

UDK 27-144.89-274.8-18

Primljeno: 22. 1. 2014.

Prihvaćeno: 31. 3. 2014.

Izvorni znanstveni rad

ELEMENTI PERIHORETSKE ANTROPOLOGIJE U ISUSOVOJ VELIKOSVEĆENIČKOJ MOLITVI FILOLOŠKO-TEOLOŠKA ANALIZA I HUMANISTIČKI ODJEK U POSTMODERNI

Marija PEHAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
m.marijape@gmail.com

Matej PETRIĆ

Nadbiskupsko bogoslovno sjemenište
Kaptol 29, 10 000 Zagreb
mpetric1989@gmail.com

Sažetak

Trajna sklonost i potreba čovjeka da se s drugim poveže u savršeno jedno teologija prepoznaje kao posljedicu stvorenosti na sliku Boga koji je u sebi trojstveno zajedništvo. Na međusobno prožimanje i suživljenje različitih koji ne gube vlastitosti a postaju savršeno jedno (kao osobe u Trojstvu), ukazuje drevni, u suvremenoj trinitarnoj teologiji oživljeni, pojam *perihoreza*. U prvom poglavlju ovoga rada donosi se kratak povijesno-teološki razvoj toga pojma te se ukazuje na njegovu aktualnost i primjenjivost unutar suvremene antropologije koju se, jer promatra čovjeka kao osobu sposobnu za zajedništvo po uzoru na trojstveno perihoretsko zajedništvo, naziva i perihoretskom antropologijom.

U drugom dijelu rada elementi takve antropologije prepoznaju se i filološki iščitavaju u tekstu Isusove velikosvećeničke molitve (Iv 17,1-26), izvlače se i uočavaju zanimljive teološke premise i stvaraju orisi za perihoretsku teologiju ovoga teksta. Prepoznaje se kako ivanovska teološka uporaba grčkoga perfekta upućuje na bezvremensku i nadegzistencijsku dimenziju te molitve, a gramatička igra »perihoretskih« pasivâ (kenotički i eshatološki) i »perihoretskih« mediopasivâ (ontološki i ekumenski) izražava međusobno prožimanje trinitarne i antropološke perihoreze u Isusovu govoru o proslavi (teologija »kenotičke proslave«), punini radosti božanskih i ljudskih osoba, Očevu posvećivanju Sina i ljudi te, naposljetku, o uzajamnoj trinitarnoj i antropološkoj aktivnosti u nastojanju da bude savršeno jedinstvo među ljudima, a zatim i ljudi sa savršeno jednim Bogom. Uz to, razlučuje se i otkriva kako su *Očevo ime* i *Očeva osoba* teološki sino-

nimi, pa se teološkom sinonimizacijom pojmova *ime* i *osoba* pokušava definirati osobu kao kategoriju perihoretskih zakonitosti (*biti osoba* kao *odjekivati u drugome*). U sadržaju velikosvećeničke molitve razotkriva se i snažna teološka poruka glagola $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$, koji naj-snažnije opisuje perihoretski odnos unutar Trojstva, kao odnos predanja jedne božanske osobe drugoj, a zatim i ljudima u događaju križa (teologija predanja).

U trećem se dijelu nastoji suvremenu humanističku misao sagledati u svjetlu perihoretske antropologije, i to na način da se teološki glagol $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ suprotstavlja suvremenoj neohumanističkoj etici emotivizma, a tri teološko-antropološka motiva (život, istina i ljubav), razabrana kao teološka poruka Isusove velikosvećeničke molitve, ovdje se prepoznaju kao ključni za cjelovit antropološki govor, osobito kao govor o eklezijalnoj perihorezi i koncilskoj ekleziologiji zajedništva po uzoru na trinitarni *communio*.

Ključne riječi: perihoretska antropologija, perihoreza, Presveto Trojstvo, velikosvećenička molitva, teologija »proslave«, Božje ime, teologija predanja, osoba, humanizam, *communio*.

Uvod

U svijetu koji je danas globalno međusobno povezan očita je snažna sklonost čovjeka drugomu. Drugi nam je uvijek privlačan, zanimljiv, neotkriven krajolik osobnosti i idejâ, talenata i sposobnosti. U toj upućenosti na drugoga, koji je neminovno različit, čovjek zapravo otkriva i samoga sebe kao nešto posve originalno, jedinstveno i neponovljivo, te tu vlastitu vrednotu želi povezati s drugim i predati je drugome kojega susreće, upoznaje, uza se veže. Tu nužnu upućenost drugomu i izlaženje iz sebe samoga u povezanost s drukčijim, a pritom ostanak u svojoj osobnosti i jedinstvenosti, na specifičan način izriče jedan drevni, slikoviti pojam stoičke filozofije – perihoreza.

Perihoreza označava međusobno prožimanje i suživljenje različitih koji, ne gubeći svojega vlastitoga određenja, postaju savršeno jedno. Zbog takvoga je značenja ovaj pojam od davnina bio privlačan, a i danas se takvim pokazuje osobito na području trinitarne teologije i teološke antropologije. Upravo trinitarna teologija, koja promišlja o Bogu kao savršenom jedinstvu triju različitih Osoba postaje neminovno aktualna i svojim govorom prikladan odgovor traganjima današnjega društva obilježena sukobima, razdorima i individualizmom. U teološkome promišljanju o trinitarnoj perihorezi i važnoj primjenjivosti takva govora na društvo i međuljudske odnose dolazi onda i do posebnoga sustava misli koji se naziva perihoretskom antropologijom, poimanjem čovjeka kao bića koje je, po stvorenosti na sliku Boga koji je u sebi perihoretsko zajedništvo, i sâm sposobno za izgradnju takvoga zajedništva. Upravo

ta suvremena tema perihoretske antropologije središte je promišljanja ovoga rada.

Premda perihoreza nije biblijski pojam, njezino se trinitarno, a onda i antropološko značenje prepoznaje na mnogim svetopisamskim mjestima, posebice u tekstu Isusove velikosvećeničke molitve (Iv 17,1-26), koji će zbog te svoje bremenitosti biti ovdje polazni tekst i temeljni izvor. Istraživanje će se temeljiti na detaljnoj filološkoj analizi gramatičkih oblika i rečeničnih sklopova iz kojih će se onda pokušati rasvijetliti teološka poruka. Naime, već se površnim čitanjem i razmatranjem pojedinih oblika i rečeničnih konstrukcija u tekstu velikosvećeničke molitve dade naslutiti njezina uistinu bogata filologija koja ukazuje i na snažnu teološku poruku. Uočeno bogatstvo grčko-semantičkih i morfoloških oblika rad će pokušati uobličiti u jasne teološke premise. Cilj je prepoznavanje trinitarno-antropološko-perihoretske misli u spomenutom tekstu velikosvećeničke molitve i njezinim izričajima, iz koje bi se onda na kraju unutar konteksta suvremene humanističko-teološke misli nastojalo ukazati na aktualizaciju i relevantnost filološko-teoloških sadržaja pod vidom perihoretske antropologije.

Na samom početku, za bolje razumijevanje višestrukosti pojma perihoreze i njegove teološke pozadine, donosimo kratak pregled njegova povijesno-teološkog razvoja i značenja, s naglaskom na njegovu primjenjivost u suvremenoj teološkoj misli.

1. Povijesni razvoj i značenje pojma perihoreze

U najranijim dogmatskim previranjima mlade Crkve našašća na području teološkoga imenoslovlja doživljavala su izvjesni procvat. Naime, mnogi pojmovi antičko-helenističkoga svijeta i umova filozofâ u novim su kršćanskim, duhovno-intelektualnim strujanjima prolazili kroz, moglo bi se reći, izrazite kulturalne metamorfoze. Snažne kozmološke, metafizičke, fizičke i dramaturške riječi poput λόγος, νοῦς, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον obojene su nanosom izricanja otajstava kršćanske vjere. Jedna od takvih snažnih riječi jest i riječ περιχώρεσις (*perihoreza*; lat. *circumincessio*, *circuminsessio*).

Perihoreza, kao prvotno filozofski izričaj, svoj postanak bilježi otprilike u V. st. pr. Kr. kada Anaksagora περιχώρεσις koristi kako bi označio okretaj (vrtanju, rotaciju) kojim tzv. *kozmički um* pokreće »početno nediferenciranu i nepokretnu materiju s ciljem njezina kontinuiranoga razobličenja«¹. Tom kretnjom

¹ Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, u: *Obnovljeni život*, 66 (2011.) 2, 219–231, ovdje 220.

razobličenja i razgraničenja pojedinih pomiješanih dijelova materije nastaje stvaranje svijeta kao uređeni *kozmos*. Ipak, jonsko-atički dijalekt, koji se uzima kao standardni klasični grčki jezik, ne poznaje pojam περιχώρεσις kao takav, već ga doživljava kao svojevrstu složenicu. Ima, naime, pisaca prvih stoljeća koji taj pojam koriste u obliku glagola περιχώρειν, što bi poblizje značilo »ple-sati okolo« (više oblik περιχορεύω²), »kružiti, prelaziti, okretati se, mijenjati položaj«³.

Za razliku od Anaksagore, filozofska stoička škola eksperimentira ovim pojmom u fizici da bi objasnila međusobno miješanje i sjedinjenje različitih tijela. Takvim shvaćanjem nastoje objasniti i odnos duše i tijela: duša se rasprostire preko tijela, prožima ga, te ne ostaje dio tijela koji ne bi bio *oduhooljen*, ali također nijedan dio duše koji ne bi bio *otjelooljen*, odnosno »nastaje savršeno međusobno prožimanje pri kojem se ipak ni duša ni tijelo ne gube jedno u drugomu, nego svako ostaje ono što jest«⁴.

Pojam perihoreze postaje tako prihvatljiv i privlačan teolozima u kristološkim raspravama IV. stoljeća, kao objašnjenje odnosa božanske i ljudske naravi u Kristu, posebice govoreći o hipostatskome sjedinjenju.⁵ Tako Grgur Nazijanski perihorezu koristi kao kristološki pojam u obliku spomenutoga glagola περιχώρεω, koji ima značenje »kroz nešto prolaziti, prožimati«. On koristi taj glagol u kristološki značajnom pismu Kledoniju, navodeći da se naravi u Kristu zbog unutarnje povezanosti prožimaju.⁶

U VII. stoljeću Maksim Ispovjedalac utemeljit će perihorezu kao strogo teološki pojam, i to u svojim raspravama s monofizitskim strujanjima svojega vremena. Maksim ga, dakako, u teološkom smislu preuzima od Grgura Nazijanskoga, izričito ga citirajući kako bi sâm što ispravnije mogao misliti savršeno sjedinjenje božanske i ljudske naravi u Kristu, pri čemu svaka narav ostaje ono što jest.⁷ Pseudo-Ćiril, nepoznati pisac iz VII. ili VIII. stoljeća, uvodi novost uporabe toga pojma i περιχώρεσις primjenjuje na Trojstvo. On će pojam perihoreze primjenjivati u oba konteksta, tj.

² Citirano prema: Oton GORSKI – Niko MAJNARIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 2005., 331. Na ovome se mjestu navodi još i oblik περιχέω (-έχεια, -κέχυκα), koji ima značenja poput »na što lijevati, optočiti, sebi oko čega liti, izliti se preko, oko čega se širiti, sebi optočiti, pozlatiti«.

³ Prema elektroničkome rječniku *Diogenes*, vidi: www.diogenesdictionary.com (13. VI. 2011.).

⁴ Marija PEHAR, *Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera*, 221.

⁵ Usp. *Isto*.

⁶ Usp. Grgur NAZIJANSKI, *Epistolae* 101, 6, u: Jacques-Paul MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Pariz, 1865., XXXVII, 181 C (dalje: PG).

⁷ Usp. Marija PEHAR, *Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera*, 222.

i kristološki i trinitarno.⁸ Kristološki ga razumijeva dinamički (prožimanje i »bivanje prožetim«), na što upućuje korištenje prijedloga εἰς (uz akuzativ), koji usmjerava na radnju koja je u neprestanom ostvarivanju svojega cilja (εἰς ἀλλήλας περιχώρεσις), dok s druge strane trinitarno razumijeva statički (stanje međusobne prožetosti), koristeći se prijedlogom ἐν (uz dativ), koji upućuje da se određena radnja odvija na unutar sebe zatvorenom mjestu (ἐν ἀλλήλαις περιχώρεσις).⁹

Pseudo-ćirilovske rasprave, kao i sâm pojam *perihoreza*, zapadna će teologija upoznati preko Ivana Damaščanskoga, u njegovoj *Expositio de fide orthodoxa*. Damaščaninova se originalnost sastoji u tome što kristološku perihorezu izvodi iz tumačenja trinitarne perihoreze, a ne obratno kako je dotad bilo uobičajeno, odnosno »govori o dvjema naravima u Kristu koje se prožimaju bez dijeljenja i bez miješanja, upravo onako kako se bez dijeljenja i bez miješanja prožimaju tri božanske hipostaze«¹⁰. Preko Damaščaninova djela u XII. stoljeću na Zapad je ušao pojam περιχώρεσις te se za njega ustalio latinski pojam *circumincessio*, odnosno francuska inačica *circuminsessio*.¹¹

Latinski su pojam zadržali ponajviše teolozi franjevačke škole i to isključivo u trinitarnoj teologiji. Bonaventura primjerice tim pojmom stavlja naglasak na stanje međusobne prožetosti »biti jedno u drugome«, tako da u potpunosti i savršeno dolazi do izražaja jedinstvo biti i razlikovanje Osobâ. On tim izrazom pojmovno tumači način bivstvovanja unutar Trojstva, koji je Isus izrazio riječima »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (Iv 10,38; 14,11) i »Ja i Otac smo jedno« (Iv 10,30). Tako »za razliku od grčkih otaca, koji su perihorezu tumačili kao proces koji vodi jedinstvu u Bogu, dakle mogućnost jedinstva tumačili su perihorezom, Bonaventura, a može se reći i s njime cijela srednovjekovna teologija, zastupaju upravo suprotno: u Božjem jedinstvu vide utemeljenje perihoreze«¹².

Takvim je promišljanjem otvoren put za novovjekovne i suvremene teologe i njihove spekulacije o Bogu koji je u sebi samome prvenstveno biće odnosa, savršeno zajedništvo u ljubavi, da je »relacionalnost (odnošajnost)

⁸ Usp. *Isto*.

⁹ Usp. *Isto*. Ovdje se pozivamo na istraživanje Petera STEMMERA, Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs, u: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXVII (1983.), 9–55, ovdje 23 s.

¹⁰ Ivan DAMAŠČANSKI, *Expositio de fide orthodoxa*, 14, u: PG, XCIV, 860 B.

¹¹ Postoje različiti latinski izrazi za taj grčki pojam, ovisno o kontekstu u kojemu je upotrebljavan: *immediatio*, *immansio*, *immanentia*, *assessio*, *circuitio*, *ingressio*, *permeatio* itd. Usp. Eberhard JÜNGEL, Perichorese, u: Hans Dieter BETZ I DR. (ur.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, VI, Tübingen, 2003., 1109–1111, ovdje 1110.

¹² Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, 224.

Oca, Sina i Duha tako sveobuhvatna i radikalna«, da su u svakoj pojedinoj božanskoj osobi prisutne i djelatne i druge dvije, odnosno ovo »biti jedno s drugim« i »biti jedno u drugome« pokazuje da je Bog po samoj svojoj biti zajedništvo (*communio*), najuzvišenije jedinstvo, neprestano događanje odnosa.

Suvremeni katolički i protestantski teolozi razumijevanje Trojstva »temelje na novozavjetnom iskustvu Božje blizine u Isusu Kristu i određenju Boga kao ljubavi«¹³, te po otačkom uzoru razvijaju sliku trojstvenoga Boga kao zajedništva triju božanskih osoba jedne s drugom, jedne u drugoj i jedne za drugu. Ono što je nadasve originalno u suvremenoj trinitarnoj spekulaciji jest socijalno i antropološko gledanje na nauk o Presvetom Trojstvu: trinitarnim se mišljenjem nastoje u čovjeku i svijetu stvarati »preduvjeti za razvoj personalnosti (osobnosti) i socijalnosti (društvenosti) bez međusobnoga žrtvovanja«¹⁴.

Među suvremenim trinitarnim teolozima u ovome kontekstu svakako treba spomenuti Hansa Ursa von Balthasara, koji perihorezu vidi kao ključ za razumijevanje imanentnoga Trojstva.¹⁵ U svojem djelu *Mysterium Paschale* on izrazito daje do znanja kako se (perihoretski) u događaju Kristove muke, smrti i uskrsnuća izražava temeljno Božje samodarivanje i Bog se pokazuje kao ljubav, osobito u analizama Isusovih poruka s križa.¹⁶ U Balthasarovu govoru o međusobnoj upućenosti Osobâ jedne na drugu utemeljeno je i jedinstvo i različitost, zahvalno upravo za antropološki pluralizam.

Gisbert Greshake obrazlaže trojstveni život ljubavi istodobno kao »jedinstvo u Trojstvu« i kao distinkciju Osobâ, te vraća izvornu sliku plesa, što je i etimološki najbliže izvornome značenju perihoreze. Perihoreza je, dakle, »zajedništvo osoba, međusobna igra ljubavi, igra koju svaka osoba igra u potpunosti, ali ne sama i ne za sebe«¹⁷. On ekleziološki privlačno shvaća crkvene službe u svjetlu vjere u Trojstvo, te razmatra o odnosu tzv. »trojstvene napetosti i ljudskih sukoba«¹⁸.

¹³ *Isto*, 226.

¹⁴ *Isto*.

¹⁵ Usp. Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, Zagreb, 1999., 196.

¹⁶ Posebno vidi: Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale: sveto trodneolje smrti, pokopa i uskrsnuća našega Spasitelja*, Zagreb, 1993., 145.

¹⁷ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 190.

¹⁸ O tome više vidi u: Gisbert GRESHAKE, *Biti svećenik u ovome vremenu*, Zagreb, 2010., 127–142.

Protestantski teolog Jürgen Moltmann teologiju križa i općenito pashalni događaj postavlja kao paradigmu za shvaćanje bitka trojstvenoga Boga.¹⁹ On razlikuje »konstitutivnu razinu« (izvorne trinitarne relacije rađanja/rođenja i izlaženja) i »razinu odnosa« (unutarnja dinamika života trojstvenih osobâ u njihovoj izmjeničnosti)²⁰, te upravo ovo potonje uzima kao polazište za razumijevanje trinitarne perihoreze na antropološkoj razini u događaju križa.²¹

Na našim je prostorima prisutna i trinitarno-teološka misao slovenskoga teologa Cirila Sorča, koji trinitarnu perihorezu uzima kao uzor antropološkim i eklezijalnim oblicima zajedništva, polazeći od činjenice utjelovljenja (*inhumanacije/očovječenja* Sina), koje razumijeva kao *prevođenje*, nastavak božanskoga života na razini stvorenoga djela (tzv. inkarnacijska dimenzija perihoreze).²² Sorčeve su rasprave gotovo uvijek koncipirane »kao osnova ili polazište za perihoretsku antropologiju«²³. A slična se misao može susresti već i ranije kod hrvatskoga franjevca Alekse Benigara, koji perihoretske unutartrajstvene odnose uzima kao matricu za duhovnu dinamiku ljudske osobe i duhovnosti uopće. U prvome dijelu svoje *Duhovne teologije*,²⁴ on razlaže kako se zakoni odnosa u trojstvenome Bogu »milosno razlijevaju na dušu i kako čitav život ljudske duše teži već sada sudjelovati u tom nadnaravnom odnosu, na što priprema Očeva ljubav«²⁵.

Iz navedenoga proizlazi da suvremeni teolozi upravo u perihoretskoj misli nalaze zahvalno uporište za daljna promišljanja o obojenosti ljudskih odnosa i društvenih stvarnosti trojstvenošću, što je, može se reći, i polazna definicija perihoretske antropologije. Perihoreza se smije promatrati kao činjenica koja *ustaje od stola Presvete Trojice* i korača u svijet, i kao takva je svojevrsna apoteoza ljudskoga zajedništva.

Želeći ostati na tragu suvremenih trinitarnih teologa i ovu teološko-antropološku poveznicu iščitavati u svoj njezinoj punini i ljepoti, pokušat ćemo dalje, upravo pod vidom prepoznavanja perihoretsko-antropoloških elemenata, analizirati najzahvalnije svetopisamsko mjesto za govor o trinitarno-antropološkoj perihorezi – Isusovu velikosvećeničku molitvu.

¹⁹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh, 1980.; Jürgen MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloh, 1997.

²⁰ Usp. Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, 226.

²¹ Usp. Franz COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, 201.

²² Usp. Ciril SORČ, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, u: *Bogoslovska smotra*, 69 (1999.) 1, 13–30.

²³ *Isto*, 13.

²⁴ Usp. Alexius BENIGAR, *Theologia spiritualis*, Roma, 1964., 61–558.

²⁵ *Isto*, 96.

2. Filologija velikih tema u Iv 17 – orisi za teologiju Isusove velikosvećeničke molitve

U Ivanovu evanđelju nakon Isusovih oprostajnih govora (pogl. 14 – 16) nazire se cjelina koja bi se mogla nazvati vrhuncem svih dotadašnjih ivanovskih ulomaka – Isusova velika molitva (Iv 17,1-26), odnosno »velikosvećenička molitva«. Taj poetski tekst, uz mnoge druge odrednice, možemo smatrati perihoretskim himnom jer svojim redcima opjevava neprestano prelijevanje trinitarne perihoreze na antropološku.

Ranokršćanski greцитet, koji je tako majstorski nošen u ivanovskim spisima, svoj stilski, morfološki i sintaktički vrhunac svakako doživljava u tekstu Isusove velikosvećeničke molitve. Zahvaljujući lingvostilističkoj rekonstrukciji drevnoga grčkog aticiteta, koju je ivanovski pisac nastojao izvesti u svojim bogoduhim redcima, otvoren je i priređen put za uočavanje i prikaz snažne teološke poruke, prisutne u izvjesnome tekstu. Spomenuta se ivanovska rekonstrukcija staroga jonsko-atičkog grčkog jezika osobito očituje u očuvanju perfekta i njegovanju disparatnosti toga glagolskoga vremena s aoristom, odnosno, budući da morfologiju helenističkoga grčkog obilježava težnja za pojednostavljivanjem i analoškim ujednačavanjem paradigmi, u tekstu velikosvećeničke molitve ipak ne nedostaje dativa i medija, a nastoji se izbjegavati i česta uporaba prijedložnih izraza karakterističnih upravo za helenistički grčki. Tako, dakle, tekst velikosvećeničke molitve odiše određenom napetošću između klasičnoga atičkog i helenističkoga grčkog κοινῆ.

Morfološkom igrom teoloških vremena (teološki perfekt i aorist) i stanja (teološki aktiv, pasiv i mediopasiv) u tekstu velikosvećeničke molitve, silogizmima temeljenima na figurativnim igrama riječi, koji tvore zanimljive teološke konkluzije, te filološko-komparativnom metodom uopće, nastojat ćemo prikazati teološke teme te molitve značajne za perihoretsku antropologiju.

2.1. Teološka uporaba grčkoga perfekta i »perihoretski (medio)pasiv«

U grčkome tekstu Isusove velikosvećeničke molitve ivanovski pisac na mjestima na kojima želi dati izražajnu teološku poruku koristi perfektne oblike. Naime, grčki perfekt nije nužno izricanje prošloga (svršenog) vremena, već je glagolsko vrijeme kojim se izriče trajno (kontinuirano) stanje u kojem se netko ili nešto nalazi, a tom stanju ne znamo ni početka ni kraja, tj. ne znamo kada je točno započelo i kada će i hoće li završiti. Tako već prvi aktivni perfektne oblik u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi (ἐλήλυθεν – *venit – došao je*), i kontekst u koji je stavljen, potkrepljuje teološku zadaću perfekta, kako ističe Augustin: »Zato

je ovime što veli: *Oče, došao je čas, proslavi Sina svojega*, očitovao svako vrijeme, i kada bi što učinio ili dopustio nastati, da od njega, koji vremenu nije podložan, bude postavljeno; jer što je kanilo postojati po pojedinim vremenima, u Božjoj mudrosti, u kojoj nema nikakvih vremenâ, ima uzroke nastajanja.«²⁶

Dakle, čas proslave (pashalni događaj) *koji je došao*, a o kojemu govori Sin, jest nevremenski i svezremenski istodobno, a uporabom perfekta pisac molitve ovdje želi naglasiti kako je taj *čas* bio očito oduvijek u Božjemu promislu, uvijek će vrijediti *do u vječnost*, i neće se ograničiti samo na određenu povijesnu točku, odnosno – u duhu grčkoga perfekta – taj čas oduvijek dolazi i uvijek će dolaziti.

Nadalje, u Iv 17,6-8 nailazi se također na nekoliko aktivnih perfekata (τετήρηκαν – *servaverunt* – sačuvali su; ἔγνωκαν – *cognoverunt* – upoznali su; δέδωκα – *dedi* – dao sam; δέδωκας – *dedisti* – dao si). Kontekst tih teoloških perfekata kreće od prve takve rečenice u Iv 17,6 (... σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν – »... tvoji bijahu, a ti ih meni dade i riječ *su* tvoju *sačuvali*«), koja izriče neprestanu ekonomiju objave u dinamici trinitarno-antropološke perihoreze, a ta će se teološka misao pratiti upravo ključnim perfektnim oblicima sve do Iv 17,8. Dakle, iz teksta proizlazi da je Otac u povijesti spasenja neprestano ljudima objavljivao svoju riječ i volju (imperfekt ἦσαν – *bijahu*), dok se konačno u određenom trenutku povijesti – *punini vremena* – Sin zahvatom Duha od Oca (utjelovljenje) nije *ušatorio*²⁷ među ljudima (aorist ἔδωκας – *dade*) te, nakon događaja uzašašća, povjerivši taj polog vjere ljudima, objava poprima svoje neprekidno savršenstvo u čuvanju, tj. tradiciji (perfekt τετήρηκαν – *su sačuvali*). Budući da je ta objava oduvijek u Očevu promislu, on je i ne zamišlja bez suradnje s ljudima, odnosno oduvijek računa s ljudima u sadržaju *riječi* – objave. Gotovo da se može reći da teološkim perfektima τετήρηκαν i ἔγνωκαν ljudska predaja dobiva pečat vječnosti, a na temelju konteksta perfekata δέδωκας i δέδωκα (... νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ἕσα δέδωκας μοι παρὰ σοῦ εἰσιν: ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκας μοι δέδωκα αὐτοῖς... – »... sad upознаše da je od tebe sve što si mi dao jer riječi koje *si* mi *dao* njima *sam predao*...«) stvarnost objave može se induktivno prepoznati kao nastojanje trinitarne peri-

²⁶ Augustin u svojem velebnom djelu *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV (Rasprave o Ivanovu evanđelju)* o Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi (Iv 17,1-26) raspravlja u raspravama 104–111. Usp. Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 104, 2, u: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm (21. IV. 2012.). Koristimo se tekstem izvornika u vlastitom prijevodu.

²⁷ Aluzija na glagol u Iv 1,14 (ἔσκηνωσεν – lat. *habitavit* – »podigao je šator, ušatorio se, prebivao je«).

horeze (Otac daje Sinu) da surađuje s antropološkim (Sin daje ljudima iz relacije davanja s Ocem).

Zaključak takve teološko-gramatičke misli ostvaruje se, može se reći, u dva perihoretska pasiva te dva perihoretska mediopasiva. Naime, navedeno je da je motiv objave u velikosvećeničkoj molitvi bitno perihoretski, a upravo uporaba pasiva i mediopasiva daje potvrdu toj tvrdnji. S obzirom na kontekst u koji su stavljani, perihoretski su pasivi ovdje podijeljeni na kenotički (Iv 17,10) i eshatološki pasiv (Iv 17,13), a perihoretski mediopasivi na ontološki (Iv 17,19) i ekumenski mediopasiv (Iv 17,23). Perihoretsko-kenotički pasiv δεδόξασμαι može, na prvi pogled, naglašavati statičnost, nepromjenjivost odnosa, no riječ je ipak o trajnom događanju proslave (pashalni događaj), a ne o stanju: καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστὶν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς – »I sve moje tvoje je, i tvoje moje, i ja se proslavih u njima« (Iv 17,10). Ovaj je pasiv perihoretski jer se događaj proslave oslanja na njih – ljude, odnosno u prožimanju Sina (čije sve je Očevo i obrnuto) s ljudima dolazi do proslave samoga Sina, a tom kenozom proslavljena Sina ljudi također imaju *ono Očevo*, a Otac *ono njihovo* (kao »sinovi u Sinu«). Dakle, u tom se kenotičkom pasivu radi o susretu, o »biti kod drugoga«, o *commercium divinum*, o razmjeni darova, zapravo o darivanju samoga sebe.²⁸ Tako je proslava Sina trinitarno-antropološki događaj: Otac *proslavlja* Sina u Duhu kod ljudi. Rezultat perihoretsko-kenotičkoga pasiva jest perihoretsko-eschatološki pasiv u participiju πεπληρωμένην: ... νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς – »A sada k tebi idem i ovo govorim u svijetu da imaju *puninu* moje radosti u sebi« (Iv 17,13), tj. da moja radost *bude ispunjena* u njima. Radost *koja biva ispunjena* je eshatološka radost; Sin je ima jer ide k Ocu, a želi je *preliti* (u igri riječi može se reći *perihoretizirati*) na ljude. To je u tolikoj mjeri naglašeno da će i samome Sinu radost biti potpuna tek kada ta radost Oca i Sina bude u ljudima – tada će, dakle, tek biti *ispunjena* (πεπληρωμένην) i to će ispunjenje biti trajno stanje Boga u ljudima i ljudí u Bogu.²⁹

Nakon perihoretskih pasiva dolaze perihoretski mediopasivi. U temi posvećivanja u velikosvećeničkoj molitvi izranja perihoretsko-ontološki mediopasiv u konjunktivu ὧσιν ἡγιασμένοι. U molitvi za učenike Isus kaže: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ – »I za njih posvećujem samoga sebe *da* i oni *budu posvećeni* u istini« (Iv 17,19), tj. da i oni *sebe posvete* u istini. S gledišta trinitarno-antropološke perihoreze riječ je,

²⁸ Usp. Ciril SORČ, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, 15.

²⁹ O pojmu radosti te eshatološkoj radosti uopće vidi u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1969., 1068–1074.

dakle, o trostruku posvećivanju: »Otac je posvetio Sina i poslao ga u svijet; Sin posvećuje sama sebe i on moli da iz ovoga njegova posvećivanja i učenici budu posvećeni u istini.«³⁰ Isusov je zahtjev Ocu za ljude ontološki. Naime, »svet« (*qados*) u biblijskom je smislu jedino Bog sâm: »svetost je izraz njegova posebna načina bića, božanskoga bića kao takva, stoga 'posvetiti' znači prenošenje neke zbiljnosti (neke osobe ili stvari) na Boga«³¹. U Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi ta svetost »nije nepokretna, supstancijalna drukčijost od svijeta, nego je on stječe tek u ispunjenju svojega zauzimanja za Boga protiv svijeta. A ovo se ispunjenje zove žrtva. [...] Isusov je susstancijalni bitak kao takav posvemašnja dinamika *bitka za*«³². Bitak učenikâ (ljudi) uvučen je u Isusovo posvećenje i na njima se treba ispuniti prenošenje u božansko područje, tj. trebaju *biti posvećeni u istini*, koja je u konačnici sâm Sin. U nj moraju biti *uronjeni*, njime *odjenuti*, i tako su »udionici u njegovu posvećenju, u njegovu svećeničkome nalogu, u njegovoj žrtvi«³³.

Naposlijetku, preostaje vrhunac perihoretskih glagolskih oblika – ekumenski mediopasiv ὡσιν τετελειωμένοι, također u konjunktivu, kojim se najjasnije naglašava uzajamna trinitarna i antropološka aktivnost: ... ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἴνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν – ... ja u njima i ti u meni, *da tako budu savršeno jedno*« (Iv 17,23), tj. da *se* tako *usavrše* u jedno. Ovdje je riječ o sveobuhvatnoj perihorezi: iz jedinstva osobâ Oca i Sina proizlazi jedinstvo među ljudima, a to se jedinstvo među ljudima mora usavršiti da bi se kao takvo vratilo trinitarnome jedinstvu. Dakle, tek jedinstvo osobâ u Bogu »omogućuje sudioništvo s drugim osobama tako da se zajedno s njihovom posebnosću stopi u puninu božanskoga života«³⁴. Isus se posvećuje darujući se Ocu, *da bude jedno s njime i ljudima*, kao savršena objava; traži da njegovi učenici žive u Božjoj istini, posvećeni vjerom u Oca kojega im je on objavio.³⁵

Time je neminovno otvoren put za daljnja promišljanja o kršćanskoj objavi unutar dinamike trinitarno-antropološke perihoreze. Nakon zaključaka na temelju analize teološkoga perfekta te mediopasiva i pasiva, koji su poslužili poput svojevrzne skice po kojoj se može besprijekorno i sigurno naslikati konačna teološka slika Isusove velikosvećeničke molitve, dolaze snažne teme

³⁰ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Split, 2011., 89.

³¹ *Isto*, 90.

³² *Isto*, 92.

³³ *Isto*, 93.

³⁴ Gisbert GRESHAKE, *Kratki uvod u vjeru u trojedinog Boga*, Zagreb, 2007., 29.

³⁵ Usp. Adalbert REBIĆ – Jerko FUČAK – Bonaventura DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija*, Zagreb, 2007., 1533, bilj. m.

i motivi toga složenog svetopisamskog ulomka. Prvi od njih je, svakako, sveprisutni motiv proslave koji je, prema Augustinu, i semantički i teološki vrlo zanimljiv. U dijelu koji slijedi nastoje se, na temelju Augustinovih rasprava, razmatrati bitne odrednice teologije »proslave« u tekstu velikosvećeničke molitve te iščitati koja je važnost upravo takve teologije za perihoretsku antropologiju.

2.2. Teologija »proslave« u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi prema Augustinu

U svojim raspravama o Ivanovu evanđelju, ponajviše u *Raspravi 104*, Augustin Božju proslavu razmatra bitno trojstveno, tj. gleda na uzajamnu proslavu Oca i Sina i koja su važna obilježja te proslave. Prije svega razjašnjava se u čemu se uopće sastoji proslava Sina: »Poniženje je plaća za proslavu; proslava je nagrada za poniženje. No, ovo je bilo učinjeno u liku sluge; u liku Boga, uistinu, bio je uvijek, i uvijek će biti proslava: dakako, nije bio kao da već nije, niti će biti kao da još nije; ali proslava je uvijek bez početka i bez kraja. To što, dakle, kaže: *Oče, došao je čas, proslavi Sina svoga*, tako valja razumjeti kao da bi rekao: *Došao je čas poniženja koje valja sijati, nemoj odgoditi urod proslave.*«³⁶

Augustin, dakle, prepoznaje da je u tekstu velikosvećeničke molitve, gdje se govori o proslavi, eklatantno riječ prvenstveno o *kenozi*, tj. »kenotičkoj proslavi« (pashalni misterij). U kontekstu trinitarno-antropološke perihoreze, proslava se Sina dotiče i ljudskoga dostojanstva, odnosno Isusova proslava daje smisao ljudskome dostojanstvu. Naime, govor o ljudskom dostojanstvu, koje treba poštivati, počiva na osebujnoj dvojakosti u ideji subjekta slobode.³⁷ Sloboda je bitno obilježje čovjeka, a ona je omogućena upravo iz kenotičke proslave Sina, što je djelo Presvetoga Trojstva.

Nadalje, u Sinovljevu zahtjevu za proslavom nailazi se na mjesto koje govori i o Očevoj proslavi (»Oče, došao je čas: proslavi Sina svoga da Sin proslavi tebe...«). Augustin će se na kraju *Rasprave 104* pitati o tome: »No, što hoće za sebe kada nastavlja: *da Sin proslavi tebe?* Zar je i Bog Otac pretrpio poniženje tijela ili muke, zbog čega bi ga se trebalo proslaviti? Kako ga je, dakle, namjeravao proslaviti Sin, čija se vjekovječna proslava niti iz ljudskoga lika nije mogla činiti manjom, niti bi u božanskome mogla biti veća?«³⁸ Augustin o sadržaju

³⁶ Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 104, 3.

³⁷ Više o tome vidi u: Robert SPAEMANN, Ljudsko dostojanstvo i ljudska narav, u: *Communio*, 36 (2010.) 109, 57–61.

³⁸ Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 104, 3.

Očeve proslave raspravlja na temelju logike govora, na principu nečega što se danas u lingvistici naziva *inovacijskim semantemima*.³⁹ Naime, na ovome mjestu, i nadalje na početku *Rasprave 105*, Augustin filološko-semantički razjašnjava naizgled sinonimne latinske pojmove *gloria* (*glorificatio*) i *claritas* (*clarificatio*), te izvedenice tih pojmova. Dok grčki izvornik ostaje pri jednom označavanju (δόξα) za stvarnost slave, bez dodatnih sinonimnih rivala, latinski u Augustinovim raspravama isijava određenim jezičnim bogatstvom. Naime, klasični latinski pisci ne poznaju tvorenice poput *glorificatio* ili *clarificatio*, pa čak ni *claritas*, što je u ovome slučaju određeni inovacijski leksem (nova riječ za staro poznato značenje): »Naime, i sama riječ, ako se promatraju spisi na grčkom, s kojeg jezika su apostolska Pisma prevedena na latinski, koja se ovdje čita *gloria*, tamo se čita δόξα (*dóksa*), odakle je glagol na grčkom oblikovan da bi se kazalo δόξασον (*dóksason*), što latinski prevodilac izriče *clarifica*, dok bi mogao reći i *glorifica*, što označuje to isto. I stoga, moglo bi se također u apostolskome Pismu, gdje stoji *gloria*, staviti *claritas*: što bi, ako bi tako bilo postojalo, značilo to isto. Da se pak ne odstupa od glasova u riječima, kao što se od *claritas* (*proslava*) izvodi *clarificatio* (*proslavljenje*), tako se od *gloria* (*slava*) izvodi *glorificatio* (*slavljenje*).«⁴⁰

Upravo iz te grčko-latinske semantičke igre Augustin izvodi u čemu se sastoji proslava Oca od Sina: sveti pisac za pojam »slava« ne uzima grčki izraz κλέος (*kléos*) koji označava »svjetsku slavu, glas, vijest, slavna djela«⁴¹, već radije izraz δόξα (*dóksa*), koji je korijenski srodan s riječju δόγμα (*dógma*; »mnijenje, mišljenje, nauk, zaključak«), a iz čega se pak izvodi glagol δοκέω (*dokéō*) i lat. *dóceo*; »misliti, držati, vrijediti, pokazivati, učiti«⁴². Dakle, Očeva se proslava očituje u njegovu očitovanju u riječima i djelima Sina, koji ga svijetu objavljuje i čini poznatim i dostupnim: »No, budući da nije toliko rekao: *Oče, proslavi Sina svoga*, već je i dodao: *da Sin proslavi tebe*, s pravom se pita kako je Sin proslavio Oca [...] Ovime je, pak, jer je nastalo po Kristovu evanđelju, da bi po Sinu Otac narodima postao poznat, i Oca svakako proslavio Sin. Ako je pak Sin bio samo umro, a ne i uskrsnuo, bez sumnje niti od Oca ne bi bio pro-

³⁹ O tome više u: Dunja PAVLIČEVIĆ-FRANIĆ – Marija SIKIRIĆ, *Inovacijski semantemi u procesu usvajanja jezičnoga znaka*, u: *Jezik*, 52 (2005.) 3, 92–102.

⁴⁰ Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 104, 3. Ovo potonje (*clarificatio* i *glorificatio*) prevedeno je razlikom svršenih i nesvršenih glagola, i glagolskih imenicâ. *Clarificatio* je latinski komunikat koji od otaca koriste jedino Augustin i Ciprijan, a *glorificatio* je latinski komunikat koji se razlaže od Augustina u *In Iohannis* 105, 3. Oba komunikata rezultat su augustinovskoga procesa usvajanja latinskoga jezičnog znaka s obzirom na semantičku obuhvatnost grčke riječi δόξα.

⁴¹ Oton GORSKI – Niko MAJNARIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, 233.

⁴² Usp. *Isto*, 107.

slavljen, niti bi Oca bio proslavio; sada pak po uskrsnuću proslavljen od Oca, slavom svojega uskrsnuća proslavlja Oca. Ovo, dakako, otkriva sâm redosljed riječi: *Proslavi, reče, Sina svojega da Sin proslavi tebe*, kao da bi rekao: *Opet me podigni da po meni postaneš poznat svemu svijetu.*⁴³

Stoga, Isus ovdje nastupa kao teolog na najizvrsniji način: on je, na temelju prethodnih saznanja o sadržaju riječi $\delta\acute{o}\zeta\alpha$, može se reći »dogmatizirao« Oca, tj. »proslavio ga objavivši bit njegove Osobe«. Tako bi, prema Augustinu, grčkome $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ više odgovarao latinski *claritas* (*clarifica* – »proslavi«, u smislu »razjasni, objasni, objavi«) i *clarificatio* u značenju dogme, razjašnjenja (eng. *clarify, clarification*), dok bi *glorificatio* bio zahvalan ekvivalent za grčki $\kappa\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$. Dakle, proslava Oca ostvaruje se u njegovoj »dogmatizaciji«, njegovoj objavi koju čini Sin: »... tako te slavi Sin tvoj, a to je da te čini poznatim svakome tijelu koje si mu dao«⁴⁴. Može se reći da $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ i *claritas*, a time i proslava Oca općenito, u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi imaju, prije svega, značenje dogme: »Ako te, dakle, na taj način slavi Sin *da vlašću koju si mu dao nad svakim tijelom*, i tako si dao, *da dade život vječni svima koje si mu dao*, te je ovo život vječni: *da upoznaju tebe*; tako te, stoga, slavi Sin, da te svima koje si mu dao učini poznatim. [...] Tamo gdje će biti potpuna spoznaja Boga bit će Božja hvala bez kraja; i zato jer je spoznaja potpuna, proslava ili slava je najviša.«⁴⁵

Napokon, na kraju svega, Augustin se pita što je s čovjekom i koje je značenje proslave u odnosu na njega, što je važno disputacijsko mjesto upravo za trinitarno-antropološku perihorezu. U tome završnom razmatranju o predodređenju proslave Oca i Sina, Augustin uključuje ljudski rod i njegovo izabranje na temelju izabranja Sina (Sina Božjega). Upravo je po tom izabranju i utjelovljenju ljudska narav u perihoretskom odnosu sa Sinom, a preko njega sudjeluje i u unutartrojstvenoj proslavi: »... ako je Otac tada proslavio našu glavu, kada nas je u njemu izabrao da bismo bili njegovi udovi? Tako smo, naime, mi izabrani, kako je on sam proslavljen.«⁴⁶ Naposljetku se, dakle, uočava kako je teologija proslave u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi isto tako perihoretski obojena: Otac i Sin međusobno se i neraskidivo proslavljaju u Duhu; ljudska narav Kristovim utjelovljenjem postaje jedno sa Sinom i time sudjeluje u djelu trojstvene proslave: »I slavu koju si ti dao meni ja dadoh njima: da budu jedno kao što smo mi jedno...« (Iv 17,22).

⁴³ Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 105, 1.

⁴⁴ *Isto*, 105, 2.

⁴⁵ *Isto*, 105, 3 (lat. *clarificatio vel glorificatio*).

⁴⁶ *Isto*, 105, 8.

Vidljivo je, na kraju, kako je Augustin oko pojma i teologije proslave u velikosvećeničkoj molitvi razvio složenu retoričku i filološku igru riječi koja dovodi do dogmatski privlačnih zaključaka. Nadalje, na raspravu o Očevoj proslavi nadovezuje se govor o Očevu imenu. Na temelju maloprije zaključenoga da se Očeva proslava sastoji u Sinovljevoj objavi njegova imena, također je nužno posebno se posvetiti upravo govoru o Očevu imenu i razmotriti na koji je način ono teološki označeno od ivanovskoga pisca u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi. Time je već sada naznačeno kako »proslava« i »ime« čine dvije točke u gotovo, reklo bi se, zatvorenome hermeneutičkom krugu teologije o Ocu, odnosno, želi se reći da su njih dvije ovdje toliko bitno povezane da ako se ne razumije prva točka, neće se razumjeti ni ona druga.

2.3. Teološka artikulizacija imenice (τὸ ὄνομα)

Tekst Isusove velikosvećeničke molitve snažno je prožet Sinovljevom objavom Očeva imena na način da ivanovski pisac uz pojam »ime« (ὄνομα), koje se odnosi na Oca, ne izostavlja član (*articulum τὸ*). Time je zadan jak teološki naglasak iz čega se slobodno zaključuje: ime – to je Bog (Otac) sâm; bez toga člana (artikulizacije) to bi ime bilo tek neka konvencionalna oznaka. No, ovdje ὄνομα s članom τὸ označava kategoriju osobe, što je i srž ivanovske *teološke artikulizacije* (kako se ovdje slobodno naziva) – a to je da imenica ὄνομα mijenja svoju paradigmu značenja i poruke: »Bog se toliko poistovjećuje sa svojim imenom da govoreći o njemu govori o samom sebi«⁴⁷. »Ime Božje« znači: Bog kao onaj koji je prisutan među ljudima, sâm Bog kao onaj koji nam se daruje,⁴⁸ a Isus u velikosvećeničkoj molitvi govori upravo u takvome shvaćanju Božjega imena. Tako je novozavjetna objava Božjega imena po njegovu Sinu nov način Božje prisutnosti među ljudima; ta je prisutnost sada ontološka jer je u Isusu Bog postao čovjekom, tj. Bog je ušao u samo naše biće.⁴⁹ Isusu je važno da ljudi spoznaju Oca, da im se *očituje njegovo ime* – Osoba, da im bude poznat, jer je s time usko povezana sama Očeva proslava koja se i ostvaruje među ljudima.⁵⁰

Augustin će, naime, i sâm poistovjetiti »ime (*nomen*)« s »osobom (*persona*)« govoreći o Osobi Oca: »Dakle, objavio sam ime tvoje ljudima onima, koje si mi dao od svijeta, koji slušaju mene koji ovo govorim: ne ono tvoje ime kojim

⁴⁷ Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, 330.

⁴⁸ Usp. Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, 95.

⁴⁹ Usp. *Isto*.

⁵⁰ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *In Iohannis*, 106, 3.

se nazivaš Bogom, već ono kojim se nazivaš mojim Ocem; to ime ne može biti objavljeno bez objave samoga Sina.«⁵¹

Na najizvrsniji način ta *teološka sinonimizacija* u svrhu rasprave o Očevoj proslavi među ljudima ostvaruje se i u ekleziološkom motivu, a koji se bitno temelji na proslavi Oca u Sinovljevoj objavi njegova imena (Osobe): »Ako je pak (time) što kaže: *Objavio sam ime tvoje ljudima koje si mi dao od svijeta*, htio da budu obuhvaćeni i svi koji su bili htjeli povjerovati u nj, koji se dotiču njegove velike Crkve, koja je nastajala iz svih naroda, o kojoj se pjeva u Psalmu: *Zahvalit ću ti u velikom zboru* (Ps 35,18), ta je proslava potpuno (ona) kojom Sin proslavlja Oca dok njegovo ime čini poznatim svim narodima, te tako mnogim naraštajima ljudi.«⁵²

Pojmovno se može reći da je u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi posrijedi proces *perihoretizacije* »osobe«, što znači da je »osoba« kategorija koja postoji onoliko i ukoliko je ima u drugome, drugoj osobi. Iz trinitarne »igre« koja se već ovdje u velikosvećeničkoj molitvi odvija prisutnom među ljudima, uviđa se da je osoba zapravo kategorija nespoznatljiva ako se sama kao takva ne učini »spoznatljivom« (*notā*).

U raspravama o Božjoj »proslavi« i »imenu« pozivalo se na mnoga mjesta u velikosvećeničkoj molitvi koja ove dvije teološke kategorije predmnijevaju u suradnji s antropološkim kategorijama »život« (ζωή; *zōē*), »istina« (ἀλήθεια; *alētheia*) i »ljubav« (ἀγάπη; *agápē*), primjerice: Iv 17,1-3; Iv 17,6-8; Iv 17,10-12. Već se pomnim iščitavanjem teksta velikosvećeničke molitve unaprijed nazire osebujan nacrt njezine vlastite teološke antropologije. U cjelovitom i sabranom praćenju odrednicâ za perihoretsku antropologiju u velikosvećeničkoj molitvi ne smije se stoga izostaviti razmatranje o spomenuta tri teološko-antropološka motiva (život, istina i ljubav) kojima čovjek, na temelju poruke ovoga ivanovskog ulomka, prijanja uz Boga i postaje istinskim svjedokom unutartrajstvena života.

2.4. *Život, istina i ljubav – tri teološko-antropološka motiva Isusove velikosvećeničke molitve*

Kroz gotovo lirične retke velikosvećeničke molitve isprepliću se tri motiva potporna za teološku antropologiju te molitve: život (ζωή), istina (ἀλήθεια) i ljubav (ἀγάπη). Ta tri teološko-antropološka motiva predstavljaju jasan uzo-

⁵¹ *Isto*, 106, 4.

⁵² *Isto*, 106, 1.

rak kojim se prepoznaje čitava trinitarno-antropološko-perihoretska dubina redaka Isusove velikosvećeničke molitve.

Važno je naglasiti kako je, u ivanovskom kontekstu, ovdje riječ o *vječnome* životu, istini *Božje riječi* i ljubavi koja znači *zajedništvo*,⁵³ iz čega proizlazi da se život sastoji u spoznaji Boga, tj. u istini o Bogu: »A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista« (Iv 17,3). Stoga, vječni život, kako upućuje velikosvećenička molitva, čovjek nalazi spoznajom, pri čemu se pretpostavlja starozavjetni pojam spoznavanja: spoznavanje stvara zajedništvo (ἀγάπη) sa spoznatim⁵⁴ – u ovome slučaju s Kristom koji je istina, odnosno, stvara se zajedništvo u ljubavi s istinom. »Spoznaj« i »spoznavanje« u biblijskome smislu nisu čisto intelektualne, nego iskustvene stvarnosti, plod su nazočnosti te nužno prerastaju u ljubav. Prema shvaćanju Semitâ, »spoznati« (hebr. *jd' – jada*) šire je od apstraktnoga znanja i izražava egzistencijalan odnos,⁵⁵ stoga se »spoznati Boga« u poruci velikosvećeničke molitve ne razumijeva u nekom spekulativnom kontekstu, već u kontekstu života. Spoznati nešto znači konkretno to doživjeti, u ovome slučaju »doživjeti Boga«, »biti u životnom odnosu s Bogom«⁵⁶. Tako je, dakle, čitav smisao i cilj čovjekova života u tome da spozna i ljubi Boga u njemu samome, što će već u svojem Proslavu istaknuti i sâm *Katekizam Katoličke Crkve* u duhu trinitarno-antropološke perihoreze: »Bog, neizmjerljivo savršen i blažen u sebi samome, u naumu čiste dobrote, slobodno je stvorio čovjeka da ga učini dionikom svojega blaženog života. Zato je Bog uvijek i posvuda bliz čovjeku. On ga poziva i pomaže mu da ga traži, da ga upozna i da ga ljubi svim svojim silama.«⁵⁷

Upravo se u tim katekizamskim redcima, život, istina i ljubav pokazuju kao ključ za svojevrsnu »ekleziologiju prijateljstva«,⁵⁸ a vrhunac istinskoga *ethosa* prijateljstva je, svakako, u ἀγάπη, tj. u zajednici ljubavi. Već je u dijelu o teologiji »proslave« navedeno od čega se sastoji utemeljenje ljubavi: slavu Otac daje Sinu, i Sin ju je, sudjelujući u njoj, dao ljudima. Dakle, ljubav je, perihoretski izraženo, u kruženju, zajedništvu slave. Rečeno je, Sin se proslavlja u pashalnom misteriju po Ocu, Otac u objavi svojega imena (Osobe)

⁵³ Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb, 1975., 230.

⁵⁴ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, 87.

⁵⁵ O glagolu »spoznati« više vidi u: Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, 1244–1250.

⁵⁶ Usp. *Isto*, 1244.

⁵⁷ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (ur.), *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994. (dalje: KKC).

⁵⁸ Sintagma upotrijebljena prema: Thomas SÖDING, *Prijateljstvo s Isusom*, u: *Communio*, 36 (2010.) 108, 4–12, ovdje 9.

po Sinu; čovjek pak, zaključuje se, u spoznavanju toga *Boga koji je ljubav* (usp. 1 Iv 4,8.16) i u tome *da ga je odredio da učestvuje u toj ljubavi* (usp. KKC, 221). Tako se upravo »Božje priopćenje samoga sebe«⁵⁹ uzima kao temelj spomenutoga prijateljstva između Boga i čovjeka, prijateljstva koje će obilježavati perihoretski odnos.

Tri se teološko-antropološka motiva neprestano prelijevaju međusobno: ζωή (*život* kao nevremenska kategorija, kao »biti«, ostvaruje se u *istini* (ἀληθής, kao »ne-skriven«, »očitovan«, »objavljen«) o Bogu (njegovu imenu, Osobi), što dovodi do ἀγάπη (*ljubav* kao zajedništvo, ljubav u najdubljem »perihoretskom« smislu) između Boga i čovjeka, kako će i sâm Isus svečano zaključiti u svojoj molitvi: »I njima sam očitovao tvoje ime, i još ću očitovati, da ljubav kojom si ti mene ljubio bude u njima – i ja u njima« (Iv 17,26).

U bogatoj teologiji Isusove velikosvećeničke molitve nazire se, konačno, i teološki glagol δίδωμι. Teološki glagol δίδωμι, a s njime i cjelokupna teologija predanja koja se oko njega razvija, važan je i neizbježan u govoru o trinitarno-antropološkoj perihorezi. Naime, u njegovoj nužnoj značenjskoj upućenosti na događaj križa (δίδωμι kao »predanje, žrtvovanje«), on se pokazuje kao najizvrsniji način za opisivanje perihoretskoga odnosa.

2.5. Teološki glagol δίδωμι – najsavršenija objava perihoreze

U svojim će teološkim razlaganjima o perihorezi neki autori navoditi kako Ivan u svojem evanđelju opisuje neprekidno i nezadrživo kruženje Božje ljubavi, u perihoretskom smislu, izrazima poput »prebivati, počivati, ostajati, dolaziti, posjećivati«, a sve u značenjima glagola μένω.⁶⁰ Ipak, u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi kao najsavršeniji izraz i opis trinitarno-antropološke perihoreze (u smislu neprestanoga *prelijevanja* i kruženja ljubavi u unutartrajstvenom odnosu te čovjekova mjesta u tom odnosu *prelijevanja*) nalazi se upravo glagol δίδωμι (»dati, predati«) koji se u dvadeset šest redaka molitve navodi ukupno osamnaest puta, u dva glagolska vremena (perfekt i aorist), dva stanja (aktiv i pasiv) i dva načina (indikativ i konjunktiv).

Taj je teološki glagol u svojem značenju, dakle, izrazito perihoretski. Označava *predanje*: »davati, dati, darovati, podijeliti, pokloniti«⁶¹, a u novozavjetnome značenju »predati (se), žrtvovati, položiti, posvetiti, (u)roditi,

⁵⁹ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ljubav kao prijateljstvo čovjeka s Bogom*, u: *Communio*, 36 (2010.) 108, 13–22, ovdje 17.

⁶⁰ Usp. Ciril SORČ, *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, 14–15.

⁶¹ Oton GORSKI – Niko MAJNARIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, 102–103.

pretrpjati, podnositi⁶². Kao što se može vidjeti, upravo se ovim glagolom očituje kenoza kao objava trojstvenoga Boga,⁶³ a što se najodličnije iščitava u samome tekstu molitve: Očevo *davati-sebe* Sinu («Oče sveti, sačuvaj ih u svom imenu koje si mi dao» (Iv 17,11), Sinovljevo *primati-sebe* od Oca («...da gledaju moju slavu, slavu koju si mi dao jer si me ljubio prije postanka svijeta» (Iv 17,24), i jedinstvo (Duh Sveti) *sebe-davanja* i *sebe-primanja* («I sve moje tvoje je, i tvoje moje...» (Iv 17,10) jest »božanska kenoza, odnosno ljubav«⁶⁴. Tako je Krist ljudskim jezikom u ovoj molitvi opisao unutarbožanski odnos Oca, Sina i Duha Svetoga, odnosno »ljudski izražava božansko ponašanje Trojstva« (KKC, 470).

Iz toga kenotičkoga glagola predanja nazire se teologija »poniznosti« bez koje je govor o perihorezi nemoguć. Uistinu, na temelju značenjâ glagola δίδωμι može se zaključiti da ni zbog čega drugoga doli zbog same poniznosti Trojica – Otac, Sin i Duh Sveti – čine neraskidivo i savršeno Jedno, tj. *Trojstvo u jedinstvu*. U toj dinamici razlijevanja međusobnoga predanja i poniznosti u kojoj se njih Trojica susreću, Otac prepušta mjesto Sinu, Sin Ocu, a Duh Sveti ostvaruje njihove *čežnje*⁶⁵ da onaj drugi uvijek bude prvi – te je upravo zbog toga nemoguće odrediti čije je prvenstvo u trojstvenome suživotu, i nedostojno ga je i neistinито hijerarhijski postaviti. Nadalje, u kenotičkome govoru o Trojstvu možemo zaključiti kako je u Bogu vječno prisutno trajno *umiranje* jedne Osobe za drugu, odnosno *zaborav* jedne Osobe za proslavu druge, *uzimanje-od-sebe-za-drugoga* u Trojstvu, što će ivanovski pisac tako jasno naglasiti u svojevrsnome preludiju za velikosvećeničku molitvu: »On (Duh Istine, op. a.) će mene proslavljati, jer će od mojega uzimati i navješćivati vama. Sve što ima Otac, moje je. Zato vam rekoh: od mojega uzima i – navješćivat će vama« (Iv 16,14-15). Opis Božjega života može se nazvati evanđeoskim paradoksom, odnosno umiranjem jedne Osobe za drugu. Riječ je o paradoksalnoj perihorezi življenja i umiranja, svojevrsnoj igri plesa života i smrti. Ta nova meta-noja govora o životu i smrti očituje se u »protuslovlju križa nošena u samomu

⁶² Vidi se koliko je značenje glagola δίδωμι u novozavjetnome kontekstu izrazito kenotički bogato. Više vidi u: Rudolf AMERL, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta*, Zagreb, 2000., 52.

⁶³ »Božja se bit označava kao kenoza ili ljubav« (Rikard od sv. Viktora). Usp. Karl-Heinz MENKE, Balthasarova »teologija triju dana«, u: *Communio*, 36 (2010.) 108, 61–73, ovdje 62.

⁶⁴ Usp. *Isto*.

⁶⁵ Augustin definira ljubav kao normu koja glasi »*volo ut sis*« (»želim da budeš«) te je »upravo u Bogu ta norma apsolutno prisutna«. Usp. Nikola DOGAN, *Isus na križu. Samoobjava trojstvenog Boga u umiranju i smrti*, u: *Riječki teološki časopis*, 1 (1993.) 1, 4–24, ovdje 17.

Bogu»⁶⁶. Na temelju trinitarne perihoreze predanja i umiranja napokon se dolazi do objave upravo takve perihoreze kao najsvršenije za antropološku perihorezu u događaju patnje i križa.

Perihoreza se, dakle, kao unutartrajstveni odnos predanja objavljuje i nastupa u događaju patnje i smrti na križu. Ovdje je važno naglasiti kako je Krist iskusio ljudsku smrt u punom i pravom smislu te riječi bez ikakvih eufemizama. U najdubljem smislu dolazi do »smrti u samome Bogu«, smrt postaje integralni dio božanske naravi,⁶⁷ i otuda se može tumačiti perihoreza predanja i međusobnog *umiranja-jedne-Osobe-za-drugu* kao najizvršniji opis odnosa u Bogu, jer je križ mjesto i vrijeme objave samoga Trojstva. »Smrt u Bogu« nam valja tumačiti polazeći od Isusova iskustva napuštenosti i odbačenosti na križu: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« (Mt 27,46).⁶⁸ Naime, naizgled je teško pomiriti Isusovu napuštenost i samoću s perihorezom kao jamstvom najintimnije povezanosti Oca i Sina u ljubavi koja se očituje kao relacija u trećoj Osobi – Duhu Svetom. No, upravo se *δίδωμι* (*predanje*) može uzeti kao ključ za pomirenje naizgled nepomirljivoga: Isus je na križu napušten Bog, njegova smrt je »smrt u potpunoj napuštenosti i nedostatku bilo kakve relacije koja označava život«⁶⁹, a tu smrt podnosi i Otac, koji pati u ljubavi zbog razdvajanja od Sina. Otac ne pati patnjom Sina, kao što su tvrdili patripasionisti. On pati patnjom Oca, pati jer je Otac onaj koji ljubi Sina i kao takav pati zbog razdvajanja od ljubljenoga, od Sina. U smrti su, dakle, Otac i Sin u najdubljem smislu bolno razdvojeni (za biće koje je savršeno jedno to je smrt), no oni se u istom smislu jedan drugome potpuno predaju u Duhu koji ostvaruje tu ljubav Oca i Sina.⁷⁰

Tako se dolazi do predanja samoga Trojstva s križa ljudima, koje se ostvaruje u Duhu. Perihoretski odnosi odvijaju se u Duhu Svetome; kao što se u njemu ostvaruje trinitarna perihoreza, tako on tu perihorezu ostvaruje na ljudskoj (antropološkoj) i međuljudskoj (sociološkoj) razini.⁷¹ Očevu patnju i bol u događaju križa možemo nazvati »porođajnim bolima«⁷² iz kojih se *rada* Crkva. Međusobno predanje Oca Sinu i Sina Ocu rezultira predanjem Duha ljudima u vrhuncu događaja križa u Iv 19,30: »I prignuvši glavu, *preda duh*« (καὶ κλίνας

⁶⁶ Charles ROCHAT, U čemu je misterij Velike subote dramatičan?, u: *Communio*, 36 (2010.) 108, 74–84, ovdje 74.

⁶⁷ Usp. Nikola DOGAN, Isus na križu. Samoobjava trojstvenog Boga u umiranju i smrti, 7.

⁶⁸ Usp. *Isto*, 9.

⁶⁹ *Isto*.

⁷⁰ Usp. *Isto* (Dogan ovdje prenosi sadržaj Moltmannove trinitarne teologije križa).

⁷¹ Usp. Cyril SORČ, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, 13.

⁷² Usp. Jean GALOT, *Upoznajmo i slavimo Oca. Nacrt teologije o Ocu*, Đakovo, 1999., 117.

τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Na temelju zaključaka koji su doneseni o ivanovskoj teološkoj artikulizaciji kod rasprave o Božjem imenu, i ovdje se može reći kako je riječ o osobi Duha koja se predaje. Budući da je ivanovski pisac ispred imenice πνεῦμα stavio član i time je artikulizirao, zahvalniji bi prijevod tada svakako bio: »I prignuvši glavu, preda Duha.« Naime, ovdje možda i nije riječ o »predigri za izlivanje Duha«⁷³, već o stvarnom izlivanju, predanju osobe Duha iz međusobna predanja Oca i Sina u događaju križa, odnosno može se govoriti o »pashalnoj Pedesetnici«. Dakle, perihorezom predanja triju božanskih osobâ na križu, rađa se Crkva »pod križem«. Poveznica između ove ivanovske »pashalne« Pedesetnice i Pedesetnice iz *Djela apostolskih* nalazi se u nečemu što se ovdje može nazvati *inkohativnim aoristom* (*aoristus incohativus*).⁷⁴ Naime, znamo da je aorist prošlo svršeno vrijeme i označava radnju koja je u određenom trenutku povijesti započela (*incohavit*) te uglavnom traje sve do danas. Tako je i trinitarno-eklezijalna perihoreza⁷⁵ započela izlivanjem Duha, a paralelizam dvaju izvještaja o Pedesetnici (ivanovski izvještaj smješta se u događaj križa i smrti, a *Djela apostolska* nakon događaja uzašašća⁷⁶) očituje se upravo u korištenju aorisnoga vremena: Iv 19,30: »I prignuvši glavu, preda duh (Duha)« (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). A u Dj 2,4: »Svi se napuniše Duha Svetoga...« (καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου...).

Nadalje, Crkva, koja je nastala iz takve perihoreze predanja, to predanje nastavlja, i to u euharistiji – sakramentalnoj dimenziji perihoreze.⁷⁷ Ostvarivanje euharistijske ili sakramentalne perihoreze nužno je u samoj srži perihoretske antropologije: »... euharistijska perihoreza, koja se ostvaruje već između Krista i materije kruha i vina, nastavlja se između Kristova Tijela i Krvi te vjernika koji ga blaguje, protežući se na odnose između vjernikâ i vjernikâ i, naposljetku, svih drugih ljudî«⁷⁸.

Na kraju, iz svega se zaključuje kako je cilj trinitarne perihoreze predanja u tome da po djelu križa koje je Bog već izvršio, čovjek izvrši *samopredanje* u

⁷³ Jeruzalemska Biblija, 1536, bilj. i.

⁷⁴ Latinski glagol *incohāre* znači »započinjati«. Općenito se u latinskoj gramatici glagole koji označuju početak neke radnje ili stanja naziva *verba incohātiva*. Usp. Veljko GORTAN – Oton GORSKI – Pavao PAUŠ, *Latinska gramatika*, Zagreb, 1998., 127.

⁷⁵ O trinitarno-eklezijalnoj perihorezi koja se duboko zasniva na pneumatološkoj više vidi u: Ciril SORČ, *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, 21–29.

⁷⁶ Jasno je: »... jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama; ako pak odem, poslat ću ga k vama« (Iv 16,7); stoga, i kod Ivana i kod Djela apostolskih Isus odlazi, predaje se Ocu da bi došlo do poslanja Duha: u prvom slučaju u trenutku smrti (»Oče u ruke tvoje predajem duh svoj«), a u drugom slučaju nakon što je u proslavljenju tijelu uzašao k Ocu i sjeo mu zdesna.

⁷⁷ Usp. Ciril SORČ, *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, 19.

⁷⁸ *Isto*, 20.

trojedinu ljubav.⁷⁹ Stoga je trinitarna perihoreza predanja uzrok, temelj i uzor antropološkoj, kako je pokazalo trinitarno-teološko značenje glagola δίδωμι, kao paradigma za tumačenje događaja križa.

Ova filološko-teološka analiza velikosvećeničke molitve razotkriva značajne elemente koji mogu poslužiti kao argumentirani odgovori na izazove suvremene humanističke misli i izdizanje vrednotâ poput prava i jednakosti kao važnih i neizostavnih naglasaka u postmodernističkome društvu. Sljedeće će poglavlje stoga pokušati jasnije iznijeti prepoznate filološko-teološke premise i ukazati na njihovu suvremenu relevantnost, čime bi se perihoretska antropologija predstavila kao ona koja je svojim sadržajem i porukom dostojna uključiti se u suvremenu humanističku i teološku svijest i pružiti odgovore na mnoga pitanja, dvojbe i strujanja postmoderne.

3. Suvremena humanistička misao u svjetlu perihoretske antropologije

Odnos osobâ Oca i Sina opisan u velikosvećeničkoj molitvi, kao i trojstvena perihoreza uopće, svoje puno značenje dobiva u dosljednostima koje se iz unutarnjega života Trojstva prenose na čovjeka i sve njegove odnose.⁸⁰ Tako upravo teološki nauk o Presvetom Trojstvu danas postaje sve aktualniji, pokazuje se nezaobilaznim u borbi protiv sebičnosti, individualizma, antropolatrije i egolatrije, kojima je prožeto suvremeno društvo. Stoga se ovdje zaključno iznose neke od suvremenih izazova humanizma za koje se čini da upravo vape za primjenom perihoretske antropologije na kakvu je ukazala analiza Isusove velikosvećeničke molitve. Među tim izazovima nameću se prije svega oni antropološki (križa »osobe« i ljudskoga dostojanstva), moralno-teološki (etika emotivizma u pitanjima ljudske spolnosti) te sociološki (pitanje jednakosti, egalitarizam i pluralizam), a naposljetku i eklezijalni.

3.1. Definiranje »osobe« kao kategorije perihoretskih zakonitosti

Spominjući duboku složenost značenja kategorije osobe⁸¹ u drugom poglavlju ovoga rada, u dijelu o teološkoj artikulizaciji Božjega imena, zaključeno je

⁷⁹ Usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 116.

⁸⁰ Usp. Ciril SORČ, *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, 29.

⁸¹ Pojam osobe ostavština je prvenstveno kršćanske misli, odnosno, konkretnije, trinitarno-dogmatskih previranja mladoga kršćanstva. Na to jasno upućuju crkveno-povijesni dokumenti sabrani u: Henricus DENZINGER – Adolfus SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1965. U *Index systematicus rerum* navedenoga djela vidi mjesta i dokumente koji govore o osobnosti i

kako je u Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi posrijedi proces perihoretizacije »osobe«, što znači da je osoba kategorija koja postoji onoliko i ukoliko je ima u drugome, drugoj osobi. Na to »biti osoba« kao »biti u drugome« upućuje već i sama grčko-latinska semantika riječi »osoba«. Grčka riječ πρόσωπον (*prósopon*), kao izvorno dramaturški pojam (označavala je »masku, lice« koje tumači pojedini glumac u grčkoj drami), jest složenica od prijedloga πρός koji prostorno znači »prema, k(a), put, uz, do«⁸², i imenice ὄψις, ὀπίς koja znači »glas, zvuk, govor, poruka«⁸³. Na tome je tragu i latinski prijevod te grčke riječi – *persona* (prijedlog »per« znači »kroz, po, posred, preko«,⁸⁴ a imenica »sonus« znači »glas, šum, jeka, način govora«⁸⁵. Kao konkretna složena imenica *persona* označava »glumačku obrazinu, značaj, ulogu, lice u glumi, stalež«⁸⁶. Tako bi klasično-filološka etimologija osobu rastumačila kao nešto što jest »po zvuku, odjeku, prema odjeku, kroz odjek«. U zapadnim slavenskim jezicima (hrvatski, poljski, češki, slovački i slovenski jezik) nije jasno je li riječ »osoba« (hrv./polj./češ./slovač. *osoba*, sloven. *oseba*⁸⁷) svojevrсни ostatak grčkoga *prósopon*, dakle određeni grecizam (*pros-ophon* > *os-oba*) ili je možda nastala slaganjem riječi »uz« (polj. »z«, češ./slovač./sloven. »s«) i »oba« (češ. »oba«, slovač. »obaja«, sloven. »oboje«), što bi značilo da je »osoba« zapravo složenica »uz-oba«, dakle nešto što se tiče dvojice, dvoje ljudi. Time bi se i slavensko-filološko iščitavanje riječi »osoba« moglo razumijevati u perihoretskom smislu kao »biti uz drugoga, u drugome, kroz drugoga«, ali nadasve i zato što se izričajem »uz-oba« ne ostaje samo na dvojstvu, već se ono nadilazi, jer »uz oba (dvoje)« nužno stoji netko ili nešto treće – tako »osoba« podrazumijeva i trećega (trojstvo). Ovakvim se jezičnim raščlambama zaključuje da osoba ne može biti nešto apsolutno jedno, nešto bez stvarnoga i mogućega odnosa, tj. »osoba u apsolutnoj jednini ne postoji«⁸⁸. U značenju i pojmu osobe nužno je uključeno nadilaženje jednine, ono podrazumijeva »odnosnost kao nešto što tu riječ bitno određuje«⁸⁹.

Slavenski jezični krug ostaje teološko-antropološki zanimljiv i po tome što ljudsko biće/osobu naziva »čovjekom« (rus. человек (*čelovek*), polj. *człowiek*, češ. *člověk*, sloven. *človek*, srp./maked. човек (*čovek*). Naime, ako bismo se opet

osobnome Bogu (B 1c), božanskim osobama (B 4) te o ljudskoj osobi i osobnom dostojanstvu čovjeka (C 4f).

⁸² Oton GORSKI – Niko MAJNARIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, 355.

⁸³ *Isto*, 306.

⁸⁴ Milan ŽEPIĆ, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 2000., 187.

⁸⁵ *Isto*, 246.

⁸⁶ *Isto*, 193.

⁸⁷ Neki slavenski jezici za »osobu« koriste i izraz »lice« – srp./bug./maked. лице.

⁸⁸ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2007., 174.

⁸⁹ *Isto*.

poslužili igrom riječi i uronili u značenje riječi »čovjek«, lako bismo razabrali da ta riječ označava onoga »koji je u jeci, u odjeku, u riječi« (čo [čto, tko, koji], v [vu, u] *jek* [*echo*, jeka, ri-jek > ri-jec⁹⁰]). Dakle, čovjek je čovjek ukoliko ga ima »u riječi«, a ta je »riječ« u teološkom kontekstu sâm Bog. Bog je osoba, tj. u savršenom smislu »onaj koji je u drugome«, »prebiva, odjekuje u drugome«; čovjek kao »onaj koji je u Riječi-Bogu«, u »Osobi« postaje osoba, odnosno »onaj koji odjekuje u drugome«, »koji biva u odnosu s drugime«. Tako i etimologija slavenskih riječi »osoba/čovjek« potvrđuju Ratzingerovu tvrdnju o ukidanju naivnoga i antropomorfnoga pojma osobe⁹¹ te potvrđuje teološki stav upravo o Božjoj odnošajnoj, relacijskoj, trinitarnoj osobnosti kao ključ za razumijevanje ljudske osobnosti kao intersubjektivne, zajedničarske i u nužnoj upućenosti na drugoga. Stoga, »osoba jest ukoliko i onoliko koliko je ima (odjekuje) u drugome« može biti polazna definicija osobe kao perihoretske kategorije.

3.2. *Perihoretsko značenje glagola δίδωμι i etika emotivizma u pitanjima ljudske spolnosti*

Danas smo svjedoci novoga i vrlo snažnoga etičkog strujanja koje utječe i na sâmno prevrednovanje prava, ljudskoga dostojanstva i ljudske osobe uopće – emotivizma. »Emotivizam je doktrina o tome da svi vrijednosni sudovi i, specifičnije, svi moralni sudovi nisu ništa drugo nego iskazi preferencije, iskazi stavova i osjećanja, ukoliko su moralnog ili vrijednosnog karaktera«⁹², stoga bi ga se moglo nazivati i »deziderizam«, odnosno djelovanje i prosuđivanje po željama i osjećajima. Tako danas osjećaji, preferencije, nagoni i osobne pobude postaju kriterij djelovanja i paradigma za vrednovanje nekoga ljudskom osobom sa svojim dostojanstvom.

Ne ulazeći ovdje u moralno-pravne, bioetičke i biosociološke dubine pitanja o dimenzijama ljudske spolnosti, spomenuti utjecaj emotivizma stavljamo u kontrast perihoretsko-antropološkom principu predanja i već analiziranom značenju glagola δίδωμι, ali sada u smislu ljudske spolnosti kao najsavršenije slike trojstvenih odnosa. Već je, naime, u ovome radu navedeno kako δίδωμι (predanje) u unutartrijstvenom odnosu znači *uzimanje-od-sebe-za-drugoga, umiranje-sebi-za-drugoga*, tj. zaborav jedne osobe za proslavu druge, što znači da

⁹⁰ Poznavanjem principa glasovne promjene jotacije može se zaključiti da je imenica »jeka« u korijenu imenice »riječ«.

⁹¹ Usp. Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Uvod u kršćanstvo*, 175.

⁹² Definicija emotivizma iz: Alasdair MacINTYRE, *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, Zagreb, 2002., 12. Citirano prema: Tonči MATULIĆ, Stanje postmodernoga moralnog subjekta i pluralističko društvo, u: *Nova prisutnost*, 2 (2004.) 2, 191–215, ovdje 193.

perihoretsko značenje toga glagola nužno upućuje na izlaženje osobe iz sebe same, ostavljanje i napuštanje sebe same da učini bezuvjetno predanje drugome. S druge strane, emotivizam djeluje upravo suprotno: on je subjektivan i strogo individualan, drugoj se osobi pristupa utilitaristički, odnosno ne postoji princip *uzimanje-od-sebe-za-drugoga*, već *uzimanje-od-drugoga-za-sebe*. Stoga se, uistinu, takav emotivistički model odnosa danas najbolje može iščitati u poimanju spolnosti. Paradoksalno, suvremeno je poimanje spolnosti u potpunoj suprotnosti od svojega prototipa – principa unutartrajstvenih odnosa.

Spolni je čin, emotivistički shvaćeno, sveden na hranjenje ega osobe, odnosno druga se osoba smatra objektom smirivanja potrebâ i ugađanja osjećajima, dok u perihoretsko-antropološkom smislu, kao najintimnija izmjena osobnosti, spolni je čin predanje jedne osobe drugoj, uzajamna igra osobnosti, najdublji znak međusobnoga umiranja sebi za drugoga, razvlašćivanja sebe i *oplijenjenje* sebe samoga, kao slika unutartrajstvena predanja jedne božanske osobe drugoj: »... prva osoba (Otac) ne rađa Sina u tom smislu kao da bi već gotovoj osobi pridolazio čin rađanja, nego ona *jest* djelo rađanja, predavanja sebe i zračenja. Ona je istovjetna činu predanja. Ona i jest osoba samo utoliko što je taj čin.«⁹³ Dakle, u perihoretsko-antropološkom govoru o ljudskoj spolnosti osobu se ne smatra samo onom koja se predaje, već je upravo sâma osoba čin predanja. Osoba u predanju ima svoj bitak te izvor i uzrok svojega bivanja.⁹⁴

Dakle, na principu trinitarne perihoreze predanja božanskih osoba čovjeku je darovana spolnost kako bi i tjelesno bio znak Presvetoga Trojstva, u smislu samopredanja i samoumiranja za drugoga (drugu osobu) kako bi postalo treće (treća osoba). Perihoreza predanja jest istinsko traženje sebe u drugome i drugoga u sebi, te je temelj za izgrađivanje zajedništva, doživljavanje sebe kao jedinstvenoga tek u prihvaćanju drugoga. Preduvjet za to doživljavanje sebe kao nečeg jedinstvenoga jest, svakako, različitost,⁹⁵ jer se u *istosti* (egalitarizmu) nitko ne bi mogao smatrati jedinstvenim. Različitost (pluralizam) je danas u krizi pred radikalnim napadima na postojeće razlike u zahtje-

⁹³ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Uvod u kršćanstvo*, 178.

⁹⁴ Na tome tragu u ovim razmišljanjima pomaže i studija austrijsko-ruske analitičke psihologinje židovskoga podrijetla Sabine Naftulovne Spielrein, suvremenice Sigmunda Freuda i Carla Junga. Njezina studija, zanimljiva naslova *Die Destruktion als Ursache des Werdens* (Uništenje kao uzrok bivanja), u jednom dijelu govori o tome kako spolni čin nužno predstavlja »uništenje ega« (a ne njegovo hranjenje), »ogoljenje« same osobe, gubitak sebe samoga da bi netko drugi započeo živjeti i biti. Usp. prijevod na engleski jezik: Sabina SPIELREIN, *Destruction as the cause of coming into being*, u: *Journal of Analytical Psychology*, 39 (1994.) 2, 155–186.

⁹⁵ Usp. Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, 228.

vima da se te razlike priznaju kao iste, a ne jednake. Perihoretska antropologija nastoji odgovoriti na ovaj sve izraženiji zahtjev za jednakošću osobâ i ukazati na opasnost od egalitarizma u istom.

3.3. Jednakost kao »perihoreza različitih« i sociološke stranputice egalitarizma

U misli suvremenoga humanizma sve se eksplicitnije izražava činjenica i svijest o jednakosti svih ljudskih bića. Međutim, dovodi se često u krivo humanističko tumačenje pojma jednakosti, pa se ponekad uzima kao da demokracija počiva na načelu »jednakosti svih u svemu«⁹⁶. To je egalitarističko načelo koje se razlikuje od demokratskoga načela »jednakosti svih u nečemu«⁹⁷. Egalitarizam u sebi, naime, poništava zakonite, bilo sociokulturalne ili biološko-geneitičke, razlike među ljudskim bićima.⁹⁸ No, sva su, dakle, ljudska bića jednaka, ali su istodobno i različita.

U nauku o Presvetom Trojstvu ključan je upravo pojam različitosti (jedan Bog u trima različitim osobama) te se tim naukom razlike među ljudima kao jednake i mogu razumjeti. Dakle, perihoreza, koja kao odnos prožimanja različitih koji su jedno, te različitosti ni ne podrazumijeva drukčije osim da su jednake i ravnopravne. U protivnom ne bi došlo do *jednoga* u perihoret-skom odnosu. To je načelo i perihoretske antropologije, no tom se perihoret-sko-antropološkom načelu danas suprotstavljaju egalitarističke tendencije u društvu koje ne traže »jednakost u različitome«, već »jednakost u istome«. U egalitarizmu emotivistički obojenom osoba ne nastoji biti originalna, različita i drukčija u odnosu na drugoga i iz upućenosti na drugoga, već drukčija u odnosu na sebe samu, individualno.

Nauk o u sebi različitom ali jednom Bogu potkrijepljen je i sljedećim riječima iz velikosvećeničke molitve: »... da budu jedno, kao što smo mi (Otac i Sin, različite osobnosti, op. a.) jedno« (a ne isto, op. a.) (Iv 17,22). Otac i Sin u toj svojoj različitosti nadišu trećega – Duha Svetoga, koji je ujedno i jamac jedinstva te različitosti. Poslan u svijet od Oca i Sina, Duh, kao onaj u kojem se ostvaruju perihoretski odnosi različitih u jednome (pneumatološka perihoreza kao širenje trinitarne perihoreze po svijetu⁹⁹) neprestano obnavlja Crkvu da bi bila savršeno zajedništvo, zajednica, *communio*, kao vidljivi znak trojstvena

⁹⁶ Usp. Tonči MATULIĆ, Jednakost i nediskriminacija: vrijednosna polazišta u suzbijanju diskriminacije, u: *Zbornik PFZ (Pravnog fakulteta u Zagrebu)*, 59 (2009.) 1, 7–31, ovdje 9.

⁹⁷ Usp. *Isto*.

⁹⁸ Usp. *Isto*.

⁹⁹ Usp. Ciril SORČ, Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze, 21.

otajstva u svijetu, kao »ikona Trojstva«¹⁰⁰. Upravo u tom posredovanju jedinstva i raznolikosti u znaku *communio*, odražava se Božje trinitarno otajstvo, što će posebno naglasiti Drugi vatikanski koncil, osobito u svojoj Dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*.

3.4. Koncilska ekleziologija u perihoretskome znaku »*communio*«

Trinitarna se perihoreza u ekonomiji spasenja posebno nastavlja u Crkvi tako da se danas sve više govori i o eklezijalnoj perihorezi.¹⁰¹ Ta eklezijalna perihoreza ipak nastaje posredstvom antropološke perihoreze, tj. čovjeka kao bića zajedništva, stvorena na sliku trojedinoga Boga koji je *communio*, onoga koji ostvaruje svoje Biće u dijalogu ljubavi triju Osoba.¹⁰² Već je istaknuto kako ta ljubav (ἀγάπη), kao jedna od triju teološko-antropološka motiva Isusove velikosvećeničke molitve, prvenstveno označava zajedništvo. Drugi vatikanski koncil kao da je čitavu Dogmatsku konstituciju o Crkvi *Lumen gentium*¹⁰³ oblikovao po paradigmi *communio* (zajedništvo). Općenito se može reći da je *communio* ekleziologija središnja i temeljna ideja koncilskih dokumenata.¹⁰⁴

Dublja raščlamba pojma *communio* uz prijedlog »*cum*« prepoznaje imenicu »*munus*«, koja znači »zadaca, dužnost, služba«¹⁰⁵. Iz toga proizlazi da *communio* u ekleziološkom smislu označava jedinstvo različitih služba i darova, koji su podijeljeni posredstvom pneumatološke perihoreze, tj. dijeljenjem različitih darova Duha Svetoga s kojim vjernici na taj način postaju povezani s njime, ali i međusobno (usp. 1 Kor 12,4-6). *Communio* je, dakle, zajedništvo u služenju, »biti jedno u služenju« na temelju raspoređenih služba i darova. Sve su službe jednake jer su sve jednako pozvane biti na služenje (dijakoniju) u Crkvi. Crkva je zajednica onih koji su jedno u služenju.

Takvom tumačenju pojma *communio* u Crkvi svakako je uzor i primjer Bog koji je *communio* i to u najsavršenijem smislu. Riječ *otac*, koja jezično-značenjski možda i označava određeno počelo nečega i nekoga, te stoga u nekom smislu nadređenost, u teološkom smislu označava puno više. Ipak, to »više«

¹⁰⁰ Usp. Gisberth GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 383.

¹⁰¹ Usp. Ciril SORČ, *Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze*, 27.

¹⁰² Usp. Gisberth GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 182.

¹⁰³ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

¹⁰⁴ Usp. Walter KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg, 1986., 26.

¹⁰⁵ Milan ŽEPIĆ, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 163.

ovdje je iskazano paradoksom služenja te je božansko očinstvo zapravo očin-sko služenje Sinu. A isti se paradoks ljubavi primjenjuje i na božansko sinovstvo. Otac rađanjem Sina služi Sinu, a Sin služi Ocu svojim sinovstvom i vršeći njegovu volju, dok je Duh *vinculum* (spona) i osobno *communio* međusobna služenja Oca i Sina. Iz rečenoga proizlazi da su u Trojstvu službe međusobno jednake (jednakoga dostojanstva) te upravo tim služenjem (službom) svaka od božanskih osoba dobiva na svojoj uzvišenosti i jedinstvenosti: jedino Očevo služenje očinstvom (tj. time što je Otac) Sinu daje sinovstvo, a Sinovljevo služenje sinovstvom Ocu daje očinstvo (tj. Otac je *otac* ukoliko je Sin *sin*, i obrnuto). Samo se po uzoru na takvo shvaćanje zajedništva i službe može u potpunosti shvatiti i Crkva *communio* – jednakost i jedinstvo različitih služba, svojevrсна perihoreza (prožimanje) svih članova Crkve u međusobnome služenju i službenju svijetu.

Nemoguće je ne primijetiti koliko koncilaska ekleziologija u značenju *communio* snažno upućuje na onaj ideal prve Crkve, odnosno prvotne kršćanske zajednice koja je, u znaku grčkoga pojma κοινωνία, opisivala eklezijalno zajedništvo gotovo perihoretski kao *jedno srce i jedna duša* (usp. Dj 4,32). Ipak, ni ta κοινωνία nije bila perihoretski savršena i ne bi se trebala shvaćati dovršenjem ljudskoga bića i ljudskoga zajedništva u smislu potpunoga preslikavanja trinitarne perihoreze, jer κοινωνία kao biblijski pojam ljudskoga zajedništva označava život »s drugim« i »za druge«, dok trojstvene osobe žive jedna s drugom, jedna za drugu, ali i jedna »u drugoj«. ¹⁰⁶ Savršenstvo unutartrijstvenoga zajedništva unutar područja stvorenosti jednostavno nije moguće. Tako će Gisberth Greshake dojmljivo istaknuti kako je drugi (priatelj) uvijek »tek polovica moje duše« ¹⁰⁷. Najsavršenija perihoreza ljubavi ostaje pridržana samo Bogu. Istinski i potpuni trinitarni *totum-inesse* ostaje ljudskom zajedništvu uzor i trajna čežnja, a njegovo ostvarenje pridržano eshatološkoj nadi prema kojoj će stvorenje biti uvučeno u unutarnji Božji život a *Bog biti sve u svemu* svojega stvorenja (eshatološka perihoreza). ¹⁰⁸

Zaključak

Perihoretska antropologija promatra čovjeka kao biće koje je, u svojoj stvorenosti na sliku Boga perihoretskih odnosa, i sâmo sposobno za perihoretske odnose kako s drugima, tako i sa svojim Stvoriteljem. Kao najzahvalnije biblijsko mjesto

¹⁰⁶ Usp. Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, 229.

¹⁰⁷ Gisberth GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 199, bilj. 548.

¹⁰⁸ Usp. Marija PEHAR, Perihoreza – stari pojam i njegova nova karijera, 229.

za govor o trinitarno-perihoretskom odnosu koji se prelijeva na antropološku perihorezu prepoznat je u ovome radu tekst Isusove velikosvećeničke molitve. Gramatičko-filološka analiza izvornoga grčkog teksta iščitala je zanimljive ukaze o bezvremenskoj i nadegzistencijskoj dimenziji te molitve izraženoj grčkim perfektom o trajnom događaju proslave koji se oslanja na prožimanje Oca i Sina s ljudima (perihoretsko-kenotički pasiv), o radosti Sina u Ocu i Oca u Sinu koja biva ispunjena u dijeljenju te njihove radosti s ljudima (perihoretsko-eshatološki pasiv), o trostruku posvećivanju koje se sastoji od Očeva posvećivanja Sina, Sinovljeva posvećivanja sama sebe za žrtvu i posvećivanja ljudi u istini (perihoretsko-ontološki mediopasiv), te, naposljetku, o uzajamnoj trinitarnoj i antropološkoj aktivnosti u nastojanju da bude savršeno jedinstvo među ljudima, a zatim i ljudi sa savršeno jednim Bogom (perihoretsko-ekumenski mediopasiv). Zaključno se može reći da je ova analiza potkrijepila teološku poruku ove molitve i neminovno ukazala na svu dubinu i ljepotu njezine teologije. Tako se u njezinoj teološkoj poruci može susresti teologija »proslave«, koja je očito kenotička, jer se govori o proslavi Sina na temelju poniženja, čime se pokazuje kako ono što se naziva dostojanstvom može najjasnije izići na vidjelo upravo u poniženju. Druga važna tema je Sinovljeva proslava Oca, koja se ostvaruje u objavi Oca, u približavanju njegove Osobe čovjeku po Sinu, odnosno, u proslavi od Sina koja znači, kako je to izrečeno u grčkoj igri riječi, »dogmatizaciju« Oca. Čovjek perihoretski postaje dionikom ove proslave sâmim Kristovim utjelovljenjem, po čemu postaje jedno sa Sinom i time sudjeluje u djelu trojstvene proslave. Promišljajući Sinovljevu proslavu Oca, opaža se i teološka artikulizacija Božjega imena. Kao što je u radu istaknuto, pisac velikosvećeničke molitve uz imenicu »ime« stavlja član, čime se dobiva snažna teološka kvaliteta: »ime« označava sâmu Osobu, bit Osobe, u ovom slučaju Oca. »Očevo ime« i »Očeva osoba« postaju i mogu se promatrati kao sinonimi.

U cjelovitom i sabranom praćenju odrednicâ za perihoretsku antropologiju u velikosvećeničkoj molitvi, u ovome se radu prepoznaju kao neizostavna i tri teološko-antropološka motiva – život, istina i ljubav. Čitava je poruka velikosvećeničke molitve prožeta ovim motivima, i to upravo u smislu trinitarno-antropološke perihoreze: čovjeku se daje vječni život u Bogu, ukoliko čovjek spozna istinu, odnosno ukoliko spozna Boga koji je istina, a ta se spoznaja vrši jedino po Sinu i njegovoj objavi Oca. Taj će život biti ostvaren kao *agápe*, tj. ljubav koja označava zajedništvo (*communio*) čovjeka s drugima, a time i sa sâmim Bogom.

Na kraju, vrhunac gramatičkih oblika teoloških važnosti u tekstu velikosvećeničke molitve svakako je glagol δίδωμι, koji se dokazuje kao uistinu

najsavršeniji za opis perihoretskoga odnosa. Ovaj teološki glagol, koji je, dakle, u svom značenju izrazito perihoretski, označava predanje. Na temelju provedene analize uočava se svojevrsna teologija predanja, odnosno teologija poniznosti, kojom se objašnjava, na principu značenja glagola δίδωμι, unutartrajtveni odnos jedinstva koji se ostvaruje neprestanim predanjem Osobâ jedne drugoj: Otac se predaje Sinu, Sin Ocu, a Duh ostvaruje njihovo međusobno predanje. Najizvršnija objava takva unutartrajtvena odnosa predanja nastupa u događaju križa. Tako se u predanju Sina Ocu i Očevim bolima zbog patnje Sina »rađa« Crkva pod križem u kojoj se iz perihoreze međusobna predanja Oca i Sina šalje Duh koji tu perihorezu proširuje na čovjeka i na svijet. U osobi se Duha, stoga, sâmo Trojstvo na perihoretski način predaje ljudima.

Ovakva se teološka promišljanja mogu primijeniti na suvremene humanističke izazove i noviju teološku misao. Polazeći već od filološkog definiranja osobe kao kategorije perihoretskih zakonitosti (odjekivanje u drugome) moguće je prepoznati odgovore na suvremeni antropološki izazov krize osobe i ljudskoga dostojanstva. Suvremenom humanističkom izazovu emotivizma suprotstavlja se perihoreza predanja kao *sebi-umiranja* za drugoga. Naposljetku, perihoretska antropologija odgovara i na sociološke izazove suvremenoga pluralističkog društva, u kojemu se sve više poseže za egalitarnošću (istosti), a ne jednakošću (priznanje različitosti koje su jedinstvene) osobâ. U ovom se kontekstu naznačava i specifično zajedništvo Crkve i dragocjena ekleziološka promišljanja Drugoga vatikanskog koncila. Svojim principom preslikavanja perihoreze triju božanskih osoba na sve oblike zajedništva ljudi, perihoretska antropologija ukazuje na osobnost bez individualizma i zajedništvo bez uniformnosti. Crkvu vidi u znaku perihoretskoga *communio*, kao međusobno prožimanje različitih služba i članova u služenju i »ikonu Trojstva«.

Summary

**ELEMENTS OF PERICHORETIC ANTHROPOLOGY IN
JESUS' HIGH PRIESTLY PRAYER
PHILOLOGICAL-THEOLOGICAL ANALYSIS AND ITS
HUMANISTIC ECHO IN POSTMODERNITY**

Marija PEHAR

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
m.marijape@gmail.com

Matej PETRIĆ

Archdiocesan Theological Seminary
Kaptol 29, HR – 10 000 Zagreb
mpetric1989@gmail.com

The contemporary world reveals, perhaps more than ever, a constant need of the human being for the other. This need for the other and for going beyond oneself in order to be related to something that is different from oneself (in order to be perfect) is identified in theology as a consequence of our being created in the image of God, who is, in himself, a communion of three persons. There is an ancient, but in the contemporary Trinitarian theology revived, term that comes from Stoic philosophy, which designates this communion, understood as mutual permeation and co-existence of those who are different and who, while not losing their specificity, become the perfect one – perichoresis. In the first chapter of this article the author presents a short historical-theological development of this term and its meaning in the contemporary Trinitarian theology, while also pointing out its relevance and applicability within the contemporary anthropology. To an extent that this anthropology sees the human being as a person capable for communion who follows the ideal of the triune perichoretic communion, it is itself a perichoretic anthropology.

In the second, main part of this article the author detects and points out elements of such anthropology in the text of Jesus' High Priestly Prayer (Jn 17:1-26). By using a philological analysis of the original Greek forms of this text, the author discovers interesting theological premises that can be used as a basis for a perichoretic theology of the High Priestly Prayer. The author points out that John's theological usage of the Greek past tense indicates eternal and meta-existential dimension of this prayer, while the grammatical game of 'perichoretic' passives (kenotic and eschatological) and 'perichoretic' mediopassives (ontological and ecumenical) expresses the mutual permeation of Trinitarian and anthropological perichoresis in Jesus's discourse on glorification

(theology of 'kenotic glorification'), on the fullness of joy of the Divine and human persons, on the Father's sanctification of the Son and of human beings, and, finally, on mutual Trinitarian and anthropological activities in an effort to bring out a perfect unity between human beings and, consequently, between human beings and perfectly one God.

Such philological-theological analysis also brings out a theological articulation of the noun 'name', which shows that the 'name of the Father' and the 'person of the Father' are theological synonyms. This theological synonymisation of the terms 'name' and 'person' tries to define the person as a perichoretic category ('to be a person' means 'to echo in the other'). Jesus' High Priestly Prayer also shows a strong theological message of the verb *di dwmi*, which describes the perichoretic relation within the Trinity most strongly, as a surrendering relation of one Divine person to another, and, consequently, to human beings in the event of the cross (theology of surrender).

The third part of the article, which can be understood as an actualisation of the previous theological reflection and an indication of its relevancy, tries to survey the contemporary humanistic reflection in the light of perichoretic anthropology by opposing the theological verb *δίδωμι* with the contemporary neo-humanistic ethics of emotivism. Apart from that, this part recognises the three theological-anthropological motives (life, truth, and love), discerned as the theological message of Jesus' High Priestly Prayer, to be of crucial importance for a wholesome anthropological discourse, especially as a discourse on ecclesiological perichoresis and Conciliar perichoresis of communion, which follows the ideal of Trinitarian *communio* (love as the basis of communion and equality in mutual glorification-service).

Key Words: *perichoretic anthropology, perichoresis, Holy Trinity, High Priestly Prayer, theology of 'glorification', the Name of God, theology of surrender, person, humanism, communio.*