

UDK 27-185.5Anselmus Cantuariensis, sanctus

Primljeno: 29. 1. 2015.

Prihvaćeno: 17. 6. 2015.

Pregledni članak

ANZELMOVA TEORIJA ZADOVOLJŠTINE U DJELU *CUR DEUS HOMO*

Filip ŠABALJA

A. Tentora 16, 51 557 Cres
fsabalja@gmail.com

Veronika Nela GAŠPAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Teologija u Rijeci – Područni studij
Omladinska 1, 51 000 Rijeka
nelagaspar99@gmail.com

Sažetak

Članak promišlja Anzelmovo razumijevanje spasenja s posebnim osvrtom na njegovo djelo *Cur Deus homo*. Prije svega želi se istaknuti osnovna nakana Anzelmovog teoretičara zadovoljštine kao i njezino pozitivno vrednovanje. Unatoč pozitivnim vidovima i Anzelmovu doprinosu teologiji, članak ukazuje i na reduciranje takve teologije na racionalnu konstrukciju koja gubi iz vida personalni odnos s Bogom. Anzelmov *intellectus fidei* zadržava se na svojim »nužnim razlozima« koji zasjenjuju dinamizam vjere shvaćene kao cjelovito ostvarenje odnosa s Bogom. To je očito napose u odsutnosti perspektive čovjekova pobožanstvenjenja kao bitnog vida novozavjetnog nauka o spasenju. Prema većini poznavatelja Anzelmovog filozofsko-teološkog misli, to je glavni razlog zašto je cijela teorija zadovoljštine stvorila dojam hladnog, juridičkoga poimanja spasenja.

Ključne riječi: utjelovljenje, spasenje, zadovoljština, grijeh, sloboda, Anselmo Canterburyjski, *Cur Deus homo*.

Uvod

Anselmo Canterburyjski, monah benediktinac, čije je kapitalno djelo *Cur Deus homo*¹ prevedeno na hrvatski u izdanju Kršćanske sadašnjosti, jedan je od veli-

¹ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo*, Zagreb, 2014.

kih kršćanskih svjedoka koji je ujedno i veliki učitelj čije će se djelo, premda napisano u XI. stoljeću, proučavati i za stotinu godina.² U tom se djelu Anzelmo usredotočio na razumijevanje kršćanskog spasenja i dao važan doprinos teologiji svojom teorijom zadovoljštine.

U ovome članku³ želimo ukazati na važnost pozitivnog vrednovanja teorije zadovoljštine, jer još uvijek među teolozima postoji vrlo negativno mišljenje o toj Anzelmovoj teoriji. Tako se primjerice Joseph Ratzinger, na kojega će se kasnije mnogi moderni teolozi pozivati,⁴ u *Uvodu u kršćanstvo* negativno osvrnuo na Anzelmovu teoriju zadovoljštine, ukazujući da je u njoj provedeno razdvajanje kristologije i soteriologije. Joseph Ratzinger misli da Anzelmovoj teoriji zadovoljštine nedostaje povezivanje Isusove osobe i djela.⁵ Za Ratzingera je polazište ispravnog tumačenja Isusova davanja zadovoljštine za grijeh svijeta i ostvarenja pomirenja na križu činjenica da Bog prvi dolazi čovjeku ususret te snagom svoje ljubavi i smilovanja nepravedna čovjeka čini pravednim. »Njegova pravednost je milost: to je aktivna pravednost koja shrvana čovjeka opet uspravlja, tj. izravna i usmjeruje.«⁶ Križ je stoga za Ratzingera ponajprije izraz neizmjerne Božje ljubavi koja se 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,

² Anzelmo (†1109. u Canterburyju) živi i djeluje u vremenu u kojem je monaška srednjovjekovna kultura na svojem vrhuncu. On je svjedok duhovne teologije koja se hranila »božanskim čitanjem« Svetog pisma (*lectio divina*), što je metoda molitvenog razmatranja Božje riječi njegovana u benediktinskim samostanima diljem tadašnje Europe, i njegovim komentiranjem (*sacra pagina*). Drugi izvor Anzelmova filozofsko-teološkog promišljanja je Augustinova misao, sva pružena prema traganju za razumijevanjem vjere. Stoga je i Anzelmov program isti: *fides quaerens intellectum (sui)*, traganje za razumijevanjem vjere koja ispunja i vodi vjernikov život te nastojanje da se izrazi njezina razumska koherentnost i pokaže njezina osnovanost. To je traganje unutarnji moment same vjere, a ne nešto što joj dolazi izvana. Očito je da je potrebno dobro poznavati duhovno-povijesnu pozadinu monaštva i kulturu visokoga srednjeg vijeka da bismo razumjeli Anzelma Canterburyjskog i njegovo promišljanje koje je nadišlo svoje vrijeme i koje je obilježilo čitavu zapadnu misao. O kulturi visokoga srednjeg vijeka te o značenju monaštva kao i o važnosti Augustinove misli u tom razdoblju vidi: Mariateresa FUMAGALLI – Beonio BROCCHERI – Massimo PARODI, *Povijest srednjovjekovne filozofije*, Zagreb, 2013., 39–69, te o Anzelm: *Isto*, 149–166.

³ Članak je koautorski rad nastao iz diplomskog rada »Anzelmovo izlaganje spasenja u 'Cur Deus homo'« (student: Filip Šabalja; mentorica: prof. dr. sc. Veronika Nela Gašpar).

⁴ Usp. Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, u: *Obnovljeni život*, 69 (2014.) 4, 435–445, bilj. 27.

⁵ »Stvari odmah izgledaju sasvim drugačije ako Isusa ne razdvajamo na njegovo djelo i njega samoga, da se ne radi o nekom djelu koje bi bilo odvojeno od njega samoga, da se ne radi o izvršenju zadatka na koji bi i sam Bog bio obavezan«, Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1993., 232.

⁶ *Isto*, 283.

nego se on sastoji u raspoloživosti da u zahvalnosti primi dobra spasenja koja mu je Bog udijelio.«⁷ Sam Joseph Ratzinger to potvrđuje kada piše: »Biti raspoloživ za Božje djelovanje – to je kršćanska žrtva.«⁸

Pod nešto drukčijim vidom Joseph Ratzinger govori o pojmu zadovoljštine u razumijevanju Kristova spasenjskog djela u svojem djelu *Isus iz Nazareta*. On ističe da već »u novozavjetnoj literaturi postoje razni pokušaji da se Kristov križ protumači kao novo bogoštovlje, prava zadovoljština i pravo očišćenje uprljanoga svijeta. [...] Budući da je u čovjeku Isusu prisutno beskrajno dobro, sada je u svjetskoj povijesti prisutna i djelotvorna protusila za svako zlo, dobro je uvijek beskrajno veće od cjelokupne količine zla, koliko god ona bila strašna.«⁹ Papa ističe da i danas nailazimo na prigovore protiv ideje zadovoljštine: »Uvijek se iznova govori: nije li Bog koji zahtijeva beskrajnu zadovoljštinu okrutan? Nije li ta zamisao nedostojna Boga? Ne moramo li se odreći zamisli zadovoljštine...«¹⁰ Na te prigovore Joseph Ratzinger odgovara: »Stvarnost zla, nepravde, koja kvari svijet i istodobno zatamnjuje Božju sliku – postoji, i to zbog naše krivice. Ne možemo jednostavno prelaziti preko nje, moramo se suočiti s njome. Sada se, dakle, ne može reći da okrutni Bog zahtijeva nešto beskrajno. Upravo je obratno: sam Bog se stavlja kao mjesto pomirenja i, u svojem Sinu, trpljenje uzima na sebe. Sam Bog unosi u svijet svoju beskrajnu čistoću kao dar. Sam Bog 'ispija kalež' svih strahota i tako ponovno uspostavlja pravdu veličinom svoje ljubavi koja po trpljenju preobražava tamu.«¹¹

Razumljivo je da u ovom članku ne možemo iznijeti različite vidove te duboke i složene Anzelmove studije.¹² Pokušat ćemo najprije istaknuti osnovnu nakanu Anzelmove djela i njegovo izlaganje događaja otkupljenja. Potom ćemo ukazati da je njegova teorija zadovoljštine u skladu s novoza-vjetnom mišlju, prema kojoj se spasenje shvaća kao oslobođenje čovjeka od ropstva grijeha, kao otkupnina (usp. Mk 10,45) i kao zadovoljština (usp. Heb 9,22). Nakon toga ćemo ukazati na određene problematične vidove Anzelmove teorije zadovoljštine, koji se mogu razumjeti iz njegova dijalektičko-racionalnoga *intellectus fidei*, koji se zadržava na »ljepoti« svojih dokaza i na

⁷ Valerija KOVAČ, *Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzingera/Benedikta XVI.*, Zagreb, 2014., 283.

⁸ Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 284.

⁹ Joseph RATZINGER, *Isus iz Nazareta*, II, Split, 2011., 221.

¹⁰ *Isto*, 221–222.

¹¹ *Isto*.

¹² Usp. Paul GILBERT – Helmut KOHLENBERGER – Elmar SALMANN (ur.), *Cur Deus homo*, Atti del Congresso anselmiano internazionale Roma, 21–23 maggio 1998, Roma, 1998., 199.

»nužnim razlozima«. Ta posebnost, ali i problematičnost, Anzelmovih metode reducira teologiju na racionalnu konstrukciju koja gubi iz vida personalni odnos a Bogom.¹³

1. Obzorje Anzelmova spisa *Cur Deus homo*

Sâm Anzelmo u Predgovoru upozorava da je bio prisiljen dovršiti spis brže negoli mu se činilo prikladnim te je stoga i kraće negoli je sam to htio, a sve zbog nekih koji su bez njegova znanja prepisivali prve dijelove knjige prije no što je djelo bilo dovršeno i pažljivo pregledano.¹⁴ U Predgovoru Anzelmo sa svom potrebnom jasnoćom ističe i predmet kojim se bavi: »U skladu s određenom tematikom spisu sam dao naslov *Zašto je Bog postao čovjekom*, a podijelio sam ga u dvije knjige. Prva knjiga sadrži prigovore nevjernikâ, koji odbacuju kršćansku vjeru jer drže da se ona protivi razumu, i odgovore vjernikâ. I najposlije, ne uzimajući u obzir Krista, kao da se nikad nije ništa dogodilo s njim u vezi, prvi dio nužnim razlozima dokazuje kako nije moguće da se itko bez njega spasi. A u drugoj se knjizi na sličan način, kao da se ništa o Kristu ne zna, pokazuje, s ne manje očitim razlogom i očitom istinom, kako je ljudska narav stvorena da cijeli čovjek, to jest u tijelu i duši, jednoc uživa u blaženoj besmrtnosti; kako je nužno da se dogodi ono radi čega je čovjek stvoren te da to bude samo po čovjeku-Bogu; i, napokon, da se po nužnosti treba dogoditi ono što vjerujemo o Kristu.«¹⁵

Nosivi pojam u kojem Anzelmo Canterburyjski, odgovarajući na pitanja u duhu svojeg vremena, sintetizira biblijsku poruku o spasenju (otkupljenju) grešnika jest *satisfakcija*. Termin *satisfakcija* (zadovoljština, naknada, pomirenje, pa onda i zadovoljstvo koje odatle proizlazi za onoga koji je dobio zadovoljštinu) nije biblijskog podrijetla. On pripada kasnijoj crkvenoj teološkoj tradiciji, a trajno je i duboko obilježio zapadnu soteriološku misao

¹³ O Anzelmovoj dijalektičko-racionalnoj metodi vidi: Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, 435–445.

¹⁴ Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo*, Predgovor.

¹⁵ Isto. Stjepan Kušar, prevoditelj toga djela na hrvatski jezik, u Uvodu ističe da drukčije i suvremenijim rječnikom rečeno, Anzelmo u spisu *Zašto je Bog postao čovjekom* odgovara na pitanja: »Kako pod uvjetima grijehom i zlom prožete ljudske povijesti može biti ostvaren njezin preokret k dobru? Je li i kako je pod uvjetima nespašenosti moguće realizirati spasenje grješnika? I na koga to spada te kako u tom svjetlu izgleda konačna svrha, smisao čovjeka pojedinca i čovječanstva u cjelini? Kako se sve to dade misliti i koji su razlozi vjere da to bude upravo tako kako jest i kako je bilo, a ne drukčije?«, Stjepan KUŠAR, Uvod, u: Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo*, 8.

u drugom tisućljeću kršćanske povijesti.¹⁶ Oko tog se termina organizirala zapadna teološka teorija spasenja stavljajući naglasak na uzlaznu službu posrednika Isusa Krista.

Kroz stoljeća kršćanske misli i pobožnosti mnogi selektivni i skraćeni prikazi Anzelmova nauka o zadovoljštini predviđali su dinamiku Anzelmovog misli u dijalogu i samim time nisu donijeli autentičnu Anzelmovu soteriologiju misao, nisu pokazali njezine dobre strane nego često samo njezine nedorečenosti i ambivalentnosti koje su možebitno pridonijele kasnijem iskrivljanju njegove misli, sve do najnovijeg doba. Parcijalne lektire Anzelmova opusa, razvijane do danas, pokazuju kako je njegovo upozorenje koje donosi u Predgovoru djela *Cur Deus homo* na mjestu. Naime, Anzelmo zahtijeva »da svi oni koji budu htjeli prepisivati ovu knjigu stave na početak ovaj kratak predgovor s naslovima poglavlja cijeloga spisa, tada da svaki, u čije god ruke bude ona dospjela, uzmogne takoreći na njezinu čelu odčitati ima li u njoj cijeloj nešto što on ne bi uvažio«¹⁷. Anzelmo u predgovorima svojih knjiga gotovo redovito daje takva upozorenja o prepisivanju. Svaki njegov spis predstavlja nedjeljivu cjelinu: ulančanost istina ili argumenata, koja se ne smije proizvoljno secirati i tako iz nje izdvajati i zasebno promatrati njezine dijelove, jer se u protivnom izobličuje njegov program razvijanja *intellectus fidei*. Zato ćemo u drugom dijelu članka donijeti pregled sadržaja samog djela *Cur Deus homo*.

Dijalog *Cur Deus homo* pripada drugom razdoblju Anzelmova stvaralaštva, kada je bio biskup u Canterburyju (1094. – 1109.). U tom je razdoblju Anzelmo uskratio prisegu vjernosti engleskom kralju Henriku I. pa je morao u progonstvo u Italiju, gdje je dovršio svoj spis u velikoj žurbi jer su u međuvremenu, bez njegova znanja i odobrenja, počele kružiti kopije nekih dijelova spisa.

Profesor Stjepan Kušar, koji je preveo taj dijalog Anzelma i njegova učenika Bozona, ističe da nije lako prevesti latinski naslov djela. On sam držao se uobičajenog opisnog prijevoda naslova: *Zašto je Bog postao čovjekom*, ali pritom

¹⁶ Usp. Aldo STARIĆ, Teorije spasenja kroz povijest, u: *Bogoslovska smotra*, 52 (1983.) 4, 513–535, ovdje 525. Latinska riječ za zadovoljštinu jest *satisfactio*, a potječe od glagola *satis-facere* što znači »činiti dosta, zadovoljiti, podmiriti«. Ta je riječ preuzeta iz područja prava i prenijeta u teološko-pokorničko područje, napose kod Tertulijana. Sa sv. Ambrozijem kategorija zadovoljštine počela se primjenjivati na vrijednost Kristove muke, a kasnije ju je dokraja razradio Anzelmo Canterburyjski u djelu *Cur Deus homo*. Također usp. Giovanni IAMMARRONE, Zadovoljština, u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2010., 1279–1281, te *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., §§ 599–618.

¹⁷ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, Predgovor, 50–51.

upozorava čitatelja da latinski *cur* pita o dvama uzrocima ujedno, tj. o tvornom i o svršnom uzroku, tako da valja čuti ujedno i *zašto* i čemu Bogočovjek.¹⁸

Cur Deus homo pisan je u formi dijaloga između Anzelma i njegova učenika. Ona najbolje odgovara formi Anzelmovog dijalektičke misli jer omogućuje ne samo jasnu formulaciju dvojbi i njihova otklanjanja nego i uvođenje novih pitanja i odgovora. Anzelmov sugovornik Bozon iznosi prigovore na račun kršćanskog shvaćanja utjelovljenja i spasenja po Isusu Kristu. Ti prigovori dolaze s dviju strana: od samih kršćanskih vjernika, koji vjeruju ali ne razumiju, te od nevjernika,¹⁹ koji niti vjeruju niti razumiju. Pritom je Anzelmo suočen s jednim novim pitanjem koje proizlazi iz čovjekove racionalnosti i koje združuje obje te strane u istom traganju: U ime kojih se razloga može tvrditi i opravdati da je nužno ne samo utjelovljenje Sina Božjega nego i to da on trpi i umire na križu da bi nas spasio? Nije li sve to zapravo ludo i Boga nedostojno?²⁰

Anzelmovu argumentaciju u spisu *Cur Deus homo* valja promatrati u cjelini njegovih soteriologijskih preokupacija kao i u kontekstu kulture njegova vremena.²¹ Samo pitanje nije novo, ali je nov moment nužnosti na koji

¹⁸ Usp. Stjepan KUŠAR, Uvod, 5.

¹⁹ Iako ih Anzelmo izričito ne spominje, riječ je o antičkim poganima, Židovima i najvjerojatnije muslimanima.

²⁰ Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 3, 6.

²¹ O kulturnom kontekstu Anzelmova vremena Walter Kasper piše: »Anzelmova teorija zadovoljštine može se shvatiti samo u kontekstu germanskoga ranog srednjovjekovnog feudalnog poretka. Ona se sastoji u uzajamnom savezu vjernosti između feudalnog gospodara i podanika (vazala). Podanik prima od gospodara posjed i zaštitu i time udio u javnoj vlasti. Gospodar prima od podanika obećanje da će ga pratiti i služiti mu. Red, mir, sloboda i pravo počivaju na priznavanju gospodarove časti. Čast gospodara nije njegova privatna čast, nego je to njegov društveni položaj, po kojemu je on jamac javnog reda i mira. Povreda te časti, znači bespravnost, nespokojstvo, neslobodu, kaos. U zahtijevanju ponovne uspostave te časti ne radi se dakle o osobnoj zadovoljštini gospodara, nego o ponovnom uspostavljanju reda cjeline. Sukladno tome Anzelmo razlikuje čast Božju 'ukoliko se njega tiče' i čast Božju 'ukoliko se odnosi na samog stvora'. S onog prvog gledišta njoj se ne može ništa dodati i ništa joj se ne može oduzeti. Međutim, ako čovjek više ne priznaje čast Bogu, onda se ruši *ordo iustitiae* u svijetu. Kod povrede Božje časti ne radi se, dakle, uopće o Bogu, nego o čovjeku, o poretku i ljepoti svijeta. Božja osobna čast ne zahtijeva ponovnu uspostavu, nego to zahtijeva iznakaženi i narušeni svijet, koji ostaje u redu samo dok čuva čast Božju. Ne radi se o ponovnoj uspostavi časti nekog ljubomornog Boga; ne radi se ni o jednom apstraktnom pravnom poretku i obratnu, koji mora biti podmiren. Kod priznavanja i ponovnog uspostavljanja Božje časti radi se o slobodi, miru, redu i ispunjenju smisla svijeta. Međutim, budući da je Bog stvorio čovjeka kao slobodna i hoće slobodno priznanje od strane stvora, on ne može ovo ponovno uspostavljanje nikako izvršiti iz čiste ljubavi tako reći mimo čovjeka. Time što se Bog veže na *ordo iustitiae*, on štiti čast koja pripada čovjeku, on čuva njegovu slobodu i ostaje vjeran svojem stvorenju. Božje vezivanje uz *ordo iustitiae* jest, dakle, izraz Božje stvariteljske vjernosti. Promatramo li Anzelmovu teoriju zadovoljštine u toj perspektivi,

se Anzelmo usredotočuje.²² Stjepan Kušar ukazuje na činjenicu da se u Anzelmovo vrijeme traganje za razumijevanjem vjere – na Augustinovu tragu kao *fides quarens intellectum (sui)* – ne zadovoljava pukim recitiranjem ranijih odgovora. Istina, Anzelmo polazi od patrističkih odgovora i ne smije se smetnuti s uma da on odmah na početku svojeg djela *Cur Deus homo* sažimlje patrističku argumentaciju usredotočenu na otkupljenje shvaćeno kao Kristova pobjeda nad Sotonom, pa se odatle otvara nova perspektiva svakomu tko u Krista vjeruje.²³ Ti patristički odgovori ističu Božju darežljivost prema grešniku i bezmjernost njegova milosrđa, što je usmjereno prema obnovi »staroga čovjeka«, odnosno prema »novom stvorenju«. Iz toga jasno proizlazi da je za patristiku i za Anzelma Kristovo silazno posredništvo (descendentna medijacija) temeljna pretpostavka soteriologijske misli. U njoj je temelj ono što Bog čini u utjelovljenju Riječi i na tom se temelju shvaća i uzlazno posredništvo utjelovljene Riječi, Isusa Krista (ascendentna medijacija). Tu se, piše Stjepan Kušar, »vidi kako izgleda ljubav i predanje stvorenja Bogu pod uvjetima povijesti u kojoj su na djelu i pravednost i grijeh, i dobro i zlo«²⁴. Anzelmo želi pokazati spasotvornu nužnost utjelovljenja Riječi i nužnost Isusove smrti na križu. Riječ je o nužnosti koja ne pridolazi odnekud izvana, nego je imanentna Bogu, koji ostaje trajno vjeran svojem naumu dobra za svoje stvorenje – također pod uvjetima povijesti prožete grijehom.

U svojem traganju za odgovorom Anzelmo polazi od novog Bozonova pitanja: Zašto je Bog izabrao tako težak, mučan i njega nedostojan put, kad je na raspolaganju zasigurno imao i druge putove i druga sredstva?²⁵ »Pita se,

onda ona posve odgovara biblijskom svijetu mišljenja i predočavanja. Prema Pismu, Božja pravda u Savezu otvara čovjeku takav životni prostor, u kojem čovjek smije biti ne samo primalac Božje dobrote nego i slobodni Božji partner. Priznavanje Boga kao Gospodara daje dakle čovjeku život; Božja vladavina utemeljuje čovjekovu slobodu, neposlušnost grijeha, naprotiv, uzrok je nereda, nemira i smrti. Time što Isus Krist ovu grijehom prouzrokovanu smrt u slobodnoj poslušnosti uzima na se i tako Boga i u njegovoj pravednosti priznaje Bogom, zasniva se Novi savez te i svijetu opet postaje moguć mir i sloboda. Time što Isus Krist stupa na naše mjesto, ne nadoknađuje on naše djelovanje – zastupništvo nije nadomjestak! – nego ga upravo omogućuje, tako da oslobađa za nasljedovanje u poslušnosti vjere i za služenje ljubavlju«, Walter KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 270–271.

²² Ranokršćansko naviještanje bilo je trajno suočeno s tim pitanjem. Apostol Pavao u svojem odgovoru na to pitanje ističe paradoksalnu objavu Božje moći i mudrosti upravo na križu (usp. 1 Kor 1,22-25). Na tom je tragu i Tertulijan u svojem djelu *De carne Christi*: »Respet je Božji Sin, nije sramno jer se valja sramiti. I umro je Božji Sin: sasvim je vjerodostojno jer je besmisleno. I pokopan je uskrsnuo; sigurno je jer je nemoguće«, navedeno prema: Vjekoslav BAJSIĆ, *Obrnuto vrijeme*, Zagreb, 1994., 164–167.

²³ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 3.

²⁴ Stjepan KUŠAR, Uvod, 15.

²⁵ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 6 i 8.

naime, zašto Bog nije mogao spasiti čovjeka drukčije, ili, ako je mogao, zašto je to htio na taj način. Jer čini se da Bogu ne priliči spasiti čovjeka na taj način niti se pokazuje što ta smrt vrijedi za spas čovjeka. Ta bilo bi čudno da bi Bog tako uživao u krvi nedužnoga ili je tako trebao da samo po njegovu ubojstvu ushtjedne ili uzmogne oprostiti krivicu.«²⁶

U jasnom i jednoznačnom odgovoru Anzelmo poštuje trojicu partnera koji sudjeluju u drami križa: Oca, utjelovljenog Sina i grešnog čovjeka. Bog nije Isusa »protiv njegove volje prisilio umrijeti niti je dopustio da bude ubijen, nego je on sâm (tj. Isus) svojevoljno podnio smrt da spasi ljude«²⁷. Židovi su ga »progonili sve do smrti [...] ni zbog čega drugog doli zbog toga što se u životu i u govoru nepopustljivo držao istine i pravednosti«²⁸. Anzelmo u dijalogu *De veritate* definira pravednost kao »ispravnost volje, a ta se ispravnost čuva radi nje same«²⁹. Dakle, »nije Bog prisilio Krista umrijeti [...] nego je (Krist) drago- voljno podnio smrt, ne iz poslušnosti da napusti život, nego iz poslušnosti da očuva pravednost u kojoj je ustrajao tako odvažno da se po tome izložio smrti«³⁰. Sina, dakle, nije na smrt osudio i smrti prepustio Otac žedan osvete, nego su jedan i drugi imali isti cilj: obnovu ljudske naravi, novo stvorenje. Otac tu smrt hoće i prihvaća utoliko što je ona spasotvorna i usprkos njezinu patničkom značenju, »premda nije volio njegovu muku«³¹.

Stjepan Kušar ukazuje na činjenicu da Anzelmo u svojem promišljanju »ide korak dalje te nastoji pokazati kako Božje oprostjenje nije dostatno za spas ljudi ako nema ničeg što bi sa strane ljudi (stvorenja) odgovaralo tom oprošte- nju. Tu uzlaznu dinamiku Isusove muke i smrti isticala je također patristika, ali ona nije formalizirala nužnost čovjekova doprinosa božanskom opraštanju i obnovi stvorenja«³². Anzelmo upravo to nastoji pokazati u svojem izlaganju događaja otkupljenja. Ako se, dakle, inicijativa Očeve ljubavi u Sinu povijesno ozbiljila mukom i smrću Isusa Krista na križu, to je prema Anzelmu zato što

²⁶ *Isto*, I, 10.

²⁷ *Isto*, I, 8.

²⁸ *Isto*, I, 9.

²⁹ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *De veritate*, XII, u: Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, II, Zagreb, 2000., 52–53. O pojmu pravednosti i o njegovoj teologijskoj uporabi u Anzelma vidi u prijevodu dijaloga Marine Miladinov, Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, Zagreb, 2000., 293–295.

³⁰ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo*, I, 9.

³¹ *Isto*, I, 10.

³² Stjepan KUŠAR, Uvod, 16. Kušar pita: »Bi li, naime, oprostjenje bilo dostojno tog imena kad stvorenje sa svoje strane ne bi baš ništa tomu pridonijelo? Ne izražava li Božje milosrđe svoje poštovanje prema čovjeku i ne priznaje li ono njegovu čast time što hoće – po pravednosti – da i on sa svoje strane pridonese pobjedi nad grijehom, obnovi stvorenja i reparaciji Božje časti ukoliko se ta čast tiče stvorenja?, *Isto*, 15, bilj. 25.

je nešto na strani Božjoj i na strani čovječjoj nužno zahtijevalo da bude tako. Da bi se to jasno uočilo, valja nam pokazati ustroj Anzelmov argumentacije u spisu *Cur Deus homo*. No prije toga donijet ćemo pregled sadržaja samog Anzelmova spisa *Cur Deus homo*.

2. Anzelmovo izlaganje događaja otkupljenja u spisu *Cur Deus homo*

2.1. Situacija grešnog čovjeka pred Bogom

Prema Christophu Schönbornu Anzelmo svoje izlaganje događaja otkupljenja započinje formuliranjem triju aksioma koji potječu iz analize čovjekove grešne situacije pred Bogom.³³ Ti se aksiomi pretpostavljaju i »samo unutar okvira ovih pretpostavki argumentacija može pokazati nutarnju nužnost utjelovljenja. To su pretpostavke koje Anzelmo dijeli sa svojim sugovornicima, ali i sa svojim protivnicima, one označuju zajednički temelj«³⁴ Židovima, muslimanima i kršćanima. Tri aksioma istraživanja koji tvore okvir i razlog uma, Anzelmo donosi u desetom poglavlju prve knjige: »neka bude utvrđeno među nama to da je čovjek stvoren za blaženstvo koje se u ovom životu ne može imati, niti k njemu može itko prispjeti osim po oproštenju grijehâ i da nijedan čovjek ne proživljava taj život bez grijeha...«³⁵

Prije rasprave o tim pitanjima Anzelmo hipotetički isključuje Kristovu faktičnu egzistenciju i pita se mogu li se ta tri aksioma održati i bez vjere u Otkupitelja. Na kraju prve knjige Anzelmo će pokazati da samo Krist može ispuniti spomenute aksiome. Cjelokupno otkupljenje s Božje strane smjera da čovjeku omogući da bude blažen. Da bi to postao, on mora biti u cijelosti čist, bez grijeha, pravedan. Da bi čovjek postao blažen, a to je Božji naum, u obzir ne može doći to da jednostavno Bog sve čovjeku oprosti.³⁶ Ne samo da bi time nepravednici i pravednici bili izjednačeni nego bi čovjek ostao isti, njegovo cjelokupno biće bi i dalje ostalo isto. Na taj način spasenje ne bi uopće bilo spasenje, zlo ne bi bilo iznutra slomljeno i preobraženo. Zato Anzelmo odbacuje misao o spasenju prema kojoj bi se spasenje dogodilo kao čin pukoga Božjega oprosta. Anzelma zanima »*reparatio* ili *restauratio hominis*, obnova čovjeka, novo stvaranje ili uspostava čovjeka u njegovo bogomdano dostojanstvo i čast te po tome 'kompletiranje' Božjeg grada«³⁷. U tom kontekstu Anzelmo razvija

³³ Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 11–24.

³⁴ Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, Zagreb, 2008., 190.

³⁵ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 10, 38–39.

³⁶ *Isto*, I, 12.

³⁷ Stjepan KUŠAR, Uvod, 15.

teoriju zadovoljštine, ističući da je ona u skladu s dostojanstvom Boga i dostojanstvom čovjeka.

Od čovjeka se stoga zahtijeva da ozbiljno shvaća svoju stvorenost. Čovjek je ono stvorenje koje svoje izvorište u Bogu može i mora prihvatiti slobodnom voljom. To je »ispravnost volje« po kojoj se usmjeravamo prema Bogu. Božja je slava, dakle, da naša volja bude podvrgnuta njegovoj volji. »Volja svakog razumnog stvora treba se podvrgnuti volji Božjoj.«³⁸ Tko to ne učini »oduzima Bogu što je njegovo i obeščašćuje ga; to znači 'griješi'«³⁹. Po grijehu je narušen sveopći red. Grijehiti ne znači ništa drugo nego ne pružati Bogu ono što smo mu dužni pružati.

Čovjekova je sloboda u tome da se potvrdi u ispravnosti volje i tako uvrsti u Božji red. To je *debitum* koji dugujemo Bogu, ne bilo što, nego ono najveće što nam je darovano, našu slobodu, našu volju. To je u skladu s Božjim redom. Ako se čovjek ogriješi o taj red, šteti najprije samomu sebi jer zloupotrebljava svoju slobodu i tako je gubi.

Za Anzelma grijeh nije samo individualna stvar. Svemir je uređena cjelina. Božja volja želi i zahtijeva da se poštuje red i ljepota svemira. Taj red cjeline treba voditi ponašanje stvorenja, jer su ona izraz Božje volje, Božjeg uma. Bog ne može dopustiti da ljepota njegova reda stvaranja bude imalo povrijeđena. Grijeh je, stoga, za Anzelma obeščašćenje Boga jer narušava njegov ispravan red. Kod Anzelma susrećemo taj univerzalistički pogled koji očituje jedinstvo kozmologije, ontologije i etike u jednom sveobuhvatnom redu cjeline. Taj pogled cjeline pripada i vlasništvu biblijske objave.

Budući da je grijeh »nered«, Anzelmo drži da bi bilo nedostojno Boga da ne kazni grešnika. Riječ je u bitnome o slobodi koju je Bog dao čovjeku i koja čini vrhunac Božjega reda. Ništa ne može narušiti red stvaranja, osim zloupotrebe ljudske slobode, a to je grijeh. Sva su druga stvorenja čvrsto ukorijenjena u svoju zakonitost. Poredak božanske pravednosti zahtijeva ukidanje grijeha i ponovnu uspostavu reda u svijetu.⁴⁰

Anzelmova argumentacija nosi ideju Božje veličine s jedne strane i poredak pravednosti s druge strane. Poredak pravednosti, za kojim Bog ide, jest poredak ljepote pa nije moguće da Bog podnosi nesklad i izobličenosť u svojim naumima i njihovoj realizaciji kao što ni čovjek koji kupuje bisere neće podni-

³⁸ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 11, 38–41.

³⁹ *Isto*.

⁴⁰ Usp. Gilbert GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, u: *Theologische Quartalschrift*, 153 (1973.) 4, 323–345.

jeti da u njegovoj riznici bude blatnjav biser.⁴¹ Stoga je satisfakcija prisposobljenja svojevrsnom pranju.⁴²

Bog ne samo da oprašta i ponovno daje svoje povjerenje čovjeku nego on ispravlja čovjekovu slobodu, omogućuje pravo htijenje koje je bilo pervertirano; Stvoritelj oslobađa slobodu stvora.⁴³

2.2. Spasenje je događaj dviju sloboda

Bogu je neprihvatljivo to da je »uzalud« stvorio čovjeka. Stoga se Bog, stvorivši čovjeka u svojoj dobroti, dragovoljno obvezao dovršiti ono što je započeo. Što Bog čini, milost je, čisti dar i ujedno izraz njegove vjernosti samome sebi i njegovu dobrom naumu sa stvorenjem. Spasenje je za Anzelma događaj dviju sloboda, Božje i čovjekove.

Spasenje je ponajprije događaj Božje slobode. Bog spasenje ne čini prisilno. Stvarajući svijet, on samoga sebe obvezuje da ostvari svoj naum s čovjekom, i zato ne može ne spašavati čovjeka. Anzelmo objašnjava da u Bogu može postojati samo »susljedna nužnost« koja proizlazi iz njegove slobode kojom on samog sebe obvezuje da djeluje na određen nužan način.⁴⁴

Sam čin spasenja također je događaj Isusove slobode. Isus Krist sve čini slobodno.⁴⁵ Ne postoji nikakva prisila Boga Oca prema svojem Sinu. »Nije

⁴¹ Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 19.

⁴² *Isto*, I, 9.

⁴³ Antropološki supstrat Anzelmove analize satisfakcije započinje analizom međuljudske pravednosti i naknade. Christoph Schönborn u svojem prikazu Anzelmove nauka o satisfakciji (zadovoljštini) upućuje na Adriana Schenker, koji analizira tu situaciju polazeći od Biblije i primjenjujući je na Anzelma. Adrian Schenker pokazuje da je načelo *zadovoljština ili kazna* model rješavanja konflikta koji je detaljno razvijen u Starom zavjetu. Pritom je riječ o umanjivanju nasilja, dobrohotnom izmirenju koje će spriječiti novo nasilje. Satisfakcija, »ispaštanje« ili zadovoljština čin je kompenzacije po kojemu se obje strane dobrohotno izmiruju, povrijeđeni partner očituje spremnost za opraštanje, a krivac spremnost da prihvati ili zatraži oproštenje nekim primjerenim znakom (naknadom). Postoji samo jedno od dvoga, ili zadovoljština ili kazna. Kad je pružena zadovoljština, kazna postaje nepotrebna. Sa zadovoljstinom dolazi do oslobađanja od tereta kazne. Zajedništvo je tada ponovno uspostavljeno i više nisu potrebni nikakvi drugi naponi. Schenker je ujedno pokazao da je opraštanje nešto što ima dvije strane. Riječ je o promjeni volje koja postaje vidljiva i koja molbi za oproštenje pridonosi više od »normalnoga«, a naknada mora premašivati štetu. Samo se na taj način ponovno uspostavlja ono zajedništvo koje će objema stranama vratiti njihovo pravo i čast. To se ne postiže ni bezuvjetnim oproštenjem u smislu napuštanja svojega vlastitoga, ni odmazdom, činom osvete, kojim se samo stvara nova nepravda. Usp. Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 194–195.

⁴⁴ Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, II, 17.

⁴⁵ Usp. *Isto*, I, 9.

Bog Otac s onim čovjekom postupao tako kako se čini da ti to shvaćaš niti je nedužnog predao smrti za krivca. Nije ga, naime, protiv njegove volje prisilio umrijeti niti je dopustio da bude ubijen, nego je on sâm svojevóljno podnio smrt da spasi ljude.«⁴⁶ Isto tako, slobodni Bog nije krvoločni bog koji bi uživao u patnji i smrti svojega Sina kako bi bio zadovoljan. Ne, Bog ne voli patnju i smrt, protivi im se. Anzelmo piše: »Stoga, budući da se Ocu svidjela Sinovljeva volja te ga nije spriječio da hoće ili izvrši to što je htio, ispravno se tvrdi kako je htio da Sin tako odano i tako plodno podnese smrt, premda nije volio njegovu muku.«⁴⁷ Ali u Isusu Kristu Bog preuzima i patnju i smrt, jer zna da jedino tako može spasiti čovjeka.

Međutim, Božje se spasenje ne može dogoditi bez čovjekove slobode. Čovjek, kao zadovoljštinu za grijeh, treba Bogu dati nešto što nije dužan dati kao stvorenje. To je, prema Anzemu, čovjek Isus Krist ostvario svojom slobodnom predanošću smrti. Naime, svi su ljudi dužni umrijeti zbog grijeha. Kako je Krist bez grijeha, on nije bio dužan umrijeti, ali je umro te time dao ono što nije bio dužan dati.⁴⁸ Zato spasitelj čovjeka ne može biti samo Bog, nego i čovjek, Bogočovjek. Koliko je Anzemu stalo do čovjekova dostojanstva, prema Stjepanu Kušaru,⁴⁹ svjedoči i njegovo promišljanje (koje će kasnije preuzeti svi srednjovjekovni teolozi) o tome da spasitelj ne smije nikako biti samo čovjek, jer bi time čovjek bio sluga drugome čovjeku. A to se protivi čovjekovu dostojanstvu. Zato Anzelmo kaže: »Otkupljenje čovjeka nije se moglo dogoditi drukčije negoli po božanskoj osobi.«⁵⁰

Koliko je Anzemu važan odnos čovjekove slobode spram Božje slobode, Ivica Raguž vidi u činjenici da je on prvi teolog koji je u cijelosti iz svoje soteriologije isključio đavla. »Prema patrističkoj tradiciji, čovjek je nakon istočnoga grijeha pao pod vladavinu đavla te je đavao dobio pravo na čovjeka. Kako je đavao također htio imati pravo i na Isusa Krista, on je time učinio nešto što nije smio, a to je nepravda, jer je Isus Krist bio nedužan. Zbog toga je Bog po Isusu Kristu oslobodio čovjeka iz vlasti đavla. Anzelma ta teorija uopće ne zanima. On u središte stavlja odnos Božje i čovjekove slobode, njihov dramatični odnos koji se jedino može razriješiti zadovoljštinom Bogočovjeka.«⁵¹

⁴⁶ Usp. *Isto*, I, 8.

⁴⁷ Usp. *Isto*, I, 10.

⁴⁸ Usp. *Isto*, II, 11.

⁴⁹ Usp. Stjepan KUŠAR, Uvod, 17.

⁵⁰ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom*. *Cur Deus homo*, I, 5.

⁵¹ Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, 443.

2.3. Nužnost zadovoljštine Bogočovjeka

Zadovoljština je kod Anzelma nešto pozitivno. Čovječanstvo mora ponovno iskazati Bogu čast, priznati ga kao Gospodina i slobodno mu se podložiti da bi njegova vlastita sloboda bila potvrđena. Anzelmo ističe da Bog svojim opraštanjem ne stavlja izvan snage red stvaranja, ne zaobilazi ljudsku slobodu. Kad bi Bog činio tako, čovjeku ne bi bilo vraćeno njegovo izvorno dostojanstvo i sloboda.⁵² Da bi odgovaralo božanskom redu, »otkupljenje mora čovjeku vratiti njegovo pravo, osposobiti ga da u svojoj slobodi sam bude odgovoran za otkupljenje«, piše Gilbert Greshake.⁵³ Riječ je o »sjaju slobode«, o iscjeljenju onoga što je »slomljeno«.

Anzelmo, polazeći od zadovoljštine kao novog oblika soteriologijskog zahtjeva, pokazuje nužnost dviju naravi u Kristu i nužnost jedinstvenosti njegove osobe – sve u perspektivi kalcedonske dogme.⁵⁴ Isus Krist, Bogočovjek, jest bez grijeha pa nije podvrgnut zakonu smrtnosti, kojemu je podvrgnut svaki čovjek jer se pod grijehom rađa. Ako, dakle, Isus Krist nije pod zakonom smrtnosti, on može, ako to hoće, dragovoljno umrijeti. U tome i jest njegova sposobnost izvršiti satisfakciju. S jedne strane, on može dati Bogu »nešto veće od svega onoga što je pod Bogom«, a s druge strane on može to izvršiti »slobodno [...], a ne zato što je dužan«⁵⁵.

Na pitanje, dakle, zašto je Bog postao čovjekom, Anzelmo odgovara da je to zato što je samo Bog mogao ostvariti spasenje. Budući da je samo čovjek dugovao naknadu, bilo je razumno i u tome smislu nužno da sam Bogočovjek ostvari spasenje. Sada biva jasno zašto Anzelmo toliko snažno naglašava slobodu i dobrovoljnost Isusove smrti. Ona je spasonosna samo ako se dogodila slobodno, u slobodnoj suglasnosti s voljom Božjom.⁵⁶ Iz spomenute zamisli Anzelmo razvija svoju kristologiju, pokazujući da je Bogočovjek morao biti pravi Bog i pravi čovjek i da u njemu moraju biti i ostati božanska i ljudska narav.⁵⁷ Bozon, Anzelmov učenik i sugovornik u spisu *Cur Deus homo*, sažimlje Anzelmov nauk: »Ova je krivnja bila toliko velika da je samo Bog mogao naknaditi za nju, iako je to morao učiniti čovjek, tako da je taj isti čovjek bio kao Bog. Stoga je bilo nužno da Bog primi čovjeka u jedinstvo osobe, da bi onaj koji je po

⁵² Usp. *Isto*, I, 19, 66–71.

⁵³ Gilbert GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, 337.

⁵⁴ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., 301.

⁵⁵ Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Zašto je Bog postao čovjekom. Cur Deus homo*, II, 11.

⁵⁶ Usp. *Isto*, II, 11, 110–117.

⁵⁷ Usp. *Isto*, II, 7, 98–99.

svojoj naravi morao naknaditi, a nije mogao, po svojoj osobi bio onaj koji je to mogao.«⁵⁸

Na koncu svojega izlaganja i argumentiranja događaja otkupljenja Anzelmo ističe egzemplarnu vrijednost Isusove smrti. Ona ima prevagu nad svim grijesima svijeta jer je ona dar jednog života koji je »više vrijedan ljubavi negoli što grijesi zaslužuju da ih se mrzi« pa stoga ona »može beskrajno više«⁵⁹. Pritom Anzelmo zaključuje: »Očito smo, dakle, našli Krista kojega ispovijedamo Bogom i čovjekom i umrlim radi nas.«⁶⁰

Isus Krist je svojom zadovoljštinom, kao Bog i čovjek, čovjeku omogućio da bude »čisti biser«,⁶¹ da po njemu dobije udjela u nebeskom gradu. Anzelmo se koristi primjerom bogataša i bisera. Neki bogataš naumio je staviti najčišći biser u svoju riznicu, ali je pustio đavlu da mu ga izbací iz ruke. On sada ne može dopustiti da se taj biser vrati posve prljav u njegovu riznicu. Tako i Bog. On ne može dopustiti da se čovjek prljav, grešan, a to znači ubog i nepravedan, vrati u nebeski grad. To bi bilo nedostojno Boga, ali nedostojno i čovjeka. Na taj bi način i blaženstvo čovjeka bilo ispod razine koju je Bog postavio, ono bi bilo manje od anđeoskoga, tj. nesavršeno, jer čovjek ne može biti blažen ako ostaje ubog i nepravedan. Anzelmo je tako svojom teorijom zadovoljštine predstavio kršćansko poimanje spasenja koje odgovara Božjemu i čovjekovu dostojanstvu. »Spasenje je dramatičan događaj Božje i ljudske slobode.«⁶²

Ukoliko je Anzelmo kao prvi soteriološke motive Svetoga pisma pokušao smjestiti u kruti racionalni sustav, utoliko se, piše Hans Urs von Balthasar, »u njega pojavila kao još nikad do tada dramatika otkupljenja svijeta u Kristu, ne samo sadržajno, nego i formalno«⁶³. Ljudska sloboda zahtijeva zadovoljštinu Bogočovjeka, kojom biva zacijeljena i spašena. Kristova je »egzistencija, u kojoj se zlo pozornó kontemplira, isplaćuje i u gesti čiste molitve preobražava. [...] Zadovoljština je pozornó-vidovito ponavljanje ljudske egzistencije pod uvjetima vladavine zla, prolaznoga, raspršenoga, kao i lažne plašljivosti te lažnog nasilja«⁶⁴. No, i ovdje se pokazuje nedorečenost i ambivalentnost Anzelmova dijalektičko-racionalnog *intellectus fidei*.

⁵⁸ *Isto*, II, 18, 142–143.

⁵⁹ *Isto*, II, 14.

⁶⁰ *Isto*, II, 15.

⁶¹ *Isto*, I, 19.

⁶² Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, 443.

⁶³ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, III, Einsiedeln, 1980., 237.

⁶⁴ Elmar SALMAN, Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft, u: Paul GILBERT – Helmut KOHLENBERGER – Elmar SALMANN (ur.), *Cur Deus homo*, 843–844.

Zaključak

Govoreći o jedinstvu i pluralizmu soteriološke refleksije, Papinska međunarodna teološka komisija ističe da se izvorište i jezgra cijele soteriologije »temelji na Isusovoj svijesti i riječima, a sastoji se u tom da je Krist trpio i umro i uskrsnuo, štoviše sav svoj vijek proživio 'za nas', 'za naše grijehе'«⁶⁵. Dokument donosi i pet osnovnih odrednica biblijskoga pristupa Kristovu spasenjskom djelu. Pretpostavka otkupljenja što ga Bog ostvaruje najprije je predanje Sina »za sve nas«, čime nam »sve daruje«. To je predanje za nas takva opsega da dolazi do zamjene mjesta. Riječ je o tome da on nosi naše grijehе. Cilj je toga oslobođenje čovjeka od grijehа, od Zlogа i od nadolazećeg suda. To je oslobođenje više od negativnog vida, ono je oduzimanje svakog zla. Ono je istodobno podjeljivanje Duha Svetoga, a time i uvođenje u božanski trojstveni život, prihvaćanje ljudi kao djece, oslobođenje za sinovstvo s Kristom. Taj se događaj pomirenja jedino i isključivo pripisuje Božjoj milosrdnoj ljubavi.

Pet osnovnih odrednica biblijskog pristupa Kristovu spasenjskom djelu ne nadmeću se jedna s drugom, nego svaka za sebe označuje bitan vid otkupljenja. Ivica Raguž, slijedeći Balthasarovo mišljenje, ističe da je Anselmo pre-slabo istaknuo drugi, a to je spasenje kao preuzimanje grijehа. Anselmo ništa ne govori o Kristovoj nutarnjoj muci, boli i napuštenosti, njegovoj nutarnjoj drami kao izričaju preuzimanja grijehа, tmina i zla ovoga svijeta.⁶⁶ Zapostavljanje u cijelosti četvrtog vida (pobožanstvenjenja, uvođenja u život Trojedinoga Boga, značenje uskrsnuća i dara Duha Svetoga) prema mnogim teolozima jest glavni razlog zašto je cijela teorija zadovoljštine stvorila dojam hladnoga, juridičkoga poimanja spasenja.⁶⁷ Upravo udioništvo u životu Trojedinoga Boga, koje se ostvaruje po Kristovu uskrsnuću u Duhu Svetomu, jest ono za čim čovjek traga.

U promišljanju Kristova spasenjskog djela Anselmo je posegnuo za predodžbenim i pojmovnim materijalom svojega doba i kulture i predodžbama koje su ljudima onda bile jasne i prihvatljive. Raspadanjem srednjovjekovnog *ordo* i pojavom novovjekovnog individualizma, Anselmova je teorija zadovoljštine bila sve manje prihvaćena i sve više odbacivana. Nije riječ samo o krivo

Citirano prema: Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, 445.

⁶⁵ PAPSINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja iz kristologije*, Zagreb, 1983., 34. O tih pet momenata promišlja i Hans Urs von BALTHASAR a na njega se oslanja i Christoph SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga*, 186–187.

⁶⁶ Usp. Ivica RAGUŽ, »Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«, 444.

⁶⁷ Usp. Stjepan KUŠAR, Uvod, 33–35.

shvaćenoj i izobličenoj teoriji zadovoljštine nego i o individualističkoj slici o čovjeku kojoj je načelno manjkalo i razumijevanja za ideju zastupništva. Tako se izgubila ideja o solidarnosti u spasenju i zlu. Ne samo u promišljanju nego i u prosječnoj pobožnosti kršćana sve više se širio individualizam spasenja i privatizacija shvaćanja otkupljenja. Ishodišna točka novovjekovnog mišljenja je autonomija subjekta. Prema tom mišljenju čovjek je sam sebi dan i zadan. On je odgovoran za sebe samog, i nitko mu ne može oduzeti njegovu odgovornost. Iz toga je očito da je ideja zastupništva strana novovjekovnom mišljenju.

Imajući u vidu tumačenja koja se oko pojma satisfakcije stvorila i mentalitet koji se oko njega oblikovao, valja reći da je on jedan od onih pojmova koji su danas postali manje prikladnima izraziti istinu kršćanskog nauka koju u sebi nosi. Postoje drugi pojmovi koji mogu primjerenije i za današnjeg čovjeka prihvatljivije izreći ono što je pojam satisfakcije htio izreći: obnova čovjeka, novo stvorenje, činjenica da Bog spašava čovjeka, ali da ga ne spašava bez čovjeka.

Na Drugom vatikanskom koncilu kao soteriološka kategorija prvi put je upotrijebljen pojam *solidarnosti*.⁶⁸ Otada on u katoličkoj teologiji počinje polagano potiskivati pojam zadovoljštine, što je, ne bez razloga, nazvano »zamjenom paradigme«⁶⁹. Dok je pojam zadovoljštine u tradicionalnoj katoličkoj teologiji bio usredotočen na nužnost Isusove žrtve na križu, pa je zbog toga izazivao i neugodno pitanje o Bogu koji traži žrtvu, pojam solidarnosti polazi od Isusova utjelovljenja i vrednuje cijeli njegov život u kojem se »nenadmašivo očitovala i ostvarila Božja ljubav i solidarnost s ljudima i oslobodila ih za novu solidarnost i međusobno zajedništvo«⁷⁰.

U sve većem suvremenom nastojanju oko ujedinjenja čovječanstva u jednu veliku ljudsku obitelj i sve većem jačanju svijesti o solidarnosti, Walter Kasper vidi priliku da se stara kršćanska istina, izrečena idejom zadovoljštine, sada izreče i ostvari na nov način i da se tako nadvlada individualizam spasenja koji je katkad bio prenaplašen. »Budućnost će vjere mnogo ovisiti o tomu hoćemo li uspjeti međusobno povezati biblijsku ideju zastupništva s novovjekovnom idejom međusobne solidarnosti.«⁷¹

⁶⁸ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1975.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008., br. 32.

⁶⁹ Joachim DRUMM, Solidarität, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg – Basel – Rom – Wien, 2000., 708. Također usp. Nela GAŠPAR, Nužnost transcendentnog utemeljenja solidarnosti među ljudima, u: Ivica RAGUŽ (ur.), *Multorum fratrum vehementissima postulatione et maxime tua iussione compulsus*, Split, 2010., 251–266, ovdje 262–265.

⁷⁰ Isto.

⁷¹ Walter KASPER, *Isus Krist*, 272.

Postavljajući Anselmovo pitanje: *Cur Deus homo?*, Walter Kasper na nj odgovara: »Ordo universi, mir i pomirenje među ljudima mogući su ako sam Bog postane čovjekom, čovjekom za druge, te tako postavi početak jednog novog solidarnog čovječanstva. Razumije se da utjelovljenje nije u tom smislu logički nužno zamišljati, kao da bi bilo izvedivo iz nekih načela. Upravo imamo obrnut slučaj: Takva načela kao što su mir, sloboda, pravda od samog su početka zacrtani prema Kristu, kao gramatici, u kojoj se i kroz koju se ljubav Božja na neizvediv način trebala izreći i ostvariti. Kršćanska vjera ostaje, dakle, uvijek upućena na Isusa Krista, posrednika između Boga i ljudi te ljudi međusobno.«⁷²

Summary

ANSELM'S THEORY OF ATONEMENT IN THE WORK *CUR DEUS HOMO*

Filip ŠABALJA

A. Tentora 16, HR – 51 557 Cres
fsabalja@gmail.com

Veronika Nela GAŠPAR

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Theology in Rijeka – Dislocated Studies
Omladinska 1, HR – 51 000 Rijeka
nelagaspar99@gmail.com

*The article reflects on Anselm's understanding of salvation and it includes a special review of his work *Cur Deus homo*. Firstly, the main intention of Anselm's theory of atonement is pointed out and evaluated positively. Despite positive sides and Anselm's contribution to theology, the article draws attention to reductionism of such theology to a rational construction that loses the sight of the personal relationship with God. Anselm's *intellectus fidei* sticks to its »necessary reasons« that overshadow the dynamism of faith understood as integral realisation of the relationship with God. This is particularly evident in the absence of the perspective of divinisation of the human being as an important New Testament teaching on salvation. According to most of those who are familiarised with Anselm's philosophical-theological thought, this is the main reason why the whole theory of atonement left the impression of a very cold, juridical understanding of salvation.*

Keywords: *incarnation, salvation, atonement, sin, freedom, Anselm of Canterbury, Cur Deus homo.*

⁷² Isto, 278.