Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzingera / Benedikta XVI.

Kovač, Nedjeljka

Doctoral thesis / Disertacija

2013

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:222:445289

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Nedjeljka s. Valerija Kovač

PERSONALNO-RELACIJSKA PARADIGMA TEOLOGIJE JOSEPHA RATZINGERA / BENEDIKTA XVI.

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2013.

University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Nedjeljka Sr. Valerija Kovač

PERSONAL-RELATIONAL PARADIGM OF JOSEPH RATZINGER'S / POPE BENEDICT XVI'S THEOLOGY

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2013

Sveučilište u Zagrebu

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Nedjeljka s. Valerija Kovač

PERSONALNO-RELACIJSKA PARADIGMA TEOLOGIJE JOSEPHA RATZINGERA / BENEDIKTA XVI.

DOKTORSKI RAD

Mentor:

Prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2013.

University of Zagreb

CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Nedjeljka Sr. Valerija Kovač

PERSONAL-RELATIONAL PARADIGM OF JOSEPH RATZINGER'S / POPE BENEDICT XVI'S THEOLOGY

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

Prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2013

Podatci o mentoru

Ivan KARLIĆ (matični broj znanstvenika 226990), redovnik-svećenik OFMConv, rođen je 1962. godine u Vinkovcima. Teologiju je studirao na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu i na Papinskom teološkom fakultetu „S. Bonaventura“ u Rimu, gdje je i diplomirao, magistrirao i doktorirao teološke znanosti. Doktorsku disertaciju pod naslovom *Il Gesù della storia nella teologia di J. Moltmann* (mentor: prof. dr. sc. Giovanni Iammarrone) obranio je 1995. godine, a u cijelosti je objavljena u Rimu 1996.

Kao doktor teoloških znanosti predavao je teološke predmete na više teoloških učilišta: na Papinskom teološkom fakultetu „S. Bonaventura” u Rimu, na Hrvatskim studijima – Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, na Institutima KBF-a (vanjski suradnik), na Visokoj teološko-katehetskoj školi u Zadru, na Franjevačkom teološkom institutu u Romanu (Rumunjska) te na KBF-u Sveučilišta u Zagrebu, na kojemu je zaposlen kao docent od ak. god. 2000./2001. Sljedeće godine izabran je i imenovan pročelnikom Katedre za dogmatsku teologiju KBF-a. U znanstveno-nastavno zvanje izvanrednoga profesora izabran je 2005., a pet godina kasnije izabran je u zvanje redovitoga profesora. Predaje kolegije: *Otajstvo trojedinoga Boga*, *Kristologija*, *Eshatologija* te izborne predmete i seminare. Voditelj je III. specijalizacije (u dogmatskoj teologiji) na poslijediplomskom studiju KBF-a te predavač na istoj specijalizaciji. U zimskom semestru ak. god. 2008./2009. bio je gost-profesor na Papinskom teološkom fakultetu „S. Bonaventura” u Rimu.

Tijekom tri mandata (2001.-2003.-2005.; 2010.-2012.) izabran je na funkciju prodekana KBF-a (za organizacijska pitanja i područne studije, odnosno za znanost KBF-a). Od 2009. član je Područnoga znanstvenog vijeća za humanističke znanosti.

Do sada je objavio šest knjiga (jednu na talijanskom i pet na hrvatskom jeziku), preko trideset znanstvenih članaka te više publicističkih članaka i skripti za studente. Voditelj je znanstveno-istraživačkoga projekta odobrena od Ministarstva znanosti obrazovanja i športa „BD Marija u franjevačkom propovjedništvu XVIII. st.“ (broj 203-2263053-2467). Sudjelovao je i održao više pozvanih predavanja na međunarodnim i domaćim znanstvenim simpozijima i skupovima.

Zahvala

Jedan rad, koliko je god djelo autora koji ga objavljuje, nije nastao bez mnoštva doprinosa i utjecaja od strane drugih ljudi koji su se, svjesni ili manje svjesni svoje važnosti, ugradili u sam proces njegova stvaranja. Kada je riječ o disertaciji kao prvom osobnom velikom znanstvenom radu, onda je, barem mi se tako čini, njezin autor/autorica još prijemčiviji za svaki pozitivan impuls koji prima i upija od ljudi iz svoje životne i radne okoline.

U duhu takve otvorenosti zahvaljujem ponajprije s. Nevenki Grgat, vrhovnoj poglavarici moje redovničke zajednice – Družbe sestara franjevki od Bezgrješne, koja mi je velikodušno dopustila nastaviti doktorski studij i omogućila mi vrijeme za izradu doktorske disertacije. Jednako tako sam u višestrukom pogledu zahvalna prof. dr. sc. Ivanu Karliću OFMConv, mentoru i pročelniku Katedre dogmatske teologije Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, ponajprije za stručno vođenje samoga pisanja disertacije, ali i za njegovu otvorenost i cjelokupni angažman oko doktorskoga studija, traženja teme za doktorski rad i uključivanja u znanstveno-nastavno djelovanje. Na kraju, ali ne zato s manjom mjerom, zahvaljujem svim sestrama moje Družbe, mojoj obitelji i rodbini, kao i mnogim drugim dragim osobama, koje su se svojim zanimanjem, podrškom, savjetom, strpljenjem, ohrabrenjem ili molitvom ugradili u ovaj rad i tako meni uvelike olakšali i učvrstili hod do samoga kraja. Od srca hvala!

Sažetak

Doktorski rad sustavno prikazuje i vrednuje personalno-relacijsku misao teologije Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. u njezinim različitim aspektima i teološkim područjima.

Disertacija je podijeljena na četiri poglavlja. Prvo poglavlje pruža pregled biblijskoga i povijesnoga razvoja teološkoga poimanja osobe, čime se tema disertacije smješta u širi povijesno-teološki kontekst i pokazuju se izvori u kojima sâm Joseph Ratzinger nalazi nadahnuće za svoju misao. U sljedećim se poglavljima sustavno prikazuje personalno-relacijska paradigma Ratzingerove teologije artikulirana u različitim teološkim područjima. Drugo poglavlje propituje teološko-trinitarno polje, koje je izvor Ratzingerove personalno-relacijske misli. Obrađuje starozavjetne teme Božjega imena i saveza koje su ključne za relacijsku sliku Boga te ističe Trojstvo kao vrhunac vjere u osobnoga Boga koji je u odnosu. Treće poglavlje obrađuje Ratzingerovu „relacijsku kristologiju“, čija je srž istovjetnost Isusa Krista i Sina, odnosno druge božanske osobe koja središte svoje osobe i egzistencije ima u jedinstvenoj i trajnoj komunikaciji s Ocem. Iz jedinstva s Ocem Ratzinger tumači i identitet Kristove osobe i njegova djela te Krista shvaća „egzemplarnim čovjekom“ i polazištem za teološko shvaćanje čovjeka. Četvrto poglavlje artikulira Ratzingerovu antropološku razradu njegove personalno-relacijske misaone sheme. Polazište je Božji čin stvaranja, u kojem je utemeljena čovjekova sposobnost za odnos s Bogom i s drugima te pokazuje čin vjere kao čovjekov odgovor na Božji započeti dijalog u stvaranju i objavi, pobliže predstavlja eklezijalnu dimenziju zajedništva u kojoj čovjek participira po vjeri te se konačno u svjetlu „dijaloške besmrtnosti“ obrađuje Ratzingerova interpretacija eshatoloških tema.

U disertaciji se koristi povijesno-teološka metoda, metoda analize i sinteze te kritičko-evaluativna metoda. Osim izvornosti teme, koja na hrvatskom jeziku kao takva nije obrađena, disertacija doprinosi sustavnijem i obuhvatnijem razumijevanju teološke misli Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. koja pod obrađenim personalno-relacijskim vidom pokazuje svoj vlastiti profil i cjelovitost. Izvornim prijevodima disertacija daje uvid u Ratzingerova djela koja nisu prevedena na hrvatski jezik. Također donosi sustavan pregled povijesno-teološkoga razvoja poimanja osobe, koji u takvom opsegu na hrvatskom jeziku do sada nije izrađen.

Ključne riječi: *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., osoba, odnos, Bog, Trojstvo, Isus Krist, Sin, pro-egzistencija, Duh Sveti, communio, ljubav, čovjek, stvaranje, vjera, Crkva, euharistija, tijelo Kristovo, eshatologija, smrt, „dijaloška besmrtnost“, duša, tijelo, uskrsnuće, communio sanctorum.*

Summary

This doctoral thesis provides a systematic demonstration and evaluation of Joseph Ratzinger's / Pope Benedict XVI's personal-relational theological thought in its different aspects and through various areas of theology, accompanied by its characteristics in the conclusive part.

The thesis is divided into four chapters. The first chapter gives an overview of the Biblical and historical development of the theological understanding of the human person, which places the theme of the thesis in a specific historical and theological context. It also provides the sources in which Ratzinger finds inspiration for his thought. It further presents the main phases, contents and representatives of the long and non-homogenous development of the theological understanding of the human person.

The following chapters reconstruct and give a systematic presentation of the personal-relational paradigm of Ratzinger's theology, as it is articulated in various theological areas. The second chapter examines the theological-Trinitarian area, which is the source of Ratzinger's personal-relational thought. It further examines the Old Testament themes of God's name and the Covenant, essential for a relational image of God. Ratzinger considers the Trinity, as the culmination of faith in a personal God who is in a relationship, to be a hermeneutical interpretative tool of the entire reality, and he explains it with the help of the paradigm of *communio*, or God's “we” – composed of reality and love.

The third chapter is dedicated to Ratzinger's “relational Christology”, at whose heart lies the identicalness of Jesus Christ and Son, i.e. the second divine person, the centre of whose person and existence result from a unique and permanent communication with the Father. Ratzinger bases his explanation of Christ's identity and deeds on his unity with the Father; he considers the Cross and Resurrection as the hermeneutic key to their identicalness, and perceives Christ as an “exemplary man” and the only starting point for a theological understanding of the man. Given that Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Christology is based on the Holy Scripture and Christological dogmas, the thesis also includes his critique of the historical-critical method.

The fourth chapter articulates Ratzinger's anthropological application of his personal-relational scheme of thought. It starts off with God's act of creation, which is the foundation of the man's capability of forming relationships with both God and others, and presents the act

of faith as the man's answer to the dialogue that God opens through creation and revelation. Further articulation of Ratzinger's thought reveals that the basic existence of the faithful is an ecclesiastical one, through which subjects of faith are transformed into the community of the Church. Ratzinger explains this community (*communio*) of the Church using various paradigms: eucharistic ecclesiology, the Body of Christ, the Church as a sacrament of unity. Finally, in light of "dialogical immortality", which has proved to be Ratzinger's central syntagm, which he developed with the intention of rehabilitating the expression of "the immortality of the soul", this thesis examines Ratzinger's interpretation of eschatological questions.

The final conclusion of the thesis underlines the characteristics of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's personal-relational paradigm. It takes a look at the specificity of Ratzinger's style of thought, and demonstrates the theological source of his personal-relational thought and its historical-salvation starting point. It further underlines the particularities and differences in the application of that paradigm of thought on the conception of the man. It goes on to explain the significance and actuality of the *communio* and love model, while also pointing to their analogic application in various areas of theology. Finally, it evaluates Ratzinger's all-encompassing theological vision.

Three methods have been used in this thesis: the historical-theological method, the method of analysis and synthesis and the critical-evaluative method. Apart from being original, for this particular topic has not been dealt with so far in Croatian, the thesis gives its contribution to a more thorough and systematic understanding of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's theological thought, whose profile and integrity were made visible due to the personal-relational approach used here. In addition to that, the authentic translations provided in the thesis provide an insight into Ratzinger's works which have not been translated into Croatian. Finally, the thesis offers a systematic overview of the historical-theological development of the perception of the person, which has never been compiled in such an extent in the Croatian language.

Key words: *Joseph Ratzinger/Benedict XVI, person, relationship, God, Trinity, Jesus Christ, Son, pro-existence, Holy Spirit, communio, love, man, creation, faith, Church, eucharist, Body of Christ, eschatology, "dialogical immortality", death, soul, body, resurrection, communio sanctorum.*

SADRŽAJ

UVOD …….....1

I. BIBLIJSKI I POVIJESNI RAZVOJ TEOLOŠKOG POIMANJA OSOBE …….....6

1. Grčka misao i pojam *osoba* …….....7

2. Biblijski temelji osobnosti Boga i čovjeka ……....12

2.1. Opisi Božje osobnosti u Starome zavjetu …….....14

2.1.1. Božji govor i Božja riječ ……....14

2.1.2. Božje lice ……...16

2.1.3. Božje srce ……...17

2.1.4. Božje očinstvo ……....18

2.1.5. Božja osobna imena ……...19

a) *El* …….....20

b) *Elohim* …….....20

c) *Jahve* ……....21

2.1.6. Božja osobna prisutnost …….....22

a) Hijerofanija …….....22

b) Savez ……....23

c) Obećanje ……...23

2.2. Isus Krist – konačni objavitelj osobnoga Boga ……..…...24

2.2.1. Utjelovljena Riječ kao punina personalizirane riječi ……...….....24

2.2.2. Konačni Objavitelj Boga kao Oca …….....25

2.2.3. Isus objavljuje troosobnoga Boga …….....27

2.3. Čovjek kao osoba …….....28

2.3.1. Riječ Božja stvara čovjeka kao osobu …….....29

2.3.2. Slika Božja – bitno određenje čovjeka kao osobe 31

2.3.3. Isus Krist – „vjerna slika“ Božja i „praslika“ čovjekova …….....33

2.3.4. Povijesna dimenzija ljudske osobe …….....36

2.3.5. Kozmička dimenzija ljudske osobe ……...38

2.4. Zaključak ……...41

3. Početak teološkoga promišljanja osobe u patrističko doba ……...43
3.1. Ključni izrazi …….……....45
3.1.1. *Prósôpon* ……..…….….45
3.1.2. *Hypóstasis* ……...……...47
3.1.3. *Persona* …….……49
3.2. Osoba u trinitarnim raspravama …….……...52
3.2.1. Tertulijan ……....52
3.2.2. Kapadočani …….55
3.2.3. Augustin …….59
3.3. Kristološki naglasci ……...62
3.3.1. Začetci kod Tertulijana ……..63
3.3.2. Kalcedonsko preciziranje ……...64
3.3.3. Poslijekalcedonska interpretacija ……...…66
3.3.4. Boecijeva formalna definicija ……....71

4. Srednjevjekovno produbljivanje ……..72
4.1. Rikard od Sv. Viktora ……...…73
4.2. Bonaventura ……..76
4.3. Toma Akvinski ……..77
4.3.1. Osoba kao duhovna subzistencija ……..78
4.3.2. Osoba kao *relatio subsistens* ……..80
4.4. Ivan Duns Scot ……..82
4.5. Martin Luther ……84

5. Novovjekovni zaokret prema subjektu ……86
5.1. Povodi i opće značajke novovjekovne misli …….87
5.2. Važniji predstavnici novovjekovnoga poimanja osobe ……89
5.2.1. René Descartes ……...89
5.2.2. John Locke …….90
5.2.3. Immanuel Kant ……..91
5.2.4. Georg Wilhem Friedrich Hegel …….92

6. Posljedice novovjekovne misli za teološki pojam osobe …….…95
6.1. Tri subjekta? ……..95

6.2. Pitanje Kristove ljudske osobe ……..97
6.3. Čovjek kao subjekt ……..101

7. Novi zamah „personalizma“ ……...105
7.1. Osoba u filozofiji vrednota ……106
7.2. Značajke osobe prema „dijaloškom mišljenju“ ……..108
7.2.1. Odnos „ja“-„ti“ ……109
7.2.2. Sfera „između“ ……112
7.3. Teološka recepcija „dijaloškoga mišljenja“ ……114
7.4. Suvremeni teološki naglasci na odnosu i zajedništvu ……117

8. Zaključak ……..120

II. BOG IZRAELOV I BOG ISUSA KRISTA KAO „BOG-U-ODNOSU“ …….…..123

1. Teo-loška polazišta ……...123
1.1. Prioritet Boga u Ratzingerovoj misli ……..125
1.2. Bog se objavljuje u povijesti ……...…128
1.3. Osobni Bog – središte biblijske i kršćanske vjere ……...132

2. Bog Izraelov objavljuje se kao osobni Bog i Bog osobâ ……134
2.1. Bog objavljuje svoje ime ……135
2.1.1. *Jahve* u svjetlu ideje bitka ……135
2.1.2. *Jahve* kao *numen personale* ……139
2.1.3. Božje ime kao mogućnost zazivanja……142
2.2. Savez ili odnos između Boga i čovjeka ……..……146

3. Trojstveni Bog – zajedništvo u jedinstvu i različitosti ……..149
3.1. Trojstvo u perspektivi „unutarnje nužnosti“ i povijesnospasenjske objave ……149
3.1.1. *Logos* – smisao, um, ljubav, osoba ……..150
3.1.2. Objava Trojstva u povijesti spasenja ……...154
3.2. Granice i pozitivni smisao nauka o Trojstvu ……..155
3.2.1. Nauk o Trojstvu kao „osujećena teologija“ ……155

3.2.2. Nauk o Trojstvu kao paradigma novoga shvaćanja stvarnosti ……157
a) Vrednovanje mnoštva …….157
b) Shvaćanje osobe kao odnosa ……..157
c) „Apsolutnost relativnoga“ ……..160
3.3. Božanske osobe u različitosti odnosa ……..161
3.3.1. Bog Otac u odnosu prema ljudima i prema Sinu ……162
3.3.2. Duh Sveti kao osobno zajedništvo (*communio*) ……...165
a) Duh Sveti – princip zajedništva u povijesti spasenja …….…165
b) Duh Sveti – osobno zajedništvo Oca i Sina ……...168
3.4. Trinitarna *communio* – zajedništvo u ljubavi ……..172
3.4.1. Trojstvo kao *communio* ili Božja „mi“-stvarnost ……172
3.4.2. Bog kao Ljubav – najviša slika pomirenja jedinstva i mnoštva ……...175
a) Božja „osobna ljubav“ prema čovjeku ……...176
b) Trojstvo kao vječni „krug ljubavi“ ……177

4. Kršćanski osobni Bog u diskursu o svjetskim religijama ……179
4.1. Kršćanstvo kao put „monoteističke revolucije“ unutar povijesti religijâ ……...179
4.2. Osobni susret s Bogom nasuprot mistici identiteta ……180
4.3. Bog kojega se može zazivati ……...183

5. Zaključak ……..185

III. ISUS KRIST SIN – „BESKRAJNA“ BLIZINA BOGA ……194

1. Ratzingerov put do „stvarnoga“ lika Isusa Krista ……195
1.1. Današnji temeljni problem vjere u Isusa Krista ……..195
1.2. Razdvajanje „povijesnoga Isusa“ i „Krista vjere“ ……..196
1.2.1. Ograničenja povijesno-kritičke metode ……...197
1.2.2. Filozofska pozadina povijesno-kritičke metode ……..199
1.2.3. Kristološke posljedice iz perspektive povijesno-kritičke metode ……200
1.2.4. Aporije hermeneutičkog horizonta moderne egzegeze ……204
1.3. „Hermeneutika vjere“ kao put do „stvarnog“ lika Isusa Krista ……..206
1.3.1. Povezivanje s „otvorenom filozofijom“ ……..208

1.3.2. Tumačenje Svetoga pisma prema Dei Verbum ……209
1.3.3. *Sveto pismo* i predaja u svjetlu objave …….210
a) Stvarnost objave i njezino svjedočenje ……..211
b) Kristološki temelj jedinstva u napetosti *Staroga* i *Novog zavjeta* …….211
c) Kristološki i eklezijalni okvir predaje ……212
d) Odnos *Svetoga pisma* i predaje ……..214
1.3.4. „Kanonska egzegeza“ ……..215
1.3.5. Središnjost događaja i osobe Isusa Krista ……218

2. Isusova komunikacija s Ocem središte njegove osobe i egzistencije ……...221
2.1. Isusov sinovski odnos s Ocem ……222
2.1.1. „Sin Božji“ ……...223
2.1.2. „Sin“ ……226
a) Međusobno poznavanje Oca i Sina ……....227
b) Sin u svjetlu „Abba“ ……..229
c) Ivanov daljnji razvoj – ontološka dimenzija ……..231
2.1.3. *Logos* – Riječ ……...234
2.1.4. Poslanik ……235
2.2. Odnos „licem u lice“ – Isus nadilazi Mojsija ……..236
2.3. Jedinstvo Isusove i Očeve volje: neokalcedonsko tumačenje …….240

3. Istovjetnost osobe Isusa Krista i njegova djela: Kristova pro-egzistencija ……246
3.1. Istovjetnost Isusa i „Krista“ ……247
3.2. Događaj križa kao hermeneutički ključ jedinstva osobe i djela ……..248
3.2.1. Ishodište vjere u Isusa kao Krista ……248
3.2.2. Smisao Isusove smrti u svjetlu Posljednje večere ……249
3.2.3. Isusovo uskrsnuće – punina njegove ljubavi ostvarene na križu ……253
3.2.4. Jedinstvo teologije utjelovljenja i teologije križa ……255
3.2.5. Jedinstvo kristologije i soteriologije ……258
3.3. Osoba Posrednika ……260
3.4. Isus Krist – „egzemplarni čovjek“ ……..262

4. Zaključak ……..268

IV. ČOVJEK – BIĆE ODNOSA S BOGOM I S DRUGIMA ……..…276

1. Utemeljenje čovjekove relacionalnosti u stvaranju ……..277
1.1. Stvorenjska ovisnost u ljubavi ……....277
1.2. Stvaranje po riječi kao Božje započinjanje dijaloga ……...279
1.3. Dah Božji i slika Božja: sposobnost za Boga ……281
1.4. Čovjekova upućenost na čovječanstvo ……...285
1.5. Narušavanje iskonskoga odnosa grijehom ……..289

2. Vjera – usmjerenje čitavoga čovjeka prema Bogu ……...293
2.1. „Vjerujem u tebe“ – temeljni stav povjerenja i predanja ……....293
2.2. Razumijevanje kao prihvaćanje smisla ……...296
2.3. Participacija u gledanju Isusa i svetaca ……...299
2.4. Preoblikovanje subjekta vjere: od „ja“ prema „mi“ Crkve ……302
2.5. Središte kršćanske vjere: jedinstvo kristološke i trinitarne vjeroispovijesti ……...305

3. Eklezijalno-sakramentalna dimenzija *communio* utemeljena na kristologiji ……308
3.1. Suvremeno otkriće pojma *communio* ……..308
3.2. Krštenje – ulazak u Isusov odnos s Ocem u Crkvi ……312
3.3. Prožetost euharistijske i eklezijalne dimenzije *communio* ……..313
3.3.1. Isus Krist omogućuje zajedništvo između Boga i ljudi ……314
3.3.2. Euharistijska ekleziologija tijela Kristova ……...316
3.3.3. Prioritet univerzalne Crkve pred mjesnim Crkvama ……321
3.3.4. Crkva – „sakrament jedinstva“ ……....322

4. Eshatološko dovršenje u perspektivi čovjekove „dijaloške besmrtnosti“……....325
4.1. Teološko tumačenje smrti ……...326
4.1.1. Prevladavanje smrti po zajedništvu s Bogom ……..327
4.1.2. Kristološko produbljivanje smrti ……330
4.2. Kršćansko utemeljenje „besmrtnosti duše“ ……334
4.2.1. Biblijsko svjedočanstvo ……...335
a) Vjera u uskrsnuće mrtvih utemeljena na Isusovu uskrsnuću ……335
b) Stvarnost „međustanja“ između smrti i uskrsnuća ……338

4.2.3. Teološko produbljivanje ……..…341
a) Pojam *duša* kao nositelj „međustanja“ …….....341
b) Dimenzije dijaloškoga karaktera besmrtnosti ……....343
c) Stvorenjsko određenje čovjeka za besmrtnost ……...346
4.3. „Uskrsnuće mrtvih“ i ponovni Kristov dolazak …….....348
4.3.1. „Uskrsnuće mrtvih“ …….....348
a) „Pneumatski realizam“ uskrsnuća tijela …….....349
b) Uskrsnuće na „sudnji dan“ u svjetlu „*memoria*-vremena“ ……....352
4.3.2. Ponovni Kristov dolazak i posljednji sud ……....355
4.4. Mogući načini čovjekove vječne sudbine ……...…358
4.4.1. Pakao ……....358
4.4.2. Čistilište ……..360
4.4.3. Nebo ……361

5. Zaključak ……365

ZAKLJUČAK ……...382
1. Specifičnost Ratzingerova stila mišljenja ……..382
2. Teo-loški izvor personalno-relacijskog mišljenja ……..383
3. Polazište od povijesnospasenjske objave ……...385
4. Čovjek – biće odnosa ……387
5. *Communio* – odnos u jedinstvu i različitosti ……..389
6. Ljubav kao princip bitka u relaciji ……...……..393
7. Ratzingerova cjelovita teološka vizija ……...396

LITERATURA ……399

Popis kratica ……...418

Životopis ……420

UVOD

Joseph Ratzinger, sada već „papa u miru“ Benedikt XVI., ubraja se među najvažnije suvremene katoličke teologe i već šezdeset godina višestruko i nezamjenjivo doprinosi teološkoj misli. Već kao mladi teolog obradio je na poticaj i pod vodstvom svoga mentora fundamentalnoga teologa Gottlieba Söhngena (1892.-1971.) u svome doktorskome, a potom i habilitacijskome radu žarišna pitanja ondašnje teologije: ona o Crkvi[1] i o objavi[2]. Bio je istaknuti i rado slušani profesor dogmatike i fundamentalne teologije na (sve)učilištima na kojima je predavao: u Freisingu, Bonnu, Münsteru, Tübingenu, Regensburgu. Kao koncilski teolog (*peritus*) i savjetnik kölnskog kardinala Josefa Fringsa na Drugom vatikanskom koncilu stekao je trajan teološki ugled. Bio je pozvan u Međunarodnu teološku komisiju, a kasnije je zajedno s Henrijem de Lubacom, Hansom Ursom von Balthasarom i drugima bio supokretač časopisa *Communio*, koji danas izlazi na sedamnaest jezika. K tomu, ne treba zanemariti činjenicu da je Joseph Ratzinger nastavio svoj intenzivan teološki rad i za vrijeme obnašanja službe nadbiskupa nadbiskupije München i Freising, kasnije prefekta Kongregacije za nauk vjere i, konačno, Petrova nasljednika. Zbog svoga iznimnoga teološkog doprinosa Joseph Ratzinger član je različitih znanstvenih akademija, dobitnik nekoliko počasnih doktorata i mnogobrojnih drugih odlikovanja. Stoga nije bilo iznenađujuće kada je odmah nakon izbora za papu 19. travnja 2005. prepoznata njegova teološka nadarenost te je novi papa Benedikt XVI. okarakteriziran, i to ne samo od crkvene i teološke javnosti, kao „papa teolog“, „profesor papa“, „teološki Mozart“, „religijski intelektualac“. Njegov izbor za nasljednika Ivana Pavla II. dodatno je pojačao javno zanimanje za njegovu osobu i njegovo teološko djelo. „Teolog i dijagnostičar vremena Joseph Ratzinger“[3], kako je pogođeno uočio Jan-Heiner Türk, pobudio je zanimanje i intelektualaca distanciranih od Crkve, koji su čitali njegova djela, te medija koji su raspravljali o njegovoj misli. I nakon odreknuća od službe Rimskoga biskupa Benedikt XVI. ostaje zapamćen kao „papa teolog“.

Izbor Josepha Ratzingera za papu dodatno je povećao nepregledno mnoštvo publikacijâ koje su posvećene njegovu životu, službama u Crkvi ili proučavaju središnjih tema njegove teološke misli, a već se nekoliko zaklada i instituta bavi proučavanjem njegove teološke baštine. Na hrvatskom govornom području također postoji zanimanje za teološki

[1] Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954., St. Ottilien, 1992.
[2] Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München – Zürich, 1959.
[3] Jan-Heiner TÜRK, Editorial, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 533.

opus Josepha Ratzingera te je preveden i izdan zapažen broj njegovih djela. S druge strane, još nedostaju sustavni radovi o njegovoj teološkoj misli. Ove navedene činjenice bile su velikim dijelom polazni motivi ove doktorske disertacije.

Nakon dubljega uvida u djela Josepha Ratzingera, literaturu o njemu i o njegovoj teološkoj misli[4], moglo se uočiti da je osoba jedan od nosivih tema Ratzingerove teologije i da je bitno shvaćena u svojoj relacijskoj dimenziji. Ta je spoznaja zatim dovela do zaključka da je moguće šire i sustavnije obuhvatiti i obraditi personalno-relacijsku dimenziju teologije Josepha Ratzingera, koja se proteže gotovo kroz sva područja njegova teološkog promišljanja.

Naposljetku je postalo vidljivo da odabrana tema disertacije crpi svoju aktualnost i značenje, kako smo već naznačili, iz osobe kojom se bavi – iz važnosti teologa Josepha Ratzingera/Benedikta XVI., ali se pokazala i višestruka aktualnost samoga odabranog predmeta. Ponajprije zbog toga što personalne kategorije doprinose dinamičkoj slici Boga i svijeta, koja je često u povijesti teologije ostala u sjeni (nerijetko zbog prenaglašene statične i supstancijalističke paradigme), a što je opet dovodilo do udaljavanja sadržaja vjere od konkretne čovjekove egzistencije. Teološki značaj naše teme vidljiv je u tome što je danas u velikoj mjeri *odnos*, često povezan s *communio* ili komunikacijom, napredovao prema vodećoj kategoriji različitih priručnika dogmatske teologije te se ključni sadržaji sustavne teologije – Bog u svome postojanju, trinitarno jedinstvo, Božje spasenjsko djelovanje, kristologija, antropologija, teologija sakramenata, ekleziologija – teološki opisuju kategorijom odnosa, a nastala su i cjelovita nova teološka polazišta poput „komunikativne teologije“.[5] Konačno, u vremenu postmoderne, kako zanimljivo zamjećuje Christoph Theobald, kršćansko polazište od odnosa, poglavito mišljenje Boga u kategoriji odnosa, čini se da dobiva novu društvenu aktualnost. Theobald se priklanja dijagnozi sadašnjosti, koju mnogi shvaćaju kao zaokret od epohe moderne označene emancipacijom od prirode, tradicija, osobito onih religioznih, putem kritičkoga mišljenja. Današnji mentalitet više naglašava različite odnose koji se imaju misliti polazeći od razlike te se takvo mišljenje smatra poniznijim u odnosu prema apsolutnim zahtjevima kakve je promovirala zapadna kultura, kojoj se znala prigovoriti „opsesija jedinstvom“, a kojoj je doprinijela i latinska teologija redukcijom trinitarnoga

[4] Između ostaloga, u jednome članku pronašla sam prvi odgovarajući impuls za odabir teme disertacije: Erwin DIRSCHERL, Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie, u: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUHMACHER (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg, 2007., 56-72.

[5] Usp. Reinhold BOSCHKI, Gott erinnern – eine praktisch-theologische Aufgabe, u: RAZNI AUTORI, *Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten*, Freiburg – Basel – Wien, 2010., 203.

otajstva na monoteizam.[6] Nastala su nova polazišta u protestantskoj i katoličkoj teologiji, osobito nakon novog vrednovanja biblijskoga i patrističkog pojma *koinonía*/*communio*, koja su upravo tu različitost u jedinstvu ponovno otkrila kao specifičnost kršćanske poruke. U tom smislu može se reći da je Joseph Ratzinger, zbog personalno-relacijske paradigme njegove teologije, jedan od preteča onoga što je danas u katoličkoj dogmatici usvojeno. Konačno, u sve aktualnijem dijalogu s religijama upravo je osobni odnos Boga i čovjeka postao kriterijem razlikovanja između kršćanstva i religija Dalekoga istoka.

Glavni cilj disertacije je sustavno predstaviti personalno-relacijsku misao teologije Josepha Ratzingera u njezinim različitim aspektima i zaključno istaknuti njezine značajke. Ratzingerova personalno-relacijska misao potvrđuje se kao paradigma, odnosno model kojim promišlja i tumači različite teološke teme u različitim teološkim područjima. Polazeći od proučenih relevantnih djela Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. (teološke knjige, teološki članci, govori, intervjui, meditacije, učiteljski dokumenti), koji su nam služili kao glavni izvor istraživanja, kao i relevantne literature o teološkom shvaćanju osobe kroz povijest teologije, iskristalizirala se odgovarajuća struktura rada od četiri poglavlja.

Prvo poglavlje pruža pregled biblijskoga i povijesnoga razvoja teološkoga poimanja osobe, čime se dobiva odgovarajući širi povijesno-teološki okvir radi boljega smještaja teme disertacije u sveukupni teološki kontekst i čime se pokazuju izvori u kojima sâm Joseph Ratzinger nalazi nadahnuće za svoju misao. Povijesno-teološkom metodom predstavljaju se glavne etape, sadržaji i predstavnici toga dugoga i nehomogenog razvoja teološkoga shvaćanja osobe. Predstavljen je najprije u glavnim crtama grčki misaono-kulturni ambijent, koji nije poznavao poimanje osobe u kršćanskom smislu, zatim biblijski motivi *Staroga* i *Novoga zavjeta*, koji će biti polazište za personalno razumijevanje Boga i čovjeka. Obrazlažu se ključni izrazi za nastanak pojma osobe (*prósopon*, *hypóstasis*, *persona*). Izlaže se razvoj poimanja osobe u patristici (koja su nastajala u trinitarnim i kristološkim raspravama) i u srednjovjekovnoj teologiji te se ukazuje na novovjekovni i filozofski zaokret prema subjektu. Naposljetku se spominju predstavnici i ističu značajke personalističke filozofije prošloga stoljeća, čija su promišljanja o čovjeku kao o biću u odnosu, uz oživljavanje biblijske misli, recipirana u protestantskoj i katoličkoj teologiji.

U sljedećim se poglavljima sustavno predstavlja, metodom analize i sinteze te kritičko-evaluativnom metodom, personalno-relacijska misao Josepha Ratzingera artikulirana

[6] Usp. Christoph THEOBALD, „Gott ist Beziehung“. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität, u: *Concilium*, 37 (2001.) 1, 34-35.

u različitim dogmatskim područjima. Drugo poglavlje tako propituje teološko-trinitarni vid Ratzingerove personalno-relacijske paradigme, u kojemu ona ima svoj izvor. Polazi se od starozavjetnih tema koje su, prema Ratzingeru, ključne za osobnu i relacijsku sliku Boga koji stupa u odnos s čovjekom: od Božjega imena i naravi saveza kao relacije između Boga i čovjeka. Kao vrhunac vjere u osobnoga Boga koji je u odnosu ističe se Trojstvo, koje Ratzinger s jedne strane smatra hermeneutičkim interpretativnim ključem čitave stvarnosti (trinitarna ontologija), a s druge ga strane tumači pomoću paradigme *communio*, Božje „mi"-stvarnosti i ljubavi. Osobnoga Boga i čovjekov osobni susret s Bogom Ratzinger suprotstavlja neosobnoj slici božanstva i čovjeka, kao i mistici identiteta azijskih religija.

Kristološku dimenziju personalno-relacijske paradigme Josepha Ratzingera obrađuje treće poglavlje. Pokazuje se da je srž Ratzingerove kristologije istovjetnost Isusa Krista i Sina, odnosno druge božanske osobe, koji središte svoje osobe i egzistencije ima u neponovljivoj i trajnoj komunikaciji s Ocem. Iz jedinstva s Ocem proizlaze i njegovo poslanje i predanje, što, prema Ratzingeru, znači da je Kristov sinovski relacijski identitet temelj istovjetnosti njegove osobe i njegova djela. Pritom je događaj križa i uskrsnuća hermeneutički ključ identiteta Isusa i Krista, što sa svoje strane doprinosi boljem povezivanju različitih pristupa u kristologiji. Konačno, Ratzinger ističe Isusa Krista kao „egzemplarnoga čovjeka" i kao polazište za teološku sliku čovjeka. Budući da se kristologija Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. temelji na *Svetome pismu* i kristološkim dogmama, predstavljena je i njegova kritika povijesno-kritičke metode.

Zadnje, četvrto poglavlje prikazuje Ratzingerovu antropološku razradu njegove personalno-relacijske misaone sheme. Polazi se od toga da shvaćanje čovjeka kao bića odnosa Ratzinger analogijski temelji na relacijskoj slici Boga. Pokazuje se, osim toga, da je čovjekova relacionalnost kao sposobnost za Boga utemeljena u stvaranju, a ostvaruje se i produbljuje u vjeri. Čin vjere u tom smislu Ratzinger tumači kao odgovor na Božji započeti dijalog u stvaranju i objavi, kao egzistencijalno ostvarenje čovjekove sposobnosti za Boga i drugoga omogućeno Kristovim otkupljenjem. Daljnja artikulacija Ratzingerove misli otkriva da je temeljno postojanje vjernika eklezijalno postojanje, po kojemu se događa preoblikovanje subjekta vjere u zajedništvo Crkve. To zajedništvo (*communio*), koje je neodvojivo i zajedništvo s Bogom i zajedništvo s ljudima, Ratzinger obrazlaže koristeći i druge različite paradigme: euharistijska ekleziologija, Crkva kao tijelo Kristovo, Crkva kao sakrament jedinstva usmjerena na ujedinjenje čitava čovječanstva. Kako eklezijalno zajedništvo smjera eshatološkom ispunjenju, kod Ratzingera je u shvaćanju čovjeka neizostavna eshatološka

dimenzija. Uočava se da je „dijaloška besmrtnost“ ključna Ratzingerova sintagma, koja stoji u temelju njegova tumačenja svih eshatoloških tema, a koju je razvio u nakani rehabilitiranja izraza „besmrtnost duše“. Bitni je sadržaj „dijaloške besmrtnosti“ u tome da čovjek nije besmrtan po sebi i iz sama sebe, nego se ona temelji na odnosu koji je Bog s čovjekom uspostavio u stvaranju. Jer besmrtnost uključuje čitava čovjeka, za Ratzingera je neizostavna stvarnost uskrsnuća u kojoj se ona ispunja te smjera na dovršenje u *communio sanctorum*.

Završni zaključak disertacije ističe značajke personalno-relacijske teologije Josepha Ratzingera. Osvrće se na specifičnost Ratzingerova misaonog stila, pokazuje teo-loški (trinitarni) izvor njegova personalno-relacijskoga mišljenja i njegovo povijesno-spasenjsko polazište, uočava specifičnosti i razlike u aplikaciji te misaone paradigme na sliku čovjeka, tumači značenje i aktualnost modela *communio* i ljubavi, upozoravajući na njihovu analogijsku primjenu na različita područja teologije, te vrednuje Ratzingerovu sveobuhvatnu teološku viziju. Materijalna raznolikost disertacije zahtijevala je zaključni osvrt i vrednovanje pojedinačnih perspektiva i tema nakon svakog pojedinoga poglavlja. U radu smo u obzir uzeli i vrednovali i kritičku literaturu o teološkoj misli Josepha Ratzingera relevantnu za našu temu.

Znanstveni doprinos ove disertacije vidimo u višestrukom smislu. Ponajprije, disertacija daje sustavan pregled povijesno-teološkoga razvoja poimanja osobe, koji u takvom preglednom opsegu na hrvatskom jeziku do sada nije izrađen. Osim same izvornosti teme disertacije, koja kao takva na hrvatskom jeziku nije obrađena[7], glavni doprinos našega doktorskoga rada je u sustavnijem i obuhvatnijem razumijevanju teološke misli Josepha Ratzingera/Benedikta XVI., koja pod obrađenim personalno-relacijskim vidom pokazuje svoj vlastiti profil i cjelovitost. Disertacija, osim toga, izvornim prijevodima daje uvid i u ona Ratzingerova djela koja nisu prevedena na hrvatski jezik (rana teološka djela i članci, komentari na *Dei Verbum* i *Gaudium et spes*, traktat iz eshatologije te natuknice iz različitih teoloških rječnika). Konačno, disertacija u širem smislu doprinosi shvaćanju kategorija osobe, odnosa i zajedništva u kontekstu suvremene teološke misli.

[7] Osim navedenoga članka u bilj. 4, pronašli smo na njemačkom jeziku jednu disertaciju koja se bavi poglavito eshatološkim vidom Ratzingerova relacijskog mišljenja: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig, 1986 te jednu disertaciju iz filozofije koja paralelno obrađuje relacijsku sliku čovjeka kod Ratzingera i Bubera: Rita KISS, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz*, Wien, 2010. u: http://othes.univie.ac.at/10307/1/2010-05-02_6600005.pdf (13. III. 2013.).

I. poglavlje

BIBLIJSKI I POVIJESNI RAZVOJ TEOLOŠKOG POIMANJA OSOBE

Pojam osobe danas je važan dio baštine zapadne misli. Kako je istaknuo Theo Kobusch, taj je pojam napravio „karijeru“[1] te je postao temeljni pojam prava, ustava i ljudskih prava, kao i političkoga života. Postao je važan u antropologiji, psihologiji, sociologiji, filozofiji, teologiji, ne ulazeći u to što se u pojedinim područjima točno pod osobom podrazumijeva. Koliko je shvaćanje osobe, primjerice, presudno u biomedicinskoj etici, pokazuju rasprave o pitanju osobnosti čovjeka u različitim stanjima njegova postojanja: fetusa, mentalno nerazvijenih ljudi ili pacijenata u komi. S druge strane, postoje i struje koje, u ime važnosti subjekta, samosvijesti i „ja“, niječu taj pojam.

Pojam osobe od nezaobilazne je važnosti i za teološko područje. Dostojanstvo čovjeka kao osobe temeljni je kriterij moralne teologije i socijalnoga nauka. Na poseban je način *osoba* kao pojam neizostavna u dogmatskim područjima trinitarne teologije, kristologije i antropologije, u kojima se promišljaju Božja i ljudska osobnost. Ne smatramo potrebnim osvrtati se apologetski na današnja protivljenja shvaćanju Boga kao osobnoga Boga ili pak čovjeka kao osobe u punom smislu riječi.[2] Polazimo od afirmacije koja će se tijekom rada potvrditi, da ima dovoljno temelja kako u starozavjetnoj i novozavjetnoj objavi tako i u povijesno-sustavnom razvoju teološkoga promišljanja za govor o Bogu kao osobnome Bogu i za tvrdnju da se čovjekovo najviše dostojanstvo izražava u njegovu osobnom bitku.

Među teolozima prevladava mišljenje da je shvaćanje osobe jedan od najvažnijih doprinosa kršćanske vjere ljudskoj misli.[3] Alois Guggenberger to prepoznaje i ondje gdje taj

---

[1] Usp. Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg – Basel – Wien, 1993., 11.

[2] O prigovorima na personalno shvaćanje Boga vidi primjerice u: Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994., 157-162; Klaus BERGER, *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh, 2004.; Norbert SCHOLL, *Kein Platz für Gott? Zur Aktualität der Gottesfrage*, Freiburg (Schweiz), 2006. O različitim suvremenim shvaćanjima ljudske osobe u različitim područjima znanosti i društva vidi u: Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova 1992., 61-64; Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck – Wien, 1994., 9-28; Georg ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion, u: *ThRev* 94 (1998.) 3, 243-254. (dalje: Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff)

[3] Usp. Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 164-165; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*,

doprinos nije vidljiv na prvi pogled: „[…] i ondje gdje se kršćansko podrijetlo pojma osobe ne uočava ili niječe, filozofija osobe još uvijek crpi iz svojeg skrivenog ili nepriznatog kršćanstva.“[4] Kršćanski pojam osobe, s jedne strane, ima svoje temelje u božanskoj objavi u Bibliji, dok je s druge strane teologija u obzir uzimala određene elemente iz dotičnoga misaonoga i kulturnoga okružja, pa se razvoj pojma osobe može okarakterizirati kao „interakcija između ljudskog samorazumijevanja i božanske osobe“.[5] U biblijskom i teološkopovijesnom pregledu poimanja osobe predstavit ćemo važnije momente i predstavnike toga veoma kompleksnog i do danas ne potpuno dovršenog procesa oblikovanja jednoga od najvažnijih teoloških pojmova. Pritom će se raditi o sažetom pregledu u kojem ćemo istaknuti najvažnije elemente, imajući u svijesti da bi se svako razdoblje ili pojedini autor mogli obraditi barem u jednoj zasebnoj monografiji, a što već potvrđuje postojeća obilna literatura.

1. Grčka misao i pojam *osoba*

Prevladavajuće je teološko mišljenje da se samo polazeći od objave moglo doći do današnjega teološkog shvaćanja *osobe*. Grčka antička metafizika nije poznavala pojam *osoba* kakav se kasnije razvio u kršćanstvu.[6] Tome se, primjerice, protivi C. J. de Vogel, koja smatra da, posebno iz perspektive platonske i stoičke filozofije, u grčkoj starini nije nedostajala ideja (ne pojam) osobe kao individuuma koji je sposoban za autorefleksiju i etičku odgovornost.[7] Teolozi međutim zastupaju misao da, s jedne strane, u stoičkoj filozofiji postoje elementi za vrednovanje pojedinca, ali su oni, s druge strane, bili toliko pod utjecajem dominantne

---

Freiburg – Basel – Wien, [5]2007., 76-77; Gisbert GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, u: Günther PÖLTNER (ur.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien, 1981., 75-86. G[isbert] GRESHAKE, Person. II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, u: *LThK*[3], VIII (1999., 2006.), 46; Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*. *Gesammelte Aufsätze*, II, Göttingen, 1980., 80; Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person*, 11. 13. Na toj liniji specifičnoga kršćanskog doprinosa pojmu osobe nalazi se i shvaćanje Josepha Ratzingera. Također pojedini filozofi misle kako je teološki razvoj pojma osobe u prvim kršćanskim stoljećima doprinio produbljivanju pojma osobe i u filozofskoj refleksiji. (Usp. L[uigi] STEFANINI, Persona, u: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, III, Venezia – Roma, 1957., 1297; Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, 43-47.

[4] A[lois] GUGGENBERGER, Person, u: *HThG*, II (1963.), 295. Gotovo istu misao izriče i Andrea Milano: „No, i onda kada se ne prepoznaje ili izričito negira biblijsko ili kršćansko podrijetlo pojma *osoba*, filozofija, štoviše, zapadna se kultura još hrani iz tih svojih nepriznatih i skrivenih korijena. Bez teološkog podrijetla nikada ne bismo imali uzvišenje pojma *osoba* i njegovo oplemenjujuće odražavanje na čovjeka“. (*Persona in teologia*, 21-22.)

[5] Usp. Jürgen WERBICK, Person, u: *NHthG*, III (1985.), 339.

[6] Usp. Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Zagreb, 2008., 98.

[7] Usp. C. J. de VOGEL, The concept of Personality in Greek and Christian thought, u: *SPHP* 2 (1963.), 20-60, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 74-75, bilj. 75.

platonsko-aristotelovske vizije o općemu, da ta misao nije uspjela doseći pravo vrednovanje osobe. Sustav svijeta u kojem se kreće grčka misao od predsokratika do Plotina protivi se kršćanskoj viziji, prema kojoj je temelj i bît sama osoba.[8] Kako je istaknuo Andrea Milano, radi se o bitno različitim „hermeneutičkim horizontima“[9] dvaju misaonih svjetova, odnosno o „kozmocentrično-sakralnoj“ i „antropocentrično-sekularnoj“ viziji svijeta i čovjeka.[10] „Čovjek sada nije više jednostavno član 'cjeline', dio koji se rastapa u cjelini 'stvari', kratkotrajan trenutak jedne šire kozmogonije, nego jedinstven i neponovljiv subjekt jedne povijesti spasenja ili prokletstva, koje je kozmos samo kazalište i uvjet. Čovjek je sada već *osoba*,“[11] zamjećuje Milano. U istom smjeru ide i zaključak Gisberta Greshakea. Premda su u grčkoj starini bili prisutni elementi kasnijega poimanja osobe, prevladavajući misaoni i iskustveni horizont spriječio je razvoj jednog decidiranog personalnog mišljenja:

> „Iskonsko pitanje Grka je pitanje o (bitku kao) onome stalnome ili nepromjenjivome u neprestanom nastajanju. Da bi se dospjelo do toga trajnoga, mora se probiti 'površina' osjetilno-pojedinačnoga koje se neprestano mijenja, da bi se susrelo ono 'općenito', supstanciju (bića), ono što je nepromjenjivo, što nosi i što je u nastajanju trajno. Time ima ono općenito kao trajno, premda omogućuje i nosi nastajanje i premda se može susresti u svijetu nastajanja, 'uvijek prednost pred upojedinačenjem (*Vereinzelung*), koje se može shvatiti samo kao prijelazna faza koju treba prevladati'. Primijenjeno na čovjeka to znači sljedeće: grčkoj misli nije stalo do pojedinca, a još manje do njegova ciljanog ostvarenja u povijesti. Kako su vrijeme i povijest tek obrisi sjene vječnosti i kao takve ih treba prevladati, tako je i pojedinac samo privremeno upojedinačenje općeg duha u slučajnom načinu egzistencije, koja je vezana za materiju. Ukratko: pravo mjesto istine je opće (bît); da bi se pronašla istina potrebno je prevladati ono pojedinačno. Zato i čovjek u svojoj konkretnoj posebnosti nema izražajnu vrijednost.“[12]

Da je u grčkoj starini nedostajalo shvaćanje osobe kakvo je kasnije razvila kršćanska teologija pokazuje i Crescenzio Sepe. Njegova studija, koja obuhvaća proučavanje grčke filozofije, književnosti i religioznosti, otkriva da se grčki mentalitet temeljio na cikličkoj ideji „vječnoga povratka“ te dominaciji sudbine nad čovjekovom egzistencijom.[13] Vječno kružno kretanje obuhvaća cjelokupnu kozmičku stvarnost, koje je dio i sam čovjek. Ideja vječnoga kružnog kretanja zajedno sa svojim teorijskim sadržajem, prema Sepeu, postavlja premise za

---

[8] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico,* Napoli, 1984., 14sl. Usp. također: Johann AUER, *Person. Ein Schlüsselbegriff zum christlichen Mysterium,* Regensburg, 1979., 16; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba,* 164-165.
[9] Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 16.
[10] *Isto*, 15.
[11] *Isto*, 20.
[12] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 75.
[13] Sažeti prikaz grčke misli od predsokratika do Plotina te književnosti i religioznosti temelji se na: Crescenzio SEPE, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo, 1990., 14-56.

radikalnu negaciju povijesti i osobe ukoliko eliminira same pretpostavke na kojima se te dvije stvarnosti temelje: vrijeme, prostor, slobodu i samoodređenje pojedinca.

Vječni krug, koji se kreće od jedne točke do druge, apsorbira čitavu stvarnost. U tom smislu vrijedi tvrdnja da grčki duh, koji je negirao svaki napredak i novost, shvaćeni kao otvorenost prema budućnosti, ne poznaje povijest i, posljedično tome, ni osobu. Sepe napominje da bi se možda mogla pronaći otvorenost prema budućnosti i nadi u antiknoj legendi zlatnoga doba. Tukidid je tako pokušao prikazati postupni materijalni i socijalni napredak čovječanstva. No, i to je vjerovanje izgubilo svoju povijesnu vrijednost jer ga je nadišla dogma prema kojoj je svijet osuđen na dekadenciju i destrukciju, koje su poput zakona upisane u samu narav svemira. Prema Platonu, svijet je stvorilo božanstvo i, unatoč svojoj savršenosti, u sebi je nosio klicu vlastitoga uništenja. Čitava kozmičko-vremenska stvarnost trebala bi nestati u kaosu, da bi uz pomoć božanstva započela iznova. Takvu su viziju zastupali filozofi koji su savršenost kao jedinu stvarnost bitka smještali u nepromjenjivost i vječnost. Jedina stvarnost, i prema tome jedina istina, postavljena je izvan svijeta, gdje se nalazi vječna sadašnjost bitka. Ono što je promjenjivo lišeno je „realnosti“ te se smatralo samo nebitnom „slikom“.

Ako se u takvom sustavu i dozvoljavala u nekom smislu duša ili čovjekov „ja“, onda se ono nalazilo izvan čovjeka i svijeta te ga se moglo susresti samo ostavljajući ovaj svijet. To je pak značilo umanjivanje vrijednosti osjetilnoga svijeta i čovjeka, koji prema tome nije mogao istinski doživjeti situacije u koje je upadao, jer su one bile samo „prilike“ za ostvarivanje vječnih i nepromjenjivih zakona prirode. Povijesni događaji bili su tek analogna ponavljanja kozmičkih zbivanja u kojima nema nikakve promjene, nego samo premještanje fenomena uzrokovano konstelacijama. Očito je da u takvoj kozmologičnoj viziji nema mjesta za antropologiju. U makrokozmosu stvarnoga, u kojemu vlada sklad, nema mjesta za „mikro-kozmos“, odnosno za čovjeka kako ga je definirao Demokrit. Čovjek je, naprotiv, tek beznačajni fragment utopljen u kozmos, pa tako i biće bez povijesti i bez osobnosti. „Njegova je egzistencija iščezavajuća, nekonzistentna, poput maske bez vlastitoga i definitivnoga lica; kazališna predstava, često tragična, prisiljena ponavljati u različitim vremenima, ali uvijek na isti način, ulogu koja je unaprijed određena i utvrđena,“ zapaža Sepe.[14] Grčka filozofija završava u negaciji čovjekove slobode i povijesti.

[14] *Isto,* 25.

Kako dalje ističe Sepe, ni grčka književnost, osobito grčka tragedija, ne nudi manje depersonaliziranu sliku čovjeka. Snažno je isticala ideju sudbine (*tyche*) kao univerzalne snage koja postoji izvan čovjeka, ali koja utječe na egzistenciju čovjeka te potpuno determinira njegovo djelovanje, lišavajući ga svake slobode i sposobnosti samoodređenja. Sudbina se često spajala s neosobnom kozmičkom silom koja utječe i na okolnosti čovjekova postojanja. Iz toga posljedično proizlazi reduciranje ljudskih i kozmičkih zbivanja na obične nizove događaja, međusobno povezane na nepredvidiv način i određene nekom vrstom prirodnoga zakona. Čovjeku ne preostaje drugo nego da tu „prirodnu nuždu“ slijepo prihvati.

Uz problem osobe, važno je još naglasiti da grčke tragedije ne poznaju ni teorijsku mogućnost grijeha, niti dopuštaju etičko vrednovanje kojim bi se dalo smisao čovjekovim događanjima, jer je sam čovjek u svome htijenju i djelovanju lišen slobode i odgovornosti. Paradoksalno, čovjek nije osobno uključen u zbivanja, nije prvotni djelatnik događaja, nego je gotovo sredstvo zbivanja, premda su moralne posljedice samo njegove. Kako zaključuje Sepe, grčka tragedija ponovno vodi ideji vječnoga povratka koju su zastupali filozofi. Povijest pojedinca poistovjećuje se s događajem koji se nepredvidivo i neobjašnjivo zbiva. Taj je događaj, budući da nema logičkoga objašnjenja, niti se može opravdati religioznom interpretacijom, čista slučajnost. Čovjekova je egzistencija tako satkana od niza nepredvidivih događaja koji se događaju po prirodnoj nužnosti. Prema tome, čovjek nije osoba, a njegova egzistencija nije povijest.

Ni grčka se religioznost nije odviše odmakla od vizije kozmičkoga cirkularnoga kretanja. Postoji ipak ideja o spasenju, koja nudi manje negativnu viziju čovjeka. Grčki čovjek teži prema svijetu blaženstva kao oslobođenju od zemaljskoga. No „spasenje“ u tim vizijama ne sastoji se toliko u svjesnom i slobodnom prihvaćanju od strane čovjeka, koji slobodno odgovara na božanski „poziv“ na povratak u svijet spasenjskoga svjetla. Spasenje je bitno plod cirkularnosti jer božanski zakon, koji izražava nužnost stvari, guši svaku individualnu slobodu. Pojedinac je „prisiljen“ na spasenje jer su ga drugi stavili na put povratka izvoru, a ne ostvaruje ga svojom voljom i svojim snagama. Cikličnost kao takva ne dopušta „osobno“ spasenje, nego je reducirana na samo kretanje povratka na početak bez ikakvoga sudjelovanja pojedinca. Grci ni božanstvima nisu pridavali spasenjsko značenje. Grčki bog nije spasitelj koji djeluje u korist stvaranja povijesti spasenja ili pomaganja čovjeku u spasenju te božanska intervencija u ljudsku egzistenciju ne može donijeti spasenje. Ona ima samo za cilj, usred nesavladive nužnosti, dovesti do kraja neki događaj koji bi inače bio bez izlaza. Grčki bog je stoga često *deus ex machina*. Crescenzio Sepe dalje napominje da je

nedostatak autentične svijesti o grijehu također sprečavao Grke da razviju pojam spasenja utemeljen na osobi. Većina ih je grijeh shvaćala kao objektivnu i gotovo nužnu pogrešku, bez da su čovjeku pripisivali odgovornost, nego su uzroke grijeha pronalazili u bogu ili u slučaju. Oblici religioznosti kao gatanje, vjerovanje u zvijezde i tumačenje snova također su uvjetovani fatalizmom, pa čovjeku ne mogu donijeti spasenje. Osjećaj da egzistencijom dominira sudbina uzrokovala je želju da se ta sudbina upozna ili prorekne. U tom se kontekstu mogu tumačiti i homerovski heroji i njihova djela, koja se ne vide kao plod njihove osobne slobodne volje i djelovanja, nego kao tipični primjeri zaštite božanstava koji s ljudima upravljaju prema vlastitoj naklonosti. Tako su se navedeni obredi vršili u svrhu posvećivanja malih i velikih događaja čovjekova života.

Naposljetku, u grčkom je mentalitetu bila prisutna ideja slobode, ali se ona više razvila i konkretizirala izvan spekulacije i religioznosti, u kontekstu građanskoga života naroda i čovjeka. Već od Periklova vremena atenska je demokracija, barem u juridičko-političkom vidu, uspjela primijeniti ideju slobode na čitav narod i pojedinca. Ideal demokracije države bio je na neki način odrediti građansku slobodu pojedinca: građanin se trebao slobodno podrediti njezinim zakonima, budući da je samo u državi (*polis*) mogao ostvariti samoga sebe. Razvoj te političke vizije pojedinca doprinio je i samom shvaćanju slobode tako što se ona počela shvaćati i živjeti i kao unutarnja sloboda. Periklova slobodna poslušnost pogodovala je vrednovanju pojedinca kao autonomne i pojedinačne stvarnosti, a sami zakoni (*nomoi*) su se shvaćali u odnosu prema individualnoj koristi. No, zamjećuje Sepe, taj individualizam nije doveo do otkrivanja vrijednosti osobe, nego je „čak stvorio svojevrsnu zapreku ukoliko se, nalazeći se u 'polisu' sa slobodom i posjedovanjem sebe, građanin osjećao ograničenim i gotovo zagušenim u svojim najdubljim 'osobnim' težnjama, upravo kada je dostigao puninu političke autonomije. Zapravo, u IV. stoljeću je individualistički princip slobode doveo do 'pobune' i razočaranja koje je opisao Platon.“[15]

Ni daljnji korak u određenju pojma slobode, prisutan u helenističkoj filozofiji i stoicizmu, a koji je nastojao utemeljiti slobodu u samoj naravi pojedinca i univerzalnoj kozmičkoj stvarnosti, nije prema mišljenju talijanskoga teologa, doveo do osobnoga poimanja slobode. Takvo određenje slobode, koje se činilo otvoreno osobi, ipak je u konačnici ostalo nepotpuno, a njegova praktična primjena dovela je do negacije slobode. U njoj je ostao čvrst samo princip raspolaganja sobom na neovisan način, a tu su neovisnost stoici interpretirali u

[15] *Isto*, 47.

potpuno pasivnom smislu. Tako Epiktet, koji je bio „filozof slobode“, naglašava da ne treba težiti da se ono što se dogodi, dogodi prema vlastitoj volji ili htijenju, nego treba željeti da se sve dogodi kako se dogodi. Grčki pojam slobode, dakle, očitovao se kao previše formalan, juridičan i „političan“ da bi mogao dovesti do otkrića osobe. Individualizam je zapravo uništavao istinsku slobodu. „'Polis' je dala autonomiju pojedincu, ali nije znala vrednovati u svoj punini njegov osobni bitak.“[16]

Starogrčka filozofija, književnost i religija daju pesimističan i negativan pogled na čovjeka kao osobu i njegovu povijest. Čovjek je bitno ovisan o izvanjskim silama kao što su slučaj, sudbina, kozmički zakoni ili samo božanstvo, koji ga određuju u njegovom slobodnom htijenju i djelovanju. Grčka misao nije, dakle, uspjela otkriti dimenziju čovjeka kao osobe. Sepe zaključuje da je

> „čovjek stavljen izvan prostora i vremena. Njegova je egzistencija neznatan djelić kozmičkoga stroja, čiji su mu zakoni deterministički nametnuti. On je fragment apsorbiran u kozmičku cjelinu, u kojoj gubi svoj identitet. Lišen svoje prošlosti, koja nema nikakvog utjecaja, ne postoji ni sadašnjost, jer je bez budućnosti i bez nade. Postojanje u vremenu postaje tako neizvjesno, kratkotrajno, iluzorno; ontološki gledano ono je ne-postojanje.“[17]

Biblijska objava stoga predstavlja novost koja je revolucionirala grčko poimanje Boga i čovjeka.

2. Biblijski temelji osobnosti Boga i čovjeka

Točno zamjećuje Luigi Sartori da se iščitavanje biblijskoga shvaćanja osobe ne može ograničiti samo na leksičko i filološko proučavanje, nego je prije potrebno tražiti perspektivu koja polazi od konkretne stvarnosti i iskustva vjere biblijskoga čovjeka i naroda. U tom smislu Sartori zaključuje da „Kittelova metoda ovdje nema puno za reći ili poučiti“, a potkrepljuje je prikazom biblijske uporabe riječi *prósôpon* u smislu značenja latinskoga izraza *persona.*[18] Ipak se Sartorijev pristup čini preuskim jer zanemaruje činjenicu da *Septuaginta*

---

[16] *Isto*, 48.
[17] *Isto*, 49.
[18] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo*, 135. Sartori ističe da se riječ *prósopon* u Starome zavjetu spominje 1260 puta, od kojih samo 22 puta odgovara latinskoj *persona*, a od 65 navoda iste riječi u novozavjetnim tekstovima tek ih se 13 poklapa sa značenjem latinske *persona*. Tvrdnju dodatno pojačava tumačenjem da ti izrazi nemaju značenje koje će dobiti kasnije u patristici i skolastici, niti se odnose na etimologiju „maske“. Po njemu prevladava gotovo isključivo značenje „prihvaćanja osobe“ (*accettazione di persona*), tj. rašireni običaj na istoku, prema kojem se čovjek gotovo prostirao ispred autoriteta i moćnika u svrhu postizanja određenog privilegija ili dobronamjernog čina, a ovaj bi dotaknuo lice i podigao glavu onoga kojemu će iskazati milost. (Usp. *Isto*, 135-136.)

(*LXX*) riječju *prósôpon* prevodi i hebrejski izraz *panīm* (lice), a on, kako ćemo kasnije vidjeti, predstavlja jedan od indikatora Božje osobnosti u Starome zavjetu. Također ćemo ukazati na činjenicu, da su i drugi biblijski izrazi važni za otkrivanje elemenata osobnosti Boga i čovjeka u Bibliji. Zato će naše polazište od cjelovitoga iskustva vjere biblijskoga čovjeka uključivati i neke značenjske dimenzije pojedinih biblijskih izraza.

Premda *Biblija* izričito ne poznaje pojam osobe, kakav se razvio kasnije u povijesti teologije, bitni aspekti osobe kako u njezinom teološkom, tako i u antropološkom značenju nalaze se već u *Bibliji*.[19] Već se povijest objave *Staroga zavjeta* može smatrati pravom „pretpoviješću pojma osobe“ jer, kako ističe Gisbert Greshake, „specifična biblijska vjera u stvaranje izdiže čovjeka iz ostale stvarnosti i stavlja ga sučelice jednom suverenom, moćnom, slobodnom Bogu, 'osobi', koji čovjeku govori i osposobljava ga za odgovor. A taj se dijalog s Bogom nastavlja u povijesti spasenja, koja je bitno određena odnosom između Boga i čovjeka.“[20]

Taj odnos doživljava svoj vrhunac u utjelovljenoj božanskoj osobi, Isusu Kristu. Višestruki sadržaji *Staroga* i *Novoga zavjeta* u različitim aspektima pokazuju ovu glavnu strukturu biblijskoga shvaćanja božanske osobnosti.

---

[19] Za biblijsko shvaćanje osobnosti Boga i čovjeka usp. konzultiranu literaturu: Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, u: RAZNI AUTORI (ur.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, XXIV, Freiburg im Breisgau, 1982., 59-99; Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 59-120; Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 131-183; Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 145-162; Reinhold BOSCHKI, *„Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*, Ostfildern, 2003., 239sl.; Klaus BERGER, *Ist Gott Person?*, 12-14. 58-85; Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg, 2006. Također su u određenim aspektima od pomoći natuknice iz biblijskih rječnika Staroga i Novoga zavjeta, poput: F[rank] CROSS, el, Gott, u: *ThWAT*, I (1973.), 259-279; H[elmer] RINGGREN, elohim, Gott, u: *ThWAT*, I (1973.), 285-305; M[oshe] WEINFELD, berith, u: *ThWAT*, I (1973.), 781-808; J[an] BERGMANN, hajah, sein, u: *ThWAT*, II (1975.), 393-408; D[avid] N. FREEDMAN – P[atrick] O'CONNOR, Jahwe, u: *ThWAT*, III (1982.), 533-554; H[einz-Josef] FABRY, leb, Herz, u: *ThWAT*, IV (1984.), 413-451; H[oracio] SIMIAN-YOFRE, panim, Angesicht, u: *ThWAT*, VI (1989.), 629-659; G[erhard] KITTEL – G[erhard] von RAD – H[ermann] KLEINKNECHT, εἰκών, u: *ThWNT*, II (1935.), 378-396; E[duard] LOHSE, πρόσωπον, u: *ThWNT*, VI (1959.), 769-771.

[20] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 75.

2.1. Opisi Božje osobnosti u Starome zavjetu[21]

Stari zavjet ne govori izravno o Bogu kao „osobi“. No, Bog se kao osoban objavljuje u svojem djelovanju u povijesti spasenja i u svojim odnosima prema čovjeku, narodu i svijetu. Brojni starozavjetni opisi njegova objavljivanja i djelovanja, kao i pojedini starozavjetni metaforički izrazi, pokazuju da je Bog osoban.[22] Starozavjetna objava otkriva Boga koji govori; koji ima lice i srce; koji svoju očinsku ljubav pokazuje svome narodu; koji je objavio svoje ime; koji je osobno prisutan u povijesti svoga naroda.

2.1.1. Božji govor i Božja riječ

Božji govor jasno svjedoči da je Bog osobna stvarnost. Stari zavjet obiluje mjestima i događajima u kojima Bog ljudima govori u različitim situacijama i na različite načine. Već kod stvaranja čovjeka Bog mu govori i povjerava mu vladanje zemljom (usp. Post 1,28); s prvim ljudima vodi dijalog nakon pada u grijeh (usp. Post 3,9-13); Bog više puta govori Abrahamu (usp. Post 12,1-3; 15,1-16; 17,1-22; 18, 22-33); razgovara i s Mojsijem u raznim događajima njegova vođenja izraelskoga naroda (usp. Izl 3,4 – 4,16; 7–14; 19–22); Bog poziva proroke (usp. Iz 6; Jer 1; Ez 1–3) i po njima govori narodu, kako je vidljivo iz proročkih glasničkih formula: „Tako govori Gospodin“ ili „Riječ Gospodnja“.[23] Stari zavjet predstavlja Boga koji govori, a kako iz toga zaključuje Georg Kraus, „govor pretpostavlja sve osnovne crte osobe: nezamjenjiv *individuum*; duhovno biće, koje nastupa spoznanjem i

[21] Izbjegavamo govoriti o Bogu kao „osobi“ (dakle u jednini), premda ima autora koji u kontekstu starozavjetne Božje objave govore o Bogu upravo kao „osobi“ (tako i citirani G. Kraus, C. Sepe, K. Berger), a što zapravo nije u skladu s novozavjetnom objavom troosobnoga Boga. Iako se takav način izražavanja ne bi protivio monoteističkoj objavi Staroga zavjeta, koja eksplicitno ne poznaje troosobnoga Boga, ipak se njime ne misli na Božju „osobu“ u potpunom teološkom smislu, nego se pod tim izrazom više podrazumijevaju „strukture nalik osobi“ i „personalni elementi“. (Usp. Klaus BERGER, *Ist Gott Person?,* 123.)

[22] Pritom starozavjetni antropomorfni govor o Bogu igra značajnu ulogu. Shvaćen u pravom smislu, antropomorfan govor o Bogu ne reducira Boga na čovjekove dimenzije niti ga lišava njegova božanstva. Bog se takvim stilskim izričajem ne izjednačava s čovjekom. Antropomorfan govor je opravdan zbog toga što je to analogan govor, u kojem uz sličnost postoji još veća razlika između Boga i čovjeka. S obzirom na Boga, biblijske antropomorfne slike i izrazi zadržavaju svoj pozitivan smisao jer pomažu jasnije osvijetliti Božju osobnost u njegovom povijesnom djelovanju i odnosu prema čovjeku. Gledano iz perspektive čovjeka, antropomorfan govor o Bogu proizlazi iz ljudskoga iskustva Boga, koje je nezamjenjivo jer se odvija u tipično ljudskom doživljajnom i misaonom horizontu. Također pomaže čovjeku u uspostavi osobnih egzistencijalnih odnosa s Bogom. Konačno, sama činjenica da je čovjek stvoren na „sliku Božju“ daje za pravo antropomorfnom predočivanju Boga, a utjelovljenje Sina Božjega u osobi Isusa Krista definitivno opravdava mogućnost govora o Bogu na ljudski način. (Usp. G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit,* 163-174; Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 139 sl.; Klaus BERGER, *Ist Gott Person?,* 36-38.)

[23] Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit,* 145-146.

htijenjem; svjesnu i slobodnu samostalnost; odnos, točnije komunikaciju s jednim osobnim nasuprot (*Gegenüber*)“.[24]

Na veoma intenzivan način Božja se osobnost pokazuje u njegovim govorima u prvom licu, tj. u „ja-govorima“.[25] Oni osobito dolaze do izražaja u formulama sklapanja saveza, u kojima Bog predstavlja samoga sebe i svoj naum. Bog kod saveza s Abrahamom govori: „Ja sam *El Šadaj* – Bog Svesilni. […] A Savez svoj ja sklapam s tobom“ (Post 17,1-2). Klasična formula u sklapanju saveza s Izraelom glasi: „Vi ćete biti moj narod, a ja ću biti vaš Bog“ (Izl 6,7), a ponavlja se i kod proroka (usp. Iz 46,10; Jer 24,7; Ez 14,11; 20,2; Hoš 13,4). Kao „'ja' koje govori“, Bog se očituje kao jedinstveno i nezamjenjivo biće s vlastitom mišlju, djelovanjem, samosviješću i slobodom sklapanja saveza.[26] Osim toga, Bog se izricanjem „ja“, kao jedinstveno biće stavlja sučelice svim ostalim bićima i uspostavlja razliku u odnosu na njih. „Moći reći 'ja' stoga je u strogom smislu predikat Boga kao Stvoritelja koji utemeljuje sve ostale [predikate]“, ističu Ingolf U. Dalerth i Eberhard Jüngel.[27] Bog je onaj koji izvorno kaže „ja“, u smislu da nije postao taj „ja“, nego je aprioran svima ostalima koji mogu reći „ja“. On je „pra-ja“, od kojega potječu sva ostala od njega različita „ja“ i „ne-ja“.[28]

Međutim, osobni govor Božji nije tek jednosmjeran govor (*Rede*) u smislu monologa, u kojem Bog kao „ja“ sebe profilira sučelice nekom drugom. Božji govor je bitno dijaloški govor, odnosno oslovljavanje (*Anrede*), kojim čovjeka poziva na odgovor, a time na dijaloški odnos i komunikaciju s njime.

> „Stoga se njegovo oslovljavanje nikada ne iscrpljuje samo u uspostavljanju kontakta, nego je kao konkretna ponuda komunikacije sadržajno uvijek određeno, ukoliko ono daje zadatak, upozorava, tješi, obećava, ohrabruje, oslobađa, kažnjava, opravdava, itd. Ono je zadatak i obećanje ocima Izraela, Mojsiju, prorocima, židovskom narodu, time što se Bog prema njima obvezuje i čini da oni preuzmu obvezu.“[29]

Unutar Božjega govora veoma značajnu ulogu zauzima riječ Božja (*debar Jhwh*). Uz mudrost Božju i duha Božjega, riječ Božja u *Starome zavjetu* pokazuje personificirajuće crte te kao takva na poseban način izražava Božje osobno djelovanje.[30] Njezina se djelotvorna

---

[24] *Isto*, 145.
[25] *Isto*.
[26] Usp. *Isto*, 145-146.
[27] Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 74.
[28] Usp. *Isto*, 75.
[29] *Isto*, 76.
[30] No riječ, kao ni ostale dvije starozavjetne personifikacije Božje moći (mudrost i duh) ne mogu se shvatiti kao samostalne osobe u Bogu, tako da se ne može govoriti o troosobnom Bogu u novozavjetnom smislu. Te personifikacije kao stilska sredstva imaju svrhu istaknuti Božje osobno biće i njegovo osobno djelovanje prema

moć objavljuje već u stvaranju. Ona je Božja stvaralačka snaga, iz koje je proizišao svijet (usp. Post 1,3sl.). Formula stvaranja: „I reče Bog: 'Neka bude […].' I bi“ zapravo znači „govoriti i pozvati stvari koje su izvan Boga“.[31] Riječ Božja kao stvarateljica nije tek prirodna sila, nego dinamična stvarnost koja objavljuje Boga kao slobodno i suvereno biće. Upravo u stvaranju Božja stvaralačka riječ pokazuje razliku između biblijskoga shvaćanja stvaranja i stvaranja u izvještajima drugih religija. Bog stvara sam svojom riječju, dakle iz osobne slobodne odluke ljubavi, te stvaranje i stvorenje nisu, kao u drugim orijentalnim religijama, plod borbi i pobjeda nad drugim bićima. Po svojoj stvaralačkoj riječi Bog sa svojim stvorenjima uspostavlja poseban odnos te im se objavljuje kao osobno biće koje djeluje iz ljubavi. Taj odnos na najpotpuniji način uspostavlja s čovjekom, kojega je obdario riječju te time osposobio za odnos prema njemu specificiran kao dijaloški odnos između dvije osobe.[32] Personalizirano djelovanje riječi Božje, na analogan način, još jasno dolazi do izražaja u psalmima (usp. Ps 107,20; 147,15) i proročkim spisima (usp. Am 8,11 sl.; Hoš 5,6; Zah 8,21sl.; Jer 9,7; 5,14). No, gledano u cjelini, ona u *Starome zavjetu* nije personificirano biće koje bi nasuprot Bogu bilo potpuno samostalno.[33]

2.1.2. Božje lice

Starozavjetna riječ *panīm* (*lice*) također se često rabi za opisivanje Božje osobnosti. Očito zbog svoje jedinstvenosti i nezamjenjivosti, *lice* je u hebrejskom jeziku u prenesenom značenju izraz za čitavoga čovjeka kao osobe (usp. Post 4,5). U antropomorfnom govoru sintagma „Božje lice“ u Starome zavjetu često označava samoga Boga i njegov osobni odnos prema čovjeku, izražen u negativnom ili pozitivnom obliku. Negativne formulacije su različite: Bog skriva svoje lice (usp. Ps 102,3; Ez 39,23sl.); Bog okreće svoje lice od nekoga ili protiv nekoga (usp. Jer 44,11); Bog odbacuje od svojega lica (usp. Ps 51,13; Jer 7,15). Drugi, pozitivni oblici također variraju: Bog pokazuje svoje lice; Bog daje da njegovo lice sjaji, što je na osobit način izraženo u blagoslovnoj molitvi u Br 6,24-26. Okretanje i sjaj Božjeg lica znači osobnu Božju naklonost prema ljudima, kojima daruje svoju osobnu snagu, poput milosti i spasenja. U trećem značenju, „Božje lice“ označava samo Božje jastvo. Tako Mojsiju Bog obećava da će izraelski narod u bijegu iz Egipta osobno pratiti: „Moje će lice ići

---

svijetu. Riječ, mudrost i duh su osobne djelujuće Božje snage, iz kojih se može jedino natuknuti mogućnost pluralnosti osoba u Bogu. (Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 249-256.)

[31] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 78.

[32] Usp. *Isto*, 77-79.

[33] Usp. J[an] BERGMANN – H[einer] LUTZMANN – W[erner] H. SCHMIDT, dābār, u: *ThWAT*, I (1973.), 128.

s tobom“ (Izl 33,14)[34], a da je Bog svoj narod iz Egipta spasio svojim licem istaknut će i Pnz 4,37 i Iz 63,9.[35]

No, dok *Biblija* s jedne strane opisuje okretanje „Božjeg lica“ čovjeku, dotle čovjek ne može vidjeti „Božje lice“. Nakon što je Boga vidio „licem u lice“, Jakov je ostao živ (usp. Post 32,31), ali to je značilo posebnu povlasticu. Gledanje „Božjeg lica“ povezano je s velikom opasnošću, jer čovjek ne može izravno vidjeti Boga i opstati pred njegovom svetošću. Zato Mojsije Boga smije vidjeti samo s leđa (usp. Izl 33,20sl.).[36] Poruka „Božjeg lica“ prema tome je dvostruka. Da Bog okreće svoje „lice“ čovjeku i narodu znači da im se objavljuje kao osobno biće i s njima stupa u osoban odnos. Ipak, Bog toliko čovjeka nadilazi da ga ovaj ne može izravno i potpuno spoznati.

2.1.3. Božje srce[37]

U starozavjetnom prenesenom značenju *leb* (*srce*) stoji za čovjeka. Srce označava cjelokupnu čovjekovu osobu: ono je središte njegova duhovnoga i duševnog života, sjedište njegovih osjećaja, misli i htijenja, slobodno i svjesno „ja“. Srce u značenju čovjeka kao čitave osobe često dolazi do izražaja u čovjekovu odnosu prema Bogu: čovjek svim srcem treba Boga tražiti (usp. Ps 119,2), Bogu služiti (usp. 1 Sam 17,20), Bogu zahvaljivati (usp. Ps 9,2), Boga ljubiti (usp. Pnz 6,5). Analogno tome, kada se na više biblijskih mjesta govori o „Božjem srcu“ (usp. 1 Sam 13,14), njime se izražava Božji osobni bitak i djelovanje. Srce je sjedište Božjih osobnih odluka (usp. Ps 33,11), Božjeg smilovanja (usp. Jer 31,20), njegove ljubavi (usp. Pnz 10,15) i njegovih osjećaja (usp. Post 6,6). Srce je sjedište svakoga plana po kojem se Bog čovjeku objavljuje za njegovo spasenje (usp. Hoš 11,8), kao i sjedište kriterija po kojem bira ljude (usp. 1 Sam 13,14; Jer 3,15; Dj 13,22).

---

[34] Njemački prijevod je doslovan, dok hrvatski prijevod glasi: „Ja ću osobno s tobom poći.“
[35] Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 146-148.
[36] Usp. E[duard] LOHSE, πρόσωπον, 774. „Božje lice“ u Starome zavjetu ima i kultno značenje, pa bi izraz „vidjeti Božje lice“ značio posjetiti njegovo svetište. (Usp. *Isto*.)
[37] Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 148; Renate BRANDSCHEIDT, Herz. II. Biblisch, u: *LThK*[3], V (1996., 2006.), 49-50.

2.1.4. Božje očinstvo[38]

Prema Crescenziju Sepeu, najviši i najspecifičniji izraz Božje osobnosti u Starome zavjetu predstavlja Božje očinstvo[39], koje je kasnije u punini razvijeno u novozavjetnoj objavi. Božji odnos prema izraelskom narodu nije tek apstraktni odnos osobe prema osobi, nego se taj odnos specificira u odnos oca prema sinu.[40] S obzirom na nastanak starozavjetne predodžbe Boga kao oca, egzegetska se mišljenja razilaze. Jedni smatraju da se ideja Božjega očinstva razvila kao posljedica iskustva ljudskoga očinstva te se postupno spiritualizirala.[41] Umjesto toga puta analogije, veći broj egzegeta smatra da je biblijska ideja Božjega očinstva izrasla iz samoga iskustva vjere izraelskoga naroda koji se time htio suprotstaviti drugim narodima, koji su također božanstvo zazivali kao oca. Za razliku od okolnih religija, Izraelci su Božje očinstvo doživljavali u duhovnom smislu, kao svoga Zaštitnika, Gospodara i Stvoritelja svoga naroda. Bog „stvara“ svoj narod ne na način genealogija babilonskih mitova, nego isključivo izabranjem i po nadnaravnom motivu svoje ljubavi prema ljudima.[42]

Božje očinstvo izražava Boga kao duhovno bezgranično i slobodno biće, koje djeluje motivirano ljubavlju. Na takvom shvaćanju Božjega očinstva nastaje potpuno osoban odnos između Boga i Izraela utemeljen na ljubavi. Izrael je tako izabrani „sin Božji“, „prvorođenac“ (Izl 4,22; Jer 31,9; Hoš 11,1; Rim 9,4), a unutar odnosa oca i sina određuje se povijest kako

---

[38] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 69-71; Walter KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, Đakovo, 1994., 216-219; Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave. Građa i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001., 69-70 (dalje: Bog kršćanske objave); Ivan KARLIĆ, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *OŽ* 54 (1999.) 1, 54-56.

[39] Premda ta važnost nije pokrivena učestalošću starozavjetnoga govora o Bogu kao Ocu. Jahvu se kao Oca jasno naziva tek u doba proroka, i to samo 11 puta. (Usp. Ivan KARLIĆ, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, 54, bilj. 10.)

[40] Uz najintenzivniji i najobuhvatniji izričajni par oca i sina, koji opisuje osobni i uzajamni odnos Boga i čovjeka, u Bibliji postoje i drugi slikovni izrazi koji otkrivaju pojedine aspekte njihova uzajamnoga odnosa. Svima je zajedničko da se jedan partner bez drugoga „ne može“ misliti, ali tako da se Bog uvijek prikazuje kao onaj koji je u tim odnosima snažniji, jači, stariji i po položaju viši partner. Primjeri takvih parova su: gospodar – sluga; kralj – podanik; vladar – štićenik; majka – dijete; suprug – supruga; zaručnik – zaručnica, djevice; pastir – ovca, stado; prijatelj – prijatelj, prijatelji. Biblija poznaje i „predmetne“ metafore odnosa Boga i čovjeka, u kojima je taj odnos prikazan kao odnos između čovjeka i stvari, na način da čovjek predstavlja Boga, a stvar čovjeka: primjerice, čovjek kao glina ili glineni sud kojega mijesi Bog lončar. (Usp. Iz 29,16; 45,9). Ipak takve usporedbe spadaju više u iznimku, nego u pravilo. (Usp. Klaus BERGER, *Ist Gott Person?*, 53-54.)

[41] Na temelju ovoga mišljenja, u suvremenom duhovno-misaonom horizontu, u kojem se slika oca bitno promijenila, bilo bi još problematičnije govoriti o Bogu kao ocu. Opširnije o tom problemu vidi u: Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 209-214.

[42] „Očinstvo Božje i sinovstvo Izraelovo ne utemeljuje se dakle mitološki, nego konkretnim iskustvom čina spasenja u povijesti […] Misao o savezu, dakako, upućuje na misao o stvaranju. Jer, Božje suvereno pozivanje i izabiranje pretpostavlja da je Bog gospodar cjelokupne stvarnosti, tj. da je on otac koji je sve stvorio (Pnz 32,6; Mal 2,10), i da je on stoga temelj i gospodar sve stvarnosti (Iz 45,9 sl; 64,7).“ (*Isto*, 217.) Zato unatoč povijesno i društveno utemeljenim prigovorima feminističke teologije o jednostranom nazivu Boga kao Oca, koje je potrebno nadopuniti ženskim i majčinskim crtama, ipak nije moguće odreći se toga naziva za Boga, jer on ukazuje na specifičnost biblijske objave Boga kao Stvoritelja i Otkupitelja. (Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 194-200.)

pojedinca, tako i čitavoga naroda (usp. 2 Sam 7,8-14). Bog iz očinske ljubavi prati svoj narod, a Izrael zna da mu se može obratiti s potpunim povjerenjem. Iz Božjega očinstva nastaje konačno i savez Boga i Izraela, utemeljen na uzajamnoj slobodi i odgovornoj vjernosti. Postupno se dakle čitavo Božje djelovanje smatra manifestacijom njegove ljubavi: stvaranje kozmosa i čovjeka, zahvati u život patrijarha, izabranje i vodstvo izraelskoga naroda, sklapanje saveza i obećanje Mesije – sve su to pokazatelji Božje dobrohotnosti i vjernosti svome narodu. Dakle, starozavjetno Božje očinstvo temelji se na konkretnim povijesnim iskustvima izabranja, poziva i saveza izraelskoga naroda (usp. Izl 24; 34; Pnz 26,3-10). Iz te se povijesne perspektive Božje očinstvo zatim interpretiralo i kao stvoriteljsko i eshatološko (usp. Hoš 11,9; Iz 63,16; Ps 89,27; 103,13). Dok se u početku Božje očinstvo shvaćalo pretežno u kolektivnoj perspektivi čitavoga Izraela, od izgnanstva se počinje razmišljati i o pojedincu kao sinu Božjemu i predmetu njegove zaštite. Taj se odnos ljubavi pokazuje izrazito osobnim, što se pojačava usporedbama sa zaručnikom i zaručnicom (Hoš 1,3; Jer 3,13; Ez 16,23; Iz 50,1). Međutim, kao plod neizmjernoga Božjeg očinstva, on se ne iscrpljuje samo u osjećajima i htijenju, nego se kontinuirano pretvara u život i djelovanje. U objavi Isusa Krista Božje će se očinstvo potpuno očitovati.

2.1.5. Božja osobna imena[43]

Sukladno staroorijentalnom mišljenju, prema kojemu ime označava nečiju bît, njegovu konkretnu osobu, u Starom zavjetu ime Božje kazuje da Bog nije neko „ono“, da nije neki predmet ili apstraktni princip uređenja svijeta. To što Bog ima ime znači da je osobna stvarnost, da je „ja“ koji stoji nasuprot i kojega se može osloviti s „ti“. U tom smislu starozavjetna je objava Božjega imena u skladu sa židovskim mentalitetom, koji nije apstraktno pitao o Božjoj bîti ili egzistenciji. Izraelci su pitali za Božje ime (usp. Izl 13,13) jer su tragali za Bogom kojemu se mogu obratiti, s kojim mogu razgovarati i od njega nešto tražiti. Stari zavjet spominje više osobnih Božjih imena, no njihov povijesni razvoj teško je točno odrediti. Georg Kraus, pozivajući se na svećeničku tradiciju (P), ističe da je Bog svoje ime objavio u tri stupnja: u početku za Boga stoji ime *Elohim* (Post 1,1), kasnije se Abrahamu obraća kao *El Šadaj* (Post 17,1), a tek od Mojsija do izražaja dolazi ime *Jahve* (Izl 6,2sl.).

[43] Usp. *Isto*, 149-157; Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 65-68; Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, 50-55.

a) *El*

El kao najrjeđe od tri navedena Božja imena u Starome zavjetu (pojavljuje se 238 puta), opća je imenica za Boga prisutna u najstarijim semitskim religijama te u nekim dijelovima starozavjetne predaje, a izvorno znači Snažni i Gospodar. U tom smislu ime *El* u Bibliji označava i „mjesnoga Boga“, Boga koji se javlja na nekom mjestu, pa se specificira dodatnim pridjevima. Međutim, *El* u značajnijem stupnju označava i „osobnoga Boga“, posebno kada se stavlja u odnos s osobama, konkretno s patrijarsima Abrahamom, Izakom i Jakovom kao „Bog Abrahamov“ (Post 24,12) ili kao „Bog Izakov“ (Post 46,1). Jakov će u molitvi zazvati Boga: „O Bože oca moga Abrahama! Bože oca moga Izaka!“ (Post 32,10). U tim se kontekstima Bog pokazuje kao osobni Bog, koji se ocima osobno objavljuje i s njima ulazi u osobno zajedništvo. Jedan od čestih pridjevaka imenu *El* je *Šadaj* (najvjerojatnije znači Svemogući ili Moćni),[44] koji točnije označava Boga otaca (usp. Post 17,2; 35,11; 28,3; 48,3; 49,25). Ime *El* u značenju osobnoga Boga pojavljuje se i u dijalozima u *Knjizi o Jobu* (8,5; 13,3; 29,4; 37,23).

b) *Elohim*

Elohim, koji je množinski oblik imena *El*, u svom se doslovnom značenju (*bogovi*) veoma rijetko pojavljuje u Starome zavjetu. Nasuprot tome, većinom u 2800 slučajeva označava jedninu, tj. jedinoga Boga Izraelova. U orijentalnom značenju *Elohim* je apstraktna ili intenzivna množina, kojim se jedna osoba uzdiže kao predstavnik sveukupnosti. Tu dimenziju Božje univerzalnosti nalazimo i u Starom zavjetu: „Jahve je pravi Bog (*ha-elohim*), nema drugoga osim njega“ (Pnz 4,35). Bog Izraelov Bog je čitavoga čovječanstva i svijeta. *Elohim* se često rabi i u povezanosti s ljudskim osobama, s patrijarsima i velikim povijesnim likovima izraelskoga naroda. Klasično takvo mjesto je Izl 3,6: „Ja sam Bog (*elohim*) tvoga oca, Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljev“. *Elohim* kao ime Božje služi i da se njime izrazi posebna Božja povezanost s Izraelskim narodom: „Bog Izraelov“ (*elohe jisrael*). Često se pojavljuje u Božjem samopredstavljanju i u formulama saveza kao: „Ja sam tvoj Bog (*elohim*)“. Jednako tako Izraelci ispovijedaju svoju povezanost s Bogom: „Ti si moj“ ili „ti si naš Bog (*elohim*)“. *Elohim*, dakle, pokazuje dijalektičku stvarnost Boga, koji je u svojoj univerzalnosti osobno blizak čovjeku i narodu, a u svojoj osobnosti univerzalan, nadilazeći kako ljudska, tako i prostorna ograničenja.

[44] Doslovno bi mogao značiti „Bog s brda ili planine“, a u povezanosti s glagolom *šdd* (opustošiti) sugerira moć i silu, pa ga je Jeronim preveo s *omnipotens* (svemogući). (Usp. Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, 51.)

c) *Jahve*

Najčešće i temeljno starozavjetno osobno Božje ime, koje se pojavljuje preko 6800 puta, je *Jahve* (JHVH), koje prema elohističkoj tradiciji (E), Bog objavljuje Mojsiju u početku Izraelove povijesti (usp. Izl 3,13-14). Sažeta sadržajna artikulacija Božjega imena *Jahve* dade se iščitati iz Božjega govora (Izl 3,1-13) koji prethodi objavi imena.[45] No, samo Božje ime se povezuje s glagolom *hajah* (*biti* ili *biti-tu, ad-esse*[46]), pa se opisuje kao *ehjeh ašer ehjeh*. Ta je formula tijekom povijesti doživjela različite interpretacije, koje se nužno ne moraju međusobno isključiti. Septuagintin prijevod imena Jahve kao *Ego eimi ho on*, doveo je kasnije do tumačenja Boga kao apsolutno bivstvujućega bića (*ipsum esse*). Premda ovo ontološko tumačenje, gledano u cjelini Biblije, nije pogrešno, teško se može uskladiti s odgovarajućim biblijskim kontekstom imena i hebrejskim mentalitetom kojega je zanimala Božja djelatna prisutnost u povijesti naroda. Drugi pak prijevod formule *ehjeh ašer ehjeh* glasi: „Ja sam koji jesam“, a njime se ističe da je Bog „iznad svakoga imena“, da se Božje ime ne može znati, što implicira i nemogućnost obuhvaćanja i raspolaganja Božjim bićem. Gledano u širem biblijskom kontekstu, ta bi interpretacija izražavala Boga kao osobno slobodno biće koje se čovjeku slobodno očituje, ali kojim čovjek ne može raspolagati. „Zapravo, u samodefiniciji, JHVH se predstavlja ponajprije kao 'ja' koje posjeduje potpunu svijest i posvemašnju neovisnost osobnog posjedovanja sebe.“[47] Stoga zbog apsolutne svijesti vlastitoga „ja“ i apsolutne mogućnosti slobodnoga posjedovanja sebe, Bog ne može biti samo apsolutni „princip“ ili „stvar“ nego „apsolutna *osoba*“.[48] Tumačenje židovskoga mislioca Martina Bubera dodatno je obogatilo personalni vid Božjega imena *Jahve*. Formulu *ehjeh ašer ehjeh* tumači kao „ja ću biti tu kao onaj koji će biti tu“ („*Ich werde da sein, als der ich da sein werde*“)[49], a ona je najuvjerljivije sažeta formula Izraelova iskustva Boga.[50] Buberov prijevod kazuje da Bog nije zatvoren u sebe, nepokretan, vremenski ograničen, nego se kao „tu-bitak“ otvara prema čovjeku i svijetu. Kako ističe Georg Kraus, takav Bog je „djelatni tu-bitak“, „brižni tu-bitak“, „budući tu-bitak“.[51] Prva značajka govori o Bogu kao djelatnome, živome i slobodnome, koji djeluje u povijesti i koji je djelatno bliz. Druga karakteristika ukazuje na Boga koji nije zatvoren u sebe, nego je otvoren u brižnom odnosu prema čovjeku i svijetu. „Jahve je Bog koji je prijateljski naklonjen čovjeku, koji je naklonjen partnerstvu i koji

[45] Taj je govor plod različitih tradicija. (Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 152-154.)
[46] Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, 53.
[47] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 66.
[48] *Isto*, 66.
[49] Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 155.
[50] Usp. *Isto*.
[51] Usp. *Isto*.

pomaže.“[52] Posljednja oznaka upućuje na Boga koji ne može biti nepokretan, nevjeran i vremenski ograničen, nego je vječan te uvijek na stvaralački nov način vjeran i prisutan. Navedene karakteristike kazuju da je Božja samoobjava u imenu Jahve objava Boga kao osobnoga bića, svjesnog i slobodnog, koje raspolaže sobom i koje je otvoreno za partnerski odnos s čovjekom.

2.1.6. Božja osobna prisutnost[53]

Premda svi navedeni opisi i izrazi implicitno uključuju Božju prisutnost, još jedan znak Božje osobnosti je Izraelova vjera u posebnu Božju prisutnost i boravak u njegovoj povijesti. Iako je vjera u božansku prisutnost zajednička svim religijama, samo biblijsko iskustvo svjedoči o Božjoj prisutnosti koja posjeduje „osobne“ karakteristike. Različite Božje manifestacije opisane u Starome zavjetu to potvrđuju. Božja prisutnost je i formalno „osobna“, jer proizlazi iz odluke same Božje slobodne volje (usp. Izl 3,7-12), zbog koje Bog „silazi“ među svoj narod (usp. Izl 34,5.10; Ps 72,12).[54]

a) Hijerofanija

Tipičan način Božje prisutnosti je hijerofanija, odnosno Božje pokazivanje narodu izravno ili putem glasnika. Opisana je kao čin osobe koja želi s narodom uspostaviti odnos uzajamnosti. Takav oblik Božje prisutnosti konkretizira se ponajprije u hramu kao svetome mjestu, kojega si je Bog sam sagradio da bi boravio među svojim narodom. Za razliku od drugih religija i njihovih božanstava prisutnih u mnogobrojnim hramovima, biblijski Bog je u hramu prisutan po svome imenu, koje je sinonim njegova osobnog bića (usp. 2 Kr 20,8-9). Jahvina je prisutnost specifična jer je prisutnost „Boga živoga“ (usp. Br 14,21-28; Iz 49,18). S jedne strane taj izraz pokazuje božansku moć, a s druge strane predstavlja Boga kao jedinoga koji ima život u sebi i po sebi, i koji iz punine svoga života daje život svakome drugom biću (usp. Ps 36,10). Bog je, dakle, prisutan u povijesti odabranoga naroda i u egzistenciji stvorenja kao Bog koji živi i koji stvorenju daruje i nastavlja darivati život te samo stvorenje čini sudionikom svoga života i daje mu mogućnost odgovora na svoj dar.

---

[52] *Isto*.
[53] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 71-74.
[54] Usp. Stjepan KUŠAR, *Bog kršćanske objave*, 56-57.

b) Savez

Savez je još konkretniji izričaj Jahvine prisutnosti u životu pojedinca i povijesti naroda. Premda nije lako uskladiti različite starozavjetne teologije i poimanja saveza, ipak se u savezu može razlučiti temeljna karakteristika Božje prisutnosti među narodom. Za razliku od drugih religija, Jahve iznova preuzima inicijativu te poziva narod na odnos ljubavi s njime. Govori „licem u lice“ ili postaje prisutan u mnogim znakovima, u kojima pokazuje da će ostati vjeran svojoj riječi i volji. Njegova je prisutnost dobrohotna, prijateljska, puna ljubavi. S druge strane narod slobodno i svjesno odgovara na obećanu Božju prisutnost, prihvaćajući da će živjeti prema utvrđenim Božjim uputama. „Iz te temeljne stvarnosti postaje očita kako osobnost Božja tako i ona naroda, koji se, kako kolektivno tako i u svojim pojedinačnim članovima, obvezuje poštivati savez s Bogom, u malim i velikim događajima svoje egzistencije.“[55] Savez nije načinjen kao pakt među jednakima, nego je plod Božjeg silaska među narod. No, Bog čovjeka i narod uzdiže gotovo na istu razinu sa sobom čineći ga ravnopravnim partnerom saveza. Tako se u savezu radi o osobnom odnosu, utemeljenom na slobodnom i uzajamnom prihvaćanju Boga i njegova naroda, koji doseže razinu odnosa zaručnika pokazujući da je ljubav temelj Božje prisutnosti i odnosa prema čovjeku i narodu. Kao vidljivi simbol osobne Božje prisutnosti obećane savezom, u ovom kontekstu treba čitati i važnost „kovčega saveza“ za izraelski narod, koji je načinjen na sam Božji nalog (usp. Izl 25,9-10) i prema točno određenim uputama (usp. Izl 25,10-21; 37,1-9).

c) Obećanje

Iz saveza gotovo „logično“ proizlazi obećanje, po kojem Božja prisutnost u povijesti odabranoga naroda postaje još osobnija i egzistencijalnija. Bog obećava spasenje, a ispunjenje obećanja garantira svojom osobnom prisutnošću. U obećanju Mesije pojmovi prisutnosti i osobe na poseban su način povezani jer se radi o vjeri u dolazak jedne posebne osobe koja će spasiti narod Božji. U toj je perspektivi oblikovana čitava povijest izraelskoga naroda, a veliki likovi kao što su Abraham, Mojsije, David i proroci prve su personifikacije božanskoga obećanja koji će se potpuno ostvariti u Mesiji. U Kristu – Mesiji Bog se potpuno osobno uprisutnio među ljudima. Njegova prisutnost doživljava svoj vrhunac, jer je sam Bog postao ostvarenje obećanja.

[55] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 72.

Navedeni opisi i izrazi pokazuju da je starozavjetna Izraelova vjera u Boga bitno vjera u „osobnoga Boga“, koji se objavljuje govorom i djelima na način osobe. Osobni Bog Staroga zavjeta čini bitnu razliku u odnosu na vjerovanja okolnih religija koje su božanstvo shvaćale kao idealnu normu ili kao nedefiniranu ideju udaljenu od ljudi i svijeta, a svaku personalizaciju smatrale ograničenjem i nesavršenošću ili pak nebožanskom osobinom. Starozavjetni čovjek i narod Boga doživljavaju kao osobno biće koje s njima stupa u odnos, kao što to prikladno sažimlje Crescenzio Sepe:

> „Stoga, osjećajući se čak ontološki i etički daleko od Jahve, Židov ga shvaća kao onoga koji stoji na njegovoj strani što god učinio, kao Osobu koja nema samo ime (iako se ono ne može izgovoriti), nego kojoj može slobodno govoriti, kao jednom 'ti'; koja je dostupna, dobra, koja osjeća, sluša, djeluje na način osobe ili na osoban način; koja stvara s njime intiman odnos, osobito na način da ga može spasiti i dati mu sigurnost, da u slučaju potrebe pronađe njezinu osobnu blizinu punu ljubavi.“[56]

2.2. Isus Krist – konačni objavitelj osobnoga Boga

U Isusu Kristu Božja osobnost biva potpuno afirmirana. U utjelovljenju Riječi, druge božanske osobe, događa se potpuno „samopredstavljanje“ i „samodefinicija“ osobnoga Boga. Sav bitak i djelovanje Božje personalizirano je u Isusu Kristu. „'Onaj koji jest' u Kristu postaje 'Ja sam' – *egò eimí* – što označava ne samo vječno osobnu egzistenciju Riječi […], nego i Utjelovljenu osobu koja u svoje djelovanje osobno uključuje svakoga čovjeka koji dolazi u kontakt s njime.“[57] Mnogo je novozavjetnih izričaja, koji ističu da je Isus konačni objavitelj osobnoga Boga. Isus je Život i daje život svakome tko želi svoj život sam oblikovati kao osoba u slobodi. U tom je kontekstu Isus i Put te tome putu poučava svakoga tko ga želi slobodno slijediti. On je i Istina i objavljuje istinu bez koje nema osobnoga bitka.[58] Isus kao Utjelovljena Riječ i Sin Očev potpuno objavljuje Boga kao troosobno biće.

2.2.1. Utjelovljena Riječ kao punina personalizirane riječi[59]

U Isusu Kristu se utjelovljuje sama Božja Riječ koja je već u Starome zavjetu pokazivala personalizirane crte. U njemu ona postaje vidljivo i osobno prisutna te se objavljuje kao sam Bog. Najjasnije i najpotpunije je personalizacija božanske Riječi u Isusu

---

[56] *Isto*, 67.
[57] *Isto*, 68.
[58] Usp. *Isto*, 68-69.
[59] Usp. *Isto*, 82-84.

Kristu izražena u *Ivanovu evanđelju*: „I Riječ bijaše Bog“ (1,1) i „Riječ tijelom postade“ (1,14). Božja riječ, utjelovivši se u Kristu, postaje vidljiva, pokazuje se u povijesti, ona se može čuti, vidjeti i dodirnuti. No istovremeno je to i riječ kod samoga Boga (usp. Iv 1,1), odnosno ista stvarateljska i proročka riječ koja je prije djelovala neizravno, a sada u Isusu izravno, osobno otvara dijalog s ljudima. I drugi novozavjetni spisi govore o Isusu Kristu kao personificiranoj Riječi Božjoj. Primjerice, prema Mk 8,38 i Mt 11,22sl. stav prema Isusovim riječima ujedno je i stav prema njegovoj osobi. U paraboli o sijaču (usp. Mk 4,13sl.) Isus je sijač koji govori riječi. *Djela apostolska* spominju Riječ koju je Bog poslao sinovima Izraelovim (usp. Dj 10,36sl.). Riječ se poistovjećuje s Isusovom osobnom poviješću i njegovim spasenjskim djelovanjem. Njegovo je „povijesno pojavljivanje već riječ, čak konačna riječ (Heb 1,1sl.), riječ u činu, '*lógos tou theou*' (Dj 19,13), manifestacija ili epifanija Boga kao osobe.“[60] Tako Riječ poistovjećujući se s osobom izražava specifičnu vlastitost te osobe, kako unutar samoga Božjeg jedinstva, tako i u svome djelovanju prema ljudima. U Kristu, utjelovljenoj Riječi, dijalog Boga s čovjekom poprima posebno značenje. On sve ljude poziva na komunikaciju i zajedništvo s trojstvenim Bogom. Zato su svi ljudi pozvani zauzeti stav prema njoj, što je ujedno i stav prema osobi Isusa Krista. Onima koji prihvate Riječ – Krista ona postaje izvor nove „trojstvene“ osobnosti. Tako zaključuje Crescenzio Sepe: „U Utjelovljenoj Riječi, dakle, kristalizira se i vrši drama svakoga čovjeka, pozvanoga da dade osoban i odgovoran odgovor. U odnosu prema Kristu, koji govori i zahtijeva, svatko mora odgovoriti; o tome odgovoru ovisi njegova vječna sudbina.“[61]

2.2.2. Konačni Objavitelj Boga kao Oca

Isus Krist na nov i nenadmašiv način objavljuje Božje očinstvo, koje je već u *Starome zavjetu* bilo najvažnija manifestacija Božje osobnosti. Bog kao Otac središnja je Isusova poruka, stavljena u novi horizont njegova navještaja Kraljevstva Božjega.[62] Isusove riječi iz svećeničke molitve (Iv 17, 3-8) otkrivaju narav Božjega očinstva i svrhu njegove objave:

> „A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista. Ja tebe proslavih na zemlji dovršivši djelo koje si mi dao izvršiti. A sada ti, Oče, proslavi mene kod sebe onom slavom koju imadoh kod tebe prije negoli je svijeta bilo. Objavio sam ime tvoje ljudima koje si mi dao od svijeta. Tvoji bijahu, a ti ih meni dade i riječ su tvoju sačuvali. Sad upoznaše da je od tebe sve što si mi dao jer riječi koje si mi dao njima

[60] *Isto*, 83.
[61] *Isto*, 84.
[62] Usp. Gerog KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 189sl.; Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 219sl.

predadoh i oni ih primiše i uistinu spoznaše da sam od tebe izišao te povjerovaše da si me ti poslao“ (Iv 17,3-8).

Krist kao jedinorođeni Sin Božji poslan je svim ljudima navijestiti Oca te one koji povjeruju njegovim riječima učiniti sinovima. Božje očinstvo povezano je sa sinovstvom Jedinorođenca i sinovstvom onih koji vjeruju. To je očinstvo i sinovstvo opisano personalnim karakteristikama, poput objave „imena“ i Božjega osobnog „djelovanja“ prema Sinu i ljudima te upoznavanja i čuvanja „riječi“ Očevih, koje je ljudima predao Sin.[63]

Mnogi drugi novozavjetni tekstovi, u kojima Isus govori o Ocu, dodatno osvjetljuju karakteristike Božjeg očinstva. Bog kojega Isus objavljuje kao Oca nije neka opća istina, nije poput bogova drugih religija, daleki i nepokretni bog, nego Bog koji je u svojoj transcendenciji djelatno blizak svakome čovjeku kao sinu. Čovjeku je blizak po svome Sinu, koji ga jedino objavljuje kao Oca: „Sve mi je predao Otac moj. Nitko ne pozna Sina doli Otac, i nitko ne pozna Oca nego Sin i onaj komu Sin htjedne objaviti“ (Mt 11,27). S činjenicom da je Isus jedini objavitelj Oca, veže se i njegov do tada nečuveni osobni odnos s Ocem. Riječ „*Abba*“, kojom Isus oslovljava svoga Oca, izraz je „velikog, upravo obiteljskog povjerenja i osobne intimnosti, koja je židovima morala izgledati sablažnjiva.“[64] Upravo je u tome potpuna novost Isusova navještaja Boga kao Oca. Božje očinstvo više se ne temelji samo na izabranju Izraela i njegovim spasenjskim djelima prema tome narodu. Isus objavljuje Boga kao naravnoga Oca, kojemu je on vječni naravni Sin.[65] Isusovo sinovstvo kao Sina druge božanske osobe potpuno se razlikuje od sinovstva ljudi. Isus zato u svome govoru uvijek razlikuje: „moj Otac“ i “vaš Otac”. Njegovo sinovstvo jedinstveni je odnos Oca i Sina, koji se temelji na njihovoj specifičnoj osobnosti (usp. primjerice Mt 7,21; 10,30; Mk 13,32; Iv 5,19-23). On je potpuno jedno s Ocem, tako da može reći: „Tko vidi mene, vidi Oca“ (Iv 14,9). Osim toga, to bitno (naravno) jedinstvo Oca i Sina implicitno objavljuje i različitost dviju osoba, koja tek omogućuje jedinstvo. Isus objavljujući Boga kao Oca objavljuje i sebe kao od njega različitu božansku osobu. „Bog je Otac ukoliko ima Jedinorođenoga Sina, koji je jednak njemu u naravi, ali različit u osobi. To je specifičnost bitka osobe koja ujedinjuje i razlikuje Oca od Sina, konstituirajući otajstvo njihova odnosa.“[66]

Sinovstvo ljudi sasvim je različito od Isusova iskustva Sina, jer ono ne počiva na čovjekovoj naravnoj jednakosti i jedinstvu s Bogom, nego je tek od Boga omogućeno. Iako je

[63] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia,* 74-75.
[64] Walter KASPER, *Bog Isusa Krista,* 222.
[65] Usp. Ivan KARLIĆ, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, 56.
[66] Crescenzio SEPE, *Persona e storia,* 75.

u svojoj bîti različito, i sinovstvo ljudi pretpostavlja Boga i čovjeka kao osobne stvarnosti.[67] Između Boga i ljudi postoji osobni odnos utemeljen na slobodi i odgovornosti. Bog iz svoje slobodne ljubavi samoinicijativno s čovjekom uspostavlja odnos kao sa sinom, a čovjek također u svojoj slobodi i odgovornosti prihvaća i odgovara na Božji dar sinovstva. Isus je narav Božjega očinstva prema čovjeku objavio u govoru o Božjoj providnosti, o milosrđu i opraštanju grijeha. Zajednički nazivnik svih Božjih očinskih djelovanja prema čovjeku jest ljubav, pa je moguće zaključiti da u Isusovu navještaju Otac stoji i za ljubav Božju prema ljudima. Njegova objava Boga kao Oca pokazuje sve izričajne oblike očinske ljubavi: sveobuhvatna, dobrostiva, zahtjevna, nježna ljubav.[68] Ta Očeva ljubav prema čovjeku potpuno se objavljuje i ostvaruje u osobi Isusa Krista, koji pokazuje da je i sam Bog u sebi ljubav i da je ljubav najdublja bît samoga Boga. Isusova objava Boga kao Oca istovjetna je s njegovom objavom Boga kao ljubavi, a ona je najdublji i potpuni izričaj Božje osobnosti. Ukoliko je ljubav, Bog je i osoba Duha Svetoga, po kojem „ljubav je Božja razlivena u srcima našim“ (Rim 5,5). Božji Duh je Kristov Duh koji nas čini sličnima Kristu i sinovima Božjim (usp. Rim 8,9-11; 14–17). Ta ljubav ostaje u nama kao osobna Božja prisutnost (usp. Iv 17, 23-26) te stvara zajedništvo ljubavi s Bogom i braćom (usp. 1 Iv 4,7-16). Na taj način svaki čovjek, po Sinu u Duhu Svetome osobno postaje sinom Božjim (usp. Iv 1,12), kojega može zazivati kao „*Abba*“ (usp. Gal 4,4 sl.).[69] Prema tome Isus, objavljujući Boga kao svoga Oca i Oca ljudi, objavljuje i sebe i Duha Svetoga kao božanske osobe.

2.2.3. Isus objavljuje troosobnoga Boga

Iz rečenoga, kao i iz ostalih novozavjetnih tekstova koji se ne mogu smatrati samo kasnijom redakcijom vjerničke zajednice, može se zaključiti da je u osobi Isusa Krista u potpunosti objavljena Božja osobnost i to kao troosobna stvarnost Oca, Sina i Duha Svetoga, premda ih se nigdje izričito ne naziva *osobama*. Bog se u Isusu Kristu objavljuje kao onaj koji u povijesti spasenja djeluje na osoban način u Ocu, Sinu i Duhu Svetomu. Isus objavljuje Oca u odnosu prema sebi i ljudima, kao i Duha Svetoga u njegovu djelovanju na njemu i na otkupljenima. To činjenično razumijevanje i iskustvo Boga kao tri ujedinjene djelujuće osobe prisutno je bez veće eksplicitne refleksije u različitim novozavjetnim tradicijama (Pavlove poslanice, sinoptička evanđelja, ivanovski spisi). Svaka prema svojoj vlastitoj koncepciji i

[67] Usp. *Isto*.
[68] Usp. Gerog KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 189-193.
[69] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 75-76.

terminologiji prenosi iskustvo Boga, koji u povijesti djeluje kao Otac, Sin i Duh Sveti, u međusobnom jedinstvu i različitosti.[70] Ipak se formalno najjasnijim „trinitarnim“ tekstom *Novoga zavjeta* smatra „krsna formula“ iz Mt 28,19: „Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga“. Ta formula, koja se ispovijedala u krštenju kao sintezi Božjega povijesnospasenjskog djelovanja na čovjeku, time što neposredno jedno za drugim spominje Oca i Sina i Duha Svetoga, izričito ispovijeda jednakost i različitost božanskih osoba.

U objavi Boga kao triju osoba leži potpuna novost novozavjetne objave Boga u Isusu Kristu, u odnosu na starozavjetnu monoteističku Božju objavu koja je sadržavala personalne karakteristike i elemente Božje osobnosti.[71] No to novo troosobno shvaćanje Boga, iz kojega će se u III. i IV. stoljeću oblikovati sustavni nauk o Trojstvu, ne smije se suprotstaviti starozavjetnoj monoteističkoj objavi Boga. Starozavjetna vjera u jednoga Boga ostaje i u *Novome zavjetu* temelj govora o Bogu jer su „unutar monoteističke vjere, iskustva s Isusom Kristom dovela do nove spoznaje, da se jedan Bog pokazuje u tri stvarnosti Oca, Sina i Duha.“[72]

2.3. Čovjek kao osoba

Možda se čini neprimjerenim govoriti o pojedinačnom čovjeku kao osobi u okvirima starozavjetne objave, kada se ima u vidu da u *Starome zavjetu* prevladava vrijednost „naroda“ u odnosu na pojedinca. Međutim, ta „kolektivna“ perspektiva ima svoje korijene u pojedincima koji stoje na početku osnutka naroda. „Ne ide se od 'kolektivnoga' prema 'individualnome', nego, naprotiv, individualno daje oblik kolektivnome i najosobnije iskustvo određenih pojedinaca nanovo se slijeva u zajednicu.“[73] Velike osobe vjere, poput Abrahama, Jakova i Mojsija prethode kolektivu naroda. Ta pak dinamika nije kontinuirano jednosmjerna.

---

[70] Sažete preglede trinitarne objave u *Novom zavjetu* vidi primjerice u: Gerog KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 258-264; Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens, u: Theodor SCHNEIDER (ur.), *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf, 1992., 487-490 (dalje: Der trinitarische Gott).

[71] U današnjoj dogmatici postoji suglasje o monoteističkoj objavi Božjoj u *Starome zavjetu*. S obzirom na politeističko okružje izabranoga Božjega naroda, smatra se nemogućim shvaćanje Boga kao triju osoba u *Starome zavjetu* te se upravo monoteizam drži nezamjenjivim doprinosom *Staroga zavjeta* nasuprot politeizmu, koji je na taj način pripremio put novozavjetnoj samoobjavi Boga kao Oca, Sina i Duha Svetoga. Ako se danas, iz naknadne kršćanske perspektive, neki starozavjetni tekstovi (kao Post 1,26; 3,22; 11,7; 18; Ps 2; 110,1; Iz 6,8) tumače kao tragovi objave trojstvenoga Boga u *Starome zavjetu*, oni se smatraju tek polazištem za trinitarnu objavu *Novoga zavjeta*. (Usp. Georg KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 250sl.; Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott, 484sl.)

[72] Gerog KRAUS, *Gott als Wirklichkeit*, 263.

[73] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 140.

S vremenom i pojedinac „profitira“ od iskustva naroda te se događa interakcija između pojedinačnoga „ja“ i kolektivnoga „mi“. Iz te dinamike nastaje „korporativna osobnost“ uzajamne prisutnosti pojedinca u narodu i naroda u pojedincu.[74] Međuprožimanje pojedinca i naroda u kojem pojedinac ne gubi svoju osobnost, nego čak stoji na početku stvaranja naroda, opravdava traganje za biblijskim temeljima čovjeka pojedinca kao osobe. Pritom se otkrivaju tri konstitutivna obilježja ljudske osobe: Bog stvara čovjeka kao osobu (kao riječ i kao sliku); čovjek je stvorenje Božje, koje se po sličnosti s Bogom razlikuje od ostalih stvorenja; čovjek kao osoba pozvan je na zajedništvo s Bogom i sa stvorenjima. Te se tri isprepletene dimenzije mogu iščitati iz različitih biblijskih izraza i slika, često povezanima s onima koji su pokazatelji Božje osobnosti, a po Isusu Kristu će se ostvariti u punini. Naposljetku, u njima su implicitno izrečene još druge dvije određenosti čovjekove osobnosti: povijesna i kozmička dimenzija.

2.3.1. Riječ Božja stvara čovjeka kao osobu[75]

Prvi retci *Knjige Postanka* govore o personaliziranoj riječi, po kojoj Bog sve stvara.[76] Prema tom izvještaju, stvaranje čovjeka pokazuje specifičnosti u odnosu na ostala stvorenja. „I reče Bog: načinimo čovjeka […]“ (Post 1,26). Bog sve stvara svojom riječju, govoreći. No samo je čovjeku dana mogućnost da može razumjeti njegovu riječ, da je može prihvatiti i da na nju može odgovoriti. Dajući mu takvu mogućnost, Bog čovjeka postavlja središtem i vrhuncem stvorenja. U horizontu stvaralačke Božje riječi, odnosno u paralelizmu s njome, Crescenzio Sepe u čovjekovoj sposobnosti riječi i govora vidi utemeljenje čovjekove osobnosti kao stvarnosti koja pripada isključivo čovjeku:

> „Temeljni motiv jest taj da je samo čovjeku dano da bude osoba. Kao što stvaralačko govorenje manifestira Boga kao apsolutnu osobu, tako stvorenjski odgovor čini čovjeka

[74] Usp. *Isto*, 140-141.
[75] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 79-82.
[76] Danas, zahvaljujući otkrićima prirodnih znanosti i biblijskim istraživanjima, prevladava mišljenje da se biblijski izvještaji Post 1-11 ne mogu čitati „povijesno“ u doslovnom smislu riječi, tj. kao kronologija podataka o početku svijeta i čovjeka, dobivenih „izravnom“ objavom onoga što se dogodilo u početku. Uglavnom je u katoličkoj teologiji prihvaćena teorija Karla Rahnera o „povijesnoj etiologiji“, prema kojoj su se sveti autori „vratili“ na početak svijeta da bi dali objašnjenje stanja u kojem su živjeli. S jedne su strane iskusili dobrotu Boga Stvoritelja i Spasitelja, a s druge strane grijeh ljudi, posebno odabranoga izraelskog naroda. Razloge te ambivalentnosti tražili su u onome što se dogodilo na početku povijesti. Sve što je dobro dolazi od Boga, a zlo je plod čovjekova grijeha kojim je narušio višestruke odnose. Ta „etiologija“ prema Rahneru nije jednaka „mitologiji“, u smislu da bi samo simbolično opisivala početak svijeta. Iako sveti pisci rabe narativne elemente okolnih mitologija, oni njima izražavaju stvarne događaje iz prošlosti, makar ne u svim njihovim detaljima. Svrha prvih poglavlja *Knjige Postanka* je stoga, kao i čitave Biblije, posredovati istinu koju je Bog htio objaviti za čovjekovo spasenje. (Usp. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, ^{3}2002., 27-29.)

osobom, premda ograničenom. Postoji, dakle, paralelizam i gotovo identifikacija između 'dijaloške podudarnosti' i 'osobne podudarnosti', po kojoj se između Boga i čovjeka ustanovljuje slobodno i osobno zajedništvo utemeljeno na ljubavi.“[77]

„Personalizaciju“ čovjeka putem Božje riječi Crescenzio Sepe konkretno vidi u aktivnostima vezanima uz ime. Najprije je uočljivo da čovjek nije jednostavno pozvan u bitak, kao sva druga stvorenja, putem stvaralačke riječi, nego je jedini pozvan „po imenu“. To pak znači da se Bog čovjeku priopćava posebnom i neopozivom riječju (usp. Post 35,10) i da čovjek po imenu koje dobiva biva konstituiran i određen kao osoba. Imati ime ne znači samo biti učinjen individuom, nego biti sposoban odgovoriti i biti učinjen odgovornim za ono što se čini. Takva „personalizirajuća“ uloga imena uočava se i u Božjoj promjeni imena posebnim likovima u povijesti spasenja. Bog mijenja ime Abrahamu (usp. Post 17,5), Sari (usp. Post 17,15), Jakovu (usp. Post 32,23), pokazujući time da on njihove živote uzima u posjed. Isusovo mijenjanje imena Šimun u Kefa (Petar) također znači da mu daje novu „osobnost“ čineći ga poglavarom apostola (usp. Mt 16,18). Ime dakle ima „personalizirajuću“ ulogu u stvaranju, ali i u čitavome starozavjetnom, a kasnije i novozavjetnom kontekstu, u kojemu ime znači dostojanstvo i osobu.

Osim toga, čovjekova se osobnost ne pokazuje samo u „silaznoj“ perspektivi, tj. u Božjem davanju ili mijenjanju imena. I sam čovjek od Boga biva osposobljen da drugim stvorenjima daje ime (usp. Post 2,18-20). Time što je čovjeku dao sposobnost imenovanja stvorenja, Bog ga čini sudionikom na svome osobnome djelovanju i povjerava mu upravljanje svim stvorenjima. Daljnja posljedica čovjekove „personalizirajuće“ sposobnosti davanja imena jest, što se čovjek tim osobnim djelovanjem predstavlja kao jedini posrednik između Boga i stvorenja. „Premda su, u stvari, ona [stvorenja, op. a.] izravno stvorena od Boga, nisu sposobna za vlastito odnošenje prema Stvoritelju, jer nisu osobne stvarnosti, ukoliko im ontološki nedostaje ona sloboda koja jedino može stvoriti živi i autonomni odnos s Bogom.“[78] „Personalizirajuća“ uloga riječi pokazuje se i u drugim starozavjetnim tekstovima, osobito pod dva vida: kao „teofanička“ riječ po kojoj se Bog objavljuje jednoj osobi, kao primjerice Mojsiju, koji postaje posrednikom između Boga i naroda, i kao „proročka“ riječ koja postaje riječ proroka, preko kojega Bog govori svome narodu.

Stvarateljska Božja riječ s jedne strane objavljuje, kako smo već naveli, osobnost Božju[79], a s druge strane omogućuje i čovjeka kao osobu, pozivajući ga u slobodi i

[77] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 80.
[78] *Isto*, 81.
[79] Usp. podnaslov 2.1.1.

odgovornosti na odgovor prema Bogu, sebi i svemu stvorenome. Ovaj princip čovjekove osobnosti još će intenzivnije doći do izražaja u sintagmi „slika Božja“, na koju je čovjek stvoren.

2.3.2. Slika Božja – bitno određenje čovjeka kao osobe

Temeljni starozavjetni tekst koji pokazuje bît čovjekove osobnosti, premda to ne izražava eksplicitno, je Post 1,27: „Bog stvori čovjeka na svoju sliku, na sliku Božju stvori ga; muško i žensko stvori ih.“[80] Da sličnost s Bogom čovjeka uzdiže na poseban položaj u odnosu na ostala stvorenja i da mu daje jedinstveno dostojanstvo kazuje nam prethodni redak, koji ističe posebnu i slobodnu Božju odluku (u tzv. „deliberativnom pluralu“), koja je temelj i izvor čovjekove sličnosti s njime: „I reče Bog: Načinimo čovjeka na svoju sliku i sličnost.“ (Post 1,26). Ta će se posebnost pojačati Božjim povjeravanjem zadatka čovjeku da upravlja svim stvorenjem (usp. Post 1,26b). Bît ljudske osobe u Post 1,26-27 izražena je riječima *selem* i *demut*. U njihovu tumačenju mišljenja se razilaze. Oslanjajući se na literarnu egzegezu, koju smatra najbližom biblijskoj misli, Crescenzio Sepe riječ *demut* tumači kao određenje izraza *selem,* pa u tom smislu navedeni redak formulira na sljedeći način: „Načinimo čovjeka na našu sliku, to jest na našu sličnost.“[81] Kako dalje tumači Sepe, prema velikom broju egzegeta riječi *selem* i *demut* ne mogu se tumačiti figurativno, jer je očito da izražavaju „čovjekovo 'božansko' dostojanstvo, njegovu moć i suverenost te njegov bitak kao poseban odsjaj Božjega sjaja; drugim riječima, oni su sažet izraz 'slave' ili 'savršenstva' božanske bîti u punom smislu i prema tome pojašnjenje najdublje čovjekove bîti.“[82] Ako pak čovjekova bît odražava Božju bît, onda to znači da se sličnost s Bogom odnosi na čitavoga čovjeka, a ne ograničuje se na neku njegovu duhovnu ili fizičku kvalitetu. Ona se odnosi na čovjeka kao osobu, koji reflektira Božju osobnost.[83]

U skladu s rečenim teško se složiti s tvrdnjom Gerharda von Rada, da se čovjekova sličnost s Bogom „ne nalazi ni u 'osobnosti' čovjeka, niti u 'slobodnom ja' niti u 'dostojanstvu čovjeka' niti u 'slobodnoj uporabi moralne sposobnosti'.“[84] *Knjiga Postanka,* kao i drugi

---

[80] Post 1,26-27 potrebno je čitati u cjelini s tekstovima Post 5,1 ili 5,3 i Ps 8, koji se kreću u veoma sličnom misaonom smjeru. (Usp. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica,* 146.)
[81] Crescenzio SEPE, *Persona e storia,* 85.
[82] *Isto*.
[83] „Drugim riječima, sličnost je u osobnosti čovjeka koja reflektira onu Božju.“ (*Isto,* 86.)
[84] G[erhard] KITTEL – G[erhard] von RAD – H[ermann] KLEINKNECHT, εἰκών, 388-389. Premda i sam von Rad čovjekovu sličnost s Bogom vidi u njegovoj moći i veličanstvu te u vladanju svime stvorenim, u tome očito ne vidi personalne elemente čovjeka.

starozavjetni tekstovi (osobito Ps 8,6sl.), svjedoči da se posebno čovjekovo dostojanstvo nalazi u sličnosti s Bogom. Ona ga čini „partnerom Božjega oslovljavanja“[85] i središtem svega stvorenoga. Po sličnosti s Bogom čovjek postaje Bogu sličan i u njegovoj suverenosti te postaje sposobnim djelovati, poput Boga, osobno u slobodi i odgovornosti.[86] Ovdje pretpostavljena Božja osobnost, koja dolazi do izražaja u Božjemu djelovanju, u izravnoj je povezanosti s čovjekovom osobnošću.

Čovjeka kao osobu određenu „slikom Božjom“ potrebno je staviti i u jednu širu perspektivu, na što upozoravaju Ingolf U. Dalerth i Eberhard Jüngel.[87] Bez obzira na različite egzegeze, ovaj tekst, uz to da je osobnost čovjekova određena „slikom Božjom“, implicitno sadrži još dvije konstitutivne karakteristike čovjekove osobnosti. S jedne strane do izražaja dolazi čovjekova stvorenost, odnosno činjenica da je čovjek Božje stvorenje, koje je Bog u različitosti spolova načinio na svoju sliku. S druge strane, određenost „slikom Božjom“ otkriva čovjekovu relaciju s Bogom, koja se izražava u relaciji prema svijetu. Tako upućenost na zajedništvo s Bogom i s drugim ljudima spada u bitne karakteristike čovjeka kao osobe.[88] Narav tog zajedništva nije samo „biti-jedno-uz-drugo“ više pojedinaca jedne vrste, niti je puka pluralnost, kao što još jasnije pokazuje jahvistički izvještaj o stvaranju muškarca i žene. Zajedništvo čovjeka utemeljeno je na stvarnim odnosima, koji se kvalitativno razlikuju od ostalih stvorenjskih odnosa, te oni postaju specifičan čovjekov prostor u kojem postaje moguće čovjekovo djelovanje i gospodarenje stvorenim. Osobnost čovjeka kao „slike Božje“ uključuje dakle i činjenicu da je čovjek određen odnosima prema Bogu i drugim ljudima, u što je uključen i odnos prema stvorenju, premda bitno različit od prethodna dva. U pozadini stvorenosti na „sliku Božju“, čovjek kao osoba pokazuje se kao biće odnosa i kao biće zajedništva.

Navedeni autori (Ingolf U. Dalerth i Eberhard Jüngel) u ovom kontekstu upozoravaju na hermeneutički problem, kako i odakle sadržajno tumačiti čovjeka kao sliku Božju ili u našoj perspektivi, čovjekovu osobnost. Smatraju da se u povijesti polazilo više od stvorenja negoli od Stvoritelja. Kako se čovjek kao „slika Božja“ isticao posebnošću u odnosu na druga stvorenja, tako se veoma rano u teološkoj tradiciji sadržaj sličnosti s Bogom više određivao polazeći od stvorenja. Razlike izvedene iz usporedbe čovjeka s drugim stvorenjima smatrale

[85] Klaus BERGER, *Ist Gott Person?*, 111.
[86] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 87.
[87] Usp. Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 71-72.
[88] Poznati egzegeta *Knjige Postanka* Claus Westermann također drži da je Bog stvorio čovjeka da bude u odnosu s njime i da je to čovjekovo određenje najkarakterističnije za čovjekov bitak. (Usp. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 148.)

su se sadržajnim oznakama „slike Božje“: primjerice čovjekova razumnost, uspravan hod, gospodstvo nad prirodom. „No to je potpuno izokretanje odnosa temelja i posljedice te svjedočanstvo teološkog siromaštva, da se u specifičnim razlikama između čovjeka i drugih živih bića traže oznake njegove sličnosti s Bogom. Čovjek se razlikuje od drugih stvorenja, zato što je on sam određen za sličnost s Bogom“, smatraju spomenuti autori.[89] Dalferthov i Jüngelov doprinos je u tome što nanovo posvješćuju potrebu da se određenje čovjekove sličnosti s Bogom traži na temelju usporedbe sa samim Stvoriteljem.[90] To u našem kontekstu znači da je potrebno usmjeriti se na ona biblijska iskustva i iskaze koji govore o Božjoj osobnosti, a koje smo već naveli.[91] Ako je čovjekova osobnost određena „slikom Božjom“, tj. relacijom prema Bogu, onda je potrebno i karakteristike njegove osobnosti tražiti u Božjoj osobnosti. Međutim nije moguće odreći se niti promišljanja specifičnosti čovjekove sličnosti s Bogom u odnosu na druga stvorenja, jer se po toj sličnosti pokazuje čovjekov privilegirani položaj u odnosu na ostala stvorenja i jer mu je po toj sličnosti povjerena uloga da upravlja svime stvorenim. Iz temeljne teo-loške perspektive potrebno je promišljati i čovjekovu sličnost s Bogom polazeći od njegovih razlika u odnosu na ostala stvorenja.

2.3.3. Isus Krist – „vjerna slika“ Božja i „praslika“ čovjekova[92]

Ne samo da se u osobi Isusa Krista Riječ Božja objavljuje u svojoj punoj osobnosti, nego se u njemu ostvaruje i punina „osobe“ kao „slike Božje“. Novu, kristološku dimenziju „slika Božja“ u *Novom zavjetu* dobiva u dvostrukom značenju. Kako pišu Ingolf U. Dalferth i Eberhard Jüngel, u odnosu prema Bogu Isus Krist je „vjerna slika“ Božja (*Ebenbild*), a u odnosu prema čovjeku on je „praslika“ (*Urbild*) čovjeka.[93] Po Isusu Kristu čovjek postaje „slika Božja“ na nov, specifičniji i potpun način.

Temu Krista i kršćanina kao „slike“ posebno je razvio Pavao u svojim poslanicama. Isus Krist je „istobitna slika“[94] (2 Kor 4,4) odnosno „slika Boga nevidljivoga“ (Kol 1,15). „Ukoliko 'istobitna' s Ocem, Utjelovljena osoba je jedno te isto s njime, dok je, ukoliko 'slika',

---

[89] Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 73.
[90] *Isto*, 73-74.
[91] Usp. podnaslov 2.1.
[92] Usp. Gerhard KITTEL – Gerhard von RAD – Hermann KLEINKNECHT, εἰκών, 393-396; Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 88-90; Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 79-80; Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 149 sl.
[93] Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 79.
[94] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 88.

različit. Ovdje je prema tome, potpuna identifikacija biti-slika s biti osobom."[95] Isusovo se biti-slika može staviti pod isti nazivnik s Iv 14,9: „Tko je vidio mene, vidio je i Oca".[96]

No Krist je „slika" i u odnosu prema stvorenjima, ne samo u stvaranju, nego i u otkupljenju. Novozavjetne izričaje o Isusu Kristu kao „slici" apostol Pavao povezuje sa starozavjetnim značenjem „slike" iz Post 1,26-27. U pozadini govora o Kristu kao novom Adamu, Apostol transponira značenje „slike" s Adama na Krista (usp. 1 Kor 15,45sl.).[97] Ukoliko je „slika", Krist je posrednik čitavoga stvorenja te u sebi sve sažima, jer je u njemu „sve stvoreno, na nebesima i na zemlji, vidljivo i nevidljivo" (Kol 1,16). Čovjek stvoren na „sliku i sličnost Božju" na poseban je način stvoren na sliku Kristovu. „Čovjek je prava slika istobitne Slike, koja je, prema tome, originalni i izravni model njegova osobnoga bitka."[98]

Kristološka dimenzija „slike" dodatno se produbljuje u događaju čovjekova spasenja, pri čemu posebno dolazi do izražaja Isus Krist kao Uskrsli. Krist, koji je postao vidljiva slika Boga nevidljivoga, obnavlja izvornu stvorenjsku sliku čovjeka koja je bila zamagljena grijehom: „I kao što smo nosili sliku zemljanoga, nosit ćemo i sliku nebeskoga" (1 Kor 15,49). Time što je stvoren na „sliku Božju", čovjek je od Boga pozvan na određeni zadatak i specifičan odgovor kako u odnosu prema Bogu tako i u odnosu prema stvorenome. Kako smo već istaknuli, u svijesti vlastite stvorenosti (on je jedino stvorenje koje zna da je stvorenje) i iz nje proizlazeće odgovornosti, čovjek je pozvan ostvarivati svoju sličnost s Bogom, konkretno, poštivati dostojanstvo drugoga čovjeka (jer je „slika Božja") te kao zastupnik stvorenja Bogu zahvaljivati za dobrotu stvorenoga i iskazivati mu hvalu.[99]

Novi zavjet, međutim, pokazuje da čovjek to ne čini, da ne odgovara Božjem pozivu. Pavao izričito govori da ljudi „premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao Bogu ni slavu ni zahvalnost" (Rim 1,21). Oni „zamijeniše slavu neraspadljivoga Boga likom, obličjem raspadljiva čovjeka, i pticā, i četveronožaca i gmazova" (Rim 1,23) te su „častili i štovali stvorenje umjesto Stvoritelja" (Rim 1,25). Time su živjeli u suprotnosti sa svojim određenjem „slike Božje", a što je rezultiralo narušavanjem ne samo odnosa prema Bogu, nego i poremećajem odnosa prema drugima i svijetu (usp. Rim 1,24-32).[100] U Isusu Kristu Bog se, zbog svoje apriorne ljubavi prema čovjeku, koja nije ovisna o čovjekovu ponašanju i

[95] *Isto*.
[96] Stoga neki smatraju da je Isusovo biti-slika pokušaj da se u drugoj formi govori o Isusu kao Sinu. (Usp. G[erhard] KITTEL – G[erhard] von RAD – H[ermann] KLEINKNECHT, εἰκών, 394.)
[97] Usp. *Isto*.
[98] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 88.
[99] Usp. Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 77.
[100] Usp. *Isto*, 77-78.

odgovoru, palome čovjeku obraća i daje mu mogućnost obnove slike Božje na koju je stvoren. Krist, slika Očeva, obnavlja čovjeka u njegovoj sličnosti s Bogom te se čovjek preobražava u njegovu sliku, odsjaj njegove slave (usp. 2 Kor 3,18).

Obnova se čovjekove slike prema Pavlu događa „suobličenjem slici Sina njegova“ (Rim 8,29), što ne znači tek drugo stvaranje, koje dovršava ono prvo (usp. Kol 3,9), nego „bolje osvjetljuje samu osobnost kršćaninovu, čije je biti-slika upućeno izričito i izravno na osobu Sina, kojemu postaje sličan i suobličen“.[101] Tako je Krist ispunjenje pravoga čovjeka, naviješteno u Post 1,27 (usp. Rim 5,14), a čovjekovo suobličenje Kristu dovršit će se u eshatološkom vremenu (usp. 1 Kor 15,49). Međutim kršćanin se, postavši „novim čovjekom“, trajno u Kristu treba obnavljati prema slici svoga Stvoritelja (usp. Kol 3,10). Dakle premda kršćanin iščekuje eshatološko dovršenje, on već sada treba pokazati plodove svoje suobličenosti s Kristom (usp. Kol 3,11). Kršćani tako u Kristu, po djelovanju Duha Svetoga postaju dionici slike Božje u punom značenju kako ga donosi Post 1,27. Ponovna uspostava slike Božje moguća je jedino u suobličenju Kristu, pravoj slici Božjoj.[102] Kako sažimlje Crescenzio Sepe,

> „biti suobličen 'slici Sina' znači, dakle, obnavljanje čitavoga bitka čovjeka, koji više nije 'naravna' slika, kao što nije 'naravna' osoba, nego je postao 'slika-osoba-kršćanska-nadnaravna'. Iz toga se može zaključiti da suobličenje Kristu kao osobnoj slici nije tek jednostavna pravno-moralna relacija, nego ontološka stvarnost koja restrukturira samu stvorenjsko-religioznu bît utiskujući joj novu 'osobnost'.“[103]

Iako je čovjekovo suobličenje slici Kristovoj ontološka stvarnost, ono se u „eshatološkoj napetosti“ konkretno ostvaruje već u sadašnjosti, ali istovremeno iščekuje svoje konačno dovršenje. U Kristu se ujedinjuje i usavršuje značenje „slike Božje“ kao „vjerne slike“ Božje i „praslike“ čovjeka. Po suobličenju Kristu, „vjernoj slici“ Boga i „praslici“ čovjeka, kršćanin stječe svoju specifičnu osobnost.[104]

---

[101] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 89.
[102] Usp. *Isto*, 88-89; G[erhard] KITTEL – G[erhard] von RAD – H[ermann] KLEINKNECHT, εἰκών, 394-396.
[103] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 89.
[104] Važno je istaknuti da Drugi vatikanski koncil prvo poglavlje konsituticije *Gaudium et spes*, koje govori o „dostojanstvu ljudske osobe“, započinje i zaokružuje dvostrukim iskazom o čovjeku kao „slici“. Na početku ističe čovjekovu stvorenost na „sliku Božju“ kao temelj dostojanstva ljudske osobe i originalnosti kršćanske antropologije (usp. GS 12). Na završetku poglavlja antropologiju smješta u svjetlo kristologije iskazom da „misterij čovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene riječi“ te da istine o čovjeku nalaze svoj izvor u Kristu i „u njemu dosižu svoj vrhunac“ (GS 22). To uključuje, prema tome, i istinu o stvorenosti na „sliku Božju“. Opširnije o tome vidi u: Luis F. LADARIA, L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II, u: René LATOURELLE (ur.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, Assisi, 1987., 939-951.

2.3.4. Povijesna dimenzija ljudske osobe[105]

U navedenim biblijskim tekstovima i izrazima, kao i u cjelokupnoj povijesnospasenjskoj viziji odnosa Boga i čovjeka, implicitno se provlači povijesnost kao bitna dimenzija čovjekove osobe. Crescenzio Sepe, čiji tijek argumentacije slijedimo, povijesnost osobe pokazuje na dvama biblijskim određenjima ljudske osobe: kao riječi i kao slike. Obje slijede jednaku povijesnospasenjsku dinamiku.

Riječ i slika konstituiraju bitno određenje čovjekova naravnoga bitka kao osobe te kao takve postoje i prije bilo koje čovjekove slobodne odluke. Čovjek ostaje slika i riječ i onda kada se udalji od Boga i počini grijeh. Ta ontološka struktura čovjeka kao osobe očituje se kako u njegovu odnosu prema Bogu, tako i u odnosu prema drugima. Međutim ona nije statična i dovršena stvarnost, u kojoj čovjek ne bi imao nikakvoga udjela. „Za kršćanina se, doista, nova osobnost, premda je onotološka stvarnost, mora graditi iz dana u dan, slobodnim i odgovornim djelima koja teže sve većem ostvarenju egzemplarnosti Krista Riječi istobitne Slike.“[106] Upravo se u tom zadatku i potrebi očituje povijesna dimenzija čovjeka kao osobe, koja proizlazi iz same njegove konstitucije.

Čovjek je kao „stvorena“ riječ povijesno uvjetovan samim stanjem stvorenosti. Jer je „stvorena“ riječ, čovjek nije potpuno savršen, nego se treba usavršavati i sve više oblikovati prema Božjoj volji. Stoga je stvorenje nužno otvoreno povijesti te se manifestira kao povijesno-osobna stvarnost. U ovom se kontekstu može reći da nije samo čovjek kao riječ povijesna osoba, nego da je i sama Božja stvarateljska riječ „povijesna“. Ne zbog toga što bi bila potrebna daljnjega razvoja i konačnoga usavršavanja, nego zato što se ne zaustavlja na početnom trenutku stvaranja čovjeka kao riječi-osobe, nego sve do kraja nastavlja pratiti svakoga čovjeka u njegovoj svakodnevici. Božja stvaralačka riječ traje u svakome čovjeku dok se ne ispuni (usp. Otk 17,17), dok se ne ostvari spasenjska i pravedna volja Božja (usp. Iz 23,15). Jahve „ispunja svoju riječ“ (usp. 1 Sam 1,23; 15,11-13) i dovodi je do ispunjenja (usp. 1 Kr 2,27). Jednom izrečena u povijest, Božja riječ ostaje u njoj kao zaštitnica i spasiteljica, bogata budućim obećanjima. Nakon što je u čovjeku „postala“ povijest, riječ Božja traži odgovor čovjeka kao osobe. Čovjek se kao osoba „upovješćuje“ time što slobodno prihvaća Božju riječ i odgovorno se obvezuje ostvariti je u povijesti svoga postojanja. Unatoč prvotnome daru riječi-osobe, čovjek se trajno nalazi pred Bogom u pozivu prihvaćanja ili

[105] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 97-101.
[106] *Isto*, 97.

odbijanja njegova dara. Na taj način čovjek sam konstituira svoju povijest, a svakim slobodnim pristankom doprinosi vlastitom usavršavanju kao bića odgovora na Božju riječ.

Veoma sličnu povijesnu dinamiku pokazuje čovjekova osobna struktura „slike i sličnosti“, koja se također može ostvariti jedino povijesno. Kako sama narav slike zahtijeva, čovjek je usmjeren na Boga čija je slika, odnosno kopija u odnosu na original, te je kao takav pozvan u svojoj slobodi sve više sličiti svome Stvoritelju. Takva sličnost ostvaruje se u trajnom nastojanju usklađivanja s voljom Božjom i vladanjem, odnosno upravljanjem svim stvorenim. I ovdje se može govoriti o Kristu kao slici, ne samo u ontološkom smislu njegove božanske osobe, nego i vidu povijesne važnosti njegove osobne egzistencije. Krist, utjelovivši se, ulazi u povijesnu dimenziju „uzevši lik sluge“ (Fil 2,6-7). Riječ je o Božjoj „osobnoj provali“[107] u konkretnu povijest jednoga naroda, nadilazeći ga istovremeno prema čitavom ljudskom rodu. Kristov ulazak u povijest, ujedinjenje dviju naravi u njegovoj osobi, znači tako i transformaciju povijesti, stvaranje nove povijesti kojoj je sam Krist konačni cilj i dovršetak. U povijesti između Kristova utjelovljenja u vrijeme cara Augusta i njegova dolaska u Paruziji na koncu vremena, nalazi se čovjek u iščekivanju. Ono produžuje i uprisutnjuje Kristovo djelo u svakome čovjeku koji je po krštenju uključen u Krista kao slika u Sliku. To pak uključenje u Krista znači i čovjekovo uključenje u vrijeme i povijest, u kojem je pozvan ontološku datost slike Božje suobličavati Slici koja je sam Krist (usp. Fil 3,21). „Između te dvije 'slike' odvija se osobna povijest kršćanina. Ujedinjene u jednak i jedini božanski plan, među njima postoji skrivena povezanost, lom izazvan grijehom te dinamično i povijesno nadvladavanje.“[108] Dakle čovjekova osobnost kao suobličenje Kristovoj slici je, s jedne strane, ontološka datost, a s druge strane povijest je njegova potpunoga ostvarenja, koja teži potpunom eshatološkom dovršenju, kada će sve biti „uglavljeno“ u Kristu (usp. Ef 1,10). „Od prve sličnosti čovjeka s Bogom počinje povijest spasenja koja se dovršuje u Kristu, središtu koje daje smisao čitavoj ljudskoj povijesti.“[109]

Da je ljudska osoba bitno povijesno određena ističu i Ingolf U. Dalferth i Eberhard Jüngel. Ne rabe biblijsku terminologiju, ali je očita njihova biblijska pozadina. Čovjeka shvaćaju kao „biće dvostruke povijesti“: povijesti koja njega stvara i povijesti koju on stvara. U prvoj se radi o čovjekovu „postajanju osobom“ (*Werden zur Person*) i njegovu „osobstvu“ (*Personalität*) kao njemu danim mogućnostima. Ta povijest očituje Božji odnos prema

[107] *Isto*, 99.
[108] *Isto*, 100.
[109] *Isto*.

čovjeku. U drugoj povijesti se pak događa čovjekovo „postajanje kao osobe“ (*Werden als Person*) i njegove „osobnosti“ (*Persönlichkeit*) koju razvija i oblikuje prema danim mogućnostima u odnosu prema sebi, svijetu i Bogu. Ta druga povijest pokazuje čovjeka kao biće višestrukih odnosa.[110] Važno je naglasiti da ta „dvostruka povijest“ nije mišljena vremenski odvojeno ni susljedno, nego kao prožimanje ontološke datosti ljudske osobe i njezine povijesne aktualizacije.

2.3.5. Kozmička dimenzija ljudske osobe[111]

Iz rečenoga postaje također jasno da biblijska objava poznaje i kozmičku dimenziju ljudske osobe, koja je bitno ugrađena u povijest spasenja. Univerzalno-kozmički horizonti ljudske osobe posebno dolaze do izražaja u pojmovima stvaranja i otkupljenja. Izvještaji o stvaranju ističu čovjeka kao jedinu personalnu stvarnost i središte čitavoga stvorenoga svijeta. Božji poziv čovjeku da upravlja i vlada stvorenim pokazuje da čovjek s jedne strane nadilazi sve stvoreno, a s druge strane da ga na neki način oblikuje prema svojoj povijesnoj egzistenciji. Zaključiti je, dakle, da između čovjeka i ostatka kozmosa postoji „stvorenjska solidarnost“[112], u kojoj čovjekovo odgovorno i slobodno djelovanje ima izravne posljedice i na ostala stvorenja. Cjelokupno čovjekovo djelovanje kao osobe reflektira se ne samo na pojedinca i čovječanstvo, nego na čitav svemir.

Dok stvaranje čovjeka izvorno pokazuje posljedice pozitivnoga čovjekova djelovanja na kozmos, dotle pad u grijeh otkriva kako i čovjekovo negativno djelovanje ima univerzalne posljedice. Izvještaj o prvom čovjekovu grijehu (Post 3) jasno govori o negativnim posljedicama. Čovjekovo slobodno i svjesno odvraćanje od Boga prouzročilo je ne samo lom u odnosu čovjeka i Boga te među članovima ljudskoga roda, nego i između čovjeka i materijalne stvarnosti. U skladu s Božjim nalogom da čovjek vlada zemljom, prokletstvo zbog čovjekova grijeha sada pada i na samu zemlju (usp. Post 3,17), koja ovdje predstavlja čitav kozmos podređen čovjekovu upravljanju. Poremećen je odnos čovjeka prema materijalnom svijetu. Zemlja čovjeku postaje neprijatelj te će je morati u znoju i trudu obrađivati da bi mogao preživjeti (usp. Post 3,17-19). No, nije poremećen tek odnos prirode prema čovjeku, nego je i sama zemlja, kao posljedica čovjekova grijeha, izgubila vlastitu ravnotežu i prvobitni sklad te sada rađa trnjem i korovom (usp. Post 3,18). Grijeh se, dakle, shvaća kao

[110] Usp. Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 69sl.
[111] Usp. Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 102-113.
[112] *Isto*, 103.

osobni čin čovjeka, koji je odgovoran ne samo za sebe, nego i za čitav mu povjereni stvoreni svijet. Zato što čovjek u svojem osobnom činu slobode i odgovornosti obuhvaća i čitav materijalni svijet, posljedice njegova grijeha trpi čitav kozmos.

Biblija nakon prvoga čovjekova grijeha izvještava i o pozitivnoj „stvorenjskoj solidarnosti“ između čovjeka i stvorenoga, odnosno o povezanosti u dobru. Primjer jednoga takvog dobrog univerzalnog čovjekova utjecaja je savez s Noom (usp. Post 9). Dobro saveza po Noi se proširuje na čitav materijalni kozmos, kao što su se posljedice Adamova grijeha proširile na čitav svemir. Savez s Noom uključuje čitav kozmos te se po njemu uspostavlja i red među ostalim živim bićima. Duga, smještena na nebo kao znak saveza, svjedoči da je čitava materijalna stvarnost uvučena u obnovljeni odnos Boga i čovjeka.

Kao što je za do sada navedene dimenzije ljudske osobnosti presudna kristološka reinterpretacija, tako i ovdje vrijedi da kozmička dimenzija čovjeka kao osobe nalazi svoje potpuno ispunjenje u Isusu Kristu i njegovom spasenjskom djelu. Utjelovljenjem, smrću i uskrsnućem Krist uzrokuje potpuno oslobođenje od posljedica grijeha, ne samo čovjeka, nego i čitavoga kozmosa, ali još i više potpunu obnovu čovjeka i materijalnoga svijeta. Temeljni biblijski tekst, koji izražava tu „dvostruku“ istinu, jest himan *Poslanice Kološanima* (1,15sl.)[113]:

> „On je slika Boga nevidljivoga,
> Prvorođenac svakog stvorenja.
> Ta u njemu je sve stvoreno,
> na nebesima i na zemlji,
> vidljivo i nevidljivo […]
> sve je po njemu i za njega stvoreno:
> on je prije svega
> i sve stoji u njemu. […]
> Jer svidjelo se Bogu
> u njemu nastaniti svu Puninu
> i po njemu
> – uspostavivši mir krvlju križa njegova –
> izmiriti sa sobom sve,
> bilo na zemlji, bilo na nebesima.“

Navedeni retci otkrivaju povezanost Riječi i svega stvorenoga u stvaranju i otkupljenju. Ako „je sve po njemu i za njega stvoreno“, i ako „sve stoji u njemu“, onda postaje jasno da Kristovo spasenje treba uključiti ne samo čovjeka, nego i čitav kozmos. Svojim spasenjskim djelom Krist „uspostavlja mir“ i „izmiruje“ čitav kozmos. Ne uspostavlja

[113] Tekst čitamo općenito u perspektivi kozmičkih dimenzija Kristova djela, a detaljno tumačenje vidi primjerice u: Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 34-40.

samo iznova izvorni sklad, nego ga ponovno posvećuje „krvlju križa“ svojega. Dvije su odrednice Kristova djelovanja kojima, osim čovjeku, i kozmosu daje osobni pečat spasenja: postojanje svega u njemu („subzistencija“) i „pomirenje“.[114] Kristovo djelo započinje utjelovljenjem, u kojem je Riječ „postala Tijelom“ te se tako sjedinila s čitavim čovječanstvom, ali na neki način i s čitavom kozmičkom stvarnošću. Može se reći da „utjelovljenjem čovjek i materijalno stvorenje počinju posjedovati, u svojoj unutarnjosti, element potpuno svet i posvećen: tijelo Kristovo.“[115] Očita je kozmička dimenzija utjelovljenja, po kojem se ponovno uspostavljaju poremećeni odnosi između čovjeka, svijeta i Boga. Kristovo je utjelovljenje, međutim, „tek“ početak konačnoga spasenja koje će se potpuno ostvariti u njegovoj smrti i uskrsnuću, i koje će se dovršiti na koncu vremena, kada će sve biti „uglavljeno“ u Kristu, a i sam kozmos će biti oslobođen za sudjelovanje „u slobodi i slavi djece Božje“ (Rim 8,21).[116] Krist, od kojega proizlaze „novo nebo i nova zemlja“, oslobađa i kozmos od sila zla pod koje je pao nakon stvaranja. Ipak, kako ističe Crescenzio Sepe, „personalizacija“ svemira ne događa se bez čovjekovog udjela:

> „Po čovjeku Krist obuhvaća čitav kozmos i obnavlja ga da bi ga preobrazio i pridružio otkupljenom čovječanstvu, koje će, sve ujedinjujući, formirati njegovo tijelo. U stvari, za Pavla uključenje stvorenja u čovjeka je takvo da ono samo postaje osoba koja jauče i trpi porođajne boli. Asimilacija je jasna i želi ukazati da, po principu 'stvorenjske solidarnosti', postoji unutarnja i duboka podudarnost čovjeka i prirode, po kojoj ona sudjeluje na osobnom bitku čovjeka. […] Spasenje čovjeka je potpuno, osobno spasenje, koje obuhvaća čitavu njegovu tjelesnu i duhovnu stvarnost.“[117]

Čovjek kao osoba od početka stvaranja pokazuje bitno kozmičku dimenziju, kako u pozitivnoj ulozi upravljanja svijetom, tako i u negativnim posljedicama njegova grijeha, ali i u Kristovu otkupljenju. „U biblijskom shvaćanju čovjek je onaj koji u Kristu personalizira svemir, a nije svemir onaj koji materijalizira čovjeka.“[118]

---

[114] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 105.
[115] *Isto*, 106.
[116] Pavao u Rim 8,18-23 na osobito zgusnut način izražava s jedne strane stanje spašenosti čovjeka i stvorenja, a s druge strane njihovo snažno iščekivanje konačnoga dovršenja spasenja ostvarenoga u Kristu, odnosno konačne preobrazbe, kada će se „i stvorenje osloboditi robovanja pokvarljivosti da sudjeluje u slobodi i slavi djece Božje“ (8,21). Uspoređujući stvorenje sa ženom u porođajnim bolima, Pavao personificira čitavu prirodu. Time želi ukazati da kozmos ne sudjeluje samo u moralnom padu čovjeka, nego i u slavnom uskrsnuću odabranih. (Usp. *Isto*, 107-109.)
[117] *Isto*, 110.
[118] *Isto*, 113.

2.4. Zaključak

Shvaćanje osobe u Bibliji, kako u teo-loškom, tako i u antropološkom smislu, nije sustavno razrađeno kao što će se to dogoditi u kasnijim stoljećima kršćanstva. No *Biblija* pruža dovoljno elemenata koji ukazuju i na osobnost Boga i na osobnost čovjeka.

Iz biblijske objave jasno je da je biblijski Bog osobni Bog. Bog je autonomno biće koje govori, stvara i djeluje; koje se slobodno objavljuje, potpuno neuvjetovano odlučuje, intervenira u povijest i samoinicijativno traži dijalog s čovjekom. On pokazuje sve karakteristike osobnosti u potpunom smislu. Biblijski Bog nije tek neutralni princip stvarnosti ili neodređeni temelj sveukupnoga svijeta. On je Bog koji se objavljuje kao osoban, što doseže svoj vrhunac u utjelovljenju njegove Vječne Riječi, Sina. Osim toga, iz Biblije proizlazi da se Bog kao osoban pokazuje *ad extra*, tj. u svom djelovanju i odnosu prema čovjeku, narodu i svemu stvorenome. Unutar svoje okrenutosti prema van, biblijski osobni Bog kontinuirano je usmjeren posebno na čovjeka kojega stvara, poziva i uzdiže na razinu dijaloškoga partnera. Može se reći da postoji „međuovisnost“ Božje i ljudske osobnosti: „Božja osobnost i ljudska osobnost se uzajamno prožimaju, iznova pozivaju i uvjetuju; jedna poziva drugu, postulira drugu, promovira drugu.“[119] No Bog se ne iscrpljuje, niti se dopunja u svojim slobodnim odnosima prema čovjeku. On u Kristu daje naslutiti vlastito intimno otajstvo koje čovjek, unatoč povezanosti s njime, ne može doseći. To otajstvo, kako se očitovalo u novozavjetnoj objavi, uključuje odnose među samim božanskim osobama. Rečeno metafizičkim rječnikom, „u biblijskog Boga 'biti za čovjeka' odgovara na neki načni onome 'biti po sebi', onome 'biti u sebi'“.[120]

S obzirom na čovjeka kao osobu, sve elemente koji će se tijekom povijesti teologije postupno stapati u pojam osobe sadržajno nalazimo već u Bibliji, premda nisu izražene dotičnim izrazima: individualnost, dostojanstvo, samostojnost, refleksivnost, relacionalnost, samosvijest, sloboda odluke, subjektivnost. I za čovjeka vrijedi da su sve komponente njegove osobnosti izrečene ponajprije u vidu njegova odnosa prema Bogu. Taj se odnos artikulira u nekoliko konstitutivnih momenata: čovjek je stvorenje Božje; on se zbog svoga dostojanstva, koje proizlazi iz njegove sličnosti s Bogom, razlikuje od ostalih stvorenja; pozvan je na zajedništvo s Bogom i sa stvorenjima; kao što je od Boga stvoren, tako je od njega i otkupljen. Biblijsko shvaćanje čovjeka kao osobe tako stvara potpuno novi pogled na

[119] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 137.
[120] *Isto*, 138.

cjelokupnu stvorenu stvarnost. Posebni položaj čovjeka među ostalim stvorenjima te osobni odnos Boga i čovjeka preokreće „grčki kozmološki predodređen 'univerzum', stvarajući novu viziju stvarnoga, u kojem središte više nije kozmos, koji u nepromjenjivoj determiniranosti svojih zakona panteistički uključuje svaku stvar, uključujući čovjeka i božanstvo, nego čovjek, koji, od Boga stvoren kao osoba, u svoju osobnu povijest uključuje čitav kozmos.“[121]

Unutar svoga temeljnog odnosa s Bogom, čovjek nužno živi i u odnosu s drugima i sa stvorenjem. *Biblija* stoga ne poznaje čovjeka kao potpuno autonomni subjekt i individuum, neovisan o Bogu i o drugima. Ona utemeljuje čovjeka kao osobu u njegovom odnosu prema Bogu i na toj pozadini promatra njega kao osobu u odnosu prema drugim ljudima i svijetu. Iz biblijske objave proizlazi da se osobnost čovjeka shvaća na temelju osobnoga Boga koji čovjeka stvara na svoju (možemo reći osobnu) sliku i koji se čovjeku objavljuje kao osobno biće.

Za našu je temu posebno značajno istaknuti temeljni vid odnosa Boga i čovjeka, unutar kojega se događa objava osobnosti Boga i čovjeka. Taj je odnos prvenstveno dijaloške naravi. Izvan toga „interpersonalnoga“ odnosa, *Biblija* gotovo ne poznaje ni govor o Bogu niti objavu o čovjeku. Sve indikacije osobnosti Božje i ljudske u Bibliji su shvaćene u tom kontekstu. S pravom se stoga *Bibliju* može nazvati „knjigom odnosa *par excellence*“[122]. Odnos i dijalog (kao specifikacija odnosa) dvije su riječi koje *Biblija* kao takve ne poznaje, ali su one stvarnost koja stoji ispod sveukupnog iskustva vjere biblijskoga čovjeka i naroda.[123] Samo što treba imati u svijesti da postoji bitna razlika u relacijskoj usmjerenosti Boga i čovjeka. Odnos Boga prema svijetu i čovjeku nije nužan, nego proizlazi iz njegove slobodne volje i ljubavi, dok bitna usmjerenost čovjeka na Boga proizlazi iz njegove stvorenosti odnosno ovisnosti.

Konačno, biblijski horizont odnosa Boga i čovjeka otkriva temeljno načelo teološke spoznaje. Naime, ako čovjek kao slika Božja odražava Boga, onda se specifična istina o čovjeku kao osobi treba promišljati iz teo-loške perspektive Božje osobnosti. Gledano u obrnutom smjeru, odnos Boga i čovjeka objavljuje da shvaćanje Božje osobnosti nije projekcija čovjekova iskustva kao osobe na Boga. Štoviše, „Božji osobni bitak dopustio je

[121] Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 60.
[122] Reinhold BOSCHKI, *„Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik*, 239.
[123] Moguće je navedene slike i izraze Božje i ljudske osobnosti u Bibliji interpretirati i pod nazivnikom odnosa Boga i čovjeka. (Usp. *Isto*, 239-259.)

iskusiti čovjekov osobni bitak".[124] Bog kao osobno biće je apriorna datost i utemeljujući horizont čovjekova iskustva i promišljanja vlastite osobnosti.

3. Početak teološkoga promišljanja osobe u patrističko doba

Povijesno gledano, pojam i nauk o osobi u teološkoj refleksiji pojavio se najprije u trinitarnim i kristološkim raspravama koje su se počele razvijati početkom III. stoljeća nadalje te je pojam *osoba* s vremenom dobivao sve veću važnost u razumijevanju objavljenih istina.[125] O čovjeku kao osobi razmišljalo se sekundarno. Razdoblje je to patristike i početaka teološke refleksije o sadržajima vjere, koje je pokazivalo nove tendencije nastale iz susreta s grčkom filozofijom. Crkveni oci najprije uočavaju određene kategorije grčke misli kao prikladne za pojašnjavanje objavljenih istina. Događa se „prva nova inkulturacija"[126]

---

[124] Gisbert GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, 76.

[125] O teološkopovijesnom razvoju shvaćanja osobe vidi konzultiranu literaturu: L[uigi] STEFANINI, Persona, 1297; A[lois] GUGGENBERGER, Person, u: *HthG*, II (1963.), 295-306; A[lois] HALDER – A[lois] GRILLMEIER – H[elmut] ERHARTER, Person, u: *LThK*^{2}, VIII (1963.), 287-292; Johann AUER, *Person. Ein Schlüsselbegriff zum christlichen Mysterium*; Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., 80-95; Gisbert GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, 75-86; Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 59-99; Andrea MILANO, *Persona in teologia*; Jürgen WERBICK, Person, 339-350; Kenneth E. SCHMITZ, Zemljopis ljudske osobe, u: *Svesci Communio*, 20 (1986.) 63, 46-50; Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von K. Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Innsbruck – Wien, 1986. (dalje: Der Personbegriff der Trinitätstheologie); M[anfred] FUHRMANN – B[rigitte] Th. KIBLE – G[eorg] SCHERER, Person, u: *HWP*, VII (1989.), 269-319; Crescenzio SEPE, *Persona e storia*; Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, 43-47; Luigi SARTORI, Persona nella storia di teologia, 131-183; Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott, 492-514; Angelo BERTULETTI, Il concetto di persona e il sapere teologico, u: RAZNI AUTORI, *L'idea della persona*, Milano, 1996., 3-32; Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person*; Gerog ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff, 243-254; Armin G. WILDFEUER – Gisbert GRESHAKE – Konrad HILPERT Person, Personalität, u: *LThK*^{3}, VIII (1999., 2006.), 42-50; Ivan ŠESTAK, Prinos kršćanstva filozofskoj misli o čovjeku: u*: OŽ* 55 (2000.) 4, 433-454. Andrea MILANO, Persona, u: Giuseppe BARBAGLIO – Gianpiero BOF – Severino DIANICH (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002., 1138-1157; RAZNI AUTORI, Person, u: *RGG*^{4}, VI (2003.), 1120-1129; Klaus BERGER, *Ist Gott Person?*, 28-203; Norbert SCHOLL, *Kein Platz für Gott?*, 126-142; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 74-171; Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, Zagreb, 2012., 25-74.

[126] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 150. Proces susreta kršćanstva s grčkom misli, osobito koncilske definicije koje u svojim formulama rabe pojmove grčke filozofije, često je u povijesti bio kritiziran, a na poseban ga je način osporavao Adolf von Harnack. Taj je proces inkulturacije nazvao „helenizacijom kršćanstva" te ga vrednovao kao iskrivljavanje biblijske vjere novim elementom grčke filozofije, zbog čega se zalagao za radikalnu „dehelenizaciju" kao put povratka prema pravoj vjeri. I danas se teza dehelenizacije ponavlja, primjerice kod zastupnika pluralističke teologije religija Johna Hicka. Načelno gledano, točno ističe Christoph Schönborn da se u raspravi o helenizaciji ne radi samo o povijesnim pitanjima, nego o interpretaciji povijesti, gdje povijesno pitanje prelazi u pitanje istine. Većina današnjih teologa gleda na tu temu s više razlikovanja. U tome vide autentičnu aktualizaciju i inkulturaciju kršćanske vjere utemeljenu na univerzalnim zahtjevima samoga kršćanstva, a ne nužno zastranjenje ili gubitak identiteta. Diferencirano se smatra da u kršćanstvu postoje obje tendencije, i helenizacija i dehelenizacija (u smislu razlikovanja od ondašnje grčke filozofije), kao zahtjev da se kršćanska poruka izrazi jezikom dotičnoga vremena. (Usp. Peter STOCKMEIER, Hellenismus und Christentum, u: *SM*, II [1968.], 665-676; Walter KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 218-219; Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla svoga Sina*, 60-62.) Kao primjer takve helenizacije i dehelenizacije možemo navesti pojam osobe za koji je kršćanstvo rabilo pojmove iz grčke i rimske kulture –

biblijskoga iskustva vjere u drugi misaoni svijet, u helenističku i rimsku kulturu koja se najčešće odvijala u kontekstu katekumenata i mistagogije. Teolozi se slažu da se u tom susretu ponajprije misli na kritičku ugradnju tada prevladavajućega platonizma u kršćanstvo, a koji je već bio stvorio realistične i monoteističke „pretpostavke“ prikladne za biblijsku novost. Neoplatonizam je s jedne strane prevladao politeizam i mitologiju narodne religije, a s druge je naglasio nadnaravni, metafizički svijet označen realizmom i objektivnošću božanskoga svijeta. Kako zaključuje Luigi Sartori,

> „u tom kontekstu (tako različitom od našega) postaje prilično lako projicirati na temelju vječnog i unutarnjeg misterija Boga (već apriorno shvaćenog kao stvarni temelj, korijen i izvor svega) ono što artikulirano iskustvo Krista i Duha Svetoga širi u vremenu: otkrivanje Boga, njegovo povijesno ostvarenje osobnosti, odnosno, njegov živi i osobni odnos s nama (= 'ekonomsko Trojstvo') podudara se stvarno s onim što je Bog u sebi, s 'imanentnim Trojstvom'. Za biblijsku je vjeru veoma važna povijest; ali joj je helenizam pomogao da pronađe vječne korijene.“[127]

Kao posljedica nove inkulturacije kršćanske vjere, unutar trintarnoteoloških i kristoloških razjašnjenja formiraju se dvije glavne teološke tradicije. Osnovna tendencija istočne tradicije izražava se u biblijskom iskustvu Trojstva, s Ocem kao središnjom „figurom“ i izvorom Trojstva, ali se preferiraju i metafizički izrazi koji više označavaju Božji bitak u sebi negoli njegovo povijesno djelovanje i relacije *ad extra*. Slijedi da Istok više njeguje kontemplativni duh, a ljudsku osobu gleda u vidu njezina vrhunaravnog poziva, tj. „divinizacije“. Posebno vrednuje monaštvo i liturgiju kao izraze „teomorfnog“ dostojanstva slike Božje. Zapadna se tradicija, ne zanemarujući povijesnost biblijske vjere, smatra racionalnijom. Naglašava jedinstvo u Bogu utemeljeno na zajedničkoj naravi, od kojega zatim dolazi do Trojstva. Više naglašava „postajanje“ osobe u njezinu konkretnom kontekstu i odnosima. Da bi produbila promišljanja o božanskoj osobnosti, polazi analogijama od čovjeka kao subjekta u različitosti funkcija i djelovanja. Zapadna vizija više je usmjerena na akciju i „praktičnu istinu“.[128] Unutar tako određenoga teološkog horizonta odvijat će se i mjerodavni crkveni koncili, ali će nastajati i krivovjerja.

---

prósopon, *hypóstasis*, *persona*, ali je imalo i poteškoća u njihovoj uporabi te ih je tijekom povijesti u svom novom kontekstu dodatno specificiralo.

[127] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 152. Za dublje i sustavnije proučavanje odnosa kršćanstva i grčke filozofije u prvim kršćanskim stoljećima vidi: Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009.

[128] Usp. Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 153-155.

3.1. Ključni izrazi

Da bi se donekle stekao uvid u ono što se u teologiji podrazumijeva pod pojmom osobe, potrebno je predstaviti predteološka značenja triju izraza koji su odigrali važnu ulogu u razvoju toga pojma: *prósôpon*, *hypóstasis* i *persona*.

3.1.1. *Prósôpon*[129]

Važno je odmah naglasiti da prvotno i izvorno značenje riječi *prósôpon* nije *maska*, za razliku od njezina latinskog ekvivalenta *persona*. U grčkoj profanoj uporabi izraz *prósôpon* je označavao „ono što je drugome stavljeno nasuprot očiju“, „ono što se može vidjeti“, „dio glave koji se nalazi na strani očiju“, pa iz toga proizlazi temeljno značenje izraza *prósôpon*: „lice“, „obraz“. Kako lice određuje cjelokupnu pojavu čovjeka, *prósôpon* u prenesenom smislu označava i „vidljivi lik čovjeka“ te „prednju stranu“ nečega. Tek kasnije izraz *prósôpon* dobiva značenje *maske*, jer ona oponaša ljudsko lice, a potom u prenesenom smislu i *dramsku ulogu*, koju igra neki glumac, i samoga *glumca* kao nositelja uloge. U helenističko vrijeme, osobito u povezanosti sa stoičkom filozofijom, *prósôpon* preuzima i značenje „pojedinca“ te izražava čovjeka u njegovu položaju u zajednici ili društvu koje ga okružuje. To će značenje kasnije preuzeti latinska riječ *persona*.

Na biblijsko područje izraz *prósôpon* prenosi svoja dva temeljna značenja. Kako smo naveli, preko 580 puta ta se riječ pojavljuje u *LXX* i to pretežno kao prijevod židovskoga *panîm*, koji znači „lice“, „okrenuta strana“ prema nekome ili nečemu, pa tako na nekim mjestima u antropomorfnom govoru znači i „Božje lice“, odnosno ono što Bog od sebe pokazuje čovjeku.[130] Novozavjetna uporaba riječi *prósôpon* slijedi onu iz *Septuaginte*. Ova pak biblijska značenjska dimenzija riječi *prósôpon* nema gotovo nikakvog utjecaja na razvoj latinskog izraza *persona*.[131]

Za daljnji teološki, osobito trinitarni razvoj bio je značajniji gramatički smisao izraza *prósôpon*, koji je preko biblijske egzegeze ušao u teološku uporabu. Uz tri glagolske *prosopa* (uloge govornika), gramatičari starine su poznavali specifičnu metodu razumijevanja

---

[129] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 78-80; E[duard] LOHSE, πρόσωπον, 769-771; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 57-64.
[130] Usp. podnaslov 2.1.2.
[131] Usp. E[duard] LOHSE, πρόσωπον, 771-778; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 57; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 79.

literarnih tekstova, tzv. *prosopografsku egzegezu*[132], kojom se otkrivao smisao literarnih tekstova (epova, drama), jer je antikni pisac svoju poruku izražavao putem „dijaloga“ izmišljenih osoba (uloga). Riječ je o hermeneutičkoj metodi čitanja teksta, koju s Greshakeom sažeto možemo objasniti na sljedeći način:

> „Pod prosopografskom egzegezom […] podrazumijeva se onaj način hermeneutike teksta, kojim su antikni retoričari i gramatičari, među njima i Filon Aleksandrijski i niz ranih kršćanskih egzegeta Biblije, jasno izložili kako neki književni autor unosi sredstvo dramskih dijaloga između 'heroja' svoje priče, da bi ono što sam osobno želi reći, izrazio u 'dijalogu' različitih subjekata. Na taj način neki pisac može ono što sam osobno misli, izraziti *apo* (*ek*) *prosopou* ili *en prosopo* (= 'u osobi') ovoga ili onoga lika. Prosopografska egzegeza otkriva u dijalogu karakter 'uloga' i pokazuje da su i na koji su način 'subjekti' nekog literarnog teksta u biti 'gramatički' odnosno 'dramaturški' subjekti djelovanja i *kao takvi* nositelji pjesničkih odnosno filozofskih iskaza.“[133]

Kako ćemo kasnije vidjeti, taj značenjski vid izraza *prósôpon* iz prosopografske egzegeze imat će utjecaja na latinsku riječ *persona* u njezinom gramatičkom i društvenom kontekstu.[134]

Prosopografsku egzegezu kao hermeneutiku biblijskoga teksta ranokršćanski su egzegete, među kojima je prvi Justin, a potom će ga slijediti crkveni oci III. stoljeća[135], primijenili i na neka biblijska mjesta u kojima se odvija „dijalog“ u samome Bogu između različitih *prosopa* (usp. Post 1,26; 3,22; Ps 110,1). No koliko god je prosopografska egzegeza bila od pomoći u trinitarnom preciziranju ideje osobe, uključivala je i opasnost od modalizma koji bi došao do izražaja ako se razliku između *prósopa* ne bi shvatilo realno, nego tek dramaturški, kao „igru uloga“. Naposljetku, izraz *prósôpon* u početku nije bio ontološki pojam poput *hypóstasis*, s kojim se kasnije poistovjetio, nego je dugo imao „smisao nečega tek izvanjskoga“, samo pojavnosti (zbog čega je s njim bila povezana opasnost modalizma), pa se njegov smisao morao tek razviti u „stvarno postojeći bitak“,[136] da bi se mogao rabiti na jednakoj razini s *hypóstasis*.

---

[132] Usp. Manfred FUHRMANN, Person I. Von der Antike bis zum Mittelalter, u: *HWP*, VII (1989.), 275 (dalje: Person I.); Helga OFFERMANNS, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche*, Frankfurt am Main, 1976., 37; Walter KASPER, *Isus Krist*, 293sl.
[133] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 79.
[134] Usp. Manfred FUHRMANN, Person I., 272; Gisbert GRESHAKE, *Der dreiene Gott*, 80, bilj. 89.
[135] Usp. Carl ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trnitarischen Personbegriffes, u: *ZNW* 52 (1961.) 1-2, 12sl.
[136] Usp. B[asil] STUDER, Hypostase, u: *HWP*, III (1974.), 1258-1259.

3.1.2. *Hypóstasis*[137]

Ovaj za trinitarne i kristološke rasprave prvih stoljeća važan izraz imao je u pred-teološkoj uporabi široki spektar značenja koja nije moguće pravocrtno prikazati. U kasnoj je antici *hypóstasis* bio jedan od najvažnijih stručnih izraza filozofske spekulacije. Najprije je, međutim, rabljen kao stručni termin u području prirodnih znanosti, medicine i tehnike, što je utjecalo i na njegovo kasnije filozofsko značenje. U medicinsko-prirodoznanstvenom smislu riječ *hypóstasis*, kako je posvjedočeno u Hipokrata i Aristotela, značila je: „sediment", „nakupinu", „talog" „oborinu", „ostatak". Tim se izrazom označavao sastavni dio tekućine, koja se prirodnim putem taloži, odvaja, zgušnjava i tako manifestira i realizira.

Na tragu svoga prirodoznanstvenog značenja, pojam *hypóstasis* u filozofsku terminologiju ulazi preko stoika Posejdonija († 51. pr. Kr.), koji je imao kako filozofsku, tako i prirodoznanstvenu naobrazbu. Pod *hypóstasis* podrazumijeva prabitak (*ousía*) ukoliko je ostvaren, stvaran i ukoliko se manifestira u pojedinačnim stvarima, dakle bitak koji je ušao u stvarnu egzistenciju. Hipostaza je tako objektivna stvarnost, realni i postojeći bitak koji se manifestira u konkretnim pojedinačnim stvarima i bićima. Hipostaza se po tome razlikuje od prabitka (*ousía*) i vlastitosti pojedinačnoga bića. Kako se u stoicizmu bitak shvaćao materijalno kao pramaterija, a nastanak tubitka iz prabitka kao fizikalni proces, logično je da se, zbog bliske paralele s prirodnim znanostima, odabrala riječ *hypóstasis*. Kako primjećuje Helmut Köster, problem je stoičkoga nauka bio u tome što je moguće teorijski, ali ne i stvarno razlikovati između pramaterije i njezinoga opredmećenja, jer pramaterija uvijek postoji opredmećena u obliku i kvaliteti. Tako je *hypóstasis* postala oznaka za *ousía* u njezinoj „realnoj", stvarnoj pojavi.[138]

Dok sâm Aristotel pojam hipostaze nije rabio u ontološkom značenju, njegova peripatetička škola, zanemarivši podrijetlo stvari, usredotočila se na različite načine bivovanja, pa je izraz *hypóstasis* rabila u vrlo bliskoj povezanosti sa „supstancijom" (*ousía*). *Hipostaza* je označavala „u konkretnim stvarima postojeći bitak" i kao takva smatrala se temeljem vlastitosti stvari i bića.[139] Kod peripatetika pojedinačne stvari imale su bît i

---

[137] Usp. *Isto*, 1255-1259; H[elmut] KÖSTER, ΄υπόστασις, u: *ThWNT*, VIII (1969.), 571-579; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 81-82; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 98-101.

[138] Helmut Köster dalje upozorava da je izjednačavanjem *hypóstasis* s *ousía* postalo nemoguće s *hypóstasis* označiti realne pojavnosti, jer u stoičkom mišljenju nije bilo uobičajeno shvaćanje da se *ousía* izražava u pojavama, a njihov odnos nije bio razjašnjen. (Usp. H[elmut] KÖSTER, ΄υπόστασις, 573-574.)

[139] Upravo je u kontekstu Aristotelova nauka o prvoj i drugoj supstanciji nastala poteškoća trinitarne uporabe izraza *hypóstasis*. Već prema tome kako se shvaćala supstancija – kao individualna supstancija, koja se konkretno ostvaruje ili kao opća supstancija koja je zajednička svim bićima iste vrste, ona se mogla izjednačiti s

stvarnost u samima sebi, dok je Posejdonije *hipostazu* pojedinim stvarima tek pripisivao, ukoliko se u njima ostvarivao bitak, koji je stajao iza njih.

Značenje koje je izraz *hypóstasis* dobio u neoplatonizmu bilo je važna pretpostavka za formuliranje trinitarne teologije. *Hypóstasis* kao ostvarenje praprincipa prenosi se na duhovni svijet te se povezuje sa stupnjevitim bitkom svega. Kako stvarnost prema neoplatonizmu potječe od Jednoga, pojam *hipostaza* označava stvarnost bitka izvedenu iz Jednoga. Kako ističe Helmut Köster, „ovdje najprije postaje jasno da *hypóstasis* označava stvarnost, koja je izvedena od jedne druge, više bitnosti i, drugo, da je potrebno imati na umu da se svakoj tako izvedenoj hipostazi prizna tubitak.“[140] *Hipostaza* je tako manifestacija Jednoga na sve nižem stupnju, koja je ovisna o izvornom bitku.[141] U tom smislu Plotin hipostazu ograničava samo na prave i savršene stvarnosti poput duha i duše, ukoliko proizlaze iz više nepromijenjene stvarnosti i na nju su usmjerene. Porfirije će kasnije svaki bitak smatrati kao *hypóstasis* ukoliko manifestira viši bitak. Proklo ide još dalje te pod *hipostazom* podrazumijeva ne samo biće ukoliko proizlazi iz jednog višeg bića i manifestira ga, nego ukoliko po sebi i u sebi samom subzistira – dakle duhovni individuum. *Hypóstasis* se ovime našla veoma blizu kasnijem latinskom pojmu *subsistentia*.

Postoji i opće značenje izraza *hypóstasis*, koje je se razvilo u svakodnevnom govoru. On podrazumijeva stvarnost koja se nalazi iza pojavnosti. Kako stvarnost iza pojavnosti može biti različita, *hipostaza* prema tome može značiti hrabrost, koja se izražava u snazi; plan, koji se ostvaruje u gradnji; nakanu, od koje se polazi u vlastitom djelovanju ili prosuđivanju. Uobičajena uporaba izraza *hypóstasis* sve više označava jednostavno stvarnost koja jest i koja postoji, nasuprot nečemu što je umišljeno ili izmišljeno. Ponovno i ovdje dolazi do izražaja njezina značenjska blizina s filozofskim pojmom *ousía*.

Uobičajeno značenje hipostaze iz svakodnevne uporabe prenosi se i u grčki prijevod *Staroga zavjeta* (*LXX*), u kojem je izrazom *hypóstasis* prevedeno ukupno dvanaest ekvivalentnih hebrejskih glagola, a među njima se ističe *hypóstasis* kao temelj života ili moći; kao stvarnost koja stoji iza svega pojavnoga; kao trajna stvarnost. U *Novom zavjetu* pojavljuje se pet puta, od čega dva puta kod Pavla (usp. 2 Kor 9,4; 11,17) u smislu nakane, plana. Za

---

hypóstasis ili se od nje razlikovati. Problem će konačno riješiti Kapadočani formulom „tri hipostaze, jedna bît (*ousía*)“ izjednačujući hipostazu s konkretnom individualnom supstancijom. (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 81-82.)

[140] Helmut KÖSTER, ΄υπόστασις, 576.

[141] Na ovoj pozadini očita je opasnost subordinacionizma u primjeni *hipostaze* u trinitarnoj teologiji, što se može vidjeti već kod Origena, koji je prvi upotrijebio pojam *hipostaze* za označavanje trinitarnih razlika. (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreiene Gott*, 81-82.)

kršćanske su autore, međutim, bila važnija tri mjesta iz *Poslanice Hebrejima* (usp. 1,3; 3,14; 11,1) u kojima je vidljiv filozofsko oblikovani pojam hipostaze. Tu znači pravu stvarnost Boga koja „stoji“ iza prolaznoga karaktera svijeta, a koja je u Isusu Kristu prisutna i koju Crkva kao vjeru posjeduje i s njom se poistovjećuje.

3.1.3. *Persona*

Na drugi se način odvijao razvoj pojma osobe na Zapadu, a on se utvrđuje u riječi *persona*. Latinski izraz *persona* prema Manfredu Fuhrmannu ima izvorno značenje „maske“, a potom dobiva značenje „uloge“, „karaktera“, „osobe“.[142] Njezino etimološko podrijetlo, međutim, nije potpuno razjašnjeno niti o njemu među stručnjacima postoji suglasje. U starini se izvodila iz riječi *personare*, što znači „zvučati kroz, odjekivati“, pri čemu se pozivalo na akustično djelovanje govora kroz masku glumca.[143] Neki pak stručnjaci smatraju da je ta etimologija neodrživa zbog različite duljine samoglasnika „o“ u *persōna* i *persŏnare.*[144] Također nije prihvaćena ni teorija da *persona* dolazi od *per se una*, unatoč tome što je bila prihvaćena od mnogih skolastika[145] i što bi to odgovaralo svojstvu same osobe. Isto tako nije potvrđeno da *persona* ima zajednički korijen s grčkim izrazom *prósopon*, upravo zbog toga što, kao što smo vidjeli, prvotno značenje te riječi nije maska, nego lice, obraz, prednja strana, a tek je u prenesenom smislu dobila značenje maske i uloge glumca.[146] Novija istraživanja upućuju na moguću povezanost izraza *persona* s etruščanskom riječju *phersu*, koja se čini da znači „masku“, „glumca“ odnosno „maskirana pojedinca“ u obredima u čast božice Persephone[147], iz čega je onda dobila i značenje „uloge“ („lika“, „karaktera“), koju glumac u kazalištu utjelovljuje, a kasnije i značenje samoga „glumca“ kao „nositelja uloge“. Philip Rolnick priklanja se mišljenju Mauricea Nédoncellea, koji nailazi na tragove riječi *persona* u etruščanskom *phersu*, kojega pak povezuje s etruščanskom božicom Phersephonom. Za

---

[142] Najstarije literarno svjedočanstvo rabi riječ *persona* u značenju „maske“ u smislu „preodijevanja“, pa se iz toga vrlo brzo razvila i metafora za „privid, pretvaranje, prijevaru“, što je vidljivo iz izreka poput: *personam capiti detrahere* (nekome otrgnuti masku s lica). Iz temeljnog značenja riječi *persona* kao „maske“ i „uloge“ proizišli su zatim drugi preneseni načini svakodnevne uporabe te riječi kod Rimljana. Iz poistovjećivanja riječi *persona* s „maskom“ ubrzo se razvilo i značenje „uloge, lika, karaktera“, najprije u području kazališta, gdje je označavala „ulogu, koju predstavlja glumac“. (Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 269-270.)

[143] Usp. *Isto*, 269.

[144] Usp. *Isto*; A[lois] HALDER, Person. I. Philosophisch, u: *LThK*^{2}, VIII (1963.), 287-288; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba,* 166.

[145] Luigi STEFANINI, Persona, 1298. Usp. A[lois] HALDER, Person. I. Philosophisch, 287-288.

[146] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 68sl.; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba*, 166.

[147] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 269; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 68sl.; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba,* 166.

razliku od drugih autora, on drži mogućim da se taj izraz kod starih Rimljana mogao stopiti s izrazom *personus*, koji dolazi od *personare*, što znači „zvučati kroz, odzvanjati“, jer su riječi božice odzvanjale kroz masku glumca.[148]

U sljedećem stupnju razvoja, izraz *persona* prema Fuhrmannu dobiva značenje „uloge“, „karaktera“, „funkcije“ koju čovjek ima u životu i društvu, a ono se prenijelo najprije na područja u kojima, nalik kazalištu, djeluje određeni sustav ili skup sa specifičnim ulogama. U sudstvu je zbog točno određenog djelovanja i uloga na poseban način bila očita analogija s kazalištem.[149] U državnom aparatu vlasti također su postojale uloge (*personae*), koje su na prikladan način trebali ispunjati državni službenici ili konzuli.[150] Riječ *persona* rabila se i za označavanje položaja unutar društva koje je bilo strukturirano prema staležima, a ponekad njezina upotreba oscilira između „položaja“ i „staleža“. Jednako su tako postojale uloge po zanimanjima, uloge po dobi, uloge i funkcije u obitelji. U rimskom pravu se također u tom smislu može susresti riječ *persona* kao izraz za čovjeka koji na poseban način djeluje i pojavljuje se.[151] Te uloge uvijek upućuju na neko tipično mjesto unutar zadanoga sustava.

Manfred Fuhrman smatra da se u tom socijalnom kontekstu uvijek misli „na nositelja jedne socijalne uloge, a ne na apsolutnu osobu, individuum“.[152] Ilustrirajući svoj zaključak teorijom uloga iz Cicereonova djela *De officiis*[153], Fuhrmann nadalje smatra da identitet osobe (uloge) „nije subjektivna ili individualna kategorija, nije jedinstvo doživljaja i svijesti; on je više veličina promatrana iz perspektive rasporeda položaja u društvu, konvencionalna datost, ukratko, perpetuirana društvena uloga“.[154] Greshake pak, što se čini uvjerljivijim, drži

---

[148] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 26-27. Usp. također Armin G. WILDFEUER, Person, Personalität, I. Philosophisch, u: *LThK*^{3}, VIII (1999., 2006.), 42-43.

[149] U oba su područja postojale čvrste i stalne uloge iz čijeg je međusobnog djelovanja proizlazila cjelina: od ekspozicije do završnog čina u kazalištu, od poziva do osude u sudskom procesu. A retorička je teorija razlikovala nekoliko postupaka, kojim bi jedan govornik u procesu pridobio sučevu naklonost: „time što polazimo od naše osobe (*persona*), od osobe našega protivnika, od osobe suca i od same stvari“. Jedan drugi autor piše: „Koliko uloga (*quot personae*) redovito ima u procesima? Četiri: ona tužitelja, ona branitelja, ona svjedoka i ona suca.“ (Citirano prema: M[anfred] FUHRMANN, Person I., 270.)

[150] Tako primjerice Ciceron o jednom svom neprijatelju misli da nije bio prikladan ispunjati službu konzula: „Ne može duhovna ograničenost, niti nesposobnost podnijeti sreću, ispuniti jednu takvu ulogu (*personam*), tako ozbiljnu, tako strogu.“ (Citirano prema: M[anfred] FUHRMANN, Person I., 270.)

[151] Usp. *Isto*.

[152] *Isto*, 271.

[153] Poznata je teorija uloga iz Ciceronovoga djela *De officiis*, koje se temelji na jednoj izgubljenoj raspravi stoika Panecija s Rodosa, a koji je rabio izraz *prósopon* kao metaforu za društvenu ulogu. U središtu su četiri „maske“ (*personae*) koje svaki čovjek istovremeno „nosi“: prva je maska oznaka vrste, tj. um, koji je zajednički svim ljudima i po kojem se pojedinac razlikuje od životinja. Druga spada u „vlastitosti“ (*propria*) pojedinca, a utemeljuje razliku tijela, duše i karaktera. Treću masku određuju povijesne okolnosti, a pod četvrtu Ciceron stavlja vlastitu volju i izbor. Ovaj prikaz, prema M. Fuhrmannu, potiče pojedinca na pravi izbor uloga i na pravo obnašanje uloga, ali apstrahiranjem od svega „osobnoga“ i „individualnoga“. (Usp. *Isto*, 270-272.)

[154] Usp. *Isto*.

Fuhrmannovu tezu pomalo pretjeranom te upravo kod Cicerona vidi da *persona* označava pojedinca, koji je po svome razumu obvezan živjeti časno i djelovati prema svojim dužnostima. Već tada *persona* označava određen individuum kao nositelja prava i obveza u razlici prema ljudskoj naravi.[155] Potrebno je ipak istaknuti da je u okviru antikne metafizike čovjek kao individuum ostao tek primjerak jedne vrste i da je tek biblijskom porukom ograničeni i povijesni čovjek kao Božji dijaloški partner dobio svoje apsolutno dostojanstvo i jedinstvenu vrijednost, sposoban u svojoj ograničenosti slobodno odlučivati o svojoj konačnoj stvarnosti.[156] Naposljetku, ono što Fuhrmannov prikaz višestrukoga značenja izraza *persona* sigurno pokazuje jest da se uz njega veže dimenzija odnosa prema drugima, pa se time latinski izraz približava značenju grčkoga *prósôpon.*

Oslanjajući se na grčku riječ *prosópon* i njezinu prosopografsku upotrebu, latinski izraz *persona* u gramatici je služio kao *terminus technicus*, s preciznim značenjem „uloga koje govore“, odnosno triju glagolskih osoba ili lica.[157]

Ovaj kratki pregled značenja triju temeljnih izraza *prósôpon*, *hypóstasis* i *persona* pokazuje kako je široki značenjski spektar tih izraza otežavao njihovu teološku uporabu. Teološka je refleksija trebala te izraze dodatno precizirati i ograničiti da bi se njima moglo izreći bitne istine kršćanske vjere. Poteškoća je bila još veća kada su se navedeni izrazi trebali diferencirati od drugih tada također neophodnih pojmova kao što su *ousía*, *phýsis*, *essentia*, *natura*, *substantia*. Povijest teologije prvih kršćanskih stoljeća pokazuje kako se taj razvoj nije odvijao bez poteškoća i krivih putova.

Osim toga, ova jezična analiza daje uočiti dva temeljna značenjska smjera koja su naznačena predstavljenim izrazima. *Hypóstasis* će stajati kao izraz za samostojnost i ontološku čvrstoću egzistirajućeg pojedinca, dok će *prósôpon* i *persona* ukazivati na dimenziju pojavnosti i relacijsku otvorenost osobe. Ta napetost između samostalne individualnosti i relacijske usmjerenosti obilježit će teološko razumijevanje pojma osobe do danas.[158]

---

[155] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 82. Da je i prije širenja kršćanstva *persona* već mogla izraziti ideju ljudske individualnosti – uz češću uporabu odgovarajućega *prosópon*, ali na potpuno elementaran i empirijski način, drže i Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 70; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba,* 166.
[156] Usp. Bernd Jochen HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 131.
[157] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 272.
[158] Usp. Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 130.

3.2. Osoba u trinitarnim raspravama

Većina autora zastupa da je primjena prosopografske egzegeze na određene biblijske tekstove bila poticaj za razvoj pojma osobe u kršćanskoj teologiji, a koji se artikulirao u trinitarnim i kristološkim kontroverzama i dogmatskim definicijama. Kako je, dakle, u kontekstu prosopografske egzegeze uočljivo da *prósôpon* ima dimenziju događanja, koji se odvija u dijalogu i relacijama, izraz se gotovo sam od sebe nametnuo kada je trebalo teološki formulirati kršćansku vjeru u trojedinoga Boga i u Isusa Krista[159] te je tako biblijska hermeneutika pomogla trinitarnom preciziranju ideje osobe. Prosopografska egzegeza *Pisma* pokazuje da je ideja osobe izrasla kao zahtjev samoga tumačenja *Biblije* i njezina pojma Boga koji je usmjeren na dijalog sa svojim narodom.[160] U trinitarnoteološkom shvaćanju osobe nezamjenjiv su doprinos dali Tertulijan, Kapadočani i Augustin.

3.2.1. Tertulijan

Za Tertulijana (oko 160.-240.) pojam osobe (*persona*) postao je središnjim izrazom u formuliranju trojstvenoga nauka.[161] Taj „do Augustina najindividualniji i najoriginalniji kršćanski pisac“[162] prvi je upotrijebio prosopografsku egzegezu u trinitarnoj teologiji. Carl Andresen pokazuje da je Tertulijan u svome djelu *Adversus Praxeam,* oslanjajući se na stariju kristološku egzegezu *Pisma* ranokršćanskih apologeta, u prosopografsku egzegezu unio i osobu Duha Svetoga te je prosopografsku metodu rabio u svrhu utemeljenja nauka o Trojstvu.[163] Premda sâm pojam osobe nije prisutan u biblijskim tekstovima koje Tertulijan prosopografski tumači (Post 1,26; Iz 45,14sl.), on iz dijaloškoga karaktera, odnosno formula oslovljavanja u biblijskom tekstu, izvodi pojam osobe, jer često takvu egzegezu osigurava

[159] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 294.
[160] Usp. Helga OFFERMANNS, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche*, 38.
[161] „Budući da je Tertulijanu bilo stalo da se u nezamjenjivosti subjektiviteta Oca, Sina i Duha Svetoga ostvaruje i priopćuje Božji život, pojam osobe postao mu je središnjim izrazom.“ (Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, Zagreb, 1999., 121.)
[162] Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 125.
[163] „Ako te u dosadašnjim razlaganjima smeta ono brojčano na Trojstvu, jer ono nije ujedinjeno u jednostavnom jedinstvu, onda postavljam protupitanje: Kako može jedna sama za sebe postojeća osoba (*singularis sc. persona*) reći u pluralnom obliku: 'Načinimo čovjeka na svoju sliku i priliku' (Post 1,26), kada bi ipak trebao reći: 'Ja želim učiniti čovjeka na moju sliku i priliku', dakle kao netko, koji jedini i za sebe sama (*singularis*) jest? Onda bi i u sljedećem obmanuo i šalio se rečenicom: 'Gle, Adam je postao kao jedan od nas' (Post 3,22), koju izgovara u pluralu, kad bi bio samo jedan, sâm i samostojeći. Ili je govorio anđelima, kao što to mjesto tumače Židovi, jer ni oni ne priznaju Sina?“ (*Adversus Praxeam*, 12, 1sl., u: *PL* 2, 167), citirano prema: Carl ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, 9-10. Andresen navodi za primjer i Tertulijanovo tumačenje Iz 45,14sl.

tvrdnjom da je citat napisan *ex persona.*[164] S druge strane, s pravom se pretpostavlja da je Tertulijan imao u vidu i značenje pojma *persona* kao pojedinca te uloge i položaja u nekom sustavu, onako kao su ga rabili stari Rimljani.[165]

Tertulijanu zahvaljujemo za latinsku trinitarnu terminologiju. Smatra se da je prvi uveo pojam *trinitas* te „trojicu“ označio kao *personae.*[166] Osim toga, njegova je velika zasluga u tome što je na Zapadu stvorio temelje za dvostruku formulu *tres personae – una substantia*, koja je, prema prosudbi Claudia Moreschinija „ostala uporište za čitavu zapadnu patristiku“, a njegovo djelo *Adversus Praxeam* „egzemplarna je rasprava koja potvrđuje da je kršćanstvo odgovorilo na nove zahtjeve kako na području misli, tako i na području terminologije“.[167] Da bi protiv monarhijanca (patripasijanca)[168] Prakseje dokazao da su božanske osobe međusobno stvarno različite, Tertulijan s jedne strane uzima u obzir postojanje dijaloga unutar samoga Boga (dakle dijaloški karakter osobe, a što znači i različitost osoba), a s druge strane ističe individualni element osobe, pokazujući tako da te *voces* nisu samo „dramaturške osobe“ ili stilske figure, nego „realno različiti pojedinci“ ili „ona individualna vlastita stvarnost, označena trojstvenim imenima, u kojoj božanska supstancija poprima konkretan oblik“.[169] Za njega je jasno da se „ne može vidjeti na isti način onoga koji govori, o kome govori i kome govori“.[170] Tertulijan tako prelazi od egzegetskoga značenja *personae* kao „lika“ na značenje „realnog pojedinca“.[171] Tako su za Tertulijana božanske osobe „konkretne individue s posebnim vlastitostima i obilježjima, koje treba razlikovati. Ukratko: osoba u Bogu je pojedinačno jednako nezamjenjivi pojedinačni subjekt djelovanja.“[172] Osim toga, važno je

---

[164] Usp. Carl ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, 11; Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 120.

[165] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 276-277. Kako sažima Andrea Milano, Tertulijan u svojim djelima rabi pojam *persona* oko stotinu puta izvan i oko tridesetak puta u djelu *Adversusu Praxeam*. Rijetko taj pojam kod njega ima značenje „maske“ ili „kazališne uloge“. Oko pedeset puta znači konkretnog pojedica, a oko četrdesetak puta je povezan s biblijskom egzegezom. (Usp. *Persona in teologia*, 76.)

[166] Tertulijan je prvi koji je izrazu *osoba* (*persona*) dao pravovjerno značenje u trinitarnom nauku. Čini se da je izraz *osoba* vezan uz božanske osobe nekoliko godina prije Tertulijana u istočnoj teologiji (kao *prósopon*) rabio modalist Noet. (Usp. Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 192.) Prema A. Milanu, pojam *hypóstasis* u trinitarnu refleksiju uveo je Origen (†253.), govoreći o Ocu, Sinu i Duhu Svetomu kao trima *hypostáseis*, ali sa subordinacionističkom tendencijom. (Usp. *Persona in teologia*, 105-111.)

[167] Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 186.

[168] Monarhijanizam (termin potječe od Tertulijana) je učenje prema kojem su Otac i Sin samo različite oznake istoga božanskoga bića te prema tome niječe Božju trojstvenu stvarnost. Dijeli se u dva glavna smjera: dinamičko-adopcionistički monarhijanizam, koji Krista smatra čovjekom opremljenim božanskom silom, i modalističko-sabelijevski monarhijanizam (nazvan i patripasionizam), prema kojem bi Bog djelovao tek u „obliku“ Oca, Sina i Duha Svetoga. (Usp. Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 125-128.)

[169] *Isto*, 120.

[170] TERTULIJAN, *Adversus Praxeam*, 11,4, u: *PL* 2, 166.

[171] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 77.

[172] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 85. Greshake, međutim, Tertulijanovo trinitarno poimanje osobe precizira zapažanjem Andrea Milana da je za Tertulijana osoba pretežno ona koja se pokazuje nama u svom

imati na umu da kod Tertulijana pojam *persona* poprima stručno trinitarno značenje kao kontrapunkt pojmu jedne božanske *supstancije*.[173] *Substantia* odgovara grčkom *ousía*, shvaćena kao zajednička i jednaka narav više pojedinaca, kao podloga pojedinoga bića i nositelj njegovih dotičnih vlastitosti.[174] U tom smislu Tertulijan može reći da se jedna *substantia* (Tertulijan rabi izraz *unitas substantiae*) „u Bogu pokazuje u tri *species*, *formae*, *gradus*, dakle, *personae*. […] Postoji *personarum distinctio* zajedno s *coniunctio* na temelju *unitas substantiae*“.[175]

Uz individualnost već se kod Tertulijana zamjećuje korak prema relacijskom vidu osobe. On, koji kao tipičan predstavnik zapadne tradicije započinje od jedinstva Božje bîti, zna i za različitost osoba te je ključna teza da „jedinstvo iz samoga sebe tvori trojstvo“.[176] Njihova je povezanost očita iz jedinstva iz kojega su „nastale“. Da Bog nije monada, nego tri međusobno povezane osobe, Tertulijan kazuje i riječima „tri su jedno, ne jedan“.[177] Kako je prema Tertulijanu, sažeo Bernd Jochen Hilberath, tri osobe u jedinstvu božanske supstancije su „*conjuncti*, *cohaerentes*, *connexi*, *conserti*, *participes*“.[178] Hilberath u svojoj studiji o trinitarnom poimanju osobe dolazi do zaključka, koji prihvaća i Gisbert Greshake, da je već kod Tertulijana dano polazište koje se moglo izgraditi u „personalno-relacijsku ontologiju“.[179]

Zapadna tradicija će od Tertulijana nadalje tri stvarnosti u Bogu označiti kao *personae*, a ono „jedno“ što te tri osobe obuhvaća kao *substantia*. Grčka, odnosno istočna tradicija dala je za oznaku triju osoba prednost ontološkom pojmu *hypóstasis* u smislu „individualnog egzistirajućeg bića“, dok je ono božansko „jedno“ označavala s *ousía*. Tri Kapadočana su tome utrla put.

---

djelovanju, govoru i funkciji, pa pojam osobe Tertulijan ne stavlja toliko na razinu bitka koliko na percepciju bitka. (Usp. *Isto*, bilj. 115.) Milanovim riječima: „Ne može se reći da je Tertulijan pojmu *persona* dao strogo filozofsku definiciju niti onu koja bi ubuduće bila namijenjena teološkoj uporabi. I onda kada nastoji izraziti individualnost, *persona* za njega označava jednostavno stvarno i različito pojavljivanje pojedinca koji je u sebi subzistentan i stvaran. Kako je pokazala uobičajena uporaba *personae*, kod Tertulijana prevladava 'ekonomsko' značenje u odnosu na ono 'ontološko', koje samo implicira.“ (*Persona in teologia*, 90.) Opširnije o Tertulijanovu trinitarnom poimanju osobe vidi u: *Isto*, 65-97; Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 200-208; 263-268.

[173] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 85; Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 120.

[174] Usp. Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, 44-46.

[175] Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 87.

[176] TERTULIJAN, *Adversus Praxeam*, 3, u: *PL* 2, 158.

[177] *Isto*, 25, u: *PL* 2, 188.

[178] Usp. Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 195. 197.

[179] *Isto*, 294.

3.2.2. Kapadočani

Nakon što je sam koncil u Niceji (325.) još sinonimno rabio pojmove *ousía* i *hypóstasis,* odbacivši arijansko učenje da je Sin Božji od neke druge „hipostaze ili bîti“ (*hypostáseos è ousías*)[180] negoli je to Otac, njihovu razjašnjenju doprinijeti će Kapadočani te se zbog te okolnosti njihov doprinos smatra još izuzetnijim.[181] K tomu su razlikovanjem jedne jedincate božanske supstancije i prisutnosti triju hipostaza u njoj riješili ozbiljnu krizu arijanizma, koja je bila velika opasnost kršćanstva u IV. stoljeću.[182] Christoph Schönborn visoko vrednuje postignuće trojice velikih teologa Istoka:

> „Genijalan i dalekosežan 'umjetnički zahvat' bio je što su Kapadočani upotrebljavali dva gotovo istoznačna filozofska pojma kako bi označili ovu napetost između naravi i osobe [...] između 'što' (pitanje bîti) i 'tko' (pitanje osobe): pojmove *ousía* (bît) i *hypóstasis* (hipostaza – osoba). [...] Kapadočani dalje razvijaju ove pojmove, 'kristijaniziraju', 'krste' ih, razumijevajući pojmom *ousía što*, a pojmom hipostaze *tko*, dakle pojedinačan subjekt, ono što nazivamo osobom.“[183]

Bazilije Veliki (oko 330.-379.) prvi je jasno razlikovao između *ousía* i *hypóstasis* te je na taj način pripremio put dvostrukoj formuli *mia ousía – treis hypostáseis*, koja će odgovarati onoj zapadnoj: *una substantia – tres personae*. Bazilije piše: „Između *ousía*-e i hipostaze postoji ista razlika koja postoji i između onoga što je zajedničko i onoga što je individualno: zato mi tvrdimo da je u božanstvu samo jedna supstancija […], ali zastupamo individualnost hipostaze, tako da izbjegnemo konfuziju i steknemo jasnu predodžbu o Ocu, Sinu i Duhu Svetome.“[184]

Za Bazilija je osoba (*hypóstasis*) konkretna stvarna pojedinačna egzistencija, ono posebno u odnosu na općenitost bîti (*ousía*). Tako se ovim terminološkim razlikovanjem došlo i do jasnije predodžbe Trojstva. *Hypóstasis* sada označava razlikovni vidik svakog člana Trojstva, a *ousía* ono što je zajedničko, koje pobliže određuju tri hipostaze. Bog je jedna *ousía* (supstancija, bît ili bitak) jednako i potpuno izražena u trima *hypostáseis* – Ocu, Sinu i Duhu. Bazilije nadalje uočava da je, za razliku od zajedničke *ousía*, svaka pojedina hipostaza, uz zajednička svojstva, okarakterizirana samo njoj vlastitim svojstvom (*idioma*) po kojemu se

---

[180] NICEJSKI SABOR, Nicejski sažetak vjerovanja (19. VI. 325.), DH 126.

[181] „Inovativna upotreba tih pojmova od Kapadočana to je značajnija ako uzmemo u obzir da je jedna od anatema uključenih u Niceji bila protiv onih koji tvrde da je Sin Božji 'iz druge *hypóstasis* ili *ousía*' nego što je Otac. Drugim riječima, Niceja još izjednačuje ono što Kapadočani u osnovi razlikuju.“ (Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 33.)

[182] Usp. Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 498.

[183] Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 99.

[184] Bazilije VELIKI, *Ep.* 236,6, u: *PG* 32, 883, citirano prema: Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 498. Usp. također: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 86.

prepoznaje. To svojstvo u Trojstvu dolazi do izražaja u odnosima podrijetla božanskih osoba, po kojima posjeduju jednu božansku *ousía*. Tako se *hypóstasis* u Bogu razlikuje po individualnim vlastitostima očinstva, sinovstva i posvećujuće snage ili moći.[185] Kako su ta individualna svojstva specifični načini po kojima božanske osobe po relacijama podrijetla primaju i imaju božansku *ousía*, onda to znači da je Otac jedini princip božanstva, a Sin i Duh Sveti ga primaju od Oca.[186] Dok su mu poznate osobne vlastitosti prvih dviju božanskih osoba, Bazilije priznaje poteškoću izražavanja vlastitosti treće osobe. Njega će dopuniti njegov prijatelj Grgur Nazijanski (oko 330.-390.), koji će razlikovno svojstvo Duha Svetoga vidjeti u izlaženju: „Vlastito ime onoga koji je bez počela je Otac; vlastito ime onoga koji je rođen bez početka je Sin; ime onoga koji izlazi ili dolazi bez da je rođen je Duh Sveti“.[187] Tek je tada bila osigurana istobitnost svih triju božanskih hipostaza.[188] Važno je također istaknuti da prema Baziliju božanske *hypostáseis*, za razliku od ljudskih, ne čine jedno kolektivno jedinstvo, nego jedinstvo supstancije (*ousía*), koje nije nastalo zbrajanjem božanskih osoba.[189] Svaka božanska osoba božansku supstanciju posjeduje na jednak i potpun način.

Bazlijev mlađi brat Grgur iz Nise (335.-394.) s još snažnijim spekulativnim darom produbit će misterij božanskoga jedinstva i trojstva.[190] Prvi će razlikovati međusobne odnose podrijetla Sina i Duha Svetoga. Sin izravno, neposredno izlazi od Oca, a Duh po Sinu od Oca. Time je nadišao Bazilija, koji je izlaženje Duha Svetoga još shvaćao kao božansko otajstvo te, kako je već spomenuto, nije dospio do određenja vlastitosti iz relacije podrijetla Duha Svetoga.[191]

Zahvaljujući ponovno Bazilijevu prijatelju Grguru Nazijanskom, trinitarno poimanje osobe dobilo još jedno pojmovno razjašnjenje time što je *prósôpon* poistovjetio s *hipostazom*. Dok je prije *prósôpon* smatrao ontološki manje sadržajnim terminom od *hypóstasis*, kasnije je došao do spoznaje da nije dovoljno „nabrojiti osobne razlike; naprotiv mora se priznati da svaka osoba egzistira u stvarnoj hipostazi“[192] te govori o „trojstvu u hipostazama ili osobama

---

[185] Usp. Bazilije VELIKI, *Epp*. 214,4; 236,5, u: *PG* 32,789 B; 884; *Contra Eun*. 2,28.29, u: *PG* 29, 637 B. 640, citirano prema: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 132.
[186] Usp. Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott, 497.
[187] Grgur NAZIJANSKI, *Orat*. 30,19, u: *PG* 34,128 C, citirano prema: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 137.
[188] Usp. Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 498.
[189] Usp. Bazilije VELIKI, *De Sp. S*. 18,45, u: *PG* 32,142, preuzeto iz: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 132.
[190] Više o tome vidi u: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 140sl.
[191] Usp. Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott, 498.
[192] Grgur NAZIJANSKI, *Ep*. 210,5, u: *PG* 32, 775C, citirano prema: Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 118.

kako neki više vole reći“.[193] Time se pojam *prósôpon* konačno oslobodio modalističkih implikacija, a shvaćanje osobe obogatilo se još jednim vidom. Postalo je jasno da „se Bog u svakoj svojoj povijesnospasenjskoj 'objaviteljskoj ulozi' odnosno 'pojavnim načinima' pokazuje kao on sam, tako da se trinitarni pojam osobe ne odnosi samo na čovjeku okrenutu Božju 'pojavu', nego i na svaku samostalnu i u sebi savršenu božansku hipostazu, koja se pojavljuje u svakoj pojavi“.[194] Mogli bismo reći da se Bog *ad extra* pokazuje onakvim kakav je *ad intra*. Osoba je satkana od vidljive pojavne stvarnosti i one nevidljive ontološke, koja se u vidljivoj očituje.

Za Kapadočane je također važno istaknuti da su doprinijeli i dubljem relacijskom poimanju osobe. Kako smo već naveli, ističu da se posebnosti svake hipostaze temelje na njihovim relacijama prema drugim osobama, a tu ideju pokazuju različitim analognim slikama. Otac, Sin i Duh Sveti odnose se jedan prema drugome kao sunce, zraka i sjaj ili kao korijen, deblo i plod.[195] Posebno Grgur Nazijanski unosi i reflektira pojam odnosa (*schésis*), kako bi istaknuo uzajamnu relacionalnost božanskih osoba i njihove odnose podrijetla, po kojima se razlikuju. Prema Grguru, božanske se osobe razlikuju u odnosu, a ne u bîti: „Otac nije niti ime bitnosti niti djelovanja, nego ime odnosa koje pokazuje kako se Otac odnosi prema Sinu i Sin prema Ocu.“[196] Na temelju imena božanskih osoba Grgur razjašnjava njihove uzajamne odnose: „Otac označuje bitak izvora i nerođenosti, Sin bitak rođenosti, a Duh Sveti bitak izlaženja.“[197] Franz Courth zaključuje da je „s upućivanjem na vječne odnose podrijetla Grgur pronašao način govora u kojemu on može izraziti kako identitet sačuvane božanske bîti, tako i njezino specifično ostvarenje u Ocu, u Sinu i u Duhu Svetome.“[198] Gisbert Greshake ide još dalje te, oslanjajući se na Bazilijevu misao, već kod Kapadočana vidi komunitarni bitak božanskih osoba: tko priznaje božanske osobe, „istovremeno je pokazao kako posebnost (*idiotes*) hipostaze, tako i neodvojivost njihova zajedništva (*koinonia*)“.[199]

---

[193] Grgur NAZIJANSKI, *Or.* 42,16, u: *PG* 36, 476sl., citirano prema: Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 118.
[194] Jürgen WERBICK, Der trinitarische Gott, 498.
[195] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 277-278.
[196] Grgur NAZIJANSKI, *Or.* 29,16 (= *SC* 250, 210), citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 92.
[197] Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 120.
[198] *Isto*.
[199] Bazilije VELIKI, *De. Spir. S.* 25, 59 (= *FC* 12, 256), citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 87. Gisbert Greshake osim toga upućuje na pojam *perichóresis* (*circumincessio* i *circuminsessio*) kao vrlo važan za relacijsko-komunitarnu dimenziju božanskih osoba. Prema A. Milanu, sadržaj pojma *perichóresis* se nalazi već kod Kapadočana i još ranije kod Atanazija. Sam pojam izvorno potječe od plesa te ga je najprije razvijao Maksim Ispovjedatelj u kristološkom kontekstu, da bi njime izrazio međusobno prožimanje božanskoga i ljudskoga u Isusu Kristu, u kojem svaka narav istodobno zadržava svoje vlastitosti. Ivan Damaščanski je tako razvijen pojam prenio u trinitarnu teologiju. U trinitarno-teološkom smislu *perichóresis* znači da su Otac, Sin i

Kako zaključuje Andrea Milano, na Prvom carigradskom koncilu (381.) „okrunjen je trud Kapadočana i prema tome uklonjena je svaka dvoznačnost: zajedno s formulom pravovjerja utvrđeni su i stručni izrazi oko kojih će se od onda razvijati trinitarna refleksija“.[200] Pored afirmacije konsupstancijalnosti Duha Svetoga s Ocem, Drugi carigradski koncil (553.) također afirmira da su Otac, Sin i Duh Sveti tri *hypostáseis* i *prósopa*, koje subzistiraju u jednoj *ousía*.

> „Zajedno s dogmom, tako je potvrđena formulacija Kapadočana a time i stručna trinitarna terminologija, i to ne samo za Istok. S jedne strane se poistovjećuju *ousía* i *phýsis*, a s druge strane *hypóstasis* i *prósôpon*. Latinski prijevod, u nekom smislu već anticipiran 382., u *Tomusu* pape Damaza (DS 153, 163, 168, 173) […], a zatim u *Tomus ad Flavianum* pape Leona, preuzetom na Kalcedonu 451. (DS 293, 295,302), s jedne strane izražava *phýsis* s *natura* i *ousía* sa *substantia*, a s druge strane *hypóstasis* sa *subsistentia* i *prósôpon* s *persona*.“[201]

Značajan doprinos prvih napora oko definiranja pojma osobe, koji se razvio u kontekstu trinitarno-teoloških rasprava, može se sažeti u tri bitne točke koje će i u daljnjem razvoju pojma biti prisutne. Najprije se dospjelo do jasnoga razlikovanja pojmova koji su se rabili kao sinonimi: *ousía* (*substantia*) i *hypóstasis*/*prósôpon* (*persona*). Drugo, ne samo da su ti pojmovi razlikovani, nego su stavljeni na istu razinu. „Personalna razlikovanja u Bogu ne nalaze se na razini *ispod* božanskoga bitka, nego su s božanskim bitkom i bîti identična.“[202] Ova dva koraka s pravom potiču Greshakea na zaključak da to znači do tada nezamislivo vrednovanje „osobnoga“ te početak nestajanja dominacije supstancijskog mišljenja u korist personalnog mišljenja.[203] Kao treći važan doprinos prvih napora oko određivanja trinitarnoga pojma osobe izranja relacijska dimenzija osobe time što se isticalo relacije podrijetla kao razlikovna određenja božanskih osoba.

Nakon terminoloških preciziranja zapadne i istočne teološke tradicije, ostala je još potreba međusobnog ujednačavanja korištenih pojmova. Osobitu opasnost nesporazuma dviju tradicija pružao je latinski pojam *substantia*, koji se uz grčki *ousía* mogao prevesti i s *hypóstasis*, a što bi onda dovelo do triteističkoga shvaćanja Trojstva. S problemom prevođenja trinitarnih izraza posebno se mučio Augustin, toliko da je teško prihvatio već postojeću trinitarnu terminologiju.

Duh Sveti međusobno tako ujedinjeni da se međusobno potpuno prožimaju i da jedan drugome daju sve što oni jesu. (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 93-94; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 146sl.)

[200] Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 152.

[201] *Isto*, 153.

[202] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 88.

[203] Usp. *Isto*, 88-90; Gisbert GRESHAKE, *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, 78.

3.2.3. Augustin

Posebno mjesto u razvoju pojma osobe na Zapadu pripada „najvećemu među crkvenim ocima“[204], Augustinu (354.-430.). Ipak do danas među stručnjacima ne postoji suglasje s obzirom na smještaj njegove trinitarne teologije. Također se to može reći i za njegovo shvaćanje osobe.[205] S jedne je strane biskup iz Hipona sumnjičav prema uporabi pojma osobe u Trojstvu; s druge strane priznaje mu se napredak upravo u određivanju odnosa među božanskim osobama na temelju analogije ljudske osobnosti, a na kraju pojam odnosa ne dovodi u izravnu vezu s osobom.

Augustin oklijeva rabiti pojam osobe u trinitarnom nauku upravo zbog poteškoće s prijevodom grčkoga pojma *hypóstasis* na latinski. „Grci kažu *hypóstasis*. Ali ne znam koja im je razlika između *ousía* i *hypóstasis*. Mnogi od naših koji to obrađuju grčkim jezikom naviknuli su reći: *mia ousía, treis hypostáseis*. Na latinskome je jedna esencija, tri supstancije.“[206] Augustin vidi poteškoću u tome što se *ousía* na latinski prevodi kao *substantia*, što doslovno znači „ono što stoji ispod“. Međutim i *hypóstasis* također doslovno znači „ono što stoji ispod“, pa se u latinskom ne može razlikovati od *substantia*. Ipak, zbog autoriteta latinskih pisaca koji su tako govorili, prihvaća govor o „jednoj esenciji ili supstanciji, ali tri osobe“, ne odričući se svoje nedoumice: „Ali, kada se pita Trojica što? Ljudski govor se muči potpunim siromaštvom. Ipak je kazano tri osobe ne da se ono kaže, već da se ne šuti.“[207] Za Augustina pojam osobe postaje jedna vrsta negativne pomoćne konstrukcije.

Biskupa iz Hipona vjera Crkve potiče da u Bogu prizna tri osobe koje su u međusobnom odnosu: „Vjerujemo da Otac nije Sin, niti da je Duh Sveti Otac ili Sin, nego je Trojstvo međusobno odnosnih Osoba i jedinstvo jedne esencije.“[208] Augustin poseže za pojmom odnosa da u Bogu artikulira trojstvo, odnosno razliku u jednoj božanskoj bîti. Nauk o odnosima tako karakterizira Augustinov nauk o Trojstvu te se upravo razvoj shvaćanja odnosa u kontekstu Trojstva „može smatrati 'prvim velikim djelom' biskupa iz Hipona na području spekulativnoga nauka o Trojstvu. Premda je već prije toga Grgur Nazijanski rabio pojam

---

[204] Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 241.
[205] Gisbert Greshake u kontekstu razvoja pojma osobe u podnaslovu formulira dilemu: „Augustinova koncepcija – suženje ili epohalno otkriće?“ (*Der dreieine Gott*, 95.)
[206] AUGUSTIN, *Trojstvo*, Split, 2009., V, 10, str. 390.
[207] *Isto*, V, 10, str. 391.
[208] *Isto*, IX, 1, str. 453.

odnosa (*schésis*) da iskaže trojstvo u Bogu, ipak je Augustin bio onaj koji je ovaj pojam učinio sustavnim te je kao takav prispio u zapadnu teologiju".[209]

Polazišta za označavanje razlike među božanskim osobama pojmom odnosa, koje se temelje na izlaženjima (*processiones*), Augustin nalazi u svetopisamskim iskazima, kao i u neoplatonistčkoj filozofiji. Za Augustina je pojam odnosa prikladan iz dva razloga. Najprije zbog toga što su trojstvena imena Otac i Sin trojstveni izričaji: „Nijedan se od njih ne naziva u odnosu na sama sebe, nego u međusobnome odnosu i u odnosu jedan prema drugome."[210] Nadalje, Augustin odnos u Bogu ne shvaća kao akcident jer nije promjenjiv.[211] Na taj način biskup iz Hipona, polazeći od Aristotelove sheme supstancije i akcidenta, odnosno od Boga kao *ipsum esse subsistens* za kojega ne mogu postojati akcidenti, modificira tu istu metafizičku strukturu tako što odnos izuzima iz dotadašnje sheme kategorija ističući božanske odnose kao nepromjenjive.

Augustinovim specifičnim doprinosom smatra se i njegov prikaz fenomenologije ljudske svijesti, koji je razvio u kontekstu svoga „psihološkog nauka o Trojstvu".[212] Budući da za Augustina čovjek kao slika Božja znači biti načinjen na trojstvenu sliku Božju, on najprije u *Ispovijestima*, a zatim u djelu *De Trinitate* razvija trijadičku strukturu čovjekova duhovnoga života (jer je za njega unutarnji čovjek, koji je obdaren duhom, najautentičnija slika Božja) kao analogiju za trojstvenoga Boga. Analogijom s čovjekovim duhovnim životom (intrapersonalni odnos) objašnjava odnose među božanskim osobama, dok, zbog opasnosti od triteizma, odbija analogiju odnosa među različitim ljudskim osobama (interpersonalni odnos).[213] Augustin navodi tri osnovne funkcije čovjekova duhovnog života, koje su kao takve prikladan analogan božanskim osobama. Te su funkcije istovremeno različite i nerazdjeljivo ujedinjene te su zbog toga slika odnosa božanskih osoba: *memoria* (slična „bitku", odgovara Ocu), *intellectus* (misao; odgovara Sinu) i *voluntas* (ljubav, odgovara Duhu Svetomu).[214] Samo što u Bogu pojedine sposobnosti duha nisu akcidenti,

---

[209] Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 155.
[210] AUGUSTIN, *Trojstvo*, V, 6, str. 385; usp. Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 156.
[211] „U Bogu se pak ništa ne kaže kao akcident jer u njemu nije ništa promjenjivo. Ipak sve što se kaže ne kaže se u smislu supstancije. Rekne se, naime, odnos kao Otac prema Sinu i Sin prema Ocu. To nije akcident jer je onaj uvijek Otac, a ovaj uvijek Sin: […] Što je pak odnos, nije akcident, jer nije promjenjivo." (AUGUSTIN, *Trojstvo*, V, 6, str. 385.)
[212] Tako ga je nazvao Michael Schmaus, ali prema drugima veoma neprikladno. (Usp. Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 157.)
[213] AUGUSTIN, *Trojstvo*, VIII, 12, str. 447sl.
[214] Usp. Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 154. Greshake donosi još jednu drugačiju shemu. Trostrukoj strukturi duha (*memoria – intellectus – voluntas*) odgovara trostruko ostvarenje duha: onaj

nego su iste biti s njime.[215] Struktura čovjekova unutarnjeg života postaje slika trinitarne strukture božanskoga bića.[216]

Premda primarno u službi trinitarnoga shvaćanja božanskih osoba, biskup iz Hipona pojačao je značenje same ljudske osobe. U proučavanju čovjekovih duhovnih sposobnosti valorizirao je ljudsku osobu i njezin nutarnji život, te je potaknuo istraživanje *ljudskoga* duha i time *ljudske* osobe u njezinoj fenomenologijskoj specifičnosti. Time što je istaknuo fenomenologiju ljudske svijesti, Augustin se može smatrati pretečom današnjega shvaćanja osobe, jer je upravo (samo)svijest jedna od njezinih središnjih značajki.[217]

Ostaje još pitanje kakvo je Augustinovo shvaćanje osobe u cjelini. Unatoč tome što biskup iz Hipona odnos povezuje s božanskim osobama, ipak „ne povezuje samostojnost vlastitu osobi i biti u relaciji *kao takve*, nego ih samo tvrdi“.[218] To je zasigurno zbog toga što Augustinov prvenstveni cilj nije razrada samoga pojma osobe, nego obrana pravovjernih kristoloških i trinitarnih formulacija.[219] Smatramo važnim i objašnjenje Manfreda Fuhrmanna, koji kaže da je u Augustinovo vrijeme bilo zaboravljeno da je izraz *persona* iz gramatike preko biblijske egzegeze dospio u teološku diskusiju. Zbog tog zaborava više se nije moglo uočiti značenje *personae* kao „uloge“ i „funkcije“, što je sadržajno veoma blizu pojmu relacije[220], a što bi onda i Augustinu pomoglo u povezivanju pojmova osobe i odnosa.

Stoga je Gisbert Greshake (kao i Franz Courth i Philip Rolnick) mišljenja da kod Augustina prevladava supstancijalističko shvaćanje osobe:

> „Ako izuzmemo povijesnospasenjske iskaze o božanskim osobama u prvim ranim knjigama *De Trinitate* i njihov 'dijaloški obojani' pojam osobe, onda osoba za njega upravo ima 'apsolutni' (tj. onaj koji naglašava jedinstvo zatvoreno u sebe i odnos čovjeka prema samome sebi), nikakav 'relacijski' (tj. onaj koji tematizira odnos usmjeren prema drugima) karakter.“[221]

---

koji ljubi – ljubljeni – ljubav; onaj koji spoznaje – spoznati (Riječ) – spoznaja; onaj koji se sjeća – ono što je sjećano – sjećanje. (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 98.)

[215] Usp. Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo*, IX, 5, str. 457. Usp. Jürgen WERBICK, Der Trinitarische Gott, 501.

[216] Na nedostatak te Augustinove analogije u vidu shvaćanja troosobnoga Boga ukazao je Joseph Ratzinger. (Usp. podnaslov II.3.4.1.)

[217] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 45; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 98.

[218] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 96.

[219] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 44.

[220] Usp. M[artin] FUHRMANN, Person I., 278.

[221] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 95. Tako misli i Franz Courth: „Naime, premda biskup iz Hipona pokušava pojam 'perosna' protumačiti s obzirom na odnos i tako ga razlikovati od supstancije, ipak posljednji (tj. supstancija) ostaje pojam koji određuje značenje. Polazeći od pojma supstancije on osobu shvaća u smislu subzistencije i ujedno zapaža, da za njega tako važan moment odnosa tu ne dolazi do izražaja.“ (*Bog trojstvene ljubavi*, 155.) Philip ROLNICK je također mišljenja da se Augustinovo poimanje osobe nikada nije potpuno odvojilo od evkivalentnosti izraza *hypóstasis* i *substantia*. (Usp. *Osoba, milost i Bog*, 47-48.)

Unatoč tome što brani vjerovanje da postoje Trojica, Augustin i u trinitarnoj refleksiji, jednako kao i u kristološkoj, osobu shvaća kao subjekt „u-sebi“ i „za-sebe“[222]: „[…] Očeva osoba Oca nije nego sam Otac. U odnosu se na nj rekne Osoba, ne u odnosu na Sina ili Duha Svetoga.“[223] Za Augustina je osoba prvenstveno „nešto zasebno ili pojedinačno“.[224] Kod biskupa iz Hipona prevladava individualni i subzistentni pojam osobe, u kojem dimenzija relacije još nije eksplicitno artikulirana. U skladu s poimanjem osobe je i Augustinov koncept Trojstva, prema kojemu prevladava vizija Božjega jedinstva u odnosu na različitost triju božanskih osoba. Ipak je taj „najveći crkveni otac“ naslutio ono što će se u srednjem vijeku jasnije razviti. Otkrićem odnosa među božanskim osobama Augustin je učinio bitan korak prema relacijskom shvaćanju osobe. „Pri tom je njegova 'pravizija', prema kojoj se jedinstvo Božje nalazi u božanskoj supstanciji, a ono razlikovano u Bogu – na temelju različitih *processiones* – treba razumjeti kao relaciju, postala značajna za sljedeće razdoblje i faktički kasnije dovela k relacijskom razumijevanju osobe.“[225] Ono što je još kod Augustina ostalo kao aporija, riješit će Toma Akvinski.

3.3. Kristološki naglasci

Otprilike istovremeno s trinitarnim raspravama, a jasnije nakon njih, teološki se pojam osobe razvijao i u kristološkim raspravama u kojima je također služio kao jedan od ključnih pojmova. Valja se podsjetiti da je biblijska prosopografska egzegeza bila najprije kristološki orijentirana[226], a potom je pod utjecajem Tertulijana usmjerena trinitarno. Važno je, k tomu, istaknuti da je problemska konstelacija osobe u kristološkoj refleksiji IV. i V. stoljeća nadalje bila različita od one u trinitarnoj teologiji. Glavno pitanje, koje je nametala vjera u Trojstvo, bilo je kako shvatiti odnos triju božanskih stvarnosti ujedinjenih u Bogu, dok se kristološki problem sastojao u tumačenju jedinstva Kristove osobe u odnosu na dvije naravi (božansku i ljudsku). Tako će u refleksiji o Trojstvu osoba izražavati razlikovni element u trojedinome

---

[222] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 96.
[223] AUGUSTIN, *Trojstvo*, VII, 11, str. 427. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 96.
[224] AUGUSTIN, *Trojstvo*, VII, 11, str. 428.
[225] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 99.
[226] Justin je bio prvi kršćanski pisac koji je upotrijebio prosopografsku metodu na biblijske tekstove, i to u kristološkom značenju: „Kada čujete da proroci govore rečenice kao da govori jedna osoba […], onda nemojte misliti da su ih izravno izrekli oni duhom napunjeni (sc. proroci), nego Logos koji ih pokreće. Naime ponekad on govori kao onaj koji pretkazuje buduće događaje, ponekad, međutim, kao da govori kao pod osobom Gospodara svemira i Boga Oca, a ponekad opet kao pod osobom Krista, te ponekad također kao pod osobom naroda, koji su odgovorni Gospodinu i njegovu Ocu, kao što se može uočiti i kod vaših pisaca, kod kojih treba razlikovati: jednoga, koji je pisac čitavoga djela, ali dopušta da nastupaju osobe koje razgovaraju.“ (*Apol.* 1,36,1 sl., citirano prema: Carl ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, 12.)

Bogu (božanske osobe), a u kristologiji će se smatrati principom jedinstva božanske i ljudske naravi u Kristu. Suprotno je bilo s pojmom *narav*. U nauku o Trojstvu označava ono što je zajedničko trima božanskim osobama, dok u kristološkoj refleksiji podrazumijeva ono što je u Kristu različito, ali u hipostatskoj uniji sjedinjeno. Povezano s ulogom koju pojam *osoba* ima u tim raspravama, *osoba* će u trinitarnom kontekstu izražavati više relacijsku dimenziju, dok će se u kristološkim promišljanjima više naglasiti njezina subzistencija. Problem osobe u kristologiji dodatno dobiva na težini time što se Isusovoj ljudskoj naravi nije moglo pridati posebnu ljudsku osobu jer bi se inače zapalo u dvopersonalnost. Naposljetku se ono što združuje ova dva problemska kompleksa sastoji u razlikovanju osobe od naravi. Začetke kristološkoga shvaćanja osobe nalazimo već kod Tertulijana, a ono će se potpuno razviti na Kalcedonskom koncilu (451.).

3.3.1. Začetci kod Tertulijana

Kao tvorac latinske trinitarne terminologije, Tertulijan je bio prvi koji je i u kristologiju uveo pojam osobe i to kao „jedna osoba“. Kako prosuđuje Helga Offermanns, time je stvorio jedinstvo osobe i spriječio da se božanska i ljudska strana u Kristu potpuno razdvoje te ga se zbog toga smatra ranim pretečom kristološke kalcedonske formule.[227] U polemiziranju s Praksejom, Tertulijan govori o „jednoj osobi“ i „dva stanja“ odnosno „dvije supstancije“ u Kristu: „Vidimo dvostruko stanje, ne pomiješano nego spojeno u jednoj osobi, Bogu i čovjeku Isusu – u Kristu se također razlikuje – sve do toga da je sačuvana vlastitost svake od dviju supstancija.“[228] Tertulijan jasno razlikuje osobu od stanja ili supstancije. S obzirom na supstanciju, u Kristu ističe stalno dvojstvo. Da označi u Kristu jedinstvo, rabi pojam osobe. Budući da se Tertulijan suočava s monarhijanizmom, očito je da se njegov izraz „u jednoj osobi“ odnosi najprije na osobu Sina, koja je, promatrana unutar Trojstva, različita od osobe Oca. Međutim, složiti je se s Jeanom Galotom, da „jedna osoba“ unatoč trinitarnom

[227] Usp. Helga OFFERMANNS, *Der christologische und trinitarische Personbegriff*, 50. Tertulijanovu važnost još preciznije objašnjava Angelo Amato: „taj kristološki *hapax legómenon* na početku III. stoljeća smatran je pravim čudom lingvističke preciznosti ukoliko je više od dva stoljeća anticipirao konačno razjašnjenje odgovarajućih grčkih termina *prósopon* i *hypóstasis*, koje se dogodilo u Kalcedonu 451. Ta genijalna inovacija, međutim, nestala je za oko dva stoljeća bez ostavljanja tragova. Pored jednoga spominjanja u Ambrozija, ponovno će se rabiti samo s Jeronimom i konačno se afirmirati s Augustinom, koji će doraditi pojam s kristološkim sadržajem kojega će zatim imati na Kalcedonu, odnosno kao jedna hipostaza koja subzistira u dvije naravi.“ (*Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, ^{7}2008., 456-457.)

[228] *Adv. Prax.* 27,11, u: *PL* 2, 191. Usp. Jean GALOT, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?*, Đakovo, 1996., 226.

kontekstu, ima i kristološko značenje.[229] U specifično kristološkom značenju, riječ je o božanskoj osobi, kojoj pripada dvostruko stanje ili dvostruka supstancija, a ne o „složenoj“ Kristovoj osobi koja bi bila posljedica ujedinjenja dviju supstancija, kako će to kasnije isticati monofizitizam.[230] Tertulijanove kristološke formulacije u *Adversus Praxeam* smatraju se tako „istinskim anticipiranjem kalcedonske definicije“.[231]

3.3.2. Kalcedonsko preciziranje

Nakon raznih krivovjernih mišljenja o Kristovoj osobi i odnosu njegova božanstva i čovještva, rješenje je donio Kalcedonski koncil (451.) definirajući u Kristu „dvije naravi“ i „jednu osobu“[232], oslanjajući se na formulu koju je izradio Teodor Mopsuestijski.[233] Kalcedonski koncil definira da Krist ima dvije naravi (*phýseos*) u jednoj osobi i hipostazi (*eis hèn prósôpon kaì mían hypóstasin*)[234], čime je stvorio jezičnu mogućnost odbacivanja „monofizitskoga miješanja“ i „nestorijanskoga razdvajanja“.[235] Kako prosuđuje Philip Rolnick, „[…] kalcedonska definicija veliko je postignuće i po onome što specificira i po onome što ostavlja nedorečenim“.[236] Doprinos Kalcedona je najprije u jasnom terminološkom razlikovanju između naravi *(ousía, phýsis*) i osobe (*hypóstasis, prósôpon*). Upravo je neujednačeno rabljenje tih pojmova u kristološkim raspravama koje su mu prethodile među teolozima stvaralo nesporazume i konfuziju.[237] Kalcedonski koncil stvara za kristologiju one terminološke temelje i distinkcije koje su Kapadočani definirali za trinitarnu teologiju. Međutim, te pojmove kao takve Koncil sadržajno nije specificirao: što se misli pod *hypóstasis*

---

[229] „Ali premda pretpostavlja razliku od Oca, on usmjerava svoju pažnju na dvojstvo i jednost koji postoje u Kristu. 'Jedna jedina osoba' ima svojstveno kristološko značenje: Tertulijan želi reći da u Kristu jednost ovisi o osobi, kao što dvojstvo ovisi o supstanciji.“ (Jean GALOT, *Kristologija*, 228, bilj. 28.) Jednako misle i Juraj PAVIĆ – Tomislav Z. TENŠEK, *Patrologija*, 127, te Walter KASPER, *Isus Krist*, 285.

[230] Usp. Jean GALOT, *Kristologija*, 227-228.

[231] „Iako se u formuli mora uočiti stanovita površnost uslijed pomanjkanja metafizičke spekulacije o vrijednosti pojma osobe [...], ipak tvrdnja o dvjema supstancijama ujedinjenima bez miješanja u jednoj jedinoj osobi jest istinsko anticipiranje kalcedonske definicije.“ (Jean GALOT, *Kristologija*, 228, bilj. 29. Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 285.)

[232] Definicija dviju naravi u jednoj osobi Isusa Krista isključuje tri krivovjerja: apolinarizam, koji tvrdi da Krist nije imao ljudsku dušu i time okrnjuje ljudsku narav; nestorijanizam, za kojeg se držalo da ugrožava Kristovo jedinstvo; eutihijanizam, koji ljudsku narav apsorbira u božansku. Više o tim kristološkim krivovjerjima vidi u: Jean GALOT, *Kristologija*, 232sl.

[233] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 279.

[234] KALCEDONSKI SABOR, *Kalcedonski sažetak vjerovanja* (22. X. 451.), DH 302.

[235] Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, 2001., 32.

[236] Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 50.

[237] Da su terminološke nejasnoće rabljenih pojmova često doprinijele nesporazumima u kristološkim raspravama antiohijske i aleksandrijske škole i njihovih predstavnika detaljno pokazuje Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 167-187.

ili *prósôpon*[238], i što znači *narav* u dvostrukom kontekstu – u pitanju primjene na Boga i primjene na čovjeka.[239] Važnost Kalcedonskoga koncila je i u tome što je započeo eksplicitni nauk da je Krist osoba, i to jedna osoba, „jedan *prósôpon*“ i „jedna *hypóstasis*“.[240] Time je Koncil implicitno izrekao i nekoliko svojstava samoga kristološkog poimanja osobe.

Nalazeći princip jedinstva Sina u osobi, ono temeljno što Koncil ističe je ujedinjući karakter osobe. Drugim riječima, Koncil bez detaljnijega objašnjavanja kazuje da se Kristovo jedinstvo može pronaći samo u njegovoj osobi, da je ono stoga uvijek „personalno jedinstvo“.[241] S obzirom da u Kristu ostaju očuvane posebnosti svake naravi i onda kada su ujedinjene u jednoj osobi ili hipostazi, Christoph Schönborn ide dalje te zaključuje kako je „samo osobno jedinstvo kadro ujedinjavati, a da ne dokida“.[242] Ovdje osoba ima ulogu ujedinjavanja različitosti, onu koju narav ima u trinitarnom nauku. Osim što time određuje osobu kao princip jedinstva dviju naravi, Koncil ističe ontologijsko prvenstvo osobe nad naravi. Prema prosudbi Wolfharta Pannenberga, dok je još kod Kapadočana, koji su razradili razliku između *ousía* i *hypóstasis*, *hypóstasis* izgledala kao diferencijacija unutar nadređenoga jedinstva supstancije, kristološka je rasprava poticala odvajanje pojma osobe od supstancije.[243] Iz ontologijskoga prvenstva slijedi aksiologijski primat osobe: „Kad bi osoba proizišla iz naravi, onda ne bi imala podrijetlo u slobodi, a zajedništvo, jedna velika iznimka u prirodnoj nužnosti, ne bi bilo moguće.“[244] I četiri negativna pridjeva tumače *naravi* i *osobu*. Pridjevi *nepomiješane* i *nepromijenjene* odnose se na obje naravi, koje zadržavaju svoje vlastitosti te tako naglašavaju razliku. Drugi par pridjeva, *neodijeljene* i *nepodijeljene*, tiče se osobe i više je usmjeren na jedinstvo.[245] Za našu je temu još važno istaknuti da *osoba* na Kalcedonskome saboru implicira i relacijsku dimenziju kao i dimenziju zajedništva – odnosno one naglaske osobe koji su u kristološkom kontekstu pretežno zanemareni. Kako obrazlaže Christoph Schönborn, proširenjem pojma *homooúsious* iz Nicejskoga vjerovanja,

> „'temeljni tekst' Kalcedona vidi Krista u ovoj dvostrukoj *communio*, s Bogom Ocem i sa svim ljudima. 'Nama istobitan' ne znači samo metafizičku podudarnost, nego i korjenitu solidarnost s čovjekovim usudom. Kao što istobitnost s Ocem ne označuje samo potpuno božanstvo, nego

[238] Moglo bi se tvrditi da se preciziranje pojma osobe dogodilo barem njezinim razlikovanjem od naravi.
[239] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 50; Walter KASPER, *Isus Krist*, 289.
[240] Usp. Jean GALOT, *Kristologija*, 280-282.
[241] Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 111.
[242] *Isto*.
[243] Wofhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 83.
[244] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 50.
[245] Usp. Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 110-112.

i zajedništvo života u punini s Ocem, tako i ovo 'nama istobitan' označuje njegov su-život s nama, najdublje zajedništvo života i patnje.“[246]

Konačno, tvrdeći da dvije naravi u Kristu koegzistiraju „bez miješanja“ u jednoj osobi ili hipostazi, kalcedonska definicija iznova potvrđuje i uzdiže ljudsko dostojanstvo. U Kristu je čovještvo združeno s Bogom bez da je time umanjeno ili ukinuto, jer i u hipostatskom jedinstvu svaka narav ostaje ona sama. O kristologiji kao hermeneutičkom ključu antropologije govori i Drugi vatikanski koncil, ističući da „misterij čovjeka postaje jasan samo u misteriju utjelovljene Riječi“.[247]

U vidu preciziranja ključnih pojmova, G. Essen drži kako je na Kalcedonskom koncilu prepoznatljiva namjera da razlikovanje u Kristu smjesti na razinu različitu od razine jedinstva te da je Koncil dao poticaj kvalitativnom razlikovanju između *phýsis* i *hypóstasis*. No zbog nedostatka jedne okvirne metafizičke teorije, Koncil još nije mogao točno precizirati dotične pojmove tako što bi područje *quid* (što) ograničio na pojam *phýsis*, a pitanje o pojmu *hypóstasis* odgovorio s pitanjem *quis* (tko), tj. shvatio ga kao zadnjega nositelja naravi i time ga izdvojio iz pitanja *quid*.[248] S obzirom na utvrđivanje pojmova kojima se izražavala Kristova božansko-ljudska stvarnost, može se stoga utvrditi da je Kalcedonski koncil dao nezaobilazne temelje na kojima je još tijekom stoljeća i kristoloških diskusija trebalo poduzeti dodatna preciziranja. Na tome putu daljnjega traganja kristološki pojam *osoba* je, više nego u trinitarnom problemskom kontekstu, razrađivan u uskoj povezanosti s određivanjem pojma *narav* te pitanjima razlikovanja *osobe* i *naravi* u Kristu, kao i modusa njihova ujedinjenja i njihova broja.

3.3.3. Poslijekalcedonska interpretacija

Okosnica je Kalcedonske definicije u tome što ističe osobu/hipostazu božanskoga Logosa kao polazište utjelovljenja i subjekt koji omogućuje nepomiješano jedinstvo božanske i ljudske naravi. Međutim, i dalje ostaje pitanje, *kako* objasniti odnos između Boga i čovjeka u „jednom Kristu“ i odnos jedne hipostaze prema dvjema naravima. Drugim riječima, trebalo je događaj utjelovljenja objasniti kao *hipostatsku* uniju božanske i ljudske naravi, bez da se zbog govora o jednoj hipostazi umanji ljudska narav s jedne strane, ili da se zbog potpunosti obiju

[246] *Isto*, 109.
[247] DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Pastoralna konstitucija „Gaudium et spes“ o Crkvi u suvremenom svijetu (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb,[4]1993., br. 22. (dalje: LG). Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 50; Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 113-114.
[248] Usp. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 32-34.

naravi upadne u razdvajanje jedinstva osobe. Tome pridolazi i problem da se izvorno u trinitarnoj teologiji oblikovan pojam hipostaze od strane Kapadočana nije mogao primijeniti na kristološki govor o „jednoj hipostazi“.[249]

Napredak u traganju za prikladnim rješenjima teolozi vide osobito u doprinosu Leoncija Bizantskog (oko 485.-543.) i Leoncija Jeruzalemskog (VI. stoljeće). S obzirom da je pojmu *hypóstasis* pripala ključna uloga u pitanju kako jedna narav može hipostatski postojati bez vlastite hipostaze i kako u jednoj hipostazi može postojati više naravi, njihov doprinos je u određivanju ontološkoga konstitutivuma hipostaze i u nauku o enhipostazi. *Hypóstasis* dobiva novo značenje time što se određuje kao „biti za sebe“ odnosno „postojati za sebe“.[250] Tim novim shvaćanjem hipostaze dan je princip ujedinjenja različitih naravi bez da se zadiralo u njihov integritet. Hipostaza postaje *principium unionis*, koji daje samostojnost i egzistenciju.[251] Leoncije Bizantski smatrao je, osim toga, da nije potrebno za svaku individualnu narav postulirati vlastitu hipostazu, nego da individualna narav može biti „enhipostazirana“,[252] tj. preuzeta u drugu hipostazu. Primijenjeno na Krista, to znači da božanska osoba (vječni Logos[253]) preuzima ljudsku narav u jedinstvo sa sobom, ali tu narav istovremeno ostavlja u njezinoj potpunoj vlastitosti. Kako zamjećuje G. Essen, pojam enhipostazije je već implikat Leoncijevog nauka o hipostazi i stoji za ujedinjujuću funkciju koju *hypóstasis* ima u odnosu na *natura assumpta*. Enhipostazija je čin u kojem ljudska narav svoju samostojnost i temelj postojanja ne nalazi u sebi, nego u drugome.[254] Kristološki preciznije rečeno, enhipostazija znači „inegzistenciju ljudske naravi u božanskoj hipostazi“.[255] Tako je naukom o enhipostaziji istaknut poseban status Isusova ljudskog postojana u odnosu na druge ljude.[256] Za našu temu također je važno i otkriće relacijske strukture Kristove osobe,

---

[249] Detaljnije razrađenu problemtiku koja je ostala nakon Kalcedonskoga koncila vidi u: *Isto*, 34-38.
[250] Leoncije BIZANTSKI, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, lib. I (= *PG* 86, 1280 A), citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist*, 295.
[251] Usp. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 39-42.
[252] Leoncije BIZANTSKI, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, lib. I (= *PG* 86, 1277 C-D), citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist*, 295.
[253] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 196.
[254] Usp. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 42.
[255] Walter KASPER, *Isus Krist*, 295.
[256] Usp. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 43. U tom smislu G. Essen, oslanjajući se na druge autore, a očito u duhu Tome Akvinskoga, govori i o „ontološkom iznimnom slučaju, koji jedino može imati temelj u Božjoj stvarateljskoj moći.“ (*Isto*.) Kasnije ćemo, međutim, vidjeti da tu „ontološku iznimku“ u Kristu Joseph Ratzinger tumači drugačije. (Usp. III.3.4.)

koja ne dokida različitost, nego je zadržava i unapređuje. No, u povezanosti s trinitarnoteološkim shvaćanjem hipostaze, nije se uspjelo premostiti postojeće razlike.[257]

Kristološki razvoj shvaćanja osobe dobit će novi naglasak u raspravama o Isusovoj slobodi u kontekstu monotelizma, a kojem je, u vidu nauka o enhipostaziji, Maksim Ispovjedatelj (580.-662.) dao nezamjenjiv doprinos na originalan način tumačeći „duotelizam“, odnosno shvaćanje da dvije Kristove naravi i u hipostatskoj impliciraju dvije volje.[258] Kako prosuđuje A. Milano, time Maksim nije samo dao nezaobilazan doprinos razvoju *intellectus fidei*, nego je učinio i značajan iskorak u razvoju pojma osobe. „Može se reći da se prijelaz od bitka na djelovanje, od ontologije na psihologiju toga pojma zahvaljuje Maksimovu djelu. Ako će *persona* u moderno doba označiti čovjekovu samosvijest i slobodu, to se duguje u ne zanemarujućoj mjeri teološkom podvigu Maksima Ispovjedatelja.“[259] Protiv kristoloških monofizitskih hereza VII. stoljeća – monotelizma i monoenergizma, Maksim pokazuje da u Kristu i u hipostatskoj uniji ostaje radikalna razlika božanske volje i ljudske volje u njihovu međuodnosu. Volja je za Maksima najvlastitija sposobnost svake duhovne naravi i oduzeti joj tu volju znači poništiti ju. U objašnjavanju svoje kristološke teze bizantski teolog polazi od ontologije stvorenja, prema kojoj bitak shvaća kao kretanje (*kínesis*) prema Bogu, koji je princip (*arché*) i svrha (*telos*) svake geneze i pokreta bića i u kojem ona nalaze svoju stabilnost (*stasis*). Taj se proces Pseudodionizijevoj školi objašnjavao trijadom bît (*ousía*), potencija (*dýnamis*) i snaga djelovanja (*enérgheia*), čime se dobio naravni red stvorenja po kojem je svaka esencija definirana *logosom*, tj. „naravnim zakonom“ bez kojega stvorenje ne bi postojalo. Po „naravnom zakonu“ stvorenje dobiva potenciju, koja se aktualizira u djelovanju i dobiva usmjerenje koje je sukladno njegovoj bîti. No, Maksim uvodi još jedno razlikovanje kada precizira da stvorenje, premda u sebi ima zakon naravnoga bitka (*logos phýseos*), konkretno postoji samo prema specifičnom „načinu egzistencije“ (*tropos*

[257] Koliko god je formuliran vlastiti kristološki pojam hipostaze, pojavio se, sada u obrnutom smjeru, već poznati problem odnosa trinitarne teologije i kristologije. Kako kapadočanski pojam hipostaze nije bio primjenjiv na kristologiju, tako se ni nauk o hipostazi dvaju Leoncija nije mogao aplicirati na trinitarni nauk. „Dijakritičko-individuirajuća funkcija s jedne strane i henotička funkcija s druge strane ekvivokne su i ne daju se integrirati u jedan konzistentni pojam hipostaze, koji bi u jednakoj mjeri odgovorio trinitarnoteološkim i kristološkim zahtjevima. Pomoću jednog te istog pojma hipostaze ne može se istovremeno izreći hipostatsko jedinstvo u fizičkoj različitosti i fizičko jedinstvo u hipostatskoj različitosti. (Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 47-48).
[258] Poglavito se oslanjamo na prikaz Maksimova doprinosa prema: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 207-230.
[259] *Isto*, 210.

hypárxeos). Razlikovanje između *ousía* i *enérgheia* Maksim povezuje s kapadočanskim razlikovanjem između *logos phýseos* i *tropos hypárxeos*.[260]

S obzirom da se taj „naravni zakon“ određuje konkretno prema vlastitom „načinu postojanja“, bizantski teolog nadalje ističe da čovjek kao razumno biće prema specifičnom „načinu egzistencije“ posjeduje narav (*phýsis*) obdarenu naravnom voljom (*thélema physikón*), slobodno kretanje (*autexoúsios kínesis*) i *liberum arbitrium* (*gnome, thélema gnomikón*), po kojem je usmjeren prema svojoj svrsi u pogledu blaženstva. Maksim Ispovjedatelj se isticanjem ključnoga pojma *liberum arbitrium* smatra najvećim zagovarateljem slobode u čitavoj patristici, a njegovo razlikovanje između *thélema physikón* i *thélema gnomikón* drži se nezaobilaznim doprinosom razvoju kršćanske misli. Dalje Maksim ističe da je to čovjeku imanentno usmjerenje prema Bogu sam čovjek zaustavio grijehom. Pojašnjava, međutim, da se Adamova odluka nije dogodila na razini naravi, nego na razini osobne slobode (*gnome, liberum arbitrium*). Time se stvara kontradikcija između „reda naravi“ (*logos phýseos*) i „načina egzistencije“ (*tropos hypárxeos*) te postaje jasno da je *gnome, liberum arbitrium* „mjesto“ za mogućnost grijeha (*posse peccare*). Utjelovljeni Logos pak ispunja ono od čega se čovjek udaljio i vraća čovjeka na izvorni način egzistencije koja je u skladu s božanskim. Krist, pravi Bog i pravi čovjek, ujedinjuje čovjeka s Bogom, sa sobom i čitavim stvorenjem.

Time soteriološki argument objašnjava zašto je Logos trebao uzeti čitava čovjeka prema zakonu njegove naravi, koja je određena spomenutom trijadom i specificirana na poseban način naravnom voljom. To također objašnjava zašto Krist, zbog svojih dviju naravi, ima dva djelovanja i dvije volje. Andrea Milano prosuđuje da Maksim Ispovjednik pobija monotelizam time što Kalcedonsku kristologiju dovodi do njezinih krajnih posljedica.[261] Jedinstvo Kristove osobe treba potpuno posjedovati dvije naravi i, prema tome, dvije volje. Maksim time objašnjava da u Kristu dvije naravi zadržavaju vlastiti „način egzistencije“, a jedinstvo se događa u *hypóstasis* božanskoga Logosa. Time taj bizantski mučenik za vjeru odbacuje „naravno jedinstvo“ monofizita i „jedinstvo po djelovanju ili volji“ nestorijanaca. Ako su u Kristu dvije naravi, onda je očito da su u njemu i dvije volje. Milano sažima Maksimovo tumačenje i doprinos:

---

[260] Maksim time u kristološko područje preuzima razlikovanje koje su izradili Kapadočani da bi u trinitarnoj teologiji izrazili „načine egzistencije“ triju hipostaza u jednoj te istoj bîti. Bog ima jednu bît (*ousía*) koja je nama nedostupna. No Bog se objavljuje u svom djelovanju (*enérgheia*) i tako ga prepoznajemo u hipostazama Oca, Sina i Duha, odnosno u specifičnim „načinima egzistencije“ u kojima se u povijesti čini prisutnim njegovo jedinstvo. (Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 215; Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 59.)

[261] Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 223.

„*Gnome* je u stvari vlastita osobi, ona se tumači polazeći od osobe. Ako su u Kristu dvije naravi, očito je za Maksima da su u njemu dvije naravne volje, božanska i ljudska. No ako je u Kristu samo jedna *hypóstasis*, ona Logosa, onda je isto tako potrebno da je u njemu jedna jedina *gnome*, jedno jedino samoodređenje djelovanja u slobodi, koje se usklađuje s voljom Oca. Temeljan na području antropologije, pojam *gnome* postaje odlučujući za razumijevanje Maksimove kristologije […] *gnome* ili slobodna odluka ujedinjuje u Kristu u logici *hypóstasis* ono što volja razlikuje u logici naravi. Bira osobu, ne narav. Osoba je središte konkretne stvarnosti koja određuje i kvalificira 'način egzistencije' svakog čovjeka.“[262]

Jer je grijeh posljedica *gnome*, Maksim može objasniti zašto je Logos mogao uzeti potpuno ljudsku narav, ali bez grijeha. Kako je u njemu samo jedan subjekt, *hypóstasis* božanskog Logosa, Krist ima samo jednu *gnome* – božansku i zbog toga nije mogao donijeti nikakvu grešnu odluku. Krist je, dakle, imao ljudsku volju, ali ne i ljudsku *gnome*. Maksim također ističe da je Krist uzeo ljudsko djelovanje (*enérgheia*) i da ga je uskladio s izvornim planom stvaranja, što ne znači da je to ljudsko djelovanje uništila *hypóstasis* Logosa. Krist hoće na ljudski način ono što želi njegovo božanstvo, i to u slobodnom skladu božanske i ljudske volje u njegovoj osobi. Svojom misaonom shemom bizantski je teolog razvio ne samo kalcedonski nauk, nego i nauk o enhipostaziji.

Treći carigradski koncil (680./681.) potvrđuje da su u Kristu dvije „naravne vrste htijenja odn. volje, tako i dva naravna djelovanja neodvojena, nepromjenjiva, nedjeljiva i nepomiješana; i dvije naravne volje nisu međusobno suprotstavljene […]; štoviše, njegova ljudska volja je poslušna, ne protivi se i ne želi suprotno, nego se podlaže njegovoj božanskoj i svemogućoj volji.“[263]

Na bizantskom istoku značajno je još spomenuti Ivana Damaščanskog († 749.), koji je, između ostaloga, jasnije precizirao značenje *hypóstasis* s ozbirom na Kristovu ljudsku individualnu narav. „Enhipostazija ljudske naravi u Logosu može dati samoj ljudskoj naravi vlastiti ljudski princip individuacije. Drugim riječima, Isus Krist, premda nije ljudska *hypóstasis*, ipak je individualiziran kao čovjek, dok je njegova individuacija utemeljena na hipostatskoj egzistenciji koja je božanska.“[264] Premda postoji određena recipročnost između Kristova božanstva i čovještva, u Kristu postoji „asimetrija“ upravo zbog toga što je u njemu božanska *hypóstasis* vječnoga Sina Božjega koji se utjelovio. Time što pojam hipostatske unije implicira realne razlike između osobe i naravi, omogućuje zadržavanje vlastitih karakteristika Kristova božanstva i čovještva u jednoj osobnoj egzistenciji. Ivan Damaščanski

[262] *Isto*, 224.
[263] TREĆI CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* (16. IX. 681.), DH 556.
[264] Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 233-234.

pokušao je usustaviti dotadašnje spoznaje trinitarne teologije i kristologije, a njegova je sinteza u temeljnim odrednicama do danas ostala mjerodavna.[265]

3.3.4. Boecijeva formalna definicija

U kontekstu kristološkoga promišljanja odnosa osobe i naravi, odnosno tumačenja hipostatske unije, nastala je prva formalna definicija osobe na Zapadu. Rimski kršćanin, filozof i konzul Severin Boecije (oko 475.-525./526.) u svome traktatu *Contra Eutychen et Nestorium* razlikuje najprije četverostruko značenje naravi, iz čega zaključuje da tek ono značenje, prema kojemu je narav „oznaka za specifičnu razliku" – a to značenje ilustrira razlikom između zlata i srebra, odgovara govoru o Kristove dvije naravi.[266] Prema tako označenoj naravi Boecije određuje i osobu, dolazeći do sljedećeg zaključka: „Ako se osoba nalazi samo kod supstancijâ, i to onih obdarenih razumom, ako je osim toga svaka supstancija narav, ako konačno osoba nije sadržana u općim pojmovima, nego samo u pojedinačnim bićima, onda je pronađena definicija osobe: osoba je individualna supstancija razumske naravi (*naturae rationalis individua substantia*)."[267]

Boecije je dao prvu formalno ontološku definiciju osobe, koja će uvelike biti mjerodavna za daljnji razvoj shvaćanja osobe na Zapadu. Osobito su dvije oznake osobe došle do izražaja. „Individualna supstancija" kazuje da je osoba cjelina različita od drugih, ali u sebi nepodijeljena. Oznaka „razumske naravi" razlikuje osobu čovjeka, Boga i anđela od ostalih vrsta individualnih supstancija.[268] „Posljednji Rimljanin" je osobu definirao kao individuum obdaren razumom. Njegova definicija, međutim, pokazuje određena ograničenja. Glavni se prigovor Boeciju upućuje zbog više „predmetnoga" određenja osobe, jer osobu definira kao „individualnu supstanciju".[269] U tom smjeru ide Greshakeova primjedba da prema Boeciju „bît osobe čini već individualizirana duhovna supstancija kao takva, a ne vlastiti specifični čin bivovanja (*subsistentia, existentia*)"[270], a Walter Kasper pojašnjava da je „individualnost određenje nečega, a još ne i određenje nekoga; to je obilježje osobe po naravi, ne ona

---

[265] Usp. *Isto*, 234-235.
[266] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 280.
[267] BOECIJE, *Contra Eutychen et Nestorium*, 5, u: *PL* 64, 1347-1349, citirano prema: M[anfred] FUHRMANN, Person I., 280.
[268] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 55. Kako zaključuje Milano, Boecijev nedostatak je u tome što nije eksplicirao analogijske razlike koje implicira tako široko shvaćen pojam osobe, a na što će kasnije ukazati srednjevjekovni teolozi. (Usp. Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 373.)
[269] Johann AUER, *Person*, 18.
[270] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 102. No prema Milanu, Boecije supstanciju shvaća upravo kao *forma essendi*, odnosno kao aktualnu egzistenciju. (Usp. *Persona in teologia*, 344sl.)

sama“.[271] Povezivanjem *indivuduuma* sa supstancijom kod Boecija ne dolazi do izražaja razlikovanje između osobe i supstancije.[272] K tomu, Boecije zanemaruje dimenziju relacionalnosti[273], koja je od bitnoga značenja za razlikovanje triju božanskih osoba.[274] Boecijeve slabosti u definiranju osobe mogu se opravdati kontekstom kristološke problematike unutar koje je tragao za prikladnim formulacijama, a koja je bila usmjerena na isticanje jedinstva Kristove osobe. Zbog toga teološkog razloga inzistira na individualnosti osobe na štetu njezina relacijskog aspekta. Naposljetku se s Greshakeom potrebno složiti da se specifičan Boecijev doprinos povijesti shvaćanja osobe sastoji u inzistiranju na jedinstvenosti osobe, premda se tako shvaćena osoba nije bez teškoća mogla primijeniti na trojedinoga Boga. Boecijeva je zasluga u tome što je „'između' antikne kategorizacije svega bitka (općom) supstancijom i (individualizirajućim) akcidentima istaknuo nešto 'treće', naime, posebnost osobe“.[275] Boecijeva će definicija osobe ipak postati klasičnom referencom, na koju će se pozivati i filozofi i teolozi.

4. Srednjevjekovno produbljivanje

Na području latinskoga Zapada, u srednjem se vijeku događa nova inkulturacija kršćanske vjere: uz zadržavanje grčke filozofije sa sve većim zanimanjem za Aristotela, na području organizacije preuzimaju se rimsko pravo i germanska feudalna kultura.[276] Paradoksalno, uz tendenciju prema jedinstvenom sustavu i univerzalnosti, srednjevjekovna

---

[271] Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 420.

[272] Usp. Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 82.

[273] Tako misli Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 102. Manfred Fuhrmann drži čak da je Boecije dao osobi (*persona*) značenje koje je gotovo suprotno njezinom prvotnom značenju. Boecijevi zaključci o porijeklu osobe pokazuju da mu je bilo poznato značenje „maske“, ali ne i preneseno značenje „uloge“: „ljude se označavalo osobama, jer ih se moglo kao i maske prepoznati po specifičnim obilježjima“. (Person I., 280.)

[274] Andrea Milano pokazuje, međutim, da Boecije u svojim različitim djelima *osobi* (*persona*) pridaje i različito značenje: „Pojam *personae* povezan s *relatio* u *De hebdomadibus* i u *De Trinitate* nije onaj povezan sa *substantia* u *Contra Eutychen et Nestorium*: ondje Boecije spašava Božje jedinstvo 'relativizirajući' trinitarne osobe, ovdje spašava Kristovo jedinstvo 'supstantivirajući' *osobu* Utjelovljene Riječi. Boecijeva nesigurnost i zbunjenost još jasnije dolaze do izražaja upravo u nedostatku suglasja trinitarne rasprave s kristološkom.“ (*Persona in teologia*, 378.) Taj pak nedostatak suglasja značenja pojma *persona* i nesrazmjer njegova rabljenja u različitim djelima (u *Contra Eutychen et Nestorium* Boecije pojam *persona* navodi 68 puta, a samo jednom u *De Trinitate* i četiri puta u *Utrum Pater*), Milano opravdava novom problemskom konstelacijom, koja se još nije nazirala u trinitarnoj teologiji. Boecije je naime, između ostalih povoda, imao zadatak opravdati kristološku formulu prema kojoj se utjelovljenje dogodilo *„ex et in duabus naturis“*, a koja je bila predložena u jednom pismu pape Simaha kao formula kompromisa između nestorijanaca i monofizita. Time je novonastala kristološka problematika uvjetovala i novu perspektivu promišljanja pojma *persona*. (Usp. *Persona in teologia*, 378-379. 321-322.)

[275] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 103. U tome i Ph. Rolnick vidi značajan korak koji je Boecije učinio u odnosu na njegove prehodnike: Boecije „uočava da u individualnom ima nečeg jedinstvenog, nečeg otvorenog i prepoznatljivo ne-univerzalnog, za što jedino pridržavamo naslov osobe.“ (*Osoba, milost i Bog*, 54.)

[276] Usp. Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 158sl.

misao sve više otkriva individualno i pojedinačno, pa tako i čovjeka kao osobu unutar sveobuhvatnoga misaonog i vjerskoga horizonta. U općem govornom jeziku srednjega vijeka značenje osobe ide od „čovjeka, ljudskog individuuma“ sve do „nositelja časti ili funkcije“, a samim time i „funkcije“ i „časti, dostojanstva“.[277] Posebno će filozofija prava isticati dostojanstvo i prava ljudske osobe te nepovredivost njezine savjesti i slobode.[278] U teologiji će se, nakon oklijevanja nastalog pod Augustinovim utjecajem,[279] pojam osobe dalje razvijati u teološkim traktatima o Trojstvu i kristologiji te u angelologiji. Unutar toga okvira će se tek promišljati o tome kako je čovjek osoba, odnosno kako se dobivene definicije mogu primijeniti na ljudske pojedince.[280] Mnogi će filozofi i teolozi polaziti od Boecijeve klasične definicije osobe, nju prihvaćati i dalje razvijati ili pak smatrati je nedostatnom. Predstavit ćemo poimanje osobe istaknutijih mislitelja toga vremena.[281]

4.1. Rikard od Sv. Viktora

Po mnogočemu izuzetna osoba XII. stoljeća[282], Rikard od Sv. Viktora (oko 1110.-1173.) kritizira Boecijevu definiciju osobe te u nju ugrađuje elemente koji do tada nisu bili prisutni. Prema piscu „najvažnije nauke o Trojstvu između Augustina i Tome Akvinskog“[283], Boecijev pojam osobe ne može se primijeniti na Trojstvo, nego samo na *personae create.* Božanska supstancija nije osoba i ne može se tako nazvati, premda je individualna i

[277] Usp. M[anfred] FUHRMANN, Person I., 281-282.
[278] Usp. Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 162-163.
[279] U srednjem je vijeku najprije postojala rezerviranost prema pojmu osobe u trinitarnoj teologiji, nastala pod Augustinovim utjecajem. Polazilo se od Božjega jedinstva, od kojega se zaključivalo na mnoštvo. Poput Augustina, različitost u Bogu izricala se relacionalnošću trojice u Bogu, ali se pojam osobe smatrao neprikladnim odnosno tek sposobnim da u odnosu na Božje jedinstvo izrazi mnoštvo u Bogu. Pod utjecajem Augustinove teologije, Sinoda u Toledu (675.) ističe da se samo na temelju relacija može govoriti o trojici u Bogu (usp. DH 530). Na Firentinskom koncilu (1441.-1442.) pojam *relacija* eksplicitno je ušao u terminologiju crkvenoga učiteljstva time što se iznio aksiom Anzelma Canterburyjskog: „*omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*“ (DH 1330). (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 101.) Međutim, pojam *odnosa* ovdje još nema onaj ontički smisao koji će dobiti u odnosu „ja“-„ti“ moderne personalističke filzofije. (Usp. Johann AUER, *Person*, 21.)
[280] Usp. Brigitte Th. KIBLE, Person. II. Hoch- und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther, (dalje: Person II.) u: *HWP*, VII (1989.), 283.
[281] Usp. sažet pregled poimanja osobe kod svih srednjevjekovnih mislitelja u: *Isto*, 283-300.
[282] „Rođen u Škotskoj, Rikard pristupa kanonicima iz Sv. Viktora u Parizu, nešto nakon 1150. godine. Njegovo doba je doba kada cvjeta ljubav, i kao obnovljeno teološko žarište, i kroz pjesništvo i glazbu francuskih trubadura. Pomoću svojih razmišljanja o ljubavi Rikard pronalazi originalan i kreativan pristup razumijevanju osobe, i ljudske i božanske. On na više načina predstavlja posredni ik između grčke i latinske tradicije. Njegova psihološka i teološka zanimanja, kao i njegova metodologija koja se sastoji iz vjere, razuma i iskustva, izgledaju u potpunom skladu sa senzibilitetima njegova vremena. Jasno pod utjecajem Augustinova trinitarnog razumijevanja onoga koji ljubi, ljubljenoga i ljubavi, Rikard metafizičko središte rasprave premješta s pojedinačne supstancije na međuosobnu ljubav kao konstitutivnu za božanski bitak.“ (Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 63.)
[283] Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 446.

duhovna.[284] *Supstancija* daje odgovor na pitanje „što“ (*quid*) i označava nešto opće, dok *persona* odgovara na pitanje „tko“ (*quis*) i znači nešto individualno, posebno i nepriopćivo. Viktorinac će vratiti u svijest ono što su razlikovali već Kapadočani na Istoku. *Supstancija* označava dakle „nešto“, a ne „nekoga“, dok *persona* ne označava „nešto“, nego izravno „nekoga“.[285] Ovo Rikardovo otkriće, smatra Andrea Milano, zaslužilo je da se prepozna kao dragocjeno postignuće i da ga se vrednuje puno više nego što je to učinjeno.[286] Biti osoba sastoji se u nečem više od individualnosti supstancije razumske naravi, a prema Rikardu to je „*proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*“.[287] Osoba se samo po vlastitosti razlikuje od drugih. Zato njegova definicija božanske osobe glasi: „*Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*.“[288] U Rikardovoj definiciji važan je novi pojam – *existentia*. Pod njim Viktorinac najprije podrazumijeva supstanciju kao „konkretno svojstvo, ono što čini neku stvar, njezin supstancijalni samo-bitak“.[289] Osim toga, ona se odnosi na pitanje *odakle* taj konkretni bitak. Ta dva značenja iščitavaju se iz sastavnica pojma *existentia*: *sistere* označava način bitka (*modus essendi*), stajanje u sebi, dok prefiks *ek* znači „izvan“ i odnosi se na pitanje *odakle* taj bitak, pa označava „odnos podrijetla“. Gledajući oba aspekta zajedno, *ek-sistere* znači „biti od nekoga drugoga u samome sebi“.[290] Iz ovoga se s Greshakeom može zaključiti da kod Rikarda „relacionalnost vlastita osobi ulazi bitno u njezinu definiciju“ i da božanska osoba svoj supstancijalni božanski bitak posjeduje „samo uz uzimanje u obzir jedne razlikujuće vlastitosti, a ta je upravo njezina različita relacionalnost“.[291] Time po Rikardu u zapadnu teologiju po prvi put eksplicitno ulazi vlastita relacionalnost kao konstitutiv osobe.[292]

Prije nego što je Rikard došao do svoje definicije osobe, on u prethodnoj, III. knjizi svoga djela *De Trinitate*, koje se smatra „najkonzekventnijom izradom 'interpersonalnog' shvaćanja Trojstva“,[293] pokazuje *kako* se takva relacionalnost ostvaruje u Bogu. Za razliku od Augustina, koji se poslužio analogijom ljubavi prema sebi, Viktorinac se analogijom

---

[284] Usp. Rikard od SV. VIKTORA, *De Trinitate*, IV, 21. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 104.
[285] Rikard od SV. VIKTORA, *De Trinitate*, IV, 7. Usp. Andrea MILANO, Persona, 1144.
[286] Usp. Andrea MILANO, Persona, 1144.
[287] Rikard od SV. VIKTORA, *De Trinitate*, IV, 20, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 104.
[288] Rikard od SV. VIKTORA, *De Trinitate*, IV, 22, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 104.
[289] Gisbert GRESHAKE, *Der Dreieine Gott*, 104.
[290] *Isto*.
[291] *Isto*, 105.
[292] Usp. Martin LEINER, Personalität Gottes, u: *RGG*^{4}, VI (2003.), 1133. Toga mišljenja je i GRESHAKE, premda smatra da kod Rikarda nije potpuno razjašnjen odnos između unutarbožanskih izlaženja i uzajamnih relacija ljubavi u pogledu konstituiranja trinitarnih osoba. (Usp. *Der dreieine Gott*, 104-105, bilj. 203.)
[293] Jürgen WERBICK, Der Trinitarische Gott, 511.

interpersonalne ljubavi približava Trojstvu te ga pokušava misliti kao ostvarenje i samopriopćenje najviše ljubavi. Polazi od Boga kao najvišega bića i najvišega dobra, iz kojega ne može izostati altruistična ljubav kao najsavršeniji oblik ljubavi te od ljudskoga iskustva ljubavi. Ako je Bog najviše dobro, onda je i najviša ljubav, a najviša ljubav zahtijeva drugu osobu koja će tu ljubav primiti i uzvratiti. Drugi zahtjev savršene ljubavi artikulira se u potrebi da te osobe moraju biti jednake, što znači da u ovom slučaju moraju biti božanske osobe. No kako se savršena ljubav ne ostvaruje isključivo među dvojicom, ona se nužno otvara i zahtijeva trećeg sudionika.[294] Rikardova originalnost nalazi svoj vrhunac upravo u tome trećemu, označenom neologizmom *condilectus*, kojega Greshake prevodi aktivno i pasivno, kao „*Mitliebend-Mitgeliebter*“[295] onaj koji „su-ljubi“ i koji je „su-ljubljen“. Upravo se ovdje nalazi argument za personalizaciju Duha bez kojega božanska ljubav ne bi bila potpuna ni trojstvena.[296] Ali se također u tome, kako točno zapaža Greshake, nalazi i njegova razlika od Augustina: „kod biskupa iz Hipona Duh je 'plod', 'rezultat' djelovanja Oca i Sina; kod Viktorinca je Duh, jer ljubav prima od Oca i Sina, istovremeno, zapravo prvenstveno onaj aktivni, jer uzrokuje savršeno ljubavno jedinstvo Oca i Sina“.[297] Greshake zapaža da Rikard ne reflektira relacionalnost božanskih osoba samo u kontekstu tradicionalnoga nauka o izlaženjima u Bogu, koja konstituiraju relacije podrijetla. Rikard poznaje i relacije koje se uzajamno izmjenjuju.[298]

Međutim, ni Viktorinac nije uspio do kraja razjasniti odnos „supstancijalnoga“ i „personalnoga“ mišljenja, koje se artikulira u pitanju odnosa interpersonalnosti uzajamne ljubavi i božanskih izlaženjâ iz jedne božanske supstancije. I kod Rikarda koji, za razliku od Augustina, polazi od interpersonalno shvaćenoga Trojstva[299], što je karakteristika grčke tradicije, te od njega misli prema jedinstvu koje preferira latinska tradicija, ostaje neriješena konvergencija između jedinstva i razlike u trojedinome Bogu.[300] Ipak to ne umanjuje njegov doprinos korekciji Boecijeva poimanja osobe u dvije točke. Možemo se složiti s Greshakeom, koji smatra da je definicijom osobe kao *incommunicabilis existentia* na pozadini fenomenologije ljubavi najprije osobu odvojio od samo esencijalnoga područja. Time Viktorinac jasnije pokazuje da osoba nije „individualni slučaj bîti“. Ona je „posebni modus

[294] Usp. Rikard od SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 2-4. Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 64sl.
[295] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 106.
[296] Usp. Philip ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 68.
[297] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 106.
[298] Usp. *Isto*, bilj. 202.
[299] Zato Rikarda od Sv. Viktora Walter KASPER smješta u „personalističku tradiciju“ trinitarne teologije. (Usp. *Bog Isusa Krista*, 443.)
[300] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 108-110; Johann AUER, Person, 20.

bitka i čin bitka“. Osim toga, osoba je bitno konstituirana relacionalnošću. Ona je odnos ljubavi, ne samo među dvojicom nego otvorena prema trećemu.[301] Rikardov model u pravom smislu zastupa ne samo relacionalnu, nego i interpersonalnu strukturu božanskih osoba.

4.2. Bonaventura[302]

Franjevački teolog Bonaventura (oko 1221.-1274.), poput Rikarda od Sv. Viktora, analogno rabi pojam osobe te trinitarne osobe razlikuje po podrijetlu, anđele po kvaliteti, a ljudske pojedince po podrijetlu i kvaliteti. Također na temelju Pseudodionizijeve tradicije o Bogu kao *bonum diffusivum sui*, Trojstvo shvaća kao Božje interpersonalno samopriopćenje i komunikaciju: „Najviše dobro se, dakle, priopćuje na najviši način. No, najuzvišenije priopćenje mora biti doista unutarnje, supstancijalno i osobno, naravno i u skladu s voljom, slobodno i nužno, bez pogreške i savršeno.“[303] Neki ipak naginju zaključku da Bonaventura unutar trinitarne refleksije, unatoč tome što ističe da „podrijetla“ shvaćena kao komunikacije božanske bîti određuju relacionalnost i osobnost božanskih osoba, toliko naglašava prvenstvo Oca, da je ugrožena ravnoteža među božanskim osobama.[304]

U određivanju samoga pojma osobe, „serafski učitelj“ na poseban način pridaje važnost dostojanstvu. S jedne strane, uzima u obzir ondašnju uobičajenu uporabu riječi *persona*, kojom se označavalo ljude koji posjeduju posebno dostojanstvo, dakle duhovne i svjetovne „nositelje časti i dostojanstva“.[305] S druge strane, preuzima dimenziju dostojanstva, koja je od njegova učitelja Aleksandra Haleškog nadalje postala *ratio ultima personae* i to kao njezina *proprietas eminens*. No za razliku od svoga franjevačkoga učitelja, a u skladu s Albertom Velikim i Tomom Akvinskim, Bonaventura dostojanstvo shvaća ne samo kao moralnu, nego i kao ontološku datost.[306] On proširuje vrijednost dostojanstva, od onoga uvjetovanog društvenim položajem, na razumnu narav koja pripada svakom čovjeku kao te zbog toga pojam osobe aplicira na svakog ljudskog pojedinca. Jer se razumska narav izražava najprije u sposobnosti razlikovanja dobra i zla, istinitoga i neistinitoga, ona se odnosi na

---

[301] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 110.
[302] Poglavito se oslanjamo na prikaz Bonaventurina shvaćanja osobe prema: B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289-290 te Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 120. Usp. također: Sveti Bonaventura (1217.-1274.), u: BONAVENTURA, *Tria opscula*, Zagreb, 2009., 13-46.
[303] BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum*, VI, 2, citirano prema: Jürgen WERBIK, Der Trinitarische Gott, 508.
[304] Tako piše Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 120-121, pozivajući se na najnoviju studiju Klausa Obenauera o odnosu jedinstva i mnoštva u Bonaventurinom nauku o Trojstvu.
[305] BONAVENTURA, *1 Sent.* 23, I, 1, citirano prema: B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289.
[306] Usp. Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 120.

Boga, anđele i ljude. Zato je, prema Bonaventuri, upravo po nadahnuću Duha Svetoga pojam osobe prenesen i na božanske supozita i to zbog njihova izvanrednog dostojanstva. Kako misli Brigitte Th. Kible, čini se da Bonavenutra od definicija osobe koje su postojale u njegovo vrijeme preferira onu koju su oblikovali određeni „magistri“, a ona u njegovoj verziji glasi: osoba je „*hypóstasis distincta proprietatae ad nobilitatem pertinente*“ (osoba je supozit, koji se razlikuje po vlastitosti koja se tiče dostojanstva).[307]

Za Bonaventuru je, nadalje, osoba nepriopćiva supstancija, koja se ne može izreći od drugoga, niti se s drugim može spojiti. Iz toga razloga „serafski učitelj“ niječe da je ljudska duša osoba, jer se može sjediniti s tijelom.[308] Ni ljudska narav u Kristu nije osoba, jer je ujedinjena s božanskom Riječju koja je dostojanstvenija od nje. U rješavanju problema *anima separata* i utjelovljenja, Bonaventura argumentira trima oznakama osobnoga bitka: *singularitas*, *incommunicabilitas* i *supereminens dignitas*.[309] On ističe da dostojanstvo, osim što izražava prednost razumske naravi općenito, označava i *actualitas eminentia*, što znači „stvarnu neujedinjenost s jednom još dostojanstvenijom naravi“.[310] Ipak ni samo ujedinjenje ne bi umanjilo tu vrijednost, nego čak povećalo. Dostojanstvo kao bitnu oznaku osobe, razvit će novovjekovno mišljenje, ali na drugačijim argumentacijskim temeljima.

4.3. Toma Akvinski

Drugačijim putem u odnosu na Rikarda od Sv. Viktora i Bonaventuru, odvijat će se poimanje osobe kod Tome Akvinskoga (oko 1225.-1274.), za kojega se smatra da je prvi sistematizirao i zaokružio nauk o osobi. Za razliku od Augustina, a poput Bonaventure, „anđeoski učitelj“ drži da uvođenje pojma osobe na koncilima nije bilo „rješenje iz zbunjenosti“, nego smatra da su crkveni oci bili inspirirani božanskim nadahnućem kako bi pojmom osobe izrazili vjeru Crkve.[311]

---

[307] BONAVENTURA, *1* Sent, 25, I, 2, citirano prema: B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289. Bernd J. Hilberath, međutim, mišljenja je da se Bonaventura ne usredotočuje na jednu od tada postojećih definicija, nego ih sve sadržajno smatra jednakima. (Usp. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 120.)
[308] Usp. BONAVENTURA, *3 Sent* 5, II, 3, citirano prema: B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289.
[309] BONAVENTURA, *3 Sent* 5, II, 2 ad 1, citirano prema: B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289.
[310] Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 289.
[311] Toma AKVINSKI, *De potentia Dei*, 9, 4c. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 111.

4.3.1. Osoba kao duhovna subzistencija

Toma Akvinski traga za definicijom osobe koja bi jednako vrijedila za čovjeka, anđela i Boga prema analogiji koju određuje hijerarhijski red bitka. Za polazište uzima Boecijevu definiciju osobe (s naglaskom na supstanciji) i još snažnije ju utemeljuje u samome bitku. Boecijevu definiciju osobe kao „*rationalis naturae individua substantia*“ modificira u „*esse per se subsistens in natura intellectuali*“.[312] Umjesto osobe kao *individua substantia* govori o osobi kao *subsistens distinctum*, a sintagmu *rationalis natura* zamjenjuje s *intellectualis natura*. Kako točno zaključuje Gisbert Greshake, Akvinac time osobu uzdiže na „najdostojanstveniju“ razinu, jer osoba egzistira na način koji dostojanstvom nadilazi sve ostale, a to je *per se existere.*[313] Toma ne izjednačuje jednostavno supstanciju s esencijom ili naravi, što znači da osoba nije tek „jedan slučaj duhovne bîti“ niti „izvrstan dio naravi“; on supstanciju razumijeva kao supozit ili subzistenciju, dakle kao stvarnost u kojoj se artikulira jedinstvenost bića koje ima bitak po sebi.[314] Osoba je za Akvinca duhovna subzistencija. Tu postojeću subzistenciju osobe izvodi iz bitka (*esse*), odnosno iz čina bivovanja (*actus essendi*), po kojem osoba jest ona koja jest i koji utemeljuje subzistenciju osobe.[315] Subzistirati je za Tomu specifičan *modus essendi*, koji znači *esse in-se* (bitak u sebi) i *esse per-se* (bitak po sebi), ali nije bitak u-drugome-od-sebe ili po-drugome-od-sebe, kao što je to slučaj s akcidentom. Zato osoba kao jedinstven način bitka zauzima po dostojanstvu najvišu razinu.[316] Bitak stvorene osobe, prema Tomi Akvinskom, proizlazi iz duše ili „supstancijalne forme“, koju je Bog stvaranjem neposredno proizveo. Bog neposredno stvara dušu da konstituira svakoga pojedinoga čovjeka u njegovoj cjelovitosti i konkretnosti, utvrđujući ga kao osobu u aktualnosti njegova bitka. Naposljetku, tako naglašava Andrea Milano, potrebno je imati na umu da najdostojniji način bitka ljudske osobe kao *in-seitas* i *per-seitas* kod Tome ne znači istovremeno i *a-seitas*. Bitak osobe je i prema Akvincu *ek-sistere*, kako je to već bio naglasio Rikard od Sv. Viktora. Toma ističe da čovjek ukoliko je osoba nije sâm bitak, nego

---

[312] Toma AKVINSKI, *In Sent.*, I, d. 23, a. 2; citirano prema: A[lois] GUGGENBERGER, Person, 298.
[313] Toma AKVINSKI, *De potentia Dei* 9, 3. Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 112.
[314] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 111-112.
[315] Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars I, q. 1, a. 4. (dalje: *STh*), preuzeto iz: Andrea MILANO, Persona, 1143-1144.
[316] Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 29, a. 3. Usp. također: Andrea MILANO, Persona, 1144; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 112. Isticanjem dostojanstva osobe Toma pokazuje da i on preuzima i potvrđuje definiciju osobe koju su zastupali „magistri“, a koja snažno ističe dostojanstvo osobe. (Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 288. 291.)

ima bitak, jer je taj bitak primljen, postavljen *od*; on *ek-sistira* po participiranju na Onome koji je prema Tomi apsolutni čin bitka i *ipsum esse subsistens*.[317]

Drugi dio Tomine definicije – *intellectualis natura* – otkriva da njegov nauk o subzistenciji osobe uključuje i one elemente koji će kasnije isticati moderni pojam osobe: intelektualnost i slobodu.[318] Taj izvrstan način bivovanja u sebi jedne osobe izražava se, prema Tomi, u sposobnosti za imanentne čine kao što su spoznavanje i htijenje, odnosno intelektualnost i sloboda. U terminologiji sv. Tome *intellectus* označava svijest i samosvijest, a *ratio* sposobnost diskursa, govora. Razum i intelektualnost sa sviješću i samosviješću elementi su koji pokazuju da je osoba obdarena subzistencijom, tj. da posjeduje bitak *in-se* i *per-se*. Svijest i samosvijest, kao potpuni povratak sebe sebi, objavljuju upravo sposobnost subzistencije osobe. Intelektualnost osobe, uz svijest i samosvijest, uključuje i slobodu, a iz slobode proizlazi ljubav. Intelektualnost, prema Akvincu, također utemeljuje bitak osobe. Njezin bitak je stvoren, ali ga svaki pojedini čovjek posjeduje na vlastiti način i on mu jamči besmrtnost. Osoba tako za Tomu nije samo *individuum* jedne žive vrste, nego stvoreni i otkupljeni ljudski *individuum*.[319] Kako zaključuje Andrea Milano, Toma „povezuje bitak osobe s privilegijem intelektualnosti ili, izraženo suvremenom terminologijom, konstitucijom 'subjekta', i upravo u toj karakteristici, „anđeoski učitelj“ prepoznaje temelj najvišega čovjekova dostojanstva“.[320] Prema Tomi je za ljudsku osobu bitna i odgovornost za vlastito djelovanje, koje je određeno slobodom i umom, a što osobu onda čini *perfectissimam in tota natura* i što utemeljuje njezinu *dignitas*.[321] Međutim, kako još jednom ocjenjuje Andrea Milano, unatoč Akvinčevim doprinosima shvaćanju osobe, on se

> „još ne oslobađa potpuno od čelične strukture kozmosa uređenoga po hijerarhiji, u kojoj su ljudski pojedinci tako postavljeni na najvišu razinu, ali uvijek vide razmrvljenu, ili barem ne potpuno potvrđenu njihovu sposobnost komunikacije. […] Sa svim svojim nezaobilaznim procesima, teologija je sve do modernog doba ostala vjerna antiknom supstancijalizmu, koji je u sebe upio značenje osobe.“[322]

U kristološkom pitanju Toma još jednom naglašava individualnu samostojnost i subzistenciju osobe te njome objašnjava zašto u Kristu ne mogu biti dvije osobe. Osobi pripada individualnost koju shvaća kao nepriopćivost u tolikoj mjeri da čak isključuje *ratio*

[317] Usp. Andrea MILANO, Persona, 1144.
[318] Usp. *Isto*, 1145. Tako prosuđuje i Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 112.
[319] Usp. Andrea MILANO, Persona, 1145.
[320] Usp. *Isto*.
[321] Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 29, a. 3 ad 3.
[322] Andrea MILANO, Persona, 1145.

assumptibilis, tj. mogućnost da bude uzeta od nekoga drugoga.[323] Kristološkom terminologijom rečeno, to znači da individualna ljudska narav Kristova ne može biti sama osoba, jer je uzeta od Logosa te ona nema svoj „bitak kod sebe same“, nego u drugome, i stoga ne može imati neprenosivoga nositelja osobe.[324]

4.3.2. Osoba kao *relatio subsistens*

U refleksiji o Trojstvu, Akvinac postavlja dodatne naglaske u poimanju božanske osobe. „Budući da odnos određuje trojstveni pojam osobe, odatle proizlazi da je razlikovanje u Bogu moguće samo na temelju odnosa podrijetla; oni čine trojstvene osobe i karakteriziraju ih: očinstvo Oca, sinovstvo Sina, a nadisanost Duha Svetoga. I prije svega: samo se po odnosima podrijetla međusobno stvarno razlikuju pojedine osobe.“[325] Toma će usavršiti ono što je započeo Augustin. Relacije prema njemu nisu akcidenti, nego sama bît Božja, s kojom su realno identični i od koje božanske osobe imaju svoju subzistenciju.[326] U trinitarnom kontekstu Akvinac postavlja tezu da „*persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*“.[327] Božanske su osobe subzistentne relacije jer je svaka božanska osoba identična s božanskom esencijom ili bîti. Toma tako božanske osobe označava s *esse-in* i *esse-ad*. Svaka božanska osoba je subzistentna u božanstvu, a može se definirati samo po osobnoj relaciji podrijetla prema drugim osobama.

Novost Tomine koncepcije pokazuje se na metafizičkoj i na trinitarnoj razini. Metafizička je u tome što odnose shvaća kao subzistentni način bitka i identičnima s božanskom esencijom, a ne kao akcident. Time je još jasnije probio shemu supstancija-akcident, koja je inače dominirala čitavom ontologijom, premda iz toga Toma ne povlači jednake posljedice za područje stvorenja, nego slučaj Trojstva smatra „onotološkom iznimkom“.[328] Trinitarnoteološka novost je u tome, što preuzimajući Augustinovu misao da je odnos ono što božanske osobe konstituira kao različite, Akvinac uspijeva riješiti ono što biskup iz Hipona nije uspio – pokazati da su relacije stvarne osobe. „Toma taj problem

---

[323] Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 29, 1 ad 2; citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 113.
[324] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 113.
[325] Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 168.
[326] Napominjemo da u trinitarnom dijelu svoje *Teološke sume* (pars I, qq. 27-43) Toma sistematizira svoj nauk o Trojstvu. Trima osobama (*personae*) pretpostavlja jednu bît (*essentia*) i dva izalaženja (*processiones*), četiri odnosa (*relationes*), od kojih tri (*paternitas, filiatio, processio*) konstituiraju osobe, te još navodi pet spoznajnih biljega (*notiones*).
[327] Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 29, a. 4.
[328] Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 292; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 114.

rješava, time što – potpuno potvrđujući, da relaciji ne pripada samo biti-prema-drugom, nego i biti-u – taj biti-u božanske relacije shvaća kao realni identitet s božanskom supstancijom (nasuprot čemu stvorenjska relacija svoj biti-u ostvaruje u akcidentalnom bitku jedne supstancije).“[329]

Kako je već napomenuto, za razliku od božanskih osoba, Toma ljudskoj osobi niječe relaciju koja bi bila njezin konstitutivni element.[330] U poimanju čovjeka kao osobe, kod Akvinca prevladava karakteristika samostojnosti i subzistencije osobe, a čovjekovu stvorenost shvaća tek kao sekundarnu relaciju. Razlog tome Andrea Milano vidi u Akvinčevoj nakani da sačuva neizmjernu kvalitativnu razliku između Boga i čovjeka. Toma se „ne usuđuje misliti da bi bitak ljudske osobe, u analogiji s Bogom, mogao konstituirati *esse-ad*, bitak-u-relaciji“.[331] Na to Milano postavlja posljedično pitanje kako Toma u ovakvom shvaćanju osobe nije prepoznao čovjeka koji je stvoren na „sliku i priliku“ Božju, ne samo jednoga Boga, nego i trojstvenoga Boga.[332] Odgovor, međutim, na to pitanje ovisi o tome kako odgovoriti na sljedeći problem.

Vezano uz Tomino relacijsko shvaćanje trinitarnih osoba potrebno je upitati se, je li Toma isticanjem osobe kao subzistentne relacije nadišao zapadnu unitarnu koncepciju Trojstva u korist Božje osobne različitosti u relacijama. Nakon strukturalne i sadržajne analize dijelova Akvinčeve *Teološke sume* u kojima raspravlja o jednome Bogu (pars I, qq. 1-26) i o Trojstvenome Bogu (qq. 27-43), Catherine M. LaCugna pokazuje da je Tomino središnje shvaćanje Boga relacijsko, što znači da je „Bog osoba jer je relacionalan, ali ne i obrnuto“.[333] Nešto diferenciranije je mišljenje Gisberta Greshakea, koji zastupa da Akvinac s jedne strane još više od svojih prethodnika prevladava „esencijalizam“ u trinitarnoj teologiji, ali ipak u njegovim promišljanjima ostaje vodećom unitarna perspektiva koju fokusira na osobu Oca. Stoga Toma u svome „personalizmu“ tek u početnom stadiju pokazuje dimenziju interpersonalnosti i zajedničkoga među božanskim osobama. Za razliku od Rikarda od Sv. Viktora, koji božanske osobe reflektira u kontekstu najviše uzajamne ljubavi (dakle u

[329] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 116.
[330] Usp. Toma AKVINSKI, *STh*, pars I, q. 29, a. 4.
[331] Andrea MILANO, *Persona*, 1147.
[332] Usp. *Isto*. Gisbert Greshake, međutim, iz tomističkoga polazišta ipak uočava određeni vid relacionalnosti koja se temelji na čovjekovoj duhovnoj naravi. Čovjek je u odnosu prema cjelokupnome svijetu i po tom odnosu dolazi do samosvijesti. Po toj univerzalnoj relacionalnosti Greshake smatra da se stvorena osoba može shvatiti kao slika trinitarnoga osobnog bitka i da bi se, polazeći od nje, moglo shvatiti bitak, za kojega komunijalnost ne bi bila (makar i logično) naknadnoga, nego jednakoga podrijetla što, međutim, sam Toma izričito ne povezuje. (Usp. *Der dreieine Gott*, 124, bilj. 287.)
[333] Usp. analizu Tomina bitno relacijskoga shvaćanja Boga u: Catherine M. LaCUGNA, The Relational God: Aquinas and Beyond, u: *Theological Studies*, 46 (1985.), 650.

kontekstu komunijalne stvarnosti), kod Tome postoje začetci relacijsko-komunijalnog shvaćanja Trojstva, ali ono još uvijek ostaje u napetosti s više unitarnom perspektivom. S tim je povezano i pitanje može li se već kod Tome govoriti o Božjem „unutarnjem dijalogu“, onako kako se taj dijalog shvaća u novovjekovno-dijaloškoj misli. G. Greshake kod Tome ne nalazi izravan odgovor jer „anđeoski učitelj“ božanska svojstva, kao što su spoznaja, ljubav i sloboda najprije pripisuje božanskoj esenciji, a „unutarnji dijalog“ zahtijevao bi različite osobne „ja“, koji bi se međusobno odnosili u ljubavi i različitoj svijesti. Međutim, Greshake uvjerljivo pokušava Tominu postavku interpretirati tako da se sve ono što se pripisuje jednoj božanskoj bîti ili esenciji ostvaruje u subzistentnim relacijama na različite načine[334], a što se zapravo može potvrditi u povijesnospasenjskom djelovanju trinitarnih osoba.

4.4. Ivan Duns Scot

Škotski teolog Ivan Duns Scot (1266.-1308.)[335] priklanja se relacijskoj definiciji osobe Rikarda od Sv. Viktora (*incommunicabilis existentia*), ali će joj dodati osobni pečat ističući složeno tumačenje nepriopćivosti (*incommunicabilis*) kao višestruke neovisnosti (*independentia*) osobe. Poimanje osobe Duns Scot razvija polazeći od božanske osobnosti. Božanske su osobe konstituirane jednom Božjom bîti ili naravi s jedne strane, i vlastitim relacijama podrijetla s druge strane. Svaka relacija za posljedicu ima nepriopćivost osobe, koja prema škotskom franjevcu nije negacija, nego je (jedino u božanskim osobama) pozitivna stvarnost i izraz najviše punine bitka jedne božanske naravi. Također je u božanskih osoba ono po čemu je božanska osoba nepriopćiva (personalni modus) pozitivno. Međutim neovisnost (*independentia*) o nečem drugom, koju škotski franjevac postulira za božanske osobe, ne vrijedi na isti način i za ljudske osobe. Dok je božanska osoba konstituirana pozitivnom stvarnošću, dotle prema Duns Scotu u ljudskoj osobi ne postoji pozitivni konstitutivum osobe koji bi bio različit od naravi. Tu tezu zastupa najprije u svrhu tumačenja kristološkoga problema hipostatske unije te afirmacije Kristove ljudske naravi.[336] Kada bi ljudska osobnost bila konstituirana pozitivnom stvarnošću, onda ona ne bi mogla biti uzeta u jedinstvo s drugom božanskom osobom. U ovome se Duns Scot razlikuje od koncepcije Tome Akvinskoga, koji zastupa razliku između ljudske naravi i ljudske osobe, iz čega proizlazi da

[334] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 116-124 .
[335] Oslanjamo se na studiju o Duns Scotovu shvaćanju osobe Heriberta MÜHLENA, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl, 1954., te na sažete prikaze u: Werner DETTLOFF, Duns Scotus/Scotismus I, u: *TRE*, IX (1982.), 221-231; B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 293-295.
[336] Usp. Werner DETTLOFF, Duns Scotus/Scotismus I, 222-223.

narav ostaje netaknuta i kada bi izgubila osobu. Primijenjeno na hipostatsko sjedinjenje, to znači da Isusovu ljudsku osobu zamjenjuje božanski Logos koji dolazi na mjesto ljudske osobe i koji je kao „bitak-za-sebe“ princip jedinstva s ljudskom naravi. Duns Scot, međutim, zastupa formalnu, ali ne i realnu razliku između naravi i osobe u ljudskome stvorenju. Ako k tomu pridodamo njegovu tezu da u Kristu postoje dva *esse existentiae*, jer *esse existentiae* pripisuje naravi, a ne osobi, postavlja se samo po sebi pitanje, gdje se u Kristu nalazi princip jedinstva dviju naravi.

Za škotskoga franjevca ljudska osoba, dakle, nije određena pozitivnom stvarnošću. Ona je zapravo negacija drugih osoba u smislu neovisnosti o njima. To negativno određenje ljudske osobe kao neovisnosti ne znači nepostojanje nečega što bi inače trebalo biti, nego se radi, kako je sažeo Heribert Mühlen, „o nijekanju aktualne ovisnosti o drugim osobama na temelju potvrđivanja vlastite naravi“.[337] Negacija aktualne ovisnosti o drugoj osobi ne znači negaciju uopće, niti samo lišenje, nego pretpostavlja pozitivan temelj koji više nije sposoban primiti ostale forme. To je ljudska narav koja ima tendenciju subzistencije, koja se pak ispunja kada postaje za sebe i u sebi, kada postaje osoba. Dakle, riječ je o čovjeku koji stoji nasuprot drugome čovjeku, ukoliko sam nije ta druga osoba, odnosno ukoliko je aktualno niječe. Prema Duns Scotu, čovjek svoj vlastiti bitak može potvrditi samo kada aktualno niječe bitak druge osobe, jer taj bitak druge osobe jednako je neprenosiv kao i njegov vlastiti. „U pozitivnoj tendenciji prema sebi mora se vidjeti pozitivni element ljudske osobnosti, ona je *affirmatio* na temelju koje postaje moguće 'ne' nasuprot svim ostalim osobama. Osoba je najprije afirmacija same sebe.“[338] Primjenjujući ovaj uvid na kristologiju, u Scotovom tumačenju to znači sljedeće: Kristova ljudska narav, sjedinjujući se s osobom Logosa, gubi svoju vlastitu osobnost u smislu aktualne neovisnosti, što znači da ona gubi tek nešto negativno te zbog toga nije umanjena. To pak znači da osoba božanskoga Logosa ukida aktualnu ovisnost Kristove ljudske naravi o ljudskoj osobi ili supozitu i stupa na njegovo mjesto. Ne možemo se ne složiti s kritikom Waltera Kaspera s obzirom na Duns Scotovo poimanje ljudske osobe: „Nedostatak ove teorije, dakako, jest da ona dalekosežno obesnažuje pojam osobe i osobu, što je najsavršenije u cjelokupnoj zbiljnosti određuje samo negativno, ne videći kako je neovisnost samo druga strana nečega pozitivnoga: samostalnosti.“[339] Poteškoća je u tome da tendencija ljudske osobe prema samoj sebi i aktualna neovisnost o drugima vodi u osamljivanje i osamljenost iz koje čovjek sam po sebi ne može izaći.

---

[337] Heribert MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, 104.
[338] *Isto*, 99.
[339] Walter KASPER, *Isus Krist*, 296.

Kao odgovor na pitanje kako je moguće izići iz te negativne samoće, Duns Scot ljudskoj osobi, dok negira *dependnetiae acutalis* i *aptitudinalis*, dopušta *dependentiae potentialis*. Time zastupa mišljenje da u ljudskoj naravi postoji *potentia oboendientialis* koja je posljedica potpune ovisnosti stvorenja o svome Stvoritelju te je usmjerena na Boga. To je pasivna mogućnost da postane predmetom djelovanja božanske osobe i ovisnosti o njoj, ali uz istovremenu imanentnu težnju za neovisnošću. Ovdje „*doctor subtilis*“ ne vidi nikakvu proturječnost, jer je sjedinjenje s Bogom potpuno nadnaravno i nema nikakvoga negativnog polazišta u ljudskoj naravi. U tom slučaju ljudska se osobnost ne ostvaruje u vlastitoj naravi, nego u božanskoj osobi prema kojoj postoji ovisnost te je na taj način prevladana čovjekova osamljenost, koja je posljedica negacije ovisnosti. Za škotskoga franjevca tako postoje dvije mogućnosti postajanja čovjeka osobom. Ljudska osoba može postati osobom ili sama u sebi negacijom intendirane i aktualne ovisnosti o drugim osobama ili osobom može postati u božanskoj osobi po sposobnosti poslušnosti, po kojoj je usmjerena prema Bogu.[340]

4.5. Martin Luther

U ovom kontekstu spominjemo još Martina Luthera (1483.-1546.) te ga po pitanju shvaćanja osobe držimo „prijelaznim likom“ iz srednjega u novi vijek. Smatramo da s jedne strane srednjevjekovnu misao o relacionalnosti radikalizira, a s druge već pokazuje tipične novovjekovne elemente subjektivnosti i individualnosti, makar samo u čovjekovu odnosu prema Bogu. Evangelički je reformator dosljedno razvio relacijski značaj osobe. Dok je skeptičan prema pojmu osobe u trinitarnoj teologiji, ali ga ipak rabai zbog autoriteta tradicije, dotle za ljudsku osobu u okviru njezina odnosa prema svijetu vrijedi, kako kaže, „filozofsko značenje“, odnosno uobičajeno, klasično značenje osobe koje uključuje samostojnost, sposobnost biti nositeljem vlastitosti i polazište djelovanja.[341] Ponegdje, u tom kontekstu, osoba kod Luthera ima i značenje društvene uloge, položaja i ugleda. Međutim kada gleda čovjeka u njegovu odnosu prema Bogu, Lutherovo shvaćanje osobe dobiva novu kvalitetu. U

[340] Toj skotovskoj relacijskoj usmjerenosti ljudske osobe prema Bogu Werner Dettloff pridaje velik značaj: „Uz njegovu posebnu primjenjivost u nauci o Trojstvu i kristologiji ne može se, međutim, previdjeti i jedno posebno teološko-antropološko značenje skotističkog pojma osobe. Naglašavanje da je samostojnost ljudske osobe ono što stoji nasuprot (*Gegenüberstand*), da ona počiva na relaciji koja ima svoju božansku prasliku u Trojstvu i svoje najsavršenije zemaljsko-konkretno ostvarenje u Kristu, istovremeno sadrži plodna upućivanja na sličnost čovjeka s Bogom (slika Božja) i njegovu odnosnost s Kristom, na njegovu stvorenost i, konačno, ona stvara poseban temelj za teološki pogled na međuljudske odnose.“ (Duns Scotus/Scotismus I, 223.)

[341] Martin LUTHER, *Disput. über Joh.* 1,14 (1539). WA 39/2, 10; Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 297.

odnosu prema Bogu ljudska osoba kao biće iz sebe i u sebi, koje se ostvaruje u svojim djelima, prema Lutheru znači zapravo biti grešnik.

Tek božanskim opravdanjem, oslobođen od svoga zatvorenoga biti-u-sebi, čovjek postaje osoba. Dakle odnos prema Bogu određuje čovjeka kao osobu. U opravdanju, naime, sam Krist se sjedinjuje s čovjekom i postaje nositeljem osobe opravdanoga. Čovjek tako postaje s Kristom jedna osoba i Krist čini „naša“ djela. Time svoje grijehe zamjenjujemo s Kristovom pravednošću, što Luther smatra novim određenjem same duše, a ne tek promjenom vlastitosti.[342] Opravdani čovjek kao osoba sada živi *coram Deo*, okrenut Bogu koji ga je učinio novom osobom, i *coram mundo*, kojemu sada po opravdanju pripadaju dobra djela.[343] Kako točno primjećuje Brigitte Th. Kible, Luther zastupa poziciju potpuno suprotnu klasičnom shvaćanju osobe, koja je upravo nepriopćivost smatrala razlikovnom oznakom ili vlastitošću osobe. Prema Lutheru, ljudska osoba svoj bitak ima izvan sebe, odnosno u Bogu.[344] Zato Luther kaže da *„fides facit personam“*,[345] jer je vjera temelj ljudske osobe. Lutherovo relacijsko poimanje osobe ide tako daleko da ga Kible u nekim vidovima uspoređuje s „ekstatičnim“ shvaćanjem osobe u mističnim iskustvima.[346] Luther zapravo radikalno „reducira“ ljudsku osobu na njezinu relaciju, po kojoj ona nalazi svoj bitak u nekome drugome izvan sebe (u Bogu) te joj time potpuno niječe dimenziju samostojnosti i bitka-u-sebi.

Gisbert Greshake (a tako i Jürgen Werbick[347]) Lutherovo poimanje osobe procjenjuje kao relacijsko jer je potpuno utemeljeno na čovjekovu odnosu prema Bogu te ga stavlja u suprotnost subjektivističkoj liniji, koja nastaje u novom vijeku.[348] Uistinu je relacionalnost prevalentna strana Lutherova poimanja osobe. Međutim gledano u širem kontekstu protestantskoga duha, Lutherovo relacijsko poimanje osobe ipak stavlja snažan naglasak na samoga pojedinca i njegov individualni odnos prema Bogu. Čini nam se uvjerljivom prosudba protestantizma od strane Lugija Sartorija koji smatra da je „samoća pojedinca *coram Deo* u protestantizmu“ također uzrokom krize koja vodi prema onome što će naglašavati moderno

[342] Usp. Martin LUTHER, *Römerbrief-Vorles.* (1515/16). WA 56, 337; Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 298; Jürgen WERBICK, Person, 343-344.
[343] Usp. Jürgen WERBICK, Person, 343-344; B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 298.
[344] Usp. Martin LUTHER, *Gal.-Komm*. (1531). WA 40/1, 589, 8; Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 298.
[345] Martin LUTHER, *Zirkulardisput. de veste nuptiali* (1537). WA 39/1, 282, 16; Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 298.
[346] Usp. B[rigitte] Th. KIBLE, Person II., 298.
[347] Usp. Jürgen WERBICK, Person, 341-342.
[348] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 128.

doba.[349] Kod samoga Luthera vidimo očite začetke takvoga individualističkog usmjerenja prema Bogu.

Promatrajući srednji vijek u cjelini s njegovim predstavnicima, možemo sažeti sljedeće. Glavne crte pojma osobe, koje su bile istaknute i naznačene u patrističko doba, posebice u trinitarnoj teologiji i kristologiji, srednji vijek je dodatno produbio i sustavnije obradio. Na tragu Boecija i Tome Akvinskoga, osoba je najprije nepriopćiva razumska stvarnost s vlastitostima i dubokim individualnim karakterom koji se ne shvaća samo kao individualni slučaj bîti jedne vrste, nego kao poseban način postojanja, odnosno subzistencije osobe. Na tragu Rikarda od Sv. Viktora možemo reći da osoba nije zatvorena u sebe; ona je odnos, relacionalnost, otvorenost, što također nije samo nešto osobi pridodano, nego prema Tomi konstituira njezin bitak. S jedne strane još uvijek prevladava navezanost poimanja osobe na supstancijalno mišljenje, dok se s druge strane naziru elementi interpersonalnoga i komunitarnoga karaktera osobe. U srednjem vijeku postoji i razlika između poimanja osobe u trinitarnoj teologiji, kristologiji i antropologiji, gdje se već prema potrebi više ističe ili individualnost ili relacijska otvorenost osobe. Uz dva spomenuta glavna smjera, u srednjem vijeku još se naglašava i dostojanstvo osobe (prema Aleksandru Haleškom, Bonaventuri i drugima) te njezina intelektualnost, svijest i sloboda (poglavito prema Tomi Akvinskome) – karakteristike koje će u novome vijeku na drugi način još više doći do izražaja.

5. Novovjekovni zaokret prema subjektu

Razvoj poimanja osobe u novome vijeku dobiva potpuno novi smjer, uvjetovan „antropološkim obratom“ koji je stvorio duhovno-misaoni horizont i društveni ambijent sasvim drugačiji od onoga antičkog i srednjevjekovnog. U samoj se filozofiji događa obrat od bitka prema subjektivnosti. Drugi važan čimbenik, koji se može shvatiti i kao posljedica prvoga, jest odvajanje teologije od filozofije, odnosno stavljanje filozofije ispred teologije, pa sada filozofija postaje nositeljicom promišljanja o osobi. Aspekti dobiveni u srednjemu vijeku stupaju u drugi plan te se shvaćanje osobe s ontološkoga i metafizičkoga područja usmjerava na subjektivno, psihološko, pravno i moralno značenje. Osoba se gotovo isključivo svodi na samosvijest, slobodu i dostojanstvo pojedinca, kojemu se priznaje moralna autonomnost i

[349] Usp. Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 164sl.

pravno dostojanstvo, i prema kojem se mjeri svako teorijsko i praktično istraživanje svijeta i stvarnosti.[350]

5.1. Povodi i opće značajke novovjekovne misli

Zajedno s Greshakeom ističemo da se začetak takvoga „novog“ razvoja osobe nazire već u nominalističkom razumijevanju Boga, a začetnik novovjekovne misli René Descartes nominalističku sliku Boga aplicira na čovjeka.[351] Bog u nominalizmu više nije zadnji princip bitka stvarnosti i temeljni princip reda svega stvorenoga, nego radikalno suverena i slobodna osoba koja je iznad čitave stvarnosti. Bog se više ne shvaća u horizontu srednjevjekovnoga univerzalnog reda bitka, nego je u svojoj „slobodi“ iznad svih kategorija i horizonata. Ako je Bog takav, onda to nužno ima posljedice na spoznaju Boga. To znači da se naša spoznaja može kretati samo unutar *nomina* – oznaka, predodžbi i načina izražavanja, ali nikada ne može doseći Božju transcendentnu stvarnost. Ta slika Boga kao neovisnoga, u sebi stojećega i osamljenoga subjekta, aplicirala se i na čovjeka, koji je „slika i prilika Božja“, te on postaje gotovo božanski subjekt.[352]

S druge strane, na misaono-duhovnu tendenciju nominalizma nadovezuje se specifična novost modernoga doba, konkretizirana u pojavi renesansne filozofije u kojoj kultura kršćanskoga humanizma biva ispražnjena od vjere i odnosa s Bogom. Vrednuje se autonomija razuma, koji čovjeka uzdiže dotle da ga se gotovo zamjenjuje s Bogom, a ljudski duh se smatra gotovo „stvoriteljem“. Ljudska *mens* ili *ratio* smatra se kriterijem čitave stvarnosti koji sada uređuje svijet prema mjerilu čovjeka. Svijet tako postaje konstruiran oko čovjeka. No isticanje takvoga prometejskoga subjektivizma i individualizma te takva promocija čovjeka pojedinca posljedično dovodi i do borbe među samim emancipiranim pojedincima. Luigi Sartori tu dvoznačnost subjektivno i racionalno usmjerene novovjekovne misli formulira antitetično:

> „Tvrdi se da je *ratio* taj koji prosvjetljuje, donosi svjetlo; no u stvari su neki *rationales* koji pretendiraju da prosvijetle druge i da objave istinu potrebnu za život. Novi imperijalizam, onaj 'učenih'; oni se, analogno 'moćnicima' koji proizvode materijalna dobra, afirmiraju kao istinski proizvođači 'kulturnih dobara'; kulturni univerzum postaje gotovo privatno vlasništvo. Lak prijelaz na politeizam: svaki 'bog stvoritelj' natječe se s drugim 'bogovima stvoriteljima'. Ne

[350] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 127.
[351] Usp. *Isto*, 129.
[352] Usp. *Isto*.

mogu postojati mnoge 'božanske osobe': u teoriji svi pojedinci; u praksi samo oni malobrojni koji se razviju u istinske 'subjekte stvoritelje'.“[353]

Neograničena težnja za subjektivnom afirmacijom postaje dakle kontraproduktivna, izokreće se u svoju suprotnost. Ali mijenja se ujedno i slika svijeta i čovjekov odnos prema njemu. Svijet postaje objekt usredotočen na čovjeka, koji ga želi sebi podrediti prodirući u njegove matematičko-geometrijske zakonitosti. Tako sve veća subjektivizacija čovjeka na kraju vodi k sve većoj objektivizaciji svijeta. Svijet postaje fragmentariziran u komade i elemente, reduciran na mjeru sposobnosti čovjeka da njime ovlada. Svijet se tako svodi na „materijal“ iz kojega čovjek analizom i konstrukcijom stvara svoj svijet. U toj je pak tendenciji skrivena opasnost da svojim postupcima podvrgavanja svijeta i sam čovjek bude reduciran na objekt. U svemu ovome teologija osobito katolička, ostaje „zatvorenica svoga svijeta“,[354] koja novi pojam osobe kao autonomne subjektivnosti teško može primijeniti na svoje trinitarne i kristološke interpretacije.[355]

Preuzimajući argumentaciju Luigija Sartorija, smatramo da se važan čimbenik pomicanja središta na individualnost ljudske osobe nalazi u samoći čovjeka u njegovom odnosu prema Bogu, a koja se pojavljuje u nastajućem protestantizmu.[356] Tri klasične isključivosti (*sola fides*, *sola gratia* i *sola scriptura*) sažete u *solus Christus*, imaju za posljedicu *sola conscientia*. U protestantizmu se uklanjaju svi oni „posrednici“, koji prethode neposrednom odnosu pojedinca prema *Pismu* i milosti, poglavito tradicija i ljudski autoritet Crkve. Osobni odnos, odnosno promocija savjesti pojedinca, bez obzira na druge odnose i povijesne kontekste, postaje središte koje istovremeno izmiče bilo kakvoj objektivnoj verifikaciji. Tu tendenciju dodatno pojačavaju radikalne struje (poput socinijanaca, pijetističkih pokreta i sekta), koje u ime povratka biblijskoj čistoći pokazuju težnju poništavanja svakoga povijesnog vremena između onoga biblijskoga i sadašnjega. Takav stav ima za posljedicu odbacivanje svake dogme kao „ljudske interpretacije“ Božje riječi (koja je u skladu s razumom), a time i negiranje crkvenih koncila, kao i njihovih nejasnih pojmova, poput osobe ili konsupstancijalnosti. K tome, u težnji za pronalaskom čistoće vjere sada se daje prednost ljudskom subjektivnom i psihološkom elementu, ali nije se primijetilo „da 'primum' postaje to iskustvo, a ne Riječ“.[357] Subjektivno prema ovoj koncepciji nadvladava

[353] Luigi SARTORI, La persona nella storia della teologia, 166.
[354] *Isto*.
[355] Usp. *Isto*, 165-167.
[356] Usp. *Isto*, 164sl.
[357] *Isto*, 165.

objektivno te gubi iz vida sve one dotadašnje „izvanjske“ instance koje su pojedincu jamčile orijentir i sigurnost istine.

5.2. Važniji predstavnici novovjekovnoga poimanja osobe

Novovjekovni mislitelji odvajaju osobu od supstancije te je gotovo isključivo vežu uz subjekt, ističući njegovu (samo)svijest, moralnu odgovornost i dostojanstvo kao konstitutivne značajke. Umjesto ontološkoga polazišta, osobu gledaju isključivo na njezinoj racionalnoj, empirijskoj i moralnoj razini.

5.2.1. René Descartes

Kod začetnika novovjekovne misli René Descartesa (1596.-1650.) sam pojam osobe nema značajnu ulogu. U pismu princezi Elizabeti Descartes izražava svoju predodžbu o odnosu tijela i duše, ističući da ona spada u predznanstveno pojmovlje koje se temelji na predfilozofskim i predznanstvenim iskustvima svakodnevice. Čak i pojam i predodžba osobe za Descartesa spada u kategoriju predmetafizičkoga pojmovlja. Ipak, razdvajanjem izvanljudskog svijeta (*res extensa*) od čovjekova osobnoga svijeta (*res cogitans*), on je započeo novu etapu u razvoju poimanja osobe. Time što u *cogitare* smješta cjelokupnu narav i bît čovjekova „ja“, ali ga drži neovisnim o bilo kakvoj materijalnoj supstanciji, francuski mislitelj izjednačuje supstanciju i subjekt.[358] Posljedica takvog mišljenja je, kako ističe Georg Scherer, da „ljudska tjelesnost biva izričito izdvojena iz 'ja', a s njome i odnosi prema ljudima i svijetu. Osobna zamjenica 'ja' ne označava više jednostavno čovjeka, nego njegovu subjektivnost mišljenu kao supstanciju“.[359] Druga posljedica odnosi se na poimanje svijeta. Čovjek kao *res cogitans*, odnosno kao slobodan duhovni subjekt, stoji sada sučelice svijetu kao *res extensa*, kojim, kao objektom strukturiranim matematičko-geometrijskim zakonima, treba ovladati i u njega prodrijeti. Subjekt se tako konstituira u odnosu prema onome što sam nije: „od 'drugoga' kojega je 'svjestan' i sučelice kojega sam sebe postaje 'svjestan', kojim međutim u činu postajanja svjesnim, mišljenja i reflektiranja ovladava, štoviše se 'utjelovljuje'“.[360] Na konstataciju Ginannija Vattima da subjekt tako postaje korelat objekta,

[358] Usp. Georg SCHERER, Person. III. Neuzeit, u: *HWP*, VII (1989.), 300-301. (dalje: Person III.)
[359] *Isto*, 301.
[360] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 130.

Greshake dodaje da taj korelat više ne povezuje, nego samo konstituira[361] te sažimlje posljedice Descartesova poimanja subjekta na relacijsku dimenziju osobe:

> „Kida se 'vez', ta, za tradicionalno razumijevanje osobe, bitna relacija između 'ja' i drugoga (Boga kao i svijeta i čovjeka), premda još sam Descartes 'treba' taj odnos prema Bogu da bi se kao subjekt konstituirao i premda još pokušava dovesti subjekt i svijet u (naknadno) jedinstvo. No odnos prema Bogu je kod njega već tako (za vlastito 'uvjeravanje') instrumentaliziran, a naknadno jedinstvo subjekta i svijeta tako je labilno da je bilo samo pitanje vremena i daljnjega razvoja da se taj ostatak odnosa odbaci i da se subjekt koncipira pod svevladajućom devizom: individualna sloboda i autonomija, samoodređenje i samoostvarenje.“[362]

5.2.2. John Locke

Novi vid poimanja osobe dolazi od Johna Lockea (1632.-1704.)[363], glavnoga predstavnika engleskoga empirizma. On odbija definirati osobu pomoću ideje supstancije, jer je ona za njega previše nejasna (*substratum obscurum*)[364] te ističe svijest (*counsciousness*) kao konstitutiv identiteta osobe. Time je Locke ontološko određenje osobe promijenio u psihološko. Engleski empirist odbacuje skolastički pojam supstancije te ga u svoju svrhu „subjektivizira“, smatrajući supstanciju nužnim nositeljem (dakle onom koja stoji ispod) kvaliteta ljudskoga iskustva. Takvo shvaćanje supstancije odgovara njegovu shvaćanju osobe, koju definira kao

> „inteligentno biće koje misli, koje ima razum i misao i koje sebe može promatrati kao sebe, kao istu stvar koja misli u različitim vremenima i mjestima; to čini samo onom samosviješću, koja je neodvojiva od mišljenja i, kako mi se čini, bitna za njega. […] Stoga, jer samosvijest uvijek prati mišljenje i jer je ona ono što čini svakoga da bude ono što sam doziva, i zbog toga sebe razlikuje od svih ostalih mislećih stvari, u tome samome sastoji se osobni identitet, tj. istost (*sameness*) racionalnoga bića“.[365]

Nešto kasnije Locke će izričito istaknuti da se identitet osobe sastoji u identitetu samosvijesti. Samosvijest shvaća kao refleksivni čin subjekta na sebe samoga, kao samoidentifikaciju kroz vrijeme, jer se prema engleskom empiristu identitet osobe konstituira time što u jednom kasnijem vremenskom trenutku ona zna da je u jednom ranijem trenutku počinila neko djelo i upravo zbog toga što je toga svjesna može biti i odgovorna za svoja djela. Zanimljivo je da Locke korijene potrebe za takvom samoidentifikacijom osobe kroz vrijeme nalazi, s jedne strane, u traganju osobe za vlastitom srećom, a s druge strane u jednom

---

[361] Usp. *Isto*.
[362] *Isto*.
[363] Sažet prikaz načinjen je prema Georg SCHERER, Person III., 303-305.
[364] Usp. Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, 53.
[365] John LOCKE, *An essay concerning human understanding* II, 27, § 16, citirano prema: Georg SCHERER, Person III., 304.

religioznom razlogu, naime, u vlastitoj odgovornosti u pogledu na Božji sud. Može se uočiti da za Lockea osoba nije određenje dostojanstva pojedinoga čovjeka koje bi prethodilo njegovim religioznim i moralnim kvalitetama, nego prije nastaje kao rezultat subjektivnoga procesa. Čovjek postaje osoba po sebi samome. On ima pravo postati osoba, ali to pravo može i proigrati ako djeluje protiv Božjih zapovijedi. Gledano iz perspektive naše teme, uočljivo je da je za Lockea osoba bitno psihološki konstituirana iz same sebe, tj. iz vlastite samosvijesti kao samoidenfikacije. Nazire se i relacijski moment osobe u odnosu prema Bogu. Međutim ostaje pitanje je li taj moment konstitutivan za osobu ili se smatra „granicom“, „kriterijem“ (Božji sud, Božje zapovijedi) od kojega polazi i prema kojemu osoba ravna svoje vlastito samoostvarenje. Čini nam se da je druga mogućnost vjerojatnija i da stoga u Lockeovu poimanju osobe relacionalnost ima tek implicitno značenje za samoostvarenje osobe. Tu antropologiju svijesti, koju je inicirao Descartes, a razvio Locke, dopunit će Kant isticanjem osobe kao razumnoga bića koje stoji pod moralnim zakonima.

5.2.3. Immanuel Kant

Moralno određenje ljudske osobe dodao je i razradio Immanuel Kant (1724.-1804.), čija je misao bitno utjecala na zapadnu filozofiju. Taj njemački filozof osobu utemeljuje unutar praktičnoga uma kao autonoman moralni subjekt: „Osoba je onaj subjekt čija su djelovanja uračunljiva. Moralna osobnost nije dakle ništa drugo nego sloboda jednoga razumnog bića pod moralnim zakonima [...], iz čega onda slijedi da osoba nije podređena nikakvim drugim zakonima, osim onima koje [...] sama sebi daje.“[366] Kant osobu povezuje sa slobodom, koja o ničem drugom ne ovisi osim o sebi samoj i koju jamči moralni zakon.

Moralnu autonomiju osobe, koja pripada svakom subjektu, Kant tumači i kao „samosvrhovitost“ (*Selbstzwecklichkeit*) osobe. Za razliku od nerazumnih bića, dakle stvari, koje se mogu koristiti kao sredstva, osoba ima svrhu u sebi samoj. Biti osoba nije dakle produkt slobode te osobe, kao što smatra Locke, nego je prema Kantu osoba po svojoj naravi svrha samoj sebi.[367] Ta samosvrhovitost osobe ima za posljedicu bezuvjetno poštivanje njezina dostojanstva: „Djeluj tako da čovječanstvo, kako u tvojoj osobi, tako i u osobi

[366] Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, WW (Weischedel) IV, 329sl.; citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreiene Gott*, 131.
[367] Usp. Georg SCHERER, Person III., 308-309.

svakoga drugoga, u svako vrijeme ujedno trebaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.“[368] No s obzirom da osoba pripada i osjetilnom svijetu, njezin um i volja nailaze na zapreke usklađivanja s kategoričkim imperativom, pa osoba samoj sebi postaje zadatak, na čemu se temelji njezin karakter. Konačno, s obzirom da osoba, unatoč prednosti njezina uma i volje u sukobu s osjetilnim svijetom, znači i konkretnoga postojećeg čovjeka, poštovanje i dostojanstvo se odnosi na osobu u samoj njezinoj egzistenciji, a ne tek na njezino podudaranje s moralnim zakonom.[369]

Kant je ponajprije usredotočen na pojedinačnoga subjekta, kojemu kao takvomu pripada moralno dostojanstvo i samosvrhovitost. No zahtjevom za poštovanjem drugoga subjekta njegova je autonomija, odnosno dostojanstvo i samosvrhovitost, ograničena dostojanstvom i samosvrhovitošću drugoga subjekta ili osobe. U tom kontekstu je u Kantovu razumijevanju osobe kao moralnoga subjekta uočljiva relacionalnost osobe, ali je ona, kako prosuđuje Gisbert Greshake, „više implicitno mišljena i blizu je nestanka“.[370] Premda Georg Scherer ističe da Kantov kategorički princip zahtijeva „zanimanje za osobu kao osobu“[371] (što bi pozitivno značilo vrijednost osobe u sebi), ipak izgleda da je druga osoba shvaćena u odnosu na vlastiti „ja“ tek kao granica vlastite autonomije.[372]

5.2.4. Georg Wilhem Friedrich Hegel

Novovjekovna misao o osobi dovela je razumijevanje Trojstva do krajnjih granica mogućnosti. Prije se mogao misliti jedan Bog kao apsolutni subjekt, ali ne i tri osobe u Bogu. Bog se više nije smatrao temeljem i ciljem kozmosa, zadnjim principom bitka sveukupne stvarnosti, nego „temeljem i ciljem ljudske samosvijesti i ljudske slobode“, „savršenom, samoj sebi dostatnom i utemeljujućom praslikom ljudske subjektivnosti“, dakle bićem s „potpuno individualističkim, zapravo solitarnim crtama“.[373]

---

[368] Immanuel KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, WW (Weischedel) VI, 61, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 131; Usp. Georg SCHERER, Person III., 308.
[369] Usp. Georg SCHERER, Person III., 308-309. Za razliku od J. Lockea, koji je smatrao da ateisti i oni koji djeluju protiv Božjih zakona gube svoja „prava osobe“ i da bi stoga smjeli biti ubijeni. (Usp. *Isto*, 305.)
[370] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 131.
[371] Georg SCHERER, Person III., 308.
[372] U tom smislu Greshake članak 4. *Deklaracije o ljudskim pravima* smatra „reduciranom relacionalnošću“, koja je sve do danas prisutna u pravnom shvaćanju čovjeka, gdje čovjek drugom čovjeku nije uvjet vlastitog čovještva, nego ograničenje vlastite slobode. Koliko god se čovjek u pogledu vjere i teologije shvaćao u svojoj „vertikalnoj“ relaciji prema Bogu, ipak je isticanjem moralne osobnosti i autonomije izgubljena njegova „horizontalna“ relacionalnost. (Usp. *Der dreieine Gott*, 132-133.)
[373] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 134.

Novovjekovni pojam osobe stavio je u pitanje i kršćanski govor o *osobnome* Bogu općenito. Johann Gottlieb Fichte (1762. - 1814.), zbog toga što osobi ne pridaje metafizičku razinu i, u kontinuitetu s modernom identifikacijom osobe i subjekta, smatra da Bog, Apsolutni, ne može biti osoba, čak niti „ja“. Fichte drži da osoba sučelice drugom „ja“ ostaje ograničena i na neki način „potrebna“ drugoga radi vlastitoga samoodređenja i samoostvarenja. Stoga je predodžba osobnoga Boga tek izraz naše ograničene predodžbene moći, koja ograničene odnose prenosi na Boga.[374]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770.-1831.) je drugačijim tumačenjem dijalektičkoga samokonstituiranja subjekta odgovorio na Fichteovu primjedbu da Bog ne može biti osoba te je dao prijedlog filozofijskoga mišljenja Trojstva. Dva su Hegelova polazišta važna. Već u svojim ranim spisima najistaknutiji predstavnik njemačkoga idealizma zastupa da subjekt pojedinac samo u „biti-kod-drugoga u ljubavi“ (*im liebenden Beim-andern-Sein*) dolazi do vlastitoga samobitka, a tu će temeljnu koncepciju iz područja ljubavi kasnije prenijeti na šire područje spoznaje duha.[375] Na drugoj strani stoji njegova teza da je „Apsolutno subjekt i upravo samo kao subjekt apsolutno“, što konkretno znači da se božanski subjekt može misliti kao savršen subjekt samo ako se odnosi prema samome sebi, a što nadalje upućuje na „trajni proces samodiferenciranja i samoidentificiranja apsolutnoga subjekta“.[376] Na pozadini ovih pretpostavki Hegel trojstvenoga Boga tumači na sljedeći način:

> „Najprije jest Otac, Moć, apstraktno opće koje još nije umotano; kao drugo, on je sebi predmet, ono Drugo sebe samoga, onaj sebe Razdvajajući, Sin. To Drugo sebe samoga je međutim neposredno on sam; on se u tome zna i u tome se gleda, – i upravo to sebe-znanje i sebe-gledanje je, kao treće, sam Duh, tj. to Cijelo je Duh, niti Jedno niti Drugo samo za sebe.“[377]

Subjekt ili apsolutni duh biva kod sebe time što je u drugome. Sam u sebi postavlja razliku od sebe i u toj je razlici identičan sa samim sobom.[378] Subjekt postaje time što postaje drugačijim. U samom je, dakle, procesu postajanja subjekta očuvan moment razlikovanja i moment drugoga kao posredovanje samoga sebe.

---

[374] Usp. Georg SCHERER, Person III., 309-310; Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 86; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 134-135.
[375] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 137.
[376] Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 87.
[377] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, WW (Lasson: Phil.Bibl.171c) III, 722, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 137.
[378] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2*, (izd. Lasson) 53sl., citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist*, 224-225.

Kritike na Hegelovu misao, koje sažimljemo prema prosudbi Gisberta Greshakea[379], od strane teologije gotovo su neizbježne. Najprije se nameće pitanje kako kod Hegela treba shvatiti formulu bitnu za samoostvarenje subjekta: „u-drugome-biti-kod-sebe“ (*Im-andern-bei-sich-Sein*). Je li riječ samo o jednosmjernoj upućenosti samokonstituirajućega subjekta na drugoga ili se ta formula može dopuniti, kako predlaže Greshake, „zajedno s drugim uzajamno u drugome biti kod sebe“?[380] „Gdje se pokazuje *trajna drukčijost* toga „ti“? Zar drugi ne biva ukinut u ostvarenju jastva, umjesto da u istinskom uzajamnom odnosu bude priznat,“ pita se Greshake.[381] Nadalje, Hegelova koncepcija duha kao jedinstva onih koji se razlikuju vodi prema dvoosobnom, a ne troosobnom Bogu, jer konstituiranje jedinstva dvojice ne čini osobu. Treća osoba, tako argumentira Greshake, biva konstituirana tek kada se Otac i Sin („ja“ i „ti“) konstutiuraju u „mi“, a što Hegel izričito odbacuje. Najkasnije ovdje se pokazuje da „Otac“ i „Sin“ kod Hegela nisu subjekti *uzajamne* ljubavi, nego „momenti samokonstituiranja apsolutnoga subjekta, koji samo tako može biti shvaćen“.[382] Naposljetku, Hegel nije uspio misliti apsolutnu subjektivnost tako da bi ona konstituirala takvu intersubjektivnost, koja bi nadišla relaciju subjekt-objekt. Ne samo da je drugi na neki način reduciran na razinu „objekta“ nastajućega subjekta, nego je i samo Trojstvo svedeno na nastajanje. Hegelova koncepcija trojstva gubi povezanost s kršćanskim Trojstvom:

> „Proces samokonstituiranja subjekta je *toto caelo* različit od crkvenoga trinitarnog nauka, u kojem se ne radi o Božjem *nastajanju* subjektom (Subjekt*werdung*), nego o jednom izvornom i prapočetnom životnom ostvarenju u jedinstvu i razlici, u razlici i jedinstvu, bolje: u jedinstvu koje se ostvaruje u različitosti i u različitosti koja se ostvaruje prema jedinstvu. Ta istoizvornost jedinstva i razlike u Bogu, kakva se od početka zastupala u kršćanskoj teologiji, stoji nasuprot 'genetskom modelu' konstituiranja subjekta kakav se susreće kod Hegela […].“[383]

Dok je shvaćanje osobe kod Hegela ostalo teološki teško „upotrebljivo“, Georg Scherer vidi Hegelov doprinos pojmu osobe u jednom posebnom smislu: „ona se za njega određuje najprije slobodom da se apstrahira od svih izvanjskih određenja individuuma, da bi time došao do izražaja njezin biti-za-sebe. Stoga osoba u svojoj samostalnosti postaje poziv drugoj osobi da od nje bude priznata. [...] Osoba biva priznata time što postaje subjekt prava.“[384] Čini se da i u filozofskom horizontu kod Hegela ostaje neekspliciran

[379] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 135-141.
[380] *Isto*, 137.
[381] *Isto*.
[382] *Isto*, 139.
[383] *Isto*, 140.
[384] Georg SCHERER, Person III., 310-311.

interpersonalni značaj subjekta i vrijednost drugoga po sebi, koji nije tek moment samokonstituiranja subjekta.

6. Posljedice novovjekovne misli za teološki pojam osobe

Odbacivanje metafizičkih temelja osobe i zaokret prema subjektu i njegovoj autonomiji izazvali su poteškoće s obzirom na primjenu novovjekovnoga pojma osobe u teologiji. Koliko je zahtjevna bila teološka recepcija „novoga“ pojma osobe pokazuju egzemplarno teolozi, koji su novovjekovni pojam osobe recipirali, ali su bili sankcionirani od strane učiteljstva: Johannes von Kuhn, Anton Günther, Herman Schell, Antonio Rosmini-Serbati.[385] Štoviše, između filozofskoga i teološkoga shvaćanja osobe stvoren je jaz koji je do danas ostao djelomično nepremošćen. Osvrnut ćemo se na suvremene teološke tendencije poglavito njemačkoga govornog područja.

6.1. Tri subjekta?

Prijelaz s ontološkoga shvaćanja osobe na isticanje subjekta kao središta samosvijesti, slobodnoga djelovanja i individualne osobnosti postavio je pitanje može li se novovjekovni pojam osobe primijeniti u nauci o Trojstvu, tako da se ne upadne u opasnost triteizma. „Osoba u poantiranom novovjekovnom smislu je u najboljem slučaju sam jedan Bog – no ne mogu se – pretpostavljajući to razumijevanje osobe – koncipirati tri osobe u Bogu,“ smatraju teolozi.[386] Nije bilo moguće unutar okvira novovjekovnoga subjekta misliti tri božanske osobe u jednoj naravi tako da se sačuva Božje jedinstvo, a sve do danas je pitanje o mogućnosti primjene novovjekovnoga pojma osobe u trinitarnoj teologiji neodgovoreno.[387]

Želeći s jedne strane izbjeći postavljeni problem, a oslanjajući se s druge strane na temeljno značenje grčkoga *hypóstasis*, teolozi Karl Barth (1886.-1968.) i Karl Rahner (1904.-1984.) predložili su novu terminologiju koja bi zamijenila ili nadopunjavala pojam osobe.

---

[385] Opširnije o nauci tih utjecajnih mislitelja vidi primjerice u: Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 60-78.

[386] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 133-134.

[387] Kako ističe Walter Kasper, u pitanju o osobi u novovjekovnom se kontekstu „radi o nečemu daleko većem nego je unutarteološka igra staklenim kuglicama, o više nego pastoralnoj strategiji semantičke prilagodbe promijenjenoj situaciji. Kod tog pitanja radi se o pravilnom shvaćanju središta i osnovne strukture kršćanske poruke u kontekstu novovjekovne misli. Radi se o kršćanskom odgovoru na situaciju ateizma, izazvanu teizmom. Radi se o tome, kako se čovjek može ispravno shvaćati kao slika Božja, polazeći od trinitarnoga Boga, prihvaćajući i protiveći se duhu Novoga vijeka.“ (*Bog Isusa Krista*, 427.)

Umjesto govora o trima *osobama*, Barth je predlagao alternativnu formulu o tri „načina bitka“ (*Seinsweisen*), ističući da se tom formulom kazuje isto što se podrazumijeva pod pojmom *osoba.*[388] Ipak Barthov prijedlog nije mimoišao kritiku prema kojoj je previše povezan s opasnošću od modalističke koncepcije Trojstva i vezanosti za novovjekovni, štoviše hegelovski pojam osobe, zbog čega završava u aporijama.[389]

Njegov suvremenik Karl Rahner današnju problematiku konstatira ovako: „Ako danas mislimo o osobi u množini, mislimo polazeći od današnjega razumijevanja riječi koja se gotovo nužno odnosi na više duhovnih središta djelovanja, duhovnih subjektiviteta i sloboda. No takva tri ne postoje u Bogu.“[390] Rahner stoga predlaže govor o trima osobama kao tri različita „načina subzistencije“ (*distinkte Subzistenzweisen*).[391] I Rahner je naišao na kritiku, najprije zbog jednostranoga shvaćanja novovjekovnoga pojma osobe kao ekstremnoga subjektivizma i individualizma[392], ali i zbog jednostranoga isticanja klasičnoga pojma osobe, koji artikulira isključivo kao moment individualne samostojnosti.[393] Ni njegova se predložena terminologija, koja se odupire modalističkoj opasnosti[394] i koja može biti doprinos unutar stručne teološke diskusije, ipak u vjerničkoj i propovjedničkoj praksi ne pokazuje prihvatljivijom od pojma osobe.[395] K tome, na temelju Rahnerova „aksioma“ da „ekonomsko“ Trojstvo jest „imanentno“ Trojstvo i obrnuto, njegova nova formulacija pokazuje nekonzistentnost između povijesnospasenjskog iskustva Trojstva i unutartrojstvenih datosti, a očituje se u zanemarivanju relacijske i dijaloške dimenzije božanskih osoba.[396] Taj nedostatak reciprociteta i relacionalnosti božanskih osoba pokazuje i Barthova alternativna formula.

Ilustracije radi, kao odgovor Barthu i Rahneru spominjemo Kasperov pokušaj usklađivanja novovjekovnog poimanja osobe s klasičnim naukom o Trojstvu. U svome djelu *Bog Isusa Krista* on kritizira kako Bartha, tako i Rahnera u istoj temeljnoj koncepciji. Smatra

---

[388] Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich, 1964., 379sl.

[389] Opširniju kritiku Barthove koncepcije Trojstva vidi u: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 148-150; Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 449-450; Wolfhart PANNENBERG, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, 96-111.

[390] Karl RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, u: *MySal*, II (1968.), 387. (dalje: Der dreifaltige Gott)

[391] *Isto*, 389sl.

[392] Usp. Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 432-433.

[393] Usp. Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 130.

[394] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 144-145.

[395] Usp. Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 429-431.

[396] Tako Gisbert Greshake formulira: „Međutim, kod Rahnera nastaje 'hijat' između povijesnospasenjskog trinitarnog iskustva, koje je decidirano personalno (Isus Krist u dijaloškom nasuprot Ocu i obrnuto; on k nama šalje 'drugoga Tješitelja', koji u nama moli Oca […] itd.), *na jednoj strani* i unutartrojstvenih datosti, kojima je sve personalno (u smislu dijaloško-komunionalnoga) osporeno *na drugoj strani*.“ (*Der dreieine Gott*, 145.)

da su obojica teologa tek naizgled odbacili moderni pojam osobe kao neupotrebljiv, ali su ga ipak stvarno prihvatili te su upravo zbog toga došli do zaključka da je pojam osobe u trinitarnoj teologiji neupotrebljiv. Prema Kasperu, oni Boga zamišljaju ne kao apsolutnu supstanciju, nego kao apsolutni subjekt u kojem nema mjesta za tri subjekta, nego samo za tri načina bitka odnosno distinktna načina subzistencije. Polazeći, međutim, od tradicionalnoga nauka o Trojstvu, Kasper potvrđuje da „iz jedinstva bitka u Bogu slijedi jedinstvo samosvijesti“[397], ali se protivi Rahnerovu prebrzom i neoskolastikom zarobljenom zaključku da u Bogu ne postoje ni tri središta svijesti i čina. Kasper se uvjerljivo priklanja tezi Bernarda Lonergana, koji, prema njemu, skolastiku tumači šire od neoskolastike te zastupa da „jedna božanska svijest subzistira na trostruki način“[398], što odgovara i klasičnom pojmu osobe u trinitarnoj teologiji. Tri su nositelja svijesti, koji su posredstvom jedne samosvijesti svjesni sebe. Kasper tako zastupa: „U Trojstvu postoje tri subjekta, koja su si međusobno svjesna snagom jedne te iste samosvijesti, koju tri subjekta 'posjeduju' svako na svoj način.“[399] S obzirom da na ovome mjestu Kasper dalje ne razrađuje svoju misao, moguće je samo zaključiti da on subjekt ne shvaća kao apsolutni subjekt u ontološkom smislu, ali nije moguće utvrditi što točno misli pod tim subjektom i u kakvom je on odnosu s klasičnim trinitarnim pojmom osobe.

Umjesto „ukidanja“ pojma osobe, Barth i Rahner potaknuli su njegov „procvat“ u trinitarnoj teologiji, što su pokazali trinitarni nacrti posljednjih desetljeća prošloga stoljeća. Većina teologa mišljenja je da je ipak potrebno tražiti rješenja u perspektivi pojma osobe koji se uvriježio u teološkoj terminologiji i koji je kao dio iskustva pristupačan svakome čovjeku.[400]

6.2. Pitanje Kristove ljudske osobe

Povijest kristologije neprekinuto je tvrdila da je Krist potpuno čovjek, a nakon Kalcedonskog koncila (451.), Treći carigradski koncil (680.-681.) je kalcedonskom terminologijom protiv monotelizma utvrdio da su u Kristu „dvije naravne volje i dva naravna djelovanja (energije) bez podjele, bez promjene, bez odvajanja, bez miješanja“.[401] Pod

[397] Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 431.
[398] *Isto*.
[399] *Isto*.
[400] Usp. Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 430sl.
[401] Usp. TREĆI CARIGRADSKI SABOR, *Definicija o dvije volje i dva djelovanja u Kristu* (16. IX. 681.), DH 556.

utjecajem novovjekovnoga modernog shvaćanja osobe kao subjekta svijesti i slobode te isticanjem njezine psihološke i subjektivne dimenzije ponovno se pojavilo pitanje o potpunom Kristovu čovještvu. Trebalo je u promijenjenim misaonim okolnostima odgovoriti, kako odsutnost ljudske osobe u Kristu ne umanjuje njegovu ljudsku narav. Ili riječima Wolfharta Pannenberga: „Nije li ljudski subjekt, ljudsko središte osobe, tako konstitutivan za čovještvo, da očuvanje i integritet ljudske Kristove naravi neizostavno traži i postojanje jedne ljudske osobnosti, nasuprot Kalcedonskoj dogmatskoj formuli, koja Kristovu osobu određuje kao onu utjelovljenog Logosa.“[402] Dakle nauk o enhipostazi, koji na poseban način ima svoje temelje u anhipostazi Kristove *naturae assumptae*, u horizontu novovjekovnoga mišljenja dolazi u krizu, jer to bi značilo da Isusovo čovještvo nema vlastitoga osobnoga bitka. Prema novovjekovnim bitnim odrednicama za osobu, kao što su subjektivnost, individualnost, autonomna sloboda, identitet, samosvijest i moralno dostojanstvo, ustrajanje na anhipostazi Isusova čovještva značilo bi da Isus nije potpuni i cjeloviti čovjek, a time se bi vjeru u Isusa Krista opasno usmjerilo prema mitološkom razumijevanju njegove osobe.[403]

U teologiji je bilo pokušaja da se, polazeći od fenomenologije osobe, dublje shvati kristološka dogma, no bez većeg uspjeha (već spomenuti A. Rosmini, A. Günther, H. Schell). Problem osobe unutar kristološkoga okvira dodatno se zaoštrio pitanjem Isusove samosvijesti, koje je krajem XIX. stoljeća postalo središnjom teološkom temom, ali koje se zapravo pojavilo već „u onom trenutku, u kojem se s jedne strane 'narav' (bît, *essentia*) i 'osoba' više ne gledaju odvojeno, a s druge strane se 'osoba' poistovjećuje sa 'samosviješću'“.[404] Deodat de Basly, P. Parente, Paul Galtier i M. De la Taille dali su svoj doprinos rješavanju pitanja Isusove samosvijesti. Problem nije jasno riješila, ali je dala učiteljsko usmjerenje i temeljne principe za ispravno shvaćanje jedinstva Isusove osobnosti enciklika *Sempiternus Rex* (1951.).[405] Dopušta da se i psihološki istražuje Isusova ljudska svijest, ali isključuje postojanje dvostrukoga ontološkog subjekta u Kristu, što znači da u Kristu ne postoje dva individuuma, ili pak da bi Isusov *homo assumptus* bio tako posve autonoman da bi stajao uz samu Božju Riječ.[406]

---

[402] Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 86.
[403] Usp. šire razrađenu problematiku neokalcedonskoga hipostatskog pojma u pogledu novovjekovnog shvaćanja osobe: Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 137-205.
[404] Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 47-48.
[405] Usp. PIJO XII., *Enciklika „Sempiternus Rex“* (8. IX. 1951.), DH 3905.
[406] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 297sl. Opširnije o kristološkim diskusijama koje se odnose na pitanje Isusova čovještva vidi Rudolf BRAJČIĆ, Da li je u Kristu ljudska osoba?, u: *OŽ* 35 (1980.) 3, 358-370; Željko PAŠA, O Kristovoj svijesti. Način na koji je Isus spoznavao samoga sebe kao Drugu božansku osobu, u: *OŽ* 58 (2003.) 2, 189-215.

Bilo je rješenja koja su u Kristu zastupala ljudsku osobu i na ontičkoj, a ne tek na psihološkoj razini, uz čuvanje kalcedonskoga jedinstva osobe. Jedan takav prijedlog dao je Piet Schoonenberg (1911.-1999.), koji je dalje razvio i zaoštrio Rahnerovu trinitarnu koncepciju.[407] Nizozemski teolog Kristovu ljudsku osobnost smatra konstitutivnim momentom njegovoga čovještva. U skladu s njegovom trinitarnom koncepcijom, koja kaže da nikada ne možemo zaključiti nešto što se odnosi na Krista i Duha Svetoga polazeći od Trojstva, nego obrnuto, on misli i da je na Kristovu božansku preegzistenciju moguće zaključiti samo polazeći od njegova zemaljskoga i proslavljenoga života. Taj pak po sebi ispravan princip[408] Schoonenberg zaoštrava zastupajući tezu da je božanski Logos tek u Kristu postao osoba, i to ljudska osoba.[409] „Sada nije ljudska, nego božanska narav u Kristu anhipostatička (= pripojena na hipostazu), […] božanska narav je enhipostatička (= uobličena) u ljudskoj osobi.“[410] Kako ga interpretira Rudolf Brajčić, Schoonenbergu je lakše predočiti da se Riječ Božja uosobila (enhipostazirala) u Isusovoj ljudskoj osobi, nego obratno, jer je ljudska osoba ograničena svojim individualnostima.[411] Božanska osoba nema međutim ograničenosti te nam je stoga nepredočiva. Za Schoonenberga nije teško zamisliti da je u Bogu jedna neograničena osobnost ili osoba, nego mu je teško predočiti da uz tu neograničenu osobu mogu stajati druge osobe, odnosno postojanje triju neograničenih osoba. Zato nizozemski teolog smatra da to ograničavanje (očito nužno za osobu) treba doći izvan Boga, tj. ukoliko se Bog identificira sa stvorenjem. Riječima Rudolfa Brajčića, to znači da „po toj teoriji Božja Riječ posve zalazi u čovjeka Isusa tako da u njemu postaje povijesna osoba, tijelo. Pri utjelovljenju se ne radi o hipostaziranju ljudske naravi u Riječi, nego o hipostaziranju Riječi u čovjeku Isusu Kristu. Na taj način u Kristu je ljudska osoba na ontičkom planu uščuvana i služi Riječi za njezino uosobljavanje“.[412]

Premda je pozitivno to što počinje od povijesne stvarnosti jedne Kristove osobe, a ne tek apstraktno od ontologije osobe, Schoonenbergov prijedlog, koji je kasnije sam modificirao, povlači veoma važno pitanje: je li kod njega još sačuvana istovjetnost „subjekta

---

[407] Schoonenberg identificira ekonomsko i imanentno Trojstvo tako da kod njega postaje nejasno može li se koncipirati imanentna Božja troosobnost, neovisno o Božjoj troosobnosti u povijesti spasenja, odnosno bez Krista i njegova samopriopćenja. Prema Schoonenbergu ne možemo jasno odgovoriti na pitanje je li Bog trojstven i bez obzira na njegovu povijesno-spasenjsku objavu. (Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 146; Walter KASPER, *Isus Krist*, 222-223.)
[408] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 222.
[409] Piet SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1969, 93, citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist*, 299.
[410] Piet SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, 92, citirano prema: Walter KASPER, *Isus Krist*, 299.
[411] Usp. Rudolf BRAJČIĆ, Da li je u Kristu ljudska osoba?, 359.
[412] *Isto*.

Vječnoga Sina Božjega i čovjeka Isusa Krista".[413] Pannenberg s jedne strane povlači još dalekosežnije posljedice koje se javljaju iz Schoonenbergove teze, a s druge strane ističe i potrebu za kristološkim promišljanjima na liniji novovjekovnoga pojma osobe ili subjekta:

> „Posljedice koje iz te teze proizlaze za vječni identitet Božji u njegovom Trojstvu su očite. I kako osoba Isusa Krista može biti objava samoga vječnoga Boga, ako kao ljudska osobnost uopće ne pripada vječnom Božjem biću? Ipak je Schoonenbergov pokušaj razumljiv; jer, uz pretpostavku da se osoba treba shvatiti kao individualna hipostaza, kao subjekt, prihvaćanje jednog ljudskog osobnog središta Isusa Krista kao uvjet stvarnoga čovještva doista se ne može zaobići."[414]

Drugi će teolozi pokušati „pomiriti" kalcedonsku formulu dviju naravi u jednoj božanskoj osobi Isusa Krista s modernim pojmom osobe na „blaži" način, nalazeći elemente suvremenog poimanja osobe u Kristovoj ljudskoj naravi.[415] Tako je Karl Rahner, s obzirom na moderni pojam osobe, zastupao postojanje relativno autonomnoga ljudskog središta čina u Kristu, koje stoji naspram božanskoj osobi. Rahner s pravom upozorava da se, ako se moderni pojam osobe primijeni na kalcedonsku dogmu, lako upada u opasnost monofizizma i monotelizma jer se tada uglavnom misli samo na jedno središte čina u Kristu, tj. na božansko.[416] Zato Rahner ide korak dalje te upozorava da se anhipostaza ljudske naravi (odnosno njezina enhipostaza u božanskom Logosu), ne smije shvatiti tako da joj se ne prizna postojanje središta ograničene svijesti i stvorene slobode, jer blizina Bogu i aktivna samostojnost stvorenja, prema Rahneru, rastu proporcionalno. Rahner ne govori izravno o ljudskoj osobi u Kristu, ali u ljudskoj naravi vidi elemente modernoga shvaćanja osobe, odnosno prisutnost ljudske ograničene svijesti i stvorene slobode kao središta čina, koje stoji nasuprot božanskoj osobi. To pak središte ne naziva izravno subjektom, nego oprezno govori da je „nalik subjektu" (*subjekthafter Art*).[417] K tome, smatra da apstraktni formalno-ontološki pojam osobe koji ima jednu narav nije dostatan da bi se njime izrekla za Krista odlučujuća jedinstvenost njegove ljudske samostalnosti prema Bogu. Samo božanska osoba, prema Rahneru, može posjedovati jednu od sebe realno različitu slobodu kao svoju vlastitu, a da ta

---

[413] Walter KASPER, *Isus Krist*, 300.

[414] Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 86. Sličnim putem išao je i drugi nizozemski teolog E. Schillebeeckx, koji zastupa „nastajanje Božje osobe posredstvom uzimanja ljudske osobe", ali ipak ne govori o „ljudskoj osobi" kao takvoj u Isusu. (Usp. Rudolf BRAJČIĆ, Da li je u Kristu i ljudska osoba?, 359-360.)

[415] U vezi sa suvremenim raspravama o Isusovoj svijesti, znanju i slobodi vidi opširan pregled u: Jean GALOT, *Kristologija*, 313-395.

[416] Usp. Karl RAHNER – Wilhelm THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg – Basel – Wien, 1972., 58.

[417] Usp. Karl RAHNER, Probleme der Christologie von heute, u: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962.,177sl. Vidi također Karl RAHNER, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, u: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962., 222-245.

sloboda ne prestane biti sloboda, nego da bude nasuprot božanskoj osobi koja je posjeduje i koju kvalificira kao svoj ontološki subjekt.[418]

Drugi pak teolozi, poput Jeana Galota[419] i Geralda O'Collinsa[420], Kristu priznaju ljudsku osobnost, ali ne i ljudsku osobu. Galot razlikuje osobu od duha (*esprit*), koji uključuje samosvijest, slobodu i samoodređenje. Međutim duh je stvarnost naravi, a ne osobe. Galot zaključuje da je Isus imao vlastitu samosvijest i da je sebe postajao svjestan na ljudski način. Također je posjedovao ljudsku slobodu, jer se božanski subjekt ne suprotstavlja njegovoj ljudskoj naravi.[421] O'Collins osobu označava kao subjekt identiteta, a u Kristovu slučaju to je božanski „ja“, dok osobnost više pripada naravi i označava ljudske crte, karakter, navike koje konkretno označuju pojedinca. Ne pridružujući se praksi današnjega izjednačavanja osobe i svijesti, O'Collins zastupa da Krist posjeduje potpunu ljudsku svijest, dakle uvjete za ljudsko psihološko središte, za ljudsko „ja“, ali on nije autonoman subjekt kao što je slučaj kod drugih ljudskih subjekata. Zaključno možemo reći da O'Collins s psihološkim i personalnim kategorijama nešto jasnije određuje Isusovu ljudsku narav (po kojoj je Krist savršeno čovjek i onda kada nema ljudsku osobu), ali je teže kod njega razlučiti koje vlastitosti pripadaju osobi, a koje naravi.

6.3. Čovjek kao subjekt

Novovjekovni zaokret prema subjektu pokušao se integrirati i u teološku antropologiju. Predstavnik Tübingenske škole Franz Anton Staudenmaier (1800.-1856.) razradio je originalnu antropologiju[422], u kojoj je središte individualni čovjek kao slika božanske ideje. Polazeći od idealističke ideje da sveukupna stvarnost ima svoj izvorni bitak kao misao ili ideju božanske svijesti, Staudenmaier je shvaćao čovjeka kao individualnu

---

[418] Usp. Karl RAHNER, Probleme der Christologie von heute, 182-185. Taj kristološki problem osobe ističu primjerice Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 81.

[419] „Jednost osobe uključuje, u odnosu na Isusovo čovještvo, anipostazu ili odsutnost ljudske duše. Ali ta anipostaza ne znači da je Krist čovjek lišen osobnosti. Božanska osoba Sina postaje čovjekom i potpuno izvršava nad ljudskom naravi onaj utjecaj koji je u drugim ljudima svojstven ljudskoj osobi. Zbog moći božanske osobe mora se također reći da je taj utjecaj savršeniji, i da nijedna ljudska narav nije bila tako duboko poosobljena kao ona Isusova.“ (Jean GALOT, *Tko si Ti, Kriste?*, 285. Usp. šire objašnjenje u: *Isto*, 313-395.)

[420] Opišrnije o tome vidi Gerald O'COLLINS, *Interpreting Jesus*, London, 1983.; Gerald O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia, ^{2}1999.

[421] John O'DONNELL, The Person of Christ, u: Daniel KENDALL – Stephen T. DAVIS (ur.), *The Convergence of Theology. Festschrift in honour of G. O'Collins*, New York, 2001., 346sl.

[422] Usp. Franz A. STAUDENMAIER, *Die christliche Dogmatik*, I – IV, Freiburg im Breisgau, 1844.–1852.

Božju misao, koja je prirođena čovjekovom duhovnom biću, razumu i slobodi.[423] Uz manje iznimke, gledano u cjelini, novovjekovno shvaćanje osobe s odrednicama samosvijesti, samosvrhovitosti, autonomije i povijesnosti dovelo je do toga da je pojam osobe sve do tridesetih godina dvadesetoga stoljeća u okviru katoličke teološke antropologije imao podređenu ulogu.[424]

U novijoj katoličkoj teologiji Karl Rahner je pokušao misliti čovjeka polazeći od novovjekovnih odrednica ljudske osobe, kao što su autonomija, svijest, subjektivnost, sloboda i samoodređenje.[425] Kako je primijetio H. Schmidinger, Rahner svojom transcendentalnom metodom postiže jedan potpuno iznenađujući paradoks. „Čovjekova autonomija, Rahnerovim riječima: njegovo samoodređenje, samoostvarenje i subjektivnost – ta je dakle autonomija omogućena transcendencijom duha na onaj beskonačni horizont bitka, koji je u svakom činu spoznaje i volje apriori su-tematiziran.“[426] Temeljna Rahnerova tvrdnja jest da tek beskonačni horizont bitka omogućuje čovjekov spoznajni i voljni čin te njegovo samoostvarenje. Rahner je na originalan teološki način uspio misliti bitni princip novovjekovne antropologije, jer „paradoksnije se – govoreći s Kantom – ne može zaoštriti suprotnost *autonomije* i *heteronomije*. Ali ni izazovnije – upućujući na teologiju – se ne može formulirati istovjetnost *autonomije* i *teonomije* (jer se konačno radi o Bogu kod horizonta koji sve omogućuje)“.[427] No Rahner ne ograničuje jednostavno čovjekovu autonomiju i njegovu sposobnost samoodređenja beskonačnim horizontom, koji je u konačnici sam Bog. Dijalektički postulira da čovjekova sposobnost autonomije i dalje ostaje i pred samim Bogom te da se čovjek potencijalno može odlučiti protiv njega. Čovjekova sloboda prema Bogu kao „da“ ili „ne“ za Rahnera je ujedno i sloboda subjekta prema sebi samome i svome samoodređenju. Rahner još ističe da je konačni ishod ove dijalektike moguć jedino u čovjekovoj temeljnoj sposobnosti ljubavi.

---

[423] Georg LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, u: Wolfgang BEINERT (ur.) *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, I, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1995., 572-573.

[424] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 133. Heinrich SCHMIDINGER opširno razlaže odlučujuće uzroke rezerviranosti prema novovjekovnom i idealističkom pojmu osobe u katoličkoj antropologiji: neoskolastička forma mišljenja, zatim već trinitarnoteološki i kristološki oblikovan pojam osobe te povijesna dimenzija kao proces, u kojem se novovjekovno i idealistički shvaćena osoba nužno ostvaruje, a što uključuje i konačnost, koja se onda nije mogla primijeniti i na shvaćanje Boga. (Usp. *Der Mensch ist Person*, 38-60.)

[425] Oslanjamo se na sažetak Rahnerove antropologije u: Heinrich SCHMIEDINGER, *Der Mensch ist Person*, 112-119.

[426] *Isto*, 114.

[427] *Isto*.

Zanimljiva je Schmidingerova ideja da Rahnerovu antropologiju temeljenu na novovjekovnom pojmu osobe u nekom smislu vidi povezanu s novim dijaloškim mišljenjem, o kojemu će kasnije biti govora:

> „Zar sada nismo tamo, kamo su nas Scheler i filozofi dijaloga doveli s neusporedivo manjim argumentacijskim obiljem? Da i ne. Da, ukoliko se sadržajno zamašno podudara konačno postingnuta temeljna tvrdnja, prema kojoj se ljudska osobnost ispunja u ljubavi prema Bogu. Ne, međutim, ukoliko je put do toga rezultata tekao posve različito. Ako je filozofija vrednota kao i filozofija dijaloga išla za tim da, po mogućnosti, izbjegne i ostavi novovjekovnu misao o autonomiji, Rahner pak polazi upravo od te misli. Posljedično stavlja potpuno različit naglasak i argumentira daleko drugačije. Ipak ne postiže manje od Schelera, Ebnera, Guardinija i Steinbüchela ili nekog drugog personalista jednu izvorno kršćansku interpretaciju principa 'čovjek je osoba'.“[428]

Schmidinger svoju tendenciju smještaja Rahnera uz dijaloško mišljenje potkrepljuje i Rahnerovim određenjem čovjeka „nadnaravnim egzistencijalom“, što za austrijskoga filozofa i teologa ne znači ništa drugo, nego da je „čovjek, gledano filozofski, po naravi određen za osobni 'ja'-'ti' susret s Bogom“,[429] a Rahnerovo tumačenje „hipostatske unije“ smatra najvišim slučajem „onog osobnog susreta, na kojeg je Bog čovjeka od početka pozvao“.[430]

Rahner svoje svhaćanje ljudske osobe nužno utemeljuje u njezinu odnosu prema Bogu kao transcendentalnom temelju, koji je omogućuje i po kojem se ostvaruje. Ipak je teže povezati Rahnera s misaonim oblikom dijaloške filozofije upravo zbog razloga koje je naveo sam Schmidniger. Prije se, međutim, za Rahnerovo upućivanje ljudske osobe na Boga može naći objašnjenje u temeljnom kršćanskom principu transcendentne relacije čovjeka kao stvorenja prema svome Stvoritelju te „dijaloške“ povijesti između Boga i čovjeka općenito.

U povezanosti s rečenim, problem uključivanja novovjekovnih odrednica osobe u teološku antropologiju mogao bi se sažeti na sljedeći način. S jedne strane kršćanstvu je moglo pogodovati što se misao o osobi u novom vijeku „izvukla“ iz odviše supstancijalističkoga okvira te se usmjerila na personalne kategorije. K tome, u skladu s biblijskom i teološkom porukom, novovjekovna misao istaknula je prvenstvo osobe u odnosu na ostalu sveukupnu stvarnost. U prvi je plan stavljena vrijednost osobe s njezinim dostojanstvom, jedinstvenošću i potpunom slobodom u vlastitom samoodređenju. Te je naglaske istaknulo i crkveno učiteljstvo na Drugom vatikanskom koncilu i u vremenu nakon

[428] *Isto*, 117.
[429] *Isto*, 118.
[430] *Isto*.

njega, kada je ljudskoj osobi posvetilo značajniju pažnju.[431] Konačno, novovjekovna je misao jasnije istaknula da čovjek kao osoba nije jednom zauvijek dovršena nepromjenjiva stvarnost, nego je biće razvoja i izgrađivanja vlastitoga identiteta.

Međutim taj je novovjekovni proces otišao u drugu krajnost. Gotovo neizbježno vodi u izoliranost subjekta i zanemarivanje čovjekovih bitnih odnosa s Bogom, s drugima i društvom. Osim toga, osoba se svodi na racionalno, empirijsko i moralno područje, a gube se iz vida njezini transcendentni temelji. Autonomni subjekt u svom trajnom procesu samokonstituiranja zaklanja njezin konstantni metafizički temelj na kojemu se događa ostvarenje subjekta u njegovoj svijesti i djelovanju. Stoga to novo gledanje na osobu nosi opasnost gubitka cjelovite vizije osobe i partikularizacije na njezine „sastavne dijelove“ te čisto aktualističkoga shvaćanja. Zanemaruje se metafizički temelj shvaćanja osobe, kojim se jedino u osobi može izreći trajnost i kontinuitet, ono nešto što je jednako u svim povijesnim i subjektivnim mijenama.

Te metafizičke, transcendentne dimenzije teologija se ne može odreći. Apsolutno čovjekovo dostojanstvo teologija ne temelji na „samosvrhovitosti“ ili subjektivnosti, nego na čovjekovoj stvorenosti na sliku Božju. Čovjekovo dostojanstvo sastoji se u stvorenosti i pozvanosti u zajedništvo života s Bogom. Zato poštivanje, koje pripada svakome čovjeku, vrijedi za čovjeka kao konkretnu osobu koja je od Boga oslovljena i pozvana u zajedništvo s njime, koja je određena slikom Božjom.[432] Jednako tako ni sloboda za samoodređenjem nije za teologiju tek naravna čovjekova težnja, nego posljedica Božje stvaralačke ljubavi. Bog čovjeka stvara na svoju sliku, s njime stupa u dijalog i poziva ga na partnerstvo sa sobom, utemeljeno u slobodi i vjernosti. Tako s jedne strane čovjek kuša svoju ograničenost i ugroženost, ali s druge strane po Bogu Stvoritelju i Otkupitelju kao pojedinac dobiva apsolutnu vrijednost i dostojanstvo.[433] Stoga čovjek kao osoba predstavlja uvijek ono „više“ od same individue ili subjekta. Osoba ontološki prethodi individualnosti, subjektivnosti ili svijesti jer je osobni bitak čovjekova stvorenjska datost utemeljena na slici Boga, koji se sam

---

[431] Eksplicitno shvaćanje čovjeka kao osobe od strane crkvenoga učiteljstva, prema istraživanju Heinricha Schmidingera, pojavljuje se prvi put za vrijeme pape Pija XII., a potom i za pontifikata Ivana XXIII. Kruna svih izjava crkvenoga učiteljstva o čovjeku kao osobi nalazi se u *Gaudium et spes* Drugoga vatikanskoga koncila. (Usp. *Der Mensch ist Person*, 30-33.) Opširnije o poimanju osobe na Drugom vatikanskom koncilu i u novijim učiteljskim dokumentima vidi primjerice: Georges COTTIER, La persona nel Magistero recente della Chiesa, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo*, 99-128; Rudolf BRAJIČIĆ, Osoba u dokumentima II. vatikanskog koncila, u: *OŽ* 48 (1993.) 5, 503-514; Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 30-33.

[432] Usp. Ingolf U. DALFERTH – Eberhard JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, 85-86.

[433] Usp. Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 81. 94; Bernd J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 131.

objavljuje kao osobni Bog. To konačno znači da antropološko promišljanje nije cjelovito bez onoga teološkog značenja osobe koje se profiliralo u trinitarnim i kristološkim refleksijama.

7. Novi zamah „personalizma“

Kao odgovor na sužavanje osobe na autonomni i samosvjesni subjekt i kao reakcija na filozofske i svjetonazorske struje, koje su svojim monističkim sustavima ili materijalstičkim i tehnicističkim tendencijama potisnuli sliku čovjeka kao osobe, u XIX. stoljeću pojavljuju se „personalistički“[434] smjerovi s ciljem ponovnoga vraćanja u središte promišljanja osobe u njezinoj izvornoj značenjskoj širini. Prema mišljenju H. Schmidingera, na kršćansku teologiju je posebno utjecala filozofija vrednota i filozofija dijaloga.[435] Ta specifična kombinacija vrijednosne i dijaloške filozofije, koju je Berhard Langemeyer nazvao „dijaloškim personalizmom“[436], a koji je opet imao i dodirnih točaka s idejama na području socijalne filozofije i socijalne psihologije[437], mogla bi se u nekom smislu, uz klasično i novovjekovno poimanje osobe, smatrati „trećim putem“, u kojem se nastoji, umjesto prevlasti „ja“, eksplicirati dijaloški odnos osobe s drugim kao njezinom konstitutivnom dimenzijom.

---

[434] Pojam *personalizam* prvi je upotrijebio Friedrich D. E. Schleiermacher (1799.) i to u teološkom kontekstu da bi njome protiv panteizma izrazio vjeru u osobnoga Boga. Kao naziv za filozofski sustav, „personalizam“ se pojavljuje najprije kod Charlesa B. Renouviera (1903.), koji je zastupao personalističko preoblikovani pragmatizam. U filozofskom kontekstu, pod novooblikovanim pojmom *personalizam* ne podrazumijeva se svaki filozofski ili svjetonazorski smjer u kojem osobni bitak ima relevantno značenje. To su samo ona filozofska usmjerenja u kojima je osoba radikalno polazište promišljanja te središte i temelj čitave stvarnosti (E. Simons). Razvoj takvog personalizma ima začetke u francuskoj i talijanskoj filozofiji duha, kao i u egzistencijalnoj filozofiji, a neka od istaknutih imena su: Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev, Luigi Stefanini, Luigi Pareyson, Max Scheler, August Brunner, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Romano Guardini, Theodor Steinbüchel. Kako je, dakle, korijen personalizma raznolik, tako se redovito govori o različitim smjerovima personalizma: francuski, talijanski, američki, njemački, španjolski, poljski, ili pak etički, spiritualistički, egzistencijalistički, dijaloški. Važno je napomenuti da se daleko raniji korijeni personalizma nalaze u kršćanskoj tradiciji, posebno na liniji koja spaja Augustina, Pascala i Kierkegaarda, a neki autori u tu tradiciju uključuju i Tomu Akvinskoga. Opširnije o personalizmu vidi u korištenoj literaturi: L[uigi] STEFANINI, Personalismo, 1304-1324; J[ohannes] B. LOTZ – H[erbert] VORGRIMLER, Personalismus, u: *LThK*^{2}, VIII (1963.), 292-294; Bernhard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963. (dalje: Der dialogische Personalismus); Eberhard SIMONS, Personalismus, u: *SM*, III (1969.), 1127-1136; Bernhard Georg LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, Klaus Wittstadt (ur.), Würzburg, 1979.; M[ichael] THEUNISSEN, Personalismus, u: *HWP*, VII (1989.) 339-341; Enrico BERTI, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, 59-61.; Crescenzio SEPE, *Persona e storia*, 170-177; Giovanni SANTINELLO, Bilancio del personalismo cristiano, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo*, 75-96; Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 78-124; Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, ^{2}2002.; RAZNI AUTORI, Personalismus, u: *LThK*^{3}, VIII (1999., 2006), 54-61; Ante AKRAP, Susret – otkrivanje bitka, u: *SB* 45 (2005.) 1, 5-34.

[435] Usp. Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 78sl.

[436] Usp. *Isto*, 78.

[437] Opširnije o poimanju osobe u socijalnoj filozofiji i socijalnoj psihologiji, čiji su glavni predstavnici George H. Mead (1863. - 1931.), Erik H. Erikson (1902. - 1994.) vidi u: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 164-168.

7.1. Osoba u filozofiji vrednota

Novi zamah u poimanju ljudske osobe potaknula je filozofija vrednota krajem XIX. i početkom XX. stoljeća. Kako je na katoličku misao na poseban način utjecao Max Scheler (1874.-1928.)[438], sažeto ćemo predstaviti njegov personalizam. Glavna intencija Schelerove filozofske antropologije je zaokret od autonomije i subjektivnosti novovjekovnoga shvaćanja osobe. Tu je promjenu njemački filozof postigao već svojim metodičkim polazištem od fenomenologije, kojoj je, prema mišljenju H. Schmidingera, za razliku od njezinoga utemeljitelja Edmund Husserla, ostao vjeran u njezinom izvornom obliku, a po kojem je čovjekova svijest strukturirana *intencionalno*. Po toj fenomenološkoj epistemologiji dovedena je u pitanje novovjekovna istovjetnost osobnosti i autonomije. Jer spoznaja stvarnosti nije isključivo djelo samokonstituirajućega subjekta, nego ovisi o „između“ koje predstavlja razliku svijesti i predmeta svijesti. Odlučujuća je dakle, intencionalnost, koja je zapravo to „između“, a ne proizvod subjekta.

Dodatni raskorak između osobe i autonomije pojačao je Schelerov nauk o vrednotama. Odbacujući subjektivnost vrednota, za Schelera su vrednote najprije izvorni „predmeti“ svijesti, a koje postoje neovisno o „ja“ te se njima ne može manipulirati. Vrednote postoje neovisno o čovjeku. One su mu dane „izvana“ pod određenim materijalnim apriornim uvjetima. Čovjek ih *osjeća* i intuitivno ih u ljubavi prihvaća ili u mržnji odbija. Čovjek ne stvara vrednote, nego je mjesto i prilika njihova pojavljivanja. Može ih prihvatiti ili odbiti tako što ne odgovara na traženi način. Čovjek prema Scheleru ne mora nužno slijediti moralne vrednote ili se otvoriti vrednoti lijepoga. No vrednote se ipak ne mogu proizvoljno opaziti, nego različitim vrijednosnim područjima odgovaraju različite intencionalnosti. Te intencionalnosti Scheler shvaća ponajprije kao diferencirano osjećanje, u kojem se događa izvorni susret svijesti s vrednotama.

Gdje je unutar ovoga misaonoga okvira smještena osoba? Scheler razlikuje osobu od osobnosti. „Osobnost“ je za njemačkoga filozofa najprije vrednota, što znači da ne proizlazi iz samokonstitucije čovjeka, nego čovjek sam sebe već nalazi kao osobnost. U hijerarhiji vrednota osobnost ima fiksno mjesto: „najprije kao vrednota u sebi, koja postaje djelotvorna na najvišoj razini svih vrednota, ali onda i kao nositelj vrednota, tj. kao odnosna točka, na

[438] Tako misli Heinrich Schmidinger, od čijega sažetka Schelerove misli o osobi polazimo. (Usp. *Der Mensch ist Person*, 78-88.)

kojoj su utemeljene sve ostale vrednote koje se odnose upravo na osobe, a ne na stvari.“[439] Osobnost se osjeća i obuhvaća u činu ljubavi, koji je opet „intencionalni pokret“, a snagom kojega se pojavljuju nove i više i dotičnom čovjeku nepoznate vrednote. Osobnost čovjeka tako obvezuje i vodi prema sve većem ostvarenju i konkretnosti.

„Osobu“ pak Scheler ne definira ni kao „supstanciju“ niti kao „samosvjesnu autonomiju“, nego u pogledu čina. „Osoba je konkretna, samo bitno (*wesenhaft*) jedinstvo bitka čina različite bîti, koja po sebi […] prethodi svim bitnim razlikama čina […]. Bitak osobe 'utemeljuje' sve bitno različite čine.“[440] Po osobi svi pojedini čini postaju konkretne bitnosti (*Wesenheiten*), ali s druge strane sama se osoba očituje u svojim činima, bez da u njima nestane. Osoba utemeljuje i ujedinjuje čine koje vrši, ali i obrnuto sebe izražava i ostvaruje u pojedinim činima. Iz toga proizlazi sljedeće:

> „ono prema čemu ljubav teži u poticanju i ostvarivanju osobnosti je dvostruko: najprije da je konkretni individualni čovjek doista gospodar svojih čina i da se ostvaruje u sveukupnosti svojih izražavanja; ali i da taj čovjek u svome određenju bude nositelj vrednota, da pronađe ispunjenje. Ostvarenje sebe samoga time je uvijek povezano s ostvarenjem vrednota, koji za pretpostavku svoje konretne stvarnosti imaju osobno ostvarenje.“[441]

Nadalje, Scheler ne poistovjećuje, nego razlikuje čovjekovu „osobu“ od njegova „ja“. Čovjekovo „ja“ je „predmet“ unutarnjega ili vanjskoga opažanja. Zato je „ja“ uvijek u relaciji prema nekom „ti“ ili vanjskom svijetu i ono se tematizira tek prema onome prema čemu se odnosi. Osoba je pak za Schelera nešto apsolutno: „Osoba nije, kao ove riječi, relativno ime koje se može osjetiti, nego aspolutno. […] Bog, primjerice, može biti osoba, ali ne 'ja', jer za njega ne postoji ni 'ti' niti izvanjski svijet. Ono što se misli pod osobom nasuprot 'ja' ima nešto od totaliteta, koji je sam sebi dovoljan.“[442] Ako se osoba ne može spoznati kao „ja“, onda slijedi logična posljedica da i svijest više nije mjesto konstitucije osobnosti, a osoba i njezini čini se prema minhenskom filozofu mogu označiti kao „nadsvjesni bitak“.

Radi cjelovitosti prikaza potrebno je naglasiti da Scheler svoju filozofiju ne postavlja antitetički prema novovjekovnom subjektivizmu te da time isključuje svaku autonomiju s područja osobnoga i moralnoga. Moralna odgovornost za Schelera uvijek uključuje i autonomiju onoga koji djeluje, ali tu odgovornost i autonomiju Scheler ne ograničava samo na

---

[439] *Isto*, 83.
[440] Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, II (1954., [5]1966.), 382, citirano prema: Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 84.
[441] Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 84.
[442] Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, II, 389; citirano prema: Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 85.

pojedinca, nego je vidi prisutnu u obliku suodgovornosti i u solidarnoj zajednici osoba koje moralno djeluju.

Zajedno sa Schmidingerom možemo zaključiti da je Schelerov doprinos prevladavanju poteškoća koje su teolozi imali s novovjekovnim shvaćanjem osobe značajan za razvoj teološke misli. Ponajprije doprinosi isticanjem činjenice da autonomija nije više tek suprotnost prema heteronomiji ili teonomiji, nego je s njom u dijalektičkom odnosu. Također i razlikovanjem osobe od „ja“ i svijesti utrt je put prevladavnju novovjekovnih poteškoća u trinitarnom i kristološkom vidu osobe, ali se otvaraju i nove tvrdnjom da Bog, iako je osoba, ne poznaje nikakav „ti“ ili izvanjski svijet.

7.2. Značajke osobe prema „dijaloškom mišljenju“

Još snažniji utjecaj na kršćanski personalizam imalo je „novo dijaloško mišljenje“, koje se proširilo posebno nakon Prvoga svjetskog rata. Njegovi su najpoznatiji predstavnici, barem na njemačkom govornom području, Martin Buber (1888.-1965.), Ferdinand Ebner (1882.-1931.), Franz Rosenzweig (1886.-1929.) i Eugen Rosenstock-Huessy (1888.-1973.), koji su neovisno jedan o drugome kritizirali filozofiju subjekta. Temelji „dijaloškoga mišljenja“ su višestruki. Uz otkrivanje biblijskih temelja i stavljanja naglaska na povijesnu, iskustvenu, egzistencijalnu i fenomenološku dimenziju osobe, ono se željelo ograničiti od filozofije klasičnih metafizičkih tradicija (skolastičkoga mišljenja na način *Summa*), ali i velikih sustava njemačkog idealizma.[443] Ne polazi, dakle, ni od klasičnog supstancijalističkoga shvaćanja osobe, niti od novovjekovnoga otkrića osobe kao samosvjesnoga autonomnog subjekta.

Temeljnu novost „dijaloškoga mišljenja“ prikladno je formulirao Bernhard Langemeyer: „Ako se novom vijeku pripisalo otkriće 'ja', tako bi se moglo epohi, koja je započela nakon Prvoga svjetskog rata, priznati otkriće 'ti'.“[444] Već je Hegel, kako smo vidjeli, istaknuo važnost „drugoga“ za konstituciju subjekta. Subjekt sebe pronalazi time što je „u-drugome-kod-sebe“. No također smo vidjeli nedorečenosti njegova misaonog modela. Ako naime subjekt sebe pronalazi samo u drugome, a taj drugi jest stvarno drugi, onda se time javlja pitanje identiteta samoga subjekta, jer sam subjekt time postaje drukčiji.[445] Osim toga,

[443] Usp. Eberhard SIMONS, Personalismus, 1128-1129.
[444] Bernhard G. LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 2.
[445] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 150; Wolfhart PANNENBERG, Person und Subjekt, 87.

ostaje dvoznačno, je li taj „drugi“ doista „onaj drugi“ ili pak samo „drugi njega samoga“[446], odnosno „uvjet mogućnosti mene samoga“, ili pak „slučajni predmet strukture moga 'ja'“.[447] S obzirom da postoji više istaknutih predstavnika „dijaloškoga mišljenja“, koji svaki na sebi svojstven način postavlja određene naglaske, čini nam se primjerenim predstaviti ona sadržajna težišta koja su postala tipična za taj model mišljenja.

7.2.1. Odnos „ja“-„ti“

Glavna značajka „dijaloškoga mišljenja“ sastoji se u novoj, dijaloškoj metodi mišljenja i dijaloškom određivanju bîti osobe. Dijaloška misao polazi od jezika, odnosno od govora kao dijaloga s drugim „ti“, u kojem se konstituira moj „ja“. U dijalogu s drugom osobom čovjek dolazi k sebi, time što je od drugoga slobodno priznat i što sam drugoga slobodno priznaje u njegovoj drukčijosti. To je polazište udomljeno u jedan širi misaoni horizont, prema kojem čovjek doživljava upućenost na drugoga već prije nego što sam dostigne samostojnost i samoodređivanje, a ona se pokazuje u vlastitoj tjelesnoj datosti te svijetu koji je prije mene i kojim ne raspolažem, nego u njemu živim kao u otvorenom području.[448] U tom otvorenom području smješten je dijalog s „ti“ kao konstitutiv moga „ja“. „Čovjek postaje 'ja' u dodiru s 'ti'“[449], napisao je Martin Buber.

Dinamika toga dijaloga polazi od drugoga. Čovjek prije nego što sam govori (*spricht*) biva oslovljen (*angesprochen*) od drugoga te na taj način, time što je oslovljen, otkriva da je netko. Otkriva da je „ti“ koji je oslovljen od „ja“. Na to oslovljavanje (*An-Spruch*) čovjek odgovara na odgovarajući način, pristajući (*ent-sprechend*) ili protiveći se (*wider-sprechend*). Time što oslovljeni čovjek odgovara, on od oslovljenoga „ti“ postaje govorećim „ja“. Dakle, u oslovljenosti od strane drugoga, u prihvaćanju riječi u kojoj mi se drugi priopćava, kao i u odgovoru na nju, biva ostvareno moje potpuno jastvo koje mi je do tada bilo samo potencijalno dano. No to „oslovljavanje“ i „odgovaranje“ znači više od same izgovorene riječi, jer po dijaloškom mišljenju čitav čovjek govori: svojim riječima, izrazom lica, gestama, djelima.[450]

---

[446] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 150.
[447] *Isto*, 152.
[448] Usp. *Isto*, 153.
[449] Martin BUBER, *Ja i Ti*, Beograd, 1977., 48.
[450] Usp. Bernhard G. LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 1-3; Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 153-154.

U tom istom procesu događa se i konstitucija osobe drugoga koji sa mnom stupa u dijalog. Drugi dobiva svoj osobni bitak time što ga ja oslovljavam. Bolje rečeno, u toj dinamici oslovljavanja i odgovora osobe se međusobno konstituiraju u puni osobni bitak.[451] Riječima Gisberta Greshakea, „tako se vlastita i tuđa riječ križaju u međusobnom konstituiranju 'mi'. To 'mi' nije dakle zbroj već konstituiranih osoba, niti ih zahvaća u smislu jednoga supstancijalnog ili kolektivnog jedinstva koje ih poravnava, nego upravo interpersonalno jedinstvo, *communio*“.[452] Međutim to se zajedništvo (*communio*) pokazuje paradoksalnim. S jedne strane je ono *in potentia*, uvijek tu kao unaprijed dano. *Communio* ne stvaraju ni 'ja' ni 'ti', jer je čovjek izvorno usmjeren prema drugome i jer je uzajamnost (*Miteinandersein*) osnovna i apriorna personalna datost, ali je usmjerena prema slobodnoj realizaciji i tek u njoj postaje stvarna.[453] Ta dinamika realizacije vrijedi i za pojedinačne osobe. Ja sam „ja“, a drugi je „ti“ i prije našega međusobnoga slobodnog odnosa u dijalogu, ali

> „ja sam u punom smislu 'ja', ukoliko sam od tebe priznat, prihvaćen i ljubljen, a ti si u punom smislu 'ti', jer si od mene u slobodi priznat, prihvaćen i ljubljen. Tako oboje stvaramo zajedničko 'mi' – kao novi 'rezultat' onoga upravo spomenutoga apriornog, ali kao takvoga tek potencijalnog zajedništva biti-jedni-s-drugima, koje se treba realizirati u slobodi. Kako međutim *communio* nije ograničena na izolirani 'ja' i na izolirani 'ti', pokazuje se da je to mi sveobuhvatna 'opća' veličina, na kojoj u konačnici svako 'ja' ima udjela.“[454]

Ova paradoksalna situacija čovjekove osobe i zajedništva pokazuje kako osobnost nije statička, jednom zauvijek dovršena zbilja, nego uvijek poziv da bude više osoba. „Osoba *jest*, time što *treba biti*, naime time što u izmjeničnom djelovanju s drugima 'širi', bolje rečeno: daje širiti prostor svoga osobnog bitka.“[455] Napetost između danosti samome sebi i trajne nedovršenosti, odnosno trajnoga ostvarenja vlastitoga „ja“ u odnosu prema drugima, dio su svakodnevnoga čovjekovog iskustva. Već se ovdje dade naslutiti da ovakva dinamična i relacijska koncepcija osobe u sebi nosi opasnost da se može svesti samo na aktualnost i relacionalnost u kojoj se potpuno ostvaruje.

Odnos „ja“-„ti“ u drugom koraku nadilazi samo ljudski susret i dijalog prema vječnom „ti“. Primjenjujući dijaloško relacijsko shvaćanje osobe na Boga, Martin Buber piše:

---

[451] Usp. Bernhard G. LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 1-3.
[452] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 154.
[453] Usp. *Isto*, 154-155. „[…] *Communio* kao uvjet i kao rezultat međusobno konstituirajuće i realizirajuće uzajamnosti, kao 'mi', sa svoje strane ima za uvjet i za posljedicu jedinstveni samobitak i neiscrpnu drugost drugoga.“ (*Isto*, 162.)
[454] *Isto*, 155.
[455] *Isto*.

„Produžene linije odnosa seku se u večnom 'ti'. Svako pojedinačno 'ti' je pogled koji prodire do večnog 'ti'. Preko svakog pojedinačnog 'ti' obraća se osnovna reč večnom 'ti'. Ovo posredništvo 'ti' svih bića omogućava ispunjenje njihovih međusobnih odnosa, ali i neispunjenje. Urođeno 'ti' se ostvaruje na svakom i ne završava se ni u jednom. Ono se potpuno ostvaruje jedino u neposrednom odnosu prema 'ti' koje po svojoj suštini ne može postati 'ono'.“[456]

Zato Buber smatra da je i Bog „osoba“: „Označavanje Boga kao osobe je neizostavno za svakoga, koji [...] kao ja, s 'Bog' misli na onoga, koji – što god još bio – u stvaralačkim, objavljujućim i spasiteljskim činima s nama ljudima stupa u neposredan odnos, i time nama omogućuje, da s njime stupimo u neposredan izravan odnos.“[457] Tako shvaćena osobnost Božja za židovskoga mislitelja nije u suprotnosti s njegovom apsolutnošću: „Bog uzima – smijemo tako reći – svoju apsolutnost u odnos u kojem stupa prema čovjeku. Čovjek, koji se njemu okreće, ne treba se zbog toga odvratiti ni od jednog drugog 'ja'-'ti' odnosa: opravdano ih sve donosi k njemu i dopušta da se 'u Božjem licu' preobraze.“[458]

Buberov suvremenik i katolički učitelj Ferdinand Ebner[459] na sličan način razmišlja o Božjoj osobnosti: „Stvarnost Božja nam nije zajamčena u nekom skrivenom kutu ljudskog uma, koji je dostupan tek logičnoj oštroumnosti i sitničavosti jednog metafizičara ili teologa, nego u ničem drugom doli – ovdje međutim nepokolebljivo – u činjenici da je 'ja' u čovjeku usmjereno na odnos prema 'ti', izvan kojega on uopće ne postoji.“[460]

U „dijaloškom mišljenju“ bitan je odnos osobe prema osobi i osobama. Ono reflektira i odnos prema ne-osobama, prema okolnom svijetu ili predmetima, ali za njega takav odnos ima subordinirajuću važnost, što će, između ostalog, biti predmet kasnijih kritika. U čovjeku stanuje duhovna dinamika koja teži prema drugome. Stoga izvorni odnos čovjeka jest prema drugome čovjeku. No u taj izvorni dijaloški odnos čovjeka s drugim biva uključen i svijet oko njega i odnos prema predmetima. Dok je odnos prema drugome bezgranično otvoren, dotle je ovaj prema predmetima ograničen. Izvorni odnos je odnos „ja“ prema „ti“, a ne odnos subjekta prema objektu („ja“-„ono“).[461] O predmetima se, štoviše, govori u odnosu između mene i tebe, između „ja“ i „ti“. Zato riječ, jezik ili govor imaju dvostruku ulogu: s jedne

---

[456] Martin BUBER, *Ja i Ti*, 89.
[457] Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962., 134.
[458] *Isto*, 135.
[459] O Ebnerovu dijaloškom personalizmu usp. sustavne studije: Bernhard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus*, 16-108; Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*,194-257.
[460] Ferdinand EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, München, 1980., 29; citirano prema: N. SCHOLL, *Kein Platz für Gott?*, 135.
[461] Martin Buber u tim dvjema vrstama odnosa razlikuje i ostvarenje same osobe: „'Ja' iz osnovne reči 'ja'-'ono' pojavljuje se kao ego i postaje sebe svesno kao subjekt (saznanja i upotrebe). 'Ja' iz osnovne reči 'ja'-'ti' pojavljuje se kao ličnost i postaje sebe svesno kao subjektivitet (bez zavisnog genitiva). Ego se pojavljuje time što se razlikuje od drugih egoističkih bića. Ličnost se pojavljuje time što stupa u odnos sa drugim ličnostima.“ (*Ja i Ti*, 78.)

strane oni konstituiraju „ja“ u odnosu na „ti“, ali i govore nešto. „Ja“ drugome nešto govorim. Tek se naknadno iz odnosa „ja“-„ti“ predmet o kojem se govori, može izdvojiti i promatrati kao objekt u objektivnom mišljenju. Ta dva odnosa polučuju dva aspekta spoznavanja. Tako za područje personalnoga vrijedi dijaloški princip kao princip spoznaje, a u području predmeta princip objektivne činjeničnosti. Naposljetku se i dijalog među osobama može reducirati na odnos „ja“-„ono“. To se događa kada me drugi, koji me oslovljava, ne priznaje u mojoj drukčijosti, nego me samo gleda prema svojim mjerilima; ili kad u obrnutoj situaciji ja ne priznajem drukčijost onoga koji mi govori, nego drugoga slušam i prosuđujem prema vlastitim kriterijima.[462]

7.2.2. Sfera „između“

Još jedna bitna karakteristika „dijaloškoga mišljenja“ sastoji se u sferi „između“ (*Zwischen*), koja se kao „treći faktor“ nalazi između „ja“ i „ti“ i koja zapravo omogućuje taj odnos i zajedništvo. Nije moguće sasvim jasno odrediti što označava taj „između“. Gisbert Greshake je tipizirao njegova tri temeljna značenja: sfera „između“ se shvaća kao odnos prema svijetu, kao zajednički „plod“ i kao konačni transcendentni temelj.[463] „Između“ se najprije čisto fenomenološki pokazuje u različitim oblicima „trećih odnosa“, a najočitiji oblik takvoga odnosa jest odnos prema svijetu ili stvarima, koji se nalazi između „ja“ i „ti“. Kako smo već istaknuli, personalni je dijalog redovito dijalog o „nečemu trećemu“, u kojemu se događa i samopriopćenje osoba u dijalogu. Na taj se način među osobama konstituira „novi svijet“, koji je zajednički osobama u dijalogu. On je noviji i veći od njihova prethodno zadanoga pojedinačnog svijeta. On postaje veći zajednički horizont, koji nadilazi pojedinačni životni prostor i vrijeme pojedine osobe, a unutar kojega se događa ne samo duhovni pogled na svijet, nego i njegova stanovita personalizacija i institucionalna objektivacija. Najsnažniji primjer toga fenomenologijskog oblika „između“ u „dijaloškom mišljenju“ jesu jezik i govor. Na drugoj razini „između“ postaje dublji, „osobni vez“ koji nastaje u odnosu između „ja“ i „ti“ kao nešto „treće“. „U ljubavi ne ljubim samo ono ti' (i sebe samoga), nego zajedništvo (*Gemeinsamkeit*) 'ti' i 'ja'.“[464] Vrhunac toga osobnog veza jest kada je i sam „treći“ osoba, kao što je primjerice u braku dijete ili na transcendentnoj razini sâm Bog. Na ovoj razini „između“ pokazuje da je interpersonalni odnos među osobama nužno tripolaran, jer obuhvaća odnos

[462] Usp. Bernhard G. LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 3-4.
[463] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 153-163.
[464] *Isto*, 157.

prema drugome, prema samome sebi i prema onome zajedničkome, te da je bitno recipročan.[465] Sličnost s trinitarnom strukturom ljubavi Rikarda od Sv. Viktora ovdje se ne može previdjeti. Očito je Greshakeu stalo naglasiti dijalektičku strukturu interpersonalnoga odnosa u smislu „jednakoizvornosti“ (*Gleichursprünglichkeit*) individualnoga (osobe) i zajedništva, koji jednakoizvorno proizlaze iz jedne cjeline.

Pitanje što ili tko je temelj te međusobne upućenosti osoba jedne na drugu, vodi prema najdubljoj dimenziji sfere „između“, koja se artikulira u tajni samoga bitka te je kao takva uvjet mogućnosti međusobnoga konstituiranja osoba u smislu okrenutosti osoba jedne prema drugoj. Teološkim jezikom izraženo riječ je o Bogu[466], a prema Greshakeu još preciznije teološki interpretirano, o *trojstvenom* Bogu koji se pokazuje kao „Treći“ i čiji se „trialogični“ život oslikava u svijetu ljudskih osoba.

U novom „dijaloškom mišljenju“ ostaje teško održati unaprijed dani i zadani „metafizički“ dio s „aktualnim“ dijelom, u kojemu se osoba u dijalogu s drugim potpuno ostvaruje i u kojemu se druga osoba potpuno ostvaruje, unutar jednoga trećeg koji taj dijalog omogućuje i koji se u njemu sam pokazuje. Isto tako teško je održati jedinstvenost osobe i njezinu nužnu upućenost prema drugome kao uvjetu vlastitog samoostvarenja. Zato je pojam osobe kakav proizlazi iz dijaloškog mišljenja označen polarnom napetošću: „jedinstvo i različitost 'ja' i 'ti', identitet i drukčijost, bitak-s i bitak-za-sebe; individualna samosvijest i 'u-ime-svih' našega mišljenja, osoba kao bitno od-govorna pred drugim te jedinstvenost i sloboda osobe“.[467]

---

[465] Gisbert Greshake to naziva „recipročnim prioritetom“ interpersonalnoga događanja: „Ja ne mogu ljubiti sama sebe ako 'prije' nisam ljubljen; ne mogu dopustiti da sam od drugih ljubljen ako 'prije' nisam netko, koji uopće može biti ljubljen; ne mogu ljubiti *zajedničko* 'treće', ako se već 'prije' 'ja' i 'ti' nisu našli u zajedničkome. Slično bi se moglo poći i od 'ti' ili od trećega: uvijek se pokazuje recipročni prioritet drugih udova. Upravo se ovdje nalazi *bît* onoga interpersonalnog događanja, koje se može nazvati *communio* […].“ (*Der dreieine Gott*, 159.)

[466] Bernhard Langemeyer ističe da dijaloško mišljenje prema njegovim začetnicima ne dopušta iz odnosa 'ja'-'ti' zaključiti na Božji tu-bitak. U tom slučaju trebalo bi se nalaziti izvan samoga dijaloga i težiti objektivnosti koja ne postoji prema osobama. Osoba nije predmet koji se može učiniti predmetom objektivnoga mišljenja. Kako dalje ističe Langemeyer, „dijaloška metoda poznaje jedino vokativ, koji zaziva božansko 'ti'“. Langemeyer zapaža da se ovdje krije kritika metafizičkoga mišljenja kao oblika predmetnoga mišljenja. Međutim, oponira Langemeyer, upravo zbog toga što je personalno mišljenje izvornije od spoznaje predmeta, treba se u personalnom odnosu postaviti pitanje o bitku koje omogućuje to personalno spoznanje. Odgovor se također treba tražiti dijaloškom metodom, tj. iz osobnoga susreta, a to se pokazuje već u polazištima Ebnera i Bubera, premda se obojica predstavljaju „nemetafizički“. (Usp. *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 7.)

[467] Josef BÖCKENHOFF, Begegungsphilosophie, 410, citirano prema: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 162sl.

7.3. Teološka recepcija „dijaloškoga mišljenja“

Kako se novo „dijaloško mišljenje“ nadahnjuje najviše na židovskim i kršćanskim biblijskim izvorima te je blisko tradicionalnom „kršćanskom personalizmu“, ubrzo je utjecalo najprije na ondašnju evangeličku teologiju, a zatim je ušlo i u katoličku teologiju.[468] Evangelička se teologija zbog blizine s povijesnospasenjskim i biblijskim teološkim polazištem, kao i s kategorijama augustinizma, pokazala otvorenijom za nove ideje. Glavni razlog kasnije recepcije dijaloškoga mišljenja u katoličkoj teologiji bio je ontološki način mišljenja katoličke neoskolastike, koji je više bio usmjeren na predmetno i kategorijalno mišljenje negoli na personalističko. Osim toga, postojale su i razlike u odnosu na protestantsko shvaćanje naravi i milosti, grijeha i stvorenosti, što je dodatno izazivalo oklijevanje s katoličke strane. Povijesni početak prihvaćanja „dijaloškoga personalizma“ na području teologije u Njemačkoj sažeo je Bernhard Langemeyer (1963.):

> „Na početku personalističkoga pokreta stajali su Ebner i Buber. Od njih je dijaloško mišljenje izravno dospjelo u evangeličku teologiju, poglavito po Emilu Brunneru, Friedrichu Gogartenu i Karlu Heimu. Kod Gogartena se kasnije ono spojilo s demitologizirajućom svetopisamskom egzegezom Bultmanna i egzistencijalnom analizom ranoga Heideggera. Brunner i Gogarten do danas su najpoznatiji predstavnici neprekidne personalističke teologije unutar protestantizma.
>
> U katoličkom prostoru dijaloško je mišljenje tek jedno desetljeće kasnije počelo utjecati na teološku znanost. Početak su tamo dali ponajprije filozofski radovi Theodora Steinbüchela. Michael Schmaus preuzeo je zatim Steinbüchelovo shvaćanje osobe u svoj udžbenik dogmatike. Ono dijaloško se u katoličkoj teologiji ispreplelo sa skolastikom i iz nje prioizlazećom metafizikom konačnoga duha. Mnogi teolozi danas nastoje oko teološkoga razvoja i primjene na pojedina dogmatska područja, osobito na nauk o sakramentima, a među njima su i Karl Rahner i Otto Semmelroth. Pored toga se kod Romana Guardinija pokazao misaoni smjer koji se ne nadovezuje tako izričito na skolastičku tradiciju, nego neposredno polazi od biblijske teologije, osobito od biblijskih iskaza o odnosu između Riječi Božje i stvorenja. Istovremeno su katolički filozofi, kao Hans-Eduard Hengstenberg i August Brunner, započeli od osobnoga odnosa dijaloški tumačiti metafizički način bitka osobe.“[469]

Moralni teolog Theodor Steinbüchel (1888.-1949.), čija će personalistička misao utjecati i na Josepha Ratzingera kao studenta teologije, svojim je djelom *Die Umkehr des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschendeutung* (*Povrat mišljenja. Pitanje kršćanske egzistencije objašnjeno na tumačenju čovjeka autora Ferdinanda Ebnera*) iz 1936. godine unio dijaloškU misao u katoličku

[468] Znakovit je u tom smislu zaključak, ili bolje reći pitanje, koje postavlja Eberhard Simons: „Životna blizina osobe i posebno blizina evanđeoskoj poruci s jedne strane daju da se takav utjecaj [tj. utjecaj na teologiju, op. a.], čini samorazumljivim, i prije je začuđujuće, što je u povijesti teologije, izuzevši važna polazišta u tradicijama augustinizma, dijaloško-personalna stvarnost slobode i osobe tako malo središnja i što već ranije nije došla do izražaja.“ (Personalismus, 1135.)

[469] Usp. Bernhard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus*, 266-267. Autor u navedenome djelu donosi detaljnu teološko-povijesnu studiju o dijaloškom personalizmu Ferdinanda Ebnera, a potom recepciju kod evangeličkih (Emil Brunner, Friedrich Gogarten) i katoličkih teologa (Theodor Steinbüchel, Romano Guardini).

teologiju. Schmidinger njegov značaj vidi u još široj perspektivi. Smatra ne samo da je prvi katolički teolog, koji je unio dijalošku filozofiju u teologiju, nego je ujedno i začetnik „jedne personalističke antropologije, koja sintetizira skolastiku, dijalošku filozofiju i filozofiju vrednota“.[470] U središtu njegove misli kao moralnoga teologa jest utemeljenje čovjekova moralnoga djelovanja. U smislu filozofije vrednota, Steinbüchel razlikuje osobu i osobnost: „[…] 'osoba' je onotološki sadržaj bitka, 'osobnost' aksiološki sadržaj vrednote. Ali su obje tako neodvojivo jedna na drugu upućene, da se ne može obuhvatiti ni bitak osobe bez njegova odnosa prema vrednoti osobnosti niti vrednota osobnosti bez svoga utemeljenja u bitku osobe.“[471] Za razliku od Schelera, Steinbüchel čovjekovu odgovornost moralnoga djelovanja ne utemeljuje u objektivno postojećemu prostoru vrednota, nego u osobnom „ja“-„ti“ odnosu čovjeka i Boga, koji je konstitutivan za čovjeka kao dijaloško biće. Tako „osobnost […] predstavlja vrednotu, koja obuhvaća sve partnere koji sudjeluju u svakom dijaloškom odnosu – ono 'ti' ne manje od 'ja' i obrnuto.“[472] Gotovo je logično da je za Steinbüchela, kao i kod Ebnera i Bubera, Bog onaj koji čovjeka omogućuje kao osobu i poziva ga na ostvarivanje zadane osobnosti.[473] Ovaj moralni teolog dosljedno je svojoj postavci razvio tumačenje savjesti kao mjesta na kojem Bog poziva čovjeka te personalno-dijaloški utemeljen društveni nauk.

Na Steinbüchelove uvide se, uz ostale utjecajne mislitelje, nadovezao dogmatičar Michael Schmaus (1897.-1993.) koji je unutar katoličke teologije „prvi 'personalno' promišljenu teologiju preoblikovao u teološku sistematiku“[474], a kojega je potom slijedio i njegov učenik Johann Auer (1910.-1989.). Za obojicu je značajno međusobno povezivanje traktata o stvaranju, kristologije i trinitarne teologije putem pojma osobe.[475] Romano Guardini (1885.-1968.) svoj personalizam gradi polazeći od dijaloške relacije kao ontološkoga

---

[470] Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 104.
[471] Theodor STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I-II ([1]1938., [2]1939.), ovdje: I, 335, citirano prema: Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 105.
[472] Heinrich SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, 106.
[473] Usp. *Isto.*
[474] Georg ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff, 246, pozivajući se na disertaciju: Peter KOLLMANNSBERGER, *Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer*, Weiden, 1992.
[475] Usp. Georg ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff, 246-247. Johann Auer tako predlaže pojam osobe koji bi uključivao tri odrednice: „subzistenciju“, što znači individualno i samostojno biti-u-sebi; „eksistenciju“, koja znači otvorenost prema drugome i svijetu, te „komunikaciju“ (*communicatio*) kao upućenost i ostvarenje u susretu s drugim i s Bogom. (Usp. Johann AUER, *Person*, 27sl.) Poznata je duhovna blizina Johanna Auera i Josepha Ratzingera, dvojice profesora u Regensburgu. Ratzinger je, osim toga, na Auerov poziv izradio traktat eshatologije za niz *Kleine Katholische Dogmatik* (*Mala katolička dogmatika*).

određenja osobe te promišlja odnos relacije i bitka, bitka i riječi, ali i biblijskoga utemeljenja dijaloške ontologije.[476]

Kako se odvijao daljnji napredak recepcije „dijaloškoga mišljenja“ u katoličkoj teologiji kazuje Berhard Langemeyer, koji je petnaestak godina kasnije (1979. godine) napisao da se „personalne kategorije danas mogu pronaći u svim granama teologije. No, nismo uvijek dovoljno svjesni podrijetla tih kategorija, tako da ponekad može nastati dojam da je u modi govor o personalnim povezanostima i personalnom ponašanju.“[477] Može se zaključiti da šezdesete i sedamdesete godine prošloga stoljeća bilježe snažniju teološku recepciju „dijaloškoga mišljenja“, ali i opasnost prenaglašavanja i odvajanja od tradicionalnoga teološkog temelja. S obzirom na katoličku teologiju, „dijaloška misao“ nikada nije zauzela monopol u odnosu na ostale misaone modele.

Prihvaćanje dijaloških kategorija u protestanskoj i katoličkoj teologiji dovelo je do razvoja dviju glavnih struja koje su kontinuirano oblikovale pojedine teološke tradicije. Dijaloški se personalizam u protestantskoj teologiji recipirao i razvijao pretežno u aktualističkom i povijesnom smjeru. U središtu je aktualni dijalog između Boga i čovjeka, odnosno između „čovjekova 'ja' i Božjega i bližnjega 'ti'“,[478] iz čega se u koncentričnim krugovima širi u prostor stvarnosti u kojem se taj aktualni odnos ostvaruje. Teolozi postavljaju pitanje kako taj odnos „ja“-„ti“ sačuvati od tri opasnosti: od objektiviziranja „ti“ od strane „ja“, od izvođenja „ja“ iz „ti“ i od dokidanja „ja“ i „ti“ u sferu „između“.[479] Glavne teološke teme, poput stvaranja, objave, grijeha i otkupljenja tumače se aktualistički, kao dijalog između riječi Božje koja oslovljava čovjeka i čovjekova negativnoga (grijeh) ili pozitivnoga odgovora (u vjeri i ljubavi). Na toj aktualnoj razini, međutim, događa se razlika između temeljnoga duhovnog stava prema 'ti' i konkretnog djelovanja. Protestantski tako aktualizam, prema Eberhardu Simonisu, nužno rezultira dualizmom.[480] Katolički teolozi polaze od unutarnje metafizičke sklonosti osobe prema dijalogu, koja se artikulira u duhovnoj transcendenciji (Steinbüchel) i relacijskoj konstituciji (Guardini) osobe. Katolička je teologija, suprotno aktualizmu protestantske teologije, trajno naglašavala relacijsku ontologiju i dijaloški bitak osobe. Istovremeno nije gubila iz vida da osoba u svojoj transcendenciji

[476] Usp. Romano GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz, 1988.; Usp. također studije Berhnard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus*, 247-266; Lina BÖRSIG-HOVER, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, Mainz, 1987.
[477] Usp. Bernhard G. LANGEMEYER, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, 7.
[478] Karl-Heinz MENKE, Personalismus. III. Systematisch-theologisch, u: *LThK*^{3}, VIII (1999., 2006.), 58.
[479] Usp. *isto*.
[480] Usp. Eberhard SIMONS, Personalismus, 1135.

uvijek zauzima stav prema svijetu, ljudima i Bogu te kao takva dolazi do potpunoga samoostvarenja tek u susretu s okolinom. Metafizička mogućnost dijaloškoga čina prethodi i prati egzistencijalno ostvarenje po konkretnom susretu. Obrnuto rečeno, katolički teolozi „ukorjenjuju dijaloški *čin* (*Akt*) u dijaloškom *bitku* (*Sein*) osobe“.[481] Konačno, dok protestantska teologija polazi od odnosa između Boga i čovjeka kao praoblika dijaloga, katolička teologija ističe božanske trinitarne relacije kao izvorni oblik dijaloga, jer bi inače Bog tek u stvaranju postao osoba u dijaloškom smislu.[482]

Personalistička je teologija s više strana bila kritizirana.[483] Neki su smatrali da je zapravo i ona ostala vezana za novovjekovno subjektivno mišljenje te je samo preokrenula odnos „ja“-„ti“, time što je „ti“, osobito onaj božanski, smatrala pravim suverenim „ja“ (tako W. Pannenberg). Još snažniju kritiku uputile su teologija nade i politička teologija: personalistička teologija zanemaruje, odnosno tek sekundarno obrađuje društveno-političku čovjekovu stvarnost te pokazuje „trend prema privatnome“ (J. B. Metz), čovjeka ne shvaća ozbiljno u njegovoj društvenoj ulozi (J. Moltmann). Kritiku je dodatno proširila tzv. „eko-teologija“, ističući nedostatak pažnje ne samo prema društvu, nego prema svemu stvorenome kao ambijentu čovjekove solidarnosti i odgovornosti. Unatoč iznesenim kritikama, ne može se zanijekati da je dijaloški personalizam kao misaoni model u katoličku teologiju unio trajne doprinose. U odnosu na ondašnju neoskolastičko oblikovanu teološku misao, dijaloški personalizam je djelovao „osvježavajuće“ time što je sadržaje kršćanske vjere učinio „bližima“ samome ljudskom iskustvu te samo kršćanstvo učinio „osobnijim“ i „aktualizirao“ ga, smještajući ga u prostor i vrijeme ljudske povijesti i osobne ljudske egzistencije.[484]

7.4. Suvremeni teološki naglasci na odnosu i zajedništvu

Zajedno s nastojanjima oko zbližavanja klasičnoga teološkog shvaćanja osobe s današnjom usredotočenošću na subjekt, u suvremenoj teologiji nastavila se tendencija koja je personalne kategorije povezala s tradicionalnom teološkom refleksijom o osobi. Različiti

[481] Karl-Heinz MENKE, Personalismus. III. Systematisch-theologisch, 59.
[482] Bernhard LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus*, 266-271.
[483] Usp. Georg LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, 581-582.
[484] „U jednom nepovijesno-monološkom razumijevanju bitka kršćanstvo je zbog svoga zahtjeva za apsolutnošću moralo djelovati kao nešto kruto i gotovo – upravo kao 'apsolutna religija', kako ju je Hegel pokušao vidjeti. Za dijaloško razumijevanje bitka, međutim, pokazuje se da kršćanstvo svoju najveću moguću važnost doseže upravo u tome što se uvijek iznova događa i stvara u susretu uvijek novoga čovještva s onim jednim što dolazi kroz povijest, Isusa iz Nazareta. Kršćanstvo se pokazuje kao doduše nešto određeno, ali nedovršeno. Pokazuje se kao put, koji je put (uvijek nove i upravo zato uvijek iste) zajednice vjernika, Crkve.“ (Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken*, 347.)

teolozi na sebi vlastit način nastavljaju razvijati shvaćanje osobe stavljajući naglasak na relacijsko određenje osobe i/ili dimenziju zajedništva. Među njima se ističe nekoliko teologa. Klaus Hemmerle (1929.-1994.), svoja promišljanja usredotočuje na bitak kao „sebe-davanje“, trinitarnu ontologiju te na odnos osobe i zajedništva na pozadini slike Božje.[485] Heribert Mühlen (1927.-2006.) razvija „mi-ontologiju“, kako na filozofskoj razini[486], tako i na teološkom polju trinitarne teologije i ekleziologije.[487] Walter Kasper (*1933.) također daje prvenstvo „relacijsko-inkluzivnom“ pojmu osobe utemeljenom na trinitarnoj ontologiji Rikarda od Sv. Viktora i modernom dijaloškom personalizmu, u odnosu na „individualističko-ekskluzivni“ pojam osobe Boecija i individualističke varijante novovjekovnoga pojma osobe kao „samosvjesnoga slobodnog središta djelovanja“, kao „individualne osobnosti“ i kao subjekta.[488] Kako se iz naših dosadašnjih pozivanja na misli Gisberta Greshakea (*1933.) moglo zaključiti, i taj njemački teolog preferira relacijsko shvaćanje osobe u vidu zajedništva trojstvenoga Boga. Tu trojstvenu komunionalnu strukturu zatim aplicira na sveukupnu stvorenjsku i ljudsku stvarnost.[489] U istu liniju relacijsko-komunitarnog poimanja trintarnih osoba možemo ubrojiti i reformiranoga teologa Jürgena

---

[485] Usp. između ostaloga: Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976.; Klaus HEMMERLE, *Gemeinschaft als Bild Gottes. Beiträge zur Ekklesiologie*, Freiburg im Breisgau, 1996.; Klaus HEMMERLE, „Dia-logische Ana-logie“ als Weg des Denkens zum göttlichen Gott, u: http://www.klaus-hemmerle.de/cms-joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=343:dia-logische-ana-logie-als-weg-des-denkens-zum-goettlichen-gott&catid=23:aufsaetze-und-abhandlungen&Itemid=33 (2. VII. 2010.); Klaus HEMMERLE, Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung, u: http://www.klaus-hemmerle.de/cms-joomla/index.php?option= com_content&view=article&id=544:person-und-gemeinschaft-eine-philosophische-und-theologische-erwaegung&catid=23:aufsaetze-und-abhandlungen&Itemid =33 (2. VII. 2010.).

[486] Usp. Heribert MÜHLEN, Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie, u: Leo SCHEFFCZYK – Werner DETTLOFF – Richard HEINZMANN (ur.), *Wahrheit und Verkündigung*, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, II, München – Paderborn – Wien, 1967., 1259-1285; Heribert MÜHLEN, Die neue Weltordnung als Wir-Ordnung. Auf dem Weg zu einer Wir-Philosophie, u: *ThGl* 83 (1993.), 282-309; Heribert MÜHLEN, Die Wir-Philosophie als dritte Thematisierungsstufe in der abendländischen Denk-Geschichte, u: *ThGl* 84 (1994.), 1-36; Heribert MÜHLEN, Der direkte Zugang zum Wir-Geschehen. Hemeisologische Grundlegung der Wir-Philosophie, u: *ThGl* 85 (1995.), 433-457; Heribert MÜHLEN, *Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung*, Wilhelm Maas (ur.), Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008.

[487] Usp. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Münster, 1963.; Heribert MÜHLEN, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, München, 1964.

[488] Usp. Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*; Regina RADLBECK, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg, 1989., 133sl.; Georg ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff, 247-248.

[489] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*. Gisbert GRESHAKE, *Kratki uvod u vjeru u Trojedinog Boga*, Zagreb, 2007. Sustavni prikaz Greshakeova shvaćanja *communio* vidi u: GÖTZ, Richard, *Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien, 1999.; Dominik LORENZ, *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich trintätstheologischer Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive*, Berlin, 2007.; Michael BOLLIG, *Einheit in Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake*, Würzburg, 2004.

Moltmanna (*Trinität und Reich Gottes*, 1980.) te Johna Zizoulasa iz grčko-pravoslavne tradicije (*Being as Communion*, 1985.).

U zastupnike personalizma ubraja se i Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.[490] te se u literaturi često citiraju njegove relacijske interpretacije kako božanskih osoba tako i samoga čovjeka. Sam Ratzinger u svojoj autobiografiji *Aus meinem Leben. Erinnerungen* (*Moj život. Sjećanja*)[491] ističe kako mu je za vrijeme teološkoga studija u Freisingu bilo važno djelo moralnoga teologa Theodora Steinbüchela *Der Umbruch des Denkens*, u kojem je Steinbüchel ponajprije preko Ferdinanda Ebnera u teologiji otvorio put personalizmu. Ratzinger dodaje da je susret s dijaloškim personalizmom, osobito onim velikoga židovskog mislitelja Martina Bubera, ostavio na njega dubok duhovni doživljaj, pri čemu mu se s tim personalizmom kao sama od sebe povezivala i Augustinova misao. U tom kontekstu Ratzinger, poput antiteze, još spominje da je u isto vrijeme imao poteškoća u pristupu Tomi Akvinskome jer mu se njegova jasna logika činila previše zatvorenom u sebe, previše neosobnom i previše zaokruženom. No dodaje da je na taj njegov stav možda utjecao i neoskolastički tomizam kojega je slušao kod filozofa Arnolda Wilmsena.[492]

Gledano sveukupno na teološka područja promišljanja osobe, uz sve ono što smo istaknuli na polju trinitarne teologije i antropologije, potrebno je još naglasiti da se u današnje vrijeme relacijski vid osobe sve više otkriva i u kristologiji. Govori se o Kristovu „relacijskom identitetu“, u kojem jedino dolazi do izražaja identitet njegove transcendencije i povijesti njegova zemaljskoga života, njegova božanstva i njegova čovještva. Isus po tom identitetu vanjske uvjete svoga života usklađuje s poslušnošću svome poslanju i integrira ih u za njega konstitutivni odnos prema Ocu.[493] „Hipostaza kao 'osoba' kod Isusa je upravo u njegovoj ljudskoj povijesti kao apsolutni izvor njegova identiteta, sebepokazujuća relacija prema Bogu, *njegovu* Ocu, koji se u svojoj Riječi dade spoznati po njemu kao 'svome

---

[490] Usp. Karl-Heinz MENKE, Personalismus. III. Systematisch-theologisch, u: *LThK*[3], VIII (1996., 2006.), 59; Erwin DIRSCHERL, Gott und Mensch als Beziehungswesen, 56-99; Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 434-435.

[491] Usp. Joseph RATZINGER, *Moj život. Autobiografija*, Split, 2005., 47-49. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München, 1998.]

[492] U jednom intervjuu Ratzinger će dodati da su ga uz navedene filozofe zanimali i Heidegger i Jaspers. Ističući „svježinu i živost Augustinova mišljenja“, koje ga je već na početku teološkoga studija zanimalo, ponovno spominje kako skolastika ima svoju vrijednost, ali mu djeluje „previše neosobno i bezlično“. (Joseph RATZINGER, *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća*. Razgovor s novinarom Peterom Seewaldom, Zagreb, [2]2005., 56 [orig. njem. *Salz der Erde. Christentum und Katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart, 1996.])

[493] Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, Christologie – die Lehre von Jesus dem Christus, u: Wolfgang BEINERT (ur.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, II, 54-56.

vlastitom Sinu i jedinorođenomu mnogoljubljenom Sinu' u povijesti Isusa iz Nazareta," sažima Gerhard Ludwig Müller.[494]

Otkrićem relacionalnosti kao bitne odrednice osobe, smatraju teolozi, u kristologiji se može jasnije objasniti odsutnost ljudske osobe u Kristu, koja ga ne čini manje čovjekom. Osim toga, relacionalnost jasnije pokazuje analogiju božanske i ljudske osobe. Ako su božanske osobe konstituirane relacijama, onda to treba biti i ljudska osoba, jer se jedino analogijom ljudske osobe prema božanskoj može opravdati nauk da božanska osoba Riječi u ljudskoj naravi ima uobičajenu funkciju osobe.[495] „Ako je božanska osoba relacionalno biće, ona u Kristu razvija autentičnu funkciju osobe samo ako je ljudska osoba isto tako relacionalno biće",[496] smatra Jean Galot.

Konačno, ističe se potreba epistemološkoga primata kristologije kao puta teološkoga promišljanja osobe. Ako je Isus Krist vrhunac objave i spasenja, onda on treba biti ishodište za promišljanje osobe na nov način. Polazeći od Krista treba tražiti što znači osoba u Bogu i čovjeku. Ako je slika Boga nevidljivoga, Krist je prvorođeni među onim stvorenjima koji su stvoreni na sliku i priliku Božju. Zato bi po njemu trebalo biti moguće uvidjeti stvarnost osobe u Bogu, ali i stvarnost osobe u čovjeku. „Zašto analogija između *persona Dei* i *persona hominis*, koju podržava *persona Christi*, ne može po sebi donijeti relacionalnost? Zašto bi čovjek trebao biti stvoren samo na sliku jednoga Boga, a ne trojstvenoga Boga, od trenutka kada je onaj koji je slika nevidljivoga Boga jednako i prvorođeni među stvorenjima, potpuno Bog i potpuno čovjek",[497] pita Andrea Milano. Epistemološki polazeći od događaja Isusa Krista moguće je jasnije uskladiti trinitarnu i kristološku refleksiju o osobi i također jasnije naglasiti relacionalnost kao način bitka ljudske i božanske osobe.

8. Zaključak

Pogled na antiknu misao, na starozavjetnu i novozavjetnu povijest spasenja, kao i na kasniji teološki razvoj upućuje na nekoliko zaključaka bitnih za sâm pojam osobe. Najprije postaje razvidno da se pojam osobe razvio iz susreta triju svjetova – židovskoga, grčkoga i kršćanskoga, premda svaki od njih nema jednak udio u njegovu oblikovanju. Biblijska povijest spasenja kao povijest „partnerskog" odnosa (troosobnoga) Boga i čovjeka stvorenoga

[494] *Isto*, 55.
[495] Usp. Jean GALOT, *Kristologija*, 294sl.
[496] *Isto*, 301.
[497] Andrea MILANO, Persona, 1154.

na „sliku Božju“, važni izrazi grčko-rimske misli i kulture te poglavito trinitarne i kristološke rasprave dovele su do jednoga pojma, koji je preuzeo vrlo važnu ulogu u razumijevanju vjere.

Drugo, iz ovoga gotovo neobuhvatljivoga razvoja vidljivo je da pojam osobe nije prolazio pravocrtnim razvojem, nego se produbljivanje njegova sadržaja odvijalo veoma složenim putovima, koji nisu uvijek bili međusobno homogeni. Najprije biblijska objava predstavlja „kvalitativni skok“ u odnosu na grčku misao, na potpuno nov način govoreći o osobnome Bogu i o čovjeku kao osobi. U patrističko i srednjevjekovno doba bilo je različitih teoloških naglasaka u shvaćanju osobe, koji su se temeljili na različitim teološkim tradicijama. Međutim u tim je razdobljima vladao zajednički misaoni horizont kršćanske vjere, u koji su se uklapale različite teološke tradicije i teolozi. Najvećim zaokretom u procesu razvoja shvaćanja osobe može se smatrati pojava novovjekovne misli o subjektu sa svim njegovim popratnim odrednicama. U novom vijeku nestaje zajednički vjernički i teološki horizont. Osoba se emancipira od dotadašnje teološke povijesti i značenja. Zanemaruje se metafizička dimenzija, a naglašavaju se empirijske, racionalne i moralne odrednice osobe u potpuno imanentnom vidu. Kako doći do zbližavanja s novovjekovnim shvaćanjem osobe kao autonomnoga subjekta svijesti i slobode ostao je trajni teološki zadatak. Kako primjećuje Georg Essen, „i tamo, gdje se odbija novovjekovno poimanje osobe iz trinitarnoteoloških razloga, osjeća se potreba izrađivanja unutarnjega kontinuitet između patrističkoga i srednjovjekovnoga, kao i novovjekovnoga pojma osobe“.[498]

Različiti izvori i različiti razvojni putevi već daju naslutiti da je i značenjski spektar pojma osobe veoma širok. Ipak, uočavaju se dvije glavne tendencije kao dvije bitne oznake osobe, koje se provlače kroz sve značenjske varijante i koje kontinuirano stoje u međusobnoj napetosti. Polazeći od grčkoga pojma *hypóstasis*, pa preko Boecija i Tome Akvinskoga, osoba predstavlja pojedinačnu konkretnu supstancijalnu stvarnost koja nije tek pojedinačni „slučaj“ vrste čovjeka, nego stvarnost koja egzistira na poseban način, kao samostojnost i subzistencija. Kao takva, osoba se odlikuje nepriopćivom jedinstvenošću i jedincatošću, intelektualnošću, sviješću, slobodom i dostojanstvom. Subzistencija je i polazište djelovanja same osobe kao i princip jedinstva u kojem se ujedinjuju svi njezini duhovni čini. Drugi smjer nazire se u izrazu *prósôpon*, koji više ukazuje na dimenziju pojavnosti osobe i njezinu relacijsku otvorenost. Posebno u kontekstu trinitarne teologije, polazeći od Kapadočana i Augustina, osoba se profilira kao relacijska veličina. Da relacija nije tek dodatak osobi, nego

[498] Georg ESSEN, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff, 245.

njezin konstitutivni dio, pokazat će još jasnije Toma Akvinski s naglaskom na subzistentnosti samih relacija, a Rikard od Sv. Viktora u vidu interpersonalnoga i komunitarnoga modela ljubavi. Relacionalnost osobe poprimit će interpersonalni značaj u punom smislu s pojavom „dijaloškoga personalizma“. Ovaj sažeti povijesno-teološki pregled poučava nas da je oba značenjska smjera potrebno shvaćati komplementarno. Ako se osobi kao subzistentnoj stvarnosti oduzme relacijski značaj, ona postaje izolirani indivuduum. Ako se pak ispod relacije izmakne njezin subzistentni temelj, osoba gubi svoj princip jedinstva i kontinuiteta te nestaje u samim relacijama i aktualizmu.

Konačno, povijesni razvoj teološkoga poimanja osobe pokazuje da se ona razvijala najprije u trinitarnim i kristološkim raspravama i da je tek onda primijenjena na čovjeka, premda se analogno polazilo od ljudskoga samorazumijevanja. Gisbert Greshake taj smjer nastajanja točno objašnjava:

> „Nije dakle tako, da se od stvorenjskoga iskustva osobe zaključilo, odnosno da treba zaključiti na Božji osobni bitak. Štoviše, vrijedi *obrnuto* – kako na temelju povijesnoga razvoja, tako i u pogledu teološkog nauka o analogiji – da se ljudski osobni bitak pokazuje kao blijeda usporedba božanske osobnosti. Ono što je osobstvo u pravom smislu, ostvaruje se na potpun način samo u Božjem neizmjernom bitku.“[499]

Stoga za teologiju ostaje zadatak daljnjega promišljanje osobe u kojem bi do izražaja došao kontinuitet povijesnoga razvoja, ali i njezina primjenjivost kako na trinitarno-teološko, tako i na kristološko i antropološko područje.

[499] Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 173.

II. poglavlje

BOG IZRAELOV I BOG ISUSA KRISTA KAO „BOG-U-ODNOSU“

U teološkoj misli Josepha Ratzingera *osoba* zauzima središnje mjesto i to, možemo već sada specificirati, pod sasvim određenim vidom. Njegove su refleksije o osobi bitno usmjerene na dimenziju relacije ili odnosa, kako u promišljanjima o Bogu, tako i o čovjeku. Erwin Dirscherl pogađa bît Ratzingerove personalističke misli kada je sažima sljedećim riječima:

> „Joseph Ratzinger ide vlastitim putem. Pojam osobe učinio je središnjim pojmom svoje teologije i zato ne može začuditi da se u području te riječi razvijaju i pojmovi kao *communio*, komuniciranje i pričest (*Kommunion*) u smislu euharistije. Biti čovjek u temelju znači odnositi se ili stajati u odnosima. To implicira upućenost čovjeka na zajednicu, koji ima posla ne samo s jednim 'ti', nego i s 'mi' zajednice. Točno ta tvrdnja o čovjeku za Josepha Ratzingera posljedica je biblijske, tj. židovske, kao i kršćanske vjere. Upravo za suvremeni međureligijski dijalog govor o Božjoj osobnosti postaje razlikovni kriterij, konačno između istočne religioznosti i govora o Bogu triju velikih monoteističkih svjetskih religija.“[1]

Opredjeljenje za personalno-relacijsko polazište teološkoga promišljanja kod Josepha Ratzingera nije motivirano tek metodološki; ono je ukorijenjeno u samoj bîti kršćanske vjere.[2] Njegova je misao stoga hranjena poglavito biblijskom starozavjetnom i novozavjetnom Božjom objavom, utvrđena smjernicama Učiteljstva, produbljena doprinosima mislitelja iz povijesti teologije i suvremenih misaonih kretanja te konačno obogaćena vlastitom interpretacijom. Dva su glavna područja oko kojih Joseph Ratzinger gradi svoju personalno-relacijsku paradigmu: teološko-trintiarno i kristološko polje. Iz tih dviju međusobno prožetih žarišnih točaka on izvodi posljedice za sliku čovjeka i dimenzije njegove egzistencije.

1. Teo-loška polazišta

Vincent Twomey zapaža da je većina Ratzingerovih djela fragmentarna, ali unatoč tome ona oblikuju neku vrstu cjeline.[3] Potrebno je, međutim, istaknuti da Ratzingerova rana teološka djela pokazuju sustavnost i znanstvenu metodičnost kao i materijalnu sveobuhvatnost

---

[1] Erwin DIRSCHERL, Gott und Mensch als Beziehungswesen, 57.
[2] Usp. Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, Köln, 2008., 18.
[3] Usp. Vincent TWOMEY SVD, Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Porträt. Kapitel 2 Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theol_ueberblick.html (23. XI. 2010.).

u obradi zadanoga teološkog područja[4], pa se to opažanje odnosi više na njegova kasnija djela, koja su velikim dijelom objavljivana kao zbirke pojedinih članaka, predavanja, propovijedi, meditacija i duhovnih nagovora koji razrađuju određene vidove odabrane teme. Također je potrebno pojasniti da spomenuta fragmentarnost ne implicira djelomičnost, površnost ili nedovršenost u pristupu zadanoj temi. Ratzinger u svojim djelima dubokom analizom ulazi u samu bît nekog problema te jasno formulira njegove uzroke i relevantne posljedice. Zato se spomenuta fragmentarnost prije može razumjeti kao odsutnost materijalne sveobuhvatnosti i zaokruženosti određenoga tematskog područja. Tako shvaćena fragmentarnost Ratzingerovih djela zasigurno se može objasniti s jedne strane njegovim napuštanjem teološkoga znanstvenog djelovanja u korist onom pastirskom, što je imalo za posljedicu nedostatak vremena za obuhvatnije znanstveno razrađivanje određenoga teološkog pitanja. S druge strane, fragmentarnost je uzrokovana aktualnim pastoralnim motivima koji su često utjecali na Ratzingerov konkretan izbor tema kojima se bavio. Kao treći motiv može se navesti i sam Ratzingerov pristup vlastitom teološkom radu. On sâm ističe da nikada nije pokušavao razviti neki „svoj“ teološki sustav ili neku vrstu posebne teologije, nego mu je cilj bio razmišljati u tradiciji velikih crkvenih mislitelja i u povezanosti sa suvremenom mišlju[5], ali je ipak misaono oblikovao jednu cjelovitu viziju svoje teologije, koju nije uspio i pismeno ostvariti.[6] Za Ratzingerovu se teološku misao može reći da nije „sustavna“ i „apstraktna“, u smislu da nema doticaja s koordinatama suvremenoga življenja. Ona se prije može

[4] To su ponajprije: Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in der Augustins Lehre von der Kirche*; Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*; Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1977., djelo koje je sam Ratzinger opisao kao svoje „najrazrađenije djelo“ (usp. Joseph RATZINGER, *Moj život*, 127-128.) te donekle i: Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Zagreb, [6]2007. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, 1968.]

[5] „Nisam nikada sâm pokušavao razviti neki svoj sustav, neku vrstu posebne teologije. Specifično je, ako to hoćemo tako nazvati, da ja želim misliti kao Crkva odnosno kao veliki vjerski mislioci. To nije nikakva izolirana teologija koju sam osobno smislio, nego se ona široko otvara, i ulazi u zajednički način promišljanja o vjeri. Zato je meni izlaganje *Svetoga pisma* znanstvenim metodama uvijek bilo veoma važno. Ne bih mogao zamisliti čisto filozofsku teologiju. Polazna je točka riječ. Mi vjerujemo u Božju riječ, pokušavamo je doista upoznati i razumjeti te misliti jednako kao velikani kršćanske misli. Stoga je moja teologija obilježena *Biblijom* i učenjima crkvenih otaca, u prvom redu mišljenjem svetoga Augustina. Ja se, međutim, ne pokušavam zaustaviti na starim crkvenim učenjima, nego želim zadržati najveće domete tih mišljenja i uvesti ih u razgovor sa suvremenom mišlju.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća. Razgovor s Peterom Seewaldom*, Zagreb, [2]2005., 61-62. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart, 1996.])

[6] Sjećajući se razdoblja svoga djelovanja na sveučilištu u Regensburgu, Joseph Ratzinger je zapisao: „Pokušao sam prije svega iznova premisliti čitavu svoju dogmatiku u skladu s duhom Sabora, ponovno se okrenuti izvorima i uvažiti najnovija izdanja na tome području. Tako sam postupno zadobivao viziju cjeline koja se hranila višestrukim iskustvima i spoznajama s kojima me sučelio moj teološki put. Radovao sam se što ću moći kazati nešto svoje, novo, a ipak sraslo s vjerom Crkve. Međutim očito mi nije bilo dano da to ostvarim. Čim sam počeo s radom bio sam pozvan preuzeti drugu zadaću. Osjećaj da sve jasnije zadobivam vlastitu teološku viziju bilo je najljepše iskustvo godina u Regensburgu.“ (Joseph RATZINGER, *Moj život*, 127-128.)

okarakterizirati kao egzistencijalna, što opet ne znači da je čisto subjektivna misao utemeljena na osobnom privatnom bitku. Ratzingerova teologija polazi od egzistencije koja izlazi iz same sebe i samu sebe predaje Crkvi.[7] Na istoj liniji postaje razvidno da je teologija Josepha Ratzingera dijaloški intonirana. Ona ne uzima u obzir samo izvore vjere, nego se suočava sa suvremenim usmjerenjima te ponekad ulazi u polemički razgovor sa spornim mišljenjima.[8] Stoga, gledano sveobuhvatno, moguće je zaključiti da je teologija Josepha Ratzingera unatoč fragmentarnosti djelâ obilježena velikom unutarnjom jedinstvenošću.[9] Jedan od bitnih aspekata, na kojem počiva unutarnja konzistentnost njegove teologije, je prioritet Boga u njegovoj misli te govor o osobnome Bogu, koji se objavio u povijesti.

1.1. Prioritet Boga u Ratzingerovoj misli

Iako je polazna tema teološkoga rada Josepha Ratzingera bila Crkva i premda je napisao brojna djela eklezijalne tematike, on sam ističe da o Crkvi uvijek razmišlja u smislu otvaranja vidika prema Bogu i da je zapravo Bog središnja tema svih njegovih nastojanja.[10] Da je Bog misao vodilja i temelj njegovih razmišljanja i pisanja moguće je uočiti u rasponu od njegovih ranih djela sve do prve enciklike *Deus caritas est*[11], kritike suvremenoga duha vremena i današnjih pastoralnih nagovora. Svjedočanstvo o važnosti Boga u svom osobnome životu kao vjernika i teologa tadašnji prefekt Kongregacije za nauk vjere dao je u svom prvom intervjuu s Peterom Seewaldom: „Bavljenje Bogom nešto je bez čega više ne mogu. Kao što svaki dan moramo disati, kao što svaki dan trebamo svjetlo i moramo jesti, kao što svaki dan imamo potrebu za prijateljstvom i određenim ljudima, tako je i to jedna od najvažnijih stvari u životu. Kad bi Bog odjednom prestao postojati, ja više ne bih mogao disati, mislim duhovno.“[12]

---

[7] Usp. Maximilian HEIM OCist., Joseph Ratzinger Papst Benedikt als Theologe, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theoltheologe.html (23. XI. 2010.). Heim navodi samoga Ratzingera, koji govori o „teologiji ex-sistere“ odnosno o onom „egzodusu čovjeka od sebe prema van, po kojemu samo može sebe pronaći“.

[8] Usp. Siegfried WIEDENHOFER, Schwerpunkte der Theologie von Prof. Dr. Joseph Ratzinger, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theolschwerpunkte.html (23. XI. 2010.).

[9] „Teologija Josepha Ratzingera, vjerojatno kao svaka velika teologija, obilježena je velikom unutarnjom jedinstvenošću. Time se ne misli samo na tijesnu integraciju mišljenja i vjere, refleksije i meditacije, nego i na jedinstvo temeljne teološke vizije. Teologija Josepha Ratzingera je, doduše, veoma različito čitana, kritizirana i recipirana, ali se ipak odlučujući aspekti te temeljne vizije mogu po mome mišljenju prilično jasno identificirati.“ (Siegfried WIEDENHOFER, Schwerpunkte der Theologe von Prof. Dr. Joseph Ratzinger.)

[10] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Sol zemlje*, 61.

[11] BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osoba i svim vjernicima laicima o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), Zagreb, 2006. (dalje: DCE)

[12] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Sol zemlje*, 11.

Ne samo u osobnom življenju vjere, nego i u teologiji Bog treba biti središte; točnije, sam Bog treba biti subjekt teologije[13], a njezina nužna zadaća jest uvijek novo traženje Božjega lica dok on ne dođe.[14] Teologija, prema Ratzingeru, nije tek metodičko promišljanje o pitanjima vjere. Njezina je posebnost u tome „da se okreće onome, što nismo sami izmislili i što nam upravo zbog toga može biti temelj života, koji nam prethodi i koji nas nosi, dakle veći od svega našega vlastitoga mišljenja.“[15] Kako je sažeo Maximilian Heim, „teologija mora u Crkvi i po Crkvi tražiti Boga kao svoje unaprijed zadano središte, kao svoj istinski subjekt“.[16] Upravo u vidu nedovoljnoga upućivanja na Boga, a na temelju kritike hilijastičke teologije njegova drugog velikog učitelja, svetoga Bonaventure, Ratzinger se kritički osvrće kako na teologiju oslobođenja, tako i na novu političku teologiju.[17]

Zadaća je Crkve također usmjeravati prema Bogu. Implicirajući važnost Boga za sam život i poslanje Crkve, kardinal Ratzinger jednom je rekao: „[…] Crkva koja previše svraća pozornost na sebe, ne govori o onome o čemu bi trebala govoriti.“[18] Zanemarenost perspektive Boga po mišljenju nekadašnjega najmlađeg službenog koncilskog teologa uzrok je i nedostatne recepcije koncilske ekleziologije: „Drugi vatikanski koncil htio je govor o Crkvi potpuno uklopiti i podrediti govoru o Bogu; htio je, zapravo, iznijeti teo-lošku ekleziologiju, ali recepcija koncila je do sada preskočila taj određujući predznak ispred pojedinih eklezioloških tvrdnji, oslonila se na pojedine riječi i time je ostala iza velike perspektive koncilskih otaca.“[19]

---

[13] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Rijeka, 2010., 367-375. [orig. njem.: Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982.]; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz, [4]2008., 21-23.

[14] Usp. Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür – Vincent Twomey (ur.), Freiburg – Basel – Wien, [2]1998., 59.

[15] Joseph Cardinal RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür (ur.), Augsburg 2002., 28.

[16] Maximilian HEIM OCist, Joseph Ratzinger Papst Benedikt als Theologe.

[17] Za ovu temu navodimo relevantna djela: Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*; Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*; Joseph RATZINGER, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen, 1986.; Joseph RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987.; Joseph RATZINGER – Vittorio MESSORI, *Razgovori o vjeri. Jasni odgovori na suvremene dvojbe*, Split, 1998. [orig. tal.: *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, 1985.] Usp. također Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg, 2010., 47-56; Ivica RAGUŽ, Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici, u: *BS* 77 (2007.) 2, 419-435.

[18] Joseph RATZINGER, Demokratisierung der Kirche, u: Joseph RATZINGER – Hans MEIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Kaevelar, 2000., 21, citirano prema: Maximilian HEIM OCist, Joseph Ratzinger Papst Benedikt als Theologe.

[19] Joseph Cardinal RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 109.

Prije toga Ratzinger spominje poznatoga regensburškog biskupa Michaela Buchbergera (utemeljitelja prvog izdanja *Lexikon für Theologie und Kirche*), koji je biskupe upozorio neka na Koncilu prije svega govore o Bogu. Prema Ratzingerovu osobnom svjedočanstvu, taj nemir ostao je barem kod kölnskog kardinala Josefa Fringsa, koji se uvijek iznova pitao kako tome imperativu odgovoriti.[20] I sam se Fringsov koncilski teolog (*peritus*) u predkoncilskom vremenu nadao da će Koncil nanovo istaknuti središnjost Božjega otajstva, što pokazuje jedno njegovo predavanje s naslovom „Koncil i suvremeni misaoni svijet" („Das Konzil und die moderne Gedankenwelt"), koje je kratko prije Koncila pripremio za kardinala Fringsa. Joseph Ratzinger analizira duhovno stanje čovječanstva u predvečerje Koncila, kao i izazove koji proizlaze iz tehničke kulture, iz vjere u znanost te iz različitih ideologija. Kao najvažniji izazov kojemu Koncil treba odgovoriti, Ratzinger navodi važnost pitanja o Bogu, a tek na kraju svoga predavanja spominje pitanje o Crkvi.[21] Kako je već istaknuto, nakon Koncila Ratzinger je više puta upozoravao na opasnost od čisto izvanjskoga crkvenog pozitivizma, pojačanoga ondašnjim općenito pozitivističkim tendencijama koje isključuju pitanje Boga.[22]

Kad razmišlja o Europi, još jednoj svojoj omiljenoj temi, Joseph Ratzinger to čini iz perspektive Boga. Važnost Boga proširuje na društveni kontekst te se ne umara ponavljati da je zaboravljenost Boga ključni problem današnjega poznastvenjenoga europskog mentaliteta i kulturâ te krize vjere Zapadnoga svijeta. Zadnje predavanje koje je održao prije izbora za nasljednika Ivana Pavla II., kardinal Ratzinger održao je u Subiacu upravo o Europi. Na starom kontinentu zapaža kontradiktorni razvoj duha. S jedne strane Europa je nekada bila kršćanski kontinent u najizvrsnijem smislu. Unatoč tome što kršćanstvo nije proizišlo iz Europe i premda se ono ne može klasificirati kao europska religija, kršćanstvo je na starom kontinentu dobilo svoje značajno kulturno i intelektualno obilježje. S druge strane, ta ista Europa postala je ishodište nove znanstvene racionalnosti i puke funkcionalne znanstvenosti, koja je na do sada neviđen način

> „protjerala Boga iz javne svijesti, bilo da ga se potpuno niječe, bilo da se njegova egzistencija klasificira kao nedokaziva, nesigurna i prema tome, kao ona koja pripada subjektivnim odlukama, svakako kao javno irelevantna. Ta čisto funkcionalna racionalnost, kako je možemo

[20] Usp. *Isto*, 108.
[21] Usp. Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 36-37.
[22] Tako i u jednom svesku u nizu *Quaestiones disputatae* koji je uredio: Joseph RATZINGER, Einleitung, u: Joseph RATZINGER (ur.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg – Basel – Wien, 1973., 5-8.

nazvati, istovremeno je uzdrmala moralnu svijest, što je također u usporedbi sa svim dosadašnjim kulturama čovječanstva novo […]“.[23]

Ratzinger opetovano ističe opasnost deističkoga shvaćanja Boga: „Bog se ne računa u etosu čovjeka. Ako Bog postoji, on nema nikakve veze s nama – to je praktički opća maksima. On se ne bavi nama ni mi s njime.“[24] Taj će problem naglasiti i u svojemu najnovijem intervjuu u knjizi *Svjetlo svijeta*:

> „Za mnoge je praktični ateizam danas normalno životno pravilo. Postoji možda nešto ili netko, misli se, tko je u pradavna vremena pokrenuo svijet, ali se on nas ne tiče. Kada ovaj stav postane opći životni stav, tada sloboda više nema nikakvih mjerila, tada je sve moguće i dopušteno. Zbog toga je također vrlo hitno da se pitanje Boga ponovno stavi u središte. To, dakako, nije Bog koji na neki način postoji, nego Bog koji nas poznaje, koji nas oslovljava, koji nas se tiče – i koji je potom naš sudac.“[25]

U raspravi oko spominjanja Boga u europskom ustavu i spominjanja kršćanskih korijena Europe, smatra Ratzinger, nije uvjerljiv argument, da upravo spominjanje kršćanskih korijena vrijeđa osjećaje mnogih nekršćana koji žive u Europi. Muslimani se ne osjećaju uvrijeđenima zbog kršćanskih moralnih temelja, nego zbog cinizma sekularne kulture koja niječe svoje korijene. Također se i Židovi ne vrijeđaju, jer kršćanski korijeni Europe sežu sve do Božje objave na Sinaju. „Ne vrijeđa pripadnike drugih religija spominjanje imena Božjega, nego ih vrijeđa pokušaj da se ljudska zajednica izgradi potpuno bez Boga,“[26] zaključuje Joseph Ratzinger.

1.2. Bog se objavljuje u povijesti

Joseph Ratzinger sliku Boga temelji na biblijskoj objavi, a ona je suprotna onoj deističkoj, prema kojoj se Bog ne bi „bavio“ sudbinom svijeta i čovjeka. Bitna karakteristika biblijske objave sadržana je u tome da Bog djeluje i objavljuje se u povijesti. „Bog koji ne može zahvatiti u povijest i u njoj se pokazati nije Bog Biblije“.[27] Međutim Bog se ne objavljuje u povijesti zato što mu je ona potrebna – da bi se poistovjetio s procesom povijesti i da bi preko svijeta i njegove povijesti došao k samome sebi do punine vlastitog subjektiviteta. Zadržavajući svoju transcendenciju netaknutom, Bog se iz vlastite slobodne odluke čini

---

[23] Usp. BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen,* Augsburg, 2007., 71-72.
[24] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Sol zemlje,* 117.
[25] BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta. Papa, Crkva i znakovi vremena*, Split, 2010., 66. [orig. njem. BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Città del Vaticano, 2010.] Usp. također Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte,* 105-107.
[26] BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft*,73.
[27] Joseph RATZINGER, Kirchliches Lehramt und Exegese, u: *IkaZ* 32 (2003.), 527.

prisutnim u povijesti i ulazi u odnose s ljudima, jer je u samome sebi odnos.[28] Upravo „sposobnost za povijest“ (*Geschichtsfähigkeit*), sposobnost govorenja i djelovanja u povijesti, razlikuje biblijskoga Boga od jednoga u sebe zatvorenoga, apatičnoga metafizičkoga boga.[29]

Biblijskoga Boga upoznajemo po njegovu povijesnom djelovanju za čovjeka, po „povijesti spasenja“ koja u različitim stupnjevima vodi k njemu. Za Ratzingera *Stari zavjet* nije prestao vrijediti; on nije konzervirana prošlost, nego ostaje bivati sadašnjost, uvršten u veću cjelinu koja je nastala događajem Isusa Krista.[30] Temeljna karakteristika Božje objave u Bibliji jest da se Bog objavljuje ljudima kao „Bog-u-odnosu“.[31] *Stari zavjet* je započeo otkrivati Boga kao Boga „nekoga“, kao Boga ljudi, te ga definirao kao Boga otaca. Isus Krist dosljedno ulazi u izraelsku vjersku predaju te se stoga novozavjetno shvaćanje Boga može sažeti u „Bog, to je Otac Isusa Krista“.[32] Tu se ne radi o personalističkom sužavanju, kao ni o čistom povijesnom mišljenju koje bi zaboravilo širinu stvarnosti. Isus nastavlja izraelsku tradiciju te u svojoj relaciji prema Ocu potpuno objavljuje osobnu dimenziju Boga. Za Isusa je Bog „njegov Bog“ i to toliko da ga posljedično naziva Ocem, „a ipak toga 'svog' Boga, koji je njemu sasvim osobno Bog, smatra istovjetnim s Bogom otaca; njegov je Bog, kojega on poznaje kao svojega Oca, Bog Abrahama, Izaka, Jakova i Stvoritelj neba i zemlje.“[33] U Kristu Božja objava dobiva svoju osobnu i povijesnu puninu.

Ako se biblijski Bog na poseban način objavljuje u Isusu Kristu u povijesti, iz toga slijedi da su neke temeljne povijesne činjenice dio vjere kao vjera, a njihova vjerodostojnost se ne može staviti na razinu jedne hipoteze, nego se na njoj može graditi život. Bez tih temeljnih historijskih sigurnosti naša bi vjera bila prazna ili umišljena. Za kršćansku su vjeru neizostavne sigurnosti kao što je sadržaj *Vjerovanja*, Isusovo rođenje od Djevice, njegovo povijesno življenje i smrt, ustanovljenje euharistije, propovijedanje utemeljeno u njegovu bogosinstvu, njegovo tjelesno uskrsnuće.[34] Božje djelovanje u povijesti i, sukladno tome, relevantne povijesne činjenice upućuju na postojanje živoga Boga koji nije odsutan iz povijesnoga i materijalnoga svijeta.

---

[28] Usp. Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (ur.), *Sablazan istine vjere. Teološki profil Josepha Ratzingera*, Zagreb, 2006., 15.
[29] Usp. Jan-Heiner TÜCK, Editorial, u: *IkaZ* 35 (2006.), 534.
[30] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011., 111sl. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Br., 1973.]
[31] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 97.
[32] *Isto*, 95.
[33] *Isto*, 96. O kristološkoj eksplikaciji i novosti Kristove objave Boga više će biti govora u sljedećem poglavlju o Isusu Kristu kao Sinu Očevu. (Usp. III.2.1.)
[34] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Skandalöser Realismus?*, 9-12.

„Biblijskoj vjeri je svojstveno, da vjeruje u živoga Boga. Bog je živ, što znači: on je onaj koji djeluje, sluša i govori. On je Stvoritelj. Svemir dolazi od njega. Ali on je djelovao u ljudskoj povijesti i u njoj pokazao svoje lice do te mjere da je u utjelovljenju Sina sam ušao u povijest. Svemir mu sa stvorenjem nije iskliznuo. On nije samovoljni Bog. On poštuje zakonitosti stvorenja i slobodu čovjeka, koju je sam utemeljio. Ali on nije ni nemoćan Bog koji bi se samo smjestio u 'duhovno', 'egzistencijalno'. Bog koji ne bi mogao djelovati i na materiji bio bi nemoćan, slabi Bog.“[35]

Vremenski doseg specifičnoga biblijskog shvaćanja Boga u povijesti Benedikt XVI. tumači u usporedbi sa starim Rimljanima, koji su također imali neku predodžbu o bogu u povijesti, te su skovali formulu *Jupiter Conservator*. Kako je latinska riječ za „Spasitelja“ *Conservator*, to je značilo da se spasenje gledalo u očuvanju Rima od rata i uništenja. No pojava Isusa kao „Spasitelja“ navela je kršćane na spoznaju da se spasenje ne sastoji u očuvanju dotadašnjega Rima te se stoga nije mogla rabiti dotadašnja latinska riječ.[36] Kristovo spasenje značilo je „obnovu, preobrazbu, upućivalo je na eshaton, dakle na sasvim drugo“.[37] Tako su skovali riječ *Salvator*. Sve ovo govori da se „iskustvo Boga u Bibliji ne odnosi samo na prošlost, nego ponajprije nosi u sebi karakter nade, upućuje na budućnost. To kršćanskoj slici Boga daje njezin poseban ton, kojeg smo do danas doista previše potisnuli u pozadinu.“[38] S druge strane, ako se Bog objavljuje u povijesti, to ne znači da biva njome ograničen, nego joj on otvara budućnost. Bog, premda se objavljuje u povijesti, ostaje i dalje nadpovijestan.

Biblijska slika Boga te proučavanje objave i teologije povijesti kod svetoga Bonaventure[39] u vremenu neposredno prije Drugoga vatikanskog koncila potaknuli su

---

[35] *Isto*, 13.
[36] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 95.
[37] *Isto*, 95.
[38] *Isto*.
[39] Joseph Ratzinger je, na prijedlog mentora Gottlieba Söhngena, proučavao poimanje objave kod sv. Bonaventure. U svome je radu došao do zaključka da kod Bonaventure ne postoji pojam „objave“ kao sveukupnosti objavljenih sadržaja, nego je prisutan govor o mnogim pojedinačnim „objavama“, što daje naslutiti da je za serafskog učitelja „objava“ najprije čin kojim se Bog objavljuje, a ne objektivirani rezultat toga čina. Bonaventura govori o procesu objave, koji se ponavljao, ali ne postavlja pitanje o njezinoj bîti. Kako je „objava“ shvaćena kao čin, to je za Ratzingera dalje značilo da je uvijek potreban i subjekt koji objavu prima. Ratzinger svjedoči da su mu ti uvidi dobiveni iz čitanja Bonaventure pomogli kasnije u koncilskoj raspravi o objavi, *Pismu* i tradiciji. Međutim, prije toga, njegov habilitacijski rad o Bonaventuri oštro je kritizirao tadašnji münchenski medijevalist Michael Schmaus, vidjevši u radu mladog teologa opasnost modernizma i „subjektivizacije“ objave. Ratzinger, međutim, smatra da se na münchenskoj medijevalistici zajedno sa Schmausom nisu bile usvojile poslijeratne nove spoznaje koje su dolazile poglavito s francuskoga govornog područja. Rad je fakultetsko vijeće Ratzingeru vratilo na popravljanje te ga je kasnije u novoj skraćenoj verziji prihvatilo. Ratzinger je potom predao samo treći dio izvornoga rada, kojega Schmaus nije osporavao. U njemu obrađuje Bonaventurinu teologiju povijesti, koja je nastala kao odgovor na shvaćanje povijesti u trinitarnome ritmu Joakima da Fiorea, koje je u franjevačkom redu kod „spiritualaca“ uhvatilo korijena, te su Franju Asiškoga smatrali začetnikom novoga doba Duha Svetoga. Bonaventura odbija trinitarni ritam povijesti kakav je predložio Joakim da Fiore, jer se biblijski Bog ne dijeli u tri božanstva, nego je jedan Bog u čitavoj povijesti, koje je Krist središte. Ipak, i na Ratzingerovu predavanju pred slušateljstvom i javnoj raspravi toga trećeg dorađenog i prihvaćenog dijela habilitacijskog rada sam je Ratzinger ubrzo pao u sjenu, a rasprava se pretvorila u javnu žestoku raspravu dvojice profesora

mladoga teologa Ratzingera na osobno i dijaloško poimanje Božje objave[40], koje je zatim u svom komentaru na *Dei Verbum*[41] dodatno produbio i istaknuo kao novi doprinos Drugoga vatikanskog koncila razumijevanju objave u odnosu na njezino shvaćanje na Prvom Vatikanumu. Umjesto apstraktnih veličina „*sapientia et bonitas*“ DV 2 upućuje na Boga „u njegovoj mudrosti i dobroti“, čime je više istaknut personalni teocentrični naglasak. „Sam Bog, 'osoba' Boga, je ta od koje polazi događaj objave, koji na nju vraća, i tako objava i na strani svoga primatelja nužno doseže u središte čovjekove osobe, dotiče ga u dubini njegova 'ja', ne samo u njegovim pojedinim moćima, volji i umu.“[42] Još značajniju promjenu Ratzinger vidi u zamjeni izraza „vječne odluke njegove volje“ s „otajstvom“ (*sacramentum*) njegove volje. Na pozadini sadržajnoga tumačenja pojma otajstva u *Poslanici Efežanima* (pojam otajstva obuhvaća univerzalizam spasenja, jedinstvo čovječanstva u Kristu, kozmičku dimenziju, povijesni karakter objave i kristološko središte), Ratzinger zaključuje na dijaloško razumijevanje objave, koje je posebno izraženo riječima „*alloquitur*“ i „*conversatur*“.

Iz logike „personalizirane“ i dijaloške strukture objave proizlazi i zahtjev za njezinim prihvaćanjem od strane naslovnika objave. Joseph Ratzinger naglašava da objava kao realni dijalog dotiče čovjeka u njegovoj cjelovitosti te ima trajno aktualni značaj. „Božji dijalog stoji uvijek u prezentu: 'Ne zovem vas više slugama, nego prijateljima' (Iv 15,15). To se događa ovdje i danas i želi nas dovesti do odgovora.“[43] Štoviše, mladi teolog zastupa da objava dolazi do svoga cilja u vjerničkom prihvaćanju. „Objava je došla do svoga cilja, gdje je osim materijalnih izjava koja nju posvjedočuju, i njezina unutarnja stvarnost sama postala djelotvornom na način vjere. Utoliko u objavu do jednoga određenog stupnja spada i primajući subjekt, bez kojega ona ne postoji. […] Ona je živa stvarnost koja traži živoga čovjeka kao mjesto svoje prisutnosti.“[44]

Iz Ratzingerovih promišljanja ne može se zaključiti da zastupa nužnost čovjekova odgovora za događaj same objave, jer ona kao takva proizlazi iz Božje slobodne volje. Ipak,

---

Söhngena i Schmausa. (Usp. Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*; Joseph RATZINGER, *Moj život*, 76-85.)

[40] Usp. također Paolo G. SOTTOPIETRA, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzingr*, Regensburg, 2003., 182-186.

[41] Usp. Joseph RATZINGER, Domgatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Proemium, I. und II. Kapitel, u: *LThK*^{2}, dop. sv. II (1967.), 504-528.

[42] *Isto*, 506.

[43] *Isto*, 507.

[44] Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, u: Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Breisgau, 1965., 35; Usp. Joseph RATZINGER, *Moj život*, 81.

jer se Bog objavljuje osobno i jer je objava upućena čovjeku osobno, za Ratzingera je subjektivni element objave njezin sastavni dio.

Budući da pod objavom ne podrazumijeva tek priopćavanje istina i informacija o Bogu, nego osobno i povijesno djelovanje Božje u kojem se on pokazuje, za Ratzingera se objava ne može poistovjetiti sa *Svetim pismom*; ona njemu prethodi i u njemu je zapisana, ali je više od pisane Božje riječi.[45] Objava je živa i dijaloška stvarnost samoga Boga, koja u Isusu Kristu očituje svoju trinitarnu dinamiku. Polazi od Boga Oca, nama dolazi po Kristu i stvara nam pristup u božansko zajedništvo u Duhu Svetomu. Bog koji se objavljuje ima za svoga „korelata" čovjeka koji prima objavu. Sažeto je moguće reći da se biblijski Bog u povijesti pokazuje osobno, po osobi i osobama. Time smo dotaknuli ono najvažnije u Ratzingerovu govoru o Bogu.

1.3. Osobni Bog – središte biblijske i kršćanske vjere

Neki autori zapažaju pomak naglaska u Ratzingerovu govoru o Bogu. Dok u njegovim ranijim djelima prevladava povijesnospasenjska i biblijska perspektiva te unutarkršćanski kontekst promišljanja o Bogu, dotle se kasnije uočava pomak prema metafizičkoj perspektivi, obzoru povijesti religija i međureligijskog dijaloga te suočavanju sa suvremenom znanstvenom paradigmom i sekularnom kulturom.[46] Uz potpuno uvažavanje navedenih zapažanja, koja ćemo u našem radu također potvrditi, potrebno je istaknuti da je Ratzinger u svim promjenama naglasaka zadržao jednu bitnu konstantu. Temeljna je odrednica njegove teologije govor o personalnome, osobnome Bogu koji se objavio u povijesti, kao specifičnost biblijske i kršćanske vjere u Boga. Tu je tvrdnju u svojim mnogim djelima izlagao u različitim nijansama i kontekstima.

U novom uvodnom eseju u *Uvod u kršćanstvo,* napisanom četrdeset godina nakon izlaska njegova po mnogima najpoznatijega djela, Ratzinger ponovno ističe da je pitanje

---

[45] Usp. Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 34 sl.; Joseph RATZINGER, *Moj život*, 81. „Objava je dinamički proces između Boga i čovjeka, koji uvijek iznova samo u susretu postaje stvarnost. Biblijska riječ posvjedočuje objavu, ali je ne obuhvaća tako da bi ona u njoj nestala i da bi se kao neka stvar mogla staviti u džep. Biblija posvjedočuje objavu, ali pojam objave kao takav doseže šire. Praktično to znači: jedan tekst može reći više nego je neki autor sam mogao pomisliti." (Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, u: Joseph RATZINGER [ur.], *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg – Basel – Wien, 1989., 41.) Više o odnosu *Pisma* i objave bit će riječi u kontekstu Ratzingerove kritike povijesno-kritičke metode (usp. III.1.3.3.).

[46] Usp. Hans Christian SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio" in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, u: Gerhard Ludwig MÜLLER (ur.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2007., 106; Maximilian HEIM OCist, Joseph Ratzinger Papst Benedikt als Theologe.

Božje osobnosti ključno pitanje za kršćanstvo, ali koje danas u procesu relativiziranja religija potpuno gubi na značenju. „Iz temelja se mijenja pojam Boga. Treba li Boga misliti kao osobu ili pak neosobno čini se drugorazrednim pitanjem uslijed spomenute relativizacije […] Može li doista biti tako važno, shvaća li se Bog kao osoba ili neosobno? […] No time je pogođeno samo srce biblijske religije.“[47] Na pitanje Petera Seewalda, u kojem smislu se može reći da je Bog osobnost, kardinal Ratzinger odgovara:

> „Mislim da je on 'osoba'. Bog nije opća svemirska matematika. On nije duh koji prožima cijeli svijet. On nije neodredivi sklad prirode ili nešto 'beskrajno', nego je Stvoritelj prirode, izvor sklada, on je živ, Gospodin […] Da, Bog ima bitne crte onoga što podrazumijevamo pod osobom: svijest, spoznaju i ljubav. Utoliko je on netko tko može govoriti i slušati. To je, držim, ono bitno u Bogu.
>
> Priroda može biti dostojna čuđenja. Zvjezdano je nebo veličanstveno. Ali preostaje samo neosobno čuđenje, jer me ono u konačnici čini malim sastavnim dijelom jednoga golemog stroja. Ali istinski Bog još je više od toga. On nije priroda, on je ono što joj prethodi i što je nosi. On je biće koje može misliti, govoriti, voljeti i slušati. A Bog je, tako nam govori vjera, po svojoj bîti odnos. Na to mislimo kad govorimo o Trojstvu. Budući da je Bog odnos u sebi, on može stvarati bića koja su i sama odnos i koja se smiju odnositi spram njega, jer se on odnosio spram njih.“[48]

Ratzinger najprije govori o Bogu kao „osobi“ i time donekle pretpostavlja suvremeno razumijevanje osobe s njezinim određujućim crtama, a o kojima, kako smo vidjeli, već govori i *Stari zavjet* (Bog može misliti, govoriti, voljeti, slušati). S tim značenjem povezuje trinitarno poimanje osobe te pretpostavlja „božanske osobe“ time što govori da je Bog u sebi odnos. Tu svoju relacijsku usmjerenost osobni Bog pokazuje kako u svom unutarbožanskom životu, u trojedinstvu Oca, Sina i Duha Svetoga, tako i u okrenutosti prema čovjeku i svijetu. Sve su te dimenzije u potpunosti došle do izražaja u Isusu Kristu. Na pitanje o Božjoj osobnosti Ratzinger nalazi odgovor u onome „što nam Novi zavjet predočava zbiljnošću odnosa Otac-Sin: svijest koja je u bitnomu odnos, stvaralački odnos, odnos koji ljubi i spoznaje. Bog Biblije nije samo svijest, nego i riječ, nije samo spoznaja, nego i odnos, nije samo temelj bitka, nego i nosiva snaga svakoga smisla.“[49] U tom smislu Ratzinger može reći da je „prva

---

[47] Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas sutra. Predgovor novom njemačkom izdanju (2000.), u: Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 17.

[48] Usp. Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu. Razgovor s Peterom Seewaldom*, Zagreb, 2003., 82. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart – München, 2000.] Ratzinger je prije više od četrdeset godina od ovoga intervjua u jednom leksikonu izrekao gotovo istu misao o Bogu, koju sažimamo: Bog nije vječni zakon svijeta ili nepromjenjiva sudbina, nego ima lice, riječ, ljubav te on čovjeka, kojemu je jednako darovao lice, riječ i ljubav, uzima za svoga stvarnoga partnera u smislu da mu ostavlja slobodu i dopušta zatvaranja pred njim. Usp. Joseph RATZINGER, Theologie. 2. Gottesbegriff und Gottesbild, u: *Der große Herder*, XII/dop. sv. II (1956.), 1088.

[49] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 98-99.

riječ kršćanske poruke Bog – i upravo to oslobađa čovjeka.“[50] Ona na čovjeka djeluje oslobađajuće zato što Bog „ima moć nad čovjekom i svijetom, i danas; čovjek je povezan s njime, Bog ga može čuti i Bog mu može govoriti. Bog ga može ljubiti i čovjek može primiti njegovu ljubav.“[51]

Konačno, blizina Božja čovjeku ne dopušta da ga čovjek na bilo koji način ograniči i svede na svoju mjeru. Najprije se ne može zaboraviti da govor o osobnome Bogu uvijek pretpostavlja princip analogije, prema kojemu Božja osobnost neizmjerno nadilazi čovjekov osobni bitak.[52] Iako se rabe pojmovi ljudskoga iskustva, Božja osobnost ne može se svesti na ljudsku stvarnost. Osim toga, premda Bog stupa u odnos s čovjekom, on ne podliježe nikakvom subjektivističkom shvaćanju i doživljavanju od strane čovjeka. Ratzinger, koliko god govori o Božjoj osobnosti i biblijskom Bogu koji ide u susret čovjeku, jasno se protivi subjektivističkom shvaćanju Boga. Upozorava da se, uza sve veličanje materije, danas pojavljuje i novi gnosticizam koji Bogu oduzima materiju, pa

> „Bog konačno biva reduciran na unutarnjost naše subjektivnosti. Religija spada, upravo prema predodžbi velikoga dijela moderne znanosti, u područje subjektivnosti: tu može svatko osjećati i doživljavati što želi. Ali svijet materije – objektivni svijet sluša druge zakonitosti, tu Bog nema što tražiti. Takav Bog, međutim, nije nikakav Bog, nego samo još element psihologije i lažnog zavaravanja.“[53]

I onda kada se Bog osobno objavljuje, njegova je transcendencija uvijek sačuvana te izmiče ljudskome ovladavanju. Naš cilj je pokazati pod kojim sve vidovima Joseph Ratzinger govori o personalnome Bogu koji se okreće čovjeku i uspostavlja „partnerski“, dijaloški odnos s njime.

2. Bog Izraelov objavljuje se kao osobni Bog i Bog osobâ

Frank Meier-Hamidi ističe da se „na vodećem pojmu odnosa može pokazati da se Ratzinger uvijek iznova poziva na starozavjetno-židovsku misao i visoko vrednuje njezinu

---

[50] *Isto*, 102.
[51] *Isto*.
[52] „Neosporno je da je bilo i da ima krivih, površnih oblika zamišljanja Boga kao osobe. Upravo kada pojam osobe primjenjujemo na Boga, razlika je između naše ideje osobe i Božje zbilje uvijek beskonačno veća od onoga što im je zajedničko – to je već Četvrti lateranski koncil istaknuo kao pravilo koje pogađa sav govor o Bogu. Krive primjene pojma osobe uvijek su u igri tamo gdje je Bog stavljen u službu naših ljudskih interesa […].“ (Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 17-18.)
[53] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Skandalöser Realismus?*, 7-8. Usp. također: *Isto*, 23-24.

trajnu važnost.“[54] Joseph Ratzinger mišljenja je da se već u *Starom zavjetu* nalaze početci shvaćanja Boga kao „Boga-u-odnosu“.[55] Dimenziju odnosa na poseban način vidi prisutnu i razrađuje je u dvije starozavjetne teme: u objavi Božjega imena i naravi Božjega saveza s Izraelom.

2.1. Bog objavljuje svoje ime

Za razliku od filozofske predodžbe Boga, kojemu je čovjek mogao pristupiti, ali ne i obrnuto, Biblija daje naslutiti Boga koji se prvi okreće čovjeku i s njim uspostavlja odnos. Prema Ratzingeru, objavom Božjega imena nastaje odnos koji se može usporediti s odnosom među osobama, ali ga istovremeno i nadilazi jer zadire u samu čovjekovu egzistenciju: „jer mijenja životni temelj kao takav, ili ispravnije: životni temelj, koji je do sada bio prikriven, stavlja na svjetlo, i čini ga pozivom.“[56] U tom okviru, pripovijest o gorućemu grmu (usp. Izl 3), u kojoj je središni događaj objava Božjega imena *Jahve* u razgovoru s Mojsijem i njegovu pozivu za vođu Izraela, Joseph Ratzinger smatra središnjim tekstom i presudnim temeljem starozavjetnoga razumijevanja i ispovijedanja vjere u Boga.[57] U tekstu dijaloga, posebice u rr. 13-15[58], tadašnji profesor u Tübingenu vidi sintezu i vrhunac razvoja izraelske vjere u Boga, koji se odvijao u dva međusobno povezana smjera. Jedan smjer ide prema povezivanju imena *Jahve* s grčkom idejom bitka, a u drugom se Božje ime *Jahve* nadovezuje na dotadašnju izraelsku tradiciju te djelomično na tradiciju okolnih religija, a koje obje na vidjelo iznose Božju osobnost.

2.1.1. *Jahve* u svjetlu ideje bitka

Povezivanje riječi *Jahve*, koja je do tada bila nerazumljiva[59], s korijenom *haja*, što znači *bitak*, prema Ratzingeru je rezultat „teološke etimologije“ koja ne istražuje početni

---

[54] Frank MEIER-HAMIDI, Einleitung, u: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUHMACHER (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 10.
[55] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 96-97.
[56] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI. *Teološki nauk o principima*, 78.
[57] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 110-111.
[58] „Nato Mojsije reče Bogu: 'Ako dođem k Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju: Kako mu je ime? – što ću im odgovoriti?' 'Ja sam koji jesam', reče Bog Mojsiju. Onda nastavi: 'Ovako kaži Izraelcima: 'Ja jesam posla me k vama.' Dalje je Bog Mojsiju rekao: 'Kaži Izraelcima ovako: *Jahve*, Bog vaših otaca, bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljev, poslao me k vama. To mi je ime dovijeka, tako će me zvati od koljena do koljena.'“ (Izl 3,13-15).
[59] Ratzinger ističe da etimološko porijeklo toga imena nije moguće dokučiti, a nije niti sigurno posvjedočeno postojanje imena *Jahve* izvan Izraela, odnosno prije Mojsija. Oslanjajući se na povijesna istraživanja egzegeta

smisao pomoću jezične povijesti (što čini filološka etimologija), nego u jednom postojećem trenutku pridaje riječi, tj. objavljenom Božjem imenu, određeni smisao. Tako se ime *Jahve* u dotičnom tekstu tumači idejom bitka kao „Ja jesam“.[60] Ratzinger u tom pothvatu uočava povezivanje s grčkim filozofijskim mišljenjem, prema kojem je bitak kao ono što stoji iza pojedinačnih stvari smatran najprikladnijim izrazom božanskoga, no ne dijeli mišljenje crkvenih otaca s obzirom na uzročnost kojom se ta povezanost dogodila. Crkveni su oci držali da je identitet između filozofije i vjere, odnosno Platona i Mojsija tako savršen, da Platon nije sam mogao doći do svojih spoznaja, nego je morao poznavati *Stari zavjet*, dakle objavu, iz koje je crpio svoje ideje. No, uzročnost te povezanosti za Ratzingera proizlazi iz obrnutoga smjera. Prevoditelji hebrejske *Biblije* na grčki (*LXX*) bili su zapravo pod utjecajem grčkog filozofskog mišljenja, pa su hebrejski tekst čitali i preveli u svjetlu grčke filozfije. Izričaj „Ja sam koji jesam“ preveli su dosljedno s „Ja sam bivstvujući“.[61] Tako se ime povezuje s pojmom: „Biblijsko ime Boga poistovjećuje se ovdje s filozofskim pojmom Boga.“[62] Premda govori o „poistovjećivanju“ biblijske slike Boga s filozofskim pojmom boga, Ratzinger očito pretpostavlja da se povezivanje biblijske vjere i grčkoga mišljenja nije odvijalo posve usklađeno kada, s druge strane, kaže da se glavna zapreka sastojala upravo u filozofskoj nepomirenosti imena s božanstvom u toj mjeri da govori o „skandalu“ Božjega imena za filozofiju. Drugim riječima, premda se događalo svojevrsno približavanje biblijske vjere s grčkom misli, odnosno već i inkulturacija biblijskoga, ipak taj proces nije tekao u potpuno usklađenoj dinamici. Za grčku misao događa se neprihvatljiva preobrazba:

---

poput H. Cazellesa, O. Eissfeldta i G. von Rada, Ratzinger govori o svojevrsnoj originalnosti imena *Jahve* u izraelskoj vjeri. Već ranije su poznati dijelovi riječi *jah, jo, jahv*, ali je ime *Jahve* svoj puni oblik poprimilo tek unutar Izraela. Vjera Izraela nadovezivala se na postojeće predodžbe o Bogu, ali je za vrijeme Mojsija stvorila vlastito ime Boga i vlastiti Božji lik i to „stvaralačkom preradbom“ koja je bila jedino moguća ako se pretpostavi objava i čovjekovo primanje te objave. (Usp. *Isto*, 114-115, također i bilj. 37.) O današnjem stanju mišljenja s obzirom na filološko preciziranje, etimologiju i značenje objavljenoga Božjeg imena, vidi primjerice u: D[avid] N. FREEDMAN – M[ichael] O'CONNOR, JHWH, u: *ThWAT*, III (1982.), 533sl; Manfred GÖRIG, Jahwe, u: Manfred GÖRIG – Bernhard LANG (ur.), *Neues Bibellexikon*, II, Zürich 1991., 260-266.

[60] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 110-113.

[61] Usp. *Isto*, 112-113. U svome govoru na sveučilištu u Regensburgu 2006. godine, Benedikt XVI. opet je istaknuo da se tu nalazi početak procesa povezivanja biblijske slike Boga s helenističkom misli, s ciljem izdizanja Boga iz svijeta bogova s mnogim imenima, prosvjetiteljskoga nadvladavanja mita i kulta bogovima prema povezivanju vjere i razuma, time što se tajanstveno Božje ime prevelo kao „Ja sam“. U tom smislu Ratzinger *LXX* daje veću vrijednost od same razine prijevoda, smatrajući je važnim korakom u povijesti objave, u kojoj se dogodio susret koji će biti važan za nastanak i širenje kršćanstva. Taj spoj grčke misli i kršćanske vjere nalazi svoj vrhunac u poimanju Boga kao Logosa, koji je istovremeno i stvaralački um i riječ koja se priopćuje. U ovom govoru Ratzinger staje na stranu helenizacije, čiji doprinos posebno vidi u unošenju umske dimenzije u kršćansku vjeru i teologiju. Također se on kritički osvrće na procese dehelenizacije kršćanske vjere, koji su se pojavljivali tijekom povijesti teologije. (Usp. BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, u: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/ 2006/september/ documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (14. VI. 2011.); Franjo ZENKO, Ratzingerova kritika dehelinizirania kršćanske vjere i teologije, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije*, 139 (2011.) 5, 433-436.

[62] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 113.

„Skandal zbog imena, zbog toga što Bog sam sebe imenuje, razrješuje se u dimenziju ontološkog mišljenja, vjera se zaručuje s ontologijom. Jer, za mišljenje je skandal da biblijski Bog nosi ime. Može li to biti više negoli uspomena na politeistički svijet, u kojem je biblijska vjera morala svakako niknuti? […] Ali, pitanje je: da li je uopće bilo moguće Platonovu 'biću' dati neko ime i tako ga predstaviti kao individuum? Ili, činjenica da se taj Bog može imenovati, nije li to izraz fundamentalno drugačije predodžbe? A ako se još doda kako je za taj tekst važno da je Boga moguće imenovati zato što je sam sebe imenovao, time se samo produbljuje jaz do Platona, do apsolutnog bića kao krajnjeg stupnja ontološkog mišljenja, jer apsolutnom se biću ne daje ime, a kamoli da ono samo sebe imenuje.“[63]

Upravo ta gotovo proturječna razlika između biblijske slike Boga i grčke filozofske misli navodi ne samo egzegete, nego i teologe sistematičare da smatraju kako su grčki prijevod *Staroga zavjeta* i iz njega izvedeni zaključci otaca utemeljeni na nesporazumu. Joseph Ratzinger navodi protestantskoga teologa Emila Brunnera kao zastupnika potpune nekompatibilnosti biblijske vjere u Boga s filozofskim pojmom Boga. Prema Ratzingerovoj interpretaciji, Brunner smatra da poistovjećivanje Boga vjere s Bogom filozofa znači „obrat biblijske ideje Boga u njezinu suprotnost. Tu se namjesto imena postavlja pojam, a namjesto onoga što se ne može definirati dolazi definicija“, što prema Ratzingeru ima za posljedicu da time „postaje diskutabilna sva patristička egzegeza, vjera u Boga stare Crkve, ispovijedanje i slika Boga u Simbolu vjere“.[64]

Dok ćemo u kontekstu mogućnosti zazivanja Božjega imena detaljnije predstaviti Ratzingerov odgovor na Brunnerovu tezu, ovdje je potrebno istaknuti da jaz između biblijske vjere i filozofskoga mišljenja Ratzinger nastoji prevladati u prvom redu negativnim argumentom. Nije riječ o nekakvom uobičajenom imenu koje bi pristajalo različitim božanstvima. Tekst razgovora Boga i Mojsija u prizoru grma pokazuje da se „ovo ime tumači na takav način da se ono kao ime gotovo poriče; u svakom slučaju, ono istupa iz imenika božanstava, gdje mu je – rekao bi čovjek – u prvom redu mjesto“.[65] Ratzinger Božji odgovor Mojsiju „Ja jesam koji jesam“ tumači više kao „Ja jesam ono što jesam“, a što bi značilo uskraćivanje imena.[66] Vjerojatnost, da je prije riječ o uskraćivanju imena pojačavaju i biblijski tekstovi Suci 13,18 (Bog Manoahu odgovara da je njegovo ime tajanstveno) i Post 32,30 (Na Jakovljev upit za ime, Bog mu odgovara da za njegovo ime ne smije pitati).[67] K tomu, ime *Jahve* objašnjeno pomoću bitka dodatno podcrtava njegovu negativnu funkciju, kojom se nadilazi Božja poznatost sugerirana imenom. „Ime, znak poznanstva, postaje šifrom za trajnu

[63] *Isto*.
[64] *Isto*, 113-114.
[65] *Isto*, 121.
[66] Usp. *Isto*.
[67] Usp. *Isto*, 121-122.

nepoznatost i bezimenost Božju.“[68] Za Ratzingera ime Božje, premda označava „pojedinca“, nema funkciju „poznavanja“ Boga.

Konačno, u sljedećem koraku Ratzingerove argumentacije dolazimo do tumačenja imena Jahve u svjetlu bitka kao izraza Božje blizine i prisutnosti. „Bog doduše ne otkriva – kako to pokušava filozofsko mišljenje – svoje biće kakvo je ono u sebi, ali se otkriva kao Bog za Izraela, kao Bog za ljude. Tako onda 'Jesam' znači isto što i 'Tu sam', 'Tu sam za vas'; naglašava se Božja prisutnost Izraelu; njegov se bitak ne tumači kao bitak *u sebi*, nego kao bitak *za* (drugoga).“[69]

U imenu *Jahve* Ratzinger povezuje bitak i odnos. S jedne strane, bitak u politeističkom okruženju Izraela izražava Božju stalnost u nestalnosti nastajanja i opstojnost u svemu prolaznome. Bog „jest“ usred propadljivosti privida. U tome je uočljiva povezanost platonske ideje boga i biblijske vjere, koja preuzima misao o bitku. Ratzinger osobito proroke Ezekiela i Deuteroizaiju smatra „teolozima imena Jahve“,[70] jer bogovima koji nestaju suprotstavljaju Boga koji jest. S druge strane, biblijska vjera u *Jahvu* nadopunjuje filozofsku misao o Bogu. Bog koji jest istovremeno je „i onaj koji se daruje; on je za nas tu te nam snagom svojega stajanja pruža uporište u našoj nestalnosti. Bog koji 'jest' ujedno je i Bog s *nama*; on nije samo Bog u sebi, nego naš Bog, Bog otaca.“[71]

U *Bibliji* Bog, dakle, objavljuje svoje ime, ali se ono ne može izjednačiti s uobičajenim imenom, nego je više od običnih božanskih imena ondašnjega politeizma. Novo značenje dobiva u perspektivi bitka, koji izražava kako Božju transcendenciju, tako i njegovu relacijsku dimenziju. U imenu *Jahve* tako se spaja ontološki iskaz o Bogu s njegovom egzistencijalnom prisutnošću u povijesti.[72]

---

[68] *Isto*, 122.
[69] *Isto*, 123. U govoru na sveučilištu u Regensburgu izričaj „Ja jesam koji jesam“ Benedikt XVI. tumači izričito Heideggerovom kategorijom „*Dasein*“, što može značiti postojanje, prisutnost. (Usp. BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität; Franjo ZENKO, Ratzingerova kritika dehelinizirana kršćanske vjere i teologije, 434.)
[70] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 124.
[71] *Isto*, 123-124.
[72] Ta dva teološka tumačenja imena *Jahve* danas su općenito prihvaćena. S jedne strane se *Jahve* u Izl 3,14 tumači kao „Ja sam koji sam tu“, čime se ističe Božji „su-bitak“ u povijesti spasenja. S druge strane, izričaj „Ja sam bivstvujući“ naglašava nadmoć i transcendenciju toga „su-postojećeg“ Boga nad svim silama svijeta. (Usp. Renate BRANDSCHEIDT, Jahwe, JHWH, u: *LThK*^{3}, V [1996., 2006.], 712-713.)

2.1.2. *Jahve* kao *numen personale*

Drugi smjer razvoja Izraelove vjere u Boga kao *Jahvu* Ratzinger vidi u njegovu nadovezivanju na postojeće predodžbe Boga okolnih naroda. Za tumačenje imena *Jahve* osobito korisnim smatra opažanje egzegete H. Cazellesa da su već u babilonskom carstvu postojala teoforična imena (osobna imena koja upućuju na boga), koja su bila oblikovana pomoću riječi *jaun*, odnosno da su u sebi sadržavala element *jau*, *ja*, što znači „moj Vlastiti" ili „moj Bog".[73] Koliko god se radi o politeističkom okružju, ipak ta jezična tvorevina

> „ukazuje na osobnoga Boga, tj. na Boga koji je okrenut prema ljudima, koji je sam osoban i stoji u odnosu prema osobi. To je Bog koji kao osobno biće ima posla s čovjekom kao čovjekom. Ovo je određenje utoliko značajno što pogađa jedan od središnjih elemenata vjere Izraela prije Mojsija: onaj Božji lik koji, polazeći od Biblije, običavamo nazvati Bogom otaca. I tako predložena etimologija izriče upravo ono što i sam izvještaj o grmu označava kao unutarnju pretpostavku vjere u Jahvu: vjeru otaca, Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva."[74]

U jezičnom i misaonom korijenu imena *Jahve* otkrivanje tragova „osobnoga Boga" za Ratzingera postaje nadalje razumljivim zašto se Izrael nadovezao na religiju svoje sredine, koja je bila bitno označena „društvenim i osobnim karakterom božanstva pod nazivom 'El'".[75] Jedna od osnovnih karakteristika naziva *El* jest da se zapravo radi o *numen personale* (osobni Bog ili osobno božanstvo). Za razliku od mjesnoga božanstva (*numen locale*), prisutnost „osobnoga Boga" nije se shvaćala vezanom za neko sveto mjesto, s kojim se često taj *numen locale* poistovjećivao i što je posljedično dovodilo do politeizma. U tom se „osobnom" kontekstu shvaća i izraelski Bog otaca. Već Bog Abrahamov pokazuje sve specifične osobne obrise, premda još ne nastupa s monoteističkim zahtjevom jedincatoga Boga svih ljudi i svega svijeta. „On nije Bog nekoga određenog naroda niti Bog neke određene zemlje; on nije Bog nekog područja, npr. zraka ili voda itd., što je u onodobnome religijskom kontekstu bio jedan od najvažnijih oblika pojavljivanja božanskog bića. On je Bog jedne osobe, upravo Bog Abrahamov".[76] Takav „Bog-Osoba"[77] nije Bog nekoga mjesta i nije vezan ni uz koje mjesto. On je Bog ljudi, najprije Abrahamov, a potom i Izakov i Jakovljev te ga se može susresti na

---

[73] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 115.
[74] *Isto*, 115-116.
[75] *Isto*, 116.
[76] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 2004., 132. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, [2]2003.] Usp. istu misaonu liniju, koja povezuje Boga Abrahamova, *El*-a, Boga Izraelova, Boga otaca i Boga Isusa Krista u: Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Vjera i budućnost*, 2008., 31-34. [orig. njem. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Glaube und Zukunft*, München, 1971.]
[77] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 132.

razini „ja“-„ti“, odnosno tamo gdje je čovjek.[78] Zato je za biblijsku vjeru u Boga također dalekosežno i bitno „preuzimanje“ imena *El*:

> „Oci Izra-*ela* izvršili su izbor od najvećeg značenja kad su se odlučili za Ela: za *numen personale* protiv *numena locale*, za Boga koji je sam osoban i ima odnos prema osobi, Boga kojeg treba promišljati i pronaći na osobnoj razini, razini ja – ti, a ne prvenstveno na svetim mjestima. Ovo osnovno obilježje Ela ostalo je bitnim elementom ne samo izraelske religije nego i novozavjetne vjere; polazište je Bog kao osobno biće, shvaćanje Boga na razini koja je označena odnosom ja – ti.“[79]

Osim što je nositelj vlastite osobnosti, naziv *El* sadrži i druge aspekte koji su bili „kompatibilni“ s Izraelovom vjerom u Boga. *El* se smatra i najvišim bogom i najvišom moći, koji stoji iznad svega ostaloga, a što je već implicitno rečeno u njegovom translokalnom određenju. Nadalje, *El* ne označava ni neku prirodnu snagu koja čovjeka upućuje na jednako vječno kružno gibanje, nego se misli na Boga obećanja koji čovjeka upućuje na smisao i cilj, prema kojemu je usmjerena njegova povijest. Konačno, prihvaćanjem toga Božjega imena, Izraelci uključuju i poricanja određenih predodžbi Boga koja su vladala u okolini Izraela. To ponajprije znači odricanje od *baala* (= gospodin, gospodar), odnosno odricanje od štovanja plodnosti i od lokalne vezanosti božanstva, te od *meleka* (*Moloh* = kralj), koji je predstavljao boga kao kralja udaljenoga od društva.[80] „Bog Izraelov nije otisnut u aristokratsku daljinu nekog kralja, nema u njega bezgranične despocije, koja se u to vrijeme povezivala sa slikom kralja: on je blizi Bog, koji u bîti može biti Bog svakom čovjeku.“[81] Tadašnji profesor u Tübingenu ne zaboravlja napomenuti da su Izraelci vjeru u *Ela* (jednina) izražavali i množinom *Elohim*[82], a što zapravo znači preobrazbu predodžbe Boga, prema kojoj Bog zbog svoje veličine nadilazi kategorije jednine i množine. Joseph Ratzinger u tom činu vidi neku vrstu usporedbe s Trojstvom: „Iako u Starom zavjetu a posebno u njegovim najranijim počecima nema, sigurno, nikakve objave o Trojstvu, ipak se u ovoj činjenici krije iskustvo koje se na neki način može usporediti s kršćanskim učenjem o trojedinom Bogu.“[83]

---

[78] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 116-117. Ratzinger objašnjava da se tako može govoriti iz povijesne perspektive, ali da se ta odluka Izraela treba smatrati darom, odnosno objavom, da je potrebno pretpostaviti objavu i čovjekovo primanje objave. (Usp. *Isto*, 114-115, bilj. 37; 118, bilj. 39.)

[79] *Isto*, 117-118. Vidjeli smo u prvom poglavlju (I.2.1.5.a.) da *El* u Bibliji može označavati Boga koji se javlja na nekom mjestu, pa se onda specificira dodatnim pridjevima. No, *El* u značajnijem stupnju označava „osobnoga Boga“, posebno kada se stavlja u odnos s osobama (Abrahamom, Izakom, Jakovom). Kod Ratzingera dominira ovo drugo značenje.

[80] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo,* 118-120.

[81] *Isto*, 120.

[82] Opširnije o izvanbiblijskoj i biblijskoj uporabi i značenju imena *Elohim* vidi primjerice u: H[elmer] RINGGREN, elohim, u: *ThWAT*, I (1973.), 285-305. Primjećujemo da su u Ratzingerovu tumačenju sadržane glavne dimenzije značenja toga imena.

[83] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 119.

Kada se objavljeno Božje ime *Jahve* poveže sa sadržajem ranije Izraelove vjere u Boga otaca, a koja ima svoje paralele u *El*-u kao *numen personale* okolnih religija, tada na vidjelo izlazi osobno pokazivanje Boga izraelskom narodu. U okolici Izraela, u kojoj je bilo uobičajeno i potrebno da se uz riječ „Bog“ doda ime i mjesto kao „iskaznicu“ dotičnoga boga, Izraelov Bog se pokazuje kao Bog osobâ. On nije Bog Betela, Sinaja ili Kanaana, nego Bog Abrahama, Izaka i Jakova. Upravo to „personaliziranje“ Boga odnosno njegovo „oslobađanje“ od vezivanja na mjesto ili područje, pokazuje s jedne strane svojstvo Božje nadmoći nad svijetom, a s druge strane njegovu povezanost s čovjekom. Jer nije vezan ni za jedno mjesto, *Jahve* pomaže svojima gdje god se nalazili. I obrnuto, gdje god se nalazio štovatelj *Jahve*, *Jahve* je s njim, jer je *Jahve njegov* Bog.[84] Kao posljedica „personaliziranja“ Boga izranjaju njegova druga svojstva, poput translokalnosti i transtemporalnosti. Takav osobni Bog djeluje najprije u prilog čovjeku kojega je odabrao; njegovo djelovanje nije vezano uz određene geografske granice ili vremenska ograničenja, nego istovremeno u zauzetosti za čovjeka pokazuje svoju moć i transcendenciju.

Osobno objavljivanje Boga i njegovo priklanjanje osobama, što se u *Starome zavjetu* pokazuje u odnosu Boga i izabranoga izraelskog naroda, ne smije, međutim, navesti na pomisao da bi se Boga sada moglo osobno posjedovati ili ograničiti osobama. Joseph Ratzinger naglašava da Izraelov Bog unatoč tome što je Bog osobâ, nikad nije postao Bogom jeruzalemskoga hrama, ni Bogom obećane zemlje, niti narodni Bog Izraela, nego Bog čitavoga svijeta, koji može izabirati i odbacivati narode. Na tom paradoksu temelji se univerzalnost Izraelove religije. Izrael ima Boga svijeta za nacionalnoga Boga, a taj nacionalni Bog nije nacionalni Bog kakvoga se uobičajeno poima, nego ne-nacionalni, univerzalni Bog koji je iz ljubavi izabrao izraelski narod, ali istovremeno je svim narodima Bog i Otac, kao i Stvoritelj neba i zemlje.[85] Može se reći da ukinuta ograničenja mjestom i vremenom nisu nadomještena ograničenjem ljudskim osobama. Bog se ne da obuhvatiti nikakvim zemljopisnim ili vremenskim određenjima, a niti osobama. Princip Božje osobnosti utemeljuje princip Božje univerzalnosti. K tomu, u Ratzingerovim promišljanjima o Bogu kao *numen personale*, princip Božje osobnosti izranja kao temelj ljudske osobnosti, koja je istovremeno konkretnoga i univerzalnoga značaja. Bog odabire konkretno Izraela, ali u univerzalnoj perspektivi obuhvaćanja svih naroda.

---

[84] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten*, Florian Schuller (ur.), Regensburg, 2005., 30-31.
[85] Usp. *Isto*, 31.

2.1.3. Božje ime kao mogućnost zazivanja

Ratzingerova interpretacija Božjega imena kao prisutnosti i njegovo povezivanje s Bogom okrenutim prema osobama ima svoj vrhunac u mogućnosti čovjekova odgovora u smislu njegova obraćanja i govorenja Bogu. Božje ime u konačnici znači „dozivnost, oslovljivost, sposobnost govorenja, slušanja, odgovaranja. To je bitno za biblijskoga Boga; ako se to ukloni, napustilo se biblijsku vjeru.“[86] Ime se stoga, prema Ratzingeru, razlikuje od pojma koji želi spoznati bît stvari neovisno o samom promatraču ili mislitelju. Smisao imena je u tome što ono također spoznaje stvar, ali omogućuje da je se imenuje i zazove, da se prema njoj uspostavi odnos. To je smisao starozavjetnoga govora o Božjem imenu.[87] Za razliku od filozofije, koja nadilazi imena te dolazi do općega pojma Boga kao najvišega bića, biblijski Bog time što sebe imenuje „ne izražava toliko svoju unutarnju bît, već omogućuje ljudima da se imenuje, i tako im se daje da ga mogu zazvati. Time on stupa s njima u su-postojanje (*Mitexistenz*), postaje im dostižan i za njih nazočan.“[88] Objavom svoga imena Bog uspostavlja s čovjekom odnos su-postojanja i dijaloga.

Desetak godina prije objavljivanja *Uvoda u kršćanstvo*, tadašnji profesor fundamentalne teologije već je u svome nastupnom predavanju „Bog vjere i Bog filozofâ. Prinos problemu *theologiae naturalis*“ („*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*“)[89], koje je održao u Bonnu 1959. godine, istaknuo da je temelj zajedničke povezanosti „Boga vjere i Boga filozofa“ upravo u slici osobnoga Boga koji se okreće ljudima koji ga mogu zazvati, dozvati, osloviti. Time odgovara na tezu Emila Brunnera o radikalnoj odvojenosti filozofskoga pojma Boga i biblijske vjere u Boga, i to istom biblijskom stvarnošću koju je reformirani teolog istaknuo kao svoj glavni argument u prilog svoje teze o razdvajanju.

Prema Ratzingerovoj interpretaciji[90], Emil Brunner[91] tu radikalnu suprotnost temelji na značenju i funkciji Božjega imena u Bibliji. Prema Brunneru, filozofija teži da preko

---

[86] Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 17.
[87] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 127-128.
[88] *Isto*, 128.
[89] Usp. Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 40-59.
[90] Usp. *Isto*, 44-49.
[91] Ratzinger se poziva na: Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik I)*, Zürich, ^{2}1953., 121-140. Izbor upravo Emila Brunnera kao protivnika harmonizirajućem pristupu Boga vjere i Boga filozofa, kakav je zastupao Toma Akvinski, nije slučajan. Najprije se Brunner odvaja od Barthove dijalektičke teologije te, zbog potrebe misionarskoga usmjerenja teologije, smatra nužnim tragati za jednom točkom u ljudskom shvaćanju, na koju bi se misije mogle nadovezati. K tomu, pridolazi činjenica da je i Ratzinger, poput Brunnera bio pod utjecajem „dijaloškoga personalizma“ Ferdinanda Ebnera i Martina Bubera. Međutim, dok se prema Ratzingeru ta filozofija kao sama od sebe povezivala s Augustinovim mišljenjem, Brunner ne prihvaća Augustinovu

pojedinačnoga i mnogoga, koje nosi ime, dopre do općenitoga pojma, što je pak suprotno biblijskoj slici Boga. Biblijski Bog ima ime, a to znači da je pojedinačan i da je jedan određeni, za razliku od filozofskoga Apsolutnog. Nadalje, što Bog ima ime nije znak nesavršenosti još napola politeističkih predetapa *Staroga zavjeta*. Za Brunnera objavljivanje Božjega imena dovodi do utemeljenja odnosa između Boga i čovjeka. Joseph Ratzinger sažima njegovu argumentaciju:

> „Ime nije izraz spoznaje bîti, nego čini biće zazivnim (*anrufbar*), i time ono što daje zazivnost (*Anrufbarkeit*) pribavlja društveni smještaj oslovljenoga; iz zazivnosti proizlazi relacija su-postojanja (*Mitexistenz*) s oslovljenim bićima. Ako si Bog među ljudima daje ime, time zapravo ne izražava svoju bît, nego on uspostavlja zazivnost, postaje čovjeku dostupan, stupa u odnos su-egzistencije s njime odnosno dopušta čovjeku su-postojanje sa sobom. […] Odnos su-postojanja ne može ovdje, dakle, biti uspostavljen od čovjeka, nego samo od Boga. Time, međutim, Božje ime postaje izraz činjenice da je Bog onaj koji se naziva, koji se objavljuje, a ne onaj koji se domišlja *via causalitatis*.“[92]

Suprotnost između imena Božjega i pojma Boga, između Boga vjere i Boga filozofa očita je. U Brunnerovu tumačenju, s „Bogom filozofa“ nema onoga zajedništva koje bi sam Bog uspostavio, a „Bog vjere“ nije „ja“ koji želi ostati kod sebe i ne otvoriti se, nego se priopćava kao „ti“. Bog koji se objavljuje je osoban, dok je filozofski onaj koji je mišljen, pa prema tome nije u njegovoj biti da se objavi. Ta se suprotnost, prema Brunneru, zaoštrava u središnjem Božjem imenu Biblije – u imenu *Jahve*, koje je u *LXX* prevedeno kao *Bistvujući*. Time se očituje potpuna suprotnost biblijske objave, koja je od onoga koji se ne može definirati učinila definiciju. Ime *Jahve* više nije „ime“, nego je postalo „pojam“, smatra Brunner. Tako je nestala slika Boga koji se objavljuje svojim imenom i daje se spoznati kao „ti“ te se otvara čovjeku kojemu nudi svoje zajedništvo.

Joseph Ratzinger se ne protivi Brunnerovu poglavito dijaloškom tumačenju Božjega imena u Bibliji[93], ali za razliku od reformiranoga teologa upravo tu biblijsku činjenicu smatra temeljem povezivanja s filozofskim shvaćanjem Boga. Ono što, prema Brunneru, razdvaja biblijsko i filozofsko shvaćanje Boga, to je za Ratzingera temelj njihove povezanosti.

---

povezanost neoplatonske ontologije i biblijske spoznaje Boga. (Usp. Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt, 2007., 29.)

[92] Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 45-46.

[93] Tu će dijaloški konstantu zadržati i u prvome dijelu knjige *Isus iz Nazareta*, u kojoj ponovno ističe da je Bog objavom svojega imena uspostavio odnos između sebe i čovjeka. Čovjeku daje mogućnost da ga može zazvati, i time preuzima rizik odnosa, stupa u odnos s čovjekom i omogućuje čovjeku da bude u odnosu s njime. Vrhunac dijaloškoga značenja Božjega imena Benedikt XVI. vidi u Isusu Kristu, koji je objavio Božje ime ljudima (usp. Iv 17,6). Ono što je započelo Božjim davanjem imena u gorućem grmu, to je dovršeno utjelovljenjem i križem. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, Split, 2007., 156. [orig. njem. *Jesus von Nazareth – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Cittàa del Vaticano, 2007.]) „Boga sada doista možemo osloviti u njegovu utjelovljenom Sinu. On pripada našem svijetu, dao se u naše ruke.“ (*Isto*.)

Mogućnost dozivanja i oslovljavanja Boga postaje osnova povezivanja filozofskoga pojma Boga i biblijske vjere kako *Staroga* tako i *Novoga zavjeta*; ona čini legitimnim da su i crkveni oci preuzeli filozofski pojam Boga.

Da bi tu povezanost bolje protumačio, tadašnji profesor u Bonnu najprije produbljuje pojam Boga grčke filozofije smještajući ga u njegov ondašnji širi duhovni i religiozni kontekst. Poziva se na Augustinovu interpretaciju trodijelne podjele teologije grčkoga stoika Marka Terencija Varona (116.-27. pr. Kr.) na mitsku, civilnu i naravnu teologiju – motiv koji će Ratzinger u svojim djelima više puta navoditi.[94] Već u Varonovom razlikovanju teologije Ratzinger uočava da je zapravo temeljna razlika svedena na onu između *theologia mythica civilis* i *theologia naturalis*. Mitska teologija je za sadržaj imala različite mitove, politička teologija državni kult, a jedino je naravna teologija odgovarala na pitanje tko ili što su bogovi.[95] Varonove diferencirane razlike između ove dvije teologije navode Ratzingera na zaključak: „Time je konačno cjelokupna razlika reducirana na onu teološke metafizike s jedne strane i kultne religije s druge strane. Civilna teologija u konačnici nema Boga, nego samo 'religiju', 'naravna teologija' nema religiju, nego samo jedno božanstvo.“[96] Filozofija je tako otkrivala stvarnost bitka božanstva, dok se religija postavila izvan pitanja o istini i podvrgla religioznim zakonitostima. To odvajanje filozofske istine od religioznoga ostvarenja ili prakse Ratzingera navodi na otkrivanje prave razlike između politeizma i monoteizma.

> „Odlučujuća sastavnica politeizma, koja ga čini politeizmom, nije nedostatak ideje jedinstva, nego predodžba, da Apsolutno u sebi i kao takvo ni čovjeku nije oslovljivo (*ansprechbar*). Zato se mora odlučiti da zaziva konačne odraze Apsolutnoga, bogove, koji upravo nisu 'Bog' – niti za njega. Jer, recimo to još jednom, 'Boga', to jest samo Apsolutno nije moguće osloviti. A bît monoteizma, kako se sada pokazuje, je u tome da se on usuđuje, samo Apsolutno osloviti kao Apsolutno, kao Boga, koji je istovremeno Apsolutni po sebi i Bog ljudi. Smiono usuđivanje monoteizma je u tome, da oslovljava Apsolutno – 'Boga filozofa' –, da ga drži za Boga ljudi – 'Abrahama, Izaka i Jakova'! I naravno da se tako nešto može usuditi, jer zna da ga je taj Bog najprije oslovio (*angesprochen*).“[97]

---

[94] Varonovu podjelu teologije i povezanost kršćanstva s antiknim filozofskim prosvjetiteljstvom Joseph Ratzinger u nešto promijenjenom obliku navodi i u drugim djelima: Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 271-276; Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 148-162; Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 149-159; BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität; D'ARCAIS – Joseph RATZINGER, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, [4]2009., 38sl. Usp. također: Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008., 13.

[95] Usp. Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 49-51.

[96] *Isto*, 51.

[97] *Isto*, 52-53. Ratzinger napominje da se u suprotstavljanju „monoteizma“ i „politeizma“ oslanja na razlikovanje „osobnoga“ i „neosobnoga“ pojma Boga, koje je izradio J. A. Cuttat, ali da on radije govori o „oslovljivosti“ Božjoj ili njezinu nedostajanju, jer tek Božja oslovljivost religijsko-filozofski konstituira njegovu osobnost. Ističe da je i Aristotelov nepokretani pokretač imao bitne značajke metafizičkog pojma osobe (svijest), ali se religijskofilozofski nije mogao označiti kao „osoba“ jer ga čovjek nije mogao čuti i jer mu je nedostajala

Poput aksioma Ratzinger ističe: „Monoteizam stoji i pada povezivanjem Apsolutnoga kao takvoga s Bogom okrenutim ljudima.“[98] Dijaloška osobnost Boga koja omogućuje čovjeku da ga može osloviti postaje most prema filozofskom pojmu Boga. Ratzinger tako smatra da je sinteza biblijskoga Boga s helenističkom duhom, koju su proveli apologeti i crkveni oci bila ne samo legitimna, nego i nužna, da bi došla do izražaja sva ozbiljnost i posebnost biblijske vjere u Boga i to ne samo iz apologetskog razloga, nego i iz misionarske potrebe za njezinom razumljivošću izvan kršćanstva.[99]

Međutim, unatoč svojevrsnoj sintezi i premda je filozofski pojam Apsolutnoga bio podvrgnut procesu pročišćavanja[100], Ratzinger kritički zaključuje da sinteza filozofske i kršćanske slike Boga nije uvijek provođena s dovoljno kritičnosti te je do danas ostala zadaća teologije: „Spoznaja, da je Bog onaj Bog koji je okrenut prema svijetu i čovjeku, koji djeluje u povijesti, dublje rečeno: spoznaja da je Bog osoba, 'ja', koje susreće 'ti', ta spoznaja nesumnjivo zahtijeva potpuno novo provjeravanje i promišljanje filozofskih iskaza, koje još nije dovoljno provedeno.“[101]

Vođen mišlju da se pozitivna bît neke stvarnosti pravilno upoznaje tek u shvaćanju njezinih suprotnosti[102], u jednome svom razmatranju Joseph Ratzinger tumači značenje Božjega imena u antitezi Zvijeri kao Božjega protivnika iz *Knjige Otkrivenja*. Božji neprijatelj, Zvijer, nema imena, nego je broj 666 (usp. Otk 13,18). „Zvijer je broj i pretvara u broj.“[103] I danas u tehničkom mentalitetu postoji opasnost da se čovjeka svede na broj, a time na funkciju. Bog, međutim, kao onaj koji ima ime i po kojem pokazuje svoju osobnost, utemeljuje čovjekovu osobnost umjesto funkcije: „A Bog ima ime, i zove po imenu. On je osoba i traži osobu. Ima lice i traži naše lice. Ima srce i traži naše srce. Za njega mi nismo

---

oslovljivost. (Usp. *Isto*, 52, bilj. 22.) Ovu će razliku Ratzinger produbiti u okviru odnosa kršćanstva i svjetskih religija. (Usp. naslov 4. ovoga poglavlja.)

[98] Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 54.

[99] Usp. *Isto*, 54-58.

[100] Ratzinger na više mjesta u različitim inačicama tumači u čemu su se sastojale kršćanske korekcije filozofskoga pojma Boga. Ističe, primjerice, da se najprije provelo odvajanje fizike od metafizike, odnosno Boga od prirode. Bog, kojega možemo spoznati u prirodi, nije priroda, nego više od nje, jer joj prethodi i jer je njezin Stvoritelj. Možemo zaključiti da Ratzinger ovdje, razlikujući Boga od prirode, također negacijom potvrđuje Božju osobnost. Drugi ispravak je još dublji. Već *Stari zavjet*, a još više *Novi zavjet* kazuje da se Bog koji je Stvoritelj prirode, okrenuo čovjeku, ušao u povijest i čovjeku došao u susret, te stoga i sam čovjek može k njemu ići u susret. (Usp. BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft*, 31-32; Paolo FLORES D'ARCIAS – Joseph RATZINGER, *Gibt es Gott?*, 41.)

[101] Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 58.

[102] Usp. Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Split, 2007., 82. [orig. njem.: Joseph Kardinal RATZINGER, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg, 1989.]

[103] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista. Razmatranja o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2005., 15. [orig. njem.: Joseph RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinen Gott*, München, 1976.]

funkcija u svjetskoj mašineriji, jer njegovi su upravo oni koji su bez funkcije. Imati ime znači biti zvan po imenu. Ime uključuje zajedništvo.“[104] Temeljni Ratzingerov uvid može se sažeti u misao da Božje ime otkriva dijalošku osobnost samoga Boga, koji čovjeka prvi oslovljava i omogućuje mu da ga on može osloviti, zazvati i s njime stupiti u odnos.

2.2. Savez ili odnos između Boga i čovjeka

Vidjeli smo da biblijski Bog objavljuje svoje ime, ne zato da bi objavio svoju bît ili kakav je u sebi, nego otkrivajući svoje ime, Bog ponajprije objavljuje svoju namjeru, „funkciju“ prema čovjeku. S čovjekom uspostavlja odnos time što mu daje mogućnost da ga može „zazvati“, „osloviti“.[105] Ratzinger u okviru objave Božjega imena ne razrađuje dalje pitanje konkretnog ostvarenja dijaloškoga odnosa Boga i čovjeka, odnos oslovljavanja i odgovora. Da bi osvijetlio taj vid, on poseže za drugom važnom biblijskom stvarnošću, koja je izražena u savezu. Upravo savez smatra filozofski podudarnim s kategorijom relacije: „Jer pitati o savezu znači pitati: je li i kakav je odnos moguć između Boga i čovjeka?“[106]

Pozivajući se na egzegeta M. Weinfelda, Joseph Ratzinger ističe da oko etimologije hebrejske riječi *berit* među stručnjacima ne postoji suglasje.[107] Zato preferira značenje riječi koje se može uočiti iz sadržajnoga konteksta biblijskih tekstova, kao i činjenice da su grčki prevoditelji hebrejske Biblije u najviše slučajeva hebrejsku riječ *berit* preveli s grčkom *diathéke*, a ne sa *spondé* ili *synthéke*, što bi bila istoznačnica za „pakt“ ili „savez“.[108] Teološko viđenje teksta, koje i egzegete drže ispravnim, navelo je prevoditelje da u savezu Boga s čovjekom ne vide međusobni sporazum (*synthéke*), nego „raspolaganje u kojemu se ne povezuju dvije volje, nego jedna volja određuje red“.[109] U *Bibliji*, dakle, savez Boga s čovjekom nije shvaćen kao simetričan odnos dvaju partnera s jednakim ugovornim odnosom, obvezama i sankcijama. Takva razina partnerstva protivila bi se u konačnici biblijskoj slici

---

[104] *Isto*, 15-16.
[105] U djelima Josepha Ratzingera prisutne su obje riječi: *Anrufbarkeit* = zazivnost, dozivnost i *Ansprechbarkeit* = oslovljivost. Premda nisu identičnoga značenja, Ratzinger ih uglavnom rabi u sinonimnom značenju.
[106] Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, Split, 2007., 63. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz, 2005.] Konkretno se radi o Ratzingerovu članku „Teologija saveza u Novome zavjetu“, koji je izvorno bio objavljen u: *IkaZ* 24 (1995.) 1, 193-208.
[107] Etimologiju i semantičku raznolikost pojma *berit* Moshe Weinfeld tumači primjerice u: *ThWAT* I (1973.), 781-808. Opširnije o teološkom značenju *berit* također vidi u: Božo LUJIĆ, Teološka funkcija *berit* u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima, u: *BS* 61 (1991.), 3-4, 274-290.
[108] Usp. Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 38-39.
[109] *Isto*, 39.

Boga, jer ne dolazi do izražaja ni Božja inicijativa, niti njegova drukčijost u odnosu na čovjeka. Biblija, naime, pretpostavlja temeljnu nejednakost čovjeka i Boga. Čovjek sam po sebi nije sposoban uspostaviti odnos s Bogom niti s njim komunicirati na istoj razini. Bog je onaj koji svojim slobodnim izborom uspostavlja odnos s čovjekom. Taj asimetričan odnos karakterizira i činjenica da Bog, i onda kada ulazi u odnos sa stvorenjem, ostaje sasvim drugi.[110] Premda pokazuje sličnosti s hetitskim i asirskim državnim ugovorima te u formalnome smislu odgovara vazalskome ugovoru u njegovoj asimetričnoj strukturi, Ratzinger inzistira da biblijski „'savez' nije ugovor koji obvezuje na međusoban odnos, nego dar, stvaralački čin Božje ljubavi“.[111] Upravo slika samoga Boga izdiže bît saveza iz formalne strukture državnoga ugovora i smješta je na pojavnu razinu ugovornoga čina „kao ljubavne priče između Boga i izabranoga naroda“.[112] Savez s Bogom Ratzinger gleda na razini ljubavi, koja time preobražava njegovu bît. Na toj novoj razini Božja strastvena ljubav, o kojoj govore proroci, nadilazi asimetriju u starome obliku i pravni poredak staroga Istoka, u kojem se ni brak nije shvaćao kao odnos dvaju partnera, te stvara „neočekivanu obostranost“[113] u odnosu Boga i čovjeka. Iz rečenoga postaje jasno da je Ratzingerovo temeljno shvaćanje biblijskoga saveza utemeljeno na personalnome odnosu između Boga i čovjeka, pri čemu Božja strana ima inicijativu slobode i dara ljubavi, čime omogućuje do tada nepostojeću obostranost u odnosu Boga i čovjeka.

Narav toga odnosa u savezu Joseph Ratzinger nadalje precizira povezivanjem s filozofskim tumačenjem mogućnosti relacije između Boga i čovjeka. Premda iz različitih razloga, odnos između Boga i čovjeka, koji nije bio moguć iz biblijske perspektive, ne podržava ni filozofsko promišljanje kategorije relacije, a koja se, prema Ratzingeru, biblijski podudara s temom saveza. I prema antičkome mišljenju, *relatio* između Boga i čovjeka može postojati samo u asimetričnom odnosu, jer se iz logike metafizičkoga mišljenja zaključivalo da Bog, koji je vječan i nepromjenjiv, ne može ulaziti u promjenjive odnose koji se pojavljuju u vremenu i koji su svojstveni promjenjivome čovjeku. Moguća je samo *relatio non mutua* ili, kako Ratzinger tumači, „uzajamnost bez obostranosti: čovjek se odnosi prema Bogu, a ne Bog prema čovjeku“.[114]

---

[110] Usp. *Isto*, 38-40.
[111] *Isto*, 39.
[112] *Isto*, 40.
[113] *Isto*.
[114] *Isto*, 41.

Ono što je pokazala analiza pojmova *berit* i *diatheke*, potvrđuju i biblijski tekstovi.[115] Ratzinger na temelju Pavlovih poslanica (2 Kor 3,4-18; Gal 4,21-31; Rim 9) analizira pojedine oblike i stupnjeve saveza i savezâ u *Starome zavjetu* te s Pavlom dolazi do zaključka o postojanju dva načina saveza: saveza kao zakonske obveze (sinajski savez) i saveza kao obećanja i bezuvjetnog dara prijateljstva (savez s praocima). Unatoč napetostima, postoji međutim jedini savez koji se ostvaruje u različitim savezima, jer postoji samo jedna volja Božja i samo jedno Božje djelovanje s ljudima. Ratzingerova analiza prelazi u novozavjetno poimanje saveza, koje je sadržano u izvješćima o Posljednjoj večeri, a koja su fokusirana na kristološko ispunjenje, oduhovljenje i dovođenje do krajnjega realizma saveza na Sinaju. Tajanstveno krvno srodstvo, koje Bog uspostavlja s narodom u savezu na Sinaju, po Kristu postaje sakramentalno krvno zajedništvo, koje „izvlači čovjeka iz njegova vlastitoga, materijalnog i prolaznog svijeta i uvlači ga u Božji bitak“.[116]

Iz svih tipova saveza u *Starome* i *Novome zavjetu* može se zaključiti njihova temeljna struktura. Oni se, prema tadašnjem prefektu Kongregacije za nauk vjere, pojavljuju najprije kao asimetrični. Nisu oblikovani kao ugovor dvojice jednakopravnih partnera, nego kao raspolaganje vladara. To s jedne strane podcrtava ideju Božje veličine i vrhovništva, dok s druge strane *Biblija* ne ostaje na tom usmjerenju, nego razbija sociološku pozadinu asimetrične sheme saveza te pokazuje novu sliku Boga. Premda se u *Bibliji* Bog pokazuje kao onaj koji raspolaže, od početka je prisutno i „vezivanje samoga Boga, poradi kojega nastaje nešto poput partnerstva“.[117] Bog se sam vezuje za savez, jer zbog svoje bîti ne može dopustiti da on propadne, premda ga ljudi uvijek iznova krše. Naglasak je na Božjem slobodnom (ob)vezivanju, koje dosljedno ide sve do smrti njegova Sina na križu, čime jamči za nerazorivost saveza. „Božjoj bîti pripada i ljubav prema stvorenjima, a iz te bîti slijedi vezivanje sama sebe koje ide sve do križa. Tako, u načinu na koji promatra *Biblija*, upravo iz neuvjetovanosti Božjega djelovanja nastaje istinska obostranost; zavjet postaje savez.“[118] Poruka je Ratzingerovih izlaganja da je Božja drukčijost i inicijativa u savezu sačuvana i onda kada se Bog sam veže uz čovjeka.

Biblijska ideja saveza ostvarena potpuno u Isusu Kristu, prema Ratzingeru, nadilazi čisto izlaganje biblijskih tekstova te u podudarnosti s filozofskim pitanjem otkriva bît Boga i bît čovjeka i mogućnost njihova međusobnog odnosa. Izrečeno filozofskim rječnikom, savez

[115] Usp. *Isto*, 42-62.
[116] *Isto*, 50.
[117] *Isto*, 60.
[118] *Isto*, 62.

pokazuje Boga kao Boga-u-odnosu. Ratzinger ističe da je upravo slika biblijskoga Boga uzrokovala promjenu značenja kategorije *relatio*. Od Aristotelove „relacije“ kao akcidenta koji ovisi o supstanciji, u kršćanskoj refleksiji o Trojstvu *relatio* izlazi iz sheme supstancija-akcident te se „Boga sada opisuje kao trojstvenu relacionalnu stvarnost, kao *relatio subsistens*“.[119] Na antropološkoj razini savez pojašnjava poimanje čovjeka kao slike Božje, koja kaže da je čovjek „biće odnosa, da kroz sve svoje odnose, i u njima, traži odnos koji je temelj njegove egzistencije“.[120] U tom je smislu savez odgovor na čovjekovu sličnost s Bogom, a za Boga „koji je odnos u potpunosti, savez tada ne bi bio nešto vanjsko, što u povijesti stoji izvan njegove bîti, nego očitovanje njega samoga, 'sjaj njegova lica'“.[121] Stvarnost saveza u *Bibliji* pokazuje Boga kao onoga koji uspostavlja partnerski odnos s čovjekom, koji mu je slika, i time odgovara na čovjekovu težnju za onim iskonskim odnosom koji utemeljuje i nosi njegovo postojanje.

3. Trojstveni Bog – zajedništvo u jedinstvu i različitosti

Božja relacionalnost, koja se u starozavjetnoj objavi još naslućuje, u *Novome zavjetu* dobiva svoj konkretni trojstveni izričaj. Moguće je iz proučavanja Ratzingerovih djela uočiti da je njegov pristup Trojstvu i trinitarnoj dogmi višeslojan. S jedne strane Trojstvo vidi kao „unutarnju nužnost“ same kršćanske vjere u Boga, koju s druge strane nadilazi povijesnospasenjska objava božanskih osoba. Ostaje, međutim, vrijediti da ni sama objava nije „razriješila“ otajstvo trojedinoga Boga, pa crkvenu trinitarnu formulu smatra „tek“ jezičnom regulacijom govora o samome Trojstvu. U pozitivnoj perspektivi, međutim, ona dobiva značaj paradigme percepcije cjelokupne stvarnosti, što se može shvatiti kao oblik „trinitarne ontologije“, premda Ratzinger taj izraz ne rabi. Osim toga, Ratzinger pokazuje da su upravo božanske osobe autentično ishodište i najizvorniji „oblik“ relacionalnosti (ili osobâ kao relacijâ), po kojoj se međusobno i razlikuju i ujedinjuju u *communio*.

3.1. Trojstvo u perspektivi „unutarnje nužnosti“ i povijesnospasenjske objave

Opredjeljenjem ranoga kršćanstva za primat Logosa i poimanje Logosa u osobnim kategorijama, stvoreni su, prema Josephu Ratzingeru, uvjeti u kojima „kršćansko priznavanje

[119] *Isto*, 64.
[120] *Isto*.
[121] *Isto*, 64-65.

jednoga Boga svojevrsnom unutarnjom nužnošću prelazi u priznavanje trojedinoga Boga".[122] Ipak, koliko god cijeni reflektirajući um kao sastavni dio vjere u trojstvenoga Boga, Ratzinger ističe primat receptivno-slušajuće dimenzije u teološkom nauku o Bogu.[123] Ishodište vjere u trojedinoga Boga je ponajprije sama povijesna objava toga istoga Boga.

3.1.1. *Logos* – smisao, um, ljubav, osoba

Spomenuli smo da je za Ratzingera znakovito što se biblijska starozavjetna predodžba Boga povezala s onom antičke filozofije, a ne antičke religije, tj. s Bogom filozofâ, a ne s bogovima religijâ. Taj isti izbor morao se ponoviti i na početku Crkve i kršćanstva. Poput Izraela na početku njegove povijesti te u vrijeme i poslije izgnanstva, tako se i ranokršćanska vjera našla u politeističkom okruženju koje je bilo zasićeno bogovima, ali se ona mogla nadovezati na tu raniju borbu, osobito na proročku i mudrosnu književnost[124], kao i na novozavjetne spise, posebice na *Ivanovo evanđelje*. Taj izbor rano je kršćanstvo izvršilo time što se odlučilo također za Boga filozofâ *protiv* bogova religijâ. Značajka antičke filozofije, na koju se kršćanstvo nadovezalo, bila je opredjeljenje za *logos* protiv mita, pri čemu se *logos* povezivao s istinom, dok je mit religije bio ograničen na uredbu života, običaje i pobožnost zanemarujući važnost same istine.[125] Jednak je put slijedila i kršćanska misao opredijelivši se „protiv bogova religija za Boga filozofâ, to jest protiv mitosa pukog običaja za istinu samoga bitka".[126]

Joseph Ratzinger smatra da je biblijska i kršćanska vjera u Boga filozofski pojam Boga duboko preobrazila, otkrivši u Bogu jednu dimenziju koja se čisto ljudskom mišljenju čini apsurdnom, a koja je s druge strane polučila potpuno novu sliku svijeta i vrednovanja stvarnosti. Premda *Biblija* često prikazuje Boga kao odviše antropomorfnoga i nefilozofskoga Boga, on nadilazi samu filozofsku sliku Boga upravo po svome „bavljenju čovjekom", a što se i danas često smatra tek „naivnim antropomorfizmom" ili apsurdnom mišlju.[127] Jedan moto

---

[122] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 156.
[123] Hans Ch. SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio" in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, 113.
[124] Ratzinger uočava paralelu između filozofske kritike mitova i proročke kritike bogova, premda polaze od potpuno različitih pretpostavki i imaju različite ciljeve: „No pokret *logosa* protiv mita, kako se zbio u grčkom duhu u filozofskom prosvjetiteljstvu, tako da je konačno morao dovesti do rušenja bogova, stoji u unutarnjoj paralelnosti s prosvjetiteljstvom što ga je u svojoj demitologizaciji moći bogova u korist jednoga Boga, razvila proročka i mudrosna književnost." (Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 133.)
[125] Usp. *Isto*, 131-136.
[126] *Isto*, 136.
[127] Usp. *Isto*, 138-139. Ratzinger nadalje ističe da je upravo tu zamka, koja u ime Boga kao najvišega bića toga istog Boga svodi na ljudsku mjeru: „[…] kako je Zemlja u golemom svemiru beznačajna i kako je prema tomu,

njemačkoga pjesnika Hölderlina prema Ratzingeru prikladno izražava narav Božje samoobjave čovjeku u povijesti: „Ne bivati ispunjen ni najvećim, a biti i u onom najmanjem – to je božansko.“[128] Bog dovodi do prevrednovanja kvantitativnih mjera maksimuma i minimuma. On koji s jedne strane prekoračuje najviše, jer je za njega maleno, s druge strane doseže i ono najmanje, jer za njega nije premaleno.[129] Kršćanska vjera u Boga ostvaruje tako preobrazbu filozofskog pojma Boga u dvostrukom, možemo reći osobno-relacijskom, smislu:

> „*a) Filozofski Bog stoji u bîti samo u odnosu prema samome sebi*. On je mišljenje koje promatra isključivo samo sebe. A Bog vjere fundamentalno je određen kategorijom relacije (odnosa). On je stvaralačka prostranost koja sve obuzima. Time je stvorena potpuno nova slika svijeta i nov poredak u njemu: kao najviša mogućnost bitka ne pokazuje se više odvojenost od onoga koji isključivo treba tek sam sebe, potpuno samostojan u sebi. Naprotiv, najviši oblik bitka uključuje element odnosa. […]
>
> *b) Filozofski Bog jest čisto mišljenje*: to se zasniva na pretpostavci: mišljenje i samo mišljenje, jest značajka božanskoga. A Bog vjere kao Misao jest Ljubav. Ta se pretpostavka zasniva na uvjerenju: značajka božanskoga jest ljubav. *Logos* svega svijeta, stvaralačka pramisao, u isti je mah i ljubav, štoviše ta je Misao stvaralačka zato jer ona kao Misao jest ljubav a kao Ljubav misao.“[130]

„Božanstvo“ Božje ne sastoji se u nekom nepronicljivom voluntarizmu, nego u tome što se „pokazao kao *Logos* i kao *Logos* u ljubavi djelovao za nas.“[131] Joseph Ratzinger u više varijacija razlaže što kršćanska vjera podrazumijeva pod *Logosom*, u čemu postaje jasna unutarnja implikacija trojstvenoga monoteizma. Opredjeljenje za primat *Logosa* znači vjeru u stvarni stvaralački smisao, koji je svijest, sloboda, ljubav i osoba.

> „[…] što zapravo znači kad se kaže da *Logos*, čija je misao svijet, jest osoba i da je zato vjera opredjeljenje za primat posebnoga pred općenitim? […] to u krajnjoj liniji ne znači ništa drugo nego da ono stvaralačko Mišljenje o kojemu smo spoznali da je preduvjet i temelj svega bitka jest mišljenje uistinu svjesno samoga sebe i da ne spoznaje jedino sama sebe, već svu svoju misao. Nadalje to znači da to Mišljenje ne samo spoznaje već ljubi; da je stvaralačko, zato što je ljubav; da je svoju misao, budući da nije u stanju samo misliti a da ujedno i ne ljubi, postavilo u slobodu vlastitoga postojanja, objektiviravši je i davši joj vlastitu samobitnost.“[132]

---

nasuprot kozmičkim dimenzijama beznačajno i ovo zrno prašine, čovjek, u takvom vremenu čini nam se apsurdnom misao da bi se to najviše biće moglo baviti čovjekom, njegovim malim i jadnim svijetom, njegovim brigama, njegovim grijesima i negrijesima. Ali, dok mislimo da na taj način govorimo o Bogu vrlo božanski, mi zapravo o njemu mislimo posve sitno i nadasve ljudski, kao da bi Bog, da ne izgubi pregled, morao izabrati. Time ga mi zamišljamo kao svijest poput naše, svijest koja ima granice, koja se o nešto mora uprijeti i koja nikada ne može obuhvatiti cjelinu.“ (*Isto*, 139.)

[128] *Isto*, 140.

[129] Usp. Michael SCHULZ, „Die Quadratur des Zirkels der Theologie“. Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie, u: Peter HOFMANN (ur.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn, 2008., 82.

[130] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 141-142. „Ivan nam je time darovao zaključnu riječ biblijskoga pojma Boga, u kojem su došli do svoga cilja i našli svoju sintezu svi često mučni i zavojiti putovi biblijske vjere.“ (BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität.)

[131] *Isto*.

[132] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo,* 153.

Tako shvaćen *Logos* implicira posljedice na shvaćanje svijeta i čovjeka, koje je suprotno onome grčkome. Ako je *Logos* – kao bitak koji sve nosi – um, svijest, sloboda i ljubav, onda iz toga slijedi da svijet nije proizišao iz kozmičke nužnosti, nego je plod smisla i razumnosti te je obilježen slobodom kao svojom nužnom strukturom, koja proizlazi iz Stvoriteljeve slobode kojom doziva svijet u postojanje. S jedne strane, stvoreni svijet koji je označen slobodom ne može se svesti na matematičku logiku. S druge strane, sadrži činjenicu da prostor slobode nužno uključuje i rizik zla i tajnu mraka. Kršćanska preobrazba shvaćanja *Logosa* donosi i novu sliku čovjeka. Čovjek postaje osoba i više nije tek *individuum* u grčkom smislu, koji bi nastao razdiobom ideje u materiju i time bio nešto sekundarno, jer je samo ono jedno i općenito bilo ono pravo. Čovjek je više od *individuuma*, on je osoba obdarena slobodom. Kršćanskim otkrivanjem osobe događa se i prevrednovanje sveukupne stvarnosti. U prvi plan dolazi primat posebnoga (što je u grčkoj misli bio sekundarno) pred općenitim te vrijednost mnoštva, koje u grčkoj misli u odnosu na jedinstvo nije imalo nikakvu trajnu vrijednost.[133] Ovo prevrednovanje stvarnosti na principu *Logosa* Ratzinger će produbiti u eksplikaciji trinitarne dogmatske formule.

Kako smo vidjeli, jedna razina shvaćanja *Logosa* kod Ratzingera ide u smjeru teologije stvaranja te daje novo shvaćanje svijeta, čovjeka i Stvoritelja. *Logos* prema *Ivanovu evanđelju* međutim otkriva i jednu drugu dimenziju, u kojoj je njegova osobnost i relacionalnost još vidljivija. U doslovnijem prijevodu

> „*Logos* u Ivana ne znači samo *ratio*, nego i *verbum* – ne samo 'smisao', nego i 'govor'. Time se hoće reći: kršćanski Bog nije samo um, objektivni smisao, geometrija svemira, nego i oslovljavanje, odnos, riječ i ljubav. On je vidjiv um, um koji vidi i čuje, kojeg se može zazvati jer ima obilježje osobnoga. 'Objektivni' smisao svijeta je subjekt u odnosu sa mnom. Kao *Logos* Bog je govor – ne samo Stvoritelj, nego i objava koja me oslovljava i koja dopušta da joj dadnem odgovor.“[134]

Logos za Ratzingera postaje „mjesto“ u kojem priznavanje Stvoritelja prelazi u konačnici u priznavanje Isusa Krista.[135] To višedimenzionalno tumačenje *Logosa* spada u niz teoloških motiva, koje će Benedikt XVI. u manjim varijacijama opetovano isticati.[136]

---

[133] Usp. *Isto*, 152-155.
[134] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 108.
[135] Usp. *Isto*, 109sl.
[136] U članku kojeg citiramo – „Naviještanje Boga danas“ Joseph Ratzinger u okviru teologije stvaranja *Logos* tumači kao „smisao“, a ako svijet dolazi od *Logosa*, onda je i on smislen, odnosno „stvorenje koje ima smisla, koji se u njemu izriče“. Taj smisao nas obuhvaća i omogućuje naše stvaranje te je prisutan i prije nego što mi nešto osmislimo. (Usp. *Isto*, 107.) U novom uvodnom eseju u *Uvod u kršćanstvo* ističe da u kontekstu kršćanske vjere u Boga *Logos* znači „razum, um, smisao, ali i riječ – smisao dakle koji je riječ, odnos i koji je stvoriteljski“. (Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 107.) *Logos*, s jedne strane, jamči razumnost svijeta i našega bitka kao i primjerenost razuma Bogu, ali ta razumnost je bitno vezana za ljubav i osobu. „Um

Filozofsko značenje *logosa* kao misli, odnosno kozmičkog razuma koji pokreće i trajno vodi stvarnost, kršćanska je vjera obogatila vidom osobnosti i relacionalnosti. *Logos* predstavlja Boga koji uspostavlja odnos s čovjekom na dvije razine: u vidu stvaranja i na razini objave kojom utemeljuje osobni odnos sa svojim stvorenjem. U kršćanstvu tako, uz razumsku odrednicu, *Logosu* pridolazi obilježje ljubavi koje uključuje relacijsku komponentu. Štoviše, za papu Benedikta XVI. primat *Logosa* nezamisliv je bez primata ljubavi, oni se pokazuju istovjetnima. Navedene kršćanske odrednice *Logosa* u konačnici impliciraju mnoštvenost u jedinstvu samoga Boga, pa bismo igrom riječi mogli reći da „logička nužnost", dakle ona koja proizlazi iz *Logosa*, upućuje na Božju trojstvenost.

Jednu vrstu „metafizičke nužnosti"[137] priznavanja vjere u trojedinoga Boga za intelektualno opravdanje kršćanstva, koja slijedi iz kršćanske preobrazbe pojma *logosa*, Ratzinger na drugom mjestu formulira još izravnije, kada se izravno osvrće na filozofske poteškoće s obzirom na objavu Boga u povijesti:

> „Konačno postoji protiv jednoga Boga, koji u stvaranju i objavi djeluje izvan sebe prema van, i jedan zapravo teološki prigovor. Njega je najprije u svoj oštrini formulirao Aristotel; on je u kršćanskoj teologiji uvijek u pozadini ostao prisutan i do sada nedovoljno razrađen. Prigovor kaže da vječnost po svome pojmu ne može stupiti u odnos s vremenom, i da vrijeme prema istoj logici nema mogućnosti djelovati na vječnost. Jer vječnost po svojoj bîti uključuje nepromjenjivost te sabrano i bezvremensko posjedovanje bitka. […] Usuđujem se postaviti tezu da jedan netrinitarni monoteizam jedva može odgovoriti Aristotelovu prigovoru. On će morati vrijeme i vječnost ostaviti kao nepomirljive suprotnosti."[138]

Objava Trojstva je, dakle, način pomirenja Božje nepromjenjivosti i transcendencije s njegovom objavom u svijetu i vremenu. No koliku god vrijednost imale pretpostavke kršćanskoga shvaćanja *Logosa* u nadvladavanju monističkog monoteizma u Bogu te smjeranju prema Trojstvu, stvarnost Trojstva iz njih „nužno" ne proizlazi. Ishodište vjere u trojedinoga Boga je njegova samoobjava u povijesti spasenja kao „silazni put" prema čovjeku.

---

koji prožima svemir objavio se kao ljubav – kao ona velika racionalnost koja uzima u sebe i iscjeljuje i ono što je mračno i iracionalno." (Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 140.) I danas vrijedi spoznaja vjere da „svijet dolazi iz uma, a taj je um osoba, ljubav – to je ono što nam biblijska vjera kaže o Bogu." (Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo" jučer, danas, sutra, 21.) I u kontekstu teodicejskoga pitanja glede holokausta, Ratzinger inzistira da je Bog u kojega vjerujemo um koji nije neutralna matematika svemira, nego ujedinjen s ljubavlju, on je „um ljubavi". (Joseph RATZINGER, Wo war Gott?, u: Tobias Daniel WABBEL [ur.], *Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust*, Düsseldorf, 2007., 256.) Tu teološku konstantu ponovit će i u svojoj prvoj enciklici *Deus caritas est*: „Bog je apsolutni i posljednji izvor svih bića; ali to stvaralačko počelo svih stvorenja – *Logos*, praiskonski razum – istodobno je onaj koji ljubi svim zanosom istinske ljubavi." (br. 10).

[137] Hans Christian SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio" in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, 113.

[138] Joseph RATZINGER, *Fest des Glaubens*, Einsiedeln, [2]1981., 19, citirano prema: Hans Ch. SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio" in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, 113.

3.1.2. Objava Trojstva u povijesti spasenja

Ono što vrijedi kao klasično načelo kršćanskoga nauka o Trojstvu, polazište je i Ratzingerova tumačenja Božje troosobne stvarnosti. O Bogu kao trojstvenome doznajemo iz njegove samoobjave u povijesti u Isusu Kristu i Duhu Svetomu. Dok se u Starome zavjetu Bog očitovao kao „Otac Izraelov, kao Otac narodâ, kao stvoritelj i gospodar svijeta“,[139] u Novome zavjetu Bog se objavljuje kao troosoban. Ponajprije je tu povijesno iskustvo Isusa Krista, koji na potpuno nov način otkriva stvarnost Boga u njegovu mnoštvu.

> „U Isusu Kristu susrećemo čovjeka koji zna o sebi da je Božji Sin i ujedno se takvim priznaje. Bog se otkriva u liku onoga koji je poslan; on je potpuno Bog, a ne neko srednje biće, a ipak se s nama obraća Bogu riječju 'Oče'. Tako dolazi do neobične paradoksije: s jedne strane, taj čovjek naziva Boga svojim Ocem i obraća mu se kao onomu koji je u odnosu na njega 'ti'; ako ovo nije neka gluma, već istina, što je i jedino Boga dostojno, onda je on svakako netko drugi, različit od Oca kojemu se obraća, kojemu se i *mi* obraćamo. A s druge strane, on je stvarna Božja blizina, blizina koja nam prilazi u susret; on je posrednik između Boga i nas, i to upravo na taj način što on sam kao čovjek, u ljudskom liku i bivstvu, jest Bog, Bog-s-nama ('Emanuel'). Kad bi on bio netko drugi, a ne Bog, kad bi bio neko međubiće, njegovo bi posredovanje zapravo dokinulo samo sebe i bilo bi umjesto posredovanja razdvajanje. […] A to znači da Boga ovdje ne susrećemo kao Oca, već kao Sina i svoga brata, čime se – neshvatljivo, a ujedno i odveć shvatljivo – u Bogu očituje neko dvojstvo, Bog kao 'ja' i kao 'ti' u isti mah.“[140]

Iz povijesnog iskustva postaje očita i treća stvarnost u Bogu, koja je Duh Sveti.

> „Uz to sam Krist govori o Očevu Duhu, koji je ujedno i njegov Duh. Naravno, još je teže bilo shvatiti da to dvojstvo Oca i Sina obuhvaća i Duha Svetoga. Krist je bio osoba, koju smo mogli iskustveno doživjeti, Duh je takoreći prisutan svojim djelovanjem, ali ga ne možemo pojmiti kao osobu. Iz toga razloga karakter njegove osobnosti dugo je bio osporavan i predmet rasprava. Ali kad Isus govori o Duhu kao 'Parakletu', o zagovorniku kojega nam daje, o branitelju, onda postaje jasno da se on nalazi s njim na istom stupnju i da se taj odnos u Bogu izražava u trostrukom sklopu Otac-Sin-Duh.“[141]

Duh Sveti pokazuje da nije identičan ni s Ocem ni sa Sinom, ali nije ni nešto treće između Boga i nas. On „je način na koji nam se sam Bog daje, način na koji on ulazi u nas, tako da Bog *u* čovjeku, prebivajući *u* čovjeku, prebivajući *u*, stoji ipak beskrajno *iznad* čovjeka.“[142] Upravo činjenice objave u povijesti potaknule su u kršćanstvu daljnja promišljanja i traženja odgovora na pitanja o tome tko je Bog, tko je Krist i tko je Duh Sveti.

Joseph Ratzinger trinitarnu samoobjavu Boga potkrepljuje još jednim aksiomom na kojem počiva cjelokupni nauk o Trojstvu. Temeljna je pretpostavka da se Bog objavljuje onakvim kakav je u sebi. „Bog *jest* onakav kakvim se *pokazuje*; on se ne pokazuje onakvim

---

[139] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 157.
[140] *Isto*, 157-158.
[141] Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 221.
[142] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 158.

kakav nije.“[143] Ova tvrdnja pretpostavlja opet tri temeljna stava. Prvi se sastoji u vjeri da je moguć stvaran neposredni odnos, susret čovjeka s Bogom. U Isusu Kristu kao su-čovjeku događa se susret čovjeka sa samim Bogom. Zato je u ranoj Crkvi bila vrlo važna borba oko Isusova pravoga božanstva i pravoga čovještva. S ovime je nužno povezano temeljno opredjeljenje za monoteizam koji, uz gore spomenute preobrazbe, povezuje Boga vjere i Boga filozofâ u sliku Boga koji je s jedne strane stvarni temelj svijeta, a s druge strane onaj koji je nama blizak. Treći stav artikulira se u priznanju da je Božje objavljivanje u povijesti u Isusu Kristu izraz stvarnosti, a ne tek gluma na pozornici povijesti. Benedikt XVI. podsjeća da ta stvarnost „Božje povijesti s čovjekom“[144] nije tako samorazumljiva, jer su je kroz povijest stavljali u pitanje najprije monarhijanci, modalisti i subordinacionisti, a u novije vrijeme Hegel, Schelling, Marx.[145] Posljedice svih varijanti negiranja tiču se u konačnici onoga najbitnijega – osobnoga shvaćanja Boga i njegova dijaloga s čovjekom.

> „U takvom se, naime, nazoru dokida ona nasuprotnost slobodâ, koja je tako bitna za vjeru, a dokida se i dijalog ljubavi i njezina neproračunljivost, dokida se personalistička struktura Smisla, u kojoj je sjedinjeno ono najveće i ono najmanje: Smisao koji obuhvaća svijet i stvorenje koje traži smisao. Sve to: personalno, dijaloško, sloboda i ljubav – stapa se ovdje u nužnost jednog jedinog procesa razuma.“[146]

Ratzingerova promišljanja navode na zaključak da postoji međuovisnost između vjere u stvarnu i autentičnu objavu Božju u povijesti i vjere u osobnu i dijalošku strukturu Božje stvarnosti. Jedna na drugu upućuju. Povijesna objava Boga otkriva njegovu osobnu stvarnost, a Božja sloboda i ljubav (dakle osobne kategorije, a ne neki oblik „nužnosti“) motiv su njegova očitovanja i djelovanja u povijesti. Načelo da se imanentno Trojstvo objavljuje u ekonomskom Trojstvu i kod Ratzingera je polazište za promišljanje Božje trinitarne stvarnosti.

3.2. Granice i pozitivni smisao nauka o Trojstvu

3.2.1. Nauk o Trojstvu kao „osujećena teologija“

Prema Josephu Ratzingeru, nauk o Trojstvu može se tumačiti kako u terminima apofatičke ili negativne, tako i katafatičke ili pozitivne teologije. Crkveni nauk o Trojstvu opravdava se u negativnom smislu kao dokaz da drugih putova shvaćanja Boga nema,

---

[143] *Isto*, 159.
[144] *Isto*, 160.
[145] Usp. *Isto*, 160-164.
[146] *Isto*, 164.

odnosno kao „jedini preostali oblik koji poriče svako htijenje za potpunim proniknućem, kao šifra za nerazrješivost otajstva Boga.“[147] Nauk o Trojstvu granični je nauk, koji pokazuje nemogućnost shvaćanja Boga i upućuje na ono što nije moguće obuhvatiti. On nije definicija, koja bi znanje o Bogu stavila u okvire ljudskoga znanja. Pojmovi koji se rabe u nauku o Trojstvu nemaju svrhu definiranja, nego upućivanja prema Nedohvatljivom. Joseph Ratzinger tu nedostatnost potkrepljuje i činjenicom da su svi veliki i temeljni pojmovi nauka o Trojstvu (*persona – prósôpon*, *homooúsios*, pojam „proizlaženja“) bili osuđivani prije no što su prihvaćeni, ali i danas vrijede ukoliko se istovremeno smatraju nedostatnima, odnosno tek „mucanjem“ o Bogu.[148] Ratzinger će stoga reći da je nauk o Trojstvu moguć tek kao „osujećena teologija“.[149] Trojstvo u konačnici ostaje uvijek nedokučivo otajstvo.

Zanimljivo je da Ratzinger u okvir nedostatnosti nauka o Trojstvu smješta i hereze, koje time dobivaju novo svjetlo vrednovanja. Tako smještene hereze ne treba promatrati kao „puke posmrtne spomenike uzaludnog ljudskog traženja“ povijesti dogmi, nego kao „šifre za trajnu istinu“.[150] Hereze to značenje ne dobivaju kao samostalne tvrdnje, nego kad se uklope u jednu veću istinu. Ista „logika“ vrijedi i za pozitivne obrasce vjere, koji prema Ratzingeru vrijede samo onda kada je prisutna i svijest o njihovoj nedostatnosti. Da bi protumačio suodnos pozitivnoga sadržaja i njegove istovremene nedostatnosti, tadašnji profesor u Tübingenu rado poseže za adekvatnim primjerom iz fizike, koji je poznat kao zakon „komplementarnosti“: kao što je fizičar svjestan da se određene stvarnosti ne mogu obuhvatiti jednim oblikom eksperimenta, nego se, promatrajući ih s različitih strana, uočava više aspekata koji se ne mogu svesti jedan na drugi. Takav pristup još više vrijedi za Boga: „I tu nam je uvijek pogled moguć samo s jedne strane, tako da smo svaki put kadri uočiti tek po jedan određeni aspekt, za koji se čini da protuslovi drugom aspektu, no tek s njime povezan upućuje na cjelinu, koju mi ne možemo ni izreći ni obuhvatiti.“[151] Aidan Nicols zamjećuje da će kasnije i Yves Congar u istom kontekstu posegnuti za pojmom komplementarnosti. Fizičar Niels Bohr razvio je tu ideju i sam predložio njezinu teološku aplikaciju, a voditelj bavarskog instituta „Max Planck“ C. F. von Weizsäcker, na kojega se poziva i Ratzinger, misao o komplementarnosti je dalje razvio.[152]

---

[147] *Isto*, 165.
[148] Ratzinger upućuje na Grillmeierov sažetak povijesti pojma *homooúsios* te na Buberovu pripovijest o „mucanju čovjeka pred Bogom“. (Usp. *Isto*.)
[149] Usp. *Isto*, 165-167.
[150] *Isto*, 167.
[151] *Isto*, 168.
[152] Usp. Aidan NICOLS OP, *The Thought of Benedict XVI. An introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London, ^{2}2005., 118.

3.2.2. Nauk o Trojstvu kao paradigma novoga shvaćanja stvarnosti

Joseph Ratzinger iz trinitarne dogmatske formulacije izvodi najprije zaključke koji se mogu okarakterizirati kao prijelaz u kršćansku paradigmu pogleda na stvarnost, odnosno u „trinitarnu ontologiju“. On artikulira tri osnovne postavke koje utemeljuju sveukupno kršćansko mišljenje i viziju stvarnosti. Materijalna neproporcionalnost našega objašnjenja pojedinih postavki proizlazi iz razloga što smo u poimanje osobe kao odnosa ugradili i Ratzingerove ranije i opširnije rezultate teološkoga istraživanja.

a) Vrednovanje mnoštva

Prvo što, prema Ratzingeru, izražava trinitarni paradoks „*una essentia tres personae – jedna bît a tri osobe*“ je ponovno vrednovanje mnoštva i njegova odnosa prema jedinstvu. Za razliku od antičkoga mišljenja, prema kojemu je samo jedinstvo božansko, a mnoštvo tek rasap jedinstva, kršćansko ispovijedanje Boga kao Trojedinoga kazuje da je Bog apsolutno jedinstvo i punina, da stoji iznad kategorija jednine i množine i da ih obuhvaća. Bog je u sebi samome i jedinstvo i mnogostrukost, odnosno oboje u jednoj stvarnosti: „mnogostruko jedinstvo“.[153] Time se, s jedne strane, mnoštvo na nov način vrednuje, jer se više ne tumači dualistički, nego se smatra praiskonskom kategorijom koja ima temelj u samome Bogu.[154] S druge strane, vjera u Trojstvo poručuje da jedinstvo nije tek kruta istovjetnost, nego „mnogostruko jedinstvo koje raste u ljubavi“ i koje je „radikalnije i istinitije jedinstvo od jedinstva 'atoma'“.[155] Bît duha je „sasvim općenito biti-u-odnosu“[156], iz čega se može zaključiti da mu više pristaje mnogostruko jedinstvo. Jedinstvo u mnogostrukosti ili pluralnosti pokazuje se time kao viši oblik jedinstva negoli je to nedjeljivo jedinstvo.

b) Shvaćanje osobe kao odnosa

Druga postavka paradoksa „*una essentia tres personae*“ sastoji se u njegovoj funkciji objašnjenja pojma osobe kao odnosa.[157] Joseph Ratzinger ubraja se među one teologe koji pojam osobe smatraju „proizvodom kršćanske teologije“.[158] Kršćanska vjera, priznavajući Boga kao osobu, time nužno priznaje Boga kao „Spoznaju, Riječ i Ljubav. Priznavanje Boga kao osobe nužno, dakle, uključuje i priznavanje Boga kao Odnosa, Govora i Plodnosti. Osoba

---

[153] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 174.
[154] Usp. *Isto*, 173.
[155] *Isto*, 174.
[156] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 215.
[157] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 174-175.
[158] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 201.

ne može biti nešto apsolutno jedino, nešto bez stvarnog i mogućeg odnosa. Osoba u apsolutnoj jednini ne postoji.“[159] Gotovo igrom riječi Ratzinger zaključuje: „ako je Apsolutno osoba, ono nije apsolutna jednina“.[160] Ako je osoba shvaćena kao odnos, onda je već u samom pojmu implicitno prisutno nadilaženje jednine. Da ne postoji osoba u apsolutnoj jednini i da je ona bitno odnos kazuje i etimologija riječi, iz kojih je pojam osobe nastajao: *prósôpon* doslovno znači „pogled prema“ (važan je prijedlog *pros* = prema, k, do), a *persona* (s prijedlogom *per* = po, preko, kroz) „odzvanjanje kroz“[161]. Ova potonja etimologija se, kako smo vidjeli, danas stavlja u pitanje.[162] Međutim, proces razvoja odvijao se u obrnutom smjeru. Nije neki već postojeći pojam oblikovao stvarnost, nego je stvarnost odredila pojam. Stvarnost kršćanskoga Boga oblikovala je relacijski pojam osobe. Ono što je u *Uvodu u kršćanstvo* preuzeo kao sintezu, Joseph Ratzinger preciznije je razradio u svome često citiranome članku „Zum Personverständnis in der Theologie“ („O shvaćanju osobe u teologiji“):

> „Točnije rečeno, pojam osobe nastao je iz dvaju pitanja koja su se kršćanskom mišljenju od početka nametnula kao središnja pitanja, to jest iz oba pitanja: što je Bog? (Bog, s kojim se susrećemo u Bibliji) i: tko je Krist? Da bi odgovorilo na ova dva temeljna pitanja, koja su se postavila čim je u vjeru uvedeno mišljenje, ovo je mišljenje uporabilo riječ 'prosopon' = osoba, koja je u filozofskom smislu do tada bila beznačajna ili uopće nije bila rabljena. Toj je riječi dan novi smisao i otvorena nova dimenzija ljudskoga mišljenja. Premda se i ovo mišljenje tijekom vremena uvelike udaljilo od svojega izvora i razvilo se mimo njega, ono na skriven način ipak živi od ovoga izvora. Što je to zapravo osoba, po mojem se mišljenju uopće ne može shvatiti ako se neprestano ne zadubljujemo u ovaj izvor.“[163]

Pretpovijest pojma osobe seže do starozavjetnih slutnji o Bogu koji se objavljuje. Oslanjajući se na istraživačke rezultate povjesničara dogme, već citiranoga Carla Andresena koji je unio novo svjetlo u podrijetlo pojma osobe u teologiji, Joseph Ratzinger uvođenje pojma *persona* u teologiju pripisuje Tertulijanu i prosopografičkoj egzegezi. Nju vrlo jasno objašnjava u smislu njezina podrijetla u antiknoj književnosti i njezine analogne primjene na čitanje nekih tekstova *Svetoga Pisma*, poglavito onih u kojima Bog govori u množini. U takvom literarnom čitanju kako antiknih, tako i svetopisamskih tekstova, važan je grčki *prósôpon* u značenju *uloge*[164], a koji u biblijskom kontekstu dobiva novu perspektivu i značenje – poprima značenje realnosti: „Ali sada ova riječ [*prósôpon*, op. a.] više ne znači 'uloge', jer ona sada, polazeći od vjere u Božju riječ, zadobiva sasvim novu realnost; uloge,

[159] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 174.
[160] *Isto*, 174-175.
[161] Usp. *Isto*, 175.
[162] Usp. podnaslov I.3.1.3. našega rada. Uočljivo je da Ratzinger ne spominje izraz *hypóstasis*, koji se očito izravno ne uklapa u njegovu relacijsku paradigmu.
[163] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 201.
[164] Usp. *Isto*, 203sl.

koje uvodi sveti pisac, jesu stvarnosti, dijaloške realnosti. I stoga je ovdje riječ *prósôpon* = uloga, u direktnom prijelazu k onome što će dovesti do rađanja ideje osobe.“[165]

Svjestan da su pojedinačne egzegeze crkvenih otaca s današnjega stajališta egzegeze nadiđene, Joseph Ratzinger ipak drži mjerodavnim njihovo „cjelokupno egzegetsko usmjerenje“[166] koje je obuhvatilo duh *Biblije*, a koji je izražen u temeljnom biblijskom fenomenu partnerstva Boga koji govori (*der sprechende Gott*) i čovjeka koji je oslovljen (*der angesprochene Mensch*). Iz toga temeljnog uvida nekadašnji profesor izvodi dva zaključka s obzirom na podrijetlo osobe u teologiji. Najprije, da je pojam osobe izrastao kao potreba tumačenja *Pisma*. Drugo, da je pojam osobe izrastao iz ideje dijaloškoga, odnosno kao objašnjenje fenomena dijaloškoga Božjeg govora. „Pojam osobe, polazeći od svojega ishodišta, izriče ideju dijaloga i ideju Boga kao dijaloškog bića. Tim se pojmom misli na Boga kao biće koje živi u Riječi i postoji u Riječi kao ja, ti i mi. Polazeći od ove spoznaje Boga čovjeku se na nov način pojašnjava njegovo vlastito biće.“[167] Novootkriveni pojam osobe, dobiven iz prosopografske egzegeze, u kasnijem je razvoju krajem IV. i početkom V. stoljeća doveo teologiju do toga da jasnije može izraziti stvarnost tvrdnje da je Bog jedna bît u tri osobe, pri čemu su se osobe shvaćale kao relacije.[168] Ne spominjući poznate Augustinove poteškoće pri načelnom povezivanju osobe i relacije, Ratzinger tumači:

> „[…] tri osobe, koje postoje *u* Bogu, po svojoj su bîti – tako Augustin i teologija kasne patristike – relacije, odnosi. One, dakle, nisu supstance koje stoje jedna pored druge, nego su stvarni, realni odnosi, ništa drugo nego to. Mislim da je ova misao kasne teologije otačkoga doba vrlo važna. Osoba u Bogu znači odnos. Relacija, biti u odnosu, nije nešto pridodano osobi, nego ona *jest* sama osoba, osoba po svojoj bîti uopće postoji samo *kao* odnos.“[169]

Osobnu relacijsku usmjerenost Ratzinger pojašnjava i Augustinovom idejom o „čistoj egzistenciji-činu“ te je tumači u svjetlu suvremene analogije iz područja fizike. U fizici, doduše, ipak neuspjeli pokušaj svođenja materije na valove (E. Schrödinger) i aktualnost strujanja, Ratzinger ipak smatra prikladnim za teološku ilustraciju: „No to ostaje uzbudljiva

---

[165] *Isto*, 204. S druge strane, Ratzinger nadilazi Andresenove rezultate istraživanja te upućuje na još jedan drugi mogući smjer istraživanja podrijetla pojma osobe u teologiji. Oslanjajući se na analizu Erika Sjöberga o personifikaciji Duha u rabinskoj literaturi (usp. E[rik] SJÖBERG, Geist im Judentum, u: *ThWNT* VI [1959.], 385 sl.), upućuje na istraživanje rabinskih pred-etapa te prosopografske egzegeze te postavlja hipotezu: „Možda bi pobliže istraživanje moglo pokazati da patrističko oblikovanje pojma osobe ne potječe od antičke znanosti o književnosti, nego od ove rabinske egzegeze.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 206, bilj. 5.) Nije nam bilo moguće detaljno utvrditi je li se i koliko se slijedio Ratzingerov prijedlog o istraživanjima u svrhu otkrivanja podrijetla pojma osobe u rabinskoj egzegezi. Mogli smo jedino utvrditi da se takva hipoteza, koja bi izravno povezivala teološki pojam osobe i rabinsko tumačenje *Pisma*, ne spominje u literaturi drugih autora relevantnih za pitanje podrijetla pojma osobe u teologiji.
[166] *Isto*, 206.
[167] *Isto*.
[168] Usp. *Isto*, 207.
[169] *Isto*.

slika za *actualitas divina*, za Božje svojstvo koje ga određuje kao apsolutni akt, čin, jednostavno čin, a onda i slika za to da apsolutna jedrina bitka – Bog – može postojati jedino u mnogostrukosti odnosâ, koji nisu supstancije, već samo 'valovi', tvoreći tako potpunoma jedno, savršenu puninu bitka.“[170]

Slično usmjerenje na odnos tadašnji profesor u Tübingenu vidi i u kristološkom pojmu osobe[171], koji se, kao na drugom krilu, razvijao paralelno s onim u trinitarnoj teologiji. Boecijev supstancijalistički pojam osobe Ratzinger smatra nedostatnim i za samu kristologiju, premda je, kako smo vidjeli, nastao unutar problema kristologije. Joseph Ratzinger zastupa potrebu jednoga više egzistencijalnoga tumačenja osobe, a što bi zatim i u kristologiji trebalo voditi snažnijem isticanju dimenzije odnosa u višestrukom smislu.

c) „Apsolutnost relativnoga“

Na drugu postavku – shvaćanje osobe kao odnosa – nadovezuje se treća: paradoks „*una essentia tres personae*“ iskazuje „apsolutnost relativnoga“.[172] Čini se da paradoks „jedna bît – tri osobe“ proizvodi još jedan paradoks koji se artikulira u stvarnosti Trojstva: „apsolutnost relativnoga“. *Biblija* je otkrila fenomen dijaloškoga unutar samoga Boga, postojanje „ja“ i „ti“, element različitosti i međusobne upućenosti božanskih osoba, uzajamnosti riječi i ljubavi. U trinitarnim i kristološkim raspravama kršćansko je mišljenje otkrilo pojam osobe koji nadilazi puku ideju *indivuduuma*.[173] To otkriće dovelo je do prevrednovanja antičkoga poimanja relacije kao akcidenta pridodanoga supstanciji. U refleksiji o Trojstvu *relacija* izlazi iz sheme supstancija-akcident te se shvaća, prema Tomi Akvinskome, kao *relatio subsistens*[174] koja se izjednačuje s božanskim osobama. Zato, poput pojma osobe Ratzinger i „ideju čiste relativnosti“ u Bogu, koja je proizišla iz spekulativnoga produbljivanja *Svetoga pisma*, a koja se potvrđuje mnogim svetopisamskim mjestima[175], smatra „doprinosom vjere ljudskom mišljenju“.[176]

---

[170] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 169.
[171] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 211sl.
[172] Ratzinger izraz „relativno“ rabi kao sinonim za „relacijsko“.
[173] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 176-178.
[174] Usp. Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 64.
[175] Ratzinger se više ne osvrće na navedena prosopografska tumačenja određenih biblijskih mjesta, nego argumentira drugim biblijskim mjestima, osobito onima iz *Ivanova evanđelja*, u kojima je razvidna relacijska dimenzija božanskih osoba međusobno i analogija s ljudskom egzistencijom. Usp. Joseph Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 208-210; Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 179-185.) Kako je riječ o bitno kristološkim tekstovima, na njih ćemo se osvrnuti u III. poglavlju.
[176] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 207-208.

„Iskustvo o Bogu koji stoji u dijalogu, o Bogu, dakle, koji nije samo *Logos* nego i *Dia-logos*, koji nije samo Misao i Smisao, već Razgovor i Riječ između onih koji razgovaraju – to iskustvo razbija antičku razdiobu stvarnosti na supstanciju kao jedinu istinsku zbilju i na akcidente kao nešto što je puka slučajnost. Sada postaje jasno da uz supstanciju postoji i dijalog, relacija, kao praiskonski oblik bitka.“[177]

Kršćanska vjera u trojedinoga Boga polučila je prestanak apsolutne dominacije supstancijalističkoga poimanja bitka (što znači biti u sebi i biti za sebe) te se otkriva odnos (*relatio*) kao jednako vrijedan praoblik stvarnosti, a čime je postignuta revolucija slike o svijetu. Ovakva mjesta u Ratzingerovim promišljanjima jasno pokazuju trinitarno ishodište sveobuhvatnoga poimanja ljudske stvarnosti.[178] Nauk o Trojstvu s potpuno novim vrednovanjem osoba i odnosa, s predodžbom relativnosti bitka koji kao takav prethodi svakom postojanju, „nadilazi“ same božanske osobe te prerasta u principe kršćanskoga mišljenja i egzistencije.[179] Dijaloška dinamika, uzajamnost i suodnosnost božanskih osoba, za Ratzingera postaju jedna vrsta nove kršćanske paradigme, koja tumači cjelokupnu stvarnost ljudskih bića. Ostaje, međutim, još pitanje konkretnijega sadržajnog tumačenja triju božanskih osoba u njihovim uzajamnim odnosima i dijaloškoj strukturi.

3.3. Božanske osobe u različitosti odnosa

Odmah možemo reći da Joseph Ratzinger nigdje ne donosi sustavnu trinitarnu teologiju, koja bi tradicionalnim poglavito spekulativnim pristupom i pojmovima izlaženja, odnosa, aproprijacija, spoznajnih biljega i slanja „objašnjavala“ različitost božanskih osoba u jednoj božanskoj bîti.[180] Njegov je pristup biblijski i personalno utemeljen i vodi računa o onim „datostima“ u kojima se trojedini Bog objavio u povijesti spasenja. I kod Ratzingera vrijedi načelo trinitarne teologije da je povijesnospasenjska objava trojedinoga Boga jedini

---

[177] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 177.

[178] Nakon kratkoga objašnjenja odgovarajućih mjesta u *Ivanovu evanđelju* o odnosu Sina i Oca te Sina i učenika, Ratzinger zaključuje: „Mislim da ovdje imamo sasvim dubokosežno osvjetljenje i Boga i čovjeka, odlučujuće osvjetljenje onoga što osoba, polazeći od Pisma mora značiti: *ne* supstancija koja se zatvara i izdvaja, nego fenomen posvemašnje odnosnosti, koji se u svojoj punini može pojaviti samo u onomu koji je Bog, ali koji utvrđuje smjer svakoga osobnog bivstva. Tako je ovdje istodobno dosegnuta točka, u kojoj – kako ćemo kasnije još vidjeti – nauk o Bogu prelazi u kristologiju i antropologiju.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 209; Usp. *Isto*, 210.)

[179] Joseph Ratzinger postavke iz trinitarnoga nauka uključuje u „strukture kršćanstva“, koje se očituju u odnosu pojedinca i cjeline, u principu „biti za“, u zakonu neznatnosti i skrivenosti, itd. (Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 242-270; Joseph RATZINGER, *Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen im Kirchenjahr*, Meitingen – Freising, 1978., 31-33.)

[180] Za takav pristup kao primjer navodimo: Stjepan BAKŠIĆ, *Presveto Trojstvo*, Zagreb, 1941.

izvor za uvide u razlikovanja božanskih osoba.[181] Pokušaj opisivanja pojedinih božanskih osoba u njihovu međuodnosu „razasut“ je po različitim njegovim djelima. Dok ćemo u III. poglavlju ovoga rada razraditi Ratzingerovu kristologiju, ovdje ćemo se osvrnuti na osobe Oca i Duha Svetoga, implicitno imajući u vidu i osobu Sina, po kojoj se one u povijesti spasenja objavljuju.

3.3.1. Bog Otac u odnosu prema ljudima i prema Sinu

Joseph Ratzinger započinje tamo gdje je i sam Bog počeo u svojoj objavi: od toga da se naziva Ocem.[182] Božje očinstvo Ratzinger promatra na različitim razinama i u različitim dimenzijama, u kojima do izražaja dolazi Božja personalnost i relacijsko usmjerenje. S jedne strane poseže za analogijom ljudskoga očinstva, koje nam može pomoći da naslutimo što je Bog i kakav je prema nama, odnosno u čemu je njegovo očinstvo. S druge strane tu analogiju drži upitnom, jer tamo gdje nema doživljaja očinstva nema niti sadržajnoga govora o Bogu Ocu. Nedostatak analogona koji bi mogao izreći sliku Božjega očinstva, odnosno kriza ljudskoga očinstva, uzrokuje prazan govor o Bogu Ocu. Zato je zahtjev upućen svakome tko je kršten u ime Oca i Sina i Duha Svetoga da vlastitu egzistenciju očinstva tako izgrađuje da ona može postati slikom Boga u svijetu; polazeći od Oca, da sam postane otac i majka i tako ga učini vidljivim u svijetu. *Biblija* uzima postojeću analogiju iz ljudskoga života, ali istovremeno je, zbog njezine dvoznačnosti, pročišćuje.

Specifičnost biblijskoga i kršćanskoga shvaćanja Boga kao Oca dolazi do izražaja i u Ratzingerovoj usporedbi s drugim poimanjima Božjega očinstva.[183] „O Bogu Ocu može govoriti mitska religija, a može i Platon i stoa, može na koncu i prosvjetiteljski novodobni deizam. Ipak, svaki od njih misli nešto drukčije od onoga kad kršćanska vjera Bogu kaže 'Oče naš'.“[184] Rano mitsko razmišljanje nebo smatra snagom koja rađa svijet, pa se u takvom naturalističkom smislu nebo može zvati „ocem“ ljudi. Grčka filozofija oduhovljuje tu ideju i zadržava njezino osnovno polazište. Platon u vječnoj ideji dobra vidi Oca i Gospodara, ali ostaje dvojbena njegova osobnost. Stoa poznaje Božje očinstvo u prirodno-filozofskom smislu, ali se nikako ne uspoređuje s „osobnim brižnim Bogom Ocem koji ljubi, srdi se i

[181] Usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 207-213; Richard GÖTZ, *Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gotteslehre im Lichte gebetstheologische Ansätze des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien, 1999., 264sl.
[182] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 20.
[183] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Kršćansko bratstvo*, 47sl. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960., Città del Vaticano, 2005.]
[184] *Isto*.

oprašta“.[185] Personalistički pojam Boga pojavljuje se samo u *Bibliji* i on Božjem očinstvu daje ozbiljnost stvarnoga zahtjeva, a i njegova konkretna stvarnost očinstva sve više raste. Ratzinger na više mjesta ističe da biblijski Bog nije Bog filozofâ, nego je uvijek živi Bog, Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljev te u konačnici Bog Isusa Krista, u kojem se ljudima nije samo obratio, nego im se konačno i radikalno otvorio. Ta je činjenica veoma važna i za konkretiziranje ideje Božjega očinstva. Najprije, *Stari zavjet* razlikuje dva oblika Božjega očinstva i dva oblika ljudskoga sinovstva prema Bogu: „sinovstvo naroda svijeta koje počiva na stvaranju i sinovstvo Izraela koje počiva na izabranju. Stari zavjet izražava Izraelovu prednost dajući mu ime 'sina prvorođenca' (Izl 4,22)“[186], i Bog se u tom kontekstu pokazuje kao Bog vjeran savezu unatoč grijesima ljudi. Takav Bog Otac suprotan je homerovskom „ocu bogova i ljudi“, kojega je kao oca glavna karakteristika okrutno despotstvo (u nekim biblijskim mjestima i *Jahve* je opisan na sličan način[187]) i iznad kojega još stoje sudbina i zakon svijeta. Biblijsko očinstvo ima svoju nenadmašivu veličinu. Biblijski je Bog najviša vlast, „Pantokrator“, ali i najodanija vjernost, a što oboje zajedno pokreće čovjeka na nepokolebljivo povjerenje u njega, koje izražava ljubavlju i štovanjem.[188]

Božje očinstvo je, prema Benediktu XVI., u svojoj punoj stvarnosti objavljeno u Isusu Kristu i to u dvostrukoj perspektivi – u vidu stvaranja i u vidu odnosa Oca i Sina, na način da obje otkrivaju Božji očinski odnos prema ljudima.

> „Bog je ponajprije naš Otac, utoliko što je naš Stvoritelj. Budući da nas je stvorio, mi mu pripadamo: bitak kao takav dolazi od njega i stoga je dobar i ovisan je o Bogu. To na osobit način vrijedi za čovjeka. […] U ovom smislu – polazeći od stvaranja – čovjek je na poseban način Božje 'dijete', a Bog njegov istinski Otac. Da je čovjek Božja slika, drugi je način da se izrekne ova misao. To nas vodi drugoj dimenziji Božjeg očinstva. Krist je na jedinstven način 'Božja slika' (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Na temelju toga crkveni oci tvrde da je Bog, kada je stvarao čovjeka na svoju sliku, unaprijed gledao Krista te je čovjeka stvorio prema slici 'novog Adama', mjeri čovjeka. No, prije svega ovo: Isus je u pravome smislu 'Sin' – iste bîti s Ocem. Sve nas želi primiti u svoje čovještvo, i tako u svoje sinovstvo, u potpunu pripadnost Bogu.“[189]

S obzirom na ljudsku analogiju Božjega očinstva, ona u Isusu Kristu biva potpuno preokrenuta i dobiva svoj novi kriterij. Sada više nije ljudsko iskustvo mjerilo slici Boga, nego obrnuto: Bog postaje mjerilo samoj analogiji. Dijalog Oca i Sina postavlja mjerilo ljudskom očinstvu i daje novi objaviteljski značaj ljudskoj analogiji. Zato Ratzinger ističe: „Nazivanje Boga Ocem u njegovu kršćanskom obliku nije projekcija neke zemaljske socijalne

---

[185] *Isto*.
[186] *Isto*, 49.
[187] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 103.
[188] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Kršćansko bratstvo*, 54-55.
[189] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 150-151.

konstrukcije (patrijarhalne) u nebo, nebesko udvostručavanje određenoga zemaljskog ustroja, nego Božja kritika svih zemaljskih ustroja: što je otac, što bi trebao biti, doznajemo u uzajamnom odnosu ovoga Oca s njegovim Sinom.“[190] Stoga „govor o Bogu Ocu postaje potpun tek govorom o Bogu Sinu.“[191] Takav pak Otac, kakav se objavljuje po Sinu, potreban je zatim i samome čovještvu da bi bilo cjelovito: „kao odgovornost za drugoga, koja njime ne gospodari, nego ga oslobađa za njega samoga: ljubav koja drugoga ne želi ograničiti, ali ne želi jednostavno ni potvrditi stanje u kojem ga zatječe, ne prihvaća lažnu slobodu, nego ga želi osloboditi za najdublju istinu o samome sebi, koja je istina njegova Stvoritelja.“[192]

Objava Boga Oca otkriva konačno tko je sam Otac: izvor i začetak relacijskoga gibanja, kako prema Sinu tako i prema svijetu i čovjeku u stvaranju. To pak upućuje i na unutarbožansku ulogu Oca, koji se ne može „shvatiti“ bez Sina. Pozivajući se na Augustina, za Ratzingera se „Otac“ ne naziva u odnosu na sebe, nego samo u odnosu na Sina. „Otac“ je pojam za čistu odnosnost. „Prva osoba ne rađa Sina u tom smislu kao da bi već gotovoj osobi pridolazio čin rađanja, nego ona *jest* djelo rađanja, predavanje sebe i zračenje. Ona je istovjetna činu predavanja. Ona i jest osoba utoliko što je taj čin.“[193] Otac kao prva božanska osoba „*jest* čin rađanja, sebe-predanosti i sebe-razdavanja“[194], u plodnom spoznavanju i htijenju.

Činjenica, međutim, da Bog nije ni muškarac ni žena ostavlja važećim pitanje zašto se Bogu obraćamo kao Ocu i zašto se Bog utjelovio kao muškarac (Sin).[195] Ratzinger odgovara da riječ „otac“ ostaje slika, jer Bog je Bog, ni žena ni muškarac. No radi se o autentičnoj slici koju nam je dao Krist kao autentični i nezamjenjivi molitveni izričaj.[196] To je slika u kojoj nam Krist priopćuje nešto od gledanja Boga. *Biblija* također poznaje Boga s majčinskim crtama, ali ipak između te dvije oznake postoji bitna razlika. Na više se mjesta u *Svetom pismu* govori o Božjoj majčinskoj ljubavi, koja je na poseban način izražena riječju *rahamim*, koja znači „majčino krilo“, a ono je simbol Božje supatnje s ljudima i njegova milosrđa. U

---

[190] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 103. Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 150.
[191] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 104.
[192] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 21.
[193] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 178.
[194] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 207.
[195] Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 86-88.
[196] Taj autentičan molitveni izraz na poseban se način sažima u molitvi *Očenaš*, čije značenje nadilazi pojedinačne molitvene zazive i same riječi molitve. Oslanjajući se na Lukino pripovijedanje, Benedikt XVI. ističe da je *Očenaš* svojevrsan „rezultat“ Isusove molitve. Iz Isusove vlastite molitve, koja je razgovor Sina s Ocem, proizlazi i *Očenaš* kao njegov odgovor na molbu učenika koji su se sureli s njegovom molitvom: „Gospodine, nauči nas moliti“ (Lk, 11,1). (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 144-146.)

Starom zavjetu, poput „srca“ i „mozga“, i „majčino krilo“ ima svoje specifično značenje. Ono je „najkonkretniji izraz za nutarnju isprepletenost dviju egzistencija i privrženost slabu i ovisnu stvorenju, čija su duša i tijelo posve zaštićeni u majčinu krilu.“[197] No premda je majčinska ljubav uzeta u sliku Boga, *Biblija* prema Ratzingeru nikada Boga ne oslovljava kao majku. „Majka“ u *Bibliji* nije naziv za Boga, nego samo slika. Tu činjenicu Benedikt XVI. objašnjava politeističkom pozadinom Izraela. Religije oko Izraela poznavale su parove bogova, boga muškarca i boga ženu. Biblijski monoteizam isključuje tu ideju bogova-parova i, umjesto toga, izabrane ljude, odnosno izabrani narod gleda kao zaručnicu, koju Bog ljubi. Osim toga, tamo gdje vlada slika o božanstvu kao „majci“, promijenila se i ideja stvaranja. Predodžba Majke-božice neizbježno je uključivala panteističko shvaćanje, prema kojemu se stvaranje shvaća kao emanacija i rađanje, a time je gotovo neizbježna panteistička slika svijeta, čime bi se brisala razlika između Stvoritelja i stvorenja. „Bivstvo stvari i čovjeka, s ovoga se gledišta, nužno pojavljuje kao emanacija bivstva iz majčina krila, bivstva koje se, ulazeći u dimenziju vremena, konkretizira u mnogostrukosti postojećih stvarnosti.“[198] Slika Boga kao Oca, koji stvara *riječju,* a ne rađanjem, ne upada u takvu opasnost jer zadržava specifičnu biblijsku razliku između Stvoritelja i stvorenja.

3.3.2. Duh Sveti kao osobno zajedništvo (*communio*)

Treću božansku osobu Joseph Ratzinger poglavito tumači kao princip zajedništva kako u povijesno-spasenjskom djelovanju, tako i u unutarbožanskom životu.

a) Duh Sveti – princip zajedništva u povijesti spasenja

Uočljivo je da su Ratzingerove refleksije na pneumatološki dio *Vjerovanja* u *Uvodu u kršćanstvo* veoma kratke u usporedbi s tumačenjem ostalih dijelova *Simbola*.[199] Sam Ratzinger za to neizravno pruža objašnjenje.[200] Izričaj „Vjerujem u Duha Svetoga“ u grčkom izvorniku nema člana. To znači da je taj članak vjere bio ponajprije shvaćen u svjetlu povijesti spasenja, a ne u unutartrojstvenom smislu. O Duhu Svetom se ovdje ne govori kao o trećoj osobi u božanstvu, nego kao o daru Božjemu koji je dan Crkvi. Ipak to, s druge strane, ne znači da je takvim pristupom potpuno isključen trinitarni smisao pneumatoloških izričaja. Gledano u širem kontekstu, valja imati na umu da je čitav *Credo* nastao iz trostrukoga pitanja

[197] *Isto*, 152.
[198] *Isto*.
[199] Usp. Aidan NICHOLS OP, *The Thought of Benedict XVI.*, 131.
[200] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 333-339.

o vjerovanju u Oca, Sina i Duha kod krštenja. Stoga je taj najstariji tročlani oblik vjeroispovijesti jedan od najznačajnijih izvora za trinitarnu sliku Boga, koja je kasnijim proširenjem teksta *Simbola* dopunjena povijesnospasenjskom perspektivom. U toj novoj perspektivi pomalo je prikrivena trinitarna struktura te se treći dio *Vjerovanja* shvaćao kao produžetak Kristove povijesti darivanjem Duha Svetoga. Treći dio *Simbola* govori o Bogu okrenutom prema van, odnosno o Duhu

> „kao moći kojom proslavljeni Gospodin ostaje nazočan usred povijesti svijeta kao princip jedne nove povijesti i jednog novog svijeta. Iz takve orijentacije nužno je slijedila još jedna posljedica. Kako ovdje nije riječ o Duhu u smislu božanske osobe, već u smislu Božje moći u povijesti, povijesti koja je započela Isusovim uskrsnućem, to je rezultiralo time da je u svijesti molitelja ispovijedanje o 'Duhu' sraslo s ispovijedanjem o Crkvi.“[201]

Joseph Ratzinger, međutim, dalje tumači da se ta interferencija između Trojstva i povijesti spasenja u povijesti raspala, što je nanijelo štetu kako nauci o Crkvi, tako i nauci o Duhu Svetomu. O Crkvi se više nije govorilo u pneumatsko-karizmatičkoj perspektivi, nego sve više u svjetlu utjelovljenja te odveć zemaljske datosti i ponekad svjetovnim kategorijama moći. Govor o Duhu Svetomu bio je ostavljen za pobožnost ili za opću spekulaciju o Trojstvu. Ostali izričaji trećega dijela *Simbola* unutar tako postavljenoga okvira govore o načinima djelovanja Duha u povijesti: u „zajedništvu svetih“ (misli se u prvom redu na euharistijsko zajedništvo) i „oproštenju grijeha“ kao sakramentalnoj prisutnosti Duha u povijesti spasenja te u eshatološkoj perspektivi „uskrsnuća tijela“ i „života vječnoga“ kao „konačnim učincima“ njegove preobrazujuće moći.

Različitim biblijskim mjestima Joseph Ratzinger osvjetljuje kako treba shvatiti povijesnospasenjsko djelovanje Duha Svetoga. Duha kao Duha koji tvori jedinstvo ili Duha jedinstva očituje najprije sam duhovski događaj na Pedesetnicu.[202] Ratzinger povlači paralelu o silasku Duha Svetoga u svrhu začeća čovjeka Isusa i silaska Duha Svetoga s ciljem rađanja Crkve, tijela Kristova, za vrijeme povijesti. Po snazi i ognju Duha Svetoga Gospodin uspostavlja novo društvo iz srca ljudi. Pozivajući se na istočne oce, Ratzinger u slici ognjenih jezika koji se razdijeliše i siđoše po jedan na svakoga od njih (usp. Dj 2,3), vidi činjenicu da je Duh Sveti dan svakome apostolu osobno i na svoj način. Primanje Duha Svetoga je, dakle, potpuno personificirano. Na Pedesetnicu djelovanje Duha Svetoga očituje se kao „nastavak“ Kristova djela. Krist je na sebe uzeo ljudsku narav koja nas sve povezuje i kojom nas on

---

[201] *Isto*, 335.

[202] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Božji sjaj u našem vremenu. Razmatranja o crkvenoj godini*, Zagreb, 2007., 131. [orig. njem. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gottes Glanz in unserer Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr*, Freiburg im Breisgau, 2005.]; Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 290.

međusobno povezuje. Kako je Duh Sveti svakome dan kao osobi, Krist tek po Duhu svakome postaje osobni odgovor. Duh Sveti čini Kristovo utjelovljenje osobnim za svakoga.

Na koji način Duh djeluje u povijesti, prema Ratzingeru pokazuje i Isusovo nazivanje Duha „Duhom istine“ (usp. Iv 16,13), što kazuje da je njegova bît kao jedinstva Oca i Sina nesebično „podsjećanje“ u kojemu Crkva dublje shvaća i dublje ulazi u riječ. U istom govoru Isus Duha naziva i *Paraklet,* koji je na latinski preveden izrazom *Consolator* ili Tješitelj.[203] Budući da latinski izraz doslovno znači „Onaj koji je s nama kada smo sami“,[204] postaje razvidan način djelovanja Duha Svetoga. Samoća u kojoj se čovjek nalazi otkriva gubitak i odsutnost ljubavi kao uvjeta čovjekova življenja, čiji nedostatak uzrokuje trpljenje i žalost neke osobe. „Posredstvom Duha Svetoga Bog je prodro u našu samoću i razbio je. To je prava utjeha, ne utjeha riječima, već utjeha koja posjeduje snagu učinkovite i djelotvorne stvarnosti.“[205] Još jedan drugi vid pokazuje izraz *paracletos,* koji se može prevesti i kao „odvjetnik“. Čitano u svjetlu Otk 12,10 („Sada nasta spasenje i snaga i kraljevstvo Boga našega i vlast Pomazanika njegova! Jer zbačen je tužitelj braće naše koji ih je dan i noć optuživao pred Bogom našim.“), Duh Sveti kao Duh Božji ne pokazuje se kao tužitelj, nego kao branitelj koji je na strani čovjeka. Da je Bog za nas pokazao je Isus na čitavome svome putu, a Duh Sveti nastavlja njegovo djelo. Upravo u značenju *Parakleta* Joseph Ratzinger vidi paralelu s onim što se kod Pavla zove „radost“, koju uzrokuje „Bog za nas“ (usp. Rim 8,31-39). Duh se kod Pavla pokazuje kao Duh vječne radosti, evanđelja, a što je, uz ljubav koja sjedinjuje umjesto da potiče rivalstva, zavisti i neprijateljstva, jedan od temeljnih kriterija za razlikovanje duhova.

Dublji pogled na djelovanje Duha Svetoga u Crkvi, prema Ratzingeru, u konačnici otkriva da Duh Sveti upućuje na Trojstvo, jer je trojstveni Bog pralik i temelj Crkve kao ujedinjenoga i novoga čovječanstva. Djelovanje Duha Svetoga ostvarenje je Božje riječi u stvaranju čovjeka: „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična!“ (Post 1,26), jer u njemu razjedinjeno čovječanstvo kao Božja protuslika treba ponovno postati jedan Adam. Čovjek u Trojstvu ostvaruje svoj cilj da bude „jedno kao i mi“.[206] Trojstvo je na taj način pralik Crkve, a Duh Sveti, koji naglašava i jest Božje jedinstvo, je „životni element Crkve u kojem se

[203] Usp. Joseph RATZINGER, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, Split, 2005., 104-105 [orig. tal. Joseph RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, 2004.]; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 93-94.
[204] Joseph RATZINGER, *Europa*, 104.
[205] *Isto*. „Polazeći upravo od te definicije Duha Tješitelja potječe obveza ljudi u srednjem vijeku da uđu u samoću onoga koji trpi. Prvi stari gostinjci i bolnice posvećivani su Duhu Svetomu. Na taj su se način ljudi obvezivali nastavljati djelo Duha […].“ (*Isto*.)
[206] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Božji sjaj u našem vremenu*, 125-126.

nasuprotnost (*Gegenüber*) pomiruje sa uzajamnošću (*Miteinander*) i razbacane dijelove Adama opet ujedinjuje u jedno."[207] Zato će Ratzinger reći da je povijesnospasenjska slika Duha Svetoga Crkva, koja je u svojoj najdubljoj bîti „prevladavanje granice između 'ja' i 'ti', ujedinjenje ljudi ulaskom u vlastitu bît, u vječnu ljubav. Crkva je uvlačenje čovječanstva u način življenja trojstvenoga Boga."[208]

Sve rečeno o Duhu Ratzingera upućuje na zaključak o naravi jedinstva u Crkvi[209]: u skladu s djelovanjem Duha, ujedinjenje ljudi koje Crkva treba ostvariti ne poništava osobu, nego je dovodi do punine. Crkva je stoga označena neizmjernom otvorenošću. Takvo jedinstvo, koje ne poništava osobu, daje da u Crkvi djeluju dva principa. Princip katoliciteta, jer nitko ne djeluje samo iz svoje volje, nego u duhu zajedništva kao novi „mi" Crkve, koje je u odnosu s „mi" trojedinoga Boga. S druge strane prisutan je princip osobne odgovornosti podržan očišćenom savješću koju je odgojila vjera. Zato Crkva ne može biti tek neka skupina, neki prijateljski krug, narodna Crkva niti se može poistovjetiti s nekom rasom ili klasom; ona treba biti katolička. Jedinstvo Crkve, koje polučuje Duh Sveti, zapravo konkretnije znači zajedništvo.

Povijesnospasenjska objava Duha Svetoga, kako možemo zaključiti iz Ratzingerovih promišljanja, pokazuje dvije bitne odrednice. Ponajprije da Duh Sveti ne djeluje sam za sebe, niti sam od sebe, nego uvijek u trinitarnoj perspektivi slanja i nastavka Kristova spasenjskog djela. Drugo, njegova je uloga u Crkvi jedinstvo, odnosno ujedinjenje, pri čemu postaje jasno da to jedinstvo nije uniformno, nego jedinstvo osobâ, i da je ono zapravo zajedništvo. Može se reći da je Duh Sveti onaj koji u Crkvi stvara zajedništvo na način Trojstva.

b) Duh Sveti – osobno zajedništvo Oca i Sina

Intratrinitarna refleksija o Duhu Svetomu proizlazi iz njegove povijesnospasenjske uloge. Joseph Ratzinger u tom smislu podsjeća da govor o Duhu Svetomu uvijek treba biti vezan uz Presveto Trojstvo i stoga se ne slaže s nekim primjedbama u Crkvi da se premalo govori o Duhu Svetomu, a niti s mišljenjem da mora postojati određena simetrija između govora o Kristu i govora o Duhu Svetomu.[210] Duh Sveti nije veličina koju bismo mogli izolirati, jer po svojoj bîti upućuje na jedinstvo trojedinoga Boga.

---

[207] *Isto*, 126.
[208] *Isto*, 130.
[209] Usp. *Isto*, 130-132.
[210] Usp. *Isto*, 124sl.

„Ako se u spasenjskoj povijesti koju slavimo od Uskrsa do Božića Otac i Sin pojavljuju u razlikama, u poslanju u poslušnosti, tada Duh nije nešto treće što bi se pojavilo uz njih ili među njima kao neka nova stvarnost: on nas vodi u Božje jedinstvo. Motriti njega znači nadvladati puko suočavanje i prepoznati prsten vječne ljubavi, koja je vrhunsko jedinstvo. Onaj tko želi govoriti o Duhu Svetomu, mora govoriti o Presvetom Trojstvu.“[211]

Ista je misao o Duhu Svetomu izrečena iz perspektive jedinstva Oca i Sina:

„Puka dvojedinost, smijemo reći, uopće ne postoji, jer bi ostala samo nasuprotnost, dvojstvo, i tada ne bi postojalo stvarno jedinstvo, ili bi se to dvoje stopilo i nestalo bi dvojstva. Pokušajmo to shvatiti manje apstraktno: Otac i Sin ne postaju jedno tako da nestaju jedan u drugomu. Ostaju jedan naspram drugoga, jer ljubav se temelji na nasuprotnosti, koja se ne dokida. Ako tako svatko ostaje on sam i ako ne dokidaju jedan drugoga, onda njihova jednost ne može biti u svakom pojedincu za sebe, nego u plodnosti, u kojoj svaki od njih daruje sebe i svatko je on sam. Oni su jedno po tomu što je njihova ljubav plodna, što ih nadilazi. U Trećem, u kojemu daruju same sebe, u daru, oni su uvijek oni sami i jedno.“[212]

Duha Svetoga zato nije moguće spoznati u njemu samome, jer on nije ništa u sebi samom da bi ga se moglo staviti pokraj drugoga.[213] On je tajna prema kojoj je Bog u ljubavi u isti mah i savršeno jedinstvo i „Sučelnik“, izmjena i zajedništvo.[214]

U tom smislu ime „Duh Sveti“ pokazuje se prikladnim za treću božansku osobu. „Duh Sveti“, za razliku od „Oca“ i „Sina“, na prvi pogled ne izražava nešto specifično te osobe, nego ono što je Bogu zajedničko. No upravo je u tome prisutna i „vlastitost“ treće osobe: Duh Sveti je ono zajedničko jedinstvo Oca i Sina. Oni su jedinstvo u osobi, u Trećemu.[215] „Njegova je posebnost u tomu da je jedinstvo.“[216] Ili još jasnije: „Duh je osoba kao jedinstvo, jedinstvo kao osoba.“[217] U duhu Augustinove pneumatologije[218], Ratzinger će to jedinstvo nazvati *communio*. „Duh je jedinstvo koje Bog daruje samome sebi, u kojemu se Otac i Sin međusobno obdaruju. Njegov je protuslovni proprium to da je *communio*, da ima najveće sebstvo upravo u tomu što je posvemašnje kretanje jedinstva. Stoga duhovan ('spiritualan')

---

[211] *Isto*, 125.
[212] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 25-26. „Otac i Sin su kretanje čistoga darivanja, čistoga predanja jedan drugomu. U ovom su kretanju plodni, i njihova je plodnost njihovo jedinstvo, njihovo potpuno biti-jedno, uslijed čega nijedan od njih ne biva umanjen niti jedan drugoga dokida. Darivanje, davanje samoga sebe, za nas ljude uvijek znači i križ. Tajna Trojstva u svijetu se prevodi u tajnu križa. Tu je plodnost iz koje dolazi Duh Sveti.“ (*Isto*, 91.)
[213] „Božji Duh ne možemo pokazati kao robu. Vidjeti ga može samo onaj tko ga nosi u sebi. Vidjeti i doći, vidjeti i nastaniti se ovdje su neodjeljivo povezani. Duh Sveti stanuje u Isusovoj riječi, a riječ ne postoji pukim govorenjem, nego izvršavanjem, životom. U življenoj riječi živi on, koji je Život riječi.“ (*Isto*, 90.)
[214] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Božji sjaj u našem vremenu*, 126.
[215] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 90.
[216] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, Split, 2006., 37. [hrv. izdanje djelomično odgovara njemačkom izvorniku: Joseph RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens.*]
[217] *Isto*, 38.
[218] Ratzinger upućuje na *De Trinitate* V, 11,12-12,13.

uvijek znači i 'povezujući', 'komunicirajući'.“[219] Duh je „snaga komunikacije, njezin posrednik i omogućitelj, i kao takav je sam osoba.“[220]

Da je Duh trajno u odnosu s Ocem i Sinom Ratzinger pokazuje jednom paralelom s Kristovim odnosom prema Ocu iz *Ivanova evanđelja.* Krist govori da njegov nauk nije njegov nauk (usp. 7,6), čime se bitno razlikuje od Antikrista, koji govori u svoje ime. Tako je to Isusovo „ne-biti-sam-za-sebe“ njegovo ovjerovljenje pred svijetom.[221] Isto vrijedi i za Duha Svetoga. Njegovo očitovanje kao trojstvenoga Duha znak je razlikovanja Duha i ne-duha. On se očituje kao „Duh troosobnog-jednog Boga, upravo time što ne nastupa kao odijeljeno i odjeljivo 'ja', nego iščezava u Oca i Sina. Nemogućnost da se razvije zasebna i odijeljena pneumatologija, upravo pripada njegovoj bîti.“[222]

Joseph Ratzinger iz Augustinova tumačenja imena „Duh Sveti“ prihvaća i personaliziranu metafiziku duha kao takvoga, koju smatra daleko naprednijom od antičke metafizike duha. Dok je antička metafizika duh ponajprije tumačila kao oprečnoga materiji, dakle kao ne-materiju, Augustinovo tumačenje ide dalje te opreku duha ne vidi prvenstveno u materiji, nego u „ovome svijetu“. Ta oprečnost ne izražava ontološku, nego aksiološku razliku u smislu specifično religiozne kvalitete posve-drukčijega. U vidu Duha Svetoga, ta drukčijost bila bi „svetost“ kao izraz Božje pridržanosti.[223] Ovim uvidom Augustin nadilazi antičku metafiziku duha, jer duh tumači iz dinamike Otac-Sin, a ne iz općenito metafizičke perspektive. „Time *communio* postaje osnova pojma duha, ali biva i sadržajno ispunjena i temeljito personalizirana: samo onaj tko zna što je 'Duh Sveti', zna što uopće znači duh. I samo onaj tko počne saznavati što je Bog, može znati što je Duh Sveti. Ali i ovo: samo onaj tko počne naslućivati što je Duh Sveti, može početi saznavati tko je Bog.“[224]

Na liniji biblijske i Augustinove pneumatologije, Joseph Ratzinger navodi nadalje „ljubav“ kao ime Duha Svetoga.[225] Polazi od središnjega biblijskog teksta „Bog je ljubav“ (1 Iv 4,16), kojega Augustin tumači prvenstveno trojstveno, ali u njemu vidi i vlastitost[226] Duha Svetoga, te ga čita posebice u povezanosti s odlomkom 1 Iv 4,7-16. Navedeni biblijski

---

[219] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 38-39.
[220] *Isto*, 38.
[221] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 91.
[222] *Isto*, 92.
[223] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 39-40.
[224] *Isto*, 40.
[225] Poziva se na *De Trinitate* XV, 17,27-18,32. (Usp. *Isto*, 40-44.)
[226] Ovdje nalazimo pripremu puta za teološki pojam *appropriatio*, koji se kao takav u Augustinovu djelu *De Trinitate* ne pojavljuje. (Usp. Marijan MANDAC, Uvod, u: Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo*, 48.)

tekstovi koji govore o ljubavi i Duhu, koji daju ostajanje u Bogu[227], potkrijepljeni s Rim 5,5 („Ljubav je Božja razlivena u srcima našim po Duhu Svetom koji nam je dan."), povod su Augustinu za zaključak: „Duh Sveti, od kojeg nam je dao, čini da ostanemo u Bogu i Bog u nama; to pak postiže ljubav. On sam, Duh, je Bog kao ljubav."[228] Navedeni tekstovi kazuju da se prisutnost Duha Svetoga očituje bitno na način ljubavi te ljubav tako postaje kriterijem Duha Svetoga. Duh je onaj koji ostvaruje ljubav jer je ljubav. Već vidimo da je ovdje sadržajno rečeno isto što je Ratzinger istaknuo o jedinstvu i zajedništvu kao vidljivom djelovanju Duha Svetoga. Taj se zaključak još pojačava činjenicom da zajedno s Augustinom upućuje na eklezijalnu dimenziju, u kojoj se očituje ljubav kao ostvarenje Duha Svetoga. Ratzinger se i na temelju jedne druge tekstovne povezanosti oslanja na Augustinovu tvrdnju da riječ „ljubav" posebno ukazuje na Duha Svetoga. Sučeljavanjem dvaju redaka iz četvrtoga poglavlja *Prve Ivanove poslanice* – „Bog je ljubav" (r. 16) i „Ljubav je od Boga" (r. 7) – biskup iz Hipona povezuje dvije tvrdnje – ljubav je „Bog" i ljubav je „od Boga" – te zaključuje da je ljubav „isto tako 'Bog' kao i 'od Boga', ona je 'Bog od Boga'".[229]

Konačno, i „dar" (*donum*) Joseph Ratzinger zajedno s biskupom iz Hipona vidi kao bitnu oznaku Duha Svetoga.[230] Temeljni biblijski tekst je razgovor Isusa sa Samarijankom od koje Isus moli za dar vode te se sam razotkriva kao davatelj bolje vode (usp. Iv 4,7-14). Drugi važan odlomak je Iv 7, u kojem je također prisutno obećanje Duha u slici vode. Povezanost ovih tekstova naglašava najprije kristološku dimenziju pneumatologije. Krist je izvor vode žive, odnosno Duha. K tomu, žeđ za Duhom Svetim pokazuje se kao najveća čovjekova žeđ. Nadalje, iz povezanosti Iv 4 i Iv 7 proizlazi izvjesnost da je riječ „dar" ime Duha Svetoga i da se osim moguće teologije dara može objasniti „bît Boga kao Duha Svetoga".[231] Po „daru" se može pojasniti razlika između Sina i Pneume, jer Sin dolazi kao Rođeni, a Duh Sveti kao Darovani, što opet upućuje na tri različita načina dolaženja od Boga: rođen (Sin), darovan (Pnemua) i načinjen (mi). Premda darovanost Duha Svetoga ostaje u unutarbožanskome, što znači da je Duh Sveti po svojoj bîti Božji dar ili, Augustinovim rječnikom, „Bog kao razdjelitelj sama sebe",[232] ona je usmjerena i otvaranju prema povijesti. Stoga se u načinu bîti

[227] Usp. Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 40-42. Među određenjima prisutnosti Duha Svetoga kao ljubavi Ratzinger navodi, sukladno navedenom biblijskom tekstu 1 Iv 4,7-16, ostajanje kao *opus proprium* ljubavi, a time i *opus proprium* Duha Svetoga. Za Ratzingera je, na Augustinovoj pozadini, temeljno djelo Duha Svetoga ljubav koja povezuje i stvara ostajanje, koje bitno uključuje postojanost i uklanja kolebljivost. (Usp. *Isto*, 42-43.)
[228] *Isto*, 41.
[229] *Isto*, 43-44.
[230] Usp. *Isto*, 44-48.
[231] *Isto*, 46.
[232] Aurelije AUGUSTIN, *De Trinitate*, V,15,16, citirano prema: Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 47.

Duha Svetoga kao *donum* i *datum* nalazi već unutarnji razlog stvaranja i povijesti spasenja, odnosno potpunog Božjeg sebe-darivanja. Nauk o „imanentnome“ Trojstvu tako je otvoren prema „ekonomskome“. U Duhu Svetomu Bog daruje sama sebe. To, u duhu biskupa iz Hipona znači, da je Duh Sveti sam Bog te da ne postoji podređen položaj, nego jednodušnost (*concordia*) između onoga komu je dano i onih koji daju, pa se i ovdje potvrđuje da je vlastito ime „Duh Sveti“ ono što je zajedničko Ocu i Sinu. „Ovom je tvrdnjom istodobno uspostavljeno jedinstvo oznakâ 'ljubav' i 'dar' s glavnom oznakom 'Duh Sveti'; tako je još jednom pokazana njihova opravdanost, a istodobno je sve spojeno u jedinstvo koje se obostrano tumači“[233], zaključuje Joseph Ratzinger.

Ratzingerova pneumatološka misao satkana je od više međusobno isprepletenih dimenzija. Unatoč tome, ona izriče jednu bitnu konstantu o Duhu Svetomu, naime, da je vlastitost Duha Svetoga zajedništvo, ponajprije u unutartrojstvenome životu kao zajedništvo Oca i Sina, koje se zatim u povijesti spasenja, osobito u vremenu Crkve, proširuje na zajedništvo ljudi i s ljudima te utemeljuje svojevrsnu kršćansku metafiziku duha. Da je Duh Sveti osobno zajedništvo Oca i Sina pokazuje kako njegovo ime „Duh Sveti“, tako i nazivi „ljubav“ i „dar“.

3.4. Trinitarna communio *– zajedništvo u ljubavi*

Osim što *communio* drži vlastitošću Duha Svetoga, Joseph Ratzinger i sveukupni život triju božanskih osoba tumači kao *communio*. Tri božanske osobe u uzajamnim odnosima čine zajedništvo. Pokazat će se da u Ratzingerovim djelima to zajedništvo dobiva svoje određenje u ljubavi. Način zajedništva božanskih osoba je ljubav.

3.4.1. Trojstvo kao *communio* ili Božja „mi“-stvarnost

Dok smo prije promišljali o božanskim osobama u njihovu razlikovanju, koje se temelji na njihovim oprečnim odnosima, ostaje nam „obrnuti“ vid promatranja: činjenica da su božanske osobe svojim odnosima i međusobno povezane, da su u su-odnosu. Jer odnosi ne razlikuju samo božanske osobe, nego su one jedna s drugom *u* odnosu, tj. odnosima povezane. Ta stvarnost njihove povezanosti u zadržavanju različitosti je *communio*, koju Ratzinger tumači na različite načine.

[233] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 48.

Pregled njegovih djela dovodi do opažanja da Joseph Ratzinger neumorno ističe kako Boga nikako ne smijemo shvatiti kao neko egoistično, u sebe zatvoreno biće ili kao neku čistu monadu bez odnosa. Za njega je Bog bitno Bog u zajedništvu triju osoba. „Zbiljski Bog je po svojoj bîti posve bitak-za (Otac), bitak-od (Sin) i bitak-sa (Duh Sveti).“[234] U tom je kontekstu još kao profesor u Tübingenu iznio oštru kritiku Augustinove usporedbe odnosa trojstvenih osoba sa sposobnostima ljudskoga duha. Odaje priznanje Augustinu radi transpozicije trinitarnoteološkoga iskaza na antropologiju time što je čovjeka opisao kao sliku Trojstva. Zamjera mu, međutim, nedostatnu provedbu te analogije koja se, prema Ratzingeru, dogodila u prikraćenom obliku. Čini se da Augustin predstavlja čovjeka kao biće koje više odgovara Božjoj supstanciji, dok trinitarni pojam osobe sa svom njegovom težinom i komunionalnim značenjem nije uspio prenijeti na ljudsku razinu.[235] Ratzinger je prilično oštro formulirao posljedice Augustinova „psihološkoga nauka o Trojstvu“:

> „Isključivanje ove Božje 'mi'-stvarnosti, koja se pokazuje u trima osobama spomenutima u formuli 'po Kristu u Duhu Svetomu k Ocu' i koja nas uklapa u Božje 'mi' i time u ljudsko 'mi', to isključivanje Božje 'mi'-stvarnosti iz kršćanske pobožnosti nastalo je kao posljedica uzrokovana prethodno naznačenom antropološkom odlukom unutar Augustinova nauka o Trojstvu, što je jedan od razvoja zapadne Crkve s najtežim posljedicama, koji je temeljno utjecao i na pojam Crkve i na shvaćanje osobe, koja je sada bila potisnuta u individualistički suženo 'ja' i 'ti', koje u konačnici u ovom sužavanju gubi upravo i ono 'ti'. Posljedica Augustinova nauka o Trojstvu doista je bila ta da se Božje osobe u potpunosti zatvorilo u Božju nutarnjost, da je Bog prema vani postao čisto 'ja' te je tako čitava 'mi'-dimenzija izgubila svoje mjesto u teologiji, individualizirano 'ja' i 'ti' sve se više sužavaju, sve dok naposljetku u transcendentalnoj filozofiji, primjerice Kantovoj, više ne nalazimo niti ono 'ti'.“[236]

Još je na istoj stranici Joseph Ratzinger ublažio kritiku upućenu svome velikom učitelju Augustinu[237], ali je zato još veću odgovornost za zaborav kategorije „mi“ u Trojstvu pripisao Tomi Akvinskome. Smatra da je njegovo razdvajanje filozofskoga nauka o jednome Bogu i teološkoga nauka o trojstvenome Bogu dovelo do toga da Toma formulu Bog je *una persona*, koja je u starini smatrana heretičkom, shvaća kao legitimnu.[238] Očito je ondašnji profesor u Tübingenu bio nadahnut teološko-trinitarnom razradom kategorije „mi“, koju je otkrio Heribert Mühlen i čije ključno djelo citira.[239] Pomalo preusko zahvaćena i

---

[234] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 223.
[235] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 211.
[236] *Isto*, 223.
[237] Usp. *Isto*, bilj. 12.
[238] Ratzinger upućuje na *STh* III, q. 3, a. 3, ad 1: „Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas: ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona.“ Međutim, kako komentira L. F. Ladaria, a pozivajući se na druge autore, ovdje Toma govori o djelomičnoj mogućnosti spoznaje Boga kao osobe izvan kršćanske vjere, pa ovdje ne bi bilo riječi o Božjoj stvarnosti, kakvu naučava kršćanska vjera. (Usp. Luis F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano, 2004., 162, bilj. 155.)
[239] Usp. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, ^{2}1967.

„pretjerana“[240] čini se Ratzingerova kritika, jer gledano u sveukupnoj viziji razvoja shvaćanja pojma osobe u teologiji i filozofiji, kakav smo prikazali u prvome poglavlju, moguće je uočiti da su na zanemarivanje relacijske i komunitarne dimenzije osobe, a time i na govor o božanskim osobama, utjecali različiti faktori tijekom dugoga povijesnog razvoja.

Joseph Ratzinger, nadovezujući se na razmišljanja Henrija de Lubaca, tumači trojstvenoga Boga kao onoga koji nije samoća, nego je ek-staza, potpuno izlaženje iz sebe samoga. „Misterij Trojedinstva nam je otvorio sasvim novu perspektivu: temelj bitka je *communio*.“[241] Na liniji Augustinova shvaćanja imena „Duh Sveti“, Ratzinger definira Duha kao *communio*, iz čega zaključuje i na *communio* između Oca i Sina. Iz označavanja Duha Svetoga onim što je zajedničko Ocu i Sinu upućuje na personalni odnos Oca i Sina:

> „povezivanje Oca i Sina u potpuno jedinstvo ne promatra se kao opća ontička *consubstantialitas*, nego kao *communio*, dakle, ne polazi se – recimo tako – od opće metafizičke bivstvene građe, nego od osoba – ono je samo po sebi osobno – u skladu s Božjom bîti. *Dyas* se u Trojstvu vraća u jedinstvo, ne dokidajući dijalog; upravo tako on biva potvrđen. Posredovanje jedinstva, koje ne bi bilo osobno, dokinulo bi dijalog kao dijalog. Duh je osoba kao jedinstvo, jedinstvo kao osoba.“[242]

Na motivu *communio* moguće je također uočiti da „papa u miru“ sa zadrškom prihvaća inače njemu privlačne ideje dijaloškoga personalizma s njegovim predstavnicima Buberom, Ebnerom i Rosenzweigom te da to mišljenje produbljuje jednom novom dimenzijom. Za Ratzingera u kršćanstvu ne postoji dijaloški princip u modernome smislu čistoga odnosa „ja“-„ti“. Ni od strane čovjeka niti s obzirom na Boga nije primjenjiv čisti dijaloški princip. Ni čovjek ni Bog nisu čisti „ja“, nego „mi“.

> „Na *obje* strane ne postoji ni čisto 'ja' ni čisto 'ti', nego je na obje strane 'ja' smješteno u veće 'mi'. Upravo je ovo zadnje, da ni Bog nije čisto, jednostavno 'ja', prema kojem čovjek smjera, temeljna ideja teološkog pojma osobe, koji izričito niječe božansku monarhiju u antičkom smislu, koji se izričito surpotstavio tomu da se Boga definira kao čistu *monarchia* i jedninu; kršćanski pojam Boga mnogosti je pored jednosti dao načelno isto dostojanstvo. Dok je za antiku mnogost samo raspad jedinosti, kršćanska vjera, koja je trojstvena vjera, od početka drži da mnogost ima isto dostojanstvo kao i jednost.“[243]

Koliko god rabio paradigmu *communio* za izricanje odnosa među božanskim osobama, kod Ratzignera uočavamo i određene granice koje je potrebno uvažiti u takvome govoru. Upozorava da „Presveto Trojstvo ne smijemo zamišljati kao simetrijsko postavljanje jednoga pokraj drugoga. Kada bi to bilo tako, tada bismo uistinu vjerovali u tri božanstva i time bismo

---

[240] Ratzingerovu kritiku označava kao „pretjeranom“ ili kao onom koja „umanjuje vrijednost“ Hans Christian SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio“ in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, 103.
[241] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 23-24.
[242] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 38.
[243] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 218.

zanijekali što zapravo znači kršćansko ispovijedanje jednog Boga u trima osobama."[244] Upravo zbog opasnosti triteističkoga poimanja Trojstva, danas se ponegdje izražavaju kritička mišljenja s obzirom na prikladnost modela *communio* u govoru o trojstvenome Bogu.[245]

U narednim ćemo poglavljima pokazati značenjsku širinu ovoga Ratzingeru dragoga teološkog motiva *communio*, kojega će iz trinitarne perspektive proširiti u ostale višeslojne aspekte odnosa Boga i čovjeka.[246] Ovdje je dovoljno uočiti da je *communio* za Ratzingera način Božjega jedinstva, odnosno jedinstva triju božanskih osoba, koje ne ukida njihovu različitost. Kako komentira Antonio López, to zajedništvo nije, kako su mislili Kapadočani, božanska bît koju dijele tri božanske osobe, ali niti je uporaba termina *communio* shvaćena kao suprotnost tzv. „intrapersonalnim" modelima Trojstva.[247] Iz Ratzingerovih promišljanja proizlazi da je trojstvena *communio* ponajprije zajedništvo božanskih osoba, u kojoj dolazi do izražaja kako njihovo jedinstvo, tako i njihova različitost.

3.4.2. Bog kao Ljubav – najviša slika pomirenja jedinstva i mnoštva

Shvaćanje božanskoga trinitarnoga zajedništva Josepha Ratzingera u konačnici se sadržajno poklapa s njegovim govorom o Bogu kao ljubavi, jer ljubav u sebi nužno uključuje odnos i zajedništvo. Motiv ljubavi zauzima značajno mjesto u Ratzingerovoj teološkoj misli, tako da se cjelokupno njegovo shvaćanje Boga može sažeti u *Logos* i ljubav[248] a, kako smo vidjeli, kod Ratzingera se te dvije oznake preklapaju u smislu da je *Logos* ljubav i ljubav *Logos*. Da je Bog u sebi ljubav i da je Bog trojstvena ljubav opet doznajemo iz njegove samoobjave čovjeku, odnosno iz očitovanja njegove „osobne ljubavi" prema čovjeku.

---

[244] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Božji sjaj u našem vremenu*, 124.

[245] Više o mogućnostima korištenja paradigme *communio* za govor o Trojstvu, kao i o odgovarajućim kriterijima koje je potrebno u takvom govoru uvažiti, izložit ćemo u sveobuhvatnom zaključku našega rada (podnaslov 5.)

[246] Za sada upućujemo na sažetak svih Ratzingerovih implikacija u motivu *communio*: Jan-Heiner TÜCK, Editorial, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 533-536.

[247] Usp. Antonio LÓPEZ, Il Dio che ama personalmente, u: Livio MELINA – Carl A. ANDERSON (ur.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rim, 2006., 152.

[248] Usp. Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 40: U Ratzingerovoj misli trajno se provlači tvrdnja da je Bog *Logos* i Ljubav i to u „nerazdvojivom jedinstvu objave, jer je pravi um ljubav i jer je ljubav pravi um." Predsjednik Papinskog vijeća za promicanje jedinstva kršćana Kurt Koch zapaža da se um i ljubav pokazuju kao koordinate Ratzingerova cjelokupnog teološkog rada, što je uočljivo već kod sinoptičkoga čitanja njegova ranoga djela *Uvod u kršćanstvo* i njegove prve enciklike *Deus caritas est*, iako je između ta dva teksta prošlo četrdeset godina. (Usp. *Isto*, 40-41.)

a) Božja „osobna ljubav“ prema čovjeku

Već u *Starom zavjetu* nalazimo srž Izraelove vjere izraženu slikom Boga koji je ljubav i koji svoju ljubav upućuje i objavljuje čovjeku.[249] Bog ne ostaje u odijeljenom i nepremostivu području, nego se samoinicijativno približuje čovjeku i nudi mu svoju ljubav. Za papu Benedikta XVI. važno je da biblijska objava kazuje kako je ljubav koju Bog ima za čovjeka njegova „osobna ljubav“.[250] Za razumijevanje Božje ljubavi prema čovjeku kao osobne, potrebno je najprije pretpostaviti Izraelovu vjeru u jedincatost Božju (usp. Pnz 6,4), iz koje proizlazi i vjera u podrijetlo sveukupne stvarnosti (i čovjeka) iz stvoriteljske moći toga jedinoga Boga. Prema umirovljenome papi, već činjenica stvorenosti kazuje da je stvorenje Bogu drago jer ga je on želio i jer proizlazi iz njegove slobodne odluke. Već u stvaranju dolazi do izražaja specifična biblijska poruka da Bog ljubi čovjeka. Nasuprot Aristotelovoj božanskoj sili, koju ljubi svako biće i koja pokreće svijet, ali kao takva ne ljubi, stoji jedini Bog Izraela koji ljubi osobno. Ratzinger, inspiriran definicijom Josefa Piepera, prema kojem je bît ljubavi u „da“ drugome „ti“, potvrda tu-bitka drugoga, kaže da je „Božja ljubav bila ona snaga koja je iz ničega stvorila bitak, istinsko 'tlo' na kojemu stoji sva stvarnost.“[251]

Bog Izraelove vjere, osim u stvaranju, svoju osobnu ljubav pokazuje u izabranju Izraela između svih ostalih naroda, ali s ciljem univerzalne obuhvatnosti i dosega svih ljudi i čitavoga čovječanstva. Premda bira jedan narod, Božja ljubav nije „nepravedna“ u odnosu prema drugima, jer izabranje jednoga naroda uključuje ljubav prema svima. Papa naglašava da čisti univerzalizam u ljubavi ne postoji, nego je uvijek vezan uz jasan izbor. „Božji se univerzalizam (Bog želi spasenje svih) služi partikularizmom povijesti spasenja (od Abrahama do Crkve).“[252] Komentirajući Papinu prvu encikliku, Antonio López[253] ističe kako univerzalno značenje izabranja posebnoga naroda ne znači progresivni egalitarizam, koji bi zbog Božje univerzalne ljubavi, u koju želi putem Izraela obuhvatiti sve, relativizirao i na kraju poništio njegov odabir jednoga posebnog naroda. Zapravo, jedino ljubav može držati dramatičan ekvilibrij između univerzalnosti i partikularnosti.

Benedikt XVI., nadahnjujući se na misli Pseudodionizija Areopagite, narav te Božje jedinstvene „ljubavi odabira“[254] određuje istovremeno kao *eros* i kao *agape*.[255] Prvu odrednicu

[249] Usp. DCE 9; Antonio LÓPEZ, Il Dio che ama personalmente, 148sl.
[250] DCE 9.
[251] Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, 102.
[252] *Isto*, 103.
[253] Usp. Antonio LÓPEZ, Il Dio che ama personalmente, 149.
[254] DCE 9.

Božje ljubavi prema svome narodu na poseban način opisuju proroci Hošea i Ezekiel „smjelim erotskim slikama“[256], metaforama zaruka i vjenčanja, slikama vjernosti, ali i preljuba i bludništva kao zloporabama *erosa*. I ovdje nam ponovno postaje jasno da savez kao odnos Boga sa svojim narodom nadilazi čisto pravnu i zakonodavnu razinu, prelazeći u odnos ljubavi. Ta strastvena ljubav Božja prema čovjeku istovremeno sadrži i svoju drugu stranu: ona je potpuno *agape*.[257] *Eros* biva pročišćen do te mjere da postaje jedno s *agape*. Najprije zato što je Božja ljubav potpuno besplatna i ne traži nikakvu prethodnu zaslugu (rekli bismo da je ona milost), ali i zbog toga što je to ljubav koja oprašta, što je opet posebno isticao prorok Hošea. Umjesto da Bog svoj narod zbog „preljuba“ kazni i odbaci, on mu potpuno nezasluženo oprašta. Božja ljubav koja oprašta je „toliko velika da okreće Boga protiv njega samog, njegovu ljubav protiv njegove pravednosti“.[258] Kao i u do sada spomenutim starozavjetnim motivima Ratzingerova govora o Bogu, i ovdje je neizostavna kristološka transpozicija.[259] U Isusu Kristu Božja ljubav prema čovjeku postaje realna u najvišem smislu riječi, ona radi čovjekova spasenja dobiva „tjelesni oblik“[260], a njegova smrt na križu očituje se kao vrhunac onoga Božjega okretanja protiv samoga sebe i u ustanovljenju euharistije dobiva svoju trajnu prisutnost.

b) Trojstvo kao vječni „krug ljubavi“

Bog ne objavljuje samo svoju ljubav prema čovjeku. U toj ljubavi prema van (*ad extra*) on objavljuje i samoga sebe kao ljubav. Ekonomska trinitarna dinamika upućuje na onu imanentnu. Očevo povijesnospasenjsko poslanje Sina i Duha Svetoga upućuje i na unutartrojstvenu dinamiku ljubavi.

> „[…] Duh ne govori od sebe, on je slušanje Sina i činjenje Sina razumljivim; taj pak ne govori od svoga, nego je kao od Oca Poslani njegova nepatvorena prisutnost. Otac se konačno predaje Sinu, tako da je sve što ima Sinovljevo: svaka od tri osobe upućuje na drugu, postoji samo u drugoj i, u tom krugu ljubavi koja se izlijeva, živi najviše jedinstvo i najviša postojanost, koja svemu što uopće jest daje temelj i jedinstvo.“[261]

Nisu rijetka mjesta u kojima Joseph Ratzinger Trojstvo izričito povezuje s ljubavlju. Bog djeluje u ljubavi i u sebi jest ljubav. Benedikt XVI. se poziva i na Augustina: „Ako vidiš

---

[255] Usp. DCE 9-10; Drugi pak u Papinim razmišljanjima o ljubavi kao *erosu* i *agape* u njegovoj prvoj enciklici vide i evidentan utjecaj misli von Balthasara: Usp. Karl-Heinz MENKE, Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus caritas est“, u: Peter HOFMANN (ur.), *Joseph Ratzinger*, 50-56.
[256] DCE 9.
[257] Usp. *Isto*,10.
[258] *Isto*.
[259] Usp. *Isto*, 12-13. 17.
[260] *Isto*, 12.
[261] Joseph RATZINGER, *Gottes Angesicht suchen*, 31. Usp. DCE 19.

ljubav na djelu, vidiš Trojstvo“.[262] K tomu, „Bog jest kao ljubav, a to upravo znači: on jest kao Trojstvo. Kao ljubav on je oduvijek, u sebi samomu i po svojoj bîti plodan susret 'ja' i 'ti', i upravo tako najviše jedinstvo.“[263] Jer je ljubav, Bog je istovremeno jedan i trojstven:

> „Vjera u tri božanske osobe govori nam da je on u sebi onaj koji ljubi, u tom vječnom krugu ljubavi i koji istodobno predstavlja najviše jedinstvo i ipak jednu nasuprotnost (*Gegenüber*) i uzajamnost (*Miteinander*) života. S druge strane, pomisao o Bogu kao ljubavi doista donosi sa sobom pitanje: tko biva ljubljen? Odgovor se nalazi u trojedinstvu Boga koji sebe daruje i u tome postaje Sinom, i koji se natrag dariva i onda je Duh Sveti.“[264]

Za kršćansku je vjeru bitno ono nerazrješivo otajstvo da je Bog samo jedan, ali da ipak egzistira u trostrukom odnosu ljubavi. „Bog je jedini i najviše jedinstvo. Ali to najviše jedinstvo upravo nije više jedinstvo nedjeljivoga, nego jedinstvo koje nastaje dijalogom ljubavi. Bog, Jedan, istovremeno je odnos u sebi, i stoga može stvoriti odnos.“[265] Papa će u svojoj prvoj enciklici ponovno istaknuti da kršćanska vjera nije rezultat nekog postulata ili etičke odluke, nego je bitno osobna vjera, čija je srž sadržana u Ivanovoj rečenici „Bog je ljubav“ (1 Iv 4,16).[266] Kršćanska vjera fokusira se na osobnoga Boga koji je pokazao svoju osobnu ljubav kako prema čovjeku, tako i u svome trinitarnome životu.

Iako je naš „red“ spoznavanja i Božjega samoobjavljivanja obrnut, i u Ratzingerovim promišljanjima vrijedi sljedeći princip: jer je Bog u sebi trinitarna ljubav, on je ljubav i prema čovjeku, kojega poziva u svoje zajedništvo ljubavi. Može se reći da je Trojstvo zajedništvo u ljubavi i da je ljubav dinamika i način ostvarenja trojstvenoga zajedništva. Ljubav tako sadržajno ispunja trinitarnu *communio* jer istovremeno povezuje Božje jedinstvo i različitost božanskih osoba. Da je riječ o međusobnoj ljubavi božanskih *osoba* kazuje i Ratzingerov govor o „krugu ljubavi“ božanskih osoba, koji podsjeća na pojam *perihoreza*[267], čime se izražava njihovo međusobno prožimanje.

---

[262] Aurelije AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 8,12; usp. DCE 19.
[263] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 102.
[264] Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 84; citat preveden prema njemačkom originalu: Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gott und die Welt*, 108-107.
[265] *Isto*, 286. Ljubav kao zadnja riječ bitka čini se vidljivom u Bogu kao tajanstveno jedinstvo, koje se onkraj svih naših kategorija prikazuje kao Božje Trojedinstvo. Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 76-77; Joseph RATZINGER, *Europa*, 106sl.
[266] Usp. DCE 1.
[267] O etimologiji i teološkoj uporabi pojma *perihoreza* vidi u: Richard GÖTZ, *Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes*, 250-255.

4. Kršćanski osobni Bog u diskursu o svjetskim religijama

Temeljni uvidi Josepha Ratzingera o biblijskome i kršćanskome Bogu određuju u bitnome i njegova promišljanja o svjetskim religijama.[268] Iako Ratzinger retrospektivno zapaža nedostatak sučeljavanja sa svjetskim religijama u promišljanju biblijskoga i kršćanskoga Boga u svome *Uvodu u kršćanstvo*[269], temom odnosa kršćanstva i svjetskih religija bavio se i prije svoga poznatoga djela.[270] Ratzinger pokazuje da je njegov pristup tom problemu daleko dublji nego bismo, gledano iz suvremene perspektive, to očekivali. Polazi od suvremenoga, poglavito relativističkoga shvaćanja koje teži svođenju svih religijâ na istu razinu, te ga smješta u okvir povijesnoga razvoja religijâ, unutar kojega pokazuje neodrživost takvoga stava, kao i pravu bît današnjega problema.

4.1. Kršćanstvo kao put „monoteističke revolucije" unutar povijesti religijâ

Joseph Ratzinger najprije smješta kršćanstvo u kontekst slojevitoga povijesnog razvoja religijâ[271], unutar kojega se mogu uočiti njegove specifičnosti. Povijesni razvoj religijâ započinje stadijem primitivnih religija sadržanim u raspršenim iskustvima primitivnih naroda, koji u prvom značajnom koraku prelazi u stadij mitskih religija, gdje se ranija razasuta iskustva sabiru u obzor širokih razmjera. Drugi presudan iskorak u povijesti religija, važniji za smještaj kršćanstva unutar te povijesti, ostvario se u prevladavanju mita prema religiji sadašnjosti. Taj se korak ostvario na tri načina. Prvi je put *mistike*, koji rastvara mit u puku simboličku formu i *apsolutizira doživljaj* koji se ne da imenovati. Poglavito je to smjer azijskih religija budizma i hinduizma, koji se očituje u jedinstvu Boga i svijeta, duše i božanstva. Drugi oblik se realizirao u *monoteističkoj revoluciji* koja se dogodila u Izraelu, kršćanstvu i islamu te u liku Zaratustre. Glavna značajka toga puta je otklanjanje mita kao

---

[268] Ovdje ćemo se osvrnuti na, po našem mišljenju, središnji aspekt Ratzingerova diskursa o odnosu kršćanstva i religijâ. Za njegov obuhvatniji pristup svjetskim religijama usp. primjerice: Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, Zagreb, 2004.; Horst BÜRKLE, „Den Originalton in den Religionen wahrnehmen". Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs, u: *IkaZ* 35 (2006.), 573-594; Michael SCHULZ, „Die Quadratur des Zirkels der Theologie". Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie, u: Peter HOFMANN (ur.), *Joseph Ratzinger*, 71-97.

[269] Usp. Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo" jučer, danas, sutra, 24.

[270] Spominjemo primjerice članak „Jedinstvo i raznovrsnost religija – Mjesto kršćanske vjere u povijesti religija", preuzet u: Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 13-48; zatim „Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges" („Problem apsolutnosti kršćanskog puta spasenja"), predavanje koje je tadašnji profesor dogmatike i povijesti dogmi u Münsteru održao na Katoličkoj akademiji u Bavarskoj 1966. godine, a koje je objavljeno i u: Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969., 362-375, te kasnije preuzeto u navedenoj zbirci članaka: Joseph RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten*, 26-41. Na tu se verziju oslanjamo.

[271] Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 22-27.

izraza ljudske moći te isticanje *apsolutnosti božanskoga poziva*. *Prosvjetiteljstvo* je treći oblik, koji se u širokim razmjerima dogodio najprije u Grčkoj. Ono prevladava mit kao predznanstveni oblik spoznaje te se okreće *apsolutnosti racionalne spoznaje*, a ono što je religijsko svodi uglavnom na funkciju političkoga ceremonijala. Unutar takve povijesti religija rano se kršćanstvo kao drugi put prevladavanja mita tijesno povezalo s grčkim prosvjetiteljstvom. Na ovome mjestu uočavamo da Joseph Ratzinger obuhvatnijim povijesno-religijskim pristupom dolazi do istoga rezultata, kao i smještajem kršćanstva unutar Varonove trostruke podjele teologije (*mythica*, *civilis*, *naturalis*), koja se sastoji u opredjeljenju kršćanske vjere za um, umjesto za mit.

Pojednostavljujući pomalo tijek daljnje Ratzingerove argumentacije, ističemo prvi važan zaključak. Prvo što povijest religijâ pokazuje jest da „ne postoji neka općenita istovjetnost religijâ, kao što ne postoji ni njihovo nepovezano mnoštvo; naprotiv, može se iz svega izlučiti jedan strukturni obrazac koji obuhvaća moment povijesnosti (postajanja, razvoja), moment trajne uzajamne povezanosti te stvarne, ni na što drugo svodive različitosti“.[272] Iz činjenice kršćanskoga opredjeljenja za prosvjetiteljstvo i apsolutiziranja racionalne „znanstvene“ spoznaje trećega puta, koji time više nema izravnoga utjecaja na religioznu odluku, proizlazi i drugi, za našu temu važniji zaključak. Prava se današnja religijska problematika, prema Ratzingeru, smješta u razlikovanje prvoga i drugoga puta: puta mistike i puta monoteističke revolucije.

4.2. Osobni susret s Bogom nasuprot mistici identiteta

Usporedba s religijskim putom mistike još jasnije iznosi na vidjelo posebnosti kršćanstva, koje je dio monoteističke revolucije. Pod „mistikom“ Ratzinger u ovom kontekstu ne podrazumijeva tek oblik pobožnosti koji se kao takav susreće i u kršćanstvu.[273] Preciznije: misli na povijesno-religijski put, za koji su bezlična iskustva mističara (poput Bude ili hinduističkih mislitelja) jedino važeći na području religioznoga.

> „Značajno je za takvu mistiku iskustvo identiteta: mističar tone sve dublje u oceanu svejednoga, bez obzira na to opisuje li se ono u naglašenoj negativnoj teologiji (*theologia negativa*) kao 'Ništa' ili pozitivno kao 'Sve'. Na posljednjem stupnju takva doživljavanja

[272] *Isto*, 25.

[273] Mistična i apofatička dimenzija kršćanstva dolazi na poseban način do izražaja u vjeri u Trojstvo i u utjelovljenje – dva stupa kršćanske vjere, koja bi se na prvi pogled mogla shvatiti kao radikalne forme pozitivnosti po kojima bi Bog postao shvatljiv, dohvatljiv i povijesno i vremenski odrediv. No upravo u tim dvjema činjenicama Bog, koji je postao tako dohvatljiv, ostaje potpuno tajanstven. (Usp. Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 97-99.)

mističar neće više moći reći svomu bogu: 'ja sam tvoj', nego njegov obrazac sada glasi: 'ja sam ti'.“[274]

Na pozadini shvaćanja mistike kao identifikacije s božanstvom, za Ratzingera postaje očito da u tim religijama nema mjesta za osobnoga Boga: „[…] za azijsku religioznost osoba nije ono posljednje pa se stoga ni Boga ne shvaća osobno: osoba, sučeljenost 'ja' i 'ti', spada u svijet odijeljenosti; također granica koja dijeli 'ja' od 'ti' tone i otkriva se kao provizorna u mističarevu iskustvu sve-jednosti.“[275] Još jedan novi oblik nijekanja Božje osobnosti javlja se u slojevitoj pojavi *New Agea*, koji na antiracionalistički način odgovara na današnji relativizam i pruža neku modernu „mistiku“.[276] Nasuprot tome, u monoteističkoj revoluciji nije važan tip mističara, nego proroka za kojega nije odlučujući identitet, nego sučeljenost s Bogom koji poziva i zapovijeda. Postupno postaje očito zašto se govori o monoteističkoj „revoluciji“[277] unutar povijesti religijâ i zašto se „monoteizam“ i „mistika“ pokazuju kao dva različita puta. Budući da u mistici unutarnje duhovno iskustvo ima prvenstvo, to nadalje znači da je unutar toga puta Bog u odnosu na čovjeka potpuno pasivan, a sva aktivnost dolazi od čovjeka koji cilja uranjanju u božanstvo. Revolucija monoteizma sastoji se u vrednovanju Božje aktivnosti jer je Bog onaj koji djeluje na čovjeku koji je pasivna strana. Bog se objavljuje čovjeku i poziva ga, a on se otvara spasenju u poslušnosti pozivu. Zato suprotstavljenost „mistika – monoteistička revolucija“ može biti označena i kao „mistika – objava“ i to već na religijsko-fenomenološkoj razini.

Prema Josephu Ratzingeru „Bog“ je u monoteizmu od početka sasvim različit od bogova „mistike“: „iskustvo Božje aktivnosti i osobnosti počiva na posve drukčijem odnosu prema zbilji negoli je to ideja identiteta u mističara i s tim povezana svođenja osobe na ono što nije osobno. 'Monoteist' drži ispravnim baš ono suprotno svođenje: naime, svođenje

---

[274] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 29.

[275] *Isto*. „Ako za teističku misao neuklonjiva nasuprotnost Stvoritelja i stvorenja spada u jedinstvo koje stvara ljubav, tada je za azijsku mistiku nerazdvojiva stopljenost u identitet Jednoga, koji je istovremeno sve, jedini dostatni cilj njihove težnje prema božanskome.“ (Joseph RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten* 29.)

[276] „Ne treba vjerovati u Apsolutno, valja ga iskusiti. Bog nije neka osoba koja stoji nasuprot svijetu, nego je on duhovna energija koja prožima svemir i vlada njime. Religija znači uljuljavanje i uklapanje moga 'ja' u kozmičku cjelinu, prevladavanje sviju razdvojenosti.“ (Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 114. Usp. također: Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 88.)

[277] Ratzinger drži da nije svaki oblik monoteizma suprotstavljen „mistici“. Isključuje primitivna monoteistička vjerovanja koja ne spadaju u povijesnu dinamiku visokih religijâ te evolutivni monoteizam koji se od srednjega vijeka oblikovao u Indiji. (Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 30.) Monoteizam na koji Ratzinger u specifičnom smislu misli je povijesno-religijski put koji se „zbio u Izraelu i, polazeći od izraelskoga korijena, u kršćanstvu i islamu te, s daleko slabijim povijesnim djelovanjem, također u liku Zaratustre.“ (*Isto*, 31.)

neosobnoga na osobu.“[278] Daljnja posljedica Božje aktivnosti, odnosno objave i Božjega poziva čovjeku u monoteističkom putu jest važnost povijesnosti. Dok za put mistike nije važna vremenska točka doživljaja, dotle je u monoteizmu bitna povijest kao mjesto odnosa Boga i čovjeka. „Nasuprot tomu [relativiziranju vremena u mistici], Božji poziv za koji prorok zna da ga je pogodio, dade se datirati, on ima svoje 'sada i ovdje', s njime započinje povijest: uspostavlja se odnos, a odnosi među osobama imaju povijesni značaj, oni *jesu* ono što nazivamo poviješću.“[279] Ratzingerova razlikovanja dovode tako do trećega određivanja razlike između monoteističkoga i mističkoga puta religijâ. Suprotstavljenost „mistike“ i „monoteizma“ u konačnici svodi na suprotstavanje „mistike identiteta“ i „personalnoga shvaćanja Boga“[280], koje (na pozadini Pseudodionizija Areopagite i Martina Bubera) ima dijalošku strukturu:

> „U konačnici radi se o tome je li božanska zbilja, 'Bog', naš sučelnik, tj. stoji li on nasuprot ili sučelice nama, tako da je ono posljednje u religiji i u ljudskome biću odnos (ljubav) koji postaje jedinstvom ('Bog sve u svemu', 1 Kor 15,28), ali koji ne ukida sučelništvo osobâ ('ja' i 'ti') – ili se pak božanska zbilja krije još onkraj osobne zbiljnosti pa je čovjekov cilj sjedinjenje i nestanak u Sve-Jednome.“[281]

Ta alternativa između monoteističkoga personalizma i mistike identiteta ima posljedice na pitanje o bitku, ne samo teorijski, nego dopire i u posve praktične dimenzije. Personalno jedinstvo u ljubavi, u kojem biva sačuvana drugost drugoga, dobiva na vrijednosti više od bezličnoga identiteta i jedinstva, koje ima tendenciju rastvaranja drugosti drugoga.[282] Iskustvo identiteta, primjerice u novovjekovnome hinduizmu, ne može utemeljiti „trajnu valjanost i dostojanstvo individualne jedinstvenosti svakog pojedinog čovjeka“.[283] Također se ta alternativa odražava na razumijevanju problema zla. Zlo ne spada u „dijalektiku“ bitka niti stoji u iskonskoj uzajamnoj ovisnosti (kao u budizmu), nego je protivljenje Božjoj apsolutnoj dobroti i napad na sam bitak u njegovu korijenu.[284]

---

[278] *Isto*, 32-33. Usp. Joseph RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten*, 29; Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 88-89.

[279] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 34. Ako se ne vrednuje povijest, onda Bog više ne dohvaća svijet, a svijet postaje bez-božan. Religija tako postaje individualna terapija, a spasenje je smješteno izvan svijeta. Za djelovanje u njemu ne postoje nikakva usmjerenja, nego samo povlačenje u duhovnost. Posljedica svijeta bez Boga je etika, koja postaje vlastita konstrukcija bez obveznoga prihvaćanja. (Usp. Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 90-91.)

[280] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 40.

[281] *Isto*. „Vjera počiva na tome da smo se s nekim ili nečim susreli, do čega naša sposobnost iskustva sama po sebi ne dopire. Tu se ne proširuje niti ne produbljuje iskustvo – tomu je tako kod strogo 'mističkih' modela; naprotiv, ovdje se nešto događa. Unutarnje podrijetlo kršćanske vjere opisuju kategorije 'susreta', 'drugosti' ('alterité', E. Lévinas) i 'događaja', one upozoravaju na granicu pojma iskustva.“ (*Isto*, 78-79.)

[282] Usp. *Isto*, 41.

[283] *Isto*, 42.

[284] Usp. *Isto*, 42-43.

Za Josepha Ratzingera između Boga i bogova, između osobnoga i neosobnoga razumijevanja Boga, nema nekoga posljednjeg posredovanja, premda prihvaća činjenicu da ima istine kako u mnogoboštvu, tako i u mistici identiteta. Za kršćanstvo je bitno da se ne može odreći svoje vlastitosti, niti izgubiti iz vida „Božje lice“ koje je u Isusu Kristu dobilo svoj konkretan oblik. Princip starozavjetne predodžbe Boga, tj. princip sučeljenosti, u Kristu se potpuno realizira i dobiva svoju konačnu neopozivost, jer on nije „pojava“ božanskoga bića, nego *jest* Bog.[285] „Boga koji nosi ljudsko lice, ne može se deklarirati kao nadosobno Jedno i Sve; njegovo biti osoba i njegov govor poprimio je gotovo sablažnjavajuću konkretnost.“[286]

4.3. Bog kojega se može zazivati

Ostaje još jedna razlikovna razina koja se iz rečenoga naslućuje. Na temelju slike izraelskoga Boga, kakvu je prikazao u imenu *Jahve*, Ratzinger vidi i bitnu razliku između politeizma staroga svijeta i monoteizma. Temeljna oznaka politeizma nije u shvaćanju Apsolutnoga kao mnoštva, nego u njegovoj predodžbi da se to Apsolutno ne može osloviti. Obrnuto, karakteristika monoteizma nije u spoznaji jedinstva Apsolutnoga, nego u vjeri da se Apsolutno može osloviti i da samo može govoriti. U tome se nalazi i dodirna točka politeizma staroga svijeta i azijskih religija. Za izraelsku monoteističku vjeru Bog je Apsolutni (dakle osoban: *der Absolute*), a azijske religije govore o Apsolutnom (*das Absolute*) kao nečemu nadosobnom ili neosobnom, kojemu nije moguće upućivati religiozne čine. Različito shvaćanje mogućnosti oslovljavanja Apsolutnoga i njegove sposobnosti govorenja temeljno je i za današnje razlikovanje između kršćanstva, koje je baštinilo izraelsku sliku Boga i politeističkoga karaktera modernoga ateizma.[287]

Kada se imaju u vidu fundamentalne razlike između monoteističke slike Boga i azijske mistike, u sasvim drugačijem svjetlu promatra se poimanje i pojava „međureligijske molitve“. Joseph Ratzinger upozorava kako postoji opasnost da se osobna slika Boga i neosobna mistika identiteta ne shvate na svojoj dubinskoj razini, nego tek kao sporedna razlika između slikovnih i pojmovnih obličja,

> „između ljudskog govora o Bogu, bez obzira kako on bio uobličen, i zbilje Nepoznatoga onkraj riječî, kojega dodirujemo samo izdaleka i u različitim pokušajima približavanja. Ovo

[285] Usp. *Isto*, 92-93.
[286] Joseph RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten*, 35.
[287] Usp. *Isto*, 32-33.

poimanje fascinira upravo suvremenog čovjeka; čini se da ono izražava veće strahopoštovanje pred Božjim otajstvom kao i veću čovjekovu poniznost pred Apsolutnim, te da je ono kako religiozno tako i misaono veće od ustrajanja na osobnosti Božjoj kao daru kojega se ne možemo odreći i koji dolazi iz objave. Neosporno je da su se te predodžbe u međuvremenu proširile upravo među kršćanima te su u 'međureligijskoj molitvi' postale praksom.“[288]

Ako su osobna i neosobna predodžba Boga na istoj razini, onda i sama molitva ne postiže svoju svrhu. Ona postaje fiktivna i lišena svoje relacijske dimenzije i cilja. Molitva koja nije usmjerena osobnome Bogu ide u prazno i postaje uvježbavanje u Apsolutno i prevladavanje podijeljenosti svoga „ja“. Da bi molitva dosegla svoju pravu bît, za Ratzingera ona bitno pretpostavlja osobnoga Boga.

„[…] ako smijem iza sebe ostaviti vjeru u Boga kao 'osobu', kao da je to jedan mogući predodžbeni lik uz onaj neosobni, onda taj Bog ne samo da ne spoznaje, ne sluša i ne govori (on nije *Logos*) – onda uopće nema nikakvu volju. Spoznanje i htijenje dva su bitna sadržaja pojma osobe. Onda nema volje Božje. […] Ali ako je Bog osoba, onda je ono Posljednje i ono Najviše ujedno i Najkonkretnije – tada se ja nalazim pred Božjim očima i u prostoru njegove volje, njegove ljubavi.“[289]

U tom misaonom okviru Ratzinger razlikuje „multireligijsku“ i „međureligijsku“ molitvu.[290] Multireligijski tip molitve proveden je na oba svjetska molitvena dana u Asizu, gdje predstavnici religijâ, premda okupljeni u znak zajedničke čežnje, mole odijeljeno i na različite načine, zadržavajući svoje različite predodžbe božanskoga, dakle ne vrše zajedničku molitvu. Ratzinger u takvom obliku molitve implicira određenu opasnost religijskog relativizma i jednu vrstu simulacije zajedništva kojega u stvarnosti nema. On u konačnici ne zastupa odbacivanje multireligijske molitve, ali za nju nužno pretpostavlja određene uvjete. S druge strane, međureligijska molitva označena je zajedničkim moljenjem pripadnika različitih religijâ. Premda sumnja u takvu mogućnost, Ratzinger od tri uvjeta koja navodi za njezino ostvarenje na prvo mjesto stavlja potrebu jednodušnosti u poimanju Boga i poimanju molitve kao dijaloškoga događanja, u kojem čovjek govori Bogu koji ga može slušati.

„Kao u slučaju Abrahama i Melkisedeka, Joba i Jone, mora biti jasno da se razgovara s Bogom nad bogovima, sa Stvoriteljem neba i zemlje – s mojim Stvoriteljem. Mora dakle biti jasno da je Bog 'osoba' a to znači da može spoznavati i ljubiti; da on ima moć da me čuje i da mi odgovori; da je on dobar i mjerilo dobrote te da zlo nema nikakvog udjela u njemu.“[291]

Kod Ratzingera pitanje svjetskih religija i njihova odnosa s kršćanstvom postaje pitanje priznavanja ili nijekanja Božje osobnosti, koje nije tek rubno pitanje o božanstvu. Jer o tome kakav se odgovor na to pitanje daje ovisi i slika svijeta i čovjeka. Osobno iskustvo Boga

[288] Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 91.
[289] *Isto*, 92.
[290] Usp. *Isto*, 94-98.
[291] *Isto*, 96.

ne ukida, nego utemeljuje čovjeka kao osobu, a svijet se ne promatra u čisto kozmičkim koordinatama. Upravo na pitanju osobnoga i neosobnoga shvaćanja Boga postaje razvidno da ne postoji temeljna poveznica između kršćanskoga monoteizma i svjetskih religija. Primijetili smo da Ratzinger svoj stav često pojačava izrazima poput „alternativa“, „suprotnost“ i „suprotstavljanje“.

Razvidno je također da Joseph Ratzinger pod „monoteizmom“, iako načelno diferencira njegova tri velika oblika, u kontekstu svjetskih religijâ poglavito implicitno misli na njegov kršćanski oblik, a to najkasnije postaje očigledno kada monoteističku sliku Boga „proširuje“ kristološkim ispunjenjem. Zato bi bilo korisno, unatoč zajedničkim osnovama, preciznije razlikovati shvaćanje Boga u pojedinim velikim monoteizmima. Iako je kršćanstvo u svoju strukturu preuzelo židovsku vjeru u Boga, ono se od nje razlikuje po svojoj bitno trinitarnoj, kristološkoj i pneumatološkoj usmjerenosti.[292] Ista razlika u slici Boga još više dolazi do izražaja u usporedbi s islamskim monoteizmom.[293] Diferenciraniji pristup samome monoteizmu, prema tome, otkriva da nije potrebno samo zbližavanje monoteizma i mističkih religija, nego i dijalog velikih monoteističkih religija.

5. Zaključak

Personalno-relacijska misao Josepha Ratzingera ima svoj temelj i okvir u teološko-trinitarnoj artikulaciji. Njoj prethode teo-loške pretpostavke koje smo uvodno naznačili. Najprije je moguće uočiti da Ratzingerovo sveukupno teološko-znanstveno i pastoralno djelovanje počiva na prioritetu Boga. Druga pretpostavka sadržana je činjenici da slika toga Boga nije proizvod ljudske misli, niti čista metafizička pretpostavka, nego se temelji na biblijskome Bogu koji se sam objavio u povijesti. Biblijskoga Boga „poznajemo“ po onome što je sâm o sebi otkrio u njegovu povijesnom djelovanju za čovjeka. Tako shvaćena Božja objava čovjeku u povijesti nadilazi razinu čisto objektivnoga intelektualnog priopćavanja vjerskih istina te prelazi u dimenziju personalnoga događanja. Bog se u povijesti objavljuje osobno i osobama. Ta personalna dimenzija se nadalje nužno veže za relacijsku, jer se Bog očituje kao „Bog-u-odnosu“, kao onaj koji je okrenut čovjeku i narodu.

[292] Usp. Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, 93-97.
[293] O strogom nijekanju Trojstva u Kuranu usp. Hans Christian SCHMIDBAUR, Der Dreifaltige Gott als „Communio“ in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, 105, bilj. 3.

Joseph Ratzinger pokazuje da se već u *Starome zavjetu* nalaze početci objavljivanja Boga kao osobnoga i odnosnoga bića, što posebno dolazi do izražaja u velikim starozavjetnim temama Božjega objavljivanja imena i sklapanja saveza. Ratzingerova promišljanja o značenju i poruci Božjega imena imaju svoje ishodište u objavi Božjega imena *Jahve* u Izl 3,14, kojega smatra središnjim tekstom za starozavjetno razumijevanje i ispovijedanje Boga. Iz toga središta Ratzinger prihvaća, ali ujedno i nadilazi čiste egzegetske datosti vezane uz Božje ime *Jahve* te njegovo značenje povezuje kako s grčkom idejom bitka, tako i dotadašnjom starozavjetnom vjerom u Boga, a djelomično se nadovezuje i na postojeće religijske tradicije okolnih poganskih religijâ. Tako široko zahvaćenim pristupom Božjem imenu, upotpunjenim vlastitom transcendentnom i dijaloškom interpretacijom, Joseph Ratzinger polučuje višeslojnu sliku Boga. Najprije je ime *Jahve* sinonim za samoga Boga – ono izražava stvarnost Boga. U tome okviru *Jahve* se shvaća ontološki kao Bog koji je po sebi „Bivstvujući" i koji je kao takav egzistencijalno prisutan u svome narodu. *Jahve*, nadalje, sjedinjuje sve prethodne karakteristike Izraelove vjere u osobnoga Boga kao Boga otaca, Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva te se u kontinuitetu i diskontinuitetu nadovezuje na elemente izvanizraelskoga shvaćanja božanstva sadržanom u imenu *El*, koji je prema Ratzingeru prvenstveno *numen personale*. Smještajući Božje ime *Jahve* u širi kontekst prethodnih elemenata personalno shvaćenoga Boga, ono dobiva jasne obrise osobnoga Boga koji nadilazi lokalna božanstva i s njima povezane predodžbe. Ako Ratzinger govori o sadržajnom nadovezivanju Božjega imena *Jahve* na dotadašnju izraelsku tradiciju te djelomično na tradiciju okolnih religija, a koje obje na vidjelo iznose Božju osobnost, onda to ne znači da zastupa identičnost, niti linearan razvoj koji ne bi dopustio novost objave Božjega imena Mojsiju u kvalitativnom ispunjenju onoga što je već prije bilo naznačeno. Bog koji se objavio Mojsiju očituje se potpuno kao onaj koji je svojom egzistencijom, kako kazuje njegovo ime *Jahve*, usmjeren na osobe te ga se može okarakterizirati kao „Boga osobâ". On se otkriva kao Bog „za" čovjeka, „za" Izraela, a preko njega za čitavo čovječanstvo. Ratzingerov dijaloški hermeneutski ključ tumačenja Božjega imena ima svoj vrhunac u spoznaji da Bog objavljujući svoje ime daje čovjeku i narodu mogućnost da ga može zazvati, da s njime može komunicirati i s njime stupiti u osoban odnos. Za razliku od pojma, koji definira, poopćava i usmjeruje na predmet ili stvar, ime znači nezamjenjivoga pojedinca te postaje oznaka za osobu. Poznavanje nečijega imena omogućuje da se tu osobu može osloviti, dozvati, zazvati i na taj način s njome stupiti u odnos i dijalog.[294] U tom smislu objava

[294] O različitim aspektima teološkoga i personalnoga tumačenja važnosti i uloge biblijskoga Božjeg imena u odnosu Boga prema čovjeku vidi u: Christian LINK, Die Spur des Namens. Zur Funktion und Bedeutung des

Božjega imena kazuje da se samo osoban Bog može objaviti osobama i dati im mogućnost zazivanja. Bog se pokazuje kao „konkretna“ i „pojedinačna“ „osoba“ u dijalogu s ljudskim osobama. Božje ime ne označava tek pojavnost Božju, nego je identično sa stvarnošću Boga koji se objavljuje u svojoj okrenutosti čovjeku i supostojanju s njime.

Upravo je u pitanju tumačenja Božjega imena *Jahve* svoje prigovore i neslaganja s Ratzingerom izrazio stručnjak za *Stari zavjet* Oswald Loretz u recenziji *Uvoda u kršćanstvo*[295], ističući da je Ratzinger bio vođen posebnim dogmatskim interesom te da je zbog toga preuzeo teze koje su u ono vrijeme bile izložene kritici.[296] Ratzinger je odgovorio na Loretzove detaljne prigovore. Na temelju istraživačkih rezultata evangeličkoga teologa Albrechta Alta, Loretz je tvrdio, a kako ga prepričava sam Ratzinger, da „ne postoji izravni izvanjski kontinuitet i identitet između Boga otaca i *Jahve*, nego tek unutarnje pravo naknadno provedenoga izjednačavanja jednoga s drugim od strane Izraelove vjere“.[297] Premda Ratzinger Loretzu daje prednost u objašnjavanju jezičnoga porijekla imena *Jahve* i *El*, drži da njegovo vlastito tumačenje drugi starozavjetni stručnjaci ne drže nemogućim i nadiđenim te zaključuje da se on i Loretz ipak slažu u temeljnom misaonom usmjerenju.[298] Loretz, nadalje, stavlja u pitanje Ratzingerovu hipotezu da je vjerojatno konačno oblikovanje punoga imena *Jahve* Mojsijevo djelo, ističući da su drugi istraživači pokazali kako je ime *Jahve* posvjedočeno i prije Mojsija.[299] Starozavjetni stručnjak Ratzingeru također prigovara da se upravo isticanje posebne zasluge Mojsija i Izraela protivi objavi Božjega imena u Izl 3, jer biblijski tekst poznaje samo čovjeka koji prima i Boga koji dariva, što znači da Bog objavljuje svoje ime, a Mojsije i Izrael su oni koji primaju. U takvoj dinamici objave za Loretza je sekundarno pitanje povezuje li se ona s novim spoznajama i riječima.[300] Ratzinger, sa svoje strane, ne niječe tu temeljnu strukturu objave, kao ni primat primanja od strane Mojsija i Izraela koji iz nje proizlazi i koji omogućuje to „stvaralačko preoblikovanje“ imena *Jahve*, jer je „stvaralački postupak uvijek postupak primanja“.[301] Mogli bismo reći da se ovdje

---

biblischen Gottesnamens, u: Christian LINK, *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Neukirchen-Vluyn, 1997., 37-66.

[295] Usp. Oswald LORETZ, Jahve und El. Zu J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, u: *Bibel und Kirche* 24 (1969.) 2, 53-59.

[296] Usp. *Isto*, 53.

[297] Joseph RATZINGER, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum“, u: *Hochland* 61 (1969.) 1, 535.

[298] Usp. *Isto*, 536.

[299] Usp. Oswald LORETZ, Jahve und El, 54-55.

[300] Usp. *Isto*, 59.

[301] Usp. Joseph RATZINGER, Glaube, Geschichte und Philosophie, 535. Ratzinger ponavlja dotični citat iz *Uvoda u kršćanstvo*: „[…] puni izričaj imena *Jahve* […] čini se [!] da je djelo vjere Izraela, koji nije bez nadovezivanja, ali ipak stvaralački prekovano, oblikovao svoje vlastito ime Boga i u tome vlastiti njegov lik. Da,

radi o ranom Ratzingerovu „sukobu“ s egzegetama, jer Loretz iz ovih detaljiziranih nesuglasica zaključuje da je „Ratzinger s drugačije usmjerenim tumačenjem ponovno pokazao da sustavnom teologu, unatoč najvećem naporu, teško pada prevladati jarak između povijesti i vjere i ne izolirati vjeru od povijesti“, čime je opet naglasio „veliku snagu metafizičkoga mišljenja u području katoličke teologije, prema kojemu povijest i *Pismo* često imaju podređenu ulogu i djelomično ornamentalnu vrijednost.“[302] Ratzinger, koji se i sâm nekoliko godina bavio isključivo povijesnim istraživanjem, zastupa suradnju između egzegeta i sustavnih teologa. Pomirljivo dodaje da bi i svi teolozi i egzegete trebali, unatoč svoj različtosti metodâ, shvatiti da sjede u istom čamcu, jer inače primjedbe poput Loretzovih mogu sustavnoga teologa navesti na pomisao kako on u labirintu egzegeze može potpasti samo pod lopove te stoga potpuno zapostaviti egzegetska razmišljanja i usredotoči se opet samo na ono što je sustavno.[303] Ovdje se nazire svojevrsno ograničavanje sustavnih teologa, da gotovo nije ispravno misliti izvan granica rezultata egzegetskog istraživanja, a koja sa svoje strane, kako je i u ovome sporu vidljivo, počivaju na različitim istraživačkim mišljenjima o istom predmetu. Bez obzira na egzegetska neslaganja, ipak možemo zaključiti da kod Ratzingera prevladava teološko i sadržajno tumačenje te povezivanje različitih etapa i smjerova shvaćanja Boga u Izraelu. To je pokazao teološkom analizom različitih Božjih imenâ, a koja se u njegovoj temeljnoj personalističkoj orijentaciji čine prihvatljivima, jer je temeljna činjenica i u *Starome zavjetu* da se Bog pokazuje kao osobni Bog koji je okrenut čovjeku i narodu i koji od njega traži odgovor.

Narav odnosa Boga i čovjeka Ratzinger tumači biblijskom stvarnošću saveza između Boga i čovjeka, kojega vidi kao pandan filozofskoj kategoriji *relacije*. Usredotočuje se na teološko viđenje saveza izraženo grčkim terminom *diathéke*, kojim je preveden hebrejski *berit*. U tom okviru savez Boga s čovjekom nije shvaćen kao simetričan ugovor dvaju ravnopravnih partnera koji se obvezuju na međusoban odnos. Bog, koji ulazi u odnos s čovjekom, pravi je inicijator saveza, pa je, posljedično, savez čovjeku Božji dar i čin Božje ljubavi. Ratzingerovo tumačenje saveza nadilazi pravnu dimenziju prava i obveza te on prvenstveno gleda na savez kao na odnos osobâ. Savez se pokazuje kao utemeljenje novoga odnosa čovjeka prema Bogu, koji Bog započinje, a čovjek mu daje svoj pristanak. Konačno, savez s Bogom prerasta u međuodnos ljubavi koji nadilazi asimetriju partnera, jer Božja

danas mnogo toga govori, da je oblikovanje imena doista bilo djelo Mojsija, koji je njime svojim potlačenim sunarodnjacima donio novu nadu.“ (*Isto*.)

[302] Usp. Oswald LORETZ, Jahve und El, 59.

[303] Usp. Joseph RATZINGER, Glaube, Geschichte und Philosophie, 536.

ljubav u savezu stvara „neočekivanu obostranost“, što nadilazi običnu uzajamnost. Osim toga, u Ratzingerovoj interpretaciji saveza između Boga i ljudi uočljivo je njegovo nadilaženje odnosa „ja“-„ti“ između Boga i čovjeka, jer pod ljudskim partnerom saveza misli kako na pojedinca tako i na zajednicu, što je u skladu s biblijskim shvaćanjem. Kada je savez sklopljen s pojedincem (primjerice Abrahamom), on obuhvaća dimenziju zajednice (njegovo potomstvo), i obrnuto: kada savez uključuje zajednicu (izraelski narod), ne isključuje pojedinačnoga čovjeka. Premda Ratzinger to izričito ne tvrdi, njegovo viđenje saveza kao obostranoga odnosa između Boga i čovjeka u konačnici poprima elemente zajedništva.[304]

Konačno, važno je za Ratzingerovu misao još jednom istaknuti da Bog, premda se okreće ljudskim osobama i s njima uspostavlja odnos, ne biva njima ograničen. I onda kada izabire Izrael kao „svoj“ narod on ne postaje nacionalni Bog, nego djeluje u perspektivi univerzalnoga čovječanstva. Ni u jednom starozavjetnom trenutku ne poništava se razlika između Boga i ljudi, jer je uvijek u dijalogu s čovjekom sačuvana Božja inicijativa, koja proizlazi iz njegove potpuno slobodne odluke i volje. Bog se u povijesti ne objavljuje iz nužde vlastitoga bića, nego i onda kada se objavljuje neizmjerno nadilazi povijesne, regionalne i vremenske okvire. Premda je osobni i bliski Bog, premda je poznato njegovo ime, premda sklapa savez on ostaje skriven, čovjeku nedokučiv i nedostižan. Uz osobnost, transcendencija je nerazdvojna sastavnica Božjega samootkrivanja u *Starome zavjetu*. U tu svrhu Joseph Ratzinger opravdava posezanje za filozofskom idejom bitka i njezinim „personaliziranjem“ kao sredstvom izražavanja punine Božje samoobjave već u Bibliji. S jedne strane starozavjetni Bog, objavljujući se osobama i uspostavljajući s njima odnos, pokazuje svoju osobnost koja ima značajke onoga što danas podrazumijevamo pod osobom: svijest, slobodu, spoznaju, ljubav, sposobnost govora i dijaloga, samostojnost djelovanja. S druge strane, tu osobnu dimenziju nadopunjuje metafizički pojam bitka kojim se izražava Božja stalnost, nepromjenjivost, nadmoć i transcendentnost. Iako u *Starom zavjetu* ne postoji konkretna objava Trojstva, u njemu postoji dovoljno naznaka da Joseph Ratzinger, suprotno ondašnjim filozofskim i religijskim pravilima, uočava „paradoks“ biblijske vjere, zastupajući u Bogu koji se objavio identitet triju „kategorija“: osobe, odnosa i bitka.

Objava Boga u *Novome zavjetu* naznačit će povezanost osobe, odnosa i bitka u trinitarnoj stvarnosti. Rano kršćanstvo, uz vlastite nadopune, preuzima ondašnji filozofski

[304] O interpretaciji saveza kao zajedništva s Bogom vidi u: Hans LUBSCZYK, Der Bund als Gemeinschaft mit Gott. Erwägungen zur Diskussion über den Begriff „berit“ im Alten Testament, u: Wilhelm ERNST – Konrad FEIEREIS – Fritz HOFFMANN (ur.), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig, 1977., 61-96.

pojam *logosa* nasuprot *mitosu* religijâ i time stvara „preduvjete“ za vjeru u trojstvenoga Boga. Prihvaćajući tumačenje *logosa* tadašnje filozofije i preobražavajući ga u svjetlu novozavjetne objave, kršćanstvo, prema Ratzingerovu tumačenju, dolazi do dijaloške i relacijske slike Boga. Bog nije samo preduvjet svega bitka ili objektivni smisao kozmosa. Bog nije niti misao koja promatra isključivo samu sebe i koja treba samu sebe. Kao *Logos*, Bog je i ljubav. On ne govori samo kao smisao u stvaranju, nego se čovjeku objavljuje, oslovljava ga i poziva na odgovor, što ima svoj personalni vrhunac u Isusu Kristu. *Logos* je, prema Josephu Ratzingeru, pobliže određen kao *dialogos*[305] i ljubav. Kako ćemo vidjeti, puninu kršćanskoga tumačenja *Logosa* u njegovu relacijskom ostvarenju Ratzinger vidi ostvarenu u osobi Isusa Krista. Premda je kršćanstvo preuzelo jedan postojeći pojam umnoga promišljanja, ono ga je produbilo u svjetlu objave. Zato Benedikt XVI. daje prednost „silaznome putu“ poznavanja Trojstva koji polazi od Božje samoobjave u povijesti kao Oca, Sina i Duha Svetoga. Kroz navedene teme provlači se pitanje helenizacije biblijske i kršćanske vjere, koju Ratzinger, nasuprot zahtjevima dehelenizacije, smatra legitimnom i važnom u razvoju produbljivanja vjere, ali s druge strane uočava i opasnosti toga procesa koje nisu potpuno prevladane. Proces susreta i prožimanja biblijske misli s grčkim duhom Ratzinger će braniti i u pitanjima vezanima za kristološke dogmatske iskaze.

U epistemološkom smislu, crkveni nauk o Trojstvu, premda utemeljen na objavi, ne može se shvatiti kao potpuno proniknuće u trinitarno otajstvo Boga. On je za Ratzingera više granični nauk koji pokazuje nemogućnost potpunoga shvaćanja Boga, negoli definicija koja bi znanje o Bogu obuhvatila kategorijama ljudskoga mišljenja. Trinitarni nauk predstavlja više negativni dokaz da ne postoje drugi putovi spoznaje Boga i služi kao jezična regulacija, koja upućuje prema Nedohvatljivome. S druge strane, specifičnost misli Josepha Ratzingera pokazuje se u njegovu pokušaju, da u trinitarnoj dogmatskog formuli vidi heremeneutički ključ za razumijevanje stvorenoga i otkrivanja trinitarne strukture u sveukupnoj stvarnosti. Ono što je u grčkoj filozofskoj slici kozmosa bilo zanemareno ili podcijenjeno predstavlja upravo novost koju pruža trinitarna slika Boga: vrednovanje mnoštva kao jednakoizvorne stvarnosti s jedinstvom, shvaćanje osobe kao odnosa, a ne tek kao *individuuma* te izdizanje relativnoga iz podređenoga položaja akcidenta na razinu jednaku supstanciji. I na ovaj način Joseph Ratzinger prevladava zatvorenost trinitarne teologije, povezujući je s ljudskom egzistencijom i cjelokupom vizijom svijeta.

[305] O ondašnjoj filozofskoj pozadini i aktualnosti dijaloške interpretacije bitka i logosa kako u čovjeku, tako i u njegovu odnosu prema drugima, a koja je u ono vrijeme bila aktualna, vidi primjerice u: Fridolin WILPINGER, Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber, u: *PhJ* 70 (1962.) 1, 169-190.

S obzirom na božanske osobe Trojstva, *Novi zavjet* svjedoči da se one objavljuju u svojim vlastitostima, koje se temelje na njihovim međusobnim odnosima, i čine njihove specifične međusobne razlike. Isus Krist objavljuje se u svome odnosu prema Ocu i Duhu Svetomu. Njegovo obraćanje Bogu kao „Ocu“ otkriva kako Oca, tako i njega samoga kao Sina, koji je na istoj razini (istobitan) s Ocem. K tomu, Krist govori o slanju Duha Očeva, „smještajući“ ga time u Božje trostruko „biti-u-odnosu“ kao Otac, Sin i Duh Sveti. Iz Sinovljeve objave Oca Joseph Ratzinger zaključuje na čistu relacionalnost Očevu. Postaje jasno da od Oca polazi relacijsko gibanje jer je on čisto „sebe-davanje“, kako u unutarbožanskom životu, tako i u povijesnoj objavi. Ratzinger božansku osobu Oca povezuje s danas ambivalentnom i nedostatnom analogijom ljudskoga očinstva, kojoj u konačnici Bog Otac postaje autentično utemeljenje i kriterij. Pitanje Božjega očinstva u ljudskoj korelaciji prelazi konačno u pitanje Božje spolnosti. Premda je Bog nadspolno biće, za Benedikta XVI. slika Oca ostaje nezamjenjiva i neukloniva jer je autentična slika koju nam je objavio njegov Sin.

Premda je u povijesti spasenja Duha Svetoga bilo teže upoznati kao osobu, Joseph Ratzinger uočava mnoga novozavjetna mjesta, koja iz njegova slanja i djelovanja u povijesti spasenja zaključuju na njegovu osobnost i relacionalnost. Duh Sveti na Pedesetnicu biva dan svakome apostolu osobno, čime Kristovo utjelovljenje biva „poosobljeno“ za svakoga pojedinačno. Isusovi nazivi za Duha Svetoga, kao *Paraklet*, Tješitelj (*Consolator*), Odvjetnik, još snažnije podcrtavaju njegovo osobno djelovanje. Duh se u povijesti spasenja pokazuje kao osobni princip zajedništva, koji ujedinjuje i stvara zajedništvo među ljudima (u Crkvi) na način Trojstva. Na temelju toga Ratzinger će pomoću Augustinove pneumatološke misli zaključiti na unutartrojstvenu vlastitost Duha Svetoga kao osobnog zajedništva (*communio*) Oca i Sina, na što upućuje njegovo ime „Duh Sveti“ te nazivi „Ljubav“ i „Dar“. Poput govora o Trojstvu, Ratzingerova trinitarna pneumatologija nije „opterećena“ klasičnim pitanjem o „izlaženju“ Duha Svetoga kao „nadisanju“, iz kojega su proizlazile njegove uglavnom pasivne „funkcije“.[306] Kod Ratzingera se „uloga“ Duha Svetoga pokazuje „aktivnijom“ time što je Duh Sveti prikazan kao osobni temelj zajedništva Oca i Sina i njihova međusobna povezanost u ljubavi i darivanju, što se onda može jasnije povezati i s njegovim djelovanjem u povijesti spasenja.

[306] O novijem pokušaju socijalnoga i komunionalnoga premišljanja „uloge“ Duha Svetoga u trinitarnim odnosima božanskih osoba usp. studiju: Wiegand SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation*, Münster, 1986., ovdje citirana str. 97.

Osim što *communio* drži osobnom vlastitošću Duha Svetoga, Joseph Ratzinger slikom zajedništva tumači sveukupni život božanskih osoba i time se približava tendenciji istočne teologije, koja je više naglašavala u Bogu zajedništvo ne zanemarujući ni jedinstvo, koje je prevladavalo u zapadnom kulturnom okruženju.[307] Božanske se osobe po odnosima ne razlikuju samo, nego su odnosima ujedinjene i povezane u potpunoj međusobnoj uzajamnosti i prožimanju. Jedna se božanska osoba stoga bez drugih ne može misliti, jer postoji samo u povezanosti s ostalima. Božja trinitarna relacionalnost prelazi u *communio*. Shvaćanje Trojstva kao *communio* ili Božje „mi"-stvarnosti pomaže Josephu Ratzingeru da bolje razjasni jedinstvo i međusobnu različitost božanskih osoba. Jedinstvo božanskih osoba nije uniformno jedinstvo, nego jedinstvo koje čuva različitosti božanskih osoba; ono je jedinstvo u različitosti. Stoga *communio* nije isto što i ontička konsupstancijalost, jer u njoj više dolazi do izražaja da je Božje jedinstvo osobno jedinstvo, odnosno jedinstvo osobâ, dijaloško jedinstvo. Na trinitarnoj eksplikaciji motiva *communio* postaje očito da misao Josepha Ratzingera prevladava „dijaloški personalizam" s njegovom temeljnom paradigmom odnosa „ja"-„ti" te nalazi svoj vrhunac u dimenziji „mi".

Shvaćanje božanskoga trinitarnog zajedništva kod Ratzingera je povezano s govorom o Bogu kao ljubavi. Ljubav se kvalificira kao način na koji se ostvaruje božansko zajedništvo. U njegovim djelima ne nalazimo artikulaciju božanske ljubavi sukladno vlastitostima božanskih osoba kakvu je razradio Rikard od sv. Viktora. Ipak je uočljivo da nekadašnji sveučilišni profesor smjera interpersonalnom shvaćanju trojstvene ljubavi time što govori o Trojstvu kao vječnom „krugu ljubavi". Time podsjeća i na klasični pojam *perihoreza*, kojim je jasnije izražen karakter dinamičnosti i „neprestanosti" prožimanja božanskih osoba. Trojstvo je dinamično zajedništvo triju božanskih osoba u neprestanoj uzajamnoj ljubavi, koje se otvara prema čovjeku. Budući da Bog u sebi živi na način osobne ljubavi, on i čovjeka ljubi „osobnom ljubavlju" i poziva ga u zajedništvo sa sobom. Pritom Božji motiv otvaranja nije nužnost radi vlastita ostvarenja, nego neizmjernost vlastite ljubavi koja se ne zatvara u sebe, nego se otvara prema stvorenju čovjeku.

Svoje uvide iz biblijske kako starozavjetne, tako i novozavjetne objave Boga kao osobnoga bića koje je u sebi zajedništvo i koje se otvara osobnom zajedništvu i dijalogu s čovjekom, ne poništavajući time njegovu osobnost, nego je dovodeći do punine, Joseph

[307] Više o te dvije tradicije vidi u: Saskia WENDEL, *Gott. Das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg-Basel-Wien, 2011., 58-60.

Ratzinger postavlja kao kriterije razlikovanja između kršćanstva i svjetskih posebno azijskih religija, u kojima osobnost Boga i čovjeka i njihovi uzajamni odnosi ne igraju važnu ulogu.

Konačno, moglo se već vidjeti da se Ratzingerova teološko-trinitarna razrada personalno-dijaloške objave Boga snagom svoje unutarnje strukture širi na kristološko i antropološko područje.

III. poglavlje

ISUS KRIST SIN – „BESKRAJNA“ BLIZINA BOGA

Joseph Kreiml vrlo je pogođeno u misli Josepha Ratzingera uočio jednu sintagmu, za koju možemo reći da bitno sažima čitavu Ratzingerovu kristologiju. Nekadašnji profesor dogmatike i fundamentalne teologije označava Isusa Krista kao „beskrajnu blizinu“ Božju: „Bog je kakav se izrazio u Isusu Kristu. Bog nije samo neizmjerni ponor ili bezgranična visina koja sve nosi, ali sam nikada ne ulazi u konačno. Bog nije samo beskrajna udaljenost, nego i beskrajna blizina. Možemo mu se povjeriti, njemu govoriti: on čuje i vidi i ljubi.“[1] Ta relacijska terminologija blizine doista pogađa srž Ratzingerove kristologije. Također je, iz obrnute perspektive promatrano, moguće uočiti da je Ratzingerova temeljna perspektiva promatranja Isusova lika njegov odnos s Ocem nebeskim, od kojega prima poslanje, kojega objavljuje i iz kojega proizlazi i Isusov odnos prema ljudima i njegovo predanje. Možemo odmah reći da je Ratzingerova kristologija u određujućim crtama relacijska, jer on u svojim varijacijama bogatim razmišljanjima polazi od Isusova sinovskoga relacijskog identiteta, koji je konstituiran dvostrukim smjerom odnosa, prema Ocu i prema ljudima. U tom smislu nekadašnji sveučilišni profesor svoja promišljanja temelji poglavito na kristološkim dogmama rane Crkve, a koje vidi u određenom smislu ukorijenjenima u svetopisamskim svjedočanstvima. Upravo zbog takvoga pristupa liku Isusa iz Nazareta, koji pretpostavlja određeni kontinuitet i komplementarnost *Svetoga pisma* i kristoloških dogmatskih izričaja, u našu temu neizravno, kao njezina hermeneutička priprava, ulazi i Ratzingerova kritika povijesno-kritičke metode kao pristupa Isusovu povijesnom liku. Također na ovom kristološkom primjeru postaje očit Ratzingerov pristup *Svetom pismu* i njegova upotreba u teološkim razmišljanjima.

[1] Joseph RATZINGER, Was bedeutet Jesus Christus für mich?, u: Heinrich SPAEMANN (ur.), *Wer ist Jesus von Nazareth – für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München, 1973., 23. Ponovno objavljeno u: Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 133-136. Usp. Josef KREIML, „Gott ist unendliche Nähe.“ Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Joseph Ratzingers, u: Gerhard Ludwig MÜLLER (ur.), *Der Glaube ist einfach*, 85.

1. Ratzingerov put do „stvarnoga“ lika Isusa Krista

Premda to nije izričito rekao, iz Ratzingerovih je razmišljanja moguće zaključiti da današnja prevladavajuća slika o Isusu nije „stvarna“. Njoj nedostaje cjelovitosti i obuhvatnosti, kako u pogledu znanstvenoga istraživanja izvora, tako i u pogledu samoga sadržaja vjere. U konačnici je moderni pristup liku Isusa doveo i do reduciranoga ispovijedanja vjere u Isusa Krista.

1.1. Današnji temeljni problem vjere u Isusa Krista

Već je u *Uvodu u kršćanstvo* Joseph Ratzinger upozorio na „pravi kamen smutnje“ s obzirom na priznavanje Isusa u današnjem vremenu: „[...] riječ je o ispovijedanju vjere da Isus, čovjek pojedinac, koji je oko 30. godine bio smaknut u Palestini jest 'Krist' (pomazanik, izabranik) Božji, štoviše, pravi Božji Sin, središte i prekretnica sve ljudske povijesti.“[2] Isti problem vjere u Krista ponovit će i u novom uvodnom eseju svoje najpoznatije knjige. Ne samo da je danas dovedeno u pitanje osobno shvaćanje Boga, nego se i Kristov lik potpuno drugačije tumači, i to nasuprot dogmi i evanđeljima. „Vjera u to da Krist *jest* jedinorođeni Sin Božji, da u njemu Bog doista boravi među nama kao čovjek i da je čovjek Isus vječno u Bogu i Bog sâm – dakle ne neki Božji objaviteljski lik, nego Bog jedini i nezamjenjivi – ta se vjera […] napušta. Iz čovjeka koji *jest* Bog, Krist postaje čovjekom koji je Boga *iskusio* na poseban način.“[3] Dok se u Crkvi prije Drugoga vatikanskog koncila govorilo o faktičkom monofizizmu, danas prema Ratzingeru prevladava opasnost novog arijanizma odnosno nestorijanizma.[4] Kao daljnja posljedica nijekanja Isusova božanstva i prenaglašenoga isticanja njegova čovještva, u širokim krugovima i među samim vjernicima sve se više nametnula „slika Isusa, koji ništa ne zahtijeva, nikada ne prekorava, koji sve i svakoga prihvaća, koji nas u svemu samo potvrđuje: savršena suprotnost prema Crkvi ukoliko se ona još uopće usuđuje zahtijevati i određivati.“[5] Za razliku od suvremenoga temeljnog problema reducirane vjere u Isusa Krista, koja je danas dodatno motivirana odnosom prema religijama i neuklapanjem u modernu sliku svijeta[6], Benedikt XVI. pripovijeda da su ga u vrijeme njegove mladosti

---

[2] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 189.
[3] Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 15-16.
[4] Joseph RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, 1995., 18sl. 48.
[5] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, Split, 2006., 6. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg, 2003.]
[6] Usp. Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 22sl.

tridesetih i četrdesetih godina prošloga stoljeća oduševljavale knjige o Isusu nekih autora (Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini, Daniel-Rops) koji su još predstavljali jedinstveni lik Isusa Krista kao čovjeka u kojem je bio vidljiv Bog. Za Ratzingera je bitno što se njihovo prikazivanje Isusova lika temeljilo na evanđeljima, „kako je Isus živio na zemlji kao čovjek, ali – cjelovit čovjek – koji je istodobno ljudima donosio Boga, s kojim je kao Sin bio jedno. Tako je po čovjeku Isusu postao vidljiv Bog, a u Božjem svjetlu i slika istinskoga čovjeka.“[7] Značajno, dakle, za takvu sliku Isusa Krista je jedinstvo njegova božanstva i čovještva, koje je bilo vidljivo i u njegovu zemaljskom životu.

Nužnost vjere u Isusovo božanstvo i čovještvo ima, prema Benediktu XVI., sasvim osobni cilj te ako takva vjera ne postoji onda su posljedice i soteriološki dalekosežne:

> „No ako razdvojimo Krista i Boga, onda se iza toga krije također dvojba, može li nam Bog uopće biti tako blizak; […] Ako Bog nije u Kristu, onda se on udaljuje u neizmjernu udaljenost; ako Bog više nije S-nama-Bog, onda je on baš odsutni Bog pa time on zapravo i nije Bogom: Bog koji ne može djelovati nije Bog. Što se pak tiče straha da će se Isus po našoj vjeri u njegovo bogosinstvo daleko udaljiti od nas, valja reći da je istina zapravo ono suprotno: Ako je on bio samo čovjek, onda je on neopozivo odstupio u prošlost te ga samo neko daleko sjećanje može više ili manje jasno opaziti. Ako je pak Bog uistinu prihvatio jednog čovjeka koji je tako ujedno i pravim čovjekom i pravim Bogom u Isusu, onda on kao čovjek ima udjela na Božjoj prisutnosti koja obuhvaća sva vremena.“[8]

Kriza vjere u Isusa Krista započela je, prema Ratzingeru, novovjekovnim promijenjenim načinom čitanja *Svetoga pisma*, koji se čini čisto znanstvenim. Za ondašnjega prefekta Kongregacije za nauk vjere vrijedi i obrnuta uzročnost. Pitanje kako čitati *Bibliju* nerazdvojivo je povezano s pitanjem Krista.[9]

1.2. Razdvajanje „povijesnoga Isusa“ i „Krista vjere“

Temeljni uzrok današnjega problema reducirane slike Isusa Krista Joseph Ratzinger nalazi u razdvajanju „povijesnoga Isusa“ i „Krista vjere“, jer ono dovodi u pitanje samu vjeru u Isusa Krista pravoga Boga i pravoga čovjeka: „[...] što može značiti vjera u Isusa Krista, u Isusa Sina živoga Boga, ako je čovjek Isus bio posve drukčiji nego što ga prikazuju evanđelisti, drukčiji od onoga kako ga naviješta Crkva polazeći od evanđelja?“[10] Temeljno pak područje u kojem se to razdvajanje dogodilo za Ratzingera je liberalna povijest dogmi i

[7] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 5.
[8] Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 23.
[9] Usp. Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 7.
[10] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 5.

povijesno-kritička egzegeza, kojom se Benedikt XVI. bavio u svojim radovima[11] mnogo prije svoga djela *Isus iz Nazareta.*[12] Posljedice povijesno-kritičke egzegeze on vidi u političkoj teologiji, u teologiji oslobođenja i, konačno, u pluralističkoj teologiji religijâ, koja od devedesetih godina prošloga stoljeća postaje sve prisutnija u kršćanskoj svijesti.

1.2.1. Ograničenja povijesno-kritičke metode

Dobro je poznato da Joseph Ratzinger opetovano ističe nedostatke povijesno-kritičke metode. S druge pak strane, manje se uočava da pozitivno vrednuje doprinose te metode u tumačenju biblijskih tekstova.[13] Stoga Ratzingerove kritičke analize imaju za cilj koji je daleko od njezina odbacivanja. Temeljna nakana njegovih prigovora može se sažeti u tvrdnju da je sama povijesno-kritička metoda nedostatna za cjelovito čitanje biblijskih tekstova te je stoga potrebna integracija drugih pristupa novozavjetnim spisima.

Prema Josephu Ratzingeru, povijesno-kritička metoda ne iscrpljuje tumačenje Pisma ukoliko se ono shvaća kao jedno *Sveto pismo* i ako se smatra od Boga nadahnutim.[14] Ono što

---

[11] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 189-227; Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung, u: Johannes TENZLER (ur.), *Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit*, Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, Regensburg, 1972., 359-367. (dalje: Die Christologie im Spannungsfeld); Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, u: *EE* 47 (1972.) 3, 487-503.; Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, u: Joseph RATZINGER (ur.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg im Breisgau, 1989., 15-44; Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, u: *IkaZ* 25 (1996.) 4, 367-369.

[12] Doista je objavljivanje prvoga dijela *Isusa iz Nazareta* izazvalo neočekivani publicitet. O zanimanju njemačke javnosti za to Papino djelo bibličar Joachim Kügler je ironično, ali vrlo pogođeno zamijetio: „Doduše, može se smatrati kao ironija povijesti da danas jedna Papina knjiga postiže ono što su prije uspjeli samo notorni kritičari Pape Hans Küng i Eugen Drewermann; naime, razbiti uski krug crkvene pozornosti i potaknuti zanimanje šire javnosti. No to je tako, da se čak i u samim *discount*-knjižarama, gdje se inače nudi religija u najboljem slučaju u drastično reduciranoj formi – kao ezoterijski laka mješavina masaže refleksnih zona stopala, štapića i čajeva od trava – dogodi, da su postavljeni čitavi Papini stolovi. Ne samo da se veliča 'Isus iz Nazareta', nego i čitav niz starijih naslova istoga autora, pri čemu treba odmah razjasniti tko je to.“ (Joachim KÜGLER, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilfslosigkeit eines Dogmatikers, u: Hermann HÄRING [ur.], *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 2008., 153.) Od strane stručnjakâ pak prvi dio *Isusa iz Nazareta* izazvao je mnoštvo kritika koje su se velikim dijelom, osobito na njemačkom govornom području, usredotočile na Ratzingerovo shvaćanje i vrednovanje povijesno-kritičke egzegeze, koja on sažima iz svojih ranijih djela. Drugi dio *Isusa iz Nazareta* prihvaćen je bolje, možda i zbog toga što „je ton, kojim Papa pristupa biblijskoj znanosti, znatno pomirljiviji nego u prvom svesku, u kojemu se mogla zamijetiti želja za polemikom“. (Thomas SÖDING, Ohne Fachchinesisch. Der zweite Band des Jesusbuchs von Benedikt XVI., u: *Herder Korrespondenz* 65 [2011.] 4, 184.) No i u uvodnom dijelu drugoga sveska Papa je sadržajno ostao dosljedan svome vrednovanju povijesno-kritičke egzegeze.

[13] Navodimo samo jedan primjer Ratzingerove opetovane konstatacije: „Povijesno-kritička metoda je izvrstan instrument za čitanje i interpretiranje povijesnih izvora.“ (Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, 368.)

[14] „U ljudskoj riječi odjekuje nešto što je veće od ljudskoga. Pojedinačni spisi ukazuju na neki način na živi proces jednoga *Pisma*, koji je u njima prisutan.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 11.)

najčešće prigovara povijesno-kritičkoj egzegezi jest njezina ograničenost prošlošću, a koja s druge strane proizlazi iz njezine naravi, odnosno dosljednosti njezina znanstvenog instrumentarija. U principu, povijesno-kritička egzegeza usmjerena je na traganje za ondašnjim kontekstom, u kojemu su nastali biblijski tekstovi.

> „Jedan tekst, jedan događaj, jedna osoba biva strogo fiksirana u svoju prošlost. Želi se otkriti što je tadašnji autor tada rekao i što je mogao reći odnosno misliti. Važno je ono 'historijsko', ono 'nekadašnje'. Zato mi povijesno-kritička metoda ne posreduje Bibliju u danas, u moj sadašnji život. […] Ona po svojoj biti ne govori o danas, ne o meni, nego o jučer, o drugima. Stoga ona nikada ne može pokazati Krista danas, sutra i u vječnosti, nego uvijek samo, ako ostaje sama sebi vjerna, Krista jučer.“[15]

Iz toga proizlazi sljedeća njezina granica. Upravo jer istražuje povijesni kontekst, ona mora i riječi obrađivati i proučavati kao ljudske riječi, iako može naslutiti „višu vrijednost“, odnosno višu dimenziju koja se nalazi u ljudskoj riječi. Konačno, za historijsko-kritički pristup, jer proučava pojedinačne biblijske knjige u njihovome povijesnom kontekstu i izvorištu, jedinstvo svih spisa – ono što Papa definira kao „*Bibliju*“, nije neposredna povijesna datost.

Svi se ovi nedostatci na kraju svode na problem sigurnosti s obzirom na proučavanje prošlosti. Proučavanje i upoznavanje prošlosti ostaje vezano uz prostor hipoteze, pa i onda kada postoji visok stupanj njihove vjerojatnosti, jer se prošlost ne može jednostavno prenijeti u sadašnjost. Stoga povijesno-kritička metoda, prema Ratzingeru, sama po sebi upućuje dalje izvan sebe; u svojoj nutarnjoj otvorenosti ona već teži drugim metodama koje će je nadopuniti.[16] U perspektivi Isusova lika, povijesno-kritička metoda može prenijeti spoznaju o čovjeku Isusu, ali u njemu svojom metodom teško može otkriti Krista jer se to ne da svrstati u puku pojavnost koja se može dokazati.[17] Ratzinger ne previđa da je cilj povijesno-kritičke metode istraživanje povijesnih okolnosti i uvjeta u kojima je neki spis ili tekst nastao. No njegova kritika smjera na tendenciju apsolutiziranja povijesnih podataka i hipoteza. On u bîti upozorava na pozitivizam koji se ograničava na historicizam i racionalizam.

---

[15] Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, 368; Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 10; Joseph RATZINGER, Predgovor Papinske biblijske komisije, u: PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15. IV. 1993.), Zagreb, 1995., 27-30.

[16] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 9-11.

[17] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 191-193.

1.2.2. Filozofska pozadina povijesno-kritičke metode

Ako sagledamo Ratzingerovu analitičku misao u cjelini, ne iznenađuje da se on ne zadržava samo na pojavi i djelovanju povijesno-kritičke metode kao takve, nego razotkriva njezine dublje premise koje možda na prvi pogled i nisu tako očite. U tom je smislu pogođena Ratzingerova detekcija i analiza određenih filozofskih pretpostavki na kojima se povijesno-kritička metoda temelji. Već na početku bavljenja tim pitanjem Ratzinger je uočio da rasprava o modernoj egzegezi nije poglavito stvar povjesničara, nego se u svojoj biti tiče filozofije.[18] Za Ratzingera, naime, ne postoji čista povijesna metoda, nego ona uvijek stoji u određenom filozofskom okviru jer se temelji na određenim pretpostavkama. „Poteškoće koje vjera danas neprekidno osjeća s obzirom na kritičku egzegezu ne potječu od povijesnoga ili kritičkoga kao takva, nego od filozofije koja u njima latentno vlada.“[19] Upravo su određene filozofske premise dovele do principa koje ta metoda smatra samorazumljivima, a to su odbacivanje ontologije te primjena metoda i modela prirodnih znanosti na području povijesti. Dublji korijen takvoga pristupa Ratzinger pronalazi u Kantovom filozofijskom obratu, prema kojem se apsolutni bitak u povijesti ne može spoznati, niti se u njoj može pojaviti. Čovjek ne može spoznati bitak niti čuti njegov glas, osim samo neizravno u postulatima praktičnoga uma, koji je tako postao uski prorez kroz koji čovjek još ima doticaja s vječnim. Kako u svom umnom djelovanju čovjek ostaje na području kategorijalnoga, iz toga slijedi ograničenje na ono pozitivno, empirijsko, egzaktno, u kojem se onaj Sasvim Drugi ne može pojaviti niti spoznati. Time se odbacuje ontologija, kao i mogućnost same objave koju je sada potrebno shvatiti kao mit i pronaći njezine razvojne zakone. Ratzinger drži da na taj način Rudolf Bultmann i veći dio moderne egzegeze čitaju *Bibliju*, upravo jer smatraju da se događaji nisu zbili onako kako je napisano u *Bibliji*, pa određenim metodama pokušavaju rekonstruirati kako je to u stvarnosti doista bilo. Takav pristup Ratzinger smatra čistim svođenjem povijesti na filozofiju. Primjena prirodoznanstvenih principa također se očituje u ograničavanju na unutarsvjetski um, a polazi od principa *analogia historiae*, koji pretpostavlja temeljnu jednakost i istovrsnost povijesnih zbivanja koje ne mogu biti prekoračene i koje u konačnici ne dopuštaju zahvat transcendencije u imanenciju. Moglo je postojati samo ono što uvijek

[18] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld, 362-364; Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 32-34; Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, 367-369; Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije*, Split, 2008., 44-45. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln, Freiburg, 1984., ^{2}1990.]

[19] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 44.

postoji i zato je za sve drugo trebalo rekonstruirati povijesne procese, što je postalo istinskom zadaćom moderne egzegeze.

Kako je, dakle, pitanje o modernoj egzegezi prvenstveno pitanje novovjekovne filozofije, a time je identično s raspravom o temeljima našega vremena, Ratzinger s pravom drži da se rasprava o modernoj egzegezi ne može proširiti na otačku egzegezu ili srednji vijek te njih suprotstaviti novovjekovnoj misli. Nije moguće odreći se uvida velikih mislitelja davno prije Kanta. Današnja biblijska hermeneutika pod utjecajem kantovske filozofije ne smije otačku egzegezu jednostavno označiti „alegorijskom“ i predznanstvenom, niti srednjovjekovnu filozofiju smatrati „predkritičkom“.

1.2.3. Kristološke posljedice iz perspektive povijesno-kritičke metode

Posljedice uporabe povijesno-kritiče metode, prema Ratzingeru, pokazuju se od njezina početka. Iz povijesne perspektive gledano, ta je metoda prvi put na evanđelja primijenjena u doba prosvjetiteljstva „s nakanom da se dogma svede na povijest, da se pukoga ljudskoga, povijesnog Isusa suprotstavi Isusu vjere“.[20] Ratzinger će, doduše, reći da je od tada ta metoda doživjela mnoge promjene i neprestano je pročišćavana i oslobađana od svojih prosvjetiteljskih namjera te je kao takva donijela važne spoznaje u svrhu boljega shvaćanja biblijskoga svjedočanstva. No već od svoga *Uvoda u kršćanstvo* Ratzinger se ipak češće osvrće na vrludanja moderne egzegeze, koja se stalno kreće između dileme Isus ili Krist, odnosno tendencije da se kristologija svede na povijest ili pak da se povijest napusti kao nešto suvišno.[21] Joseph Ratzinger kritički i prilično shematski predstavlja glavne značajke pojedinih tendencija razvoja te metode. Prvo usmjerenje, koje vodi od Krista prema Isusu, predvodio je Adolf von Harnack djelom *Bît kršćanstva*, za koje je kao pozadinu imao liberalizmom pročišćeni izvorni *Credo*. Kao jedan od Harnackovih temeljnih stavova Ratzinger izdvaja rečenicu: „U evanđelje ne spada Sin, već samo Otac, kako je i sam Isus naviještao.“ Von Harnackova ideja bila je odvajanje Isusa od Krista, jer je upravo nauk o Bogočovjeku „Sinu“ donio raskol i nesnošljivost između kršćana i nekršćana, dok spoznaja o svim ljudima zajedničkome Ocu stvara jedinstvo i potiče na ljubav. Ratzinger, međutim, primjećuje da je već u vrijeme von Harnacka bio podastrt dokaz da puki Isus o kome je on govorio zapravo ne postoji. To je u daljnjem kretanju navelo Rudolfa Bultmanna, koji je Ratzingerov drugi

[20] *Isto*, 45.
[21] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 193-199.

„omiljeni“ kontrahent, na potpuni preokret prema riječi kerigme. Za Bultmanna je važna činjenica da je Isus postojao, jer vjera se poziva na stvarnost navjestiteljske riječi koja ljudsku egzistenciju otvara njezinoj pravoj vlastitosti. Za vjeru nisu, dakle, važne nesigurne hipoteze, koje ne mogu dati nikakvu povijesnu sigurnost. I ovdje Ratzinger uočava prazninu činjeničnosti bez sadržaja i bijeg u čistu stvarnost riječi. Treću tendenciju on vidi u teologiji „Božje smrti“ koja se okrenula od čiste kerigme te smjera u potragu za povijesnim Isusom u vidu njegove čovječnosti kao zadnje zastupnice božanskoga u današnjem razbožanstvenjenom svijetu u kojemu Boga više nije moguće naći.

Ne samo povijesno, nego i sadržajno Ratzinger uvijek iznova od pozitivnoga doprinosa povijesno-kritičke egzegeze razlikuje i više naglašava onaj pravac, koji i dalje ide putem prosvjetiteljstva i njegove prvotne ideologije. U tom smjeru uočava temeljno razilaženje, koje ima ključne posljedice za sam sadržaj vjere. Nepremostivi jaz između egzegeze rane Crkve, koja je zapisana u starokršćanskim simbolima vjere, i modernoga tumačenja *Novoga zavjeta* dovodi do različitoga shvaćanja lika Isusa Krista. Taj je problem podrobno analizirao u svome zahtjevnom članku „Kristologija u napetosti ranokršćanske egzegeze i modernoga tumačenja Biblije“ („Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung“):

> „Ako pojednostavljeno i sažeto smijemo pretpostaviti da se ranokršćanska egzegeza u našem pitanju predstavlja u kristološkoj sintezi Kalcedona, koja se kao sinteza *Deus et homo* u svojoj bîti predstavlja kao sinteza ontologije i njezinoga temeljnog konstituirajućeg paradoksa identiteta i razlike, time nije teško iz perspektive modernog tumačenja Biblije formulirati njezinu aporiju.“[22]

Ratzinger, međutim, ističe da sve kršćanske zajednice, bez obzira na razlike, imaju jednak temeljni oblik odnosa prema Isusu iz Nazareta: Isusa Krista priznaju i časte kao Sina Božjega s Ocem i Duhom Svetim. Takav odnos počiva na razumijevanju „Sina Božjega“ koje se pokazalo u promišljanju rane Crkve i u starokršćanskoj egzegezi, a koju moderna egzegeza

[22] Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld, 360. U jednom drugom članku, objavljenom iste godine (1972.), Ratzinger je također upozorio da su kalcedonsku dogmu u negativno svjetlo stavile liberalna povijest dogmi i moderna egzegeza. Premda je epoha liberalne teologije danas odavno prošla, Ratzinger drži da se do danas u bitnome nije promijenilo shvaćanje kalcedonske dogme. „Mnogima se i danas ona pokazuje kao zastiranje biblijske vjere grčkim duhom, kao ontološka objektivizacija onoga što se može shvatiti samo u događaju; kao pokušaj da se događaj milosti preoblikuje u objektivnu teoriju. Iza te formule za modernu egzistencijalnu teologiju čini se da stoji i pomaknuti pojam vjere: iz prihvaćanja u povjerenju izjave opraštanja i milosti nastaje držanje istinitim jedne ontološke teorije; time se istovremeno čini u temelju pomaknut i pojam otajstva. Iz neshvatljivosti božanske ljubavi, u kojoj se otajstvo one istinske ljubavi potpuno otkriva kao otajstvo, nastaje paradoks ontoloških teorija koje se zahtijevaju od razuma.“ (Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 487-488.)

stavlja u pitanje, jer se ova kritički shvaća kao transpozicija biblijskoga mišljenja na višu razinu filozofske refleksije u duhu grčke misli.[23]

Iz apriornoga odbacivanja ontologije od strane moderne egzegeze i njezine ograničenosti na prošlost proizlazi dvostruko moderno suprotstavljanje ranokršćanskom tumačenju *Biblije*.[24] Najprije, moderna egzegeza vertikalizmu ontologije suprotstavlja horizontalizam povijesti spasenja. Konkretno to znači da ona iza grčkoga vertikalnog shvaćanja *Hiòs tou Theou* dogme vidi horizontalne pojmove židovske nade u spasenje, pa *Hristós* shvaća kao nadređeni pojam naslovu *Sin Božji*. Naslov *Sin Božji*, prema tome, moderna egzegeza smatra političkim pojmom jer pripada povijesnoj nadi Izraela. Ta povijesnospasenjska antiteza ontologijskom mišljenju rane Crkve otkriva najprije porijeklo temeljnih kristoloških kategorija. Na taj je način povijesnospasenjsko mišljenje bilo u temelju vezano za svoje porijeklo, a njegov horizontalizam bio je vezan uz dogođena Božja spasenjska djela u povijesti. Ratzinger, međutim, takvom povijesnospasenjskom pristupu prigovara da navedeni povijesnospasenjski pojmovi nisu iscrpljeni, nego još u sebi nose karakter obećanja, odnosno kristološkoga dovršenja. Filozofskim riječima, povijesna *memoria* ne iscrpljuje se samo u *praesens de praetaerito*, nego je usmjerena prema *praesens de futuro*. Oslanjajući se na Augustinovu sintezu ontologije i povijesti, Ratzinger u pitanje stavlja navedenu modernu antitezu i nadilazi je. Iz Augustinove perspektive postaje jasno da kristološki pojmovi nisu ontološki iskazi, nego iskazi povijesti nade Izraela. Oni se ne tumače u vidu bîti, nego u smislu događajnosti.

Druga aporija ranokršćanske sinteze iz perspektive moderne egzegeze slična je prvoj. Na mjesto vertikalno-ontološke sinteze *Deus et homo* dolazi biblijska horizontalno-povijesna sinteza *Kyriosa* i *Pneume*. Ta je biblijska sinteza bitno soteriološka jer ne ističe inkarnaciju kao svoje središte, niti govori o jedinstvu bîti u Isusu, nego govori o Božjem povijesnom djelovanju koje u uskrsnuću ima svoj cilj. Ratzinger, međutim, točno zapaža da i u ranokršćanskoj sintezi središnja formula *Deus et homo* nije mišljena kontemplativno-ontološki, nego operativno-soteriološki: „[…] i u slučaju ranokršćanske sinteze je u stvari jedan događaj odlučujući: da Bog povezuje ono što je po sebi razdvojeno i time spašava“.[25] Na istoj liniji modernoga prigovora ranokršćanskoj egzegezi da zanemaruje povijest, a time i čovjekovo pitanje o spasenju, Ratzinger izvodi daljnju aporiju: moderna egzegeza prigovara

[23] Usp. Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld, 359.
[24] Usp. *Isto*, 360-362.
[25] *Isto*, 361.

što kalcedonska teologija kao ontološka misli inkarnacijski, čime izostavlja značenje smrti i uskrsnuća po kojima je Isus postao *Pneuma* i *Hiòs tou Theou*. Time kalcedonska teologija zanemaruje povijesnospasenjski identitet *Kyriosa* i *Pneume*, što ima za posljedicu da i nauk o Trojstvu potiskuje u ontološko područje, a iskustvo Boga postaje indiferentni i neshvatljivi paradoks metafizičkoga mišljenja. Ratzinger prigovara da zapravo i samom tom modernom horizontalno-povijesnom sintezom ostaje neodgovoreno pitanje o stvarnoj prisutnosti čovjeka Isusa kao ljudskoga posrednika transcendencije u imanenciju jer on ponovno biva vraćen u čistu prošlost, dok se sadašnjost bez posredništva pokazuje nedostatnom, a što u konačnici vodi u kapitulaciju mišljenja Bog-je-mrtav.

U svojim kasnijim i novijim djelima Joseph Ratzinger će na jednostavniji način opetovano tvrditi da je odbacivanje ranokršćanskoga tumačenja *Biblije*, koje uključuje i dogmu i tradiciju, od strane moderne egzegeze, ukoliko se ono ne može održati pred „kritičkim“ metodama, dovelo u konačnici do razdvajanja Isusa i Krista. To je opet rezultiralo sve nejasnijim Kristovim likom na koji se poziva vjera. Nastajale su stalno nove podjele i suprotstavljanja izvora, čime je Isusov lik razmrvljen u uvijek nove rekonstrukcije i slike: „Isus izvornih riječi, Isus ove ili one zajednice, Isus čovjekoljubivi, Isus kao židovski rabin, Isus apokaliptičar, Isus zelot, Isus revolucionar, politički Isus itd.“[26] No te su rekonstrukcije na temelju vlastitih pretpostavki bile više odraz samih autora i njihovih ideala, negoli otkrivanje slike samoga Isusa. Premda je u međuvremenu naraslo nepovjerenje prema tim slikama Isusa, Benedikt XVI. u prvom dijelu *Isusa iz Nazareta* ponovno ističe da ta tendencija sve do danas ima dalekosežne i neprevladane posljedice na odnos kršćana prema Isusu:

> „Kao zajednički ishod svih ovih pokušaja ostao je dojam da mi o Isusu znamo malo toga sigurna i da je vjera u njegovo božanstvo tek naknadno uobličila sliku o njemu. Ovaj je dojam u međuvremenu uvelike prodro u opću svijest cijeloga kršćanstva. Takva je situacija dramatična za vjeru jer postaje nesigurna ona istinska točka na koju se ona oslanja: nutarnje prijateljstvo s Isusom – o kojem sve ovisi – zahvaća u prazno.“[27]

Povijesno-kritička egzegeza, dakle, može prenijeti samo spoznaju o čovjeku Isusu koji je, ograničen u prošlosti, imao određenu spasenjsku i posredničku važnost. No u njemu teško može otkriti njegov božanski identitet, jer tu nije riječ o čistoj pojavnosti koja bi se mogla dokazati, kao ni njegovu sadašnju stvarnu prisutnost i djelotvornost. Time ona nadalje ugrožava i onaj personalni odnos s Isusom koji je bitan za vjeru.

---

[26] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 45.
[27] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 6.

Konačno, „hijat između egzegeze i dogme“[28], koji se kao posljedica razdvajanja „kritičkoga“ i autoritativnoga tumačenja *Biblije* dogodio na području kristologije, utjecao je na promjenu shvaćanja odnosa *Svetoga pisma* i dogme uopće. U dogmi je „*Pismo* postalo prošla riječ, koju svatko na svoj način pokušava transponirati. […] Vjera tone prema jednoj vrsti životne filozofije, koju si pojedinac pokušava destilirati iz *Biblije* onako kao može. Dogma, kojoj je oduzet temelj *Pisma*, nije više nosiva. *Biblija*, koja se odvojila od dogme, postala je dokumentom prošloga i time sama pripada prošlosti.“[29]

1.2.4. Aporije hermeneutičkog horizonta moderne egzegeze[30]

Joseph Ratzinger u spomenutom članku „Kristologija u napetosti ranokršćanske egzegeze i modernoga tumačenja Biblije“ ne pokazuje samo neodrživost prigovora moderne egzegeze na ranokršćansko tumačenje *Biblije* i kristološke dogme, nego također pokazuje neodrživost samih hermeneutičkih postavki moderne egzegeze. „Morali smo, s jedne strane, iz perspektive moderne egzegeze staviti u pitanje Kalcedon i dati aporiju kalcedonskoga puta, koji se naravno pokazao tako prisutnim da su, obrnuto, njegova vodeća pitanja dovela do aporije modernih rješenja.“[31] Aporija hermeneutičkoga obzora moderne egzegeze pokazala se najprije u antitezi povijesnospasenjske i egzistencijalne teologije, čija je zajednička karakteristika odbacivanje ontologije i antihelenistička tendencija koju evanđelje ne poznaje. Ratzinger ističe da se već sedamdesetih godina prošloga stoljeća polako pokazivala neodrživost te antiteze zbog njezine ograničenosti na prošlost. Sve je više dolazila do izražaja besmislenost „ezgistencijalnoga punktualizma“ koji je sužavao kršćanstvo na „jednu neprotežnu točku prezenta pojedinih odluka“.[32] Egzistencijalno upućivanje na samo ono sadašnje ne govori ništa i postaje ništa, jer je neprotežni prezent kao sjecište *preterita* i *futura* u konačnici ništa, što je zapravo već za strogo provedeni egzistencijalizam zaključio sam Jean-Paul Sartre. „Čista *existentia* bez *essentiae* je jedno ništa.“[33]

Dok se egzistencijalno tumačenje *Pisma* suzilo na čisto *sada*, dotle je povijesnospasenjska teologija bez metafizičke pozadine, prema Ratzingeru, dovela do „povijesno-spasenjskog fundamentalizma“ koji se ograničio na dogođena zbivanja, a što u

[28] Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 21.
[29] *Isto*.
[30] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld, 362-367.
[31] *Isto*, 366.
[32] *Isto*, 362.
[33] *Isto*, 364.

konačnici znači prošlost bez perspektive sadašnjosti i budućnosti. Prema Ratzingeru, na toj je liniji mišljenja bilo samorazumljivo da se *memoria* iz takve perspektive prošlosti preokrene u očekivanje onoga što dolazi. Time su se kristologija i kršćanska teologija shvaćale kao princip nada, što je bilo u skladu i s *Pismom* i sa suvremenim težnjama. Okrenutost prema budućnosti, međutim, za Ratzingera nije moguća bez metafizike, jer omogućuje samo *futurum*, ali ne i *praesens de futuro*. Teologija nade bez metafizičke pozadine pretvara se u političku teologiju, odnosno u uputu za kritiku društva, u čemu Ratzinger opet uočava dalekosežni nedostatak: „Politička teologija kao novi aktualizirajući oblik jedne futuristički uokvirene teologije povijesti spasenja obuhvaća doduše stvarnost, ali ne onu istinsku kršćansku.“[34] Bez metafizičke misli i kristologija se može shvaćati tek kao utopija čiji zahtjevi ostaju neispunjeni u svakoj sadašnjosti, pa ona služi kao izazov za njezino prekoračenje. Na taj način kristologija postaje granična vrijednost sadašnjega, a Kristov lik se reducira na čovjeka Isusa kao model ljudskoga djelovanja koji stupa na mjesto Boga, čime postavlja temelje ateističkoj definiciji religije. Ratzingera, međutim, dodatno zabrinjava što takav postupak reduciranja Isusova lika nije polazio samo od spomenutog hermeneutičkog horizonta moderne egzegeze, nego se argumentiralo i samom kalcednoskom dogmom. Ako se Isusa naviješta kao Boga, odnosno Boga kao Isusa, onda to znači da Boga ne treba tražiti u transcendenciji, nego u čovjeku. Upravo se ovdje koristi kalcedonska ontološka radikalnost i interpretacija lika Isusa iz Nazareta za proklamiranje smrti Boga.

Joseph Ratzinger spomenute aporije sažima u zaključku, gdje tvrdi da takvim

> „antimetafizičkim interpretacijama Biblije ne uspijeva odgovoriti opsegu njihova povijesnospasenjskoga radijusa: u uskrsno-teološkoj sintezi *Kyriosa* i *Pneume Biblija* prekoračuje svaki povijesni futur i ne manje prostor čisto utopijskoga žalca prema 'eonu' *Pneume*, koji ne može biti određen samo u smislu kronološkoga *futuruma*, već zbog toga što je Isusovim uskrsnućem istovremeno sadašnjost: unutarnji *futurum* svega stvarnoga, koji u čisto kronološkom liku Onoga koji dolazi poslije u njegovom potpunom nadilaženju sadašnjega biva samo nedostatno naznačen. No i unatrag treba reći da je ishodište kršćanske nade u *Božjem* razgovoru s Abrahamom i time u području u kojem se dodiruju Alfa i Omega. Drugim riječima: unutarnja aporija biblijskih činjenica ne može se odgovoriti čisto linearno-horizontalnim modelom mišljenja; ona razbija čistu liniju i čistu horizontalnost događaja.“[35]

Biblija izravno govori o povijesti, ali ne u smislu historicizma koji gleda samo na prošlo, niti u pogledu utopije koja vidi samo ono futurističko kao nedohvatljivo. Oslanjajući

[34] *Isto*. Ratzinger još radikalnije formulira svoju kritiku političke teologije. Ako se ona dosljedno provodi kao hermeneutika političkoga djelovanja, onda ona više odgovara namjerama Barabe, negoli Isusovu navještaju. Oznaka „Baraba“ u Iv 18,40 prema Ratzingeru ne prevodi se s „razbojnik“, nego s „partizan“, „gerilac“, a što pokazuje i Mk 15,7 koji ga označava kao „revolucionara“. (Usp. *Isto*.)
[35] *Isto*, 364-365.

se na Augustinovu analizu vremena i memorije[36], Ratzinger drži da *Biblija* shvaća povijest kao sadašnjost, i to ne u aktualističko-punktualnom smislu, nego u vidu anamneze: „kao *praesens de praeterito*, kao *praesens de futuro* i, samo u sjecištu obojega, kao *praesens de praesenti*.“[37] Biblijska povijest je povijest anamneze, odnosno spasenje iz prihvaćanja povijesti u Božju anamnezu. U daljnjem koraku Ratzinger tumači da je sam Isus iz Nazareta prema biblijskoj vjeri shvaćen kao anamneza Božja. On je *povijesno* djelovanje Božje i time *praesens* Božji među nama. Postaje očito da kod Ratzingera anamneza nije samo puko sjećanje na nešto događeno u prolazu vremena, niti čisto subjektivno motivirano prisjećanje. Ona je konstitutivni moment koji povezuje pojedini događaj i njegovo značenje u sveukupnoj povijesti. I kod Ratzingera anamneza ima uprisutnjujuću moć koja posreduje između jedinstvenoga spasenjskog događaja u povijesti i djelotvornoga uprisutnjenja njegova univerzalnoga značenja u sadašnjosti.[38]

Ratzinger na konkretnim pokušajima povijesnospasenjske i egzistencijalne teologije pokazuje sav doseg aporija antimetafizičkih hermeneutičkih pretpostavki moderne egzegeze. S druge strane, njegove kritike daju zaključiti da samo metafizička perspektiva može skupa držati prošlost, sadašnjost i budućnost u jednoj cjelini i međusobnoj povezanosti, da bi događaji iz prošlosti imali svoj učinak i prisutnost i u sadašnjosti, koja je otvorena budućnosti. Pritom Ratzinger ističe anamnezu kao poveznicu između spasenjskoga događaja i njegove univerzalne djelotvornosti. Kod Ratzingera je očito riječ o metafizici koja se temelji na povijesnospasenjskoj dinamici kakva je sadržana u *Bibliji* i kakva je ostvarena i uprisutnjena u Isusu iz Nazareta.

1.3. „Hermeneutika vjere“ kao put do „stvarnog“ lika Isusa Krista

U pristupu „stvarnom“ liku Isusa Krista, koji nije identičan s Isusom povijesno-kritičke metode, potrebno je imati na umu dvije Ratzingerove tvrdnje. U novom uvodnom eseju *Uvoda u kršćanstvo*, ondašnji prefekt Kongregacije za nauk vjere zahtijeva obnavljanje kristologije koja mora imati hrabrosti „vidjeti Krista u svoj njegovoj veličini, kako ga zajedno, u svome napetošću ispunjenom jedinstvu, pokazuju sva četiri evanđelja“[39], te će mu to samome biti misao vodilja i u njegovim knjigama *Isus iz Nazareta*. Osim toga, još jednom

[36] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, XI-XII, Zagreb, [6]1994.
[37] Joseph RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld, 366.
[38] Više o teološkom značenju anamneze vidi u: Arno SCHILSON, Anamnese. IV. Theologisch, u: *LThK*[3], I (1993., 2006.), 591-592.
[39] Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 24.

ističemo da Joseph Ratzinger trajno naglašava kako je povijesno-kritička metoda neizostavna u egzegetskom radu jer se biblijska vjera bitno odnosi na stvaran povijesni događaj. Božji ulazak u realnu povijest, dakle u prošlost i činjeničnost, pripada bîti kršćanske vjere.[40] „Biblijska vjera ne propovijeda tek pripovijesti kao simbole za nadpovijesne istine, nego se temelji na povijesti koja se zbila na tlu ove zemlje.“[41] S druge strane, Ratzinger ne zaboravlja upozoriti da vrijednost povijesno-kritičke egzegeze ovisi o hermeneutičkom kontekstu u kojem se ona rabi.[42] Kao teolog i kao prefekt Kongregacije za nauk vjere on zna da crkveni autoritet ne može izvana povijesno-kritičkoj metodi narediti da mora doći do Kristova božanskog sinovstva, ali je može i mora pozvati da sama kritički preispita svoje filozofske pretpostavke i metodu[43] te da se otvori „hermeneutici vjere“. Povijesno-kritička metoda, „želi li biti teologija, mora ići korak dalje: mora priznati, da je vjera ona vrsta sim-patije, bez koje se tekst ne otvara. Ona tu vjeru mora priznati kao hermeneutiku, kao mjesto razumijevanja, koji *Bibliji* ne čini dogmatsko nasilje, nego pruža mogućnost, da ostane ono što sama jest.“[44] Jedino u „hermeneutici vjere“ Ratzinger vidi nadvladavanje nedostataka povijesno-kritičke egzegeze. U „hermeneutici vjere“ moguće je vidjeti nutarnje jedinstvo knjigâ *Novoga zavjeta* i jedinstvo *Staroga* i *Novoga zavjeta*. Obrnuto rečeno, samo „hermeneutika vjere“ ima viziju jedinstva koja dopušta različitost i višestrukost izvora i u kojoj imaju mjesta i prividne proturječnosti. Također, „hermeneutika vjere“ u širini svoje vizije nadilazi različitost kulturâ, vremenâ i narodâ, koji u njoj mogu naći svoje mjesto u višem jedinstvu Utjelovljene Riječi i sačuvati svoju vlastitost pročišćenu vjerom.[45] U Ratzingerovim se razmišljanjima uočavaju različiti aspekti, koji zajedno omogućuju potrebnu „hermeneutiku vjere“ kao ispravan pristup „stvarnom“ liku Isusa Krista.

---

[40] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 9.

[41] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Split, 2011., 105. [orig. njem. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth – Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Città del Vaticano, 2011.]

[42] „Povijesno-kritička metoda, kao i druge novije znanstvene metode, važne su za shvaćanje Svetoga pisma i predaje. No njihova vrijednost ovisi o hermeneutičkom (filozofskom) kontekstu u kojem bivaju uporabljene.“ (Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 43-44.)

[43] Usp. Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, 368.

[44] Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 43-44. Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 6.

[45] Usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 47-48.

1.3.1. Povezivanje s „otvorenom filozofijom“[46]

Ratzingerovo općenito zapažanje da, ovisno o tome kojom se filozofskom pozadinom povijesno-kritička metoda služi, ovisi njezina stvarna vrijednost, nalazi svoju prvu konkretizaciju u njegovu zahtjevu za samokritikom povijesno-kritičke egzegeze u smislu preispitivanja vlastitih metoda i misaonih pretpostavki.[47] Tome zatim pridodaje pozitivno usmjerenje da se ona treba povezati s boljim filozofskim instrumentarijem, koji joj daje više pretpostavki za stvarno čitanje biblijskoga teksta. Pogrešna je metoda moderne ezgezege koja je Boga maknula u područje potpuno neshvatljivoga i neizrecivoga, a *Bibliju* svela na svjetovnu stvar koju proučava prirodoznanstvenim, „fiziološkim“ metodama. Kao „kritička“ znanost, ona želi postići sigurnost i egzaktnost sličnu prirodnim znanostima. Takav je pristup, prema Ratzingeru, pogrešan jer ne shvaća potpuno dinamiku i dubinu same riječi.

Ratzinger stoga drži da egzegeta mora mijenjati svoje filozofske pretpostavke od kojih polazi. On ne može pristupiti biblijskom tekstu dovršenom filozofijom i modernom prirodoznanstvenom slikom svijeta. On ne smije unaprijed isključiti da Bog sam može govoriti ljudskim riječima i u svijetu te da sam može djelovati i ući u povijest. Egzegeta *a priori* mora moći prihvatiti da se u povijesti to dogodilo i da je to onaj pravi početak koji se sam otvara, a ne izvodi iz unaprijed zadanoga. Također egzegeta ne može čovjeku nijekati sposobnost nadilaženja kategorije čistoga uma te da sebe nadiđe u beskonačno područje istine bitka. I mislitelji prije Kanta bili su svjesni ograničenosti ljudske spoznaje, ali su istovremeno bili svjesni da se duhovne istine spoznaju samo metaforički, pomoću drugih stvari. Ratzinger paradigmatski navodi primjer Grgura Nisenskoga i Tome Akvinskoga. Obojica se razlikuju od Kanta u tome što svoje filozofske uvide nisu pretvorili u mjerila po kojima bi prosuđivali što je u *Bibliji* istinito. Oni su, polazeći od fenomena biblijske riječi, proširivali svoje mišljenje i zaključke. Od Grgura Nisenskoga Ratzingeru su važne dvije misli. Najprije, čovjek ne može prodrijeti iznad sebe, ali zato Bog može prodrijeti u njega. Čovjek se istovremeno u dinamici svoga bitka može nadići te postaje Bogu sličniji po spoznavanju onoga što jest. Drugi korak Grgurove misli veže se uz prvi. Taj ulazak Boga u čovjeka svoj povijesni lik dobio je utjelovljenju, čime su pojedinačne ljudske monade otvorene u novi subjekt novoga Adama, koji postaje u Crkvi. Toma Akvinski iste je misli izrazio metafizičkim jezikom,

[46] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 34-44.

[47] „Ono što nam je potrebno je kritika kritike, koja se međutim ne može razviti izvana, nego samo iz samokritičnoga potencijala kritičkog mišljenja, iz njegove nutrine: samokritika povijesne egzegeze, koja se može proširiti prema kritici povijesnoga uma u nastavljanju i promjeni kantističkih kritikâ uma.“ (Citirano prema: Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, u: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUHMACHER [ur.], *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 37.)

principima analogije i participacije, te time omogućio jednu „otvorenu filozofiju, koja može prihvatiti biblijski fenomen u njegovoj radikalnosti“. To za Ratzingera znači da bi „nasuprot dogmatizmu navodno prirodoznanstvene slike svijeta trebalo danas opet misliti u smjeru takve otvorene filozofije da bi se ponovno našle pretpostavke razumijevanja *Biblije*.“[48] Očito je da za Ratzingera „otvorena filozofija“ koju zahtijeva za povijesno-kritičku egzegezu bitno uključuje činjeničnost i kršćansko shvaćanje Božje objave kao svoju pretpostavku, a koja se opet crpi iz *Biblije* i koja čovjeku temeljem participacije i analogije omogućuje spoznaju. Ratzingerovo shvaćanje filozofije u tom smislu smjera zapravo k teologiji.

1.3.2. Tumačenje *Svetoga pisma* prema *Dei Verbum*

Egzegeta Thomas Söding mišljenja je da Joseph Ratzinger u svojim zahtjevima ne traži podređivanje egzegeze dogmatici.[49] Ali, isto tako, kaže da „Joseph Ratzinger kritizira egzegezu koja se ne shvaća kao teologija“ i da „zahtijeva da se tumačenje *Pisma* ucrta u hermeneutički horizont teologije objave, kako ga je orisala *Konstitucija o objavi* Drugoga vatikanskog koncila.“[50] To pak ne začuđuje, ako se ima u vidu da je i sam Ratzinger kao koncilski *peritus* zajedno s Karlom Rahnerom sudjelovao u oblikovanju toga prvoga koncilskog dokumenta, a pri čemu mu je od velike pomoći bilo njegovo istraživanje o poimanju objave kod sv. Bonaventure.[51]

U izlaganju, koje je 1988. godine na poziv luteranskog „Centra za religiju i društvo“ održao u New Yorku na godišnjem „Erasmus lecture“, a čija je tema bila „Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today“ („Tumačenje Biblije u krizi: o pitanju temeljâ i pristupâ egzegeze danas“)[52], Ratzinger je kao rješenje za problem raspada interpretacije i hermeneutike predložio kriterije konstitucije *Dei Verbum* br. 12:

---

[48] Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 38.
[49] Usp. Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 37-38.
[50] *Isto*, 33. Söding, međutim, dalje ističe da je posljedica takvoga pristupa „dizanje vrijednosti egzegeze kao teološkog tumačenja“, što nije bez poteškoća za shvaćanje položaja egzegeta i njihov znanstveni status te za opasnost od domesticiranja egzegeze od strane crkvenih institucija, kao što se i dogodilo krajem XIX. stoljeća. (Usp. *Isto*.) Toga problema slobode egzegeta u odnosu na učiteljstvo Ratzinger je također bio svjestan. (Usp. Joseph RATZINGER, Vorwort, u: Joseph RATZINGER [ur.], *Schriftauslegung im Widerstreit*, 12.)
[51] Više o tome usp. Joseph RATZINGER, *Moj život*, 80-81, 99-104.
[52] O zadanoj su temi dva dana raspravljali stručnjaci različitih kršćanskih konfesija. Osim jednog američkog objavljivanja, Ratzinger je svoje predavanje kasnije objavio u nizu *Quaestiones disputatae* kao „Schriftauslegung im Widerstreit“, zajedno s izlaganjima ostalih predavača, katolikom Raymundom E. Brownom te luteranima Georgeom Lindbeckom, i Williamom H. Lazarethom. (Usp. Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI*., 86.) Sam Ratzinger svjedoči o prvotnoj rezerviranosti katoličkih sudionika. (Usp. Joseph RATZINGER, Vorwort, 12.)

„Konstitucija o božanskoj objavi pokušala je obje strane interpretacije, povijesno 'tumačenje' i cjelovito 'razumijevanje' dovesti u uravnoteženu međuovisnost. S jedne strane istaknula je pravo, zapravo nužnost povijesne metode, koju svodi na tri bitna elementa: na uvažavanje literarnih vrsta, na proučavanje povijesnoga (kulturnoga, religijskoga itd.) okružja i na proučavanje onoga što se naziva 'Sitz im Leben'. Istovremeno je, međutim, koncilski dokument ostao pri teološkom karakteru egzegeze i naveo težišne elemente teološke metode u tumačenju teksta. Temeljna pretpostavka, na kojoj počiva teološko razumijevanje *Biblije* je jedinstvo *Pisma*. Toj pretpostavci odgovara kao metodički put '*analogia fidei*', tj. razumijevanje pojedinačnih tekstova iz cjeline. K tomu dolaze druge dvije metodičke upute. *Sveto pismo* je jedno od svoga trajnoga povijesnog nositelja, od jednoga Božjega naroda. Zato čitati ga kao jedinstvo znači vjeru Crkve smatrati pravim hermeneutičkim ključem. To s jedne strane znači da tradicija pristup k njemu ne priječi, nego otvara; s druge strane to znači da Crkvi u njezinim službenim organima pripada odlučujuća riječ u tumačenju *Svetoga pisma*.“[53]

Nekadašnji koncilski teolog ne odbacuje vlastiti instrumentarij povijesno-kritičke egzegeze, kojega i ovdje jasno ističe kao potreban. No otvara širu perspektivu i pozitivno formulira kriterije tumačenja *Svetoga pisma* kao odgovor na ono što je u negativnom obliku izražavao u kritici povijesno-kritičke metode. Raskorak između „kritičkoga“ i „autoritativnoga“ tumačenja *Biblije* prevladava time što uz povijesno-kritičko tumačenje traži cjelovitije teološko tumačenje *Biblije* unutar horizonta vjere Crkve i učiteljstva, a u čemu će biti dosljedan sve do svojih najnovijih djela.[54]

1.3.3. *Sveto pismo* i predaja u svjetlu objave

S pravom Thomas Söding naglašava da koncilskim smjernicama zapravo nisu riješeni hermeneutički problemi koji se tiču odnosa predaje i *Svetoga pisma*[55], a toga je zasigurno bio svjestan i Joseph Ratzinger. Još je za vrijeme Koncila Ratzinger u jednom svesku, objavljenom zajedno s Karlom Rahnerom, dao pokušaj tumačenja odnosa objave, *Pisma* i tradicije[56], a koji možemo uzeti kao hermeneutički temelj i okvir za razumijevanje gore navedenih koncilskih kriterija tumačenja *Pisma*. Kako je sažeo Söding, Ratzinger „polazi od

[53] Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 19-20.
[54] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 11-12.
[55] „Samo ako se uspije tradiciju spoznati kao sukladnu *Pismu* (*schriftgemäß*), može se iz produbljivanja u tradiciju nadati bitnome za spoznaju *Pisma*. To zahtijeva intenzivne razgovore između egzegeze, povijesti Crkve, dogmatike i fundamentalne teologije koji su jedva započeli. […] Isto vrijedi i za upućivanje na *analogiju fidei*. Konstitucija Koncila dalje je ne razrađuje, no jasno je da se na tom mjestu ne misli na načelo naravne teologije, nego na tumačenje pojedinih mjesta u vidu cjeline *Biblije*, a to konačno znači: u vidu jednoga, živoga i istinitoga Boga, koji govori svoju riječ istine i time saziva svoj narod. Na taj način postaje jasna povezanost s patrističkom hermeneutikom *regulae fidei*, koja se sa svoje strane shvaća sukladnom *Pismu* i onda se rabi za teološko tumačenje *Pisma*. Bez da je to Koncil protumačio, onda je i jasno, da ne može biti težnja egzegeze da već u *Bibliji* pronađe razvijene ispovijesti vjere stare Crkve, što mora dovesti do izobličenja i zgrčenosti, nego da analogija vjere treba služiti tome da mnoge riječi *Biblije* uputi prema jednoj Božjoj riječi, čiji identitet konstituira jedinstvo *Pisma*.“ (Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 35-36.)
[56] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, u: Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, 34-49.

primata riječi Božje pred *Pismom* i tradicijom, ali tradiciju i u njoj *Sveto pismo* shvaća kao kvalificirano, vjerodostojno, razumno svjedočanstvo jednoga sebe-objavljujućega Boga u povijesti.“[57]

a) Stvarnost objave i njezino svjedočenje

Ono bitno kod Ratzingera, a koje ima svoju dugu raspravu u povijesti teologije i učiteljstva, je činjenica da on najprije polazi od razlike između *Svetoga pisma* i objave. „Objava kazuje Božji cjelokupni govor i djelovanje na čovjeku, ona kazuje *stvarnost*, o kojoj *Sveto pismo* svjedoči, ali ono samo *nije* jednostavno objava. Objava, prema tome, nadilazi *Pismo* u istoj mjeri, u kojoj stvarnost nadilazi svjedočenje o sebi.“[58] Nadalje, imajući u vidu dijaloško shvaćanje objave o kojem smo govorili[59], Ratzinger će reći da se može imati *Pismo*, a da se nema u potpunosti objava, jer objava dolazi do svoga cilja tamo gdje je prisutna vjera. Kao živa stvarnost koja traži živa čovjeka, objava nadilazi stvarnost *Pisma*. Iz toga nesrazmjera između *Svetoga pisma* i objave Ratzinger konačno zaključuje da u kršćanstvu ne može vrijediti samo načelo *sola scriptura*. *Pismo* nije identično s objavom; ono je dio te veće stvarnosti objave.

b) Kristološki temelj jedinstva u napetosti *Staroga* i *Novog zavjeta*

Drugo hermeneutičko polazište za Ratzingera je jedinstvo *Staroga* i *Novoga zavjeta* u perspektivi Isusa Krista. Ponajprije valja istaknuti da *Novi zavjet* nije neko „novo“ Pismo pored postojećeg *Pisma*. Spisi *Novoga zavjeta*

> „ne stavljaju starom *Pismu* novo nasuprot niti uz njega, nego nasuprot jednom *Pismu*, tj. *Starom zavjetu*, stavljaju događaj Krista kao Duha koji tumači *Pismo*; temeljna koncepcija, koja određuje i lik starijih ispovijesti vjere i čini ih tek razumljivima: Formula 'Isus' je 'Krist' ne kaže ništa drugo, nego da u povijesnom Isusu dolazi do ispunjenja starozavjetna poruka o Kristu, da se od *Starog zavjeta* shvaća tko je Isus i da se u svjetlu Kristova događaja može vidjeti što kaže *Stari zavjet*.“[60]

Događajem Krista, koji je objava Božja, *Pismo* dobiva novu vrijednost te postaje vidljivo i jedinstvo i razlika između *Staroga* i *Novoga zavjeta*. Novozavjetni tekstovi i dalje pod „Pismom“ shvaćaju *Stari zavjet*, ali su njegov smisao i značenje došli na vidjelo tek Kristovim dolaskom. Time ne suprotstavljaju starom *Pismu* neko novo Pismo, nego *Starome*

[57] Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 14.
[58] Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 34.
[59] Usp. podnaslov II.1.2.
[60] Joseph RATZIGNER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 36-37.

zavjetu, jednom *Pismu*, daju Krista kao Duha koji tumači *Pismo*. Pavao Gospodina naziva *Pneuma*, koji *Pismo* čini razumljivim i koji je njegov pravi i živi sadržaj (usp. 2 Kor 3,14-18). On samo *Pismo*, u smislu Jeremijina shvaćanja novog saveza, čini „gotovo suvišnim“. *Stari zavjet* se u novozavjetnoj perspektivi pokazuje kao *Pismo* u pravom smislu, koje je po Kristu dobilo svoje puno značenje. I *Novi zavjet* time, prema Ratzingeru, dobiva novo mjesto: „Ako je u *Novom zavjetu de facto* ipak izraslo *Pismo*, ono ne može imati onaj zaključujući i isključivi smisao, koji mu je prema Pavlovu shvaćanju pripadao u *Starom zavjetu*, nego je ono više oruđe otvaranja *Staroga zavjeta* u otvoreni prostor Kristova događaja. Ono je također zastali proces novog tumačenja *Pisma* od Krista.“[61]

Ratzinger iz perspektive Kristova događaja s jedne strane drži do unutarnjega kontinuiteta *Staroga* i *Novoga zavjeta*, a s druge strane ističe i ono što je novo u novozavjetnoj poruci, pa se tako može govoriti o jedinstvu u napetosti *Staroga* i *Novoga zavjeta*. Kurt Koch, i sam dogmatičar, vrednuje pozitivno iznenađujućim Ratzingerovo naglašavanje *Svetoga pisma* kao jedne knjige, poglavito zbog toga što današnja egzegeza i teologija dva zavjeta shvaćaju kao dvije knjige i kao tave ih proučavaju u dvije različite discipline.[62]

c) Kristološki i eklezijalni okvir predaje

Objava kao stvarnost veća od *Svetoga pisma* u konačnici je sam Isus Krist. Jer je Krist objava u punom smislu, onda je on povezan i s prihvaćanjem objave. Pozivajući se na omiljenu Ivanovu rečenicu: „Tko mene vidi, vidi Oca“ (14,9), koju tumači u različitim varijacijama ovisno o kontekstu, za Ratzingera je prihvaćanje objave jednako ulaženju u stvarnost Krista – upravo ono što Pavao naziva „Krist u nama“ i „mi u Kristu“.

Osim što se poistovjećivanjem Krista i Božje objave samo od sebe rješava pitanje sadržajne dostatnosti *Pisma*, prema ondašnjem koncilskom teologu, ono otvara pristup u eklezijalnu dimenziju. U *Svetomu pismu* se prihvaćanje objave, po kojem dobivamo udio u Kristovoj stvarnosti jer je on sâm objava, naziva „vjera“. Kristova prisutnost u *Svetom pismu* označuje se s jedne strane kao vjera (usp. Ef 3,17), ali i Pavlovim izrazom „tijelo Kristovo“, što znači da je zajednica Kristova prisutnost u svijetu, u koju Krist skuplja ljude i čini ih dionicima svoje prisutnosti. Iz rečenoga konačno proizlazi da je stvarnost objave bitno

[61] *Isto*, 38.
[62] Usp. Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 150sl.

povezana sa stvarnostima „vjera“ i „Crkva“, koje su opet međusobno povezane. Ponovno se potvrđuje da objava nadilazi *Pismo* u smjeru prema Bogu i u smjeru prema čovjeku koji je prihvaća.

U daljnjem Ratzingerovu misaonom razvoju u prostoru eklezijalnoga navještaja otvara se pitanje predaje. Naime tumačenje odnosno pojašnjenje Kristove stvarnosti, koja je prisutna u vjeri i u Crkvi događa se u navještaju. S obzirom na objavu u Staromu i *Novom zavjetu*, Ratzinger navještaj određuje kao „a) tumačenje *Staroga zavjeta* od događaja Krista i prema događaju Krista. b) tumačenje samoga događaja Krista od *Pneume*, a to znači istovremeno iz crkvene prisutnosti. Zadnje je moguće jer Krist nije mrtav, nego živ; nije samo Krist jučer, nego jednako Krist danas i sutra. Živ je i prisutan upravo u svojoj Crkvi, koja je njegovo tijelo u kojem djeluje njegov Duh.“[63]

U gore navedenim koracima Joseph Ratzinger vidi trostruki korijen onoga što nazivamo „predaja“[64]: prvi korijen predaje započinje već u „višku“ objave u odnosu na *Pismo*; drugi korijen sadržan je u specifičnom karakteru novozavjetne objave kao *Pneume* nasuprot *Gramme*, a koji je srednjevjekovna teologija izrazila u nadređivanju *fides* nad *scriptura*, odnosno u postavljanju ispovijesti vjere kao pravila vjere i hermeneutičkoga ključa čitanja *Pisma*; treći korijen čini prisutnost Kristova događaja i njegova Duha u Crkvi, koja time ima punomoć tumačenja Krista jučer u Krista danas, a što se već kao temelj pokazalo u apostolskoj reinterpretaciji Kristove poruke o Kraljevstvu Božjemu.[65]

Trostrukom korijenu Ratzinger pridružuje različite slojeve predaje. Na početku svake predaje stoji „pra-predaja“ (*Ur-Paradosis*), koja je sadržana u činjenici da Otac šalje Sina u svijet i da se Sin predaje „narodima“. Ta se „pra-predaja“ nastavlja u trajnoj Kristovoj prisutnosti u njegovu Tijelu, Crkvi. To znači da je otajstvo Kristove prisutnosti ona istinska

---

[63] Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 40-41.
[64] Usp. *Isto*, 44-46.
[65] Pozivajući se na zaključke E. Petersona i H. Schliera, za Ratzingera ovdje je od ključnog značenja promjena tumačenja Isusove poruke od Kraljevstva Božjega prema ustanovljenju Crkve. *Novi zavjet* svjedoči da je Isusova poruka najprije bila eshatološki usmjerena na Kraljevstvo Božje, a ne na Crkvu. Tek je u drugom koraku ona eklezijalno interpretirana. Jednako je i djelovanje apostola nakon Duhova bilo usmjereno najprije na Kraljevstvo Božje. *Djela apostolska* otkrivaju činjenicu da su Dvanaestorica najprije nastojala obratiti Izrael i time stvoriti preduvjete za Kraljevstvo Božje. No čitav niz događaja, kao što susmaknuće Stjepana i Jakova te zatočeništvo Petra, doveo je prazajednicu do priznanja neuspjeha s Izraelom, nakon čega se ona okrenula poganima. Tu promjenu apostoli, međutim, smatraju odlukom u Duhu Svetomu (usp. Dj 15), čime otvaraju novu interpretaciju Kristove poruke u vidu Crkve. Na temelju te reinterpretacije Kristove poruke u vidu Crkve, Ratzinger izvodi različite veličine toga tumačenja. Ukratko, Ratzinger govori o starozavjetnoj teologiji *Staroga zavjeta*, o novozavjetnoj teologiji *Staroga zavjeta*, o novozavjetnoj teologiji *Novoga zavjeta* i konačno o crkvenoj teologiji *Novoga zavjeta*, koju naziva dogmatikom (i još preciznije samo dogmom), a koja se od biblijske teologije razlikuje u onome „više“, koje pak naziva „tradicijom“. (Usp. *Isto*, 41-44.)

sveobuhvatna stvarnost, koja se predajom prenosi i koja prethodi svim ostalim pojedinačnim eksplikacijama, pa i samome *Svetom pismu*. Drugo, predaja, prema tome, konkretno egzistira kao prisutnost u vjeri koja, kao nastanjenje Krista, trajno prethodi svim ostalim pojedinačnim eksplikacijama i postoji kroz sva vremena. Treće, sredstvo predaje je u punomoći Crkve i, konačno, predaja već i postoji, već je izražena u onim stvarnostima koje su iz punomoći vjere postale pravilima vjere (*Simbol*, *fides quae*). Predaja se, dakle, u Ratzingerovoj misli pokazuje kao sveobuhvatna i veoma kompleksna stvarnost. Polazi od njezina personalnoga ishodišta u Isusu Kristu iz kojega potom proizlaze ostale pojedinačne eksplikacije. Prevladava njezin kristološki iskonski i pozitivan značaj na temelju kojega treba razlikovati ljudske predaje kao mogućnosti zastranjenja.[66]

d) Odnos *Svetoga pisma* i predaje

Koliko god, međutim, Ratzinger isticao da se *Sveto pismo* ima tumačiti u duhu i vjeri Crkve, ne može se tvrditi da time implicira podređivanje *Pisma* tradiciji i autoritetu Crkve.[67] U mišljenju da objava biva uprisutnjenja navještajem, a navještaj je tumačenje Kristove prisutnosti, Ratzinger naglašava da je tradicija u svojoj bîti uvijek tumačenje (*Auslegung*).[68] Ona ne postoji samostalno, nego samo kao eksplikacija, kao tumačenje „sukladno *Pismu*“, koje je vezano na *Pismo*. Predaja nije tumačenje u čisto egzegetskom smislu, nego se odvija u Kristovoj duhovnoj punomoći prisutnoj u Crkvi, u njezinoj vjeri, životu i bogoštovlju. Kao eksplikacija, ona je vezana za ono što je izrečeno i događeno, za konkretno djelovanje Božje u povijesti i povijesnoj jedinstvenosti. Predaja izražava i onaj *epaphax* kršćanske objave i ono „uvijek“, odnosno jedinstvo Krista povijesti i Krista vjere.

Odatle vrijedi i obrnuti smjer. Kako postoji služba čuvara (*Wächteramt*) same Crkve, jednako postoji i „služba čuvara“ same egzegeze, koja istraživanjem doslovnoga smisla *Pisma* čuva od bilo kakvog gnostičkog razdvajanja *sarxa* od *Logosa*. U tom smislu Ratzinger je mišljenja da postoji „nešto kao samostojnost *Pisma* kao samostalnoga i u mnogim vidovima potpuno jasnog mjerila u odnosu prema crkvenom učiteljstvu“.[69] Iz rečenoga Thomas Söding zaključuje „da jedva postoji katolički dogmatičar, koji je tako jasnim i kritičkim riječima

[66] „Crkva je tradicija, konkretno mjesto Isusove tradicije, u koju su se – svi to znamo – ušuljale mnoge ljudske pseudo-tradicije, kojih je toliko mnogo da su i one, upravo one, doprinijele općoj krizi tradicije u čovječanstvu.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 117.)
[67] Usp. Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 46-49.
[68] Drugi vatikanski koncil će u DV 9 reći *da Sveto pismo jest* Božji govor, jer je nadahnućem Duha Svetoga Pismom utvrđen, a Sveta predaja tu riječ Božju *dalje cjelovito prenosi*.
[69] Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 47.

proklamirao hermeneutičku važnost *Pisma* i egzegeze. Razumije se da su s time povezana visoka očekivanja od jedne teološki interesirane, hermeneutički reflektirane egzegeze.“[70] No, Ratzingerovo priznavanje „dvostruke kriteriologije u stvarima vjere“[71] ipak ostavlja otvorenim pitanja odnosa *Pisma* i crkvenoga učiteljstva i obrnuto.

1.3.4. „Kanonska egzegeza“

U smjeru otvaranja prema teološkom izlaganju *Svetoga Pisma*, Benedikt XVI. gotovo od početka bavljenja tim pitanjem smatra prikladnom i podržava „kanonsku egzegezu“. Zapravo se metodički put „kanonske egzegeze“ nalazi već u *Dei verbum*, dakle još i prije nego je bila poznata ta riječ i metoda.[72] Kako smo vidjeli, čitanje pojedinačnih tekstova u jedinstvu cijeloga *Pisma* nalaže već *Dei Verbum* kao temeljno načelo teološke egzegeze, koje pritom mora uvažavati živu predaju čitave Crkve i analogiju vjere.

S obzirom na sam naziv[73], riječ je o projektu koji se razvio u Americi, a kojega je temeljna nakana upravo čitanje pojedinačnih tekstova u jedinstvu i cjelini jednoga *Pisma*. Takav pristup tumačenja Biblije početkom sedamdesetih godina prošloga stoljeća u diskusiju su uveli bibličari Brevard S. Childs pod sintagmom „*canonical approach*“ (*Biblical Theology in Crisis*, 1970.) i James A. Sanders kao „*canonical criticism*“ (*Torah and Canon*, 1972.). Začeci „kanonske egzegeze“ potječu iz historijsko-kritičkog proučavanja „Staroga“ zavjeta, koje se zbog sve kompleksnijeg traganja za izvorima pojedinih spisa razvilo u „filijalnu disciplinu kirurgije, odnosno anatomije“, dok se istovremeno iz vida izgubila svijest da ti spisi odražavaju jednu kontinuiranu povijest spasenja. Upravo je „kanonska egzegeza“ ponovno

---

[70] Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 36.

[71] Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 48. „S jedne strane postoji ono što je stara Crkva nazvala 'pravilo vjere' i time regulativna funkcija službenih svjedoka nasuprot *Pismu* i njegovu tumačenju. […] Na drugoj strani, međutim, postoji i granica onoga *littera scripturae*, povijesno uhvatljivoga smisla *Pisma*, koji prema rečenom, ne predstavlja doduše apsolutni, tj. u sebi i za sebe stojeći kriterij, ali ipak relativno samostojni kriterij unutar dvostrukoga kontrapunkta vjere i znanja.“ (*Isto*.)

[72] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 11-12. Tako to vidi i Thomas Söding. Smatra da se DV 12, nalažući egzegezi istraživanje prvotnoga teksta, književnih vrsta i povijesnog okruženja radi razumijevanja povijesne intencije pisca, ne protivi integraciji drugih cjelovitijih metoda. To Söding drži i potrebnim, jer koliko god sama egzegeza vrši teološki posao, ipak postoji opasnost tendencije prema uvijek novom diferenciranju smislova *Pisma* po uvijek novom raslojavanju vlastitih smislova pojedinačnih tekstova, što postavlja pitanje o koherenciji i granicama interpretacije. Upravo tu poteškoću ima u vidu drugi dio DV 12, koji govori o nužnosti poštivanja jedinstva cijeloga *Svetog pisma* i o uzimanju u obzir „žive tradicije cijele Crkve“ i „analogije vjere.“ Söding zapaža da taj odlomak misaono ide od povijesno-kritičkoga istraživanja prema cjelovitoj viziji, a što se ponegdje shvatilo kao nazadovanje u predkritičku egzegezu. Söding, međutim, već na tom mjestu vidi nagovještaj i put prema kanonskoj egzegezi, i prije nego što se oblikovala sama riječ i metoda. (Usp. Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 33-35.)

[73] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 11; Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, 89sl.

posvijestila pitanje za zaboravljenim jedinstvom i u tom je smislu predstavljala napredak u egzegezi. Iz kršćanske perspektive kanonska je egzegeza u novo svjetlo stavila pitanje, kako čitati *Stari zavjet* u vidu Isusa Krista s obzirom da se povijest Izraela smatra dijelom obuhvatnijega Božjeg plana s čovjekom, a da se istovremeno ne zapostavi poseban odnos *Jahve* prema svojoj „zaručnici Izraelu“. Hansjürgen Verweyen, međutim, upozorava da je za vrijednost „kanonske egzegeze“ za *Novi zavjet* odlučujuće, je li naglasak na jedinstvu i cjelovitosti Isusova života na uštrb činjenice da je s kanonom novozavjetnih knjiga utvrđeno, da se jedno evanđelje (*das Evangelium*) Isusa Krista može spoznati samo kroz prizmu *četiri* evanđelja. Upravo time on smatra da je naznačio središnju točku Ratzingerove pozicije o odnosu „povijesti i dogme“ i njegova napetoga dijaloga s nekim članovima Papinske biblijske komisije.[74] No iz Ratzingerovih djela ne da se uočiti takvo ujednačavanje evanđelja, pa čak ni onda kada preferira *Ivanovo evanđelje* i kada govori o zajedničkoj temeljnoj misaonoj strukturi svih evanđelja s obzirom na lik Isusa Krista. Ratzinger više traži ono što je zajedničko i komplementarno u evanđeljima, ali to ipak ne znači da ne uvažava i njihove pojedinosti.

Benedikt XVI. smatra da „kanonska egzegeza“ ne proturječi povijesno-kritičkoj metodi, nego je vodi dalje čineći je „istinskom teologijom“.[75] Iz Ratzingerovih razmišljanja dade se zaključiti da „kanonska egzegeza“ ispravlja sve one nedostatke koje je pokazivala povijesno-kritička metoda. Ona dopire do „više vrijednosti riječi“, a ne samo do njezina početnoga smisla i jednako tako čuva jedinstvo cijeloga *Pisma*. Biblijska je riječ sazrela u procesu povijesti vjere, gdje autor ne govori iz samoga sebe i za samoga sebe, nego „govori iz zajedničke povijesti koja ga nosi i u kojoj su istodobno već skriveno prisutne mogućnosti njezine budućnosti, njezina daljnjeg puta.“[76] Na ovakav način, prema Benediktu XVI., može se i povijesno naslutiti značenje nadahnutosti. Autor ne govori kao zatvoreni subjekt, nego kao sudionik zajedništva s drugima i živoga povijesnog kretanja. Time se *Biblija* kako pojedinačno, tako i u cijelosti otkriva kao plod čak triju živih subjekata. Ponajprije dolazi do izražaja sam autor ili skupina autora, koji nisu pisali kao autonomni pisci, nego kao pripadnici zajedničkog subjekta Božjega naroda, koji je time „dublji“ autor *Pisma*. Konačno, subjekt *Pisma* je sam Bog, jer taj Božji narod živi u svijesti da ga Bog vodi i da mu se obraća.[77] Drugim riječima, „kanonska ezgegeza“ bolje pokazuje povezanost Božje riječi s ljudskim

[74] Usp. Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, 89-90.
[75] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 13.
[76] *Isto*.
[77] Usp. *Isto*, 13-14.

riječima. Ratzinger ističe da biblijske riječi treba izlagati najprije kao ljudske, ali tome treba dodati da one počivaju na objavi, što znači da su nastale iz iskustva koje nadilazi vlastito iskustvo samoga autora. U ljudskim riječima govori Bog i tako za Benedikta XVI. nastaje nesrazmjer konkretne biblijske riječi nasuprot onome odakle ona dolazi. To znači da jedan tekst može reći više od onoga što je sam autor pritom mogao misliti. Stoga postoji „višak smisla“, koji nadilazi povijesni kontekst pojedinoga teksta i koji je davao mogućnost njegova čitanja u novom povijesnom kontekstu i većim povezanostima (*relecture*). Time se pokazuje da jedinstvo *Pisma* nije tek skup svih njegovih pojedinačnih dijelova. Ono ima jednu višu razinu i značenje.[78] Benedikt XVI. u tom teološkom smjeru i u vidu jedinstva *Pisma* spominje i klasični nauk o četiri smisla *Pisma* i kratko komentira njihov međuodnos: „Četiri smisla nisu pojedinačna značenja koja stoje jedno pored drugoga, nego upravo dimenzije jedne riječi, koja nadilazi trenutak.“[79] Jedino je egzegeza, dakle, koja tumači *Pismo* u njegovu jedinstvu, koja uzima u obzir subjekt Crkve kao prostor u kojemu je ono nastalo i koja u ljudskim riječima otvara perspektivu Božjih riječi, primjerena dati autentičnu, stvarnu sliku lika Isusa Krista.

Pretpostavljajući gore opisanu teološku metodu, Benedikt XVI. u prvom dijelu *Isusa iz Nazareta* formulira svoj pristup Isusovu liku. „Prihvaćajući sve to – što sam bolje mogao – ipak sam želio pokušati Isusa iz evanđeljâ prikazati kao stvarnog Isusa, kao 'historijskog Isusa' u istinskome smislu. Uvjeren sam i nadam se da će i čitatelj moći vidjeti da je ovaj lik mnogo logičniji i – historijski gledajući – mnogo razumljiviji od rekonstrukcija s kojima smo bili suočeni posljednjih desetljeća.“[80] Pritom jasno kazuje da pretpostavlja povijesno-kritičku egzegezu i da se služi njezinim spoznajama, ali je istovremeno želi „prekoračiti“[81] prema stvarnom teološkom izlaganju. Ako mu se na temelju gornjega citata prigovara, da izjednačuje „stvarnoga“ i „povijesnoga Isusa“ u smislu povijesno-kritičke egzegeze, to se ipak čini pretjeranim. Najprije zbog toga što Ratzinger kao kontrahentnu sliku svome pristupu ima sve one oskudne rekonstrukcije Isusova lika s kojima smo bili suočavani.[82] Također i stoga

[78] Usp. Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 41.
[79] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 13.
[80] *Isto*, 15.
[81] U hrvatskom prijevodu stoji da knjiga želi „ići dalje“ od ove metode. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 361.) Smatramo, međutim, da se njemački izraz *überschreiten* prikladnije prevodi s *prekoračiti*, što implicira i kvalitativnu promjenu. *Überschreitung* (=*prekoračenje*) kod Ratzingera ima dublje značenje od „ići dalje“. Ono znači prekoračenje parcijalnoga i ograničenoga prema cjelini. U tom smislu je za Benedikta XVI. ta riječ sinonimna s riječju *transcendirati*. (Usp. Michael THEOBALD, Die vier Evangelien und der eine Jesus, u: Hermann HÄRING (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in wissenschaftlicher Diskussion*, 10, bilj. 7.)
[82] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 15; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 8.

što, s druge strane, ne odbacuje, nego pretpostavlja povijesno-kritičku metodu koju smatra, kako smo vidjeli, dijelom same strukture kršćanstva, ali je nadilazi prema jednoj cjelovitijoj stvarnosti u kojoj ono povijesno nije isključeno. Stoga u drugom svesku svoga djela *Isus iz Nazareta* ponovno ističe:

> „Pomalo pretjerujući, moglo bi se reći da sam htio naći stvarnog Isusa, od kojega postaje moguće nešto takvo kao što je 'kristologija odzodo'. 'Povijesni Isus', kakav se pojavljuje u glavnoj struji kritičke egzegeze na temelju njezinih hermeneutičkih pretpostavki, u sadržajnomu je pogledu odveć oskudan da bi od njega mogli doći veliki povijesni učinci; odveć je udomljen u prošlosti da bi osoban susret s njime postao moguć. Povezivanjem dviju hermeneutika, o kojemu sam prethodno govorio, pokušao sam razviti promatranje i osluškivanje Isusa iz evanđeljâ, koje može postati susret te se, osluškujući zajedno s Isusovim učenicima svih vremena, uvjeriti u činjenicu da je posrijedi upravo stvaran povijesni lik.“[83]

1.3.5. Središnjost događaja i osobe Isusa Krista[84]

Konačno, čitava problematika o primjerenoj egzegezi *Svetoga pisma* nije postavljena samo zbog literarnoga pitanja, nego se ona izravno tiče samoga događaja Isusa Krista. Zato Joseph Ratzinger od povijesno-kritičke egzegeze traži da ponovno premisli odnos događaja i riječi ili, konkretnije, da ponovno otkrije središnjost samoga događaja Isusa Krista. Tadašnji prefekt Kongregacije za nauk vjere smatra filozofskom plitkoćom i teološkim besmislom shvaćanje nekih predstavnika moderne egzegeze da događaj ne može biti nositelj smisla, jer se nalazi u području čiste faktičnosti, koja se sastoji od slučaja i nužnosti, dok je samo riječ nositelj smisla, jer daje visok stupanj evidencije, koja vrijedi pod pretpostavkom metodičkog principa prirodnih znanosti.

Na temelju nauka Tome Akvinskoga, Ratzinger zastupa suprotno shvaćanje odnosa događaja i riječi. Prema Akvincu sve stvari, priroda, nebeska tijela i život uopće kreću se prema jednom cilju. Kada taj cilj dostignu, u njima se otvara pravi smisao koji im je do tada bio skriven i koji nadilazi onaj smisao koji se mogao spoznati u pojedinačnim odlomcima prijeđenoga puta. Taj pak novi smisao pretpostavlja postojanje Božje providnosti i povijesti spasenja koja je dostigla svoj cilj. Time se pokazuje da je Božje djelovanje princip shvaćanja povijesti, jer ono daje smisao cjelokupnoj povijesti, prošlosti i sadašnjosti. To djelovanje Božje koje daje smisao čitavoj povijesti je povijesni događaj Isusa Krista kojim su ujedinjene različite epohe ljudske povijesti. Za Ratzingera je upravo događaj Krista temelj odnosa čovjeka prema Bogu i polazište čitanja čitave povijesti i čitavoga *Svetoga pisma*. To znači da

[83] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 8.
[84] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, 38-40.

se djela *Staroga zavjeta* mogu razumjeti tek iz jednoga budućeg djela. To također znači nerazdvojivost i jedinstvo riječi, stvarnosti i povijesti. Iz biblijske perspektive, Riječ Božja uzrokuje što označava, a što znači da sam događaj može biti „riječ“.

Joseph Ratzinger na temelju rečenoga izvodi dva pravila za tumačenje *Biblije*. Najprije je potrebno uvažiti biblijsko shvaćanje da se riječ i događaj moraju shvaćati „istoizvorno“ (*gleichursprünglich*), a ne u dualističkom smislu. Ako se događaju oduzme riječ, a time i smisao, onda se i riječi oduzima njezina snaga posredovanja smisla te ona ostaje u besmislenom svijetu. To dovodi do doketske kristologije u kojoj se stvarna, konkretna, tjelesna egzistencija Krista i općenito čovjeka izuzima iz područja smisla. Nadalje, takav dualizam odvaja biblijsku riječ od stvaranja, a time i smisaonu povezanost *Staroga* i *Novoga zavjeta*, čime se u konačnici gubi iz vida i jedinstvo *Pisma*. Principu diskontinuiteta treba dodati i princip *analogiae scripturae*. „Tekstovi se moraju zasigurno najprije vraćati na njihovo povijesno mjesto i izlagati se u njihovom povijesnom kontekstu. No u drugom koraku, njihova izlaganja treba gledati u cjelini povijesnoga kretanja i od događajnoga središta Krista. Tek sklad obiju metoda dovodi do razumijevanja *Biblije*,“ kaže Ratzinger te zaključuje: „Ako je crkvenim ocima i srednjem vijeku zamašno nedostajao prvi korak tumačenja i time drugi lako upao u proizvoljno, tako danas nama nedostaje drugi.“[85]

Povezano s ponovnim otkrivanjem važnosti događaja, Ratzinger smatra nužnom pretpostavku Kristove „istovremenosti“ (*Gleichzeitigkeit*) za pravilan put tumačenja biblijskih tekstova. Potraga za „povijesnim Isusom“ odviše Isusa zatvara u prošlo, u ono jučer, a niječe ono danas i vječno. Pitanje o stvarnom Isusu polako je na stranu guralo pavlovskoga i ivanovskoga Krista te konačno i Isusa sinoptika, da bi još iza njih tražilo stvarnoga Isusa koji je samo *bio* (*gewesen*). No on je fiksiranjem na prošlost postao to fiktivniji što je trebao biti autentičniji. „Onaj koji Krista želi vidjeti samo jučer, ne nalazi ga, i onaj koji ga želi imati samo danas, također ga ne susreće. Njemu od početka pripada da je bio, da jest i da će doći. On kao živi uvijek je već bio i onaj koji dolazi. Poruka o njegovu dolasku i ostajanju bitno pripada slici o njemu […].“[86] To uvažavanje svih dimenzija vremena ima razlog u činjenici da je Isus „svoj zemaljski život shvatio kao izlazak od Oca i istovremeno ostajanje kod njega, da je dakle vječnost donio u igru i povezao je s vremenom.“[87] Jedinstvo dviju naravi u Isusu

[85] *Isto*, 40.
[86] Joseph RATZINGER, Jesus Christus heute, u: *IkaZ* 19 (1990.) 1, 57.
[87] *Isto*.

Kristu, istobitnost s Ocem i istobitnost s čovjekom, utemeljuje njegovu istovremenost i univerzalnost u povijesti:

> „'Isus Krist je isti jučer, danas i uvijeke' (Heb 13,8). Onaj tko shvaća vrijeme kao trenutak koji nepovratno tone i tako ga živi, time se načelno odvraća od onoga što upravo čini Isusov lik i onoga što on želi reći. Spoznaja je uvijek put. Tko niječe mogućnost jedne takve protegnute egzistencije, time je u stvari sam zatvorio pristup izvorima koji nas pozivaju na putovanje bitka, a koje postaje putovanje spoznavanja.“[88]

Samo ako se Krista razumije cjelovito može ga se shvatiti u njegovu „danas“, a to „danas“ vrijedi jedino ako je ukorijenjeno u „jučer“ i u sebi posjeduje snagu za razvoj „sutra“, koje iznad granica vremena smjera prema vječnosti. U tom smislu Ratzinger drži legitimnim da su različite epohe povijesti vjere razvile svoju sliku Krista i upravo u svome „danas“ spoznale „Krista jučer, danas i uvijeke“.

Suprotno od posljedica povijesno-kritičke metode na soteriološkoj razini, Ratzinger u traganju za „stvarnim Isusom“[89] vidi konačno personalni cilj, a to je osoban susret s njime. Takav susret moguć je jedino u egzistenciji koja se ne zatvara tome širokom rasponu vremena i Kristovoj istovremenosti.

> „Prvi susret s Isusom događa se u 'danas'. Da, može ga se samo susresti, jer je za mnoge ljude on 'danas' i zato doista ima jedan 'danas'. Ali da bi došao do cjelovitoga Krista, a ne samo do slučajno percipiranoga djela, moram osluškivati Krista 'jučer', kakvim se pokazuje u izvorima, posebno u *Svetom pismu*. Ako ga pritom potpuno osluškujem i ako mu na temelju jedne dogmatizirane slike svijeta ne odrežem bitne dijelove njegove pojave, vidim ga otvorenim u budućnost i vidim ga kako dolazi iz vječnosti, koja istovremeno obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost. Upravo gdje se tražilo i živjelo takvo cjelovito razumijevanje, Krist je tada uvijek postao 'danas', jer pravu snagu nad 'danas' i u 'danas' ima samo ono što ima korijenje u 'jučer' i snagu rasta za 'sutra' i što iznad svekolikoga vremena stoji u povezanosti s vječnim.“[90]

Nije prvenstveni cilj proučavanja Isusova lika postići objektivni znanstveni rezultat ili doprinos teološkoj misli kao takvoj, nego je „dobitak“ na osobnoj i egzistencijalnoj razini. Mogli bismo reći da osoba u svom konačnom usmjerenju traži osobu, to jest osobnu, a ne objektivnu razinu. Stoga svrha istraživanja Isusova povijesnoga lika nema samo objektivnu znanstvenu vrijednost, nego i personalno-dijaloški cilj, jer cilj je svega nastojanja susret sa stvarnim Isusom Kristom u sadašnjem vremenu. Time što ukazuje na tu konačnu svrhu, Ratzinger traganje za Isusovim likom smješta u širi kontekst personalne i dijaloške strukture Božje objave i čovjekova odgovora. Kasnije ćemo vidjeti da je susret za Ratzingera druga

---

[88] Joseph RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, 25.
[89] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 8.
[90] Joseph RATZINGER, Jesus Christus heute, 57. U knjizi *Isus iz Nazareta I.*, 6, Benedikt XVI. navest će kategoriju prijateljstva s Isusom, o kojem sve drugo ovisi, kao cilj traženja stvarnoga Isusova lika.

riječ za vjeru, koja nije samo držanje istinitim određenih vjerskih izričaja, nego još više povjerenje, odnos i susret s jednim „ti“.[91]

2. Isusova komunikacija s Ocem središte njegove osobe i egzistencije

Iz svega rečenoga još jasnija postaje hermeneutička okosnica pristupu liku Isusa Krista, koju je Benedikt XVI. ocrtao u prvom svesku knjige *Isus iz Nazareta*: „[…] u njoj se Isusa promatra s gledišta njegova zajedništva s Ocem, koje je istinsko središte njegove osobnosti, bez kojega se ništa ne može shvatiti i samo polazeći od toga zajedništva on se i danas među nama uprisutnjuje.“[92] Ratzinger polazi od temeljne teološke istine koju želi potvrditi u *Pismu*, ali koja više nije izričito dio povijesno-kritičke metode.[93] Opisom svoga pristupa liku Isusa Krista, Benedikt XVI. potvrđuje i svoju drugu nakanu, da povijesno-kritičku egzegezu želi nadići u jedno obuhvatnije teološko tumačenje koje je jednako utemeljeno u *Pismu*. Smatramo da to nije samo vodeća perspektiva njegove spomenute knjige, nego se može uzeti kao temeljno polazište njegova sveukupnog promatranja Isusova lika. Za Ratzingera je kod Isusa važna upravo njegova osoba, koja je bitno relacijski određena i koja je identična s njegovim poslanjem i djelom. Isusa Krista ne gleda kao u sebe zatvoreno i autonomno biće, nego kao potpuno otvorena i upućena na Očevu osobu s kojom je trajno u dijalogu. Isusovo „ja“ je za Ratzingera čista upućenost na Očevo „ti“ i u tome je njegova nezamjenjiva i neponovljiva vlastitost.[94] To zajedništvo Isusa s Ocem, koje konstituira Isusovu osobu i bez kojega se Isusa uopće ne može pravilno razumjeti[95], u svojim mnogim kristološkim djelima Ratzinger artikulira u različitim temama i varijacijama, koje daju cjelovitu viziju njegove kristologije.

---

[91] Usp. podnaslov IV.2.1.
[92] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 7.
[93] Usp. Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4). Druchblicke auf die Christologie im Hintergrund des Jesus-Buches Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., u: Hermann HÄRING (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, 62.
[94] Usp. Joseph RATZINGER, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas, sutra, 16.
[95] „Samo s ovog motrišta možemo razumjeti Isusov lik kakav susrećemo u Novom zavjetu. Ovdje je ukorijenjeno sve što nam se pripovijeda o Isusu: njegove riječi, djela, patnja i slava. Zapostavi li se ovo istinsko središte, zaobilazi se posebnost Isusova lika; tada on postaje protuslovan i u konačnici neshvatljiv.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 24.)

2.1. Isusov sinovski odnos s Ocem

Kao odgovor na rasprave o povijesnom Isusu, Ratzinger svoj pristup naziva „duhovnom kristologijom“[96], pri čemu „duhovno“ shvaća obuhvatnije, kao cjelokupno ostvarenje života, tako da se ona zapravo u određenom smislu dodiruje s egzistencijalnom kristologijom. Benedikt XVI. polazi od onoga što je zajedničko svim evanđeljima, da je Isus „Sin“ Očev. No prije pozitivne eksplikacije Isusova posebnog odnosa s Ocem, vrijedi istaknuti da se Ratzinger istovremeno snažno ograničuje od pogrešnih shvaćanja Isusova sinovstva. Prevladavajuću sliku „povijesnoga Isusa“ smatra klišejem i konglomeratom hipoteza, čija se glavna poruka može svesti na zaključak da je činjenica Isusova božanskog sinovstva proizvod kasnijih misaonih konstrukcija i mitskih retrospektivnih ili naknadnih implikacija helenističke kategorije „božanskoga čovjeka“ primijenjene na Isusa.[97] Ratzinger pobija teze „povijesnoga Isusa“ tvrdnjom o dvostrukoj nepovezanosti pojma božanskoga čovjeka s naslovom „Sin Božji“. Niti se u *Novom zavjetu* nalazi pojam „božanski čovjek“, niti se u starini za „božanskog čovjeka“ pojavljuje izraz „Sin Božji“. Iz te povijesne činjenice slijedi da se ta dva predodžbena modela ne mogu povezati, niti se naslov „Sin Božji“ može protumačiti i objasniti idejom o „božanskom čovjeku“. U interpretaciji Isusova sinovstva Ratzinger, oslanjajući se na istraživanja bibličara i povjesničara, poseže za druga dva novozavjetna naslova, koja s jedne strane treba razlikovati, ali s druge strane pokazuju određene zajedničke elemente i međusobna približavanja i koja je u konačnici u svom navještaju povezala prva Crkva. Sadržaj triju izraza kojima Isus otkriva sama sebe (Sin Čovječji, Sin, riječi „Ja jesam“) povezala je u naziv „Sin Božji“, koji je time potpuno odvojen od mitološke i političke pozadine[98] te je upotpunjen Isusovim govorima o sebi kao Sinu.[99]

---

[96] Kako smo vidjeli, tako glasi i naslov jedne njegove knjige: Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije*.

[97] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 211-214.

[98] „Sadržaj ovih triju izraza ['Sin Čovječji', 'Sin' i 'Ja jesam'], od kojih je središnji 'Sin', prva Crkva stavila je u izričaj 'Sin Božji', koji je tako konačno odvojila od njegove mitološke i političke pretpovijesti.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 359.) Dok u izrazu „Sin Čovječji“ povezuje Danijelovu viziju „sina Čovječjega“ i Izaijinu sliku o patničkom „sluzi Božjemu“ te ga proširuje na govor o budućem svećeniku-kralju (usp. *Isto*, 338), dotle Isusove riječi „Ja jesam“ tumači u vidu njegove relacionalnosti prema Ocu. Riječi „Ja jesam“ vidi povezane s objavom Božjega imena JHWH, koje znači da je Bog uvijek tu za ljude. Nakon babilonskoga izgnanstva, u Deuteroizaiji se poruka „'ani JHWH“ skraćuje u riječi „'ani hu“ – ja jesam. Isus govoreći „ja jesam“ prihvaća sveukupno značenje te starozavjetne riječi i povezuje je sa sobom. Kako je u Isusu osobno prisutna tajna jednoga Boga („Ja i Otac jedno smo“), on smije u usta uzeti riječi koje objavljuju samoga Oca. Međutim, Isus se s „ja jesam“ ne smješta uz Očevo „ja“, nego upućuje na Oca. Jer Isus stoji prema Ocu posve relacionalno, iz te „relacionalnosti treba shvaćati uporabu formule iz gorućeg grma proroka Izaije. 'Ja jesam' posve je u relacionalnosti Oca i Sina.“ I druga skupina Isusovih riječi „ja jesam“ koje su povezane sa slikovitim riječima opet su varijacija jedne relacijske teme, a ta je da je Isus došao da bi ljudi imali život u izobilju (usp. Iv 10,10), što je opet povezano s njegovim odnosom prema Ocu. Isus daje život, jer daje Boga, a njega može dati jer je sam jedno s Bogom. (Usp. *Isto*, 351-353. 358.) Uz Isusove samoiskaze, Ratzinger na

2.1.1. „Sin Božji“[100]

Joseph Ratzinger kontinuirano ističe da se naslovi „Sin Božji“ i „Sin“ u svojoj bîti ne mogu poistovjetiti. Ta se dva naslova razlikuju kako u pogledu povijesnoga porijekla, tako i u vidu značenja, iako su u procesu oblikovanja kršćanske vjere ova dva naslova na koncu stopljena. Izvorno naslov „Sin Božji“ potječe iz staroistočnjačkoga obreda krunjenja i političke teologije o kraljevima. Egipatskim i babilonskim kraljevima pripisivao se naslov „Sin Božji“, a obred ustoličenja smatrao se ekvivalentom njihovu „rođenju“ za sina Božjega. U Egiptu se to „rođenje“ shvaćalo kao tajanstveno (mitsko) božansko podrijetlo, dok se u Babilonu taj čin shvaćao racionalnije, kao pravni čin.

Izrael je te predodžbe, prema Ratzingeru, preuzeo i, demitologizirajući ih, kroz nekoliko etapa preoblikovao. Tu su najprije Jahvine riječi Mojsiju: „Ovako kaže JHWH: Izrael je moj prvorođenac. Tražim od tebe da mi pustiš sina da mi iskaže štovanje“ (Izl 4,22). Izrael je nazvan „prvorođenim sinom“, što znači da na poseban način pripada Bogu. Teologija saveza kao prvi sadržaj toga pojma, povezuje se u drugom koraku s teologijom kraljevstva, pa je u procesu dobivanja na snazi Davidova kraljevstva staroistočna vizija kralja prenesena na kralja na brdu Sion. Važnu ulogu u tom procesu ima Natanovo proroštvo kojim se obećava vječna opstojnost Davidove kuće: „Podići ću tvoga potomka nakon tebe, koji će se roditi od tvog tijela, i utvrdit ću njegovo kraljevstvo. [...] Ja ću njemu biti otac, a on će meni biti sin: ako učini što zlo, kaznit ću ga [...]. Ali svoje naklonosti neću odvratiti od njega[…].“ (2 Sam 7,12ss; usp. Ps 89,27s. 37sl). Na tom je obećanju utemeljen obred intronizacije Izraelovih kraljeva kako ga nalazimo u Ps 2,7: „Obznanjujem odluku Gospodnju. Gospodin mi reče: 'Ti si sin moj, danas te rodih. Zatraži samo, i dat ću ti puke u baštinu, i u posjed krajeve zemaljske.'“ Izraelovo odabranje biva uosobljeno u kralju koji utjelovljuje Izraelovo dostojanstvo. Time se staroistočna teologija o rađanju preobražava u teologiju o izabranju i u

---

drugome mjestu tumači kako se iz ranocrkvenoga mnoštva predikata kojima su Isusa zazivali vjernici preostala samo tri – „Krist“ (*Hristos*, Mesija), „Gospodin“ (*Kyrios*) i „Sin Božji“ (*hyios tou Theou*), od kojih je također kasnije prevladao „Sin Božji“. „'Krist' se uvijek koristi u rečenicama u kojima se govori o Isusovoj smrti – i naposljetku se jednostavno odnosi na Isusov ljudski usud, postajući sve više vlastito ime iza kojega stoji upravo ovaj usud. A to znači da naslov više u sebi nema neku mogućnost za daljnji teološki razvoj, te tako iščezava kao *naslov*, u prijelazu k novomu. '*Kyrios*' označava Isusa kao vladara nad svemirom, kao Gospodina ponajprije, koji sebi sabire Crkvu, i tako ukazuje i na njegovu kultnu i eshatološku epifaniju. No, ne može odgovoriti na odlučujuće pitanje: kako međusobno povezati dva *eis*-predikata ('jedan Bog' – 'jedan Gospodin'). Stoga je riječ 'Sin Božji' sama po sebi postala istinska osovina za oblikovanje ispovijesti, pred kojom naposljetku iščezavaju i dva prijašnja naslova.“ (Joseph RATZINGER, *Teološki nauk o principima*, 19-20.)

[99] *Isto*, 359.

[100] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 215-221; Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 490-492; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 340-344; Josef KREIML, „Gott ist unendliche Nähe“, 93-96.

teologiju kraljevstva. Umjesto ideje da je kralj na fizički način rođen od božanstva, nastaje misao da kralj postaje sinom, ne nekim fizičkim događajem, nego činom Božjega izabranja. Božanska volja ima moć stvoriti novo biće. U takvoj se ideji sinovstva sažima i starija ideja o izabranju izraelskoga naroda kao takvoga. „Kad se u vrijeme kraljeva takvi izrazi prenose na vladara, time se željelo reći da se u njemu, Davidovu nasljedniku, sažima Izraelovo svojstvo pozvanosti; da je on Izraelov zastupnik te da u sebi ujedinjuje tajnu obećanja, pozvanosti i ljubavi što počiva na Izraelu.“[101]

Treći razvojni korak potaknula je povijesna činjenica malenosti izraelskoga kraljevstva i nemoći Izraelova kralja pred kojim bi, prema preuzetim riječima intronizacije, drhtali kraljevi zemaljski i koji bi baštinio narode. Sama povijesna očitost činila je te iste riječi pomalo ironičnima i u tadašnjem trenutku neostvarivima. Postalo jasno da je „obećanje vladanja nad svim narodima – preuzeto od velikih kraljeva Istoka – potpuno nesrazmjerno s obzirom na činjeničnu stvarnost kralja na brdu Sionu“, koji u konačnici završava u izgnanstvu te je „tako proročanstvo o kralju sa Siona moralo od početka postati riječ nade u budućega kralja, koja upućuje na 'sada' ustoličenoga i uvelike nadilazi trenutak i 'danas'.“[102] Riječi obećanja polako dobivaju eshatološku usmjerenost te postaju riječi nade i očekivanja budućega kralja, za kojega će dotične riječi psalma i stvarno vrijediti. Time teologija o izabranju prerasta u teologiju nade u budućega kralja. Toj činjenici pridolazi Izraelovo razočaranje u kralja i povjerenje, prema kojem će kao „sin“ (Iz 42,1) biti „sluga“ te će promijeniti sudbinu samoga Izraela.

U *Novom zavjetu* je naslov „Sin Božji“ plod kristološkoga čitanja *Staroga zavjeta* i odgovor vjere na Isusa. Ratzingeru je važno naglasiti da se, premda Isus sama sebe nikada ne oslovljava tim naslovom, kristologija evanđeljâ usredotočuje na taj pojam. Ipak evanđelja „nisu vlastito ispovijedanje pomiješali sa samim Gospodinovim riječima; između odgovora vjere i poziva Isusovih riječi znali su točno razlikovati.“[103] U evanđeljima se naslov „Sin Božji“ pojavljuje u različitim kontekstima. S jedne strane kao glas Božji na Isusovu krštenju i preobraženju a, s druge strane, u formi uzvika demona koje Isus nadvladava. Dok se, nadalje, na ovu posljednju liniju nadovezuje optužba Isusovih protivnika u procesu osude, dotle u prvi smjer značenja Ratzinger smješta Petrovu ispovijest, koju smatra priznanjem učenika svom Gospodinu, te ispovijest vojnika pod križem, u kojoj dolazi do izražaja poganska pobožnost

[101] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 216.
[102] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 342.
[103] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 490.

kao nagovještaj buduće Crkve. Time je u evanđeljima formula „Sin Božji“ odgovor vjere na Isusa, koji je moguć samo po Ocu nebeskom, imajući u vidu gore predstavljeni povijesni razvoj toga odgovora vjere.

Na trećem, eshatološkom stupnju preobrazbe političke teologije staroga Istoka u eshatološko iščekivanje, riječi izabranja bivaju čitane kristološki te se smatraju dovršenima u Isusovu uskrsnuću. Tako Pavao, videći Krista kao vrhunac povijesti spasenja, kaže Židovima: „I mi vam navješćujemo evanđelje: obećanje dano ocima Bog je ispunio djeci, nama, uskrisivši Isusa, kao što je pisano u *Psalmu drugom*: 'Ti si Sin moj, danas te rodih.'“ (Dj 13,32sl.). Eshatološka usmjerenost kao nada u budućega kralja biva ostvarena kao „danas“ u Isusovu uskrsnuću. Konačno, riječi intronizacije doživljavaju još jednu promjenu u prostoru prvobitne kršćanske zajednice i vjerojatno u okviru vjere u Isusovo uskrsnuće od mrtvih. Događaj uskrsnuća prvi kršćani shvaćaju kao trenutak u kojem se obistinio događaj iz Ps 2. Međutim, ova konačna faza demitologizacije istočnjačke ideje o kralju primijenjena na Isusa Krista, unosi novu dimenziju i tumačenje. Činjenica da se upravo na onome tko je umro na križu ostvaruju riječi o njegovoj kraljevskoj moći čini se na prvi pogled paradoksnom i proturječnom i stoga ona baca novo svjetlo na pravo kristološko značenje tih riječi. Bog upućuje riječi proročanstva: „Ti si sin moj, danas te rodih“ onome tko se odrekao svjetske moći i koji je pošao u smrt za druge. Na Isusu primijenjene, te riječi ne dobivaju smisao u privilegiju moći za sebe, nego u „biti za druge“, u služenju drugima. I teologija izabranja sadržana u kraljevskoj ulozi namjesništva, u Isusu dobiva novo značenje: „stajati drugima na raspolaganju zastupajući ih“.[104] Ideja o Kralju, koja se u izrazu „Sin“ primjenjuje na Isusa, povezuje se s tako s idejom o „Sluzi“, a što je već u *Starom zavjetu* bilo sadržajno pripravljeno. „Kao Kralj on je Sluga, a kao sluga Božji on je Kralj.“[105] Egzemplarni tekst toga novoga objašnjenja ideje o Sinu i ideje o Sluzi Ratzinger nalazi u kristološkom himnu Ef 2,5-11, u kojem ponovno dolazi do izražaja relacijska dimenzija Isusove egzistencije. On svoju jednakost s Bogom nije čuvao za sebe, nego se snizio na razinu sluge, „izlišivši se“ potpuno se otvorio predanju za druge. Upravo takvim načinom predanja on postaje gospodarom svemira i vladarom svijeta. „[…] onaj koji uopće nema uporište sam u sebi, nego je čisti odnos, upravo time postaje jedno s Apsolutnim i biva gospodarom“.[106] Naslov „Sin Božji“

[104] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 218.
[105] *Isto*, 219.
[106] *Isto*, 220.

više ne upućuje na političkoga vladara, nego na onoga koji vlada s križa po vjeri i ljubavi te je sada izraz „posebna jedinstva s Bogom koje se pokazuje na križu i u uskrsnuću.“[107]

Ratzinger konačno ističe jedinu jezičnu i sadržajnu paralelu s Isusovim nazivom „Božji Sin“, koji je ipak u određenom kontekstu postojao u antičkom svijetu. Ona se nalazi rimskom kultu cara kasne antike, koji oživljava istočnjački kult o kralju, odnosno u nazivanju cara Augusta, za čije je vladavine rođen Isus, „Božjim sinom“ – „*Divi (Caesaris) filius*“. Iako imaju političku teologiju kao isti kontekst nastajanja, neizbježno je, najprije starozavjetnom, a zatim i novozavjetnom promjenom značenja, nastao sukob između priznavanja Isusa Sinom Božjim i priznavanja cara sinom Božjim, koji se bio uvriježio u rimskom kultu cara. „[…] suprotstavili su se zapravo demitizirani mit i mit koji je ostao mitom“[108]. Gledano u vidu sadržaja, Ratzinger zaključuje da je u takvom povijesnom kontekstu neminovno morao nastati sukob između vjere u uskrsloga Krista kao stvarnoga Božjeg Sina i totalitarnih pretenzija političke moći rimskoga cara.

2.1.2. „Sin“ [109]

Joseph Ratzinger potpuno drugačijim sadržajem tumači Isusov samonaziv „Sin“, kojega je i Crkva u nastajanju ubrzo prepoznala kao jedini i sveobuhvatni opis Isusova lika, a u kojem su se i ostali sadržaji Isusova života činili dostupnima i shvatljivima.[110] U toj točki se Ratzinger suprotstavlja tvrdnjama moderne egzegeze i tumačenjima povijesti dogme prema kojima bi takvo sažimanje bilo tek izobličavanje početnoga. Za njega je taj naslov utemeljen u svjedočanstvu *Pisma*. „Nazvati Isusa 'Sinom' ne znači staviti na nj mitsko zlato dogme (kako se počevši od Reimarusa, uvijek nanovo tvrdi); to je najuža podudarnost sa središtem Isusova povijesnog lika.“[111] Ratzinger u tumačenju sadržaja toga naslova najviše crpi iz *Ivanova*

[107] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 343.
[108] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 221.
[109] Usp. *Isto*, 180-183. 221-227; Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 492-497; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Dogma i navještaj*, 208-211; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 55-60; Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 13sl.; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 344-350.
[110] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 18-21; Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 15.
[111] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 15.

evanđelja, čija je kristologija kao kristologija o Sinu, na poseban način relacijski usmjerena, a poziva se i na elemente sadržane u sinoptičkim evanđeljima.[112]

Već sam kontekst naslova „Sin“ potpuno je različit od židovskoga mesijanizma sadržanoga u naslovu „Sin Božji“ i njegove mitološke pretpovijesti. Naslov „Sin“ nešto je potpuno novo i daleko osobnije od naslova „Sin Božji“. Od presudne je važnosti i to da Isus sama sebe nikada ne naziva „Sinom Božjim“, ali sam sebe označava „Sinom“ i taj naslov nitko drugi ne rabi. Tako se „Sin“ jasno pojavljuje u sinoptika tek nekoliko puta, dok kod Ivana on postaje središnje svjedočanstvo o Isusu.

a) Međusobno poznavanje Oca i Sina

U sinoptičkim evanđeljima naslov „Sin“ ponajprije proizlazi iz Isusova tajanstvenoga kazivanja u prispodobama i namijenjen je najužem krugu Isusovih učenika. Isusov prema Ratzingeru „prijeporni“[113] hvalbeni usklik kako ga donose Matej i Luka, ključno je mjesto:

---

[112] U pogledu Isusova povijesnoga lika, Ratzinger ističe određeni kontinuitet između sinoptičkih evanđelja s jedne strane, i *Ivanova evanđelja* s druge strane. Kod sinoptika je, prema Benediktu XVI., otajstvo Isusova jedinstva s Ocem, kao temeljno otajstvo koje sve određuje, također uvijek prisutno. Samo se kod sinoptika ono pojavljuje još skriveno u njegovu čovještvu, dok se kod Ivana Isusovo božanstvo i njegov odnos prema Ocu pokazuje daleko jasnije. Ističe dalje da je ta različitost *Ivanova evanđelja*, u kojem se više ne pojavljuju prispodobe, nego veliki govori, potaknula kritičko istraživanje da mu se, osim izviješća o Isusovoj muci i drugih pojedinosti, niječe povijesnost i da ga se smatra kasnijom teološkom rekonstrukcijom. *Ivanovo evanđelje* bi prema tome pružalo razvijenu kristologiju, ali ne bi bilo mjerodavno kao izvor za spoznaju povijesnoga Isusa. Benedikt XVI., međutim, govori o posebnoj vrsti povijesnosti o kojoj je riječ u četvrtom evanđelju. Na primjeru Isusovih govora razlikuje između „historijskog“ i povijesnog. Kada bi Isusovi govori bili „historijski“, onda bi oni morali imati obilježja zapisa s magnetofonske vrpce, pa zaključuje da u tom smislu Ivanovi govori nisu „historijski“. No zahtjev evanđelja je da točno prenese „sadržaj govorâ, Isusova svjedočanstva o sebi u velikim raspravama u Jeruzalemu, tako da se čitatelj uistinu susretne s odlučujućim sadržajima ove poruke, a u njoj i s autentičnim Isusovim likom.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 239.) Ratzinger se poziva na čimbenike, koje Martin Hengel navodi kao odlučujuće za kompoziciju teksta i koje taj evangelički teolog međusobno suprotstavlja: autorova volja za teološkim oblikovanjem, njegovo osobno sjećanje, crkvena tradicija, a time istodobno i povijesna stvarnost, te vodstvo Duha Parakleta. Ratzinger pak iste elemente povezuje na način usklađivanja. Ponajprije povezuje osobno sjećanje i povijesnu stvarnost u *factum historicum* koji tvori „doslovni smisao“ teksta. Oba elementa vode k crkvenoj tradiciji i vodstvu Duha, što znači da je subjekt sjećanja kod Ivana sam učenik (autor), ali uvijek u zajednici i sa zajednicom učenika i Crkvom, a koje je kao razumijevanje vođeno Duhom Svetim. Iz rečenoga proizlazi da Ivanovo evanđelje nije neka vrsta stenografskog zapisa Isusovih riječi i događaja, nego je „sjećanje“, što znači da ostaje pri događenoj stvarnosti, ali ne pokazuje samo Isusa koji je samo bio, nego koji i u sadašnjem vremenu uvijek jest. (Usp. *Isto*, 239-245.) Frank Meier-Hamidi točno je primijetio da Benedikt XVI. na istu razinu stavlja sjećanje i povijesnu stvarnost, čiju istinitost čuva „pneumatska zajednica sjećanja“. No iako se prenošenje kršćanske vjere u bîti odvija kao sjećanje, Meier-Hamidi drži da je potrebno metodički razlikovati povijesni događaj, na kojemu počiva vjera, od samog sadržaja vjere. Potrebno je razlikovati historijsku kritiku od anamnetičkoga sjećanja, premda su međusobno upućeni jedno na drugo. (Usp. Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ [Joh 19,4], 68.)

[113] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 494. Ratzinger, međutim, dalje ne tumači u čemu se sastoji ta „prijepornost“. Joachim Gnilka u komentaru *Matejeva evanđelja* ističe da je taj tekst jedan od najdiskutiranijih u sinoptičkoj tradiciji, s ne malim poteškoćama razumijevanja koje su prisutne u vidu povijesti redakcije i povijesti tradicije, ali i u teološko-sadržajnom smislu. Ipak će na koncu zaključiti da je „stvarni sadržaj logiona otajstvo Sina“ i kretanje spoznaje u ljubavi od Oca preko Sina prema ljudima. (Usp.

„Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima. Da, Oče, tako se tebi svidjelo. Sve je meni predao Otac moj i nitko ne pozna Sina doli Otac niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti“ (Mt 11,25-27; Lk 10,21sl.). Ratzinger taj *logion* interpretira kristološki, u vidu međusobnoga poznavanja Oca i Sina. Poznavanje Oca od strane Sina stavlja na razinu Isusova bića i njegove povezanosti s Ocem. Na liniji Goethea i Plotina tumači da poznavanje Božje volje pretpostavlja jedinstvo bitka. Kako svaki postupak spoznavanja uključuje proces postajanja istim, traži se određena jednakost spoznavatelja i spoznatoga, a ona je kod Isusa na jednom višem stupnju samoga bitka. „Boga uistinu poznavati pretpostavlja zajedništvo s Bogom, odnosno bivstveno jedinstvo s Bogom.“[114] Ratzingerovo shvaćanje spoznavanja nije na intelektualno apstraktnoj razini, ali niti u smislu nekoga „monopersonalnog apsolutnog subjekta“.[115] Međusobno poznavanje ovdje se očituje na personalnoj i bivstvenoj razini. Ovdje Frank Meier-Hamidi točno zapaža Ratzingerovu promjenu misaone forme: iz relacionalnosti Isusa prema Ocu prelazi na ontološko mišljenje istobitnosti Sina s Ocem.[116] Zapravo, kao i na drugim mjestima, u Ratzingerovoj se argumentaciji te dvije misaone figure često izmjenjuju i dopunjuju, ali on ne razvija ni jedu ni drugu u čistom obliku. Osim toga, ovaj se implicitni prigovor može opravdati Ratzingerovom trinitarnom ontologijom, iz koje proizlazi da je sam bitak relacija.

Na jednom drugom mjestu Ratzinger međusobno poznavanje Oca i Sina smješta u trinitarno područje: „Boga poznaje samo Bog. Nitko ne može Boga poznavati osim Bog sama sebe. Ovo poznavanje, u kojem Bog poznaje sama sebe, jest Božje davanje sebe kao Oca, Božje primanje sebe i ponovno davanje sebe kao Oca, izmjena vječne ljubavi, vječni dar i

---

Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil*, Freiburg-Basel-Wien, 1986., 431-442.) U paralelnom mjestu kod Luke, također o posebnom personalnom odnosu Oca i Sina, koji nadilazi njegovu mesijansku ulogu, govori i Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. 2. Teil / Erste Folge*, Freiburg-Basel-Wien, 1994., 113sl. Neka prijeporna pitanja toga *logiona* spominje i Walter KASPER, *Isus Krist*, 128-129: Na pitanje radi li se ovdje o utjecaju Ivanove predaje na sinoptike, prema Kasperu treba prije držati obrnuto; da upravo u ovom sinoptičkom tekstu Ivanova predaja ima svoje porijeklo i tumačenje. Odgovor na pitanje jesu li to autentične Isusove riječi treba također pozitivno usmjeriti. Joachim Jeremias je dokazao da shvaćanje „međusobne spoznaje“ na ovome mjestu ima semitski karakter, a ne helenistički. Prema tome, izraz „Sin“ ovdje nema razinu naslova, nego je izraz iskustva, što znači da je Isus, iako na sebe nije primijenio naslov „Sin“, ipak govorio na jedinstven način kao Sin. To na koncu kazuje da Mt 11,27 sadrži barem „razradu autentičnih Isusovih riječi“. Premda je taj *logion* formuliran iz perspektive uskrsnoga iskustva, on ima svoj temelj u autentičnom zazivu Oca preduskrsnoga Isusa. Na istoj liniji će i Gerhard Ludwig Müller zaključiti da se taj *logion* nalazi „na sjecištu kristološke prasinteze identiteta raspetog i uskrslog Isusa i time izvornog iskustva kristologije, da se Bog kao Otac identificirao s Isusom kao svojim Sinom.“ (Gerhard Ludwig MÜLLER, Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus, u: Wolfgang BEINERT [ur.], *Glaubenszugänge. Lehrbuch katholischer Dogmatik*, 2, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1995., 149.)

[114] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 345.

[115] Gerhard Ludwig MÜLLER, Christologie, 149.

[116] Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4), 65.

uzvrat istovremeno.“[117] To jedinstvo poznavanja Oca i Sina zapravo je razmjena ljubavi između Oca i Sina, što na koncu u pozadini upućuje na Augustinovu trinitarnu teologiju.

Joseph Ratzinger, nadalje, u navedenom *logionu* vidi sadržajnu paralelu sa završetkom *Prologa Ivanova evanđelja*: „Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac – Bog – koji je u krilu Očevu, on ga obznani“ (1,18). „Sin“ ovdje označava zajedništvo poznavanja, koje se temelji na njegovu bivstvenom zajedništvu s Ocem, a iz kojega proizlazi samo zajedništvo poznavanja. Da ta međusobna spoznaja Oca i Sina nije isključiva, Ratzinger pokazuje time što proširuje dinamiku spoznavanja na ljude i Sinovljevo posredništvo. Ako jedino „Sin“ poznaje Oca, onda se svako pravo poznavanje Oca ne ostvaruje bez dioništva u Sinovljevu poznavanju. Nadalje, dioništvo u Sinovljevu poznavanju povezano je s njegovom voljom. Osobito u povezanosti s Mt 11,25.27, Benedikt XVI. u međusobnom poznavanju vidi još jedan aspekt jedinstva Sina s Ocem. Naime, govori se da Oca poznaje samo onaj kome Sin „hoće to objaviti“. Jedinstvo poznavanja time uključuje jedinstvo volje. Sinovljeva volja, međutim, nije samovolja, nego je ujedinjena s voljom Očevom, koji je „objavio to malenima“. Sin, dakle, uključuje u svoje sinovsko poznavanje Oca one koje Otac hoće: „Nitko ne može doći k meni ako ga ne privuče Otac koji me posla“, (Iv 6,44), a to nisu mudri i umni, nego jednostavni, kao što i to kazuje *Propovijed na gori*: „Blago čistima srcem, oni će Boga gledati“ (Mt 5,8). Iz Ratzingerova tumačenja može se nazrijeti dinamika Augustinova shvaćanja spoznavanja u ljubavi, koja ide od Oca prema Sinu i obrnuto, te preko Sina ljudima. Pritom ontološka razlika ostaje, pa je jasno da se zajedništvo međusobna poznavanja Oca i Sina temelji na jedinstvu biti i volje, dok se poznavanje Oca od strane ljudi događa preko Sina te ima participativni karakter. Isusovo sinovstvo pokazuje se kao jedinstvo bîti, volje i spoznaje s Ocem nebeskim, koje time što Oca obznanjuje ljudima uključuje i njegovo poslanje.

b) Sin u svjetlu „*Abba*“

Oslanjajući se na evangeličkoga bibličara Ferdinanda Hahna, Ratzinger ističe da je najvlastitiji izvor naslova „Sin“ u Isusovoj molitvi te je više puta naziva „sinovskim dijalogom s Ocem“.[118] Iz Isusove molitve nisu proizišli samo bitni događaji njegova

[117] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 74.
[118] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 345. Više o širim implikacijama Ratzingerova tumačenja Isusove molitve vidi u: Paolo G. SOTTOPIETRA, *Wissen aus der Taufe*, 147-153; Helmut HOPING, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 558-572.

djelovanja[119], nego činom molitve biva konstituirana sama njegova osoba: „Da je on Sin, poglavito znači da je on onaj koji moli.“[120] Molitva je mjesto koje omogućuje „zaviriti u Isusovu egzistenciju Sina, u izvorište njegova djelovanja, naučavanja i muke. Ova je Isusova 'molitva' govor Sina s Ocem, kojim su zahvaćene Isusova ljudska svijest i volja, njegova ljudska duša, tako da svako ljudsko moljenje može postati sudioništvu u Sinovljevu zajedništvu s Ocem.“[121] Zato se za Benedikta XVI. Harnackova tvrdnja, da je Isusova poruka samo poruka o Ocu i da stoga ne pripada u kristologiju, sama od sebe ispravlja. Jer Isus može govoriti o Ocu samo onako kako to i čini, kao Sin koji stoji u zajedništvu s Ocem.[122]

Posebnost i jedinstvenost Isusova odnosa s Ocem sadržana je osobito u jednoj riječi njegove molitve, koja postaje unutarnjim korelatom i tumačem naslova „Sin“. Isusov zaziv „*Abba*“, kojim oslovljava Boga i koji je sačuvan na izvornom aramejskom jeziku, nije proizvod poslijeuskrsne teologije zajednice, niti, prema istraživanjima Joachima Jeremiasa, ima paralele u cjelokupnoj kasnožidovskoj literaturi.[123] Iako je u *Starom zavjetu* bilo moguće osloviti Boga Ocem, Isusovo oslovljavanje je neusporedivo. Riječ „*Abba*“, koja se može usporediti s riječju „tata“[124], ali koja ne nosi prizvuk njezine infantilnosti i „odiše većom uzvišenošću“[125], izraz je takve prisnosti da je ona isključivala mogućnost da se primijeni na Boga jer se čovjeku takva blizina činila neprimjerenom. Upravo činjenica da se Isus Bogu obraćao takvom riječju znači da je Isus time izrazio potpuno novi i drugačiji odnos s njime, odnos prisnosti koji se potpuno razlikovao od odnosa svih drugih ljudi. Benedikt XVI. stoga će reći da je upravo Isusovo oslovljavanje Boga s „*Abba*“ izraz „jedinstvenosti Sina“.[126] Zaziv

---

[119] Iz molitve, koja je jezgra Isusove osobe, proizišli su i bitni događaji njegova djelovanja, o čemu posebice izvješćuje Luka. Sazivanje Dvanaestorice slijedi nakon noći provedene na brdu u molitvi; Petrova ispovijest, odnosno shvaćanje biti Isusove osobe događa se u trenutku kada ga je vidio u molitvi; u događaju preobraženja na brdu pokazuje se jedinstvo objave i molitve, a koje je opet utemeljeno u tajni sinovstva. Sinoptici svjedoče i o tome da je Isusova molitva na Maslinskoj gori igrala presudnu ulogu uoči njegove muke i smrti. Ratzinger će, međutim, nadodati da nisu samo djela, nego je „čitava Isusova osoba sadržana u njegovoj molitvi.“ (Usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 15-22; Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, Split, 2006., 99-108. [orig. tal. Joseph RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Milano, 2000.] O važnosti Isusove molitve u času njegove smrti usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 149-153.)

[120] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 34.

[121] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 25.

[122] Usp. *Isto*.

[123] Ratzinger citira Jeremiasa: „[…] za židovski osjećaj bilo bi bez poštovanja da se Boga oslovi s takvom povjerljivom riječju. Bilo je to nešto novo i nečuveno kada se Isus usudio poduzeti taj korak. Govorio je s Bogom poput djeteta sa svojim ocem, tako jednostavno, tako intimno, tako zaštićeno. *Abba* u Isusovu zazivu Boga otkriva jezgru njegova odnosa prema Bogu.“ (Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 493.)

[124] U tom smislu Ratzinger jednom predlaže da se naslov „Sin“ može prevesti i s „dijete“, te zato „biti-kao-dijete“ zauzima važno mjesto u Isusovu navještaju – jer se podudara s njegovom osobnom tajnom, koja je njegovo sinovstvo. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 55-60.)

[125] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 222.

[126] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 349.

„*Abba*“, kojemu korespondira naslov „Sin“, znak je Isusove posebne intimnosti s Bogom i njegova novog odnosa s Bogom, kojim je bio nošen i na kojemu je temeljio svoje djelovanje. Isusova je molitva u konačnici „dijalog ljubavi u samome Bogu – dijalog koji *je* Bog“ i zato je drugačija od svake ljudske molitve.[127] Time kristologija temeljena na naslovu „Sin“ za Ratzingera postaje jedno s teologijom molitve.

Isusovo sinovstvo očitovano u molitvi nije zatvoreno u odnosu Oca i Sina, nego također smjera na njegovo poslanje ljudima i ulogu posredništva. Isusov molitveni čin, premda izražava jedinstvenu Isusovu blizinu s Bogom, nije isključiv, nego i druge želi uključiti u vlastitu povezanost s Bogom da bi svi s njime mogli Boga zazivati „*Abba*“. Činjenica da Isusova ljudska duša u činu molitve biva zahvaćena njegovim sinovskim zajedništvom s Ocem znači da i učenik koji je s Isusom biva s njime i po njemu uvučen u zajedništvo s Bogom. Prema već naznačenom principu primjerenosti spoznavatelja i spoznatoga, za Ratzingera je sudjelovanje u Isusovoj molitvi, koje znači zajedništvo s njime, preduvjet za spoznavanje i razumijevanje njegove osobe.[128] Molitveno zajedništvo ljudi s Bogom nije ostvarivo bez jedinoga Posrednika. No kako u vidu poznavanja Oca, tako i u molitvi Ocu, ostaje trajna razlika između Isusa i ostalih ljudi. Tu posebnost Isusova odnosa s Ocem potkrepljuje i činjenica da Isus nikada ne moli zajedno s učenicima i da im, učeći ih moliti, jasno nalaže da govore „Oče naš“ (Mt 6,9), jer nitko osim samoga Isusa ne može reći „moj Otac“ ili „Oče moj“.

c) Ivanov daljnji razvoj – ontološka dimenzija

Za razliku od sinoptika, koji rubno razvijaju temu Isusova sinovstva i dijaloga s Ocem, kod Ivana taj vid čini jezgru Isusove egzistencije. Kad četvrti evanđelist Gospodina naziva „Sinom“, a što temelji na Isusovim iskazima, on odvraća pogled od samoga Isusa i upućuje iznad njega, na Oca. „Kada se Isus naziva Sinom i tako postaje 'relativan' gledom na Oca, kad kristologija biva učenjem o odnosivosti, po sebi se nameće da je Krist potpuno ovisan o Ocu. Upravo zato što ne stoji u *sebi*, on stoji u *njemu*, u trajnom jedinstvu s njime.“[129] Proizlazi da su riječi „Sin“ i „Otac“ relacijski nazivi. „Sin“ se prema tome ne može definirati iz sama sebe, nego samo iz odnosa prema Ocu.

[127] *Isto*.
[128] Usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 25-33.
[129] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 180.

„Isusov naziv 'Sin', za Ivana nije izraz neke posebne moći koju bi Isus sebi prisvojio, nego izraz posvemašnjeg relativiteta njegove egzistencije. Kad se Isus u potpunosti određuje ovom kategorijom, to znači da se njegova egzistencija tumači kao posvemašnja relativnost, to jest kao egzistencija koja nije ništa drugo negoli ovisnost ('biti od') i predanost ('biti za'), no koja upravo u tom potpunom relativitetu jest jedno s Apsolutnim.“[130]

Oslovljavanje Isusa kao „Sina“, prema Ratzingeru, želi reći da on nije u sebi zatvoreno, autarkno biće, nego je potpuno upućen na drugoga, na Oca. Brojni su iskazi u *Ivanovu evanđelju* koji to potvrđuju. Najprije: „Sin ne može sam od sebe činiti ništa“ (Iv 5,19.30). On ne može ništa sam od sebe činiti, jer nema ništa vlastitoga i jer jest potpuno od Oca. „No, upravo zato jer Ocu ne suprotstavlja ništa svoje, u njemu stanuje čitava stvarnost Očeva.“[131] Stoga on može *djelovati* samo po onome po kome *jest*. Na ovoj pozadini mogu se razumjeti i drugi iskazi: „Ja i Otac jedno smo“ (10,30) i: „Otac je veći od mene“ (14,28). „[…] oni su posve jedno upravo zbog toga što Krist ništa nema sam po sebi, što sebe ne stavlja kao odvojenu supstancu pored Oca, nego je *u* posvemašnjoj odnosnosti usmjeren na nj, što ne predstavlja ništa drugo do odnosnost usmjerenu na nj, koja sebi ništa ne izdvaja kao svoje vlastito.“[132] Ratzinger niz iskaza dopunja formulom koju je Augustin nenadmašivo protumačio: „Moj nauk nije moj nauk“ (7,16) zvuči paradoksalno, jer se ne kaže „taj“ nauk nije moj nauk, nego „moj“ nauk „nije“ moj nauk. Ono što je moje upravo nije moje. Isusov je, dakle, nauk Riječ Očeva koju on prenosi i koja je on sam. Stoga će ta formula reći: „Ja sam nisam od sebe samoga. Moj 'ja' nije moj posjed, nego od 'ti'.“[133] Iz *Ivanova evanđelja* Ratzinger izvodi tumačenje Isusova sinovstva pojmovima koje sâmo evanđelje ne rabi, ali pogađaju njegov smisao: „Ukoliko je netko Sin, nije iz sebe samoga. Ako netko biti-sinom nema samo kao slučajnu vlastitost pored drugih vlastitosti, nego je posve, u jezgri svoje egzistencije ništa drugo doli Sin, onda se time čitavo biće opisuje kao relacija. Relacija za njega, dakle, nije samo akcident, vlastitost koja se drži supstancije, nego je njegova supstancija relacija.“[134]

Sin je biće čiji je bitak čisti odnos. On potječe od drugoga, od Oca, i poslan je drugima. Očevidno je da Ratzinger osobu Sina tumači pojmovima i misaonom shemom koja se rabi za tumačenje trinitarnih osoba, što je dodatna potvrda da Isusa kao Sina gleda kao drugu božansku osobu. Uostalom, Ratzinger će i sam reći da preko kristološkoga tumačenja postaje jasnija i trinitarna osobnost koja je čista relacija i time istovremeno čisto jedinstvo.

[130] *Isto*, 224.
[131] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 495.
[132] Joseph RATZINGER, *Dogma i navještaj*, 208.
[133] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 496.
[134] *Isto*, 495.

Time i shvaćanje jedinstva dobiva novu perspektivu. Najviši oblik jedinstva ne sastoji se u nedjeljivoj čestici „atomu“, nego se pravo jedinstvo događa na razini duha i uključuje odnose ljubavi. Postaje jasno da kršćanski monoteizam trinitarnim tumačenjem nije manje radikalan negoli u drugim mononteističkim religijama. Štoviše, on u kršćanstvu doseže svoj vrhunac upravo zbog svoje trinitarne dinamike. Na toj liniji mišljenja, relacijska kristologija vraća na nauk o Trojstvu i pokazuje da ono može biti ishodišna točka sveukupne teologije i kršćanskoga mišljenja.

Joseph Ratzinger *Ivanovo evanđelje* vidi kao daljnji stupanj razvoja sinoptičkoga svjedočanstva, jer je jednu liniju sinoptičkoga tumačenja razvilo sa svim njezinim posljedicama i time jasnije izrazilo ono središte na koje upućuju i prispodobe sinoptičkoga Isusa i njegovo molitveno iskustvo. Time je Ivan nadišao čisto povijesnospasenjsko mišljenje i u kristologiju uveo dimenziju ontologije, a koja nije žrtvovala smisao povijesti spasenja, nego ga je dovela do punoga značenja. Ivan je Izraelovo iščekivanje, koje je već preoblikovano od iščekivanja kralja u ideju o sluzi Božjemu, naslovom „Sin“ doveo do punine značenja. „Jer služba nije više akcidentalni predikat, iza kojega onaj koji služi negdje može svoje 'ja' sačuvati netaknuto, nego se sada spoznaje da je Isus potpuno relacija, da njegova egzistencija postoji *od* i *za* i da je upravo u tome on 'Sin'“.[135] Ratzinger govori o Ivanovu „ontologiziranju“ kao o „vraćanju bitka s onu stranu pojavnosti pukog događaja“.[136] Ivan jasnije od sinoptika ističe ontološku dimenziju Božjega sinovstva druge božanske osobe, koje i u čovjeku Isusu biva vidljivo.[137]

[135] *Isto*, 497.
[136] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 224.
[137] U kontekstu vidljivosti božanskoga sinovstva u čovjeku Isusu korisno je dopuniti da Ratzinger u *Uvodu u kršćanstvo*, 271-279, smatra kako Isusovo začeće i rođenje od Djevice nikada nisu bili dokaz za Isusovo Božje sinovstvo, ali se ne mogu ni staviti na razinu mitskih pripovijesti o čudesnom rođenju djeteta spasitelja. Isusovo začeće ne kazuje da Bog postaje njegovim biološkim ocem i da bi Isus stoga bio pola Bog, a pola čovjek. Isus je u cijelosti Bog i u cijelosti čovjek, jer njegovo božanstvo ne oduzima ništa od njegova čovještva. „Isusovo Božje sinovstvo, prema vjeri Crkve, ne sastoji se u tome da Isus nije imao tjelesnog oca. Nauka o Isusovu božanstvu opstala bi da je Isus proizašao i iz normalnog ljudskog braka. Jer Božje sinovstvo, o kojem govori vjera, nije biološka nego ontološka činjenica; ono se ne događa u vremenu, već u Božjoj vječnosti: Bog je uvijek Otac, Sin i Duh; Isusovo začeće ne znači da je nastao novi Bog-Sin, nego da se Bog kao Sin odnosi prema ljudskom stvorenju u čovjeku Isusu tako da je on sam čovjek.“ (*Isto*, 275.) Pa i onda kada se u teologiji pomalo nespretno govori o Isusovu „fizičkom“ sinovstvu, ono nema veze s njegovim djevičanskim začećem i rođenjem. Izraz „fizički“ treba shvatiti u smislu pojma *fizis*, naravi ili biti, pa taj izraz kazuje da Isus potječe od Boga bivstvom, a ne da ga je Bog tek posinio. „U Isusu je primio ljudsku narav onaj koji od vječnosti fizički (= zbiljski, na temelju bivstva) pripada tro-jednoj relaciji božanske ljubavi.“ (*Isto*, 276.)

2.1.3. *Logos* – Riječ[138]

Kako što naslov „Sin“ označava potpunu relativnost Isusove egzistencije, odnosno njegovo porijeklo („bitak od“) i predanje („bitak za“), isto usmjerenje prema Josephu Ratzingeru kazuje i Ivanov izraz *Logos* – Riječ, kojemu je kršćanstvo kristološkim čitanjem dalo sasvim nove dimenzije značenja.

Dok je još pomalo apstraktno govorio o kršćanskom preokretu značenja grčkoga pojma *logos* u vidu trinitarno-personalnoga tumačenja, u kristološkim tekstovima Ratzinger jasnije izlaže taj specifično kršćanski doprinos.[139] Oslanja se na Ivana, koji pojam *logos* preuzima sa svim njegovim značenjima i predodžbama u grčkom i židovskom duhovnom ambijentu i primjenjuje ga na Krista. Ratzinger Ivanovu novost vidi u tome što za njega pojam *logos* nije značio samo ideju vječne racionalnosti bitka i protkanosti bitka smislom, nego je daleko više isticao relativnost egzistencije. Četvrti evanđelist pojam *logos* primjenjuje na Gospodina time što pokazuje da je on „Riječ“, pa se tako u Kristu izraz *logos* u značenju „smisla“ (*ratio*) pretvara u „riječ“ (*verbum*). „Ovaj tu jest riječ; on je, dakle onaj Govoreni i time čisti odnos između onoga koji govori i onih kojima je upućena riječ. Tako opet i kristologija *Logosa* kao teologija Riječi otkriva u bitku dimenziju odnosa. Jer, i ovdje vrijedi: riječ bitno 'polazi od nekoga' i biva 'upućena drugome', ona je egzistencija koja je u potpunosti put i otvorenost.“[140] Augustinovim tumačenjem rečenice: „Moj nauk nije moj, nego Oca koji me je poslao“ (Iv 17,16), u smislu da je Isus sam nauk o kojemu govori, Ratzinger reinterpretira istu rečenicu u dinamici *Logosa* – Riječi: „'ja' nisam jednostavno 'ja'; 'ja' uopće ne pripadam sebi, već moje 'ja' pripada nekom drugom.“[141]

Uz personalno-relacijsku odrednicu, kršćanska vjera je pojmu *logos* dala još jednu novu dimenziju. Dok je *logos* u vidu smislenosti bitka kompatibilan težnji ljudskoga uma, Ratzinger smatra da u kršćanstvu dolazi do neobičnoga pozitivizma time što se povezuje

---

[138] Usp. *Isto*, 184-185; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 210.

[139] Zanimljivo je napomenuti da se taj doprinos kršćanstva u odnosu na grčko shvaćanje *logosa* vrednuje i od strane filozofije, barem kako to ističe suvremeni francuski filozof i predstavnik sekularnoga humanizma Luc Ferry. Identično kršćanskoj teologiji, Ferry u svome popularno-znanstvenom *bestselleru* o povijesti zapadne filozofije piše da je poistovjećivanjem *logosa* s određenom osobom, s Kristom, kršćanstvo prevladalo i pobijedilo grčku misao, jer se *logos* kao ono neosobno božansko „više ne identificira s harmoničkim redom svijeta, kako su to tumačili stoici, nego se utjelovljuje u jednom izvanrednom biću, u Kristu.“ Od velike je važnosti također što sam Ferry iz personaliziranja *logosa* izvodi i soteriološku posljedicu, ističući da se radi o „prijelazu iz jednoga anonimnog i slijepog nauka o spasenju prema obećanju da nećemo biti spašeni samo po jednoj osobi, Kristu, nego i kao osoba.“ (Luc FERRY, *Leben lernen. Eine philosophische Gebrauchsanweisung*, München, 2007.,73-74.)

[140] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 184.

[141] *Isto*, 185.

logos i *sarx*, odnosno što se taj smisao identificira s pojedinačnim likom iz povijesti. „[…] Smisao svega bitka […] se više ne nalazi jednostavno u svijetu ideja, svijetu koji nadrasta pojedinačno te se u njemu odražava tek fragmentarno; sad se on može naći usred vremena, u liku određenog čovjeka.“[142] Time je došlo do jedinstva ne samo između Boga vjere i Boga filozofâ, nego i do veze između *Logosa* i *sarxa*, između Riječi i puti, vjere i povijesti. „Povijesni čovjek Isus jest Božji Sin, a Sin Božji jest čovjek Isus. Za čovjeka Bog biva događajem preko ljudi, čak još konkretnije: preko onog čovjeka u kojemu izbija na vidjelo definitivnost ljudskog bitka i koji je upravo u tom ujedno i sam Bog.“[143]

2.1.4. Poslanik

Ukratko, ali na više mjesta, Benedikt XVI. objašnjava da je Isusov sinovski relacijski bitak primanja („od“) i bitak predanja („za“) sadržan i u Ivanovoj ideji poslanja, odnosno Poslanika, koja se nadovezuje na kasnožidovsku i sinoptičku teologiju poslanja.[144] Već u njoj je poslanik shvaćen kao onaj koji nema vlastiti značaj, jer zastupa onoga koji ga šalje i s njim je jedno. Ivan takvu predodžbu poslanja razvija tako što Isusa prikazuje kao Poslanika, koji je to čitavim svojim bićem. Kasnožidovska izjava: „Poslanik jednoga čovjeka je poput njega samoga“, dobiva dublju osobnu perspektivu. Isus potpuno zastupa drugoga i nema ništa svoje izuzev svoga poslanja te je na taj način jedno s onim koji ga šalje. Isus postaje poslanik u pravom smislu, jer on nema ništa drugo svoje i jer je po svojoj biti „Poslani“. U potpunosti Isus dolazi od Oca i nema ništa svoga što bi mu stavio nasuprot. I ovdje dolazi do izražaja Isusov bitak kao potpuna otvorenost bez ikakvoga pridržaja nečega svoga i potpuna predanost, kao bitak „od“ i bitak „prema“. Iz Isusovih oproštajnih govorima vidljivo je da je poslanost, kao karakteristika Sinove biti, proširena i na Duha Svetoga: „Neće govoriti samo od sebe, nego će govoriti što čuje“ (Iv 16,13). Otac šalje Duha u Isusovo ime (usp. 14,26) odnosno Isus ga šalje od Oca (usp. 15,26).

U Isusovoj molitvi za jedinstvo postaje vidljiva univerzalna širina njegova poslanja. Isus moli da po jedinstvu učenika svijet spozna njega kao Očeva poslanika, čime želi reći da se Isusovo poslanje ne odnosi samo na ograničeni krug učenika, nego na cijeli svijet koji je

---

[142] *Isto*, 189-190.
[143] *Isto*, 190.
[144] Usp. *Isto*, 183-184; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 209-210; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 100-103.

potrebno iz otuđenosti vratiti u jedinstvo s Bogom.[145] Taj univerzalni obzor Isusova poslanja potvrđuje se i u drugim tekstovima, kao u Isusovu razgovoru s Nikodemom: „Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca“ (Iv 3,16) ili u govoru o kruhu u Kafarnaumu: „Kruh koji ću ja dati tijelo je moje – za život svijeta.“ (Iv 6,51).

Ne samo da je Isus Krist onaj koga je Otac poslao, nego je on i svoje učenike uključio u dinamiku poslanja. Nakon uskrsnuća Isus kaže: „Kao što mene posla Otac i ja šaljem vas“ (Iv 20,21), a to znači sljedeće:

> „Temeljno obilježje zajednice učenika svih vremena mora biti da je poslana od Isusa. To za nju uvijek znači: 'Moj nauk nije moj'; učenici ne naviještaju sami sebe, nego govore ono što su čuli. Oni predstavljaju Krista kao što Krist predstavlja Oca. Oni daju da ih vodi Duh Sveti i pritom znaju da je u potpunoj vjernosti tome poslanju istodobno na djelu dinamika sazrijevanja: 'Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu' (16,13).“[146]

2.2. Odnos „licem u lice“ – Isus nadilazi Mojsija

Jedinstvo dvaju zavjeta, odnosno čitanje *Staroga zavjeta* u kristološkoj perspektivi, otvara Ratzingeru i druge aspekte kojima izražava Isusov poseban odnos prema Ocu. Tako se zamjećuje da Isusa, u vidu njegova odnosa prema Ocu, Ratzinger rado uspoređuje s Mojsijem. Usporedba je pogođena tim više ako dodatno u pozadini imamo u vidu da je upravo Mojsije primjer posebnoga, čak privilegiranoga odnosa nekoga čovjeka s Bogom. Kako ta usporedba uvijek završava zaključkom da Isus nadmašuje Mojsija, time još jasnije dolazi na vidjelo jedinstvenost i neponovljivost Isusova odnosa s Bogom u odnosu na bilo koje drugo ljudsko biće.

Jedan od različitih motiva usporedbe gledanje je Božjega lica kao izraza blizine s Bogom[147], a koje Ratzinger stavlja u kontekst starozavjetnoga obećanja novoga proroka. Iz

---

[145] Tome univerzalizmu naizgled se protivi Isusova molitva samo za učenike, a ne za svijet (usp. Iv 17,9). No prividno oprečne prošnje imaju svoje nutarnje jedinstvo upravo u riječi *kosmos,* koju Ivan rabi u dvostrukom značenju: s jedne strane kao dobro Božje stvorenje, posebno kao ljude koje ljubi do predanja sama sebe u Sinu; s druge strane u značenju svijeta kakav se razvio u povijesti i kakav je označen „istočnim grijehom“, laži, pokvarenošću i nasiljem koji su postali nešto „naravno“. Ratzinger zapaža da Martin Heidegger o takvom povijesnom stanju govori kada govori o prepuštanju „impersonalnosti“ i o postojanju u „neautentičnosti“. Ta vrsta svijeta mora biti preobražena u Božji svijet i u tome je Isusovo poslanje: „izvesti 'svijet' iz čovjekova otuđenja od Boga i od sebe samoga, kako bi ponovno postao Božji i čovječji, i da postajući jedno s Bogom, ponovno postane potpuno svoj.“ Cijena takvoga poslanja je za Isusa križ, a za učenike mučeništvo. (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.,* 103.)

[146] *Isto,* 101.

[147] U Isusu su i ostali darovi dani Mojsiju zadobili konačni oblik ili ispunjenje. Uz neposrednost odnosa s Bogom, kojega razrađuje u motivu Božjega lica, i drugi dar Mojsiju, koji se sastoji u priopćavanju Božjega imena, Ratzinger čita kristološki. Dok smo detaljno razradili relacijsko tumačenje starozavjetne objave Božjega

Knjige Ponovljenog zakona Ratzinger izdvaja jedno posebno obećanje, koje baca svjetlo kako na Mojsijev, tako i na Isusov lik. To obećanje, različito od mesijanskoga, usredotočuje se na novoga Mojsija kojega se tumači kao proroka: „Proroka poput mene Gospodin Bog će podići usred tebe, njega slušajte“ (Pnz 18,15). Pri kraju ista knjiga govori: „Ne pojavi se više prorok u Izraelu ravan Mojsiju – njega je Gospodin poznavao licem u lice!“ (34,10). Time knjiga „daje iznenađujući zaokret koji uvelike nadilazi instituciju proroštva te liku proroka daje njegov stvarni smisao“.[148] Nagoviješta se dolazak novoga Mojsija koji nadilazi uspostavljanje proročkoga staleža.

Ono što je bitno u Mojsijevu liku jest činjenica da je s Bogom razgovarao „licem u lice, kao što čovjek govori s prijateljem“ (Izl 33,11; usp. Pnz 34,10). Prema Ratzingeru, odlučujuća nisu njegova djela i čudesa na putu iz ropstva u Egiptu do Obećane zemlje, nego činjenica da je imao poseban odnos s Bogom. S njim je govorio kao s prijateljem i to je za Benedikta XVI. središnji odnos iz kojega jedino mogu dolaziti njegova djela i Zakon kao putokaz Izraelu. Ratzinger drži da je samo zato što je imao poseban odnos s Bogom Mojsije mogao Izraelcima donijeti Božju riječ. Iz takvoga specifičnog Mojsijeva odnosa s Bogom proizlazi potpuno drugačije shvaćanje uloge samoga proroka. Prorokov zadatak nije proricanje budućih događaja, nego, jer nam pokazuje Božje lice, pokazivanje pravoga usmjerenja i puta prema Bogu, koji je sam put u stvarni „izlazak“.

Benedikt XVI. ne zaboravlja s tim u vezi, također na temelju *Knjige Izlaska*, naglasiti i drugu stranu, odnosno granicu Mojsijeva odnosa s Bogom. Premda je Mojsijev blizak i neposredan odnos s Bogom značio temelj i srž njegova poslanja, ipak je u njemu postojala jedna sjena, nedostatak. Na Mojsijevu molbu da mu Bog pokaže svoju slavu (usp. Izl 33,18), Bog mu se daje vidjeti s leđa (usp. Izl 33,23), ali mu daje i ograničenje: „Moga lica ne možeš vidjeti, jer ne može čovjek mene vidjeti i na životu ostati.“ (33,20). *Knjiga Izlaska* pokazuje

---

imena u drugom poglavlju našega rada (usp. podnaslov 2.1.), ovdje naznačujemo, na istoj relacijskoj liniji, njegovo kristološko ispunjenje. Mojsije je, time što mu je Bog priopćio svoje ime, postao posrednik stvarnoga odnosa ljudi sa živim Bogom. U Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi jedna od glavnih tema njegova je objava Božjega imena, čime dovršava ono što je započeo Mojsije. Objavivši Mojsiju svoje ime Bog je dao narodu mogućnost dozivanja te je sam stupio u zajedništvo s Izraelom, postao je „imanentan“, prisutan usred Izraela, među ljudima. Kad Isus govori da je očitovao Božje ime to ne znači da je objavio neko novo ime, naziv za Boga, nego je objavio nov način Božje prisutnosti među ljudima, koja je sada ontološke naravi jer je u Isusu Bog sam postao čovjekom. To utjelovljenje Božje po Isusovoj žrtvi postaje univerzalan događaj za čitavo čovječanstvo. Isus Krist je kao osoba Božje ime, Božja pristupačnost za sve ljude koja smjera na preobrazbu čitavoga svemira, da bi on u Kristu postao stvarno Božje prebivalište. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I*., 275; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 94-96.) Isus je također osobno ispunjenje *Tore*, koja je Mojsiju bila darovana za narod. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I*., 275-281.) Isus kao onaj koji dovršava Mojsijevo djelo dolazi do izražaja i u paralelnom čitanju Isusova preobraženja na brdu te Mojsijeva uspona na brdo i sklapanja saveza. (Usp. *Isto*, 316-322.)

[148] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 21.

da Mojsije s jedne strane razgovara s Bogom licem u lice kao s prijateljem, ali s druge strane njegovo lice ne može vidjeti u ovom životu. Kršćanski *relecture Staroga zavjeta* dao je ovom tekstu novo značenje. Spomenuto obećanje: „Proroka poput mene Gospodin Bog će podići usred tebe, njega slušajte“ (Pnz 18,15) prelazi na novu razinu očekivanja. Novomu, zadnjemu Mojsiju će „biti darovano ono što je bilo uskraćeno prvom Mojsiju – da stvarno i neposredno gleda Božje lice i da može govoriti posve iz toga gledanja, a ne samo iz gledanja njegovih leđa.“[149] U Stjepanovu govoru (usp. Dj 7,37) vidljivo je da su kršćani smatrali kako se to obećanje ispunilo u Isusu iz Nazareta. Povezano s Pavlovim kristološkim iščitavanjem promatranja Božjega lica (usp. 2 Kor 3,4-4,6), Ratzinger će zaključiti da je Krist „neprekidno razgovarao s Ocem licem u lice više negoli prorok, više negoli prijatelj – upravo kao Sin. On je mogao vidjeti Božje lice i na njegovu nam je licu vidljiva Božja slava (2 Kor 4,6)“.[150] Kao posljedica toga novog odnosa s Bogom, novi će Mojsije posredovati savez veći od onoga koji je Mojsije sklopio na Sinaju (usp. Heb 9,11-24).

Ivanov *Proslov* o ispunjenju toga starozavjetnog obećanja u Isusu Kristu govori drugim riječima: „Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac – Bog – koji je u krilu Očevu, on ga obznani“ (1,18). U Isusu se zbiva potpuno ostvarenje onoga što je Mojsiju bilo dano djelomično. Za Benedikta XVI. „samo onaj tko je Bog, vidi Boga – Isus. On stvarno govori iz gledanja Oca, govori iz neprekidna dijaloga s Ocem, dijaloga koji je njegov život“.[151] Isusova povezanost s Bogom, koju Ratzinger ovdje opisuje kao „gledanje Boga“, na poseban način biva očita, kako smo vidjeli, u Isusovoj molitvi koja je dijalog s Ocem (usp. Iv 32,44). Taj neposredni doticaj s Ocem je „dijalog 'licem u lice' – gledanje onoga koji je počivao na Očevim grudima.“[152]

Na temelju usporedbe gledanja Božjega lica s Mojsijem i još širega konteksta starozavjetnoga motiva Božjega lica[153], Joseph Ratzinger otvara novu dimenziju – dimenziju

---

[149] *Isto*, 23.
[150] *Isto*, 25.
[151] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 275.
[152] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 24.
[153] Pozivajući se na filološka istraživanja starozavjetne riječi *pānîm* (lice), koja je izložio Horácio Simian-Yofre (u: Heinz-Josef FABRY – Helmer RINGGREN [ur.], *ThWAT*, V [1989.], 629-259), za Ratzingera je važno istaknuti da ta riječ na onim mjestima koja se odnose na Boga kazuje da je Bog „osoba“. Uklanjanjem kulta slika u *Starome zavjetu*, čime je izišlo na vidjelo ono bitno u biću koje se može vidjeti i biti viđeno, koje može slušati i govoriti, upravo je riječju *pānîm* nastao „pojam osobe, i to kao pojam odnosa“. Ta dimenzija odnosa je zatim u vjeri i pobožnosti Izraela zauzimala važnu ulogu posebno u temeljnom vjerničkom stavu „traženja Božjega lica“, koji je imao kultni kontekst, ali je za svoje ostvarenje zahtijevao zahvaćanje čitavoga čovjeka, što se označavalo kao „pravednost“ čovjeka koji živi sukladno Bogu. (Usp. Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 15-23.) Motiv Božjega lica se u relacijskoj perspektivi također preklapa s motivom Božjega imena. (Usp. Joseph

Isusove samosvijesti u njegovim objaviteljskim riječima, kojima Isus odgovara na Filipovo traženje da im pokaže Oca: „Tko je vidio mene, vidio je i Oca“ (Iv 14,2-9). Isus ispunja ne samo traženje svojih učenika, nego i iskonsku ljudsku čežnju „traženja Božjega lica“. Isusova novost je u nenadmašivom stupnju gledanja, u tome da se u njemu samome može vidjeti Boga: „Tko vidi Krista, vidi Boga.“[154] Ratzinger drži da upravo taj Isusov odgovor označava kršćanstvo kao religiju ispunjenja i Božje prisutnosti. No u perspektivi temeljne određenosti kršćanske egzistencije kao „već“ i „još ne“, Isusov odgovor odmah otvara novo pitanje koje određuje čitavo kasnije kršćanstvo: „Kako se može vidjeti Krista, i to vidjeti tako da se pritom istodobno vidi i Oca?“[155] Kako je Isusov odgovor Filipu smješten u kontekst njegovih oproštajnih govora, dakle u kontekst muke i proslave, tako i odgovor na pitanje kršćana Ratzinger vidi smještenim na dan Cvjetnice, kada su Grci iz Betsaide u Galileiji zamolili Filipa: „Gospodine, htjeli bismo vidjeti Isusa“ (Iv 12,20sl.) Znajući da je u molbi naznačen i dolazak njegove proslave, Isus odgovara zagonetnim riječima o pšeničnom zrnu (usp. Iv 12,24), kojima poručuje da se njegova proslava događa u muci. Time Isusov odgovor prema Ratzingeru premašuje trenutak i zahvaća budućnost u kojoj će ga vidjeti ne samo Grci, nego svijet općenito, i to ne u njegovoj povijesnoj egzistenciji, nego kroz muku i proslavu po kojoj prelazi sve zemljopisne granice. Muka je dakle mjesto u kojem se Isus može vidjeti, a preko njega vidi se Otac. Gledanje Isusa događa se u dimenziji vjere koja oblikuje čovjekovu egzistenciju, pa se time kod Ratzingera gledanje ne shvaća kao neka vizija, nego prvenstveno kao životno nasljedovanje Krista u njegovoj muci i smrti.[156]

Sve do sada rečeno o Isusovu nadilaženju Mojsija kulminira u jednoj snažnoj sintezi Benedikta XVI., kojom odgovara na pitanje što nam je Isus zapravo donio:

> „Boga. Donio je Boga. Onoga Boga čije se lice prethodno polako razotkrivalo od Abrahama, preko Mojsija i prorokâ do mudrosne literature – Boga koji je samo u Izraelu pokazivao svoje lice, ali kojega su štovali i drugi narodi svijeta, premda je njihovo štovanje pokriveno mnogostrukim sjenama – onoga Boga koji je Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljev, pravoga Boga donio je Isus svim narodima zemlje. Donio je Boga: sada poznajemo njegovo lice, sada ga možemo zazivati. Sada poznajemo put kojim mi kao ljudi trebamo ići u ovome svijetu. Isus je donio Boga, a time i istinu o našem 'kamo' i 'odakle'; vjeru, nadu i ljubav. Samo zbog tvrdoće srca mislimo da je to premalo.“[157]

RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 17sl.; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 19-25. 273-275.)

[154] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 12.

[155] *Isto*.

[156] O gledanju Krista kao nasljedovanju njegova života u perspektivi njegove muke, smrti i proslave Ratzinger detaljnije govori primjerice u jednom izlaganju početkom korizme u Lateranskoj bazilici u sklopu priprave za jubilejsku 2000. godinu „Gledati Krista. Kristov lik u zrcalu događaja kušnje“, u: *Isto*, 87-113.

[157] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 61.

2.3. Jedinstvo Isusove i Očeve volje: neokalcedonsko tumačenje

Joseph Ratzinger svoju relacijsku kristologiju, utemeljenu na biblijskim svjedočanstvima odnosa Sina i Oca, dalje razvija u svjetlu kristoloških iskaza ranokršćanske dogme. U tom kontekstu on pretpostavlja i zastupa unutarnju povezanost grčke ontologije s biblijskom vjerom, odnosno biblijskoga svjedočanstva s kristološkim dogmatskim iskazima, jer upravo na toj povezanosti počiva legitimnost kristološke dogme. Zapažamo da Ratzinger u određivanju odnosa tih dviju strana ne govori o identitetu, nego o suglasju i unutarnjoj povezanosti[158], što znači da se može raditi i o daljnjem razvoju. Čini se da to i sam Ratzinger implicira ako govori o daljnjem koraku razvoja, kada se radi o kristologiji velikih sabora u Niceji, Kalcedonu i Carigradu, koja slijedi nakon Ivanove misli u kojoj je na poseban način ukorijenjena.[159]

Za razliku, primjerice, od Paula Weßa, koji veoma kritički prosuđuje proces heleniziranja biblijske vjere i zbog toga zastupa reviziju dogmatske kristologije prema židovsko-kršćanskoj biblijskoj kristologiji[160], Ratzinger na više mjesta smatra sintezu hebrejske i grčke misli, odnosno povijesti spasenja i ontologije doprinosom razvoju vjere te u tom kontekstu ističe *homooúsios* kao ključnu riječ spomenutih koncila. Kako su različiti biblijski naslovi sažeti u naslovu „Sin“, jednako je tako i ta nova riječ za Ratzingera „tumačenje Isusova života i smrti, koju su trajno bili određeni razgovorom Sina s Ocem.“[161] *Homooúsios* Ratzinger drži „prijevodom“ naslova „Sin“, odnosno Isusove molitve, u filozofsko-teološki rječnik. S ciljem pokazivanja suglasja između biblijskoga svjedočanstva i kristološke dogme, Benedikt XVI. osim toga ističe da ontološka interpretacija ideje Sina Božjega, kako je nude koncili u Niceji i Kalcedonu, nije Isusa svrstala u red mitski rođenih božanskih sinova antike, kako je to u pojednostavljenom obliku rečeno, zastupala liberalna povijest dogmi.[162] Za Ratzingera ontologija tih koncila „nije na razini poganskih rađanja božanstava, nego na razini Isusove molitve, koja se ostvaruje u uzajamnosti *Abba* i Sina i objavljuje Isusovu istinsku tajnu: da kao Riječ živi od vječne Ljubavi i da je kao čovjek utjelovljena Riječ vječnoga dijaloga Ljubavi.“[163] Odabir filozofske riječi *homooúsios* nije, dakle, bio znak prilagođavanja kršćanske vjere filozofskom monoteizmu i grčkoj misli, kako

[158] Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 108.
[159] Usp. Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 489-490. 497sl.
[160] Usp. Paul WEß, War Jesus „wirklich als Mensch Gott“? Für eine Revision der dogmatischen Christologie, u: Hermann HÄRING (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, 125-145.
[161] Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 109.
[162] Usp. Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 497.
[163] *Isto*.

je to pokušao ostvariti Arije, nego upravo suprotno. Tom su riječju koncilski oci u Niceji izrazili ono razlikovno između kršćanstva i ondašnje filozofije. „Istobitan s Ocem“ kazuje, prema Ratzingeru, da upravo *Bibliju* u njezinu svjedočanstvu o Isusu treba uzeti doslovno, da on nije samo prozvani, nego *jest* Sin Božji. On je u doslovnom smislu Bog, a ne tek alegorijski ili u „navodnim znakovima“.[164] Ovdje se radi o zaštiti *Biblije* od dohvata filozofije, a ne o heleniziranju biblijske vjere.

Dogme Nicejskoga i Kalcedonskoga sabora pretpostavljaju s jedne strane Sinovo božanstvo unutar Trojstva, ali i povezanost božanstva i čovještva u Isusu Kristu time što je definirano da

> „u njemu jedna osoba Sina Božjega 'nepomiješano i nepodijeljeno' obuhvaća i sadrži dvije naravi – ljudsku i božansku. Tako je očuvana beskonačna različitost Boga i čovjeka, Stvoritelja i stvorenja: čovještvo ostaje čovještvo, boštvo ostaje boštvo. Boštvo u Isusu nije upilo ili umanjilo njegovo čovještvo. Ono je tu posve onako kakvo jest, ali ga ipak drži božanska osoba *Logosa*. Istodobno je u nedokinutoj različitosti dviju naravi riječju 'jedna osoba' izraženo i korjenito jedinstvo u koje je Bog u Kristu stupio s čovjekom.“[165]

Iako u doba Kalcedonskoga sabora još nisu bili razjašnjeni pojmovi „narav“ i „osoba“ i premda je prihvaćanje Kalcedonske formule dovelo do drukčijega opredjeljenja i formiranja predkalcedonskih crkava (jer su formulu prihvatile samo Crkve Rima i Bizanta), Benedikt XVI. drži da taj sabor ostaje „za Crkvu svih vremena obvezujući putokaz u tajnu Isusa Krista“.[166] Daljnje poteškoće razumijevanja kako je u Isusu samo jedna božanska osoba, a ipak s dvije naravi, odnosno kako u Isusu može opstojati ljudska narav, ako je drži božanska osoba, dovelo je do zadnjega velikog kristološkoga krivovjerja monotelizma, koji je zastupao da je u Kristu, jer je samo jedna božanska osoba, i jedna volja.[167] To je krivovjerje izazvalo

---

[164] Usp. Joseph RATZINGER, Das I. Konzil von Konstantinopel 381. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung, u: *IkaZ* 10 (1981.) 6, 556-557; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista*, 73-74; Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 113. Da se ne radi o prilagođavanju ondašnjoj filozofiji, kazuje i činjenica da je Nicejski simbol vjere bio najprije prihvaćen na Zapadu, i to ne samo zbog uloge rimskoga biskupa, nego i zato što u njemu velike filozofske struje onoga vremena nisu bile toliko razvijene kao na grčkom Istoku te stoga nije bilo velikih misaonih prijeloma. (Usp. Joseph RATZINGER, Das I. Konzil von Konstantinopel, 381.)

[165] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 154.

[166] *Isto*, 155. Na drugome mjestu obrazlaže i zašto tako misli: „Kalcedon je za mene najveličanstvenije i najhrabrije pojednostavljenje komplicirane, izrazito višeslojne baštine, na jedno jedino središte koje sve nosi: Sin Božji, iste biti s Bogom i iste biti s nama. Kalcedon je Isusa, suprotno od mnogih drugih mogućnosti koje su bile pokušavane tijekom povijesti, protumačio teološki; u tome vidim jedino tumačenje koje može odgovoriti čitavoj širini predaje i koje može prihvatiti čitavu snagu fenomena. Sva ostala tumačenja ponegdje su preuska; svaki drugi pojam obuhvaća samo jedan dio i isključuje drugi. Ovdje i samo ovdje otvara se cjelina.“ (BENEDIKT XVI., *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Holger Zaborowski – Awin Letzkus [ur.], Freiburg – Basel – Wien, 2005., 55.)

[167] Monotelizam tvrdi da „u jedinstvu osoba može postojati samo jedna volja; jedna osoba s dvije volje bila bi shizofrena: osoba se u konačnici pokazuje u volji i kako je tu samo jedna osoba, onda naposljetku može postojati samo jedna volja.“ (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 155-156.)

pitanje: Može li čovjek stvarno biti čovjek, ako nema ljudsku volju? Je li Bog u Isusu postao stvarni čovjek, ako taj čovjek nije imao svoju volju?[168] Ratzinger u svome odgovoru iz ontološke perspektive Isusova sinovskog odnosa prema Ocu prelazi na razinu Isusove konkretne egzistencije i njezina relacijskoga usmjerenja.

Za Ratzingera je u tom kontekstu ključan Treći carigradski koncil (680./681.), koji je odgovorio na to pitanje time što je pretežno ontološke iskaze Kalcedona konkretizirao i dalje ih razvio na razini Isusove egzistencije.[169] Ratzinger s pravom zapaža kako je teološki razvoj nakon Kalcedona u teološkim priručnicima malo proučavan te se ima dojam kako dogmatska teologija završava u paralelizmu dviju naravi u Kristu. Ratzinger drži da je taj dojam bio čak i uzrokom koji je doveo do podjela poslije samoga Koncila. Glavni nedostatak vidi u tome što nije bilo dovoljno pojašnjen način jedinstva dviju naravi u Kristu, koji je Koncil opisao tek formulom o „jednoj osobi“, a koja tada još nije bila dostatno protumačena. Jer jedinstvo božanstva i čovještva u Kristu ne može se shvatiti tek na način da se nalaze jedno uz drugo, nego na način stvarnoga prožimanja i jedino takav način povezanosti donosi čovjeku „spasenje“. Rasvjetljenju tog pitanja doprinijela je takozvana neokalcedonska teologija[170], koja je sažeta upravo na Trećem carigradskom saboru.

Taj sabor, sazvan nakon dvostoljetne dramatične borbe različitih tumačenja, s jedne strane jasno ističe da jedinstvo božanstva i čovještva u Kristu ne znači nikakvo sakaćenje ili redukciju čovjeka. S druge strane jednako je važno bilo naglasiti da ne postoji nikakav dualizam ili paralelizam dviju naravi, a koje su se smatrale nužnima da bi se obranila Isusova ljudska sloboda. Treći carigradski koncil pokazao je da vrijedi upravo suprotno. Pitanje jedinstva dviju naravi i jedne osobe u Kristu konkretizirao je u pitanju Isusove volje. Koncil drži da čovjek Isus ima svoju vlastitu volju koju božanska volja nije apsorbirala. Ratzinger objašnjava:

> „No, ova ljudska volja slijedi božansku volju i tako s njome postaje jedna jedina volja, ne na prirodan[171] način, nego na putu slobode: metafizičko dvojstvo ljudske i božanske volje nije dokinuto, ali se u prostoru osobnoga, u prostoru slobode, ostvaruje njihovo stapanje, tako da one postaju jedna volja, ne prirodno, nego osobno. Ovo je slobodno jedinstvo – način

[168] Usp. *Isto*.
[169] Za daljnji prikaz usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 39-43. 95-100; Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 113-117; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 149-153.
[170] Neokalcedonska kristologija, kako smo vidjeli u prvom poglavlju našega rada, teološki je pokušaj koji je u raspravama nakon Kalcedona (451.) polazio od kalcedonske definicije te dalje razvijao misao hipostatske unije odnosno naglašavao hipostazu utjelovljenog Logosa kao božanski princip jedinstva Kristove ljudske i božanske naravi. (Usp. Helmut HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt, 2004., 115.)
[171] Umjesto „prirodan“ bolji bi bio prijevod „naravan“, jer se u cjelokupnom objašnjenju dviju volja radi o razini naravi i razini osobe u Isusu Kristu.

jedinstva koji stvara ljubav više i dublje jedinstvo od puka prirodnog jedinstva. Ono se podudara s najvišim jedinstvom koje uopće postoji – onim trojstvenim.“[172]

Za Ratzingera je važno također da Koncil to jedinstvo tumači Gospodinovim riječima: „Sišao sam s neba, ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla“ (Iv 6,38). Te riječi govori *božanski Logos*, a govori o *ljudskoj* Isusovoj volji, koju naziva *svojom* voljom. Tumačenjem navedenih redaka Koncil ističe jedinstvo subjekta u Isusu. „U njemu ne postoje dva 'ja', nego samo jedno: *Logos* govori o Isusovu ljudskom htijenju i mišljenju u 'ja'-stilu; ono je postalo njegovo 'ja', primljeno u njegovo 'ja', jer je ljudska volja u potpunosti postala jedno s voljom *Logosa*, a s njome i čisto 'da' Očevoj volji.“[173]

U objašnjenju nauka Trećega carigradskog sabora o jedinstvu dviju volja u Isusu Kristu, Ratzinger poseže za tumačenjem koje je u ono doba razradio veliki bizantski teolog i mučenik Maksim Ispovjedatelj[174], a koji do danas, prema Ratzingerovu mišljenju, nije dovoljno uvažavan.[175] Kao odlučan protivnik monotelizma, taj bizantski teolog zastupa da Isusova ljudska narav, unatoč jedinstvu s *Logosom*, ostaje potpuna. Kako ljudskoj naravi pripada i ljudska volja, u Isusu dvojnost ljudske i božanske volje ne smije voditi shizofreniji. To Maksim tumači razlikovanjem razine naravi i razine osobe, pa prema tome i različitih razina volja. S jedne strane je *thélema physikon*, koja pripada naravi te je stoga vlastita i Kristovu božanstvu i čovještvu; s druge strane je „gnomička“[176] volja (*thélema*), koja je identična s *liberum arbitrium* i koja je stoga vlastitost osobe, pa u Kristu može biti samo jedna jer subzistira u božanskoj osobi. U Isusu postoji „naravna volja“ koja je dio njegove ljudske naravi, te samo *jedna* „osobna volja“, koja u sebe prihvaća „naravnu volju“. Za Maksima je takva povezanost moguća jer je ljudska volja po stvaranju usmjerena k sinergiji (zajedničkom

---

[172] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 41. Usp. identično tumačenje u: Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 115. Jedinstvo dviju sposobnosti volje na razini Isusove egzistencije Ratzinger na drugom mjestu tumači izričito kao „zajedništvo (*koinonía*) dviju volja“. To je jedinstvo dakle na način *communio*-jedinstva, koje jedino stvara ljubav. Stoga Ratzinger drži da koncil ovdje analogijski primjenjuje trinitarni model *communio*-jedinstva kao najvišeg modela jedinstva, na kristologiju. (Usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 97-98.)

[173] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 41. Usp. identično tumačenje u: Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 115-116.

[174] Ovdje se ograničujemo na one vidove koje je za svoju argumentaciju istaknuo sam Joseph Ratzinger. Za obuhvatniji uvid u Maksimovo shvaćanje čovjeka, koje je temelj njegova shvaćanja jedinstva dviju volja u Kristu, usp. podnaslov 3.3.3. prvoga poglavlja rada.

[175] Ratzinger u tom kontekstu više puta upućuje na djelo: Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln, 1961.

[176] U Ratzingerovoj knjizi *Gledati Probodenoga*, 144, bilj. 19, potrebno je ispraviti hrvatski prijevod „gnostički“ u „gnomički“ (*thélema*), što je točnije na temelju: Andrea MILANO, *Persona in teologia*, 223sl., koji čita izvorna Maksimova djela, ali i na temelju prijevoda toga termina od strane Vjekoslava Bajsića u: Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve*, II, Zagreb, 1995., 443. Naime i sam se Ratzinger u prikazu Maksimova razlikovanja volja poziva na to originalno njemačko djelo i na Hansa-Georga BECKA, koji je napisao prikaz duhovnog i političkoga razvoja Crkve do Trećega carigradskog koncila i na samom Koncilu u: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Krichengeschichte*, II, 2, Freiburg, 1975., 41.

djelovanju) s Božjom voljom, ali se ona zbog grijeha iz sinergije pretvorila u opoziciju. Čovjek, umjesto da se njegova volja upotpunjuje usklađivanjem s Božjom voljom, sada osjeća da Božja volja ugrožava njegovu slobodu.

Bizantski teolog je pitanje dviju volja u Kristu prikazao na primjeru Isusove molitve na Maslinskoj gori, gdje jedinstvo volja biva potpuno vidljivo: „Ne kako ja hoću, nego kako ti hoćeš“ (Mk 14,36), a to Ratzinger tumači suvremenijom terminologijom dijaloga:

> „Ljudska se Isusova volja podređuje volji Sina. Čineći to, prima njezin identitet, naime potpuno podlaganje 'ja' 'ti', darivanje i predanje 'ja' 'ti': upravo je to bit onoga koji je čista relacija i čisti čin. Gdje se 'ja' daruje 'ti', nastaje sloboda, jer je prihvaćena 'Božja forma'. Ovaj proces možemo također, čak i bolje opisati s druge strane: *Logos* se toliko ponižava da volju čovjeka prihvaća kao svoju i s 'ja' ovoga čovjeka govori Ocu, svoje 'ja' povjerava ovome čovjeku i time govor čovjeka preobražava u vječnu riječ, u svoje blaženo 'da, Oče'. Dodjeljujući ovome čovjeku svoje 'ja', svoj vlastiti identitet oslobađa toga čovjeka, otkupljuje ga, čin ga Bogom. Ono što doista znači rečenica 'Bog je postao čovjek', ovdje gotovo možemo dotaknuti rukama […].“[177]

Jedinstvo s Očevom voljom Isusov je životni temelj, a ono se najradikalnije pokazuje u njegovoj molitvi na Maslinskoj gori, gdje Isus čovjekov strah pretvara u poslušnost.[178] Dva dijela Isusove molitve, prema Benediktu XVI., očituju najprije suprotstavljenost dviju volja. Jedna je „naravna volja“ čovjeka Isusa u tjeskobi, koji najdublje osjeća svu moć grijeha i smrti te moli za izbavljenje od „časa“ koji ga čeka. Druga je „volja Sina“, koji zna za svoje poslanje te se potpuno predaje volji, jer zna da se po križu i njegovoj smrti događa proslava Božjega imena. Premda se čini da su suprotstavljene, te su volje u biti međusobno povezane. Benedikt XVI. tu povezanost vidi na poseban način kod Ivana: „Oče, izbavi me od ovog časa. […] Oče, proslavi ime svoje“ (12,27sl.) te tumači: „Isus je izgovorio obje prošnje, ali je prva, ona za 'izbavljenje', utkana u drugu, u prošnju za Božju proslavu događanjem njegove volje – i tako je sukob u dubini Isusova ljudskoga postojanja doveden do jedinstva.“[179] Isus čovjekovu naravnu volju od protivljenja vraća ponovno u sinergiju. „U Isusovoj je ljudskoj naravnoj volji takoreći u njemu samome prisutan sav otpor ljudske naravi Bogu. Tu je samovolja svih nas, svekoliko protivljenje Bogu, i Isus, hrvajući se, našu buntovnu narav vraća u njezinu istinsku bit.“[180] Benedikt XVI. citira Christopha Schönborna, koji i sam na

---

[177] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 42. Usp. također Joseph RATZINGER, *Hod prema Uskrsu*, 116-117; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 157.

[178] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 149-153. Za tumačenje Isusove molitve na Maslinskoj gori Benedikt XVI. se poziva na sve tekstove novozavjetnih spisa: na sinoptička evanđelja (Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Lk 22,39-46), na *Ivanovo evanđelje* (12,27sl.) te na *Poslanicu Hebrejima* (5,7sl.) i ulazi u njihove pojedinosti. Nas ovdje zanima glavna nit koja se provlači kroz sve tekstove, a ona se odnosi na isticanje i očitovanje Isusova sinovskog odnosa prema Ocu.

[179] *Isto*, 153.

[180] *Isto*, 157.

tragu Maksima kaže da „prijelaz od protivljenja do zajedništva dviju volja vodi preko križa poslušnosti“.[181] Takvo tumačenje jedinstva dviju volja počiva na Ratzingerovu shvaćanju da je sloboda čovjeka Isusa uvijek usmjerenja na božansku volju, a to opet odgovara njegovu shvaćanju ljudske slobode koje je očito utemeljeno u antropologiji Maksima Ispovjedatelja, a na koncu i na samoj objavi kao one koja je oduvijek usmjerena prema Bogu, pa stoga sloboda kao samovolja promašuje svoj cilj. Dok Ratzinger na liniji Maksima Ispovjedatelja vidi potpuno ostvarenu ljudsku volju u Isusu, dotle neki teolozi sumnjaju da je Maksim svojim objašnjenjem mogao uopće održati pravu ljudsku slobodu u Isusu jer u vidu njegova neposrednoga gledanja Boga i u perspektivi njegove osobne božanske volje, nije imao mogućnost izbora. Bizantski teolog „nije u stanju slobodno samoostvarenje ljudske naravi odrediti tako da ostane očuvana njezina relativna samostojnost. Prenošenjem poslijekalcedonskog nauka o enhipostazi na problematiku volje, hipostaza *Logosa* ovdje postaje nositeljem ljudske volje, koja se više ne može ostvariti po odluci, nego samo po naravi.“[182] Ovdje, međutim, postaje vidljiva razlika između shvaćanja ljudske osobe kao relacije, koje zastupa Ratzinger, i modernoga poimanja čovjeka kao samostojnoga, u sebi zatvorenog subjekta, iz čega su onda proizišli i novi problemi u kristologiji s obzirom na Isusovo potpuno čovještvo.

S obzirom na Isusov identitet, Benedikt XVI. smatra da nigdje drugdje u *Svetom pismu* nije tako duboko sadržana Isusova nutarnja tajna kao što je prisutna u molitvi na Maslinskoj gori. Ratzinger zaoštrava pitanje: „Što je 'moja' volja za razliku od 'tvoje' volje? Tko tu stoji jedan nasuprot drugome? Otac i Sin? Ili čovjek Isus i Bog, trojstveni Bog?“[183] Istovremeno odgovara da u molitvi govori Sin, koji je svoju ljudsku volju preobrazio u sinovsku te kao besmisleno potpuno odbacuje mišljenje da bi na Maslinskoj gori čovjek Isus oslovljavao trojstvenoga Boga.[184] Ovdje je Ratzinger također potpuno na tragu Maksima Ispovjedatelja, čiji je doprinos upravo u isticanju vrijednosti Isusove ljudske volje u djelu spasenja, a ne samo

[181] *Isto.*
[182] Michael SEEWALD – Bertram STUBENRAUCH, Freiheit – ein Moderwort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor, u: *IkaZ* 40 (2011.) 4, 391. Slično misli i Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4), 67sl., dok Georg Essen smatra da pitanju je li Isus imao ljudsku slobodu na temelju Maksimove interpretacije treba pristupiti nijansiranije, jer prema predstavnicima neokalcedonske kristologije nije u suprotnosti s ljudskom naravi ako ona svoju samostojnost i egzistenciju ne nađe u svojoj vlastitoj hipostazi, nego u božanskom *Logosu*. (Usp. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 64sl.)
[183] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 153.
[184] *Isto*, 157-158.

one božanske.[185] Gledano iz ove perspektive, Ratzinger s pravom smatra netočnom kritiku neokalcedonske kristologije, koju je, oslanjajući se na Wolfharta Pannenberga, zastupao švicarski teolog Dietrich Wiederkehr, a koja počiva na pogrešnom shvaćanju da se radi o „simetričnu putu nauka o dvjema naravima“ te da se polazilo od „unutar-kristološkog dijaloga […] između božanske i ljudske naravi […]“.[186] Ratzinger smatra pogrešnim takvo Wiederkehrovo čitanje neokalcedonske kristologije, pa drži da se njegova kritika kojom kaže da „pred čovjekom Isusom stoji Otac, ne on sam u svojoj božanskoj naravi i osobi“ ne suprotstavlja neokalcedonizmu, kako drži Wiederkehr, nego upravo suprotno, potpuno odgovara ideji Trećega carigradskog koncila koji ju je daleko točnije razradio u ontološkom i egzistencijalnom smislu negoli sam Wiederkehr.[187] Ratzinger drži da se ovdje u prvom redu radi o odnosu Sina prema Ocu, čija je i ljudska volja usklađena s onom božanskog *Logosa*, a ne samo o untarkristološkom odnosu njegovih dviju volja, ljudske i božanske. To je pak razumljivo ako imamo na umu da je riječ ne samo o liku Isusa Krista kao takvom, nego usmjerenosti njegova konkretnoga cjelokupnog bića prema Ocu nebeskom.

Premda daleko kraće razrađeno, isti princip jedinstva Joseph Ratzinger primjenjuje i na Isusovo ljudsko i božansko mišljenje, kako kazuje Iv 6,38, jer i tu se govori o „ja“. Dok na ontološkoj razini ostaju razdvojeni, na egzistencijalnoj razini je ljudski i božanski intelekt ujedinjen jedinstvom dviju volja. Tu se ponovno pokazuje da jedinstvo čovjeka s Bogom ne umanjuje njegovo čovještvo, nego ga dovodi do njegove punine. Koncil govori o jedinstvu subjekta u Isusu. U njemu nisu dva „ja“, nego je riječ o jednome. „*Logos* govori o Isusovu ljudskom htijenju i mišljenju u 'ja'-stilu; ono je postalo njegovo 'ja', primljeno je u njegovo 'ja', jer je ljudska volja u potpunosti postala jedno s voljom *Logosa*, a s njome i čisto 'da' Očevoj volji.“[188]

3. Istovjetnost osobe Isusa Krista i njegova djela: Kristova pro-egzistencija

Već u dinamici naslova „Sin“, kao i u ostalim sličnim formulacijama, bila je sadržana i relacija „prema“, odnosno ne samo Kristov bitak „od“ Oca, nego i bitak „prema“ Ocu i „prema“ ljudima. Ovu potonju relacijsku određenost Joseph Ratzinger detaljnije razrađuje u sadržajima koje bismo mogli staviti pod zajednički nazivnik istovjetnosti Kristove osobe,

[185] Više o tome usp. Angelo AMATO, *Gesú il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, [7]2008., 332-333; Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 142-146.
[186] Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 144-145, bilj. 19.
[187] Usp. *Isto*.
[188] *Isto*, 41.

njegove riječi i njegova djela kao sebe-predanja, po kojima ostvaruje svoje poslanje. Ta Kristova pro-egzistencija ima svoj vrhunac u njegovoj muci, smrti i uskrsnuću kao potvrdi od strane Oca, a baca novo svjetlo i na samoga čovjeka.

3.1. Istovjetnost Isusa i „Krista"

Joseph Ratzinger istovjetnost osobe Isusa Krista i njegova djela najprije vidi u samoj riječi „Krist“, koja je od funkcije postala dio Isusova osobnoga imena. U toj perspektivi naslov „Sin“ i Isusov sinovski odnos s Ocem bivaju komplementarni s riječju „Krist“ i njegovim predanjem na križu.[189] Riječ „Krist“ je najprije imala značenje naslova „Mesija“, a ne imena; označavala je najprije ono što Isus jest, a stapanje s imenom Isus, koje se zbilo također u najranije vrijeme kršćanstva, Ratzinger drži posljednjom etapom njezina razvoja. K tomu, povezivanje „Krista“ i Isusa kvalificira kao najdublju srž razumijevanja lika Isusa iz Nazareta u svjetlu vjere. „Krist je naslov, ali u isti mah ipak već, i dio jedinstvenog imena za čovjeka iz Nazareta. […] Pravi izraz vjere sastoji se, naime, upravo u tome da kod Isusa nije moguće razlikovati službu i osobu. […] Njegova osoba jest ta služba, a njegova služba jest ta osoba. […] 'ja' jest djelo, a djelo je upravo 'ja'.“[190] Isus nije iza sebe ostavio neki nauk koji bi se dao odvojiti od njegova „ja“, niti je učinio ijedno djelo koje bi se dalo razlikovati od njega samoga. Njegov „ja“ i njegova riječ ne mogu se razlikovati, jer on *jest* riječ. U neodvojivosti sintagme „Isus Krist“ prisutna je istovjetnost Isusove egzistencije i poslanja. Ratzinger tek u ovom kontekstu odobrava mogući zaključak, očito imajući u vidu Rudolfa Bultmanna, da nauk i djela povijesnog Isusa nisu važni po sebi, nego je dovoljna činjenica da je postojao kao stvarna osoba, a ta je osoba identična sa svojim naukom i djelovanjem i u tome je također njegova neponovljiva vlastitost. Zato će Ratzinger reći da je vjera u Isusa Krista u svojoj biti „personalna vjera“, a tu će tvrdnju ponoviti i u enciklici *Deus caritas est*[191] jer se ne radi o prihvaćanju nekog sustava vjerovanja, nego osobe koja je identična sa svojom riječju i svojim djelima.[192]

---

[189] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 199-202.
[190] *Isto*, 200; Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I*., 325.
[191] Usp. *DCE* 1. 12.
[192] „[…] kršćanska se vjera ne odnosi na ideje, nego na osobu, na *ja*, i to na takav *ja* koji je definiran kao Riječ i Sin, to jest kao potpuna otvorenost.“ (Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 208.)

3.2. Događaj križa kao hermeneutički ključ jedinstva osobe i djela

3.2.1. Ishodište vjere u Isusa kao Krista

Joseph Ratzinger u daljnjem koraku vidi kontinuitet između riječi „Krist“ i Isusova križa. Prvi kršćani promatrali su Isusa najprije u svjetlu križa, a to polazište najsnažnije govori da je on „Krist“, pa je stoga pravo ishodište vjere u Isusa kao Krista upravo događaj križa.[193] Danas je općeprihvaćeno da Isus sama sebe nije proglasio Kristom (Mesijom), nego je to učinio Pilat popuštajući židovskoj optužbi i proglasivši ga židovskim Kraljem, što je imalo značenje Mesije, Krista. Taj naslov osude paradoksalno je postao izvorom kršćanske vjere da je Isus kao raspeti Krist – Kralj.

> „U njegovu 'biti razapet' ogleda se njegovo 'biti kralj'; a njegovo 'biti kralj' znači predati se ljudima, znači poistovjećivanje njegove riječi, poslanja i egzistencije u potpunoj izručenosti te egzistencije. Tako, njegova egzistencija jest njegova riječ. A on jest riječ jer je ljubav. Polazeći od križa vjera sve više shvaća kako Isus nije tek nešto učinio i kazao, već da su u njemu poruka i osoba identične, štoviše, da je on u biti uvijek ono što kaže.“[194]

Taj uvid vjere u Isusa kao Krista iz događaja križa, u kojemu se kršćanima pokazalo potpuno poistovjećivanje Isusove osobe, riječi i djela osvjetljuje konačno i Ivanovu kristologiju *Logosa*. „Ako je to tako […] onda iz toga slijedi da je Isus Krist 'Riječ'; on je osoba koja ne samo da riječi posjeduje već i jest vlastita riječ i vlastito djelo; osoba koja je sam *Logos* ('riječ', smisao); koja je oduvijek i zauvijek; osnova na kojoj svijet počiva – pa ako igdje susretnemo takvu osobu, onda je ona onaj smisao što nas sve drži i uzdržava.“[195] Ivan nastavlja i dovršava pothvat kršćana da u svjetlu križa čitaju unatrag i Isusove riječi te shvate kako već njegove riječi i njegova poruka vode njegovom „ja“, tj. istovjetnosti riječi i osobe. Zato *Ivanovo evanđelje* Ratzinger smatra „dovršenom lektirom o Isusovim riječima polazeći od njegove osobe te o Isusovoj osobi polazeći od njegovih riječi“.[196]

Sinteza Isusova života i vjere u Krista, odnosno jedinstvo Isusa i Krista, Josephu Ratzingeru predstavlja prikladan temelj za pobijanje Harnackove antiteze kristologije i poruke o Bogu-Ocu kao poruci ljubavi koja nadilazi granice.[197] Argument identičnosti Isusove osobe i djela ne podržava von Harnackovu suprotnost nego je ujedinjuje upravo u argumentu koji je von Harnack koristio za svoju protutezu – u ljubavi, koju je on pripisivao samo Bogu Ocu:

---

[193] Usp. *Isto*, 203-205.
[194] *Isto*, 203-204.
[195] *Isto*, 204.
[196] *Isto*.
[197] Usp. *Isto*, 205-207.

„Povezanost između Isusa i Krista, neodvojenost osobe i djela, istovjetnost tog čovjeka s činom predanja – sve to ukazuje i na povezanost između ljubavi i vjere. Jer, vlastitost Isusovoga 'ja', njegove osobe – koja tu svakako dolazi potpunoma u središte – nesumnjivo se sastoji u tome da taj 'ja' ne stoji u nekoj osamostaljenoj zatvorenosti, već je u punini biće s relacijom prema Očevu 'ti' i s usmjerenošću prema ljudskom 'vi'. Isusov 'ja' znači identitet *logosa* (istine) i ljubavi, i tako u njemu ljubav postaje *logosom*, istinom ljudskog bića. A bît vjere što je zahtijeva tako shvaćena kristologija sastoji se, dosljedno, u tome da vjera bude stalno urastanje u univerzalnu otvorenost bezuvjetne ljubavi. Vjerovati, naime, u tako shvaćenog Krista znači jednostavno: učiniti ljubav sadržajem vjere, tako da bi se na osnovu toga moglo upravo reći: ljubav je vjera.“[198]

U svjetlu Ratzingerova tumačenja Kristove pro-egzistencije, koja svojom unutarnjom logikom traži implikacije i u čovjekovoj egzistenciji, teško se složiti s kritikom Waltera Kaspera da Ratzinger u svome *Uvodu u kršćanstvo* poistovjećuje vjeru i ljubav i da nije više sačuvan primat vjere pred ljubavi.[199] Ovdje se, naime, kristološki potvrđuje Ratzingerovo relacijsko poimanje ljubavi kao načina egzistencije, koji smo već susreli u njegovim trinitarnim eksplikacijama. Jer je ljubav u njegovim promišljanjima identična sa samim Bogom, može se govoriti o prvenstvu ljubavi. S druge strane, bit vjere u Boga zahtijeva također ljubav kao otvorenost egzistencije od strane samoga čovjeka. U tom pak smislu vjera prethodi ljubavi, jer po vjeri upoznajemo Onoga koji je ljubav i koji se iz ljubavi predaje i jer je iz toga uvida vjere sam čovjek pozvan na egzistenciju ljubavi. Jednako je teško govoriti o poistovjećivanju vjere i ljubavi, jer u ovom kontekstu postaje također jasno što znači Ratzingerovo „ljubav je vjera“: time misli „učiniti ljubav sadržajem vjere“, što bi se onda moglo shvatiti i tako da vjera zahtijeva ljubav i obrnuto.[200]

Premda Ratzinger križ smatra ishodištem vjere u Isusa kao Krista, ne treba zaboraviti da on Kristov križ i smrt ne promatra izolirano, nego u kontekstu Posljednje večere, koja je interpretacija Kristove smrti, i uskrsnuća, a bez kojega bi njegova smrt na križu ostala prazna.

3.2.2. Smisao Isusove smrti u svjetlu Posljednje večere

Uvijek se iznova postavlja pitanje kakav je bio Isusov odnos prema vlastitoj smrti i je li ona bila uzaludna. Ratzinger se u jednom članku razračunava s izjavom švicarskoga teologa

---

[198] *Isto*, 206.

[199] Usp. Walter KASPER, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers „Glaube, Geschichte und Philosophie“, u: *Hochland* 62 (1970.) 1, 152.

[200] Da je riječ o međusobnoj uvjetovanosti vjere i ljubavi Benedikt XVI. ističe i u motupropriju *Porta fidei*, objavljenom za *Godinu vjere*: „Vjera bez ljubavi ne donosi ploda, a ljubav bez vjere bila bi osjećaj prepušten na milost i nemilost sumnji. Vjera i ljubav uzajamno se zahtijevaju, tako da prva omogućuje drugoj da ostvari svoj put.“ (BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere. Apostolsko pismo u obliku motuproprija pape Benedikta XVI. kojim se proglašava Godina vjere* [6. I. 2012.], Zagreb, 2012., br. 14.)

Gonslava Mainbergera, nekadašnjeg dominikanca, koji je, kako kaže Ratzinger, zaprepastio svoje čitatelje u čitavoj Europi rečenicom: „Krist je uzalud umro“, a bez da ju je pobliže protumačio.[201] U njoj, međutim, Ratzinger vidi odjek Bultmannove misli, koji kaže da ne znamo kako je Isus prihvatio svoju smrt i da moramo ostaviti otvorenom mogućnost da je zakazao. U navedenoj rečenici Ratzinger vidi prisutnim Bultmannovo uvjerenje da se uvijek može dogoditi samo ono isto i vjerojatno, a što dovodi do toga da taj evangelički teolog Isusu oduzima sve ono što je neobično, preveliko i čak božansko. Iz toga u konačnici ostaje prosječni rabi, kakav se mogao zamisliti u svim vremenima i kojega se tada ne bi razapelo. „Tako na križu nije zakazao stvarni Isus, nego ovaj izmišljeni Isus. Po križu je razvidno da je Isus bio onaj koji je lomio uobičajena mjerila i da ga se ne može protumačiti uobičajenim mjerilima. Inače ne bi bilo shvatljivo što se odjednom udružuju neprijateljske sile, Židovi i Rimljani, pobožni i bezbožni, kako bi se zajednički riješili ovoga neobičnog proroka“[202], proturječi Ratzinger. Stoga drži da nije mjerodavan Isus naših mjerila, nego Isus svjedoka, po kojima doznajemo „da Isus nipošto nije išao prema križu bez ikakve slutnje, da ga križ nije iznenadio. On nije mogao biti slijep za nevrijeme koje se spremalo; za moć protivljenja, neprijateljstva i odbacivanja koja su se oko njega skupila.“[203] Argument za Isusov svjesni hod prema križu Ratzinger vidi i u činjenici što je Isus živio iz središta Izraelove vjere i molio njegovom molitvom (psalmi i proročki nadahnuta pobožnost), koja je bila duboko obilježena likom pravednoga Patnika, sluge Božjega koji zbog svoje vjere ulazi u patnju, a upravo je Isus to središte ispunio i postao ključ tumačenja te molitve.

Osim toga, Isusova Posljednja večera ključ je za smisao njegove smrti. Dok već čin pranja nogu govori o Isusovu potpunom predanju za ljude, još jasnije Isusove riječi na Posljednjoj večeri pokazuju kako je Isus podnio svoju smrt. Ustanovljenje euharistije je za Ratzingera prethodnica i duhovno izvršenje smrti. U Isusovim riječima se „događa duhovno izvršenje smrti ili, recimo točnije, u njima Isus preobražava smrt u duhovni čin svoga 'da', u čin ljubavi koja se razdaje; u čin štovanja kojim se za Boga i od Boga stavlja ljudima na

---

[201] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür (ur.), Split, 2004., 22sl. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Augsburg, 2001.]

[202] *Isto*, 23.

[203] Joseph RATZINGER, *Bog je s nama*, 23. I u svojoj knjizi *Isus iz Nazareta II.* Benedikt XVI. se poziva na egzegete Rudolfa Pescha, Gerharda Lohfinka i Ulricka Wilckensa, koji s jedne strane vide dalekosežnu razliku između Isusove galilejske poruke o Božjem kraljevstvu i Isusova posljednjega navještaja u Jeruzalemu, ali s druge strane ne i nerješivo proturječje, nego zastupaju jednu vrstu preokreta. Isus je donio poruku o Božjem kraljevstvu i bezuvjetno darovanom oproštenju, ali je morao uzeti u obzir mogući neuspjeh takve ponude te je nakon toga „svoje poslanje poistovjetio s poslanjem Sluge Božjega. Nakon odbacivanja njegove ponude Isusu je postalo jasno da mu ostaje samo put zastupničkog ispaštanja.“ (*Isto*, 121-123.)

raspolaganje“.[204] Isus na Posljednjoj večeri daje smisao svojoj smrti, ponajprije središnjim riječima: „Ovo je moje tijelo, ovo je moja krv“. S obzirom da je riječ o žrtvenom jeziku, time Isus sama sebe označuje kao konačnu i stvarnu žrtvu. On je onaj koji ne daje „nešto“, nego daje samoga sebe, čime se u njemu događa jedinstvo s Bogom. Ovim riječima Isus pridodaje i sljedeće: „Ovo je moje tijelo, koje se za vas predaje; moja krv, koja se za vas i za mnoge prolijeva.“[205] Isus je čisto „za“, koji ništa ne čini za sebe i sve nas zastupa pred Bogom.

Joseph Ratzinger se s tim u vezi kritički osvrće na prijevod izričaja „za mnoge“ (*pro multis*) u njemačkom *Misalu* u: „za sve“, koji je proveden na temelju sada više ne postojećega konsenzusa među egzegetama šezdesetih godina prošloga stoljeća, a što ne odgovara niti latinskome *Misalu*, niti grčkome *Novom zavjetu*, pa stoga Ratzinger govori o brkanju prijevoda s tumačenjem.[206] S jedne strane temeljna je istina naše vjere da je Gospodin za sve umro i da njegova smrt ima sveobuhvatno spasenjsko obilježje. S druge pak strane također je važno imati na umu da Bog nikoga ne prisiljava na spasenje i da poštuje čovjekovu slobodu. Iz toga proizlazi da Božja volja za spasenjem svih ne znači stvarno spasenje svih ljudi. Stoga, prema Ratzingeru, svaka od dviju formula izriče jedan vid značenja Isusove smrti te ni jedna sama ne izražava čitav njezin sadržaj, nego ih treba gledati u cjelini. Dok je još prije nekoliko godina Ratzinger ostavio otvorenim pitanje, je li imalo smisla odlučiti se za prijevod „za sve“, premda on ne znači krivotvorenje u samoj stvari, dotle je nakon posjeta njemačkih biskupa, koji su ga izvijestili o postojećoj neslozi oko dotičnoga pitanja, istima 14. travnja 2012. poslao pismo u kojemu obavještava da je Sveta stolica odlučila da se u novom prijevodu *Misala* vrati izvorni izraz „za mnoge“ umjesto dosadašnjega intepretativnoga „za sve“.[207] U spomenutom pismu Benedikt XVI. će pojasniti da u temeljni sadržaj naše vjere spada da je Isus Krist kao utjelovljeni Sin Božji umro „za sve“ i da se taj izraz shvaća u ontološkoj perspektivi, da Isusov život i djelovanje obuhvaćaju čitavo čovječanstvo. Činjenično on u konkretnoj zajednici koja slavi euharistiju dolazi „mnogima“, koji onda nose odgovornost „za sve“. Benedikt XVI., cjelovitosti pitanja radi, unosi i treću izričajnu nijansu Isusova zastupničkog predanja za ljude. Dok prema Mk i Mt Isus kaže da se njegova krv prolijeva „za mnoge“, čime smjera na slugu Patnika u Iz 53, dotle Pavao i Luka govore o prolijevanju „za vas“. Prema Benediktu XVI. ne radi se o dodatnom sužavanju spasenjskoga dosega Isusove

[204] Joseph RATZINGER, *Bog je s nama*, 24.
[205] *Isto*, 28.
[206] Usp. *Isto*, 30-34.
[207] Usp. Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes (14. IV. 2012.), u: http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2091&cHash=a73624e1fe19363371ca03c812dbf396 (2. VI. 2012.). Napominjemo da i u hrvatskom prijevodu *Misala* stoji izraz „za sve ljude“ umjesto „za mnoge“.

smrti, nego o konkretizaciji koja je usmjerena na okupljene u euharistijskome slavlju, a ističe osobnu dodirnutost svakoga prisutnoga Isusovim poslanjem.[208] Konačno, od ovih detalja važnija je bitna poruka navedenih izvještaja. U tom smislu Benedikt XVI. slaže se s novijom teologijom koja riječ „za“, kao zajedničku svim izvješćima, stavlja u središte i smatra je ključnom ne samo za izvješća o Posljednjoj večeri, nego i za Isusov sveukupni lik. „Sva je njegova bît opisana riječju 'proegzistencija' – biti tu ne samo za sebe, nego i za druge, i to nije samo jedna dimenzija ovoga postojanja, nego njezina najdublja bit, nešto cjelovito. Njegovo je biće kao takvo 'biće za'.“[209]

Treći element u Isusovim riječima na Posljednjoj večeri, a koji tumači njegovu smrt, glasi: „Ovo je novi savez u mojoj krvi“. Isus aktualizira na sebi riječi proroka Jeremije (31,31) kad govori o novome savezu koji će nastati iz nove Božje ljubavi koja daje novo srce. „On, koji je Sin Božji, i on, koji je čovjek, predaje se u svome umiranju Ocu i tako se očituje kao onaj koji sve unosi u Oca. On sada zbiljski ostvaruje krvno bratstvo, zajedništvo Boga i čovjeka; on otvara vrata što ih mi ljudi ne možemo otvoriti.“[210] U Isusu Kristu, koji svoju smrt preobražava u događaj ljubavi, utemeljen je novi savez.

Ratzinger ne gubi iz vida cjelovitu perspektivu Isusova pashalnog otajstva ističući kako nije dovoljno samo da su Isusove riječi na Posljednjoj večeri potvrđene njegovom stvarnom smrću, nego tome događaju tek uskrsnuće u kojemu Bog prima Isusovu smrt daje konačni smisao i potvrdu.

> „Smrt bi ostala prazna, poništila bi i riječi da nije došlo uskrsnuće u kojem je postalo vidljivo da su ove riječi izrečene s božanskom punomoću; da je njegova ljubav uistinu toliko snažna da seže dalje od smrti. Tako ovo troje ide zajedno: riječ, smrt i uskrsnuće. I ovu trojednost riječi, smrti i uskrsnuća, u kojoj naslućujemo nešto od tajne samoga trojstvenog Boga, kršćanska predaja naziva 'pashalni misterij', uskrsno otajstvo. Samo ovo troje zajedno čini cjelinu, samo je ovo troje zajedno istinska stvarnost […].“[211]

Koliko god Ratzinger isticao Isusov križ i smrt, on to ne čini bez povezanosti s cjelinom posljednjih događaja Isusova zemaljskog života, koji verbalno (Posljednja večera) i događajno (uskrsnuće) daju i otkrivaju istinski smisao njegova sebe-predanja.

---

[208] Usp. *Isto*.
[209] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II.*, 134.
[210] Joseph RATZINGER, *Bog je s nama*, 35.
[211] *Isto*, 39-40.

3.2.3. Isusovo uskrsnuće – punina njegove ljubavi ostvarene na križu[212]

U perspektivi Isusova samopredanja Joseph Ratzinger tumači i njegovo uskrsnuće. Ono je punina njegove ljubavi ostvarene na križu. Hermeneutiku ljubavi Ratzinger ovdje konkretizira s dvije strane. „Priznavanje Isusova uskrsnuća za kršćanina je izraz sigurnosti u istinitost onih riječi koje izgledaju kao kakav lijep san: 'Ljubav je jaka kao smrt' (Pj 8,6).“[213] Ponajprije misao da ljubav *jest* jača od smrti Ratzinger shvaća kao srž uskrsnuća. S tim povezano, uskrsnuće pokazuje smisao čovjekove besmrtnosti, koja se sastoji „u bivstvovanju u drugome koji još živi, iako sam se ja raspao“.[214]

Ovu potonju tvrdnju potkrepljuje pretpostavkama u samome ljudskom biću, koje samo po sebi ne živi vječno, niti u sebi ima trajna opstanka, nego je prepušteno smrti. Svjestan toga, čovjek želi nastaviti živjeti u nekome drugome, kako bi po tome drugome ili drugima ostao na životu, odnosno „preživio“. Tu svoju težnju čovjek pokušava ostvariti na dva načina. Ponajprije nastavkom života u vlastitoj djeci, koja se shvaćaju kao prilika preživljavanja i nada u besmrtnost. Drugi put nastavka života čovjek ostvaruje pribjegavajući slavi, po kojoj bi stvarno postao besmrtnim ostajući živim u sjećanju drugih. Oba čovjekova pokušaja da pomoću svoga bivstvovanja u drugome preživi ipak pokazuju svoju nedostatnost, jer taj drugi ne može ponijeti od moga bića ništa više doli moje sjene i što taj drugi isto neće i ne može opstati i što će se također raspasti. Ova misao navodi Ratzingera na daljnje upućivanje da čovjekovu težnju za besmrtnošću može ispuniti samo netko tko „jest“, tko niti nastaje, niti nestaje, i u kojem ja kao njegova misao „na neki način izvornije postojim negoli u samom sebi“.[215]

Tumačeći uskrsnuće s drugoga polazišta, Ratzinger obrazlaže na koji način ljubav može biti jača od smrti. „Jedino ako netko stavlja vrijednost ljubav iznad vrijednosti života, to jest, jedino ako je netko spreman da dade ljubavi prednost pred životom radi nje same, u tom je slučaju ona jača od smrti i prerasta smrt.“[216] Ratzinger ide dalje te kaže da ljubav, kako bi mogla prerasti smrt, mora najprije prerasti život. Snaga ljubavi mora se izdignuti iznad čisto biološke razine i tamo gdje je to ostvareno ona obuhvaća *bios* i apsorbira ga. Na taj način ljubav prelazi granice *biosa*, a njegova granica je smrt, te stvara jedinstvo tamo gdje smrt razdvaja. Ljubav prema drugome koja drugoga drži na životu ne samo u obliku uspomene i

[212] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 302-311.
[213] *Isto*, 302.
[214] *Isto*, 303.
[215] *Isto*, 304.
[216] *Isto*, 304.

sjene njegova „ja“, nego njega samoga, time postiže novi stupanj života, koji bi značio oslobođenje od *biosa* i njegove granice smrti. Takav stupanj, odnosno prostor, Biblija naziva *zoè* kao konačni život u kojem smrt više ne vlada. Sve to Ratzinger vidi sadržano u novozavjetnim formulacijama Gospodinova uskrsnuća: „Isus je uskrsnuo“ i „Bog (Otac) je Isusa podigao od mrtvih“. Isusova ljubav prema ljudima, koju je radikalno ostvario na križu, „postiže svoju puninu u potpunom obratu prema Ocu i tako postaje jača od smrti, jer se nalazi posve u njegovim rukama“.[217]

Iz ovoga Ratzinger u dvostrukom paralelizmu izvodi konačni zaključak koji ima antropološke posljedice. Time se pokazuje da je jedino ljubav uvijek temelj besmrtnosti[218], a ne neka autarkija samodostatnoga bića i, obrnuto, da se besmrtnost svodi na ljubav. To znači da je Kristova ljubav temelj naše besmrtnosti. Stoga je ljubav ili jača od smrti ili uopće nije ljubav. Ratzinger ovom tvrdnjom osvjetljava i Pavlovu neobičnu argumentaciju u *Prvoj poslanici Korinćanima*: „[…] ako je Krist uskrsnuo, i mi ćemo uskrsnuti; ako Krist nije uskrsnuo, nećemo ni mi uskrsnuti.“[219] No iako je Kristova ljubav temelj naše besmrtnosti, *oblik* besmrtnosti ovisit će o načinu kako mi ljubimo.

Iz dosadašnjih Ratzingerovih razmišljanja postaje razumljiva i narav života Uskrsnuloga.[220] Očito je da to ne može biti biološki način života, ograničen poviješću i podložan smrti (*bios*), nego je riječ o novom konačnom životu (*zoè*) koji je prevladao smrt. No taj novi život, iako je prevladao povijest *biosa*, posvjedočio se *u* povijesti. Krist se nakon uskrsnuća nije vratio u zemaljski život, poput mladića iz Naina i Lazara. On živi iznad kemijskih i bioloških zakona i izvan dosega smrti. U tome Ratzinger vidi razlog zašto su susreti s Uskrslim „ukazivanja“ i zašto ga nisu mogli prepoznati ni učenici, koji su donedavno bili s njim. Ako ga ipak prepoznaju, onda je to zato što im je on dao moć i otvorio oči i srce da vide. Ova činjenica Ratzingeru daje pravu hermeneutiku za težak zadatak tumačenja biblijskih tekstova o uskrsnuću i jedino je tako razumljiva dijalektika učenika koji opisuju susrete s Uskrslim. Gospodin im je istovremeno bio i spoznatljiv i nespoznatljiv, te opipljiv i neopipljiv. Učenici time potvrđuju identitet Raspetoga i Uskrsloga, koji je potpuno preobražen. Primjer učenika iz Emausa tu dijalektiku čini zornom. S jedne strane Uskrsli se

[217] *Isto*, 306.
[218] U određenom ispravno shvaćenom smislu istu „zakonitost“ Ratzinger tvrdi i za samoga Boga: „Stoga je i Bog savršena stalnost i postojanost nasuprot svemu prolaznome, jer on je međusobna upravljenost triju osoba, njihovo stapanje u uzajamnoj ljubavi, djelatno bivstvo apsolutne i tako posve 'relativne' ljubavi koja je sazdana isključivo od međusobnog odnosa.“ (*Isto*, 306-307.)
[219] *Isto*, 307.
[220] Usp. *Isto*, 308-309.

čini prikazan potpuno zemaljski, u opipljivoj i dohvatljivoj dimenziji; s druge strane taj isti Isus im istovremeno izmiče time što se tajanstveno pojavio i tajanstveno nestao. Još jače ta dijalektika dolazi na vidjelo u činjenici da Uskrsli ostaje nespoznatljiv za obično ljudsko gledanje, da ga učenici ne mogu prepoznati kao za zemaljskoga života, nego ga se tek može otkriti na području vjere, što je u iskustvu učenika u Emausu izraženo tumačenjem *Pisma* i lomljenjem kruha. Ovdje evanđelist liturgijskim znakovima opisuje ono što nije moguće opisati: susret s Uskrslim koji se događa na sasvim novoj razini i koji se ne može svesti na susrete s bilo kojim čovjekom u ljudskoj povijesti.

3.2.4. Jedinstvo teologije utjelovljenja i teologije križa

Polaženjem od identičnosti Isusova bića i djela u predanju, koje je na križu doseglo najviši izričaj ljubavi i pro-egzistencije te u uskrsnuću konačno ispunjenje, Ratzinger vidi rješenje nekih kristoloških poteškoća, ponajprije problema razdvajanja dvaju kristoloških pravaca u promatranju Isusa Krista[221]: teologije utjelovljenja, koja je nastala iz grčkoga mišljenja i prevladala unutar katoličke tradicije, i teologije križa, koja se temelji poglavito na Pavlu i prisutna je više u reformatorskoj misli. Walter Kasper je u prilično kritičkoj recenziji Ratzingerova *Uvoda u kršćanstvo* pozitivno vrednovao upravo taj Ratzingerov pothvat: „Jedan od najvažnijih poticaja ove knjige nalazi se u ponovnom isticanju teologije križa, koja je u suvremenoj katoličkoj teologiji u odnosu na često jednostrano isticanu teologiju inkarnacije zanemarena.“[222] S jedne strane stoji, dakle, teologija utjelovljenja, zasađena na grčkoj misli i dominantna unutar katoličke tradicije. Usmjerena je ontološki, govori o bitku te središnjim događajem smatra Božje utjelovljenje. „[…] oslanja se na činjenicu da neki čovjek jest Bog te da je istodobno i Bog čovjek“.[223] Ona teži statičkom i optimističnom gledanju u kojemu čovjekov grijeh, odnosno čovjekova grešnost ima podređeno značenje. S druge strane nalazi se teologija križa koja nije obilježena ontologijom, nego je usredotočena na zbivanje. Prioritet njezina promišljanja nalazi se u Božjem *djelovanju* po križu i uskrsnuću, jer je njegovim djelovanjem pobijeđena smrt i jer se Isus objavio kao Gospodin, a ne kao Božji *bitak*. Ova teologija pruža dinamičko-aktualno shvaćanje kršćanstva koje se kritički odnosi prema svijetu. Ratzinger ne nudi umjetnu sintezu dvaju polazišta, nego na temelju

[221] Usp. *Isto*, 227-229.
[222] Walter KASPER, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis, 152.
[223] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 228.

istovjetnosti Isusova bitka i djela vidi bolju mogućnost njihove povezanosti, u kojoj se njihove polarnosti neće pretvoriti u proturječnosti.

> „Kristov bitak (teologija utjelovljenja!) *actualitas*, prelaženje iz samoga sebe, egzodus, izlazak iz vlastite zatvorenosti; ne radi se, drugim riječima, o bitku koji bi počivao sam u sebi nego o činu poslanja, o sinovstvu, o služenju. I obratno, ovo činjenje nije tek činjenje nego bitak, dopire u dubinu bitka i s njime se poistovjećuje. A ovaj je bitak egzodus, preobrazba. Iz ovog, dakle, polazišta mora ispravno shvaćena kristologija bitka i utjelovljenja prijeći u teologiju križa i s njom se poistovjetiti. Ili, dovršena teologija križa mora postati kristologijom Sina i kristologijom bitka.“[224]

U Kristu, koji predanje ne samo „čini“, nego „jest“ predanje u smislu da za sebe ne zadržava ni jedan dio svoga bitka, nego je potpuno čin sebe-predanja Ocu, Ratzinger vidi rješenje problema odnosa ontologije i aktualizma, bitka i povijesti. „Njegov bitak jest čin i njegov čin jest bitak i svaki sadrži pravu dubinu i dostojanstvo drugoga.“[225] Teologija utjelovljenja, koliko god predstavlja istinsku novost kršćanstva, ne može se zadovoljiti samo ontološkim fenomenom, nego se mora otvoriti teologiji križa.

> „Da su Božji bitak i ljudski bitak međusobno prožeti, to se čini istinskim zaokretom, onim temeljnim i odlučujućim, pred čime Isusov faktični život i smrt stoje samo kao nešto sekundarno, kao izvođenje principa koje tom principu u konačnici ništa ne dodaje. No ako postaje jasno da čovjekov bitak ne postoji samo kao bît, nego tek u ostvarenju njegove stvarnosti, onda istovremeno postaje jasno da se nikako ne možemo zadovoljiti tek jednim esencijalističkim promatranjem, te se taj bitak mora promatrati u svome ostvarenju.“[226]

Bitak je usmjeren prema svome aktualnom ostvarenju jer jedno bez drugoga ne može dati cjelovitu sliku osobe Isusa Krista i njegova djela. Iz ove se perspektive može shvatiti Ratzingerova kritika Bultmannovog prenaglašavanja aktualizma koji je ostao bez svoje ontološke pozadine. Rudolf Bultmann, prema Ratzingerovu tumačenju, Kristovo gospodstvo i božanstvo shvaća samo kao događaj. No takav aktualizam bivstvo čovjeka Isusa stavlja u pozadinu događaja Kristova božanstva i gospodstva kao bivstvo bilo kojega čovjeka, kojega to u konačnici i ne dodiruje, osim što se ponekad i slučajno događa susret s Bogom u području slučajnih događaja, dok samo bivstvo ostaje izvan toga. Takav aktualizam ne dopušta da bi bivstvo moglo ikada postati činom. Tako shvaćenom aktualizmu Ratzinger suprotstavlja ispravniju ontološku kristologiju *Ivanova evanđelja* i kristologiju crkvenih ispovijesti vjere, koje tvrde da je sam Isusov bitak čin, da je nerazdvojiv od svoje *acualitas* i jedino tako može biti jedno s Bogom i istovremeno egzemplarni čovjek. Stoga u ontološkoj kristologiji *Ivanova evanđelja* Ratzinger vidi radikalniji aktualizam negoli u bilo kojoj drugoj suvremenoj

---

[224] *Isto*, 229.
[225] J[oseph] RATZINGER, Mittler. II. Dogmatisch, u: *LThK*^{2}, VII (1962.), 500.
[226] Joseph RATZINGER, Kommentar zum I. Kapitel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, u: *LThK*^{2}, dop. sv. III (1968.), 350.

predodžbi.[227] Kod Ivana se događa „vraćanje bitka s onu stranu pojavnosti pukog događaja“.[228] On ne govori više samo o Isusovu djelovanju, govorenju i učenju, nego ističe da ti čini prožimaju njegovu čitavu egzistenciju i da su identični s njegovim bićem. Isus ne čini niti govori samo „nešto“, nego je čitavo njegovo biće to govorenje, činjenje, služenje. Zato spomenuto „ontologiziranje“ ne znači odstupanje od ranijih svjedočanstava o Isusu niti neku trijumfalističku kristologiju proslave koja bi stupila na mjesto kristologije služenja. „I upravo zato što je to biće u potpunosti samo služenje, njegovo je svojstvo da jest Sin.“[229]

Na istoj liniji Ratzinger shvaća i ontološku kristologiju nicejske i kalcedonske dogme, koja je posljedični razvoj Ivanove kristologije. Identičnost osobe i djela u Isusu Kristu, koja je dakle čista otvorenost i predanje njegove egzistencije, bolje osvjetljuje i pitanje o Isusovu identitetu. Ratzinger navodi tri moguća pitanja o Isusovu identitetu koja su u prvim stoljećima dominirala ekumenskim koncilima. Pitanje je najprije bilo, je li Krist Bog: „[…] ako se u taj 'ja' vjeruje kao u čistu otvorenost, kao u biće koje potpunoma opstoji u relaciji 'od Boga', ako je ono svom svojom egzistencijom 'Sin' – *actualitas* čistog služenja, […] ako ta egzistencija ne samo *posjeduje*, već *jest* ljubav, nije li onda ona identična s Bogom, koji jedini jest *Ljubav*? A Isus, Božji Sin, nije li on onda sam Bog?“[230] Isto pak polazište nameće i potpuno suprotno pitanje. Ako se taj čovjek potpuno predaje za drugoga, a istovremeno potpuno ostaje ono što jest, nije li on najljudskiji od svih i ispunjenje savršene humanosti? Iz dileme Isusa kao Boga i Isusa kao čovjeka proizlazi i sinteza kao treća mogućnost: „Ili je možda taj istinski čovjek – upravo zato što je istinski i u potpunosti čovjek – Bog, a Bog upravo pravi čovjek? Možda se tu dotiču najradikalniji humanizam i vjera u Boga koji se objavljuje, štoviše, možda prelaze jedno u drugo?“[231] Kristološka dogma koja je odgovorila na postavljena pitanja povezuje sve do sada navedene aspekte te u končanici „znači ispovijedanje da ono radikalno Isusovo 'biti Krist' zahtijeva u njega i 'biti Sin', a 'biti Sin' uključuje i 'biti Bog'. […] No, kristološka dogma jednako odlučno izražava i ispovijedanje da je Isus u radikalnosti svog služenja najljudskiji od svih ljudi, pravi čovjek.“[232] Time Ratzinger pokazuje da kristološka dogma nije tek savršeno složeni misaoni sustav, nego nalazi svoje utemeljenje i potvrdu u samoj Isusovoj egzistenciji.

---

[227] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 226-227.
[228] *Isto*, 224.
[229] *Isto*, 225.
[230] *Isto*, 209.
[231] *Isto*.
[232] *Isto*, 210.

3.2.5. Jedinstvo kristologije i soteriologije

Jednakim polaženjem od identičnosti Isusove osobe i djela Joseph Ratzinger uvjerljivo povezuje i drugu povijesnu antitezu u kristologiji, koja se očituje kao raskorak između kristologije i soteriologije.[233] Kristologijom se zvao nauk o Isusovu bitku koji se sve više pokušao tumačiti kao ontološka iznimka koja se jedino odnosi na Isusa. Kristologija se usredotočila na ontološko tumačenje pitanja kako je u Isusu mogao biti i Bog i čovjek. Soteriologija je neovisno o kristologiji promatrala što je Isus činio i koji su za nas učinci njegova djelovanja. S vremenom se izgubilo jedinstvo ovih dvaju pristupa te su se razvojem različitih teorija sve više udaljavale jedna od druge. Kao primjer razdvajanja kristologije i soteriologije Ratzinger spominje takozvanu teoriju satisfakcije Anselma od Canterburyja (1033.-1109.) kao prevladavajućega modela nauka o otkupljenju. Glavna misao te teorije, u vidu logične nužnosti, jest da je Krist morao umrijeti na križu kako bi dao beskrajnu zadovoljštinu na beskrajnu uvredu Bogu i time ponovno uspostavio narušeni red. Iako smatra da Anselmova teorija sadrži biblijske ideje koje i on sam ističe – ideje odabranja, zastupništva i principa „za“, Ratzinger ipak drži da ona snažno izobličuje sliku Boga koji bi zbog svoje neumoljive pravednosti zahtijevao žrtvu vlastitoga Sina. Rješenje vidi u povezivanju Isusove osobe i djela: „[…] stvari odmah izgledaju sasvim drugačije ako Isusa ne razdvajamo na njegovo djelo i njegovu osobu, kada uočimo da se ne radi o nekom djelu koje bi bilo odvojeno od njega samog, da se ne radi o izvršenju zadatka na koji bi i sam Bog bio obvezan.“[234] Polazište ispravnoga tumačenja Isusova davanja zadovoljštine za grijeh svijeta i ostvarenja pomirenja je križ, koji je izraz potpune Isusove pro-egzistencije[235] ili radikalne ljubavi, i koji time postaje revolucijom u odnosu na shvaćanje satisfakcije i otkupljenja unutar izvankršćanske povijesti otkupljenja, a koja se nažalost u kasnijoj kršćanskoj svijesti neutralizirala i rijetko bila shvaćena u svom punom dometu. Dok u svjetskim religijama ponovna uspostava narušena odnosa prema Bogu ima inicijativu u čovjeku i njegovim pokorničkim djelima, *Novi zavjet* potpuno izokreće smjer kretanja. Nije čovjek taj koji se upućuje k Bogu da bi se s njim pomirio, nego Bog prvi dolazi k čovjeku te snagom svoje ljubavi i smilovanjem nepravedna čovjeka čini pravednim. „Njegova pravednost je milost; to je aktivna pravednost koja shrvana čovjeka opet uspravlja, tj. izravnava i usmjeruje.“[236] Križ je stoga prvenstveno kretanje odozgo prema dolje kao izraz neizmjerne Božje ljubavi koja se

[233] Za sljedeće usp. *Isto*, 229-233. 281-294.
[234] *Isto*, 232.
[235] „Križ je izraz jednog života koji potpuno postoji za druge.“ (*Isto*, 282.)
[236] *Isto*, 283.

ponizuje da bi spasila čovjeka. Križ tako daje novo značenje i kršćanskom kultu, kojemu nije više smisao da čovjek pred Boga donosi žrtve i svoja djela da bi ga Bog obasuo darovima, nego se on sastoji u raspoloživosti da u zahvalnosti primi dobra spasenja koja mu je Bog udijelio. „Biti raspoloživ za Božje djelovanje – to je kršćanska žrtva.“[237]

Nakon što je određen primarni smjer kretanja križa, koji ide od Boga prema čovjeku, Ratzinger u novom svjetlu gleda i križ kao Isusov žrtveni prinos Ocu, koji time predstavlja uzlazni smjer kretanja od svijeta prema Bogu. Silazna linija biva nadopunjena onom uzlaznom. Uzlazni smjer križa Ratzinger osvjetljuje starozavjetnom teologijom kulta, što je egzemplarno provedeno u *Poslanici Hebrejima.*[238] Misaoni slijed te poslanice, koja Isusovu smrt povezuje s kultom i teologijom židovskoga blagdana pomirenja, je antitetički. Sva ljudska žrtvovanja i pokušaji da se obredima dade zadovoljština Bogu uzaludna su, jer Bog od čovjeka jedino očekuje slobodno opredjeljenje za njega i pristajanje uz njega, jer samo tim činom čovjek sama sebe uzvraća Bogu. U svijetu religija, u kojem je prevladavalo prikazivanje žrtava, takav stav značio je pravo svetogrđe. Time što je ideja nadomjestka i zastupništva u Kristu poprimila potpuno novi smisao, *Poslanica Hebrejima* ističe da su religije doživjele potpuni neuspjeh. Bitni obrat dogodio se u tome što Isus za kultnu žrtvu nije prinio neku stvar, nego samoga sebe. Njegovim samopredanjem hramske su žrtve prevladane i ostvareno je novo bogoštovlje. I izraz „krv“ ima se tumačiti u smislu da je Isus za kultnu žrtvu stavio svoj vlastiti „ja“, svoju žrtvovanu osobnost, da je predao sebe sama. Stoga je i kršćanska žrtva najprije „egzodus u predanje, napuštanje sama sebe. A ovo se najradikalnije zbilo u čovjeku koji je u cijelosti *exodus*, tj. ljubav koja nadilazi sebe samu.“[239] Kristov se *exodus* kreće u dva pravca: „u pravcu prema Bogu i u pravcu prema sučovjeku. […] Time što Krist čovjeka privodi k Bogu, istodobno ga uvodi i u njegovo spasenje […]. Stoga je križ u cijelosti 'antropocentričan', tj. potpuno okrenut prema čovjeku. On je bio i radikalna teocentrika, tj. krajnja izručenost čovjeka Bogu.“[240] Konačno, jedino u perspektivi samopredanja smisao Kristove boli dobiva pravo značenje, koje daje i ispravne smjernice za štovanje Kristove muke na razini pobožnosti. Jer je „*exodus* ljubavi slobodna čovjekova ekstaza, kojom je on neizmjerno nadmašio sebe, kojom se na neki način rastrgnuo, klanjanje (žrtva) uvijek je zato i križ, bol zbog raskidanosti vlastita bića,“ čime postaje jasno „da je bol nešto sekundarno, što proizlazi iz nečeg prethodnog, primarnog, poprimajući jedino odatle

[237] *Isto*, 284.
[238] Za sljedeće usp. *Isto*, 285-292. Pod nešto drugačijim vidom usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta II*., 222-229.
[239] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 289.
[240] *Isto*.

svoj smisao. Konstitutivni princip žrtve nije uništenje nego ljubav."[241] Nije vrijednost u množini Isusovih fizičkih bolova; ona se nalazi u veličini ljubavi koja jedina boli daje smisao.

Boga, kojega objavljuje Isus Krist, ne smijemo zamišljati kao onoga koji traži žrtvu vlastitoga Sina da bi ublažio svoj gnjev. Po Kristu se Bog pokazuje kao čista suprotnost takvoj slici. Bog je čisti „za" i u svojoj se beskrajnoj nesebičnosti poistovjećuje sa svojim stvorenjem da bi ga spasio. Zato će Ratzinger reći da križ kao najviši izraz Kristove pro-egzistencije otkriva tko je Bog, ali i koja je čovjekova sudbina.

3.3. Osoba Posrednika

S tumačenjem Isusova križa i žrtve, u čemu postaje vidljivo jedinstvo njegove osobe i djela, sadržajno se preklapa Ratzingerovo shvaćanje Isusova posredništva.[242] Ratzinger najprije kritizira temeljni tekst Učiteljstva o Kristovu posredništvu, a riječ je o pismu pape Leona I. Flavijanu Carigradskom[243], koje Kristovo posredništvo ontološki temelji na činjenici dviju naravi po kojima u njegovoj osobi biva prevladan jaz između Stvoritelja i stvorenja. Takva statična ontologija, prema Ratzingeru, ne odgovara inkarnacijskoj teologiji koja također implicira dinamički karakter, jer se radi o uzetoj ljudskoj naravi u njezinoj povijesnoj okolnosti, dakle o paloj ljudskoj naravi koja je izručena patnji i smrti. Ovdje se također zbiva povezivanje ontološkoga i aktualnoga mišljenja koje u temelju odgovara povijesnospasenjskom patrističkom shvaćanju utjelovljenja, ali i slici u Fil 2,6-11 gdje se u Kristovu poniženju i poslušnosti događa prevladavanje pale naravi i njezino ponovno vraćanje Bogu. Istu misaonu liniju Ratzinger vidi i u *Poslanici Hebrejima,* koju čita usporedno sa shvaćanjem posredništva u *Poslanici Galaćanima,* i u kojoj postaje očito da je realizam križa temelj Kristova posredništva. Iako obje poslanice polaze od iste povijesne pozadine židovskoga shvaćanja posredništva anđela, *Poslanica Hebrejima* s obzirom na Kristovo posredništvo dolazi do pozitivnoga zaključka, a koji se u konačnici, unatoč negativnoj uporabi riječ „posrednik", nalazi i u *Poslanici Galaćanima*. Ta Pavlova poslanica ističe da nije potreban posrednik, jer je sam Krist Božja neposrednost i prisutnost koja nije potrebna daljnjega posredovanja. *Poslanica Hebrejima*, međutim, također ističe Kristovu izravnost i neposrednost prema Bogu, ali Krista označava kao Posrednika (usp. 8,6; 9,15; 12,24) i

[241] *Isto*, 289-290.
[242] Za sljedeće usp. J[oseph] RATZINGER, Mittler, 499-502; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 315-319.
[243] Riječ je o pismu *Lectis dilectionis tuae* (13. lipnja 444.), DH 290-295.

pripravlja time put 1 Tim 2,5: „Jedan je Bog i jedan posrednik između Boga i ljudi: čovjek Isus Krist“. Na pozadini starozavjetnoga kulta koji je, kako smo vidjeli, uvijek ostajao na razini odraza, slika i unutarsvjetske stvarnosti te nikada nije dosegnuo pravu stvarnost, *Poslanica Hebrejima* ističe novost Kristova posredništva. „Samo Krist, koji na križu daje sama sebe, tako što umire stvarnom smrću čovjeka osuđena na smrt, izlazi iz sfere slikâ. On ne prolazi kroz slikovan veo u slikovnu Svetinju nad svetinjama, nego probija stvarni zastor, *sárx*, zid-razdjelnicu, koji ograničava našu zemaljsku egzistenciju, prolazi kroza nj i ulazi u drugi svijet, pred nebesku slavu živoga Boga.“[244] Možemo zaključiti da *Poslanica Hebrejima* Kristovo posredništvo shvaća u perspektivi obuhvatnije teologije Kristova svećeništva te da se pojmovi „posrednik“ i „svećenik“ preklapaju.

Uz jedincatost Kristova posredništva, koja proizlazi iz navedenoga razmišljanja, tadašnjem prefektu Kongregacije za nauk vjere jednako je važna poveznica između događaja križa i sinovstva, koja utemeljuje Kristovo ekskluzivno i univerzalno posredništvo. „[…] dakako, značenje križa sasvim ovisi o tomu da je Bog Krista kao 'Sina' postavio za Velikog svećenika i ovlastio ga za kozmičku liturgiju, koju nitko ne može vršiti sam od sebe (Heb 5,5; 9,11). […] samo je Sin u tome smislu mogao biti posrednik.“[245]

Isus je jedini pravi Posrednik između Boga i ljudi, jer jedini uvodi u neposrednost Božju:

> „Ovo je posredništvo isključivo, ali – mogli bismo protuslovno formulirati – isključivo je zbog toga što je uključivo. Nešto jasnije izraženo: posredovanje koje Isus izvršava za ljude prema Bogu, ne stoji u nizu mnoštva drugih mogućih posredovanja, nego je jedino stvarno posredovanje čovjekova bića spram Boga, tako da sva druga posredovanja pored njega više ne zaslužuju taj naziv. Isus isključuje svako drugo posredovanje spram Boga, jer može sve uključiti u sebe, jer njegovo posredovanje vrijedi za sva mjesta i sva vremena. Njegova se jedincatost temelji u njegovoj sveopćosti, a posljedica je njegove sveopćosti njegova jedincatost.“[246]

Ratzinger iz svoga polazišta identičnosti Kristove osobe i njegova djela, sinovstva i križa, ontologije i aktualne egzistencije, smatra nedostatnom i raspravu o pitanju fizičke ili

---

[244] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 316. Vrlo slično i u *Uvodu u kršćanstvo*, 286-287: „On, koji je u svjetlu religijskog zakonika bio neznalica i koji nije imao nikakvu službu unutar izraelskog bogoslužja, on je bio – tako stoji u tekstu, jedini pravi svećenik svijeta. Njegova smrt, koja je, gledajući kroz perspektivu izraelske povijesti, predstavljala potpuno profani događaj – smaknuće jednog čovjeka koji je bio osuđen kao politički zločinac – ova smrt je u stvari bila jedina liturgija svjetske povijesti, kozmička liturgija u kojoj je Isus pred čitavim svijetom – a ne u ograđenom prostoru liturgijske igre – stupio kroz zastor smrti u zbiljski hram, tj. pred samo lice Boga, da prinese ne neku stvar kao što je na primjer krv životinja ili bilo što drugo, nego samoga sebe (Heb 9,11).“

[245] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 317-318.

[246] *Isto*, 317.

moralne djelotvornosti Isusova čovještva, koja utječe i na shvaćanje Crkve i sakramenata. Suprotnost „fizičko-moralno“ u Kristovu posredništvu ne pogađa bit stvarnosti, jer oba rješenja pretpostavljaju samo ono bivstvujuće (fizičko) koje ne postoji. Isusovo je čovještvo „personalno prožeti bitak, koji se ostvaruje u vjeri, poslušnosti, poniznosti, ljubavi kao iskorak iz svijeta k Ocu.“[247] U tom se smislu onda može reći da je taj „bitak predanja doista živo mjesto prolaza božanskoga, kroz koje Božja stvarnost ulazi među ljude i ljudi prelaze iz onoga što se tiče svijeta k Bogu.“[248] U takvom bitku, osim toga, postaje vidljiv unutartrojstveni bitak božanskih osoba kao čisti bitak čina i bitak relacije.

3.4. Isus Krist – „egzemplarni čovjek“

U relacijskoj dinamici Ratzingerove kristologije preostaje još tematizirati jedan aspekt, koji je također već bio prisutan u drugim vidovima i za koje smo elemente odgovora mogli već uočiti, posebice u pitanju jedinstva Isusove ljudske i božanske volje. Radi se o pitanju na koji je način Isus potpuno čovjek. Ratzinger to pitanje u svojim djelima[249] razvija do njegove potpune širine i obuhvatnosti. Najprije obesnažuje dva najčešća pogrešna shvaćanja koja se tiču Isusove osobe. Kristološka dogma Kalcedona o Kristu kao pravome Bogu i pravome čovjeku dovodi u svom prosječnom razumijevanju do redukcionističkoga shvaćanja Kristova čovještva. To je zato jer se riječ „osoba“ danas shvaća u konkretno-fenomenološkom ili psihološkom smislu, kao središte djelovanja i kao istinski oblik ostvarenja jednoga bića. Stoga, ako ona nedostaje, to biće ostaje bez vlastite stvarnosti. Ratzinger panoramski podsjeća na različite neuspjele pokušaje rješenja toga problema tijekom povijesti teologije i dogme (apolinarizam, monofizizam, monotelizam, monoenergizam) te zaključuje da je u tim nadvladanim krivovjerjima također skriveno psihološko poimanje osobe. U tim je borbama pozitivno što je u konačnici izišlo na vidjelo da pojam osobe u smislu kristološke dogme nema ni fenomenološko, niti psihološko značenje, a jedinstvo u božanskoj osobi ne znači da je Kristu išta oduzeto od njegova čovještva. Ovo uglavnom negativno ograničenje Kristove stvarnosti ipak zahtijeva svoje pozitivno obrazloženje, koje su pokušavala dati različita teološka mišljenja. Međutim i u njima samima Ratzinger uočava

[247] J[oseph] RATZINGER, Mittler, 501.
[248] *Isto*.
[249] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Dogma i navještaj*, 211-220; Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 497-503; Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 233-242; Joseph RATZINGER, Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, 350-354; Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga*, 39-43.

dodatno krivo shvaćanje. Gotovo sve teorije to otajstvo Krista drže ontološkom iznimkom i posebnim slučajem. Ratzinger kritizira njihov metodički postupak koji je uzrokom takvom zaključku. Uglavnom se najprije definira što je čovjek, a ta se definicija uzima ili iz predkršćanske filozofije ili iz našega konkretnog iskustvenog svijeta. Tek u drugom koraku pokušava se zajedno misliti taj tako definirani čovjek i Kristova posebnost. Neizbježna posljedica takvog polazišta je da se ne otkriva ništa novo niti o čovjeku, ali niti o Bogu, jer su obojica već prije određeni i da se njihova povezanost i prožetost smatra iznimkom od pravila ili posebnim slučajem.

Ispravno polazište za razumijevane nudi sama *Biblija*, koja Krista naziva „drugim čovjekom“ (*deúteros ánthropos*) ili pak „zadnjim Adamom“ (*éshatos Adám*) čime, prema Ratzingeru, ona kaže da je upravo Krist ispunjenje ideje čovjeka i da se tek polazeći od njega može otkriti tko je u stvari čovjek. Ratzinger te izraze prevodi u značenje Isusa kao „egzemplarna čovjeka, čovjeka-prauzora“.[250] U tom okviru, ako se polazi samo od „čovjeka u sebi“, gubi se iz vida smjer u kojemu se skriva pravo određenje i mogućnosti čovjeka. Ako se pak polazi od samoga Krista, onda se Krist više ne gleda kao ontološka iznimka, nego njegova posebnost postaje otkriće čitavoga čovjekova bića.[251] Svojom tezom Ratzinger ne odbacuje jedincatost hipostatske unije u Kristu, nego Krista vidi kao središte na koje se svi odnosimo i bez kojega se čovjek ne može istinski shvatiti.[252] Ratzinger jasno ističe da kristološki pojam osobe za teologa treba biti mjerodavan za shvaćanje ljudske osobe.

Taj pojam osobe, koji se razvijao u procesu bistrenja Kristova otajstva, bio je stran grčkom i latinskom duhu. Nije mišljen supstancijalistički, nego egzistencijalno. U ovom kontekstu Ratzinger se pridružuje onim teolozima koji Boecijev pojam osobe, koji se na Zapadu nametnuo, kritiziraju kao teološki i kristološki nedostatan. Boecije ostaje na razini grčkoga duha u smislu davanja prednosti supstanciji te osobu definira kao *„naturae rationalis individua substantia“*, što pak, s druge strane, ne može doprinijeti ni trinitarnim, niti

[250] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 233.
[251] Ratzinger to pokušava, s naglašenom analogijom, objasniti na primjeru stvaranja teorija na području prirodnih znanosti. Nastajanje teorije u prirodnim znanostima ima za cilj da se pojedinačni fenomeni stave u jednu višu povezanost, koja njih same nadilazi i kojom se oni tumače. No kada se pojave fenomeni koji se protive takvom stvorenom cjelovitom modelu oni ubrzo prisiljavaju da se taj postojeći model relativizira i na temelju tih novih, do tada nepoznatih, dimenzija ponovo premisli i revidira. Tako zapravo iznimka doprinosi poboljšanju ograničenoga modela, pa se tim obnovljenim modelom može razumjeti više stvarnosti negoli s prethodnim. Slično je i s ljudskim iskustvima, koji su filozofiju doveli do određenoga modela definicije čovjeka, koja nešto o njemu može objasniti i u odnosu na koju se Isus Krist kao Bog-čovjek čini čudnom iznimkom, koju se može ostaviti po strani da ne dotiče dotadašnju sliku čovjeka. S druge pak strane može se pokušati upravo tom iznimkom razumjeti čovjeka u njegovu punom biću. (Usp. Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 500-501.)
[252] Usp. *Isto*, 501.

kristološkim razjašnjenjima. Iz dosadašnjega predstavljanja njegove misli, ne iznenađuje da Ratzinger prednost daje doprinosu Rikarda od Sv. Viktora, držeći da je on pronašao pojam osobe koji proizlazi iz onoga što je vlastito kršćanstvu. Definirajući osobu kao *„spiritualis naturae incommunicabilisi existentia“*, dakle kao „vlastitu egzistenciju duhovne naravi“, Rikard je točno uočio da se u teološkoj perspektivi osoba ne shvaća na razini esencije, nego u vidu egzistencije. Time je Viktorinac, smatra Ratzinger, udario početak filozofiji egzistencije koja u grčkoj filozofiji i u njezinu isključivom ograničenju na esenciju nije postojala. Skolastička je teologija iz toga „dodatka kršćanske vjere ljudskom duhu“ razvila kategoriju egzistencije, ali je njezina granica u tome što se ograničava samo na trinitarni nauk i kristologiju, ne omogućivši puni duhovni razvoj te kršćanske novosti. Ratzinger u tome vidi i granicu Tome Akvinskoga, koji je s jedne strane u teologiji na liniji egzistencije Rikarda od Sv. Viktora, dok s druge strane to istovremeno smatra ontološkom iznimkom te u filozofiji i dalje koristi Boecijev pojam osobe i time ostaje na razini predkršćanske filozofije.[253]

Istaknuti Krista kao središte na koje se odnosi svaki čovjek i bez kojega se čovjek ne može istinski shvatiti ne znači zanijekati njegovu apsolutnu neponovljivost i jedincatost hipostatske unije. To znači Krista shvatiti kao mjerodavna čovjeka koji nadilazi granice čovještva, jer je jedino onda egzemplarni čovjek. Zato u tom smjeru Ratzinger formulira istinsko kristološko pitanje, koje u stvari već predmnijeva njegovo relacijsko usmjerenje: „Može li biti da je jedan čovjek potpuno izvan sebe i da je istodobno potpuno kod sebe?“[254] Kada se tako polazeći od Krista pita o čovjeku, onda nam postaje jasno da se može odgovoriti iz iskustva čovjeka i da to iskustvo tim pitanjem dobiva novo svjetlo. Za Ratzingera je u tom smislu temeljna odrednica čovjeka u tome da čovjek dolazi k sebi samo time što iz sebe izlazi prema drugome.[255] Ako toga drugoga shvatimo kao Boga, onda možemo razumjeti da je

[253] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Dogma i navještaj*, 212-213.
[254] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 501.
[255] Tu otvorenost Ratzinger lijepo tumači na dvjema čovjekovim moćima: spoznaji i ljubavi. „Spoznaja se sastoji u tome da čovjek zahvaća (*aus-greift*) iz sebe prema čitavoj stvarnosti. I upravo tim zahvatom (*Ausgriff*) iz sebe, po tome biti-izvan-sebe jest kod sebe; spoznaje i samoga sebe. On prostor biti-čovjekom to više iskoračuje, to više postaje čovjek što obuhvatnije u procesu spoznanja iskoračuje iz sebe. Upravo tako ulazi u sebe. Isto vrijedi za ljubav: Već u samom naravnom smislu smijemo reći, da se nalazi samo onaj koji se izgubi. Da tek u predanju drugome, u biti-kod-drugoga čovjekov bitak k sebi dozrijeva. No ovdje bismo mogli dalje misliti da ono drugo (*das andere*), koje čovjeka dovodi do njega samoga, u konačnici mora biti onaj drugi (*der andere*), Bog, i da je čovjek to više kod sebe, što je više izvan sebe, odnosno jedno s Bogom.“ (Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 501-502.) U konkteskstu misli o relacijskoj strukturi i otvorenosti duha, koji se u tome razlikuje od materije, Ratzinger ističe neke za njega mjerodavne autore: Bernard WELTE, Homoousios hemin, u: Alois GRILLMEIER – Heinrich BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg, 1954., 51-80; Hedwig CONRAD-MARTIUS, Das Sein, München, 1957.; te Maksima Ispovjedatelja, za kojega smatra da je najdalje razvio pozitivno tumačenje kristološkoga pojma osobe, što smo vidjeli na primjeru jedinstva dviju volja u Isusu Kristu. Pritom se poziva na već navedeno relevantno djelo o Maksimu: Hans Urs von BALTHASAR, *Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 232-253.

„najviše čovjek onaj koji je potpuno sjedinjen s Bogom, da je upravo Bog-čovjek istinski model biti čovjekom, *eshatos Adám*.“[256] Ako čovjek dolazi k sebi i sebe nalazi tako što nadrasta samoga sebe, onda je Isus Krist čovjek koji je potpuno nadrastao sebe i to je nadrastanje takvo da je u njemu objedinilo čovještvo i božanstvo. Ovdje ljudsko iskustvo otvorenosti biva potvrđeno i produbljeno Kristovim primjerom.

U Ratzingerovim različitim djelima varira slijed njegove argumentacije i njegovih zaključaka o Kristu kao egzemplarnom čovjeku. No temeljna je misao jednaka i ona uključuje nekoliko aspekata. Pozitivno protumačena kristološka dogma može glasiti ovako:

> „Upravo zato je Isus i kao čovjek potpuno kod sebe jer je potpuno izvan sebe, kod Oca. Da nedostaje hipostaza znači zapravo da ne stoji kod sebe i u sebi nego da je u beskrajnom istupu (*Ausstand*) iz sebe predan Ocu i time potpuno sebi dan. […] Kršćanska korektura antike postaje jasna: dok grčka filozofija odnosnost poznaje samo kao potrebu i time samo kao umanjujući oblik ne-autarknog bitka, kršćanska je vjera relativnost, odnosnost, otkrila kao puninu. Onaj najsavršeniji je najotvoreniji. Polazeći od definiranoga i dovršenoga čovjeka i od definiranoga, zaključenoga Boga ne možemo razumjeti Krista, nego od onog Krista u kojemu su Bog i čovjek potpuno otvoreni jedan prema drugome možemo razumjeti Boga i čovjeka.“[257]

Snažna aluzija na trinitarno shvaćanje osobe, u kojoj je izvorno došla do izražaja njezina relacijska određenost te povezanost s dijaloškim personalizmom, ne može se ne uočiti u Ratzingerovim izvodima. No ono što je protumačio prilično apstraktno unatoč naglasku na konkretnoj egzistenciji, Ratzinger konkretizira biblijskim svjedočanstvima preko kojih dolazi do istoga rješenja, ali u obrnutom vidu promatranja:

> „Gospodinu ne nedostaje hipostaza samo ukoliko je potpuno izvan sebe, kod Oca; ona mu nedostaje i u drugačijem smislu: da on kao onaj koji je u smrti Otvoreni i koji je postao *Pneuma* ne stoji u sebi, nego je on potpuno od sebe dani (*Weggegebene*), sebe predani, 'umrlo pšenično zrno'. Do u *descensus ad inferos* se on izgubio za ljude i upravo kao takav koji više ne stoji u sebi: koji je na križu istovremeno uzvišen i ponižen postaje nosivi temelj na kojem oni mogu stajati. Time, međutim, još jednom postaje jasno da je njegovo 'nedostajanje', ono što on 'nema', njegova neizmjerna savršenost: nije hipostaza, apsolutni bitak-za-sebe ono najviše, nego predanost bitka koji se samo u drugome i za drugoga hipostazira.“[258]

Ponovo se uočava Ratzingerovo otvaranje u teologiju križa, u kojoj razina Kristova otvorenoga bitka dobiva svoje značenje na aktualnoj razini djelovanja u njegovoj konkretnoj egzistenciji. Jedino na toj razini dolazi u punom smislu na vidjelo sva novost Krista kao mjerodavnoga čovjeka i to u perspektivi svakoga pojedinog čovjeka s kojim uspostavlja potpuno osobni odnos. U svome komentaru na *Gaudium et spes* 22 o Kristu kao novom čovjeku, nekadašnji koncilski *peritus* je to detaljnije objasnio. Nije dovoljna samo međusobna

[256] Joseph RATZINGER, Die Legitimität des christologischen Dogmas, 502.
[257] *Isto*.
[258] *Isto*, 502-503.

otvorenost Božjega bitka i čovjekovog bitka. Jedino ako se taj bitak promatra u njegovu konkretnom ostvarenju, onda se

> „konkretizira *novus homo* u *agnus innocens*, tada postaje vidljivo da Isusov bitak konkretno znači *pro me* (odnosno *pro nobis*) i da se iz te strukture bitak sastoji u sebe-predanju, u otajstvu križa. Tek sada postaje vidljiva potpuno osobna pogođenost Krista, koji ne predstavlja jednostavno jedan veliki *super-ego* u koji bivaju usmjerene 'ja'-monade, nego da je najkonkretniji čovjek koji mene, upravo mene gleda i ne stoji sa mnom samo u odnosu jedne korporativne osobnosti, nego u osobnom razgovoru ljubavi u kojem ima riječ samo za mene, koja pripada samo meni i koju nitko drugi ne poznaje (usp. Otk 2,17).“[259]

Motiv Isusa kao egzemplarna čovjeka, osim upućenosti na pojedinoga čovjeka, ima i jedan drugi smjer koji teži dokidanju ljudskih granica. Upravo zato što Isus ne predstavlja samo apsolutnu iznimku i ukoliko je egzemplarni čovjek, njegova se otvorena egzistencija tiče čitavoga čovječanstva. Tu činjenicu *Novi zavjet* izražava time što ga naziva „Adamom“, riječju koja u sebi sadrži ideju „korporativne osobnosti“. „Ako se, dakle, Isus naziva 'Adamom' onda to označava da je on predodređen da u sebi okupi čitavu suštinu pojma 'Adam'. To znači: ona stvarnost koju Pavao […] naziva 'Kristovim tijelom', unutarnji je zahtjev ove egzistencije koja ne smije ostati iznimkom, nego mora 'privući k sebi' čitavo čovječanstvo (usp. Iv 12,32).“[260]

Joseph Ratzinger u tom kontekstu pridaje zasluge Teilhardu de Chardinu, koji je, unatoč problematičnoj biologističkoj tendenciji, u okviru današnjega shvaćanja svijeta izrazio iste misli.[261] Sažeto rečeno, bitna točka sveukupnoga gibanja prema de Chardinu sastoji se u tome što se kozmičko gibanje pokreće „u pravcu prema nekom neviđenom, nazovi 'monomolekularnom' stanju […], u kojem svaki *ego* […] ima svrhu da vrhunsku točku dosegne u nekom tajanstvenom *super-egu*.“[262] Čovjek, premda kao *ego* predstavlja jednu razinu svršetka, pripada u svome bitku i egzistenciji nekakvom „nad-ja“ koje ga ne poništava nego obuhvaća. „Jedino u takvu sjedinjenju, naime, kad 'ja' preraste u 'nad-ja', može se pojaviti i lik budućeg čovjeka u kojem će čovještvo biti potpuno na svome cilju.“[263]

Ratzinger u de Chardinovoj misli vidi na suvremen način izražen i objašnjen smjer Pavlove kristologije. Vjera u Isusu vidi učinjen drugi skok evolucije, u kojem se, jer je učinio prodor iz monadičke zatvorenosti čovjeka, potvrđuju personalizacija i socijalizacija, najviše

---

[259] Joseph RATZINGER, Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, 350-351.
[260] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 235.
[261] Usp. *Isto*, 235-238.
[262] Citirano prema: *Isto*, 238.
[263] *Isto*.

jedinstvo – koje je Pavao izrazio sintagmom „Kristovo tijelo“ – i najviša individualnost. Čovječanstvo ide prema svojoj budućnosti, koja se u čovjeku Isusu ostvaruje u krajnjoj mjeri jer preko njega čovječanstvo dolazi k samome Bogu i ima dijela u njemu. Krist je tako početak kretanja, u kojemu se čovječanstvo sve više sabire u jednoga Adama – budućega čovjeka. U toj će se budućnosti čovječanstvo „socijalizirati“ na način da će se pripojiti jednom jedinom, ali pojedinac u tom procesu neće nestati, nego će biti doveden do svoje pune vlastitosti.

Jednak smjer kretanja s istim odrednicama nekadašnji profesor vidi i u Ivanovoj teologiji križa, na kojem je Isus ostvario smisao svoje smrti: „A ja kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću ljude privući k sebi“ (Iv 12,32). Očito na tragu otačke teologije, Ratzinger u tom kontekstu razapinjanje tumači kao otvaranje, „jer razasute ljudske monade okuplja u zagrljaj Isusa Krista, u široki prostor njegovih raskriljenih ruku, eda bi u takvu sjedinjenju prispjele svom cilju, cilju čovječanstva. No ako je to tako, onda Krist, kao budući čovjek nije čovjek za sebe nego čovjek za druge; on je čovjek budućnosti upravo zato što je sasvim otvoren.“[264] Taj Kristov otvoreni i dinamički bitak „od“ i bitak „za“, koji je već došao do izražaja u govoru o njegovu sinovstvu i poslanju, Ratzinger tumači također crkvenim ocima dragim prizorom Kristova otvorenog boka. „Jedan mu od vojnika kopljem probode bok i odmah poteče krv i voda“ (Iv 19,34). Taj je prizor vrhunac ne samo križa, nego Isusove čitave povijesti. Time što ubodom koplja završava Isusov zemaljski život, njegova egzistencija postaje potpuno otvorena i potpuno „za“ druge. Isus više nije neki pojedinac nego u pravom smislu „Adam“ iz čijega se boka rađa novo čovječanstvo. „Otvoreni bok početak je novog, definitivnog zajedništva ljudi.“[265] Njegovi simboli krv i voda ukazuju na sakramentalnu dimenziju krštenja i euharistije, a što dalje vodi k Crkvi kao znaku novoga zajedništva ljudi.

Da se ne bi cjelokupno tumačenje budućega čovjeka shvatilo kao „vesela romantika napretka“, korisno je zaključno s Ratzingerom istaknuti određene smjerokaze. Ratzinger ponovno izričito naglašava da se pravi smjer čovjekove budućnosti nalazi u Isusovu smjeru križa i žrtve. „Biti čovjek za druge, biti otvoren i tako stvarati novi početak znači biti čovjek žrtve, žrtvovani čovjek. Čovjekova budućnost visi na križu – križ je čovjekovo

[264] *Isto*, 239.
[265] *Isto*, 240. Ratzinger, paralelno s izvještajem o stvaranju (usp. Post 2,21), napominje da se riječ „bok“ (*pleurá*) nepravilno prevodi s „rebro“. Već u starozavjetnom prizoru stvaranja žene, koja je uzeta iz muškarčeva boka, istaknuta je njihova trajna međusobna upućenost i jedinstvo u jednom čovjeku. Otvoreni bok novoga Adama za Ratzingera je „opetovanje“ stvaranja iz muškarčeva „otvorena boka“. Stoga je otvoreni bok početak novoga i konačnoga zajedništva ljudi. (Usp. *Isto*.)

otkupljenje."[266] Čovjek dolazi k sebi samo nasljedovanjem Probodenoga koje razbija zatvorenost njegove egzistencije. U obuhvatnijim koordinatama, pogled na Krista na križu daje kršćaninu ispravnu perspektivu promatranja povijesne dinamike stvarnosti, koja je daleko od romantike i puke restauracije, platonizma i metafizike, ali i od marksističke ideologije budućnosti. Perspektiva Kristova križa u vidu ostvarenja budućega čovječanstva smješta nas u sadašnje vrijeme, u kojem nam se „zadnji čovjek", onaj istinski budući čovjek objavljuje upravo u zadnjim, najbjednijim ljudima (usp. Mk 25,31-46).[267]

4. Zaključak

Naš osvrt na Ratzingerovu kristološku misao ponajprije se odnosi na pitanje metodičkoga i hermeneutičkoga pitanja pristupu Isusu iz Nazareta. Ratzingerova kritika povijesno-kritičke metode kao pristupa povijesnom liku Isusa iz Nazareta doživjela je mnoge kritike u različitim stupnjevima odbacivanja i prihvaćanja. Ako gledamo na detalje njegova kritičkog osvrta, egzegete u nekim nijansama ispravljaju njegove ponekad pomalo pojednostavljene konstatacije. Ratzingeru ponajprije prigovaraju na možda više implicitnijem stavu, da egzegeza nije teologija. Egzegete, kao primjerice Thomas Söding, upozoravaju da egzegeza već u svom povijesnom i filološkom istraživanju biblijske raznolikosti vrši teološku zadaću jer je sama povijest objave vezana uz prošlost, uz vrijeme otaca, Isusov vrijeme i vrijeme apostola, i jer je njezina pripadnost prošlosti uvjet njezina sadašnjeg značenja koje treba uvijek iznova otkriti. Stoga ona ne vrši teološku zadaću tek istraživanjem „sadržaja" i „jedinstva" *Pisma*. S druge strane, ako egzegeza na toj razini mora uvažiti crkvenu tradiciju i analogiju vjere, to nije nešto što se nameće izvana, nego spada u dosljednost njezina pristupa jer je sam kanon nastao u tradiciji Crkve, jer je sama *Biblija* obilježila tu tradiciju i jer se prihvaćanje kanona treba shvatiti kao crkveno prihvaćanje biblijskih spisa. K tomu je i sam princip analogije vjere po Pavlu (Rim 12,6) prisutan u *Novome zavjetu*.[268]

Ponekad se Ratzingerova kritika čini odveć općenito postavljenom, što je posebno vidljivo u nedostatku artikuliranijeg povijesno-teološkog pregleda razvoja i smjerova povijesno-kritičke egzegeze i njezinih protagonista te razlikovanja između njezine primjene

[266] *Isto*, 241.
[267] Usp. *Isto*, 241-242.
[268] Usp. Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 34-35.

unutar protestantske teologije i unutar katoličke teologije sve do danas.[269] U tom mu se smislu također prigovara zbog pojednostavljene interpretacije njegova glavnog kontrahenta Rudolfa Bultmanna[270] te poistovjećivanje moderne egzegeze s „historijsko-kritičkom“. Pored pojednostavljenoga prikaza razvoja u prošlosti, kod Ratzingera nedostaje i osvrt s obzirom na suvremeno stanje egzegeze.[271] Neosporno je da je biblijskom znanošću XVII./XVIII. i posebno XIX. stoljeća dominiralo povijesno pitanje. No, jedan drugi egzeget, Joachim Kügler, upozorava da se i pored povijesnog sadržaja biblijskih tekstova interpretiralo i literarno i teološki i da briga za sadržaj tekstova nikada nije potpuno izgubljena iz vida te da je ponovno pojačana pitanjima o povijesti redakcije. Čak je i zadnjih desetljeća XX. stoljeća i prvih godina novoga stoljeća, s obzirom na okretanje sinkroniji, interpretacijska dimenzija tekstova postala glavna preokupacija biblijskih znanosti. Što Benedikt XVI. taj pomak naglaska ne uzima u obzir Küglera još više iznenađuje zbog činjenice da je kao kardinal Ratzinger napisao predgovor dokumentu Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi*, koji uz povijesno pitanje predstavlja i sasvim druge pristupe *Bibliji*, pa time očito poznaje razvoj koji se u egzegezi dogodio.[272] Ipak ne stoji njegova tvrdnja da se kod Ratzingera gotovo sinonimno pojavljuju egzegeza i povijesno pitanje, upravo jer, kako smo vidjeli, govoreći o četverostrukom smislu *Pisma* i o kanonskoj egzegezi Ratzinger očito egzegezu shvaća mnogo šire.

Sa zadrškom bi trebalo prihvatiti još jedan prigovor Ratzingeru, koji je na poseban način izazvan prvim dijelom *Isusa iz Nazareta*, a koji bi se mogao protegnuti i na ostala njegova kristološka djela. Benediktu XVI. prigovara se, kako smo već vidjeli od strane Verweyena, tendencija harmoniziranja kada on polazi od jedinstvene slike Isusa, koja se nalazi u temelju sva četiri evanđelja. Pritom ga se opominje da je Crkva kanonizirala sva četiri evanđelja i da je odbacila Tacijanovu tendenciju harmoniziranja. Valja imati na umu da je taj kanon nastao ne samo da legitimira pluralnost slika o Isusu, nego i zato što se ti različiti

[269] Za takav detaljan povijesno-teološki pregled razvoja povijesno-kritičke egzegeze te o odjecima i utjecajima protestantske egzegeze na katoličku kristologiju usp. Ivan KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist. 1. Uvod u kristologiju*, Zagreb, 2001., 87-145.

[270] Usp. Thomas SÖDING, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes, 38; Joachim KÜGLER, Glaube und Geschichte, 157.

[271] Usp. Jesús MARTÍNEZ GORDO, *La cristología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. a la luz de su biografía teológica*, Barcelona, 2008., 5-6.

[272] Usp. Joachim KÜGLER, Glaube und Geschichte, 156-157. Stoga Kügler zaključuje da je knjiga *Isus iz Nazareta I.* stara 40 do 60 godina i da ona mora „više važiti kao teološkopovijesni dokument za stalnost i upornost Ratzingerova mišljenja, nego kao aktualni doprinos raspravi i istraživanju o Isusu.“ *Isto*, 157.

načini promatranja Isusova lika međusobno nadopunjuju.[273] Držimo da kod Josepha Ratzingera prevladava upravo ovaj drugi aspekt komplementarnosti i nadopunjavanja, pa ne može biti govora o namjeri ujednačavanja. Smatramo da Ratzinger polazi od bitne slike vjere u Isusa iz Nazareta, da je on utjelovljeni Božji Sin i da je u zemaljskom Isusu bila vidljiva njegova božanska stvarnost koja se poglavito očitovala u jedinstvenu odnosu s Ocem. Upravo ta bitna karakteristika prisutna je u većoj ili manjoj mjeri, više ili manje očito, u svim evanđeljima. Ratzinger u takvom određenju Isusova lika vidi temeljno zajedništvo između sinoptika i Ivanova evanđelja. Osim toga, Ratzingerovo povezivanje evanđelja glede Isusova lika treba gledati i u njegovoj široj perspektivi inspiracije *Pisma*, prostora njegova nastanka koji je Crkva i svrhe objave Boga, koji sebe objavljuje ljudima pozivajući ih u svoje zajedništvo. Dakle, ako evanđelja ne promatramo samo kao literarna djela, nego u navedenom kontekstu, onda zapravo ne mogu ne imati bitne zajedničke crte i ne mogu u bitnome jedan drugome proturječiti. Slično možemo odgovoriti i na kritiku koju mu je uputio Frank Meier-Hamidi u smislu odviše harmoničkoga shvaćanja prijelaza od biblijskoga svjedočanstava o Isusu Kristu prema dogmatskim kristološkim izričajima.[274] Taj dojam može pojačati, kako smo vidjeli, Ratzingerovo mišljenje da je *homooúsios* „prijevod“ naslova „Sin“, što bi moglo možda sugerirati svojevrstan pravocrtan proces s obzirom na formuliranje Nicejske dogme. Međutim, u ovom slučaju Ratzinger ističe samo onaj pravovjerni ishod cjelokupne teološke borbe koja je prethodila Nicejskom koncilu i koja se i nakon njega nastavila. Da Ratzinger ima u vidu i taj širi razvoj prema kristološkoj dogmi pokazuje na drugim mjestima, na kojima navodi različita kristološka krivovjerja kao odstupanja od autentične svetopisamske vjere, čime se u konačnici navedeni prigovor rješava. Ratzinger, s jedne strane, ne zanemaruje, nego pretpostavlja krivovjerna odstupanja u teološko-povijesnom razvoju kristološke dogme; s druge strane, preferira pristup sinteze i komplementarnosti, u kojemu mu je važnije usredotočiti se na ono što je bitno pravovjerno u tome razvoju i što kristološku dogmu povezuje sa samim biblijskim svjedočanstvom.

Unatoč kritikama, može se zaključiti da je Ratzingerova kritika povijesno-kritičke metode u svojoj biti i glavnoj intenciji točna. Najprije je riječ o ograničenosti jednoga povijesnog pristupa stvarnosti i egzegeza to treba uzeti u obzir. Tako egzegeta Kügler, iako prigovara Benediktu XVI. da sâm povijesno-kritičku metodu ne koristi, priznaje da povijesni iskazi stvaraju *sliku* prošlosti na temelju izvora koje imamo u sadašnjosti, jer povijesni iskazi

[273] Više o tome usp. Marius REISER, Der Papst als Interpret Jesu. Eine kritische Würdigung, u: *TThZ* 121 (2012.) 1, 38sl.
[274] Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4), 66.

su iskazi o nečemu što više nije. Zato se ne radi o re-konstrukciji, nego o konstrukciji i o skici prošlosti, jer činjenice više ne govore za sebe, nego povjesničar govori za njih. Zato ono što je povijesno spoznatljivo nije cjelokupna prošla stvarnost. Povijesno se može spoznati samo ono što je posvjedočeno izvorima.[275] Stoga „povijesni Isus“ ne može biti čitav Isus, jer fragmentarnost povijesnih izvora ne može dati cjelokupnu sliku o njemu. „Povijesni Isus“ ne može biti „stvarni Isus“, jer povijesno istraživanje ne može dati sveobuhvatnu stvarnost jedne osobe iz povijesti. S obzirom da nadnaravno nije stvar historiografije, jednako tako povijesno istraživanje ne može formulirati teološke iskaze. Kügler drži da se stoga povijesno istraživanje Isusa mora ograničiti na njegovu ljudsku dimenziju. Ono može opisati kako se Isus sam stavio u odnos s Bogom, ali ne može htjeti dokazati da je on „stvarno“ utjelovljena druga božanska osoba.[276] Zapravo više od ovoga u svojoj kritici ne tvrdi niti sam dogmatičar Ratzinger.

Mogli bismo reći da se upravo u onome u čemu je vrijednost povijesno-kritiče metode, krije i njezina opasnost. Njezina je svrha istražiti povijesne okolnosti i nastanak pojedinoga teksta, ali je njezina opasnost u tome da apsolutizira povijesne podatke i hipoteze, da prijeđe u historicizam i racionalizam koji se s vjerom više ne da povezati. Ratzinger ne kritizira povijesno-kritičku metodu jer je povijesna. Sâm kaže da to spada u njezinu narav i metodičku dosljednost. Kako smo više puta naglasili, Benedikt XVI. kritizira onu egzegezu koja i dalje operira s racionalističkom, pozitivističkom i liberalnom tendencijom, a time često implicitno i subjektivističkom i individualističkom. Ona na taj način dovodi do jednostranih rezultata, a što opet posljedično usmjerava prema reduciranom i konačno relativističkom shvaćanju lika Isusa Krista. Egzegeza treba s jedne strane koristiti svoj metodički instrumentarij, ali se mora kretati i unutar hermeneutičkoga kruga objave i vjere Crkve, unutar kojega je nastalo i samo svetopisamsko svjedočanstvo o Isusu. S druge strane, takvim se povezivanjem ne poništava postojeća napetost između egzegeze i Učiteljstva, između svetopisamskih svjedočanstava i crkvenih dogmatskih iskaza o Isusu Kristu, nego se pokazuje njihova komplementarnost.

Naposljetku je iz kritika upućenih Josephu Ratzingeru od strane egzegeze potrebno još napomenuti da se ipak dobiva dojam kako pojedini egzegete samu dogmatsku teologiju shvaćaju poglavito negativno, kao dogmatizam, i da egzegezu dogmatskoj teologiji nameću kao jedini izvor spoznaje. Premda *Pismo* treba biti „duša teologije“ (usp. DV 24; OT 16),

[275] Kügler to potkrepljuje primjerom o staroegipatskoj religiji o kojoj znamo samo iz izvora koje je ostavila viša klasa, a koja je činila samo 1% stanovništva, i zbog toga to ne može biti čitava religiozna stvarnost Egipta u prošlosti. (Usp. Joachim KÜGLER, Glaube und Geschichte, 159.)
[276] Usp. *Isto*, 158-160.

premda je „privilegirani temelj teoloških istraživanja“[277] i premda egzegeza dogmatskoj teologiji može pomoći u izbjegavanju nekih skrajnosti[278], ipak je nužno imati na umu da *Pismo* nije jedini, iako je prvi, *locus theologicus* teološke spoznaje, nego su i crkvena tradicija i povijest razvoja dogmi legitiman izvor njezina rada i zaključaka. Ratzingerova kritika nekih smjerova egzegeze povlači, dakle, za sobom pitanje kompetencija pojedinih disciplina i njihova prožimanja, ali i širi i hermeneutički problem određivanja međusobnoga odnosa *Pisma*, tradicije, teologije i crkvenog učiteljstva. Jedino se u tom kontekstu ona može ispravno shvatiti.

Drugi smjer našega osvrta tiče se Ratzingerova shvaćanja lika Isusa Krista. Kako smo vidjeli, kristologija Josepha Ratzingera bitno se temelji na svjedočanstvima *Pisma* i njihovom daljnjem razvoju na prvim velikim crkvenim koncilima. Ratzinger povezuje teološki razvijenu kristologiju s Isusovim samoizjavama u evanđeljima. On temeljnu teološku istinu od koje polazi, tj. Isusovo božansko sinovstvo, verificira u *Pismu*. Možemo se složiti s prosudbom Meiera-Hamidija da „to još ne znači, da Ratzinger jednu već dogmatski eskpliciranu kristologiju natrag projicira u Isusovu samosvijest“.[279] Tu se radi više o tome da se na evanđeljima verificira predrazumijevanje jedne već dogmatski eskplicirane kristološke istine. U tom smislu riječ je o „legitimnom i neizostavnom postupku teološke hermeneutike“ da se jedna temeljna istina kršćanske vjere o Isusu iz Nazareta verificira na cjelokupnom povijesnom znanju o njemu.[280] Pritom je također neizostavan doprinos povijesno-kritiče metode, jer je dogmatska istina potrebna svoje povijesne potvrde.

Temeljna Ratzingerova zaokupljenost je sama osoba Isusa Krista. Za njega Isus nije samo „nešto“, nego ponajprije „netko“. Isus nije samo socijalni reformator ili politički revolucionar, niti navjestitelj nekoga romantičnog Boga. Isus Krist nije samo ljudski primjer ili religiozni genij, nego pravi Bog i pravi čovjek. Dakle, ono što je novo u Isusu, jest jedinstvenost njegove osobe. Vjera u Isusa ne iscrpljuje se u njegovoj funkciji, nego prvenstveno u njegovu identitetu od kojega se onda u novom svjetlu shvaća i njegovo poslanje. Ono što je za Ratzingera presudno u Isusovu liku, a to se već pokazuje u zemaljskom, ne samo pouskrsnom Isusu, jest da je on Sin Očev. Čitava Isusova božansko-ljudska egzistencija izraz je njegova unutarnjeg božanskog odnosa s Ocem. To čini

[277] PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15. IV. 1993.), Zagreb, 1995., 128.
[278] Spomenuti dokument govori o izbjegavanju dualizma prema kojem bi dogmatska teologija odvajala doktrinarnu istinu od njezina jezičnoga sadržaja, ili pak fundamentalizma po kojem bi, ne razlikujući dovoljno ljudsko i božansko, objavljenom istinom držala i sporedne sadržaje ljudskih izričaja. (Usp. *Isto*.)
[279] Frank MEIER-HAMIDI, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4), 62.
[280] Usp. *Isto*.

jedinstvenost njegove osobe i to je temeljni odnos na kojemu počivaju sva ostala Ratzingerova razmišljanja. Ratzinger pretpostavlja značenje „Sina“ i u apsolutnom smislu jer drži da Isus nije posinjeni Sin, nego Sin istobitan s Ocem, ali u različitim varijacijama više razrađuje relacijsko shvaćanje Isusa kao „Sina“. „Sin“ prema Ratzingeru u prvom redu ukazuje na relaciju Isusa prema Ocu. To sinovstvo kao odnos s Ocem nebeskim potpuno obilježava i Isusovu zemaljsku egzistenciju, njegov bitak, djelovanje i sudbinu. To je vidljivo u Isusovu hvalbenom pokliku (usp. Mt 11,25-27), u Isusovu oslovljavanju Oca s „*Abba*“ i, konačno, najizričitije u Isusovoj molitvi kao najintimnijem dijalogu s Ocem. Također valja istaknuti da Ratzinger predstavlja Isusa koji o sebi govori neizravno kao o Sinu, jer nigdje izričito ne kaže: „ja sam Sin“. Zato se i kod Ratzingera „Sin“ ne može shvatiti prvenstveno kao neki samostalni naslov, nego kao izraz Isusova jedinstvenoga, neponovljivoga i neusporedivoga iskustva kao Sina prema Ocu.[281]

Isusova sinovska relacija prema Ocu je višedimenzionalna. Isprepliću se smjerovi „od“ i „za“. Isus potječe i sve prima od Oca i u jedinstvu volje i intelekta predaje se Ocu u posluhu, primajući njegovo poslanje. Odnos Sina i Oca u potpunom je jedinstvu i uzajamnosti božanskih osoba. Taj odnos nije potpuna istovjetnost osoba[282], nego se ostvaruje u jedinstvu davanja, primanja i predanja. Istovremeno, primajući se od Oca, Isus se predaje za ljude ispunjajući time svoje poslanje. Zamjećujemo da Ratzinger ne rabi pojam *hipostaza*, makar su *hipostaza* i *persona* u kristološkim definicijama Kalcedonskoga[283] i Trećega carigradskog koncila[284] rabljene kao sinonimi. Ratzinger očito ostaje pri izvornom značenju *hipostaze* kao samostojnosti, kao bitka-za-sebe u kojemu relacijska dimenzija osobe ne dolazi do izražaja. Isusovu osobu, međutim, konstituira relacija prema Ocu, on svoj bitak prima od njega i istodobno se njemu predaje. Zato za Ratzingera i u kristološkoj perspektivi osoba ima relacijsko značenje.

Uključivanjem Ivanova ontološkog tumačenja Isusova sinovstva, kristološke interpretacije *Logosa*, kao i kasnijih koncilskih kristoloških izričaja, Ratzinger dalje pokazuje da je povijesni Isus kao Sin identičan s vječnom Riječi ili Sinom Božjim i da se tu ne radi o nikakvom mitskom shvaćanju ili nadodavanju Isusovoj osobi. Isus je utjelovljeni naravni i

[281] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 129.
[282] Isus kaže: „Ja i Otac jedno smo“ (Iv 10,30), a ne: „jedan smo“. (Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg, 2005., 98.)
[283] Kalcedonski koncil izriče vjeru u Krista, čije su dvije naravi sjedinjene „u jednoj osobi (*prósopon*) i jednoj hipostazi (*hypóstasis*)“. (DH 302). No valja imati na umu da Koncil nije dao definiciju ni jednog relevantnog pojma.
[284] Usp. DH 555.

vječni Sin Božji. U odnosu prema Ocu i u poslušnosti njegovu poslanju u Isusu postaje vidljiva vječna relacija Oca i Sina te se na taj način očituje otajstvo Trojstva.[285] Unutarnja relacionalnost trojstvenoga Boga temelj je i pretpostavka poslanja i objave Sina u pro-egzistenciji čovjeka Isusa. Stoga je s pravom Michael Schneider za Ratzingerov lik Isusa primijenio stari izraz „jedan iz Trojstva".[286] Ratzingerovom kristologijom ne dominira izolirana kristocentričnost (kristomonizam), nego je ona bitno otvorena prema Trojstvu. Sin je onaj koji objavljuje tajnu trojstvene ljubavi, koje je sam dionikom i koja postaje jedno „s povijesnom tajnom ljubavi koja se ostvaruje u Isusovoj Pashi."[287] Isusova relacijska egzistencija na taj način vraća više spekulativnim pojmovima izraženu trinitarnu interpretaciju na njezin biblijski temelj i činjenice. Ratzinger pokazuje da je tek preko kristologije moguće doći do razumljivijega trinitarno i povijesnopsasenjski utemeljenoga nauka o Bogu.[288] Vjera u Krista ishodišna je točka vjere u Trojstvo. Time se nadalje, imajući u vidu Ratzingerova razmišljanja o Duhu Svetomu iz prethodnog poglavlja našega rada, ovdje implicitno potvrđuje načelo objave koje ide od ekonomskoga k imanentnom Trojstvu.

U daljnjem koraku uočavamo da Isusovo sinovstvo nije isključivo usmjereno na njegov odnos s Ocem. Kako naglašava Walter Kasper, nije riječ samo o „privatnom" i intimnom Isusovu odnosu s Ocem, nego i o Isusovu javnom poslanju.[289] Kod Ratzingera se potvrđuje činjenica da Isusov sinovski odnos određuje ne samo njegov bitak, nego i djelovanje i sudbinu. Stoga taj odnos svojom unutarnjom logikom vodi k njegovu predanju kao ispunjenju Očeva poslanja, koje se najsnažnije i najdublje očituje na križu. Isusov sinovski bitak nerazdvojivo je povezan s njegovim poslanjem. Ta temeljna pretpostavka istovjetnosti osobe i djela omogućuje stoga Ratzingeru govoriti o Isusovoj potpunoj pro-egzistenciji, koja prvenstveno znači identičnost osobe i funkcije – Isusa i „Krista", te o novosti shvaćanja starozavjetnih službi mesijanskoga božanskog sina, poslanika i posrednika u liku Isusa iz Nazareta. Sve ove starozavjetne funkcije bivaju uosobljene u Isusu i u njemu

[285] Unatoč tome, čovjek Isus u *Novome zavjetu* nije nazvan Bogom, nego je izraz *ho theos* bi rezerviran za osobu Oca. Isusovo božanstvo nije izraženo naslovom *theos* jer bi to otežavalo razlikovanje Oca i Sina i jer kao individualni čovjek Isus iz Nazareta kakvoga su susretali njegovi učenici nije mogao biti tako nazvan. Isusovo božanstvo je izraženo upravo naslovom „Sin", koji znači relaciju prema Ocu i osobni identitet Isusa s vječnom Riječju. (Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Vom Vater gesandt*, 103.)
[286] Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 114.
[287] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta I.*, 349.
[288] Usp. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Vom Vater gesandt*, 55; Erwin DIRSCHERL, Gott und Mensch als Beziehungswesen, 57sl.
[289] Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, 129.

dobivaju svoj definitivni i nenadmašivi izričaj.[290] U tom svjetlu osobnoga identiteta starozavjetnih službi postaje razumljiva i tema Isusova nadilaženja Mojsija upravo po jedinstvenosti odnosa s Ocem iz kojega proizlazi i jedinstveno ostvarenje mesijanskoga sinovstva, poslanja i posredništva. Takav pristup jednakosti osobe i djela u konačnici bolje povezuje različite pristupe Isusu Kristu i čini ih komplementarnima i međusobno ovisnima: ontološku kristologiju i funkcionalnu kristologiju, kristologiju odozgo i kristologiju odozdo, teologiju utjelovljenja i teologiju križa, kao i kristologiju i soteriologiju.[291]

Konačno, u sinovskom shvaćanju Kristove osobe i poslanja Ratzingerova se relacijska kristologija otvara ne samo prema Trojstvu, nego i prema antropološkoj dimenziji. Isusovo sinovsko poslanje jest u tome da objavljujući Očevu ljubav u svoj sinovski odnos s Ocem uključi ljude, koji participacijom na njegovu sinovstvu postaju sudionici u dijalogu trojstvenoga Boga, a što je u konačnici svrha samoga spasenja. Zato će Ratzinger reći, kako smo već naznačili, da je ono najvažnije što nam je Isus donio sâm Bog. Isusovo sinovstvo u svim svojim dimenzijama također osvjetljava zašto je Isus pravi čovjek, premda nema ljudsku osobu. U voljnom i misaonom jedinstvu čovjeka Isusa s Ocem nebeskim, kojega Ratzinger tumači neokalcedonskim naukom o *enhipostazi*, pokazuje se temeljno ostvarenje čovjeka u njegovoj personalno-dijaloškoj usmjerenosti i samotranscendenciji prema apsolutnom otajstvu. Iz te perspektive čovjekove dijaloške relacionalnosti i samonadilaženja također postaje vidljivo zašto Ratzinger detaljnije ne ulazi u pitanja o Isusu Kristu kao potpunom čovjeku, koja su se pojavila s novovjekovnim zaokretom prema subjektu i zašto u Kristu vidi potpuno ostvarenje čovjeka. Štoviše, postaje jasno zašto je Isus Krist jedino polazište za teološku sliku čovjeka.

[290] Tu identičnost preduskrsnog i pouskrsnog Isusa s Očevom vječnom Riječi kao i osobni identitet poslanika i posrednika s osobom Isusa iz Nazareta, što postaje vidljivo upravo u svjetlu „Sina“, lijepo je, primjerice, protumačio Gerhard Ludwig MÜLLER, *Vom Vater gesandt*, 93-122.
[291] Više o nekim od naznačenih pristupa liku Isusa Krista vidi u: Ivan KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist*, 13-19.

IV. poglavlje

ČOVJEK – BIĆE ODNOSA S BOGOM I S DRUGIMA

U teološko-trinitarnoj i kristološkoj artikulaciji Ratzingerove personalno-relacijske paradigme uočili smo naznake da on i čovjeka shvaća kao biće odnosa. Naime kada govori o relacijskoj dinamici života trinitarnoga Boga, o Kristovu odnosu prema Ocu i o pro-egzistentnom ostvarenju svoga poslanja ili o Duhu Svetomu kao zajedništvu, onda to uglavnom čini u perspektivi otvorenoj prema čovjeku. U govor o Bogu Ratzinger uključuje čovjeka kao biće kojemu Bog govori i od kojega traži od-govor, kojega poziva u zajedništvo svoga božanskog života i koje se ostvaruje tek u otvaranju prema Drugome i drugima. Iz Ratzingerovih različitih djela proizlazi da je njegov govor o Bogu povezan s govorom o čovjeku i obrnuto. Stoga je njegova slika čovjeka teo-loški određena; prema njoj čovjek pokazuje relacijsku strukturu svoga bića analognu samome Bogu. Unaprijed možemo reći da je u Ratzingerovoj misli relacionalnost bitna odrednica čovjeka kao osobe i da se ta odnosnost temelji na trinitarnom i kristološkom shvaćanju osobe, koje Ratzinger zatim aplicira i na ljudsku osobu: „Čovjeku pripada da je relacionalno biće. […] On nije autarkno, u sebi zaokruženo biće, nikakav otok bitka, nego je po svojoj biti odnos. […] Upravo u toj temeljnoj strukturi preslikan je Bog. Jer je to Bog, koji je također u svome biću odnos, kako nas uči vjera u Trojstvo.“[1] Ta analogija odgovara samom teološkom razvoju shvaćanja pojma osobe. Vidjeli smo da je, prema Ratzingeru, za kršćansko poimanje osobe specifično to što je ono izraslo iz dva temeljna pitanja ranokršćanskih dogmatskih rasprava: „Tko je Bog?“ i „Tko je Isus Krist?“ Tek je tada pojam osobe iz trinitarnoga nauka i kristologije prešao svojom unutarnjom logikom na čovjeka, koji je slika Božja i koji u Isusu Kristu nalazi svoje potpuno ostvarenje. To znači da je Ratzingerova relacijska slika čovjeka teološkoga porijekla i da ona proizlazi u svojoj biti iz vjere. Ona ima svoje temelje u stvaranju, ostvaruje se i produbljuje u vjeri i u zajedništvu Crkve kao Tijela Kristova te nalazi svoje konačno ispunjenje u eshatološkoj punini zajedništva s Bogom u „zajedništvu svetih“.

[1] Joseph RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart – München, 2000., 95, citirano prema: Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des anderen*, Regensburg, 2006., 150.

1. Utemeljenje čovjekove relacionalnosti u stvaranju

Iako se u Ratzingerovim interpretacijama temeljne strukture duha kao „biti-izvan-sebe“ može zamijetiti utjecaj teorije spoznaje Tome Akvinskoga i njezina daljnjeg razvoja kod Karla Rahnera, osobito u njegovim djelima *Hörer des Wortes* (*Slušatelji riječi*) i *Geist in Welt* (*Duh u svijetu*)[2], njegova misao o čovjekovoj otvorenosti kao bitnoj odrednici njegova bića utemeljena je u vjeri u stvaranje. Nekadašnji profesor fundamentalne i dogmatske teologije polazi od temeljnih biblijskih iskaza o stvaranju čovjeka, koji pokazuju najprije da se čovjek ne može shvatiti bez Boga, jer je stvorenje Božje. K tomu obavezno pridolazi da je čovjek Božje stvorenje na veoma specifičan način. Čovjek nije tek primjer nekoga roda živih bića, nego nešto posve novo, što nadilazi reprodukciju i prirodne zakone. Čovjek je osoba, koja bitno uključuje slobodu i ujedno rizik te slobode. To je za Ratzingera pravi, jači i viši oblik postojanja koji obuhvaća i onu drugu, biološku i mehaničku stvarnost i otvara joj time novu dimenziju.[3] Tu temeljnu posebnost čovjekove stvorenosti, koja počiva na njegovoj osobnosti i slobodi, Ratzinger u različitim varijacijama razrađuje kao relacijsku i dijalošku usmjerenost.

1.1. Stvorenjska ovisnost u ljubavi

Time što Joseph Ratzinger čitavoj bivstvenoj stvarnosti pretpostavlja slobodu koja tu stvarnost utemeljuje, on ističe ovisnost kao temeljno obilježje stvorenja.[4] U tom smislu vjera u stvaranje za Ratzingera zauzima srednji put između monističkoga i dualističkoga rješenja pitanja bitka. Stvorena stvarnost nije ni moment samorazvoja slobode koja je utemeljuje, niti je, s druge strane, potpuno odvojena drugačija stvarnost. Stvorena stvarnost svodi se na slobodu koja je utemeljuje i time je ona ovisna bivstvena stvarnost.

Ako to vrijedi za stvoreni bitak općenito, još više se odnosi na čovjeka kao bitak koji je plod posebnoga Božjeg stvaranja:

> „Ako stvaranje znači ovisnost bitka, onda posebno stvaranje nije ništa drugo do posebna ovisnost bitka. Tvrdnja da je Bog stvorio čovjeka na specifičniji, direktniji način nego prirodne stvari, jednostavno znači, da se izrazimo manje slikovito, da je Bog htio čovjeka na jedan specifičan način: ne samo kao biće koje 'jest tu', nego kao biće koje ga poznaje; ne samo

[2] Usp. Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 29, bilj. 123.
[3] Usp. Joseph RATZINGER, Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens, u: *IkaZ* 18 (1989.) 1, 66-71.
[4] Za sljedeće usp. J[oseph] RATZINGER, Schöpfung, u: *LThK*^{2}, IX (1964.), 460-466; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 142-155.

kao tvorevinu koju je on mislio, nego kao egzistenciju koja može misliti njega. Ovu specifičnu činjenicu, da je Bog čovjeka htio i poznavao, nazivamo njegovim posebnim stvaranjem.“[5]

Iz obrnutoga smjera gledano, u trenutku kada je čovjek izgovorio Bogu svoje prvo „ti“ Ratzinger vidi trenutak u kojemu se duh podigao u svijetu i u kojemu je prijeđen rubikon čovjekova postanka. Stoga se nekadašnji sveučilišni profesor protivi ograničavanju čovjeka na pojedine unutarsvjetske trenutke koji bi bili ključni za njegov razvoj. Čovjeka ne čini čovjekom korištenje oružja ili vatre, niti nove metode okrutnosti ili istraživanja učinkovitosti. Središte čovjeka Ratzinger vidi u njegovoj sposobnosti da bude neposredno za Boga i u tomu je sadržana ključna poruka nauka o posebnom stvaranju čovjeka i vjere u stvaranje uopće. Zato nije dovoljna paleontologija koja bi mogla odrediti trenutak nastanka čovjeka: „Postajanje čovjekom uzdignuće je duha kojeg se ne može iskopati lopatom. Teorija evolucije ne dokida vjeru; ona je ni ne potvrđuje. Ali, ona je izaziva da samu sebe dublje shvaća i tako pomogne čovjeku da shvati sebe, da sve više postaje ono što jest: biće koje dovijeka Bogu treba govoriti 'ti'.“ [6] Čovjekovu stvorenjsku ovisnost Ratzinger ovdje interpretira kao sposobnost za Boga. Osim toga, potpuna ovisnost stvorenoga bitka, a time i čovjeka, po kojoj je usmjeren prema Stvoritelju, ne odnosi se samo na neko vremensko „prije“, nego je trajnoga karaktera te se u tradicionalnoj teologiji naziva „održavanjem“ stvaranja i tumači se Božjim sudjelovanjem, njegovom vječnošću kao stvarateljskom moći koja obuhvaća vremenski raspadajući bitak i Providnošću kao božanskim smislom u kojemu je svijet obuhvaćen.[7]

Upravo je vjera u stvaranje zbog svoga određenja kao ovisnost, koja se očito shvatila kao nedostatak, došla u pitanje kako u novome vijeku, tako i u suvremenome mišljenju. Nakon što detaljno eksplicira različite oblike negiranja vjere u stvaranje[8], Ratzinger sve varijacije tih stavova u usporedbi s kršćanstvom svodi na gnostički model i uočava bitnu razliku prema kršćanstvu. Dok se u gnostičkoj viziji čovjek pojavljuje kao ovisnost i tu ovisnost želi nadvladati znanjem i činjenjem, dotle u kršćanstvu čovjek *jest* ovisan i tu ovisnost ne može nijekati niti na drugačiji način može živjeti.[9] U kršćanskom pogledu, čovjekova stvorenjska ovisnost dobiva pozitivno značenje jer proizlazi iz ljubavi.

---

[5] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 154.
[6] *Isto*, 154-155.
[7] Usp. J[oseph] RATZINGER, Schöpfung, 464.
[8] Usp. Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split, 2008., 94-106. [orig. njem. Joseph Cardinal RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott. Vier Konsequenzen des Schöpfungsglaubens über Schöpfung und Fall*, Einsiedeln, 1996., Freiburg, [2]2005.]
[9] „U gnostičkoj slici svijeta, antičkoj ili modernoj, stvorenje se pojavljuje kao ovisnost, a Bog kao temelj ovisnosti. To je upravo Božja bît, njegova definicija i razlog zbog kojega gnoza ne može biti neutralna u pitanju Boga, nego mora biti bojovna i antiteistička. Stoga gnostička opcija cilja na znanje i činjenje pomoću znanja kao jedino pouzdano oslobođenje čovjeka, koje se zbog toga ne oslanja na stvoreni svijet, nego na onaj koji tek treba

„Ovisnost tada više nema u sebi ništa ponižavajuće kada ima formu ljubavi, jer tada ona više nije ovisnost, nije više umanjivanje vlastitoga u suparništvu s drugim, nego ona tada upravo konstituira vlastito kao vlastito i oslobađa ga, jer ljubav ima bitno formu 'hoću da Ti jesi', ona je *Creativum*, jedina stvarateljska moć koja može drugoga proizvesti kao drugoga bez zavisti i bojazni da će izgubiti vlastito. Čovjek je ovisan – to je njegova prvotna istina. Budući da je tako, jedino ga ljubav može osloboditi jer samo ona ovisnost preobražava u slobodu. On može samo uništiti svoje vlastito oslobođenje, uništiti sama sebe ako 'radi sigurnosti' isključi ljubav. No raspeti je Bog za nj zorna izvjesnost da je već i stvaranje izraz ljubavi: mi postojimo na temelju ljubavi. Stoga kršćanskoj vjeri konstitutivno pripada da misterij treba prihvaćati kao središte stvarnosti, to jest ljubavi, stvaranje prihvaćati kao ljubav i odatle živjeti.“[10]

Iz rečenoga slijedi da se temeljni kršćanski stav prema stvorenjskoj ovisnosti izražava u bivstvenoj poniznosti. Čovjek sebe treba shvatiti u smislu bitka koji je primanje, koji je stvoren i ovisan o ljubavi. Time već u stvaranju Ratzinger utemeljuje princip primanja kao jedan od temeljnih struktura kršćanstva i čovjekove egzistencije. Stav bivstvene poniznosti proizišle iz ljubavi Ratzinger suprotstavlja onoj drugoj takozvanoj „poniznosti“ koja se izražava u skeptičnosti i preziranju bitka. Ljubav je također poveznica na temelju koje je kršćanski nauk o stvaranju bitno vezan uz nauk o otkupljenju. „Štoviše, nauk o otkupljenju počiva na nauku o stvaranju, na onom neopozivom 'da' stvaranju.“[11] Kršćanstvo, prema tome, nivelira novovjekovnu temeljnu alternativu ljubavi i činjenja, koja je identična s alternativom povjerenja u bitak i zaborava bitka, a koja se očituje kao napredak, odnosno kao kreativnost u suprotnosti s *Creatio*, tj. kao proizvodnja svijeta protiv njegova stvaranja. Naime, kreativnost je učinkovita samo kada je povezana s činjenicom stvorenosti stvorenja, koju Ratzinger izražavao kao *Creatum*. Činjenica stvorenosti također je pretpostavka kako mogućnosti otkupljenja, tako i čovjekova djelovanja. Jedino ako se bitak shvaća kao dobar i ako postoji povjerenje u bitak, moguće je čovjekovo otkupljenje i oslobođenje: „Ako je Otkupitelj i Stvoritelj, može biti Otkupitelj. Stoga je za pitanje našega djelovanja odlučujuće pitanje o našemu bivstvenom temelju: budućnost možemo zadobiti samo ako ne izgubimo stvorenje.“[12]

1.2. Stvaranje po riječi kao Božje započinjanje dijaloga

Da je čovjekova stvorenjska relacija dijaloškoga karaktera kod Ratzingera je posebno uočljivo u njegovu tumačenju vjere u stvaranje biblijskom kategorijom „riječi“, koju smatra

---

stvoriti, koji ne zahtijeva nikakvo pouzdanje nego samo umijeće. Kršćanska je opcija posve suprotna: čovjek *jest* ovisan, ali samo u formi bivstvene laži može osporiti tu činjenicu.“ (Joseph RATZINGER, *Isto*, 107.)

[10] *Isto*, 108-109.

[11] *Isto*.

[12] *Isto*, 109-110.

najprikladnijim izričajem stvaranja.[13] Iskaz o stvaranju „iz ničega“, kojim se prvi put u 2 Mak 7,28 interpretira biblijska vjera u stvaranje, Ratzinger povezuje s Iv 1,3, što se već u najranijoj kršćanskoj teologiji smatralo samorazumljivim. Ivan čitavu stvorenu stvarnost utemeljuje u duhu koji govori i cjelokupni bitak svodi na kategoriju „riječi“. Ratzinger u tom vidu općega značenja riječi vidi nešto zajedničko s idealizmom, kojega tumači kao monizam ideje i svođenje bitka na *logos*, tj. na riječ, a time i na duhovno-smislenu stvarnost. No od idealizma biblijsko se tumačenje stvaranja razlikuje po tome što se utemeljujuća „ideja“ shvaća slobodnom i osobnom i što je riječju utemeljen bitak više od samog objašnjenja ideje. Sam utemeljeni bitak pozvan je u vlastitu slobodu i prema tome u od-govornost. „Premda postoji jedan jedini bitak koji daje početak (*ursprunggebendes Sein*), u nasuprotnosti (*Gegenüber*) Stvoritelja i stvorenoga nastaje realna dualnost, ne u smislu heterogenih blokova bitka, nego u smislu uzajamnosti riječi (*Wort*) i odgovora (*Antwort*) koju utemeljuje uzajamnost dviju sloboda.“[14] Temeljna nasuprotnost (*Gegenüber*) Stvoritelja i stvorenoga, prema Ratzingeru, može zadržati različitost bitka u njegovu dvojstvu materije i duha, bez da upadne u dualizam, jer umanjuje važnost toga unutarsvjetskoga dvojstva između materije i duha samoga bitka time što ističe onu temeljniju dvojnost između Stvoritelja i stvorenoga, koja se ima shvatiti kao „dvojstvo-u-jedinstvu, ili bolje: dvojstvo jedinstva (porijekla) usmjereno prema jedinstvu (ljubavi)“.[15] U stvaranju Bog utemeljuje drugoga od sebe, što znači radikalnu razliku između Boga i čovjeka. No sama razlika između Boga i čovjeka nije konačna svrha stvaranja, nego njihov uzajamni odnos. Stvaranjem Bog utemeljuje drugoga od sebe i time stvara prostor za njihov susret u slobodi. Nadalje je za Ratzingera odlučujuće to što vjera u stvaranje uključuje svođenje svega bitka na osobu u slobodi odgovora, u čemu se ona razlikuje od monizma ili dualizma, prema kojima se ono osobno izvodi iz apersonalnoga, a ono posebno iz općega. Zato je „riječ“ kao temeljna kategorija vjere u stvaranje primjerenija od Platonove kategorije „ideje“, jer sveukupni stvoreni bitak svodi na „duh“ koji je njegov izvor. Ratzinger ni pojam kauzalnosti ne drži primjerenim za opisivanje načina stvaranja, jer u njemu prijeti opasnost da se Božje stvaralačko djelovanje shvati kao produžetak unutarsvjetskog mehanizma uzročnih povezanosti. Na taj način Bog postaje prva karika dugog lanca bitka, čime se iz vida gubi cjelovitost bitka koji potječe od njega. Stvaranje po riječi govori o dijaloškoj uzajamnosti Boga i čovjeka, koja se ne može shvatiti unutarsvjetski razumljivim odnosima kauzalnosti.

[13] Usp. J[oseph] RATZINGER, Schöpfung, 461sl.
[14] *Isto*, 461.
[15] *Isto*.

Iz rečenoga proizlazi da čovjekov dijalog s Bogom nije nešto što stvaranju pridolazi i što se može ili ne mora ostvariti. Bog je stvaranjem riječju utemeljio i započeo taj dijalog, prvi je čovjeka oslovio i traži njegov odgovor, za što ga je sam osposobio. Nameće se zaključak G. Nachtweiha da je čovjeku „tada dijalog s Bogom stvorenja neizbježna sudbina.“[16] Međutim, na mjestu povezivanja stvaranja s Iv 1,3 Ratzinger se zaustavlja na općem značenju „riječi“ kao takve te prema tome nedostaje uobičajeno kristološko tumačenje koje bi dijaloškoj uzajamnosti Boga i čovjeka dalo novu dimenziju. Kristološko čitanje Iv 1,3 Ratzinger ostvaruje na jednom drugom mjestu, ističući da stvaranje dobiva svoj puni smisao i značenje od Isusa Krista, koji je konačno mjerilo stvaranja i na koga je stvaranje usmjereno.[17] No detaljnije povezivanje s Kristom kao utjelovljenim *Dia-logosom* između Boga i čovjeka, što ističe u svojim kristološkim tekstovima, Ratzinger ne poduzima. Ovdje se zaustavlja na općenitijem zaključku: „Bog je stvorio svijet da bi postao čovjekom i da bi mogao izliti svoju ljubav, da bi je darovao i nama i pozvao nas da mu odgovorimo svojom ljubavlju.“[18] Također bi se tumačenje stvaranja riječju trebalo povezati s Ratzingerovom dijaloškom interpretacijom objave, jer se stvaranje tako pokazuje kao preduvjet za Božju objavu čovjeku i čovjekov odgovor na nju. Dijalog objave utemeljen je u dijalogu stvaranja i njime je omogućen. Također, objava je unutarnji razlog stvaranja kao početka dijaloga između Boga i čovjeka. Kako ćemo ipak vidjeti, ove će dimenzije Ratzinger razraditi u drugim varijantama tumačenja stvaranja.

1.3. Dah Božji i slika Božja: sposobnost za Boga

Dok se motiv Božjega daha može tumačiti polazeći od Boga i njegova stvaranja na način govorenja, gdje pripadaju riječ i dah, odnosno duh (*ruah*)[19], Ratzinger ga više veže uz čovjeka, uz njegovu povezanost s Bogom i njegovu stvarnost slike Božje.[20] Nakon što ga je oblikovao iz zemlje, Bog u čovjekove nosnice udahnjuje svoj dah. To znači da čovjek stupa u Božju stvarnost. Bog ulazi u svoje stvorenje, a čovjek postaje čovjekom u izravnom odnosu prema Bogu. Čovjek je time od Boga izravno pozvan, što potvrđuje i Božja riječ saveza:

[16] Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 39.
[17] Usp. Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 28-30.
[18] *Isto*, 42.
[19] Tako primjerice Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 55-56; Erwin DIRSCHERL, Über spannende Beziehungen nachdenken: Der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild Gottes und seine Ambivalenz als Sünder, u: Erwin DIRSCHERL – Christoph DOHMEN – Rudolf ENGLERT – Bernhard LAUX, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2008., 51.
[20] Usp. Joseph RATZINGER, Der Mensch als Projekt Gottes, u: Karl-Heinz KRONAWITTER – Michael LANGER (ur.), *Von Gott und der Welt. Ein theologisches Lesebuch*, Regensburg, 2008., 24-25.

„Imenom sam te tvojim zazvao, ti si moj“, koja vrijedi za svakoga čovjeka. Božji dah znači da svaki čovjek proizlazi iz iste Božje stvoriteljske ideje, koja kod svakoga pojedinca dobiva osobno lice, jer svaki čovjek osobno stoji u izravnom odnosu prema Bogu. Upravo je ta osobna izravnost pojedinoga čovjeka prema Bogu, jer svaki u sebi nosi Božji dah, temelj nepovredivosti čovjekova dostojanstva i života ma kakav on bio.

Isto kazuje i prvi izvještaj o stvaranju (usp. Post 1) tvrdnjom, da je čovjek stvoren na sliku i priliku Božju. Uočavamo da se Ratzinger ne zaustavlja na raspravama o različitim tumačenjima slike i sličnosti iz povijesti teologije[21], nego produbljuje temeljnu poruku o osobnom odnosu čovjeka prema Bogu. Osim što u biblijskoj tvrdnji da je čovjek stvoren na sliku Božju utemeljuje nepovredivost ljudskoga dostojanstva, jedinstvo čovječanstva i jednakost svih ljudi[22], Ratzinger se vraća na temeljnu poruku iz koje se izvode sve ostale spoznaje i zaključci. Polazi od bîti slike kao takve i njezine funkcije koja se sastoji u tome da nešto ili nekoga predstavlja: čovjeka ili neki krajolik. To znači da slika upućuje na nešto drugo, što je izvan nje same. Iz toga se zatim pokušava razumjeti biblijski govor o čovjeku kao slici Božjoj. To znači da čovjek ne može biti zatvoren u samoga sebe, a ako to pokuša promašuje svoju bît i samoga sebe. Kao slika Božja čovjek je već činom stvaranja u odnosu prema Bogu.

> „Sličnost s Bogom znači: upućenost. Ona je dinamika koja čovjeka pokreće prema Sasvim-drugomu. Stoga ona znači sposobnost odnosa, čovjekovu sposobnost za Boga. Slijedom toga, čovjek je najviše čovjek kada iziđe iz sama sebe, kada postane sposoban Bogu reći 'ti'. Štoviše, na pitanje: što čovjeka zapravo razlikuje od životinje, što je njegovo posve novo – mora se odgovoriti: on je biće koje može misliti Boga. On je biće koje može moliti. Najdublje je kod sama sebe kada pronađe odnos prema Stvoritelju. Stoga sličnost s Bogom znači i da je čovjek biće riječi i ljubavi. Biće kretanja k drugomu, određeno za to da se daruje drugomu i da u ispravnu darivanju sebe istinski zadobije sama sebe.“[23]

Ono što je razradio teološki polazeći od čovjeka kao slike Božje, to Ratzinger na drugome mjestu tumači filozofskim uvidom o strukturi duha koja je satkana od „biti-u-

[21] Više o tome vidi primjerice u: Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 124-145; Erwin DIRSCHERL, Über spannende Beziehungen nachdenken: Der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild Gottes und seine Ambivalenz als Sünder, u: RAZNI AUTORI, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau, 2008., 64-71.

[22] Više o tome usp. Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 56-58.

[23] Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog,* 59. Usp. vrlo slično i u: Joseph RATZINGER, Der Mensch als Projekt Gottes, 27-28: „Da je čovjek slika Božja jednom riječju znači: upućenost, odnosnost. Ona je dinamika koja čovjeka pokreće iz sebe, iznad sebe, prema onome što je drugo (*das Andere*), prema drugome (*der Andere*) i konačno prema sasvim Drugome. Prema tome, čovjek kao slika Božja znači sposobnost za odnos. Biće, koje je u temelju odnos, je slika Božja, je sposobnost za Boga. I ako je sličnost s Bogom njegovo pravo dostojanstvo, ono što ga definira čovjekom, to znači da netko najviše postaje čovjekom kada istupa iz sebe, kada postaje sposoban reći Bogu 'ti'.“

odnosu“.[24] Poziva se na njemačku protestantsku filozofkinju i mističarku Hedwig Conrad Martius (1888.-1966.), koja tu usmjerenost opisuje kao retroscendenciju duha. Duh nije samo tu, on ne samo da zna za sebe, on *shvaća* sebe i *ima* samoga sebe. Duh „projektira sama sebe“, dolazi k samomu sebi time što nadilazi sebe; gleda na drugo i povratno gleda sebe. „U nadilaženju sebe ima sebe; bivajući kod drugoga, on tek postaje on sam, dolazi k sebi.“[25] To temeljno obilježje duha Ratzinger vidi i u Isusovu zakonu ljudske egzistencije: „Samo onaj tko izgubi sama sebe, može pronaći sebe“ (usp. Mt 19,39). Dimenzija otvorenosti duha očituje se i u tome što je duh kadar ne samo misliti sebe izlazeći iz sebe, nego je u stanju misliti i ono posve Drugo, koje nazivamo Bogom. Tu obrnutu proporcionalnost čovjekove otvorenosti Ratzinger formulira u sljedeću zakonitost: „Ako je čovjek to više kod sama sebe i to više on sam što je više sposoban nadilaziti sebe, što je više kod drugoga, onda je čovjek tim više on sam što je više kod Drugoga, kod Boga.“[26]

Drugi nosivi stup Ratzingerova shvaćanja čovjeka kao slike Božje jest njezina kristološka određenost, koja ispunja čovjekovu bitnu odrednicu sposobnosti za Boga. Isus Krist, drugi i konačni Adam, nazvan je „slikom Božjom“ (usp. 1 Kor 15,44-48; Kol 1,15). To znači da se tek u njemu dobiva potpun odgovor na pitanje: što je čovjek? Kako smo već u kristološkom dijelu ovoga rada vidjeli, Isus Krist je potpun čovjek i potpuno ostvarenje čovjeka, pa se stvaranje pokazuje kao prednacrt usmjeren na njega. To za Ratzingera znači da je čovjek biće

> „koje može postati jedno s Kristom, a po Kristu i sa samim Bogom. Stoga ova upućenost stvorenja na Boga, prvoga Adama na drugoga Adama, znači da je čovjek biće na putu, biće prijelaza. On još nije on sam, tek mora postati dovršen. U ovoj se ideji stvaranja pred nama već pojavljuje uskrsna tajna, tajna umrloga pšeničnoga zrna. Čovjek mora s Kristom postati umrlo pšenično zrno da bi mogao istinski ustati, da bi mogao istinski biti uspravljen i tako postati on sam (usp. Iv 12,24). Čovjeka se ne može shvatiti samo iz njegova prošlog podrijetla ili nekoga izdvojena isječka koji nazivamo sadašnjošću. On je upućen na svoju budućnost i tek će ona potpuno očitovati tko je on (usp. 1 Iv 3,2).“[27]

Ovdje se vidi čitav raspon Ratzingerova shvaćanja čovjeka, koji se kreće od njegova stvaranja do otkupljenja i u kojem je određujuća njegova povezanost s Kristom. Čovjek već protološki stoji u odnosu s Kristom i iz toga slijedi njegova eshatološka upućenost i usmjerenje na Krista, u kojemu nalazi svoje dovršenje. Čovjekova protološka određenost usmjerava ga prema njegovu eshatološkom ispunjenju. To konačno znači da se čovjeka

[24] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 215sl.
[25] *Isto*, 216.
[26] *Isto*.
[27] Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 59-60; Usp. također Joseph RATZINGER, Der Mensch als Projekt Gottes, 28-29.

nikada ne može razumjeti samo iz njegove sadašnjosti, nego tek u njegovu smještanju na početak stvaranja i u otvorenost prema budućnosti eshatološkoga zajedništva s Kristom i drugim ljudima.

Nedostatak kristološke perspektive nekadašnji koncilski *peritus* vidi posebno u GS 12, gdje se govori o čovjeku kao slici Božjoj. Drži da ideja slike Božje u *Starom zavjetu* uglavnom ostaje sadržajno nejasna i da dobiva svoje puno značenje tek u *Novome zavjetu*, u kojem se, na liniji Adama, slika Božja prenosi na Krista kao definitivnoga Adama. Time ta ideja premašuje svoj izvor u teologiji stvaranja te postaje eshatološki motiv koji govori više o budućnosti čovjeka, negoli o njegovu porijeklu. Iz toga proizlazi također da pojam slike Božje ne izgleda kao statičan dar čovjeku, nego kao dinamika obećanja koje ga nadilazi. Ratzinger pokušava opravdati nedostatak kristološkoga viđenja logikom strukture čitave konstitucije *Gaudium et spes*, koja je išla za tim da se ovdje isključi kristologija kao neodvojiva komponenta antropologije i da se ona donese tek na kraju. Tekst GS 12 tako ostaje isključivo na području teologije stvaranja, čime ne pokazuje čitavo bogatstvo kršćanske teologije stvaranja koja je tek razumljiva u eshatologiji, jer se *Alfa* može shvatiti tek od *Omege*.[28] Kako tumačenje čovjeka kao slike Božje nužno uključuje i njegovo viđenje Krista kao novoga čovjeka, za Ratzingera izjave u GS 12 djeluju pomalo bezbojno time što je isključen *Novi zavjet* pa i onda kada su, u odnosu na neoskolastički nauk, obogaćene patrističkom teologijom. Teološki savjetnik kardinala Fringsa uočava da se koncilski tekst oslanja na Augustina (*De Trinitate*, XIV, 8, 11) te sliku Božju tumači kao „sposobnost za Boga, kao sposobnost Boga spoznati i ljubiti“[29], čime je istaknut i dinamičan karakter ideje slike Božje. „Čovjek je sličan Bogu u tolikoj mjeri, koliko se odnosi na Boga, a svoju sličnost izobličuje svojim okretanjem od Boga.“[30]

---

[28] Usp. Joseph RATZINGER, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel, u: *LThK*^{2}, dop. sv. III (1968.), 317-318. Ratzinger primjećuje da su već u tekstu navedeni reci *Psalma* 8 (5-7) trebali dovesti do proširenja perspektive. Te misli o čovjeku već su u *Starom zavjetu* izložene mesijanski, a u *Novom zavjetu* kristološki, pa se poveznica između Adama i Krista, odnosno antropologije i kristologije, nametala sama po sebi. (Usp. *Isto*, 318.) Napominjemo stoga da Ratzingerov komentar na GS 12 o čovjeku kao slici Božjoj treba čitati u povezanosti s njegovim komentarom na GS 22, koji govori o Kristu kao novom čovjeku, što smo predstavili u kristološkom poglavlju našega rada. (Usp. *Isto*, 350-354.) Osim toga, upućujemo na: Luis F. LADARIA, L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II., u: René LATOURELLE (ur.) *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi, 1987., II, 939-952.

[29] Joseph RATZINGER, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 318.

[30] *Isto*. Prema Ratzingeru tekst GS 12 daje i viđenje drugačije od Augustinova kada kao posljedicu slike Božje navodi zahtjev za vladanjem svijetom. Unatoč tome, u nekom smislu ostaje vjeran Augustinovoj liniji jer vladanje smatra posljedicom, a ne sadržajem slike Božje. Time to vladanje povratno upućuje na sliku Božju, jer u konačnici treba i stvari uključiti u proslavu Boga. (Usp. *Isto*).

Ni pothvat GS 12 da poveže sliku Božju s postojanjem čovjeka kao muškarca i žene, čime opisuje čovjeka kao *ens sociale* koji po svojoj bîti postoji u odnosu, prema Ratzingeru ne zadovoljava sveukupni sadržaj toga pojma. Uočljiv je ovdje pokušaj uključivanja dijaloškoga principa F. Ebnera i M. Bubera u temeljnu koncepciju čovjeka, kao i naglasak na spolnoj razlici u kojoj se „ostvaruje upućenost čovjeka na 'ti', koja je za njegovo biće konstitutivna“.[31] Premda se isticanjem čovjekove usmjerenosti na „ti“ konstituira polazište za teologiju spolova i teologiju braka, koncilski stručnjak ističe da treba razlikovati sadržaj od posljedice. Ne slaže se s tezom G. Bauma, koji u tom kontekstu drži da čovjek tek u međuljudskim odnosima biva utemeljen kao osoba. Za Ratzingera sličnost s Bogom prethodi spolnosti i nije s njome identična. Snažna je Ratzingerova sinteza:

> „[…] da je čovjek sposoban apsolutnoga 'ti', razlog je u tome što je on 'ja', koji drugome 'ja' može postati 'ti'. Osposobljenost, sposobnost za apsolutni 'ti' utemeljuje mogućnost i nužnost međuljudskog 'ti'. I ovdje je odlučujuće voditi brigu o razlici između sadržaja i posljedice: kao što je prije ona isključivala jednostavno poistovjećivanje službe svijetu i službe Bogu, tako i ovdje ona čini nemogućim poistovjećivanje religije i sučovječnosti (*Mitmenschlichkeit*), koja bi međutim bila dana kada bi osoba bila konstituirana samo po međuljudskom 'ti'. Štoviše, krug sučovječnosti stoji otvoren prema trećemu, sasvim drugome – prema Bogu. Upravo je to za Koncil sadržaj nauka o slici Božjoj: čovjekova neposrednost prema Bogu (*Gottunmittelbarkeit*), koji nema posla s Bogom samo iz neizravnosti svoga djela i svojih međuljudskih odnosa, nego ga sam može spoznati i ljubiti.“[32]

Ideja slike Božje u Ratzingerovim interpretacijama, dakle, kazuje da je čovjekova sposobnost za Boga konstitutivna za njegovo biće i da se ona odnosi na izravan odnos s Bogom omogućen čovjekovom sposobnošću da Boga spozna i ljubi, a ne na neki posredovani odnos. Sposobnost za Boga nije izražena samo kao statično porijeklo čovjeka, nego kao trajna i dinamična usmjerenost koja ga vodi prema ostvarenju povezanosti s Bogom. Čovjekova upućenost i sposobnost za Boga već je od stvaranja, a ne tek od otkupljenja, određena Kristom i u njemu pitanje o čovjeku dobiva potpun odgovor. Konačno, čovjekova konstitutivna povezanost s Bogom prethodi njegovim međuljudskim odnosima i omogućuje ih, a oni se pak ne iscrpljuju u muško-ženskom odnosu, nego zahtijevaju univerzalnost utemeljenu na čovjeku kao Božjem stvorenju.

1.4. Čovjekova upućenost na čovječanstvo

Dok izraz „slika Božja“ iz prvoga izvještaja o stvaranju poglavito izražava čovjekovu sposobnost za odnos s Bogom, drugim izvještajem o stvaranju Ratzinger proširuje dimenzije

[31] *Isto*.
[32] *Isto*, 318-319.

čovjekove stvorenjske upućenosti i na čovječanstvo. Da čovjek po stvaranju nije samo izravno u odnosu s Bogom, nego je usmjeren i na cjelinu ljudskoga roda, poručuje biblijski slikovit govor o Božjem stvaranju čovjeka iz zemlje. Prva dva zaključka Ratzinger formulira u obliku razgraničenja. Da je čovjek stvoren od zemlje znači ponajprije da nije Bog, da se nije sam stvorio i da je ograničeno biće. Osim toga, čovjek nije ni demon niti je stvoren iz negativnih sila, kako to prikazuju mnogi mitovi, nego iz dobre Božje zemlje. Konačna pak poruka, koja proizlazi iz čovjekova stvaranja iz zemlje, nije više razgraničujuća, nego povezujuća: „Svi smo mi jedno iz jedne zemlje. Ne postoji različitost krvi i zemlje. Ne postoje iz temelja različiti ljudi […]. Ne postoje različite kaste i rase u kojima bi ljudi različito vrijedili. Svi smo mi jedno čovječanstvo, oblikovano iz Božje zemlje.“[33] Ista misao o jedinstvu čovječanstva naglašena je i u velikom rodoslovlju nakon Potopa (usp. Post 10), što je za Ratzingera znak da trajno vrijedi poruka kako pojedinac može postojati samo u povezanosti s mnogim ljudima.[34] Čovjek ne živi sam pred Bogom, nego u odnosu prema drugim ljudima, u zajednici.

U tom smislu već Ratzingerovo viđenje stvaranja i kršćanstva općenito ima komunioalnu ili zajedničarsku dimenziju. Ono nije religija pojedinih *individuuma* niti čiste nutarnjosti, niti na taj način shvaća samoga čovjeka. Religiozna dimenzija kršćanstva bitno uključuje izvanjsku stranu – Crkvu, sakramente, navještaj, premda ne treba izgubiti iz vida da Bog dotiče i svakoga čovjeka osobno i pojedinačno. No upućenost na čitavo čovječanstvo je toliko važna da „kad bi postojao samo Bog i suma pojedinih *indivuduuma*, kršćanstvo ne bi bilo potrebno“.[35] Bît i svojstvo čovjeka pojedinca proizlazi iz činjenice da je on nužno dio cjeline i tek kad je uključen u cjelinu, koju Ratzinger različito naziva – čovječanstvo, povijest, kozmos – on je istovjetan sa samim sobom.

Ako je čovjek cjelovito biće – „duh u tijelu i tijelo u duhu“[36], onda se njegovo usmjerenje prema cjelini očituje, osim u dinamici njegova duha, i u principu „tijela“ i

---

[33] Joseph RATZINGER, Der Mensch als Projekt Gottes, 23.
[34] Usp. *Isto*, 23-24.
[35] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 244.
[36] Ratzinger drži da ispravna teologija tijela ne ispunja svoju svrhu kao čisto regionalna teologija koja se odnosi na tijelo odvojeno od duše i koja govori o prednostima tjelesnosti. Teologija mora gledati „tijelo (*Körper*) kao tijelo (*Leib*), opisati ga u njegovoj sučovječnosti (*Mitmenschlichkeit*) kao tjelesnost duha, kao način na koji ljudski duh konkretno jest. Ona mora upravo biti teologija jedinstva čovjeka kao duha u tijelu i tijela u duhu, tako da se teologija duha sve više odvija tamo gdje je riječ o *cor* kao duhu. […] Tjelesno-duhovni čovjek, da kažemo s Rahnerom, je 'duh u svijetu', tj. po tijelu skuplja čitav materijalni svijet u duh i time ga istovremeno uzima u čašćenje; u njemu kao točki u kojoj se dodiruju i prožimaju materija i duh, materija časti svoga Stvoritelja.“ (Joseph RATZINGER, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 324.) U komentaru na GS 14, koji govori o strukturi čovjeka, Ratzinger potvrđuje koncilski govor o cjelovitoj konstituciji čovjeka, ali tekstu zamjera izbjegavanje tehničkih teoloških termina, čime se uočavaju određeni

„tjelovitosti“[37], koji Ratzinger tumači relacijski. Njemački je teolog svjestan dvostrukoga značenja tijela. Tijelo, s jedne strane, dijeli ljude i prostorno ih ograničuje te se zbog njega ljudi ne mogu međusobno pronicati. Jer nas međusobno udaljuje, tijelo najprije predstavlja princip razdvajanja. S druge strane, nekadašnji profesor teologije u Tübingenu još snažnije tumači tijelo kao princip povezivanja. „Tjelovitost“ čovjeka nužno uključuje u povijest i društvo. Stoga tijelo, ponajprije na tjelesni način, znači međusobno potjecanje i upućenost, jer ljudi jedan do drugoga žive na vrlo stvaran i složen način. Jer je čovjek i duh i tijelo, to dalje znači da je čovjek kao čitavo biće prožet pripadnošću čovječanstvu kao cjelini, odnosno jednom „Adamu“. „Čovjek se, dakle, očituje kao biće koje može postojati samo tako što potječe od drugoga.“[38] Svoju tezu Ratzinger potkrepljuje mišlju tübingenškoga teologa Johanna Adama Möhlera (1796.-1838.) da „čovjek, kao biće koje trajno postoji u relaciji, ne postaje istovjetan sa samim sobom sam od sebe, ali ne bez samoga sebe“.[39] Još je jasnija poveznica s münchenskim katoličkim filozofom i teologom Franzom von Baaderom (1765.-1841.), koji je tvrdio da je besmisleno „izvoditi spoznaju Boga i spoznaju svih ostalih inteligencija i neinteligencija iz samospoznaje (samosvijesti)“ kao i „svu ljubav iz 'ljubavi prema sebi'“.[40] Ratzingeru je zanimljiv Baaderov aksiom kojim je taj filozof odbacio Descartesovo misaono polazište od čovjekove samosvijesti i samospoznaje. *Cogito, ergo sum* (Mislim, dakle jesam) Baader je preinačio u *cogitor, ergo sum* – „netko o meni misli, dakle jesam“.[41] Čovjeka se ne može otkriti samo ako polazimo od njegova „ja“, odnosno od njegove samospoznaje. Čovjeka i njegovu spoznaju može se shvatiti ako se polazi od činjenice da je on već spoznat „od drugoga“, pri čemu se taj „drugi“ kod Ratzingera može shvatiti i kao Bog i kao drugi čovjek. Zamjećuje se i Augustinov utjecaj kada Ratzinger tvrdi

---

nedostatci. Nisu se vrednovale mogućnosti koje u sebi sadrži tomistička formula *anima unica forma corporis* i njezina tumačenja (npr. K. Rahnera i J. B. Metza), a niti se ulazi u biblijsko razlikovanje između *soma* i *sarx* te potom niti u oprečnost *sarxa* i *pneume*. Time, za Ratzingera, u koncilskom tekstu nije dovoljno jasno pokazano da *Biblija* čovjeka shvaća kao cjelinu i da svoja razlikovanja ne temelji na metafizičkim sastavnicama čovjeka, nego ih uzima iz povijesnih datosti. „Pût“ nije isto što i „tijelo“. „Tijelo“, slično kao i „duša“, znači čitavoga čovjeka, kakav se u živom jedinstvu pokazuje našem iskustvu i kakav kao jedinstveno stvorenje dolazi od Boga. „Pût“ pak označava čovjeka u njegovoj samodopadnosti i egzistencijalnoj okrenutosti od Božjega zahtjeva i milosrđa, koje mu dolazi u *pneumi* i koje ga čini pneumatskom egzistencijom. Pokušaj da se u GS 14 nadiđe dualizam tijela i duše Ratzinger vidi u pojmu *interioritas*, kojega tekst rabi za konstituciju čovjeka, a u kojem se vidi utjecaj ideje o *intériorité* Teilharda de Chardina, zatim Pascalovih *Misli* (Fragment 793) i konačno Augustinove teologije unutarnjosti i srca, kao i njegova razlikovanja *homo interior* i *homo exterior*, čime dolazi do izražaja više egzistencijalno usmjerenje čovjeka i njegova povijesno-dinamička karakteristika, koja više odgovara biblijskoj slici. (Usp. *Isto*, 323-324.)

[37] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 244sl.

[38] *Isto*, 245.

[39] *Isto*.

[40] *Isto*.

[41] Joseph RATZINGER, *Isto*. O značenju i dometu Baaderove kritike na Descartesa vidi u: Joris GELDHOF, „Cogitor ergo sum“. On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes, u: *Modern Theology*, 21 (2005.) 2, 237-251.

da takav put spoznaje slijedi dinamiku ljubavi. Ljubav prema sebi naime nije praoblik ljubavi, nego u najboljem slučaju njezin izvedeni oblik. Bit ljubavi moguće je jedino dohvatiti ako se ona shvati kao odnos, tj. kao nešto što potječe od drugoga.

Princip tijela, odnosno čovjeka kao duha u tijelu, uključuje i druge dimenzije njegove povezanosti s cjelinom čovječanstva. Čovjek kao čovjek postoji s drugima u svim vremenskim vidovima, u „danas“ koje uključuje i prošlost i budućnost; drugim riječima, čovjek je ugrađen u povijest i u njoj se ostvaruje. Čovjek je dio čovječanstva, koje se prikazuje kao „jedan jedincati Adam“[42] shvaćen očito u smislu korporativne osobnosti. Ratzinger spominje i medij jezika kojim prolazi naš duhovni život i kojim je povezano čovječanstvo i satkana povijest. Jezik nije od danas i u čovjeka ulazi kao pretpostavka i bitna komponenta njegove sadašnjosti. Za Ratzingera ne postoji renesansni *individuum* ili čovjek-monada, za kojega vrijedi samo *cogito-ergo-sum*, niti je on biće koje uvijek iznova počinje od ništice. On urasta u nešto što već postoji i što ga povezuje s drugima. „Čovjek je bitno samo čovjek u onom općem spletu povijesti, koji putem jezika i društvene komunikacije pripada pojedincu. Pojedinac ozbiljuje svoju egzistenciju na temelju kolektivna uzora, u koji je oduvijek ugrađen i koji tvori prostor njegova samoosvještenja. […] Svoju bitnost i osobitost može izraziti jedino ako se uključi u ono što je već dano, ako se uključi u sveljudsko biće kojem daje oblik i izgled.“[43] Svi ti kolektivni spletovi dio su čovjekove egzistencije. Kasnije ćemo u eshatološkom kontekstu vidjeti da će Ratzinger čovjekovu povezanost u vremenu i povijesti izraziti Augustinovom kategorijom „sjećanja“ (*memoria*). Ipak se ovdje nije potrebno pribojavati da Ratzinger pribjegava kolektivizmu. Jer kršćanstvo, koliko god vidi čovjeka kao društveno biće, toliko naglašava i važnost pojedinca, počevši od samoga pojedinca – čovjeka Isusa Krista, na kojemu se ono u konačnici temelji.[44] Kršćanstvo se može shvatiti isključivo na temelju zajednice, ali ne i bez pojedinca koji opet nije izolirano biće, nego je u službi za cjelinu ili zajednicu. „Nečuveni skandal što se vjeruje da je pojedinac, Isus Krist, spasitelj svijeta posjeduje *ovdje* svoju unutarnju nužnost. Pojedinac je spasenje cjeline, i cjelina prima svoje spasenje jedino od pojedinca, koji uistinu jest to spasenje i koji upravo time prestaje biti zatvoreni i izolirani pojedinac.“[45] Čovjek je, dakle, kako u sinkronom, tako i u dijakronom smislu povezan s cjelinom ili zajednicom, ali opet tako da ne gubi svoju pojedinačnu važnost. Osim toga, ne samo povezanost s Bogom, nego i povezanost s cjelinom

[42] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 246-250.
[43] *Isto*, 247.
[44] Zato Ratzinger govori i o primatu pojedinačnoga pred općim kao jednom od nosivih principa kršćanstva. Usp. *Isto*, 244-251.
[45] *Isto*, 250.

ljudskoga roda također ima svoje temelje u Kristu, a taj će aspekt Ratzinger razraditi u eklezijalno-sakramentalnom kontekstu u vidu Tijela Kristova.

Iz čovjekove usmjerenosti na cjelinu razumljiva je Ratzingerova kritika na tekst u GS 15, koji bît ljudskog duha razvija u tri aspekta: kao intelekt ili sposobnost za istinu, kao savjest u smislu sposobnosti za dobro i kao slobodu, a što za cjelovitu sliku čovjeka, prema njegovu mišljenju, nije dovoljno.[46] Koncilski *peritus* zamjećuje da takvoj antropologiji nedostaje fenomen intersubjektivnosti i određenje čovjeka za ljubav te se time izostavlja ne samo „moderna filozofija personalnoga, nego i pojam osobe“, u kojem „moderna kršćanska antropologija vidi svoje središte i u kojem nalazi specifično kršćansko otkriće čovjeka“.[47] Ratzinger u područje antropologije ugrađuje ono što naglašava u nauku o Trojstvu i kristologiji. Pojam osobe je proizvod teologije, koji je nastao iz susreta biblijske vjere i grčke filozofije, konkretno iz borbe oko kršćanske slike svijeta, i bez tih povezanosti ne može postojati niti ga se može razumjeti. Za Ratzingera taj izvorno kršćanski pojam predstavlja poveznicu između nauka o Bogu i antropologije jer je borba rane Crkve oko kristologije bila jednako tako borba kako za Boga, tako i za čovjeka. Postalo je jasno da se pitanje o Bogu može postaviti kao pitanje o čovjeku, što čini i *Gaudium et spes*, i da se pitanje o čovjeku može do kraja dovesti samo kao teološko pitanje. Slično kao i u problemu nedostatka kristološkoga tumačenja slike Božje u GS 12, odricanje teksta GS 15 od tematike odnosa „ja“-„ti“ i od promišljanja ljudskoga duha kao ljubavi Ratzinger objašnjava kompozicijom teksta, koja je cjelokupni socijalni fenomen usmjerila u II. poglavlje spomenute konstitucije. Nedostatak je takve strukture što filozofija ljubavi, kao i čitav kompleks pitanja o „ja“ i „ti“, otpada u antropološkoj interpretaciji i time se ne pokazuje u svojoj oštrini konstitutivni karakter tih stvarnosti za ljudski bitak. Prema Ratzingerovu mišljenju, pojam osobnoga je time gotovo otpao, iako se pojedini elementi mogu pronaći u I. i II. poglavlju dotične konstitucije.

1.5. Narušavanje iskonskoga odnosa grijehom

Premda je čovjek stvaranjem ovisan o Bogu, darovana mu je sloboda, a s njom i odgovarajući rizik i njegove posljedice.[48] Iskonska čovjekova stvorenjska relacija prema

[46] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Kommentar zum I. Kapitel, 325-326.
[47] *Isto*, 325.
[48] Usp. Joseph RATZINGER, Das Ende der Zeit, u: Tiemo R. PETERS – Claus URBAN (ur.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz, 1999., 29.

Bogu narušena je i izobličena grijehom. Ratzinger je svjestan ne-aktualnosti i čak prešućivanja i potiskivanja teme grijeha ne samo u današnjem duhovno-povijesnom stanju[49], nego već za vrijeme Koncila, kada je još snažnije prevladavao pozitivan stav prema napretku.[50] Bivši profesor dogmatike i fundamentalne teologije ne govori toliko o aktualnim individualnim grijesima, nego se iz dogmatske perspektive usredotočuje na porijeklo, stanje i iskustvo čovjekove grešnosti kojima se narušava stvorenjski odnos.

U čemu je bit i početak ljudskoga grijeha Ratzinger zaključuje iz pripovijesti o Adamu u Post 3, naglašavajući da ona ima univerzalno značenje i dodiruje egzistenciju svakoga pojedinog čovjeka. U tom smislu slijedi logiku koncilskoga govora o grijehu.[51] Kako u svome Ratzinger komentaru na GS 13 ističe, Koncil zadržava temeljne iskaze Tridentskoga koncila o grijehu, ali ostavlja prostora za biblijski govor o Adamu kojega bitno gleda u kolektivnom smislu te istovremeno na temeljan način govori o „čovjeku“ koji se suprotstavio Bogu i koji bez Boga želi do svoga cilja. Također se ne usredotočuje na govor o „padu“, nego jednostavno tvrdi da se čovjek „od početka svoje povijesti“ suprotstavio Bogu. U tom je smislu Koncil odabrao odgovarajući biblijski tekst. Umjesto u povijesti dogmi klasičnoga teksta Rim 5, Koncil proširuje vidike pozivajući se na Rim 1,21sl., u kojem Pavao govori o općoj grešnosti i općoj potrebi spasenja, ali ne u povezanosti s teologijom Adama, nego o činjeničnoj trajnoj pobuni čovjeka protiv Boga. Ovdje se otvara perspektiva o iskustvenoj čovjekovoj zbilji u kojoj doživljava rastrganost i ponore. Koncil ne ulazi u problem teorije istočnoga grijeha, nego smatra samorazumljivim da čovjek onu opću grešnost o kojoj govori *Biblija* može iskusiti u svojoj vlastitoj povijesti i da se ona u njegovoj povijesti potvrđuje, te da se aktualni grijeh ne smije previše odvajati od otpora Bogu koji se dogodio na početku povijesti između čovjeka i Boga. Ratzinger doprinos Koncila vidi upravo u tome što, na tragu Blaisea Pascala, povezuje ljudsko egzistencijalno iskustvo s porukom vjere, odnosno vjera postaje ključ za otkrivanje smisla našega ljudskog iskustva. Samo ako vjera osvjetljuje iskustvo i ako se očituje kao odgovor na iskustvo, onda čovjekov govor o ljudskosti može postati govor o Bogu i s Bogom. Temeljno usmjerenje na iskustvo prisutno je i pozivanjem na Rim 7,13-25, gdje se također govori o grijehu polazeći od iskustva. Upućivanjem na Rim 1 i Rim 7 Koncil, prema nekadašnjem *peritusu*, pokušava proširiti i olabaviti odviše krutu viziju Adam-Krist iz Rim 5 i staviti je u veću povezanost i širi kontekst i time je učiniti pristupačnijom.

---

[49] Usp. Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 72-75.
[50] Usp. Joseph RATZINGER, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 319.
[51] Usp. *Isto*, 322-323.

U metodi Koncila koju preuzima i Ratzinger, dakle u polaženju od iskustva, već je naznačen bitni sadržaj grijeha i njegovo porijeklo. Srž grijeha sastoji se u tome da čovjek želi zanijekati svoju stvorenost, koju Ratzinger, kako smo vidjeli, opisuje između ostaloga i kao ovisnost. To znači da čovjek ne želi prihvatiti mjerilo i granicu koji su sadržani u njegovu statusu stvorenosti. „Ne želi biti stvorenje, ne želi nikakvo mjerilo, ne želi biti ovisan. Svoju ovisnost o Božjoj stvaralačkoj ljubavi tumači kao otuđenje od sama sebe. A otuđenje od sama sebe je ropstvo kojega se čovjek mora osloboditi. Tako sam čovjek želi postati Bog.“[52] Ne samo da se mijenja čovjekov odnos prema Bogu, nego grijeh mijenja i ostale odnose. Mijenja se odnos čovjeka prema samome sebi i odnos prema drugome, koji mu sada postaje suparnik, prijetnja i ograničenje te taj odnos, kako proizlazi iz razgovora između Boga i Adama i Eve (usp. Post 3,8-13), postaje međusobno okrivljavanje i borba. Konačno, remeti se i odnos prema svijetu, koji se pretvara u iskorištavanje i gaženje stvorenoga.[53] Međutim jasno je da „čovjek koji ovisnost o najvišoj ljubavi drži ropstvom i koji niječe svoju istinu – svoju stvorenost – nikada neće postati slobodan, jer razara istinu i ljubav. Ne čini sebe Bogom – jer to ne može, nego karikaturom, pseudo-bogom, robom svoga umijeća koje ga razara.“[54]

Bît grijeha dobiva još jedan temeljni vid u istočnome grijehu – „Adamovu grijehu, koji stoji na početku čovječanstva i od kojega proizlazi povijest grijeha“.[55] U njemu u još jasnijem svjetlu dolazi do izražaja narušenost čovjekovih odnosa, koju on ne samo da uzrokuje, nego i zatiče. Opetovano je Ratzingerovo polazište da ni jedan čovjek sukladno namisli Stvoritelja nije zatvoren u sama sebe niti može živjeti samo po sebi i za sebe. Različite dimenzije čovjekova bića povezuje u cjelovitu viziju odnosa na kojoj objašnjava bit grijeha:

> „Čovjek je odnos i ima svoj život, sebe sama, samo na način odnosa. Ja sâm uopće nisam 'ja', nego samo u 'ti', samo sam u njemu 'ja'-sam. Biti istinski čovjek znači: stajati u odnosu ljubavi, živjeti *od* nekoga i *za* nekoga. A grijeh znači: ometati ili razarati ovaj odnos. Grijeh je nijekanje odnosa jer čovjeka želi učiniti bogom. Grijeh je gubitak odnosa, ometanje odnosa i zbog toga on nije uključen samo u pojedinačno 'ja'. Kada razaram odnos, onda to događanje – grijeh – pogađa i druge nositelje odnosa, sve njih. Zbog toga je grijeh uvijek ogrješenje o nekoga drugog, nešto što pogađa i druge, što mijenja i narušava red svijeta. Budući da je tako, vrijedi ovo: ako je ovaj sklop odnosâ među ljudima od početka narušen, svaki čovjek ulazi u svijet obilježen ovom narušenošću odnosa. Osim sa svojim čovještvom, koje je dobro, čovjek se od početka suočava i sa svijetom koji je narušen grijehom. Svatko od nas ulazi u zamršen svijet u kojem su odnosi izokrenuti. Zbog toga je svatko od početka suočen s izopačenim i lažnim odnosima, ne prima ih onakve kakvi bi trebali biti. Grijeh poseže za njim i on ga čini kao i svi drugi.“[56]

---

[52] Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 80-81.
[53] Usp. *Isto*, 81. Usp. također: Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 72-75.
[54] Joseph RATZINGER, *U početku stvori Bog*, 81.
[55] *Isto*, 82.
[56] *Isto*, 83-84.

Nadalje, nameće se zaključak da čovjek samoga sebe ne može osloboditi i otkupiti. Promašenost čovjekove egzistencije nastupa kada čovjek želi jedino sama sebe, a otkupljen postaje kada prestane željeti biti kao Bog, što za Ratzingera u ovom kontekstu znači odricanje od želje za autarkijom i autonomijom. Otkupljenje čovjeka događa se samo ako prima i prihvaća ispravne odnose, kojih je opet mjerilo sama stvorenost.[57] Ova stvorenjska logika dovodi i do samoga subjekta otkupljenja. Jer je grijehom narušen odnos koji je Stvoritelj utemeljio u stvaranju, samo Stvoritelj može čovjeka i otkupiti. „Možemo biti otkupljeni samo ako onaj od kojega smo se odijelili iznova priđe k nama i pruži nam ruku. Samo biti-voljen može očistiti narušenu ljudsku ljubav, ponovno uspostaviti onaj sklop odnosâ koji je iz temelja otuđen i pokvaren.“[58]

Iako se bavi egzistencijalnom dubinom i težinom čovjekova grijeha, Ratzinger promatra grijeh uvijek u perspektivi već dogođenoga spasenja. Kristološka dimenzija u vidu sinovstva i proegzistencije, a s njome i trinitarni okvir, ovdje ponovno, iz drugoga kuta gledanja, dolaze do izražaja. Ratzinger kristološki himan iz *Poslanice Filipljanima* (2,5-11; usp. Iz 45,23), ne zanemarujući njegovo sveobuhvatno kristološko tumačenje, drži najsažetijim novozavjetnim odgovorom na izvješće o čovjekovu padu u grijeh[59], premda smatra da donosi pomalo drugačiju verziju od one u Post 3. U antitezi Krista i Adama razvidna je poruka otkupljenja. Ratzinger najprije uočava da Isus Krist ide obrnutim putom od onoga kojim je išao Adam, upravo zbog toga što je Bog.

> „Za razliku od Adama, on je doista 'kao Bog'.[60] No, ovo biti-kao-Bog, jednakost s Bogom, jest biti-Sin i stoga je posve odnos. 'Sin ne čini ništa sam od sebe.' Stoga se ovaj koji je uistinu jednak Bogu ne drži svoje autonomije, svoga umijeća i htijenja. On ide obrnutim putem: postaje sasvim ovisan, postaje sluga. Budući da ne ide putem moći, nego putem ljubavi, može sići do ponora Adamove laži, do ponora smrti i tako uspostaviti istinu, dati život. Tako Krist postaje novi Adam s kojim čovještvo iznova započinje. On – koji je iz temelja odnos i upućenost, Sin – ponovno uspostavlja ispravan odnos. Njegove su ispružene ruke otvoren odnos koji je u svakom trenutku otvoren za nas.“[61]

Ratzingerova antiteza postaje zaokružena tako što ističe da križ kao mjesto Kristove poslušnosti postaje istinsko drvo života po kojemu je čovjek ponovno zadobio pristup Bogu, a on nam se trajno nudi u euharistiji. Stoga primiti euharistiju znači primiti „Božju ljubav koja

---

[57] *Isto*, 84.
[58] *Isto*.
[59] Za sljedeće usp. *Isto*, 85-87.
[60] Nije potrebno ovdje u izrazu „kao Bog“ tražiti nekakav modalizam s obzirom na božanstvo Isusa Krista. Ratzinger ovdje koristi igru riječi pozivajući se na zmijine riječi Adamu (usp. Post 3,15) koje stavlja u kristološki kontekst, kako je iz daljnjeg slijeda citata i vidljivo.
[61] *Isto*, 86.

je naša istina – onu ovisnost o Bogu koja za nas nije samootuđenje, kao što ni Sinu njegovo sinovstvo nije otuđenje od sama sebe. Upravo je ova 'ovisnost' sloboda jer je istina i ljubav.“[62]

2. Vjera – usmjerenje čitavoga čovjeka prema Bogu

S obzirom na značenje vjere u Ratzingerovoj misli, možemo uočiti da se suvremena literatura o njegovoj teologiji bavi poglavito jednim vidom te stvarnosti: odnosom vjere i razuma. Premda se takva promišljanja o pitanju odnosa razuma i vjere uglavnom smještaju u širi kontekst Ratzingerova shvaćanja vjere, u kojem to pitanje i nalazi svoje pravo mjesto, i premda je ta tema vrlo aktualna, ovdje odabiremo obuhvatniji pristup radi cjelovitijega uvida u Ratzingerovo shvaćanje vjere te njezine različite dimenzije jasnije dolaze do izražaja. U tom smislu polazimo od Ratzingerova osnovnog shvaćanja vjere kao čovjekova temeljnog opredjeljenja, stava povjerenja i predanja Bogu. Time vjera postaje ulazak u zajedništvo s Bogom i ukorjenjivanje u vjeru Crkve. Vjera je istupanje iz sebe, iz svoga „ja“, prema Drugome i drugima, koja vodi u zajedništvo s Kristom u Crkvi. Čin vjere je čovjekov odgovor na Božji dijalog započet u stvaranju, egzistencijalna aktualizacija čovjekove sposobnosti za Boga omogućena Kristovim otkupljenjem.

2.1. „Vjerujem u tebe“ – temeljni stav povjerenja i predanja

U Ratzingerovim razmišljanjima o vjeri uočava se njegova personalna preferencija: vjera je ponajprije osobni čovjekov čin, obuhvaća čitavoga čovjeka i ukorijenjena je u njegovoj egzistenciji.

> „Ta riječ 'Vjerujem' svjesni je čin osobnosti. Čin u kojem se isprepliću volja i razum, prosvjetljenje i vođenje, što su mi bili dani. U tome se nalazi povjerenje ili izlaženje iz sebe, odnos spram Boga. Pritom nije riječ samo o odnosu spram bilo kakve više sile, nego spram Boga koji me poznaje i koji me oslovljava. On je doista osobnost – premda na jedan viši način –, kojoj ja mogu prići i koja može prići meni.“[63]

Nadalje, jer je vjera osoban čovjekov čin, sukladno Ratzingerovu shvaćanju osobe, ona ima dijalošku strukturu jer čovjekov „ja“ nije usmjeren na neki apstraktni temelj, nego na jedan „ti“: „Čin vjere je eminentno osobni čin, usidren u najintimnijoj nutrini ljudskoga 'ja'. No upravo jer je do te mjere osoban, on je istodobno čin komunikacije. U svojoj dubokoj

[62] *Isto*, 87.
[63] Kardinal Joseph RATZINGER, *Bog i svijet*, 82.

naravi 'ja' je uvijek povezan s 'ti' i obrnuto: autentičan odnos koji postaje 'komunikacija' može se roditi samo u dubini osobe.“[64] „Ja“ onoga koji vjeruje nužno uključuje usmjerenost na „ti“ njegove vjere.

U vidu određivanja „ti“, prema kojemu je vjera usmjerena, Joseph Ratzinger se ne umara ponavljati da kršćanska vjera nije vjera u „nešto“ koje bi bilo neki daleki duhovni temelj svijeta i čovjekove egzistencije, nego ponajprije vjera u „nekoga“ i stoga njezin temeljni obrazac glasi: „Vjerujem u Tebe“.[65] Vjera se ne tiče samo vječnoga koje bi bilo izvan ljudskoga svijeta i vremena; ona uključuje ono što Ratzinger često naziva „sablazan kršćanskoga pozitivizma“, a koji govori o Bogu *u* povijesti, o Bogu koji se objavio čovjeku i u čovjeku. Zato je vjera u svome temelju kristocentrična: jer je susret s čovjekom, po kojemu nam se i smisao svijeta otkriva kao osoba. Taj je čovjek Isus Krist i on nije samo Božji svjedok koji je postao dohvatljiv, niti je tek prisutnost vječnoga Boga u svijetu. U susretu s njime otkriva nam se sam smisao svijeta, ne kao neka daleka stvarnost, nego kao ljubav koja izravno dotiče svakoga čovjeka. U enciklici *Deus caritas est* Benedikt XVI. u riječima: „Bog je ljubav i tko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog u njemu“ (1 Iv 4,16) vidi izraženo središte kršćanske slike Boga i slike čovjeka, a riječi istoga retka: „I mi smo upoznali ljubav koju Bog ima prema nama i povjerovali joj“ nude sažeti obrazac kršćanskoga života. Biti kršćanin nije prvenstveno „rezultat neke etičke odluke ili neke velike ideje, već je to susret s događajem, s Osobom, koja životu daje novi obzor i time konačni pravac“.[66] Isus Krist životu daje novo i konačno usmjerenje jer je svoj život položio za nas (usp. 1 Iv 3,16), jer je on „utjelovljena Božja ljubav“[67] i jer je svojim predanjem ljubav učinio smislom života. U njegovu predanju za ljude smisao svijeta „nam se pruža kao ljubav, koja i mene ljubi, i takvim nepojmivim darom ljubavi koja nije ugrožena propadljivošću niti egoističkim pomućenjem ona čini život življenja vrijednim“, što znači da je sam „smisao svijeta 'ti', ali samo onaj koji nije i sam otvoreno pitanje, već temelj svega, temelj koji ne treba nikakva drugog temelja.“[68] Temelj kršćanske vjere nije, dakle, postojanje objektivnoga smisla, nego smisla koji je osoba i koji mi

---

[64] Joseph RATZINGER, *Kršćanstvo i kriza kultura*, Split, 2008., 91. [orig. tal. Joseph RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Città del Vaticano, 2005.]

[65] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 74-75; Usp. također Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 84-85; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Vjera i budućnost*, Zagreb, 2008., 21-25. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München, 1971.] U *Uvodu u kršćanstvo* Ratzinger se poziva na mislitelje koji su u ono doba bili utjecajni, a isticali su upravo personalnu dimenziju vjere: francuskoga personalista Jeana MOUROUXA (*Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens*, Einsiedeln, [2]1951.) i brazilskoga filozofa Carlosa CIRNE-LIMU (*Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.).

[66] *DCE* 1.

[67] *DCE* 12.

[68] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 74.

se osobno obraća. Jer taj smisao ima osoban odnos prema meni, jer me poznaje i ljubi, mogu mu se „povjeriti poput djeteta koje zna da su sva njegova pitanja u majčinom 'ti' na sigurnom mjestu. Na taj način vjera, povjerenje i ljubav u krajnjoj su liniji jedno, i svi sadržaji oko kojih kruži vjera samo su konkretizacija onog obrata na kojemu sve počiva, onog 'Vjerujem u Tebe' – otkrića Boga na licu čovjeka Isusa iz Nazareta.“[69] Temeljni oblik vjeroispovijesti u proširenom smislu stoga glasi: „Vjerujem u tebe, Isuse iz Nazareta, kao u onoga koji je smisao (*logos*) svijeta i mojega života.“[70]

Vjeru kao povjerenje u Isusa Krista Benedikt XVI. ponegdje naziva i prijateljstvom s Kristom, koje je jedini temelj i kriterij kršćanske vjere, a koje je danas ugroženo „diktaturom relativizma“. Snažno su u tom smislu odjeknule riječi Josepha Ratzingera u propovijedi na misi *Pro eligendo Romano Pontifice* dan prije njegova izbora za papu, 18. travnja 2005.:

> „Imati jasnu vjeru prema *Credu* Crkve često biva etiketirano kao fundamentalizam. […] nastaje diktatura relativizma, koja ništa ne priznaje kao konačno i koja kao zadnje mjerilo poznaje vlastito 'ja' i vlastite pohote.
> Mi, međutim, imamo drugo mjerilo: Sina Božjega, pravoga čovjeka. 'Odrasla' nije ona vjera, koja slijedi valove mode i zadnje novosti; odrasla i zrela je ona vjera, koja je duboko ukorijenjena u prijateljstvu s Kristom. To nas prijateljstvo čini otvorenima svemu što je dobro i daje nam kriterij razlikovanja između istinitoga i lažnoga, između obmane i istine.“[71]

Vjerovati ne znači stvoriti smisao kojemu se predajem, nego odgovoriti i prihvatiti nekoga tko već postoji, smisao koji nosi svijet i mene osobno. Zato vjeru treba shvatiti kao egzistencijalni „odgovor Riječi, *Logosu* koji sve stvari nosi i drži. Vjera znači prihvaćanje toga da nam je smisao – koji ne možemo stvoriti, nego tek primiti – već poklonjen, tako da ga trebamo uzeti i povjeriti mu se.“[72] S druge strane, taj egzistencijalni čin vjere ne znači nepokolebljivo i sigurno posjedovanje uvjerenja i povjerenja u Smisao, nego uvijek novo propitivanje, što zbog protivljenja koje opkoljuje vjernika, što zbog želje da što više spozna i

---

[69] *Isto*, 74-75.
[70] *Isto*, 75.
[71] Missa pro eligendo Romano Pontifice. Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegiums (18. IV. 2005.), u: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html (2. VII. 2012.). Ovome prethode jednako snažne riječi Josepha Ratzingera o različitim „izmima“, krivim mišljenjima o vjeri: „Koliko smo vjerskih mišljenja upoznali zadnjih desetljeća, koliko ideoloških strujanja, koliko načina mišljenja. […] Mala lađa mišljenja mnogih kršćana nerijetko je tim valovima poljuljana, iz jedne krajnosti bacana u drugu: od marksizma prema liberalizmu, sve do libertinizma; od kolektivizma k radikalnom individualizmu; od ateizma k neodređenom religioznom misticizmu; od agnosticizma k sinkretizmu i tako dalje. Svaki dan nastaju nove sekte […].“ Na relativizam kao vladajuću filozofiju i njegove posljedice u vjeri i teologiji Ratzinger je upozoravao i ranije: Joseph RATZINGER, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, 360-367. Isto je objavljeno i u: Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 105sl.
[72] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 68.

ljubi onoga uz koga je pristao. Ratzinger upozorava da vjernik, poput Ivana Krstitelja, uvijek iznova treba pitati Krista: „Jesi li ti to zaista?“[73]

Temeljna personalna struktura vjere kod Josepha Ratzingera, dakle, ima dvostruku osobnu razinu: vjera je čin osobe (vjernika) usmjeren na osobu (Isusa Krista). Također ima i uzajamnu odnosnu dinamiku. Jer se radi o osobi koja se otvara drugoj osobi, temeljni odnos koji čovjek uspostavlja vjerom je povjerenje u drugoga; u samoga Boga. Vjera je time čovjekov odgovor na odnos koji mu prethodi i u kojem mu se Bog otvara i poziva ga na uzvraćanje.

2.2. Razumijevanje kao prihvaćanje smisla

Iako je vjera kod Ratzingera shvaćena u svome temelju kao povjerenje i predanje, ne može se ipak tvrditi da implicira misao o fideističkom odnosu prema Bogu. Konstantna je također Ratzingerova tvrdnja da je i vjeri potrebno razumijevanje, i obrnuto. Za razliku od Waltera Kaspera, koji zastupa metodičku autonomiju razuma u odnosu prema vjeri, Ratzinger zastupa „korelaciju“ vjere i razuma.[74] Unutar toga okvira, za našu je temu važan jedan smjer toga međuodnosa, tj. Ratzingerovo shvaćanje vjere koja je usmjerena prema razumijevanju.[75] Pritom se i ovdje potvrđuje jedna Ratzingerova misao koja se provlači kroz njegova djela: primat *Logosa* u vjeri. Kako smo već pokazali, Ratzinger pojmu *Logos* pridaje širok

---

[73] *Isto*, 75.

[74] Već u citiranome nastupnom predavanju „Der Gott des Glaubens und der Philosophen. Beitrag zum Problem der Theologia naturalis“ na sveučilištu u Bonnu Ratzinger je istaknuo da se rana Crkva priklonila grčkom prosvjetiteljstvu i njegovoj kritičkoj i monoteistički usmjerenoj „naravnoj teologiji“ filozofije, a ne politeističkoj mitskoj teologiji pjesnika ili državnoj političkoj teologiji. (Usp. Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 49sl.) I u drugim svojim djelima Ratzinger potvrđuje jedinstvo kritički pročišćene grčke filozofije i kršćanske vjere, koje je već u helenistički obilježenom židovstvu u dijaspori imalo svoje polazište. (Tako i u glasovitom već citiranom predavanju, održanom 12. rujna 2006. u Regensburgu: „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“. (Više o tome vidi u: Erwin DIRSCHERL, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, u: Christoph DOHMEN [ur.], *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg, 2007., 27-37.) Sinteza filozofskoga uma i vjere dalje je razvijana u srednjem vijeku te je predstavljala kritičko polazište kršćanskoga samorazumijevanja prema razumskom optimizmu europskoga prosvjetiteljstva, iza čega se ni Ratzinger ne želi vratiti natrag. (Usp. Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 139sl.) Iz rasprave s njemačkim filozofom i sociologom Jürgenom Habermasom odjeknula je Ratzingerova tvrdnja da razum treba vjeru čuvati od njezinih „patologija“ i voditi je njezinom pročišćenju, što, međutim, vrijedi i obrnuto; vjera je ta koja razum štiti od njegovih „patologija“ i pokazuje mu njegove granice. Ratzinger pritom razvija ideju „korelacije“ vjere i razuma. (Usp. Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, 2005., 56. Usp. također: Joseph RATZINGER, *Vjera – Istina – Tolerancija*, 142.) O raspravi s Kasperom o odnosu razuma i vjere vidi opširnije u: Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzinger*, 13-26.

[75] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 65-74.

semantički spektar: on je osoba, Isus Krist, Bog, Riječ, čovjek, ljubav, smisao, um.[76] Premda u ovom kontekstu pretežno govori o *Logosu* kao nosivom smislu i temelju sveukupne stvarnosti i čovjekove egzistencije, ipak treba imati na umu i ostala značenja koja u konačnici zajedno kulminiraju u osobi utjelovljene Riječi.

Ratzinger najprije vjeru razgraničuje od „činilačkog znanja“, koje počiva na razini činjenja i tvorivosti.[77] Riječ je o dva modela čovjekova odnosa prema stvarnosti, koja se ne mogu svesti jedan na drugi. U njihovu razlikovanju Ratzinger se pomaže Heideggerovim razlikovanjem računalačkoga i kontemplativnoga mišljenja, od kojih su oba ispravna i nužna, ali nisu svodiva jedan na drugi. Tako i vjerovanje nije neko nedovršeno znanje ili mišljenje koje bi se moralo dovršiti u činilačkom znanju. Vjera je drugačiji oblik duhovnoga ponašanja i spada u područje temeljnih čovjekovih opredjeljenja na koja čovjek mora odgovoriti. Vjera je šira, dublja i obuhvatnija od činilačkoga znanja i njemu se ne može podrediti, kako je to na do sada najimpozantniji način pokušavao marksizam, koji na kraju ipak nije uspio smisao čovjeka ograničiti na tvorivost. Vjera se ne može svesti na znanje jer ona spada u temeljno osmišljenje, zauzimanje stajališta u cjelini stvarnosti ili pristajanje uz smisao, a što prethodi ljudskom računanju i djelovanju i njega zapravo omogućuje. Jedino u smislu i ljubavi čovjek može živjeti, a vidjeli smo da oboje, prema Ratzingeru, čovjek ne može konstruirati, nego samo primiti kao temelj vlastite egzistencije. Kršćanski vjerovati znači upravo povjeriti se smislu – *Logosu* koji sve stvari nosi. To znači da kršćanska vjera daje prednost primanju pred činjenjem, čime se samo činjenje opet ne obezvređuje. Također povjeravanje smislu kao temelju svega znači davanje prednosti nevidljivome kao onome što je zbiljskije od vidljivoga.

Umjesto da proces vjerovanja tumači u okviru relacije znati – činiti, Ratzinger preferira izričajni par stajati – razumijevati. Time aludira na biblijski izričaj o vjeri, koji se ne da do kraja točno prevesti, ali čiju je igru riječi pokušao dohvatiti Martin Luther: „Ako ni

---

[76] Značenjski spektar pojma *logos* kod Ratzingera je prema nekima još širi: „Bog, um, razum, smisao, ethos, graditeljski plan svijeta, utjelovljena Riječ, interkulturalni i interreligiozni Logos“. (Michael SCHULZ, Wenn das Salz des Evangeliums 'dumm' geworden ist, 24.)

[77] Ratzinger određuje mjesto vjere u modernom razumijevanju stvarnosti, koje tumači kao dva velika smjera: kao historizam sa svojim *factum* (činjenicom) kao mjerilom istine i kao tehničko mišljenje, prema kojem je *faciendum* (tvorivost) određujući kriterij stvarnosti. Teologija je pokušala problematiku historizma, sadržanoj u njegovoj redukciji istine na *factum*, riješiti tako što je samu vjeru konstruirala u smislu historije. U tom smislu je kršćanska vjera konačno svojim sadržajem bitno usmjerena prema povijesti, a biblijski iskazi nemaju metafizički, nego činjenični karakter. Taj je pokušaj teologije zasjenjen zamjenom historije za *techné*, čime je nastao drugi pokušaj: da se vjera više ne stavlja na razinu *factuma*, nego na razinu *facienduma* te da se pomoću „političke teologije“ protumači kao sredstvo preobražaja svijeta. Kako današnji svijet određuje kriterij tvorivosti, tako se i sama vjera prebacuje na tu razinu. Ratzinger ne daje prednost ni jednom navedenom modelu shvaćanja stvarnosti, ali u oba vidi elemente koji su zajednički i kršćanstvu. Vjera se ne može potpuno prebaciti ni na razinu činjenice, niti na razinu tvorivosti jer ih obje nadilazi u jednom obuhvatnijem horizontu. (Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 65-67.)

vjere nemate, ostati nećete“ („*Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht*“).[78] Ratzinger to još doslovnije prevodi: „Ako ne vjerujete, (ako se čvrsto ne *držite Jahve*) nećete imati tla pod nogama“ (Iz 7,9).[79] Vjera je protumačena kao postojanost i stajanje na tlu Božje riječi. Različite nijanse vjere prisutne su u toj rečenici: vjera kao uključivanje istine, kao stalnost, povjerenje, pouzdanje u Boga. Ratzinger drži legitimnim i grčki prijevod u *LXX*, kojega ne smatra odstupanjem od izvornika: „Ako ne vjerujete, nećete ni razumjeti.“[80] To što se ovdje vjera dovodi u vezu s razumijevanjem Ratzinger ne smatra neprimjerenim, jer je stajanje, čime je u hebrejskom označen sadržaj vjere, svakako povezano s razumijevanjem.

Vjera daje prednost temelju koji sve nosi, temelju kao smislu koji omogućuje i čovjekovu slobodu činjenja. To predanje, međutim, ne znači nikakav iracionalan čin, jer sam smisao – *Logos* po sebi nije iracionalan. Iz Ratzingerovih razmišljanja proizlazi da vjera kao predanje *Logosu* uključuje i razumijevanje. Predanje *Logosu* kao smislu, prema Ratzingeru, znači i predanje samoj istini, jer smisao je istina i jer ne može biti drugoga temelja na kojem bi čovjek postavio svoju egzistenciju. Na pozadini istine još jasnije se očituje antiteza između činilačkoga znanja i vjerovanja. Činilačko je znanje pozitivističko i ono ne pita za istinu, nego samo za ono što je dano i što je mjerljivo. U tom vidu istina nije više vezana za bitak, nego za *factum* i *faciendum*. Suprotno tome, kršćanski čin vjerovanja počiva na uvjerenju da je „smislonosni temelj, *Logos*“ kao smisao ujedno i istina, jer „smisao koji ne bi bio istina bio bi besmisao.“[81] Smisao, egzistencijalni temelj i istina čini se da su kod Ratzingera identične stvarnosti. To ponajprije za samu vjeru znači da ona nije „slijepo gomilanje nerazumljivih paradoksija“, niti se misterij može navoditi „kao izgovor zato što je zatajio razum“.[82] Misterij ne želi uništiti razum, nego vjeru omogućiti kao razumijevanje. Razumijevanje, za razliku od znanja, Ratzinger shvaća kao jedini primjereni stav u odnosu prema smislu, jer je razumijevanje smisla jedini način čovjekova susreta s istinom bitka. To razumijevanje smisla ima za nekadašnjeg profesora teologije specifično značenje: „[…] da smisao koji smo prihvatili kao temelj – prihvaćamo i shvaćamo kao *smisao*. […] da učimo spoznavati kako *temelj* predstavlja *smisao*.“[83] Stoga razumijevanje spada u najdublju vlastitost vjere, a teologija kao govor o Bogu u kojemu je prisutno razumijevanje od početka je zadaća

[78] *Isto*, 64.
[79] *Isto*.
[80] *Isto*.
[81] *Isto*, 71.
[82] *Isto*. „Kad se u teologiji pojave najrazličitije nezgrapnosti, pa se one, ukazujući na misterij, nastoje ne samo opravdati nego čak i kanonizirati, tu je posrijedi zlouporaba prave ideje *mysteriuma* čiji se smisao ne sastoji u tome da uništi razum, već on, štoviše, želi omogućiti vjerovanje *kao* razumijevanje.“ (*Isto*, 71-72.)
[83] *Isto*, 72.

kršćanskoga vjerovanja. Konačno, prava narav razumijevanja, očito u skladu s naravi samoga smisla, očituje se u njezinu nadilaženju našega shvaćanja:

> „Svakako, razumijevanju je vlastito da ono uvijek nanovo prekoračuje naše shvaćanje do spoznaje da smo obuhvaćeni. Ako je pak razumijevanje shvaćanje naše obuhvaćenosti, to onda znači da mi sami ne možemo to više obuhvatiti; ono nam daje smisao upravo time što nas obuhvaća. U ovom smislu govorimo s pravom o tajni kao nečemu što nam prethodi i što nas neprekidno prekoračuje, kao o temelju koji nikada nećemo dostići ili prestići.“[84]

U Ratzingerovim se promišljanjima očito radi o specifičnoj vrsti razumijevanja u vjeri. Nije riječ o razumskom objektivnom i distanciranom prodiranju u temelj koji sve nosi ili njegovu obuhvaćanju ili pak intelektualnom pristajanju uz objavljene istine. Ratzinger pretpostavlja temeljni odnos prema *Logosu* koji čovjeku daje mogućnost da ga razumije; to se pak razumijevanje sastoji u čovjekovu uočavanju, prihvaćanju i predanju *Logosu kao* smislu i temelju vlastite egzistencije. Razumijevanje u vjeri nije shvaćeno u čisto intelektualnom smislu, nego kao sastavni dio fundamentalnoga predanja čovjeka kao razumom obdarena bića otajstvu Božjemu.

2.3. Participacija u gledanju Isusa i svetaca

Iako je vjera kao odluka povjerenja prema Bogu čin čitavoga čovjekova u njegovoj egzistenciji, ona nije čin kojega pojedinac ostvaruje izolirano od drugih ljudi, jer se čovjek po vjeri ugrađuje u odnos prema Bogu koji su imali i imaju drugi ljudi.[85] Analogija s općeljudskim iskustvom povjerenja i vjere kao stava neophodna u svakodnevnom čovjekovu životu Ratzingeru pruža pomoć za početno shvaćanje nadnaravne vjere, koja je u tom paralelnom smislu također participacija pojedinca u vjeri drugih ljudi. Kao što svakodnevna vjera koja omogućuje čovjekovu egzistenciju počiva na povjerenju u znanje drugih[86], tako je čovjek još više na području „nadnaravne“ vjere nužno upućen na osluškivanje velikih Božjih svjedoka. Dimenzije vjere – povjerenje i razumijevanje smisla koji je *Logos* – sada su uvučene u širi horizont posredništva drugih. Vjera, premda je osobni čin, pretpostavlja druge, one koji su svjedoci Božje objave. Sukladno povijesti objave, Ratzinger naglašava da Božji govor dolazi preko „ljudi koji su ga čuli i dodirnuli, ljudi za koje je Bog postao konkretno iskustvo i koji ga tako reći poznaju iz prve ruke.“[87] Kao što na antropološkoj razini vjera uključuje nesamostojno znanje, ali i dimenziju povjerenja po kojem čovjek posvaja znanje

---

[84] *Isto*, 73.
[85] Usp. Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, 35-39.
[86] Opširnije o fenomenologiji ljudskoga iskustva povjerenja usp. *Isto*, 13-17.
[87] *Isto*, 35.

drugoga i tim povjerenjem postaje dionikom tuđega znanja, tako „i naša spoznaja Boga počiva na ovoj međusobnosti, na povjerenju koje postaje dioništvo i potom se pojedincu obistinjuje u življenome iskustvu“.[88] To nadalje znači da je „odnos prema Bogu istodobno i ponajprije odnos prema čovjeku; on počiva na ljudskom zajedništvu, štoviše priopćavanje odnosa prema Bogu najdublja je mogućnost ljudskoga priopćavanja, koje onkraj svake korisnosti seže sve do temelja osobe.“[89] Bog se ne otvara izoliranom pojedincu, nego uvijek u povezanosti s braćom i sestrama. Naravno da ovome Ratzinger pretpostavlja čovjekovu otvorenost srca prema Bogu i nutarnju budnost, da bi to znanje drugoga mogao primiti kao svoje znanje i potvrditi njegovu opravdanost u vlastitome iskustvu.

Na drugome mjestu Ratzinger konkretizira tko su ti svjedoci Božje objave, a u čijem gledanju participira pojedini čovjek.[90] Kao što se, na razini fenomenologije ljudskoga iskustva, pouzdajemo u rezultate drugih koji su dotičnu stvar ili materiju upoznali i ispitali, tako je kršćanska vjera „po svojoj biti dioništvo u Isusovu gledanju, posredovano njegovom riječju, koja je zbiljski izraz njegova gledanja. Isusovo gledanje je odredišna točka naše vjere, njezino konkretno usidrenje.“[91] Naime ni u Božjim stvarima ne tapkamo u mraku. Među osobama kojima je dano viđenje, u središtu povijesti je Isus kao veliki vidjelac, čije riječi izlaze iz njegova neposrednog odnosa s Ocem, što Ratzinger argumentira rečenicom koju rabi u različitim kontekstima: „Tko je vidio mene, vidio je i Oca“ (Iv 14,9). Kako je Isus pravi posrednik između Boga i čovjeka, jer Boga vidi i poznaje, njegovo je ljudsko gledanje božanske stvarnosti izvorište svjetla za sve. Ovo prilično sažeto tumačenje u ovom kontekstu treba povezati sa svime što je Ratzinger tom Ivanovom rečenicom rekao o odnosu Isusa i Oca, a što smo naznačili u kristološkom dijelu ovoga rada.

Da Isusa Krista ne bismo promatrali samo u kontekstu daleke prošlosti, Ratzinger aktualizira njegovo gledanje u svecima, čijem iskustvu pridaje veliku važnost: „[…] Isusova se svjetlost odražava u svecima i isijava preko njih. No 'sveci' nisu samo osobe koje su eksplicitno kanonizirane. Uvijek postoje i skriveni sveci, koji u zajedništvu s Isusom primaju zraku njegova sjaja, konkretno, realno iskustvo Boga.“[92] Ratzinger ih uspoređuje s Mojsijem. Iako, poput Mojsija, nisu mogli gledati Boga licem u lice, oni Boga *vide* barem „s leđa“ (Izl 33,23). I kao što je Mojsijevo lice sjajilo nakon ovoga susreta s Bogom, tako sjaji i Isusovo

[88] *Isto*, 36.
[89] *Isto*.
[90] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, 37-41; Joseph RATZINGER, *Kršćanstvo i kriza kultura*, 87-89.
[91] Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, 37. Upravo ova knjiga na njemačkom izvorniku nosi naslov *Auf Christus schauen - Gledati Krista*.
[92] Joseph RATZINGER, *Kršćanstvo i kriza kultura*, 87.

svjetlo u njihovu životu. Vjera je tako usidrena u promatranju Isusa i svetaca. Polazeći od gledanja svetaca, Ratzinger preuzima i definiciju teologije koju je dao Toma Akvinski. Za Tomu je teologija iz perspektive primarne važnosti svetaca „podređena znanost“, jer ne „vidi“ niti sama „dokazuje“ svoje zadnje razloge. Teologija pretpostavlja vjeru. Ona polazi od mišljenja koje nije produkt vlastite refleksije, nego nastaje iz susreta s Riječju koja nam uvijek prethodi.[93] Gledanje svetaca, koje Ratzinger označava kao „tumače Krista“,[94] polazište je teološkoga mišljenja i ono jamči njegovu valjanost. Zato Akvinac drži da je posao teologa sekundaran u odnosu na stvarno iskustvo svetaca i da bez realizma svetaca, koji dotiču odgovarajuću stvarnost, teologija postaje prazna intelektualna igra koja nije dovoljna za pravu kršćansku teologiju.

Konačno, posrednička uloga Isusa i svetaca za čovjekov čin vjere ima polazišnu ulogu, ali sam čin time nije dovršen, nego poznaje određen proces razvoja i zahtijeva provjeravanje u životu. Oslanjajući se na druge koji vide i doživljavaju, sâm čovjek polako napreduje u odnosu s Bogom. Premda smo najprije vjernici „iz druge ruke“, vjera ima određen proces razvoja, kako je primijetio već Toma Akvinski, koji kaže da „svjetlo vjere vodi ka gledanju“ (S. th. II-II, q. 1, a. 4, ad 3).[95] Ona je proces, unutarnji hod čovjeka koji u njoj raste. Kao primjer unutarnjega razvoja vjere Ratzinger uzima Samarijanku, kojoj njezini sugrađani najprije vjeruju, a zatim po susretu s Isusom njihova se vjera pretvorila u spoznaju da je on Spasitelj svijeta (usp. Iv 4,42). Taj razvoj vjere, jer je povezan s našim životom, ne ide pravocrtno, nego ima svoje uspone i padove, svoju određenu zrelost u svakoj životnoj dobi. Unatoč tome, u životu vjere raste i očevidnost vjere: „njezina nas zbiljnost dodiruje, a iskustvo nam života provedena u vjeri dokazuje da je Isus doista Spasitelj svijeta.“[96] Da se govor o „svetima“ ne bi ograničio samo na kanonizirane svece, Ratzinger upozorava da se u *Novome zavjetu* time htjelo izraziti da su svi bili pozvani

> „da svojim iskustvom uskrsloga Gospodina postanu polazište i poveznica za druge, koja bi ih mogla dovesti u doticaj s Isusovim promatranjem živoga Boga. To vrijedi i danas: vjernik, koji se daje voditi i oblikovati vjerom Crkve, trebao bi sa svim svojim slabostima i poteškoćama biti prozor za svjetlo živoga Boga, i ako istinski vjeruje, on to i jest.“[97]

Koliko god je upućen na participaciju vjere drugih Božjih svjedoka, dotle je i pojedinac sam odgovoran da drugima služi kao posrednik i putokaz vjere u Boga.

---

[93] Joseph Cardinal RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln, [2]1993., 49.
[94] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 61.
[95] Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, 40.
[96] *Isto*, 41.
[97] *Isto*.

2.4. Preoblikovanje subjekta vjere: od „ja“ prema „mi“ Crkve

Dosadašnja logika Ratzingerova razumijevanja vjere daje naznačiti da je vjera pojedinca, kao duboko osobni čin subjekta, ali i participacija na vjeri drugih, istodobno „čin komuniciranja“[98] koji potpuno preoblikuje vjerujući subjekt uvlačeći ga u zajedništvo s Kristom u Crkvi unutar sveobuhvaćujućeg Presvetog trojstva. Različiti su argumenti kojima Ratzinger obrazlaže svoju misao, ali su istodobno i međusobno povezani.

Ako je vjera pojedinca participacija na gledanju Isusa i svetaca, onda je logično da je zajedništvo vjere ponajprije kristocentrično. „Vjera je zajedništvo s Isusom, stoga oslobođenje od represije koja je oprečna istini, oslobođenje moga 'ja' od njegove zgrčenosti u samome sebi, za odgovor Ocu, za pristanak na ljubav, za pristanak na bivanje, za onaj pristanak koji je naše otkupljenje i pobjeđuje 'svijet'.“[99] To zajedništvo koje se u vjeri otvara znači istodobno unutarnje preoblikovanje subjekta vjere. Vjerovati za Ratzingera znači „biti s“, istupiti iz izdvojenosti vlastitoga „ja“. Čin vjere je „otvaranje za širinu, otvaranje vrata moje subjektivnosti, koju Pavao opisuje riječima: 'Živim, ali ne više ja, nego Krist živi u meni' (Gal 2,20). Oslobođeno 'ja' ponovno nalazi sebe u jednom većem, novom 'ja'.“ [100] Taj novi „ja“ subjekta vjere, međutim, ne znači povezanost samo s Isusom, nego i sa svima koji su prošli isti put. Zato je vjera za Ratzingera u daljnjem koraku razmišljanja nužno crkvena vjera.

> „Ona živi i kreće se u 'mi' Crkve, jedno je sa zajedničkim 'ja' Isusa Krista. U ovom novom subjektu pada zid između mene i drugoga, zid koji razdvaja moju subjektivnost od objektivnoga svijeta i čini mi ga nepristupačnim, zid između mene i dubine bitka. U ovom sam novom subjektu istodobno s Isusom i sva iskustva Crkve pripadaju i meni, postala su moja.“[101]

Samo u suživotu „mi“ vjernika, u „mi“ Crkve vjera razvija svoju logiku. Vjera daruje zajedništvo i vjernik stoga nikada u svojoj vjeri nije sam. To zajedništvo, kako se može zaključiti, ne proteže se samo na suvremenike vjernika, nego i na sve one koji su prije njega u svim vremenima išli istim putem vjere. Na tom putu vjere Ratzinger spominje Augustina, Franju Asiškoga, Tomu Akvinskoga, Vinka Paulskoga, Maksimilijana Kolbea i druge. Oni nisu samo veličine prošlosti, nego u vjeri žive i dalje, govore nam i shvaćaju nas, a mi shvaćamo njih. Ta mogućnost zajedništva u vjeri daleko je dublja i drugačija od bilo kojega udruženja ili stranke jer je drugačiji temelj međusobnoga otvaranja. Vjera kao poveznica među ljudima polučuje dublju komunikaciju u kojoj su po njoj svi otvoreni jedni za druge, pa i kada se i dalje međusobno ne poznaju. U tome Ratzinger vidi priliku i poziv današnjoj Crkvi

[98] *Isto*, 43.
[99] *Isto*.
[100] *Isto*, 44.
[101] *Isto*.

da ljudima koji više nego ikada traže zajedništvo, jer su se razbile prirodne zajednice, ponudi iskusivo zajedništvo unutar sebe same. Također je zajedništvo vjere, čije je temeljno ozračje duha radost, kriterij stavljanja u pitanje svih sporova, sukoba mišljenja i stranaka u samoj Crkvi.[102]

Drugi Ratzingerov put obrazlaganja otkriva još širu dimenziju zajedništva u koje uvodi vjera. Komunionalna dimenzija vjere proizlazi i iz samoga jedinstva subjekta i objekta vjere, a nekadašnji prefekt Kongregacije za nauk vjere obrazlaže je ključnom De Lubacovom mišlju o jedinstvu trojstvenoga vjerovanja.[103] Francuski teolog govori o savršenom krugu vjerovanja, čija je vjera jedna kako u svome objektu, tako i s obzirom na svoj subjekt. Jedinstvo „objekta“ pokazuje se u tome da sve nosi Trojedan Bog koji nije osamljenost, nego ek-staza i potpuno izlaženje iz sebe. To znači da je misterij Trojedinstva otvorio novu perspektivu i za sam subjekt vjere, koja kazuje da je temelj bitka *communio*. „Odatle se sada može shvatiti kako to da jedinstvo objekta uključuje jedinstvo subjekta: trojstvena vjera je *communio*, trojstveno vjerovati znači: postati *communio*“.[104] Povijesno se događa, s obzirom na subjekt vjerovanja, isprepletenost pojedinačnoga i zajedničkoga, što znači

> „da je 'ja' formulā Vjerovanja kolektivno 'ja', 'ja' vjerujuće Crkve, kojemu pripada i pojedinačno 'ja', ukoliko vjeruje. 'Ja' Vjerovanja uključuje, dakle, prijelaz od privatnoga 'ja' k eklezijalnome 'ja'. Slijedom toga, u formi subjekta Vjerovanje strukturalno pretpostavlja 'ja' Crkve: ovo se 'ja' izriče samo u *communio* Crkve; jedinstvo priznavajućeg subjekta je nužna podudarnost i posljedica 'objekta' kojeg se priznaje.“[105]

Da je upravo to srž Ratzingerova poimanja vjere pokazuje i prva rečenica njegova apostolskog pisma u povodu proglašenja *Godine vjere*: „'Vrata vjere' (usp. Dj 14,27) koja vode u život zajedništva s Bogom u njegovoj Crkvi uvijek su nam otvorena.“[106] „Objekt“ vjerovanja, tj. sam Trojstveni Bog, omogućuje eklezijalno zajedništvo vjere.

Eklezijalno „ja“ vjerovanja u koje se uključuje pojedinačno „ja“ vjernika, Ratzinger tumači kao nadvremenski subjekt, *communio Ecclesiae*, koji je posrednik između bitka i vremena. Paradigmom „sjećanja“ koju donosi *Ivanovo evanđelje* i koju je razvio Augustin, Ratzinger pobliže pojašnjava povezanost bitka i vremena. Jer je u Augustinovu smislu Bog „samo sjećanje“ i time sveobuhvatni bitak, koji obuhvaća i bitak *kao* vrijeme, „kršćanska vjera po svojoj biti obuhvaća čin sjećanja; u njemu ona uspostavlja jedinstvo povijesti i jedinstvo ljudi polazeći od Boga, ili, štoviše: ona može uspostavljati jedinstvo povijesti zato

[102] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 96-97.
[103] Za sljedeće usp. *Isto*, 23-26.
[104] *Isto*, 24.
[105] *Isto*.
[106] BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere*, br. 1.

što joj je Bog dao sjećanje.“[107] Ratzinger stoga naglašava da je mjesto svake vjere „'*memoria Ecclesiae*', sjećanje Crkve, Crkva kao sjećanje. Ona nadživljava vremena, rastući ili padajući, ali uvijek kao zajednički prostor vjere.“[108] U tom prostoru vjere i pitanje sadržaja vjere nalazi svoje pravo shvaćanje: „bez ovoga subjekta, koji povezuje cjelinu, oni su samo manje ili više dugačak katalog sadržajā.“[109] S obzirom da je u povijesti prisutno i propadanje i rast, zaborav i produbljivanje, Ratzinger se o subjektu vjere pita: „[…] može li još uvijek biti življeno ono sjećanje po kojem Crkva postaje Crkva i bez kojega se ona raspada i gubi svoju bît?“[110] Konkretan oblik identiteta toga subjekta (Crkve) u povijesti Ratzinger vidi satkanim od nekoliko elemenata: slavljenja euharistije, ostvarivanja sakramenata i riječi te *succesio apostolica* kao temeljnoga oblika ovoga identiteta, koji je specifičan za katoličku teologiju. Narav eklezijalnoga sjećanja Ratzinger produbljuje Ivanovim tumačenjem pneumatskoga sjećanja, koje je za četvrtoga evanđelista mjesto rasta i identiteta vjere nasuprot gnozi. Učenici su se nakon Isusova uskrsnuća sjećali onoga što im je Isus govorio i „povjerovaše Pismu i riječi koju im Isus reče“ (Iv 2,22). „Slijedom toga, kršćansko se vjerovanje i spoznavanje sastoji u ovome ustroju: vjerovati Pismu i Isusovoj riječi (Stari zavjet + Novi zavjet) u pnematskome sjećanju zajednice učenika.“[111] Pritom Ratzinger ima na umu da Ivanovo izlaganje Parakleta pokazuje kako on ne govori, poput Isusa, u vlastito ime, nego iz onoga čega se sjeća.

Joseph Ratzinger tu unutarnju preobrazbu subjekta od zatvorenosti u sebe prema zajedništvu, a koja se događa u vjeri, opisuje i kao proces obraćenja.[112] Bit metanoje nije u povratku samome sebi, nego odvraćanju od sebe i obraćanju Bogu. „Čovjek nije upućen na zadnju dubinu svoga 'ja', nego na Boga koji mu pristupa izvana, na 'ti', koje prodire u nj i tako ga oslobađa.“[113] *Metanoia* je temeljni kršćanski čin shvaćen kroz vid korjenite promjene i prijelaza u jedno novo i drugačije biće. Ona nije bilo kakva promjena, nego korjenita promjena bez ostatka. Sukladno navedenom Pavlovu opisu u Gal 2,20, obraćenje je daleko radikalnije od bilo kakve promjene ili revizije vlastitih mišljenja i stavova. Ono znači promjenu subjekta koju Ratzinger uspoređuje sa smrću. „'Ja' prestaje biti autonoman i u sebi stojeći subjekt. On biva otrgnut od sebe samoga i uklopljen u novi subjekt. 'Ja' nije jednostavno propalo, ali se ono doista jednom mora potpuno pustiti da padne, kako bi se onda

[107] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 23-24.
[108] *Isto*, 25.
[109] *Isto*.
[110] *Isto*.
[111] *Isto*, 26.
[112] Usp. *Isto*, 68-76; Joseph RATZINGER, Theologie und Kirche, u: *IkaZ* 15 (1986.) 6, 518-522.
[113] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 68.

ponovno primilo u jednom većem 'ja' i zajedno s njime.“[114] Kršćanska promjena subjekta, s druge strane, ne može se izjednačiti s neodlučnošću egzistencije koja olako prihvaća utjecaje izvana i prilagođava im se. Za Ratzingera, kršćanska je promjena objektivno istovjetna s *pistis*, što znači vjera, vjernost. Ona je promjena koja uključuje i omogućuje vjernost. Za razliku od konzervativizma, ona je vjernost pronađenom putu istine koji uvijek ostaje cilj na koji ćemo biti usmjereni, ali ga nećemo potpuno posjedovati. Jer onaj tko se okrene od obraćenja, vraća se unatrag, umjesto da ide naprijed. Pored prožimanja promjene i vjernosti, metanoja je također prožeta nutarnjošću i formom zajednice jer se korjenitost kršćanskoga obraćenja konkretno i nužno događa u živoj zajednici. Konačno, Isusove riječi: „Zaista vam kažem, ako se ne obratite i ne postanete kao djeca, nećete ući u kraljevstvo nebesko“ (Mt 18,3), znače dopustiti Bogu da djeluje na pojedincu. One poručuju da je *metanoia* istovremeno Božji dar, ali i zahtjev koji čovjeka trajno obvezuje.

2.5. Središte kršćanske vjere: jedinstvo kristološke i trinitarne vjeroispovijesti

Unutar pitanja strukture vjere koju čini eklezijalna *communio* i koje dio postaje pojedinačni vjernik, Joseph Ratzinger daje odgovor i na pitanje sadržaja vjere u perspektivi traganja za onim što je za kršćansku vjeru konstitutivno u današnjoj potpuno novoj situaciji nagle epohalne promjene, koja se ne može usporediti s ničim sličnim u povijesti.[115] Pritom se orijentira na ono što je i u kršćanskim početcima vrijedilo kao središte vjere i to nalazi u ispovijesnim formulacijama.[116] Prihvaća rezultate istraživanja Heinricha Schliera, koji je otkrio da se na početku susreću dva jezično različita, ali sadržajno povezana tipa vjeroispovijesti: nominalna i verbalna ispovijest. Obje klasično stoje jedna pored druge u Rim 10,9sl.: „Ako ustima svojim ispovijedaš da je Isus Gospodin i srcem svojim vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen. Jer, vjera srca postiže pravednost, a priznanje usta spasenje.“ Ovdje je *ispovijest*: „Isus je Gospodin“, a sadržaj vjere je: „Bog ga je uskrisio od mrtvih“. Ispovijest je izražena u obliku aklamacije: „Isus je Gospodin“, koja izriče tko i što Isus *jest*, dok verbalni iskaz vjere govori o onome što je Bog *učinio* u Isusu te oboje zajedno tvore „riječ vjere“, odnosno evanđelje.

Ratzinger potom izlaže vrlo složen razvoj koji su oba tipa vjeroispovijesti prošla prije njihova stapanja u formulama *Vjerovanja*. Formula *Kyrios* (Gospodin) nasuprot „takozvanih

[114] Joseph RATZINGER, Theologie und Kirche, 519.
[115] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 15-29.
[116] Usp. *Isto*, 18-23.

gospodara“ (1 Kor 8,5) kao sila svijeta koje nas okružuju, proširuje se u ispovijest: *eis Kyrios* („Samo je *jedan* Gospodin“), u iskaz o jedincatosti Isusova gospodstva. Ona se zatim povezuje sa starozavjetnom ispovijesti *eis Theos* („Samo je *jedan* Bog“) u iskaz: „Samo je jedan Bog i samo jedan Gospodin“ (1 Kor 8,6). Isusova se jedincatost pritom ne protivi Božjoj jedincatosti, nego se shvaća polazeći od nje i njezino je konkretno ostvarenje. Oba iskaza tako tvore cjelinu i postaju izraz vjernosti Crkve središnjoj odluci vjere u *Starome zavjetu*. Uz ovaj razvoj odvijao se i proces sabiranja mnoštva predikata kojima se zazivalo Isusa, od kojih su ostala samo tri: „Krist“, „Gospodin“, „Sin Božji“. Na koncu je prevladao „Sin Božji“, koji se u konačnici spaja s Izraelovim vjerovanjem u ispovijest: „Isus *je* Sin Božji“.[117] Što ta ispovijest znači, pokazuje se u onome što je on za nas u svojoj povijesti.

Verbalna ili povijesno-spasenjska ispovijest odnosi se na Isusovo uskrsnuće: „Isus je Gospodin kao Uskrsli, i on je Gospodin jer je uskrsnuo.“[118] Ispovijesti o uskrsnuću nužno pripada i ispovijest o križu, u kojoj se priznaje zemaljskoga Isusa. Tu se događa neposredan susret razvoja verbalne i nominalne ispovijesti. „U mjeri u kojoj za nominalnu ispovijest postaje određujući naslov 'Sin Božji', pojavljuje se i znanje o Isusovoj preegzistenciji, koji je kao Sin uvijek već kod Oca. U istoj mjeri se spoznaje da je utjelovljenje spasenjski događaj koji dolazi od Boga.“[119] Time se „proširenje verbalne, povijesno-spasenjske ispovijesti, od križa unatrag prema Isusovu životu, i proširenje nominalne, substantivne ispovijesti u iskaz o Isusovu sinovstvu, susreću i stapaju jedno s drugim.“[120]

U povezivanju dvaju tipova vjeroispovijesti Ratzinger konačno vidi rješenje pitanja temeljne strukture *Simbola* i temeljnoga polazišta kršćanstva, koje su postavili O. Cullmann i P. Benoit. Ne slaže se s Cullmannovim suprotstavljanjem kristološko-spasenjskopovijesnoga i trojstvenoga *Simbola* koji, umjesto promatranja vjere kao ulaženja u povijest koja počinje s Isusom Kristom, vjeru promatra kao okretanje trojstvenome Bogu u metafizičkom, nepovijesnom procesu. Za Cullmanna su stoga povijesnospasenjsko-kristološki simboli jedini legitiman izraz kršćanskoga. Ratzinger se priklanja rješenju P. Benoita, koje je kasnije zastupao i H. de Lubac. Benoit je branio trojstveni *Simbol* koji je nastao na temelju Mt 28,19 smatrajući ga, poput de Lubaca, zrelim završetkom novozavjetnoga razvoja u kojem je uspostavljeno jedinstvo dvaju Zavjeta: „Ispovijest kršćanstva, poput ispovijesti Izraela, ostaje ispovijest o jednome Bogu, ali je sada konkretizirana susretom s Utjelovljenim i s Duhom

[117] *Isto*, 20.
[118] *Isto*.
[119] *Isto*, 21.
[120] *Isto*.

Svetim kojeg je poslao; no, ovaj je susret doveden do svoje pune dubine u spoznaji da se u njemu događa upravo susret sa samim Bogom.“[121] Za de Lubaca, osim toga, trojstvena struktura *Vjerovanju* daje jedinstvenu koncentraciju jednoga jednostavnog čina „*credere in*“ (vjerovati u) koji znači „prenošenje vlastite egzistencije na trojstvenoga Boga“[122]. Ratzinger zajedno s De Lubacom zaključuje da je ova trojstvena struktura nužna jer se inače *Vjerovanje* raspada u „katalog“ sadržajâ vjere kakav se bio formulirao u srednjem vijeku.

Stavljajući sadržajno pitanje vjere unutar gore predstavljene strukturalne određenosti vjere kao *communio ecclesiae*, koja proizlazi iz jedinstva subjekta i objekta vjere, Ratzinger zaključuje da je i danas za vjeru konstitutivno ono što je uvijek vjeru konstituiralo:

> „[…] ispovijedanje Trojedinoga Boga u *communio* Crkve u čijem slavljeničkom sjećanju središte povijesti spasenja – Gospodinova smrt i uskrsnuće – postaje stvarnost. […] Ovo središte, koje je navezano na čin 'vjere u', uvodi čovjeka u dinamičan krug trojstvene ljubavi, koja ne ujedinjuje samo subjekt i objekt, nego i razdvojene subjekte privodi jedne k drugima, ne oduzimajući im ono što im je vlastito. Budući da ova stvaralačka ljubav nije slijepa volja ili čisti osjećaj, nego je kao ljubav smisao, a kao smisao *Logos*, stvaralački um svega zbiljskoga, ne može joj se primjereno odgovoriti bez logike, bez misli i riječi. Ali budući da se istinski um ne pojavljuje u apstrakciji misli, nego u očišćenju srca, navezan je na jedan put, na put kojim je prije nas išao onaj za kojeg se smije reći: On je *Logos*. Ovaj se put zove smrt i uskrsnuće; s trojstvenom se *communio* podudara sakramentalno-realna *communio* života iz vjere, po kojoj se čovjek čisti u smrti i uskrsnuću svoga obraćenja.“[123]

U Ratzingerovoj sintezi pojavljuju se svi navedeni elementi složene stvarnosti vjere. Sadržajno središte čini vjera u Trojedinoga Boga koju pojedinac ispovijeda unutar vjere Crkve, a ona uključuje i vjeru u Krista. Promatrano sa strane pojedinca, ne radi se tek o pristajanju uz pojedine istine vjere, nego o potpunom egzistencijalnom predanju Trojstvenome Bogu, koji mu, kao ljubav koja je ujedno i smisao, omogućuje zajedništvo sa sobom i povezuje ga s drugim vjernicima u Crkvi. Pritom se događa duboka preobrazba subjekta vjere koja se ne odvija samo umnim pristankom, nego se on obraćenjem unutar *communio* vjere sve više usklađuje s trojstvenom *communio*. Time smo naznačili još jednu temeljnu teološku paradigmu Ratzingerova govora o čovjeku, a to je *communio* koju poglavito shvaća u eklezijalnoj i sakramentalnoj dimenziji u najširem smislu.

---

[121] *Isto*, 22.
[122] *Isto*.
[123] *Isto*, 28.

3. Eklezijalno-sakramentalna dimenzija *communio* utemeljena na kristologiji

Potpuno je jasno da kod Ratzingera vjera nije tek izravni mistični i individualni odnos čovjeka prema Bogu, nego je primarno crkvena vjera i ima sakramentalnu strukturu.[124] Vjera vodi k Bogu u sakramentalnom zajedništvu u Crkvi, u koje vjernik biva uveden krštenjem i koje biva produbljivano u euharistiji. Konstantna je Ratzingerova pretpostavka da zajedništvo u Crkvi nije svrha samome sebi, nego je u njemu posredovano zajedništvo s Trojedinim Bogom po Kristu u Duhu Svetome. U detaljnijoj izradi te obuhvatne perspektive značajno je bilo suvremeno otkriće pojma *communio* unutar područja ekleziologije.

3.1. Suvremeno otkriće pojma communio

U Ratzingerovoj teologiji u cjelini pojam *communio* igra važnu ulogu i sadrži više dimenzija[125], od kojih smo do sada predstavili teološko-trinitarnu i kristološku. Njegovu važnost potkrepljuje i činjenica da je upravo Joseph Ratzinger zajedno s Henrijem de Lubacom, Hansom Ursom von Balthasarom, Louisom Bouyerom i Jorgeom Medinom pokrenuo časopis *Communio*.[126] U više navrata Ratzinger objašnjava kako su izvorno došli do toga pojma, iz čega se može zaključiti da je *communio* u suvremenoj teologiji dobio na značenju u području ekleziologije, i to kao pojam kojim se nastojalo ispraviti dotadašnje shvaćanje Crkve. U tom procesu traženja Ratzinger pojam *communio* suprotstavlja najprije pojmu *concilium*. Taj je pojam, kako ističe Ratzinger, otkrio Hans Küng kao bitnu oznaku strukture Crkve te je smatrao da ona ima isti smisao kao i *Ekklesia*, a što Ratzinger opovrgava.[127] Za nekadašnjega koncilskog *peritusa* pojam *communio* je za opisivanje biti Crkve prikladniji:

> „Koncil je nešto što čini Crkva, ali Crkva nije Koncil. Ona ne postoji ponajprije zbog savjetovanja, nego zbog življenja riječi koja nam je dana. Kao nosiv pojam, u kojemu se izlaže sama bît Crkve, otkrio mi se pojam *koinonía – communio*. Crkva održava koncile, ona je

[124] Iz posebnosti strukture sakramenta koju zajedno čine riječ i materija, Ratzinger izvodi i sakramentalnu strukturu vjere: „[…] vjera ne dolazi čovjeku kao izdvojenom 'ja', nego je prima iz zajednice onih koji su vjerovali prije njega i koji mu donose Boga kao danu realnost svoje povijesti. Povijesnost vjere istodobno znači da ona ima obilježje zajedništva i snagu protegnuća u vremenu: da ujedini jučer, danas i sutra u povjerenju u istoga Boga. Stoga se također može reći da vjera u naš odnos s Bogom unosi čimbenik vremena, kao što materijalni element u nj unosi kozmički prostor. A s vremenom uvodi i druge ljude koji u ovoj riječi zajednički izriču svoju vjeru i primaju tu istu vjeru i Božju blizinu. I ovdje sakramentalna struktura ispravlja jedan tipično novovjekovni stav: kao što religiju rado smještamo u čisto duhovno, tako je smještamo i u čisto individualno.“ (Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 32.)

[125] Usp. Jan-Heiner TÜRK, Editorial, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 533-535; Tracey ROWLAND, *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford, 2008., 84sl.

[126] Usp. Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 127; Joseph RATZINGER, *Moj život*, 121sl.

[127] Usp. Joseph RATZINGER, *Das neue Vok Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, ^{2}1970., 156-159.

communio, tako sam otprilike tada sažeo ono bitno u svojim istraživanjima. Njezina se struktura stoga ne može opisivati riječju 'konciliarna' nego prije riječju 'komunionalna'. Kada sam ove misli 1969. godine predočio javnosti u svojoj knjizi *Das neue Volk Gottes* (*Novi Božji narod*), pojam *communio* još nije igrao nikakvu ulogu u teološkoj i crkvenoj javnosti; stoga ni moje misli nisu naišle na znatniji odjek. Ali meni su one bile predložak u traženju naziva za novi časopis koji smo potom i nazvali *Communio*."[128]

Na drugim mjestima pojam *communio* Ratzinger suprotstavlja pojmu *narod Božji* te dolazi do jednakog zaključka kao i u pitanju koncilijarnoga shvaćanja strukture Crkve. Za razliku od koncilske misli o Crkvi kao sakramentu, koja nije zaživjela u širokoj crkvenoj svijesti, a prema nakani Drugoga vatikanskog koncila trebala se zajedno s oznakom *narod Božji* shvaćati komplementarno[129], pojam *narod Božji* prevladao je kao novina Drugoga vatikanskog koncila i suprotstavljao se hijerarhijskom poimanju Crkve te je zajedno s temom kolegijalnosti dominirao prvom fazom koncilske recepcije.[130] Ratzinger, međutim, upozorava na krive smjerove razumijevanja toga pojma. *Narod Božji* ubrzo se tumačio u kontekstu općenito političkoga značenja riječi *narod*, teologija oslobođenja ga je rabila s marksističkim prizvukom naroda koji je suprotstavljen vladajućim klasama i, konačno, u još širem vidu suvereniteta naroda primijenjenoga na Crkvu, koji bi prema tome imao demokratsko pravo odlučivati što bi Crkva trebala činiti ili ne. Politizacija toga pojma potpuno je zasjenila pravi kontekst njegova podrijetla. Ključni pak gubitak takvih interpretacija odrazio se, prema Ratzingeru, na onome najvažnijemu. „Bog, koji je po genitivu 'Božji' izražen kao istinski Stvoritelj i Suveren toga naroda, u takvim je razmišljanjima ostao izvan igre; on je bio stopljen s narodom koji sam sebe utemeljuje i oblikuje."[131] Pozivajući se na egzegetska istraživanja Wernera Berga, za Ratzingera je bitno da *narod Božji* izražava vertikalno usmjerenje: „srodstvo" s Bogom, odnos i povezanost između Boga i onoga koji je označen kao *narod Božji*. Zato zanemarivanje Boga u pojmu *narod Božji* ima teške posljedice za Crkvu, koje Ratzinger prilično zaoštreno formulira: „Kriza Crkve, kako se ona ogleda u pojmu *naroda Božjega*, je 'kriza Boga'; ona je rezultat temeljnoga odbacivanja. Ono što danas ostaje jest borba za moć. Takve ima dovoljno posvuda u svijetu, radi nje nije potrebna Crkva."[132] Ratzinger više puta prigovara, da je Koncil svoj govor o Crkvi jasno htio podrediti govoru o Bogu i oblikovati jednu teo-lošku ekleziologiju, no recepcija Koncila zanemarila je

[128] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 129; Usp. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 159-163.
[129] Usp. Joseph RATZINGER, *Teološki nauk o principima*, 50.
[130] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, Communio – ein Programm, u: *IkaZ* 21 (1992.) 5, 458sl.; Joseph RATZINGER, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium", u: Rino FISICHELLA (ur.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000., 68 sl.
[131] Joseph RATZINGER, Communio – ein Programm, 458.
[132] Joseph RATZINGER, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium", 69.

tu kvalificirajuću karakteristiku, ističući pojedinačne afirmacije i pojedine riječi, i tako se vratila iza velike perspektive koncilskih otaca.[133]

Ratzinger je s radošću prihvatio i sam doprinio promjeni i novom teološkom pokušaju koji se afirmirao polazeći otprilike od izvanredne biskupske sinode 1985. godine, a koja je trebala dati bilancu prihvaćenosti Koncila dvadeset godina nakon održavanja. Koncilska se ekleziologija od tada izražavala temeljnim pojmom *communio* te se govorilo o ekleziologiji zajedništva. Premda pojam *communio* na Koncilu nema središnje mjesto, Ratzinger ga smatra prikladnim da izrazi sintezu bitnih elemenata koncilske ekleziologije. Međutim, i taj je pojam u narednim godinama doživio sužavanja također s tendencijom progresivnoga horizontalnog razumijevanja i zanemarivanja neizostavnoga pojma Boga. *Communio* je postao pojam suprotstavljanja u smislu da se *communio*-ekleziologijom najprije željelo nadomjestiti hijerarhijsku ekleziologiju Prvoga vatikanskog sabora. *Communio*-ekleziologija je s jedne strane naglašavala jednakost svih i, s druge strane, utrla put ekleziologiji koja bi se temeljila na mjesnoj Crkvi. „Crkva se pojavljuje kao mreža skupinâ, koje kao takve prethode cjelini i koje putem konsenzusa trebaju naći svoju uzajamnost.“[134] Tako se *communio*-ekleziologija reducirala na temu odnosa mjesne Crkve i univerzalne Crkve i na koncu sve više spala na problem podjele kompetencija između jedne i druge.[135] Ratzinger u tom kontekstu upućuje na pismo iz 1992. godine Kongregacije za nauk vjere *Communionis notio* o nekim aspektima Crkve kao *communio*. Uvodna konstatacija toga dokumenta jasno podsjeća na Ratzingerove opaske:

> „Sada se ponekad u području ekleziologije zastupaju mišljenja čije je razumijevanje Crkve kao *communio*-otajstva odviše ograničeno, poglavito jer, s jedne strane, nedostaje točna integracija pojma *communio* s pojmovima *narod Božji* i *Tijelo Kristovo* te se, s druge strane, ne pridaje primjerena težina odnosu između Crkve kao *communio* i Crkve kao *sakramenta*.“[136]

Ovakvom shvaćanju Ratzinger prigovara da Crkvu reducira na sjednice političkih stranaka, koje svoj stari program nakon nekoga vremena mogu zamijeniti novim, što u Crkvi

---

[133] Usp. *Isto*, 67.
[134] Joseph RATZINGER, Communio – ein Programm, 458.
[135] „Tko danas govori o *communio*-ekleziologiji općenito, ima na umu dvoje: on želi pluralnu, mogli bismo reći federativnu ekleziologiju suprotstaviti centralističku shvaćanju Crkve i želi naglasiti međusobnu isprepletenost mjesnih crkava razmjenom davanja i primanja, kao i pluralizam njihovih kulturnih izričajnih forma u kultu, disciplini i nauku. I ondje gdje ove pojedinačne tendencije ne dolaze do izražaja, *communio* se općenito poima u horizontalnu smislu: kao mreža povezana raznolikim zajedničkim pripadnostima. Tada se predodžba *communio*-strukture Crkve jedva razlikuje od prethodno navedene zamisli koncilijarna ustroja: prevladava horizontalna ideja – u jednoj veoma napetoj situaciji.“[135] (Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 129-130.)
[136] Usp. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Communionis notio. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als communio* (28. V. 1992.), u: http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc _28051992_ communionis-notio_ge.html, br. 1 (23. VII. 2012.).

ne može nikako biti slučaj. Crkva nema pravo mijenjati vjeru, niti je ekleziologija Drugoga vatikanskog koncila suprotstavljena onoj Prvoga.

C*ommunio* (*koinonía*) je za Ratzingera „jedna od najdubljih i najbitnijih riječi kršćanske predaje, ali upravo zbog toga je veoma važno da je razumijemo u svoj dubini i širini njezina značenja.“[137] Nekadašnji koncilski teolog najprije naglašava da *communio* na Drugome vatikanskom koncilu nije sociološki, nego teološki pojam koji doseže do ontološkoga područja.[138] Poziva se na istraživanje Oskara Saiera iz 1973. godine, prema kojem *communio* u nauku Drugoga vatikanskog koncila ima nekoliko dimenzija. Ponajprije znači *communio* između Boga i čovjeka, zatim *communio* vjernika međusobno. Pritom su važni i riječ i sakramenti kao elementi izgradnje *communio ecclesiae*. Preuzima i glavne uvide Hansa Ursa von Balthasara, koji je Saierove rezultate potkrijepio istraživanjem filozofskih i teoloških izvora i prema kojem je *communio* među ljudima moguća tek po trećemu koji ih obuhvaća. Zajednička ljudska narav stvara pretpostavke da možemo međusobno komunicirati, no odlučujuća je osoba jer sama narav nije dostatna da bi posredovala unutarnje dodire osoba. Razlikujući između individualnosti i personalnosti, Ratzinger izvodi sljedeće dimenzije *communio*:

> „[…] individualnost razdvaja, a biti osoba otvara. Ono je po svojoj biti odnosno. Ali zašto se otvara? Zato jer se u svojoj dubini i visini sâmo prekoračuje prema većem zajedničkom. […] To obuhvaćajuće treće […] može samo povezivati ako je veće od pojedinačnih, ako stoji iznad njih, a u njihovoj je samo nutrini, ako ih iznutra dodiruje. […] To treće, koje je u stvarnosti prvo, nazivamo Bogom. U njemu se dodirujemo. Po njemu nastaje *communio* koja sože u dubinu, ništa drugo.
>
> Moramo ići i korak dalje: Bog se u ljude priopćio time što je sâm postao čovjekom. Njegovo čovještvo u Kristu, međutim, po Duhu Svetomu je tako otvoreno da nas sve obuhvaća i istovremeno može povezati u jedno jedino tijelo. […] Trinitarna vjera i vjera u utjelovljenje vode misao o Božjem zajedništvu iz područja filozofskih pojmova u povijesnu realnost našega života. Odatle je također razumljivo da je u kršćanskoj predaji u nastavku na 2 Kor 13,13, *koinonía-communio* postala upravo oznaka za Duha Svetoga. […] zajedništvo ljudi međusobno postaje moguće od Boga, koji po Isusu Kristu u Duhu Svetomu povezuje ljude, tako da postanu zajednica – 'Crkva' u pravom smislu riječi.“[139]

Ta vertikalna ili teo-loška dimenzija *communio* u Ratzingerovoj je misli toliko važna da se proteže kao misao vodilja iz koje izvodi i druge aspekte *communio* među ljudima. Ispravno shvaćena, *communio* Ratzingera vodi do zaključka da je Crkva u *Novome zavjetu* i u istinskom kršćanskom smislu Crkva ponajprije „odozgo“, od kojega i ono „odozdo“ dobiva svoj smisao. Upravo taj nedostatak nekadašnji *peritus* prigovara današnjoj ekleziologiji

---

[137] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 127.
[138] Usp. Joseph RATZINGER, Communio – ein Programm, 459-460.
[139] *Isto*, 460.

„odozdo“ koja Crkvu shvaća kao sociološku veličinu i izostavlja Krista kao subjekta koji djeluje. To u konačnici više ne vodi prema govoru o Crkvi, nego prije o društvu koje nastaje iz religiozne svrhe. U takvoj slici nedostaje ono što je bitno za Crkvu te se pada u akcionizam Crkve.

3.2. Krštenje – ulazak u Isusov odnos s Ocem u Crkvi

Vertikalna dimenzija zajedništva, koja omogućuje zajedništvo među vjernicima, do izražaja dolazi već u krštenju po kojem čovjek ne uvodi sama sebe u zajedništvo Crkve, nego mu ono biva darovano. Zapravo su kod Ratzingera krštenje, vjera i pripadnost Crkvi poglavito jedna stvarnost gledana iz različitih aspekata, a u kojoj se očituje jedinstvo strukture i sadržaja kršćanske vjere.[140] Na temelju trinitarne formule krštenja Ratzinger objašnjava teološke vidove zajedništva u koje krštenik biva uključen. „Bog se ovdje naziva Ocem, Sinom i Duhom. To najprije znači da sam Bog egzistira u nasuprotnosti Oca i Sina i kao jedinstvo Duha. Potom znači i to da smo i mi sami određeni da budemo sinovi, da uđemo u Sinov odnos s Ocem, da bismo tako bili stavljeni u jedinstvo Duha s Ocem.“[141] Slijedom toga, primiti krštenje znači primiti udio u Isusovu odnosu s Ocem. Bît Isusova odnosa s Ocem Ratzinger vidi u Isusovoj molitvi koja znači trajnu otvorenost Isusove egzistencije Ocu, stav slušanja i razmjenu s njime. Biti kršten u ime Trojedinoga Boga znači, prema tome, ulaženje u Sinovu egzistenciju, odnosno „postati sin sa Sinom“.[142] To ulaženje od čovjeka zahtijeva njegovu čitavu egzistenciju čije središte postaje udioništvo u Isusovu molitvenom zajedništvu s Ocem, što znači čovjekovo potpuno otvaranje Bogu. Krštenjem se zbiva ulaženje i u jednu drugu vrstu zajedništva, utemeljenu na zajedništvu s Trojedinim Bogom. Krštenje je sakrament koji nas uvodi u zajednicu vjere ili kako Ratzinger rado kaže „zajedništvo svetih, Kristovo tijelo“.[143] „Ulaženje u sinovstvo jest ulaženje u veliku obitelj onih koji su sinovi zajedno s nama. Ono stvara novo rodbinstvo. Ići prema Kristu uvijek znači i ići prema svima onima koje je on htio učiniti jednim tijelom,“ što znači da eklezijalna dimenzija nije nešto krštenju naknadno, nego „biti rođen od Boga znači biti uvršten u čitavoga Krista, glavu i udove.“[144] Ne samo da biti kršten zahtijeva čitavu čovjekovu egzistenciju, nego ono znači i ulaženje u novo postojanje, što uključuje tajnu smrti i uskrsnuća. Ako naša egzistencija treba postati

[140] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 29-45.
[141] *Isto*, 34.
[142] *Isto*, 43.
[143] *Isto*.
[144] *Isto*, 35.

„sinovska“, to zahtijeva potpuno pripadanje Bogu. Stoga krštenje znači da trebamo ostaviti svoje izolirano „ja“ i ponovno naći sebe u jednome novom „ja“. Krštenje je sakrament obraćenja i smrti, što simbolizira i obred s vodom, i samo na taj način postaje sakrament uskrsnuća.

Joseph Ratzinger krštenje smatra nužnim oblikom postajanja vjernikom, jer vjera nije proizvod vlastitoga doumljivanja, nego bitno uključuje zajednicu.[145] Vjera, krštenje i pripadnost Crkvi, koja uključuje i sakramentalno slavlje, za kršćanina su međusobno neodvojive stvarnosti. Za nekadašnjega profesora teologije Pavlov govor o opravdanju vjerom i opravdanju krštenjem imaju jednak smisao. Vjera nužno uključuje konkretno biti-primljena u Crkvi, jer inače ne bi bila kršćanska vjera. „Biti-primljena u zajednicu vjernika, dio je same vjere, ne samo naknadno pravnički čin. A ova je vjerujuća zajednica opet sakramentalna zajednica, tj. ona živi od onoga što ne daje sama; živi od bogoslužja u kojem prima samu sebe.“[146] Promatrajući ih u uzajamnom odnosu, Ratzinger dolazi do kružnoga prožimanja triju stvarnosti: „Krštenje je sakrament vjere; a Crkva je sakrament vjere; stoga pripadnost Crkvi shvaća samo onaj tko shvaća krštenje, a krštenje shvaća samo onaj tko ima u vidu vjeru, koja sa svoje strane upućuje na bogoslužje obitelji Isusa Krista.“[147]

Aspekti tumačenja krštenja daju zaključiti da za Ratzingera krštenje nije puki obredni automatizam, ono se ne svodi na dobivanje određene milosti poput neke stvari, niti se tiče samo pojedinca. Prevladava personalno viđenje krštenja koje se usredotočuje na osobni odnos pojedinca prema Bogu i obrnuto, ali unutar zajednice vjernika. Također, ukorijenjenost krštenja u čovjekovu egzistenciju, koja biva preobražena, ne suzuje krštenje samo na obred, nego govori o krštenju kao trajnoj dinamici koja određuje vjernikov život.

3.3. Prožetost euharistijske i eklezijalne dimenzije communio

Dinamika i struktura vjere i zajedništva, koja je inicirana krštenjem, nastavlja se i produbljuje u sakramentu euharistije. Po krštenju bivamo uključeni u Crkvu koja je tijelo Kristovo, koje po uskrsnom Gospodinu u euharistiji biva trajno izgrađivano i oživljavano. U čemu se sastoji i od kojih je sve dimenzija stvarnost *communio* konstituirana, Joseph

[145] „Vjera raste od Crkve i vodi k Crkvi. […] Nitko ne može utvrditi za sebe je li vjernik; vjera je događaj smrti i rođenja, aktivni pasiv i pasivni aktiv, kojemu su potrebni drugi: bogoslužje Crkve, u kojoj se slavi liturgija križa i uskrsnuća Isusa Krista.“ (*Isto*, 45.)
[146] *Isto*, 44.
[147] *Isto*, 45.

Ratzinger izlaže u različitim kontekstima i sintezama svojih razmišljanja, a iz njih se može iščitati da se bitno obilježje *communio* nalazi u isprepletenosti euharistijske i eklezijalne dimenzije utemeljene na onoj kristološkoj i pneumatološkoj.

3.3.1. Isus Krist omogućuje zajedništvo između Boga i ljudi

Ući u odnos s Kristom, što vjerniku biva darovano u krštenju i produbljivano u euharistiji, moguće je samo zato jer je Krist u svojoj osobi ostvario odnos između Boga i čovjeka. Već Ratzingerova analiza novozavjetne uporabe riječi *koinonía* pokazuje njezino specifično kršćansko značenje u odnosu na židovski i grčki korijen. Dok se židovska riječ *chaburach* nije nikada rabila za izricanje odnosa Boga i čovjeka i dok je shvaćanje *koinonije* u grčkoj filozofiji i religiji značilo više uniju i identitet između bogova i ljudi, nego komuniju i odnos, dotle je u *Novom zavjetu* „Crkva komunija – ne samo među ljudima, nego i komunija s Kristom, utjelovljenim Božjim Sinom, i to po njegovoj smrti i uskrsnuću, a zbog toga i komunija s vječnom trojednom ljubavlju.“[148] Time se izražava do tada nepostojeća nova stvarnost prisutna samo u kršćanstvu: „U utjelovljenju vječne Riječi ostvaruje se ona komunija između Boga i čovjekova bića, njegova stvorenja, koja se prethodno činila nespojivim s transcendencijom jedinoga Boga.“[149] Temelj Kristova ostvarenja i posredovanja zajedništva između Boga i čovjeka nalazi se u samom unutarbožanskom životu trojstvenoga Boga. Jedan transcendentni Bog „pokazuje da je u sebi samome dijalog vječne ljubavi. Budući da je u sebi samome odnos – riječ i ljubav – može govoriti, osjećati, odgovarati, ljubiti. Budući da je odnos, može se otvoriti i omogućiti odnos koji će njegovo stvorenje imati prema njemu.“[150] Kristološka pretpostavka eklezijalnoga zajedništva može se također iščitati iz postavljanja kriterija za ispravno kršćansko shvaćanje *communio*, koje Ratzinger nalazi u 1 Iv 1,3: „Što smo vidjeli i čuli, navješćujemo i vama da i vi imate zajedništvo s Ocem i sa Sinom njegovim Isusom Kristom. I to vam pišemo da radost naša bude potpuna.“[151] Ratzinger te riječi interpretira u višedimenzionalnoj sintezi:

> „Ovdje je u prvom planu polazište *communio*: susret sa Sinom Božjim, Isusom Kristom, koji u navještaju Crkve dolazi k ljudima. Tako se rađa zajedništvo među ljudima koje se sa svoje strane utemeljuje na zajedništvu s Bogom jednim i trojstvenim. Pristup zajedništvu s Bogom

[148] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 77. Više o detaljnoj Ratzingerovoj analizi židovskoga, grčkoga profanoga i religijskoga te novozavjetnoga značenja riječi *koinonía*, vidi u: *Isto*, 60-92.
[149] *Isto*, 77.
[150] *Isto*.
[151] Usp. Joseph RATZINGER, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium“, 70; Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 133-135.

ima se putem ostvarenja zajedništva Boga s čovjekom, koje je Krist u osobi; susret s Kristom stvara zajedništvo s njime samim, pa time i s Ocem u Duhu Svetomu; i polazeći odatle ujedinjuje ljude međusobno. Sve to ima kao završetak puninu radosti: Crkva u sebi nosi eshatološku dinamiku.“[152]

Da eklezijalno zajedništvo u povijesnospasenjskom kontekstu ima svoje utemeljenje u osobi Isusa Krista, proizlazi iz toga što on sam ljudima omogućuje *communio* s Bogom, jer je sâm „utjelovljeni Sin 'komunija' između Boga i čovjeka“ i jer „biti kršćanin zapravo nije ništa drugo do udioništvo u tajni inkarnacije“[153], koja se shvaća u cjelini s Isusovom smrti i uskrsnućem. To udioništvo „produžuje“ Kristovo utjelovljenje u specifičnom vidu: „Po svom sakramentalnom tijelu Krist uvlači u sebe kršćane, koji na taj način njegovu egzistenciju nose dalje kroz vremena. U njima se tek ispunja puni smisao onoga što je Bog namjeravao s Utjelovljenjem, u njima se nastavlja utjelovljenje, u njima Isus postaje 'čitav Krist', kako kažu oci, koji se sastoji od 'Glave *i* tijela'.“[154] Utjelovljenje kao ostvarenje zajedništva Boga i čovjeka u osobi Isusa Krista horizontalno se u sakramentu proširuje na sve vjernike te ih obuhvaća u *totus Christus*.

Ratzingerovo isticanje kristološke dimenzije zajedništva u Crkvi nije moguće shvatiti kao kristomonizam, jer nju uvijek prati i pneumatološki aspekt. Prema Pavlovoj izjavi „Gospodin je duh“ (2 Kor 3,17), Ratzingerovo upućivanje na Krista u Crkvi nije ograničeno na povijesnoga Krista (*Christus historicus*) sinoptika, nego uključuje pouskrsnoga Krista koji je po Duhu Svetomu prisutan u svojoj Crkvi. Za Ratzingera je pneumatološki aspekt kristologije u Crkvi[155] bitna i nužna odrednica, jer čuva od dvostruke jednostranosti: najprije

---

[152] Joseph RATZINGER, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium“, 70. Jednaku širinu raspona značenja *communio* nalazimo i u spomenutom pismu Kongregacije za nauk vjere *Communionis notio*, br. 3: „Pojam *communio* odnosno *zajedništvo* nalazi se u 'srcu samospoznaje Crkve' i označava otajstvo osobnoga sjedinjenja svakoga čovjeka s božanskim Trojstvom i s drugim ljudima, koje ima svoj izvor u vjeri i koje je usmjereno na eshatološko ispunjenje u nebeskoj Crkvi, ali koje također već u zemaljskoj Crkvi nalazi svoje početno i privremeno ostvarenje. Ako pojam *communio*, koji nije jednoznačan, treba služiti kao ekleziološki interpretacijski ključ, mora ga se razumjeti unutar biblijskoga nauka i patrističke tradicije, gdje *zajedništvo* uvijek obuhvaća dvostruku dimenziju: *vertikalnu* (zajedništvo s Bogom) i *horizontalnu* (zajedništvo ljudi). Stoga je za kršćansko shvaćanje *communio* od bitne važnosti, priznati je ponajprije kao dar Božji, kao plod božanske inicijative koja se dovršava u uskrsnom otajstvu. Novi odnos između ljudi i Boga koji je u Kristu utemeljen i u sakramentima priopćen proširuje se zatim i u novi odnos ljudi međusobno. Prema tome, pojam *communio* mora biti u stanju izraziti sakramentalni oblik Crkve 'dokle živimo daleko od Gospodina u tuđini', kao i posebno jedinstvo koje vjernike čini udovima istoga tijela, mističnoga tijela Kristova, organički strukturiranom zajednicom, 'i jedinstvom Oca, Sina i Duha Svetoga sabranim narodom', koji je opskrbljen sredstvima prikladnima za vidljivo i socijalno udruženje.“

[153] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 79.

[154] Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 83.

[155] Stoga je za dobivanje sveobuhvatnoga uvida u Ratzingerovo shvaćanje Crkve, uz njegov govor o Crkvi kao tijelu Kristovu i kao narodu Božjemu, potrebno imati u vidu i njegovo poimanje Crkve kao hrama Duha Svetoga, promišljanja o djelovanju Duha Svetoga u Crkvi prema trećemu dijelu *Vjerovanja*, kao i teološku poruku trinitarne krsne formule. (Više o tome vidi u: Henrique de NORONHA GALVÃO, Das Mysterium der Kirche in der Theologie Joseph Ratzingers, u: *IkaZ* 39 [2010.] 6, 649-651.)

od jednostrane teologije utjelovljenja, koja zanemaruje usmjerenost na križ i uskrsnuće, a zatim i od jednostranoga ukorijenjenja Crkve u svijet, čime bi se davalo mjesta pogrešnom jednostranom optimističkom shvaćanju svijeta.[156] Ovome već sada možemo nadodati da pneumatološka dimenzija kristologije također čuva od potpunoga identificiranja Krista i Crkve unutar višeznačnoga pojma tijela Kristova, o kojem će još biti govora. Konačno, da nije riječ o kristomonizmu govori Ratzingerovo povezivanje s otajstvom Trojstva. Trojedini Bog je izvor Kristova ostvarenja zajedništva ljudi s Bogom i konačni cilj toga zajedništva.

3.3.2. Euharistijska ekleziologija tijela Kristova

Da zajedništvo u Crkvi ne misli tek kao izvanjsku, juridičku i institucionalnu organizaciju, Joseph Ratzinger pokazuje time što poseže za modelom sakramentalnoga, konkretnije euharistijskoga ostvarenja *communio* s Bogom i s ljudima međusobno. Ekleziologiju zajedništva (*communio*) Ratzinger tumači kao euharistijsku ekleziologiju, nadahnutu na mislima apostola Pavla i ruskoga pravoslavnog teologa Nikolaja Afanasjeva (1893.-1966.)[157], kojega je Ratzinger djelomično recipirao i kritički korigirao. Ruski teolog u egzilu svoju ekleziologiju gradi na *Prvoj poslanici Korinćanima*, prema kojoj Pavao „tijelom Kristovim“ naziva kako euharistijske darove (usp. 1 Kor 11,29), tako i *ekklesia* (1 Kor 12,22). Afanasjev, prema tome, poistovjećuje Crkvu s mjesnom Crkvom, pri čemu ne misli na biskupiju, nego na pojedino euharistijsko okupljanje.[158] I za Ratzingera su ključne Pavlove riječi u 1 Kor 10,16 sl.[159]: „Zar nije posvećeni kalež koji posvećujemo zajedništvo (*koinonía – communio;* Vulgata: *participatio*, Neovulgata: *communicatio*) s krvlju Kristovom? Zar nije kruh koji lomimo zajedništvo s tijelom Kristovim? Budući da je samo *jedan* kruh, mi svi smo

---

[156] Usp. J[oseph] RATZINGER, Kirche III. Systematisch, u: *LThK*^{2}, VI (1961.), 176.

[157] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 341sl; Premda se Ratzinger na ovome mjestu izričito poziva na Afanasjeva, ne treba isključiti da je Papi kao vrsnom poznavatelju otačke, srednjevjekovne i suvremene teologije bio poznat povijesni razvoj euharistijske ekleziologije. Taj je suodnos euharistije i Crkve već bio razvijen u misli crkvenih otaca, poglavito Augustina, i srednjevjekovnih teologa, osobito Tome Akvinskoga. Nakon njezina stupanja u pozadinu u kasnome srednjem vijeku, ideja euharistijske ekleziologije nanovo je otkrivena u XX. stoljeću najprije u prostoru rusko-pravoslavne teologije u egzilu, s glavnim predstavnicima Nikojalem Afanasjevom i Alexandrom Schmemannom (1921.-1983.), a potom su i katolički teolozi Henri de Lubac (1896.-1991.) i Romano Guardini (1885.-1968.) doprinijeli razvoju euharistijske ekleziologije na Drugom vatikanskom koncilu. (Više o tome vidi u: Michael FIGURA, Haupt und Leib, ein Christus. Eucharistie und Kirche, u: *IkaZ* 39 [2010.] 6, 621-624.)

[158] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKTK XVI., *Teološki nauk o principima*, 341-342; Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers*, 33-35.

[159] Usp. Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 130-134; Joseph RATZINGER, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium“, 70sl.; Joseph RATZINGER, Communio – ein Programm, 461; Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 79-81.

jedno tijelo, jer smo svi dionici jednoga kruha.“[160] Navedeni tekst prema Ratzingeru pokazuje najprije da je pojam *communio* ukorijenjen u sakramentu euharistije i da se odatle otkriva praktično socijalno i eklezijalno značenje toga sakramentalnoga procesa, koji nadilazi puka horizontalna tumačenja. Euharistija pokazuje način jedinstva između Krista, Crkve i pojedinih vjernika. Po sakramentu ulazimo u krvno zajedništvo s Kristom. Kako u hebrejskom jeziku pojam „krv“ znači život, to znači da se zbiva prožimanje Kristova života s našim. No u kontekstu euharistije „krv“ označava i predanje, egzistenciju koja se razdaje nama i za nas. „Stoga je krvno zajedništvo i uvlačenje u dinamiku ovoga života, ove 'prolivene krvi', dinamiziranje naše egzistencije po kojemu ona sama treba postati egzistencija za druge […].“ [161] Još prodornijima Ratzinger smatra riječi o kruhu, koje označavaju tjelesno zajedništvo s Kristom. Nadovezuje se na Augustinovo označavanje euharistijskoga kruha kao „hrane jakih“, po kojoj kršćani postaju ono što jedu. Euharistijski kruh nije poput tjelesne hrane koja izgrađuje tijelo; on je drugačiji jer je veći od nas samih.

> „Ne asimiliramo mi njega u sebe, nego on asimilira nas u sebe tako da postajemo suobličeni Kristu, kako kaže Pavao: udovi njegova tijela, jedno u njemu. Mi svi 'jedemo' istoga, a ne samo isto; svi mi tako bivamo istrgnuti iz naše zatvorene individualnosti i uvučeni u Onoga koji je veći. Svi mi bivamo asimilirani u Krista i tako 'komunicirajući' s Kristom međusobno se identificiramo, postajemo identični, jedno u njemu, udovi jedni drugima. 'Komunicirati' s Kristom po svojoj biti znači i 'komunicirati' jedni s drugima.“[162]

Očito je da euharistijska interpretacija eklezijanoga zajedništva uključuje i govor o tijelu Kristovu, koji kod Ratzingera, kao i kod Pavla i otaca, posebno Augustina, ima euharistijski i eklezijalni smisao koji se međusobno prožimaju.[163] Tijelo Kristovo temelj je jedinstva Crkve koje proizlazi iz euharistijskoga jedinstva. Crkva koja slavi euharistiju ne samo da prima tijelo Kristovo, nego i sama u Duhu Svetome jest i postaje tijelo Kristovo. Na pozadini *communio* s Kristom povezuju se euharistija i Crkva, sakramentalna dimenzija *communio* i *communio* u zajednici. Joseph Ratzinger smatra Isusovu posljednju večeru istinskim činom utemeljenja Crkve. „Posljednja večera početak je Crkve. Jer to uvijek znači da euharistija povezuje ljude ne samo međusobno, nego i s Kristom, i da na taj način ljude čini Crkvom.“ [164] Euharistijsko, pričesno zajedništvo je zajedništvo s Kristom u kojemu

---

[160] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 130.
[161] *Isto*, 131.
[162] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 132. *Komunicirati* ovdje ima višestruku razinu značenja: može značiti općenito stajati u odnosu s Kristom i s drugima; može se odnositi na priopćavanje sebe drugome; i, konačno, njem. riječ *kommunizieren* znači i pričestiti se.
[163] Usp. J[oseph] RATZINGER, Leib Christi II. Dogmatisch, u: *LThK*^{2}, VI (1961.), 910; J[oseph] RATZINGER, Kirche. III. Systematisch, 175-176; Michael FIGURA, Haupt und Leib, ein Christus, 617-618.
[164] Joseph RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, 1987., 17, citirano prema: Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 194.

nastaje i zajedništvo među sudionicima. Euharistija je tako, prema Ratzingeru, s jedne strane naše udioništvo u *communio* između Boga i čovjeka koje je ostvario Isus Krist i, s druge strane, po tom udioništvu mjesto tvorenja Crkve – tijela Kristova. U postsinodalnoj apostolskoj pobudnici *Sacramentum caritatis* papa Benedikt XVI. istaknut će da je euharistija „uzročno počelo Crkve“[165], što će reći da „Crkva živi od euharistije. […] Euharistija je Krist, koji nam se daruje i trajno nas izgrađuje kao svoje tijelo.“[166] Euharistiju, kako vidimo, Ratzinger shvaća bitno dinamičko-eklezijalno. Ona je živo događanje po kojemu se neprestano zbiva nastajanje Crkve, po kojemu Krist izgrađuje svoje tijelo i nas same čini jednim tijelom.[167] Ako Ratzinger govori o Crkvi kao „novom i većem subjektu“, onda ne misli na neku samostalnu i u sebe zatvorenu stvarnost, stvorenu od ljudi, nego na „našu istovremenost s Kristom: druge nema“.[168] To znači da u euharistiji ne bivamo uvučeni tek u neki „nadsubjektivni subjekt“[169], nego bivamo asimilirani u Krista u Crkvi, koja postaje njegovo tijelo primanjem njegova sakramentalnoga tijela. Po svom sakramentalnom tijelu Krist u sebe uključuje i sebi suobličuje vjernike u eklezijalno tijelo sjedinjeno s njime.

U euharistijskom zajedništvu, koje u tijelu Kristovu povezuje sve sudionike u jednu Crkvu, svoj temelj ima i pojam *communio sanctorum*, kojega Ratzinger podrazumijeva u tradicionalnom višestrukom značenju. Riječ *sanctorum* imala je najprije bogoslužni smisao, odnoseći se na svete darove u euharistijskom slavlju (*sancta*) koji su vez jedinstva. Brzo se taj pojam počeo primjenjivati i na osobe (*sancti*) koje su sjedinjene tim posvećenim darom. Crkva više nije samo jedinstvo euharistijskoga stola, nego i zajednica onih koji su na temelju jedinstva toga stola međusobno povezani.[170]

---

[165] „Doista sam je Krist u žrtvi križa rodio Crkvu kao svoju zaručnicu i svoje Tijelo. Crkveni su oci naširoko razmatrali odnos Eve koja je stvorena iz rebra Adama koji spava (usp. Post 2,21-23) i nove Eve, Crkve, koja je rođena iz Kristova otvorenog boka, uronjenog u smrtni san: Ivan izvješćuje da je iz Isusova probodenog boka potekla krv i voda (usp. Iv 19,34), simbol sakramenata. Kontemplativni pogled na 'onoga koga su proboli' (Iv 19,37) navodi nas da razmotrimo uzročnu povezanost Kristove žrtve, euharistije i Crkve. Naime, 'Crkva živi od euharistije'. Euharistija je Krist koji nam se trajno daruje i trajno nas izgrađuje kao svoje Tijelo. Zato je u poticajnom kretanju između euharistije koja izgrađuje Crkvu i same Crkve koja 'čini' euharistiju prvotna uzročnost izražena upravo u formuli: Crkva može slaviti i častiti otajstvo Krista prisutnog u euharistiji upravo zato što se sam Krist njoj prvi darovao u žrtvi križa.“ (BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis – Sakrament ljubavi. Postsinodalna apostolska pobudnica Svetoga Oca Benedikta XVI. o euharistiji, izvoru i vrhuncu života i poslanju Crkve, upućena biskupima, kleru, osobama posvećenog života i vjernicima laicima* [22. II. 2007.], Zagreb, 2007., br. 14.)

[166] *Isto*.

[167] Istu misao o euharistiji kao središtu Crkve ističe i *Communionis notio*, br. 5: „Pavlova formula Crkva je Tijelo Kristovo izražava, dakle, da je euharistija, u kojoj nam Gospodin daje svoje tijelo i nas čini svojim tijelom, trajno mjesto nastajanja Crkve; u njoj je ona na najzgusnutiji način ona sama – na svim mjestima i opet samo *jedna*, kako je sam Krist samo *jedan*.“

[168] Joseph RATZINGER, Theologie und Kirche, u: *IkaZ* 15 (1986.) 6, 525.

[169] Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 180.

[170] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 336-337.

Kako točno zamjećuje Michael Schneider, Ratzingerov govor o tijelu Kristovu ne vodi zastupanju potpunoga identiteta između Crkve i Krista. „Crkva nije sam Krist, nego je odgovor na njega, i taj odgovor glasi 'vjera'. Ona je Crkva u onoj mjeri u kojoj je čin vjere. […] Njezina bit je relacija, okrenutost prema Gospodinu, pripadnost njemu (vjera).“ [171] Razlika između kalcedonske dogme i Crkve ostaje u smislu, da jedinstvo Crkve s Bogom nije fizičke naravi, kao što je Isusovo čovještvo sjedinjeno s božanstvom, nego je „*secundum ordinem et relationem*“.[172] Ili drukčije rečeno: jedinstvo kršćana nije izraženo u indikativu, nego izraz: „Ja i Otac jedno smo“ biva preformuliran u molitvu: „da budu jedno kao što smo mi jedno“, što znači da se to jedinstvo nikada nema u potpunom i dovršenom stadiju.[173]

Ako sve rečeno promotrimo iz perspektive Crkve, to znači da je, prema Ratzingeru, „Crkva euharistijsko zajedništvo. Ona nije jednostavno narod: od mnogih naroda, od kojih se sastoji, nastaje *jedan* narod po *jednome* stolu, što nam ga je Gospodin svima pripravio. Crkva je takoreći mreža euharistijskih zajedništva i neprestano se ujedinjuje po *jednome* tijelu što ga svi mi primamo.“[174] Već je Ratzinger u svojoj doktorskoj disertaciji *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (*Narod i kuća Božja u Augustinovu nauku o Crkvi*)[175] došao do spoznaje koju je u kasnijim djelima dalje razvijao: nije dovoljan samo pojam *naroda Božjega* da bi se izrazila bît Crkve; štoviše, njezina novost izražava se prikladnije pojmom *tijela Kristova*.[176] Ratzinger ide dalje te Pavlov pojam *tijela Kristova* smatra razvojem Isusove misli o Crkvi, jer je Isus na posljednjoj večeri „svoje sakramentalno tijelo učinio središtem Crkve i uzdigao ga na istinsko samoostvarenje Crkve. U euharistijskom slavlju zajednica onih, koji vjeruju u njega, treba uvijek iznova postati, ono što jest: 'narod Božji od tijela Kristova'“.[177]

Kada govori o euharistijskom zajedništvu u Crkvi, Joseph Ratzinger se ne zaustavlja samo na razini euharistijskih zajednica vjernika koje su međusobno povezane. U kristološkom utemeljenju eklezijalnoga zajedništva i njegovu konkretnom ostvarenju u euharistiji, odnosno

---

[171] Joseph RATZINGER, Kirchenverfassung und Umkehr, u: *IkaZ* 13 (1984.) 5, 446, citirano prema: Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 182.
[172] Joseph RATZINGER, Die Kirche als Geheimnis des Glaubens, u: *Lebendiges Zeugnis* 4 (1956./7.), 19, citirano prema: Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 182.
[173] Usp. Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 182-183.
[174] Joseph RATZINGER, *Bog je s nama*, 124-125.
[175] „Crkva je narod Božji samo u i po tijelu Kristovu. Upotreba pojma *narod Božji* za Crkvu iz perspektive *Novoga zavjeta* i otaca nije moguća bez kristološke i pneumatološke transpozicije.“ (Joseph RATZINGER, Vorwort zur Neuauflage, u: Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien, 1992., XIV-XV, citirano prema: Peter HOFMANN, *Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn, 2009., 20.)
[176] Usp. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 84.
[177] *Isto*, 85.

u pojmu *communio* koji sadrži značenja „euharistije“ i „zajednice“, Ratzinger vidi nužnu sintezu partikularne i sveopće Crkve, također na kristološkom temelju.[178] Euharistijsko se slavlje ostvaruje na određenome mjestu na kojemu izgrađuje temeljnu ćeliju bratstva među kršćanima. S jedne strane mjesna crkvena zajednica raste time što je hranjena živom i djelotvornom Gospodinovom prisutnošću u euharistiji, dok s druge strane vrijedi da je Gospodin samo jedan na svim mjestima i u svakoj euharistiji. Jer je Krist jedan, on je u svakom slavlju euharistije čitav. To znači da ga možemo imati samo zajedno s drugima i primiti ga samo u jedinstvu s drugima. Nerazdjeljiva prisutnost jednoga i istoga Gospodina pretpostavlja time da svaka pojedina zajednica stoji u čitavome i jednome Kristovu tijelu. Samo tako ona može slaviti euharistiju. S druge opet strane, jedinstvo partikularnih Crkava i sveopće Crkve koje je utemeljeno na jednome Gospodinu ne razara vlastitost pojedinih zajednica, nego ih izgrađuje i održava kao stvarno zajedništvo s Gospodinom i njihovim članovima međusobno. U jedinstvo partikularnih Crkava i univerzalne Crkve Ratzinger nužno uključuje i „stajanje u 'nauku apostola', čija prisutnost nalazi svoj znak i svoje jamstvo u instituciji 'apostolskih nasljednika'.“[179] Zbog toga, drži Ratzinger, nije tek riječ o nečemu izvanjskome, nego o nutarnjoj nuždi, kada se u euharistijskome slavlju poimence spominju papa i biskup. „Izvan ove velike mreže 'zajednica' postaje prazna, pretvara se u romantičnu gestu čežnje za zaštićenošću u maloj skupini, kojoj ipak nedostaje stvaran sadržaj.“[180] Ratzinger euharistijsko zajedništvo Crkve povezuje s biskupskim kolegijalitetom, na što je uputio već Drugi vatikanski koncil.[181] Funkciju utemeljenja jedinstva Crkve imaju sakrament i riječ, a funkciju svjedoka toga jedinstva imaju apostolski nasljednici. Drukčije rečeno, „Crkva […] prema katoličkom razumijevanju [...] nije dana drugačije osim u zajedništvu onih, koji međusobno komuniciraju u tijelu i riječi Gospodinovoj – a komunionalno zajedništvo (*Kommuniongemeinschaft*), jednako kao i zajedništvo riječi, ne postoji drugačije osim u jedinstvu sa svjedocima,“[182] što se ne treba shvatiti jednostrano, nego jednako tako istaknuti da u nekom obliku postoji „Crkva“ i izvan svojih vidljivih granica.[183]

[178] Usp. Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 91-92; Joseph RATZINGER, *Bog je s nama*, 50-51.
[179] Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi*, 92.
[180] *Isto*, 91.
[181] Usp. Michael FIGURA, *Haupt und Leib, ein Christus*, 624.
[182] Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 120.
[183] Usp. *Isto*.

3.3.3. Prioritet univerzalne Crkve pred mjesnim Crkvama

Iz euharistijskoga središta crkvene *communio* i međusobne povezanosti obiju dimenzija tijela Kristova Joseph Ratzinger izvodi određene zaključke s obzirom na poimanje Crkve, kojima korigira Nikolaja Afanasjeva. Taj ruski teolog iz usredotočenja na euharistiju poistovjećuje Crkvu s mjesnom Crkvom odnosno zajednicom, pri čemu ne misli na biskupiju, nego na pojedino euharistijsko okupljanje vjernika. Euharistijska zajednica je prema njemu Crkva u punini, jer sam Krist nije djeljiv i nigdje nije prisutan djelomično. Crkvenopovijesnim istraživanjima Afanasjev je pokušao argumentirati da je univerzalistička ekleziologija tek postupno potisnula izvornije euharistijsko viđenje Crkve kao mjesne Crkve.[184] Ratzinger pak, unutar sinteze partikularne i univerzalne Crkve, daje vremensku i ontološku prednost univerzalnoj Crkvi. Vremenski prioritet univerzalne Crkve nekadašnji sveučilišni profesor potkrepljuje različitim argumentima. Između ostaloga, Luka u *Djelima apostolskim* Dvanaestoricu poistovjećuje s apostolima (usp. Lk 6,13) i u njima vidi utjelovljenu prednost univerzalne Crkve ispred mjesnih Crkava. Ratzinger univerzalnu Crkvu, osim toga, vidi utemeljenu na Duhove, gdje čudo različitih jezika i popis naroda pokazuju da je Crkva od početka *kat'holon* – koja sve obuhvaća. Time se ne proširuje jedna mjesna Crkva, nego je univerzalnost Crkve prisutna od njezina prvoga trenutka. Nadalje, Pavao u *Poslanici Galaćanima* govori o „nebeskom Jeruzalemu“ (4,26) ne kao eshatološkoj veličini, nego kao stvarnosti koja prethodi i koja je kao „novi eon“ prisutna u Crkvi.[185] Također Pavao ne govori o crkvama u Efezu ili Korintu, nego o Crkvi Božjoj u Rimu, Efezu ili Korintu, iz čega će Ratzinger na liniji Heinricha Schliera zaključiti da pojedine Crkve već prethodno tvore jedinstvo. Ontološku prednost univerzalne Crkve Ratzinger izvodi iz misli o preegzistentnom planu Božjemu da čovječanstvo ujedini u Kristu, s čime povezuje preegzistenciju univerzalne Crkve. Potom razmatra sliku Krista Zaručnika čija je Crkva jedna jedina zaručnica, kao i patrističku ideju „*ecclesia ab Abel*“.[186] Ratzingerova je teza našla odjeka i u pismu Kongregacije za nauk vjere *Communionis notio*, što je izazvalo kritike teologa. Nekoliko godina kasnije, Walter Kasper se uključio u diskusiju s Ratzingerom, koja je postala poznata kao „rasprava kardinala“.[187] U središtu Kasperove kritike je Ratzingerovo proširenje koncilske formule: „Sveopća Crkva egzistira u i iz partikularnih Crkava“ (LG 23) dodatkom:

[184] Usp. Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers*, 33-34.
[185] Usp. Joseph RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 116.
[186] Usp. *Isto*, 116-119; Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers*, 35-36.
[187] Opširnije o toj raspravi vidi u: Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers*, 27-46; Michael SCHNIEDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 187-195; Željko TANJIĆ, Jedna Crkva u i iz mnoštva Crkava. Odnos između opće Crkve i partikularnih Crkava u svjetlu rasprave između Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera, u: *BS* 74 (2005.) 3, 759-780.

„Partikularne Crkve egzistiraju u i iz univerzalne Crkve“[188]. Kasper, suprotno Ratzingeru, a oslanjajući se i na prethodno iznesene argumente Josepha Pottmeyera i Medarda Kehla, zastupa „istoizvornost“ (*Gleichursprünglichkeit*) univerzalne Crkve i mjesnih Crkava, koja odgovara unutartrojstvenoj „istoizvornosti“ jedinstva i mnoštva. Prema Ratzingeru, međutim, ova analogija zanemaruje činjenicu povijesti spasenja. Njegov argumentacijski slijed točno je sažeo Karl-Heinz Menke: „Trojstveni Bog se jednom zauvijek objavio u Isusu Kristu i ne ponovno u Duhu Svetomu. Po Duhu Svetomu Crkva postaje tijelo Kristovo, a ne tijelo triju božanskih osoba. I kako nije tijelo povijesnoga Isusa bilo nevidljivo, tako ni uključivanje kršćana djelovanjem Duha u tijelo Kristovo nije nevidljiva stvarnost.“[189] Dok se Ratzingerovo mišljenje u ovoj raspravi znalo okarakterizirati kao „platonizirajuće“ ili „idealizirajuće“[190], dotle se čini pogođenijim teološko razlikovanje dvaju mišljenja, prema kojem u Ratzingerovom prevladava kristološko-sakramentalno, a u Kasperovom trinitarno polazište.

3.3.4. Crkva – „sakrament jedinstva“

Vertikalnu i horizontalnu dimenziju *communio* Ratzinger vidi prisutnom i u govoru o Crkvi kao sakramentu. „Kao zajednica koja potječe od sakramenta ona je konkretna, ali njezina konkretnost nije empirijska, nego upravo sakramentalna, te je kao znak saveza uvijek više od puke činjenice, od puke stvari. Kao sakrament Crkva nije nikada bez institucionalne forme, ali ona nikada ne nestaje ni u opipljivoj juridičkoj strukturi.“[191] Viđenje Crkve kao sakramenta proizlazi iz poimanja kršćanstva kao zajednice, koje čuva od njegove individualističke ili puke institucionalističke interpretacije. Zasluge za isticanje kršćanstva kao zajedništva Ratzinger posebno pripisuje Henriju de Lubacu, koji je tridesetih godina prošloga stoljeća produbio, na tragu otačke teologije, pojam *sakrament* i svojim ključnim djelom *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* (*Katolicizam – Socijalni aspekti dogme*) iz 1938. godine doprinio aktualiziranju socijalne dimenzije kršćanstva. De Lubac je bio zabrinut otpadom od vjere koji nije bio uzrokovan agnostičom filozofijom, nego se odvijao u ime čovječanstva koje trpi i koje kao zajednica zahtijeva služenje svih. Kršćanstvo s

[188] KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Communionis notio*, br. 9.
[189] Karl-Heinz MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers*, 40. Na jednakoj argumentacijskoj liniji može se shvatiti i Ratzingerovo upozoravanje na pravilnu interpretaciju pojma *subsistit in* (LG 8) u pitanju odnosa Katoličke crkve i prave Kristove Crkve, koja se također ne odvija na pozadini trinitarne analogije, nego polazi od kristologije. (Usp. *Isto*, 42-45.)
[190] Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 193.
[191] Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, XVII, citirano prema: Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 185.

naglašenim individualnim spasenjskim težnjama smatrao je karikaturom kršćanstva. Ono je u svojoj biti misterij ujedinjenja, jer je svrha spasenja ujedinjenje čovječanstva po jednome i u jednome – Isusu Kristu. De Lubac je *katolicizam* postavio kao riječ-vodilju čitavoga svoga teološkog razmišljanja. Ratzinger parafrazira njegovu misao: „Biti kršćanin znači biti katolički, znači biti na putu prema sveobuhvatnom jedinstvu. Ujedinjenje je otkupljenje, jer ono je ostvarenje naše podudarnosti s Bogom, s Tro-Jednim; ali prema tomu, jedinstvo s njime je navezano na naše vlastito jedinstvo i događa se po njemu.“[192] U tom vidu ono katoličko nije više usmjereno prema unutra, nego se pokazuje kao okretanje današnjim ljudima i jedino kao misterij ujedinjenja može biti odgovor na humanistički ateizam, koji traži ujedinjenje čovječanstva. Govor Drugoga vatikanskog koncila o Crkvi išao je, po Ratzingerovoj prosudbi, u smjeru De Lubacova mišljenja te je došao do otkrića „Crkve kao sakramenta, kao znaka i oruđa jedinstva“[193] (usp. LG 1).

Sakramentalno viđenje Crkve pokazuje u čemu ona utemeljuje svoju bitnu ulogu sjedinjenja. Ponajprije, takav govor prevladava individualističko shvaćanje sakramenata kao sredstava milosti, jer je „sakrament kao bogoslužno događanje uvijek ostvarenje zajednice“ i daje uvid da „Crkva nije vanjska organizacija vjere, nego je po svojoj biti bogoslužna zajednica; ona je najviše Crkva kada slavi liturgiju i uprisutnjuje otkupljujuću ljubav Isusa Krista, koja ljude iz ljubavi oslobađa njihove osamljenosti, privodi ih jedne k drugima, vodeći ih k Bogu.“[194] Oba aspekta povezuju se u zajedničkom sadržaju kojega Ratzinger izražava pojmom *unio* ili *unitas*: „sjedinjenje s Bogom jest sadržaj milosti, ali je posljedica takvoga sjedinjenja jedinstvo ljudi jednih s drugima.“[195] Zato sakramentalno jedinstvo vjernike nužno otvara u društvenom smjeru, što je posebno očito iz euharistije:

> „Kada sam ujedinjen s Kristom, ujedinjen sam i s drugima, i to jedinstvo ne završava na pričesnome klecalu, nego tek tu započinje i postaje život, tijelo i krv u svakodnevici moga stajanja s drugima i kod drugih. […] Ako se euharistiju shvaća upravo u čitavoj nutarnjosti povezivanja svakoga čovjeka s Gospodinom, ona sama po sebi postaje društveni sakrament u najvišem stupnju.“[196]

Zaokret od pretjerano individualističkoga naglaska kršćanstva prema socijalnome potaknuo je u postkoncilskom vremenu teološke razvoje koji su išli u smjeru transpozicije zajedništva u konkretnu društvenost. Krajem šezdesetih godina de Lubacova teologija katoličkoga preoblikovana je, prema Ratzingeru, u „političku teologiju, koja kršćansko hoće

[192] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 54.
[193] *Isto*, 55.
[194] *Isto*, 55-56.
[195] *Isto*, 56.
[196] Joseph RATZINGER, *Na putu k Isusu Kristu*, 133.

iskoristiti kao katalizator političkoga ujedinjenja, misleći da tek na taj način ono postaje praktično.“[197] De Lubacova misao koju je Koncil preuzeo i produbio, kritički zamjećuje Ratzinger, sada se činila samo kao prvi stupanj u suočavanju kršćanstva s ateističkim humanizmom koji je, doduše, bio nužan da bismo se uopće približili problemu, ali koji je trebao biti preveden u realističniji model političke teologije. Ostajanje pri nacrtu Drugoga vatikanskog koncila činilo se kao zastajanje unutar jednoga logičnog pokreta koji ne bi imao odvažnosti da se dođe do cilja vlastitog polazišta.[198] Ratzinger pak takvim tendencijama ponajprije zamjera prenaglašeno vrednovanje političkoga i gospodarskoga kao jedinoga mjerila stvarnosti, jer bez nutarnjega preokreta mišljenja i bivanja nije moguće da se ljudi izvana okrenu jedni prema drugima. Također za ujedinjenje ljudi nije dovoljno tek kolektivno zajedništvo, nego ono mora biti nosivo i u smrti i u njoj naći svoju potvrdu. Bez sakramentalnoga zajedništva nije moguće ni stvarno izvanjsko jedinstvo ljudi. „Čovjek se ne može poistovjetiti s Bogom, ali Bog se poistovjetio s čovjekom – to je sadržaj komunije koja nam se nudi u euharistiji i svaka *communio* – koja iza nje zaostaje daje premalo.“[199] Iz euharistijskoga zajedništva treba shvatiti i Crkvu kao „sakrament jedinstva“:

> „Crkva je *communio*; ona je Božje komuniciranje s ljudima u Kristu, a stoga i ljudi međusobno, te je tako sakrament, znak i oruđe spasenja. Crkva je slavljenje euharistije, euharistija je Crkva; to dvoje ne stoji jedno pored drugoga, nego je isto; odatle proizlazi sve drugo. Euharistija je *sacramentum Christi*, i budući da je Crkva *eucharistia*, ona je i *sacramentum* kojemu se pribrajaju svi drugi sakramenti.“[200]

Značenje sakramenta ovdje Ratzinger rabi u analognom smislu. Govori o Crkvi kao sakramentu u značenju širem od shvaćanja pojedinačnih sakramenata. S druge strane, opća sakramentalnost Crkve ukorijenjena je u euharistijskom sakramentalnom zajedništvu na temelju kojega ona obuhvaća ostale sakramente kao načine ostvarenja svoje sakramentalne bîti.[201]

Na misaonoj liniji Gérarda Philipsa, glavnoga autora koncilskoga teksta o Crkvi, za Ratzingera Crkva kao sakrament ujedinjenja s Bogom, i odatle međusobnoga ujedinjenja vjernika, ima razinu znaka za čitav ljudski rod. Kao sakrament, Crkva ne uspostavlja izravno svjetovno i političko jedinstvo ljudi. „[…] sakrament ne nadomješta politiku, a teokracija je u

---

[197] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 56.
[198] Usp. *Isto*.
[199] *Isto*, 59.
[200] *Isto*.
[201] „[…] sedam sakramenata nije zamislivo i moguće bez jednog sakramenta Crkve; oni su uopće razumljivi samo kao praktična ostvarenja onoga što je Crkva kao takva i u svojoj cijelosti. Crkva je sakrament u sakramentima; sakramenti su načini ostvarivanja sakramentalnosti Crkve. Crkva i sakramenti se međusobno tumače.“ (*Isto*, 53.)

bilo kojoj formi nesporazum. No, jedinstvo vjere je djelotvorno i u najobičnijem svakodnevnom životu, te ima znakovnu snagu i na području privremenoga.“[202] Vremenski svjetovni poredak i izgradnja sveopćega Božjeg kraljevstva po Isusu Kristu stvarnosti su koje se trebaju razdvajati, ali su ipak i obje u međusobnoj interakciji i povezanosti. Kao praktičnu zadaću koja proizlazi iz sintagme „sakrament jedinstva“ Ratzinger predlaže: „izgrađivati ćelije bratstva polazeći od euharistije i tako Crkvu učiniti konkretnom, iz slobode vjere činiti korake prema jedinstvu, koji će tiranskome jedinstvu izvana osporiti njegov zahtjev da je jedino ono praktično.“[203] Sakramentalno ujedinjenje s Bogom preduvjet je i mogućnost ostvarenja jedinstva među ljudima na društvenoj razini. Ono što Ratzinger ovdje izražava riječju *jedinstvo* nije shvaćeno kao potpuno poistovjećivanje u kojem se gube različitosti, nego, kako je vidljivo iz širega konteksta, kao *communio*.

Kategorije koje Joseph Ratzinger rabi za tumačenje otajstva euharistije i Crkve – tijelo Kristovo, sakrament, zajedništvo – pokazuju da Crkva u sebi već ima eshatološku dinamiku, da se u njoj već ostvaruje zajedništvo s Bogom i vjernika međusobno omogućeno Kristovim otajstvom, ali isto tako da ona teži prema konačnoj nebeskoj punini toga zajedništva. Čovjek eshatološku graničnu liniju ne prekoračuje tek u smrti, nego već u samom činu vjere i slavlju sakramenata u Crkvi postaje dionikom zajedništva s Bogom. U tom vidu ne iznenađuje što dosadašnja Ratzingerova razmišljanja o odnosu Boga i čovjeka u zajednici vjernika ulaze i u specifično eshatološke teme, koje je u kontekstu određenih teoloških kontroverzi nastojao ponovno utemeljiti iz *Biblije* i crkvene predaje.

4. Eshatološko dovršenje u perspektivi čovjekove „dijaloške besmrtnosti“

U *Predgovoru* svoga „najtemeljitijega djela“[204], *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (*Eshatologija – smrt i život vječni*) iz 1977. godine Joseph Ratzinger priznaje da je u početku svojih predavanja o eshatologiji imao nakanu konstruirati „deplatoniziranu eshatologiju“ te je počeo s tezama koje su se kasnije etablirale i u katoličkom području. No što se više bavio tim pitanjima, to su se više raspadale antiteze koje je konstruirao i tim više mu se pokazivala

[202] *Isto*, 60.
[203] *Isto*. U jednome svome djelu Ratzinger razrađuje dimenzije kršćanskoga bratstva koje se misaono i sadržajno poklapaju sa svime onim što on uključuje u teološko produbljivanje paradigme *communio*. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Kršćansko bratstvo*, Zagreb, 2008. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960.])
[204] Joseph RATZINGER, *Moj život*, 127. Ovim argumentom *Eshatologije* kao Ratzingerova najrazrađenijega djela opravdavamo i činjenicu što u našem radu Ratzingerova eshatološka misao zauzima više prostora od ostalih područja Ratzingerove antropologije koju smo obradili. U našem radu koristimo sljedeće izdanje: Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, ^{5}1978. (dalje: *Eschatologie*)

unutarnja logika crkvene predaje.[205] Konkretno je riječ o tada novijim, ponajprije evangeličkim, a kasnije i ponekim katoličkim teološkim tendencijama odbacivanja pojmova *duša* i *besmrtnost* kao nečega što je u kršćansku misao ušlo pod utjecajem grčkoga dualizma i što nije u skladu s biblijskom dijaloškom vizijom čovjekova vječnoga života. Ratzinger će, suprotno tome, u svojoj *Eshatologiji* govoriti o crkvenoj eshatologiji kao rezultatu stapanja kršćanske vjere i grčkoga traganja za *Logosom*. Konkretno će se zalagati za rehabilitaciju pojmova *besmrtnost* i *duša* u teologiji, pokazujući da *Biblija* poznaje izvorno teološko poimanje čovjekove besmrtnosti nakon njegove fizičke smrti.

Time postaje očito da Ratzingerova eshatološka vizija počiva na suočavanju s tadašnjim teološkim strujanjima i njihovim posljedicama, s jedne strane, te produbljivanju i ponovnoj interpretaciji biblijske i tradicijske crkvene baštine vezane uz pitanje čovjekova vječnoga života, s druge strane. Pritom je vidljivo da personalno-relacijska paradigma Ratzingerove sveukupne teologije dominira i u njegovim eshatološkim temama. One se pak u sveobuhvatnom smislu mogu sagledati iz perspektive jedne njegove sintagme, s kojom su sve povezane i iz koje se rasvjetljuju: iz perspektive „dijaloške besmrtnosti“, koja se već implicitno nazire u njegovu teološkom tumačenju smrti.

4.1. Teološko tumačenje smrti

U pitanju smrti Joseph Ratzinger se suočava s antitezom biblijskoga i grčkoga mišljenja, koju su u novije vrijeme potaknuli protestantski teolozi Paul Althaus i Eberhard Jüngel, a koja je zapravo u teologiji već od XVI. stoljeća sve više dobivala na važnosti te ima utjecaja i na novija shvaćanja smrti.[206] Prema Ratzingerovoj interpretaciji, njihovo temeljno polazište sastoji se u mišljenju da je grčko shvaćanje smrti, koje je oblikovano Platonovom mišlju, idealističko i dualističko. Materija je loša, a duh, odnosno ideja smatra se pravom stvarnošću. U čovjeku duh je zatočen u tijelu, pa je smrt oslobađanje zatočene duše iz tijela u njezinu besmrtnost. Spomenuti zastupnici smatraju da je vjera u besmrtnost duše utemeljenja u takvom idealističko-dualističko-antitjelesnom platonizmu i da nema uporišta u samoj *Bibliji*. Ona, naime, ne poznaje čovjeka podijeljenoga na dušu i tijelo, nego ga gleda kao cjelovito Božje stvorenje. Zato se ni smrt ne vrednuje idealistički, nego se u potpunom realizmu doživljava kao neprijatelj koji razara život. U tom smislu spomenuti teolozi

[205] Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 14-15. (dalje: *Eschatologie*)
[206] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 69-70; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, u: *IKaZ* 1 (1972.) 2, 231-235.

zastupaju teoriju potpune smrti (*Ganztodtheorie*)[207], u kojoj ne umire samo tijelo, nego čitav čovjek bez ikakvoga ostatka. Tek je Kristovo uskrsnuće izvor biblijske nade da će čitav čovjek milošću Božjom biti uskrišen na novi život. Pretpostavkom potpune smrti i nade, koja proizlazi iz Kristova uskrsnuća, besmrtnost duše se prema evangeličkim teolozima pokazuje kao potpuno proturječna Bibliji. Teza o potpunoj smrti doživjela je dodatna radikaliziranja, poglavito preuzimanjem starozavjetnoga saducejskog odbacivanja besmrtnosti i uskrsnuća, čemu Ratzinger prigovara da se „spretnom literarno-kritičkom manipulacijom postiglo potpuno usklađivanje biblijskih iskaza i najistaknutijih traženja duha vremena."[208]

Za razliku od novijih teoloških mišljenja, Ratzinger pokazuje da već *Stari*, a pogotovo *Novi zavjet*, poznaje izvorno teološki razvoj ideje besmrtnosti čovjeka nakon njegove fizičke smrti. *Sveto pismo* smrt i besmrtnost interpretira postupno dijaloški i poznaje određeni razvoj koji je teo-loški motiviran, odnosno potaknut postupnim produbljivanjem Izraelova pojma Boga, a potom konkretiziran kristološkim događajem.

4.1.1. Prevladavanje smrti po zajedništvu s Bogom[209]

U starozavjetnoj predodžbi o smrti Ratzinger prepoznaje određeni razvoj koji se kreće od baštine zajedničke sveukupnom arhaičnom svijetu do postupne promjene negacijom mitskih bogova i shvaćanjem Jahvine jedinstvenosti i svemoći. U *Starom zavjetu* prevladava najprije životni ideal ovozemaljskoga karaktera: doživjeti puninu zemaljskoga života, doživjeti starost i vidjeti djecu svoje djece participirajući u njima u budućnosti Izraela i njegovim obećanjima. Rana smrt ili život bez djece shvaća se kao nešto neprirodno, kao kazna koja je posljedica čovjekova djelovanja odnosno grijeha, čime se, s druge strane, zadržava cjelovitost predodžbe o životu i njegovoj pravednosti. Sama smrt se, međutim, ne shvaća kao uništenje, jer mrtvi silaze u *šeol*, što nalikuje egzistenciji u sjeni, ne-bitku koji opet nije potpuno ništavilo. Prema nekadašnjem profesoru u Regensburgu, značajno je da se

---

[207] Teoriju o potpunoj smrti zastupa dio evangeličkih teologa (P. Althaus, K. Barth, O. Cullmann, H. Ott, H. Thielicke), tvrdeći da smrt pogađa čitavoga čovjeka, i tijelo i dušu. S jedne strane, od čovjeka ništa ne ostaje što bi prevladalo smrt, dok s druge strane ostaje samo Božja vjernost čovjeku bez nositelja odnosa od strane čovjeka. Radikalna verzija zastupa da duša prestaje postojati, dok se ona blaža priklanja mišljenju da duša ne vrši više nikakve funkcije, nego se nalazi u stanju poput sna. Nasuprot potpunoj smrti spomenuti teolozi jednako radikalno zastupaju uskrsnuće mrtvih te ga shvaćaju kao novo stvaranje na temelju sjećanja koje Bog ima o čovjeku. To znači, dakle, da čitav čovjek treba biti od Boga uskrišen. Stoga drže da izraz „uskrsnuće tijela" nedovoljno jasno ističe da se radi o čitavome čovjeku, a ne samo njegovu tijelu. (Usp. Josef FINKENZELLER, Eschatologie, u: Wolfgang BEINERT [ur.], *Glaubenszugänge. Lehrbuch katholischer Dogmatik*, III, 563-564.)

[208] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 70.

[209] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 74-83; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 278-280.

pokojni nalaze u prostoru bez komunikacije, što u konačnici, zbog nedostatka odnosa, znači uništenje života. U *šeolu*, međutim, ne samo da ne postoji komunikacija s ljudima, nego tamo ni *Jahve* nije prisutan, pa ni s njime nije moguća nikakva komunikacija.

Iz te temeljne misli razvila se poglavito u molitvi Izraela fenomenologija bolesti i smrti, koja oboje interpretira kao duhovne fenomene i otkriva njihov duboki temelj i sadržaj. Stanje bolesti opisuje se predikatima smrti. Biti bolestan znači raspad ne samo unutarnje strukture tijela, nego isključenje iz komunikacije, tj. uništenje svih životnih odnosa. Smrt na taj način zahvaća u čovjekov život, a njezina je bît izolacija, napuštenost i osamljenost. Ratzinger primjećuje također da fenomenologija bolesti nije opisana samo fenomenologijom smrti, nego uključuje i fenomenologiju života. Na bolesti se pokazuje da nije svaki tubitak (*Dasein*) već po sebi život i da postoji život koji je ne-život. Pravi je život tamo gdje nema bolesti, samoće, izoliranosti, gdje vlada bogatstvo ispunjenja, ljubav, zajedništvo i dodir s Bogom. „Tako život postaje identičan s blagoslovom, smrt s prokletstvom. Život znači zajedništvo, a bît smrti je bez-odnosnost.“ [210] Samu fizičku dimenziju egzistiranja ili propadanja ovdje nadilazi humani i socijalni, te u konačnici teološki element koji određuje što znači živjeti. Ratzinger drži da je upravo to pitanje odnosa i izolacije pokrenulo teološko propitivanje u dva smjera: „Ako, s jedne strane, čovjek koji fizički živi može biti 'mrtav', u odsutnosti zajedništva, ne mora li, s druge strane, snaga zajedništva, pogotovo zajedništva s Bogom, biti jača od fizičke smrti; može li tada život ostati i iznad fizičkoga potonuća?“[211] Pozivajući se na bibličara Franza Mußnera, Ratzinger vjeru u vječni život vidi utemeljenu u vjeri u Jahvu i u njegovu snagu. Iz Izraelova pojma Boga razvila se misao o neuništivosti zajedništva s Bogom i vjera u vječni život.

> „Jer objektivno je predodžba o smrti kao zapreci, na kojoj završava Jahvino područje, proturječje u odnosu na sveobuhvatni zahtjev vjere u *Jahvu*. Postoji proturječje u shvaćanju da se on, koji je život, suočava s granicom svoje moći. Utoliko stojimo ovdje pred situacijom koja nije mogla biti konačna; u konačnici je mogla biti samo ili ukinuta vjera u Jahvu ili je morala nastupiti neograničenost Jahvine moći i time temeljna konačnost zajedništva koje je on utemeljio.“[212]

Prvotna ovostranost starozavjetne vjere proizlazi iz njezine pripadnosti arhaičnim oblicima života i pojma Boga koji je zahtijevao odbacivanje kulta mrtvih i s njim povezane ideje besmrtnosti. Istovremeno je, međutim, izraelski specifičan pojam Boga priječio da Izraelova vjera ostane na ovostranosti kao svojem zadnjem stadiju razvoja.

---

[210] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 76.
[211] *Isto*.
[212] *Isto*.

Konačna kriza ovostranoga razvoja vjere pokazuje se u izraelskom „prosvjetiteljstvu“, posebice u *Propovjedniku* i *Knjizi o Jobu* koji razbijaju logiku smrti kao posljedice za vlastite čine te u životu i smrti ne uočavaju jasnu logiku pravednosti. Prvi veliki zamah prevladavanja krize u novom smjeru Ratzinger vidi u iskustvu progonstva, posebice u Deuteroizaijinim pjesmama o Sluzi Božjemu. Bolest i smrt više nisu kazna ili plod grijeha, nego se vrednuju kao zastupničko trpljenje, čime se području smrti otvorio novi pozitivni prostor. Bolest i smrt sada mogu biti put onoga koji pripada Bogu time što kao patnik postaje spasiteljem za druge. „Trpljenje po Božjoj volji i za druge ljude može postati najuzvišeniji način da se uprisutni Bog i da se stupi u službu života. Bolest i smrt više nisu zapreke na kojima čovjek postaje beskoristan i besmislen, […], nego su nove čovjekove mogućnosti […].“ [213] Ostaje fenomenološko poistovjećivanje bolesti i smrti, bolesti i *šeola*, ali smrt više nije kazna bez povratka, nego je snaga čišćenja i promjene, put i sudbina pravednika u kojoj se pravo produbljuje u milosrđe zastupničkoga služenja. Ratzinger drži da je u ovakvom shvaćanju smrti već implicitno prisutna i vjera u uskrsnuće, jer *šeol* ne zadržava patnika, nego je njegova patnja način na koji kroz prividan život prodire pravi život u punini.

Neki su psalmi – Ratzinger navodi Ps 16 i Ps 73 – ovdje naznačeno iskustvo produbili. U Ps 16 molitelj iz dubokoga povjerenja u Boga još ne ističe izravno vjeru u prevladavanje smrti, ali izražava sigurnost da je Jahve jači od *šeola*, i da se molitelj osjeća siguran u njegovim rukama, koje su zapravo moć života. Još snažnije poruke sadržane su u *Psalmu* 73, posebno u rr. 23-28, gdje molitelj odgovor za svoju životnu poteškoću nalazi u pogledu na Boga, koji mu otkriva privid i ništavnost sreće grešnika. Iz dubokoga iskustva molitelj otkriva da je zajedništvo s Bogom jače od raspadanja tijela. Ono je prava stvarnost pred kojom se sva ostala stvarnost pokazuje kao privid i ništavnost. Komunikacija s Bogom stvarnija je od same smrti. Za Ratzingera, ovi retci jedan su od tekstova u kojima *Stari zavjet* najviše razvija izvornu ideju o nadvladavanju smrti, i to samo polazeći od pojma Boga (ne koristi pojam duše niti misao o uskrsnuću, niti se služi grčkim ili perzijskim modelima) i iskustva zajedništva s njime. Biti-s-Bogom ovdje je shvaćeno kao mjesto gdje čovjek može prevladati *šeol*, koji je stalno prisutan usred njegova života i koji ga ugrožava i prijeti mu.

Treća skupina starozavjetnih tekstova, koju Ratzinger smatra novom fazom starozavjetnoga razvoja misli o besmrtnosti, je literatura o mučeništvu, koja u iskustvu mučeništva dolazi do sigurnosti života i u njemu nalazi nov način prevladavanja smrti. Ključan tekst je Dn 12,2: „Tada će se probuditi mnogi koji snivaju u prahu zemljinu; jedni za

[213] *Isto*, 78.

vječni život, drugi za sramotu, za vječnu gadost.“ To mjesto Ratzinger smatra najjasnijom starozavjetnom formulacijom vjere u uskrsnuće, koja je nastala u kontekstu helenističkoga progona Židova. U ovu skupinu pripadaju i dvije kasnije knjige, *Knjiga Mudrosti* i *Druga knjiga o Makabejcima*, u kojima se također spominje mučeništvo te stanje iz Ps 73 dobiva svoju punu oštrinu. Vjernik u kontekstu progona shvaća da ne postoji logika čin-posljedica (*Tun-Ergehen*), nego da vjera i pravednost dovode do preranoga gubitka života, ali i to da je Jahvina pravednost više od vlastitoga biološkog postojanja te da onaj koji u njoj umire, ne umire u ništavilo nego ulazi u pravu stvarnost, u istinski život. Starozavjetne situacije patnje postale su hermeneutičkim mjestom u kojemu se zajedništvo s Bogom pokazalo kao istinska stvarnost života. Zajedništvo s Bogom je život onkraj i preko smrti, a taj je uvid nastao u trpljenju vjere. U tome Ratzinger vidi i unutarnju paralelu s Platonovim posredovanjem Sokratova iskustva umiranja za pravednost.

4.1.2. Kristološko produbljivanje smrti [214]

Nova perspektiva u pitanju smrti u *Novom zavjetu* proizlazi iz nove činjenice, odnosno događaja koji dotadašnja starozavjetna iskustva *Psalma* 73, kao i nadu Makabejaca dovodi do konačnoga ostvarenja: iz muke (martirija) i uskrsnuća Pravednika Isusa Krista.[215] Joseph Ratzinger, međutim, primjećuje da to novo svjetlo ipak ne mijenja temeljno vrednovanje smrti kao takve te se i dalje smrt smatra neprijateljem života. Ni nakon Isusova križa veličanje smrti ne stupa na mjesto radosti života.

Novozavjetno vrednovanje smrti ne mijenja se ni kada Krist, kao istinski pravednik i patnik, biva odbačen u smrt te na taj način prevladava smrt kao od Boga napušteno mjesto. Krist kao Pravednik sâm silazi u *šeol*, gdje se Bog ne slavi. No njegovim silaženjem Bog silazi u *šeol* i time *šeol* prestaje biti od Boga napuštena zemlja tame. „U Kristu je sam Bog ušao u područje smrti i prostor bez komunikacije učinio prostorom svoje prisutnosti. To nije veličanje smrti; time što ju je Bog u Kristu zadesio, ukinuo ju je i prevladao.“[216]

---

[214] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 83-89; Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 280-285.

[215] Usp. Joseph RATZINGER, Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung, u: Gerhard ADLER (ur.), *Christlich – was heißt das?*, Düsseldorf, 1972., 34-37.

[216] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 84. Isusov poklik na križu: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?“ (Mk 15,34) znači njegovo sudjelovanje u dubini čovjekove smrti, u kojoj dolazi do izražaja njegova potpuna napuštenost i osamljenost. (Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 298 sl.) U tom vidu odnosa, za Ratzingera riječ *šeol* znači i smrt i pakao: „Smrt je apsolutna samoća. A ona samoća, u koju više ne može prodrijeti ljubav, jest – pakao.“ (*Isto*, 301).

Da se navještajem Kristova križa kao čovjekova spasenja ne stavlja smrt u središte navještaja vjere, niti se ona pozitivno vrednuje, Ratzinger potkrepljuje i fenomenologijom smrti i života, koje je već *Stari zavjet* bio svjestan, a koja se može lako verificirati u vlastitom iskustvu. Svakodnevni život daje nam iskustvo da se radi više o životu u sjeni, u kojemu tek naslućujemo što bi pravi život mogao biti.[217] Time Ratzinger objašnjava i činjenicu da prosječan čovjek nema neposrednu želju za besmrtnošću, jer ne želi život kakav živi produžiti u beskonačnost. S druge strane, ne želi ni smrt kao okončanje takva života. Ipak postoje trenutci u kojima se dotiče ono što ne bi trebalo nikada prestati, a može se samo iskusiti. To su trenutci ljubavi i, istovremeno, trenutci istine i otkrivanja života. Ratzinger smatra da želja za besmrtnošću ne raste iz vlastite izoliranosti, nego iz iskustva ljubavi, zajedništva i drugoga „ti". Otkrivanje života događa se u prevladavanju vlastitoga „ja" i predanju drugome „ti"; ono nastaje u zahtjevu koje „ti" postavlja „ja" i obrnuto. Misterij života identičan je s misterijem ljubavi, koji je povezan i sa smrću.

Fenomen smrti se iz svega rečenoga pokazuje u tri različite međusobno povezane dimenzije:

> „1. Smrt je prisutna kao ništavnost prazne egzistencije koja smjera prema prividnom životu. 2. Smrt je prisutna kao proces fizičkog nestajanja koji se provlači kroz život, a koji se doživljava u bolesti i u fizičkom umiranju nalazi svoj kraj. 3. Smrt se susreće u smionosti ljubavi koja ostavlja samu sebe i predaje se drugome; ona se susreće u napuštanju vlastite prednosti u korist istine i pravednosti."[218]

Kršćansko shvaćanje smrti, prema Ratzingeru, proizlazi iz odgovora na pitanja kako se te dimenzije smrti međusobno odnose i kakav je njihov odnos prema Isusovoj smrti. U duhu prvoga pitanja, Ratzinger polazi od biološke komponente čovjekova života koje je dio i sama smrt. Patnja i bolest, međutim, mogu čovjeka paralizirati ne samo fizički, nego i psihički, ali ga i potaknuti da iskorači iz samozadovoljstva i stupi u potragu za sobom. Za Ratzingera je patnja mjesto čovjekove životne odluke. Tada je suočen s činjenicom da vlastitim životom ne može sam raspolagati, na što može odgovoriti ili prkosnim nastojanjem za stjecanjem moći ili se s povjerenjem predati vodstvu druge moći. Na taj se način prisutnost smrti u čovjekovu životu u obliku patnje stapa s temeljnim stavom kojega Ratzinger naziva ljubav, a koju si čovjek sam ne može dati. Suočavanje s fizičkom smrti stavlja čovjeka u konačnici pred odluku: prihvatiti strukturu ljubavi ili joj pak suprotstaviti strukturu moći.

---

[217] O egzistencijalnom vidu smrti koja prožima život kršćanina usp. Joseph RATZINGER, Der Tod und das Ende der Zeiten, u: Karl RUDOLF (ur.), *Die Kirche und die Mächte der Welt*, Wien, 1961., 102-107.
[218] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 85.

Ovaj korak Ratzingera vodi kristološkoj dimenziji smrti u smislu da Bog koji umire u Kristu iznad svih očekivanja ispunja tu strukturu ljubavi[219] i opravdava povjerenje. „Kršćanin umire u smrt Kristovu – ova tradirana formula ima sada posve praktični smisao: moć kojom se ne raspolaže, koja u svakom pogledu ograničava njegov život, nije slijepa zakonitost prirode, nego ljubav koja mu se tako stavila na raspolaganje da je za njega i s njim umrla.“[220] Smrt kao čovjekov neprijatelj pobijeđena je u Isusu Kristu, koji je to ostvario u moći bezgranične ljubavi.

Joseph Ratzinger strukturu ljubavi povezuje s mučeništvom, koja je u biblijskom okviru imala značajno mjesto i time otkriva još jednu dimenziju svakodnevne prisutnosti smrti. Kao što čovjekovo umiranje ne nastupa trenutkom njegove kliničke smrti, tako ni sudjelovanje na Kristovom mučeništvu ne započinje tek u trenutku kada se netko za to dade pogubiti. Uočljivo je Ratzingerovo egzistencijalno-duhovno tumačenje mučeništva kada govori da se ono sastoji u svakodnevnoj spremnosti da se dade prednost vjeri, istini i pravednosti pred vlastitim spašavanjem. I ovdje Ratzinger dolazi do svoga omiljenoga načela. Naime tek davanje prednosti istini pred vlastitom koristi čovjeka čini „komunikabilnim“ za druge. Ljudi mogu komunicirati jedni s drugima jer postoji nešto treće koje je iznad njih kao ono što im je zajedničko. „Mučeništvo s Kristom kao proces davanja prednosti istini pred samim 'ja' istovjetno je s kretanjem ljubavi. Ako je smrt po svojoj biti nekomunikabilnost, onda je kretanje koje vodi 'komuniji' istovremeno kretanje stvarnoga života.“[221]

Iz perspektive svakodnevnoga mučeništva Joseph Ratzinger tumači što znači „opravdanje“ u krštenju. Ono se odvija sudjelovanjem na Kristovoj smrti, i to sudjelovanjem u svakodnevnom „mučeništvu“, odnosno u svakodnevnoj drami davanja prednosti istinitoj činjenici našega pukog postojanja iz duha ljubavi, koju pak omogućuje vjera. Pavlovo tumačenje krštenja kao su-umiranja s Kristom (usp. Rim 6,1-11) proširuje dinamiku krštenja izvan samoga primanja sakramenta. U simbolu smrti i uništenja krštenje izražava temeljnu *passio* čovjekova života, ali i njegovo opravdanje i spasenje. „Kao sakramentalno su-umiranje s Kristom, ono je anticipacija nečega realnoga: čitavo naše umiranje, koje kao postojani

[219] Na temelju analize ljubavi filozofa Josefa Piepera, struktura ljubavi sadržana je, prema Ratzingeru, u prihvaćanju i želji da drugi postoji. Ta antropološka bît ljubavi uključuje i teološku dubinu u smislu da je sâmo spasenje vezano za takvu ljubav, koja je ostvarena u Kristu u univerzalnim dimenzijama i koja ljudsku ljubav izaziva i u vjeri je omogućuje. Raspeti je Krist sigurnost univerzalne ljubavi koja je istovremeno potpuno konkretna prema svakom čovjeku i prema svim ljudima. On je sigurnost Božje ljubavi koja ide do smrti. Ta Božja ljubav nije samo uključena u život pojedinca, nego obuhvaća čitav svijet. (Usp. Joseph RATZINGER, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, u: Leo SCHEFFCZYK [ur.], *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg im Breisgau, 1973., 141-155.)
[220] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 87.
[221] *Isto*, 88.

processus mortis in vitam obilježava i prožima čitav naš život, sada više nije naše vlastito umiranje, nego je […] metamorfoza naše egzistencije u novoga Adama.“ [222] Ratzinger izjednačava teologiju krštenja i teologiju smrti. Naše biti-kršten, ako ga prihvatimo u vjeri, jest proces umiranja koji se dovršava na samrtnoj postelji, što znači da smo jednako osjenjeni Kristovim križem i Kristovim životom. Čovjek postaje pravedan za Boga ne po onome što čini, nego po onome što trpi. „On postaje pravedan, time što prihvaća liniju trpljenja koja se provlači kroz njegov život. On postaje pravedan ne po svome djelu, nego time što si dopušta trajno novo uništenje svoga djela.“[223] Smrt kao prisutnost u čovjekovu životu znači trajno podsjećanje da se sami ne opravdavamo, nego da je Bog taj koji nas opravdava. Sukladno prethodno istaknutomu Ratzingerovu povezivanju vjere i krštenja, postaje jasno da jednaku dinamiku sadrži i nauk o opravdanju vjerom.[224]

Biblijsko tumačenje smrti utemeljeno na pojmu Boga i događaju Kristove smrti i uskrsnuća Ratzingeru je polazište za analizu prisutnosti smrti u čovjekovoj ljudskoj i vjerničkoj egzistenciji, što mu dalje omogućuje da smrt pokaže u njezinoj višeslojnosti i povezanosti sa životom. Perspektiva vjere tako daje sigurnost da je čovjekov život sa svim oblicima prisutnosti smrti (patnjom, mučeništvom) u konačnici u višem smislu život, nego što to dopušta samo biološko poimanje života. Kod Ratzingera je dinamika smrti identična s dinamikom ljubavi unutar teocentrične i kristocentrične perspektive vjere.

Ratzingerovo teološko-kristološko tumačenje smrti pokazuje konačno da kršćanstvo ne idealizira smrt kao „izbavljenje“, poput platonizma, premda pokazuje neke srodnosti s njime. U kršćanstvu Kristova je smrt također „izbavljenje“ u kojem naša vlastita smrt ima udjela. No kršćansko je „izbavljenje“ drugačije od onoga što idealizam pod tim podrazumijeva, a niti smrt ne postaje „prijateljem“ u idealističkome smislu. Smrt nije „izbavljenje“ zbog toga što bi se jedan čovjekov dobri dio oslobodio onoga manje vrijednoga. Smrt je izbavljenje jer se u njoj „čitava, nepročišćena, grijehu predana i stoga krivo usmjerena egzistencija prerađuje i preoblikuje u pravcu nečega novog. To znači: smrt po sebi ostaje negacija čitava čovjeka, negacija koja nas plaši, ali u čudesnom preokretu ova negacija sada postaje preduvjet jedne nove pozitivnosti: iz razaranja se rađa novo.“[225] Kršćanstvo ne niječe strahotu smrti kao što to čini idealizam, ali ta strahota postaje instrument milosti i spasenja. Ratzinger kršćansku viziju smrti smatra realističnom. Prisutnost patnje i uništenja koji

[222] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 282-283.
[223] Joseph RATZINGER, Der Tod und das Ende der Zeiten, 104.
[224] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 88-89.
[225] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 283-284.

prožimaju čitav naš život istovremeno su i blizina našega spasenja. Kako se u čovjekovim nevoljama događa njegovo dozrijevanje i opravdanje, ukidanje patnje značilo bi ukidanje ljubavi i samoga života.

4.2. Kršćansko utemeljenje „besmrtnosti duše“

Iz predstavljene biblijske predodžbe smrti, koja ne poznaje potpunu smrt, proizlazi da je ona upućena na govor o uskrsnuću mrtvih i o postojanju „međustanja“, kojima je također implicitna stvarnost besmrtnosti. Kako je već istaknuto, povod Ratzingerova traganja za biblijskim utemeljenjem „besmrtnosti duše“ je ondašnja teološka tendencija odbacivanja toga pojma, a nju je, po Ratzingerovu mišljenju, najdramatičnije formulirao Oscar Cullmann.[226] Protestantski teolog zamjećuje da je svaki prosječni vjernik (i protestant i katolik) na pitanje što *Novi zavjet* uči o čovjekovoj individualnoj sudbini nakon smrti, najprije odgovorio da je to „besmrtnost duše“, a što on sam drži „najvećim nesporazumom kršćanstva“.[227] Ratzinger dodaje da se kasnije ta svijest vjernikâ toliko preokrenula da je prevladavala misao kako je vjera u besmrtnost duše doista najveći nesporazum, ali na njezino mjesto nije stupio neki konkretan odgovor. Cullmann u tom novom kontekstu govori o nepomirljivosti biblijske vjere u uskrsnuće i grčkoga nauka o besmrtnosti duše. Ratzinger zahvaća dublje u prošlost te ističe da su negiranju „besmrtnosti duše“ utrli put evangelički teolozi Carl Stange (1870.-1959.) i Adolf Schattler (1852.-1938.), kojima se priključio i već spomenuti Paul Althaus svojom *Eshatologijom* iz 1922. godine. Pozivajući se na *Bibliju* i Luthera, Althaus odbacuje predodžbu o odvajanju tijela i duše u smrti, što je kao platonistički dualizam pretpostavka za „besmrtnost duše“ u korist biblijskoga govora o uskrsnuću tijela. Prema Althausu, *Biblija* govori da čovjek umire tijelom i dušom i jedino je na taj način u smrti sačuvan karakter suda, o kojem Biblija govori. Prema tome, parafrazira Ratzinger, „kršćanski se ne bi smjelo govoriti o besmrtnosti duše, nego samo o uskrsnuću čitavoga čovjeka; ustaljenoj pobožnosti smrti sa svojom eshatologijom neba trebalo bi kao jedini lik kršćanske nade držati nasuprot pogled prema Sudnjem danu.“[228] Kasnije je Althaus korigirao svoju tvrdnju, ali njegove nove primjedbe nisu imale utjecaja na daljnji razvoj rasprave. Toliko se, ističe Ratzinger, ustalila misao o nebiblijskom utemeljenju govora o duši da je i *Missale Romanum* iz 1970. godine iz liturgije mrtvih izbacio izraz *anima*, a isto je kasnije poduzeto i u obredu sprovoda.

[226] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 92-99; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, u: *IKaZ* 1 (1972.) 1, 232sl.
[227] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 93.
[228] *Isto*.

Istraživanjem novozavjetnoga govora o uskrsnuću mrtvih i o „međustanju“ Joseph Ratzinger, međutim, dolazi do drugačijih rezultata.

4.2.1. Biblijsko svjedočanstvo

Analizom novozavjetnoga govora o uskrsnuću i o „međustanju“ Ratzinger pokazuje da ideja besmrtnosti nije u suprotnosti s biblijskom vjerom u daljnji život nakon smrti i u uskrsnuće, nego da je u njoj utemeljena.

a) Vjera u uskrsnuće mrtvih utemeljena na Isusovu uskrsnuću[229]

Dok je u *Starom zavjetu* bila prisutna slutnja o uskrsnuću mrtvih, u *Novom zavjetu* sve polazi od činjenice Isusova uskrsnuća koju su svjedoci iskusili i dalje prenijeli. Ona je, prema Ratzingeru, razlog zbog kojega je uskrsnuće u kršćanstvu postalo temeljna ispovijest vjere. Konkretno iskustvo susreta s uskrslim Gospodinom, koji je pripadao novome svijetu i istodobno ostao onaj isti, dalo je učenicima sigurnost da „postoji život nakon smrti, uskrišenje iz svijeta smrti, u kojem su prepoznali obećanje vlastitoga uskrišenja“, a to znači da kršćanska vjera i danas živi od „svjedočanstva ondašnjih svjedoka i po tom svjedočanstvu postaje uvjerena da za čovjeka postoji budućnost nakon smrti.“[230]

Joseph Ratzinger drži također važnim da je ta nova činjenica Isusova uskrsnuća, koja je označila prijelaz iz *Staroga* u *Novi zavjet* bila pripremljena u Isusovoj riječi, i samo zato jer je unaprijed u sebi imala „riječ“ mogla je dobiti povijesno značenje. Ratzinger očito primjenjuje strukturu objave prema *Dei Verbum*[231] kada objašnjava da riječi daju smisao činjenicama, bez kojih one nemaju značenja, kao što nemaju težine ni riječi koje se ne poklapaju sa stvarnošću. U tom je smislu nezamisliv navještaj uskrsnuća bez odgovarajuće Isusove poruke. Igrom riječi, Ratzinger ističe da je događaj uskrsnuća, jer je od Isusa već imao riječ (*Wort*), mogao i dalje biti izrečen u riječima (*ausgewortet*). Kao temeljni tekst navodi Isusovu raspravu sa saducejima o pitanju uskrsnuća (usp. Mk 12,18-27). Isus argumentira iz *Pentateuha*, kojega su saduceji jedino priznavali kao *Pismo* i kojega su u strogom smislu *sola scriptura* smatrali jedinim pravilom vjere. Upućuje i na Mojsijevu

[229] Za sljedeće usp. *Isto*, 99-104.
[230] Joseph RATZINGER, Die Auferstehug Christi und die christliche Jenseitsshoffnung, u: Gerhard ADLER (ur.), *Christlich – was heißt das?*, Düsseldorf, 1972., 34-35.
[231] Usp. DV 2: „Taj raspored objave zbiva se djelima i riječima iznutra međusobno povezanima tako da djela što ih je Bog izveo u povijesti spasenja očituju i potkrepljuju nauk i riječima označene stvari, a riječi razglašuju djela i osvjetljuju u njima sadržano otajstvo.“

predaju samopredstavljanja Boga u gorućem grmu: „Ja sam Bog Abrahamov – Bog Izakov – Bog Jakovljev“ (r. 26). To znači da ljudi koje je Bog pozvao spadaju u pojam Boga. „Značilo bi Boga učiniti Bogom mrtvih i time pojam Boga *Staroga zavjeta* izokrenuti naglavačke ako bi se mrtvima proglasilo one koji pripadaju njemu, koji je život.“[232] Rasprava sa saducejima otkriva da Isus vjeru u uskrsnuće stavlja u središte vjerovanja i da je poistovjećuje s pojmom Boga. Vjera u uskrsnuće je stoga, prema Ratzingeru, već sadržana u vjeri u Boga, a vjera u Boga produbljena je tako da sve kozmološko, antropološko, spekulativno, psihološko i kronološko stupa u pozadinu. Sam Bog i zajedništvo s njime je život i pripadati Bogu znači biti u nerazorivom životu. Paralele s Ratzingerovom teo-loškom i kristološkom interpretacijom smrti ovdje su vrlo uočljive.

Joseph Ratzinger također predstavlja dva glavna novozavjetna svjedoka i njihove karakteristične tekstove u kojima je naznačen razvoj misli o vjeri u uskrsnuće. Kod Pavla poglavito Rim 6,1,14 i 1 Kor 15 govore o uskrsnuću. U *Poslanici Rimljanima* krštenje se tumači kao usađivanje u događaj Isusove smrti. No kako je ta smrt već iznutra usmjerena na uskrsnuće, tako i su-trpljenje i su-umiranje s Kristom znače i sudjelovanje u nadi uskrsnuća. Teološki koncept uskrsnuća iz Mk 12 ovdje je kristološki konkretiziran, sukladno već provedenom kristološkom proširenju pojma Boga. Zajedništvo s Bogom, koje je prostor neuništivoga života, ima svoj konkretni oblik u sudjelovanju u tijelu Kristovu. Uključivanjem sakramentalne dimenzije tu je uključena i Crkva, pa će Ratzinger reći da „teo-kristologija ima i eklezijalnu dimenziju.“[233] Vjera u uskrsnuće nije plod kozmoloških ili povijesnoteoloških spekulacija, nego je vezana uz jednu osobu – Isusa Krista. „Teologiziranje“ vjere u uskrsnuće proširuje se kao personaliziranje u Isusu Kristu.

Pavlov tekst u 1 Kor 15 brani vjeru u uskrsnuće protiv njezina spiritualiziranja. Povezano s 2 Tim 2,18, gdje se kaže da se „uskrsnuće već dogodilo“, Ratzinger pretpostavlja da se u 1 Kor 15 uskrsnuću oduzima njegova budućnost i da ga se poistovjećuje s postajanjem kršćaninom, čime se ono reducira na mističku ili egzistencijalnu interpretaciju. Na pozadini odbacivanja uskrsnuća mrtvih od strane Korinćana, Pavao ističe da uskrsnuće nije tek poruka kršćaninu u ovom trenutku, nego je pristanak na budućnost čovjeka i kozmosa, materije i povijesti. U spomenuti su tekst uključeni vremenski i kozmološki elementi židovske misli o uskrsnuću, ali u strogo kristološkoj strukturi: „Ako mrtvi ne uskrsnu, ni Krist nije onda uskrsnuo“ (r. 16). To, prema Ratzingeru, znači da „Kristovo uskrsnuće i uskrsnuće mrtvih

[232] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 100.
[233] *Isto*, 101.

nisu dvije stvarnosti, nego jedna jedina, koja je u konačnici verifikacija vjere u Boga pred očima povijesti.“[234]

Ivanovi tekstovi također sadrže jednako tumačenje uskrsnuća. Uskrišenje Lazarovo (usp. Iv 11) ima vrhunac u rečenici: „Ja sam uskrsnuće i život“ (r. 25). Pavlova teo-kristološka koncepcija ovdje je doživjela najdosljedniji oblik. Ivan se vraća na jednostavnost Mk 12,26 te teo-logiju prevodi u kristologiju: „Tko u mene vjeruje, ako je već i umro, živjet će“ (r. 25). Postaje očito da je povezanost s Isusom već *sada* uskrsnuće. Jer tamo gdje je uspostavljeno zajedništvo s njime prekoračena je već i granica smrti. U Iv 6 govori se da je primanje Isusa u vjeri i sakramentu hranjenje kruhom besmrtnosti. I ovdje uskrsnuće postaje događaj *hic et nunc*. „Svugdje gdje čovjek ulazi u Kristovo 'ja', već je sada zakoračio u prostor konačnoga života. Pitanje o međustanju između smrti i uskrsnuća kao možda prekida života uopće se ne pojavljuje, jer Isusovo 'ja' *jest* uskrsnuće i posljedično vjera, koja znači dodir između Isusa i mene te jamči prekoračivanje linije smrti ovdje i danas.“ [235] Starozavjetno shvaćanje smrti kao odsutnosti komunikacije i značenje ljubavi kao obećanja života, koje je već bilo vidljivo u Ratzingerovu tumačenju Isusova uskrsnuća, ovdje biva kristološki preobraženo i čovjeku dano kao udio: „Postoji ljubav, koja je uistinu jača od smrti. Granica između *šeola* i života prolazi kroz sredinu čovjekove egzistencije. Čovjek u Kristu je u životu, i to konačno.“[236]

Analiza navedenih tekstova Ratzingeru je pokazala da u *Novome zavjetu* vjera u uskrsnuće proizlazi iz pojma Boga i središnji je izraz kristološkoga priznavanja Boga. Ratzingeru je važno što njezina težina nije u antropologiji, nego u teologiji i zbog toga se može izraziti u različitim antropologijama, ali istodobno ostaje kritička točka svih antropologija. Polazeći od Boga, vjera u uskrsnuće donosi i antropološke tvrdnje koje poručuju da s jedne strane novi život već započinje i više neće biti prekinut te da se on, s druge strane, odnosi na preobrazbu života, na cjelinu čovjeka i cjelinu svijeta.[237] Ne može se ne zamijetiti određena paralela Ratzingerova argumentiranja o biblijskom viđenju uskrsnuća s pitanjem biblijskoga pogleda na smrt. Kao što se u *Starom zavjetu* ideja o besmrtnosti ne pojavljuje pod utjecajem grčkoga duha, nego iz vlastitoga unutarnjeg razvoja, točnije iz razvoja pojma Boga koji je u *Novom zavjetu* kristološki konkretiziran, tako i vjera u

[234] *Isto*, 102.
[235] *Isto*, 103.
[236] *Isto*.
[237] Usp. *Isto*, 103-104.

uskrsnuće s elementima koji su prisutni u *Starom zavjetu*, u *Novom zavjetu* postaje plod kristološkoga priznavanja Boga.

b) Stvarnost „međustanja“ između smrti i uskrsnuća[238]

Paralelno s vjerom u uskrsnuće, Joseph Ratzinger obrazlaže da se ni pitanje „međustanja“, koje odvaja čovjekovu smrt od općega uskrsnuća na kraju vremena, ne može eliminirati zbog shvaćanja vremena i povijesti, ali ni riješiti bez pozivanja na pojam *duša*. Na posebno snažan način suprotstavlja se teološkom modelu „uskrsnuća u smrti“, koji se pojavio kao alternativa klasičnom nauku o „međustanju“ i čiji su glasoviti zastupnici Gerhard Lohfink i Gisbert Greshake[239], s kojim je Ratzinger o tom pitanju vodio poznatu raspravu.[240]

---

[238] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 107-112; Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie, u: *IkaZ* 9 (1980.) 2, 212sl.

[239] Gisbert Greshake (*Auferstehung der Toten*, Essen, 1969.) polazi od evolutivne slike svijeta te odnosa svijeta i čovjeka kao „duha u svijetu“, u čemu je vidljiv utjecaj T. de Chardina i K. Rahnera. Zastupa jedinstvo duha i materije, iz čega proizlazi da u čovjeku svijet (materija) dobiva svoj smisao i cilj i da je materija strukturalni moment čovjekova duha. On finalizira, upućuje materiju na čovjeka koji je subjekt i sloboda i u njemu ona dolazi do svoga dovršenja. Greshake također uzima u obzir čovjekovu društvenu dimenziju postojanja, što znači da u sudbini pojedinca dovršenje nalazi i povijest čovječanstva. Na temelju ovih, ovdje vrlo sažeto predstavljenih pretpostavki, Greshake smatra da se dovršenje čovjeka pojedinca kao slobode događa u smrti, koja je vrhunac i dovršenje onoga što se dogodilo u vremenu, pri čemu je svijet (materija) pounutarnjen u čovjeku. U smrti su tijelo, povijest i svijet sastavnice konkretnoga čovjeka kao subjekta. Stoga predmet nade u smrti nije dar besmrtnosti duše, nego ono što Pavao misli pod *soma pneumatikon*, tj. dovršenje konkretne egzistencije. Tijelo, odnosno materija, ovdje nije nešto čovjeku privremeno, nego sastavnica, plod čovjekova življenja u prostoru i vremenu, ono što je čovjek postao u prostoru i vremenu, a ne čisto fizikalno tijelo. Materija, pa tako i materija čovjekova tijela, nije dovršiva po sebi, nego samo u drugome. „Kršćanin se nada da se u smrti događa uskrsnuće. Ne uskrsnuće u smislu da vidljivo tijelo biva promijenjeno; ono se naime kao mrtav leš polaže u grob. Uskrsnuće tijela (*Leib*) ne znači uskrsnuće 'tijela' (*Körper*) ili leša, nego uskrsnuće znači da u smrti čitav čovjek sa svojim konkretnim svijetom i poviješću dobiva od Boga novu budućnost.“ (*Stärker als der Tod*, Mainz, 1976., 70, citirano prema: Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, u: *BS* LI [1981.] 1, 34.). Osim toga, Greshake u smrt stavlja i ispunjenje svijeta, jer je čovjek pojedinac u brojnim odnosima sa svijetom i ostalim ljudima. Dalje zastupa da nije potrebno nužno postulirati „posljednji dan“ završetka svijeta i povijesti, jer je moguće postulirati da u smrti pojedinca materijalni svijet i povijest dođu do svoga kraja kojega on ne tumači vremenski, nego kvalitativno. Kako zaključuje A. Starić, ovdje je jasno da Greshakeu nije potreban pojam „međustanja“, a „kolektivna“ eshatologija poistovjećena je s „individualnom.“ Iz nešto drugačijega polazišta, do istoga zaključka dolazi i Gerhard Lohfink (Usp. Gisbert GRESHAKE – Gerhard LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg im Breisgau, ^{3}1978.). Stavlja u središte Isusova propovijedanja „skorost“ dolaska Kraljevstva, a njezino se shvaćanje treba detemporalizirati kao i svi eshatološki događaji. Božji dolazak nema smisla postulirati na kraju povijesnoga tijeka, jer je Bog u svakoj povijesnoj točki nama jednako blizu. Smatra da je potrebno takvo shvaćanje vremena koje neće vremenske kategorije prebacivati u *eshaton*, nego refleksivno poimanje vremena koje vodi do toga da se *eshata* pojedinca i svijeta mogu staviti u samu smrt i da se na taj način ne oslabi stav „čekanja“. Paruzija u tom smislu postoji na način da se pojedinac nakon prolaska kroz smrt pojavljuje pred Bogom, odnosno Bog pred njim. Lohfink poseže u tom smislu za srednjevjekovnim pojmom *aevum* da objasni način postojanja anđela, koji nisu vezani za granice našega vremena, ali nemaju ni udjela u Božjoj vječnosti (*aeternitas*). Primijenjeno na čovjeka, Lohfink *aevum* tumači kao „preobraženo vrijeme“ (*verklärte Zeit*), koje je zbir njegove vremensko-zemaljske egzistencije. (Usp. Josef FINKENZELLER, Eschatologie, 566-567; Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, 31-47.)

[240] Detaljnije o toj raspravi vidi u: Karl-Heinz MENKE, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers, 47-58; Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, 32-39; Anton TAMARUT, *Bog Otac i majka*, Zagreb, 2002., 133-137.)

Sukladno novozavjetnoj vjeri u uskrsnuće mrtvih, utemeljenoj na Gospodinovu uskrsnuću, Ratzinger zastupa da *Sveto pismo* ne poznaje prekid života između smrti i svršetka svijeta. U tom vremenu „između“, a kako je već bilo naznačeno i u novozavjetnom tumačenju smrti, čovjek se ne utapa u ništavilo. Ratzinger poseže za novozavjetnim tekstovima koji pružaju detaljnije iskaze o nastavku čovjekova života, oslanjajući se pritom na rezultate istraživanja Paula Hoffmana (*Die Toten in Christus*, Münster, 1966.).

Iz sinoptičkih evanđelja nekadašnji profesor u Regensburgu izdvaja dvije Isusove riječi. Prva se tiče Lazarove sudbine (usp. Lk 16,19-29) te poručuje da siromašni počivaju u krilu Abrahamovu, a bogati u paklu, što pokazuje participaciju ranoga kršćanstva na vjeri u onostranost ondašnjega suvremenog židovstva. Druga je Isusova riječ desnom razbojniku (usp. Lk 23,43), koja također potvrđuje židovsku pozadinu. Raj se smatrao mjestom u kojem Mesija čeka na svoj skriveni čas i u koji će se ponovno vratiti. Tim tekstom započinje kršćansko ili, konkretnije, kristološko preoblikovanje stare predaje. U svjetlu Isusove riječi „sa mnom“ raj se ne shvaća tek kao mjesto koje postoji, nego se u Isusu otvara i ovisi o njegovoj osobi te se nazire obuhvatnija spoznaja da je sam Krist raj. Krist jednako tako preoblikuje sliku „krila“. On ne dolazi iz Abrahamova krila, nego iz krila samoga Oca (usp. Iv 1,18), a Ivan koji je bio naslonjen na njegovu krilu (usp. Iv 13,23) slika je kršćanina koji je u svojoj ljubavi u krilu Isusa Krista, a time i u krilu Očevu. Ovdje se iz drugoga kuta tumači što znače Isusove riječi: „Ja sam uskrsnuće“.

S obzirom na pavlovske spise, Ratzinger polazi od toga da je Pavao imao konstantnu predodžbu o „međustanju“ i uskrsnuću, koja nije bila ovisna o različitim fazama njegova shvaćanja dolaska Paruzije. Kako se u Kol 4,13-5,11 i 1 Kor 15,12-58 pojavljuje slika o „snu“, koja se kasnije spominje od Luthera do *Nizozemskoga katekizma*, Ratzinger se priklanja Hoffmannovu tumačenju. Slika „sna“ je kako u židovstvu, tako i u helenističkom području služila kao eufemizam za smrt te je imala širok raspon sadržaja, koji idu od besvijesti do pozitivne predodžbe mira kojega uživaju pravednici. Pavao se, međutim, ne odlučuje ni za jedan konkretan sadržaj, nego sliku rabi u općenitom židovsko-grčkom smislu. Ratzinger pokazuje sadržajne paralele između *Poslanice Kološanima* i Fil 1,23. Premda imaju različite kontekste, oba spisa polaze od Krista koji svojima jamči život. Čak i u formuli „mrtvi u Kristu“ (Kol 4,16) Hoffmann vidi naznake misli o zajedništvu s Kristom koje određuje smrt kršćanina, kakva se susreće u Fil 1,23. Njihova povezanost još se jasnije pokazuje u Kol 5,10, gdje se govori o zajedništvu s Kristom bilo „bdjeli“ ili „spavali“, što znači da se bitna razlika ne nalazi u zemaljskom „živjeti“ (bdjeti) ili biti mrtav (spavati), nego u životu u Kristu ili u

odvojenosti od njega. Konačno, u pogledu Fil 1,23, Ratzinger kratko tumači da je za Pavla život u ovome svijetu „Krist“, ali je smrt dobitak jer znači „biti s Kristom“. To dovodi do neustrašive otvorenosti prema smrti, ali i radosne raspoloživosti za daljnje služenje.

Ratzingerove interpretacije mogu se sažeti u zaključak da *Novi zavjet* svjedoči o vjeri u čovjekovo zajedništvo s Kristom odmah nakon njegove smrti i prije samoga uskrsnuća. Također je moguće zamijetiti da nekadašnji profesor u Regensburgu u pitanju „međustanja“ dolazi do jednakoga kristološkog zaključka kao i kod biblijskoga govora o smrti.[241] I ovdje je odlučujuća kršćanska novost sadržana u „vjeri u uskrsloga Gospodina, u 'sada' njegova života, koje vjeru oblikuje u 'sada' i istovremeno je ispunja sigurnošću vlastitoga uskrsnuća.“[242] Sukladno tome, u *Novom zavjetu* nema utemeljenja za predodžbu smrtnoga sna kao nesvjesnoga stanja između smrti i svršetka svijeta. Temeljno je uvjerenje da mrtvi žive u Kristu, a ono se moglo povezati s ondašnjom židovskom svijesti. Pritom su preuzete židovske slike i kristološki interpretirane, ne samo u *Novom zavjetu*, nego u i prostoru rane Crkve, koja je preuzimala i nove slike: Abrahamovo krilo, raj, oltar, stablo života, voda, svjetlo. Ratzinger upozorava da te slike ne govore o mjestima, nego opisuju Krista koji je istinsko svjetlo i život. Iz kozmoloških i temporalnih predodžbi tako nastaju kristološki iskazi. Zaključak je stoga da je onaj koji umire kod Gospodina, i to već prije uskrsnuća. No to daljnje življenje Ratzinger ne poistovjećuje s uskrsnućem koje će se dogoditi „na kraju dana“. Po vjeri u uskrsloga Gospodina „međustanje“ i uskrsnuće snažnije su međusobno povezani nego ranije, ali ipak među njima ostaje razlika. Postalo je, osim toga, jasno da *Biblija* ne dogmatizira ni jednu određenu antropologiju, nego za eshatološko pitanje nudi kristologiju uskrsnuća iz čega nastaje zadaća otkrivanja njegove antropološke pretpostavke i posljedice.

Zaključci do kojih dolazi Joseph Ratzinger pojavljuju se i u dokumentu Kongregacije za nauk vjere, kojoj je tada predsjedao kardinal Franjo Šeper, a čiji je Joseph Ratzinger bio član, *O nekim pitanjima eshatologije*. Objavljen je u povodu teoloških rasprava u kojima je došlo do nestanka pojma duše, što Ratzinger ne vrednuje tek kao unutarznanstvenu teološku raspravu, nego kao dosezanje granice koje prijeti da se interpretacijom izgubi sadržaj koji se interpretira.[243] Dokument potvrđuje vjeru Crkve u uskrsnuće mrtvih koje obuhvaća „čitavoga čovjeka“, što „za odabrane nije ništa drugo doli proširenje Kristova uskrsnuća na sve

[241] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 112-114; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 238sl.; Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung, u: *IKaZ* 9 (1980.) 1, 212sl.
[242] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 112.
[243] Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung, 212.

ljude“.[244] Potom ističe da, s obzirom na „međustanje“ između smrti i uskrsnuća, Crkva zastupa

> „kontinuitet i subzistenciju čovjekova duhovnog elementa nakon smrti, koje je obdareno sviješću i voljom, tako da čovjekovo 'ja' postoji dalje, pri čemu je, naravno, u međuvremenu lišeno svoje pune tjelesnosti. Da bi označila taj element, Crkva rabi pojam *duša*, koji se udomaćio uporabom u *Svetom pismu* i tradiciji. Premda ona ne zanemaruje da taj izraz u *Svetom pismu* ima različita značenja, ona je ipak uvjerena da ne postoji uvjerljiv razlog za njegovo odbacivanje jer je bilo koji jezični izraz jednostavno potreban za oslonac vjere.“[245]

4.2.3. Teološko produbljivanje

a) Pojam *duša* kao nositelj „međustanja“ [246]

Razvidno je iz dosadašnje Ratzingerove analize biblijskih mjesta da pojam *duša* nije neko „strano tijelo“ preuzeto u teologiju pod utjecajem grčkoga antitjelesno-dualističkog mišljenja, koje uostalom po njegovu mišljenju nije ni postojalo u tako čistom i tipiziranom obliku kakvoga se u teologiji često prikazivalo.[247] Samo temeljno biblijsko uvjerenje da je čovjek nakon smrti već kod Gospodina, i to prije uskrsnuća, dakle da je život otvoren u vjeri neuništiv, s jedne strane, i da to daljnje življenje nije identično s uskrsnućem koje će se dogoditi „na kraju dana“ s druge strane, tražilo je dodatna pojašnjenja „međustanja“, odnosno daljnjega čovjekova života između smrti i uskrsnuća. U polaganom se procesu razvoja, koji je razvidan i iz odgovarajućih crkvenih dokumenata[248], na temelju biblijskih datosti razvio odgovarajući antropološki instrumentarij kojim je trebalo, za stanje između smrti i uskrsnuća, istaknuti kontinuitet čovjeka i njegov identitet koji nadilazi njegovu tjelesnu egzistenciju. Ratzinger navodi da se u tu svrhu iz grčkoga duha ponudio pojam duše, kojega je bilo potrebno s jedne strane pročistiti. On se već u *Novom zavjetu*, iako ima različita značenja,

---

[244] KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie* (17. V. 1979.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_ge.html (4. X. 2012.), br. 1-2; DH 4651-4652; Usp. također Ratzingerovo tumačenje toga dokumenta iz 1980. godine: Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung.

[245] KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie*, br. 3; DH 4653.

[246] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 124-126; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 238-242; Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung, 211sl.

[247] Ratzinger pokazuje da ni u grčkoj misli nije postojao opći ujednačen (dualistički) stav te se ne može govoriti o tipično grčkoj shemi (Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 119-124.), a nudi i revidirano tumačenje samoga Platona. (Usp. *Isto*, 71-74.)

[248] Usp. *Isto*, 114-119.

ponegdje rabio kao izraz za čimbenik čovjekova identiteta koji nadilazi njegovu tjelesnost.[249] Ta nova antropologija, koja je mogla koristiti prerađeni pojmovni instrumentarij postojećih antropologija, prema Ratzingeru je imala zadatak povezati upravo ono u čemu su se Platon i Aristotel razlikovali: istaknuti nerazdjeljivo jedinstvo tijela i duše (*psyché*), ali dušu nije smjela učiniti *entelehijom*, koja je vezana za materiju jednako kao što materija biva njome oživljena, nego naglasiti njezin poseban duhovni karakter, a da se ne utopi u svjetski duh.

Taj veoma težak pothvat pročišćavanja pojma duše i njegova stapanja u novu cjelinu proizišlu iz logike vjere, Ratzinger vidi zaokruženim u misli Tome Akvinskoga. Time što je dušu objasnio formulom *anima forma corporis*, Akvinac je potpuno preoblikovao Aristotelovu interpretaciju i oblikovao specifično kršćansko poimanje duše. Ta je formula kod Aristotela značila da je duša jednako vezana uz materiju kao i *entelehija*, koja je oblikovni princip materijalne stvarnosti uopće, a njihov odnos tumači korelacijski. Materija bez forme ostala bi samo mogućnost, a forma postaje stvarnost samo u jedinstvu s materijom. Ako je *psyché* forma, onda ona pripada tjelesnoj stvarnosti, a duh, koji ne pripada ovome svijetu, nije osoba i zbog toga je besmrtan. Ratzinger zaključuje da Aristotelu nije bilo moguće misliti da je duh istovremeno i ono osobno i forma materije, a to je ostvario upravo Toma. Duh je s tijelom potpuno jedno tako da je on njegova forma. Obrnuto, forma tijela je duh koji čovjeka čini osobom. Toma povezuje ono što Aristotel nije mogao: da je duša supstancija i forma tijela. Duša je supstancija kao forma tijela i kao supstancija forma tijela. Iz toga slijedi da je odvajanje tijela od duše protivno njezinoj naravi i umanjuje sličnost sa Stvoriteljem. Biti u tijelu nije djelatnost duše, nego njezino samoostvarenje. Tijelo je tako vidljivost duše, jer je duša stvarnost tijela. „Duša pripada tijelu kao 'forma', a ono što je 'forma' tijela, zapravo je duh te čini čovjeka osobom i time ga otvara prema besmrtnosti. Takvo poimanje *duše* je nešto potpuno novo nasuprot svim antičkim shvaćanjima *psyché*,“ što za Ratzingera u konačnici znači da „pojam *duša*, kakvoga smo u liturgiji i teologiji do Drugoga vatikanskog sabora rabili, ima sa starinom toliko veze kao i misao o uskrsnuću. On je strogo kršćanski pojam i mogao se formulirati jedino na tlu kršćanske vjere, čiju viziju Boga, svijeta i čovjeka izražava u području antropologije.“[250]

[249] O višeslojnim značenjima *psyché* u Novom zavjetu vidi u: A[lbert] SCHWEIZER, ψυχή D. Neues Testament, u: *ThWNT*, IX (1973.), 635-657.
[250] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 126.

b) Dimenzije dijaloškoga karaktera besmrtnosti[251]

U daljnjem koraku Joseph Ratzinger još detaljnije objašnjava kršćansko shvaćanje „besmrtnosti duše“ time što negira njezinu „supstancijalnu“ utemeljenost i što je tumači dijaloškim karakterom besmrtnosti tvrdeći da je nastavak čovjekova života utemeljen samo na Božjem djelovanju. Upravo je takvo tumačenje besmrtnosti prihvaćeno kao specifičnost Ratzingerove eshatologije.[252] U prigovoru dualističkoga utjecaja na kršćansko shvaćanje duše bio je prisutan i argument da je govor o duši povezan s govorom o „supstancijalističkoj“ besmrtnosti koja proizlazi iz nedjeljivosti čovjekove duhovne supstancije, a što je teološki neprihvatljivo.

Želeći izbjeći to moguće teološki pogrešno „supstancijalističko“ izvođenje besmrtnosti duše, Ratzinger polazi od temeljne antropološke datosti – čovjekove dijaloške egzistencije, koju će dopuniti kristološkom perspektivom. U traganju za onim što čovjeka čini besmrtnim, ukazuje na ono što čovjeka čini čovjekom i što je ono specifično ljudsko. U dijaloškom konceptu čovjekove egzistencije njegova posebnost je u „njegovoj sposobnosti za Boga, u tome da je od Boga oslovljen i načelno pozvan, da mu odgovori. Tko stoji u razgovoru s Bogom ne umire. Božja ljubav daje vječnost.“[253] Kao i u pitanju nadvladavanja smrti, Ratzinger argumentira dinamikom (Božje) ljubavi. „Čovjek ne može potpuno propasti zato jer je on predmet Božje spoznaje i ljubavi. Svaka ljubav teži za vječnošću; Božja pak ljubav ne samo da za njom teži nego je takvom i čini: ona sama jest vječnost.“[254] Njemački teolog mišljenja je da je to tek u polazištu formulacije različito od onoga što kaže pojam *duša* te stoga drži da se govor o *duši* nužno treba upotpuniti „u skladu s dijaloškim i personalističkim gledištem Biblije.“[255] To temeljno uvjerenje antropološke datosti u kršćanskoj je misli

[251] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 350-358; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 240-241; Joseph RATZINGER, Auferstehung des Fleisches. II. Theologie, u: *SM*, I (1967.), 399 sl.; Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 127-129; 132-135; Joseph RATZINGER, Zwischen Tod und Auferstehung, 221sl.

[252] Noviji priručnici i studije iz eshatologije relacijsko, odnosno dijaloško shvaćanje besmrtnosti povezuju s Ratzingerom: usp. Christian HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen, 1997., 178-182; Ladislav NEMET, *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, 2002., 111; Johanna RAHNER, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2010., 176-177. Jedna disertacija je objavljena pod tim naslovom: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*.

[253] Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 240. Usp. također Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 357: „Promatrajući odozgo, specifičnost čovjeka sastoji se u tome što se Bog njemu obraća, što je Božji partner u dijalogu, biće koje Bog doziva. Promatrajući pak odozdo, to znači da je čovjek ono biće koje se svojim mišljenjem može uzdići do Boga, biće koje je otvoreno transcendenciji.“ Ratzinger nadalje napominje da ovdje ne raspravlja o tome, uzdiže li se čovjek zbilja do Boga i je li stvarno prema njemu otvoren, nego načelno ističe čovjekovu sposobnost za Boga. (Usp. *Isto*.)

[254] *Isto*, 352.

[255] *Isto*, 358.

izricano na različite načine. Ratzinger spominje Augustina i Tomu Akvinskoga, koji su besmrtnost čovjeka izveli iz njegove sposobnosti za istinu jer njome čovjek participira na neuništivosti. Duša prema tome znači „sposobnost za istinu“, odnosno „pozvanost u neuništivi dijalog s vječnom istinom i ljubavi“.[256] Više supstancijalistički izričaj „imati dušu“ u povijesno-aktualnom rječniku ne znači ništa drugo doli „biti dijaloški partner Boga.“[257] Duša, prema tome, nije nešto supstancijalno što se nalazi negdje u čovjeku; ona je „dinamika beskrajne otvorenosti, koja istovremeno znači participaciju na beskonačnosti, na vječnome.“[258] Vrijedi i obrnuto: usmjerenost ljudske egzistencije prema istini i vječnoj ljubavi najistinskiji je bitak čovjeka.[259] Čovjek je satkan kao biće koje je sposobno i pozvano na spoznaju i ljubav prema Bogu i u tome je njegova besmrtnost, koja je u biti dijaloškoga karaktera. Toma Akvinski govori u tom smislu i o dinamici čitavog stvorenja prema Bogu. U duši materijalni svijet dolazi k sebi upravo time što u čovjeku teži prema Bogu.

S druge strane, promatrajući čovjekovu težnju prema Bogu, Ratzingeru je jasno da se čovjek sam svojim snagama ne može uzdići do Boga, da sam ne može ispuniti svoju usmjerenost prema stvoritelju. Postaje razvidno da čovjekova „dijaloška besmrtnost“[260] nalazi svoje puno ostvarenje u Kristu. Pitanje čovjekove besmrtnosti rješava se tek Isusom Kristom, u kojemu je Bog ljudima postao konkretan. Krist je čovjek koji je „jedno s Ocem“ i čovjek „po kojemu je ljudsko biće ušlo u vječnost. Tek u njemu 'drugom Adamu', dobiva čovjek kao pitanje svoj konačni odgovor.“[261] Sam Krist je razgovor između Boga i čovjeka koji se vodi od početka povijesti i koji je u njemu ušao u novu fazu, jer je on utjelovljena Božja riječ. „A ako dijalog između Boga i čovjeka znači život, ako je istina da Božji sugovornik ima u sebi život upravo zato što mu se obratio onaj koji vječno živi, onda to znači da sam Krist kao Božji govor upravljen nama jest 'uskrsnuće i život' (Iv 11,25).“[262] Kristološko ispunjenje čovjekove težnje, prema Ratzingeru, vraća ponovno na kršćansku sliku Boga i usmjerava na čovjeka time što otkriva način na koji se već sada ima život vječni. Ono najprije kazuje da je sam Bog besmrtnost, jer je događanje odnosa trinitarne ljubavi. Bog nije „atom“, nego odnos jer je ljubav, i stoga je život. Putokaz koji za čovjeka proizlazi iz takvoga viđenja bitka otkriva se u ljubavi, relaciji, otvorenosti što nas čini besmrtnima. Također ta perspektiva otkriva da se već

[256] Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 241.
[257] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 358.
[258] Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 241.
[259] To pretpostavlja da Ratzinger supstanciju ne shvaća „odozdo“ ili od „mase“, nego „odozgo“ od dinamike ljudskog ostvarenja i da time prestaje čvrstu masu smatrati najsigurnijom stvarnošću. „Dinamika je supstancija i supstancija je dinamika.“ (Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 241.)
[260] Joseph RATZINGER, Auferstehung des Fleisches, 399; Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 352.
[261] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 354.
[262] *Isto*, 355.

po dijalogu vjere ostvaruje početak zajedništva s Kristom i da je vjera u Krista već imanje života vječnoga (usp. Iv 3,15; 3,36; 5,24).

U kristološki centriranoj „dijaloškoj besmrtnosti“ Joseph Ratzinger povezuje one dimenzije čovjekove otvorenosti, koje su već bile istaknute u *communio*-dimenziji. U Isusu Kristu bivaju usklađene dijaloška razina koja se odnosi na Boga i razina su-čovječnosti (*Mitmenschlichkeit*).

> „Jer, u Kristu čovjeku susrećemo Boga; ali u njemu susrećemo i zajednicu drugih ljudi, koji preko njega idu k Bogu, a time i međusobno zajedništvo. Onaj tko je u njemu našao usmjerenje prema Bogu, taj je u isti mah našao i usmjerenje prema zajednici čovječanstva, i samo onaj tko prihvati tu zajednicu, samo se taj približuje Bogu, jer Bog ne postoji izvan Krista, dakle nigdje izvan cjelokupne ljudske povijesti i njenog općeljudskog zajedničkog kretanja.“[263]

Čovjek sam ne dijalogizira s Bogom, niti stupa u vječnost s Bogom koja je samo njemu namijenjena. Odnos s Bogom i odnos s drugim ljudima nisu dvije paralelne razine koje se međusobno ne dodiruju. Kršćanski dijalog s Bogom ostvaruje se preko ljudi, ide kroz povijest u kojoj Bog govori s čovjekom. Sukladno svojemu shvaćanju *communio*, Ratzinger i u ovom kontekstu ističe da se taj dijalog događa u „mi“ zajednice vjernika, u tijelu Kristovu, u zajedništvu s Kristom koji omogućuje čovjeku da Boga zove Ocem. U Sinu čovjek postaje sin i time sa svim ostalima koji traže Oca postaje jedno. U kristologiji se stapaju teološka i antropološka dimenzija dijaloga i ljubavi. To znači također da je u svakoj međuljudskoj ljubavi skriven zov za vječnošću koji ona sama ne može ispuniti. U Kristu kao čovjeku Bog ulazi u naše traganje za ljubavlju. Taj dijalog Boga s nama doista biva ljudski, jer ga Bog s nama vodi kao čovjek. A dijalog ljudi međusobno dobiva trajnost vječnosti jer *communio sanctorum*[264] biva uključena u trinitarni dijalog. Ratzinger zaključuje da je zbog toga zajedništvo mjesto u kojem se čovjeku otvara vječnost. Besmrtnost se odnosi, prema tome, na čitavo čovječanstvo jer je pojedinac povezan s njime i ima su-čovječnost kao konstitutivni element. Time je za Ratzingera logično riješeno i pitanje, je li poslije smrti moguće zajedništvo ljudi, a koje se pojavilo kao posljedica prevladavanja grčkoga misaonog elementa, po kojem duša dalje egzistira odvojena od tijela i bez potrebe za drugim bićem. Ratzinger drži

[263] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 355.

[264] Već smo napomenuli da se pojam *communio sanctorum* izvorno odnosio na posvećene darove u euharistijskom slavlju, a potom se proširio i na osobe koje su sjedinjene tim posvećenim darom. Konačno je pojam dobio kozmičku širinu označavajući zajednicu koja prelazi granicu smrti i koja međusobno povezuje sve koji su primili jednoga Duha. (Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 336-337.) U gore navedenom kontekstu *communio sanctorum* podrazumijeva ponajviše treće značenje, ali ne isključuje ni prethodne dimenzije.

da vjera u „zajedništvo svetih“ čini suvišnom misao o *anima separata*, o čemu je govorila školska teologija.

c) Stvorenjsko određenje čovjeka za besmrtnost[265]

Premda smo već istaknuli čovjekovu stvorenjsku otvorenost i sposobnost za Boga u kontekstu govora o Božjem stvaranju čovjeka, a time već implicitno natuknuli i narav čovjekove besmrtnosti, potrebno je to još jednom pojasniti u eshatološkom kontekstu. Naime odbacivanjem „supstancijalistički“ utemeljene besmrtnosti, prema Ratzingeru, otvara se novi problem. Ako je besmrtnost dijaloški utemeljena, a to dijaloško konkretizirano od kristološkoga, onda se javlja pitanje nismo li time izručeni supranaturalizmu, koji ili ne odgovara na zajednička pitanja svih ljudi ili njime kristologija gubi svoju specifičnost. Ratzinger stoga drži da postoji i naravna besmrtnost, jer bi inače samo kristološki shvaćen nastavak egzistencije pridržane samo pobožnima izgubio svoju misaonu ozbiljnost i prešao bi u mirakuloznost. Zato je potrebno spoznaje o besmrtnosti dobivene iz eshatologije povezati s čovjekom kao od Boga stvorenim bićem.

Joseph Ratzinger smatra da u njegovoj tvrdnji nisu pobrkani stvaranje i milost, tj. „naravna besmrtnost čovjeka i nadnaravni dar vječne ljubavi koja čovjeka čini blaženim.“[266] Drži da upućenost čovjeka na istinu nije tek intelektualna zabava, nego shvaćena iz formule *anima forma corporis* čini bît njegova bića. Čovjek je stvoren u relaciji koja uključuje neuništivost. U duhu Teilharda de Chardina, Ratzinger ističe da je čovjek onaj stupanj stvorenja u čiju bît spada da Boga može vidjeti i time participirati na životu. Čovjekova odnosnost i mogućnost odnosa prema Bogu čini ga besmrtnim. Ta otvorenost egzistencije nije dodatak bitku koji je po sebi neovisan, nego čini njegovu najdublju bît. To je ono što zovemo *duša*. I u eshatološkom kontekstu vrijedi Ratzingerova glavna antropološka teza:

> „Biće je to više ono samo, što je otvorenije, što je više odnos. To vodi zatim uvidu, da je čovjek u cjelini i u temelju svoga bitka otvoreno biće, i po tome 'jastvo' (*selbst*), osoba. Takva otvorenost čovjeku je *dana* (utoliko je ovisan, nije produkt vlastitog djelovanja). No, ona mu je dana kao vlastita tako da se sada nalazi u samome čovjekovu bitku: To zapravo znači stvaranje i na to misli Toma kada kaže, da je besmrtnost čovjeku prikladna po naravi.“[267]

[265] Za sljedeće usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 129-133; Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 357-358; Ferdinand SCHUHMACHER, Ich glaube an die Auferstehung der Toten. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers, u: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUHMACHER (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 85-86.
[266] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 356.
[267] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 130.

Čovjekova besmrtnost temelji se na njegovoj dijaloškoj usmjerenosti prema Bogu koji mu dariva vječnost. Ona nije samo odrednica dobrih i pobožnih ljudi, nego spada u bitnu neumrlost čovjeka kao čovjeka. Konačno, prema Ratzingeru, nije moguće ni „jasno lučiti između 'naravnoga' i 'nadnaravnoga': osnovni dijalog, dijalog koji u prvom redu konstituira čovjeka kao čovjeka, 'dovodi' do dijaloga milosti, koji se zove Isus Krist. Kako bi moglo biti drukčije, kad je Krist uistinu 'drugi Adam' jedino pravo usmjerenje one beskrajne čežnje koja proistječe iz prvog Adama, iz čovjeka uopće?“[268]

Ostaje još pitanje što se događa s čovjekom kada živi zatvoreno i kada negira svoj odnos s Bogom. Već je bilo istaknuto da čovjek sam sebi ne može pribaviti vječnost. Ako to pokuša, onda svoj život predaje smrti. To je prema Ratzingeru poruka *Knjige Postanka* (3,3), gdje se povezuju grijeh i smrt. „Takav tubitak, u kojem se čovjek sam želi učiniti bogom, autonomno, neovisno i upravo on sam želi 'biti kao Bog', postaje tubitak na način *šeola*, bitak u nebitku, prividan život, koji ostaje izvan stvarnoga života.“[269] Unatoč svojoj zatvorenosti i neuspjehu, čovjek ne može ukinuti svoju stvorenost jer bi tada nastalo pravo ništavilo. Čovjek se može kretati samo unutar stvorenja. Zato, prema Ratzingeru, negiranje odnosa s Bogom ne znači vraćanje bitka, nego život u proturječju sa samim sobom. Temeljna usmjerenost prema istini i prema Bogu isključuje nebitak i stoga ona ostaje i kada je zaboravljena ili negirana zahvaljujući Kristovom djelovanju. Bog u Kristu ukida tu proturječnost čovjeka sa samim sobom bez da izvana uništi njegovu slobodu. Sam Bog silazi u *šeol*, u prostor bez odnosa te otvara odnos i time život usred smrti. Stoga besmrtnost nije niti vlastita zasluga, a niti naravna datost iako je stvorenjski dar. Ona počiva na odnosu koji nam je darovan. Ona time upućuje na princip primanja i na model Kristova silaska (Fil 2,5-11) protiv potpune emancipacije kao promašenoga puta spasenja.

Ne samo da je dijaloška besmrtnost univerzalnoga karaktera u smislu da obuhvaća sve ljude kao takve, nego se odnosi i na čitavoga čovjeka. Čovjek će u svojoj cjelovitosti biti spašen. Zato se biblijsko poimanje besmrtnosti odnosi na besmrtnost „osobe“, čovjeka kao *jedne* cjeline.[270] To pak ne znači da na čovjeku nema ništa prolazno. Ali upravo u prožimanju prolaznoga ono trajno dobiva svoj oblik. Materija u čovjeku nije čimbenik konstantnosti i trajno je u zemaljskom životu podložna promjeni. U tom smislu Ratzinger govori o dualnosti koja je iz same logike stvari nužna i zbog čega je neizbježno razlikovanje između tijela i duše. S druge strane, ta dualnost u kršćanskoj predaji ne poistovjećuje se s dualizmom, nego ističe

[268] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 358.
[269] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 131.
[270] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 352.

dostojanstvo i jedinstvo čovjeka. Kao biće u cjelini i kao Božje stvorenje, čovjek u tjelesnom životu sazrijeva za gledanje Boga. Unatoč dualnosti, Ratzinger drži da će dalje živjeti čovjek, a ne izolirana duša.

4.3. „Uskrsnuće mrtvih“ i ponovni Kristov dolazak

Vidjeli smo da Joseph Ratzinger na temelju interpretacije biblijskih datosti odbija teoriju o „uskrsnuću u času smrti“ te brani uskrsnuće čovjeka na svršetku vremena. Također je pokazao da se nauk o besmrtnosti duše razvio iz biblijske tradicije i da je neophodan i nenapustiv kako zbog predaje tako i zbog same unutarnje logike vjere, jer se temelji na čovjeku darovanoj sposobnosti za Boga i kristološkom ispunjenju toga poziva. U daljnjem ćemo koraku pokazati da sadržajna logika Ratzingerova tumačenja besmrtnosti duše kao dijaloške besmrtnosti vodi prema jednoj novoj dimenziji, prema uskrsnuću. Umjesto alternative „besmrtnost duše“ ili „uskrsnuće mrtvih“, Ratzinger povezuje ta dva izričaja vjere dotle da „besmrtnost duše“ naziva i uskrsnućem, tj. „u tranzitivnom smislu uskrišenjem“.[271] „[…] kako Stvoritelj nema u vidu samo dušu, nego čovjeka koji se ostvaruje u povijesnoj tjelesnosti, i upravo njemu poklanja besmrtnost, besmrtnost se onda mora zvati uskrsnućem mrtvih, odnosno uskrsnućem ljudi.“[272] Otvara se u tom smislu pitanje kako Ratzinger konkretnije zamišlja i tumači „uskrsnuće mrtvih“.

4.3.1. „Uskrsnuće mrtvih“

Dok je „da“ novoga života bilo moguće utemeljiti na određenoj evidenciji mišljenja i na području antropoloških temeljnih iskustava, dotle ono „što“ vječnoga života ostaje potpuno izvan našega iskustvenog prostora i prema tome nepoznanica o kojoj nije moguće dati konkretne evidentne iskaze.[273] U pojašnjavanju sadržajnoga značenja „uskrsnuća mrtvih“, odnosno „uskrsnuća tijela“,[274] Joseph Ratzinger ne nudi obuhvatno objašnjenje toga pitanja, nego se usredotočuje na ključne koordinate preuzete iz *Novoga zavjeta* i teološke tradicije.

---

[271] *Isto*, 353.
[272] *Isto*.
[273] Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 135.
[274] U poapostolskoj ranoj Crkvi zapadni *Credo* govori o „uskrsnuću tijela (*Fleisch*)“, a ne o „uskrsnuću mrtvih“. G. Kretschmar je pokazao da je ta formula preuzeta iz židovstva. Međutim iz suočavanja s biblicističkim tumačenjima nekih Pavlovih tekstova, koji su doveli do spiritualiziranja od strane valentinijanaca u II. i III. stoljeću, postalo je vidljivo da ona uključuje ne samo stvorenost, nego i tjelesnost (*Leiblichkeit*). (Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 142-146.) L. Nemet tu formulu prevodi kao „uskrsnuće mesa“ te napominje da je

a) „Pneumatski realizam“ uskrsnuća tijela[275]

Joseph Ratzinger pokazao je da već *Novi zavjet* poznaje, u skladu sa židovskom vjerom svoga vremena s jedne strane, i kristološkom transformacijom s druge strane, „međustanje bitka s Kristom, koje se očekuje odmah nakon smrti kao nastavak života s Kristom“[276]. Ono pak nije identično sa samim uskrsnućem, koje se shvaća kao novi korak koji još ostaje u iščekivanju. U približavanju vjeri u čovjekovo uskrsnuće potrebno je pitati i o naravi uskrsne tjelesnosti (*Auferstehungsleiblichkeit*) kao njezinu sastavnom dijelu.

Premda su mnoge Pavlove slike kojima se služi danas postale nepoznate, Ratzinger u pitanju uskrsne tjelesnosti njegov odgovor smatra najuvjerljivijim. Poziva se na 1 Kor 15,35-53, gdje se Pavao suprotstavlja pogrešnom shvaćanju tjelesnosti uskrsnuća. Pavao je, kako je pokazao bibličar Franz Mußner, iskustvo nove tjelesnosti (*Leiblichkeit*) Uskrsloga, koji nije podlijegao zakonima materije, nego se objavio na način teofanije, prenio na razumijevanje uskrsnuća mrtvih uopće. Time se apostol suprotstavio židovskoj tradiciji, koja zastupa potpuno izjednačavanje uskrsnoga tijela (*Leib*) s onim zemaljskim te uskrsnuće shvaća kao nastavak zemaljskoga svijeta. Pavao odbacuje svako naturalističko i fizicističko gledanje na uskrsnuće. Ključan je u tom smislu r. 50: „Ovo, braćo, tvrdim: tijelo (*Fleisch*, pût) i krv ne mogu baštiniti kraljevstvo Božje; niti raspadljivo baštiniti neraspadljivo“. Unatoč tome Pavao nastavlja govoriti o uskrsnuću tijela (*Leib*), koje je drugačije od povratka tjelesa (*Körper*) na način ovoga svijeta.[277] Time otkriva da tijelo (*Leib*) ne shvaća samo kao „duševno tijelo“ (*seelenhaftes Leib*) u adamovskom smislu, nego kao tijelo predoblikovano Kristovim uskrsnućem, odnosno kao tjelesnost od Duha Svetoga. Ratzinger Pavlovo tumačenje kvalificira kao dijalektički „pneumatski realizam“[278], u čemu ga podsjeća ne samo na evanđeoske izvještaje o Gospodinovu uskrsnuću, nego i na euharistijsko poglavlje *Ivanova evanđelja* (Iv 6), osobito r. 68: „Duh je onaj koji oživljava, a tijelo ne vrijedi ništa.“ Kao i kod pitanja smrti, Ivanov tekst ističe kristološki karakter našega uskrsnuća, ali ne nudi nikakvu teoriju o odnosu Kristova tijela i uskrsnoga tijela kršćana. Prema Ratzingeru, oba teksta

---

pojam *meso* u starozavjetnom smislu podrazumijevao čitava čovjeka. (Usp. Ladislav NEMET, *Kršćanska eshatologija*, 104-105.)

[275] Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 359-360; Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 139-142. 146-150; Joseph RATZINGER, Auferstehung des Fleisches, u: *SM*, I (1967.), 401-402; J[oseph] RATZINGER, Auferstehung des Fleisches, u: *LThK*^{2}, I (1957.), 1048-1058; J[oseph] RATZINGER, Auferstehungsleib, u: *LThK*^{2}, I (1959.), 1052-1053; Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, 36-39.

[276] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 140.

[277] Na drugom mjestu Ratzinger kaže da Pavao ne naučava uskrsnuće tjelesa, nego uskrsnuće osoba; dakle nema u vidu vraćanje „tjelesnih tjelesa“, tj. bioloških tvorevina, nego izričito ističe njihovu nemogućnost. (Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 360.)

[278] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 141.

raspravljaju realizam „tijela“. Dok „Ivan naglašava realizam sakramenta, tj. realizam uskrsnuća Isusa i njegova 'tijela', u čemu Isusovom zaslugom imamo i mi udjela“, Pavao „ide za tim da istakne realizam uskrsnuća 'tijela', to jest realizam uskrsnuća ljudi, kršćana, i da pokaže kako je time ostvareno naše spasenje“, što je Ratzingeru pokazatelj da obojica „žele naglasiti činjenicu da, nasuprot jednom čisto unutarsvjetskom, kvazifizikalnom realizmu, kršćanski realizam znači realizam s onu stranu fizike, realizam Duha Svetoga.“[279] I Pavao i Ivan naglašavaju da „uskrsnuće pȕti“ i „uskrsnuće tijela“ ne znači „uskrsnuće tjelesa“ u fizikalnom smislu. Ratzinger konačno napominje da *Novi zavjet* daje tek početak razmišljanja o tjelesnosti uskrsnuća ili uskrsloga tijela. U tom pogledu je i u ovom pitanju konstantno Ratzingerovo teološko-kristološko polazište za daljnja antropološka produbljivanja. Naglašava da *Novi zavjet* u pitanju tjelesnosti uskrsnuća postavlja kristološko središte iz kojega tek treba tražiti antropološki instrumentarij. Bitno je prema, nekadašnjem profesoru dogmatike, da ni Pavao ni Ivan sadašnji bitak umrlih s Kristom ne poistovjećuju s uskrsnućem, jer se naglašava uskrsnuće na kraju danâ – i to tjelesno uskrsnuće. Vrsta materijalnosti toga uskrsnuća, međutim, ostaje otvorena, samo se tvrdi njezina potpuna drukčijost. U čemu se pozitivno sastoji pneumatski realizam, koji je suprotstavljen tendencijama spiritualiziranja, ostaje nerazjašnjeno. Ratzinger u tom pogledu kao jedino sigurno tvrdi da sve kozmološke, biološke i fizikalne spekulacije o mogućnosti uskrsnuća promašuju svoj pravi predmet i prema tome se kvalificiraju kao besmislene. S druge strane, različita tumačenja uskrsne tjelesnosti doveli su do višestrukih formulacija crkvenoga učiteljstva o identitetu čovjekova zemaljskog tijela s njegovim uskrslim tijelom.[280]

Joseph Ratzinger ostaje pri novozavjetnom uskrsnom realizmu te ga povezuje sa srednjovjekovnom raspravom o euharistijskom realizmu, u kojoj se još nije nazirao misaoni put između spiritualizma i naturalizma i koja je mogla biti riješena tek uvođenjem Aristotelove baštine u kršćansku misao u XIII. stoljeću. „Polazeći od Aristotela mogao se nasuprot tome formulirati nesenzualistički realizam i time pronaći filozofski odgovor na pneumatski realizam, koji zahtijeva Biblija.“[281] Odlučujući doprinos dao je Toma Akvinski koji je, nadahnut Aristoteolovom antropologijom i njezinim preoblikovanjem, formulirao specifičan kršćanski pojam duše, a čime je i tijelo (*Leib*) shvaćeno u novom svjetlu.[282] U duhu Tomine formule *anima forma corporis*, i duša i tijelo usmjereni su jedno na drugo. Oboje čine

[279] Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 359-360.
[280] Detaljnije o pojedinim formulacijama vjere vidi u: Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 114-119.
[281] *Isto*, 147.
[282] Usp. J[oseph] RATZINGER, Auferstehungsleib, 1052-1053; Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 146-150.

jednoga čovjeka i dvojedinstvo na specifičan način. To, s jedne strane, znači da duša, jer je njezina bît *forma*, nikada ne može napustiti svoju upućenost na materiju. „[…] u tom smislu nastaje antropološka logika koja pokazuje uskrsnuće kao postulat bivanja čovjekom.“[283] S druge strane, materijalni elementi koji čine ljudsko tijelo (*Körper*) svoju kvalitetu kao duhovno tijelo (*Leib*) dobivaju tek kada su prožeti dušom. Identitet tjelesnosti (*Leiblichkeit*) ne određuju atomi i molekule, nego ona nastaje kada materija biva određena dušom.

Tomino je tumačenje počivalo na aristoteolovskom razumijevanju *materiae primae* kao čiste mogućnosti i uloge forme koja od nje čini fizikalnu materiju, a u smrti nestaje upućenosti fizikalne materije na dušu kao svoju formu te ona biva prožeta novom formom, što znači da ona postaje nešto različito od onoga što je bila dok ju je duša „oblikovala“. Stoga Akvinčev nauk u svojoj strogoj provedivosti nije mogao zastupati identitet između tijela (*Leib*) prije i poslije smrti, pa se tom misaonom paradigmom, između ostaloga, filozofski nijekao i identitet Isusova leša s Raspetim. Toma je svoju teoriju u pitanju uskrsnuća zbog neprihvatljivih posljedica kasnije dopunio, ali ju je tek Durando od San Porciana (1275.-1334.) strogo proveo tako da je identitet uskrsnoga tijela utemeljio isključivo na identitetu duše, koja oblikuje materiju. U srednjem vijeku je svojim pokušajem bio izoliran te je tek u XIX. i XX. stoljeću njegova teza oživljena od strane različitih teologa. Ratzinger ipak drži da nije moguće Tominu koncepciju materije i forme, koja je i u temelju Durandove teze, jednostavno prenijeti u naše vrijeme, ali nam njegova središnja misao ostaje kao putokaz: „On se sastoji u stvorenjskom jedinstvu tijela i duše, koje s jedne strane uključuje nerazdvojivu upućenost duše na materiju, a s druge strane znači da se identitet tijela (*Leib*) ne može misliti od materije, nego od osobe, od duše. Tijelo (*Körper*) postaje tijelo (*Leib*) od središta osobe […].“[284] Ratzinger smatra da je i izvan sheme materija-forma ključno jedinstvo duše koja oblikuje tijelo, ali dodaje da „čitava crkvena tradicija prisiljava na ograničenje, da uskrsnuće ne može proći mimo 'relikvija' staroga zemaljskoga tijela“ te se za pomoć pri rješenju poziva na „razlikovanje H. E. Hengstenberga između tjelesnosti (*Körperlichkeit*) koja prolazi, i tjelesnosti (*Leiblichkeit*) koja ponovno nastaje […].“ [285] Koliko god pitanje stvarnosti uskrsnoga tijela ostaje otvoreno, ipak teologija govori o njegovim svojstvima: oduhovljenost, besmrtnost, nepropadljivost, nesposobnost trpljenja, finoća, okretnost, jasnoća. Za tijela osuđenih sigurna je besmrtnost i nepropadljivost, kao i nedostatak nesposobnosti za trpljenje. Uskrsno tijelo unatoč preobrazbi u konačnici ostaje pravo ljudsko tijelo s razlikama u spolu.

---

[283] *Isto*, 148.
[284] *Isto*, 150.
[285] J[oseph] RATZINGER, Auferstehungsleib, 1053.

Pitanje materijalnosti uskrsnuća Ratzinger pokušava dalje razviti predodžbom Karla Rahnera, koji je dao novi impuls tumačenju Tome Akvinskoga, i shvaćanjem materije Teilharda de Chardina. Temeljna ideja obojice je također međusobna upućenost duha i materije.[286] Prema Rahneru, duša u smrti ne postaje a-kozmička, nego sve-kozmička (*allkosmisch*), gdje ostaje njezina upućenost na materijalni svijet, premda ne na način entelehijalnoga oblikovanja nekoga tijela (*Körper*). Materiju, odnosno kozmos, de Chardin misli evolutivno, kao vremenski konstituiranu, kao proces postajanja. Ta vremenitost svemira, materije koja poznaje samo bitak u postajanju, kroči prema sve kompleksnijim jedinstvima i teži k potpunom kompleksitetu, tj. k jedinstvu koje nadilazi sva dosadašnja jedinstva. Postulat materije ne ispunja se u materijalnome, nego u nematerijalnome, u duhu koji je nužna kvalitativna snaga sjedinjenja. Iz logike takve dinamike materije, Ratzinger klasične vjerske izraze „sudnji dan“, „kraj svijeta“ ili „uskrsnuće mrtvih“ smatra šiframa za nastanak novoga svijeta, za proces koji dolazi svome kraju, a koji se opet može dogoditi po kvalitativno novom koje dolazi izvana i koje odgovara unutarnjem usmjerenju kozmičkoga bitka. Cilj kojem teži bitak u nastajanju, ali do kojega ne dolazi sam po sebi, je obuhvaćanje svega u svemu, po kojem je svaki u sebi time što je u drugome. Time bi materija na nov način bila vlastita duhu, a duh bi bio u potpunom jedinstvu s materijom. To biti-sve-kozmički značilo bi potpunu univerzalnu otvorenost i prevladavanje svakoga otuđenja. Tek kada postoji takvo jedinstvo stvorenja ostvaruje se ona pavlovska da će Bog biti „sve u svima“ (1 Kor 15,28). Bît predodžbe novoga svijeta je u tome da ne postoji vječno bez-odnosno, statično, usporedno postojanje materije i duhovnoga svijeta. Ratzinger i u ovom kontekstu ponavlja zaključak da nije moguće konkretnije zamisliti način odnosa materije u novom svijetu niti vrstu „uskrsnoga tijela“ (*Leib*), ali konkretni sadržaj vjere daje nam sigurnost da dinamika kozmosa ide prema cilju u kojem će materija i duh biti povezani na nov način.

b) Uskrsnuće na „sudnji dan“ u svjetlu „*memoria*-vremena“[287]

Kao što načelno drži do svojevrsne materijalnosti uskrsnuća, tako se Joseph Ratzinger kada je u pitanju uskrsnuće u određenom smislu ne odriče ni vremenske dimenzije, za razliku od zastupnika teorije „uskrsnuća u smrti“, u kojoj se trenutak uskrsnuća poistovjećuje s trenutkom smrti. Kako smo vidjeli, za Ratzingera je „međustanje“ stvarnost, utemeljena u Bibliji i posvjedočena u crkvenoj tradiciji, a ne tek misaono pomagalo. U toj logici vjere

[286] Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 157-160.
[287] Za sljedeće usp. *Isto*, 150-157; Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes, 236-237.

Ratzinger zastupa i uskrsnuće na „sudnji dan“, tj. na kraju svjetske povijesti. Pritom argument Biblije i tradicije dopunja određenom „filozofijom vremena“.

Konceptu „uskrsnuća u smrti“ Ratzinger prigovara najprije da započeta vječnost ne može biti vječnost. Netko tko je živio i umro u jednom vremenskom trenutku ne može iz stanja „vrijeme“ jednostavno prijeći u stanje „vječnost“, tj. u bezvremenost. Osim toga, smatra nedovoljnim i Lohfinkov prijedlog srednjovjekovnoga pojma *aevum* kao nečega što se nalazi između ljudskoga ovozemaljskog vremena i Božje vječnosti. Taj pojam drži neprikladnim jer je izvorno nastao u kontekstu tumačenja bitka anđela i zato ne izražava specifičnost onoga ljudskog u povijesti i vremenu.[288] Ratzingerov prijedlog rješenja polazi od toga da postoji tipično ljudski način postojanja u vremenu izvan čisto fizikalnih uvjeta, što opet otkriva da vremenitost kod ljudi ima različite slojeve i susreće se na različite načine.

Za analizu i shvaćanje ljudskoga vremena Ratzinger poseže za Augustinovim tumačenjem koje je razradio u X. knjizi svojih *Ispovijesti*, a u kojem je ključna kategorija *memoria*. No prethodno je potrebno imati na umu da Ratzinger memoriju, sukladno Augustinu, shvaća kao posredovanje između bitka i vremena, a Božju vječnost kao „čistu *memoria*“, koja obuhvaća sav bitak kao vrijeme, čime je vrijeme utemeljeno u vječnosti, a povijest nije tek nešto izvanjsko što pridolazi vječnom bitku.[289] Na toj pozadini Ratzinger temeljno Augustinovo razlikovanje, ali i međusobno prožimanje fizikalnoga i antropološkoga vremena, vidi prikladnim kao model za mišljenje čovjekove vječnosti.[290] U tom smislu ističe da čovjek nema vrijeme samo u fizikalnom smislu, nego i u antropološkom. To „ljudsko

[288] Primjerice, Christian HERRMANN (*Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, 181, bilj. 495) pozitivno vrednuje Lohfinkov prijedlog i točno uočava da Lohfink i Ratzinger imaju različite ciljeve u tumačenju vremena. Dok Lohfink želi prevladati alternativu vremena i vječnosti, Ratzingeru je stalo do unošenja vremena u vječnost. Detaljnu analizu slaganja i razlikovanja shvaćanja vremena između Lohfinka i Ratzingera pokazao je Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 86-108, te u konačnom zaključku Lohfinkovo shvaćanje vremena smatra jednostranim u odnosu na Ratzingerovo dijaloško poimanje vremena kao „su-vremena“. (Usp. *Isto*, 115.)

[289] Usp. *Isto*, 108.

[290] Ratzinger tumači da fizikalno vrijeme čine sukcesivni trenutci kretanja koji se mogu mjeriti određenim parametrima te je istovremeno označeno ponovljivošću i neopozivošću. Kao tijelo, čovjek je vezan uz to fizikalno vrijeme, ali ga samo pokret njegova tijela ne čini čovjekom. On je satkan od duhovnih procesa odluke koji su vezani uz tijelo, ali su različiti od pokreta tijela i time prekoračuju mjerljivost fizikalnoga vremena. Čovjekovu „sadašnjost“ stoga ne određuje samo kalendar, nego još više njegov duh, isječak stvarnosti kojega on obuhvaća kao „danas“. Prolazeći od tih različitih slojeva čovjekova postojanja, Augustin otkriva sjećanje (*memoria*), kao „mjesto“ u kojem su prošlost, sadašnjost i budućnost povezani na jedinstven način. Sjećanje sjedinjuje isječak koji je određen mojim životnim odlukama iz kronološkoga „jučer“ i „sutra“ u moje ljudsko „danas“. Antropološka ostvarenja ne mogu se u svojoj specifičnosti ponoviti poput pokretâ, ali ona jednostavno ni ne prolaze, nego „ostaju“, poput čina ljubavi, pronađene istine i sl. Taj Augustinov uvid Ratzingeru s jedne strane omogućuje predodžbu Božje „vječnosti“, a s druge strane otkriva da je čovjek i vezan na vrijeme i nadilazi ga. Prema Augustinu, samo *memoria* stvara „sadašnjost“ time što obuhvaća stalni tijek stvari i povezuje ih kao „danas“. Ta je „sadašnjost“ kod svakoga pojedinca različita i ovisna o rasponu koji posreduje njegova svijest. Nadalje, drugačije od sadašnjosti u memoriji je *prisutna* prošlost u svojoj kvaliteti prošlosti (*praesens de praeterito*) i slično budućnost na način budućnosti (*praesens de futuro*). (Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 150-151.)

vrijeme“ naziva „*memoria*-vrijeme.“[291] Čovjekova pripadnost tjelesnom svijetu djeluje i na njegovo duhovno življenje. „Njegova participacija na tjelesnom vremenu obilježava vrijeme njegove svijesti, ali je svojim duhovnim ostvarenjima na drugačiji i dublji način 'vremenski', nego što su to fizikalna tjelesa (*Körper*),“ te zbog toga „vrijeme nije samo fizikalna kvaliteta na čovjeku, koja bi ostala potpuno izvan njega. Ono ga obilježava upravo u njegovu biti čovjekom, koje je kao ljudsko ujedno i vremensko: u načinu spoznavanja, ljubljenja, propadanja i sazrijevanja.“ [292] Ratzingeru je, osim toga, jednako važno istaknuti da čovjekova vremenitost, koliko je god vezana uz njegovu osobnu svijest i stoga individualno različita, rezultira iz njegove relacionalnosti: „iz toga, da on sam postaje u bitku-s-drugima i prema drugima: dolazak ljubavi ili njezino odbacivanje vežu ga za druge ljude i za njegovu posebnu vremenitost, za njegovo prije i kasnije. Mreža su-čovječnosti (*Mitmenschlichkeit*) istodobno je mreža su-vremenosti (*Mitzeitlichkeit*).“[293]

Iz tumačenja da je čovjekovo „antropološko vrijeme“ obilježeno njegovim odnosom prema tjelesnom svijetu, ali nije potpuno na nj vezano niti u njemu nestaje, proizlazi za Ratzingera dosljedna interpretacija smrti. U izlasku čovjeka iz svijeta *biosa*, „*memoria*-vrijeme“ odvaja se od fizikalnoga svijeta i ostaje čisto „*memoria*-vrijeme“, ali ne postaje „vječnost“. Ratzinger drži da se u tome „nalazi razlog za konačnost onoga što se u ovome životu ostvarilo kao i za mogućnost čišćenja kao dovršujućega zadnjeg usuda u novome odnosu prema materiji. Samo tako uskrsnuće ostaje shvaćeno kao nova mogućnost čovjeka, kao nužnost koja ga očekuje.“[294] Ostajanje „*memoria*-vremena“ i nakon smrti znači, osim toga, trajanje i njegove relacionalne odrednice. Čovjek koji umire istupa iz povijesti jer je ona za njega privremeno zaključena, ali on ne gubi odnos prema povijesti jer je mreža relacionalnosti dio njegova bića.

Za razliku od teorije o „uskrsnuću u smrti“ u kojoj, po Ratzingerovu mišljenju, povijest u konačnici gubi svoj značaj, iz rečenoga proizlazi da on zastupa nerazoriv odnos ljudskoga života prema povijesti, kojega utemeljuje s dvije strane. Na jednoj je strani njegovo često citirano i retorički postavljeno pitanje: „Može li čovjek biti gotov i na svršetku, dokle se još zbog njega trpi, dokle krivnja, koja proizlazi iz njega, na zemlji dalje tinja i čini da ljudi pate?“[295], kao i objašnjenje: „Krivnja koja traje je dio mene, dopire u mene samoga i time je također dio moje trajne izručenosti vremenu u kojem ljudi zbog mene realno dalje pate i koja

[291] Usp. *Isto*, 152.
[292] *Isto*, 151.
[293] *Isto*.
[294] *Isto*, 152.
[295] *Isto*, 155.

time dopire u mene.“[296] Druga, pozitivna strana, također veže čovjeka za zemaljski život. Ne samo da ostavljena krivnja čovjeka sprječava da definitivno sjedne za gozbeni stol, nego ga sprječava i ljubav koja prevladava krivnju. „Ako je krivnja vezanje za vrijeme, onda je, obrnuto, sloboda ljubavi otvaranje za vrijeme. Njezina je bît 'za' i upravo zbog toga ona se ne može protiv drugih i bez drugih zatvoriti, dokle god je vrijeme realno i njegova patnja stvarna.“[297] To „za“ ljubavi koja obuhvaća druge u konačnici ostvaruje Isus Krist, koji je iz neba ušao u pakao. „Sama kristologija uključuje stvarne odnose Božjega svijeta prema povijesti; drugačije za Boga i drugačije za čovjeka. No dokle god se povijest stvarno događa, ona ostaje i iz perspektive onostranosti stvarnost i ne može se tamo objasniti kao da je već dokinuta u jednom vječnom sudnjem danu.“[298] Iz logike Ratzingerova argumentiranja jasno je zašto odbacuje Greshakeovo povezivanje povijesti koja beskrajno teče s nadom u ponovni Kristov dolazak. Kristova pobjeda, prema Greshakeu, ne bi trebala biti svršetak, nego se može ostvarivati u povijesti u neograničenoj uzastopnoj dinamici. Povijest je tako s jedne strane otvorena, ali je s druge strane za Boga pobjedonosna. Ratzinger tome suprotstavlja misao da je Bog „kojega smo upoznali na Kristovu križu drugačiji. Za njega je povijest toliko stvarna da vodi u *šeol* i da nebo istinski i konačno može biti nebo, kada on bude stajao nad novom zemljom.“[299]

4.3.2. Ponovni Kristov dolazak i posljednji sud[300]

Iz Ratzingerova tumačenja „uskrsnuća mrtvih“ moguće je pretpostaviti i smjer njegova zamišljanja „svršetka svijeta“, tj. dovršenja stvaranja i njegove povijesti. Zapravo su sva tri izraza *Vjerovanja* – „uskrsnuće mrtvih“, „ponovni Kristov dolazak“ i „posljednji sud“ – „šifre“ za dolazak novoga svijeta u kojemu će Bog biti sve u svima.[301] Nije moguće, prema Ratzingeru, detaljno opisati buduće događaje, niti novi svijet koji dolazi, ali se može otkriti bitna teološka poruka: „[…] jedinstvo antropologije i kozmologije u definitivnoj kristologiji, a upravo *time* i svršetak 'svijeta', svijeta koji svojim dvočlanim jedinstvenim ustrojstvom (kozmos i čovjek) od iskona smjera tom jedinstvu kao cilju.“[302] Na pozadini de Chardinova

---

[296] *Isto*.
[297] *Isto*.
[298] *Isto*, 156.
[299] *Isto*.
[300] Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Uvod u kršćanstvo*, 320-329; Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 169-175.
[301] Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 158.
[302] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Uvod u kršćanstvo*, 321.

shvaćanja kompleksije materijalnoga bitka i nastanka novoga jedinstva djelovanjem duha, Ratzinger predlaže da bi se vjera u ponovni dolazak Isusa Krista i time u dovršenje svijeta mogla tumačiti „kao uvjerenje da naša povijest putuje prema krajnjoj točki, prema *omegi*, gdje će biti definitivno i potpuno jasno da ono postojano, što nam u neku ruku djeluje kao temelj stvarnosti koji sve nosi, nije puka nesvjesna materija, već da je pravi i čvrsti temelj svega što postoji – smisao: on drži bitak na okupu, on ga ozbiljuje, štoviše, on *jest* zbilja stvarnost.“[303] *Omega* je stoga prema Ratzingeru „neka Osoba, pojedinac, neki 'ti'“, pa se „svijet kreće prema jedinstvu u osobi.“[304]

Ako svijet iz svoje unutarnje dinamike teži prema konačnom sjedinjenju s Kristom, to nadalje znači da kršćanska vjera ne poznaje mogućnost unutarnjega dovršenja povijesti. Nužna je odgovornost ljudi za njihovu povijest i planiranje sadašnjosti i budućnosti, ali joj se ne smije pripisati da može proizvesti spasenje svijeta. U tom smislu Ratzinger kritizira različite koncepte unutarnjega dovršenja povijesti kao što su hilijazam, teorija Joakima da Fiorea, Hegelova logika povijesti, kao i Marxovo planiranje povijesti, a u to problemsko područje ubraja i neke smjerove teologije oslobođenja. Vjera u ponovni Kristov dolazak je nijekanje unutarpovijesnoga dovršetka svijeta i sigurnost da će svijet ipak biti dovršen, ali ne iz razuma koji planira, nego iz nerazorivosti ljubavi koja je pobijedila u uskrsnulom Kristu. To je vjera da na kraju „istina sudi i ljubav pobjeđuje, naravno samo u transcendiranju dosadašnje povijesti, za čime u konačnici teži i sama ova povijest.“[305]

Kao što odbacuje unutarpovijesno dovršenje svijeta, Ratzinger se jednako tako protivi kolektivističkom tumačenju njegova svršetka. Ako sveobuhvatna kompleksija cilja prema jednom „ti“, tada ona znači davanje prednosti osobi. Ako je duh onaj koji stvara jedinstvo, onda se taj proces ne odvija kao neko neutralno kozmičko gibanje, nego je u tu dinamiku uključena čovjekova odgovornost i ona počiva na odlukama koje se zasnivaju na slobodi. „Zato ponovni Gospodinov dolazak nije samo spasenje, nije samo *omega* koja sve dovodi u red, nego i sud.“[306] Time Ratzinger objašnjava novozavjetno upozorenje, unatoč poruci o Božjoj milosti, da će pojedinci biti suđeni „prema svojim djelima“, jer „postoji sloboda koju ni milost ne dokida, nego, štoviše, potpuno potvrđuje: čovjeku se njegova konačna sudbina ne nameće mimo njegove životne odluke.“[307] Taj paradoks postoji u sudu: „radikalnost milosti koja oslobađa bespomoćnog čovjeka, a jednako tako i trajna ozbiljnost odgovornosti koja od

[303] *Isto*, 322.
[304] *Isto*, 324.
[305] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 175.
[306] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Uvod u kršćanstvo*, 324.
[307] *Isto*, 325.

čovjeka danomice traži svoj danak.“ [308] Sud se, prema Ratzingeru, sastoji u padanju čovjekovih maski i otkrivanju istine.

Konačno, istinu suda Ratzinger shvaća personalno. Istina suda je sam Bog. No utjeha je u tome da nije riječ o Bogu koji je čovjeku dalek. Štoviše, „Bog je za ljude istina kao onaj koji je postao čovjekom time što je za čovjeka sam mjerodavna slika. Tako je Bog mjerilo istine za čovjeka u i po Kristu,“ što dovodi do spasenjskoga preoblikovanja misli o sudu: „istina, koja sudi čovjeka, sama je pošla da ga spasi. Ona mu je sama stvorila novu istinu. Ona se sama kao ljubav uputila na njegovo mjesto i dala mu istinu posebne vrste: istinu da je ljubljen od istine.“[309] Zato nam „neće suditi netko tuđi, već onaj koga poznajemo u vjeri.“[310] Misao da je Isus onaj koji sudi stoga uvijek uključuje i stvarnost kršćanske nade.

Ratzingerovo kontinuirano smještanje pojedinca u tijelo Kristovo kao načina njegove vjerničke egzistencije logično vodi do uključivanja u sud i samih „svetih“. Krist ne stoji sam jer je smisao njegova zemaljskoga života bio taj da si izgradi tijelo, da si stvori svoju „puninu“. Stoga se susret s Kristom događa u susretu s njegovima. Naša sudbina i istina ovise o našem odnosu prema njegovu tijelu i trpećim udovima. „Utoliko 'sude' 'sveti',“ zaključuje Ratzinger.[311] Odavde se također rješava odnos individualnoga i univerzalnoga suda, što smo već susreli u pitanju uskrsnuća na sudnji dan. „Premda je sa smrću utvrđena konačna istina toga čovjeka, postat će nešto novo kada bude istrpljena sva krivnja svijeta i time će tek konačno, takoreći nakon trošenja i očuvanja svih djelovanja koji od njega proizlaze, biti odlučeno njegovo mjesto u cjelini.“[312]

Individualni svršetak pojedinoga čovjeka Joseph Ratzinger uklapa u svršetak povijesti koji se ne poklapa sa završetkom njegova zemaljskog života, nego se ima još zbiti u stvarnoj međuovisnosti svih ljudi i čitavoga stvorenja. Ratzingerov nauk o tijelu Kristovu kao i filozofsko tumačenje „*memoria*-vremena“, pokazuju da je pojedini čovjek upućen na cjelinu čovječanstva i da ta ovisnost nije tek nešto izvanjsko, nego je unutarnja dinamika njegove egzistencije po kojoj će on doseći svoje konačno mjesto kada organizam tijela Kristova postigne svoju puninu u cjelini.

---

[308] *Isto*, 326.
[309] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 169.
[310] Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Uvod u kršćanstvo*, 329.
[311] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 170.
[312] *Isto*. Usp. također: *Isto*, 157.

4.4. Mogući načini čovjekove vječne sudbine

Iz Ratzingerove cjelokupne relacijsko-komunionalne strukture antropologije, ekleziologije i eshatologije, utemeljene na kristologiji, može se pretpostaviti na koji način nekadašnji profesor u Regensburgu tumači različite mogućnosti vječne čovjekove sudbine. Možda baš ovdje postaje najočitije da ne zastupa ni puki kolektivizam, niti samo prevlast Božje milosti u pozivu čovjeka u zajedništvo sa sobom. Čovjek kao osoba ne nestaje u svome odnosu prema Bogu i prema drugima u tijelu Kristovu jer njegova sloboda na paradoksalan način ostaje odlučujuća.

4.4.1. Pakao[313]

Zastupajući tradicionalni crkveni nauk o postojanju pakla i odbacujući apokatastazu, za Ratzingera je pakao način onostrane egzistencije i ne može se prosuđivati unutarzemaljskim pojmovima prostora i vremena. Ono što vrijedi za objavu kao cjelinu, to vrijedi i za shvaćanje poruke o paklu. Kao što svrha objave nije predmetno informiranje čovjeka, nego smjera na njegovo spasenje, tako i dogma o paklu ima ponajprije egzistencijalnu poruku. Ona ne govori čovjeku „informativno o onostranosti, nego kerigmatski za njegov sadašnji život, što ga se sada i ovdje dotiče, što mu je putokaz za njegov tubitak pred Bogom, ali mu ne nudi bitne spoznaje o do sada nepoznatim predmetima.“[314] Teološko promišljanje ima zadatak da „dogmu o paklu zadrži u svoj strogosti njezina zahtjeva za realnošću, bez kojega ona ne može ispuniti smisao koji je sukladan objavi: dovesti čovjeka da svojim životom uspije sučelice realnoj mogućnosti vječne propasti i da razumije objavu kao zahtjev konačne ozbiljnosti.“[315] U tom je smislu važno produbiti egzistencijalno značenje pakla i shvatiti ga kao realnu mogućnost upućenu čovjeku. Čovjek se mora suočiti sa svom ozbiljnošću prijetnje da može izgubiti spasenje, bez da računa na moguću apokatastazu.

Ratzinger više puta ističe kako je pakao antropološki i kristološki granični iskaz o bitnoj mogućnosti čovjeka koji slobodno odlučuje. Bît pakla je u tzv. *poena damni*, tj. u gubitku vječne ljubavi, u vječnom promašaju ljubavi u prazninu i samozatvaranje. Kako nebo

---

[313] Usp. Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 176-179; J[oseph] RATZINGER, Hölle, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 446-449.
[314] J[oseph] RATZINGER, Hölle, 448.
[315] *Isto*.

nije samo jedinstvo s Bogom, nego i *communio sanctorum*, odnosno jedinstvo čitavoga spašenoga svijeta, tako i pakao ima kozmičku dimenziju i posljedice. Su-bitak s Bogom i s drugima kojemu se čovjek zatvara postaje tako vječna muka. Zato Ratzingeru nije dovoljno samo psihološko tumačenje „vatre“.

Kerigmatska vrijednost dogme o paklu ima nekoliko naglasaka jer govori i o Bogu i o čovjeku. S jedne strane izražava Božje bezuvjetno poštivanje ljudske slobodne odluke. Bog čovjeku nudi spasenje i ljubav, ali mu to ne nameće. S druge strane pokazuje nepovratni karakter čovjekove povijesnosti, čija sveukupna odluka ima vrijednost konačnosti. Oba ova smjera, međutim, uvijek se trebaju povezati porukom o Božjem milosrđu i milosnoj moći Isusa Krista. Temeljna je činjenica da Bog ima bezuvjetno poštovanje prema slobodi svoga stvorenja. „Ljubav mu može biti darovana […] i 'da' takvoj ljubavi čovjek ne mora 'stvoriti', ona sama to svojom snagom izaziva. Ali ostaje sloboda odbiti čak i stvaranje toga 'da', ne prihvatiti ga kao vlastitost.“[316] Isus Krist ide u pakao i „istrpljuje ga praznoga,“[317] kaže Ratzinger, ali ljude i dalje ostavlja odgovornima za vlastitu sudbinu tako da njegovo nebo počiva na slobodi, koja i osuđenome daje pravo da želi svoju propast. Posebnost kršćanstva je u tome što postoji čak i neopozivost uništenja i zbog toga čovjekov život i djelovanje dobivaju na težini i ozbiljnosti. Ta ozbiljnost postaje opipljiva u Kristovu križu, koji opet otvara nove dimenzije pitanja. Bog u svojoj realnoj patnji i smrti prevladava realnost zla i sam stupa u slobodu grešnika i premašuje je slobodom svoje ljubavi koja ide do ponora. „Ako ovdje karakter realnosti zla i njegovih posljedica postaje očigledan, nastaje pitanje nije li u tome vidljiv božanski odgovor koji može prema sebi okrenuti slobodu kao slobodu. Odgovor leži u tami Isusova silaska u *šeol*, u propaćenoj noći njegove duše u koju ni jedan čovjek ne može pogledati – jedino ukoliko u trpećoj vjeri s njim ide u tu tamu.“[318] Ovaj aspekt Ratzinger posebno vidi prisutnim u pobožnosti Ivana od Križa i Terezije iz Lisieuxa, kod kojih pakao dobiva sasvim novo značenje, ne kao prijetnja drugima, nego kao poziv u tamnoj noći vjere sutrpjeti u zajedništvu s Isusom i na taj način služiti spasenju svijeta.

[316] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 177.
[317] *Isto*.
[318] *Isto*, 178.

4.4.2. Čistilište [319]

Joseph Ratzinger početke pitanja čistilišta nalazi u misli o „međustanju“ između smrti i uskrsnuća, iako je moguće misliti i jedno odvojeno od drugoga.[320] Kako je *Novi zavjet* ostavio otvorenim pitanje „međustanja“, ono se polagano razjašnjavalo s razvojem kršćanske antropologije i njezina suodnosa s kristologijom. U taj proces razvoja Ratzinger smješta nauk o čistilištu, u kojem je Crkva zadržala nešto od „međustanja“: „Premda je odluka života konačno zaključena smrću (usp. DH 1000), njegova konačna sudbina ne mora se dostići odmah; može biti da je temeljna odluka nekoga čovjeka prekrivena sekundarnim odlukama i stoga je treba otkriti: To se 'međustanje' u zapadnoj tradiciji naziva 'čistilištem'.“[321]

Umjesto govora o čistilištu kao čišćenju od vremenitih kazni u pozitivističkom smislu, Ratzinger se priklanja suvremenoj liniji tumačenja koja purgatorij u temelju shvaća kao susret s Kristom.[322] Argument na temelju kojega je Joachim Gnilka zaključio da ne postoji čistilište za Ratzingera postaje argument dokazivanja suprotnoga. Gnilka tumači da je oganj iz 1 Kor 3,10-15 slika samoga Krista, iz čega proizlazi da ne postoji čistilište. Ratzinger pak u njegovu kristološkom razumijevanju i u pojašnjenju da je Gospodin sam vatra koja sudi i preoblikuje čovjeka vidi točan sadržaj kršćanskoga shvaćanja čistilišta. Pravo pokršćanjenje ranožidovskoga shvaćanja čistilišta je upravo u spoznaji da se čišćenje događa kroz preobražujuću Kristovu snagu, koji naše srce pretapa tako da ono postaje prikladno za živi organizam njegova Tijela.

Ratzinger pojašnjava i u čemu se sastoje „trud i nevolja“ o kojima govori Gnilka, a po kojima se ljudi spašavaju. Radi se o načinu čovjekova puta u spasenje, tako da taj „trud i nevolja“ znače mučno urastanje njegova malovjernog srca u Gospodinovu vatru, koja ga čisteći uzdiže prema njemu. Slijedom toga Ratzinger pojašnjava da čistilište ne nalikuje onostranom koncentracijskom logoru (kao kod Tertulijana), u kojemu čovjek mora ispaštati svoje kazne koje su mu pozitivistički naložene. „Štoviše, to je nužni unutarnji proces čovjekove preobrazbe u kojem postaje sposoban za Krista, sposoban za Boga i time sposoban

---

[319] Usp. *Isto*, 179-190.
[320] Tradicija Crkve sve do našega stoljeća smješta čistilište u „međustanje“ i povezuje ga s bestjelesnom dušom. Time nastaju i svi problemi povezani s pitanjem „međustanja“. Tradicija Crkve također pokazuje da prihvaćanje „međustanja“ nužno ne vodi nauku o čistilištu, kao što je to slučaj kod reformatora. S druge strane, „međustanje“ daje različite mogućnosti tumačenja onostranoga čišćenja, kako pokazuju razlike u nauku o čistilištu između Istoka i Zapada. Konačno, zastupnici uskrsnuća u smrti, premda odbacuju „međustanje“, zastupaju nauk o čistilištu. (Usp. Josef FINKENZELLER, Eschatologie, 594.)
[321] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 179.
[322] Usp. Josef FINKENZELLER, Eschatologie, 604.

za jedinstvo s čitavom *communio sanctorum*.“[323] Čovjekova djela nisu zamijenjena milošću, nego su tek po milosti dovedena do svoje konačne pobjede. Čovjek prima milosrđe, ali on mora biti preobražen. Susret s Gospodinom je ta vatra koja ga preobražava. Ovdje se i pokora gleda u novom svjetlu jer se ne shvaća kao suprotstavljena milosti, nego kao oblik milosti, kao darovana mogućnost, koja iz nje proizlazi. Ratzinger u tom smislu odbacuje i mišljenje da se u pitanju čistilišta radi samo o događanju posljednjega dana. Jer je Krist i Sudac i *Eshatos*, nije moguće razlikovati između suca zadnjega dana i suca nakon smrti. Ulazak čovjeka u prostor Kristove stvarnosti koja mu se otkriva ulazak je u konačnu sudbinu i time držanje u eshatološkoj vatri. Sam „trenutak“ preobrazbe ne može se, međutim, mjeriti zemaljskom mjerom vremena. On nije vječan, nego je riječ o prijelazu čija se kratkoća ili dužina ne može odrediti fizikalnim vremenom. Na tragu von Balthasara, Ratzinger drži da se mjera toga prijelaza nalazi u dubini ponora čovjekove egzistencije koja biva preobražena vatrom.

Na istoj liniji Ratzinger vidi i smisao molitve za mrtve, koja spada u izvorni dio židovsko-kršćanske predaje i čije temelje nalazi u čovjekovoj povezanosti s drugim ljudima. Opetovano ističe da čovjekov bitak nije u sebe zatvorena monada, nego se u ljubavi i mržnji odnosi prema drugima. Vlastiti bitak drugima je prisutan ili kao krivnja ili kao milost. Čovjek nikada nije on sam, nego je uvijek u drugima, s drugima, i po drugima. U tom smislu Ratzinger kaže da i „sveti sude“, što znači da je susret s Kristom susret s njegovim čitavim tijelom, s vlastitom krivnjom protiv trpećih udova i njegovom opraštajućom ljubavlju. Zagovorna je molitva, prema tome, temeljni aspekt njihova „suđenja“. „[…] upravo po svome suđenju oni, kao oni koji mole i spašavaju, spadaju u nauk o čistilištu i u njoj odgovarajuću kršćansku praksu.“[324] Zastupnička ljubav središnja je kršćanska datost, a nauk o čistilištu kaže upravo da ta ljubav nema granica. Ta mogućnost pomaganja i darivanja kršćanina ne završava smrću, nego obuhvaća čitavu *communio sanctorum* s ove i s one strane smrti.

4.4.3. Nebo[325]

Premda se koristi i biblijskim slikama koje opisuju nebo[326], Joseph Ratzinger usredotočuje se na teološke iskaze koji tumače stvarnost neba. Gotovo se bît neba, u kojoj su

[323] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 188.
[324] *Isto*, 189.
[325] Za sljedeće usp. *Isto*, 190-193; J[oseph] RATZINGER, Himmel III. Systematisch, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 355-358.
[326] Ratzinger detaljno tumači neke slike kojima se opisuje stvarnost neba: grad, nebeski šator, rajski vrt, svadba, gozba. (Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 294-308.)

prisutne sve važne dimenzije odnosa Boga i čovjeka, sažetije od Ratzingera ne može izreći: „Biti u nebu znači biti zajedno s uzvišenim Kristom, 'u tijelu Kristovu' i time u sjedinjenju čovjeka s Bogom.“[327] Nebo nije neko bespovijesno mjesto u koje se ulazi, nego je personalna stvarnost koja proizlazi iz Kristove smrti i uskrsnuća. Zajedno s Karlom Rahnerom Ratzinger objašnjava:

> „[…] postojanje 'neba' počiva na tome da je Isus Krist kao Bog ujedno i čovjek; da je ljudskom bitku dao mjesto u Božjem bitku […]. Čovjek je u nebu tada i u toj mjeri, ukoliko je kod Krista, čime mjesto svoga bitka kao čovjek nalazi u Božjem bitku. Time je nebo primarno personalna stvarnost koja zauvijek ostaje obilježena svojim povijesnim izvorom u uskrsnom otajstvu smrti i uskrsnuća. Iz toga kristološkoga središta mogu se izvesti i sve ostale komponente 'neba' koje su poznate iz predaje.“[328]

Nebo ima svoj povijesni izvor u otajstvu Kristove smrti i uskrsnuća, a svoje konačno ostvarenje u Kristovu uzašašću koje ima antropološke posljedice, u smislu da je Kristovim uzašašćem ljudska narav zauvijek povezana s Bogom, čime je utemeljena dimenzija novog zajedništva s Bogom. Zato je „nebo“ kao „dimenzija jedinstva Boga i čovjeka uopće tek Kristovim uzašašćem […] utemeljeno,“ a „doći u nebo“ ne znači ništa drugo doli „postati jedno s čovjekom Isusom i time ući u jedinstvo čovječanstva s Bogom.“[329]

Kristološka određenost neba u Ratzingerovoj interpretaciji vodi u različite smjerove, ponajprije prema teo-loškom i liturgijskom vidu. Budući da preobraženi Krist stoji u trajnom predanju Ocu – on jest to predanje i u njemu biva ispunjen smisao kulta – nebo kao sjedinjenje s Kristom ima karakter štovanja. Na tu dinamiku Krista sa sjedinjenim čovječanstvom prema Bogu Bog odgovara dinamikom ljubavi, kojom se dariva ljudima. Ratzinger to bogoslužje u nebeskom dovršenom obliku, koje uključuje nerazdvojivu povezanost Boga i čovjeka, izjednačava s onim što teološka predaja naziva gledanjem Boga i istovremeno ga tumači kao konačno jedinstvo s vječnom ljubavi, u čemu je utemeljeno blaženstvo neba. Sporno pitanje između tomista i skotista, treba li se taj temeljni čin bolje označiti kao gledanje Boga ili kao ljubav, ovisi o tome, počiva li antropološko polazište više na intelektualističkom ili voluntarističkom razumijevanju čovjeka. U konačnici se, prema Ratzingeru, radi uvijek o onome najbitnijemu, a to je „čisto prožimanje[330] čitavoga čovjeka Božjom puninom i njegova sama otvorenost, koju Bog 'sve u svemu' i time njega samoga daje bezgranično ispuniti.“[331]

---

[327] J[oseph] RATZINGER, Himmel III. Systematisch, 355.
[328] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 191.
[329] J[oseph] RATZINGER, Himmelfahrt Christi II. Systematisch, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 361.
[330] Njemačka riječ glasi *Durchdringung*, a obje podsjećaju na *perihoresis*.
[331] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 191.

Iz logike Ratzingerove misli slijedi da kristološka određenost neba uključuje eklezijalno ispunjenje, odnosno dimenziju „mi“. Ako se nebo sastoji od zajedništva s Kristom, onda ono uključuje u „su-bitak“ svih onih koji zajedno čine tijelo Kristovo. „Nebo ne poznaje izolaciju; ono je otvoreno zajedništvo svetih i time također ispunjenje svake ljudske uzajamnosti, koja nije konkurencija s, nego konsekvenca iz same čiste otvorenosti za Božje lice.“[332] Ratzinger primjećuje kako pretjerano naglašavanje teološke komponente može zanemariti činjenicu da subjekt gledanja Boga nije pojedinac sam za sebe, nego pojedinac ukoliko je ud tijela Kristova. Nebo je prema tome *communio* svetaca u kojoj se ispunja smisao zemaljske euharistijske gozbe. Nebo je participacija pojedinca na Kristu i sudjelovanje pojedinaca međusobno. Međutim, „stapanje“ čovjekova „ja“ u tijelo Kristovo ne znači da ono potpuno nestaje, nego je njegovo čišćenje koje istovremeno ispunja njegove najveće mogućnosti. Nebo je zapravo vječna nasuprotnost čovjekova „ja“ s Božjim „ti“ u personalnoj ljubavi koja ne poništava osobu, nego ju potvrđuje. Premda nebo Ratzinger shvaća kao milost i primarno kao Božju inicijativu koja čini čovjeka sposobnim prihvatiti zajedništvo s njime, s druge strane on trajno zadržava činjenicu da čovjek ostaje on sam sa svojom specifičnom otvorenošću prema nebu. Zato će reći da je nebo za svakoga individualno – „svatko vidi Boga na svoj način, svatko prima ljubav cjeline u svojoj nezamjenjivoj jedinstvenosti […].“[333] *Novi zavjet* kao i čitava predaja pokazuje da nebo uključuje milost i Božju ljubav, ali i da je „plaća“, tj. odgovor na put, život i slobodnu odluku točno određenoga čovjeka. Bog ispunja svakoga na njemu vlastit način, ali ne zato da bi dotični čovjek za sebe postigao privilegije i onostrano bogatstvo, nego da bi mogao više dijeliti unutar *communio* tijela Kristova. Stupnjevane blaženstva Ratzinger tumači tako da je svatko prema svojoj mjeri ispunjen i da je ta mjera kod svakoga različita.

Kozmička dimenzija kristološkoga određenja neba povezana je s eklezijalnom i možemo je smatrati njezinim proširenjem na čitavo stvorenje. „Uzvišenje“ Isusa Krista znači ulazak njegova čovještva u trojstvenoga Boga uskrsnućem što, s druge strane, ne znači njegov odlazak iz svijeta, nego nov način prisutnosti u njemu. Slikoviti izraz „sjedi s desna Ocu“ znači da Krist participira na Božjoj kraljevskoj moći nad poviješću, koja je još skrivena, ali prisutna. Krist tako nije „odsvjetovnjen“ (*entweltlicht*)[334]; on nadilazi svijet i u tome

[332] *Isto*.
[333] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 191.
[334] U njemačkoj je javnosti riječ *entweltlichen* odjeknula kada ju je papa Benedikt XVI. izgovorio u Freiburgu prigodom svoga pastoralnoga pohoda Njemačkoj u rujnu 2012. Pred angažiranim katolicima u Crkvi i društvu naglasio je da se Crkva mora *entweltlichen* – odsvjetovniti. (Usp. BENEDIKT XVI., Begegnung mit engagierten Katholiken im Konzerthaus in Freiburg im Breisgau (25. IX. 2011.), u: http://www.papst-in-deutschland.

nadilaženju ostaje s njime povezan. Za Ratzingera je nebo dioništvo na takvom obliku Kristove egzistencije i time dovršenje onoga što je započelo krštenjem. Iz toga slijedi da se nebo ne shvaća prostorno, ali opet kao „stanje“ ne može biti odvojeno od kozmosa. To je nova dimenzija koja se razlikuje od one fizikalne i koja se ne može njome ograničiti, premda je s njome povezana. Kao što Ratzinger kaže da je Božja vječnost u njegovoj „moći nad vremenom“ (*Zeitmächtigkeit*)[335], tako drži da je nebo „ona moć nad svijetom (*Weltmächtigkeit*), koja pridolazi novom 'prostoru' tijela Kristova – *communio* svetih. Tako nebo nije prostorno, nego esencijalno 'gore'.[336]

U Ratzingerovu tumačenju neba kristološka određenost ima svoju strogo „eshatološku“ stvarnost koja se sastoji u ostvarenju konačnoga i potpuno drugačijega. Konačnost neba dolazi od konačnosti Božje neopozive ljubavi. Ratzinger je na liniji crkvenih otaca koji su nebo uglavnom kristološki tumačili i koji stoga zastupaju nedovršenost neba prije paruzije kao i odgađanje punog blaženstva nakon uskrsnuća. Bula *Benedictus Deus* je nasuprot tome isticala da neposredno gledanje Boga već od uzvišenja Isusa Krista spada u bît neba i ta je komponenta gotovo isključivo određivala kršćansku svijest, što je dovelo do zanemarivanja eshatološke dimenzije neba. Zajedno s ocima Ratzinger, međutim, drži da nedovršeno stanje neba ne počiva na njegovo teološkoj, nego na kristološkoj odrednici. Iz otvorenosti povijesti tijela Kristova koja se treba ispuniti i čitavoga stvorenja proizlazi njegova otvorenost prema potpunom *eshatonu*. Nebo će biti potpuno ispunjeno kada svi udovi Kristova tijela budu sabrani. To uključuje „uskrsnuće tijela“ i zove se „Paruzija“, ukoliko je time dovršena Kristova započeta prisutnost. Nebo tako ima dva stadija: „uzvišenje Gospodina utemeljuje novo jedinstvo Boga i čovjeka i time 'nebo'; dovršenje Kristova tijela u 'pleromu'

---

de/fileadmin/redaktion/microsites/Papstbesuch/Tagebuch/Reden_Papst/DT_25092011_SH_16_Konzerthaus_FB.pdf, (28. VIII. 2012.). Na prvi pogled, ta riječ u tom kontekstu ima upravo suprotno značenje od onoga koje ima ovdje u kristološko-eshatološkom smislu. Krist koji je uzašao nije odvojen od svijeta – odsvjetovnjen, nego je na nov način prisutan u svijetu. Crkva pak, koja se u povijesti previše povezala sa svijetom i prilagođavala se svjetovnim kriterijima tako da gubi svoj identitet, mora se odsvjetovniti, što se opet ne može protumačiti kao želja za dualističkim odvajanjem Crkve od svijeta. Pravi smisao Ratzingerova poziva Crkvi da se odsvjetovni može se shvatiti upravo povezujući ga s kristološkom interpretacijom te riječi. Iz toga proizlazi da je za Crkvu model prisutnosti u svijetu sam način Kristove prisutnosti u svijetu, što znači biti u svijetu, ali na nov način.

[335] Različite dimenzije Božje moći nad vremenom međusobno su isprepletene: „Ta pozitivna Božja moć nad vremenom pokazuje se najprije u stvaranju, u kojem Bog postavlja vremenito biće kao svoje djelo; nastavlja se u Božjem djelovanju u povijesti ('povijest spasenja'), koje nalazi svoj vrhunac u utjelovljenju i time u Božjem postajanju u vremenu (*Zeitwerdung*). Ovdje je, međutim, daleko nadiđen svaki puki filozofski nauk o Božjoj vječnosti i nepromjenjivosti; Bogočovjek Isus Krist krajnja je konkretizacija Božje vladavine nad vremenitim, nad kojim on više ne vlada samo izvana, nego ga na jednom mjestu supstancijalno-personalno prožima. Udioništvo Božje u vremenu ima svrhu omogućiti čovjeku dioništvo u Božjoj vječnosti. U zajedništvu s Bogočovjekom Isusom Kristom čovjeku biva dan 'vječni' život, koji je više od pukog nastavka življenja.“ (J[oseph] RATZINGER, Ewigkeit, u: *LThK*^{2}, III [1959.], 1269.)

[336] Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 1932-193.

'čitavoga Krista' dovršava ga u njegovu realnu kozmičku cjelovitost.“[337] Unatoč tome što ostaje netaknuto već sada stvarno gledanje Boga od strane blaženih, spasenje pojedinca postaje potpuno tek spasenjem svemira i svih odabranih, s kojima je jedno u Kristu i zajedno s njima i njime nebo. Ratzinger opetovano ističe da se spasenje pojedinca ispunja potpuno tek kada se dovrši spasenje svemira i svih odabranih, koji nisu jedni pored drugih u nebu, nego kao jedan Krist čine nebo.

Širina Ratzingerove interpretacije „neba“ upućuje na zaključak da ono ima zaokružujuću funkciju u njegovu personalno-dijaloškom promišljanju kršćanske vjere. U nebu kao cilju sabiru se i ispunjanju sve dimenzije odnosa Boga i čovjeka koje je Ratzinger u svojoj teologiji razradio. Nebo je vrhunac i zaokruženje onoga odnosa koji je započeo Božjim darivanjem u stvaranju, koji je Kristom obnovljen, a potom vjerom i sakramentima, poglavito krštenjem i euharistijom, produbljen i anticipiran u zajedništvu s Kristom i s drugima u njegovu tijelu te ispunjen u Kristovu ponovnom dolasku, sveopćem uskrsnuću te svršetku svijeta i povijesti.

5. Zaključak

Antropologija Josepha Ratzingera bitno je teološkoga karaktera. Čovjeka promatra iz perspektive Boga koji ga stvara, objavljuje mu se i poziva ga u svoje zajedništvo. Iz Božjeg odnosa prema čovjeku Ratzinger otkriva da je i čovjek biće odnosa. Relacionalnost nije nešto sekundarno što pridolazi njegovoj osobi, nego je njezina bitna odrednica.

Čovjekova relacionalnost utemeljena je u Božjem slobodnom činu stvaranja. Kada govori o stvaranju, Ratzingerova temeljna teza može se izreći u smislu da čovjekova stvorenost znači odnosnost, tj. da je činom stvaranja od strane Boga utemeljena čovjekova povezanost s njime, koja ih ne poistovjećuje, nego ukazuje na prostor različitosti između Stvoritelja i njegova stvorenja. Kako smo vidjeli, Joseph Ratzinger tu povezanost tumači najprije kao upućenost i ovisnost čovjeka u odnosu na Boga. Biti stvorenje znači biti ovisan o Bogu. Stvorenjska relacija radikalna je i trajna ovisnost čovjeka o njegovu Stvoritelju u smislu da mu čovjek duguje svoje postojanje. S druge strane, njegova ovisnost ne vodi u nikakvu predestinaciju ili determinizam čovjekove sudbine ili pak u otuđenje od samoga sebe. Naprotiv, riječ je o ovisnosti koja proizlazi iz Božje ljubavi i stoga se može nazvati

[337] J[oseph] RATZINGER, Himmel III. Systematisch, 358; Joseph RATZINGER, *Eschatologie*, 193.

darovanom ovisnošću, koja uključuje i dar slobode i s njom povezani rizik zloporabe. U tom smislu Gisbert Greshake stvorenost tumači kao biblijsko-kršćanski odgovor na fundamentalnu dijalektiku čovjekova iskustva ovisnosti i slobode:

> „Biblijski iskaz koji tumači čovjekovu stvorenost ponajprije potvrđuje njegovu radikalnu ovisnost: čovjek od sebe nema ništa. Sve što ima zahvaljuje Božjoj slobodnoj volji. Prije nego što počne sam sa sobom, on je već uvijek od Boga pret-postavljeni; prije nego sam sebe odredi, on je već uvijek određeni. No potpuna ovisnost samo je jedan moment pojma stvorenosti. Stvaranje čovjeka od strane Boga istovremeno kazuje da je čovjek stvoren u slobodi i time posjeduje svoju vlastitu, od Boga zajamčenu samostojnost koja znači da Bog stvorenju jamči prostor 'pored sebe', prostor bivanja i djelovanja. Upravo u tome je veličina i ljepota stvorenja: da Bog stvorenju dopušta da sâm postoji i sâm djeluje.“[338]

Božje stvaranje čovjeka po riječi dodatno precizira njihov međuodnos. Da je čovjek stvoren po Božjoj riječi znači da Bog samoinicijativno započinje dijalog s čovjekom i daje mu mogućnost slobode odgovora. Stvaranje je tako početak čovjeka kao „responzorijalne egzistencije“[339] koja se ostvaruje u komunikaciji, u dijalogu, u razmjeni s Bogom.

Motivi iz izvještaja o stvaranju (da je u čovjeku dah Božji i slika Božja) kazuju da čovjek osobno stupa u Božju stvarnost i da je svaki čovjek osobno u izravnom odnosu prema Bogu. Ratzinger čovjekovu sličnost s Bogom tumači tradicionalnim teološkim izrazom *sposobnošću za Boga* (*capax Dei, capax infiniti*), koju nema sam iz sebe nego mu biva darovana. Sposobnost za Boga iz cjeline Ratzingerove misli može se opisati kao čovjekova sposobnost za odnos, ljubav i dijalog, koja mu je od Stvoritelja darovana i po kojoj je on njemu sličan. Ratzinger često ističe da Bog, jer je u sebi odnos, razmjena međusobne ljubavi i dijaloga, čovjeka obdaruje jednakim sposobnostima. Sposobnost za Boga znači da je čovjek upućen na Boga, sposoban za primanje njegove riječi ljubavi i njegove volje za zajedništvom te da je sam u stanju misliti i ljubiti Boga, odgovoriti mu svojom riječju i voljom za zajedništvo. To upućuje na daljnji zaključak, koji Ratzinger ne izvodi izravno u tom kontekstu, ali je također jasan iz njegove cjelokupne vizije čovjeka. Ako je čovjek slika Božja, onda to otkriva svrhu njegova života. Smisao i ispunjenje svoga života ne može naći u samome sebi, nego samo ako se usmjeri prema Bogu, ako svoju egzistenciju na njemu utemeljuje i time se usmjerava prema konačnom zajedništvu s njime. Konačno, iz Ratzingerova govora o sposobnosti za Boga implicitno se može iščitati i misao da čovjek u stvaranju nije već „gotova“ slika Božja, nego da je on ima tek ostvariti. Na tu nedovršenost ukazuje Ratzingerovo upućivanje na Isusa Krista kao konačnoga Adama, nazvanoga „slikom

---

[338] Gisbert GRESHAKE, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, u: Andreas BSTEH (ur.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling, 1978., 168.

[339] Leo SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, 1975., 82; citirano prema: Gisbert GRESHAKE, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, 176.

Božjom“. U njemu je čovjekov *capax infiniti* potpuno i radikalno aktualiziran jer je u njemu čovječanstvo sjedinjeno s Bogom na najintimniji način. „Krist je savršena slika Oca, s njime stoji u potpunom zajedništvu i svoju egzistenciju živi kao poslušni odgovor na Očevu zahtijevajuću riječ.“ [340] U Bogočovjeku Isusu Kristu na radikalan i nenadmašiv način ostvaruje se čovjekova otvorenost i sposobnost za Boga te je stoga on konačno mjerilo i cilj čovjekov. Kod Ratzingera se, prema tome, uočava dvostruko kristološko značenje slike Božje. Krist nije samo slika Božja jer objavljuje Boga (usp. Iv 14,9: „Tko je vidio mene vidio je Oca“), nego i zato što je u njemu na najpotpuniji način ostvarena čovjekova sposobnost za Boga, pa je stoga i egzemplarni čovjek. Govor o slici Božjoj, dakle, otkriva čovjekovu upućenost i povezanost s Kristom već od stvaranja koje se, prema tome, ne može razumjeti kao zaokružen stadij čovjekova bića, nego kao dinamika koja preko sebe upućuje na eshatološko dovršenje. Čovjekova stvorenjska, potencijalna sposobnost za odnos s Bogom usmjerava ga prema budućnosti ostvarenja te sposobnosti.

Sposobnost odnosa prema Bogu znači i sposobnost odnosa prema drugima, a Ratzinger točno uočava njihov uzročni međuodnos. Čovjek ne biva tek u međuljudskim odnosima utemeljen kao osoba. On već jest „ja“ koji drugome može postati „ti“. Također, njegova sposobnost za apsolutni „ti“ utemeljuje mogućnost ljudskoga „ti“. Iz vertikalne relacije proizlazi horizontalna povezanost čovjeka s čovječanstvom u sinkronom i dijakronom smislu. Ipak, to ne ukida činjenicu da čovjek svoj odnos s Bogom ostvaruje kao pojedinac na izravan način jer ga sâm može spoznati i ljubiti, a ne samo posredstvom međuljudskih odnosa. Čovjek kao pojedinac biće je univerzalne odnosnosti. Ne postoji pojedinac bez povezanosti sa svijetom i čitavim čovječanstvom. Premda ostvaruje izravan odnos s Bogom, čovjek ne živi samo kao pojedinac pred njim, nego u odnosu s drugim ljudima u svim vremenskim i povijesnim vidovima. Dijalektički odnos pojedinca i zajednice konstitutivni je način čovjekove egzistencije. U svome konkretnom povijesnom duhovno-tjelesnom postojanju pojedinac se ostvaruje kako u svome odnosu prema Bogu, tako i u upućenosti na cjelinu čovječanstva.

Kao negativna strana čovjekove mogućnosti odnosa s Bogom i drugim ljudima u povijesti nezaobilazna je stvarnost grijeha. Time što polazi od Post 3, Ratzinger konkretne grijehe pojedinca reducira na pitanje porijekla i bîti grijeha koji je dio iskustva egzistencije pojedinoga čovjeka. Polazi od početka povijesti krivnje, koja nadilazi pojedinačni grijeh za koji je čovjek odgovoran, ali ne nadilazi samu povijest čovječanstva. „Re-dukcija traži

[340] Gisbert GRESHAKE, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, 178-179.

izvorno značenje grijeha, koje se mjeri na odlučujućem pozivu čovjeka na spasenje i na odgovor Bogu."[341] Grijeh opisan u Post 3 pretpostavlja iskonski odnos Stvoritelja i stvorenja i znači da je ta izvorna odnosnost narušena. Narušavanje odnosa prema Stvoritelju ima za posljedicu i čovjekovo uskraćivanje drugome, narušavanje međusobnih odnosa i, konačno, odnosa prema ostalim stvorenjima. Smrt prema Post 3 znači također prekid odnosa između Boga i čovjeka. Ratzingerovo relacijsko tumačenje grijeha može se povezati s tradicionalnim shvaćanjem grijeha. U odnosu prema Bogu grijeh nije tek nekakav čovjekov promašaj, nego se tumači kao *aversio a Deo* – odvraćanje od Boga i uskraćivanje odgovora na njegovu riječ i poziv. U perspektivi čovjeka, bît grijeha je u onome što se već od Augustina naziva *incurvatio in seipsum*. Čovjek, time što se zatvara dijalogu s Bogom, postaje nesposoban ostvariti usađenu *potentia oboedientialis* ili *capacitas Dei*. Čovjek izokreće izvornu usmjerenost prema Bogu i sama sebe stavlja u središte apsolutizirajući se.[342] Neizrečena poruka ovih promišljanja je u tome da se raskid između čovjeka i Boga ne može smjestiti u red stvaranja, niti on spada u Božji plan stvaranja. On narušava taj red i posljedica je čovjekove slobodne inicijative. Ne postoji, dakle, nikakva predestinacija za grijeh. Čovjek se sâm zatvara pred Bogom, pred drugima i pred svim stvorenjima. Poruka istočnoga grijeha otkriva da čovjek, jer je taj sklop odnosa od početka narušen, ulazi u svijet narušen grijehom i suočava se s lažnim odnosima u koje biva uvučen. Unatoč tome, čovjekova konkretna egzistencija nije obilježena samo narušenim iskonskim odnosom čovjeka i Boga, koji bi ga vodio u beznađe, nego je određena već dogođenim spasenjem u Kristu koji, jer je sam odnos i upućenost, ponovno uspostavlja ispravan odnos i vraća čovjeka u iskonsku ovisnost o Bogu u ljubavi.

Čovjekov odgovor na Božji započeti dijalog u stvaranju omogućen Kristovim otkupljenjem jest vjera. Kod Josepha Ratzingera vjera ima prevalentno personalnu strukturu. Ona nije sužena na intelektualno pristajanje uz pojedine vjerske istine, nego je shvaćena kao osobno usmjerenje čitavoga čovjeka prema Bogu koji mu se objavljuje, govori mu i poziva ga. Očito je da Ratzinger vjeru shvaća sukladno dijaloškom poimanju objave koje je prevladalo na Drugom vatikanskom koncilu. Kao osobno samopriopćenje Boga čovjeku, objava je osobni susret, živo događanje između Božjega oslovljavanja i čovjekova odgovora, a taj se božansko-ljudski dijalog nastavlja djelovanjem Duha Svetoga u Crkvi (usp. DV 8).[343] Vjera je odgovor na Božju samoobjavu, kojeg Ratzinger shvaća primarno kao iskazivanje

[341] Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 162-163.
[342] Više o tome vidi u: *Isto*, 159-164.
[343] Više o koncilskom shvaćanju vjere vidi u: Christoph BÖTTIGHEIMER, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg im Breisgau, 2012., 128-134.

povjerenja u Boga: „Vjerujem u tebe“. Vjera je osobni čin predanja čitava čovjeka Bogu koji se objavljuje u Isusu Kristu kao smislu koji je ljubav i temelj čitave stvarnosti. U tom smislu vjera se razlikuje od dokazivoga znanja koje se temelji na provjerljivosti, a nije identična ni sa slijepim povjerenjem kojim se izbjegava donošenje vlastite odluke.

Sustavno-teološki se o dvostrukom aspektu vjere govorilo od Augustina (usp. *De Trinitate* XIII, 2, 5) nadalje. *Fides qua* (*creditur*), nazvana još „vjerujuća vjera“ ili „ti-vjera“, izražava čovjekov stav prema Bogu koji se objavljuje. Taj vid vjere obuhvaća drugi: *fides quae* (*creditur*) ili „vjerovana vjera“, odnosno „vjera-da“, koja se očituje u prihvaćanju i ispovijedanju sadržaja objave.[344] Na prvi pogled kod Ratzingera prevladava prvi aspekt vjere kao čovjekova osobnog stava povjerenja prema Bogu. Vjera uključuje sve dimenzije čovjeka i usmjerava ih prema Bogu, koji se objavljuje kao smisao koji je ljubav i koji utemeljuje cjelokupnu stvarnost i čovjekov život. Ratzinger nadvladava intelektualističko poimanje vjere ali se ne priklanja ni drugoj krajnosti, odnosno subjektivističkom poimanju vjere, koja naposljetku služi samo potvrđivanju subjekta.[345] Zato kod nekadašnjega sveučilišnog profesora svoje mjesto nalazi i objektivno shvaćanje vjere, ali nikada odvojeno od njezine personalne odrednice. I u vidu *fides quae* kod Ratzingera u središtu vjere nisu pojedinačne istine, nego sâm Bog kao motiv, predmet i cilj vjere (*credere Deo, Deum, in Deum*). Vjera kao osobni „da“ Bogu koji se objavljuje obuhvaća vjeru kao pristanak na ono što Bog objavljuje; zapravo samoga sebe. Vjera kao povjerenje neodvojiva je od kristološke i trinitarne ispovijesti: vjere u Isusa Krista i u Trojedinoga Boga unutar zajednice vjernika Crkve. Kristološka pak dimenzija eklezijalnoga zajedništva vjere nije kod Ratzingera paralelna trinitarnoj dinamici zajedništva vjere. Nju treba tumačiti u vidu Ratzingerove relacijske kristologije, koja Isusa Krista gleda kao Sina potpuno usmjerena na Oca i kao njegova Poslanika, po kojemu čovjek dolazi k Ocu.

Da vjera kod Ratzingera nije izolirani čin pojedinca prema Bogu kazuje i njegovo isticanje dimenzije posredništva i zahtjev za očitovanjem povjerenja svjedocima Božje objave, koji reflektiraju Kristovo gledanje Oca. U tom smislu za razumijevanje vjere nije dovoljna tek antropološka pretpostavka povjerenja kao uvjeta mogućnosti čovjekove egzistencije. Personalna i relacionalna komponenta vjere ne ostaju isključivo na analogiji s

[344] Više o tim aspektima vjere i njihovu međuodnosu može se vidjeti u teološkim rječnicima, primjerice: Max SECKLER, Glaube, u: *HthG*, I (1962.), 528-548; W[olfgang] BEINERT, Glaube, u: Wolfgang BEINERT (ur.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien, 1987., 193-197.
[345] Usp. Joseph RATZINGER, *Sol zemlje*, 116. 148.

ljudskim odnosima, nego polaze od odnosa između Isusa i njegova Oca.[346] Vjera time zadobiva dimenziju udioništva u Isusovu gledanju Oca i na njemu se temelji. Uočljivo je da Joseph Ratzinger ne govori o Isusovoj vjeri, nego o njegovu ljudskom gledanju Oca, za razliku od primjerice Franca Ardussa, koji ističe *fides Jesu* kao normativno polazište kršćanske vjere.[347] Ostaje pitanje o kakvoj se vjeri u Isusa može govoriti. Ako se kršćanska vjera smatra vjerom u Isusa Krista, argumentira Angelo Amato[348], onda Isus nije mogao imati vjeru jer ne može vjerovati u samoga sebe. Nadalje, ako je vjera „već neko imanje onoga čemu se nadamo i uvjerenost u zbiljnosti kojih ne vidimo“ (Heb 11,1), Isus Krist nije mogao imati ni takvu vjeru jer on „vidi“ Oca i u njemu otajstveni plan spasenja. Također, jer je on sam Riječ Božja, ne može vjerovati u riječ Božju, nego je samo navješćivati. Međutim, Amato uvjerljivo ističe dimenziju povjerenja koja povezuje našu vjeru s Isusovim sinovskim odnosom. Isus, osim što poznaje Oca, pokazuje potpuno povjerenje u njega, tako da se može smatrati „modelom povjerenja u Oca“.[349] No kakav je odnos takve vjere kao povjerenja s njegovim ljudskim gledanjem Oca, koje je zahtjev hipostatske unije, odnosno psihološka posljedica njegova ontološkog bića? Najprije, Isusovo gledanje, prema A. Amatu, ne može biti tek mistični kontakt ili atematski psihološki horizont, nego „spoznajna neposrednost Boga i kao takva trajni temelj svijesti Kristove zemaljske egzistencije, koji mu dopušta da i kao čovjek nastavi živjeti okrenut Ocu.“[350] Vjera, međutim, ne uzima ništa od neposrednosti Isusova gledanja. Amato Isusovo gledanje Boga shvaća dinamično te postavlja tezu da se Kristovo čovještvo, premda je već u savršenu gledanju, nalazi trajno u napetosti prema sve većem i blaženijem poznavanju. Zbog toga talijanski teolog drži mogućim da se čak i uskrslom Kristu pripiše sve bogatije gledanje Boga popraćeno njegovim sve vjernijim predanjem Ocu. U tom smislu ne vidi u Isusu suprotstavljene vjeru i gledanje te uvjerljivo zastupa u Isusu aspekt vjere izražen kao *credere in Deum* – vjeru kao potpuno predanje, izručenje Bogu. Taj vid „se ne može umanjiti ni u potpunom i blaženom gledanju Boga, niti u proslavljenom Kristovu čovještvu.“[351] Ako je temeljna poveznica između Isusove vjere i gledanja njegova okrenutost i potpuno predanje Ocu u povjerenju, onda se uočava da i kod Josepha Ratzingera prevladava teza Isusova predanja Ocu te je stoga moguće da njemački teolog iz Isusova blaženoga gledanja također ne isključuje Isusovu vjeru.

---

[346] Usp. Franco ARDUSSO, Fede, u: Giuseppe BARBAGLIO – Giampiero BOF – Severino DIANICH (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002., 645.
[347] Usp. *Isto*.
[348] Za sljedeće usp. Angelo AMATO, *Gesú il Signore*, 490-493.
[349] *Isto*, 492.
[350] *Isto*, 487. Detaljnije o Isusovu blaženom gledanju vidi u: *Isto*, 487-489.
[351] *Isto*, 493.

Konačno, kako nam Isusovo gledanje biva posredovano njegovom riječju po svjedocima, vjera nije samo individualna, nego za pretpostavku ima posredništvo i iskustvo drugih te povjerenje u velike Božje svjedoke, što na temelju 1 Iv 1,2-3 naglašava u svome proslovu i *Dei verbum* (br. 1). Vjera pojedinca svoje pravo mjesto ima tek u međusobnoj povezanosti i zajedništvu s drugim vjernicima. Analogno Isusovu gledanju, koje je njegova sinovska neposrednost i poznavanje Oca, moglo bi se razumjeti i Ratzingerovo spominjanje gledanja svetaca. Jer ih uspoređuje s Mojsijem, koji nije Boga gledao „licem u lice“, ne može biti govora o neposrednom zemaljskom gledanju Boga. Nije riječ ni o nekoj nadnaravnoj, ekstatičnoj ili apokaliptičkoj viziji, nego se nazire drugačije shvaćanje vezano uz iskustvo. Poglavito u kontekstu samoobjave Isusa Krista i navještaja koji tu objavu posvjedočuje, gledanje dobiva novu teološku dimenziju: gledanje u vjeri iz kojega proizlazi svjedočanstvo o tome za kasnije naraštaje. Riječ je više o posebnom milosnom susretu i blizini ljudi s Bogom, o iskustvu posebne osobne blizine i zajedništva s njime[352], iz čega izrasta svjedočanstvo vjere za druge.

Iz personalne perspektive vjere kod Ratzingera dolazi i do odgovarajućega razumijevanja klasične formule *fides quaerrens intellectum*. Vjera kao pristanak i povjerenje u Boga usmjerena je na razumijevanje. Pod razumijevanjem, međutim, Ratzinger ne misli na razumsku evidenciju ili kognitivno obuhvaćanje *Logosa* kao smisla (poput nekoga drugog predmeta), nego na shvaćanje i prihvaćanje da taj smisao čovjeka obuhvaća. Samo onaj tko se čitavom svojom egzistencijom preda *Logosu* koji ga obuhvaća može ga u odgovarajućem smislu razumjeti. Razumjeti smisao koji se objavljuje znači predati mu se i prihvatiti ga *kao* smisao, kao temelj vlastite egzistencije. Stoga vjera zahtijeva prožimanje čitavoga života vjernika i odgovarajuću egzistencijalnu promjenu.

Konstatirali smo da vjera nije izolirani čin pojedinca prema Bogu; ona ne stvara „ekskluzivno“ zajedništvo s Bogom, niti je riječ o pukoj duhovnoj ili individualnoj razini toga odnosa. Čovjek vjernik nije izdvojen iz zajednice vjernika; vjera po svojoj strukturi, kako smo vidjeli kod Ratzingera, ima obilježje zajedništva i uvodi čovjeka u povezanost s onima koji vjeruju u rasponu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Postoji interakcija, komunikacija između vjere pojedinca i vjere zajednice. Pojedinac svoju vjeru izriče u zajednici i od zajednice vjeru prima.

[352] Više o takvom širokom biblijski utemeljenom shvaćanju „gledanja Boga“, koje nadilazi intelektualno sužavanje, vidi u: R[udolf] SCHNACKENBURG, Anschauung Gottes I. Schrift, u: *LThK*^{2}, I (1957.), 583-585; R[udolf] SCHNACKENBURG, Sehen, u: *LThK*^{2}, IX (1964.), 598-600.

To zajedništvo vjere prikladno se izražava pojmom *communio* (*koinonía*), koji je kao ideja prisutan već u *Starom zavjetu* (poglavito u temama saveza između Boga i njegova naroda te međusobnoj solidarnosti unutar toga naroda), a u *Novom zavjetu* podrazumijeva općenito odnos između Boga i vjernika u Isusu Kristu i Duhu Svetome, od kojega proizlazi odnos među vjernicima, zbog čega se također može smatrati temeljnom idejom koja strukturira novi narod Božji. Polazeći od *Svetoga pisma*, *koinonía* se može smatrati temeljnom idejom koja u *Novom zavjetu* čini najdublju stvarnost Crkve, a koja se ispunja različitim dimenzijama i izričajima, ovisno o pojedinim novozavjetnim spisima. I u patrističkom razdoblju će se sveukupna kompleksnost crkvenoga života izražavati pojmom *koinonía*, dok će u narednim stoljećima sve više padati u zaborav te će se na njega pozivati više u negativnom obliku ekskomunikacije. Na temelju toga će nastati jasnije razlikovanje između unutarnjega zajedništva s Bogom u vjeri, nadi i ljubavi, od kojega smo odvojeni grijehom, i izvanjskoga zajedništva sa zajednicom u ispovijedanju vjere i udioništvu u sakramentalnom životu, od kojega se može biti odvojen ekskomunikacijom. U posttridentsko vrijeme se, međutim, u potrazi za definicijom Crkve koja je trebala ponajprije pokazati vidljivu i institucionalnu dimenziju Crkve i njezino razlikovanje kao „prave Crkve“ od drugih crkava, zanemaruje taj pojam u korist izrazu *societas*, koji je juridički prikladniji i sposobniji izraziti vidljivu dimenziju Crkve. *Communio* ostaje i dalje prisutan u sakramentalnom vidu kao sudjelovanje u euharistiji koje zahtijeva zajedništvo s Bogom i sa zajednicom vjernika. Tek u godinama neposredno prije Drugoga vatikanskog koncila pojam *communio*, poglavito doprinosom Yvesa Congara, Henrija de Lubaca i Jérômea Hamera, biva ponovno otkriven kao pojam prikladan za izražavanje otajstva Crkve. Drugi vatikanski koncil rabi pojam *communio* i njegove inačice (*communis, communicare, communitas*[353]), ali ne precizira u čemu se to zajedništvo sadržajno sastoji, nego ostavlja širinu značenja.[354] Tek nakon izvanredne biskupske sinode u povodu 20. godine završetka Drugoga vatikanskog koncila *communio* dobiva središnje teološko mjesto i postaje ključna interpretativna kategorija za

[353] Bertram STUBENRAUCH – Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 603.

[354] Imenica *communio* ima različite razine značenja u koncilskim dokumentima: „označava odnos između vjernika i Boga općenito ili pojedine trojstvene osobe (LG 4.7.13.50); opisuje bît Crkve u cjelini (LG 9.13.14.50) ili pak odnos između pape i biskupa, između univerzalne Crkve i mjesnih crkava (LG 8.13.18.21.22.24.25); povezuje pojedine stupnjeve svetoga reda te upućuje na posvećeni život (LG 28.29.41.43); označava sudjelovanje krštenika u euharistiji (LG 7.11); upućuje na nekatoličke kršćane (LG 15) i odnosi se u eshatološkom vidu na zajedništvo svetih (LG 51.69)“. (Usp. *Isto*)

izražavanje otajstva Crkve, a prihvaćen je i u različitim ekumenskim izjavama katolika i drugih kršćana.[355]

Kako je pojam *communio* širok u svojoj povijesno-teološkoj uporabi tako i kod Josepha Ratzingera zadržava svoju opsežnost. No kao njegovo temeljno polazište i osnovna ideja ostaje isprepletenost vertikalne i horizontalne dimenzije zajedništva, u smislu da vertikalno zajedništvo s Bogom omogućuje zajedništvo među vjernicima i u njemu se ostvaruje. Crkva je zato zajedništvo ne samo među vjernicima, nego ponajprije zajedništvo s Kristom koji je omogućio zajedništvo ljudi s Trojedinim Bogom. Zato je i u eklezijalnom vidu Ratzingeru ideja *communio* pomoć da bi se ponovno istaknula božanska dimenzija zajedništva među vjernicima, koja je tijekom postkoncilske interpretacije iščeznula iz pojma *narod Božji*. Istu sudbinu horizontaliziranja doživio je, međutim, i sam pojam *communio*, pa je bilo nužno povezati ga s ostala dva interpretativna ključa ekleziologije po kojima bi se zadržala vertikalna dimenzija zajedništva: Crkve kao sakramenta i kao tijela Kristova. Oni čuvaju od sadržajnoga ispražnjavanja pojma *communio* u eklezijalnom značenju u vidu sužavanja zajedništva Crkve na puku autonomnu stvarnost u kojoj se više ne prepoznaje njezin utemeljujući teo-loški princip. Time što se zajedništvo Crkve utemeljuje u Božjem spasenjskom i sakramentalnom djelovanju ostaje jasno da zajedništvo Crkve nije plod ljudske tvorivosti nego Božjega dara, kojemu s ljudske strane odgovara stav primanja.[356]

Ne zanemarujući sakrament krštenja kao načina primanja u crkveno zajedništvo, za govor o produbljivanju i trajnom održavanju zajedništva u Crkvi nužno je referirati se na euharistijsku dimenziju zajedništva s Kristom. Međusobna povezanost euharistije i Crkve na poseban je način izražena u poimanju Crkve kao Tijela Kristova. U tom je smislu od starine izraz *Corpus Christi* označavao Kristovo tijelo rođeno od Djevice Marije, euharistijsko tijelo i eklezijalno tijelo Kristovo[357], čime je istaknuta neodvojiva povezanost Isusa Krista, euharistije i Crkve. Biblijska misao o Crkvi kao tijelu Kristovu prisutna je od početaka teologije, a vrhunac nalazi kod Augustina koji govori o čitavom Kristu (*Christus totus*) u njegovoj cjelovitosti Glave (Krista) i tijela (Crkve). Između ostaloga, doprinosom istraživanja Romana Guardinija i Henrija de Lubaca, enciklika Pija XII. *Mystici Corporis* (29. VI. 1943.),

---

[355] Usp. Giovanni CERETI, Comunione, u: Giuseppe BARBAGLIO – Giampiero BOF – Severino DIANICH (ur.), *Teologia*, 256-261.

[356] Usp. Johanna RAHNER, Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 666; Giovanni CERETI, Comunione, 263.

[357] Usp. BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis. Sakrament ljubavi. Postsinodalna pobudnica Svetoga Oca Benedikta XVI. o euharistiji, izvoru i vrhuncu života i poslanju Crkve, upućena biskupima, kleru i osobama posvećenog života i vjernicima laicima*, Zagreb, [2]2008., br. 15.

nasuprot juridičkom i institucionalnom poimanju Crkve, naglašava dinamičku viziju Crkve kao „mističnoga tijela“, u kojem zajedno djeluju Glava i udovi. O Crkvi kao tijelu Kristovu, koje je ustanovio Krist slanjem svoga Duha te povezanosti sa sakramentima, govori i *Lumen gentium*.[358] Premda euharistijska ekleziologija također ima svoje korijene već u *Bibliji*, u pretkoncilsko vrijeme je u katoličkom području Henri de Lubac u istraživanju jedinstva i različitosti sakramentalnoga i eklezijalnoga tijela došao do rezultata da je euharistija princip crkvenoga zajedništva: „euharistija *čini* Crkvu“, što je kasnije proširio na međusobnu interakciju euharistije i Crkve: „Crkva čini euharistiju“ – „euharistija čini Crkvu“.[359] Elemente euharistijske ekleziologije je u različitim vidovima recipirao Drugi vatikanski koncil u *Lumen gentium* i nakon njega drugi crkveni dokumenti.[360] Kako smo vidjeli, i kod Josepha Ratzingera je euharistijska ekleziologija način tumačenja crkvene *communio*, a razrađuje je u povezanosti sakramentalnoga i eklezijalnoga tijela Kristova, u odnosu sveopće Crkve i mjesnih Crkava te upućuje na neodvojivu povezanost euharistije i apostolskih nasljednika. Ratzinger, osim toga, u duhu de Lubaca i Drugoga vatikanskog koncila, rabi i širi pojam sakramenta kada govori o Crkvi kao sakramentu jedinstva koje se posebice ostvaruje u sakramentu euharistije i koje je usmjereno spasenjskom ujedinjenu čovječanstva. Polaženje od ideje sakramentalnosti Crkve s jedne strane priječi reduciranje Crkve na empirijsku stvarnost, a s druge strane ne dopušta ni govor o Crkvi kao zajedništvu koje obuhvaća samo bogoslužno ili samo unutarnje zajedništvo među vjernicima. Crkveno sakramentalno zajedništvo otvara se prema široj društvenoj dimenziji te, sukladno strukturi sakramenta, dobiva ulogu i zadaću znaka jedinstva za čitav ljudski rod koje se ne ispunja samo u pukoj političkoj realizaciji.

Na temelju navedenih višeslojnih i međusobno prožimajućih interpretacija Crkve, moguće je zaključiti da se suvremenim otkrićem ideje zajedništva (*communio*), skupa s drugim ekleziološkim kategorijama naglašenima na Drugom vatikanskom koncilu, doprinijelo prevladavanju juridičko-institucionalne ekleziologije koja je bila aktualna od kasnoga srednjeg vijeka prema jednoj dinamičnoj i organskoj slici Crkve. Isto tako, misao se o Crkvi time ogradila od puke mistične i subjektivne interpretacije te je naglasila vidljivu i duhovnu, sakramentalnu i društvenu dimenziju Crkve. Također postaje jasno da se zbog svoje širine

[358] Usp. Michael FIGURA, Haupt und Leib, ein Christus, 617-620. Usp. LG 7: „Božji je Sin ljudskoj naravi koju je sjedinio, pobijedivši smrt svojom smrću i uskrsnućem, otkupio čovjeka i pretvorio ga u novo stvorenje (usp. Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Dajući svoga Duha, on svoju braću, sazvanu iz svih naroda, na mistični način sastavlja kao svoje tijelo. U tom se tijelu Kristov život izlijeva na vjernike, koji se po sakramentima tajnim i stvarnim načinom sjedinjuju s Kristom koji je trpio i proslavio se.“
[359] Michael FIGURA, Haupt und Leib, ein Christus, 620-621.
[360] Više o tome vidi u: *Isto*, 622-628.

izraz *communio* se ne može shvatiti kao ekleziološki *terminus technicus*, nego mu se više pridaje uloga nadređenoga pojma koji obuhvaća i prožima ostale ekleziološke kategorije: *sakrament jedinstva, tijelo Kristovo, narod Božji*. I sam izraz u sebi, prema nekim mišljenjima, već u prostoru ekleziologije zahtijeva jasniju diferencijaciju između *communio* – *communio hierarchica* i *communio ecclesiarum*, odnosno između *communio*-otajstva i *communio*-strukture Crkve.[361] Vrijedi i obrnuto; izraz *communio* bi bez povezivanja s navedenim ekleziološkim temama ostao prazan. Ne samo da izraz *communio* doprinosi boljem razumijevanju drugih eklezioloških kategorija, nego i sam po sebi zahtijeva integraciju s izrazima *narod Božji* i *tijelo Kristovo*, kao i povezanost s predodžbama Crkve kao *communio* i Crkve kao sakramenta.[362] Zapravo bi svi navedeni ekleziološki modeli bili u opasnosti da se, bez međusobne komplementarnosti, shvate jednodimenzionalno. Potrebno je uvijek držati na umu, a to uključuju i navedene eklezijalne metafore, da eklezijalna razina zajedništva nadilazi samu sebe te imajući svoje utemeljenje u trinitarnom i kristološkom zajedništvu smjera prema konačnoj eshatološkoj punini.

Odmah možemo uočiti da Ratzingerova eshatologija nadilazi određena ograničenja i da se orijentira na obnovljenom shvaćanju eshatologije, čije se karakteristike sažeto mogu odrediti kao „kristocentrizam i osjetljivost za jedinstvo sadržaja vjere; antropocentrizam i nastojanja oko hermeneutike; ekleziocentrizam i usklađivanje dijalektike pojedinac-zajednica […]“.[363] U obuhvatnom smislu, ono što je kao glavni sadržaj eshatologije odredio von Balthasar, vrijedi i za Ratzingerovu eshatologiju:

> „Bog je 'posljednja stvar' stvorenja. Kao dobiveni je nebo, kao izgubljeni je pakao, kao onaj koji ispituje sud, kao onaj koji čisti čistilište. On je onaj po kome ono konačno umire i po kome ono njemu i u njemu uskrisuje. On je to, međutim, onako kako je okrenut svijetu, u svome Sinu Isusu Kristu, koji je objava Božja i time sadržaj 'posljednjih stvari'.“[364]

Kod Josepha Ratzingera nije naglasak na pojedinačnim posljednjim „stvarima“ nego na njihovoj teološko-kristološkoj strukturi i personalno-egzistencijalnoj interpretaciji, prema kojoj je čovjekov odnos, susret s Bogom kao konačnim ciljem njegova života od ključnoga značenja. Nadalje, Ratzingerova eshatologija ne započinje posljednjim „stvarima“ koje će se dogoditi u čovjekovoj smrti i nakon nje, nego eshatološku dimenziju vidi već duboko ukorijenjenu u sadašnjost Kristova spasenjskog događaja. Nije riječ tek o budućim događajima u perspektivi „još ne“, nego o *eshatonu* koji „već“ sada započinje i ostvaruje se u

[361] Usp. Johanna RAHNER, Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica, 665-679; Bertram STUBENRAUCH – Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche, 608-613.
[362] Usp. Bertram STUBENRAUCH – Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche, 605-606.
[363] Anton TAMARUT, *Bog Otac i majka*, 129.
[364] Citirano prema: Josef FINKENZELLER, Eschatologie, 553.

činu vjere, u sakramentalnom životu i u eklezijalnoj stvarnosti. Ratzingerova eshatologija nije usmjerena tek na događaje nakon čovjekove smrti u vidu svršetka svijeta, nego iz perspektive sadašnjosti govori o onome što čovjeka i svijet očekuje. Polazi od prisutnosti *eshatona* u povijesti i sadašnjosti, a ne tek od dovršenja čovjeka i stvorenja na kraju vremena. Stoga eshatologija kod Ratzingera ima prvenstveno ulogu usmjerenja i orijentacije za čovjekov „danas“, koje će imati „posljedice“ za budućnost. Polazeći od razumijevanja egzistencije i vjere današnjega čovjeka Ratzinger tumači eshatološke teme. Ipak ga nije moguće s Bultmannom svrstati u smjer demitologiziranja niti se kod njega može uočiti reduciranje sadržaja na historizirajući ili pozitivistički vid.[365] „Ono 'po sebi' sadržaja vjere biva otkriveno iz svoga 'za nas'.“[366] Ta perspektiva „za nas“ izvorna je biblijska vizija Božje objave i njegova spasenjskog djelovanja te je kao takva usmjerena na čovjekovu egzistenciju. Josepha Ratzingera ne može se povezati s teološkim interpretacijama u kojima vlada zanemarenost tradicije i proizvoljnost u uporabi tradiranoga sadržaja vjere u korist zaoštrenoga egzistencijalnog razumijevanja teologije. Crkvena baština vjere i suvremena čovjekova egzistencija dva su međusobno povezana vida njegove eshatologije. Prikladnije je reći da on razvija povijesnospasenjski usmjereno i kristološki usredotočeno razumijevanje eshatoloških sadržaja u perspektivi napetosti „već“ i „još ne“. S druge strane, unatoč naglasku na egzistencijalnom vidu, kod Ratzingera se ne može naći niti tendencija politiziranja eshatologije. Svoju dominantnu povijesno-egzistencijalnu dimenziju eshatologije on određuje dvostrukim ograničavanjem: od radikalno „egzistencijalistički-dehistorizirajućega koncepta“ s jedne strane, i od „utopijsko-politizirajućega tumačenja“ s druge strane.[367]

Strukturalni temelj Ratzingerova govora o onome što očekuje čovjeka i svijet jest Bog kao Stvoritelj i kao onaj koji ima moć nad vremenom i poviješću te će u svojoj vjernosti dovršiti stvorenje i povijest.[368] Ratzinger govori o ispunjenju koje je povezano s Božjim stvaranjem i djelovanjem u povijesti, iz čega se uočava raspon njegove eshatologije koja uključuje teologiju stvaranja, antropologiju, kristologiju, trintarnu teologiju i ekleziologiju. Takav se Bog objavio u Kristu kao ljubav koja je motiv kako čovjekova stvaranja, tako i otkupljenja i dovršenja. Time se otvaraju druge eshatološke posljedice za čovjeka. Najprije, jer je ljubav glavni motiv i pokretač Božjega djelovanja prema čovjeku, u eshatološkim

[365] Usp. Thomas MARSCHLER, Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger, u: Peter HOFMANN (ur.), *Joseph Ratzinger*, 162.
[366] *Isto*, 163.
[367] *Isto*, 162.
[368] Usp. Ferdinand SCHUHMACHER, Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers, u: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUHMACHER (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 85.

temama kod Ratzingera ne prevladava strah pred Božjim sudom, ali niti uvjerenje u apokatastazu, nego poziv čovjeku da u odgovornosti i slobodi odgovori na ponuđenu ljubav. Osim toga, jer je Božja ljubav na nenadmašiv način ostvarena u Kristu, on je središte svjetske povijesti koji drži na okupu dogođeno spasenje i dovršenje koje se još ima zbiti. Božji odnos s čovjekom ostvaren u Isusu Kristu središte je Ratzingerove eshatologije. Krist kao utjelovljene božanskoga dijaloga s ljudima je „uskrsnuće i život“ u osobi za sve koji u njega vjeruju. On je također, u duhu H. U. von Balthasara, središte suda, čistilišta, pakla i neba. U perspektivi *Christus totus*, tijela Kristova ili *communio sanctorum* – izraza koji se kod Ratzingera sadržajno preklapaju, postaje očit komunitarni karakter događaja uskrsnuća i s njime povezanim zbivanjima. Time Ratzinger nadvladava individualistički usredotočenu eshatologiju, ne govoreći samo o budućnosti pojedinca u njegovu odnosu prema Bogu, nego i o njegovu konačnom ispunjenju u zajedništvu s čitavim čovječanstvom i stvorenjem.

U tom općenitom usmjerenju Ratzingerove eshatologije istaknuli smo njegov izraz „dijaloška besmrtnost“, koji je Ratzinger razvio u nakani rehabilitacije izraza „besmrtnost duše“. Taj se izraz, međutim, u širem smislu pokazuje kao Ratzingerov središnji interpretativni ključ svih tradicionalnih eshatoloških tema. Sve one, kako se iz Ratzingerova promišljanja može zaključiti, ili upućuju na „dijalošku besmrtnost“ (smrt, „međustanje“) ili se njome tumače („besmrtnost duše“) ili je one tumače u vidu ispunjenja (uskrsnuće, sud, čistilište, pakao, raj). „Dijaloška besmrtnost“ idejno se dade utemeljiti u osnovnim sadržajima vjere. Ključna misao vjere utemeljena na *Pismu* je da čovjek nakon smrti ne nestaje potpuno, nego nastavlja živjeti. Ne postoji potpuni prekid čovjekova života između smrti i svršetka svijeta, nego iz i u zajedništvu s Kristom nastavlja živjeti nakon smrti i prije uskrsnuća. U tome međuvremenu zadržan je kontinuitet čovjeka i njegov identitet koji nadilazi tjelesnu egzistenciju. Predaja vjere je preoblikovanim pojmom duše prikladno izrazila taj čimbenik čovjekova identiteta prije i poslije smrti. Na ovoj razini vidljivo je da Ratzinger „besmrtnost duše“ precizira kao „dijalošku besmrtnost“. Time kazuje da čovjekova besmrtnost nije utemeljena supstancijalistički u nedjeljivosti ljudskoga duha, nego je čovjeku od Boga darovana kao antropološka datost sadržana u čovjekovoj otvorenosti i sposobnosti za Boga i za odgovor Bogu. Čovjek je stvoren u relaciji prema Bogu koja uključuje neuništivost. Na toj liniji Ratzinger dušu shvaća dijaloški: „imati dušu“, kako smo vidjeli, znači „biti dijaloški partner Boga“. Čovjek, dakle, nije besmrtan po sebi, nego je „besmrtan Božji odnos prema čovjeku“.[369] Premda „dijaloška besmrtnost“ ima svoju punu realizaciju u Isusu Kristu,

[369] Ladislav NEMET, *Kršćanska eshatologija*, 111.

Ratzinger polazi od naravne, odnosno stvorenjske besmrtnosti čovjeka kao osnovnoga dijaloga koji konstituira čovjeka kao stvorenje i koji „dovodi“ do dijaloga milosti u Isusu Kristu. U pozadini se kod Ratzingera nazire temeljno uvjerenje obnovljene antropologije o nemogućnosti jasnoga razlučivanja naravi i nadnaravi. Za razliku od neoskolastičke „teorije dvaju katova“, on narav ne shvaća u smislu *natura pura*, kojoj bi nadnarav pridolazila kao nešto izvanjsko, nego je narav već prožeta nadnaravnim. Ipak, ta struktura naravi, koja se otvara nadnaravi, ne vodi „prisiljavanju“ samoga Boga na nadnaravno ispunjanje naravi, nego i dalje ono nadnaravno ostaje njegov milosni dar, pa se čovjekova besmrtnost darovana u stvaranju može nazvati i darovanom besmrtnošću. Nadalje, kako „dijaloška besmrtnost“ uključuje čitava čovjeka i jer je u duhu aksioma *anima forma corporis* duša upućena na tijelo, ona je u svojoj „fazi“ ispunjenja nužno povezana s uskrsnućem, koje obuhvaća čitavoga čovjeka u njegovoj povijesnoj tjelesnosti. Time u „uskrsnuću mrtvih“ i „sudu“ „dijaloška besmrtnost“ ima svoje dovršenje na univerzalnom planu ili pak kao pakao, čistilište ili raj iz perspektive čovjekove individualne sudbine.

Ovaj sveobuhvatni eshatološki pogled kroz Ratzingerovu perspektivu „dijaloške besmrtnosti“ daje zaključiti da tradicionalni izraz „besmrtnost duše“ s jedne strane izražava bitni vid vjere u čovjekovu neuništivost i identitet umrloga i uskrišenoga čovjeka, ali također pokazuje da se ne može uzimati izolirano zbog opasnosti pogrešnih sužavanja (na samo jedan dio čovjeka ili zanemarivanjem Božjega djelovanja na čovjeku), nego ga je potrebno povezati s ostalim eshatološkim sadržajima, osobito s uskrsnućem. Osim toga, čini se da Ratzingerova paradigma „dijaloške besmrtnosti“ nužno ne uključuje pojam duše, jer je sâm „imati dušu“ protumačio kao „biti dijaloški partner Boga“, premda mu je nakana bila obrazložiti neophodnost toga pojma u kršćanskoj vjeri. Konačno, „besmrtnost duše“ u vidu „dijaloške besmrtnosti“ kod Ratzingera se potpuno objašnjava tek uskrsnućem i od njega se ne može odvojiti. Zato je zapravo uskrsnuće onaj „pojam kojega se nije moguće odreći,“ jer na poseban način „pojašnjava Božje djelovanje, te povezuje spasenje i dovršenje pojedinog čovjeka sa spasenjem i dovršenjem svega stvorenja.“[370]

Kako uskrsnuće, ali i odnos s Bogom uopće, uključuje čitava čovjeka, pojavljuje se poteškoća razumijevanja čovjekove cjelovite „strukture“. U tom kontekstu Ch. Herrmann točno zamjećuje da Joseph Ratzinger izbjegava pozivanje na intelekt i time ne daje unutarantropološko lokaliziranje čovjekove sposobnosti i otvorenosti za Boga, jer iz toga

[370] Anton TAMARUT, *Bog Otac i majka*, 137.

odnosa ne želi isključiti materijalnu dimenziju. Drugim riječima, Ratzinger čovjeka shvaća kao nedjeljivo jedinstvo duše i tijela te čovjekovu tjelesnost, kako smo ranije pokazali, smatra „mjestom“ čovjekova odnosa prema svijetu, njegove relacionalnosti i povijesnosti. U konačnici pak, zapaža Herrmann, Ratzinger ne govori o čovjeku u njegovoj psihofizičkoj konstituciji kao nositelju odnosa prema Bogu i kontinuiteta osobe, nego o duši u njezinu razlikovanju od tijela.[371] Nadalje, koliko god Ratzinger isticao u duhu hilemorfizma Tome Akvinskoga jedinstvo čovjeka i upućenost duše na tijelo, ipak u „međustanju“ zastupa „dijeljenje“ duše od tijela i potom uskrsnuće neke vrste „materijalnoga“ tijela.[372] Premda relacijski tumači „međustanje“ i u pozitivan odnos dovodi duh i materiju, tvrdeći da je duša upućena prema novom jedinstvu duha i materije koje će se ostvariti tek u tjelesnom uskrsnuću, Herrmann drži da Ratzinger, kao ni Greshake, nije uspio potpuno nadvladati nauk o *anima separata*.[373] Konačno, u vidu nazivlja duša-tijelo i dalje ostaje jedna temeljna nejasnoća ne samo Ratzingerove misli, nego i eshatologije općenito: „Gdje je onda razlika između duše kao čovjekove *forme* i cijelog čovjeka, kada je sama *forma* dostatna da se čovjekova osoba ne izgubi negdje u ništavilu? Tu uopće ne pomaže ni vrlo istančana filozofska razlika koja kaže da 'čovjek nije sastavljen od tijela i duše', nego jest 'duša i tijelo', jer se slijedeći tu misao može vrlo lako upasti u antropološki dualizam.“[374] Koliko god Ratzinger ističe da je u kršćanskoj vjeri prioritet stavljen na dualnost između Stvoritelja i stvorenja, što bi trebalo biti temelj eshatoloških promišljanja, to ne rješava trajno pitanje dualnosti koje proizlazi iz antropološkoga pojmovlja duše i tijela, pojedinačnoga shvaćanja tih pojmova i njihova međuodnosa.

Kao što Joseph Ratzinger zastupa neodvojivost od materije u eshatološkom ispunjenju, tako i vrijeme i povijesnost imaju važnu ulogu za vječnost. Kako smo vidjeli, on poseže za Augustinovim shvaćanjem vremena usredotočenoga na kategoriji sjećanja. U tom kontekstu valja uputiti na određene kritike koje u Augustinovoj predodžbi vremena vide tendenciju subjektiviranja vremena.[375] Ipak, antropološko vrijeme kod Augustina nije puki proizvod subjekta, nego nastaje najprije na temelju „sjećanja“ iz fizikalnoga vremena, dakle iz objektivne stvarnosti koju dotični subjekt na sebi vlastit način zadržava. Stoga bi možda bilo bolje govoriti o subjektivnom, nego o subjektivističkom poimanju vremena. Osim toga, drugi stavljaju naglasak na relacijsku (dijalošku) dimenziju Augustinove misli uopće, koja vrijedi i

[371] Usp. Christian HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, 179.
[372] Usp. Aldo STARIĆ, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, 38.
[373] Usp. Christian HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, 179-180.
[374] Ladislav NEMET, *Kršćanska eshatologija*, 108.
[375] Detaljniji pregled kritika vidi u: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*,80-85.

za njegovu predodžbu memorije, te drže mogućim da ga je Ratzinger upravo zbog toga preuzeo u svoj dijaloški koncept. Kako je otkrio Erich Lampey, a što potvrđuje i Gerhard Nachtwei, po Augustinovoj predodžbi memorije ljudska subjektivnost nije zatvorena „ja“-monada, nego se nalazi u stalnom odnosu prema Bogu, prema drugima i prema svijetu. [376] Za Augustina je egzistencija „biti-u-vremenu kao biti otvoren za istinu. Biti-u-vremenu razumije se kao *a Deo* i biti otvoren kao *ad Deum*.“[377] *Memoria* je prema Augustinu središte ljudske osobe, po njoj je čovjek *imago Dei* i u sebi nalazi Boga; po memoriji je nezamjenjivo i jedinstveno osoba i kao takav sposoban za personalnu nasuprotnost drugoga.[378] Upravo smo tu temeljnu tendenciju otvorenosti čovjekova bića uočili u Ratzingerovoj interpretaciji antropološkoga vremena, koje nije subjektivistički konstituirano, nego uključuje „su-vremenost“ s drugima. Suvremenost čovjeka proizlazi iz njegove relacionalnosti i stoga se ostvaruje u dijalogu s Bogom, s ljudima i sa svijetom. Stoga bi možda bilo bolje umjesto o *memoria*-vremenu, govoriti, prema prijedlogu Waltera Kaspera, o „dijaloškom vremenu“ ili o „vremenu susreta“ (*Begegnungs-Zeit*).[379] Također smo uočili da se Ratzingerovo odnosno shvaćanje vremena ne zadržava samo na antropološkoj razini, nego je s njom isprepleten teološki, kristološki, eklezijalni i kozmički vid.[380] *Memoria* je prema tome bitna kategorija vjere, koju Ratzinger tumači kao čin sjećanja i povezuje je s *memorijom ecclesiae* kao zajedničkim prostorom vjere koji nadilazi vremena i kojim se uspostavlja jedinstvo povijesti i onih koji vjeruju. Vrijedi istaknuti da se u današnje vrijeme, iz drugačijih polazišta, sjećanje također otkriva kao temeljna antropološka i teološka kategorija. Neki predstavnici socijalne psihologije na sjećanjima utemeljuju čovjekov život i identitet, povezanost među generacijama te socijalno i komunikativno usmjerenje čovjekove egzistencije. Sjećanje također spada u temeljnu strukturu kako židovske, tako i kršćanske vjere. Prvenstveno kao „sjećanje na Boga“, sjećanje konstituira zajednice sjećanja u kojima se ono na različitim razinama odnosa unutar zajednice i u odnosu prema svijetu ostvaruje i živi.[381]

Sagledavajući u cjelini Ratzingerovu antropologiju i posebno u njegovoj prevladavajućoj perspektivi čovjeka kao bića, koje je stvoreno sa sposobnošću za odnos s Bogom i drugima i koje je pozvano da taj odnos u povijesti i vremenu ostvari u vidu

[376] Usp. *Isto*, 83-84.
[377] Erich LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg, 1960., 12, citirano prema: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 84.
[378] Usp. Erich LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, 64. 59. 22sl.; citirano prema: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 84.
[379] Usp. Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 109.
[380] Usp. *Isto*, 109-115.
[381] Detaljnije o sjećanju kao temeljnoj teološkoj kategoriji vidi u bogatom članku: Reinhold BOSCHKI, Gott erinnern – eine praktisch-theologische Aufgabe, 189-211.

zajedništva s Bogom, s drugima i sa sveukupnim stvorenjem, moguće je i kod Ratzingera uočiti prisutnost kršćanskoga shvaćanja dinamike *exitus-reditus*, koja je na poseban način bila zastupljena kod srednjovjekovnih teologa. [382] Ono što Ratzinger ističe kao relevantno za srednjovjekovne teologe, vrijedi i za njegovu teološku viziju. Za razliku od antikne filozofije, kršćanska teologija drugačije shvaća temeljnu shemu *exitus – reditus*, u kojoj se kreće čovjek u povijesti i vremenu. *Exitus* nije pad iz visine božanskoga i time uzrok sveukupne nevolje svijeta, nego je pozitivni plod Božje volje, Božji slobodni čin stvaranja iz kojega nastaje stvorenje kao nebožanski bitak, a koje mu može uzvratiti odgovor u slobodi i ljubavi. *Exitus*, prema tome, u sebi već cilja na *reditus*, koji nije oslobađanje od konačnosti kao tereta čovjekova bitka i gledanje prema božanskome, niti je vraćanje stvorenoga bitka, nego je odgovor slobodnoga stvorenja na Božju ljubav, iz čega nastaje novo jedinstvo koje može stvoriti samo ljubav. Taj „povratak“ Bogu ne ukida stvorenje, nego mu daje njegovu dovršenost, što je, prema Ratzingeru, sadržano u kršćanskoj ideji „Bog sve u svemu.“ No kako je stvorenje obdareno slobodom, koje pozitivni *exitus* stvaranja pretvara u pad i u „ne“ prema *reditusu*, povratak se „mora“ odvijati Božjom spasenjskom preobrazbom čovjekove slomljene slobode i pomirenjem. U duhu Ratzingerove misli možemo reći da kršćanska vizija poznaje čovjeka samo kao biće koje stoji u dinamici prema Bogu, ali koje se ne vraća Bogu na razini koja je identična njegovu početku. Ona razlikuje *exitus* i *reditus* kao dva kretanja, čiji se obrat događa u Božjem utjelovljenju i koje se realizira u čovjekovoj odgovornosti i suodnosnosti s Bogom, s drugima i s čitavim svijetom.

[382] Usp. Joseph RATZINGER, *Das Ende der Zeit*, 24-29.

ZAKLJUČAK

Razrada teme našega rada zahtijevala je da iza svakoga poglavlja donesemo odgovarajući zaključni osvrt, koji proizlazi ili iz općega povijesno-teološkog pregleda razvoja poimanja osobe (prvo poglavlje) ili iz artikulacije Ratzingerove personalno-relacijske paradigme na različitim teološkim područjima (ostala poglavlja). No tijekom proučavanja relevantne literature, kao i pisanja ovoga rada, ubrzo nam je postala očita međusobna povezanost i isprepletenost obrađene teološke materije, tako da nam se čini nužnim zaključiti ovaj rad jednim sveobuhvatnim i objedinjujućim pogledom, u kojem ćemo istaknuti one temeljne dimenzije i značajke Ratzingerove misli koje smo uočili, a koje bi se mogle zadržati i kao trajne perspektive.

1. Specifičnost Ratzingerova stila mišljenja

Tijekom našega bavljenja Ratzingerovim djelima i razmišljanjima mogli smo potvrditi da je riječ o teologu lijepoga izričaja i vrlo jasne i skladne misli koja se doima veoma privlačnom. S druge strane, u temeljnim crtama uočili smo i onu poteškoću u susretu s Ratzingerovim stilom mišljenja i izlaganja, na koju je već bio upozorio Walter Kasper u kontekstu *Uvoda u kršćanstvo*:

> „Jedna takva analiza Ratzingerova djela nije sasvim jednostavna. Njegov jezik je za prvo razumijevanje lako pamtljiv, no za kritičko predstavljanje, međutim, teško pristupačan. Prikazivanje je više meditativno i intuitivno, negoli argumentirajuće i reflektirajuće. Ratzinger svoju temu okružuje, igra se različitim motivima i često na iznenađujući način vodi ih prema sintezi. […] Na taj način oblikuje vrlo upečatljivu sliku, ali tvrde konture logičkoga misaonog tijeka ne mogu se uvijek lako otkriti.“[1]

Ratzingerov misaoni stil, reći će i G. Nachtwei, nalazi se izvan suprotnosti deduktivnoga i induktivnoga, premda se može činiti da prevladava deduktivni element. Njegov stil ima za cilj čitavu stvarnost promatrati kao relacijsko i dinamičko događanje. „U uvijek novim krugovima, u uvijek novim polazištima, u mnogim naznakama i upućivanjima Ratzinger razvija svoju misaonu tvorevinu. Moglo bi se pomisliti na spretnu igru žonglera, koji različite loptice postojano baca i hvata.“[2]

---

[1] Walter KASPER, Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger „Einführung in das Christentum“, u: *ThR* 65 (1969.), 184.
[2] Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 229.

Ta metoda koncentričnih krugova Ratzingera vodi i do toga da u svojim promišljanjima o pojedinim teološkim pitanjima rijetko ostaje na jednom teološkom području, pa najčešće prelazi na druga relevantna polja i povezuje ih oko teme koju obrađuje. U takvom stilu razmišljanja bilo je stoga potrebno izdvojiti pojedine elemente i aspekte iz cjeline odgovarajućih Ratzingerovih promišljanja da bismo rekonstruirali donekle sustavan prikaz njegove personalno-relacijske paradigme u različitim područjima dogmatske teologije: teološko-trinitarnom, kristološkom i antropološkom. No ti metodički izdvojeni elementi i aspekti ne mogu se u konačnici promatrati i razvijati sami za sebe, nego se uvijek trebaju čitati u odnosu prema Ratzingerovoj cjelovitoj predodžbi, u kojoj oni dobivaju svoj puni smisao.

Ratzingerov stil razmišljanja je dinamičan, otvoren i širok, realiziran uvijek u novim kretanjima i povezivanjima – upravo suprotan mišljenju Tome Akvinskoga, koje je Ratzinger držao odveć zaokruženim i zatvorenim.[3] To je stil mišljenja koji Josepha Ratzingera čini bliskim Augustinu, Bonaventuri, Henriju de Lubacu i Hansu Ursu von Balthasaru. Takav misaoni stil odgovara i Ratzingerovoim središnjim teološkim personalno-relacijskim promišljanjima, jer se osoba u svom bitnom relacijskom usmjerenju i otvorenosti ne može promatrati kao gotova zaokružena stvarnost, nego uvijek kao dinamičko događanje.

2. Teo-loški izvor personalno-relacijskog mišljenja

Pokazali smo da je personalno-relacijska paradigma temelj Ratzingerova teološkog razmišljanja, koje se u glavnim usmjerenjima kreće oko slike Boga i slike čovjeka, a koje Ratzinger interpretira personalno-relacijski. Moguće je zamijetiti da u Ratzingerovu govoru o Bogu i o čovjeku središnje mjesto zauzima shvaćanje osobe kao relacije, pri čemu, u sljedećem koraku, odmah postaje jasno da Ratzingerovo razumijevanje čovjeka kao osobe u odnosu ima svoj teo-loški izvor i porijeklo u govoru o Bogu. Ratzinger u svoja razmišljanja ugrađuje ideje koje polaze od antropološkoga iskustva i metafizike međusobnih odnosa, no u pozadini je polazište uvijek biblijska slika Boga povezana s augustinovsko-tomističkom tradicijom shvaćanja odnosa i osobe u Bogu, koju onda analogijski aplicira na sliku čovjeka. Jer je Bog u sebi odnos, on može stupiti u odnos s čovjekom i on je „uvjet mogućnosti“ čovjekove sposobnosti za odnos. Premda *Biblija* ne poznaje pojmove osobe i relacije kakvi su se kasnije razvili u povijesti teologije, Joseph Ratzinger već u starozavjetnoj Božjoj objavi

[3] Usp. već citirano: Joseph RATZINGER, *Moj život*, 48.

čovjeku nalazi temelje koji otkrivaju da je sam Bog relacijsko biće. Bog se objavljuje kao inicijator i subjekt odnosa prema čovjeku i narodu, kao onaj koji mu se prvi okreće. Bog se u *Starome zavjetu* objavljuje kao biće koje ima svijest, spoznaju i ljubav, koje može misliti, govoriti, voljeti i koje se objavljuje čovjeku. Kod Ratzingera u tom pogledu dominiraju dvije starozavjetne teme. Najprije se time što objavljuje svoje ime Bog pokazuje kao *numen personale* koji s ljudima uspostavlja poseban odnos, drugačiji od objektivnoga svijeta, i daje čovjeku mogućnost da ga može zazvati, osloviti, ući s njim u odnos, u dijalog. Zatim poseban odnos Boga prema čovjeku svoj vrhunac ima u sklapanju saveza s izraelskim narodom. Savez, za Ratzingera pandan filozofskoj kategoriji relacije, pokazuje da se ne može raditi o odnosu dvaju jednakih partnera, nego se uspostavlja Božjom slobodnom inicijativom i činom dara ljubavi, koji tako omogućuje do tada nemoguću i nepostojeću obostranost u odnosu čovjeka i Boga.

Božja osobna relacionalnost naslućena u *Starome*, u *Novome zavjetu* dobiva svoj potpuni trinitarni izričaj. U svjetlu identiteta biblijskoga Boga *Staroga* i *Novoga zavjeta*, daljnji razvoj produbljivanja vjere u Boga doveo je do otkrića i do sve većega preciziranja pojma osobe u Bogu u vidu govora o tri božanske osobe, koje su konstituirane odnosima. Premda Joseph Ratzinger pokušava utemeljiti Trojstvo iz same „unutarnje nužnosti“ koja proizlazi iz kršćanskoga opredjeljenja za grčki *Logos*, kojega tumači i kao Ljubav i *Dia-logos*, on ne zastupa da stvarnost trojedinoga Boga iz te „nužnosti“ proizlazi, nego je čovjeku otkrivena samom Božjom samoobjavom u povijesti spasenja. U Isusu Kristu i Duhu Svetome objavljuje se da je Bog u sebi odnos, mnoštvo u jedinstvu, da nije osamljena monada, nego stvarnost Oca, Sina i Duha Svetoga. Upravo te činjenice objave potaknule su na teološko, misaono i vjerničko produbljivanje odgovora na pitanja tko je Bog, tko je Sin i tko je Duh Sveti u dogmatskim izričajima prvih kršćanskih stoljeća.

Tri su pojma u teološkoj tradiciji kojima se u Bogu izražavala razlika između Oca, Sina i Duha Svetoga: izlaženja, relacije i osobe.[4] Joseph Ratzinger rijetko rabi izraze klasične trinitarne teologije u smislu da izričito govori o izlaženjima kao „rađanju“ Sina i „nadisanju“ Duha Svetoga, niti izravno uspoređuje ta dva načina izlaženja. No s druge strane govori o trojici različitih u Bogu. Očit je govor o Ocu kao „sebe-predanju“ i „sebe-razdavanju“ u spoznavanju i htijenju[5], o Sinu kojega rađa Otac i o Duhu Svetomu kao Duhu Oca i Sina, ali

[4] Usp. Paolo SCARAFONI, Il concetto di „persona“ nella teologia trinitaria e nella cristologia contemporanea, u: http://www.clerus.org/clerus/dati/2003-04//04-2/CRIST1.html (3. I. 2013.), 1.
[5] Usp. podnaslov ovoga rada II.3.3.1.

ne tumači detaljnije izlaženje Duha Svetoga od Oca i Sina. Dok je kod Ratzingera govor o izlaženjima više pretpostavljen, dotle jasnije govori o pojedinim odnosima (relacijama) božanskih osoba. Govori o Ocu kao izvoru i začetku relacijskog gibanja kako prema Sinu, tako i prema svijetu i čovjeku. Otac je izraz čiste odnosnosti te ga se shvaća samo u odnosu prema Sinu. Obrnuto, identitet Sina proizlazi iz relacije prema Ocu, od kojega sve prima i na kojega je upućen. O Duhu Svetomu Joseph Ratzinger govori u duhu Augustina kao o osobnoj ljubavi i zajedništvu Oca i Sina.[6] Po relacijama se razlikuju Otac, Sin i Duh Sveti u jednome Bogu. Pripisuje im se relacijska egzistencija u smislu da egzistiraju u odnosu jedan prema drugome. Otac nije autonomna subzistencija, koja prethodi odnosu sa Sinom, nego postoji uvijek kao Otac Sina. Također je Sin ukoliko je Sin Oca, a Duh Sveti ukoliko je Duh obojice. I kod Ratzingera vrijedi od Augustina uvriježen govor da trojicu u Bogu čine relacije *ad alium*. Božanske osobe vidi konstituirane recipročnim odnosima. U tome je Ratzinger također na liniji Rikarda od sv. Viktora, koji govori o recipročnim odnosima božanskih osoba, premda nigdje ne predstavlja njegova konkretna objašnjenja. Kod Ratzingera su relacije shvaćene u dinamičkom smislu kao interakcije božanskih osoba, kojima se božanske osobe ne samo razlikuju, nego i međusobno povezuju. U tom vidu Ratzinger ponegdje odnose božanskih osoba tumači kao prožimanje (*perihoresis*), u smislu da božanske osobe nisu samo okrenute jedna *prema* drugoj, nego su i jedna *u* drugoj. Zato u promišljanju o međusobnim odnosima božanskih osoba kod Ratzingera prevladava govor o Trojstvu kao *communio* i kao vječnom „krugu ljubavi“.

3. Polazište od povijesnospasenjske objave

Premda svoja promišljanja gradi na dogmatsko-teološkim dostignućima trinitarne teologije i kristologije prvih stoljeća Crkve, Joseph Ratzinger polazi od povijesnospasenjske objave Boga, odnosno klasičnim terminima izrečeno, od Očeva slanja Sina i Duha Svetoga i njihova djelovanja u povijesti spasenja (= ekonomsko Trojstvo). Time i kod Benedikta XVI. vrijedi stari otački princip prvenstvenoga polaženja od *oikonomia* prema *theologia,* jer je povijesno-spasenjska ekonomija jedini izvor poznavanja otajstva trojstvenoga Boga. Taj povijesno-spasenjski temelj u Ratzingerovoj misli je osobna egzistencija i djelovanje Isusa Krista Sina Božjega, koji objavljuje Oca kao izvor njegova sinovstva i poslanja. Središte Kristove osobe i egzistencije je njegova komunikacija s Ocem, koja je „nastavak“ njihove

[6] Usp. podnaslov II.3.3.2.b.

unutartrojstvene komunikacije. Njegov sinovski odnos s Ocem, kako u unutarbožanskom životu, tako i njegovu povijesnospasenjskom poslanju, predstavlja srž Ratzingerove „relacijske kristologije“. Upravo tim nezamjenjivim i nenadmašivim odnosom Sina prema Ocu Benedikt XVI. objašnjava i identitet između druge božanske osobe i Isusa iz Nazareta. Sam Kristov odnos prema Ocu kod Ratzingera je izražen odnosom razlike u jedinstvu: „ja“-„ti“. Osim toga, ne samo da je druga božanska osoba Sin u odnosu prema Ocu, nego je i utjelovljeni Sin, sada sa svojim čovještvom ujedinjenim u božanskoj osobi – Ratzinger to, na temelju kalcedonske dogme, tumači neokalcedonski jedinstvom dviju volja u Kristu – u potpunom odnosu i usmjerenju prema Ocu od kojega sve prima. Kako vidimo, u Ratzingerovoj kristologiji je, s jedne strane, prisutno ono shvaćanje osobe u specifično kristološkoj funkciji – kao nositeljica jedinstva dviju naravi u Kristu, ali, s druge strane, time što Isusa Krista uvijek gleda kao „jednoga od Trojstva“, shvaćanje osobe u kristologiji ima i onu tipično trinitarnu ulogu: da pokaže različitost Oca i Sina u njihovu međusobnom odnosu. Time ni u kristologiji teološko poimanje osobe ne gubi svoju relacijsku određenost. Osim što je Kristova osoba sasvim usmjerena na Oca u neprestanoj komunikaciji, drugi aspekt Kristove relacijske usmjerenosti pokazuje se u njegovu odnosu prema ljudima. Naime iz odnosa prema Ocu proizlazi identitet Kristove osobe i njegova poslanja, odnosno djela. Isus Krist je čista otvorenost, pro-egzistencija, predanje odnosno, bitak „od“ i bitak „za“.

Osim objavljivanja Oca, Isus Krist govori o slanju Duha Očeva, otkrivajući time da postoji i „treća stvarnost“ u odnosu Oca i Sina. Premda Ratzinger eksplicitnije govori o odnosu Oca i Sina kada govori o Kristu, implicitno je prisutan i govor o Duhu Svetomu. U novozavjetnim mjestima koja govore slanju i djelovanju Duha Svetoga u povijesti spasenja Ratzinger vidi temelje za njegovu relacionalnost i osobnost. Duh Sveti se u povijesti spasenja pokazuje kao djelujući princip zajedništva (relacijska dimenzija) koji u Crkvi stvara zajedništvo ljudi s Bogom i međusobno. Na temelju toga i pomoću Augustinove pneumatološke misli Joseph Ratzinger „zaključuje“ na unutartrojstvenu vlastitost Duha Svetoga kao osobnoga zajedništva (*communio*) Oca i Sina, na što upućuje njegovo ime „Duh Sveti“ i nazivi „Ljubav“ i „Dar“. Napomenuli smo da je kod Ratzingera osoba Duha Svetoga u svojoj relaciji prema Ocu i Sinu prikazana aktivnijom, negoli to proizlazi iz klasičnoga govora o „nadisanju“. Kroz osobni temelj zajedništva Oca i Sina i kroz njihovu međusobnu povezanost u ljubavi i darivanju, jasnije je i njegovo djelovanje u povijesti spasenja kao principa jedinstva ili zajedništva. Povijest spasenja tako pokazuje da Duh Sveti ne djeluje sam od sebe, niti sam za sebe, nego u perspektivi poslanosti od Oca i Sina te nastavka

Kristova spasenjskoga djela. Jedinstvo koje Duh Sveti ostvaruje nije uniformno, nego je jedinstvo u različitosti – zapravo zajedništvo. Duh Sveti je onaj koji u Crkvi stvara zajedništvo ljudi s Trojstvom i po uzoru na Trojstvo. Tu trinitarnu paradigmu tumačenja zajedništva u Crkvi Ratzinger povezuje s mišlju o sakramentalnom ostvarenju i izgradnji tijela Kristova. Povijesnospasenjska objava trinitarnoga Boga pokazuje da Bog ni u sebi nije izolirano „ja“, nego odnos triju božanskih osoba, zbog čega stupa u odnos s ljudima na način svake božanske osobe u njihovu zajedničkom djelovanju u povijesti spasenja.

4. Čovjek – biće odnosa

Za razliku od protestantskih personalističkih teologa koji su u dijaloškoj antropologiji kao model odnosa primarno imali u vidu odnos između Boga i čovjeka, Joseph Ratzinger, u skladu s katoličkom recepcijom dijaloškoga personalizma[7], u govoru o čovjeku kao relacijskom biću polazi od analogije sa životom samoga trojstvenoga Boga. Jer je Bog u sebi odnos, čovjek je, kao slika Božja, također biće odnosa prema modelu samoga Boga. Kako je riječ o analogijskom govoru koji uključuje sličnosti i razlike između Boga i čovjeka, može se zamijetiti da se Ratzinger u tom smislu više osvrće na sličnosti između relacijske slike Boga i čovjeka dok razlike više pretpostavlja. Zajedno s Thomasom Rourkeom naznačujemo barem tri različitosti koje treba imati u vidu kada se govori o božanskim osobama i ljudskim osobama u odnosu. Najprije, božanske osobe su radikalno „originalne“ i razlikuju se po svojem porijeklu ili odnosima porijekla. Ljudske osobe, međutim, imaju zajedničko porijeklo – Stvoritelja. Nadalje, božanske osobe razlikuju se samo po svojim odnosima, dok se ljudske osobe razlikuju i po individualizaciji zajedničke ljudske naravi, koja je kod božanskih osoba jedna. Konačno, božanski su odnosi savršeni, dok čovjek u svojim odnosima uvijek iznova treba rasti i usavršavati ih. Unatoč tim razlikama, u skladu s principom analogije, treba držati da relacija i u konstituciji ljudske osobe ima određen primat.[8] Time što naglašava dimenziju odnosa kao konstitutivnu za čovjeka i njegovo ostvarenje, Joseph Ratzinger radikalno se protivi shvaćanju čovjeka kao autarknoga subjekta i *individuuma*. S druge pak strane to ne znači da čovjeka kao osobu potpuno svodi na ovisnost i upućenost na drugoga. Relacijska određenost čovjeka ne ukida njegovu osobnu samostojnost, koju i sam Ratzinger često

[7] Usp. podnaslov I.7.3.
[8] Usp. Thomas ROURKE, Fundamental Politics: What We Must Learn from the Social Thought of Benedict XVI, u: *Communio* 35 (2008.), 435, bilj. 7.

izražava govorom o čovjeku kao o „ja“.[9] U protivnome, možemo se složiti sa zaključkom G. Greshakea, „'ja' ne bi susrelo stvarno 'ti', nego samo variirano (ili prolongirano, odnosno projicirano) 'ja', a 'mi' ne bi bilo stvarni *novum* u odnosu na relacijsku adiciju 'ja' i 'ti'.“[10] Čovjek kao osoba, dakle, nije sama relacija; on postoji u sebi samome i sam je središte svoga identiteta i odgovornoga djelovanja. Čovjek je tako paradoksalno prožimanje vlastite samostojnosti i upućenosti na drugoga, bez kojega se opet ne može potpuno ostvariti. Walter Kasper u tom smislu točno ističe razliku između Trojstva i stvorenja. U svijetu stvorenja

> „relacionalnost je bitna tek za puno ostvarenje nekoga bića, ali ona ne predstavlja njegovu cjelokupnu stvarnost. Čovjek jest, i ostaje čovjek, makar se egoistično zatvara upućenosti na druge; dapače, njega se ne može smatrati isključivo bićem odnosa, koje tek utoliko ima smisao i vrijednost ukoliko je za druge i za cjelinu; čovjek ima vrijednost i dostojanstvo u samom sebi.“[11]

S druge strane, premda je Kasperovo razlučivanje u svome temelju točno, jedna relacijska antropologija poput Ratzingerove, koja polazi od bitka kao relacije, stavlja snažniji naglasak na odnos. Benedikt XVI. ne niječe da čovjek kao biće različito od Stvoritelja postoji i ima svoju vrijednost u samome sebi, ali kod njega ipak više prevladava teza da se ljudska osoba tek razvija do svoje punine i tek se potpuno ostvaruje u odnosu prema Bogu i prema drugim ljudima. U shvaćanju čovjeka Ratzinger polazi od objave koja kazuje da je čovjekova autonomija „relativna“ autonomija, tj. da i njegova samostojnost proistječe iz Božjega stvaralačkog i potom otkupiteljskoga čina ljubavi. Čovjeka promatra iz odnosnosti koja mu je dana iz stvaranja, otkupljena i dovršenja. Zato čovjekova samostojnost uvijek uključuje i njegovu otvorenost prema Bogu i prema drugima. No time što je upućen na drugoga čovjek ne poništava svoj identitet, niti samostojnost, nego se, paradoksalno, ostvaruje u zajedništvu s drugima. Čovjek, naime, ontološki ima sposobnost za odnos, ali je isto tako obdaren i slobodom po kojoj ostvaruje svoj dijaloški način bitka ili riskira zatvaranje i promašenost vlastite egzistencije. Sukladno trinitarnoj analogiji, ako se Bog ostvaruje u interpersonalnoj komunikaciji, onda je i ljudska osoba u zajedništvu s drugima sposobna naći ne samo ograničenje, nego i samoostvarenje.[12] Inače čovjek živi u suprotnosti sa samim sobom i svojim određenjem, a upravo takav stav Ratzinger tumači kao grijeh – zatvaranje odnosima

---

[9] Pritom zapažamo da Ratzinger, kada govori o čovjeku kao „ja“, nema u vidu različite varijante njegove psihološke ili aktualističke redukcije koje bi izražavalo tek neke vidove ili sposobnosti čovjekova bića, nego „ja“ općenito shvaća u široj povezanosti s poimanjem osobe s njezinom jedinstvenošću i individualnošću, koja ulazi u interakciju s drugim „ti“ i „mi“ bez da se u njih utopi ili u njima nestane. O širini značenja pojma „ja“ vidi primjerice u: L[ino] VE[LJAK], ja, u: Stipe KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 550-551.
[10] Gisbert GRESHAKE, *Der Dreieine Gott*, 175.
[11] Walter KASPER, *Bog Isusa Krista*, 419.
[12] Usp. Gisbert GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, 85-86.

ili narušavanje odnosa, te konačno kao egzistencijalnu i eshatološku smrt koja je u svojoj bîti izoliranost i odsutnost komunikacije.

Iz rečenoga proizlazi također da relacijsko-dijaloška antropologija Josepha Ratzingera nije interpretirana čisto aktualistički, što je više bilo karakteristično za protestantske teologe, nego njegovo shvaćanje sadrži i ontološku dimenziju. Čovjek ne postaje osoba tek u svojim odnosima i činima, nego jest osoba i u odnosima se realizira kao osoba. Čovjek je po svojoj bîti osoba u odnosu, konstituiran sposobnošću za odnose (potencija) koje ostvaruje (akt, čin) u konkretnoj egzistenciji. Smatramo da upravo zadržavanje metafizičke dimenzije osobe omogućuje Benediktu XVI. da bez straha od relativističke redukcije rabi pridjev „relativan“ u smislu „relacionalan/odnosan“, a da sam ne zapadne u „relativizam“ kojega često kritizira kao najsnažniju opasnost današnjega mentaliteta zapadnoga svijeta. S druge pak strane, vidjeli smo da Ratzinger nadilazi supstancijalističku paradigmu te čovjeka kao osobu ne shvaća kao statičnu, u sebe zatvorenu i zaokruženu apstraktnu samostojnost, nego kao dinamičnu stvarnost koja se uvijek iznova, zadržavajući svoj identitet, realizira u različitim odnosima. To, nadalje, vodi do zaključka da je za Ratzingera važna egzistencija, čovjekovo konkretno postojanje[13] kao mjesto njegova ostvarenja u spletu različitih dimenzija odnosa. U tom vidu, uz metafiziku bitka kao relacije, i povijesnost u misli Josepha Ratzingera igra važnu ulogu. Čovjek živi i ostvaruje svoj personalni relacijski bitak u određenim povijesnim i vremenskim datostima, ali na taj način da njegova sadašnja povijesna egzistencija u određenom smislu ima eshatološku trajnost i posljedice te smjera svome dovršenju u *communio sanctorum*.

5. *Communio* – odnos u jedinstvu i različitosti

Odnos „ja“-„ti“ kod Josepha Ratzingera se nikada ne ostvaruje bez obuhvaćajuće dimenzije „mi“, koja ne poništava „ja“ ili „ti“, ali je istovremeno i nešto više od njihova zbroja. Različita su značenja *communio* u Ratzingerovoj teologiji: Trojstvo kao *communio*; Duh Sveti kao *communio* Oca i Sina; Isus Krist kao *communio* Boga i čovjeka; *communio* Oca i Sina; eklezijalna *communio* koja uključuje zajedništvo s Bogom i s drugim vjernicima; *communio sanctorum* u svim njezinim dimenzijama (sakramentaloj, eklezijalnoj,

[13] Uz već spomenuto etimološko značenje *ek-sistere* (potjecati od drugoga), kod Ratzingera prevladava upravo značenje egzistencije kao konkretnoga čovjekova postojanja, tubitka. (O različitim shvaćanjima egzistencije vidi u: A[lois] GUGGENBERGER, Existenz, existentia, u: *HWP*, II [1972.], 854-860; Bo[ško] PEŠ[IĆ], egzistencija, u: Stipe KUTLEŠA [ur.], *Filozofski leksikon*, 268-269.)

eshatološkoj). Sve ove inačice mogu se svesti na dva osnovna pravca odnosa: na zajedništvo u vidu odnosa triju božanskih osoba (zajedništvo u samome Bogu) te u pogledu odnosa Boga i čovjeka, kao i odnosa vjernika međusobno, koji se pak ne iscrpljuje u svojoj horizontalnoj razini, nego je neodvojiv od zajedništva s Bogom i na njemu se temelji. Neki teolozi, međutim, sumnjaju u prikladnost *communio*-modela za govor o Bogu jer potječe iz ekleziologije te se zatim prenosi na Boga, da bi se ponovno vratio na Crkvu.[14] Potrebno je, međutim, precizirati da već patristika poznaje ne samo govor o *communio* u eklezijalnom kontekstu, nego i Trojstvo vidi kao „pra-zajedništvo“, kao arhetip: izvor iz kojega proizlazi zajedništvo i kao cilj u kojem se konačno ostvaruje zajedništvo Crkve i čovječanstva.[15] Polazište je Bog u kojemu ne postoji čisto izolirani „ja“, niti samo odnos temeljen na „ja“-„ti“, nego u Bogu postoji „mi“ kako u unutarbožanskom životu, tako i u njegovoj povijesnospasenjskoj objavi.

Ističe se također da je u ovakvome govoru potrebno čuvati se granice s triteizmom[16], koji bi mogao proizići iz većega oslanjanja na analogiju ljudskih međusobnih odnosa, negoli na činjenice objave. Takva se opasnost, međutim, može ublažiti time što u ispravan govor o Trojstvu kao *communio* treba uključivati govor o odnosima triju božanskih osoba, ali uvijek u vidu njihova jedinstva bîti. Jedinstvo u Bogu je uvijek jedinstvo Trojstva. „Jedinstvo Boga je ono Trojstva, a ono je dano samo od jedinstva.“[17] Zato je zajedništvo u Bogu, zamjećuje Ladaria, drugačije od zajedništva mnoštva ljudi u Crkvi. Božansko „mi“ dano je u jedinstvu božanske bîti, kojoj se možemo približiti samo analogno polazeći od stvorene stvarnosti i koju božanske osobe posjeduju u potpunosti i istovremeno s vlastitim karakteristikama. Govor o Trojstvu kao *communio* ne smije izgubiti iz vida da su u Bogu jedinstvo i trojstvo (različitost) dvije jednako primarne datosti koje rastu u izravnoj proporcionalnosti.[18] Zato zajedništvo u Bogu neizmjerno nadilazi ljudsko zajedništvo, to upravo zbog većega jedinstva koje istovremeno uključuje veću interpersonalnost i veće međusobne odnose. S druge strane, u govoru o Trojstvu kao *communio* potrebno se čuvati i od onoga što Christoph Theobald naziva „homogeniziranjem slike Boga“[19], što se također može dogoditi na temelju pretjerane

[14] Tako Bertram STUBENRAUCH – Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche, 607.
[15] Usp. pregled relevantnih predstavnika patristike u: Paul Josef CORDES, *Communio. Utopie oder Programm?*, Freiburg – Basel – Wien, 1993., 147-156.
[16] Usp. Bertram STUBENRAUCH – Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche, 607; Benjamin DAHLKE, Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere Beiträge zur Trinitätslehre, u: *TThZ* 121 (2012.) 2, 119-120.
[17] Luis F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 163.
[18] Usp. *Isto*, 163. 170.
[19] Christoph THEOBALD, „Gott ist Beziehung“, 39.

sličnosti s ljudskom interpersonalnošću. Osim uvažavanja analogije između *communio* unutar stvorene stvarnosti i trinitarne *communio*, potrebno je voditi računa i o „intratrinitarnoj analogiji“[20], koja uvažava da božanske osobe nisu na isti način „osoba“ zbog odnosâ kojima su konstituirane. Theobald točno upozorava da je potrebno zadržati da „jedinstvenost Oca i jedinstvenost Sina ne čine skupinu – oni ostaju neusporedivi – i da je njihov zajednički odnos još jednom sasvim drugoga reda.“[21] Specifičnost odnosâ među božanskim osobama osvjetljuje se naukom o izlaženjima, koji stoga također treba uvažiti kao kriterij za predodžbu božanskih osobâ. Da bi govor o Trojstvu kao *communio* izbjegao dotične opasnosti, potrebno je zadržati određenu „asimetriju“ među božanskim osobama te imati u vidu osobu Oca kao *fons et origo* čitavoga božanskoga života.

Koliko god su naznačene opasnosti potencijalno prisutne, ipak nije potrebno odreći se toga modela u trinitarnoj teologiji, a pogotovo ne njegove važnosti kao pra-zajedništva za eklezijalno zajedništvo. Naime, i kada se o Crkvi govori kao o *communio*, ispravno poimanje ne uključuje samo horizontalnu dimenziju zajedništva među ljudima, nego i vertikalno usmjerenje, tj. zajedništvo s Bogom koje omogućuje zajedništvo vjernika. Ako zajedništvo u Crkvi uključuje zajedništvo s Bogom, na kojemu se temelji, onda ne može ne uključivati zajedništvo unutarbožanskoga života u koje i čovjek biva uključen. Vidjeli smo kod Ratzingera da je horizontalizirano shvaćanje Crkve kao *communio*, koje je slijedilo u nekim postkoncilskim interpretacijama, dovelo do iste sudbine te predodžbe koju je doživjela i predodžba o *narodu Božjemu*. Ako u Bogu ne postoji izolirano „ja“, ono ne postoji ni u čovjeku. Vidjeli smo da je kod Ratzingera vjernik pojedinac gotovo nužno upućen na eklezijalno zajedništvo u kojem izražava i živi svoju vjeru i koje njegov „ja“ preobražava u „mi“ Crkve kao zajednice vjernika koja participira na božanskom zajedništvu. Bog koji se objavljuje kao „mi“ omogućuje i ljudsko „mi“ te čovjeku otvara prostor eklezijalnoga zajedništva. Trojstveno zajedništvo ostaje model crkvenoga zajedništva. Bernhard Nitsche i Josepha Ratzingera svrstava među one teologe koji, u analogiji s trinitarnom *communio*, zastupaju „trijalogično-komunionalni“ model Crkve.[22] U tom smislu uočili smo kako je Ratzingerov stav da zajedništvo u Crkvi nije svrha samome sebi, nego je u njemu posredovano zajedništvo s trojstvenim Bogom po Isusu Kristu u Duhu Svetome. Kada taj model sadržajno obrazlaže, onda pred očima ima konkretne trinitarne osobe u njihovim

[20] *Isto*, 40.
[21] *Isto*.
[22] Usp. Bernhard NITSCHE, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur der Kirche, u: Bernd Jochen HILBERATH, *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien, 1999., 103.

međusobnim odnosima. Polazi od Očeva slanja Sina i Duha Svetoga i njihova povijesnospasenjskoga djelovanja. Bog po Kristu u Duhu Svetomu povezuje ljude u zajedništvo Crkve i time u zajedništvo sa sobom. Stoga Ratzinger unutar eklezijalnoga zajedništva govori i o Crkvi kao tijelu Kristovu koje biva izgrađivano u euharistiji. Povijesnospasenjska dinamika je pritom jasna: Isus Krist je onaj koji u Duhu Svetomu omogućuje i ostvaruje zajedništvo ljudi s Bogom jer je u svojoj osobi ostvario odnos između Boga i čovjeka. Za ulaženje u trinitarno zajedništvo ključno je dioništvo u zajedništvu s Kristom koje biva posredovano u sakramentima, a po kojima se Crkva realizira kao tijelo Kristovo. Trojstveni Bog izvor je Kristova ostvarenja zajedništva ljudi s Bogom i konačni cilj toga zajedništva.

Zajedništvo s Bogom rađa zajedništvo među ljudima. U tom kontekstu Joseph Ratzinger, sukladno Drugom vatikanskom koncilu, govori o Crkvi kao sakramentu jedinstva, pri čemu ne misli na uniformno jedinstvo, nego u duhu trinitarne analogije na jedinstvo u različitosti, na *communio*. Zajedništvo u Crkvi nije na način kolektivizma, koji poništava samostojnost i odgovornost pojedinca, premda on u njemu dobiva udio i biva preobražen u „mi“ Crkve. To eklezijalno-sakramentalno zajedništvo treba zatim imati posljedice na široj društvenoj razini. Kako je moguće uočiti, u disertaciji smo obradili Ratzingerovo temeljno shvaćanje eklezijalnoga zajedništva; dakle u vidu koji je zajednički svim članovima Crkve. Bilo bi potrebno još proučiti primjenjuje li Ratzinger ovo, više u teološko-sakramentalnoj perspektivi razrađeno crkveno zajedništvo, i na strukturu Crkve, na odnose unutar hijerarhije (uloga pape, kolegij biskupa), između hijerarhije i vjernika, na crkvenu organizaciju i praksu. Upravo u tim strukturnim dimenzijama Crkve neki teolozi upozoravaju na nedostatno primijenjenu *communio*-ekleziologiju.[23] Također bi trebalo proširiti Ratzingerovu interpretaciju eklezijalne *communio* u ekumenskom pogledu te je povezati s različitom stupnjevitom pripadnosti Crkvi, o kojoj govori LG 16. Osim toga, Ratzingerov govor o eklezijalnom zajedništvu valjalo bi upotpuniti s posljedicama koje iz njega proizlaze na razini društva i povezanosti cijeloga čovječanstva. U vidu eshatološke punine i dovršenja *communio* kao *communio sanctorum*, što je za Ratzingera druga riječ za raj, trebalo bi dublje istražiti kako taj njemački teolog *communio* povezuje sa čitavim stvorenjem i kozmosom.

[23] Tako primjerice Walter KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz, 1987., 287; Bernhard NITSCHE, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communionalen Struktur von Kirche, 114; Hermann J. POTTMEYER, Dialogstrukturen in der Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums, u: *IkaZ* 41 (2012.) 6, 608-615.

6. Ljubav kao princip bitka u relaciji

Prvu encikliku *Deus caritas est* Benedikta XVI. neki teolozi kvalificiraju programatskom, držeći da je Papa u miru time ponovno u javnosti posvijestio i istaknuo ono što predstavlja trajni temelj i bît kršćanstva.[24] Doista, tema ljubavi prožima čitavo Ratzingerovo teološko razmišljanje. Razvija je tako da su svi njezini aspekti obuhvaćeni u shvaćanje ljubavi kao principa bitka u relaciji, božanskoga bitka i, analogno njemu, ljudskoga bitka. Poput paradigme *communio*, značenje ljubavi kod Ratzingera također poprima široko područje značenja sukladno različitim kontekstima: Bog je ljubav; Trojstvo je „vječni krug ljubavi"; Bog se kao ljubav objavljuje u čovjekovu stvaranju, otkupljenju i dovršenju; Duh Sveti je ljubav Oca i Sina; *Logos* je smisao i ljubav (*Dia-logos*); Isus Krist je konkretno povijesnospasenjsko objavljivanje i krajnje ostvarenje Božje ljubavi; ljubav je način ostvarenja različitih razina *communio*: u Bogu, u odnosu Boga i čovjeka te među ljudima; Božja ljubav je temelj čovjekova postojanja i besmrtnosti; ljubav je dinamika koja teži eshatološkom ispunjenju čovjeka i svijeta u vječnom unutartrojstvenom zajedništvu božanske ljubavi. Ratzingerov govor o ljubavi preklapa se s govorom o odnosu, dijalogu, zajedništvu. Tematska raznolikost na području ljubavi, koja proizlazi iz njegove dijaloško-relacijske misli, potaknula je G. Nachtweiha da i kod Josepha Ratzingera, a prema teološkoj sličnosti s Hansom Ursom von Balthasarom, uoči model *analogia caritatis* kao oblika *analogiae entis,* premda sam Ratzinger taj pojam ne rabi. Nachtwei je pokušao strukturirati čitavu Ratzingerovu teologiju kao *analogia caritatis*.[25]

Temeljno polazište sveukupnoga kršćanskog govora o ljubavi, pa tako i Ratzingerova, je teo-loško: Bog koji je ljubav (usp. 1 Iv 4,16) i koji se kao ljubav objavljuje u stvaranju, otkupljenju i dovršenju čovjeka i svijeta. Ljubav je najprije Božji bitak i njegova punina. Kako ističe *Katekizam Katoličke crkve*, „sam Božji bitak jest Ljubav. Kad je u punini vremena poslao svoga jedinoga Sina i Duha ljubavi, Bog je otkrio svoju najnutarnjiju tajnu: da je sam vječna razmjena ljubavi: Oca, Sina i Duha Svetoga, i da je nas odredio da učestvujemo u toj ljubavi."[26] Ljubav je način na koji se događa život u Bogu, koji je zajedništvo u jedinstvu i različitosti. Bog je ljubav u svojoj božanskoj bîti i u međusobnim odnosima božanskih osoba. Trojstvo je dinamično zajedništvo u neprestanoj razmjeni

[24] Usp. Eugen BISER, Die Botschaft von der bedingungslosen Liebe, u: Eugen BISER (ur.), *Habemus Papam. Anfragen an das theologisch-politische Profil Benedikts XVI.*, München, 2006., 69-71; Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns*, 266sl.; Michael SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, 276.
[25] Usp. Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 248-258.
[26] KKC 221.

uzajamne ljubavi koja se otvara prema čovjeku i poziva ga na dioništvo u tom zajedništvu ljubavi. Ljubav je bît triju božanskih osoba u kojima ona poprima vlastite karakteristike koje se ne mogu zamijeniti niti miješati. Zato je ljubav u Bogu princip jedinstva i različitosti, odnosno princip zajedništva. „Svaka osoba je uvijek ona sama – ne može biti zamijenjena drugima – no ona je to u potpunom darivanju drugima dvjema. Istovremeno, u tome darivanju nema miješanja među trojicom, nego se samo u njemu sastoji neponovljiv identitet svake osobe,“[27] tumači Ladaria na temelju Ratzingerove misli. Jer je ljubav način Božjega bitka i način zajedništva u Bogu, i za ljubav vrijedi ono što je rečeno za božansko zajedništvo: jedinstvo i različitost u Bogu rastu u izravnoj proporcionalnosti. Taj odnos ljubavi u Bogu povezuje se i tumači također kao *perihoreza*. Božanske osobe nisu samo okrenute jedna prema drugoj (*esse ad*), nego su i jedna u drugoj (*esse in*), što je najuzvišenija težnja ljubavi koja želi ujediniti različitost ne ukidajući je.[28] Ljubav kao najviši oblik Božjega bitka i života na najuzvišeniji se način povijesnospasenjski pokazuje i uprisutnjuje u Isusu Kristu, utjelovljenoj Božjoj ljubavi koja nam biva dostupna na poseban način u euharistiji, i to ne samo tako da imamo udio u plodovima njegova predanja, nego sami bivamo uvučeni u njegovu ljubav.

Teo-loško polazište kršćanskoga govora o ljubavi otvara se prema čojveku. Bog, darujući nam svoju ljubav u Isusu Kristu, čini nas sposobnima da i mi možemo ljubiti. Božja ljubav je jamac, temelj da možemo ljubiti, sebe nadići, izići iz sebe, sebe predati, ljubiti Boga i bližnjega. U tome je sadržana i temeljna misao Josepha Ratzingera. „Ljubav je Bog, koji svoj trojstveni život otvara prema čovjeku: iz ljubavi Bog stvara svijet i poziva ljude kao svoje ljubljene sinove i kćeri. Sin u utjelovljenju postaje jedan od nas. On pokazuje da je ljubav više od neobveznog osjećaja, nego djelatno sebe-darivanje,“ pojašnjava Gerhard Ludwig Müller u duhu Papine enciklike *Deus caritas est,* te nastavlja: „Duh Oca i Sina biva svim ljudima, čitavoj Crkvi i nama osobno uliven u srce, tako da mi, poput Isusa oslobođeni svake oholosti, ljudima možemo čak vršiti robovsku službu pranja nogu (usp. Iv 13). Budući da Duh Sveti živi u srcu Crkve, svo njezino djelovanje postaje izraz i poruka ljubavi Božje u svijetu. Stoga su nerazdvojive *leiturgia*, *martyria* i *diakonia*.“[29] Teo-loško utemeljenje življenja ljubavi kao principa kršćanstva ima stoga nužno i svjedočku implikaciju na društvenoj razini, kako je to Benedikt XVI. naznačio u svojim enciklikama *Deus caritas est* i

[27] Luis F. LADARIA, *Trinità mistero di comunione*, 174.
[28] Usp. *Isto*, 176.
[29] Gerhard Ludwig MÜLLER, Deus Caritas est. Auf dem Weg zu einer neuen Welt, u: Gerhard Ludwig MÜLLER (ur.), *Der Glaube ist einfach*, 14.

Caritas in veritate.[30] To življenje ljubavi ne orijentira se prema društveno-političkim utopijama, nego teži zalaganju oko solidarnosti i društvene pravednosti u okviru uvažavanja dostojanstva čovjeka, koje proizlazi iz Božje ljubavi i u nju uvire.

S jedne strane susrećemo se s neospornom činjenicom vrlo široke semantičke uporabe riječi „ljubav“, kojom se označavaju različite vrste življenja ljubavi u čovjekovoj egzistenciji. S druge strane dinamika ljubavi naslonjena na Trojstvu kao arhetipu pokazuje se i kao princip bitka samoga čovjeka, kao obuhvatni izričaj u kojem su prihvaćene sve specifikacije i diferencijacije ljubavi te se ona u svome temelju može označiti kao odnosno, dijaloško postojanje. No ova dva polazišta, fenomenološko i teo-loško, ne moraju se nužno međusobno isključivati, kako se to često pretpostavlja. Koliko god se kršćanska ljubav identificirala s *agape* kao predanje drugome i za drugoga, ako pođemo od klasičnoga temeljnog razlikovanja ljubavi ona zapravo ne isključuje niti *eros*, kako se često među njima postavljala jasna suprotnost shvaćajući *eros* kao egiostičnu i požudnu ljubav. *Eros* i *agape* kao dva temeljna tipa ljubavi ne mogu se potpuno odijeliti jedan od drugoga i jedan na drugoga upućuju.[31] Premda je ljubav različito diferencirana stvarnost ljudske egzistencije, ne bi se trebalo izgubiti iz vida njezino temeljno jedinstvo i cjelovitost. Ona predstavlja temeljni način realizacije čovjekove egzistencije, koji i danas čovjeku otvara mogućnost da „u svoj otvorenosti pluralnostima svijeta i ljudi razvije jedan jedinstveni nacrt smisla i tubitka.“[32] Temeljna snaga ljubavi može se vidjeti u njezinoj sposobnosti obuhvaćanja različitoga u jedno novo jedinstvo ili zajedništvo: „Ljubav dopušta drugoga kao drugoga i upravo u ostajućoj razlici traži mogućnost jedinstvenoga zajedništva, u kojem pojedinačni subjekt pronalazi svoj identitet.“[33] Upravo se to omogućavanje jedinstva u različitosti (a to je bît zajedništva) može smatrati sjecištem u kojem se teološka poruka ljubavi, koja izvire iz

[30] Usp. DCE 19-39; BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitom ljudskom razvoju u ljubavi i istini* (29. VI. 2009.), Zagreb, 2009.
[31] Njihov međuodnos na fenomenološkoj razini lijepo tumači sam Benedikt XVI.: „Što više obje, u svojim različitim aspektima, nalaze prikladno jedinstvo u jednoj stvarnosti ljubavi, to se općenito više ostvaruje prava narav ljubavi. Premda je *eros* u početku prije svega označen požudom i uzlazan – zbog očaranosti velikim obećanjem sreće – u približavanju drugome sve će manje i manje postavljati pitanje o samom sebi, tražit će sve više sreću drugoga, sve će više brinuti za njega, darovat će se i željet će 'biti ondje za' drugoga. Na taj se način element *agape* ucjepljuje u njega, u suprotnom *eros* osiromašuje i propada i gubi također svoju vlastitu narav. S druge strane čovjek ne može živjeti niti isključivo u nesebičnoj, silaznoj ljubavi. Ne može uvijek samo darivati, mora također i primati. Onaj koji hoće darivat ljubav, mora je i sam primati kao dar.“ (DCE 7.) Osim toga, već smo upozorili da sam Papa govori, na temelju Pseudodionizija Areopagite, i o Božjoj ljubavi prema čovjeku kao *erosu* i *agape*. (Usp. DCE 9-10.) Jednu novu interpretaciju klasične podjele vrsta ljubavi (*eros*, *filia*, *agape*) ponudio je i Otmar MUEFFELS, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg, 2001., 50-98.
[32] Otmar MUEFFELS, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, 34.
[33] *Isto*, 36.

otajstva Trojstva (kao jedinstva u različitosti), može transponirati u imperativ ili model egzistencije suvremenoga čovjeka koju to otajstvo omogućuje.

7. Ratzingerova cjelovita teološka vizija

U misli i djelima Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. zamjećujemo cjelovitu teološku viziju, unatoč tome što sam nije uspio napisati sveobuhvatnu dogmatsku teologiju. Ta se teološka vizija očituje tako što su kod Ratzingera različite teološke discipline međusobno povezane i prožete. Povezanost je posebno očita između trintarne teologije, kristologije i antropologije, što je bilo polazište i za strukturu našega rada. Dublje proučavanje Ratzingerove misli dovelo nas je zatim do uvida da se njegova antropologija ne može misliti bez upućivanja na ekleziologiju, sakramentologiju i eshatologiju. Već smo naglasili da je trinitarni nauk izvor Ratzingerova personalno-relacijskoga mišljenja. Poimanje osobe kao relacije, polazeći od trinitarne teologije, dalje razvija preko kristologije prema antropologiji, ekleziologiji, eshatologiji. Relacijska slika Boga kod Ratzingera upućuje i omogućuje relacijsku sliku čovjeka u njezinim različitim dimenzijama.

Ratzingerovo polazište je trojedini Bog koji je dijalog i zajedništvo ljubavi i koji se kao takav objavljuje u stvaranju, otkupljenju i dovršenju. Iz toga Ratzinger razvija trinitarnu ontologiju u kojoj, polazeći od Trojstva, nalazi analogne strukture u personalnoj stvarnosti (vrednovanje mnoštva nasuprot jedinstvu, shvaćanje osobe kao relacije, apsolutnost relativnoga, razmjena ljubavi, *communio*). Čovjek se ostvaruje u odnosu prema drugima i prema Bogu i time ima udjela u unutartrojstvenom životu. Ovakvom transpozicijom njemački teolog doprinosi „aktualiziranju“ i posvješćivanju pravoga mjesta trinitarne teologije. S jedne strane doprinosi njezinu približavanju antropološkoj dimenziji, odnosno čovjekovu životu u vjeri jer se upravo trinitarna teologija često shvaća odveć apstraktno, gotovo agnostički i odvojeno od konkretnoga života vjere. S druge strane trinitarna teologija upućuje na kristologiju i otkriva se kao njezin temelj, čime Ratzinger doprinosi ponovnom povijesnospasenjskom utemeljenju nauka o Trojstvu i njegove soteriološke relevantnosti. Bog sam se objavljuje u povijesti kao čovjek Isus Krist, koji je za Ratzingera poglavito Sin, a koji u povijesti spasenja objavljuje otajstvo trojedinoga Boga koji se po njemu nama otvara i poziva nas u svoj život ljubavi. Time je otajstvo Isusa Krista uključeno u „strukturu“ Trojstva. Ratzinger doprinosi boljem povezivanju trinitarne teologije i kristologije, koje su tijekom povijesti teologije doživljavale različite oblike odvajanja i nepovezanosti, ali ih, s

druge strane, ne miješa niti poistovjećuje.[34] Sama pak kristologija utemeljena je na trinitarnoj teologiji, te zbog Isusova bogočovještva smjera na antropologiju. Kako što ne poistovjećuje niti miješa trinitarni nauk i kristologiju, tako se ne može ni reći da se u Ratzingerovoj teologiji kristologija utapa u antropologiju.[35] Njemački teolog ne poistovjećuje Krista i vjernike jer uvijek razlikuje Kristov odnos prema Ocu i naš odnos prema Ocu, koji je omogućen Kristom (Sin – sinovi u Sinu). Ovakvom temeljnom postavkom kristologija kod Ratzingera dobiva egzemplarnu ulogu u antropologiji jer je Isus Krist „egzemplarni čovjek", a ne tek „ontološka iznimka". On pokazuje što znači biti čovjek, jer je punina čovjeka, i po njemu se čovjek u svojoj relacijsko-komunionalnoj usmjerenosti ostvaruje i dovršuje.[36]

Antropologija ukorijenjena u kristologiji kod Josepha Ratzingera smjera prema ekleziologiji jer on ne poznaje čisto nutarnji, „privatni" odnos čovjeka s Bogom. Crkva je kroz vremena konkretno povijesno mjesto u kojem se na sakramentalan način uprisutnjuje događaj Isusa Krista i ostvaruje zajedništvo s Kristom u Duhu Svetomu te po njemu s trojstvenim Bogom, posebice u krštenju i euharistiji. Ekleziologija ipak ne poništava antropologiju jer se uvijek radi o odnosu pojedinoga čovjeka prema Bogu u prostoru zajednice, u interakciji između pojedinca i zajednice, pri čemu pojedinac biva preoblikovan u zajedništvo Crkve („mi" Crkve, tijelo Kristovo), ali tako da njegova samostojnost ne biva nivelirana, nego urasta u novu dimenziju stvarnosti. Konačno su antropologija i ekleziologija po svojoj unutarnjoj dinamici usmjerene na eshatologiju, jer je cilj čitavoga personalno-relacijsko-komunionalnog kretanja zajedništvo svega čovječanstva i stvorenja s trojstvenim

[34] O odvajanju trinitarne teologije i kristologije u neoskolastičkom i modernom obliku govori i dokument INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Theologie – Christologie – Anthropologie* (listopad 1982.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_ge.html (29. I. 2013.), I. C. 2. Neoskolastički oblik odvajanja, prema spomenutom dokumentu, sastojao se u izdvajanju trinitarne teologije iz cjelokupnoga otajstva kršćanstva i u njezinu zanemarivanju u shvaćanju utjelovljenja i pobožanstvenjenja čovjeka. Moderni oblik toga odvajanja dovodi do svojevrsnoga „agnosticizma" u pogledu vječnoga Trojstva, a pokazuje se u stavu da kršćanska objava ne dovodi čovjeka do spoznaje trojstvenoga Boga i ne poziva ga na udioništvo u njegovu životu. S druge strane dokument jasno upozorava na drugu krajnost, na neposredno miješanje događaja Isusa Krista i Trojstva jer Trojstvo nije rezultat povijesti spasenja, koja bi Bogu bila potrebna da bi postao trojstven. Potrebno je zadržati, prema tome, razliku između imanentnoga Trojstva i trinitarne ekonomije spasenja. Taj problem detaljno razrađuje i Luis F. LADARIA, *Trinità mistero di comunione*, 20-49.

[35] Da Ratzinger Isusa ne razlikuje od vjernika prigovorio mu je R. A. KRIEG, Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie, u: *ThQ* (1980.), 106-122, citirano prema: Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 260sl. Vrlo je očito da taj prigovor proizlazi iz poprilično jednostranoga čitanja Ratzingerovih djela, a što je uvjerljivo pokazao sam Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, 268sl. Nije se čovjek, prema Ratzingeru, poistovjetio s Bogom, nego se Bog sam u Isusu Kristu poistovjetio s čovjekom. No to poistovjećivanje ne ukida bitnu razliku između Stvoritelja i stvorenja, kao niti između čovjeka i Krista kao druge božanske osobe.

[36] Za dublji uvid o pitanju ispravnoga odnosa i međusobne upućenosti kristologije i antropologije upućujemo na spomenuti dokument: INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Theologie – Christologie – Anthropologie*, I.D.1. i 2.

Bogom ili pak, kao naličje, konačna smrt koja je izolacija i samoća. Postaje vidljivo da eshatologija kod Ratzingera nije samo posljednji i najrazrađeniji traktkat dogmatike koji je izradio, nego dinamika koja prožima sve teološke discipline.

Premda teološki traktati trebaju zadržati svoju samostalnost i posebno se obrađivati sa svim svojim specifičnim i pojedinim pitanjima i metodološkim vlastitostima, ipak Ratzingerovo cjelovito viđenje dogmatske teologije čuva od fragmentarizacije i rascjepkanosti, koje ponekad prijete pojedinim disciplinama i zbog kojih se ponekad ne vidi njihova povezanost u jednu sveobuhvatnu cjelinu. U tom smislu Ratzingerova cjelovita teološka vizija doprinosi njihovu boljem međusobnom upućivanju i povezivanju. Nesumnjivo je da je takvom obuhvatnom pogledu na pojedine teološke teme ponajprije doprinio Ratzingerov personalno-relacijski ili dijaloški misaoni stil, koji čitavu personalnu stvarnost promatra u odnosu, ali bez zanemarivanja pojedinca ili zapadanja u zamku identiteta. Takvu cjelovitu viziju potiče i Ratzingerova tendencija da, ne eliminirajući ono pojedinačno, u prvi plan stavlja ono što je središnje kršćansko a to je odnos Boga i čovjeka, koji se već sada ostvaruje te očekuje svoju punu eshatološku realizaciju, koja je za Ratzingera „nebo“. Time smo odgovorili i na poneki prigovor da Ratzinger pomalo pojednostavljuje teološke teme u korist cjelovitog sustava. Njemački teolog ne izostavlja ono pojedinačno u korist nekoga sustava, nego je usredotočen na ono što je bitno u vjeri i teologiji te to pokušava razraditi u svim dimenzijama. Joseph Ratzinger pokušava čovjeka i njegovu egzistenciju objasniti u odnosu prema Bogu kao njegovu temelju i to je srž njegove teološke misli. Iz usredotočenja na središnji sadržaj vjere proizlazi Ratzingerova tendencija prema jednoj cjelovitoj teološkoj viziji koja ima dva pola: Boga i čovjeka u različitim dimenzijama odnosa, pri čemu analogija čuva onu trajnu sličnost i još veću razliku između Stvoritelja i stvorenja.

LITERATURA

1. Izvori

BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osoba i svim vjernicima laicima o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), Zagreb, 2006.

————, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (12. IX. 2006.), u: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/ document s/hf_ben-xvi_ spe_20060912_university-regensburg_ge.html (14. VI. 2011.).

————, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg, 2007.

————, *Sacramentum caritatis – Sakrament ljubavi. Postsinodalna apostolska pobudnica Svetoga Oca Benedikta XVI. o euharistiji, izvoru i vrhuncu života i poslanju Crkve, upućena biskupima, kleru, osobama posvećenog života i vjernicima laicima* (22. II. 2007.), Zagreb, 2007.

————, *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitom ljudskom razvoju u ljubavi i istini* (29. VI. 2009.), Zagreb, 2009.

————, *Svjetlo svijeta. Papa, Crkva i znakovi vremena*, Split, 2010. [orig. njem. BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Città del Vaticano, 2010.]

————, Begegnung mit engagierten Katholiken im Konzerthaus in Freiburg im Breisgau (25. IX. 2011.), u: http://www.papst-in-deutschland.de/ fileadmin/redaktion/ microsites /Papstbesuch/Tagebuch/Reden_Papst/DT_25092011_SH_16_Konzerthaus_FB.pdf, (28. VIII. 2012.).

————, *Porta fidei – Vrata vjere. Apostolsko pismo u obliku motuproprija pape Benedikta XVI. kojim se proglašava Godina vjere* (6. I. 2012.), Zagreb, 2012.

Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes (14. IV. 2012.), u: http://www.dbk.de/presse/ details/?presseid=2091&cHash=a73624e1fe19363371 ca03c812dbf396 (2. VI. 2012.).

FLORES D'ARCAIS, Paolo – RATZINGER, Joseph, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, [4]2009.

HABERMAS, Jürgen – RATZINGER, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, 2005.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Communionis notio. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als communio* (28. V. 1992.), u: http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_ge.html, br. 1 (23. VII. 2012.).

Missa pro eligendo Romano Pontifice. Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegiums (18. IV. 2005.), u: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_ 20050418_ge.html (2. VII. 2012.).

RATZINGER, Joseph, *Volk und Haus Gottes in der Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954., St. Ottilien ^{2}1992.

————, Theologie. 2. Gottesbegriff und Gottesbild, u: *Der große Herder*, XII/dop. sv. II (1956.), 1087-1090.

————, Auferstehung des Fleisches. VI. Dogmengeschichte. VII. Systematik, u: *LThK*^{2}, I (1957.), 1048-1052.

————, Auferstehungsleib, u: *LThK*^{2}, I (1959.), 1052-1053.

————, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München – Zürich, 1959.

————, Ewigkeit, u: *LThK*^{2}, III (1959.), 1267-1270.

————, Himmel. III. Systematisch, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 355-358.

————, Himmelfahrt Christi. II. Systematisch, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 360-362.

————, Hölle, u: *LThK*^{2}, V (1960.), 446-449.

————, Der Tod und das Ende der Zeiten, u: RUDOLF, Karl (ur.), *Die Kirche und die Mächte der Welt*, Wien, 1961., 97-107.

————, Kirche. III. Systematisch, u: *LThK*^{2}, VI (1961.), 173-183.

————, Leib Christi. II. Dogmatisch, u: *LThK*^{2}, VI (1961.), 910-912.

————, Mittler. II. Dogmatisch, u: *LThK*^{2}, VII (1962.), 499-502.

————, Schöpfung, u: *LThK*^{2}, IX (1964.), 460-466.

————, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, u: RAHNER, Karl – RATZINGER, Joseph, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Breisgau, 1965., 25-69.

————, Auferstehung des Fleisches. II. Theologie, u: *SM*, I (1967.), 397-402.

————, Domgatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Proemium, I. und II. Kapitel, u: *LThK*^{2}, dop. sv. II (1967.), 504-528.

————, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel, u: *LThK*^{2}, dop. sv. III (1968.), 313-354.

————, *Das neue Vok Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969., ^{2}1970.

————, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum“, u: *Hochland*, 61 (1969.) 1, 533-543.

————, Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung, u: ADLER, Gerhard (ur.), *Christlich – was heißt das?*, Düsseldorf, 1972., 34-37.

————, Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung, u: TENZLER, Johannes (ur.), *Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit*, Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, Regensburg, 1972., 359-367.

————, Die Legitimität des christologischen Dogmas, u: *EE* 47 (1972.) 3, 487-503.

————, Jenseits des Todes, u: *IKaZ* 1 (1972.) 2, 231-235.

————, Einleitung, u: RATZINGER, Joseph (ur.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg – Basel – Wien, 1973., 5-8.

————, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, u: SCHEFFCZYK, Leo (ur.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg im Breisgau, 1973., 141-155.

————, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, ^{5}1978.

————, *Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen im Kirchenjahr*, Meitingen-Freising, 1978.

————, Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie, u: *IkaZ* 9 (1980.) 2, 209-223.

————, Das I. Konzil von Konstantinopel 381. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung, u: *IkaZ* 10 (1981.) 6, 556-557.

————, Theologie und Kirche, u: *IkaZ* 15 (1986.) 6, 515-533.

————, Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens, u: *IkaZ* 18 (1989.) 1, 61-71.

————, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, u: Joseph RATZINGER (ur.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg – Basel – Wien, 1989., 15-44.

————, Vorwort, u: RATZINGER, Joseph (ur.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg – Basel – Wien, 1989., 7-13.

————, Jesus Christus heute, u: *IkaZ* 19 (1990.) 1, 56-70.

————, Communio – ein Programm, u: *IkaZ* 21 (1992.) 5, 454-463.

————, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln, ^{2}1993.

————, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, 1995.

————, Predgovor Papinske biblijske komisije, u: PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15. IV. 1993.), Zagreb, 1995., 27-30.

————, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, u: *IkaZ* 25 (1996.) 4, 359-372.

————, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür – Vincent Twomey (ur.), Freiburg – Basel – Wien, ^{2}1998.

————, Das Ende der Zeit, u: Tiemo R. PETERS – Claus URBAN (ur.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz, 1999., 13-31.

————, L'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium“, u: Rino FISICHELLA (ur.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000., 66-81.

————, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür (ur.), Augsburg, 2002.

————, *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu. Razgovor s Peterom Seewaldom*, Zagreb, 2003. [orig. njem. RATZINGER, Joseph, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart – München, 2000.]

————, Kirchliches Lehramt und Exegese, u: *IkaZ* 32 (2003.) 5, 522-529.

————, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür (ur.), Split, 2004. [orig. njem. RATZINGER, Joseph Kardinal, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Augsburg, 2001.]

————, *Vjera – Istina – Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 2004. [orig. njem. RATZINGER, Joseph, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, [2]2003.]

————, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, Split, 2005. [orig. tal. Joseph RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, 2004.]

————, *Moj život. Autobiografija*, Split, 2005. [orig. njem. RATZINGER, Joseph Kardinal, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München, 1998.]

————, *Hod prema Uskrsu*, Split, 2006. [orig. tal. Joseph RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Milano, 2000.]

————, *Na putu k Isusu Kristu*, Split, 2006. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg, 2003.]

————, *Zajedništvo u Crkvi*, Split, 2006. [hrv. izdanje djelomično odgovara njemačkom izvorniku: RATZINGER, Joseph Cardinal, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Festgabe zum 75. Geburtstag, Stephan Otto Horn – Vinzenz Pfnür (ur.), Augsburg, 2002.]

————, *Crkva, Izrael i svjetske religije*, Split, 2007. [orig. njem. RATZINGER, Joseph Kardinal, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz, 2005.]

————, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Split, 2007. [orig. njem.: RATZINGER, Joseph Kardinal, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg, 1989.]

————, „Uvod u kršćanstvo“ jučer, danas sutra. Predgovor novom njemačkom izdanju (2000.), u: RATZINGER, Joseph, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Zagreb, [6]2007., 6-24.

————, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Zagreb, [6]2007. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, 1968.]

————, Wo war Gott?, u: WABBEL, Tobias Daniel (ur.), *Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust*, Düsseldorf, 2007., 254-259.

————, Der Mensch als Projekt Gottes, u: KRONAWITTER, Karl-Heinz – LANGER, Michael (ur.), *Von Gott und der Welt. Ein theologisches Lesebuch*, Regensburg, 2008., 21-35.

————, *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije*, Split, 2008. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln, Freiburg, 1984., [2]1990.]

————, *Kršćanstvo i kriza kultura*, Split, 2008. [orig. tal. RATZINGER, Joseph, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Città del Vaticano, 2005.]

————, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split, 2008. [orig. njem. Joseph Cardinal RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott. Vier Konsequenzen des Schöpfungsglaubens über Schöpfung und Fall*, Einsiedeln, 1996., Freiburg, [2]2005.]

RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., *Bog Isusa Krista. Razmatranja o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2005. [orig. njem.: RATZINGER, Joseph, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinen Gott*, München, 1976.]

————, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzenten*, Florian Schuller (ur.), Regensburg, 2005.

————, *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća. Razgovor s Peterom Seewaldom*, Zagreb, [2]2005. [orig. njem. Joseph Kardinal RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart, 1996.]

————, *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Holger Zaborowski – Awin Letzkus (ur.), Freiburg – Basel – Wien, [2]2005.

————, *Božji sjaj u našem vremenu. Razmatranja o crkvenoj godini*, Zagreb, 2007. [orig. njem. RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., *Gottes Glanz in unserer Zeit. Me ditationen zum Kirchenjahr*, Freiburg im Breisgau, 2005.]

————, *Isus iz Nazareta I.*, Split, 2007. [orig. njem. *Jesus von Nazareth – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Cittàa del Vaticano, 2007.]

————, *Kršćansko bratstvo*, Zagreb, 2008. [orig. njem. RATZINGER, Joseph, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, 1960., Città del Vaticano, 2005.]

————, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz, [4]2008.

————, *Vjera i budućnost*, 2008. [orig. njem. Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München, 1971.]

————, *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Rijeka, 2010. [orig. njem.: RATZINGER Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982.]

————, *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011. [orig. njem. RATZINGER, Joseph, *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Br., 1973.]

————, *Isus iz Nazareta II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Split, 2011. [orig. njem. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth – Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Città del Vaticano, 2011.]

RATZINGER, Joseph – MESSORI, Vittorio, *Razgovori o vjeri. Jasni odgovori na suvremene dvojbe*, Split, 1998. [orig. tal.: *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, 1985.]

2. Sekundarna literatura

a) Literatura o Josephu Ratzingeru/Benediktu XVI.

BISER, Eugen, Die Botschaft von der bedingungslosen Liebe, u: BISER, Eugen (ur.), *Habemus Papam. Anfragen an das theologisch-politische Profil Benedikts XVI.*, München, 2006., 69-71.

de NORONHA GALVĂO, Henrique, Das Mysterium der Kirche in der Theologie Joseph Ratzingers, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 649-651.

DIRSCHERL, Erwin, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, u: DOHMEN, Christoph (ur.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg, 2007., 27-37.

————, Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie, u: MEIER-HAMIDI, Frank – SCHUHMACHER, Ferdinand (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 56-72.

HEIM, Maximilian OCist., Joseph Ratzinger Papst Benedikt als Theologe, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theoltheologe.html (23. XI. 2010.).

HOPING, Helmut, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 558-572.

HOPING, Helmut – TÜCK, Jan-Heiner (ur.), *Sablazan istine vjere*. *Teološki profil Josepha Ratzingera*, Zagreb, 2006.

KASPER, Walter, Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger „Einführung in das Christentum“, u: *ThR* 65 (1969.), 182-188.

————, Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers „Glaube, Geschichte und Philosophie“, u: *Hochland* 62 (1970.) 1, 152-159.

KISS, Rita, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz*, Wien, 2010. u: http://othes.univie.ac.at/10307/1/2010-05-02_6600005.pdf (13. III. 2013.).

KOCH, Kurt, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*., Regensburg, 2010.

KREIML, Josef, „Gott ist unendliche Nähe.“ Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Joseph Ratzingers, u: MÜLLER, Gerhard Ludwig (ur.), *Der Glaube ist einfach*. *Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2007., 85-100.

KÜGLER, Joachim, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilfslosigkeit eines Dogmatikers, u: HÄRING, Hermann [ur.], *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 2008., 153-168.

LÓPEZ, Antonio, Il Dio che ama personalmente, u: MELINA, Livio – ANDERSON, Carl A. (ur.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Roma, 2006., 145-158.

LORETZ, Oswald, Jahve und El. Zu J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, u: *Bibel und Kirche* 24 (1969.) 2, 53-59.

MARSCHLER, Thomas, Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger, u: HOFMANN, Peter (ur.), *Joseph Ratzinger, Ein theologisches Profil*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008., 161-191.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, *La cristología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. a la luz de su biografía teológica*, Barcelona, 2008.

MEIER-HAMIDI, Frank, „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 19,4). Druchblicke auf die Christologie im Hintergrund des Jesus-Buches Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., u: HÄRING, Hermann (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 2008., 61-69.

MENKE, Karl-Heinz, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008.

————, Die theologischen Quellen der Enzyklika „Deus caritas est“, u: HOFMANN, Peter (ur.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008., 47-69.

MÜLLER, Gerhard Ludwig, Deus Caritas est. Auf dem Weg zu einer neuen Welt, u: MÜLLER, Gerhard Ludwig (ur.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2007., 9-18.

NACHTWEI, Gerhard, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig, 1986.

NICOLS, Aidan OP, *The Thought of Benedict XVI. An introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London, [2]2005.

RAGUŽ, Ivica, Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici, u: *BS* 77 (2007.) 2, 419-435.

REISER, Marius, Der Papst als Interpret Jesu. Eine kritische Würdigung, u: *TThZ* 121 (2012.) 1, 24-42.

ROURKE, Thomas, Fundamental Politics: What We Must Learn from the Social Thought of Benedict XVI, u: *Communio. Internationa Catholic Review*, 35 (2008.) 3, 435-450.

ROWLAND, Tracey, *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford, 2008.

SCHMIDBAUR, Hans Christian, Der Dreifaltige Gott als „Communio“ in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers, u: MÜLLER, Gerhard Ludwig (ur.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2007., 101-117.

SCHNEIDER, Michael, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, Köln, 2008.

SCHUHMACHER, Ferdinand, Ich glaube an die Auferstehung der Toten. Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers, u: MEIER-HAMIDI, Frank – SCHUHMACHER, Ferdinand (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 73-99.

SCHULZ, Michael, Wenn das Salz des Evangeliums „dumm“ geworden ist. Zu Joseph Ratzingers / Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, u: MÜLLER Gerhard Ludwig (ur.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg, 2007., 19-53.

————, „Die Quadratur des Zirkels der Theologie“. Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie, u: HOFMANN, Peter

(ur.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008.,71-97.

SÖDING, Thomas, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, u: MEIER-HAMIDI, Frank– SCHUHMACHER, Ferdinand (ur.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 12-55.

————, Ohne Fachchinesisch. Der zweite Band des Jesusbuchs von Benedikt XVI., u: *Herder Korrespondenz* 65 (2011.) 4, 183-188.

SOTTOPIETRA, Paolo G., *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzingr*, Regensburg, 2003.

TANJIĆ, Željko, Jedna Crkva u i iz mnoštva Crkava. Odnos između opće Crkve i partikularnih Crkava u svjetlu rasprave između Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera, u: *BS* 74 (2005.) 3, 759-780.

THEOBALD, Michael, Die vier Evangelien und der eine Jesus, u: HÄRING, Hermann (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 2008., 7-35.

TÜCK, Jan-Heiner, Editorial, u: *IkaZ* 35 (2006.) 6, 533-536.

TWOMEY, Vincent, SVD, Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Porträt. Kapitel 2 Joseph Ratzingers Werke: ein Überblick, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theol_ ueberblick.html (23. XI. 2010.).

VERWEYEN, Hansjürgen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt, 2007.

WEß, Paul, War Jesus „wirklich als Mensch Gott“? Für eine Revision der dogmatischen Christologie, u: HÄRING, Hermann (ur.), *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*, Berlin, 2008., 125-145.

WIEDENHOFER, Siegfried, Schwerpunkte der Theologie von Prof. Dr. Joseph Ratzinger, u: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theolschwerpunkte.html (23. XI. 2010.).

ZENKO, Franjo, Ratzingerova kritika dehelinizirania kršćanske vjere i teologije, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije*, 139 (2011.) 5, 433-436.

b) Ostala literatura

AMATO, Angelo, *Gesú il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, [7]2008.

ANDRESEN, Carl, Zur Entstehung und Geschichte des trnitarischen Personbegriffes, u: *ZNW* 52 (1961.) 1-2, 1-39.

ARDUSSO, Franco, Fede, u: BARBAGLIO, Giuseppe – BOF, Giampiero – DIANICH, Severino (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002., 644-666.

AUER, Johann, *Person. Ein Schlüsselbegriff zum christlichen Mysterium*, Regensburg, 1979.

AUGUSTIN, Aurelije, *Ispovijesti*, Zagreb, [6]1994.

————, *Trojstvo*, Split, 2009.

BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich, 1964.

BEINERT, W[olfgang], Glaube, u: BEINERT, Wolfgang (ur.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien, 1987., 193-197.

BERGER, Klaus, *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh, 2004.

BERGMANN, J[an] – LUTZMANN, H[einer] – SCHMIDT, W[erner] H., dābār, u: *ThWAT*, I (1973.), 90-98.

BERTI, Enrico, Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova 1992., 61-64.

BERTULETTI, Angelo, Il concetto di persona e il sapere teologico, u: RAZNI AUTORI, *L'idea della persona*, Milano, 1996., 3-32.

BOLLIG, Michael, *Einheit in Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake*, Würzburg, 2004.

BOSCHKI, Reinhold, *„Beziehung" als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*, Ostfildern, 2003.

————, Gott erinnern – eine praktisch-theologische Aufgabe, u: RAZNI AUTORI, *Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten*, Freiburg – Basel – Wien, 2010., 178-215.

BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg im Breisgau, 2012.

BRAJČIĆ, Rudolf, Da li je u Kristu ljudska osoba?, u: *OŽ* 35 (1980.) 3, 358-370.

BRAJIČIĆ, Rudolf, Osoba u dokumentima II. vatikanskog koncila, u: *OŽ* 48 (1993.) 5, 503-514.

BRANDSCHEIDT, Renate, Herz. II. Biblisch, u: *LThK*[3], V (1996., 2006.), 49-50.

————, Jahwe, JHWH, u: *LThK*[3], V (1996., 2006.), 712-713.

BUBER, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.

————, *Ja i Ti*, Beograd, 1977.

CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg – München, [2]2002.

CERETI, Giovanni, Comunione, u: BARBAGLIO, Giuseppe – BOF, Giampiero – DIANICH, Severino (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002., 256-261.

CORDES, Paul Josef, *Communio. Utopie oder Programm?*, Freiburg – Basel – Wien, 1993.

COTTIER, Georges, La persona nel Magistero recente della Chiesa, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova, 1992., 99-128.

COURTH, Franz, *Bog trojstvene ljubavi*, Zagreb, 1999.

CROSS, F[rank], el, Gott, u: *ThWAT*, I (1973.), 259-279.

DAHLKE, Benjamin, Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere Beiträge zur Trinitätslehre, u: *TThZ* 121 (2012.) 2, 112-129.

DALFERTH, Ingolf U. – JÜNGEL, Eberhard, Person und Gottebenbildlichkeit, u: RAZNI AUTORI (ur.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, XXIV, Freiburg im Breisgau, 1982., 59-99.

DENZINGER, Peter – HÜNERMANN, Heinrich, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002.

DETTLOFF, Werner, Duns Scotus/Scotismus I, u: *TRE,* IX (1982.), 221-231.

DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg, 2006.

————, Über spannende Beziehungen nachdenken: Der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild Gottes und seine Ambivalenz als Sünder, u: RAZNI AUTORI, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2008., 64-71.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Zagreb,[4]1993.

ESSEN, Georg, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion, u: *ThRev* 94 (1998.) 3, 243-254.

————, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg, 2001.

FERRY, Luc, *Leben lernen. Eine philosophische Gebrauchsanweisung*, München, 2007.

FIGURA, Michael, Haupt und Leib, ein Christus. Eucharistie und Kirche, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 617-629.

FINKENZELLER, Josef, Eschatologie, u: BEINERT, Wolfgang (ur.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch katholischer Dogmatik*, III, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1995., 527-671.

FREEDMAN, D[avid] N. – O'CONNOR, P[atrick], Jahwe, u: *ThWAT*, III (1982.), 533-554.

FUHRMANN, M[anfred] – KIBLE, B[rigitte] Th. – SCHERER, G[eorg], Person, u: *HWP*, VII (1989.), 269-319.

GALOT, Jean, *Kristologija. Tko si ti, Kriste?,* Đakovo, 1996.

GELDHOF, Joris, „Cogitor ergo sum“. On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes, u: *Modern Theology*, 21 (2005.) 2, 237-251.

GNILKA, Joachim, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil*, Freiburg – Basel – Wien, 1986.

GÖTZ, Richard, *Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien, 1999.

GRESHAKE, Gisbert, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, u: BSTEH, Andreas (ur.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling, 1978., 166-187.

————, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, u: PÖLTNER, Günther (ur.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien, 1981., 75-86.

————, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, [5]2007.

————, *Kratki uvod u vjeru u Trojedinog Boga*, Zagreb, 2007.

GUGGENBERGER, A[lois], Person, u: *HthG*, II (1963.), 295-306.

————, Existenz, existentia, u: *HWP*, II [1972.], 854-860.

HALDER, A[lois] – GRILLMEIER, A[lois] – ERHARTER, H[elmut], Person, u: *LThK*[2], VIII (1963.), 287-292.

HERRMANN, Christian, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen, 1997.

HILBERATH, Bernd J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von K. Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck – Wien, 1986.

INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Theologie – Christologie – Anthropologie* (listopad 1982.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_ge.html (29. I. 2013.)

JEDIN, Hubert (ur.), *Velika povijest Crkve*, II, Zagreb, 1995.

KARLIĆ, Ivan, Bog Otac – Otac Isusa Krista i Otac ljudi, u: *OŽ* 54 (1999.) 1, 49-68.

————, *Bogočovjek Isus Krist. 1. Uvod u kristologiju*, Zagreb, 2001.

KASPER, Walter, *Theologie und Kirche*, Mainz, 1987.

————, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, Đakovo, 1994.

————, *Isus Krist*, Split, 1995.

Katekizam Katoličke Crkve, Zagreb, 1994.

KITTEL, G[erhard] – von RAD, G[erhard]– KLEINKNECHT, H[ermann], εἰκών, u: *ThWNT*, II (1935.), 378-396.

KOBUSCH, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg – Basel – Wien, 1993.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie* (17. V. 1979.), u: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_ escatologia_ge.html (4. X. 2012.).

KÖSTER, H[elmut], ΄υπόστασις, u: *ThWNT*, VIII (1969.), 571-579.

KRAUS, Georg, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am Main, 1994.

KUŠAR, Stjepan, *Bog kršćanske objave. Građa i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001.

LaCUGNA M., Catherine, The Relational God: Aquinas and Beyond, u: *Theological Studies*, 46 (1985.), 647-663.

LADARIA, Luis F., L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II., u: LATOURELLE, René (ur.) *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi, 1987., 939-952.

————, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, ^{3}2002.

————, *La Trinità mistero di comunione*, Milano, 2004.

LANGEMEYER, Bernhard Georg, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1963.

————, *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, Klaus Wittstadt (ur.), Würzburg, 1979.

————, Theologische Anthropologie, u: BEINERT, Wolfgang (ur.) *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, I, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1995., 499-622.

LEINER, Martin, Personalität Gottes, u: *RGG*^{4}, VI (2003.), 1133-1134.

LOHSE, E[duard], πρόσωπον, u: *ThWNT*, VI (1959.), 769-771.

LOTZ, J[ohannes] B.– VORGRIMLER, H[erbert], Personalismus, u: *LThK*^{2}, VIII (1963.), 292-294.

LUJIĆ, Božo, Teološka funkcija *berit* u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima, u: *BS* 61 (1991.), 3-4, 274-290.

MANDAC, Marijan, Uvod, u: Sveti AUGUSTIN, *Trojstvo*, Split, 1999., 9-243.

MILANO, Andrea, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, 1984.

————, Persona, u: BARBAGLIO, Giuseppe – BOF, Gianpiero – DIANICH, Severino (ur.), *Teologia*, Cinisello Balsamo, 2002., 1138-1157.

MORESCHINI, Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009.

MUEFFELS, Otmar, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg, 2001.

MÜHLEN, Heribert, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl, 1954.

MÜLLER, Gerhard Ludwig, Christologie – die Lehre von Jesus dem Christus, u: Wolfgang BEINERT (ur.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, II, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1995., 3-297.

————, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg, 2005.

NEMET, Ladislav, *Kršćanska eshatologija*, Zagreb, 2002.

NITSCHE, Bernhard, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur der Kirche, u: HILBERATH, Bernd Jochen, *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien, 1999., 81-114.

O'COLLINS, Gerald, *Interpreting Jesus*, London, 1983.

————, *Cristologia. Uno studio biblico storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia, ^{2}1999.

O'DONNELL, John, The Person of Christ, u: KENDALL, Daniel – DAVIS, Stephen T. (ur.), *The Convergence of Theology*. Festschrift in honour of G. O'Collins, New York, 2001., 343-354.

OFFERMANNS, Helga, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche*, Frankfurt am Main, 1976.

PANNENBERG, Wolfhart, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., 96-111.

————, Person und Subjekt, u: Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980., 80-95.

PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (15. IV. 1993.), Zagreb, 1995.

PAŠA, Željko, O Kristovoj svijesti. Način na koji je Isus spoznavao samoga sebe kao Drugu božansku osobu, u: *OŽ* 58 (2003.) 2, 189-215.

PAVIĆ, Juraj – TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Zagreb, 1993.

PEŠ[IĆ], Bo[ško], egzistencija, u: Stipe KUTLEŠA [ur.], *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 268-269.

POTTMEYER, Hermann J., Dialogstrukturen in der Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums, u: *IkaZ* 41 (2012.) 6, 602-615.

RAHNER, Johanna, Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 665-679.

————, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2010.

RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute, u: RAHNER, Karl, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962., 169-222.

————, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, u: RAHNER, Karl, *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962., 222-245.

————, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, u: *MySal*, II (1968.), 317-401.

RAHNER, Karl – THÜSING, Wilhelm, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg – Basel – Wien, 1972.

RAZNI AUTORI, Person, u: *RGG*[4], VI (2003.), 1120-1129.

RAZNI AUTORI, Personalismus, u: *LThK*[3], VIII (1999., 2006), 54-61.

RINGGREN, H[elmer], elohim, Gott, u: *ThWAT*, I (1973.), 285-305.

ROLNICK, Philip A., *Osoba, milost i Bog*, Zagreb, 2012.

SANTINELLO, Giovanni, Bilancio del personalismo cristiano, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova, 1992., 75-96.

SARTORI, Luigi, La persona nella storia della teologia, u: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI PADOVA (ur.), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, Padova, 1992., 131-183.

SCARAFONI, Paolo, Il concetto di „persona" nella teologia trinitaria e nella cristologia contemporanea, u: http://www.clerus.org/clerus/dati/2003-04//04-2/CRIST1.html (3. I. 2013.).

SCHILSON, Arno, Anamnese. IV. Theologisch, u: *LThK*[3], I (1993., 2006.), 591-592.

SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck – Wien, 1994.

SCHNACKENBURG, R[udolf], Anschauung Gottes. I. Schrift, u: *LThK*[2], I (1957.), 583-585.

————, Sehen, u: *LThK*[2], IX (1964.), 598-600.

SCHOLL, Norbert, *Kein Platz für Gott? Zur Aktualität der Gottesfrage*, Freiburg (Schweiz), 2006.

SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Zagreb, 2008.

SCHÜRMANN, Heinz, *Das Lukasevangelium. 2. Teil/Erste Folge*, Freiburg – Basel – Wien, 1994.

SCHWEIZER, A[lbert], ψυχή D. Neues Testament, u: *ThWNT*, IX (1973.), 635-657.

SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003.

SECKLER, Max, Glaube, u: *HthG*, I (1962.), 528-548.

SEEWALD, Michael – STUBENRAUCH, Bertram, Freiheit – ein Moderwort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor, u: *IkaZ* 40 (2011.) 4, 381-395.

SEPE, Crescenzio, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo, 1990.

SIEBEL, Wiegand, *Der Heilige Geist als Relation*, Münster, 1986.

SIMIAN-YOFRE, H[oracio], panim, Angesicht, u: *ThWAT*, VI (1989.), 629-659.

SIMONS, Eberhard, Personalismus, u: *SM*, III (1969.), 1127-1136.

STARIĆ, Aldo, Uz novije teološke rasprave o uskrsnuću mrtvih, u: *BS* LI (1981.) 1, 31-47.

STEFANINI, L[uigi], Persona, u: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, III, Venezia – Roma, 1957., 1297-1304.

STOCKMEIER, Peter, Hellenismus und Christentum, u: *SM*, II (1968.), 665-676.

STUBENRAUCH, Bertram – SEEWALD, Michael, Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie, u: *IkaZ* 39 (2010.) 6, 600-618.

STUDER, B[asil] , Hypostase, u: *HWP*, III (1974.), 1258-1259.

Sveti Bonaventura (1217.-1274.), u: BONAVENTURA, *Tria opscula*, Zagreb, 2009., 13-46.

ŠESTAK, Ivan, Prinos kršćanstva filozofskoj misli o čovjeku: u*: OŽ* 55 (2000.) 4, 433-454.

TAMARUT, Anton, *Bog Otac i majka*, Zagreb, 2002.

THEOBALD, Christoph, „Gott ist Beziehung“. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität, u: *Concilium*, 37 (2001.) 1, 34-45.

THEUNISSEN, M[ichael], Personalismus, u: *HWP*, VII (1989.) 339-341.

VE[LJAK], L[ino], ja, u: Stipe KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 550-551.

WEINFELD, M[oshe], berith, u: *ThWAT*, I (1973.), 781-808.

WENDEL, Saskia, *Gott. Das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg – Basel – Wien, 2011.

WERBICK, Jürgen, Person, u: *NHthG*, III (1985.), 339-350.

————, Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens, u: Theodor SCHNEIDER (ur.), *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf, 1992., 481-576.

WILDFEUER, Armin G. – GRESHAKE, Gisbert – HILPERT, Konrad, Person, Personalität, u: *LThK*^{3}, VIII (1999., 2006.), 42-50.

WILPINGER, Fridolin, Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber, u: *PhJ* 70 (1962.) 1, 169-190.

POPIS KRATICA

BS	*Bogoslovska smotra*, Zagreb, 1910. sl.
DH	H. Denzinger – P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002.
EE	*Estudios Eclestiásticos*, Madrid, 1922. sl.
HthG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe*, izd. H. Fries, München, 1962.-1963.
HWP	*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, izd. J. Ritter, K. Gründer i G. Gabriel, Basel, 1971.-2007.
IkaZ	*Internationale katholische Zeitschrift Communio*, Ostfildern, 1972. sl.
KKC	*Katekizam Katoličke Crkve*, izd. Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994.
$LThK^2$	*Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. J. Höfer i K. Rahner, Freiburg, 1957.-1968.
$LThK^3$	*Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Freiburg, 1993.-2001., 2006.
MySal	*Mysterium Salutis. Grundriß heilschgeschichtlicher Dogmatik*, izd. J. Feiner i M. Löhrer, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1965.-1976.
NHthG	*Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, izd. P. Eicher, München, 2005.
OŽ	*Obnovljeni život*, Zagreb, 1919. sl.
PG	*Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, izd. J. P. Migne, Paris, 1857.-1866.
PhJ	*Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg – München, 1888. sl.
PL	*Patrologiae cursus completus, Series Latina*, izd. J. P. Migne, Paris, 1844.-1855.
RGG^4	*Religion in Geschichte und Gegenwart*, izd. H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski i E. Jüngel, Tübingen, 1998.-2005.
SB	*Služba Božja*, Makarska, 1960. sl.
SM	*Sacramentum mundi*, izd. K. Rahner, Freiburg, 1967.-1969.
ThGl	*Theologie und Glaube*, Paderborn, 1908. sl.

ThR	*Theologische Rundschau*, Tübingen, 1897. sl.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, izd. G. Müller, H. Balz i G. Krause, Berlin, 1977.-2004.
ThRev	*Theologische Revue*, Münster, 1902. sl.
TThZ	*Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier, 1889. sl.
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, izd. G. Johannes, H. J. Fabry i H. Ringgren, Stuttgart, 1973. sl.
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, izd. G. Kittel i G. Friedrich, Stuttgart, 1933.-1979.
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin, 1900. sl.

Životopis autora

Nedjeljka s. Valerija KOVAČ (matični broj znanstvenika: 332622) redovnica, članica Družbe sestara franjevki od Bezgrješne iz Šibenika, rođena je 13. kolovoza 1972. godine u Posušju (BiH). Osnovnu školu započela je u Zavelimu/Vir kod Posušja (BiH) te nastavila u Münchenu (Njemačka), a srednju školu pohađala je u Münchenu i Šibeniku. Od 1993. do 1998. godine pohađala je filozofsko-teološki studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, na kojem je 2000. godine diplomirala te stekla naslov diplomirani teolog. Nakon četverogodišnjega vjeroučiteljskog rada (1998.-2002.), upisala je u rujnu 2002. godine poslijediplomski studij sa specijalizacijom u dogmatskoj teologiji na Teološkom fakultetu Papinskoga sveučilišta „Gregoriana“ u Rimu, na kojem je u ožujku 2005. postigla licencijat iz dogmatske teologije. Naslov magistarskoga rada bio je *Gott als Geheimnis in der Theologie Karl Rahners* (*Bog kao otajstvo u teologiji Karla Rahnera*). Od travnja 2005. do kolovoza 2008. radila je u uredništvu mjesečnika „Mali koncil“ i surađivala u tjedniku „Glas Koncila“. Od ak. god. 2009./2010. honorarni je suradnik na Katedri dogmatske teologije KBF-a u Zagrebu, a od prosinca 2011. asistentica je na istoj Katedri. Uz nastavnu djelatnost na KBF-u, predaje i na Teološkom fakultetu „Matija Vlačić Ilirik“.

Objavljeni radovi:

- Karlić, Ivan – Kovač, Nedjeljka Valerija, Fra Pio Grgur Milesi (1680.-1769.), u: Knezović, Pavao – Jerković, Marko (ur.), *Zbornik o Mati Zoričiću. Zbornik radova sa znanstvenog skupa „Mate Zoričić i prosvjetiteljstvo u redovničkim zajednicama tijekom 18. stoljeća“*, Zagreb, Hrvatski Studiji, 2012., 307-324.

- Kovač, Valerija, Redovnice u poslanju: od eshatološkog smisla do čovjeka na putu, u: Zemljić, Terezija (ur.), *Majka Klara Žižić 1706-2006. Zbornik proslave 300. obljetnice smrti preminuća službenice Božje majke Klare Žižić utemeljiteljice Družbe sestara franjevki od Bezgrješne*, Šibenik, Družba sestara franjevki od Bezgrješne, 2009., 623-636.

- Kovač, Valerija, Kategorija igre u teološkom govoru Huga Rahnera i Ivana Goluba, u: *Nova prisutnost – časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, 5 (2007.) 2, 177-198.

- Kovač, Valerija, *Tragovi Božji u povijesti prema propovijedima biskupa Srećka Badurine*, Šibenik, Gradska knjižnica „Juraj Šižgorić“, 2001.