



DOSTOJANSTVO ČOVJEKA U SVJETLU BIBLIJE I KRŠĆANSKE TEOLOGIJE

Marjan Vugdelija
Katolički bogoslovni fakultet Split

UDK 22.017 (233.11)
Pregledni članak

Analaizirajući dostojanstvo čovjeka u svjetlu Biblije i kršćanske teologije, pisac pruža teološki doprinos suvremenoj antropologiji. Polazište mu je tvrdnja: Samo onaj tko poznaje Boga može pravo upoznati čovjeka. U tom svjetlu prikazuje Boga kao trojstveno jedinstvo u čemu se očituje pluralnost i međusobno darivanje kao uzorak čovjeku stvorenu na sliku Božju. Osoba je po svojoj biti dijaloška i upravljena prema drugomu bio to čovjek ili Bog.

Uvod

Osnovna je i polazišna tvrdnja biblijske antropologije da je čovjek stvoren na sliku Božju. Stoga, ako želimo utvrditi osnovne dinamizme koji trebaju ravnati čovjekovim življenjem i djelovanjem, onda te dinamizme prije treba razotkriti u samom Bogu koji je čovjekov prouzročitelj i prauzor. U tom smislu Guardini sasvim ispravno zaključuje kad kaže: "Samo tko pozna Boga, pozna čovjeka."¹ To znači da govor o čovjeku ostaje samo onda čovječan, ako on i o Bogu govori². A Bog Isusa Krista očitovao se kao trojedini (trojstveni) Bog. Kao takav on je bitno subesjedničko biće. Osnovni zakon njegova življenja i djelovanja je ljubav. Ta ista dinamika treba se odraziti i u životu svakog čovjeka ukoliko se želi ostvariti kao izvorna slika Božja. Naš je zadatak da u ovom radu detaljnije iznesemo na vidjelo te bitne odrednice Božjega i ljudskoga bića.

¹ R.GUARDINI, *Religiöse Erfahrung im Glauben* (TB), Mainz 1974, 102. Usp. također: W.BREUNING, *Das Verhältnis des trinitarischen Personbegriffs zum christlich trinitarischen Verständnis von Person*, u: C.F.GETHMANN/P.L.OESTERREICH (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung*, FS G.Scherer, Darmstadt 1993, 207-221.

² Usp. J.SPLETT, *Was weiss die Philosophie vom Menschen*, u: Rabanus Maurus-Akademie, Fulda u. a. (Hrg.), *Kennen Wissenschaften den Menschen?*, Frankfurt 1980, 27. - Ta ideja ima dugu povijest. Već Minucius Felix primjećuje: "Ne može se spoznati suštinu čovjeka, ako se prethodno nije brižljivo istražilo suštinu božanstva" / Oct. 10,3 (=CSEL 2,14) /.

1. SUBESJEDNIČKO BIĆE NA SLIKU TROJEDINOGA BOGA

1.1. *Biblijske datosti glede Trojstva*

Već na razini Staroga zavjeta postoje naznake koje nas upućuju na pluralnost u Božjem biću. Tako u Post 1,26 Bog u pluralu veli: "Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična". Sveti Oci su u tom pluralu vidjeli aluziju na Presveto Trojstvo.³ Značajno je u tom pogledu da se i trojica tajanstvenih gostiju Abrahamu (Post 18,1-15) izrijeком poistovjećuju s Jahvom. Pripovijest o njima započinje riječima: "Jahve mu se ukaza kod hrasta Mamre" (18,1). Netom je Abraham opazio tri nepoznata čovjeka, on odmah ide prema njima da ih ugosti. Misli da tim putnicima iskazuje gostoprimstvo, ali Bog je u stvari pred njim.⁴ Kršćanski egzegeti i duhovni pisci vidjeli su u toj trojici tajanstvenih posjetilaca osobe Trojstva. Vjerojatno se tu nalazi razlog učestalog prijelaza iz jednine u množinu i obratno u toj pripovijesti. Dakle, Jahve se tu pojavljuje kao pluralno biće. Osim toga, u mnogim drugim tekstovima Staroga zavjeta susrećemo personalizirano pojavljivanje Božje riječi, Božje mudrosti i Božjega Duha (usp. Ez 37,1-14). Uza sve to treba ipak priznati da je starozavjetna religija strogo monoteistička. Židovi, koji su isključivo ostali vezani na Stari zavjet, to nepobitno potvrđuju: u njih ne nalazimo nikakva traga o nečem što bi upućivalo na Božju trojstvenost.

Za razliku od starozavjetnih vjernika, kršćani slave Boga kao Oca i Sina i Duha Svetoga. Isus nas je uveo u otajstvo božanskog života koji je dijaloška stvarnost. Stavljani smo pred otajstvo jednog božanskog "ti", a to je onaj osoba Presvetoga Trojstva. Znakovito je u tom pogledu da uskrslu Krist daje ovaj nalog svojim učenicima: "Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19). Kako vidimo, u tom krsnom nalogu krštenje se stavlja u odnos s osobama Trojstva. Iako tu ne nalazimo nikakve trinitarne refleksije, treba ipak priznati da tu izranja na vjđjelo kratak sažetak novozavjetne objave Boga. Ono što je tu s ta tri imena kratko sažeto, razvijenije je ispriopovijedano i predstavljeno na mnogim mjestima Novoga zavjeta. Govoreći o Bogu, Isus ga objavljuje kao Oca (usp. Mt 5,48;6,9). Označujući Boga imenom "Otac", govor vjere ističe nadasve dva vida: da je Bog prvi izvor svega i transcendentni autoritet, ali istodobno da je

³ Usp. M.GÖRG, *Genesis und Trinität*, u: *Münchener Theol. Zeitschrift* 4(1996)295-298.

⁴ Tu stvarnu a ipak skrivenu nazočnost Božju u gostu Isus ističe kao nešto na čemu se sve odlučuje: "Bio sam gladan, i dadoste mi jesti; ožednjeh, i napojiste me; stranac bijah, i primiste me; (...) u tamnici bijah, i dodoste k meni"(Mt 25,35 sl.). Dakle, svaki put kad se otvaramo bratskom služenju i dijeljenju dobara, primamo samoga Gospodina. Tu se radi o životu i smrti za sve i u današnjem svijetu: za polovicu čovječanstva život ili smrt ovisi o tome, da li će dobiti kruh, dok za drugu polovicu ljudi duhovni život ili smrt ovisi o tome, da li će podijeliti kruh. Darivanje je građenje mosta preko bezdana naše osamljenosti.

dobrota i nježna brižnost za svu svoju djecu.⁵ S druge strane, novozavjetni pisci govore o Isusu kao "Riječi koja bijaše u početku kod Boga i koja je Bog" (Iv 1,1), kao "slici nevidljivoga Boga" (Kol 1,15), kao "odsčaju Slave i otisku Bića njegovog" (Heb 1,3). Sam Isus traži za sebe kao svoje isključivo pravo naglašenu upotrebu božanskog "Ja". Obrazac "Ja sam" (usp. Iv 4,26; 18,5.6) stavlja Isusa u sferu Apsolutnoga. Taj Kristov "ja" je u savršenoj sinergiji s Očevim "ja", tako da on može reći da je jedno s njim (Iv 10,30: "Ja i Otac jedno smo") i može čak reći "mi" o sebi i o Ocu. Samo kao takav Isus je mogao reći: "Tko je vidio mene, vidio je i Oca" (Iv 14,9; usp. Iv 14,15-31). On se nalazi u odnosu prema Ocu kao jedan "ja" naspram jednom "ti" i na taj način se priznaje kao Sin. Dakle, Isus i Otac su jedno (Iv 17,22). Da se Isusa stavlja na Božju razinu, proizlazi i iz naslova "Gospodin" (Kurios), koji mu se često pridaje. Dakle, za novozavjetne pisce Isus je Sin Božji u apsolutnom smislu (usp. Mk 15,39: "Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji").⁶ Kako se vidi, te izjave Novoga zavjeta uklapaju Isusa u jedincato božanstvo Božje.

Vrlo brzo izranja na razini Novoga zavjeta i trijadička formula: zajedno s Ocem i Sinom spominje se i Duh Sveti. Tri su nosioca koji pripadaju u samo otajstvo Boga U Pavla se nalazi više od trideset tekstova koji povezuju ta tri, različita od bilo kojeg stvorenja i stavljena u jedinstvenu kategoriju božanskog bića. Duh je tu u takvom jedinstvu s Bogom da samom Božje božanstvo ne može biti mišljeno bez njega. Dakle, polazeći od događaja koji se zove Isus Krist, Bog ne može biti više mišljen doli kao Otac, Sin i Duh Sveti. Bog se u njemu objavio bitno kao trojstveno biće. Tu se nalazimo pred paradoksom božanskog "Ja" koji postoji u tri različita i nerazdvojna. Kad Jahve kaže "Ja sam" (Post 3,14), to uključuje da je on osoba u najvišem smislu. Kad Isus kaže "Ja sam", to uključuje da se i on potvrđuje kao osoba u najvišem smislu. Nikada, međutim, Duh Sveti u Pismu ne kaže o sebi "Ja sam". Polazeći od te činjenice, Mühlen drži da je Duh Sveti božanski "mi" kao način postojanja u pluralu jedne jedincate božanske naravi. U njega čitamo: "Vrlo je shodno označiti konkretno Oca kao 'ja' (...), Sina kao 'ti' (...). Duha potom ne kao 'on', koji stoji van dijaloga, već baš kao mi-u- osobi".⁷

Suočeni s gore navedenim datostima Novoga zavjeta, kršćani su se našli pred problemom da pomire radikalni biblijski monoteizam s vjerom u trojedinoga Boga. Taj proces je bio mukotrpan i dugotrajan. Trajat će puna

⁵ Detaljnije o tome, vidi: M.MANDAC, Vjera u Boga Oca i bogosinstvo, u: *Služba Božja* 3(1998)223-257. - Ne treba zaboraviti da se roditeljska Božja nježnost može izreći i izriče i slikom majčinstva (usp. Iz 66,13; Ps 131,2).

⁶ Takav govor o Isusu za krute židovske monoteiste bio je bogohulan. To je bio, prema Luki, glavni razlog inkriminacije Isusa iz Nazareta. Na saslušanju židovski vjećnici mu postavljaju odlučno pitanje: "Ti si, dakle, Sin Božji!" (Lk 22,70). I Luka ovako završava taj razgovor: "On im reče: 'Vi velite! Ja jesam!' Nato će oni: 'Što nam još svjedočanstvo treba? Ta sami smo čuli iz njegovih usta!'" (Lk 22,70-71).

⁷ H.MÜHLEN, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica* (Queriniana), Brescia 1974,47.

četiri stoljeća. Naš zadatak nije da iznosimo detaljan nauk o trojedinom Bogu, nego da istaknemo neke njegove vidove koji imaju dubok odrazaj na biblijsko-teološku antropologiju.

1.2. Presveto Trojstvo središnje otajstvo kršćanske vjere i života

Upravo će se ta istina o trojedinom Bogu iskristalizirati kao temeljna istina kršćanske vjere. Otac, Sin i Duh Sveti, u njihovu jedinstvu, jedini su i potpuni sadržaj novozavjetne vjere. U tome se nalazi izvorna nesvodivost kršćanske vjere, njezina posebnost.⁸ U stvari, "kada kršćanska vjera govori o Bogu, time je mišljen Trojstveni Bog; nauk o trojstvenosti Boga je 'ono odlučno kršćansko'.⁹ S pravom stoga Hegel veli: "Tko o Bogu ne zna da je on trojedin, taj ništa ne zna o kršćanstvu".¹⁰ I doista, Trojstvo bijaše kroz cijelu kršćansku povijest temeljna odrédnica kršćanske religije, središte oko koga se sve ostalo okreće i na što je sve drugo usredotočeno. Kratko rečeno, vjera u Trojedinog Boga nije dio kršćanske vjere, nego njezino srce i žarište svih pojedinih elemenata, jednostavno: njezin sažetak¹¹.

Da je Presveto Trojstvo središnje otajstvo kršćanske vjere i življenja, to potvrđuje praksa Crkve, simboli vjere (sažetci vjere) kao i izravne izjave kršćanskih teologa iz svih epoha. Prije svega, kršćani su kroz cijelu kršćansku povijest ucijepljivani u Crkvu snagom sakramenta krštenja, koje se uvijek podjeljivalo "u ime Oca i Sina i Duha Svetoga" (Mt 28,19). Osim toga, sadržaj Apostolskog i Nicejskog vjerovanja tvori bitno ispovijest vjere u osobe Presvetoga Trojstva. Polazeći od te činjenice, pastiri Crkve i kršćanski teolozi uvijek su iznova posvješćivali kršćanima to temeljno otajstvo naše vjere. Carigradskim je katekumenima sv. Grgur Nazijanski predao ovaj sažetak vjere u Trojstvo: "Prije svega čuvajte mi taj dragocjeni poklad za kojega ja živim i borim se, s kojim želim umrijeti, koji mi daje da podnesem sva zla i da prezrem sve užitke: hoću reći ispovijest vjere u Oca i Sina i Duha Svetoga (...)"¹² U istom duhu i Cezarije Arleški tvrdi: "Vjera svih kršćana počiva na Trojstvu".¹³ U svoje vrijeme Toma Akvinski upozorava kršćane srednjeg vijeka: "Kršćanska vjera se poglavito sastoji u ispovijedanju svetoga Trojstva".¹⁴ Potpuno u skladu s tim stajalištem, i najnoviji Katekizam

⁸ Iznoseći osnovni nauk o Trojedinom Bogu Kasper sasvim ispravno zaključuje kad kaže: "Ispovijedanje vjere u jednoga Boga u trima osobama s pravom vrijedi kao kršćanska vlastitost i zasebnost kršćanske vjere u Boga" (W.Kasper, Bog Isusa Krista, 349).

⁹ U.RUH, Das unterscheidend christliche in der Gottesfrage. Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie, u: Her Korr 36(1982)188.

¹⁰ G.W.F.HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, WW (Lasson: Phil. Bibl. 171 c),III, 722.

¹¹ Usp. J.BAUR, Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums, u: KuD 22(1976)122-131.

¹² Sv.GRGUR NAZIJANSKI, Oraciones, 40,41: PG 36,417.

¹³ Sv. CEZARIJE ARLEŠKI, Expositio symboli (sermo 9): CCL 103,48; Isti, Vet. Miss. Gallic. (=PL 72, 349 : "Vjera svih kršćana sastoji se u Trojstvu").

¹⁴ Opusc. De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, proem. (949).

Katoličke Crkve ističe: "Otajstvo Presvetog Trojstva središnje je otajstvo kršćanske vjere i života"¹⁵. Iz svih tih izjava jasno proizlazi da bi vjera u Trojedinog Boga morala označavati čitavi kršćanski život: morala bi biti odlučujuća u kršćanskom bogoslužju, u kršćanskoj duhovnosti, u kršćanskom moralu¹⁶. Ipak, unatoč tom teoretskom ispovijedanju Trojstva kao središnje istine kršćanstva, moramo sa žalošću konstatirati da ta istina nije imala dubljeg odražaja na konkretni kršćanski život. U novije doba prvi koji je pokušao temeljitije primijeniti trinitarni nauk na praktični život bio je Karl Barth. Izlažući trinitarni nauk kao važni dio crkvene dogmatike, on istodobno naznačuje njegovo praktično-pastoralno kao i duhovno mjesto u životu kršćanskih vjernika¹⁷. Nastavljajući se na tu liniju mi ćemo ovdje nastojati iznijeti na vidjelo posebno praktični vid tog trojstvenog nauka na području teološke antropologije.

1.3. *Otajstvo Trojedinog Boga i antropologija*

Svi veliki kršćanski teolozi i filozofi kršćanske inspiracije najtješnje povezuju antropologiju s naukom o Trojstvu. Tako Augustin u *De Trinitate* traga "za tragovima božanskog Trojstva u čovjeku, jer je čovjek prema Post 1,26 stvoren kao slika Trojedinog Boga"¹⁸. Za Feuerbacha je tajna teologije antropologija, tajna Trojstva pak tajna zajedničkog, društvenog života - tajna nužnosti jednog "ti" za moje "ja". Po njemu, "ni jedno biće (...) ne može biti samo za sebe istinito, savršeno, apsolutno biće, jer je istina i savršenost samo veza, jedinstvo bitno jednakih bića"¹⁹. Trojstvo je dakle projekcija i neka vrst šifre ljudske intersubjektivnosti i ljubavi²⁰. I Oci II. vatikanskog sabora grade svoju antropologiju na trinitarnim temeljima. Tako se u *Gaudium et spes* kaže da "postoji sličnost između jedinstva božanskih osoba i jedinstva sinova

¹⁵ Hrvatska biskupska konferencija(izd.), *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb 1994, br. 234.

¹⁶ Upravo jer je uvjeren da će se stvari kretati u tom smjeru, Smits proriče: "Trojstvenoj teologiji će morti pripasti budućnost" /L.A.SMITS, Trinitätstheologie in der Zukunft. Die Frage der Grundworte, der Geschichte und der Zukunft, u: FS 85(1976)240.

¹⁷ Usp. K.BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I, Zollikon 1932, 401-470.

¹⁸ J.SCHABER, Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre. Martin Heideger und Augustinus, u: Münchener Theol. Zeitschrift 4(1996)398. Sam Heideger, koji se 1918./19. intenzivno bavio s Augustinovom antropologijom, u svom predavanju o Augustinu u ljetnom semestru 1921. reče: "Augustin promatra čovjeka u priključku na dogmu Trojstva (usp. traktat De Trinitate). Mi nalazimo u sebi samima sliku tog uzvišenog Trojstva" / M.HEIDEGGER, Augustinus und der Neuplatonismus, u: Isti, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60), Frankfurt a. M. 1995, 157-299, ovdje 298 /.

¹⁹ L. FEUERBACH, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, u: Kleine Schriften (izd. K.Löwith), Frankfurt a. M. 1966, 218.

²⁰ Iako se Feuerbach služi kategorijama Trojstva u tumačenju tajne čovjeka, kao pobornik ateističkog humanizma on te kategorije ispražnjuje od njihova vjerničkog sadržaja. Kod njega to izlazi na to, da se vjera zamjeni ljubavlju. On traži da se temeljna biblijska tvrdnja: "Bog je ljubav" preokrene u tvrdnju: "Ljubav je Bog" (L.FEUERBACH, Das Wesen des Christentums -ed. W. Schuffenhauer-, sv. II, Berlin 1956, 376-408).

Božjih u istini i ljubavi. Ta sličnost jasno pokazuje da čovjek, koji je na zemlji jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio, ne može potpuno naći sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe²¹. Prema tom tumačenju, čovjek je pozvan da na razini međuljudskih odnosa ostvaruje sliku Božju u svemu svom životu²². Od tog nauka polazi i Ivan Pavao II. kad naznačuje razdjelnicu istinskog čovjekova ispunjenja i njegova otuđenja. U njega čitamo: "Čovjek u stvari postaje autentično biće sa samim sobom predstvom slobodnog darivanja samoga sebe (...). Otuđen je čovjek onaj koji odbija da transcendirá sebe samoga i da živi iskustvo darivanja samoga sebe i oblikovanja autentične ljudske zajednice usmjerene prema njezinu posljednjem cilju što je Bog"²³.

U novije vrijeme posebno gorljivi pobornik trinitarne antropologije i duhovnosti je Klaus Hemmerle. On neumorno traga "za antropologijom koja preuzima kretanje Trojstva"²⁴. Ta se izražava u komunalnoj duhovnosti. Ona krije novi način življenja i mišljenja. Tu čovjek nije više usmjeren na osobno-individualnu jednosmjernu ulicu prema unutarosti. On se otvara drugima. Živi u pluralu. Trojstvo je temelj tog zajedništva. U stvari, objava Boga kao Trojstva kaže nam da temelj života svega, što postoji, počiva na bezuvjetnoj ljubavi. Budući da je ljubav osnovni zakon života Trojedinog Boga, to treba biti i temeljni zakon života jednog bića koje je stvoreno na sliku Božju. Stoga, samo ljubav čovjeka čini čovjekom, sličnim Bogu. Na toj pozadini i shvaćanje ljudske autonomije bit će potpuno različito: ne dolazi u obzir monadički samobitak sa slobodom koja je usredotočena na "ja"²⁵, nego snažno izranja na vidjelo zajedničarska protega ljudskog bića, njegova bitna usmjerenost na drugoga. Dakle, nije više transcendentna monada posljednja prizivna točka sve stvarnosti, nego Bog, koji je život, koji u sebi nosi razliku i ujedinjenje, Bog, dakle, koji je sam komunikacija. Već ovdje postaje jasno da je trinitarna tajna najdublji temelj i zadnji smisao tajne ljudske osobe i njezinog usavršenja u ljubavi. Jednom riječju, Trojstvo je ključ za shvaćanje čovjeka i čitave stvarnosti²⁶. Stvarnost svijeta i tajna čovjeka u toj čudesnoj riječi nalaze svoje tumačenje: dolaze do svog punog pjeva. Upravo jer se čovjek doživljava u svojoj najdubljoj nutринi tako snažno na drugoga upućen, on božansko samopriopćenje da je Bog jedan Bog u tri osobe, iako to ne može

²¹ Gaudium et Spes, br.24.

²² Na to ga potiče i za to osposobljava Duh Kristov, koji povijesno djelo Kristovo nastavlja u ljudima. Kao praktični uzor za taj tip života služi nam sam Krist, njegova riječ i njegov život.

²³ IVAN PAVAO II., Centesimus annus, br.41.

²⁴ K.HEMMERLE, Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes, u: Isti (Hrsg.), Dreifaltigkeit. Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit, München-Zürich-Wien 1989, 119.

²⁵ Usp. L.MÖDL, Trinitarischer Ansatz einer christlichen Spiritualität für heute, u: Münchener Theol.Zeitschrift 4(1996)415.

²⁶ Usp. G.GRESHAKE, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie (Herder), Freiburg-Basel-Wien 1997, 24.

do kraja shvatiti i racionalno protumačiti, prihvaća s velikom unutarnjom radošću i odobravanjem.²⁷

Stvorenje nužno upućuje na Stvoritelja kao na posljednji noseći princip bitka. Sve stvoreno odražava Stvoritelja, nosi otiske njegovih stvarateljskih prstiju, i ostaje u odnosu s njime kao svojim temeljem i svojim ciljem. Prema kršćanskoj vjeri, kako smo već istakli, prauzrok i praizvor svega stvorenoga je Trojedinu Bog. Stoga su sva stvorenja nužno prožeta Trojedinim Bogom i njegov su odražaj. Jedna skupina mislilaca, koji ostaju na liniji klasične metafizike,²⁸ vide u stvarnoj distinkciji između 'bivstva' i 'bića'²⁹ polazište za temeljni trinitarni odsjev svega stvorenoga. Postoje posve različita pojedinačna bića u ovome svijetu, a opet sva participiraju na istom bitku. Dakle, postoji različitost i zajedništvo.³⁰ Dok 'biće' diferencira, povezuje 'bivstvo' i to tako, da je to potonje samo u različitim bićima, a bića su samo snagom ujedinjujućeg i povezujućeg čina bivstva. Svako biće ostvaruje isto bivstvo na njemu vlastit, od drugoga različit način. Odatle se daje zaključiti da nijedno biće nije nešto izolirano, s drugima nepovezano, nego da je ono u isto vrijeme u stvarnom zajedništvu sa svim drugima i k tome, na osnovi toga njemu vlastitog načina ostvarenja bivstva, jedno od drugih različito pojedinačno biće.³¹ Ta jedna u drugoj i jedna s drugom istovjetnost i razlika u konačnom biću može se shvatiti kao analogija trinitarnog Boga. To se može uzeti kao trag Trojstva (vestigium Trinitatis) u stvorenju.

U tom smislu Nikola Kuzanski reče: "Svaka stvorena stvar odražava sliku (...) Trojstva"³². Ako se to i odnosi na svaku stvorenu stvar, ipak to posebno vrijedi za čovjeka za koga je izrijeком rečeno da je stvoren na sliku i sličnost Božju (Post 1,26). Ali ne samo da čovjek i ostali stvoreni svijet statički odražavaju strukturu Trojedinoga Boga, nego i pomoću svoje dinamike nastanka teže oni k većoj sličnosti s njim.³³ Tako se pokazuje kao najdublja bit i posljednji cilj stvorenja njegovo 'trinitariziranje': jedinstvo u mnogostrukosti i različitosti. Dakle, stvorenje može naći svoje puno ostvarenje tek onda, ako se stavi u svjetlo svoga praizvora i praslike, koja je mjera i cilj njegova bitka i djelovanja.³⁴ Ako Bog, temelj, središte i cilj svega bitka, nije osamljena božanska osoba, nego' zajedništvo međuosobne ljubavi,

²⁷ To želi naglasiti i Kuzanski kad piše: "Veritas trinitatis ab omnibus de necessitate amplectetur" (Nikolaus von Kues, *De face fidei* 9, WW -Gabriel- III, 742).

²⁸ Među ostalim u tu skupinu spadaju i Hengstenberg, Hans Urs v. Balthasar i Ludger Oeing-Hanhoff.

²⁹ Nijemci upotrebljavaju termine 'Sein' i 'Wesen'.

³⁰ Usp. P.HENRICI, *Zur Philosophie* H.U. v. Balthasar, u: K.Lehman/W.Kasper (Hrg.), H.U. von BALTHASAR - *Gestalt und Werk*, Köln 1989, 257; Th.Krenski, Hans Urs von Balthasar, Mainz 1995, 47 sl.

³¹ Usp. B.WEISSMAHR, *Ontologie = Grundkurs Philosophie* 3, Stuttgart 1985, 112 sl.

³² Nikolaus v. Kues, *De face fidei*, VIII.

³³ Usp. A.GANOCZY, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, Düsseldorf 1992, 195.

³⁴ Ako je to istina, onda je jasno da samo vjera u Trojedinoga Boga može otkriti najdublje mogućnosti svega stvorenoga i pomoći da one dođu do svoga punog ispunjenja.

onda je taj posljednji, najdublji i najviši 'princip' najunutarnnije upisan i u svemu stvorenom bitku i postanku, tako da je taj shvatljiv i može se živjeti samo u svjetlu i snazi trinitarne istine i dinamike. Otuda se s unutarnjom logikom postavlja zahtjev ne samo trinitarne antropologije i sociologije, nego i trinitarne ontologije i kozmologije. Jednom riječju, tu se 'analogia Trinitatis' uzima kao 'hermeneutski ključ' za shvaćanje i tumačenje čovjeka i cjelokupne stvarnosti i iskustva te stvarnosti. Prema tom shvaćanju, čovjekov glavni zadatak na ovoj zemlji je da kultivira i razvija u sebi tu zajedničarsku protegu. Samo tako će moći imati svu vječnost udjela na životu Trojedinoga Boga. Sve to pokazuje da je ostvarivanje zajedništva, 'trinitariziranje' stvorenja, usmjeravanje mnogih i mnogostrukoga prema jedinstvu među sobom i s Bogom, smisao i cilj sve povijesti. Ono što Bog jest: zajedništvo u mnoštvu, to čovjek i stvorenje treba postati. Tako se put i cilj i 'profane' povijesti dade shvatiti kao trinitariziranje stvarnosti.

Izmjena slike Božje, koja je u ljudskoj povijesti nastala s vjerom u Trojedinoga Boga, jedva je mjerljiva. Ona čak nije još našu vlastitu kršćansku svijest do najdubljih dnutaka prožela. Da je Bog potpuno i posvema komunikacija, razlijevajući život, da je on u sebi blaženstvo i čista međusobna ljubav, to ne preokreće samo ljudsku sliku o Bogu; to se prenosi automatski i na naše samoshvaćanje i na naše shvaćanje svijeta. 'Shvaćanje' se tu ne misli samo u smislu apstrakcije, nego i u smislu prakse. Upravo se praksa tu na poseban način traži. U stvari, bavljenje Trojstvom pokazuje se samo onda vjerodostojnim i stoga puno obećanja, ako uspijeva pokazati praktični vez tog trinitarnog nauka sa životom. Više nego druge temeljne izjave kršćanske Predaje trpi upravo dogma o Trojstvu prigovor da se u njoj radi o apstraktnoj teoriji³⁵. Stoga u razglabanju tog nauka treba posebno značenje pridati zadaći da se u kontekstu svake trinitarne teologije izrade praktični antropološki i socijalnoetički vidovi tog nauka. Posrijedi je pitanje, koliko trinitarna vjera u Boga osvjetljava i stvarno mijenja ljudsku stvarnost, koliko trinitarna 'revolucija' u pojmu Boga uvodi odgovarajuću 'revoluciju' u svijetu ljudi³⁶. Dakle, vjera u Trojstvo nije niti smije biti samo vjera u tamnu i neproncipivnu enigmu, nego u ono što temelji na najistinskiji način cjelokupnu kršćansku stvarnost. Već smo naglasili da je Trojstvo temeljna istina kršćanske vjere. Ona svemu treba davati oblik i sve određivati. Ta istina je ključ za tumačenje cjelokupnog pologa vjere. Ona daje osnovno usmjerenje i za kršćansko djelovanje: zajedništvo, jedinstvo u različitosti, različitost u jedinstvu, biti kao odnos, ljubav, to je osnovni zakon *Bitka*, božanskoga i stvorenjskoga. Kako se vidi, Trojstvo pripada u formalnu strukturu bitka. No, iako je kršćansko iskustvo već primilo svoj otisak od trinitarnog Boga, ipak su

³⁵ Tako je I. Kant napisao: "Iz nauka o Trojstvu, doslovce uzeto, ne da se naprosto ništa izvesti za praktično" / *Der Streit der Fakultäten*. =WW -Weischedel- IX, Darmstadt 1971,30 /

³⁶ Usp. posebno: J.M.LOCHMANN, Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre, u: *Ev Th 35(1975)283*. Isto naglašava i R. Panikkar kad piše: "Trojstvo nije samo temeljni kamen kršćanstva s teoretske točke gledišta, nego i praktični, konkretni i egzistencijalni temelj kršćanskog života" (*Trinität, München 1993, 70*).

kršćani toga malo svjesni. Sa žaljenjem se mora konstatirati da trinitarni nauk nije ostavio dubljih odraza u kršćanskoj duhovnosti. Tako je Karl Rahner slikovito kazao da se duhovna literatura ne bi trebala iznova pisati, kad bi se iz naših teoloških udžbenika izostavila dogma Trojstva³⁷. To znači da ta temeljna kršćanska istina u duhovnoj literaturi nije uzeta snažnije u obzir. Nju treba snažnije iznijeti na vidjelo u svim sektorima teologije, i to sa svim svojim implikacijama. Mi ćemo ovdje nastojati posebno istaknuti praktični vid istine o Trojedinom Bogu na području biblijsko-teološke antropologije.

1.3.1. *Jednost u trojstvu i trojstvo u jednosti*

Prvo pitanje koje se samo od sebe nameće kršćanskim teolozima i filozofima daje se ovako formulirati: Dolaze li u imenima Oca, Sina i Duha Svetoga samo Božji odnosi prema nama do riječi ili nam oni kažu nešto o Bogu, kako on u sebi živi? Nema sumnje da se objava Trojstva u Novom zavjetu odvija u jednoj "ekonomskoj" optici, tj. opisujući okvir u kojem Bog šalje svojega Sina i potom, da se nastavi njegovo djelo, "Duha Sina svojega" (Gal 4,4 sl.). Ali taj trinitarno strukturirani red spasenja istodobno je i imanentan, tj. odlučan je za sami unutarnji Božji život. Drukčije rečeno, imanentni trojstveni život u Bogu dolazi do izražaja i u ekonomiji spasenja.³⁸ Dakle, otajstvo Trojstva je tajna Boga u sebi samome. 'Otac', 'Sin' i 'Duh Sveti' nisu naprosto imena koja naznačuju načine božanskog bića³⁹, nego su zbiljski međusobno različiti: "Onaj koji je Sin nije Otac, a onaj koji je Otac nije Sin, niti je Duh Sveti onaj koji je Otac ili Sin"⁴⁰. Oni se među sobom razlikuju po svojim izvornim odnosima. Augustin veli: "Ako su stoga Otac i Sin različiti, to nije razlika u biti (substantia). Jer odrednice Otac i Sin ne pogađaju bit, nego odnos. A odnos nije akcident (accidens), jer nije promjenjiv"⁴¹. Taj relacionalni pojam osobe u božanskom biću ima duboki odrazaj na poimanje ljudske osobe: tu se nalazi putokaz za samoposjedovanje i samoostvarenje osobe. U Bogu su dakle tri osobe; Bog je Tri u punom smislu. U isto vrijeme, sve tri osobe su jedan jedincati Bog. To je temeljno otajstvo naše vjere⁴². Kad je Grgur Nazijanski to otajstvo na kratak i sažet način želio izložiti carigradskim katekumenima, on je to ovako učinio: "Dajem vam jedno jedino Božanstvo i Moć, koje kao jedno postoji u Trojici, i sadrži Trojicu na različit način. Božanstvo bez razlike suštine ili naravi, bez stupnja

³⁷ K. RAHNER, *Mysterium salutis*, II, Einsiedeln 1967, 319-320.

³⁸ Isti, *Nav. dj.*, 327-329.

³⁹ Tumačenje imena "Oca, Sina i Duha" kao načina pojavljivanja jednoga Boga, koji se misli po modelu stroge "monarhije" (osamljen nad svim, jedini nad svim), ne odgovara središtu vjere. To spada u kriva tumačenja Trojstva (monarkianizam).

⁴⁰ XI. toledski sabor (675): DS 530.

⁴¹ AUGUSTIN, *De Trinitate*, V,5; CCh. SL 50,210 sl.

⁴² Usp. W.PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, 283-364 (pogl. 5: "Der trinitarische Gott").

višega koji uzvisuje ili nižega koji snizuje (...). Trojici beskonačnih beskonačna je istobitnost. Sav je Bog kad se svaka promatra u sebi samoj (...), Bog su kao Trojica promatrani zajedno (...).⁴³ Iz svega toga jasno proizlazi da je božansko jedinstvo trojstveno. "Bog je jedini, ali nije osamljenik".⁴⁴ Dakle, u otajstvu Presvetog Trojstva susrećemo *jednost u Trojstvu i Trojstvo u jednosti*. Toj vjeri se protivi kako mnogoboštvo⁴⁵ tako i vjera u jednoosobnog Boga.

Navještajem o jednom jedinom Bogu Stari i Novi zavjet nadovezuju se na prastaro pitanje čovječanstva: pitanje o jedinstvu cjelokupne stvarnosti uza svu množinu i rastrganost. Mnogoboštvo (politeizam) je izraz za višeslojnost, rastrganost i nemogućnost sinteze cjelokupne stvarnosti. No, s time se nikako nisu mogli složiti mislioci, tražitelji zadnjeg smisla stvarnosti. Tako paralelno sa Starim zavjetom nalazimo monoteističke tendencije u starim religijama i filozofijama. Tu se Božju jednost i jedincatost pokušava izvesti iz samog pojma Boga. Naime, "apsolutnost i neizmjenost ne dopuštaju drugoga Boga. Više bogova ograničavali bi se međusobno; takve vrsti bog ne bi bio Bog, nego ograničeno biće"⁴⁶. Ipak se pred tim jednim jedincatim Bogom samo od sebe namećalo pitanje: Može li se uopće zamisliti, radikalno i do kraja mišljena jednost Boga, a da se istodobno ne misli u Bogu neka razlika koja ne dokida jednost i jedincatost Božju, nego je upravo čini smislenom? Ne bi li Bog bez takve mnogostrukosti u jednosti bio veoma osamljeno biće, koje bi za dopunu trebalo svijet, i upravo time izgubilo svoje božanstvo?⁴⁷ Neki "ja"

⁴³ GRGUR NAZIJANSKI, *Orationes*, 40,41: PG 36,417.

⁴⁴ *Fides Damasi*: DS 71.

⁴⁵ U mnogoboštvu postoje uvijek lažni bogovi. Lažni bog može biti mamona (Mt 6,24), trbuh-užitak (Fil 3,19), vlastita čast (Iv 5,44), itd. Krivi bog je, u načelu, svako uzdizanje vremenitih vrijednosti na razinu apsolutnosti.

⁴⁶ W.KASPER, *Bog Isusa Krista*, 360.

⁴⁷ U svim vremenima bilo je glasova koji su zastupali tezu da je Bog nužno morao pozvati stvorenje u opstojnost. Kao obrazloženje upućivalo se ili na prelijevajuću puninu božanskog života, koja se -kao svjetlo svijee- mora prelići nužno u tamu ništavila, ili na Božju "osamljenost", koji, da bi bio ljubav -da bi ljubio i bio ljubljen- ima potrebu stvorene stvarnosti, i posebno čovjeka. U tom smislu Schiller piše: "Bijaše bez prijatelja veliki Gospodar svjetova / osjećao je nedostatak -zato je stvorio duhove, / blaženo ogledalo njegovog blaženstva!" / Navedeno prema: Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (=Theorie Werkausgabe)*, XVIII, 95 / . Dakle, bez stvorenja bio bi Bog "beživotna osamljenost", kako napisao Hegel u zaključnoj riječi *Fenomenologije Duha* / Za "osamljenost" Božju; vidi: H.Fritzsche, *Der christliche Gott als der trinitarische Gott*, u: *ThLZ* 107(1982)8 / Isto mišljenje zastupa i Jean Paul kad Bogu stavlja u usta ove riječi: "Uistinu, ja sam želio da postoji čovjek (...)! Ja tako posvema sam, nigdje pulsa, nikakvog života. Ništa oko mene i bez mene ništa kao ništa (...)" / Jean Paul, *Clavis fichtiana seu Leibgeberiana*, WW (Miller) III, 1055 sl. / . Međutim, na taj način se narušava dostojanstvo stvorenoga svijeta (i posebno čovjeka) i pojam samoga Boga. Naime, prema tom shvaćanju čovjek bi bio samo momenat u prirodno-nužnom i time neosobnom božanskom procesu emanacije, ili bi bio funkcionaliziran, upotrijebljen za cilj samokonstituiranja Boga za ljubav. To je prošireni židovski stav. Na pitanja: Zašto je Bog stvorio svijet? Zašto mu on treba?, P. Lapide ovako odgovara: "Odgovor (...) glasi: da ga je on stvorio iz ljubavi. Zašto iz ljubavi? Jer je ljubav nešto, što traži sučelnika. I stoga je stvorio i čovjeka na svoju sliku" (P.Lapide, *Jüdischer*

bez "ti" ne da se zamisliti. Kako smo već vidjeli, Isus Krist, Sin Božji, predstavlja se kao vječni "ti" Očev. Dakle, ako ne želimo da nam Bog ostane prazna riječ, tj. najviše biće kao u sebi prazno i mrtvo, mora ga se shvatiti kao Trojedinog Boga⁴⁸, kako se on i objavio u Isusu Kristu. Na taj način, "ispovijest trojedinosti Boga ne samo da nije opasnost, nego je radije upravo utemeljenje kršćanske misli o Božjoj jednosti"⁴⁹. To u krajnoj liniji znači da jedan jedini Bog nije osamljeni Bog⁵⁰.

Drugi opet Božju 'trojstvenost' izvode iz pojma dobrote. Staro je načelo: "Bonum est diffusivum sui - Dobro je što se po svojoj naravi širi"⁵¹. Drugim riječima, svojstvo je dobra da se širi po naravi i po volji. Stoga, Najveće Dobro treba da se širi u najvećoj mjeri. Upravo od tog načela polazi sv. Bonaventura kad tumači vječno rađanje Sina i dihanje Duha Svetoga u Bogu. Po njemu, "najveće širenje sebe samoga ne može biti ako nije zbiljsko i unutarnje, bitno i osobno, naravno i slobodno, darežljivo i nužno, neiscrпно i savršeno. Ako dakle u najvećem dobru odvijeka ne bi postojalo zbiljsko i istobitno proizlaženje, i kad ne bi postojala osoba jednako uzvišena kao što je ona od koje proizlazi rađanjem i nadisanjem -tako da bude suvječna počelu koje vječno rađa- i da bude ljubljen i suljubljen, rođen i nadisan, naime Otac i Sin i Duh Sveti - dobro ne bi bilo najveće jer se ne bi u najvećoj mjeri davalo. Davanje koje Bog vrši u vremenu stvarajući stvorove izgleda kao točkica (...) u usporedbi sa neizmjenljivošću vječne dobrote. Zato se i može zamisliti veće davanje od toga, ono naime davanje u kojemu davalac saopćava drugome svu svoju bit i narav. Ne bi, dakle, bilo najveće dobro ono kojemu bi ta mogućnost nedostajala bilo u stvarnosti bilo u zamisli"⁵². Polazeći od tog

Monotheismus - Christliche Trinitätslehre, München 1979, 54). U tom slučaju ne može biti prave ljubavi između Boga i stvorenja. S druge strane, Bog nije više Bog ako on nije samodostatan, iz sebe savršen, ako on ima potrebu stvorenja da se može konstituirati kao ljubav. Ne, Božja sloboda i suverenost i time njegovo božanstvo naspram stvorenju ostaju očuvani samo onda ako je on u sebi samom ljubav, to jest: osobna razmjena, međusobno ljubeće davanje i primanje, kratko: ako je on trojstveni Bog. U tom smislu već Irenej naglašava da Bog ne treba čovjekove slave, jer je on proslavljen već prije stvaranja svijeta od svoje Riječi, tako da čovjek može uistinu biti, što on jest: Naslovnik najslobodnije Božje ljubavi / usp. Irenej, Adv. haer. IV, 14,1 (=SC 100, 538): "Igitur initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificavit Verbum Patrem suum, manens in eo, et ipse a Patre clarificabatur" /. Tako prima stvorenje od trojstvenog Boga svoje jedinstveno dostojanstvo, svoju bezuvjetnu pozitivnost i neprotuslovno tumačenje uvjeta njegove mogućnosti. Zbog svega toga, sasvim je opravdana tvrdnja Nikolaja Berdaeva u kojoj on veli: "Ni jedan jedini od oblika konsekventnog, apstraktnog monizma nije u stanju (...) izvor mnogostrukog svijeta protumačiti" (N.A.Berdajew, Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925,75).

⁴⁸ Usp. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I (ed. G.Lasson), 11.

⁴⁹ K.BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I/1,368.

⁵⁰ Usp. HILARIJE, De Trinitate VII, 3 (CCL 62,261 sl.); P.Krizolog, Sermo 60 (PL 162,1008 sl.).

⁵¹ PSEUDO-DIONIZIJE, De coelesti Hierarchia, c.4 &1 (PG 3,178).

⁵² Sv.BONAVENTURA, Put duha k Bogu (KS), Zagreb 1974, 49-50.

načela potpunog pripočavanja dobrote Bonaventura zaključuje da mora postojati Trojstvo: Otac i Sin i Duh Sveti. Po njemu, dakle, Bog ne bi mogao biti Bog ako ne bi bio trojstven.

Svo to razmišljanje o trojstvenom Bogu hoće reći da je Bog ljubav. I upravo jer je on u sebi ljubav, prelijevanje njegove ljubavi prema svijetu može biti shvaćeno kao nenužno, a time kao slobodno i milosno. Osim toga, ljubav se ne može drugačije misliti doli personalno i interpersonalno. A osoba uopće i ne egzistira drukčije nego pripočavajući se drugima i primajući priznanje od drugih. Stoga, jedinstvo i jedincatost Boga, upravo ako se Bog od samog početka misli personalno, nemoguće je shvatiti kao osamljenost⁵³. Tu se nalazi duboki razlog, zašto se ne može održati teističko shvaćanje o jednoosobnom Bogu. Ono dolazi u opasnost da traži sučelnika za Boga, pa ga nalazi u svijetu i u čovjeku, a time, stavljajući Boga i svijet u nužni odnos, ne može više održati Božju transcendenciju, njegovu slobodu u ljubavi. Dakle, želimo li očuvati biblijsku poruku o Bogu kao apsolutnoj osobi i savršenoj slobodi ljubavi, moramo vjerovati u Trojednog Boga. Bog tako stupa pred čovjeka kao jedan, koji nije osamljen.

1.3.2. *Trojstvo kao dijaloški božanski život*

Kršćanski Bog je trojstveni Bog. Prema tom shvaćanju, Bog je zajedništvo života i ljubavi. Među božanskim osobama postoji međuovisnost i upućenost jednih na druge. Shvaćanje i tumačenje trojstvenog života ima neizbježno odražaja na shvaćanje ljudske osobe i njezina života, i obrnuto. Božanska i ljudska osoba se uzajamno tumače. U stvari, ako je čovjek slika Božja, onda se osnovne zakonitosti božanskog bića moraju odražavati i u ljudskom biću (osobi). I obratno, od psiholoških zakonitosti koje otkrivamo u čovjeku (slici Božjoj), dade se zaključiti na slične stvarnosti u samom Bogu, koji je prouzročitelj i prouzročitelj ljudske osobe. Stoga, ako kriva poimanja trojstvenog Boga povlače za sobom i stvaraju krive slike o čovjeku, onda bi i obrnuto u ispravnom shvaćanju trojstvenog Boga i njegovih dinamizama trebala biti podloga za autentično shvaćanje čovjeka i bitka. Tako, npr., trinitarni modalizam nema za posljedicu samo to da jedan Bog ostaje skriven iza načina njegova objavljivanja, nego isto tako, da za to shvaćanje jedinstva i u stvorenjskom području "mnoštvo tvori samo nešto prolazno, što se treba prevladati, a ne nikakvu posljednju trajnu savršenost (...)"⁵⁴. To ne izaziva

⁵³ "Budući da osobno ne može biti osamljeno, budući da je ono samo jedno, time što ono nije samo, ... (njegova savršenost) je bez Trojstva neshvatljivija nego je neshvatljivo za čovjeka samo Trojstvo. Trojstvo je taj u Apsolutno preneseni ontološki dokaz, gdje taj dokaz nije više nikakav dokaz, nego istina sama i život bitka" / A.M.Blondel, *Die Aktion* (1893), dt. Freiburg i. Br. 1965, 375.

⁵⁴ A.WUCHERER-HULDENFELD, *Trinitätshäresien und die ihnen zu grundeliegenden Auffassungen von Einheit und Vielheit*, u: *Wiss. Weltb.* 15(1962)354.

samo trajno-nove oblike totalitarizma⁵⁵, koji 'drugoga' (drukčije) želi eliminirati, nego i ljubav, koja znači potvrđivanje i ujedinjenje jedno od drugoga različitog, čini ili nemogućom ili je reducira na jednu 'pretposljednju' stvarnost, na nešto prolazno. Osim toga, pre naglašavanje Božje jednosti na štetu trinitarne pluralnosti primilo je u novije vrijeme još jedno izobličjenje na području shvaćanja ljudske osobe, čije su značajke gotovo isključivo biti u sebi, biti za sebe, samosvijest, samoodređenje, sloboda. Napetost koja do danas određuje shvaćanje osobe može se ovako kratko sažeti: "Kod jedne struje leži naglasak uvijek na osobi kao individualitetu, na čvrstini individuuma. Kod druge se naglasak stavlja na odnos, relaciju, na dimenziju pojavljivanja i 'biti s'⁵⁶. Ako nam trojstveni Bog pruža, u svom načinu postojanja, model za ispravno strukturiranje naše ljudske osobnosti, onda trebamo znati nešto o tome kako se odvija odnos između osoba Trojstva.

Bog se u Kristu i po Kristu objavio kao Ljubav (agape), ukoliko je u samom sebi, u svojoj biti, jedan u tri osobe. Božanski život je bitno izmjena, odnos, dar. To je zajedništvo ljubavi triju osoba. Dakle, Bog Isusa Krista nije samac, on živi u zajedništvu osoba, čija se narav poistovjećuje sa stvarnošću međusobnog sebedarja. Duh Sveti je sama ljubav kojom se međusobno ljube Otac i Sin. Dakle, ljubav koju nam je Bog objavio po tajni stvaranja i otkupljenja jest objava onoga što je on od vječnosti, tj. Bog za druge. Kršćanski Bog nije monada, nego Trojstvo. A Trojstvo se pokazuje bitno kao zajedništvo: jedinstvo u mnoštvu. Tako tri različite božanske osobe, nosioci jednoga i istoga božanstva, tvore istodobno jedno i mnogo, jedinstvo i različitost, a da se ne svode jedna na drugu; to je jedinstvo zajedništva⁵⁷. To tumačenje ima čvrstu potporu u mnogim novozavjetnim izjavama. Tako Isus na jednom mjestu kaže: "Ja i Otac smo jedno" (Iv 10,30). Dakle, on ne veli: ja i Otac smo jedan (*heis*), nego: mi smo jedno (*hen*). Istu ideju susrećemo i u Iv 10,38, gdje Isus kaže da je Otac u njemu i on u Ocu. Ujedinjenje Oca i Sina ne briše razliku i posebnost svakog pojedinog, ujedinjenje pretpostavlja razliku. Različitost osoba je uvjet mogućnosti za to da ljubav može biti izmjena, biti jedan s drugim, jedan za drugoga. Dakle, ljubav nužno pretpostavlja samostojnost drugoga. "Ljubiti marionete bilo bi perverzno"⁵⁸; ona uključuje "jednoga, drugoga i njihovo jedinstvo"⁵⁹.

K tome, bitna je značajka ljubavi da iziđe iz sebe i da s drugim bude jedno. Iskustvo nam međutim pokazuje da "dvoje biti znači zadugo smrt. Da se ljubav između dvoje održi živom, uvijek treba treće, koje iznad dvoje, koji se ljube, izlazi. Tako je Duh Sveti u Bogu stvarni izvor vječnoga života. I

⁵⁵ B.Pascal sasvim ispravno primjećuje kad kaže: "Mnoštvo, koje se ne spaja u jednost, jest zbrka; jednost, koja nije ovisna o mnoštvu, jest tiranija" / B.PASCAL, Misli (Zora), Zagreb 1969, fragment 871 /.

⁵⁶ J.O' DONOHUE, Person als Vermittlung, Mainz 1993,14.

⁵⁷ Usp. L.BOFF, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 15.

⁵⁸ L.OEING-HANHOFF, Die Krise des Gottesbegriffs, u: ThQ 159(1979)300.

⁵⁹ H.U. v. BALTHASAR, Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, u: IKaZ 18(1989)292 sl.

tako je on i najnedokučivije u Bogu, vječni višak, koji je uvijek još nešto više i time sve održava na životu⁶⁰. Prema tom shvaćanju, Duh Sveti je 'medijum' u kojem su Otac i Sin uvijek kod sebe samih i u isto vrijeme kod drugoga. Ujedinjujući jedno i drugo u sebi Duh Sveti se može označiti kao prasluka za biti *osoba*, ako stvarno biti osoba znači "u-drugome-kod-sebe-sama-biti"⁶¹. I doista, iskustvo pokazuje da je svaki *monizam* beživotan i anoniman. U panteizmu niti je Bog niti čovjek netko. S druge strane, svaki dualizam (sve veličine koje su karakterizirane dvočlanošću) pokazuju se kao neprijateljstvo, vječiti rat, vječna antiteza. Pravi plural moguć je samo kao trijada. Prije toga imamo jedninu i dual. Tek "trojstvo svodi dvojstvo na jedinstvo - Trinitas reducit dualitatem ad unitatem". Dakle, tek s brojem tri otvara se mogućnost za pravo zajedništvo i jedinstvo. Odatle Tertulijan zaključuje: "Jedinstvo samo po sebi izvodi trojstvo"⁶². Na toj pozadini postaje jasno zašto Bog nije zatvorena monada, nego jedna u sebi izvorno diferencirajuća stvarnost triju osoba. "Tri su jedno, ne jedan"⁶³.

Kako se vidi, u Bogu Isusa Krista ta Tri pripadaju bezuvjetno zajedno; oni su perihoretski najtješnje jedan s drugim povezani. Otac se može predstaviti kao jedan 'ja'; Sin kao jedan 'ti'; Duh Sveti je onaj koji od tih 'ja' i 'ti' tvori 'mi': zajedništvo. Sve to pokazuje da je bit trojstvenog Boga *zajedništvo*. Jedno božansko biće egzistira samo u izmjeni Oca, Sina i Duha Svetoga. Pomoću ljubavi i međusobnog zajedništva oni su jedno, jedini Bog, koji je ljubav. Istina, pojedinačne osobe imaju svoju samostojnost, ali samo u okviru sklopa odnosa. Prema tom viđenju osoba je 'samostojnost u odnosu'. Tako nemaju tri osobe u Bogu nikakvu samostojnost jedna nasuprot drugoj, nego samo jedna o drugoj, jedna s drugom i jedna u odnosu na drugu. Svaka od božanskih osoba je ekstatična na druge i to korelativno, time što ona istodobno daje i prima⁶⁴. Time što Sin i Duh Sveti primaju prostor od Oca, ovaj ima svoje specifično biće. U tom vječnom 'davanju prostora', međusobnog sebedarja i primanja, događa se božansko biće trojstvenog Boga kao pračin ljubavi. Gledano s tog motrišta, 'ex-sistere' božanskih osoba u svojoj biti znači: Od jednog drugog u sebi samom biti. To još jednom potvrđuje da je Bog po svojoj biti *zajedništvo*. Drukčije rečeno, vjera u Boga-Trojstvo kaže bitno da je apsolutno biće u sebi ljubav. Tako nas određivanje Božje biti ponovno dovodi biblijskoj tvrdnji: "Bog je ljubav" (1 Iv 4,8.16). Ta Ivanova znamenita tvrdnja ukazuje se kao ključ za tumačenje Božjega otajstva. Bit Božjega bića kao i sveukupnog bitka, koji u Bogu ima svoj izvor

⁶⁰ A.v.Speyr (navedeno prema: H.U.v. BALTHASAR, "Kommt und seht", Freiburg i. Br. 1983, 36).

⁶¹ B.J.HILBERTH, Pneumatologie, Düsseldorf 1994,181.

⁶² TERTULIJAN, Adv. Prax. 3 (=CC 2,1161).

⁶³ TERTULIJAN, Adv. Prax. 25 (=CC 2,1195).

⁶⁴ I na razini međuljudskog davanja daje se pokazati reciprocitet. Već tu vrijedi da dajući u davanju prima, jer je saopćenje otvaranje dajućega, u kojem se on širi i obogaćuje. Istovremeno daje primajući dar, jer on pomoću primanja dara daje da nakana dajućega dođe do cilja.

i puninu i na kojem stvorenje različito participira, jest - ljubav. Kratko rečeno, Bog je ižaravajući događaj ljubavi. On ima sebe samoga tako i samo tako, da se on dariva. I darujući se tako, ima on sebe. Ta povijest ljubavi je 'Bog sam'⁶⁵.

Iz iskustva znamo da ljubav mora težiti prema drugome, da bi se mogla zvati ljubavlju. U tom smislu Grgur Veliki veli: "Manje nego između dvojice ne može postojati ljubav. Za nikoga se ne kaže u vlastitom smislu da ima ljubav prema sebi samom, nego ljubav teži prema drugom, da bi mogla biti ljubav"⁶⁶. Ako je Bog najviša ljubav, onda ta treba kao primaoca jednoga drugog, jednoga ljubljenog, koji tu ljubav može uzvratiti. Inače bi Bog ostao osamljeno biće. Stoga primalac ljubavi, ako ta želi odgovarati Božjoj savršenosti, i sam mora biti božanska osoba. Osim toga, ljubav među dvoje ne može još biti vrhunsko ostvarenje ljubavi. Ljubiti i biti ljubljen, dakle međusobna ljubav, mora se još jednom otvoriti za jednog trećeg. Naime, "u međusobnoj ljubavi, čak i najžarčoj, ništa nije velikodušniji od volje da taj, kojega ti vrhunski ljubiš i koji tebe vrhunski ljubi, jednoga drugog jednako tako snažno ljubi (...). Tako dakle zajedništvo ljubavi ne može se ostvariti u manje od tri osobe (...). Da bi obe u svojoj radosti mogle komunicirati, trebaju one jednog suljubljenog"⁶⁷. Zato Bog, koji je ljubav, mora biti trojstven. Dakle, samo trinitarno dade se izjava Novoga zavjeta: "Bog je ljubav" izlagati i shvatiti, i nju kao fascinirajući poziv na svijet dalje predati.

Iz te tvrdnje jasno proizlazi da unutarnji Božji život određuje ljubav i međusobno sebedarje triju božanskih osoba. Upravo jer je Bog ljubav, u bitnu strukturu njegova bića spada otvaranje, odnos, zajedništvo. On nije osamljeni autokrat, tiranin. Nije statičan, nego dinamičan; nije hijerarhičan, nego izvor prave demokratičnosti. Naš Bog je bitno društven jer je trojstven; on je zajedništvo ljubavi, vibrirajuće, živo, puno odnosa, jedan za drugoga. Trojstveni Bog je vječno slavljenje života, vječni festival svjetla u ljubavi⁶⁸. Slikovito rečeno, Bog-Trojstvo je "najsajjniji ples ljubavi"⁶⁹, Bog koji igra

⁶⁵ To znači da unutarbožanski život trojstvenog Boga ima "svoju povijest". Taj život kao pranačin povijesnog bitka može se shvaćati, ne kao kruženje Boga u samom sebi, kao jedna vječno ista "reprodukcija" Oca u Sinu i Sina u Duhu natrag prema Ocu. Takvo kruženje bilo bi dinamizirana monotonija, vječno ponavljanje istoga, ne život, ljubav, punina. Unutartrinitarna Božja ljubav dade se misliti u analogiji prema onome, što mi kao povijest iskusujemo, naime kao stalna "novina", "varijacija", "razvoj". Bog je dakle u sebi samom povijest. Stvorenska povijest je participacija i odsjev te Božje "povijesti".

⁶⁶ Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit' / Grgur Veliki, Hom. in Ev. 17,1 (=PL 76 1139) /.

⁶⁷ Rikard od sv. Viktora, De Trin. III,11,14,15.

⁶⁸ Kada je, u 15. stoljeću, monah Andrej Rubler risao ikonu Trojstva, imao je samo jednu želju: izraziti taj vječni susret lica, svijetao, tih, veseo, pun ljubavi.

⁶⁹ L.A.LASSUS, Pregare é una festa (Gribaudi), Torino 1979, 37. Te riječi dolaze kao zaključak jednog kratkog razgovora našeg autora s jednim malim dječakom. Razgovor je tekao ovako: "Pita sam ga ono što se normalno pita jednog dječaka koji ide u školu: - Dakle, Grgure, ide li dobro škola? - Ne baš... -I -nadodao sam- ima li barem nešto što te zanima? Iza trenutka

kolo, koji pleše⁷⁰. Tako shvaćeno, Trojstvo je sadržajno ispunjen i najdosljedniji oblik monoteizma. Dakle, upravo se u tome sastoji jedno Božje biće da je on zajedništvo ljubavi triju osoba. Sve to pokazuje da je "socijalna" ili "zajedničarska" protega Božjega bića bitna. Božanski život je u svojoj biti društveni život. Iz te naravi božanskog međuosobnog života jasno proizlazi da život dolazi u svoj svojoj punini do izražaja samo tamo "gdje se jedinstvo ne pretvara niti u osamljenost niti u jednoličnost i gdje različitost ne postaje razrušenjem ili zaprekom jedinstva u zajedništvu. Trojstveno međusobno prožimanje (*perichoresis*) je temeljni i najviši arhetip života kao zajedništva, gdje jedinstvo i različitost potpuno i istovremeno dolaze do izražaja"⁷¹.

šutnje: - Da -reče mi- ples i vjeronauk. I poslije druge šutnje: -I, na vjeronauku, Sveto Trojstvo. Bio sam zapanjen! Inzistirao sam: Kako to, Grgure? -Ne razumjete da su ples i Trojstvo jedno te isto? Ostao sam satrven pred onim dječakom. Ono što mi je rekao bijaše tako veliko! Ali za nj, sa svojim velikim očima kao sova, bijaše posve očigledno. Bog-Trojstvo bijaše najsjajniji ples ljubavi" (Ondje).

⁷⁰ Samo u takvoj slici trojstvenog Boga mogao je naći svoje namirenje Nietzscheov zahtjev: "Mogao bih vjerovati samo u Boga koji zna plesati" (Tako je govorio Zarathustra). Za takvim Bogom je očito tragao i A.Camus. Nakon posjeta jedne barokne crkve u Pragu, Camus ovako izražava svoje dojmove: "Bog kojemu se tamo klanjaše bijaše onaj kojega se boji i kojega se časti, ne onaj koji se smije s čovjekom pred toplim igrama mora i sunca"/ A.Camus, *La Mort Heureuse* (sretna smrt), 105; navedeno prema: F.Chavanes, *L' identité cristiana vista da un non credente. Il cristianesimo secondo Albert Camus*, u: *Concilium* 2(1988)56 /. Taj Bog koji se smije s čovjekom isti je onaj kojega je on opisao u *Noces à Tipasa*. To je Bog kojega bi on mogao pripustiti, ali za kojega nema mjesta u kršćanstvu koje Camus poznaje. - Ne ovisi li indiferentnost mladih dijelom i od činjenice da, u njihovim očima, Crkva guši život i životnost života? Evandeoska poruka, umjesto da bude shvaćena kao apel da se živi, nije li prihvaćena kao skup zabrana? Jedan krizmanik, kad ga se pitalo kako bi predstavio religiju, odgovorio je: "Religija je ono što se ne smije činiti" (H.ZAHRNT, *A l' Ouest d' Eden*, 207). A jedan drugi dječak nacrtao je svećenika da bi predočio žalosna čovjeka. Inzistirajući na strahu Božjem i na ljudskoj grešnosti, kršćanstvo bi se protivilo ugođaju sreće i strasti za životom koji su u čovjeku, drže ti. Osim toga, za Camusa kršćanska vjera razvrjeduje sadašnji život. Dakle, Camus opisuje kršćanski život kao protu-život i kršćansko ponašanje kao antiljudsko ponašanje. Neka njegova životna iskustva, kojih se on ne želi odreći, čine mu se nespojivima s kršćanskom vjerom. On osjeća, npr., intenzivni užitak za srećom, udivljenje za sve ono što je lijepo, zahtjev za pravednošću na svim razinama, u jednu riječ: strast za životom, što mu se čini nespojivim s ondašnjim stavovima kršćanstva.

⁷¹ D.I.CIOBOTE, *Jesus Christus. Das Leben der Welt. Ein Zeugnis orthodoxer Spiritualität*, u: *US* 37(1982)234 sl.

2. OSOBA KAO NEZAMJENJIVA STVARNOST

2.1. *Osoba kao "relacionalitet"*

Višestoljetno kršćansko hrvanje oko primjerenog shvaćanja Trojstva nije dovelo samo do otkrića osobe kao jedinstvene, nezamjenjive stvarnosti⁷², nego i do otkrića njezina relacionaliteta, njezine međuosobne-zajedničarske strukture, kako je ona posebno tematizirana u terminima *prosopon/persona*⁷³. Polazeći od njezina izvora, *osoba* izražava ideju dijaloga i Boga kao dijaloškog bića: Bog je biće koje jest i živi kao 'ja' i 'ti' i 'mi'. Slijedeći Augustina teologija je izradila pojam *osobe* po ključu odnosa: tri osobe postoje u jednom jedincatome božanstvu kao različiti odnosi. Prema tom tumačenju, tvrdnja: osobe su odnosi, jest osnovna istina o Božjoj trojedinosti. Ako se tako shvati trinitarni božanski život, onda se s pravom može reći: Na početku bijaše odnos! Dakle, ni antikna supstancija ni novovjeki subjekt nije ono zadnje, nego odnos kao prakategorija stvarnosti. U tom poimanju osoba ima svoj specifični identitet ne nasuprot (protiv) drugoga, nego od drugoga i u odnosu na drugoga. Drukčije rečeno, njezina posebnost potvrđuje se ne u zatvorenom u-sebi-stajati, nego u ekstatičnom ekscentritetu. Specifični identitet osobe, njezina neotklonjiva samostojnost i njezina nezamjenjiva jedincatost (neponovljivost, jednokratnost), dana je samo u sklopu odnosa s drugim osobama, dakle u zajedništvu. U tom viđenju biti osoba znači moći reći 'ja', moći dati 'ti', moći primiti 'ti'. Osoba je jedan 'ja' otvoren jednom 'ti', i jedan 'ti' u odnosu na jedan 'ja'. U tu mrežu 'ja' i 'ti' uključeni su naravno 'mi' i 'vi'. Prema tome, ja sam više ja sam, što sam više otvoren prema ti, i obratno⁷⁴.

Gledano s tog motrišta, osnovna značajka osobe je relacionalnost. Osoba egzistira samo u samoostvarenju po drugoj osobi i usmjerena je bitno na drugu osobu. Dakle, osoba se tu ne promatra u prvom redu kao biće u sebi, od sebe, po sebi, nego kao biće u drugom, od drugoga, po drugom, tj. kao

⁷² Upravo to želi naglasiti grčki termin *hypóstasis* koji je uveden u tu igru oko preciziranja osobe. Taj termin označuje nešto "što je obdareno konkretnom egzistencijom" (konkretno i pojedinačno biće). U trinitarnoj teologiji osoba (gr. *hypóstasis*; lat. *subsistentia* ili *persona*) označuje ono što je različito, usia ono što je zajedničko u Bogu. Prema klasičnoj trinitarnoj formuli Bog postoji u tri *hypóstaseis* i jednoj usia (narav, bit, suština), tj. u tri osobe i jednoj biti ili naravi. Otac, Sin i Duh su pojedinačne *hypóstaseis*; zajedno su jedno jedino božanstvo.

⁷³ *Prosopon* (lat. *persona*), taj termin je izvorno označavao obrazinu koju je navlačio glumac u grčkoj drami. Upotrebom tog termina za označavanje osobe vjerojatno se željelo naglasiti da svaka pojedina osoba ima odigrati specifičnu ulogu u životu, da ima svoje posebno zvanje. I doista, stajoci su uveli u filozofski rječnik termin *persona* (=kazališna maska) da bi označili uloge i zadatke pred kojima se čovjek nalazi u životu. Epiktet dovikuje svakoj osobi: "Ti nisi ovdje drugo doli glumac u jednoj drami, koja će biti kratka ili duga prema volji pjesnika (...). Na tebi je samo da dobro odigraš onu ulogu koja ti je dodijeljena: izabрати je pripada drugom" (Epiktet, *Manuale*, 17). Prema tom shvaćanju, dakle, kategorija osobe se veže uz poslanje: samo preuzimajući život kao zvanje, ostvaruje se potpuno kao osoba / usp. A.SCOLA, *Questioni di antropologia Teologica* (Mursia), Roma 1997, 224 /.

⁷⁴ Usp. H.WIPFLER, *Grundfragen der Trinitätsspekulation*, Regensburg 1977, 151.153 sl.

dijaloška stvarnost. To pak znači da se na području osobe smisao bitka pokazuje kao ljubav. Personalnost Božja tada znači da je Bog subzistirajući bitak, koji je sloboda u ljubavi. Prema tom shvaćanju, dakle, nije supstancija, nego relacija ono zadnje i najviše! Smisao bitka nije u sebi stojeća supstancija, nego ljubav koja se daje. Sukladno tome, gdje god se "ostvaruje ljubav, tu se na način anticipacije ostvaruje konačni smisao sve stvarnosti, tu je na fragmentaran, privremen način došlo kraljevstvo Božje. Vjerovati u Boga svemogućega Oca znači dakle i vjerovati u svemoć ljubavi i njenu eshatološku pobjedu nad mržnjom, silom, egoizmom, i znači obvezu u tome smjeru živjeti"⁷⁵. To u isto vrijeme znači da je ljudska osoba kao osoba apsolutno prihvaćena i ljubljena. Dakle, time što se Boga, stvarnost koja sve određuje, shvaća osobno, time se događa revolucija i u shvaćanju čovjeka i bitka općenito. To je dovelo do zajedničarskog promatranja sveukupne stvarnosti. U stvari, trinitarnoteološki rad vodio je Oca do tvrdnje da ne postoji nikakav istinski bitak bez zajedništva. Ništa ne postoji kao jedan 'individuum', shvatljiv u sebi samom. Zajedništvo je ontološka kategorija⁷⁶. Ako to vrijedi za sveukupni stvoreni bitak, onda još više za čovjeka koji je slika Trojedinoga Boga.

Shvaćanje i tumačenje Božje osobe, kako smo već naglasili, ima dubokog odražaja na shvaćanje i tumačenje ljudske osobe. Glavne odrednice i dinamizmi božanskoga bića odražavaju se nužno i u ljudskom biću, jer je ono slika i sličnost Božja. Promatrana s tog motrišta, ljudska osoba nije ni autarkno biće-u-sebi (supstancija) ni autonomno biće-za-sebe (subjekt), nego biće od Boga i za Boga, od drugih ljudi i za druge ljude; ona živi ljudski samo u odnosima ja-ti-mi. Drugim riječima, ljudska osoba uopće nije drukčije sposobna za život, osim ako je druge osobe prime i potvrde, ako prima ljubav i istodobno poklanja ljubav; ona nalazi svoje ispunjenje tako što se u ljubavi razdaje, da bi na taj način ostvarila svoju intencionalnu neograničenost. I na području ljudske osobe ljubav se pokazuje kao smisao bitka. Kao slika Božja, ljudska osoba ima duboku potrebu da ljubi i da bude ljubljena, da bude prihvaćena. Dakle, bitna odrednica stvorene osobe, najintenzivnije slike Božje, nije dana pomoću samoodnosa, samoposjeda, samoodređenja, nego pomoću ispunjenja zajedništva i komunikacije s drugima, pomoću odnosa s drugima. Čovjek je sličan Bogu prije svega u tome da se on ispunja od drugoga i na drugoga, da on svoje biće ostvaruje u zajedničarski isprepletenom odnosu. Komplementarnost je bitna u dinamici i strukturi ljudskog života. Zašto? Jer je Bog, Trojedin, sam komplementarnost, a mi smo stvoreni na njegovu sliku. Stoga je čovjek bitno određen odnosnošću i komplementarnošću, pluralnošću i komunalnošću. Trojedin, "društveni" Bog, utisnuo je zakon svoga vlastitog života onome kojega je stvorio kao svoju sliku i u njemu je djelatan. Stoga čovjek, kao slika trojstvenog Boga, dolazi sebi samom, time

⁷⁵ W.KASPER, Bog Isusa Krista, 242 sl.

⁷⁶ Usp. J.D.ZIZIOULAS, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, New York 1985, 18.

što on od sebe samog odlazi. Kako se vidi, pomoću trinitarnog nauka otvara se jedno novo shvaćanje stvarnoga, onoga što je čovjek , i onoga što je Bog. Tek u govoru o Bogu biva jasno što je čovjek⁷⁷. Dakle, ono, što na prvi pogled izgleda vrlo apstraktno, pretvara se u posve konkretan nauk s konkretnim i praktičnim poukama za život.

Polazeći od činjenice da je čovjek stvoren na sliku trojstvenog Boga, i Romano Guardini zaključuje da je ja-ti-odnos bitan za ljudsku osobu. On to čini ovim riječima: "Bog je čovjeka učinio za svoj 'ti' i dao mu, sa svoje strane, da ima u Bogu svoj 'ti', svoj vlastiti 'ti'. U tome ja-ti-odnosu počiva njegova bit. I samo stoga, jer ga je Bog stavio u odnos ja-ti prema sebi, može čovjek i prema drugim ljudima stupiti u osobne odnose"⁷⁸. Odnos između Oca, Sina i Duha Svetoga postaje model za naše međusobne odnose. Tek kad mi po uzoru na trojstvenog Boga tako živimo da si 'ti' moj život u meni i 'ja' tvoj život u tebi, tek kad se između nas dogodi Trojstvo, ispunjen je smisao Isusova poslanja i Božji život je postao život svijeta. U stvari, Isus moli "da svi budu jedno kao što ti, Oče, u meni i ja u tebi, neka i oni u nama budu da svijet uzvjeruje da si me ti poslao" (Iv 17,21). Mi smo do te mjere međusobno povezani, da tvorimo jedno tijelo. Stoga, "ako trpi jedan ud, trpe zajedno svi udovi; ako li se slavi jedan ud, raduju se zajedno svi udovi" (1 Kor 12,26). Dakle, tek ako se život i dinamika osoba Trojstva prelije u naš život, onda možemo biti graditelji pravoga zajedništva. Kao baštinci vjere u Boga-Trojstvo, mi vjerujemo u ljubav, jer vjerujemo u Boga koji je ljubav. On ljubi i mene i tebe. Zato si mi ti tako važan, kao ja sam sebi. Mi trebamo jedan drugoga ljubiti kao što on nas ljubi. "Tako živjeti znači trinitarno živjeti"⁷⁹.

Iz onog što je već rečeno jasno proizlazi da se osoba u biblijskom shvaćanju promatra ne kao statična stvarnost, nego u prvom redu kao dinamična stvarnost⁸⁰. Osoba nije stvar, nego proces susreta i biće-događaj. Čovjek treba postati čovjekom. Zvanje čovjeka sastoji se u mogućnosti da se ostvari kao osoba, da postane stvaratelj, da uzme u ruke svoju sudbinu i onu svemira. Tako, pitanje o čovjeku nalazi odgovor koji je u isto vrijeme dilema:

⁷⁷ Stoga, "upravo antropološki orijentirana teologija mora (...) biti teološka teologija (...). Teologija može (...) relevantiju svojih antropoloških izreka razvijati samo ako ostane teologija, i ne postane antropologija. Upravo priznavanje božanstvenosti Božje vodi počovječenju čovjeka" (W.Kasper, Bog Isusa Krista, 470).

⁷⁸ R.GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974, 110. Istina, "Bog obuhvaća sve i mene, i nije to. Radi toga Neraspravljivoga mogu ja u svom jeziku, kao svaki u svom, kazati Ti; radi toga postoji Ja i Ti, postoji dijalog, postoji jezik, postoji duh..... postoji u vječnosti riječ" (M.Buber, *Ich und du*, 113).

⁷⁹ K.HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, Freiburg i. Br., 1976, 34 sl.

⁸⁰ Danas se čak i 'ljudska narav' promatra dinamički. C.Prandi tako piše: "Unutar izvjesnih granica 'ljudska narav' je ono što činimo od nje u neprestanoj interakciji između moždane kore i izvanjskog ambijenta posredstvom posebnog simboličkog dispozitiva koji čini nemogućim svako genetsko programiranje ponašanja" / C.PRANDI, *Antropologia culturale: origini, orientamenti, prospettive*, u: G.Bof (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica* (EDB), Bologna 1994, 61/.

Ja nisam, ali ja mogu biti. U tom dinamičkom procesu prema mogućem čovjeku nalazi se oslobađajući put čovjeka koji pristupa k dostojanstvu osobe. To je putanja koju zdrava i normalna osoba treba proći da se bude osoba oslobađajuća i stvarateljica vrednota. Središte osobnosti satkano je i sačinjeno od trajnog dara sebe. Upravo izlazeći iz sebe, ostaje se u sebi. Upravo dajući, osobno biće prima. U tom smislu se može reći da je osoba trajno stvaranje polazeći od odnosâ. Sposobnost da se autotranscendira (izide iz sebe) jest posebnost osobe. U izlaženju iz sebe osoba se vraća na se i sebi, da bi mogla još intenzivnije izići iz sebe i darovati se. Kako vidimo, osoba je trajni proces i stvarnost, zajedništvo, komunikacija. Temeljna riječ nije 'ja', nego 'ja-ti'. 'Ti' je stvorio moj 'ja' i samo u 'ti', koji me prihvaća i prima moj dar, ja ostajem ja. Dakle, moj 'ja' je jeka jednog 'ti'. I doista, iskustvo svakog dana potvrđuje da je čovjek biće koje se ne može ostvariti ako ne u ovisnosti od drugoga. Jedan 'ja' je nemoguć i nezamisliv bez jednog 'ti'⁸¹.

Sve to pokazuje da se naš 'ja' i njegov svijet ne zasniva u prvom redu na "mislim- cogito", nego na "ja sam mišljen - cogitor"; bolje rečeno, na biti prepoznat, biti oslovljen od drugoga. Primajući riječ, koja mi od drugoga dolazi i u kojoj se drugi meni priopćuje, i dajući odgovor⁸² primam ja tek svoj puni osobni 'ja', koji mi je dotada bio dan samo *in potentia*. U tom dijaloškom procesu konstituira se moja osobnost. Dakle, biti oslovljen i davati odgovor, darivati se i biti obdaren - sve se to događa ne kao čin već potpuno konstituiranih osoba, nego kao čin u kojem se osobe međusobno konstituiraju u punu osobnost. Zapravo, ja sam u punom smislu ja, ukoliko me ti priznaješ, prihvaćaš, ljubiš, a ti si u punom smislu ti, jer te ja u slobodi priznajem, prihvaćam i ljubim. Kako se vidi, u vlastiti identitet ne spada samo 'ja', odnosno samo svijest, nego i svijest odnosno cijena, koju drugi imaju o meni. Jer samo tako iskusujem ja svoje 'ti-stvo' za druge, koji spadaju u moj identitet. Stoga trebam ja priopćenje drugih, kako se njima moja osoba predstavlja kao njihov 'ti'. I doista, "da bi čovjek mogao prihvatiti svoj 'ja', mora on bilo kada, u bilo kakvom obliku biti prihvaćen od 'ti' (...). Praeljza čovjeka je želja da bude ljubljen, njegov iskonski strah je strah da bude nedostojan ljubavi, da je izgubi"⁸³. Osim toga, iskustvo nam pokazuje da će biti kadar ljubiti samo onaj tko ima iskustvo ljubavi. Zbog svega toga, upravo su društveni odnosi ti koji nam otvaraju najdublji pristup k nama samima. Osoba dobiva tim više vlastito biće, što se više otvara zajedništvu i ulazi u

⁸¹ Upravo to želi naglasiti i J.Moltmann kad piše: "Das Ich ist nur vom Du her und also relational zu verstehen. Ohne Sozialität keine Personalität!" (Trinität und Reich Gottes, München 1980,163).

⁸² Govor je povlašteno i čudesno sredstvo ljudskog priopćivanja i komuniciranja. Gdje se više ništa nema reći, svaki susret je na kraju. S pravom, stoga, von Humbolt naglašava važnost tog medija. U njega čitamo: "Čovjek je samo čovjek pomoću govora, ali da iznađe jezik, morao je on već biti čovjek" / W. von Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium ..., WW III (A.Flitner/K.Giel), Darmstadt 1960,11 /.

⁸³ J.Ratzinger, Vorfagen zu einer Theologie der Erlösung, u: L.Scheffczyk(Hrg.), Erlösung und Emanzipation =QD 61, Freiburg i. Br. 1973, 148 sl.

međusobne odnose⁸⁴. Sukladno tome, osnovno načelo dijaloškog personalizma glasi: Drugi mene treba kao i ja njega, da bi bio. Mi trebamo jedan drugoga, da bismo postali mi sami⁸⁵. Stoga, samo u ozračju otvaranja 'ja' i 'ti' i 'mi', mi možemo naći svoj identitet i doći do konstituiranja zdrave osobnosti⁸⁶. Dakle, individualizacija i socijalizacija, samobitnost i odnos prema drugom ili drugima, daleko od toga da se isključuju; te stvarnosti se predstavljaju na svim stupnjevima identiteta kao komplementarni vidovi tvorbe osobnosti. Kratko rečeno, nitko ne postaje to, što on treba postati, sam za sebe. Drugi trebaju nas, i mi trebamo njih. Samo ako mi od sebe odlazimo, dolazimo mi k sebi. Drugim riječima, naći samoga sebe, to znači naći se kod drugih. Jer nitko od nas nije to, što on jest, za sebe sam. U tom smislu se sasvim utemeljeno može reći: "Ja je drugi"⁸⁷. Ljudska osoba je, jednako kao i božanska, plurale tantum, može egzistirati samo u međusobnom priznanju i nalazi svoje ispunjenje samo u zajednici ljubavi. Osobe dakle egzistiraju samo u međusobnom davanju i primanju. Odatle jasno proizlazi da je ljudskoj osobi potreban društveni život. To nije čovjeku nešto pridodano, nego je zahtjev njegove naravi. Po odnosu s drugima, po uzajamnom služenju i dijalogu s braćom čovjek razvija vlastite mogućnosti i tako odgovara svom pozivu i postaje on sam⁸⁸. Ako se želi sačuvati jezik tradicije, onda treba reći da je osoba relacionalizirana supstancija ili supstancijalizirani odnos.

⁸⁴ ⁸⁴Usp. D. v. HILDEBRAND, *Metaphysis der Gemeinschaft*, Regensburg 1955. Stoga je sasvim utemeljena sljedeća Buberova tvrdnja: "Što je čovjek (...) više zaokupljen vlastitim bićem, tim dublje propada Ja nestvarnosti (...). Čovjek je tim osobniji, što je snažnije u ljudskom dvojstvu njegova Ja taj Ja -Ti" (M.Buber, *Ich und Du*, 79).

⁸⁵ Hegel je već u ranim spisima došao do uvida da pojedinac samo zaboravljajući sebe i otvarajući se drugima (u-drugome-kod-sebe-biti)dospjeva do vlastitog samobitka / Usp. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, WW (Glockner), XIII, 149: "Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewusstsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst Selber zu haben und zu besitzen". Obrazac: "u-drugome-kod-sebe-biti", koji sažima bit dijaloškog personalizma, V.Höle ovako modificira: "Zajedno s drugim uzajamno u drugom kod sebe biti" (Hegels System. *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988,266).

⁸⁶ Tom dijaloškom i trijaloškom poimanju osobe na njemačkom govornom području značajno su doprinijeli Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner i Martin Buber. Svim tim misliocima je zajednički onaj uvid, koji Martin Buber ovako formulira: "Der Mensch wird am Du zum Ich" (*Ich und Du =WW,I,97*). U isto vrijeme na engleskom govornom području to tumačenje je zastupao i propagirao J. Macmurray. U njega među ostalim čitamo i ovo: "I exist only as one member of the 'You and I'. The self only exists in the communion of selves" (*Interpreting the Universe*, London 1933,137). Treba ipak reći da ta misao nije nešto potpuno novo. Već pred 180 godina F.H. Jacobi piše: "Ohne Du, ist das Ich unmöglich" /*Beilagen*, WW,IV/1 (Leipzig 1819), Darmstadt 1968,211 /.

⁸⁷ R.MARTINEZ De Pison, *Devenir homme est le chemin de l' expérience de Dieu*, u: NRT 117(1995)545. Isto je želio kazati i Fichte kad je napisao: "Čovjek postaje čovjek (...) samo među ljudima" (J.G.Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, WW,III, Berlin 1845,39).

⁸⁸ Boecijeva definicija osobe kao i one suvremenije vezane na odnos ja-ti, tj. na temu međusobnog odnosa, makar i sadržavale valjane elemente, ne dostižu konstitutivnu razinu vlastitosti svakog čovjeka ako ne uzmu u obzir njegovo zvanje.

Koji je posljednji razlog zbog kojega čovjek postoji samo ukoliko postoji i nalazi se u odnosu? Koji je posljednji 'ti', temelj onog 'ti' i onog 'ja' i koji oba ta stvara i omogućuje? Kršćanska teologija odgovara da je Bog Trojstvo i kao takav dijaloško biće na najuzvišeniji način. Čovjekova prirodna društvenost je odraz te Božje trojstvene društvenosti. U stvari, u tom Božjem trojstvenom zajedništvu nalazi svoje izvorište i omogućenje svako autentično ljudsko zajedništvo⁸⁹.

2.2. Osoba kao "individualitet"

Trinitarno jedinstvo se shvaća kao zajedništvo (communio). A zajedništvo je zajednica različitih pojedinačnih osoba. Bez konkretnih pojedinačnih osoba (individualiteta) nema niti može biti odnosa (socijaliteta), pa stoga ni zajedništva. U zajednici primat uvijek čuvaju pojedinačne osobe. Posljednji smisao socijaliteta je puni život pojedinca, razvoj i ostvarenje njegove osobnosti. Ali te pojedinačne osobe ne nalaze svoje ispunjenje u individualističkom imanju, nego u davanju, u pripuštanju dioništvu u svojem. Stoga, ma koliko osoba bila jedinica, koja se ne može staviti u neku višu jedinicu⁹⁰, isto tako ona može egzistirati samo u suživotu s drugim osobama. Dakle, po toj trinitarnoj ontologiji zadnja stvarnost je osoba, koja se može shvatiti ispunjenom samo u relacionalnosti davanja i primanja. U tom shvaćanju i individualitet i socijalitet su prvobitni. Stoga, zajedništvo, koje ne izlazi iz *hipostaze*, tj. od jedne konkretne i slobodne osobe, i koje ne vodi *hipostazama*, tj. konkretnim i slobodnim osobama, nije slika božanskog zajedništva. Osoba ne može egzistirati bez zajedništva; ali svaki oblik zajedništva, koji eliminira ili potiskuje osobu, neprihvatljiv je⁹¹. Dakle, trinitarno zajedništvo-jedinstvo pokazuje se kao model i autentičnog ljudskog zajedništva. U tom shvaćanju smisao osobnog bitka je nesebičnost ljubavi. Tu se nalazi razlog zašto je osnovni zakon osobnog življenja (i božanskog i ljudskog) - ljubav. Sve to pokazuje da shvaćanje trojstvenog jedinstva kao zajedništvo ima važne posljedice za kršćansku antropologiju i duhovnost. Tu se duhovnost uklapa u Božje sebedarje čovjeku. Ona živi od sudioništvu⁹².

⁸⁹ Razmišljajući o utemeljenju vrhovnih ljudskih vrednota pa i ljudskog zajedništva, Malraux primjećuje: "Sigurno je da za agnostika temeljno pitanje našega vremena postaje: Može li postojati zajedništvo bez transcendencije i, u protivnom slučaju, na čemu može čovjek graditi svoje vrhovne vrednote? Na kojoj neobjavljenoj transcendenciji može čovjek temeljiti svoje zajedništvo? Čujem iznova mrmljanje koje sam nekad slušao: Koji smisao ima ići na mjesec, ako je to da se tamo napravi samoubojstvo?"

⁹⁰ Tu jednodržnost, jedincatost, neponovljivost, nesvodivost osobe (individualitet) snažno ističu sve dosadašnje definicije osobe. Za Boecija osoba je "rationalis naturae individua substantia". Tu definiciju, u svojoj biti, preuzimaju također Rikard od sv. Viktora ("Esistenza incommunicabile di natura spirituale") i sv. Toma ("Realtà distinta sussistente in una natura intellettuale")/ Usp. za sve: K.Rahner, La Trinità (Queriniana), Brescia 1988,127 /.

⁹¹ Usp. J.D.Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, New York 1985,18.

⁹² Usp. K.Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976,66.

Dakle, postoji sličnost između zajedništva božanskih osoba i zajedništva što treba da ga ljudi uspostave među sobom u istini i ljubavi.

Ako su individualitet i socijalitet prvobitni, onda se ne smije naglašavati jedan na štetu drugoga⁹³. U životu trojstvenog Boga 'individualno' i 'socijalno' su potpuno isprepleteni i jednako izvorni; to nisu nikakve protivnosti ili jedna drugoj podređene stvarnosti. Već smo naglasili da pojedinačne osobe Trojstva tek u odnosu prema drugim osobama nalaze svoju vlastitu samobitnost i u isto vrijeme tvore zajedništvo. Na primjeru trojstvenog Božjeg života postaje jasno da je "Ijubav kao najveće supostojanje (Mitsein) također i najviše ostvarenje samopostojanja (Selbstsein)"⁹⁴. Te zakonitosti Božjega života prelijevaju se i na život njegove slike - čovjeka. U stvari, čovjekov socijalitet je "stvorenjski izraz trojstvene punine bića, koja u socijalnom stvara odsjev"⁹⁵. Iskustvo pokazuje da 'ja' postaje subjekt tek u socijalnom svijetu, a da je socijalni svijet (jedan s drugim i jedan za drugoga biti) opet plod pojedinačnih subjekata. Stoga, gdje su osobno i socijalno jednakopravno priznati i zastupljeni, tu se stvaraju preduvjeti za puno i autentično čovječstvo. Tek takav svijet odgovara trinitarnom Bogu i može biti 'anticipacija' eshatološki obećanog trojstvenog ispunjenja stvorenja. Dakle, riječ je o tome da se u međusobnom priznanju slobode stvori životni prostor u kojem će svatko moći istinski živjeti, budući da on svoj vlastiti 'ja' i svoje vlastito ostvarenje nalazi u mreži odnosa s drugima. U tom shvaćanju, svaki je čovjek kao osoba jedincat i neponovljiv, ali istodobno i biće upućeno na druge, društveno biće⁹⁶. Ljudski živjeti znači biti u odnosu s drugima. Ja sam čovjek samo kao bližnji. Biblija ne pozna čovjeka bez njegova stalnog odnosa na Boga i na bližnjega. Ona ne vidi čovjeka za sebe, nego uvijek u njegovu biti u susretu s drugim.

Prema cjelokupnom biblijskom svjedočanstvu, moja egzistencija kao čovjeka ostvaruje se u pozivu pomoću Boga i u odgovoru na taj poziv. Ali moj odgovor ostvaruje se i u odgovornosti za čovjeka pored mene. Polazeći od činjenice da su individualitet i socijalitet prvobitni i konstitutivni za ljudsku

⁹³ Čini nam se da u tu grešku zapada John Steinbeck kad piše: "Naša vrsta je jedina obdarena stvaralačkom snagom, i ona posjeduje samo jedno jedino sredstvo za tu snagu: individualni duh i razum čovjeka (...). Nikada nije nešto stvoreno od dva čovjeka (...) nikada ne pronalazi jedna grupa nešto. Dragocjena snaga leži zatvorena u duhu pojedinca (...). Ja vjerujem u ovo: da je slobodni, istražiteljski duh ljudskog pojedinačnog bića najvrednije što postoji na svijetu" / J.Steinbeck, *Für die Freiheit des Einzelnen*, u: G.Hahn (Hrsg.), *Der Glaube der Denker und Dichter*, 182 /.

⁹⁴ A.Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976,132.

⁹⁵ G.Holzherr, *Der Mensch und die Gemeinschaften*, u: My. Sal. II,756.

⁹⁶ Očito je da čovjek mnogo duguje društvu u kojem on živi. Ono mu pruža mnoge blagodati koje on sam sebi ne bi mogao priuštiti. Stoga, ako čovjek radi protiv interesa tog društva, on radi i protiv svojih vlastitih interesa. A društvo ne može uspješno funkcionirati ako mi tražimo "da nas to društvo štiti, a da nam ništa ne zabranjuje, ..., da nam pripomaže, a nimalo ne dodijava, da nas pušta na miru, ali da nas isto tako zahvaća svom silom mreža blagonaklonosti, ukratko da ono bude tu za nas, a mi ne budemo tu za njega" / P.Bruckner, *Napast nedužnosti* (Nakl. zavod Matice hrvatske), Zagreb 1997,96 /.

osobu, postaje jasno da su i individualizam i kolektivizam na isti način osuđeni kao jednostrani i nebiblijski. Ni u jednom ni u drugom ne može čovjek naći spas i jedinstvo, u kojima se sastoji samoostvarenje.

U personalističkom biblijskom viđenju različitost nije zapreka jedinstva i zajedništva, nego njegova pretpostavka. Ljubav, barem u kršćanskom poimanju, pretpostavlja subesjednika, a to znači drugoga i drugačijega: onoga koji ljubi i ljubljenoga. U autentičnom zajedništvu, stoga, drugi treba biti i ostati drugi. Mit Aristofana u Platonovoj *Gozbi* izražava čežnju čovjeka da se s drugim stopi do nerazlikujućega jedinstva. Ipak, bilo bi jedno takvo stapanje kraj ljubavi, kraj "međusobnog zahvaljivanja, svjesnog zahvaljivanja i očaravanja na mjesto kojih bi došlo gubljenje u besvjesno jedinstvo (...). Tko drugoga želi biti, ne može drugi biti. 'Ja' ne treba progutati 'ti' ili dopustiti da ga taj proguta, nego drugoga prihvatiti u onome što on daje i u čemu se on sam daje. Takvo davanje i primanje potrebuje distancu, ... dvojstvo od ja i ti (...); svježja ljubav ljubi razliku"⁹⁷. Tek u tom ozračju postojanja različitih pojedinačnih osoba otvara se mogućnost da moj ja zapodjene konstituirajući dijalog s jednim ti. Stoga, nitko od partnera ne želi prestati postojati (izgubiti svoj identitet-individualitet), ne iz straha da izgubi sebe samoga, nego jer bi tada prestala ljubav, jer ne bi dalje mogao ljubiti. Ja osjećam da netko postoji koji me ljubi, i njegova ljubav me tjera da na nju odgovorim svojom. Dvije voljene osobe se jedna drugoj daju i stoga jedna drugoj "pripadaju", tako da jedna o drugoj mogu reći: "Polovino moje duše" (Augustin). Na toj pozadini različitost se ukazuje kao bogatstvo. Satelit, kabel, video čine nas stanovnicima istog grada, hrane nas istom duhovnom hranom. Na taj način iščekavaju kulturne različitosti. Cijeli svijet se globalizira, postaje jedno malo selo. Dokidanjem kulturnih razlika idemo prema posvemašnjem uniformiranju čovjeka. Postoji opasnost da se dosadašnja kulturna mnogostrukost, koja je bogatstvo, ne integrira, nego dokine, tako da umjesto mnogostrukosti na kraju nastane uniformnost, dosada, dosadna jednolikost.

U trojedinosti Boga predložen je model jedinstva, koji ne samo trpi mnogostrukost i različitosti, nego ih upravo zahtjeva. Samo takvo jedinstvo odgovara stvarnosti. Jer ta je mnogostruka i poziva na mnogostruki pristup k njoj. Različiti elementi se ne potiskuju, nego se međusobno obogaćuju. Kad Gospodin Isus moli Oca, "da svi budu jedno (...) kako smo i mi jedno" (Iv 17,20-22), i time otvara obzore koji su ljudskom razumu nedostižni, naglašava on izvjesnu sličnost između jedinstva božanskih osoba i jedinstva djece Božje. Kao što je trojedinost Božja jedno jedinstvo i zajedništvo, koje momenat 'mnogoga' sa svojim vlastitostima zadržava, potvrđuje i na taj način upravo

⁹⁷ J.Splett, *Ehe aus der Sicht christlicher Anthropologie*, u: *IntamsR* 1(1995)44. Tu veliku i važnu istinu želi naglasiti i Martin Heideger kad zastupa da tek pomoću pojavljivanja različitih pojedinačnih bića (*Vereinzelung*), tubitak postaje "uistinu slobodan i otvoren za ti. Biti jedan s drugim (zajedno, skupa, jedno s drugim) nije nikakvo ljepljivo prikačivanje ja na ti, ... nego egzistentno skupa i jedno s drugim zasniva se na autentičnom (...) pojedinjenju (*Vereinzelung*) pojedinca" (M.Heideger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* =GA 24, Frankfurt 1975,408).

uključuje u međusobnom sklopu odnosa jedinstva, tako se da i jedinstvo čovječanstva ostvariti samo pod uvjetom priznanja i prihvaćanja njegovih mnogostrukih vlastitosti, koje se međusobno dopunjuju i obogaćuju. Riječ je o jednom pozitivnom 'da' onoj bogatoj i obogaćujućoj mnogoustrukosti, koja je od samog stvaranja i kroz povijest željena i uplanirana od Boga, da stvoreni svijet tako bude slika vlastitog božanskog života⁹⁸. Dakle, prema tom shvaćanju i tumačenju čovjeka i svijeta ideal je: jedinstvo i zajedništvo u mnogoustrukosti, mnogoustrukost u jedinstvu i zajedništvu.

U modernom antropološkom motrištu izranjaju na vidjelo individualistički naglasci u poimanju osobe. Sva pozornost je usmjerena na pojedinačni subjekt. On je 'cilj u samom sebi' i zato ga nitko ne smije instrumentalizirati, pretvarati u sredstvo. To je naše vlastito pravo, ali to pravo pripada i svim drugim ljudskim osobama. Granica moje slobode i mojih prava, jest sloboda i pravo drugih osoba. Tako članak 4 Deklaracije ljudskih i građanskih prava iz 1789. glasi: "Sloboda se sastoji u tome da se sve može činiti, što drugome ne škodi. Izvršavanje naravnih prava svakog pojedinog čovjeka ima samo granice koje osiguravaju drugim članovima društva uživanje istih prava ..." Iz te formulacije jasno proizlazi kako je reducirano shvaćen 'relacionalitet' osobe: respektiranje drugoga je jedino ograničenje, koje subjekt treba uzeti u obzir. Već je Karl Marx primjetio da se novovjeka ljudska prava ne baziraju na povezivanju čovjeka s čovjekom, nego na odvajanju čovjeka od čovjeka⁹⁹. U njima se formulira pravo odvajanja, pravo: da se bude on sam, pravo individuumu koji gleda na sebe i svoje ostvarenje¹⁰⁰.

Tu se bližnjega ne promatra relacijski, tj. kao uvjet svog vlastitog biti čovjek, nego kao granicu i ograničenje vlastite slobode, kao "drugoga", koji ograničava moju slobodu, čije pravo treba respektirati. Na taj način sve više i više izlazi na vidjelo samoshvaćanje "građanskog subjekta", naime čovjeka, koji je slobodan, razuman, suveren i autonomno sebe samoga određuje. Upravo se tako shvaća kao slika apsolutnog Božjeg subjekta. U tom viđenju čovjeka naglašava se osoba kao individuum, ukoliko je to subjekt, od kojega se konstituiraju iskustvo svijeta i iskustvo drugoga, tako da drugi uvijek "prekasno" stiže. Sublimna egocentrika je tu, upletena, koja prijeteći da drugoga potpuno proguta. Sve ako temeljna teza potpuno hegelijanski glasi: "Ja sam pomoću drugoga", ipak ona ostaje ambivalentna "ukoliko se drugi ne shvaća prvotno kao mene susrećući, nego samo kao uvjet mene samoga", još više: on ostaje "slučajni predmet" moje vlastite ja-strukture¹⁰¹, ako ne neprijatelj, konkurent, otuđujući drugi. Jednostrano pomaknuće težišta na konstituirajući

⁹⁸ Usp. Ch.S.MacKenzie, *The Trinity and culture*, New York 1987, 63.

⁹⁹ Usp. K.Marx, *Zur Judenfrage*, MEGA 1/2, Berlin 1982, 158 sl.

¹⁰⁰ Detaljnije o tome, vidi: E.-W.Böckenförde, *Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung*, U: K.Michalski(Hrsg.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Stuttgart 1985,92.

¹⁰¹ B.Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag 1971, 289.

pra-ja, kojemu ne stoji jednako tako nasuprot nikakav prvobitni-izvorni ti, ostavlja me u osnovi bez partnera. Kritizirajući pod tim vidom stajalište Edmunda Husserla, Bernhard Waldenfels veli da je njegovo poimanje osobe stalno "ugroženo transcendentnim solipsizmom", u kojem sam "ja prvotno svemu socijalnom predređen i tek sekundarno societetu uvršten", tako da ja ostajem "najunutarnije sam"¹⁰². Tek kad drugi jest i ostaje samostalni Nasuprot, dokida se prevlast 'jastva' u korist recipročnog dijaloškog zajedništva: pomoću drugoga biti konstituiran¹⁰³.

Iako je to novovjeko individualističko shvaćanje osobe, koje smo ovdje kratko iznijeli, jednostrano, u njemu se ipak izriče nešto trajno vrijedno glede ljudske osobe: personalitet označuje onu posebnu odrednicu, ono dostojanstvo i vrijednost čovjeka, snagom kojega on sam sebe u cjelokupnosti svojih protega slobodno može određivati, odnosno mora određivati i pri tome ostaje 'on sam'. Ljudski 'ja' je time, jedinstven i neponovljiv, ne može se objektivirati, to je jedan pravi prapočetak, koji se ne može još jednom od nečega drugog izvoditi ili utemeljivati. Ipak, ako se taj pojam osobe prenese na trojstvenog Boga, teško se može izbjeći opasnosti triteističkih predodžbi i druge proturječnosti. Bog u tom shvaćanju poprima individualističke i solitarističke oznake. Bog je "apsolutna osobnost", nebeski Otac koji vlada u osamljenoj uzvišenosti. On je naprosto "Jedan".

Iz svega onoga što je već rečeno jasno proizlazi da treba dobro razlikovati personalizam od individualizma. Za biblijske vjernike osoba je svetinja, jer i Bog i čovjek su osobna bića. Biblija nas uči da je svaki pojedini čovjek osoba stvorena na sliku i sličnost Božju. Ta čovjekova osobna bogosličnost -iz koje izvire dostojanstvo, prava i sloboda svakoga čovjekatvori polazište svake biblijske antropologije i sociologije, svakog biblijskog učenja o čovjeku i ljudskoj zajednici. A kršćanski Bog je po svojoj definiciji nesebičan - Bog je ljubav. On je osobno biće. Kao trojstveni Bog, on je bitno društveno biće. U skladu s tim, i svaka ljudska osoba po svojoj biti ostvaruje se samo u zajedništvu s drugim osobama. Inače ne bi bila slična Bogu. Osobe tvore zajedništvo i sebe ostvaruju u zajednici. Zato nema niti može biti prave suprotnosti između osobnih prava i prava koja ima zajednica. Zbog svega toga, istinska se zajednica ne boji isticanja prava, dostojanstva i slobode svakog njezina člana - dokle je god riječ o personalističkom, a ne individualističkom stavu. Zajednica - crkvena, društvena, narodna, obiteljska, redovnička i svaka druga nije drugo doli zajednica osoba. A osoba ne postoji izvan zajedništva. Razumljivo je stoga da se osoba žrtvuje za zajednicu, i da zajednica nikada ne žrtvuje osobu nekim svojim nadosobnim navodno višim ciljevima. Zajednica treba biti u službi rasta i razvoja osobâ, a ne obratno. Isus bi kazao: "Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote!" (Mk

¹⁰² Isti, Nav. dj., XIV.

¹⁰³ Usp. K.A.Wucherer-Huldonfeld, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins, u: R.Schulte (Hrg.), Leiturgia, Koinonia, Diakonia, FS Kard. König, Wien-Freiburg.Basel 1980, 211 sl.

2,27). Stoga, žrtvujući prava osoba zajednica niječe samu sebe, pretvara se u idola.

S druge strane, žrtvujući se za zajednicu, osoba raste u svojoj osobnosti jer je to normalno ozračje bez koga ona ne može dostići svoje ispunjenje. Kako se vidi, kršćanski personalizizam prihvaća individualno i komunitarno, i združuje ih u jedno¹⁰⁴. Dakle, dok je personalizizam spasonosna istina, individualizam se ukazuje kao pogubna zabluda. On, naime, izdvaja pojedinca iz zajednice, oslobađa ga odgovornosti za druge i odgovornosti pred zajednicom. Za tako lažno oslobođenog pojedinca Bog više nije svetinja, drugi čovjek nije svetinja, zajedništvo ga ne obvezuje. Tako shvaćen, pojedinac postaje sam sebi sebično središte cijele stvarnosti. Na taj način nagrđuje u sebi sliku Božju i postaje nakaza od čovjeka.

2.3. *Svaka je osoba jedinstveno i neponovljivo biće*

Uz temeljnu jednakost svih ljudi u dostojanstvu, koja se temelji na čovjekovoj bogosličnosti, ljudi se u mnogočemu razlikuju: u fizičkim, umnim, duhovnim i moralnim sposobnostima. Talenti nisu raspodjeljeni podjednako (usp. Mt 25,14-30; Lk 19,11-27). Nijedan čovjek nema sve što mu je potrebno za razvoj tjelesnog i duhovnog života. Stoga je upućen na druge. Dakle, razlike među osobama su u Božjem planu jer on hoće da imamo potrebu jedni od drugih. One moraju poticati na ljubav. "Bog hoće da svatko od drugih prima što mu treba i da oni koji imaju osobite 'talente' upotrebljavaju ih u korist onih koji su ih potrebni. Različitošću potiče, a često i obvezuje osobe na velikodušje, na dobrohotnost i uzajamnost; podstiče kulture na uzajamno obogaćivanje"¹⁰⁵. Zajedništvo i izmjena dobara među osobama Presvetog Trojstva je izvor i mjerilo istinitosti svakog suodnosa.

Prema biblijskom shvaćanju, biti autentično čovječan znači istodobno transcendirati samoha sebe kao i ispuniti onaj vlastiti poseban i značajan zadatak o kojem ćemo polagati račun Bogu. Drugim riječima, to znači da trebamo ostati individuum i u isto se vrijeme otvoriti zajednici-zajedništvu. I doista, "da bi se imalo pred sobom jednoga drugog od sebe, treba imati

¹⁰⁴ Upravo je to želio naglasiti i A.G.Matoš kad piše: "Kršćanstvo je sasvim individualistično kad mu je najsvetiji kult sasvim individualna duševnost, pa bilo to i na štetu svih društvenih, altruističnih dužnosti, i sasvim je altruistično kad dužnost prema drugome izjednačuje sa dužnošću prema samome sebi" (A.G.Matoš, Bog uskrsa, u: Izabr. djela, VI, 38).

¹⁰⁵ *Katekizam Kat. Crkve*, br.1937. U tom duhu i na taj način smisao različitosti tumači i sv. Katarina. Ona Bogu stavlja u usta ove riječi: "Ja raspodjeljujem vrline tako različito da ne dajem svakomu sve, nego ovome jednu, a onome drugu (...). Jednom dajem poglavito ljubav, drugom pravednost, drugom opet poniznost, a onome živu vjeru (...). I tako sam razdao mnoge darove, milosti i kreposti, duhovne i vremenite, s takvom raznolikošću da nisam samo jednoj osobi dao sve, kako biste bili prisiljeni na uzajamnu ljubav (...). Htjedoh da svatko treba drugoga te svi budu moji poslužitelji u dijeljenju milosti i darova što su ih od mene primili" (Sv.Katarina, Dialoghi, 1,7).

sebe"¹⁰⁶. Čovjek, usmjeren prema posvemašnjoj komunikaciji sa svojim sličnim, susreće i prepoznaje u njemu jedan nepriopćivi nukleus (vjerojatno odatle termin 'individuum'=nepodjeljiv), koji mu brani da bude potpuno transparentan čak i najbližem drugom. 'Ja' čuva jedan 'u-sebi' koji predstavlja kao njegovo sidrište u biti. Patnja koja je prisutna u svakom autentičnom prijateljstvu, a i onom bračnih drugova, rađa se iz te nepremostive granice, bez koje ne bi bilo ni 'ja' ni 'ti': drugi ostaju drugi. Bog je htio da to tako bude, i to je dobro. Bez toga ne bi bilo originalnosti, različitosti, jednkrotnosti i neponovljivosti osobe. Upravo to omogućuje pojedinačnim osobama jedinstvenu kvalitetu i bez usporedbe, kao i perspektive, iskustva i događaje koji se ne mogu naći u bilo kojem drugom ljudskom biću. Bog ljubi novosti. Čisto ponavljanje je degradirajuće.

Individuum je osoba kadra da na kreativan način stvara novo; on je izvoriste inovacije, kreativnosti: Osim toga, svaki individuom ima svoje specifično zvanje i svoj zadatak koji su jedinstveni. Svatko je gospodar i graditelj svoje vlastite sudbine, i tu nas nitko ne može zamijeniti. Stoga će svatko pojedinačno morati Bogu položiti račun o svome životu i na osnovi toga biti suđen. S druge strane, čovjek je istodobno i zajedničarsko biće. Bez uspješnog uklapanja u zajednicu čovjek se ne može ostvariti na autentičan način¹⁰⁷. Dakle, individualizam podrazumjeva sadržaj posvema pozitivan samo ako ostaje otvoren zajedništvu.

Čovjek je čudesno biće. On je Božje remek-djelo. Svaki čovjek se rađa kao jedinstvena, specifična, neponovljiva, originalna osoba. Postoje milijarde ljudi na našoj zemlji, a svaki individuom je opet neponovljiv, jedincat. Ne ponavlja se ni u jednom primjerku, uvijek je original. Iz iste smo materije stvoreni s dva oka i jednim ustima, s dva uha i jednim nosom, a ipak svi različiti. Svaka osoba nosi u sebi nešto što drugi ne posjeduju, po čemu je ona različita od svih drugih osoba na svijetu. Svaki čovjek se odlikuje nekim posebnostima, bilo fizičkim bilo psihičkim, koje ga razlikuju od drugih ljudi. Svaki čovjek je jedna Božja riječ izgovorena samo jednom. Stoga je svaki čovjek original i jedinstven u povijesti čovječanstva¹⁰⁸. Nikada nitko nije postojao baš kao ja. Samo sam ja među neizbrojivim mnoštvom, ja sam.

¹⁰⁶ P.Ricoeur, *Civilisations universelles et cultures nationales*, u: *Histoire et Vérité*, 286-300, ovdje 299.

¹⁰⁷ To znači da čovjek radi protiv svoga vlastitog interesa kad radi protiv zajedništva. "Onaj tko u zajednici traži takvo dobro, koje će drugima biti zlo uništava zajednicu, a s njom i svoje dobro, ukoliko iz nje dolazi" (V.Gotovac, *Moj slučaj*, 172).

¹⁰⁸ Na tu važnu činjenicu ljudskog života vraća pozornost i A.G.Matoš kad piše: "Po Leibnizu ne bijaše nikad ni dva jednaka lista. Još manje ima dva jednaka čovjeka. Nejednakost, a ne ljudska jednakost je sveopći zakon i baš ta raznolikost duša i fizionomija čini poeziju povijesti i života. Alaj bi bili ljudi dosadni, da su vrlo slični ili da su čak jedan kao drugi, kao proja u vreći ili opeke u zidu!" (A.G.Matoš, *Ljudi i ljudi*, u: *Izabrana djela*, VI,240, Rijeka 1990). Isto želi naglasiti i pokojni Ante Kresina kad navodi riječi jednog svog starog profesora, koje je taj često ponavljao studentima, a koje glase: "Ljudi nisu cigle, zato povijest nije matematika". Kresina je te riječi popratio ovim komentarom: "Tom je rečenicom rečeno mnogo" /A.Kresina, *Čovjek s onu stranu stvari* (KS), Zagreb 1989,59/.

Nitko drugi nije bio i neće biti ja. Zapanjen tom činjenicom, pronicavi i umni Meister Eckhart piše: "Da sam ja čovjek, / to mi je zajedničko sa svim ljudima. / Da vidim i da čujem / i jedem i pijem, / To mi je zajedničko sa svim životinjama. / Ali da sam ja ja, to je samo meni vlastito / I pripada meni / I nikom više, / Nijednom drugom čovjeku, / Ni anđelu, ni Bogu, / osim da sam ja jedno s njim"¹⁰⁹. Ja sam stoga važan u toj jedinstvenosti. Ja sam kao osoba dragocjen. Tko sam ja zapravo? Otkuda dolazim? Tko me je pozvao ili poslao u postojanje? Ako sam ja jedinstven, original, onda je jasno da je jednom netko baš mene 'projektirao', baš na mene mislio, baš mene posebno stvarao. Ja nisam serijski proizvod čovjeka, nego original. Netko me htio. Znači, ja sam željeno biće, voljeno. Netko je htio da ja postojim, nekome se sviđam. Dakle, ja sam drago i voljeno biće¹¹⁰. Moji roditelji ne znaju tko je baš mene poslao u njihov dom. Oni su očekivali dijete, a došao sam im ja, konkretan i određen. Tko je, onda, onaj koji je baš mene, ovakvog kakav jesam, htio i volio? Postoji li netko tko me planirao i pozvao u postojanje? Vjera nam naša kaže da mi nismo slučajem u život bačeni, nego da nas je Bog pozvao na gozbu života. Bez mene bi dakle čitava stvarnost i ljudska povijest bila siromašnija za jednog jedinstvenoga. Stoga tu originalnost i jedincatost osobe treba ozbiljno uzimati u obzir kada se s njom stupa u kontakt, posebno u odgojnom procesu.

Promatrajući se izravno iznutra, ja otkrivam sebe samog kao jedinstvenog, dragocjenog, nezamjenjivog: nitko neće za mene živjeti moj život, nitko neće za mene misliti moje misli ili sanjati moje snove. U središtu moje svijesti ja sam dinstinktna stvarnost. Kao individuum, ja sam nešto što ne može biti ponovljeno i od čega ne postoji kopija ili zamjena¹¹¹. Mislim na moj život kao na tijek događaja, na jedinstvenu situaciju koja traje cijeloga života, u neponovljivom i nezamjenjivom kontinuitetu. Moj život je originalni događaj, ne neka kopija. Ne postoje dva ljudska bića, dvije ljudske sudbine jednake. Osnovni elemenat da se bude ljudi je jedincatost. Svako ljudsko biće ima nešto reći, misliti, činiti, nešto što je bez presedana, čega dosada nije bilo. Biti ljudi je jedna stvar uvijek nova: ne čisto ponavljanje ili produženje prošlosti. Ljudska osoba ima sposobnost da stvara događaje. Svaki individuum je otkriće, isključivi primjerak, apsolutna novina. Nije li izvanredno čudo da među tolikim stotinama milijuna lica nema dva ista i da su otisci prstiju kod svih različiti. Jer tako, kakav si ti, ne postoji više nitko, niti je ikada postojao niti će ikada više postojati¹¹². U tom smislu se može

¹⁰⁹ Meister Eckhart, *Fragmente* (navedeno prema: E.Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, 53).

¹¹⁰ Usp. T.Ivančić, *Susret sa živim Bogom* (KS), Zagreb 1986,34.

¹¹¹ Usp. A.J.Heschel, *Chi é l' uomo?*, 55. Tu činjenicu snažno naglašava i Vlado Gotovac kad piše: "Moj najopasniji protivnik je jednolikost - zamka kojom se na zemlji ukida jednokratnost i neponovljivost, čudo pojedinca, oblikovanje i svi njegovi uvjeti i sve njegove posljedice, među njima i konkretno sudjelovanje Vječnosti u slučaju svakog od nas. To je potop koji zamjenjuje harmoniju" (Moj slučaj, 113).

¹¹² Polazeći s tog stajališta Winston Churchill s pravom primjećuje: "Ako bi dva čovjeka uvijek iznova imali ista viđenja, onda je jedan od njih suvišan".

reći da je svaki čovjek središte. Naime, "jedino raznolikost ukida poniženja marginalnih sudbina, jedino ona omogućuje da svugdje bude središte svijeta, jedino ona (...) unosi u život svakog čovjeka Heraklitovu uzvišenu topologiju, koja kaže: 'I ovdje prebivaju bozi'"¹¹³. Stoga, mudar i pametan čovjek se uspoređuje sa samim sobom, a ne s drugima. Ja nisam bilo tko, nego se razvijam kao ja, kao osoba; ja sam nešto što se ne može ponoviti i od čega ne postoji kopija. Gledano i s tog motrišta, kloniranje ljudi se ukazuje kao svetogrдно. To je dokidanje jedinkratnosti, različitosti, neponovljivosti, jedincatosti.

Budući da je svaki čovjek jedincato i neponovljivo biće, njegova je obveza da bude i ostane original, a ne nečija kopija. Svatko treba biti on sam, i zato jedinstven, jer nema nitko kao on. Svaki je svijet drukčiji. Stoga, svaki čovjek "ima pravo da bude on sam a ne jednostavno bijedno ponavljanje onoga što smo mi"¹¹⁴. Upravo ta posebnost i jedincatost tvori vlastito bogatstvo svake osobe. Ne postoje dvije osobe slične na razini naravnih i duhovnih vrijednosti. Svatko je jedincat, pozvan da bude, da čini i da kaže ono što nikada nitko drugi nije učinio i neće nikada učiniti. Svako ljudsko biće nosi jedno otajstvo i jednu poruku, i krije mogućnost iznenađujućeg otkrića. Stoga se ne mogu staviti na mjesto drugoga vršeci atentat na ono što on jest u sebi samom, i još manje mogu ga obvezati da postane kao ja. "Ljudsko je biće nesvodiva cjelina (...). Zato nikoga ne možemo usporediti ni s kim drugim, već svatko treba izrasti iz vlastite prirode i uputiti se vlastitim putem k svome cilju, ne natječući se pritom ni s kim niti se uspoređujući s drugima. Svačiji je zadatak da bude on sam u najboljoj mogućoj mjeri"¹¹⁵. Sasvim je normalno, stoga, da se u svojoj osobnoj savjesti protivim svakom tko namjerava da me uklopi u svoje viđenje i da sa mnom manipulira stavljajući me u sklad sa svojim uvjerenjima ili sa svojim opcijama. Pred drugim ja se potvrđujem u svojoj originalnosti, sve i pripuštajući se njegovu utjecaju u mjeri u kojoj uvidam da njegovo bogatstvo doprinosi da pronađem svoj vlastiti put i da postanem ja sam. Isto tako prihvaćam da se i on potvrdi preda mnom u svojoj originalnosti, sve i pripuštajući se mojem utjecaju u mjeri u kojoj, a da ga ne otuđim i da ga ne zagušim, mu on dopušta da stvori svoju vlastitu povijest, svoj vlastiti život"¹¹⁶. Sigurno, takav stav će dovesti

¹¹³ V. Gotovac, Moj slučaj, 124.

¹¹⁴ A. Bloom, La rencontre, u: Coll. Cist. 34(1972)99. Na tom pravu posebno inzistira Vlado Gotovac kad piše: "Svijet u kojem čovjek nije apsolutna neizvjesnost jednog trenutka u kojem se oblikuje beskraja, neizrecivo i neponovljivo, kao svjedočanstvo njegove besmrtnosti ... - svijet u kojem je jednokratnost napuštena, raznolikost ubijena, Vječnost izgubljena, taj svijet, ma što poduzimao, uvijek sam sebe uništava (...). Jer u Vječnost se stupa samo svojim putem, samo u samoći" (Moj slučaj, 191).

¹¹⁵ A. Maslow, Motivacija i ličnost (Nolit), Beograd 1982, 32 sl. U duhu tog nauka, P. Lauster kao ideal predlaže ovo: "Ostani onaj, koji jesi, i prihvati to stranstvo i ljubi kao autsajder druge autsajdere: 'ljubi svoga bližnjega kao sama sebe'" / P. Lauster, Wege zur Gelassenheit. Die Kunst souverän zu werden (Econ Verlag), Düsseldorf-Wien 1984, 156.

¹¹⁶ Vjerojatno se najveća tragedija čovječanstva sastoji u tome, da se svi ljudi rađaju kao originalni, a većina ih umire kao kopije.

do napetosti u zajednici. Za sociologa, jedno društvo s minimumom konflikta ili trvenja ne nameće se kao ideal, jer to društvo ne bi imalo više prilike da se redefinira i da se razvija. Stoga, priječiti napetostima da se očituju od vremena do vremena kada se rađaju nosi teški rizik da se blokira razvoj.

Biti normalni ne znači biti svi isti, nego biti različiti. U odgojnom procesu to treba ozbiljno uzeti u obzir. Uravnilovka koja bi sve odgajanike željela oblikovati po istom kalupu, očito je u protivnosti sa stvarateljskim Božjim naumima o čovjeku. To je diktatura odgoja koja nad odgajanicima vrši nasilje. To se događa onda kad se od nekoga želi učiniti drugo, nego on treba biti¹¹⁷. Postoji, u stvari, opasnost da se normalnost poistovjeti s konformizmom a ne-normalnost s ne-konformizmom (s originalnošću ili individualnošću). Istina, "normalna" osoba se prilagođava ambijentu u kome živi, ali zadržava kritički stav u odnosu na taj isti ambijent i ne odriče se svoje slobode mišljenja i izbora ponašanja. Često ne biti konformisti je znak životnosti misli, motivacija i težnji. Konformizam je odricanje na vlastitu posebnost, sklanjanje u čvrsti oklop pasivnosti, koji izgleda kao zaštita. Osim toga, nasilje se može praviti i jednakošću (egalitarizmom). Nema sumnje da jednakost poneki put može biti drugo ime za nepravdu, nasilje¹¹⁸.

Prihvatiti da budemo mi sami, a ne netko drugi, to je vrlo važno načelo i za duhovni život. Među ostalim to uključuje i ovo: prihvatiti se, kakav čovjek jest. Rastati se od idealnih predodžbi o sebi samom; rastati se od ciljeva, koji nisu došli iz sposobnosti i tendencija vlastitoga bića, nego su uliveni od okoline. Sigurno, ne može nijedan čovjek živjeti bez ideala i društvenog obzira, ali u rastu prema unutra mora se prihvaćati od tih izvanjskih impulsa samo ono što u nutrini nalazi rezonancu; ono što odgovara vlastitom biću, tako da može postati dio vlastitoga bića. Svi smo mi pozvani da budemo sveti kao što je svet Jahve, Bog naš (Lev 19,2), da budemo savršeni kao što je savršena Otac naš nebeski (Mt 5,48), ali će svatko taj zajednički ideal ostvariti na sebi svojstven način, u skladu sa svojim vlastitim kapacitetima, prema mjeri darova kojima ga je Bog obdario. U stvari, biti savršen (hebr. *šalem*, grč. *teleios*) u biblijskom smislu znači 'biti potpun', 'biti do kraja ispunjen'. Prema tom shvaćanju, ja sam savršen kad su do kraja ispunjeni svi moji vlastiti kapaciteti, a ne kad sam dostigao stupanj savršenstva sv. Franje Asiškog, Majke Terezije ili nekoga trećeg. Stoga, prihvaćanje samoga sebe, također i upravo s ograničenostima i manjkavostima, sa jedva nadvladivim slabostima, oslobađa od pritiska da se trči za nekim koga nema i koga nikada neće biti; to vodi k mogućnosti da se dostigne onoga

¹¹⁷ Johann Wolfgang Goethe roditeljima i odgojiteljima daje ovo mudro načelo: "Jer mi ne možemo djecu / oblikovati prema našem smislu: / Tako kako nam ih je Bog dao, / Tako ih se mora imati i ljubiti, / odgojiti ih najbolje moguće i svakom dopustiti neka mu bude. / Jer jedan ima te, drugi druge darove; / svatko ih treba, / i svatko je samo na vlastit način / dobar i sretan" / Navedeno prema: W.Grüniger-E.Brandes (Hrsg.), *Atempausen*, 151 /.

¹¹⁸ Vjerujem da u tom smislu treba shvaćati i tumačiti tvrdnju F. Nietzschea: "Jednako pravo za sve - to je najizvršnja nepravda, jer su pri tom najviši ljudi prikraćeni".

koga se jedino u stvarnosti i može dostići. Dakle, svatko je od nas pozvan da bude ono, što on i samo on može biti, i što stoga treba biti.

Bog koji nas je stvorio originalnima i neponovljivima traži autentičnost osobe i života. Svaka ljudska osoba treba se trajno samoostvarivati u svjesnosti i slobodi. Biće koje posjeduje darovano joj je, ali u isto vrijeme tvori njezin zadatak i njezino poslanje u životu. Čovjek 'postaje' on sam posvećujući vlastito svjesno i slobodno djelovanje Bogu, ljudskoj zajednici i stvorenom svijetu¹¹⁹. Bog ima plan sa svakim od nas. Mi se trebamo truditi da taj plan otkrijemo i da ga ostvarimo. Samo tako se je vjerni sebi samima i takva vjernost je jamstvo razvoja i rasta. Prihvaćanjem i izvršavanjem svoje specifične uloge svatko od nas doprinosi stvaranju divnog povijesnog slapa koji se rasipa u tisuće boja¹²⁰. Ako izdamo Božja očekivanja, osjećat ćemo se grešnim, promašenim, neostvarenim. Na taj način ćemo izdati sami sebe. U stvari, ako mi nismo što mi trebamo biti, onda nema smisla da postojimo. Samo ostvarujući Božji plan o nama možemo postati remek djelo, čudesna građevina, divna sinfonija, sveti. Ukratko, čovjek ostvaruje ljudsku "bit" u osobnoj jedincatoj, neponovljivoj i nezamjenjivoj egzistenciji. Svaki ljudski individuum postoji jer ga je Bog pozvao po imenu, u mudrosti i ljubavi; izražava i živi jednu jedinstvenu misao i ljubav Božju, a da ga drugi ne mogu zamijeniti. Jedincatosti poziva treba odgovarati jedincatost odgovora: tu je sva veličina i odgovornost svake osobe. Svatko treba razviti darove koje je Bog stavio u njega (1 Kor 7,7: "Svatko ima svoj dar od Boga, ovaj ovako, onaj onako"), ostvarujući tako vlastito zvanje. Ako stvari stoje tako, onda bi naša svakidašnja molitva trebala neizostavno uključivati i ovu prošnju: Daj mi da takav postanem, kako si me ti zamislio; daj mi da uvijek nađem korak, koji ti sada sa mnom kaniš, i da ga pod tvojim vodstvom tako napravim, kako ti to želiš!

3. ČOVJEKOVO SUBESJEDNIŠTVO NA DVIJE RAZINE

Čovjek je bitno društveno biće. Bez zajedništva s drugim ljudima ne može dostići svoj puni rascvat. Ali, čovjeka obilježava ne samo potreba i sposobnost susreta s drugim čovjekom, već i mogućnost i potreba susreta s Bogom. Samo ljudsko sudružništvo čovjeku je preusko, nedostatno. On osjeća da je stvoren i za nešto više. Sposoban je i pozvan da bude Božji

¹¹⁹ Stoga koncilski Oci potiču kršćane na angažman: "Neka vjernici upotrebljavaju sile primljene po mjeri po kojoj ih je Krist darovao, da - slijedeći njegov primjer i postavši slični njegovoj slici, u svemu slušajući Očevu volju - svom se dušom posvete slavi Božjoj i službi bližnjemu" (Lumen Gentium, br.40).

¹²⁰ Da u tom procesu ničija uloga nije nevažna, želi naglasiti i Cesarić kad pjeva: "Teče i teče, teče jedan slap; / Što u njem znači moja mala kap? // Gle, jedna duga u vodi se stvara, / I sja i dršće u hiljadu šara. // Taj san u slapu da bi mogao sjati, / I moja kaplja pomaže ga tkati" /D. Cesarić, *Slap*, u: V.Pavletić(ur.), *Zlatna knjiga hrvatskog pjesništva* (NZ MH), Zagreb 1971,498/.

sugovornik. Samo u zajedništvu s Bogom i s drugim ljudima čovjek se može ostvariti u punini. To je postojani nauk Biblije.

3.1. *Biće određeno za zajedništvo s bližnjim*

K.Barth smatra da izričaj "načinimo čovjeka!" (Post 1,26) označuje "zajedništvo misli i akcije u samom božanskom biću"¹²¹. On odatle zaključuje da je čovjek "slika" Božja time što u sebi nosi i oživotvoruje život subesjedništva koji postoji u trojstvenom Bogu. U Božjim stvarateljskim naumima čovjek je određen da bude "nositelj tog oblika života: ponavljajući ga, odražavajući ga, nasljeđujući ga"¹²². Dakle, čovjek se tu promatra bitno kao "zajedničarsko biće"¹²³. Poput Boga, čovjek nije niti može biti osamljenik¹²⁴. Svojim subesjedništvom ili društvenošću čovjek je slika i odsjev Boga. Ljudsko subesjedništvo ostvaruje se na okomitoj razini u odnosu s Bogom, a na vodoravnoj razini u odnosu sa sebi sličnima. Čovjek je osposobljen, i bitno upućen, za zajedništvo s Bogom i bližnjima. Jedino u tom odnosu čovjek se može ostvariti kao ljudsko biće. Tu društvenu protegu ljudskog bića dobro uočava i snažno ističe i veliki Aristotel. On čovjeka definira naprosto kao "*zon politikon -društveno biće*"¹²⁵. I po njemu, čovjek ne može postati on sam i ostvariti se potpuno ako ne u susretu s drugima. Sve to pokazuje da ne može postojati antropologija koja ne bi uključivala sociologiju. Prema tom shvaćanju, čovjek se pokazuje bitno kao biće relacijâ. Možda ga se najbolje može definirati ovako: čovjek je čvor odnosâ koji su upravljani u svim pravcima. To opet znači da je ljudska osoba dinamično i otvoreno biće, naštimano da daje i da prima, otvoreno za participaciju, za solidarnost i za zajedništvo. Stoga, koliko se više ljudsko biće priopćuje, izlazi iz sebe, dariva se i prima dar drugoga, tim više je osoba¹²⁶. Polazeći od

¹²¹ K.BARTH, *Dogmatique*, III /I, Geneve 1960, 205.

¹²² Isti, *Nav. dj.*, 197.

¹²³ C.WESTERMANN, *Genesis*, I, Neukirchen 1974, 221.

¹²⁴ Tu društvenu protegu ljudske naravi među Ocima posebno snažno ističe sveti Bazilije. Ponavljajući izjavu grčkih filozofa on naglašava da čovjek nije osamljeno, nego društveno biće. Nitko od nas nije dostatan sam sebi. U život smo došli posredstvom drugih. Odjevamo robu koju su drugi proizveli, hranimo se namirnicama koje su nam drugi priskrbili. Ovisni smo jedni o drugima na duhovnom i materijalnom području. Osim toga, samo u zajedništvu se može prakticirati evanđeoska ljubav. Međusobno se pomažemo, ljubimo, popravljamo, poučavamo. Polazeći s tog motrišta, Bazilije drži da je najprikladniji oblik redovničkog života život u zajednici. Štoviše, on je nijekao legitimnost čisto eremitskog zvanja. To potonje stajalište opravdava polazeći od antropološke koncepcije koja kaže da nas je Bog stvorio društvenima a ne divljima i samotnicima, i od važnosti odnosa u evanđeoskoj etici: Krist je uzdigao ljudsku društvenost na sakramentalno zajedništvo (Usp. za sve: Sv.Bazilije, *Regulae fusius*, *Interr.* 7 : PG 31,928-933).

¹²⁵ ARISTOTEL, *Politika*, I,2,1253 a 2-3; usp. Isti, *Nikomakova etika*, I,5, 1097 b 11.

¹²⁶ Usp. L.BOFF, *Nuova era. La civiltà planetaria* (Cittadella Editrice), Assisi 1994, 89-90. Iako je za oblikovanje zdrave osobnosti potrebno i iskustvo darivanja i primanja, ipak Isus daje prednost prvom. On jasno veli: "Blaženije je davati nego primati" (Dj 20,35). Iz iskustva znamo da primanje ispunja ruke, a darivanje ispunja srce.

biblijskih datosti i od tih dinamizama, koje razotkrivamo u našoj nutrini, Ratzinger sasvim ispravno zaključuje kad kaže: "Čovjek je tim više kod sebe, što je više kod drugoga. On dolazi k sebi samo tako, da on od sebe odlazi. On dolazi samo pomoću drugoga i pomoću biti kod drugoga k sebi samom (...). Čovjek je konačno na drugoga, na uistinu drugoga, na Boga upućen; on je tim više kod sebe, što je više kod potpuno drugoga, kod Boga. Stoga, on je potpuno on sam, ako je prestao u sebi stajati, u sebe se zatvarati i potvrđivati, ako je on čista otvorenost na Boga. Dakle, čovjek dolazi k sebi, time što preko sebe izlazi. Isus Krist je taj koji je potpuno preko sebe izišao i tako onaj čovjek koji je uistinu k sebi došao"¹²⁷.

Da je čovjek bitno društveno (pluralno) biće, to potvrđuje i svakidašnje iskustvo. Polazeći od tog iskustva Buber naglašava da čovjek dolazi do svog 'ja' uz pomoć jednog 'ti', tj. uz pomoć drugoga. Treba iz sebe izići, treba se otvoriti drugome, da se nađe samoga sebe, da se ponovno dobije sebe. Ja postojim u tebi i pomoću tebe. Ja postojim dok govorim ti¹²⁸. Dakle, kao slika Božja čovjek je bitno zajedničarsko biće. Njegova bit je sadržana i izlazi na vidjelo samo u zajedništvu. Kao što nema zajednice bez pojedinačnih osoba, tako je nezamisliva i osoba bez zajednice. Ljudska se bića više boje izopćenosti nego smrti; nitko ne želi niti podnosi biti autsajder ili, zapravo, izopćenik. Biti čovjek znači u stvari biti bližnji: biti otvoren i povezan s drugima, živjeti u zajedništvu s drugima¹²⁹. Nitko od nas nije jedino za sebe na svijetu, nego i za druge. Pravi čovjek se osjeća kao nadarbenik i dužnik svakoga bližnjega. Otvaranjem drugima, sebedarjem, spremnošću da se žrtvujemo za druge mi udaramo most preko bezdana naše osamljenosti i tako oslobađamo naš duh. Odatle jasno proizlazi da je zatvaranje u sebe i samoljublje najveći čovjekov neprijatelj. Takav stav ne samo da priječi autentični ljudski razvoj nego nas istodobno čini i duboko žalosnima. Dakle, što se više isključivo usredotočujemo na sebe i dopuštamo da nama ovlada egoistički osjećaj, tim smo više svoji vlastiti neprijatelji. Takav način života je za čovjeka, kao sliku trojstvenog Boga, protunaravan i stoga razoran. Živeći u tom egoističkom duhu čovjek nagrđuje u sebi sliku Božju. I obratno, kad čovjek uspostavlja i živi pravo zajedništvo s drugima, kad drugima želi i čini dobro, kad živi u autentičnoj množini on nasljeđuje Boga i tako kultivira i razvija u sebi sliku i sličnost Božju. Osim toga, Biblija izrijeckom kaže da onaj tko prakticira gostoljubivost prema ljudima, ugošćuje istodobno samoga Boga (usp. Post 18,1-15; Mt 25,34-45).

¹²⁷J. RATZINGER, Einführung in das Christentum (Kösel), München 1968, 189 sl.

¹²⁸Opširnije o svemu tome: M. BUBER, Ich und Du (Werke, I), München-Heidelberg 1962, 77-110.

¹²⁹Barnabina poslanica stoga potiče vjernike: "Ne živite odvojeni, povučeni sami u sebe, ..., nego udružujte se, da skupa tražite što je za dobro svih" (Barnabina poslanica, 4,10). Tek kad svatko svakomu bude spreman pomoći, svima će biti pomognuto, i svi ćemo se lijepo i ugodno osjećati u zajednici.

Svima nam je dobro znano da ljudsko biće ima inherentnu i duboko ukorijenjenu želju za bivstvovanjem. Naš prvi impuls je samoočuvanje. Taj instinkt tvori bit organskog života, i samo tko prezire život može ga osuditi kao manu i nedostatak. Ako je život svet, kako vjerujemo, ono što održava to sveto je pažnja prema sebi samima. Pažnja za sebe same postaje mana samo onda kad je združena s potpunim ili djelomičnim nedostatkom poštovanja za druge. Stoga se moralni angažman neće sastojati u tome da se zanemaruje same sebe. Vlastiti ja nije zlo. Ista Božja zapovijed koja nalaže ljubav prema bližnjemu, uključuje istodobno i brigu za sebe same: "Ljubi bližnjega svoga kao sebe samoga" (Lev 19,18; Mt 22,39). Treba ipak reći da instinkt za samoočuvanjem i urođena briga za sebe same, nije ono specifično ljudsko. Ti osjećaji su nam zajednički s drugim živim bićima. Stoga, čovjek koji je isključivo zabrinut za sebe samoga, i nije čovjek, to je živinče¹³⁰. Ljudsko je biće onaj koji osjeća brigu za druga ljudska bića. Dakle, "bit čovjeka, njegova jedinstvenost, očituje se u njegovoj sposobnosti da nadiđe vlastiti ja, da se izdigne iznad svojih potreba i svojih egoističkih interesa"¹³¹ i da se otvara drugima. I doista, pozoran čovjek razotkriva u dubinama svoga bića duboku potrebu za odnosom s drugima, za izbjegavanjem zatvorske ćelije sebičnosti; potrebu da ljubi i da bude ljubljen, da daje i prima, da se žrtvuje za druge.

Te specifično ljudske potrebe nisu ništa manje intenzivne i uznemirujuće od organskih potreba za utaženjem gladi i žeđi. Ako se te duhovne potrebe ne zadovolje, čovjek ne može biti miran i zadovoljan, jer "ne živi čovjek samo o kruhu" (Mt 4,4)¹³². Dakle, da bi čovjek bio uistinu čovjek, on treba biti više nego čovjek. Nema radosti i sreće za 'ja' u granicama 'ja'. Radost i sreća se nalaze u nadilaženju našeg 'ja', u otvaranju drugima, u spremnosti da se služi drugima, da se žrtvuje za druge. Željeti gospodovati nad drugima, iskorištavati ih za svoje vlastite ciljeve, to je nesrećenje za nas i za druge. Ali, preduvjet da bi čovjek mogao druge ljubiti i poštivati, jest taj da prije toga ljubi i poštuje samoga sebe. Zapravo, samo tko uviđa i shvaća opravdanost svojih prava, u stanju je priznati i poštivati i prava drugih. Moralni odgoj sastoji se u stalnom produbljivanju i unapređivanju našeg shvaćanja prava i potreba drugih, jednako našima. Naš 'ja' se može preobraziti u prijatelja duha, ako uspijemo razviti u nama samima trajnu sposobnost opažanja ne 'ja' i priznavanje dostojanstva i prava našega bližnjega. S tom

¹³⁰Usp. A.J.HESCHEL, *L' uomo non è solo* (Rusconi), Milano 1971, 143.

¹³¹A.J.HESCHEL, *Dio alla ricerca dell' uomo*, 426.

¹³²Jedan primjer iz novije povijesti nepobitno potvrđuje tu tvrdnju. Na nj upućuje E.Fromm kad piše: "Nailazimo na ne mali broj ljudi, napose mladih, koji ne mogu podnijeti raskoš i sebičnost što ih nalaze u svojim utjecajnim obiteljima. Sasvim protivno očekivanjima svojih roditelja, koji misle da njihova djeca 'imaju sve što žele', oni ustaju protiv mrtvila i izolacije u kojima žive. Jer, činjenica je da nemaju sve što žele i da žele ono što nemaju (...). Svjedoci smo slične pojave među sinovima i kćerima imućnih u SAD i Saveznoj Republici Njemačkoj koji svoje živote, prepune obilja, nalaze dosadnima i besmislenima (...). Zato napuštaju svoje domove u potrazi za novim stilom života" / E.FROMM, *Imati ili biti* (Naprijed), Zagreb 1979, 136 sl. /.

osjetljivošću i brižnošću za 'ne-ja' naš ja se razvija i duhovno sazrijeva. U tom pravcu se nalazi oslobađajuća značajka ljudskog života. Kratko rečeno, čovjek je biće koje ne može nikada biti samodostatno. Kamen je samodostatan, dok čovjek nužno transcendirira samoga sebe. On stalno osjeća potrebu da se daje drugima; u duši svakog čovjeka živi skrovito želja da ljubi, da zaboravi samoga sebe, da se oslobodi i očisti od prikrivenih egoističkih interesa. Jednom riječju, čovjek ne uspijeva živjeti u skladu sa samim sobom ako ne služi ničemu mimo samog sebe¹³³.

Nepobitna je činjenica da se svaki smrtnik suočava s tjeskobom. To je prije svega razdiruće iskustvo proturječnosti između onoga što mi želimo i onoga što stvarno jesmo. Svi mi žudimo za vječnošću, za trajanjem, a istodobno uviđamo da smo prolazni, da nas kosa smrti svakog dana dohvaća i da joj nitko umaći neće. Suočeni s tim problemom prolaznosti, osjećamo da se ne možemo osloniti na same sebe. Otuda duboka potreba potvrde izvana, sa strane drugoga¹³⁴. 'Ja' ne nalazi konačnog utemeljenja i osmišljenja u sebi, nego ga mora tražiti izvan sebe, u drugome. Ta svijest nas drži trajno otvorenima i tražiteljima čvršćeg uporišta: otvara nas transcendenciji. Osjećaj sigurnosti rađa se već u društvu s drugima. Odatle potreba za zajedništvom, tj. potreba da čovjek osjeti da je prihvaćen, da nije odbačen, da je poželjan, da može ljubiti i da je ljubljen. Ipak, čovjek je uvijek u opasnosti od moralnog egocentrizma, tj. da od sebe učini središte svog univerzuma, oko kojega se sve vrti i kojemu sve treba služiti. Iskustvo pokazuje da egocentrizam svodi sve na ništa: odnose s bližnjima, odnose s pravim sobom-samim, odnose s Bogom. Nema više mjesta za nikoga u jednom srcu koje je obuzeto jedino sobom. Osamljenost ega je bez granice, bez drugog lijeka doli uništenja ega. Jasno, onda, da su odgovornosti onih, koji su propagirali kult tog 'ja', vrlo velike. Filozofije koje su, posebno u 19. stoljeću, nastojale dati opravdanje za to stajalište nisu samo označile nazadak u odnosu na tradicionalnu mudrost uljuđenog čovječanstva, nego su izravno doprinijele da ljudi upadnu u sadašnji kaos. Samo nas ljubav može izvući iz tog stanja i spasiti od uništenja. Mi se potvrđujemo kao osobe u mjeri u kojoj vjerujemo stvarno u opstojnost drugih i u mjeri u kojoj ta vjera oblikuje naše ponašanje. Stoga, svakog dana trebamo moliti Gospodina: Oslobodi nas prije svega od nas samih!

Ljudska društvenost izvire iz same naravi ljudskog bića. To je konstitucionalna mogućnost čovjeka da uđe u odnos s apsolutnim bićem i s drugim ljudima, da uspostavi prijateljstva i suradnje, da ostvari slobodno zajedništvo misli, čuvstava, života. Vlastiti ja, bližnji i dimenzija Svetoga tri su protege zrele ljudske skrbi. Živeći tu društvenu protegu, čovjek se razvija kao cjelovita, zdrava i sretna osoba. Naprotiv, egoističko i individualističko zatvaranje u sebe unakazuje i osiromašuje čovjeka. Biblijski društven čovjek mogao bi se ukratko ovako orisati: Svjestan je svog osobnog i društvenog

¹³³Duhovno dostojanstvo se poistovjećuje s povezivanjem duše s ciljem koji se nalazi ne unutar nego izvan 'ja' (Usp. A.J.Heschel, *Dio alla ricerca dell' uomo*, 429).

¹³⁴Usp. G.MARCEL, *Homo viator* (Borla), Rim 1980, 24.

bića, otvoren je prema drugom, afektivno je razvijen i sređen, dobrohotan je i pun poštovanja, osjeća ljude kao braću i grli ih svojom ljubavlju. Sa svojim zakonom ljubavi Biblija nas odgaja snažno za tu društvenu protegu koja je uvjet da svijet živi u miru, u redu, u pravdi i u slobodi. Prema biblijskom shvaćanju, prijateljstvo i zajedništvo s Bogom ne može postojati bez zajedništva i solidarnosti s ljudima. Te dvije stvari su nerazdvojive. To potvrđuju zapovijedi Dekaloga kao i dvostruka zapovijed ljubavi¹³⁵. Jedno bez drugoga ne ide. Povezanost zajedništva s Bogom i zajedništva ljudi među sobom tvori središnji sadržaj biblijske poruke. U tome se nalazi ujedno veličina i nezastarivost te Predaje. Dakle, biblijski vjernik kadar je ući u konstruktivni dijalog s Bogom, s braćom i sa svijetom. To otvaranje drugima on ostvaruje u ljubavi, u društvenom angažmanu i u solidarnosti prema svijetu koji treba spasiti. Kako se vidi, biblijska svetost se ne sastoji u tome da se živi milost na apstraktan i neutjelovljen način. nego u susretu teologalnog života i vremenitog angažmana za svakog čovjeka¹³⁶. Sve to pokazuje da biblijski vjernik ne smije biti apolitičan¹³⁷. Postajući svjestan prednosti koje se uživaju i dužnosti koje se preuzimaju po pripadnosti jednoj zajednici, čovjek u sebi razvija građansku svijest. Ta svijest otvara srce za ljubav prema tolikim jednostavnim i anonimnim osobama koje, iako neupadne, mnogo doprinose za skladno funkcioniranje društva.

Po Bibliji, ne samo da smo dužni poštivati druge osobe i njihova prava, nego smo obvezni i na solidarnost, tj. na međusobnu suradnju i potpomaganje. Čovjek može i treba biti pomoć za svoju braću. Svi smo mi odgovorni jedni za druge. Ako svatko od nas ima pravo naći u drugima ono što mu je potrebno da razvije samoga sebe, onda ima i dužnost da pridonese razvoju drugih. Štoviše, svaki čovjek ima duboku i sunaravnu potrebu da daruje sebe drugima; on uviđa da se sve ono, što je darovao drugima, vraća njemu kao poklon i to uvećan visokim kamatama. To je duboki smisao ljubavi. U svjetlu tog iskustva biva jasno da biti za drugoga znači istodobno i biti za sebe. Ta prava i dužnosti nalaze potonju potvrdu, na biblijskoj razini, u zakonu ljubavi. Evanđeoska zapovijed ljubavi odgaja i potiče čovjeka u tom smjeru (usp. Iv 13,34); obvezuje nas da ljubimo jedni druge kao što je nas ljubio Krist. Dakle, potpuni razvoj čovjeka zahtjeva od pojedinca da se on stavi u službu drugih, ali i da bude potpomognut od drugih.

¹³⁵Usp. K.-H.Menke, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus*, u: IkaZ 21(1992)489; M.Gielen, *Communio in der biblischer Sicht*, u: J.Müller-E.J.Birkenbeil (Hrsg.), *Miteinander Kirche sein*, München 1990, 21.

¹³⁶Na žalost, zna se dogoditi da i poneki kršćani imaju tako mnoge osjećaje za čovječanstvo, da im ne preostaje više nijedan za čovjeka, za konkretnog pojedinačnog čovjeka.

¹³⁷Posebno *Gaudium et Spes* ističe važnost "političkog" čimbenika u životu svakog čovjeka pa i vjernika. Naglašava presudnu važnost autentičnog odgoja za politički osjećaj zajedničkog dobra (br. 73-77). Vjernik u svijetu vrši svećeničku funkciju pomoću pročišćavanja zamajskih stvarnosti od njihovih dvosmislenosti, proročku funkciju preuzimajući ljudske vrijednosti i nove fermente, da tako pruži Crkvi nove perspektive, i kraljevsku funkciju određujući kraljevstvu Božjem ljudske i zemaljske stvarnosti.

Kako smo već istakli, biblijska objava daje nam naslutiti "da postoji sličnost između jedinstva božanskih osoba i jedinstva sinova Božjih u (...) ljubavi"¹³⁸. Značajno je u tom smislu da Isus u Ivanovu evanđelju predlaže trojstveni božanski život kao uzorak ljudskog suživljenja. On moli Oca da svi ljudi budu jedno kao što su i oni jedno (Iv 17,21-22). Stoga, ako je Bog, na čiju je sliku čovjek stvoren (Post 1,26-27), u svojoj biti - Ljubav (1 Iv 4,16), onda ljubav mora biti i osnovno načelo življenja i djelovanja Božje slike - čovjeka. Upravo to želi reći Biblija kad, kao osnovno načelo za ravnjanje međuljudskih odnosa, proglašava zakon ljubavi: "Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!" (Mt 22,39; usp. Lev 19,17; Izl 23,4; 1 Iv 4,20; Rim 13,9-10). Uz ljubav prema Bogu, to je najveća i prva zapovijed. "U tim dvjema zapovijedima stoji sav Zakon i Proroci" (Mt 22,38-40). Odatle proizlazi da čovjek može potpuno naći sebe samo po iskrenom darivanju samoga sebe. Tek u ljubavi čovjek se razotkriva, počinje spoznavati svoje vlastite mogućnosti u krugu zajednice u koju je uklopljen. Dok su u ljubavi svi sluge jedni drugima, nitko nije gospodar¹³⁹. Po Bibliji, dakle, čovjek ima vlast nad predmetima i nad svijetom, nikada nad osobama. Tima će trebati pružiti služenje. Istinska vlast među ljudima sastoji se u ljubavi. A vlast ljubavi ne sastoji se u podvrgavanju drugoga, nego u njegovu služenju, ne u njegovu ropstvu, nego u poštivanju njegove slobode. Gdje ne kraljuje sloboda tu ne može biti ljubavi. U skladu s tim Pavao potiče kršćane: "Ljubavlju služite jedni drugima" (Gal 5,13). Nastojeći ucijepiti u srca ljudi to načelo ljubavi, po kojem su svi sluge jedni drugima, Biblija je daleko više utjecala na očovječenje međuljudskih odnosa od zagovornika klasne borbe.

Iz osnovnih datosti biblijske antropologije, koje smo gore iznijeli, jasno proizlazi da je čovjek bitno društveno biće. On izvire iz zajednice ljudskih bića i na njih je bitno upućen. Odnos s drugim ljudima njegova je ontološka sastavnica. Bez tog odnosa on se ne može ostvariti kao čovjek Tek u zajedništvu s drugima čovjek se ostvaruje u punini¹⁴⁰. I doista, naše vlastito iskustvo i iskustvo drugih ljudi potvrđuje da se čovjek nikada ne može osjećati ostvarenim i objasniti sebi vlastito značenje ako to nije podijeljeno,

¹³⁸Gaudium et Spes, br.24.

¹³⁹Usp. Sv. Augustin, De civ. Dei, 19,15: CCh 48, 682-683. Na drugom mjestu u istom duhu veli: "Servum te caritas faciat, qua liberum te veritas fecit" (In Ps 99,7 : CCh 39,1397).

¹⁴⁰Tu društvenu protegu ljudskog bića snažno naglašavaju i Oci II. vatikanskog sabora kad pišu: "Čovjek je po svojoj najdubljoj naravi društveno biće i bez odnosâ s drugima ne može ni živjeti ni razviti svoje sposobnosti" (Gaudium et Spes, br.12). Ta misao je jako prisutna i naglašena u tom saborskom dokumentu. Drugdje čitamo: "Društveni život, dakle, nije čovjeku nešto pridodato (...). On u povezanosti s drugima, uzajamnim uslugama i dijalogom s braćom razvija svoje sposobnosti i može odgovoriti svome pozivu" (br. 25). - Tu društvenu značajku ljudskog bića isticao je i Feuerbach. U tom smislu jednom reče: "Potrebna su dva čovjeka da se rodi život čovjeka - kako fizički tako duhovni" (L.Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, s. W.Bd. II, 304).

ako nema odnos s drugim ljudskim bićima¹⁴¹. Dakle, za čovjeka *biti*, znači *biti zajedno* s drugim ljudskim bićima. Njegovo je postojanje *supostojanje*. Ljudska osoba je bitno vez, odnos, društvena uloga. Stoga, bit ćemo više mi sami što se više naše 'ja' odriče samog sebe u naporu velikodušnosti da se podari drugima. Kad se promatra u tom svjetlu, definicija čovjeka kao *individuuma* - koji je zatvoren u se, samostojan, samodostatan - potpuno je netočna. Kao slika trojstvenog Boga čovjek može živjeti normalno i sretno samo u pluralu. A jedino dar Duha Božjega može ljude osposobiti za takav način života, za pravo zajedništvo. Samo jer su bili prožeti Duhom uskrslog Krista, članovi prve kršćanske zajednice mogli su postati "jedno srce i jedna duša" (Dj 4,32), tj. biti tako združeni da "im sve bijaše zajedničko" (Dj 2,44). Na taj način su svi bili obogaćeni.

Već smo više puta naglasili da je prava zajednica uvijek u službi pojedinacâ. Ona ne jede i ne gazi pojedinca, nego mu pomaže da dođe do svoga punog ostvarenja. I doista, čovjek se sve više individualizira što se više integrira u zajednicu. Drugim riječima, čovjek sebe usavršava dok usavršava druge i obogaćuje sebe dok obogaćuje druge. To znači da čovjek može živjeti i ostvarivati se samo u zajednici. Ona mu je bezuvjetno potrebna. Sve i priznajući da je čovjek bitno upućen na zajednicu i da mu život u zajednici pruža mnoge prednosti, svakidašnje iskustvo pokazuje da na relaciji između zajednice i pojedinca može doći do teških napetosti i poremećaja. To se događa posebno "ako zajednica smatra da joj se čovjek ima pridružiti u svojoj cjelovitosti usprkos tomu što mu ne da prilike da svoju cjelovitost živi u zajednici. Takva zajednica zapravo instrumentalizira čovjeka, tj. želi ga posvema upotrijebiti za svoje ciljeve ne pitajući se poklapaju li se ti ciljevi konkretno s već datim ciljevima čovjekova pojedinačnog bića"¹⁴². Vjekoslav Bajsić drži "da se mučni problemi raskoraka između uloge i pojedinačne stvarnosti čovjekove mogu u zajednici samo tamo približiti rješenju gdje su ciljevi zajedništva upravo istina čovjeka pojedinca i problemi njegova najdubljeg dobra kako izviru iz njegove stvarnosti..."¹⁴³. Dakle, ne samo da je potrebno da pojedinac ispituje u savjesti svoje ponašanje prema zajednici, nego je potrebno da i zajednica ispituje u 'savjesti svoje ponašanje prema pojedinцу¹⁴⁴.

¹⁴¹Čak preokupacija o sebi, obrana i uzvišenje vlastitog 'ja', tipične za sve ljude, kriju svijest postojanja i dostojanstva drugih ljudi. Ako jedna osoba traži ugled, znači da ona respektira druge, od kojih želi da bude cijenjena.

¹⁴²V. Bajsić, *Osobni grijeh i grijeh grupe*, u: BS 1-2(1976)66.

¹⁴³Isti, *Ondje*.

¹⁴⁴Na žalost, često će to ispitivanje savjesti zajednice biti površno, kao što je uvijek površno ispitivanje savjesti jačega.

3.2. Biće određeno za zajedništvo s Bogom

Budući da je Bog stvorio čovjeka na svoju sliku, svako ljudsko biće je u bitnom odnosu sa svojim Stvoriteljem, koji je i njegov transcendentni model, više ili manje kao što je i sin u odnosu s ocem, kojega je slika (Post 5,1-3). Iz te ontološke čovjekove povezanosti s Bogom rađa se i sunaravna potreba ljudskog bića za zajedništvom s Bogom. U stvari, Bog je stvorio čovjeka da ga učini dionikom sreće svoga blaženog trinitarnog života. Po Ireneju, "u tome se sastoji slava Božja da čovjek ima život u punini. A taj život sastoji se u udioništvu na Božjem životu"¹⁴⁵. To udioništvo na Božjem životu započinje već ovdje i sada (usp. Iv 14,23) i nastaviti će se, na jedan savršeniji način, u vječnom životu. Dakle, kao slika Božja i odsjev božanske slave čovjek je ljubljani Božji "partner" i kao takav bitno upućen na Boga. U zajedništvu s Bogom i u udioništvu na njegovu životu sastoji se pravi ljudski život i sastojat će se naše vječno dovršenje. Samo tako nalazi beskrajna čežnja čovjeka za životom, za srećom i ljubavlju ispunjenje; samo tako nalazi čovjek svoje spasenje, svoje potpuno ispunjenje¹⁴⁶. Bez Boga čovjek ostaje neispunjeno biće, njegove čežnje ostaju nenamirene. Stoga, pokušati spasiti bezuvjetni smisao ljudskog života bez Boga, obična je tlapnja. Jasno, onda, da smrt Boga znači istodobno i smrt čovjeka.

Na pitanje: "Što je čovjek?", Oci II. vatikanskog sabora odgovaraju da je to biće "stvoreno na sliku Božju" odnosno biće "sposobno da upozna i ljubi vlastitog Stvoritelja"¹⁴⁷. Tu se, dakle, čovjekova sličnost s Bogom shvaća u dijaloškom i međuosobnom smislu: čovjek je osposobljen da stupi s Bogom u pravi međuosobni odnos. Bog ga je postavio u takvo stanje slobode, svijesti i ljubavi da može biti Božji sugovornik. Bog nudi čovjeku mogućnost života s njime, ali ga ne prisiljava da ostvari tu mogućnost; on mu ostavlja slobodu odluke i samoopredjeljenja. Dakle, Bog se nije ograničio samo da stvori čovjeka, ili da ga stvori kao svoju sliku, već želi i traži da mu čovjek bude subesjednik. Čitava je Biblija zapravo dokumenat toga Božjeg nastojanja da stupi u suodnos s čovjekom. Za razliku od ostalih stvorenja, Bog već na samome početku ulazi u posebno subesjedništvo s muškarcem i ženom (Post 1,26-30). Njegova riječ upravljena čovjeku otvara povijest spasenja (Post 12,1). Biblijska predaja svjedoči da je Mojsije govorio s Bogom "licem u lice" (Izl 33,11; Br 12,18). Proroci su bili posebno zauzeti Božji subesjednici. Posljednji i odlučni Božji zahvat nije bio samo prenošenje Božjih riječi, nego utjelovljenje njegove Riječi (Iv 1,1.14.18; IIv 1,1-4).

¹⁴⁵Sv. Irenej, Adv. haer. IV, 20,7 (=SC 100/2, 648). Na istoj liniji se nalazi i Augustin kad tvrdi: "Ovo je naša puna radost, od koje veće nema, uživati trojednog Boga na čiju smo sliku stvoreni" (Augustin, De Trin. I, 8,18).

¹⁴⁶Značajno je u tom smislu da Nijemci za 'spasenje' upotrebljavaju riječ 'Heil'. Ta riječ po svojoj prilici dolazi od grčkog 'holos', što znači 'sav', 'cio', 'potpun'. U istom duhu Kasper veli: "Spas čovjeka sastoji se u tom, imati zajedništvo s Bogom, koji u sve vijekje jest ljubav" (W. Kasper, Bog Isusa Krista, 470).

¹⁴⁷Gaudium et Spes, br.12.

Nije slučajno, stoga, da autor poslanice Hebrejima započinje svoj spis sažimajući povijest spasenja baš u izričaju "riječi". U njega čitamo: "Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima u prorocima; konačno, u ove dane, progovori nam u Sinu" (Heb 1,1-2). Istina, u tom subesjedništvu poticaj polazi od Boga; ali, ni čovjek nema samo slušateljsku ulogu; on je stalno potican da aktivno odgovori na Božji prijedlog i ponudu. Uspješnost ili neuspješnost toga subesjedništva ovisit će o kakvoći čovjekova odgovora. O tome će ovisiti također čovjekovo ostvarenje ili promašaj. U svjetlu te jedinstvene "dijalektike" postavlja se sveukupnost antropološkog problema u svim njegovim nijansama, i konkretizira se jedinstveno i vrhunsko dostojanstvo čovjeka. U stvari, temelj dostojanstva ljudske osobe nalazi se u Božjem pozivu i u mogućnosti slobodnog čovjekova odgovora na taj poziv.

U sposobnosti da uđe u osobni razgovor s Bogom nalazi se najviša i isključiva vrijednost bića koje zovemo "čovjek". Činjenica da je to biće "pozvano u zajedništvo s Bogom" i određeno "da bude dionikom sreće kojom je on sam sretan"¹⁴⁸, to tvori "posebnu crtu ljudskog dostojanstva"¹⁴⁹. To znači da "priznavanje Boga nipošto se ne protivi čovjekovu dostojanstvu, budući da to dostojanstvo ima svoj temelj i svoje potpuno savršenstvo u samome Bogu"¹⁵⁰. Čovjekova samosvijest, njegovo uklapanje u svijet, njegov odnos s drugim ljudima, sve to ne dostiže svoje odredište dok se ne promatra na obzoru najviše čovjekove mogućnosti, a to je otvaranje prema Bogu, odnos s njime. Tu čovjekov ustroj i mogućnost da se otvara prema drugom dostiže svoj vrhunac. Dokinuti ili blokirati tu protegu u čovjeku znači uništiti čovjeka¹⁵¹. Bez tog odnosa s Bogom čovjek ostaje neispunjen, njegovo dostojanstvo okopnjuje. Budući da je čovjek Božjom snagom, mudrošću i dobrotom doveden u postojanje iz ničega, on ne može ništa ako se otkine od svoga izvora: jer "stvorenje bez Stvoritelja iščezava"¹⁵². Još manje može on postići posljednju svrhu bez oslanjanja na Boga (usp. Mt 19,26; Iv 15,5; Fil 4,13). Ljudska nas povijest uči da samo "Bog (...) odgovara najdubljim željama ljudskoga srca, koje nikada ne mogu potpuno zasititi zemaljska dobra"¹⁵³. Ništa osim njega ne može umiriti čovjekovo srce. Polazeći od svoga vlastitog iskustva to je priznao i Augustin kad je napisao: "Za sebe si nas stvorio, Gospodine, i nemirno je srce naše dok ne počine u

¹⁴⁸Gaudium et Spes, br.21.

¹⁴⁹Gaudium et Spes, br.19.

¹⁵⁰Gaudium et Spes, br.21. Ako je sve to istinito, onda ateistički humanizam "zaslužuje ime nečovječnog humanizma i njegova se dijalektika treba smatrati kao tragedija humanizma" (J.Maritain, *Umanesimo integrale*, Torino 1969, 81).

¹⁵¹S pravom stoga H.E.Richter označuje novovjeka stremljenja za apsolutnom autonomijom kao "neurotični bijeg iz narcističke nemoći u iluziju narcističke svemoći" (H.E.Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979,29).

¹⁵²Gaudium et Spes, br.36.

¹⁵³Gaudium et Spes, br.41.

Tebi"¹⁵⁴. Dakle, iz biblijskog nauka o čovjeku kao slici Božjoj proizlazi da je čovjek bitno i nerazdruživo povezan s Bogom; on je na nj bitno upućen i ostaje neiskorjenjivo religiozno biće. Taj je čovjekov odnos s Bogom neizostavna odrednica u ispravnom određivanju biblijskog viđenja o čovjeku. Na njemu se temelji slava čovjekova određenja. Čovjek se potpuno ostvaruje tek u zajedništvu s onim što ga nadilazi. Kazati čovjeku da je on cilj samom sebi, znači baciti ga u očaj. Humanizam će biti izvoran i cjelovit ako uzima u obzir sve čovjekove protege: njegov odnos sa svijetom, s drugim ljudima i s Bogom. Upravo ta zadnja protega predstavlja najviše i konačno čovjekovo ostvarenje¹⁵⁵. Bez tog radikalnog temelja u transcendentnoj stvarnosti, malo ostaje od ljudske osobe. Odatle jasno proizlazi da je religija najveća i najdublja tema čovječanstva¹⁵⁶. Upravo jer je ona temeljni zahtjev života, nikakav ateizam i nikakav sekularizam neće je moći dokinuti¹⁵⁷. Zbog svoje odsudne važnosti¹⁵⁸, religija nije niti može biti privatna stvar; to je stvar čovječanstva. Kao što čovjek živi u kraljevstvu prirode i podložan je njezinim zakonima, tako mu je određeno da živi i u svetoj dimenziji. Ne može se odvojiti od dimenzije svetoga niti grijehom niti ludošću, niti odmetništvom niti neznanjem. Ne postoji za njega mogućnost bijega pred Bogom¹⁵⁹. Dakle, religiozna protega ljudskog bića je njegova konstitutivna protega. Cilj ljudske povijesti je u odgajanju čovjeka i cijelog čovječanstva za humanost, koju je Bog kao dinamički princip, kao određenje da postane na njegovu sliku, u čovjeka postavio. U tom procesu religija ima odsudnu važnost. Ona je najviši humanitet, najuzvišeniji rascvat ljudske duše¹⁶⁰. Religija je vježba ljudskog

¹⁵⁴Sv. Augustin, *Confess. I.*: PL 32,661. To isto naglašava i liturgija Velikog petka kad u molitvi za nevjernike kaže: "Svemoguć i vječni, Bože, ti si stavio u srce ljudi jednu tako duboku nostalgiju za tobom, da samo kada te nadu imaju mir (Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent)" (*Missale Romanum*).

¹⁵⁵Usp. W. Pannenberg, *Come rivelazione di Dio, Gesù rivela anche il vero essere dell' uomo*, u: F. Arduzzo i drugi (ur.), *La teologia contemporanea* (Marietti), Torino 1980, 248. Zadatak humanizma nije da čovjeka učini Bogom, nego da mu omogući da bude potpun čovjek. Tragedija je današnjeg čovjeka upravo to što ga se promatra jednodimenzionalno, bez duhovne protege.

¹⁵⁶To želi naglasiti i Goethe kad piše: "Istinska, jedina i najdublja tema svijeta i ljudske povijesti, kojoj su sve ostale podređene, ostaje konflikt nevjere i vjere" / *Noten zum Divan. Sämtliche Werke* (Artemis), III, 504 /.

¹⁵⁷Otkad postoje tragovi čovjeka na zemlji, postoje i tragovi njegove religioznosti u različitim religijama.

¹⁵⁸Peter Lippert drži da su "religija i umjetnost dva vrhunca ljudskog života". A za Pavla VI. "religija je kao goruća svjetiljka u tamnom prostoru naših iskustava".

¹⁵⁹Osvrćući se na period boljševičkog ateizma, Schubart primjećuje: "U generacijama koje dolaze narod će imati poteškoću da shvati kako su u jednom određenom trenutku živjele generacije ljudi koje nisu smatrale ideju Boga kao najviši pojam kojega je čovjek kadar, nego koji su ga se, naprotiv, stidjeli i držali da je razvoj ateizma znak napretka u emancipaciji ljudske misli" (*W. Schubart, Russia and Western Man*, New York 1950, 62).

¹⁶⁰Upravo to želi naglasiti i Ivan Pavao II. kad piše: "Kad se integralno istražuje 'zašto stvari' u potrazi za posljednjim i ispravnim odgovorom, tada ljudski razum dodiruje svoj vrhunac i otvara se religioznosti. U stvari, religioznost predstavlja najuzvišeniji izražaj ljudske osobe,

srca i najčistije usmjerenje njegovih sposobnosti i snaga. Ona je nasljedovanje najvišeg i najljepšeg u čovjekovoj slici¹⁶¹. Nitko nije naš lik i našu narav tako mnogo oplemenio i unaprijedio kao religija¹⁶²; samo i jedino, jer ju je ona vodila na njezino najčistije određenje. Zadatak je čovjeka da spozna svoje određenje i da ga ostvari. To se događa time, da čovjek sam tako misli i želi, kako ga je Bog mislio i htio. A u to bitno spada i čovjekovo zajedništvo s Bogom.

Biblijska religija pokušava shvatiti i definirati čovjeka od njegovih vrhova. Ona ukazuje na nešto iznad nje same. Djelujući unutar nas, ona nas drži uvijek upravljenima prema nečem što nadilazi čovjeka, nečem što ide mimo sadašnjeg trenutka, nečem što nadilazi ono što je vidljivo i dostupno¹⁶³. Religija nas neprestano potiče da tražimo čvršće uporište koje će biti kadro dati duboko značenje i smisao našem življenju i umiranju. Ustvvari, ono što daje smisao životu, daje smisao i smrti. Jedino tako život je vrijedan da se živi. Čovjek vjernik ne ovisi više o onom što je izuzetno, jer za njega su najobičniji čini avanture u duhovnoj domeni i sve njegove obične misli su, tako reći, senzacije svetoga. On osjeća toplinu dobra u svim stvarima i otkriva tragove Božje u svemu prema čemu okrene pogled. Zbog toga njegove riječi nose nadu u gluhi i razočarani svijet. U svjetlu biblijske vjere, ovo bi bilo značenje života: "Pomiriti slobodu sa služenjem, prolazno s trajnim, isplesti vremenite niti u potku vječnosti"¹⁶⁴. Dakle, religija nam objavljuje najviši dio nas, daje nam otkriti ono što je osobito u ljudskoj duši, oslobađa najčistije elemente ljudske avanture i istodobno najsnažnije pospješuje uljudivanje svijeta¹⁶⁵.

jer je vrhunac njezine razumske naravi ..." /Generalna audijencija od 19. listopada 1983, 1-2: Insegnamenti VI, 2(1983)814-815 /.

¹⁶¹ Usp. J.G.Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IV,4,6, Wisbaden 1985, 128-129.

¹⁶² Imajući u vidu te pozitivne učinke, koje je religija proizvela u duši čovjeka, Matoš žali što taj osjećaj dolazi na manje u suvremenih ljudi. To svoje žaljenje izražava sljedećim riječima: "Govoreći o religioznosti, ne mislim na konfesijska vjerovanja već na religioznost uopće, naime na sposobnost duše da uvijek i svagdje osjeća u sebi božanstvo, da vječno gori kao svijeća na žrtveniku umu nedokučivoga i unutrašnjem čovjeku od svih stvarnosti najbližega Boga, što je to vidljiviji što je jasniji i čišći glas savjesti. Tko danas živi kao da će svaki čas umrijeti? Tko osjeća da živi tek kao svijest svijeta, kao dio božanstva, u kojemu se duša čovječanstva pročišćuje i principu savršenstva približuje? Tko ljubi u ovom vijeku mržnje, nalazeći u bolovima pravu higijenu duše?" (A.G.Matoš, *Ljudi i ljudi*, u: *Izabrana djela*, VI, Rijeka 1990, 245 sl.).

¹⁶³ Posve je jasno da stvarnost ne prestaje na onoj točki gdje naše znanje o njoj prestaje. Stoga, ti vrlo malo razumiju, koji samo to razumiju što se da protumačiti. Što se tiče čovječanstva, ono je "rijeka svjetla, koja iz konačnosti teče prema beskonačnosti" (Kahlil Gibran).

¹⁶⁴ A.J.Heschel, *L' uomo non è solo*, 301.

¹⁶⁵ Pozitivni utjecaj religije na uljudivanje svijeta priznaje i Albert Einstein kad piše: "Što se mene tiče, ja sam u to uvjeren da bi se čovječanstvo bez religije još i danas nalazilo u barbarskom stanju. Sigurnost za život i vlasništvo jedva bi postojala, a borba svih protiv svih, koja je stalni ljudski nagon, još bi se mnogo okrutnije izrodila, nego je to danas slučaj. Religija

Biblijska religija je nadnaravna, objavljena religija. Nije od čovjeka ili od svijeta, od civilizacije ili kulture, ona je od Boga. Nadilazi kulturu i civilizaciju. Ali je istodobno najviša nadahnateljica i dobročiniteljica civilizacije i kulture. U samoj sebi neovisna od tih: slobodna, univerzalna i u isto vrijeme sposobna da se utjelovi u svima. U svjetlu te vjere čisti humanizam vodi do integralnog nehumanizma. Za cjelovito spasenje, stoga, nužno je vratiti se Bogu. Jasno, religija ne smije ostati van vremena i povijesti, nego se treba utjeloviti do zadnjih posljedica da bi ostvarila sav svoj patrimonij istine i milosti, a da se ipak ne poistovjeti s nijednim posebnim tipom društva i kulture. Biblijska vjera može oživljavati, u vremenu i prostoru, različita društva i civilizacije. Prvotni zadatak te vjere je da donese ljudima istinu, spasenje i život vječni. Mučen egzistencijalnim pitanjima o smislu i određenju, čovjek je u svom nezasitnom gladu stalno na putu prema cilju, koji on nikad ne dostiže. Ono što sam svojim snagama ne može ostvariti, to može uz pomoć Isusa Krista koji je početak Božje budućnosti. Biti čovjek znači za Bibliju imati budućnost. Ali, da bismo mogli imati udjela u toj budućnosti, traži se da cjelokupno vremenito postojanje prožmemo energijama pravednosti i ljubavi.

Biblija nam jasno stavlja na znanje da je čovjekova veličina Božji milosni dar čovjeku, a ne samostojni zahtjev njegove vlastite naravi. Čovjek bi, stoga, trebao biti zahvalan Bogu na tom velikom daru. Tako je on pozvan na zahvalnost svome Stvoritelju. Ako u čovjeku presahne osjećaj zahvalnosti, to je znak da čovjek ne prepoznaje u sebi napetost između svoje malenosti i veličine o kojoj govori Ps 8. To će biti početak raščovječivanja. Postavši svojim vlastitim idolom, čovjek će se pretvoriti u roba ili nasilnika¹⁶⁶. S druge strane, priznavanje Boga znači automatski demitologizaciju i deidologizaciju¹⁶⁷ svih apsolutiziranih ograničenih veličina. Time postaje čovjek slobodan naspram svijetu i drugim ljudima; on ne treba biti rob od ničega i ni od koga; on postaje slobodan za ono uvijek Veće. Dakle, priznavanje jedinoga božanstva Božjega omogućava ljudsku ljudskost.

Ukotvenost u Beskrajnom-Apsolutnom od presudne je važnosti za čovjekov život i njegove stavove. Stoga, odlučno je pitanje za nas: jesmo li mi ili ne u odnosu s Beskrajnim? To postaje kriterij našeg života. Samo ako mi znamo da je Bezgranično bitno, nećemo mi stavljati svoj interes na stvari, koje nisu od odlučnog značenja. Ako mi to ne znamo, onda mi inzistiramo na tome da mi, zbog ovoga ili onoga svojstva, koje mi shvaćamo kao osobni posjed, nešto u svijetu vrijedimo. Možda radi 'naše' nadarenosti ili 'naše' ljepote. Što više čovjek inzistira na lažnom posjedu i što je manje Bitno prisutno i osjetno u njegovu životu, to je nezadovoljniji njegov život. On se

je bila ona, koja je čovječanstvu pomogla za napredak na svim područjima" / Navedeno prema: A. Stiefvater (Hrsg.), *Das goldene Alphabet*, 114 /.

¹⁶⁶Usp. H.W.Wolff, *Antropologia*, 292.

¹⁶⁷Sve ideologije "prave od ljudi opeke od kojih zidaju Babilonsku kulu" (Lj.Rupčić, *Sudbina istine*, 89).

osjeća ograničenim, jer on ima ograničene namjere, i to stvara automatski zavist i ljubomoru. S druge strane, "ako se shvaća i osjeća da se je već u ovome životu priključeni na Bezgranično, mijenjaju se želje i stajalište. Na kraju krajeva vrijedi se samo radi Bitnoga, i ako se to nema, život je prokockan. I u odnosu prema drugom čovjeku je odlučno da li se Bezgranično u njemu izražava ili ne"¹⁶⁸. Čovjek nema značenja bez Boga, i svaki pokušaj koji smjera da ustanovi sustav vrijednosti na dogmi ljudske samodostatnosti određen je da propadne. S tim i takvim naukom biblijska vjera je trajni priziv na veličinu i ozbiljnost života. Na žalost, naše vrijeme je sav naglasak pomaklo na ovostranog čovjeka i njegov svijet. Pojava diktatora i sveukupnost bijede koju su donijeli tumači se, s pravom, time da je čovjek ukradena onostranost pomoću kratkovidnosti. Upravo jer se to često događa u životu svakoga od nas, svi mi imamo potrebu trajnog obraćanja i tako ponovnog zadobivanja smislenosti života¹⁶⁹.

3.2.1. Čovjek i Bog se međusobno traže

To je normalno i za očekivati ako je čovjek slika i sličnost Božja. Stara latinska mudrost veli: "Similis simili gaudet" (sličan sličnome se raduje, sličan sa sličnim druguje, sličan se za sličnoga zanima). To načelo vrijedi i na području biblijske antropologije, koja se zasniva na čovjekovoj bogosličnosti. Kao slika Božja čovjek je bitno upućen na Boga, potrebuje Boga. Ali i Bog, na izvjestan način, potrebuje čovjeka, svoju sliku.

Zbog svoje sličnosti s Bogom čovjek ima u isto vrijeme potrebu i sposobnost da druguje s tim bezgraničnim Bićem. Naime, kao slika Božja čovjek u sebi nosi nešto božanskoga, i stoga je otvoren Bogu i sposoban stupiti u kontakt s Njime. Upravo to želi naglasiti Goethe kad kaže: "Da oko nije naštimano na sunce, / kako bismo mi mogli vidjeti svjetlo? / Kada ne bi u nama živjela Božja vlastita snaga, / kako bi nas moglo Božansko očarati?".¹⁷⁰ Dakle, kao nositelj božanskoga elementa u sebi, čovjek je sunaravno upućen na Boga. Da je čovjek bitno religiozno biće, to svekolika ljudska povijest nepobitno potvrđuje. Ona nam pokazuje da su ljudi stalno slutili i vjerovali da postoji Bog; njemu su se klanjali i molili, gradili

¹⁶⁸C.G.Jung, Bist du auf Unendliches bezogen?, u: G.Hahn (Hrsg.), Der Glaube der Denker und Dichter, 99.

¹⁶⁹Na to upozorava i njemački psiholog Friedrich E. F. von Gagern kad piše: "Uvijek smo u opasnosti da izgubimo svoje središte i tako postanemo neprijatelji životu. Zato se stalno moramo obraćati 'od boga ovoga svijeta' k pravom Bogu, od 'tijela' k 'duhu', iz težnje za moći k dobroti, iz rastresenosti u sabranost, iz maske u kojoj igramo uloge u svoju jedinstvenu osobnost, iz nepovjerenja u povjerenje. Svatko je u tom smislu potreban spasa i mora se stalno obraćati svom izvoru života. To obraćenje je ozdravljenje, ispunjenje, zadobivanje smislenosti života i time služba Bogu" /U: Erneuerung 5(1979)6-8/.

¹⁷⁰J.W.Goethe, Zur Farbenlehre, Tübingen 1810, XXXVIM. Sadržajno ti nas stihovi podsjećaju na Plotina / Enneaden, I,6,9: E.Bréhier (izd.), Sv. I, Paris 1954,105/, gdje čitamo: "Nikad oko sunce ne bi vidjelo, kad ono samo ne bi bilo sunčane naravi".

žrtvenike i prinosili žrtve; u njegovu čast gradili su velebne hramove, sinagoge, crkve i džamije. Najvažniji stari spisi svi su bez razlike religiozni spisi. Ako bi se izbrisala ta religiozna aktivnost ljudskog duha u ljudskoj povijesti, arheologija gotovo ne bi imala što raditi. Nema sumnje da su upravo ta religiozna vjerovanja i slutnje ono najviše i najdublje u čovjeku. Dakle, čovjekova religiozna protega, njegovo otvaranje Apsolutnome, to je najljudskije ljudsko u čovjeku. Umni ljudi su uvijek vjerovali da ta vjerovanja i slutnje moraju imati svoje pokriće u stvarnosti¹⁷¹.

Kao slika Božja čovjek je tako ustrojen, da on bez Boga ne može živjeti. Irenej će kazati: "Nemoguće je, naime, živjeti bez života, i nema života osim dioništvom u Bogu, a to se dioništvo sastoji u gledanju Boga i uživanju njegove dobrote"¹⁷². Polazeći od tog uvjerenja, isti autor drži da je Riječ Boga učinila "ljudima vidljivim mnogostrukim 'rasporedbama' da ne bi čovjek, posve lišen Boga, prestao bivovati. Jer slava Božja - to je živi čovjek, a čovjekov život je gledanje Boga"¹⁷³. I doista, u čovjeku postoji beskrajna čežnja, beskrajna otvorenost¹⁷⁴, koja se umiruje samo u mjeri u kojoj čovjek ima udjela u Božjoj beskrajnosti. Stoga, čovjek je više čovjek što se više približava Bogu. Točnije rečeno, ako se čovjek može definirati samo kao onaj koji je upućen na Boga i koji samo u Bogu konačno nalazi ispunjenje dinamike svoga bića, onda dospjeva čovjek tim više do vlastitog ljudskog identiteta, što je bliže Bogu i što mu je sličniji. Vjerojatno je to bilo osnovno značenje odgojnog procesa koji je imao za cilj "pobožanstvenjenje" čovjeka. Naime, od Ignacija Antiohijskog na ovamo često susrećemo tvrdnju: Bog postaje čovjekom, da čovjek postane Bogom. Rečenica je očito otvorena krivim shvaćanjima. Stoga mi danas radije govorimo o "očovječenju čovjeka"¹⁷⁵, nego o pobožanstvenjenju. Uostalom, pobožanstvenjenje i ne znači drugo doliti do dinamika čovjeka dolazi do svog cilja. Kod Boga tek

¹⁷¹ Među te spada i naš A.G.Matoš. Na jednom mjestu on ovako umuje: "Odakle u nama žudnja, glad za nebom, ako ne ma Božje zlatne trapeze. Odakle glad, da nemamo pored želuca i hljeba? Zašto životinja ne može žudjeti nevjerovatnosti? Svaka pjesma, svaka želja ima krila, da nas odnese u tu luku vječnosti. Sve što hoćemo, moći ćemo, jer inače ne bismo mogli htjeti. Htjeti je moći (...). Ove me misli, ova me vjera spasava, daje mi čistoću i krila, te me se ne prima blato močvare, pa nad njom poput bijelog, čistog labuda letim pod oblake (...). Meni ne treba tlapnje, sna o novcu, ljubavi, slavi. Ja sam živ, jer nisu najjači koji najviše mogu i znadu, nego oni koji najviše slute i vjeruju" (A.G.Matoš, Put u ništa, u: Izabrana djela, I, Rijeka 1990,409).

¹⁷² Iz Rasprave protiv krivovjerja, svetog Ireneja biskupa, u: Bož. časoslov ,III, 1157 sl.

¹⁷³ Ondje. Često se navode Irenejeve riječi: "Gloria Dei vivens homo" (Čovjek koji živi je slava Božja), dok se izostavlja drugi dio Irenejeva izričaja: "Gloria autem hominis visio Dei" (Slava pak čovjeka je gledanje Boga). Obe tvrdnje idu zajedno i ne smije ih se razdvajati. Istina, "slava je Božja živi čovjek", ali ta se veličina bez odnosa s Bogom ruši. Istu misao, samo drugačijim riječima, želi naglasiti i Bazilije Veliki kad piše: "Ovo je uzvišenost čovjeka, ovo je slava i veličina - doista upoznati što je veliko, uza nj prionuti, i od Gospodina slave postići slavu" (Iz Homilija svetog Bazilija Velikog, biskupa, u: Bož. časoslov , II, 161).

¹⁷⁴ Čovjek je više beskrajn u svojoj želji, više je neograničen u svojoj ljubavi nego u svojoj spoznajnoj moći.

¹⁷⁵ H.Küng, Christ sein, München-Zürich 1974, 433.

postat će čovjek potpuno čovjek. Ljudska egzistencija i nema druge ambicije doli biti do savršenstva ljudska egzistencija, jedino i u punom smislu ljudska¹⁷⁶. Ali to može postati samo u zajedništvu s Bogom, i nikako drukčije.

Svekoliko ljudsko iskustvo pokazuje da je čovjek trajni bogotražitelj, jedan koji je bez počinka na putu za ispunjenjem, koje on sam sebi ne može pribaviti. Po svojoj naravi, čovjek je otvoren i sposoban za Bezgranično. Posjeduje potencijalnu otvorenost da susretne Beskrajno i da stupi u zajedništvo s Apsolutnim. Vjerojatno je to želio naglasiti Blais Pascal kad napisao: "Čovjek nadilazi čovjeka za beskrajno!". On time želi reći da je čovjek uvijek više, nego je on u svojoj goloj pojavnosti, i više od toga, što on ovdje i danas može. U beskrajnim varijacijama dolazi u životu do izražaja, da čovjek -kakav on jest- još nije gotov, još nije sa sobom istovjetan, još nije našao svoje ispunjenje. Nezadovoljan sa svakim sada, čovjek uvijek iznova traga za većom srećom, za više ljubavi, za ispunjenijim životom. Tu težnju može mu ispuniti Bog i samo Bog. Ničim nižim čovjek se ne može zadovoljiti, nego da Bog samog sebe, svoju ljubav i svoj život daruje čovjeku. Stvari mu to ne mogu omogućiti jer su manje od njega. Ljudske osobe mu to dijelom omogućavaju ali ne u potpunosti, jer su i one smrtno i prolazne. A čovjek želi trajnu i neprolaznu sigurnost i ljubav. Stoga, u ljudskom odnosu ja-ti, pa bio on i najsavršeniiji, ne ostvaruje se konačno ispunjenje svih čovjekovih želja. Čovjekovo srce traži još više, dublje, i posebno ono što vječno ostaje i ne prolazi¹⁷⁷. A to mu može pružiti i omogućiti samo Bog. Dakle, čovjek je beskrajna glad za ljubavlju i životom, glad koja nalazi samo u Bogu ispunjenje. Samo u udioništvu na Božjem životu nalazi čovjek svoj identitet i svoje puno ostvarenje¹⁷⁸.

Svaki čovjek ima duboku potrebu od Nečega ili Nekoga, što opravdava život i smrt, što životu i smrti daje duboko značenje i smisao. Stoga čovjek sunaravno traži to čvrsto oslonište. U traganju za tim uporištem uviđa da horizontala bez vertikale ne drži, ne može opstati, ne može nam pružiti traženu sigurnost¹⁷⁹. Bez vertikale sve u ljudskom životu tone u ništavilo¹⁸⁰.

¹⁷⁶Usp. R.Martinez De Pison Liebanas, *Devenir homme est le chemin de l' expérience de Dieu*, u: NRT 117(1995)548.

¹⁷⁷Iskustvo bračnih drugova da će njihova ljubav, koja ih usrećuje, proći i nestati zajedno s njima čini ih nostalgičnima i nespokojnima. To iskustvo može biti i poticaj za odskoke u transcendenciju, za traženje čvršćih uporišta za osmišljene života nego je to ljudska spolnost.

¹⁷⁸Tu nezasićenost ljudskog srca nikakvim dobrima i vrednotama ovoga svijeta, ističe i Kasper kad piše da ljudska "osoba ne nalazi u ničem ograničenom svoje ispunjenje, ni u materijalnim ni u duhovnim vrijednostima, pa ni u ograničenim osobama. Odatle dolazi bivanje čovjeka bez odmora i mira, u stalnom putovanju i nadilaženju sebe. Svoje krajnje ispunjenje ljudska osoba može naći samo ako se susretne s (...) apsolutnom osobom" (W.Kasper, *Bog Isusa Krista*, 239).

¹⁷⁹Usp. J.Maritain, *Le crépuscule de la civilisation (Les nouvelles lettres)*, Paris 1938, 28.

¹⁸⁰Joergensen je tu veliku i duboku istinu izrazio pričom o ludom pauku. Jednog jutra taj pauk je počeo razgledati niti svoje mreže. Sve su bile savršeno ispletene, samo mu se jedna činila besmislenom. Ona je sezala visoko do neke grane i kao da nije ničemu služila. Pauk pregrize

Svjestan svega toga, čovjek se spontano otvara Bogu, traži Boga; na taj način on se neprestano "hrve" s Bogom¹⁸¹. Suočen s tom situacijom, čovjek uviđa da je Bog jedina njegova sigurna sigurnost¹⁸². Izuzev njega sve je krhko, lomno i nesigurno. Čovjek se na nikoga i na ništa drugo ne može osloniti s pouzdanjem. Dakle, tvrdava u kojoj religiozni čovjek traži utočište kad se ruše sve kule nije izgrađena ljudskim rukama. To uporište je sami Bog. Čovjek sluti da mora postojati jedno Nerođeno, Nenastalo, Nestvoreno, Neoblikovano biće, koje sve ostalo utemeljuje i svemu daje smisao. Bezgraničnost čovjekovih želja i misli kao da ga dodiruje. "Kad takvoga Bića ne bi bilo, ne bi postojao nikakav cilj; to Biće postoji, stoga put ima cilj"¹⁸³. U njemu čovjek ima svoj izvor i svoju budućnost. Prema tom religioznom shvaćanju, polazi se od Boga, da se k Bogu stigne. To je jedino kretanje s dostojanstvenim i korisnim ciljem. Sve drugo, svako drugo putovanje, besmisleno je¹⁸⁴. Dakle, čovjek i svijet su zagonetka, koja svoje rješenje nalazi jedino u Bogu. Bog je odgovor na pitanja svih pitanja, On je odgovor na temeljno pitanje čovjeka i svijeta. S Bogom se daje odgovor koji sve drugo obuhvaća i nadilazi. Bez Boga čovjek ostaje nerješeno pitanje. Jasno, onda, da priznavanje Boga ne protuslovi dostojanstvu čovjeka; ono ga štoviše zasniva i usavršava. Pronalaženje i osmišljenje sebe s oslonom na samo sebe, svoje snage, uzaludan je posao¹⁸⁵.

Tvrđnja da je čovjek slika Božja označuje, među ostalim, onu duboku narav, neodvojivu od kozmosa, koja nije učinak, nego tajni motor kozmičkog postojanja, a ta narav je aspiracija na beskrajno, nada defikacije, beskrajno slavlje o kojem Indija kaže, s dubinom, da drijema u stijeni, sanja u biljci, budi se u životinji, postaje, ili bolje može postati svjesno u čovjeku. Sav čovjekov problem je izraziti točno taj kret prema Beskrajnom, ujediniti unutarnji dinamizam Daška objavi Logosa, da ta čežnja ne podigne idolatrije. I

tu 'nekorisnu' okomitu nit. Istog se časa zajedno s mrežom nade u blatu. Ta je naime nit čitavu mrežu držala iznad zemlje.

¹⁸¹ U stvari, riječ 'Izrael' znači 'onaj koji se hrve s Bogom'. Jakov je to ime dobio poslije borbe s tajanstvenom osobom (Poc 32,25). To je simboličko ime za svakog čovjeka vjernika. Dokle god se čovjek hrve s Bogom, to je dobar znak; to znači da je duhovno živ.

¹⁸² Po Lutheru, u stvari, "Bog znači ono čemu se predajemo kako bismo imali svako dobro i utočište u svakoj nevolji (...). Na što (...) svoje srce vezuješ i oslanjaš, to je tvoj Bog" (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1956). Dakle, od nužnog bića iz skolastičke definicije u Luthera Bog je postao branitelj od nevolje koji čovjeka u nevolji nosi i drži, onaj na koga se zasigurno može osloniti, na kome se može pouzdano graditi svoju egzistenciju.

¹⁸³ M. Buber, Ich und Du, 109. I za Tomu Akvinskog, Bog je posljednji, neutemeljeni temelj sve stvarnosti, koji sve nosi i pokreće; Bog je najveće dobro, na kojem sudjeluju sva ograničena bića, a sva ih on utemeljuje; Bog je krajni cilj, koji sve upravlja i uređuje (T. Akvinski, Summa theol. I, q. 2, a. 3). Jednom riječju, Bog je "vir i uvir stvari svih".

¹⁸⁴ Usp. L. Bloy, Der Pilger des Absoluten, u: Unterwegs zum Menschen, 218.

¹⁸⁵ Može se nazvati "ironijom duha" ako danas neki teolozi govore o 'smrti Boga', dok filozofi i sociolozi traže Beskrajno i konstatiraju konačnost čovjeka. "Što će čovjek bez Boga imati ponuditi?", pita se češki filozof Vitezslav Gardavsky (Navedeno prema: M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, 9).

nakon što je grijehom izobličio svoju sličnost s Bogom, čovjek i dalje ostaje na sliku svoga Stvoritelja. Kao slika Božja, on je bitno upućen na Boga. Čovjek čuva želju za Onim koji ga je pozvao u postojanje. Što postajemo zreliji, to više osjećamo potrebu za Bogom. Stoga, naše istinsko ostvarenje je put k Bogu. Što se god čovjek više veže na Boga, više je čovjek. Čovjek se bez Boga ne da definirati. I doista, ljudsko biće se ne osjeća uistinu slobodnim, ispunjenim doli u susretu Bića koje nosi u sebi bezgranični prostor, gdje se udiše bezgranična Prisutnost. Drama ljudske egzistencije je življenje otuđeno od vlastitog korijena, odvojeno od vlastitog izvora. Današnji sekularizirani čovjek je iskorišten, lišen smisla i osamljen. U stvari, ograničavanje na dostignuto ili dostižljivo od čovjeka vodi do "očajne ograničenosti", do "očajanja svršivosti"¹⁸⁶.

Mala sreća, koja nije otvorena za veću i ne teži u svojoj lomnosti za trajanjem, gubi sretno, vodi u tjesnac, zagušuje. U posjedovanju stvari, koje su i same ograničene, ljudska težnja za srećom i slobodom ne može se zadovoljiti. Čovjek ne živi samo od kruha i za kruh¹⁸⁷. Ljudsko biće samo u zajedništvu s Bogom može postići slobodu, ostvariti samoga sebe, postati potpuno čovjek. U tom smislu se može reći: "Jedino Bog zasićuje"¹⁸⁸. Dakle, posljednji temelj i smisao svoga bića ne može čovjek sam stvoriti, nego ga može primiti kao milosni dar. Tek kad primimo taj dar, "mi ćemo biti mi sami"¹⁸⁹. Bog je stavio u čovjeka težnju za istinom i dobrom koju samo on može zadovoljiti. Obećanje 'života vječnoga' odgovara toj težnji. Zbog svega toga čovjek je uvijek bio i bit će religiozno biće, otvoren Bogu. U njegovoj duši ucijepljena je sunaravna čežnja za Bogom. To je najosnovnije čovjekovo pravo koje nikakva sila zemlje ne smije dirati. Na toj pozadini postaje jasno da se i glavna paklena muka sastoji u vječnom odjeljenju od Boga, u kojemu jedinome može čovjek naći život i sreću, za što je stvoren i za čime teži.

Kako se mora koncipirati odgoj čovjeka, da neoblikovani čovjek dospje do svoga istinskog bića, do istinskog čovječstva i do istinske slobode?

¹⁸⁶S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 29.31.

¹⁸⁷O toj nezasićenosti i neutaživosti ljudskih želja vremenitim dobrima, svjedoči i Halil Džubran. U svojoj poemi *Prorok* on ispovijeda ovo: "Dadoste mi dublju žeđ za životom. / Zacijelo nema većeg dara čovjeku od onoga koji preobraća sve njegove ciljeve u goruće usne i sav život u vrelo. / I u tome je moja čast i moja nagrada- / Kamo god dođem na vrelo da se napijem, otkrivam da je i sama živa voda žedna" (*Prorok*, 66). Zbog toga i takvog stava mnogim je ljudima postao stranac. Oni su ga s tih visova duha željeli spustiti "na zemlju", potaknuti da se izjednači s njima i zadovolji samo s kruhom. Njegov odgovor na te trajne izazove glasi: "I drugi me među vama pozivahu, ..., i govorahu: 'Tuđinče, tuđinče, ljubitelju nedostupnih visina, zašto boraviš među vrhuncima gdje orlovi gnjezda viju? / Zašto tražiš nedokučivo? / ... / Dođi i budi jedan od nas. / Sidi i utoli glad našim kruhom i utaži žeđ našim vinom'. / Govorahu tako u samoći duše; / Ali, da im je samoća bila dublja, znali bi da sam tražio samo tajnu vaše radosti i bola, / I da sam lovio samo vašu veću jastva što idu nebom" (*Prorok*, 67).

¹⁸⁸Sv. Toma Akvinski, *Expositio in symbolum apostolicum*, 1.

¹⁸⁹U tom smislu Augustin veli: Tek "dies septimus nos ipsi erimus". Samo je takav sebi identičan. Ostalo je samo njegov početak ili slika.

Odgovor, koji je grčka filozofija od Platona na ovo pitanje dala, bijaše: Čovjeku se pred očima treba držati istinska paradigma, tj. uzorak i prasluka njega samoga, da je on, težeći za njom, može ostvariti u svome životu. U tom dinamičkom odgojnom procesu biblijski vjernik nikada ne smije smetnuti s uma da je on slika Božja i da je kao takav bitno upućen na Boga. U životu lišenom te transcendentadne protege stvari postaju idoli a idoli postaju čudovišta. Odbacivanje transcendentacije protivni se temeljnoj istini da se bude ljudi. U stvari, autentični uspjeh čovjeka ovisi o njegovu zajedništvu s onim što ga nadilazi, s Bićem kojega je on slika i sličnost. Ostvarenje samih sebe, bez toga bitnog odnosa, jest mit. Čovjek nikada ne može -to je njegovo iskustvo- sam od sebe postići puninu. Ona mu se mora darovati, ako će je imati.

Zbog svega toga, čovjek je krivo programiran, ako program nije uračunao Boga. Što preostaje od čovjeka, ako on nije više čovjek s Bogom? Čovjek je samo s Bogom zajedno čovjek. Prepušten samom sebi, čovjek će ići u susret propasti. Dakle, čovjek je uistinu čovjek samo u Bogu; ne može se govoriti o čovjeku na njegovoj samoj razini; na dugu stazu ne ostaje drugi izbor doli 'božansko-čovještvo' ili 'bestijalno-čovještvo'¹⁹⁰.

Ne samo da čovjek traži Boga, nego i Bog traži čovjeka. Da mi Boga trebamo, više od svega, znamo mi u svako doba u svojem srcu; ali ne i da Bog, na izvjestan način, treba nas, u punini svoje savršenosti i vječnosti¹⁹¹. Budući da je čovjek stvoren na sliku Božju, Bog se za to biće posebno zanima. Zanimljivo je da su proroci više zaokupljeni brigom koju Bog ima u odnosu na čovjeka, nego o brizi čovjeka za Boga. To Božje zanimanje i briga za čovjeka dostigli su svoj vrhunac u daru Sina Jedinorođenca (usp. Iv 3,16-17; Rim 8,31-39), koji je i sam postao čovjekom da bi uspostavio i osigurao savršenije zajedništvo između Boga i njegovog izabranog stvorenja. Isus je svojim djelom doveo čovjeka u odnos pravoga sinovstva s Bogom. U svjetlu njegova otajstva sve ljudsko poprima drugačije značenje. Svakidašnje i obično pretvara se u nešto veliko, neprolazno; on nam objavljuje Oca kao jamca ljudskoga, a ne kao njegova rivala ili pljenitelja. Zahvaljujući njemu ljudsko prima puninu vrijednosti jer se nikada ne zatvara samo u sebe. Od Isusova dolaska na svijet Bog se više ne brine za čovjeka samo kao za svoju sliku, nego kao za svoga Sina, za nekoga uz koga je on osobno vezan.

¹⁹⁰ Usp. J.Serr-O.Clement, *La preghiera del cuore* (Edit. Ancora), Milano 1980,53.

¹⁹¹ Treba ipak reći da se ta Božja "potreba" od čovjeka ne smije shvaćati i tumačiti u smislu nužnosti. U tom slučaju bila bi narušena Božja apsolutnost i sloboda. Tom krivom shvaćanju su posebno izloženi kruti monoteisti, koji ne dopuštaju nikakve pluralnosti u Božjem biću. Njihovo bi se umovanje moglo ovako izraziti: Bog ne može živjeti sam. Bez čovjeka i Bog bi, na određen način, bio sam. Da se oslobodi te osamljenosti, Bog je morao stvoriti čovjeka i svijet. Čini mi se da upravo takvo stajalište izranja na vidjelo i u sljedećoj tvrdnji Martina Bubera gdje on veli: "Kako bi bilo čovjeka kad ga Bog ne bi trebao, i kako bi bilo tebe? (...) Svijet nije božanska igra, on je božanska sudbina. Da svijet, da čovjek, da ljudska osoba, da ti i ja postojimo, to ima božanski smisao" (M.Buber, *Ich und Du*, 99).

Postoji dakle samo jedan način da se definira biblijska religija. Ona je svijest Božjeg interesa za čovjeka, svijest saveza, odgovornosti koja veže kako Njega tako nas. Bit te religije stoji upravo u toj svijesti recipročnosti između Boga i čovjeka, jedinstva čovjeka s Njim koji ipak živi u jednom stanju vječne različitosti. Zadaća života je zajedno Njegova i naša, a tako i odgovornost. Imamo prava, ne samo obveze; naša najviša obveza tvori i naš najviši privilegij¹⁹². Da ostvari svoje planove, da postigne svoje ciljeve, Bog je u tu igru upleo čovjeka, pozvao ga je da bude njegov slobodni suradnik. U tom smislu se može reći da Bog "potrebuje" čovjeka. Religija, kako se shvaća u biblijskoj predaji, jest način da se služi tim Božjim planovima i ciljevima, od kojih mi sami imamo duboku potrebu. Dakle, naša je zadaća da odgovorimo na Božju brižnost, da ostvarimo viđenje koje On ima o našem zadatku. Iz samog tog poimanja čovjekova odnosa s Bogom izranja na vidjelo izuzetno čovjekovo dostojanstvo. Na osnovi svega što je već izneseno, s pravom se može kazati da je "bitna značajka biblijske religije svijest o Božjem zanimanju za čovjeka"¹⁹³. Posebna Božja pažnja za čovjeka pokazuje veličinu tog izuzetnog bića. Čovjek predstavlja veliko otajstvo upravo jer je pozvan da bude Božji partner. Bog hoće čovjeka kao svoga sudruga jer ga ljubi. Dakle, i iz tog osobitog Božjeg zanimanja za čovjeka proizlazi da je čovjek obdaren izuzetnim dostojanstvom.

3.2.2. Različiti poticaji otvaranja Bogu

U svijetu i u čovjeku postoje mnogi momenti koji pospješuju otvaranje Bogu i susret s njime. Već samo pažljivo promatranje ovoga čudesnog svijeta upućuje čovjeka na njegova Stvoritelja. Priroda i svemir 'pripovijedaju' o Njemu. Ljudska savjest jedino u Njemu nalazi mir. Slutnjom čovjek dohvaća neku toplu blizinu. Svemir nije slučaj, čovjek nije samotno biće u svemiru, smrt ne može biti kraj. Posvuda je utisnuta misao: u zakonima prirode kao i u našem čudesnom organizmu. Čovjekov um otkriva tu misao ugrađenu u stvoreni svijet i zaključuje na mudrog graditelja. Dovoljno je pribrati se u tišini pa da se osjetimo okruženi prisutnošću. Netko je tu. Dakle, već snagom naravne spoznaje čovjek može doći do zaključka da postoji neko Više Biće, koje mi zovemo Bogom. Stoga i pogani, koji nisu imali udjela na božanskoj objavi, mogu imati spoznaju Boga¹⁹⁴. Polazeći s tog stajališta, biblijski mudrac zaključuje: "Po naravi su bili ljudi svi ljudi kojima je nedostajala spoznaja Boga...; jer od veličine i ljepote stvorenja može se zaključiti o

¹⁹²Usp. A.J.Heschel, *L' uomo non è solo*, 248.

¹⁹³A.J.Heschel, *Chi è l' uomo?*, 114.

¹⁹⁴Govoreći o njima, Leon Bloy konstatira: "Čak i oni koji žive u najvećoj tami, naslućuju živoga Boga, koji zahtjeva cijeloga čovjeka i za kojega se mora umrijeti" / L.Bloy, *Der lebendige Gott*, u: G.Hierzenberger (Hrsg.), *Unterwegs zum Menschen. Texte und Kommentare zum Selbst-, Welt- und Gottesverständnis in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Pfeiffer), München 1970, 216/.

njihovu Stvoritelju" (Mudr 13,1-5). Podsjećajući pogane na njihovu odgovornost za nevjeru, i Pavao na neizravan način priznaje mogućnost naravne spoznaje Boga (Rim 1,20). Na istoj liniji se nalazi i pisac Ponovljenog zakona kad veli: "Nije li on Otac tvoj, Stvoritelj, koji te sazdao, po kom postojiš" (Pnz 32,6).

Filozofi svih vremena posebno rado ukazuju na kozmološki poticaj. Oni ističu da se u pitanju o posljednjem uzroku ne može ići nazad do u beskraj, jer niz uzroka i sam je kontingentan pa stoga i kao cjelina zahtijeva utemeljenje. Mora, dakle, postojati neki prvi uzrok, kojega se ne može shvatiti kao prvi član uzročnog niza, nego koji sav taj niz utemeljuje a sam ne može više biti utemeljen nekim višim uzrokom. Njega se treba shvatiti da je po sebi egzistentni, sveobuhvatni bitak, punina samoga bitka, što nazivamo Bog.

Spomenimo i antropološki poticaj koji nas upućuje na Boga. Od kada postoji čovjeka i svijeta u ljudskom umu se neprestano rojila misao o Bogu¹⁹⁵ Na svakom koraku se razotkriva čovjekova sunaravna težnja za Bogom. U tom smislu se može reći da je čovjekova duša sunaravno usmjerena na Boga. Upravo to je želio izraziti i Tertulijan kad je ustvrdio: "Anima naturaliter christiana - Duša je sunaravno kršćanska"¹⁹⁶. Taj antropološki poticaj daje se na kraju krajeva svesti na poznatu Pascalovu okladu na Boga: "Ako dobivate, dobivate sve, ako izgubite, niste izgubili ništa"¹⁹⁷.

I iskustvo naše slabosti i grešnosti može postati odskočna daska za otvaranje Bogu. To se događa samo ako smo iskreni i priznamo svoje siromaštvo. Nije li već Tereza iz Lisieuxa rekla da Bog poneki put dopusti da i revne osobe padnu u grijeh, i to stoga, jer je to jedini način da ih privede da mu se potpuno izručie. To je isto ono što ističie i sv. Pavao kad govori o ulozu Zakona; jedna od uloga Zakona, kojega je ljudski nemoguće opsluživati, jest i ta da nas od oholih i samodostatnih farizeja pretvori u skrušene carinike. U stvari, najbitnija kvaliteta čovjeka nije ljudska ispravnost i odsutnost pogrešaka, nego otvaranje Bogu, koji jedini može otkloniti naša ograničenja: mi smo mnogo više po onome što prihvaćamo primiti, nego po onom što smo i možemo po nama samima.

¹⁹⁵Imajući u vidu ljudsku zloću, Dostojevski se čudi da se jedna tako velika i sveta ideja mogla začeti u duši tako zlog bića. On u usta Ivanu Karamazovu stavlja ove riječi: "U osamnaestom stoljeću bio je jedan stari grešnik, koji je rekao, kad ne bi bilo Boga, da bi ga trebalo izmisliti (...). I zaista, čovjek je izmislilo Boga. I ništa ne bi bilo čudno, ništa ne bi bilo neobično, da Bog zaista postoji, ali je čudno, da je takva misao, - misao o neophodnosti Boga, - mogla ući u glavu takvoj divljoj i zloj životinji, kakav je čovjek, jer ona je toliko sveta, toliko premudra i toliko čini čast čovjeku" (F.M.Dostojevski, Braća Karamazovi, 282-283).

¹⁹⁶Tertulijan, Apol. 17,6 (CCL 1,117 sl); De test. animae (CCL 1,173-183); Adv. Marc. 1, 10,3 (CCL 1,451: "Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis".

¹⁹⁷B.Pascal, Pensée, Nr. 233.

Posve je očito da se ni moral ne da utemeljiti čisto pozitivistički. "Bez priziva na Božansko gubi dobro djelovanje, spasenje nepravedno progonjenoga svoju slavu"¹⁹⁸. Čisto znanstveno, drži Horkheimer, moral se ne da izvesti, jer pozitivistički gledano između mržnje i ljubavi ne postoji nikakva razlika. Bez metafizičkog utemeljenja, stoga, moral se urušava. Potpuno u skladu s tim osvjeđenjem, Horkheimer odlučno izjavljuje: "Iza svakog autentičnog ljudskog čina stoji teologija (...). Sve, što je povezano s moralom, ide na koncu konca natrag na teologiju; svaki moral, barem u zapadnim zemljama, temelji se u teologiji"¹⁹⁹. Upravo to je želio kazati i Dostojevski kad je u *Braći Karamazovima* napisao: "Ako Boga nema, sve je dozvoljeno".

Da će čovjek ostati trajno religiozan: otvoren Transcendenciji, u to je uvjeren i Max Horkheimer, jedan od stupova poznate Frankfurtske škole. Po njemu, "mi ne možemo dokazati opstojnost Božju. Svijest naše ostavljenosti, naše konačnosti nije nikakav dokaz za Božju opstojnost, nego samo može potaknuti nadu, da postoji Apsolutno pozitivno"²⁰⁰. Prema tom shvaćanju, "teologija je (...) nada, da se ne ostaje kod nepravde kojom je označen svijet, da ta nepravda ne može biti posljednja riječ"²⁰¹. Konkretnije rečeno, teologija je "izraz čežnje, čežnje za tim da ubojica ne može trijumfirati nad nedužnom žrtvom"²⁰². Dakle, "iznad patnje i smrti stoji čežnja da ovaj zemaljski život ne može biti apsolutan, da ne može biti Posljednje (...). Iz nezadovoljstva sa zemaljskom sudbinom crpe priznanje transcendentnog Bića svoju najsnažniju snagu. U religiji su položene želje, čežnje i tužbe bezbrojnih generacija"²⁰³. Kako se vidi, za Horkheimera religija je čovjeku svojstvena čežnja za savršenom pravednošću, koje na ovom svijetu nema, koje na ovom svijetu ne može biti. Stoga mora ona biti transcendentna, nadilaziti svijet, u potpuno drugačijem imati svoj zavičaj²⁰⁴.

Posebno su rubne situacije života poticajne za otvaranje Bogu i susret s njime. Takve situacije mogu nastati na raznorazne načine, u trenucima skrajnje radosti i žalosti. Takvo jedno stanje je stanje radosti, gdje smo sretni i veseli, gdje nam se svijet i život čini neizmjerljivo bogat i lijep, vrijedan da se voli i živi; iskustvo utjehe, gdje se osjećamo nošeni, dobrom okruženi i zbrinuti; iskustvo međuljudske ljubavi i vjernosti, gdje nas se prihvaća i uz nas pristaje, gdje na dubinski način iskusujemo da ljubimo i da smo ljubljeni, tako da nam se i sve na svijetu čini prekrasno, ocharavajuće. Mi bismo željeli ta

¹⁹⁸M.Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem - Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior* (Furche-Verlag), Hamburg 1970,41.

¹⁹⁹Isti, Nav. dj., 60-61.

²⁰⁰Isti, Nav. dj., 56.

²⁰¹Isti, Nav. dj., 61.

²⁰²Isti, Nav. dj., 62.

²⁰³Isti, Nav. dj., 67.

²⁰⁴Istini za volju, treba reći da Horkheimer ipak nije nikada opstojnost transcendentnog Boga postulirao. Teologija za njega nije znanost o Bogu, nego samo izraz jedne čežnje. S jednakom odlučnošću on je odbio i sve pokušaje da tu čežnju za vječnošću prevede u svjetovne kategorije (Nav. dj., 44).

stanja ovjekovječiti, učiniti da trajno ostanu, a to je nemoguće bez Boga. S druge strane, u ljudskom životu postoje situacije strašne dosade, gdje sve postaje nenapeto i neslano, gdje nam se otkriva ispraznost, privid i praznina stvarnosti; situacije susreta sa smrću, gdje jedan čovjek zauvijek umukne, gdje mu se sve dokida i iz ruke uzima, i gdje i nama zauvijek odlazi poznat, prijateljski, drag i voljen čovjek. U suočenju sa smrću otkriva se na neumitan način konačna istina o čovjeku, da čovjek naime na koncu konca ne pripada ni sebi ni drugome, da se oko čovjeka radije ovija neistraživa tajna, da je on tajna koju nikad neće svladati. To iskustvo nedostatnosti i prolaznosti, to iskustvo stravičnog ponora i pustoši ništavila, s kojim se čovjek ne može pomiriti, sili nas da pripustimo otajstvo Boga kao naš zaštitni temelj, kao milost i ispunjenje. Suočen s nedostatkom temelja čovjek upada u strah. U bitku bez dna ne može se na ništa osloniti. On se može jedino upustiti na taj bestemeljni temelj. Jedino Bog kao apsolutnost može čovjekovu životu dati oslonac, sadržaj i smisao. Tako gledano, nužno je obraćenje u misli i ponašanje, i samo po tom obraćenju moguća je spoznaja Boga. Ta spoznaja, u njezinoj neshvatljivosti, čini shvatljivim čovjeka, svijet i njegov red.

Opcija za smisao, koju donosi vjera u Boga, kao predujam nedokidive tajne, niti ne postavlja zahtjev za potpunim obrazloženjem stvarnosti i njezinih fenomena. Taj način gledanja ne može se nikome nametnuti dokazivanjem; moguće ga je dobrim argumentima posvjedočiti.

4. NA SLIKU TROJEDINOGA BOGA

4.1. *Biti čovjek na sliku Trojedinoga Boga*

Religija je mjesto gdje jedan narod daje definiciju onoga, što on drži za istinu o čovjeku i o svijetu. Prvi put na području kršćanske vjere čovjek je viđen kao slika trojedinog Boga u jednoj dotada nečuvenoj mjeri u svojoj samostojnosti, slobodi i svom osobnom dostojanstvu, ali također i u svojoj neotklonljivoj povezanosti s drugima. Iz te čovjekove bogosličnosti dadu se izvesti bitne odrednice ljudske osobe i njezina razvoja.

Kao slika Boga Trojstva, čovjek je bitno zajedničarsko biće. Samo u odnosu s drugima i u nadilaženju sebe on zadobiva i ostvaruje samoga sebe. Istina, "svaka osoba ostaje različito pojedinačno biće; drugi ostaju uistinu drugi. Ali svaki se ostvaruje u i pomoću drugoga"²⁰⁵. U-sebi-stajati i premdrugome-bitu uvjetuju se međusobno. U toj napetosti pokazuje se ljudsko biti osoba kao slika božanskog biti osoba. Time je čovjeku trojstveni Bog istodobno putokaz i norma. Preciznije rečeno, odnosi između ljudskih osoba imaju se uspostaviti na sliku odnosa osoba u Trojstvu, dotično nesebičnim sebedarjem jedne osobe drugoj. Dakle, u ontološku strukturu ljudske osobe upisan je zakon sebedarja i ukoliko ga čovjek ne ispunja, ne doseže puninu svoje ljudskosti. Oživotvorujući međusobno sebedarje, ljudske osobe pomažu jedna drugoj da međusobno rastu u ljudskosti, da dostignu svoju ljudsku puninu. Ujedno, živeći u trinitarnom duhu na razini međuljudskih odnosa, čovjek tvori društvo koje je na sliku Božjega zajedništva osoba. S druge pak strane, strukture ljudskog duha su tako naštimane, da sam Sin Božji može prihvatiti čovječstvo, da u tome s nama i za nas živi vlastiti božanski život. Dakle, tri čimbenika su bitna u samoispunjenju ljudske osobe: 'ja', 'ti' i 'mi'. Jednostavnije rečeno, to uključuje jedincastost i samostojnost ljudske osobe, njezino komplementiranje drugim i zajedništvo.

Već smo prethodno istakli da jedna grupa filozofa (Rosenzweig, Ebner, Buber), potpuno u skladu s biblijskim shvaćanjem osobe, naglašava da se osoba konstituirala pomoću relacionaliteta. Ljudsko iskustvo pokazuje da čovjek dobiva samoga sebe, svoj vlastiti identitet samo time što se on od drugoga i na drugoga shvaća i potvrđuje. Samo kao 'ti' za jedan drugi 'ja' mogu ja tek uistinu 'ja' biti i to više postati. Na taj način se odnos pokazuje kao jedan samostojnosti ravan pranačin osobnog postojanja.²⁰⁶ Autonomija (samostojnost, samoodređenje) subjekta ne proturječi njegovu relacionalitetu, nego biva pomoću toga tek omogućena i ostvarena²⁰⁷. Dakle, nijedno ljudsko biće se ne može shvaćati kao nešto izolirano, s drugima nepovezano, nego da ono stoji u

²⁰⁵J. MACMURRAY, *Person in relations*, New York 1961, 158.

²⁰⁶Usp. A. GRILLMEIR, *Der dreifaltige Gott - das Urbild und Vorbild des personalen Lebens*, u: *GuL* 28(1955)162 sl.

²⁰⁷Usp. G.P. Di NICOLA, *Per un' antropologia della reciprocità*, u: A. Danese (izd.), *Persona e sviluppo*, Rim 1991,96.

jednom realnom zajedništvu sa svim drugim ljudskim bićima²⁰⁸. S druge strane, svako je ljudsko biće na osnovi njemu vlastitog načina njegova ostvarivanja bića jedno od svih drugih različito pojedinačno biće. Dakle, ljudsko biti uključuje kako identitet tako i različitost. Nijedan od tih dvaju momenata ne smije se podređivati drugome.

Ljudska stvarnost je na svim razinama *perihoretična*, dinamikam odnosâ, gdje je svaka osoba sa svakom drugom dinamički povezana. Perihoretična je utoliko ukoliko svi čimbenici u njoj doprinose postojanju svega drugoga i sve drugo osposobljava da se bude ono što se je kao različito. Ta dinamika neprekidnog odnosa jedinstva i mnoštva naziva se *perihoreza*. Ona se pokazuje kao transcendentalna datost, jer svoje izvorište ima u trojstvenom Bogu, Stvoritelju čovjeka i svega stvorenoga. Što je čovjek uspješniji u svom odnosu prema drugome, time više postaje i on sam. To znači da se naš 'ja' ne funkcionalizira ili razrješuje pomoću drugoga. Naprotiv, on se tek u i pomoću jednog zajedničkog 'mi' u potpunosti konstituirao. I za ljudsku osobu vrijedi da je ona upravo u drugome kod sebe. Dakle, što se više komuniciramo, tim se više i individualiziramo. Zbog svega toga, osobnom identitetu pripada bitno 'odnos' prema drugom i time drugi sam i zajedništvo s njim. Biti osoba znači samoodređenje iz i pomoću 'biti s drugim'. Ako Bog sam tako svoj život ispunjava, da je jedna božanska osoba u zajedništvu ljubavi s drugom kod sebe same, tako je i stvorenska osoba sposobna naći svoje samoispunjenje u zajedništvu s drugima i u odnosu prema njima. Prema tom shvaćanju, priznanje drugoga i predanje drugome dobitak je za naš 'ja'.

Vjera u trojstvenog Boga osvjetljuje cjelokupnu ljudsku stvarnost. Ona za sobom povlači novi način shvaćanja čovjeka i njegova djelovanja²⁰⁹. Trinitarna 'revolucija u poimanju Boga' uvodi automatski odgovarajuću 'revoluciju' u shvaćanju čovjeka. Naime, u dijaloškom i trijaloškom shvaćanju ljudske osobe nalazi se temelj za etiku solidarnog biti jedan s drugim i jedan za drugoga²¹⁰. Ljudska solidarnost je u biti odraz čovjekove sličnosti Bogu²¹¹. Ona izvire i nadahnjuje se odnosima koji vladaju među osobama u Bogu. Polazeći od te trinitarne antropologije, biva jasno da je solidarnost upisana u ontološku strukturu ljudske osobe i da čovjek, ukoliko uistinu želi biti čovjekom, treba živjeti u solidarnosti s drugim ljudima. Samo živeti tako, čovjek se sve više ostvaruje kao slika Božja, a ljudsko društvo sve više postaje slika Božjega zajedništva osoba. Na toj pozadini zapovijed ljubavi se

²⁰⁸Ta zakonitost se može protegnuti i na sva druga stvorena bića, jer sve u sebi nosi otisak svoga Stvoritelja.

²⁰⁹To posebno naglašava i koristi u svojim spisima Ivan Pavao II. O čovjeku slici Božjoj u Papinu učenju, vidi: Đ.HRANIĆ, L' uomo immagine di Dio nell' insegnamento di Giovanni Paolo II. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1993.

²¹⁰Usp. J.MOLTMANN, Gedanken zur "trinitarischen Geschichte Gottes", u: EvTh 35(1975)209.

²¹¹Taj vid također snažno ističe Ivan Pavao II. u svojim spisima. Detaljnije o tome: R.ANIĆ, Solidarnost u učenju Ivana Pavla II, u: B.Vuleta-R.Anić (ur.), Kultura solidarnosti, 130-140.

ukazuje kao operacionalizacija trinitarne slike Boga²¹². Točnije, trinitarna se vjera u zapovijedi ljubavi prelijeva u praksu, u konkretni život²¹³. Sve je to za teologiju i posebno za antropologiju od neizmjerne važnosti.

Trinitarno utemeljenje i usmjerenje kršćanske etike u posljednje vrijeme svjesno se naglašava protiv novovjeka i postmoderne etike koja je isključivo usredotočena na subjekt. Taj trinitarni ethos u novije vrijeme propagiraju posebno Arens, Manemann i Etzioni²¹⁴. Ipak, njegov najsnažniji pobornik i propovjednik je Ivan Pavao II. To posvuda izranja na vidjelo u njegovim nagovorima i spisima. Papa ističe da je taj ethos, koji se temelji na trinitarnoj teologiji, u svojoj biti altruistički ethos koji potiče osobu da bude dar drugima i da iskusi radost u tome što se dariva²¹⁵. Upravo je taj i takav ethos propovijedao i svojim životom potvrdio Isus iz Nazareta²¹⁶. Jedan od zadataka Duha Svetoga je i to da omogući ljudima da prihvate i u potpunosti žive taj Isusov način sebedarnog života i tako se potpuno ostvare kao ljudi. Življenjem uzajamnosti davanja i primanja čovjek postaje slika Boga koji je Trojstvo. Na taj način ljudi stvaraju zajedništvo koje je na sliku Božjega zajedništva. Drukčije rečeno, naše bratstvo i solidarnost trebaju biti pravi odjek otajstva uzajamnog darivanja i prihvaćanja osoba Trojstva²¹⁷. Imajući sve to u vidu, Ivan Pavao II. je uvjeren da čovjek može potpuno naći sebe istom po iskrenom darivanju samoga sebe²¹⁸. Tek usvajanjem te isusovske logike ostvaruje se proces pravog sazrijevanja u čovještvo. Polazeći s tog stajališta, Papa otuđenje čovjeka označuje kao pojavu u kojoj čovjek odbija da živi vlastito čovještvo odnosno da uđe u onaj odnos solidarnosti i zajedništva s drugim ljudima za koji ga je Bog stvorio. Dakle, otuđen je onaj čovjek koji odbija da se otvori drugima i da živi iskustvo darivanja samoga sebe i oblikovanja autentične ljudske zajednice²¹⁹.

4.2. Trojstvo prototip autentičnoga ljudskog jedinstva i zajedništva

Za kršćane vrhovni model svakog autentičnog ljudskog jedinstva i zajedništva, i to na svim razinama: na razini međuljudskih odnosa, u obitelji, u Crkvi i u društvu, jest Božje trojstveno zajedništvo. Ljubav, jedinstvo i zajedništvo Presvete Trojice (Oca i Sina i Duha Svetoga) treba se prelitati na

²¹²Usp. G.I.MANTZARIDES, *The ethical significance of the Trinitarian Dogma*, u: *Sabornost*, ser.V, London 1965-1970, 721.726.

²¹³Usp. E.BISER, *Gewin im Verlust*, u: J.B.Metz (Hrg.), *Weltverständnis im Glauben*, München-Mainz 1965,33.

²¹⁴Usp. E.ARENS-J.MANEMANN, *Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Kommunitarismus*, u: *Jb. Pol. Theol.* 1(1996)155-187; A.Etzioni, *Jenseits des Egoismus-Prinzips*, Stuttgart 1995.

²¹⁵Usp. Ivan Pavao II., *Pismo obiteljima*, 14.

²¹⁶Usp. Isti, *Redemptor hominis*, br. 8.10; Isti, *Mulieris dignitatem*, br.7.

²¹⁷Usp. Isti, *Dominum et vivificantem*, br.10.34 i posebno 58-60; Isti, *Evangelium vitae*, br.76.

²¹⁸Usp. Isti, *Dominum et vivificantem*, br.59.

²¹⁹Usp. Isti, *Centesimus annus*, br.41.

učenike i preko njih na čovječanstvo, da čitavo stvorenje postigne svoj cilj: da budu jedno, kako je trojstveni Bog jedno. Isus ide u smrt da "raspršene sinove Božje skupi u jedno" (Iv 11,52). Prije smrti moli "da svi budu jedno kao što si ti, Oče, u meni i ja u tebi, neka i oni u nama budu (...). Da budu jedno kao što smo mi jedno - ja u njima i ti u meni, da tako budu savršeno jedno" (Iv 17,21-23). Tom molitvom Isus otvara ljudskom razumu nedokučive poglede i daje da naslutimo da postoji sličnost između jedinstva božanskih osoba i jedinstva sinova Božjih u istini i ljubavi. Ta sličnost jasno pokazuje da čovjek ne može potpuno naći sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe. To je razlog zašto je ljubav prema Bogu i bližnjemu prva i najveća zapovijed. Tako istina o čovjeku - slici Božjoj ima, kao i istina o Presvetom Trojstvu, društvene posljedice. U njoj nalazimo teološku osnovicu za društvenu narav ljudskoga bića. Naime, iz činjenice da je čovjek slika trojstvenog Boga jasno proizlazi da je čovjek po svojoj najdubljoj naravi društveno biće i da bez odnosa s drugima ne može živjeti ni razviti svoje sposobnosti. U toj teološkoj perspektivi sav čovjekov društveni život poprima još dublje sadržaje: tu se čovjekova društvenost usmjeruje do najvećih sličnosti sa zajedništvom triju božanskih osoba. Prema tom shvaćanju, kršćansko zajedništvo trebalo bi biti odražaj trinitarnog zajedništva.

Drukčije rečeno, zajedništvo Božjeg kraljevstva, koje treba resiti taj novi svijet koji je Isus uspostavio, ima svoj izvor u Božjem zajedništvu. U kršćanskoj *koinoniji* odražava se zajedništvo koje tvori Božji život. Preko povezanosti s Kristom ljudsko bratstvo utkiva se u trinitarno zajedništvo. Vjernici tu postaju "sinovi u Sinu". Kao takvi su pozvani da tvore otajstvo jedinstva i ljubavi. Za to djelo biti će osposobljeni samo ako je ljubav Božja razlivena u srcima njihovim po Duhu Svetom. U stvari, Duh Sveti "u onima kojima daje milost božanskog posinjenja izvodi ono što je izveo i u onima za koje knjiga Djela apostolskih piše da su primili istoga Duha te veli: 'Mnoštvo je vjernika bilo jedno srce i jedna duša'; jedno je srce i jednu dušu od mnoštva vjernika Bogu učinio onaj koji je jedan Duh Oca i Sina, i koji je s Ocem i Sinom jedan Bog"²²⁰. Kako dobro znamo, kršćanin je kršten u ime Oca i Sina i Duha Svetoga. Uronjen je u otajstvo Boga, on živi Božjim životom i pokazuje njegovu ljubav u svijetu. U tom smislu Fedorov je mogao kazati: "Naš socijalni program je Trojstvo"²²¹. Dakle, tek u povezanosti s Presvetim Trojstvom zajedništvo kršćana pokazuje se u svom pravom svjetlu. Ono nalazi svoju definiciju u riječima "da svi budu jedno kao što si ti u meni, Oče, i ja u tebi; da i oni budu jedno u nama, da svijet vjeruje da si me ti poslao" (Iv 17,21). Iz svega toga jasno proizlazi kako je zajedništvo uistinu znak i sakrament kraljevstva Božjega²²².

²²⁰Iz Knjiga Monimu, svetog Fulgencija Ruspiskog, biskupa, u: Bož. časoslov, II,479.

²²¹Navedeno prema: L.-A.Lassus, *Pregare é una festa* (Gribaudo), Torino 1979,49.

²²²Usp. C.H.DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 417-423.

Već je Leonhard Hodgson snažno istaknuo praktične implikacije trojstvene vjere²²³. Po njemu, život kršćana trebao bi "biti proširenje zajedničarskog života Trojstva"²²⁴ na razini međuljudskih odnosa, u obitelji, u Crkvi, u redovničkoj zajednici i u društvu. Mnogi su držali i drže da je *obitelj* "unatoč svim jasnim razlikama najrječitija slika Trojstva, utkana u stvorenja"²²⁵. Na svom prvom južnoameričkom putovanju Ivan Pavao II. reče: "Rečeno je, lijepo i temeljito, da naš Bog, u svom najintimnijem otajstvu, nije osamljenost nego je obitelj, jer ima u sebi samom očinstvo, sinovstvo i bit obitelji, koja je ljubav. Ta ljubav u božanskoj obitelji je Duh Sveti"²²⁶. Kršćanska obitelj je na sliku Trojstva, zajedništvo među različitim osobama. Njezino zvanje je da bude ognjište ljubavi. Združeni sakramentom braka, supružnici znaju da im je podarena sama ljubav Božja kao zalag trajnog veza. Raznolikost darova Duha ne škodi jedinstvu. Naprotiv, raznolikost je bogatstvo. Ta omogućuje da čitavo tijelo živi u izmjeni, komunikaciji i međusobnoj ovisnosti njegovih članova.

Kršćani su kroz povijest uvijek uzimali *zajedništvo osoba Trojstva kao model za oblikovanje zajedništva Crkve*. Trojstvo - jedan Bog u zajedništvu osoba, izvor je Crkve. U njemu ona ima svoj početak i svoje izvorište. Što ona bude više odsjevala tim velikim otajstvom ljubavi, međusobnog poštovanja i zajedništva, smisao Trojstva postajat će nam familijarniji. Imati osjećaj za Crkvu znači ljubiti jedinstvo. Jedinstvo, međutim, nije isto što i jednoličnost; ta potonja bila bi osiromašenje za crkvenu zajednicu. Stoga, ona ne može biti nikakav ideal za Crkvu. Mi tražimo jedinstvo u različitosti, u respektiranju posebnosti naroda, običaja i osobnih želja. Samo pod uvjetom da se ne naruši nutarnje jedinstvo u vjeri, u ljubavi, u Duhu Svetom.

Utemeljitelji *redovničkih zajednica* vidjeli su u zajedništvu osoba Presvetoga Trojstva model za oblikovanje zajedništva u njihovim zajednicama. Navodimo kao primjer sv. Vinka Paulskog. Govoreći milosrdnicama o potrebi jedinstva i zajedništva među članicama zajednice (26. travnja 1643.), Vinko ih podsjeća: "Jedinstvo je slika Presvetog Trojstva koje se sastoji od tri osobe, združene ljubavlju ..." ²²⁷ Četiri godine kasnije (19. lipnja 1647.), tu istu misao ovako esplicira: "Želio bih da naše sestre stignu do te točke međusobnog respekta, da čitavi vanjski svijet ne može nikada prepoznati koja je sestra sestra služavka; (...) kao što Bog nije doli jedan u sebi, i kao što u Bogu postoje tri osobe, a da Otac nije veći od Sina, ni Sin od Duha Svetoga, jednako tako treba da milosrdnice, koje trebaju biti slika Presvetoga Trojstva, iako su mnoge, ne budu doli jedno srce i jedan duh; i, kao što u svetim

²²³Usp. L. HODGSON, *The Doctrine of the Trinity*, London 1943.

²²⁴Isti, *Essays in Christian Philosophy*, London 1930, 133.

²²⁵H.U.v.BALTHASAR, *TL II,56*; usp. L. BOFF, *Kleine Trinitätslehre*, Düsseldorf 1990, 61 sl.; A. Amato (ed.), *Trinità in contesto*, Rim 1994, 106.

²²⁶IVAN PAVAO II, *Omelia durante la concelebrazione con i partecipanti alla conferenza del CELAM a Puebla*, 28. siječnja 1979.

²²⁷Navedeno prema: R. DARRICAU, *L' union des esprites et des coeurs*, u: NRT 116 (1994) 530-544, ovdje 541.

osobama Presvetog Trojstva djelovanjâ, koliko god bila različita i dodjeljivana svakoj posebno, imaju odnos jedna prema drugoj; tako, premda se mudrost dodjeljuje Sinu a dobrotu Duhu Svetom, to ne znači da je Otac lišen tih dvaju pridjevaka...; jednako tako, trebalo bi da među milosrdnicama, ona koja će biti nadležna za siromahe ima odnose s onom koja će biti nadležna za djecu (...). Želio bih da se naše sestre u tome suobliče Presvetom Trojstvu, tako da, kao što se Otac dariva sav svome Sinu, i Sin sav svome Ocu, odakle proizlazi Duh Sveti, neka i one sve budu jedna za drugu da bi mogle vršiti djela ljubavi...²²⁸. Dakle, ideal je ostvariti sveto jedinstvo u mnoštvu, jedinstvo u različitosti osoba.

Sv. Bonaventura, sa svoje strane, uzima Trojstvo kao *model savršene društvenosti*²²⁹, kao nadahnuće za oblikovanje društva. Vjera u jednoga Boga u starini je bila polazište za utemeljenje cezaro-papističkog-diktatorskog jednovlađa i kao podzida rimske ideje o jedincatom kraljevstvu, i to prema devizi: jedan Bog - jedan vladar kao slika tog Boga - jedno kraljevstvo. Tako je služila politička teologija za to da legitimira i osigura teokratski jedinstvo rimskog imperija²³⁰. Zadojen tim duhom, i Toma Akvinski zastupa samovlađe kao najidealniji oblik vladavine i u tome se poziva na Aristotela²³¹. Na toj pozadini lako se može razumjeti i srednjovjekovna borba između Cezara i Pape. Kako nam je dobro znano, i ideologija Trećeg Reicha odvijala se pod geslom: Jedan Bog - jedan narod - jedno kraljevstvo - jedan vođa. Međutim, socijalitet Trojedinoga Boga protivi se svakom 'kultu osobe' u političkom području. Ako je strogi monoteizam antike težio prema strogo monarhističkoj političkoj teologiji, tako disponira trinitarni pojam Boga prije prema jednoj na zajedništvo, socijalitet i participaciju usmjerenoj političkoj teoriji i praksi. Imajući sve to u vidu, H. Mühlen zaključuje: "Monoteizam je kao politički program u sebi samom intolerantan, dok trinitarno shvaćanje društvene stvarnosti u sebi samom zahtijeva toleriranje različitoga".

Neki autori zastupaju da je i podjela vlasti novovjeka pravne države odražaj nauka o Trojstvu. "Podijeljena vlast, ne apsolutna vlast, jest vlast Trojedinoga Boga. Nije slučajno da je ideja diobe vlasti u državi nastala na tlu kršćanstva (i samo na tom!)... Tako kao što se Bog u svojoj Trojedinosti pomoću sama sebe relativizira, tako ograničava moderna država u razdiobi vlasti svoju moć pomoću sebe same (...). Hans Martin, švicarski pravnik, označuje stoga razdiobu vlasti u državi kao 'sekularizirano Trojstvo'²³². Prema tom shvaćanju, Trojstvo postaje normom prema kojoj treba oblikovati društveni život, i to kao jedinstvo koje priznaje razlike i ispunja se u

²²⁸Navedeno prema: R.DARRICAU, Nav. čl., 542.

²²⁹Sv. BONAVENTURA, II. Sent. d.9, pr.

²³⁰Usp. Y. Congar, Le monothéisme politique et le Dieu Trinité, u: NRTh 113(1981)3-17; Isti, Der polithische Monotheismus der Antike und dre trinitarische Gott, u: Concilium 17(1981)195-199; J.RATZINGER, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg-München 1971.

²³¹STh, I,103,3.

²³²W.J.HOLLERWEGER, Geist und Materie, München 1988, 329.

međusobnoj participaciji i izmjeničnom posredovanju²³³. Vjera u Trojstvo omogućuje da se razlike, bogatstvo varijacije, biti drukčiji promatraju kao nešto pozitivno. Ta vjera daje prednost dimenziji odnosa i zajedništva, jednakosti i participaciji kao i međusobnom ispreplitanju i dopunjanju pred koncentracijom na jedno u sebi zatvoreno jedinstvo, samodostatnost, centraliziranje. Dakle, trojstveno zajedništvo uzima se kao temelj za oblikovanje i uređenje društvene zajednice. Trojedinom Bogu ne odgovara monarhija jednog vladara, nego zajedništvo ljudi bez privilegija i podređenosti. Tri božanske osobe imaju sve zajedničko, izuzev njihovih osobnih svojstava. Trojstvu odgovara zajednica u kojoj se osobe definiraju pomoću svojih odnosa jednih s drugima i njihovih značenja jednih za druge, a ne pomoću moći i posjeda jednih nasuprot drugih²³⁴. Upravo to žele naglasiti i biskupi Pamplone kad pišu: "Ispovijedati Trojstvo nije samo priznati ga kao počelo, nego i prihvatiti ga kao posljednji model našeg života. Kad afirmiramo i respektiramo razlike i pluralizam među ljudima, ispovijedamo praktički trinitarnu razliku osoba. Kad eliminiramo razlike i poteškoće za stvarnu jednakost između muškarca i žene,..., afirmiramo našim djelima jednakost osoba Trojstva..."²³⁵. Svaki oblik opresije, autarkičnosti, odbijanja dijaloga, neprihvatanja pluralizma u protivnosti je s duhom Boga-Trojstva. Tim trojstvenim duhom trebaju biti prožeti odnosi u svim ljudskim zajednicama, ukoliko žele biti autentični ljudski odnosi. U svakoj organiziranoj ljudskoj zajednici živi se otajstvo Trojstva. Prazor osobnog i društvenog ponašanja je 'mi', 'zajedništvo'. Bog-Trojstvo nas uvijek iznova podsjeća da je Bog "odnos"; njegovo biti je "biti za", darovati se, ljubiti, ne moći ostati kod sebe samoga.

Iz činjenice da je čovjek stvoren na sliku trojstvenog Boga jasno proizlazi da on može samo onda biti sretan, potpuno i pravo sretan, ako se on dariva. Svaka druga sreća, nikakva je sreća. Tražiti sreću u sebi, bez otvaranja prema drugima, znači biti okrenut od nje. Čovjek zna tek onda, tko je on uistinu, kad se on potpuno i sasvim izgubi za druge. Potpuno u skladu s tim biblijskim učenjem Dag Hammarskjöld poručuje svakom čovjeku: "Život ima vrijednost samo pomoću svog sadržaja - za druge. Moj život bez vrijednosti za druge gori je nego smrt. Stoga - u ovoj velikoj osamljenosti - služi svima"²³⁶.

²³³Usp. B.FREIGNEAU-JULIEN, Reflexion sur la significance religieuse du Mystere de la Sainte Trinite, u: NRT 87(1965)673-687.

²³⁴Usp. D.PARKER, The Political Meaning of the Doctrine of the Trinity, u: JR 60(1980)165-184.

²³⁵Obispos de Pamplona y otros, Creer en el Dios de Jesucristo, 1986, 49; usp. X.Pikaza, Trinidad y Comunidad cristiana, Salamanca 1988, 12 sl.

²³⁶Navedeno prema: W.Grüninger-E.Brandes (Hrsg.), Atempause (Kreuz Verlag), Stuttgart 1980, 228. Svijeća je u tome simbol našega života. Ona se izgarajući za druge troši, i samo jedno želi: da njezino sebedarje ne ostane uzaludno. I mi bismo poput nje, prije nego odemo u mir, trebali svijetliti u tami za druge.

Riassunto

Marjan Vugdelija

L'UOMO E LA SUA DIGNITÀ NELLA LUCE DELLA BIBBIA E
DELLA TEOLOGIA CRISTIANA

L'affermazione fondamentale dell'antropologia biblica è che l'uomo è creato all'immagine di Dio. Perciò, se vogliamo fissare i dinamismi fondamentali che devono regolare il vivere e l'agire dell'uomo, dobbiamo prima riscoprire questi dinamismi nello stesso Dio che è principio e prototipo dell'uomo.

In questo senso si può dire: Solo chi conosce Dio, conosce l'uomo. E Dio di Gesù Cristo si è rivelato come Dio Trinitario. Come tale Egli è essenzialmente l'essere dialogico. La legge fondamentale del suo vivere e del suo agire è l'amore.

Questa stessa dinamica si deve riflettere anche nella vita di ogni uomo se si vuole realizzare come l'immagine autentica di Dio. Partendo dai dati biblici l'autore in questo articolo mette in rilievo il carattere dialogico dell'essere umano.