo contra Donatistas*, u: CSEL 51, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1908., 143-375.

—, *De catechizandis rudibus*, u: CCL 46, John B. Bauer (ur.), Turnhout, 1969., 121-178.

—, *De civitate Dei*, u: CCL 47-48, Bernhard Dombart – Alphons Kalb (ur.), Turnhout, 1955.

—, *De consensu evangelistarum*, u: CSEL 43, Franciscus Weihrich (ur.), Wien, 1904.

—, *De correptione et gratia*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 915-946; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *On Rebuke and Grace*, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series* 5, Philip Schaff (ur.), Buffalo, 1887., 471-492.

—, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 101-148; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Miscellany of Questions in Risponse to Simplician* 1, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 33-69.

—, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, u: PL 40, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 11-100; CCL 44A, Almut Mutzenbecher (ur.), Turnhout, 1975., 1-249.

—, *De doctrina christiana*, u: CCL 32, Joseph Martin (ur.), Turnhout, 1962., 1-167.

—, *De dono perseverantiae*, u: PL 45, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 993-1048; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Gift of Perseverance*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 465-523.

—, *De fide et symbolo*, u: CSEL 41, Joseph Zycha (ur.), Wien, 1900., 1-32.

—, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, u: CSEL, 28,1, Joseph Zycha (ur.), Wien, 1894., 3-435.

—, *De gestis Pelagii*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 319-360.

—, *De gratia Christi et de peccato originali*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 359-410.

—, *De gratia et libero arbitrio*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 811-912; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *On Grace and Free Will*, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series* 5, Philip Schaff (ur.), Buffalo, 1887., 443-467.

—, *De gratia testamenti novi ad Honoratum* (ili *Epistula* 140), u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 538-577.

—, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, u: PL 42, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 21-50; CCL 46, Roel Vander Plaetse – Clemens Buekers (ur.), Turnhout, 1969., 286-345.; engleski prijevod: AUGUSTINE, *Arianism and Other Heresies: Heresies, Memorandum to Augustine, To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian Sermon, Answer to Arian Sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the Law and the Prophets,* I/18., notes and introduction by Roland Teske; John E. Rotelle (ur.), New York, 1995.; elektronsko izdanje: Charlottesville, 2014.,, 34-60.

—, *De libero arbitrio*, u: CCL 29, William M. Green (ur.), Turnhout, 1970., 205-321.

—, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, u: CSEL 90, John B. Bauer (ur.), 1992.

—, *De natura et origine animae* (ili u PL: *De anima et eius origine*), u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 301-419.

—, *De natura et gratia*, u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 231-299; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Nature and Grace*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 319-379.

—, *De nuptiis et concupiscentia*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 413-474.

—, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 1-151; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Punishment and Forgiveness of Sins and the Baptism of Little Ones*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 91-214.

—, *De perfectione iustitiae hominis*, u: CSEL 42, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1902., 1-48.

—, *De praedestinatione sanctorum*, u: PL 44, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 959-992; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Predestination of Saints*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 419-464.

—, *De quantitate animae*, *u:* PL 32, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1877., 1035-1080; CSEL 89, Wolfgang Hörmann (ur.), Vienna, 1986., 131-231.

—, *De spiritu et littera*, u: CSEL 60, Karol F. Vrba – Joseph Zycha (ur.), Wien, 1913., 153-229.; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *The Spirit and the Letter*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 229-292.

—, *De Trinitate*, u: CCL, 50; 50A, William J. Mountain – Francois Glorie (ur.), Turnhout, 1968.

—, *De vera religione*, u: PL 34, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 121-172.

—, *Enarrationes in psalmos*, u: CCL 38-40, Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint (ur.), Turnhout, 1990.

—, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, u: CCL 46, Ernest Evans (ur.), Turnhout, 1969., 49-114.

—, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, u: CSEL 84, Johannes Divjak (ur.), 1971., Wien, 145-181.

—, *Epistulae III*, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904.

—, *Epistula* 102, u: CSEL 34 (II), Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1898., 544-578.

—, *Epistula* 164, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 521-541

—, *Epistula* 166, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 545-585.

—, *Epistula* 177, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 669-688.

—, *Epistula* 194 *ad Sixtum*, u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 874-890.; CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 176-214.

—, *Epistula* 200, u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 925-927.

—, *Epistula* 214, u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 380-387; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Letter 214: Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005., 36-40.

—, *Epistula* 215, u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 387-396; engleski prijevod: Saint AUGUSTINE, *Letter 215: Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005., 40-45.

—, *Epistula* 215A, u: Saint AUGUSTINE, *Letter* 215A*: Augustine to Valentine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005., 45.

—, *Epistula* 217, u: PL 33, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 978-989; CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 403-425.

—, *Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos*, u: CSEL 84, Johannes Divjak (ur.), Wien, 1971., 1-52.

—, *In Iohannis evangelio tractatus*, u: PL 35, Maurini (ur.), Paris, 1864., 1379-1976.; CCL 36, Radbodus Willems (ur.), Turnhout, 1954.

—, *O državi Božjoj. De civitate Dei* (I-III), Zagreb, 1982.-1996. .

—, *O slobodi volje*, Stjepan Kušar (ur.), Zagreb, 1998.

—, *Retractationes*, u: CCL 57, Almut Mutzenbecher (ur.), Turnhout, 1984.

—, *Sermones*, u: PL 38, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845.

AUGUSTINE, *Arianism and Other Heresies: Heresies, Memorandum to Augustine, To Orosius in Refutation of the Priscillianists and Origenists, Arian Sermon, Answer to Arian Sermon, Debate with Maximinus, Answer to Maximinus, Answer to an Enemy of the Law and the Prophets,* I/18., notes and introduction by Roland Teske; John E. Rotelle (ur.), New York, 1995.; elektronsko izdanje: Charlottesville, 2014.

Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011.

Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005.

Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio. La correzione e la grazia. La predestinazione dei Santi. Il dono della perseveranza*, Roma, 1987.

Sant'AGOSTINO, *Natura e grazia I. Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini. Lo Spitiro e la lettera. La natura e la grazia. La perfezione della giustizia dell'uomo*, Roma, 1981.

Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo*, Anđelko Domazet (ur.), Split, 2009..

Sv. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 1973.

OSTALI OCI

Prosper AKVITANSKI, *Carmen de ingratis*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 91-148.

—, *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 213-276.

—, *De vocatione omnium gentium*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 647-722.

—, *Epistula ad Rufinum (*ili *De gratia et libero arbitrio*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 77-90.

—, *Epistula* 225 (među Augustinovim pismima), u: PL 33, 1002-1007; engleski prijevod: Prosper of AQUITAINE, *A Letter of Prosper of Aquitaine to Augustine*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 402-410.

—, *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum* (ili *Sententiae ex operibus Augustini delibatae*), u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 427-496.

—, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 155-174.

—, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 177-186.

—, *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 187-202.

AMBROZIJE, *De fuga saeculi*, Karl Schenkl (ur.), CSEL 32/2, Wien, 1897., 163-207.

—, *De incarnationis dominicae sacramento*, u: CSEL 79. O. Faller (ur.), Wien, 1964., 225-281;

—, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, u: CCL 14, Marcus Adriaen (ur.), Turnhout, 1957., 1-400; PL 15, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1845., 1527-1850.

Apostolski oci III, Pseudo-Klementova homilija. Pismo Diognetu. Hermin Pastir, Ivan Bodrožić (ur.), Split, 2011.

Cezarije iz ARLESA, *De gratia*, u: *Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia* 2, German Morin (ur.), Maredsous, 1937-1942., 159-164.

—, *Sermones ex integro a Caesario compositi vel ex aliis fontibus hausti*, u: CCL 103 i 104, German Morin (ur.), Turnhout, 1953.

CIPRIJAN, *Ad Quirinum (Testimoniorum l. iii)*, u: CCL 3A, Manlio Simonetti (ur.), Turnhout, 1976., 3-13.

—, *De domenica oratione*, u: CCL 3A, Manlio Simonetti (ur.), Turnhout, 1976., 90-113.

—, *De mortalitate*, u: CSEL 3/1, Wilhelm Hartel (ur.), Wien, 1868., 295-314.

—, *Epistulae*, u: CCL 3B-C, Gerard Frederik Diercks (ur.), Turnhout, 1994.-1996.

HERMA, *Hermin pastir*, u: *Apostolski oci III. Pseudo-Klementova homilija. Pismo Diognetu. Hermin Pastir*, Ivan Bodrožić (ur.), Split, 2011., 63-204.

HILARIJE, *Epistula 226* (među Augustinovim pismima), u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 468-481; engleski prijevod: HILARY, *A Letter of Hilary to Augustine*, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 410-418.

Julijan iz EKLANA, *Ad Florum*, u: CSEL 85/1, Michaela Zelzer (ur.), Wien, 1974.

Ivan KASIJAN, *Conlationes*, u: CSEL 13, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1886.; engleski prijevod: John CASSIAN, *The Conferences*, Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997.; stariji engleski prijevod: John CASSIAN, *The Conferences of John Cassian*, u: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, New York, 1894. Taj prijevod i u: http://www.newadvent.org/fathers/350813.htm (5. I. 2017.); talijanski prijevod: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, Roma, 2000.

—, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, u: CSEL 17, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1888., 235-391.

—, *De institutis coenobiorum*, u: CSEL 17, Michael Petschenig (ur.), Wien, 1888., 3-231.

Vincencije LERINSKI, *Commonitorium*, u: CCL 64, Roland Demeulenaere (ur.), Turnhout, 1985., 127-195; PL 50, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 638-686; talijanski prijevod: Vincenzo DI LERINO, *Commonitorio – Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, L. Longobardo (ur.), Roma, 1994.

—, *Excerpta ex operibus s. Augustini*, u: CCL 64, Roland Demeulenaere (ur.), Turnhout, 1985., 199-231.

—, *Obiectiones Gallorum* – sačuvano samo u fragmetnima

—, *Obiectiones Vincentianae*, u: PL 51, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1846., 177-186. Ivan

MAKSENCIJE, *Responsio adversus epistulam Hormisdae*, u: CCL 85A, François Glorie (ur.), Turnhout, 1978., 125-153.

Arnobije MLAĐI, *Praedestinatus*, CCL 25B, Franco Gori (ur.), Turnhout, 2001., 57-126.

ORIGEN, *Perì Archòn* (*De principiis*), u: PG 11, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1857., 111-414.

PELAGIJE, *Epistula ad Demetriade*, u: PL 30, Jacques Paul Migne (ur.), Paris, 1865., 15-45; talijanski prijevod: PELAGIO, *Epistola a Demetriade*, Roma, 2010.

Faust iz RIEZA, *De gratia*, u: CSEL 21, August Engelbrecht (ur.), Wien, 1891., 3-96.

Fulgencije RUSPIJSKI, *Ad Monimum*, u: CCL 91, John Fraipont (ur.), Turnhout, 1968., 1-64.

—, *De veritate praedestinationis ad Ioannem presbyterum et Venerium diaconum*, u: CCL91A, John Fraipont (ur.), Turnhout, 1968., 458-548.

TERTULIJAN, *Adversus Praxean*, u: CCL 2, Emil Kroymann – Ernest Evans (ur.), Tournhout, 1954., 1159-1205.

Opat VALENTIN, *Epistula* 216 (među Augustinovim pismima), u: CSEL 57, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1911., 396-402; engleski prijevod: *Letter* 216*: Valentine to Augustine*, u: Saint AUGUSTINE, *Letters 4. No. 211-270*, *1*-29**, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2005., 46-50.

Bazilije VELIKI, *Epistulae* I-III, Yves Courtonne (ur.), Paris, 1957., 1961., 1966.

DOKUMENTI UČITELJSTVA

BONIFACIJE II., *Per filium nostrum* (25. I. 431.), u: DH 398-400, 111-112.

CELESTIN I., *Apostolici verba* (V. mj. 431.), u: DH 237-249, 63-67.

—, *Indiculus*, u: DH 238-249, 63-67.

II. SINODA U ORANGEU, *Kanoni II. sinode u Orangeu* (3. VII. 529.), u: DH 370-397, 105-111.

II. VATIKANSKI SABOR, *Lumen gentium, Dogmatska konstitucija o Crkvi*, (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.[7]

III. CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* (16. IX. 681.), u: DH 553-559, 153-155.

Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (DH), Đakovo, 2002.

EFEŠKI SABOR, *Osuda pelagijanstva*, (31. VIII. 431.), u: DH 267-268, 73.

HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam katoličke Crkve*, Zagreb, 1994.

INOCENT I., *Epistulae* 29-31 (*Epistulae 181-183* među Augustinovim pismima), u: Aurelije AUGUSTIN, *Epistulae III*, u: CSEL 44, Alois Goldbacher (ur.), Wien, 1904., 701-730.

SV. OFICIJ, *Dekret Sv. oficija. Zablude jansenista* (7. XII. 1690.), u: DH 2301-2332, 443-447.

Sveti OFICIJ, *Pismo Sv. oficija nadbiskupu Bostona* (8. kolovoza 1949,), u: DH 3866-3873, 729-731.

ZOSIM, *Epistula Tractoria* (između VI. i VIII. mjeseca 418.), u: DH 231, 61.

OSTALI AUTORI

KNJIGE

Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, vols. 61, London, 1964–80.

Hannah ARENDT, *The Life of the Mind*, New York-London, 1978.

Dennis Etumonu ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, Roma, 1983.

Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, 2010.

Gerald BONNER, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington, D.C., 2007.

Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich, 2002.[3]

Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967. Revidirano drugo izdanje: *Augustine of Hippo. A Biography*. *A New Edition with an Epilogue*, Berkely – Los Angeles, 2000.[2]

John BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine: The Hulsean Lectures for 1938*., London, 1960.

James Patout BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris, 1980.

Augustine M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology of John Cassian*, Oxford, 2007.

Owen CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasitcism*, Cambridge, 1950.

Nello CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma, 2015.

Časoslov rimskoga obreda III, Zagreb, 1984.

Filippo DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino*, Roma, 1961.

Robert F. EVANS, *Pelagius: Enquieries and Reappraisals*, New York, 1968.

Kurt FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenlehre von 397.*, Mainz, 1990.

Wilhelm GEERLINGS, *Christus Exemplum: Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz, 1978.

Paul van GEEST, *The incomprehensibility of God: Augustine as a negative theologian*, Leuven-Dudley, 2011.

Étienne GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Casale Monferatto, 1983.

Luigi GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, Oxford, 2008.

Gisbert GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, 1972.

Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency, A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon, 1996.

Richard P. HARDY, *Actualité da la révélation divine: Une étude des „Tractatus in Ioannis evangleium" de saint Augustin*, Paris, 1974.

Adolf von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (III,) Tübingen, 1920.[4]

Carol HARRISON, *Rethinking Augustine's Early Theology: Argument for Continuity*, Oxford, 2006.

Darija HERMAN, *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi. Licencijatski rad*, Zagreb, 2016.

Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae: Se glorifier en Dieu*, *principe et fin de la théologie augustinienne de la grace*, Paris, 1996.

Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C., 2014.

Alexander Y. HWANG, *Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*, Washington, 2009.

Dominic KEECH, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, Oxford, 2012.

Jinha KIM, *The Spiritual Anthropology of John Cassian*, Leeds, 2002.

Christopher KIRWAN, *Augustine*, London – New York, 1989.

Georg KRAUS, *Vorherbestimmung: traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg, Basel, Wien, 1977.

Luis F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Roma, 2012.

Serge LANCEL, *Saint Augustine*, Paris, 1999.

Gaetano LETTIERI, *L'altro Agostino*, *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Brescia, 2001.

Goulven MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Roma, 1993.

Robert A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.

Salvatore MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, *dottrina sulla carita e contemplazione*, Roma, 1936.

Daniel MOROZ, *"He Makes His Habitation within Us": Augustine's Theology of Grace in Light of God's Gift of Love in the Person of the Holy Spirit*, Toronto, 2013.

Anders NYGREN, *Agape and Eros*, London, 1982.

Donato OGLIARI, *Gratia et Certamen. The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with So-called Semipelagians*, Leuven, 2003.

Johannes van OORT, *Mani, Manichaeism and Augustine*. *The Rediscovery of Manichaeism & Its Influence on Western Christianity*, Tbilisi, 1998.[3]

Alberto PINCHERLE, *Vita di S. Agostino*, Bari, 1984.

Karla POLLMAN (ur.), *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (I-III), Oxford, 2013.

Robert Floyd REA, *Grace and Free Will in Jonh Cassian*, Saint Louis, 1990.

Bernard REES, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, 1988.

John M. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptised*, Cambridge, 1994.

Odilo ROTTMANNER, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München, 1892.

John K. RYAN, *The Confessions of St. Augustine*, New York, 1960.

Basil STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo. Christocentrism or Theocentrism?*, Collegville, 1997.

Eugene TeSELLE, *Augustine the Theologian*, Eugene, 2002.

Albert VINEL, *Le rôle de la liturgie dans la réflexion doctrinale de saint Augustine contre les Pélagiens*, Louvain-la-Neuve, 1986. (neobjavljena doktorska disertacija).

Angelo ZOELI, *La teologia agostiniana della grazia fino alle* Quaestiones ad Simplicianum *(396.)*, Napoli, 1963.

ČLANCI

William S. BABCOCK, Grace, Freedom and Justice: Augustine and the Christian Tradition, u: *Perkins Journal*, 27 (1973.), 1-15.

Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 267-283.

Gerald BONNER, Augustine and Pelagianism, u: *Augustinian Studies*, 24 (1993.), 27-47.

Gerald BONNER, St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit, u: *Sobornost*, 4 (1960.) 1, 51-66.

James Patout BURNS, The Atmosphere of Election: Augustinianism and Common Sense, u: *Journal of Christian Studies*, 2 (1994.), 325–339.

Donald X. BURT, Courageous Optimism. Augustine and the Good of Creation, u: *Augustinian Studies*, 21 (1990.), 55-66.

Augustine M. C. CASIDAY, Cassian, Augustine and *De incarnatione*, u: *Studia patristica*, 33 (1997.), 420-433.

Augustine M. C. CASIDAY, Rehabilitating John Cassian: an Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the 'Semipelagians', u: *Scottish Journal of Theology*, 58 (2005.), 270-284.

Augustine M. C. CASIDAY, Vincent of Lérins's *Commonitorium, Objectiones and Excerpta.* Responding to Augustine's Legacy in Fifth-Century Gaul, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C., 2014., 132-154.

Nello CIPRIANI, Il rifuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino, u: *Augustinianum*, 37 (1997.), 113-146.

Jesse COUENHOVEN, St. Augustine's Doctrine of Original Sin, u: *Augustinian Studies*, 36 (2005.) 2, 359-396.

Steve CURTIS, The Doctrines of Will and Grace: The Essence of the Pelagian Debate (12. 1. 2009.), u: http://works.bepress.com/steve_curtis/10 (12. 9. 2011.).

Brian E. DALEY, Revisiting the „Filioque": Roots and Branches of an Old Debate. Part One, u: *Pro Ecclesia*, 10 (2001.) 1, 31-62.

Brian E. DALEY, Revisiting the „Filioque". Part Two: Contemporary Catholic Approaches, u: *Pro Ecclesia*, 10 (2001.) 2, 195-212.

Guy DE BROGLIE, Pour une meilleure intelligence du *De correptione et gratia*, u: *Augustinus magister 3: congrès international augustinien*, Paris, 1954., 313-337.

Paula FREDRIKSEN, Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians, u: *Recherches augustiniennes*, 23 (1988.), 87-114.

Paula FREDRIKSEN, Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self, u: *The Journal of Theological Studies*, 37 (1986.) 1, 3–34.

Paul van GEEST, La tensione tra il 'dover parlare' di Dio e il 'voler tacere' di fronte a Dio: alcune osservazioni sul De Trinitate di Agostino, u: *Silenzio e Parola nella patristica. XXXIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 2010*, u: SEA 127, Roma, 2012., 603-614.

Vittorino GROSSI, La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, u: *Augustinianum*, 19 (1979.) 1, 103- 133.

—, L'auctoritas di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546), u: *Augustinianum*, 31 (1991.) 2, 329-360.

—, Le questioni collaterali del *De correptione et gratia*, u: *Augustiniana*, 41 (1991.), 561-565.

Jean-Claude GUY, Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?, u: *Studia patristica*, 8 (1966.), TU 93, 363-372.

Carol HARRISON, Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine, u: *Studia Patristica*, 27 (1993.), 298-302.

Thomas L. HOLTZEN, The Therapeutic Nature of Grace in St. Augustine's *De Gratia et Libero Arbitrio*, u: *Augustinian Studies*, 31 (2000.) 1, 93-115.

Alexander J. HWANG, *Pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*. The Augustinians in Marseilles, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C., 2014., 35-50.

Evan F. KUEHN, The Johannine Logic of Augustine's Trinity: A Dogmatic Sketch, u: *Theological Studies*, 68 (2007.) 3, 572-594.

Mathijs LAMBERIGTS, Augustine on Predestination: Some Questiones Disputatae Revisted, u: *Augustiniana*, 54 (2004.), 279-305.

—, Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ, u: *Augustinian studies,* 36 (2005.) 1, 159-194.

—, Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum, u: *Augustiniana*, 52 (2002.) 2-4, 175-198.

—, The Presence of 1 Cor. 4,7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine, u: *Augustiniana*, 56 (2006.) 3-4, 373-399.

Gaetano LETTIERI, Fato e predestinazione in *De civitate Dei* V,1-11 e *Contra duas epistulas Pelagianorum* II,5,9-7,16, u: *Augustinianum*, 35 (1995.), 457-496.

Ralph W. MATHISEN, Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C., 2014., 208-234.

Alvaro MENGARELLI, La libertà cristiana in Agostino e Pelagio, u: *Augustinianum*, 15 (1975.) 3, 347-366.

John Anthony McGUCKIN, Did Augustine's Christology Depend on Theodore of Mopsuestia?, u: *Heythrop Journal*, 31 (1990.) 1, 39–52.

Joanne McWILLIAM, The Study of Augustine's Christology, u: *Augustine: From Rhetor to Theologian*, Joanne McWilliam (ur.), Ontario, 1992., 183-205.

Joanne McWILLIAM DEWART, The Christology of the Pelagian Controversy, u: *Studia patristica*, 17 (1982.) 3, 1221-1244.

—, The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's Letter 187, u: *Augustinian Studies*, 10 (1979.), 113-132.

Donato OGLIARI, The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's *Conlatio* 13 revisited, u: *Augustiniana*, 50 (2000.) 1-4, 141-173.

—, The role of Christ and of the Church in the light of Augustine's theory of predestination, u: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 79 (2003.) 4, 347-354.

Jean PLAGNIEUX, Influence de la lutte antipélagienne sur le «De Trinitate» ou: Christocentrisme de saint Augustin, u: *Augustinus Magister* 2, Paris, 1955., 817-826.

Kathryn REINHARD, Somebody to Love?: The *Proprium* of the Holy Spirit in Augustine's Trinity, u: *Augustinian Studies*, 41 (2010.) 2, 351-374.

Louis RICHARD, Un texte de saint Augustin sur la vision intuitive du Christ, u: *Recherches de science religeuse*, 12 (1922.), 85-87.

Paul RIGBY, The Role of God's *Inscrutable Judgments* in Augustine's Doctrine of Predestination, u: *Augustinian Studies*, 33 (2002.) 2, 213–222.

John M. RIST, Augustine on Free Will and Predestination, u: *Journal of Theological Studies,* 20 (1969.) 2, 420–447. Ponovo izdan u: *Augustine: a Collection of Critical Essays*, R. A. Markus (ur.), New York, 1972., 218-252.

Henri RONDET, La prédestination augustinienne, genèse d'une doctrine, u: *Sciences ecclésiastiques*, 18 (1966.), 229-251.

Athanase SAGE, La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin, u: *Recherches augustiniennes et patristiques*, 3 (1965.), 107-131.

Carol SCHEPPARD, The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum, u: *Augustinian Studies*, 27 (1996.) 2, 97-106.

Italo SCIUTO, Se Dio, perche il male?, u: *Agostino e il destino dell'Occidente*, Luigi Perissinotto Carocci (ur.), Roma, 2000., 61-77.

Aimé SOLIGNAC, Les excès de „intellectus fidei" dans la doctrine d'Augustin sur la grâce, u: *Nouvelle Revue théologique*, 110 (1988.), 825-849.

Roland TESKE, 1 Timothy 2:4 and the Beginnings of the Massalian Controversy, u: Alexander Y. HWANG – Brian MATZ – Augustine CASIDAY (ur.), *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C., 2014., 14-34.

THE NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, *The Filioque: A Church Dividing Issue? An Agreed Statement Of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Saint Paul's*

College, Washington, DC, October 25, 2003, u: *Greek Orthodox Theological Review,* 49 (2004.) 3-4, 359-392.;

Susannah TICCIATI, A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination, u: *Studia patristica*, 50 (2012.), 211-234.

Gerd VAN RIEL, Augustine's Will, an Aristotelian Notion? On the Anteceneds of Augustine's Doctrine of the Will, u: *Augustinian Studies*, 38 (2007.) 1, 255-279.

James WETZEL, Snares of Truth: Augustine on Free Will and Predestination, u: *Augustine and his Critics*, Robert Dodaro – George Lawless (ur.), London – New York, 2000., 124–141.

—, The Recovery of Free Agency in the Theology of St. Augustine, u: *Harvard Theological Review*, 80 (1987.) 1, 101-125.

Robert Louis WILKEN, *Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas*: Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit, u: *Augustinian Studies*, 31 (2000.) 1, 1-18.

Rowan D. WILLIAMS, Sapientia and the Trinity: reflections on *De trinitate*, u: *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*, Bernard Bruning – Mathijs Lamberigts – J. van Houtem (ur.), Louvain, 1990., 317-332.

Patricia WILSON-KASTNER, Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo, u: *Augustinian Studies*, 7 (1976.), 135-152.

UVODI

Lorenzo DATTRINO, Introduzioni, u: Giovanni CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I – X)*, Roma, 2000., 5-48.

Donato OGLIARI, Introduzione, u: PELAGIO, *Epistola a Demetriade*, Roma, 2010., 5-56.

Boniface RAMSEY, Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997., 5-24.

—, Thirteenth conference. Translator's Introduction, u: John CASSIAN, *The Conferences*, Walter J. Burghardt – John Dillon – Dennis D. McManus (ur.), New York, 1997., 459-463.

Roland TESKE, Introduction, u: Saint AUGUSTINE, *Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Boniface Ramsey (ur.), New York, 2011., 383-400.

Agostino TRAPÈ, Introduzione a La Predestinatione dei santi e Il dono della perseveranza, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà*, *La grazia e il libero arbitrio. La correzione e la*

grazia. La predestinazione dei Santi. Il dono della perseveranza, NBA XX, Roma, 1987., 193-219.

—, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio. La correzione e la grazia. La predestinazione dei Santi. Il dono della perseveranza*, NBA XX, Roma, 1987., VII-CXCIX.

—, Introduzione generale, u: Sant'AGOSTINO, *Natura e grazia I. Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini. Lo Spitiro e la lettera. La natura e la grazia. La perfezione della giustizia dell'uomo*, Roma, 1981., IX-CXCII.

NATUKNICE

Richard GOODRICH, Caesarius of Arles, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 735-738.

—, John Cassian, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1221–1224.

David LAMBERT, Controversies over Grace and Predestination (430-530), u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 828-831.

—, Prosper of Aquitaine, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1605-1610.

—, Semi-pelagianism, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1714-1715.

Susan E. SCHREINER – Jeremy C. THOMPSON, Predestination, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (III), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1591-1600.

Basil STUDER, Apollinaris, Apollinarismus, u: *Augustinus Lexikon*, Cornelius Mayer (ur.), Würzburg, 1984, 392-395.

Mark TAPLIN, Faith and Works, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 970-975.

Eugene TeSELLE, Grace, u: *The Oxford Guide to Historical Reception of Augustine* (II), Karla Pollman (ur.), Oxford, 2013., 1061-1073.

Rowan WILLIAMS, *Trinitate*, *de*, u: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Allan D. Fitzgerald (ur.), Roma, 2007., 1401-1405.

PRILOG

Kronološki popis Augustinovih djela o milosti[1170]

1. 396. godine: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (*Simplicijanu o različitim pitanjima*)
2. 412. godine: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (*O zaslugama grješnika i oproštenju i o krstu djece*)
3. 412. godine: *De spiritu et littera* (*O duhu i slovu*)
4. 414./415. godine: *De natura et gratia* (*O naravi i milosti*)
5. 415./416. godine: *De perfectione iustitiae hominis* (*O usavršavanju čovjekove pravednosti*)
6. 417. godine: *De gestis Pelagii* (*O Pelagijevim djelima*)
7. 418. godine: *De gratia Christi et de peccato originali* (*O milosti Kristovoj i istočnom grijehu*)
8. 418./419. godine: *Epistula 194 ad Sixtum* (*Pismo 194* ili *Pismo Sikstu*)
9. 419./421. godine: *De anima et eius origine* (ili *De natura et origine anima; O duši i njezinu porijeklu*)
10. 419./420. godine: *De nuptiis et concupiscentia* (*O braku i požudi*)
11. 420. godine: *Contra duas epistulas Pelagianorum* (*Protiv dva pelagijanska pisma*)
12. 421. godine: *Contra Iulianum* (*Protiv Julijana*)
13. 426/427. godine: *De gratia et libero arbitrio (O milosti i slobodnoj volji*)
14. 426/427. godine: *De correptione et gratia* (*O opominjanju i milosti*)
15. 427. godine: *Epistula 217 ad Vitalem Carthaginensem (Pismo 217 Vitaliju Kartaškom)*
16. 428/429. godine: *De praedestinatione sanctorum* (*O predodređenju svetih*)
17. 428/429. godine: *De dono perseverantiae* (*O daru ustrajnosti*)
18. 429-430. godine: *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* (*Druga knjiga protiv Julijana: odgovori, nepotpuno djelo*)

[1170] Djela pod brojem 2-9 pisana su protiv Pelagija i Celestija. Djela pod brojem 10,11,12 i 18 pisana su protiv pelagijanca Julijana iz Eklana. Djela pod brojem 13-17 pisana su protiv tzv. polupelagijanaca.

ŽIVOTOPIS AUTORICE

Darija s. M. Pia Herman rođena je 16. 08. 1977. u Glini, Republika Hrvatska, od oca Matije i majke Janje (rođena Stipanov). Ima dvije starije sestre, Anu i Maju. Članica je redovničke Družbe Kćeri Božje ljubavi. Osnovnu je školu do osmog razreda pohađala u Glini u Osnovnoj školi Nikole Demonje, a osmi je razred završila 1990. u Zagrebu u Osnovnoj školi Ante Kovačića. Gimnazijsko obrazovanje stekla je u Zagrebu u Jezičnoj gimnaziji Lucijana Vranjanina gdje je maturirala 1995.

U 10. mjesecu 1995. stupila je u kandidaturu Družbe Kćeri Božje ljubavi te započela studij teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. 1997. napravila je dvogodišnju pauzu na studiju zbog stupanja u redovnički novicijat. Nakon što je 1999. položila prve zavjete, nastavila je studij i 2002. apsolvirala, a 2004. diplomirala kao najbolji student u klasi, te je nagrađena za najbolji diplomski rad. 2005. godine položila je doživotne redovničke zavjete.

Od 2002. do 2004. radi u Osnovnoj školi Sesvetski Kraljevec kao nastavnik vjeronauka, a u župi u Sesvetskom Kraljevcu djeluje kao kateheta i zborovođa. Od 2004. do 2008. zaposlena je u Općoj – realnoj gimnaziji te Osnovnoj školi Katoličkog školskog centra Svetog Josipa u Sarajevu kao profesor vjeronauka. Od 2008. do 2010. radi u Osnovnoj školi Šimuna Kožičića Benje u Zadru te na župi Bezgrješnog začeća Blažene Djevice Marije katehizira i vodi dječji zbor. 2010. godine premještena je u Tuzlu, BiH, te do 2016. radi u Općoj gimnaziji Katoličkog školskog centra Svetog Franje kao profesor vjeronauka i povijesti religija. U kolovozu 2016. premještena je u Križevce prvo na službu sakristanke, a potom od školske godine 2016./2017. vrši službu vjeroučiteljice u Osnovnoj školi Ljudevita Modeca u Križevcima. Ondje vodi i župni dječji zbor.

U akademskoj godini 2010/2011. upisala je poslijediplomski studij, specijalizaciju u dogmatskoj teologiji na Sveučilištu u Zagrebu. 8. studenog 2016. obranila je licencijatski rad pod naslovom *Antropološki vid nauka sv. Augustina o milosti i slobodnoj volji u tzv. polupelagijanskoj raspravi* kojega je izradila pod vodstvom mentora prof. dr. Ivana Bodrožića. Pod vodstvom istog mentora 31. siječnja 2017. obranila je temu doktorskoga rada kojemu je naziv *Augustinovo razumijevanje Boga u 'polupelagijanskoj raspravi' i usporedba s naukom o Bogu njegovih protivnika*. Senat Sveučilišta u Zagrebu 13. lipnja 2017. odobrio je predloženu temu i mentora.

OBJAVLJENI RADOVI

"Sin Čovječji" u raspravi M. Caseya s P. Owenom i D. Shepherdom, u: *Diacovensia*, 20 (2012.) 3, 385-401. (u koautorstvu s Mariom Cifrakom)

Euharistijska ekleziologija Nikolaja Afanasieva, u: *Crkva u svijetu,* 49 (2104.) 1, 81-105. (u koautorstvu s Antom Mateljanom)