

# R a s p r a v e

## JE LI BOG SLIČAN?

### Lateransko pravilo govora o Bogu<sup>1\*</sup>

Stjepan Kušar

Hrvatsko katoličko sveučilište  
stjepan.kusar@unicath.hr

UDK: 2-732.3-284LAT<sup>1215</sup>  
27-144.7/.89:27-14  
Pregledni znanstveni rad  
Primljeno 03/2017.

#### Sažetak

*U radu se raspravlja o teološkom značenju obrasca u kojem Četvrti lateranski koncil izražava svoje pravilo govora o Bogu stvoritelju: „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda – između stvoritelja i stvora ne može se ustvrditi tako velika sličnost, a da se između njih ne bi morala ustvrditi još veća nesličnost”. U prvom dijelu rada prikazana je središnja koncilska preokupacija koja se tiče kršćanske vjere: obraniti naučavanje vjere o trojedinom Bogu od katarskog krivovjerja i od krivog tumačenja Joakima iz Fiorea. Potom se u drugom i trećem dijelu tumači bliži kontekst pravila i daje njegovo teološko tumačenje. Na temelju stvaranja i onoga što Bog u Isusu Kristu čini za svoje stvaranje (čovjeka) smije se afirmirati da je stvor sličan stvoritelju, ali iz toga ne slijedi da je stvoritelj sličan stvoru. To proizlazi iz negativne formulacije pravila i iz njegova inzistiranja na „većoj nesličnosti” između njih. Ujedno je u tome vidljivo kako u čovjeka Bog otvara nove prostore govora koji transcendiraju znanstvenu verifikabilnost i signaliziraju ono neizrecivo. Kad se dakle govori o neizrecivom Bogu, onda se ne govori da bi se Boga izreklo, nego se govori da se ne bi o njemu samo šutjelo. Tako lateransko pravilo utvrđuje valjanost analognoga govora o Bogu. U tom govoru ono utvrđuje donju granicu ispod koje govor o Bogu ne smije pasti, ali ono također otvara slobodan prostor*

<sup>1</sup> \* Engleska verzija ovog članka bit će objavljena u zborniku radova o Četvrtom lateranskom koncilu (urednik: dr. sc. Ivan Majnarić, profesor na Hrvatskom katoličkom sveučilištu).

ne samo za „put izvrsnosti” koji se izvodi iz „puta nijekanja” nego i za prekoračenje govora o Bogu u govor Bogu, kako u molitvi šutnje, tako i u molitvi riječima.

Ključne riječi: *Lateran IV., Bog, stvoritelj, stvor, govor o Bogu, analogija, pravilo, teologija.*

## UVOD

Sličnost je relacija dvaju ili više različitih bića koja se mogu usporediti i kroz uspoređivanje daju vidjeti neka zajednička i neka različita svojstva koja su im bitna ili samo uzgredna, akcidentalna. Pri uspoređivanju obično se najprije zadržavamo na vanjštini, koja pokazuje oblik bića; no od nje silazimo na dublje razine, gdje nam se otkrivaju supstancijalne odrednice ili bit onih koje uspoređujemo, njihov način djelovanja i ponašanja itd. Tako obično biva kad uspoređujemo osobe koje poznajemo. Na kraju konstatiramo veću ili manju sličnost među njima, odnosno različitost. Prema tome, biti sličan znači nalikovati nekome.

Polazeći od tog svagdašnjeg iskustva, pitanje formulirano u naslovu izgleda krnje: je li Bog sličan – kome? Već se u starini tvrdilo – religijskokritički – da svaki narod ima bogove koji su mu slični po formi.<sup>1</sup> Dakle bi riječ bila o mogućoj sličnosti Boga i čovjeka. Odgovor je u tom smislu brzo pri ruci ako se prisjetimo biblijske afirmacije da je Bog stvorio čovjeka „na svoju sliku”: „Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih” (Post 1, 27). Sličnost koja je ovdje nedvojbeno istaknuta malo je ublažena u rečenici koja prethodi ovoj i izražava Božju deliberaciju: „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična [...]” (r. 26). Izraz „sebi slična” ističe nesličnost između Boga i čovjeka te tako isključuje jednakost među njima: nisu na istoj razini. S druge pak strane relacija sličnosti izdvaja čovjeka – muško i žensko – iz reda drugih stvorenih bića, što će se kasnije, u slijedu biblijske naracije, istaknuti kao moć nadijevanja imena živim bićima (Post 2, 19-20). To uzdiže čovjeka iz sfere živih bića u prirodi – koliko god on bio vezan uz nju – i veže ga uz sferu Boga. Tu, u toj sferi, je *finis*, cilj i svrha čovjekova života.

No naše pitanje ne pita je li čovjek sličan Bogu; ono pita o Božjoj sličnosti – kome? Je li ona uopće moguća? Čini se naime da za Bibliju vrijedi: čovjek je ‘slika i prilika Božja’, ali Bog nije ‘slika i prilika čovjeka’ – odnos utemeljenja jednostran je i neizokretiv: od Boga k

---

<sup>1</sup> „Tupog nosa i crni su bogovi Etiopljana, a plavooki i plavokosi bogovi Tračana”, (Ksenofan, 6. st.), Hermann Diels (ur.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1913., 54, r. 16.

čovjeku. Stoga se čini da se biblijske rečenice ne smiju čitati u smjeru od čovjeka prema Bogu, tj. u smislu da je Bog sličan čovjeku. Što to znači za samu sličnost?

Ostajući u kontekstu biblijske naracije, naše pitanje možemo proširiti preko čovjeka u smjeru svega stvorenja. Na više se naime mjesta u Bibliji govori o sličnosti između Boga i stvorenja; istaknimo samo dva najvažnija mjesta.<sup>2</sup> U kontekstu biblijske mudrosne kritike idolopoklonstva polemički se ističe kako su „po naravi glupi svi ljudi koji ne upознаše Boga, oni koji iz vidljivih ljepota ne mogu spoznati onoga koji jest – nisu kadri prepoznati umjetnika po djelima njegovim” (Mudr 13,1). U novozavjetnom kontekstu na to se nadovezuje apostol Pavao. I on kritizira idolopoklonstvo, ali i razvrat koji je s njime povezan te ističe: „Jer što se o Bogu može spoznati, očitost im [tj. poganima] je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike” (Rm 1,19-20). Ne kanimo ovdje ulaziti u interpretaciju tih navoda ni u prikazivanje njihove uloge u kontekstu teologijske problematike spoznaje Boga i govora o Bogu; ističemo samo moment sličnosti koji je u tim rečenicama impliciran. Afirmira se naime mogućnost spoznaje Boga polazeći od stvorenja. Tu je vidljiv pokret odozdo prema gore: od stvorenja k stvoritelju. Vrijedi li i obrnuto, naime: može li se reći da je Bog sličan stvorenju?

Time smo donekle precizirali pozadinu našeg pitanja i ujedno njegove granice. Kanimo se naime zadržati samo na pitanju sličnosti, i to u oba smjera, od stvorenja k Bogu i obrnuto. To se naime pitanje provlači kroz svu teologiju koja se shvaća također kao *sermo de Deo*, govor o Bogu. Naše pitanje i njegov smisao moramo međutim još jače precizirati, i to u povijesnom vidiku: upravo je naime na Četvrtom lateranskom koncilu 1215. bilo formulirano temeljno pravilo – nazovimo ga „lateransko pravilo” – govora o Bogu. Istaknimo ga odmah ovdje, da bude jasno o čemu je riječ; Koncil naime afirmira: „[...] *quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* – između stvoritelja i stvora ne može se ustvrditi tako velika sličnost, a da se između njih ne bi morala ustvrditi još veća nesličnost” (DH 806).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ima ih dakako više i različito formuliranih; riječ je o praksi naravne teologije u Bibliji kao i religioznog biblijskog jezika uopće te metafora i usporedbi napose; usp. Stjepan Kušar, O praksi naravne teologije u Bibliji, *Obnovljeni Život* 46 (1991.) 4, 432-445.

<sup>3</sup> Navode koncilskog teksta donosimo prema latinsko-njemačkom kompendiju vjeroispovjednih obrazaca i definicija: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verbessert, erweitert

Odatle se izvodi sljedeći red našeg izlaganja: najprije treba ukratko razvidjeti vremenski i idejni kontekst koncilskog dekreta te njegov drugi kanon i spomenuto pravilo u njemu; zatim valja analizirati samo pravilo te u završnom dijelu upozoriti na njegovu značenje za govor o Bogu.

## 1. POVIJESNI I IDEJNI KONTEKST ČETVRTOGA LATERANSKOG KONCILA

Četvrti lateranski koncil sazvaio je papa Inocent III. (pontifikat od 1198. do 1216.) 19. travnja 1213., a održan je u mjesecu studenom 1215. godine. Bilo je to vrijeme velikih komešanja i pokreta kako na vojnom i političkom tako i na religioznom polju diljem kršćanskog zapada. Nakon treće križarske vojne koja je završila s polovičnim uspjehom (osvajanje utvrde Saint-Jean d’Acre 1189.) papa Inocent III. pokrenuo je četvrtu križarsku vojnu koja je, usprkos njegovu protivljenju, išla za čisto političkim i vojnim ciljevima: osvojen je Carigrad (1204.) i osnovano tzv. Latinsko Carstvo na bizantskom teritoriju (uspūt su križari 1202. osvojili i opljačkali Zadar te time zadovoljili traženja Mletačke Republike koja se obvezala prebaciti križare u Svetu zemlju). Papa se čak neko vrijeme – posve krivo – zanosio idejom kako bi taj slijed događaja mogao pospješiti uniju s Grcima i dati solidnije temelje za daljnje križarske pohode protiv muslimanskih osvajača. Na zapadu su i dalje trajali konflikti između Francuske i Engleske te između njemačkog cara i sjevernotalijanskih pokrajina, a na Iberskom je poluotoku uznapredovala rekonkvista pobjedom kršćana kod Las Navas de Tolosa 1212.

Na religioznom je planu tzv. katarsko krivovjerje (grč. *katharói*, čisti), koje se najprije pojavilo u Bizantskom Carstvu u X. stoljeću, zahvatilo široka područja na jugu i jugozapadu Francuske, u sjevernoj Italiji te u Bugarskoj (bogumili), a utjecaj se osjetio i u Bosni (bosanski krstjani, Crkva bosanska). Za njihovo naučavanje tipično je dvojestvo prvih principa – dobri bog i zli bog, koji se oduvijek protive jedan drugomu; materijalni svijet potječe od zlog, a duhovni svijet od dobrog boga, vjernici se pak obredima i strogim asketskim životom trebaju suoblikovati dobrom bogu i tako postići spasenje: oslobođenje od zle materije i ulazak u čisti duhovni svijet.<sup>4</sup> Inocent

---

ert, ins deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Pater Hünemann, Herder, Freiburg/Br., <sup>37</sup>1991.; skraćena: DH i brojevi paragrafa na koje se upućuje.

<sup>4</sup> Za prvu informaciju usp. „katari“, u: Adalbert Rebić (ur.), *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod, Zagreb, 2002.; iscrpnije Annette Pales-Gobilliard - Galahad

III. je smatrao da se širenje tog krivovjerja ima zahvaliti općoj moralnoj dekadenciji društva, pastoralnoj pasivnosti klera i materijalnom koristoljublju crkvenih prelata.

Tako su unutrašnja crkvena reforma, suzbijanje krivovjerja (u čemu su se, na planu propovijedanja, posebno isticali dominikanci) koje se nije ustručavalo primijeniti ni vojnu silu protiv krivovjereca te ponovno pokretanje križarskih pohoda bile tri glavne zadaće s kojima se suočio Papa koncem XII. i početkom XIII. stoljeća. U tom kontekstu dakle Papa saziva Četvrti lateranski koncil. Odaziv je bio velik: došlo je 400 biskupa te uz njih poglavari crkvenih monaških i redovničkih zajednica, a vladari kršćanskih država na zapadu i istoku Europe poslali su svoje delegate. Takav za ono vrijeme veoma jak sastav Koncila očigledno pokazuje svijest o potrebi reforme Crkve i cijeloga kršćanskog društva uz uvijek živu želju za oslobađanjem „svetih mjesta” koja su osvojili muslimanski ratnici na istoku.

Ne ulazeći u povijest odvijanja samog Koncila i njegovih rasprava,<sup>5</sup> ovdje se usredotočujemo na temeljni koncilski dekret, koji govori o kršćanskoj vjeri (obično se navodi prema prvoj riječi kojom započinje: *Firmiter*, čvrsto). Za razliku od prva tri lateranska koncila (1123., 1139. i 1179.), čije značenje valja sagledati u kontinuitetu sa crkvenom reformom pape Grgura VII. (pontifikat od 1073. do 1085.) i koji su bili usredotočeni najviše na oslobađanje Crkve od tutorstva carske i kraljevske vlasti (investitura) te na reformu klera, unutarcrkvenu organizaciju i pravno uređenje, a tek manjim dijelom na specifične teme vjerskog dogmatskog nauka, Četvrti lateranski koncil stavlja u prvi plan – slično prvim ekumenskim koncilima – upravo dogmatske preokupacije oko vjerskog naučavanja te na njih nadovezuje sve ono što se tiče obnove vjerskog života vjernika, pastoralnog djelovanja klera i unutarcrkvene institucionalne reforme (npr. osnutak novih redova, propovijedanje, slavljenje euharistije, podjeljivanje sakramenata itd.).

Koncilski dekret *Firmiter* ima 71 kanon i može se podijeliti na tri veće tematske cjeline ili dijela. U prvome dijelu riječ je o kršćanskom shvaćanju Boga kao Presvetog Trojstva te o stvaranju, tj. o

---

Threepwood, Catharisme, u: *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2007., 253-256.

<sup>5</sup> Usp. o tome još uvijek ponajbolji i opširni prikaz u: Raymond Foreville, *Latran I, II, III, et IV*, Orante, Paris, 1964., 227-386; kraće u: Giuseppe Alberigo (ur.), *Les conciles œcuméniques, I: L'histoire*, Ed. du Cerf, Paris, 1990., 186-189 (Alberto Meloni). Za cijelo vrijeme pontifikata Inocenta III. usp. odgovarajuće dijelove u: Hubert Jedin (ur.), *Velika povijest Crkve III/2. Od crkvenog zrelog srednjeg vijeka do predvečerja reformacije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991.

odnosu trojedinog Boga i stvorenja; drugi dio tematizira otajstvo inkarnacije Sina Božjega i njegovo djelo otkupljenja, s posebnim osvrtom na eshatonski Božji sud i njegove sankcije; treći dio bavi se ekleziološkom problematikom (narav i ustroj Crkve) te pitanjima sakramenata euharistije, krsta i pokore. Završni kanon pod naslovom „Oslobođenje Svete zemlje” u tančine određuje kako treba pripremiti i povesti sljedeću križarsku vojnu, petu po redu (pokrenuta nakon Papine smrti 1. lipnja 1217.), njezine ciljeve i uvjete za opći oprost onima koji u njoj sudjeluju.

U skladu s našom temom u nastavku se usredotočujemo na onaj dio koncilskog teksta koji govori o odnosu Boga i njegova stvorenja.

## 2. ODNOS BOGA STVORITELJA I NJEGOVA STVORENJA

Po uzoru na vjeroispovjedne tekstove prvih ekumenskih koncila, lateranski dekret započinje u svečanom vjeroispovjednom tonu: „Čvrsto vjerujemo (*Firmiter credimus*) i iskreno ispovijedamo da je samo jedan pravi Bog, vječan, neizmjeran i nepromjenjiv, nedokučiv, svemoguć i neizreciv, Otac i Sin i Duh Sveti: tri osobe, ali jedna bit (*una essentia*), posve jednostavno bivstvo ili narav (*substantia seu natura*): Otac ni od koga, Sin od Oca samog i Duh Sveti jednako od oba: bez početka, uvijek i bez kraja Otac rađa, Sin je rođen i Duh Sveti izlazi: istog bivstva, jednaki, jednako svemoguć i vječni: jedno počelo svih stvari: stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga” (DH 800).

Time je protiv dualizma katarâ istaknuta bit kršćanskog monoteizma<sup>6</sup>: Božje trojedinstvo. Ne postoje dva Boga, jedan dobri, a drugi zli, nego je Bog jedan i kao takav stvoritelj, tj. jedno stvoriteljsko počelo svega vidljivoga i nevidljivoga, materijalnog i duhovnog svijeta. Bog se ‘shvaća’ kao trojedini: Otac i Sin i Duh Sveti – te ‘osobe’ su ‘jedno’ u jednoj te istoj božanskoj naravi, a naš ih jezik međusobno razlikuje prema njihovu svaki put specifičnom ‘izlaženju’ i ‘šiljanju’.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Nasuprot koliko raširenom toliko i nepromišljenom govoru o tzv. tri monoteističke religije i njihovu manje-više sličnom shvaćanju Božjeg jedinstva valja jače inzistirati na jasnoći pojmova monoteizma i jedinstva, u što ne možemo ovdje ulaziti; usp. Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2009., 13-48, 77-114. O pojmovima kao npr. katari, valdenzi, hereza itd. usp. za prvu informaciju Rebić (ur.), *Opći Religijski leksikon*, sub voce.

<sup>7</sup> Očiglednu teškoću govora o trojedinom Bogu lijepo ilustrira Augustin: „Ako se pita: tri što (*tres quid?*), ljudski je govor na velikoj muc i u posvemašnjoj oskudici. Kaže se doduše ‘tri osobe’, ali ne radi toga da bi se reklo, nego radi toga da se ne bi šutjelo”, *De Trinitate* V, 9, 10 (Bibliothèque Augustinienne, sv. 15, Desclée de Brouwer, Paris, 1955.); usp. dolje nap. 11.

U nastavku se potom detaljnije argumentira protiv katara i valdenza te se ističe dobrota svega stvorenoga kao Božjeg djela (DH 801-802), u što ovdje ne ulazimo jer ostaje izvan okvira naše teme. Potrebno je međutim još se malo zadržati na afirmaciji vjere u trojedinog Boga jer je ta afirmacija najuži kontekst u kojem je izraženo lateransko pravilo govora o Bogu.

Gore navedena prva rečenica dekreta *Firmiter* varirana je i razrađena u dijelovima koncilskog teksta koji slijede nakon „obračuna” s katarskim krivovjerjem. Ti se naime dijelovi (DH 803-807) odnose na naučavanje o Bogu kalabrijskog opata Joakima iz Fiorea (tal. Gioacchino da Fiore, 1130. - 1202.), poznatijeg po svojem teološkom učenju o povijesti. On naime razlikuje u povijesti tri susljedna razdoblja koja odgovaraju trima božanskim osobama: prvo je vezano uz Oca (vrijeme prije Zakona i pod Zakonom, *ordo coniugalis*), drugo uz Sina (vrijeme milosti, *ordo clericalis*), a treće uz Duha Svetog (vrijeme vrhunske milosti, *ordo spiritualis*).<sup>8</sup> Joakimovi sljedbenici (joakimiti) te kasnije u XIII. stoljeću franjevci spiritualci (*fratitelli*) u mnogim su točkama pojednostavnjivali njegov nauk, što je izazvalo crkvenu osudu nekih njegovih stavova.<sup>9</sup> Međutim, osuda koju je izrekao Četvrti lateranski koncil tiče se njegove trinitarne teologije, a ne njegove povijesno-eschatonske vizije niti njegove osobe kao krivovjerca; štoviše, Koncil mu priznaje vjernost Crkvi, a papa Honorije III. pohvalno se izrazio o njemu i o njegovu redu 1220. godine. Ipak, koncilska je osuda teško pogodila spomen na Joakima u susljednom vremenu.

Što je dakle apostrofirano u osudi Joakimova učenja o Bogu (DH 803) i što kaže koncilski tekst (DH 804-807)? Kao dobar (bivši) cistercit Joakim je nastavio polemiku Bernarda iz Clairvauxa protiv dijalektičara koji dijalektikom – uporabom filozofije u tumačenju ‘sve-te stranice’ (*sacra pagina*, Sveto pismo) – razvodnjuju svetopisamski nauk pa se okrznuo o autoritet Petra Lombardskog (1100.-1160.), pariškog profesora i kasnijeg biskupa koji je u svoje Četiri knjige sen-

<sup>8</sup> Ne ulazeći u ovu problematiku ipak valja upozoriti na problem tzv. milenarizma koji je s njome povezan te na utjecaj Joakimovih ideja sve do u XX. stoljeće, što je vidljivo npr. u kasnijoj srednjovjekovnoj i novovjekovnoj teologiji i filozofiji te u raznim tripartitnim sekularnim podjelama povijesti, sve do Hitlerovog „Trećeg Reicha”; uz odgovarajuće članke u leksikonima i enciklopedijama posebno valja upozoriti na: Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vol., Sicomore, Namur, 1979. i 1980.; André Vauchez (ur.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe – XVIe siècle)*, Ecole française de Rome, Rome, 1990.

<sup>9</sup> Papa Aleksandar IV. osudio je 1255. Joakimovo naučavanje o tri doba Oca, Sina i Duha Svetoga (sadržano u spisu *Concordia Novi et Veteris Testamenti*), usp. uvodnu bilješku uz DH 803-808.



tencija (*Libri IV Sententiarum*)<sup>10</sup> prikupio i sustavno poredao svetopisamske i otačke citate skupa s vlastitim autorskim dodacima te tako ponudio sintezu cjelokupne teologije koja je od sredine XIII. stoljeća pa sve do konca XVI. stoljeća služila kao priručnik za pouku na teološkim fakultetima. Joakim mu je naime u jednom svojem spisu, koji je nažalost izgubljen (*De unitate Trinitatis*), predbacio ni manje ni više nego da naučava ne Božju *trinitas* (trojstvo), nego Božju *quaternitas* (četverstvo). Radi se o tome da je Petar navodno uveo u svoje obrazlaganje trinitarnog nauka prejaku distinkciju između supstancije ili bivstva Božjeg i božanskih osoba, tako da se čini kako uz osobe Oca i Sina i Duha Svetoga postoji još i nešto četvrto, naime Božja bit ili bivstvo (*essentia, substantia*) kao neko jedno koje prethodi osobama i odijeljeno je od njih. Joakimu pak to nije prihvatljivo, on ide za tim da sačuva prerogative jednoga Boga koji je trojstven, ali nije sastavljen, on jest jedan, ali nije upojedinačen (četverstvo). Joakim dakle kreće od onog što kaže riječ *trinum*, trojstven, te ide prema *unum*, jedan. Stoga je za njega temeljno pitanje: kako tri osobe mogu biti jedna? – jer se Bog u svojem djelovanju prema vani (npr. u stvaranju) pokazuje kao jedan koji djeluje (jedno počelo djelovanja), a ne djeluju tri. U svojem odgovoru Joakim poseže za pojmom *inesse* (biti u, postojati u) te kaže da svaka božanska osoba postoji u druge dvije, dakako ne na način kako su ruske babuške jedna u drugoj, nego je riječ o dinamizmu uzajamnih relacija triju božanskih osoba; taj dinamizam tvori supstanciju ili bit božanskog života.

Budući da je pojam *inesse* bio nejasan, koncilski su oci stekli dojam da se ipak radi o triteizmu pa su osudili ne Joakima kao osobu, nego taj dio njegova naučavanja kao nekompatibilan s vjerom Crkve. No možda bi se taj prijevorni pojam mogao interpretirati korektno u kontekstu svih Joakimovih spisa, tim više što je on u okviru pravovjerja kad u drugim spisima govori o Božjem jedinstvu. Stoga se čini da je razlog osude zapravo više u tome da se on usuđio kritizirati autoritet Petra Lombardskog negoli u izravnom krivovjernom naučavanju.

Nakon ovih izvoda moramo razmotriti sam koncilski tekst te razvidjeti kako je u njemu smješteno lateransko pravilo. Dakle, pošto je sažeto iznio Joakimovo naučavanje, dekret u svojim najvažnijim dijelovima nastavlja:

„Mi [...] vjerujemo i priznajemo s Petrom Lombardskim da je najviša, nedokučiva i neizreciva stvarnost (*res*) jedna koja je uistinu Otac

---

<sup>10</sup> Usp. kritičko izdanje *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata, 1971.-1981.



i Sin i Duh Sveti; tri osobe istodobno i svaka pojedina od njih: I tako je u Bogu samo trojstvo (*trinitas*), a ne četverstvo (*quaternitas*); jer svaka od triju osoba jest ona stvarnost, to jest bivstvo, bit ili božanska narav: Samo je ona počelo svijui stvari, osim kojeg se ne može naći nikoje drugo: I ta stvarnost niti rađa niti je rođena niti izlazi, nego je Otac onaj koji rađa, a Sin je onaj koji je rođen i Duh Sveti onaj koji izlazi: Tako su razlike u osobama, a jedinstvo u naravi” (DH 804). „Premda je dakle ‘Otac jedan, Sin drugi i Duh Sveti drugi, ipak <oni nisu> ništa drugo’; nego je ono što je Otac to isto sasvim i Sin i Duh Sveti; tako se u skladu s pravovjernom i katoličkom vjerom vjeruje da su istobitni (*consubstantiales*). [...] Jasno je dakle da je Sin rađajući se primio Očevo bivstvo bez ikakva umanjenja pa tako Otac i Sin imaju isto bivstvo: Tako je ista stvarnost (*eadem res*) Otac i Sin i Duh Sveti koji od obojice izlazi” (DH 805).<sup>11</sup>

Kad se taj odlomak čita skupa s onim ranije navedenim (DS 800), imamo pred očima nastojanje da se uhodanom terminologijom crkvenog naučavanja, pripremljenom i popraćenom refleksijom crkvenih otaca i srednjovjekovnih teologa, izrazi ono neizrecivo: u čemu se sastoji božanski život Boga u kojeg vjeruje Crkva. Terminologija je apstraktna, udaljena od svetopisamskog jezika u kojem nam je narativno posredovano ono što Otac u Kristu po Duhu Svetom čini za nas (*pro nobis*) i što nam daje kao novi život. Svetopisamski pogled na „Boga za nas” okrenut je pod izazovom krivovjernih učenja o Bogu u pogled na „Boga u sebi”.<sup>12</sup> No taj okret nije nešto što se dogodilo slučajno niti je rezultat umovanja dokonih monaha, nego je izraz autentičnog i zauzetog spasenjskog ili soteriološkog interesa u prilog čovjeku grješniku kojemu Bog usprkos svemu hoće biti blizak („prijatelj”) i kojemu daruje spasenje. Sva trinitarna dogma i sve njezino spekulativno produbljivanje i nastojanje oko razumijevanja otajstva Božjeg života upravo kao otajstva vođeno je u svojoj srži egzistencijalnim interesom za čovjeka te je svim epohalnim lomovima usprkos bitno povezano sa Svetim pismom. Zapravo, hoće se reći samo jedno, ono naime što je već u četvrtom stoljeću s obzirom na Isusa Krista Atanazije neumorno isticao protiv Arija i što su kapadocijski oci (Bazilije i oba Grgura) preuzeli i proširili s obzirom na Duha Svetog: ako Isus Krist i Duh Sveti nisu iste naravi ili biti

<sup>11</sup> Ne možemo ulaziti ovdje u tumačenje pojmova kojima se izražava Božje jedinstvo (*res, natura, substantia, essentia* itd.) i Božje trojstvo (*persona, Pater, Filius, Spiritus* itd.); usp. o tome poblize: Stjepan Kušar, *Bog kršćanske objave. Građa i literatura za studij teološkog traktata o trojedinom Bogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 190-203.

<sup>12</sup> Usp. Kušar, *Bog kršćanske objave*, 125-135, 175-178.

ili „ranga” kao i Otac, dakle božanski, onda ni ono što oni za nas čine nije božansko i nema spasenja i čovjek je zauvijek i definitivno zatvoren u svoj grijeh.<sup>13</sup>

Trojedini je dakle Bog život i spasenje čovjeka. To je vidljivo i u ovom odlomku lateranskog teksta koji na kraju zasebno navodimo i u kojem je formulirano lateransko pravilo govora o Bogu. „Kad Istina [tj. Isus Krist] moli Oca za svoje vjernike i kaže: ‘Hoću da oni u nama budu jedno kao što smo mi jedno’ [Iv 17,22], onda se taj izraz ‘jedno’ za vjernike uzima kako bi se razumjelo ujedinjenje ljubavi u milosti (*unio caritatis in gratia*), a za božanske osobe da bi se pozornost usmjerila na jedinstvo istovjetnosti u naravi (*identitatis unitas in natura*); kako i kaže Istina na drugom mjestu: ‘Budite savršeni kao što je savršen vaš nebeski Otac’ (Mt 5,48), kao da hoće još jasnije reći: ‘Budite savršeni’ savršenstvom milosti ‘kao što je vaš nebeski Otac savršen’ savršenstvom naravi, to jest svako od njih na svoj način: Jer između stvoritelja i stvora ne može se ustvrditi tako velika sličnost, a da se između njih ne bi morala ustvrditi još veća nesličnost (*quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)” (DH 806).

Ovdje je, u cjelini gledano, trinitarno-teološki pogled stavljen u paralelni odnos sa soteriološkim pogledom: ističe se jedinstvo Oca i Sina, tj. oni su „jedno” u onome što čine: u onome što Istina (Isus Krist) čini, na djelu je ujedno i Otac, oni djeluju kao jedno počelo djelovanja. To znači: sav Isusov život, djela i riječi, s kulminacijom u njegovu vazmenom otajstvu muke, smrti i uskrsnuća, otkriva nam Boga; ime ‘Isus’ naime znači ‘Jahve spašava’, a njegovo drugo ime ‘Emanuel’ znači ‘S-nama-Bog’. Budući pak da vrijedi pravilo *agere sequitur esse* (činidba slijedi bitak), legitimno je odatle zaključiti na jednu te istu narav obojice djelatelja; narav je naime počelo djelovanja, ona otkriva bitak onoga koji djeluje. To jedinstvo nije samo moralno, kao što je slučaj u nas ljudi kad u našem djelovanju vlada podudarnost u uzajamnosti; ono je ontološko, Otac i Sin su jedno u numeričkom smislu: *jedan* Bog, a ne dva Boga. Zato se kaže da je ovdje riječ o „jedinstvu istovjetnosti u naravi”, tj. oni su u numeričkom smislu *jedno*; inzistiranje na jedinstvu istovjetnosti isključuje da bi tu mogla biti riječ o dvojici jednakih kao što je slučaj o dva čovjeka koji jednako djeluju.

Ta unutarbožanska istovjetnost istaknuta je kao temelj i razlog za povijesno-spasenjsku istovjetnost i jedinstvo Kristovih vjernika; Krist-molitelj hoće naime da oni budu jedno kao što je i on jedno s

---

<sup>13</sup> O tome usp. Kušar, *Bog kršćanske objave*, 151-157; novozavjetno utemeljenje nauka o trojedinom Bogu, 69-108, napose 102-108.

Ocem. Tu dakako nije riječ o jedinstvu vjernika utemeljenom na njihovoj ljudskoj naravi, nego se radi o jedinstvu utemeljenom na onome što Istina za njih čini i što ima svoje skriveno izvorište u upravo spomenutom jedinstvu Istine i Oca, dakle u samom božanskom životu Presvete Trojice. Naš tekst to jedinstvo vjernika pobliže tumači kao „ujedinjenje ljubavi u milosti”. Ono novo, što je temelj jedinstvu vjernika, gleda se u paraleli s božanskom naravi: to je dar, milost (*gratia*), tj. ono što Kristovi vjernici primaju kao dar novog života življenog po mjeri i po uzoru na život svojeg Učitelja. Milost im je također ‘druga narav’, tj. novo darovano počelo života i djelovanja koje obnavlja narav ‘starog čovjeka’ i čini ga ‘novim čovjekom’.<sup>14</sup> U tom je smislu Kristov vjernik ‘novi čovjek’, a jedinstvo vjernika jest „ujedinjenje ljubavi u milosti”.<sup>15</sup>

Ljubav izražava na planu međuljudskih odnosa ono što je bit primljene milosti koja, dakako, ne ukida ljudsku narav, nego je sebi pretpostavlja i usavršuje ju te se očituje upravo u novom načinu života i djelovanja vjernika. To je sažeto u riječi ‘jedinstvo’ primijenjenoj na vjernike. Ako je dakle u Božjem djelovanju Božja narav počelo njegova djelovanja i to djelovanje je učinkovito na ljudskom planu u formi dara ili milosti, a milost je očitovana u ljubavi koja vjernike povezuje međusobno i s Kristom, onda vrijedi „redukcija” te ljubavi na narav Božju: ljubav vjernika odraz je ljubavi koja je Bog sam u sebi; od za vjernike tipičnog „ujedinjenja ljubavi u milosti” moguć je put natrag k samom njezinom nestvorenom izvoru: ljubavi koja je Bog sam (1 Iv 4,7-13).

Isto to, prema kraju našeg odlomka, rečeno je drugačije u pozivu na savršenstvo. Na razini Pisma, tj. povijesno-spasenjski, Božje se savršenstvo očituje u njegovu djelovanju *pro nobis*: Bogu je konaturalno da se izražava i očituje kao ljubav. Ako mu je to vlastito kao *agere*, onda mu je isto tako vlastito počelo tog djelovanja, njegova narav, odnosno njegov samo njemu vlastit način bitka, njegovo *esse*. Novost je pak u tome da je po Božjem djelovanju – milost – čovjek

<sup>14</sup> Time je istaknuta sposobnost ljudske naravi da u sebe primi Boga (*homo capax Dei*), i to ne samo kao dar ili milost – prisutnost Duha Božjeg u čovjeku – nego i (za čovjeka nedokučivo i neizmislivo) u smislu hipostatske sjedinjenosti ljudske i božanske naravi u osobi Sina Božjega (otajstvo inkarnacije); usp. o tome Bernhard Welte, *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, u: *Isti, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg/Br., 1965., 429-458.

<sup>15</sup> Ljubav (*caritas*) shvaća se ovdje kao teološka ili bogoslovna krjepost, istovjetna je s milošću te povezuje Boga i čovjeka, a na planu međuljudskih odnosa omogućuje i stvara novo zajedništvo među ljudima u smislu Isusove ‘Velikosvećeničke molitve’ u Iv 17.

osposobljen da bude savršen poput nebeskog Oca, čije savršenstvo otkriva Isus Krist u svojem djelovanju (usp. Iv 14,8-11) – ovaj put dakako savršenstvom milosti, tj. primljenog Božjeg dara.<sup>16</sup> Kristov vjernik, dakle, u svoju stvorenu ljudsku narav prima novo počelo djelovanja (koje obnavlja njegovu staru narav, zapravo čini ju novom) po kojem je on savršen na sliku i priliku Božjeg savršenstva. Dakako, sada se sve usredotočuje na ovo: odgovara li čovjekovo (vjernikovo) djelovanje zaista toj novoj darovanoj sposobnosti? U tom smjeru pokazuju svi evanđeoski naputci koji usmjeruju ljudski život kao i djelovanje i naučavanje apostola Pavla. To znači: moralni imperativ temelji se u prethodno danom povijesno-spasenjskom indikativu, čovjekovo *trebanje* nošeno je i obuhvaćeno *prethodnim* Božjim *darom*.

### 3. ANALOGIJSKI GOVOR O BOGU

U oba slučaja u pitanju je sličnost djelatelja koja se pokazuje u svaki put vlastitom i sličnom djelovanju sažetom u riječi 'ljubav' (*caritas*). Bogu je ona vlastito naravno počelo djelovanja („Bog je ljubav“), čovjeku pak je ona novo darovano počelo djelovanja, na što upozorava Isus: „Tko vjeruje u mene, činit će djela koja ja činim; i veća će djela od njih činiti jer ja odlazim Ocu“ (Iv 14,12). I jednome i drugome, i Bogu i čovjeku, to je vlastito na svaki put različito svojstven način, kako to prema kraju ističe naš tekst: „[...] svako od njih na svoj način“.

1.) Taj odnos možemo izraziti pomoću analogije razmjernosti (*analogia proportionalitatis*): kao što se Bog odnosi prema svojoj naravi te se to pokazuje u njegovu djelovanju, tako se i čovjek odnosi prema svojoj novoj naravi (milost) i to se pokazuje u njegovu djelovanju. Postoji dakle neki razmjer ili proporcija u djelovanju stvoritelja i stvora. Upravo to izriče lateransko pravilo: *između stvoritelja i stvora ne može se ustvrditi tako velika sličnost, a da se ne bi morala ustvrditi još veća nesličnost*. Kontekst pak u kojem je ono doneseno jest soteriološki i aludira na red milosti. Pravilo se ne izvodi iz spekulacije koja se bavi problemom filozofijske spoznaje Boga i odnosom Boga

---

<sup>16</sup> Usp. uz Mt 5,48, gdje se afirmira Božje savršenstvo, Lk 6,36, gdje se savršenstvo Božje shvaća kao milosrdnost; stoga se može reći da se ono očituje u djelovanju Boga koji se ne da uvjetovati ni dobrotom dobroga ni zloćom zloga, nego djeluje slobodno (ne hirovito) u smislu svojih namisli dobra (Lk 6,27-36; Hoš 11, 1-9). O tome što odatle slijedi za kršćane i kršćansku zajednicu usp. Vjekoslav Bajsić, *Život i problemi crkvene zajednice. Članci rasprave i materijali*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., 267-343.

i stvorenja, nego iz povijesno-spasenjskih premisa iskustva vjere. U njemu se afirmira sličnost (*tanta similitudo*) stvoritelja i stvora, ali na negativan način: „ne može se [...], a da se ne bi morala [...]” pa se time ta afirmacija najuže veže uz ono što slijedi, naime uz isto tako uključno afirmiranu još veću nesličnost (*maior dissimilitudo*) između obojice. Te niječne formulacije morat ćemo detaljnije razmotriti, ali sada moramo upozoriti na nešto drugo: naime, tu se ne distingvira *agere* i *esse* kako smo mi to maločas učinili, ali se pretpostavlja valjanost načela: djelovanje slijedi bitak, tj. ono iz njega proizlazi, očituje ga i otkriva. Umjesto toga, jer je riječ o dva po naravi različita djelatelja (stvoritelj – stvor), kaže se kako se u svoj sličnosti *mora* afirmirati (to je drugi korak) još veća nesličnost. Taj zahtjev („mora”) jasno daje do znanja da nipošto nije moguće do kraja prisposodobiti ni oba djelatelja ni njihova djelovanja – oni su inkomenzurabilni! Pretpostavivši to, smije se ipak reći ovo: jedno i drugo, sličnost i nesličnost, očituje se u djelovanju obojice – to proizlazi iz šireg konteksta lateranskog pravila. Mi pak ovdje, u našoj interpretaciji, jače inzistiramo na soteriološkoj pretpostavci koja je uključno dana u tekstu koji se kreće na razini bitka obojice djelatelja, i to u prvom redu na razini bitka Boga (*esse Deī*). No koja se god razina uzela u razmatranje, vrijedi: u svoj sličnosti još veća nesličnost.

Apstraktnijim i kasnijim rječnikom rečeno, na planu bitka vrijedi: Bogu je vlastito *esse esse*, biti bitak, a čovjeku je vlastito *habere esse*, imati bitak; u tome je *dissimilitudo essendi* obojice, dok je sličnost u onom *esse* koje se iskazuje naprosto u tome da oba, i stvoritelj i stvor, *jesu* – pri čemu odmah valja dodati: svaki na svoj vlastiti i sebi svojstveni način (*in similitudine maior dissimilitudo*). Isto je i na planu djelovanja: Bog svojim za čovjeka neizmislivim djelovanjem (pomilostivljenjem ili opravdanjem grješnika i već prethodno stvaranjem iz ničega – samo Bogu vlastito *agere*) ne samo da apstraktno omogućuje nego i konkretno osposobljuje čovjeka za novo življenje i djelovanje: ta Božja *philanthropía* (čovjekoljublje, Tit 3,4-7) utemeljuje i izaziva čovjekovo čovjekoljublje po Kristovoj mjeri i uzoru.

U čemu je dakle sličnost i u čemu nesličnost? U istom – ali koje se sada, pretpostavivši ono rečeno, može izreći jednom drugom središnjom novozavjetnom riječju: u ljubavi (*caritas, agápe*); kod Boga je to *caritas qua mior cogitari nequit*, ljubav od koje se veća ne da zamisliti, a kod čovjeka je to uzdarje ljubavi Bogu i drugom čovjeku i samome sebi.<sup>17</sup> Ovdje je ljubav svaki put različito dana, jednom

<sup>17</sup> Potrebno je istaknuti ovo posljednje jer je možda lakše prihvatiti drugoga negoli samoga sebe; iskreni se naime ljubitelj teško može oteti dojmu da u svojem uzdarju ljubavi zaostaje za primljenim darom ljubavi...

stvoriteljski, drugi put stvorenjski, jednom snagom Božje naravi, drugi put snagom darovane milosti.

2.) Lateransko pravilo možemo sada promotriti s druge strane, naime one koja se tiče načina njegova značenja (*modus significandi*): kako ono znači to što hoće izriječkom (*modus dicendi*) značiti? Tu nam se nameće potreba detaljnije analize same rečenice koja izriče lateransko pravilo: „[...] *quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit similitudo notanda*”.

Naša rečenica započinje uzročnim veznikom: *quia* (jer); on ju povezuje sa cijelim prethodnim dijelom drugog kanona. Taj veznik ima eksplikativno značenje: rečenica koju on uvodi izriče razlog i temelj zašto se ono prethodno smjelo i trebalo reći. Ona izriče tu eksplikaciju na način pravila kojemu je svrha regulirati govor o Bogu i o odnosu Boga kao stvoritelja i njegova stvorenja. To naime nije samo po sebi razumljivo jer o Bogu bi se moglo također samo šutjeti, ništa ne reći. A ipak se govori. Božje boštvo, samim time što pokazuje nedoraslost i nepriličnost našeg jezika da ga izrazi, zahtijeva da se o njemu govori – ali na njemu primjeren način.

Pogledajmo i drugi veznik koji povezuje obje rečenice našeg pravila: *quin* (= *qui non* ili *ut non*). On izražava posljedicu koja proizlazi iz prve rečenice: nužna afirmacija veće nesličnosti između stvoritelja i stvora u govoru o Bogu posljedica je koja nužno mora biti uzeta u obzir kad se afirmira sličnost stvoritelja i stvora. Ta je posljedica nužna jer je prvi član korelacije stvoritelj-stvor posve osebujan: upravo kao stvoritelj Bog je zapravo neusporediv, tj. on se ne da izreći kao što se izriču stvorenja i njihova svojstva. Može se izreći sličnost obojih, ali se pritom mora istaknuti još veća nesličnost između njih. Sličnost stvora ima veću protutežu u nesličnosti stvoritelja pa se odatle otvara nov prostor za govor o Bogu, prostor kojemu se postupno približujemo analizirajući rečenični sklop lateranskog pravila. No nismo li tu na granici jezika?

Zasigurno jesmo i prethodni su izvodi barem neizravno pokazali da se krećemo granicom onog u jeziku izričljivog. Upravo se to bje-lodano otkriva u niječnom tonalitету u kojem je lateransko pravilo formulirano: u oba dijela rečenice formulacije imaju niječni oblik: *non potest notari – quin sit notanda*; ti su izrazi vezani uz glagol *notari* (pasivni infinitiv od *notare*, primijetiti, ustvrditi) koji signalizira neku očitost, neskrivenost, dostupnost zoru. Niječna pak formulacija, čitana u kontekstu cijele rečenice, ograničuje opažljivost i očitost onoga što se izražava u subjektu rečenice: sličnost, *similitudo*. Dopušta se sličnost, štoviše *tanta similitudo* između stvoritelja i stvora; o tome nedvojbeno svjedoči Sveto pismo i kršćanska tradi-



cija, ali ta sličnost nije ono na čemu se ostaje. Za nju naime vrijedi da se može primijetiti i pravo održati samo pod jednim uvjetom: da se između obojice ustvrdi još veća nesličnost. Za sličnost vrijedi: *non potest notari* ma kolika ona bila, a da se ne bi morala *notari* još veća nesličnost (*maior dissimilitudo sit notanda*).

Sličnost nije specificirana, ostaje otvoreno u čemu su si stvoritelj i stvor slični (no nešto o tome se zna iz prethodnih dijelova kano-na kao i iz govora Svetog pisma na koji smo na početku upozorili). Time je, na razini samog pravila, signalizirana načelna otvorenost govora o Bogu: može se proći cijelom ljestvicom prirode (*scala naturae*) uključujući i čovjeka te pronalaziti svojstva koja se mogu i smiju izreći o Bogu, ali uz uvjet da se u istome dahu uoči, misli i kaže još veća nesličnost između njih. Bog otvara prostor govora i on sam jest prostor govora za čovjeka.

Ali što je zapravo rečeno kad se afirmira nesličnost? To nije isto kao kad bi se reklo: stvoritelj i stvor si nisu slični, jer u ovom bi se slučaju izravno zanijekala sličnost. Iskazi „stvoritelj i stvor su si slični” i „stvoritelj i stvor si nisu slični” proturječe jedan drugomu i uzajamno se isključuju. Ako se ostane pri tome, onda iz toga slijedi da se o Bogu ne može ništa reći; preostaje prazan mük. Izlaz iz tog jezičnog bespuća dan je u nužnosti afirmacije nesličnosti. Nije naime isto „ne biti sličan” i „biti nesličan”, i to stoga što se u prvom slučaju ostaje u pukom nijekanju sličnosti, dok se u drugom slučaju nešto afirmira, naime nesličnost. Time se pak na početku istaknuta „tolika sličnost” ne niječe, nego se kroz „veću nesličnost” upozoruje na nešto što nadilazi onu i što se više ne da izreći pozitivnim iskazom nego se to mora izreći niječnim izrazom: nesličnost. On pak nije puko nijekanje onog prethodno rečenog. Sličnost se tu ujedno ukida i čuva na višoj razini pa se time otvara mogućnost jednog drugačijeg govora.

Potrebno je razmotriti i glagole i njihovu formu u lateranskom pravilu. Što oni kažu s obzirom na govor o Bogu? U prvoj rečenici upada u oči neizravna afirmacija: moguće je ustvrditi veliku sličnost (*tanta similitudo*) stvoritelja i stvorenja. Afirmacija je neizravna jer je forma glagola niječna (*non potest notari*), ali je ipak riječ o afirmaciji jer rečenicu treba čitati u strogoj povezanosti s drugom rečenicom u kojoj je forma glagola također niječna zahvaljujući vezniku *quin* koji izriče posljedicu: *quin maior dissimilitudo sit notanda*. Točnije gledano treba reći ovako: ono prvo (sličnost) *može* se ustvrditi, ovo drugo (nesličnost) *mora* se ustvrditi *ako i kad* se ono prvo čini; na to upućuje perifrastična (tj. opisna) konjugacija pasivna glagola *notari* koja izriče nužnost. U igri su dakle višestruke korelacije termina koji povezuju obje rečenice u jednu skladnu cjelinu: korelaci-



ja glagola koji izriču modalitet: *potest – sit notanda* (može – mora se ustvrditi) te korelacija pridjeva koji specificiraju subjekte rečenica: *tanta* (similitudo) – *maior* (dissimilitudo) (tako velika – veća); koliko god sličnost bila velika, još je veća nesličnost između stvoritelja i stvora. Modaliteti „moći” i „morati” idu ruku pod ruku kad se govori o Bogu i stvorenju: kad se čini ono što se može (naime, ustvrditi veliku sličnost), onda se mora i ovo drugo (ustvrditi veću nesličnost). Afirmacija jednog i drugog pak je neizravna zahvaljujući niječnim formulacijama.

3.) Utvrđivanjem sličnosti i još veće nesličnosti između stvoritelja i stvora (tu je uključeno njihovo djelovanje i rezultat tog djelovanja, o čemu je ranije bilo riječi) lateransko pravilo otvara i čuva mogućnost jezika koja nadilazi puko afirmiranje i nijekanje, a da je kao takvu izričito ne imenuje: tako naše pravilo upućuje u ono neizrecivo.

Da bi se to jasnije uočilo, potrebno je razmotriti glavne pojmove lateranskog pravila i njihovu osebujnu relaciju: *similitudo* i *dissimilitudo*, sličnost i nesličnost.<sup>18</sup> Njihova relacija u pravilu isključuje dva modela govora o odnosu Boga i stvorenja; u skladu s rečenicama koje prethode pravilu, valja pod stvorenjem misliti u prvom redu na čovjeka. Najprije, isključuje se čista *similitudo* jer bi po njoj Bog bio stavljen na istu razinu sa stvorenjem, posve sličan stvorenju. Istodobno se isključuje i čista *dissimilitudo* jer bi njezina posljedica bila posvemašnja odstranjenost Boga u onostranost i nemogućnost bilo kakvog govora o njemu. U prvom je slučaju riječ o posve univoknom, a u drugom o posve ekvivoknom govoru, odnosno uporabi riječi i u njihovu načinu kako izražavaju značenje. Univokna uporaba riječi i pojmova značila bi s obzirom na Boga njegovu posvemašnju stopljenost sa stvorenjem – njegova slika ili lik bili bi raspoloživim predmetima idolatrije i magije. Moguće je dakako u tom smislu uzimati i pojmove o Bogu te ih idolatrijski upotrebljavati s pretenzijom da je Bog u njima do kraja pojmljen te da ga oni adekvatno izražavaju.<sup>19</sup> Ekvivokna pak uporaba vodi k tomu da je Bog ne samo nevidljiv nego i posve nespoznatljiv; mistika šutnje stupila bi na mjesto naviještanja i svjedočenja.

---

<sup>18</sup> Dijalektikom sličnosti i nesličnosti, koja ima svoje porijeklo u pretkršćanskoj grčkoj i neoplatonskoj filozofiji, obilato su se služili crkveni oci i srednjovjekovni autori kao npr. Rikard od Sv. Viktora u svojem spisu *De Trinitate* V, 6; VI, 1.5.11.18-23, latinski tekst i francuski prijevod u: Richard de Saint-Victor, *La Trinité, Sources chrétiennes* 63, Ed. du Cerf, Paris, 1959.; o prethodnicima usp. 493-496.

<sup>19</sup> Bilo bi zanimljivo istražiti nije li filozofija i teologija prosvjetiteljskog razdoblja gurnula u zapećak govor o teologiji križa i o božanskom Trojstvu upravo zbog svojsrne idolatrije pojmova oko „Boga metafizike” – jer se zaboravila *maior dissimilitudo*.

Osebnost odnosa sličnosti i nesličnosti u lateranskom pravilu nazire se kroz njegovu već više puta istaknutu niječnu formulu: sličnost je naime obuhvaćena i nošena još većom nesličnošću. *Deus revelatus* (objavljeni Bog) ostaje i u svojoj objavi po stvaranju i otkupljenju istodobno i *Deus absconditus* (skriveni Bog) – kako je on i kakav je on sam u sebi i za sebe, to ostaje našem umu nedokučivo i našem jeziku neizrecivo. Mi ne znamo što za Boga znači 'biti Bog', ali na temelju njegovog *agere* mi znamo što to 'biti Bog' za nas znači – posve u skladu s izrekom proroka Izaije: „Doista ti si Bog skriveni, Bog Izraelov, Spasitelj” (Iz 45,15).

Isticanjem sličnosti i još veće nesličnosti, koja obuhvaća sve moguće iskaze o Bogu kojima je vlastito to da se izvode iz čovjekova iskustva sa svijetom i s drugim ljudima, te snagom svoje bazične niječne formulacije lateransko pravilo otvara i čuva mogućnost jezika koja nadilazi puko afirmiranje i puko nijekanje, a da tu mogućnost kao takvu izričito ne imenuje. Riječ je naime o analognoj uporabi riječi i pojmova koja je i inače na djelu u svim načinima slikovitog i metaforičkog jezika. Jezični prostor analogne uporabe riječi i pojmova otvara se naime u rečenicama koje neposredno prethode formulaciji pravila i koje tumače riječi Isusove molitve Ocu: „Hoću da oni [tj. njegovi vjernici] u nama budu jedno kao što smo mi jedno” (Iv 17,22)<sup>20</sup>, na što smo već upozorili. Uporaba ključnog termina 'jedno' i način kako on znači to što izražava (njegov *modus significandi*) jesu analogni: tu se izriče sličnost u još većoj nesličnosti. Kad se termin 'jedno' uzima da bi se izrazilo bivovanje, stanje i uzajamno odnošenje vjernika, on znači njihovu ujedinjenost snagom primljene milosti, ujedinjenost koja se očituje u njihovoj ljubavi (*caritatis unio in gratia*).<sup>21</sup> Potom je on uporabljen da bi se istaknulo jedinstvo Oca i Sina koje tekst kanona tumači kao jedinstvo istovjetnosti u naravi (*identitatis unitas in natura*). Riječ 'jedno' u oba slučaja znači nešto isto i nešto ne-isto, tj. različito: istost se odnosi kako na zajedništvo vjernika tako i na zajedništvo Oca i Sina; različitost je pak u načinu kako je to zajedništvo zbiljom: jednom je to po milosti, a drugi put je to po naravi. *Dissimilitudo* je dakle u načinu bitka zajedništva; stoga *modus essendi* određuje *modus significandi*, a ovaj izriče onaj. Pritom je jasno i to da odnos utemeljenja ide u jednom smjeru, od Oca i Sina k ljudima, od božanske naravi k ljudskoj naravi koja po

<sup>20</sup> To je prema Vulgatinu prijevodu; usp. ponešto drugačiju formulaciju i širi kontekst u hrvatskom prijevodu *Jeruzalemske Biblije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., Iv 17,20-23.

<sup>21</sup> Usp. kao ilustraciju Dj 4,32: „U mnoštvu onih što prigriše vjeru bijaše jedno srce i jedna duša”; također 2,42-47.

milosti postaje novom (vjernik je 'novi stvor', 2 Kor 5,17; Ef 4,22-24). I obrnuto: ujedinjenost vjernika u ljubavi svjedoči o jedinstvu Oca i Sina (Iv 15,9). Riječ je dakle o analognoj uporabi pojma jednosti (od 'jedno').

Isto je to drugi put izraženo jednakom uporabom pojma savršenstva u sljedećoj rečenici kanona, neposredno prije pravila. Riječ je o istom, naime o savršenstvu; jednom je to, u vjernikâ, savršenstvo snagom milosti, a drugi put, u Boga, snagom njegove naravi. Način je pak svaki put drukčiji, svojstven subjektima u kojima je riječ. U svoj sličnosti, dakle, još veća nesličnost: stvor je sličan stvoritelju jer je od njega, ali kad se gleda od stvoritelja k stvoru, onda se ne može izreći sličnost, štoviše, stvoritelj nije sličan stvoru kao što ni glineni lonac nije slična lončaru koji ga je napravio (usp. Iz 29,16; Rm 9,20) – u tom smislu Bog nije sličan. Odnos utemeljenja sličnosti jednosmjernan je i neizokretiv, od stvoritelja k stvoru, pa stoga vrijedi: *maior dissimilitudo*.<sup>22</sup>

Ukratko, govor o Bogu odvija se po sličnosti, *secundum analogiam*. Kao što je pokazano, postoje pozitivni izrazi o Bogu (*via affirmationis*), npr. „Bog je dobar”, jer su si stvor i stvoritelj slični. No oni nisu na istoj razini bitka i djelovanja pa stoga to što je o njima rečeno treba biti zanijekano, ali ne kontradiktornom rečenicom, nego takvim izrazom koji ujedno afirmira neukidivu principijelnu razliku između stvora i stvoritelja, npr. „Bog nije dobar na način ljudi”, odnosno krajnje radikalno u Isusa: „Nitko nije dobar doli Bog jedini” (Mk 10,18). Na toj razini govora riječ je o niječnim izrazima u kojima se odmiče ili uklanja stvorenska ograničenost afirmiranog svojstva te se otvara zona koja nadilazi imanenciju stvorenja, ali se više ne da izraziti afirmacijama, već samo nijekanjima čije je svojstvo upravo odmicanje granica koje sa sobom nose naše afirmacije kad se odnose na Boga. Tu se nazire trag negativne teologije koja inzistira na niječnim izrazima kad se govori o Bogu; to su izrazi koji odmiču svako ograničenje prisutno u afirmativnim izrazima kojima se kuša nešto izreći o Bogu – u grčkom se to postiže s *alpha privativum*, a

---

<sup>22</sup> Preostaje pitanje u koje ovdje ne možemo ulaziti: što se u tim relacijama mijenja po inkarnaciji božanskog Logosa u Isusu iz Nazareta koji je Krist i za kojeg vrijedi da je „slika Boga nevidljivoga” (Kol 1,15)? Ako je po njemu sve stvoreno (r. 16), dakle i čovjek, onda je čovjek preslika te slike: nebeski Otac sebe samog vidi u Sinu – i u Sinu vidi svakog čovjeka kao „sina u Sinu” (Hilarije Poatjerški). Upitno je međutim je li legitimno na temelju objave Božje u Isusu Kristu okrenuti lateransko pravilo te ga čitati u obrnutom smjeru kako to čini Eberhard Jüngel: između stvoritelja i stvora ne može se ustvrditi tako velika nesličnost, a da se ne bi morala ustvrditi još veća sličnost. Usp. Isti, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen, 1977., 357-408 (uz obilje relevantne literature).

u latinskom s niječnim prefiksom *in-* ili s prefiksom *dis-* (*dis-similitudo*). Za negativnu teologiju afirmacije su nedostatne, a negacije su istinite – niječna formulacija lateranskog pravila ističe upravo to i time otvara prostor jednog drugačijeg govora, a da to više izričito ne navodi. Tako se put nijekanja (*via negationis*) pokazuje kao duša svega govora o Bogu po sličnosti. Stoga se može reći: stvoritelj nije sličan stvoru nego je nesličan, koliko god stvor bio njemu sličan (jer on je realizacija njegova stvoriteljskog nauma i djelo njegovih ruku, Post 1 i 2). Neizravna afirmacija nesličnosti u lateranskom pravilu zapravo je mig koji pokazuje potrebu i nužnost transcendiranja, nadilaženja ili prekoračenja imanencije kad se govori o Bogu. Operatori „sličnost” i „nesličnost” u svojoj uzajamnoj upućenosti jednog na drugo i u svojoj napetosti signaliziraju otvorenost koju tek treba u jeziku iskušati. Tu se po našem mišljenju otvara treći put, put izvrsnosti ili eminentije (*via eminentiae*), na kojem se izriče Božja izvrsnost ponad afirmiranja i nijekanja: Bog je iz-vrstan, izvan svih kategorija i rodova bića.<sup>23</sup> U tom smislu valja reći: „Bog je sušta dobrota”, „dobro samo”, u smislu kako je sv. Bruno običavao moliti uzdišući: „*O Bonitas!*”, a da ne znamo i ne možemo reći što to za Boga znači. Možemo međutim i trebamo reći što to za nas znači ako imamo u vidu njegovo djelovanje (stvoritelj, spasitelj, dovršitelj svojega stvorenja). Mi smo mu slični, ali on nije nama sličan, kako i poručuje Izraelu preko proroka Hošeje: „[...] jer ja sam Bog, a ne čovjek, Svetac posred tebe” (11,9).

#### UMJESTO ZAKLJUČKA

Lateransko pravilo ne samo da otvara taj put a da ga izričito ne spominje, nego ono ostavlja slobodan prostor u kojem se dinamika govora o Bogu prekoračuje u govor *Bogu*: prijelaz iz trećeg lica jednine u drugo lice – to je molitva hvale Bogu, molitva koja se može izreći pohvalama ili poklonstvenom šutnjom koja nije prazni mûk, nego je ispunjena udivljenjem i ushitom koji se više ne mogu izraziti nikako drugačije doli šutnjom. To je šutnja stvara pred stvoriteljem, šutnja ljubavi – na što upućuju one rečenice kanona koje neposredno prethode lateranskom pravilu kad ih se promisli u onom bitnom što one izriču i znače. Izricanje hvale i pohvale Bogu u drugom licu nije više apofantičan logos, riječ koja o nekome nešto izriče ili prediće, to je logos koji izriče neizrecivost i preobilje osjećaja koji stvorenje ima pred svojim stvoriteljem. To je govor šutnje koji

<sup>23</sup> Usp. o tome „Analogni govor o Bogu” u: Stjepan Kušar, *Filozofija o Bogu. Grada i literatura za studij teodiceje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 69-78.

izriče dvojaku neizrecivost: neizrecivost stvoritelja i neizrecivost osjećaja koji se rađa u stvorenju obuzetom svojim stvoriteljem i onim što ovaj za njega čini i njemu daje. Ta je šutnja sama u sebi gesta poklonstva i hvale, ali ona može također roditi riječ poklonstva i hvale, riječ koja – da bi doista odgovarala onomu kojeg ona ide, Bogu – opet uvire u šutnju.<sup>24</sup>

Time smo zatvorili krug i vratili se na polazišnu točku: lateransko je pravilo postavljeno u kontekstu govora koji tematizira jedinstveni odnos trojedinog Boga i čovjeka: trojedini je Bog spasenje čovjeka. Njegova je neusporedivost neizreciva pa valja reći da u tom smislu Bog naprosto nije nikome i ničemu sličan – ali upravo nam ta njegova neizreciva neusporedivost zabranjuje da o njemu samo šutimo. A kad o njemu govorimo, onda prekoračujemo sami sebe i svoj govor u zonu neizrecivoga: u svoj sličnosti još veća nesličnost. – Ne bismo li upravo stoga trebali razumjeti Boga kao onoga koji nam otvara nove prostore govora? Štoviše, nije li on sam u sebi i prije svega – prostor govora, zapravo raz-govor Trojice?

## IS GOD SIMILAR?

### *Lateran rule of speaking about God*

#### *Summary*

The Fourth Lateran Council formulated a theological rule of analogous speech about God: „The similarity which we notice between the Creator and the creature cannot be so great as to prevent us from detecting a greater dissimilarity, i.e. unlikeness remains greater than likeness”. The interpretation of the rule shows that God’s creation and redemption of man is the basic affirmation of man’s similarity to the Creator. The negative formulation of the rule and „a greater dissimilarity” between them exclude the reverse affirmation so that speech about God signals the ineffable: when speaking about the ineffable God, we do not speak to pronounce God, but not to just keep silent about God.

*Key words:* Lateran IV, God, Creator, creature, speech about God, analogy, rule, theology

---

<sup>24</sup> Usp. o molitvi šutnje i riječi Bernhard Welte, *Religionsphilosophie (Gesammelte Schriften III/1)*, Herder, Freiburg/Br., 2008., 171-192.