
U POTRAZI ZA KRISTOM
Kristološka problematika u dijaloškim monografijama
Romana Guardinija

Andelko Domazet, Split

UDK: 232
1 Guardini, R.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 12/2006.

Sažetak

U ovom radu autor analizira kristološku problematiku prisutnu u dijaloškim monografijama Romana Guardinija. Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu ukazuje se na Guardinijevu hermeneutičku djelatnost kao osobito obilježje njegove teologije, te se iznose neka autorova teorijska razmišljanja i postavke o tome koji je smisao interpretacije literarnih tekstova i kako bi se ona trebala odvijati. Dijaloške monografije ukazuju na nužnost da teologija bude u dijalogu s drugim područjima ljudskog stvaralaštva, osobito s književnošću i pjesništvom, te da njihove rezultate unosi u svoja promišljanja.

U drugom dijelu rada, polazeći od hermeneutičke pozadine njegova teološkog promišljanja koji čini pojam "kršćanski svjetonazor" shvaćen kao susret između vjere i svijeta, autor zatim analizira kristološku problematiku u Guardinijevim radovima koji se odnose na Dantea, Pascala, Dostojevskog i Hölderlina. U studiji o Danteu ističe se osobito antropološki vid, to jest problem smisla konačnosti i ljudske povijesti koja dolazi do vlastite punine u svjetlu ljudske egzistencije Isusa Krista. Interpretirajući lik Pascala pokazano je kako filozofska antropologija pronalazi svoje ispunjenje u teološkoj antropologiji. U monografiji o Dostojevskom tematizira se problematika (ne) mogućnosti kršćanske poruke u novom vijeku, a kod Hölderlina se istražuje njegovo dvoznačno kristološko razmišljanje gdje se Kristov lik pokušava izjednačiti s ostalim mitološkim likovima "spasitelja" svijeta. Ta nemogućnost neokrnjene i cjelovite kristologije obilježava novovjekovne ljude i 'pokršćansku religioznost'.

Ključne riječi: kristologija, antropologija, dijalog teologije i literature (poezije), umijeće interpretacije, kršćanski svjetonazor, Dante, Pascal, Dostojevski, Hölderlin.

UVOD

Među teologe koji su na odlučujući način obilježili povijest kristologije 20. stoljeća, nedvojbeno valja uvrstiti i katoličkog teologa i filozofa religije Romana Guardinija (1885.-1968.).

Duboko svjestan nedostatnosti općenito dogmatskog, apstraktnog i spekulativnog govora o Kristu u teologiji i crkvenom navještaju svojega vremena, kao i nedostatnosti liturgijskog iskustva Krista u vjerničkom životu, naš je autor dao nemali doprinos u nastojanju oko temeljne obnove kristologije.¹

Romano Guardini želi "orisati lik" (*Gestaltzeichnung*) Isusa Krista i dati mu pravi sadržaj. Iz toga nastojanja proizlaze tri osnovna obilježja njegove kristologije: a) biblijsko-teološka "percepcija" (*Wahrnehmung*) Kristova lika, odnosno "zor, pogled" (*Anschauung*) umjesto teoretskih spekulacija; b) životno zajedništvo s Kristom: "bitak u Kristu", "u-egzistencija" (*Sein in Christus, Inexistenz*); c) nasljedovanje Krista u konkretnom i praktičnom djelovanju (etika). Istinska spoznaja Krista, u konačnici, mora nadići povijesni i egzistencijalni odmak i voditi do spoznaje po Duhu trajno prisutnog Krista u kršćanskoj nutrini.²

U našem radu pokušat ćemo skicirati kristološku problematiku u Guardinijevim dijaloškim monografijama. Nije nam moguće ovdje ulaziti u detaljne analize pojedinih Guardinijevih monografija. U promišljanjima koja slijede namjera nam je prvenstveno pokazati, u prvom dijelu, koliko su njegove interpretacije tekstova i likova velikih mislilaca važne za njegovu teološku metodu, a u drugom dijelu koliko su korisne za produbljenje mnogih kristoloških pitanja.

2.1. Umijeće interpretacije

Romano Guardini je mnogo radio kao hermeneutičar u samom činu tumačenja i razumijevanja teksta, ali i kao teoretičar

¹ Sažeti pregled kristologije našega autora nalazimo kod: Arno Schilson, *Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini*, u: F. Heinrich (ur.), Romano Guardini. *Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1999., str. 69-95.

² U kršćanskoj nutrini Krist je iskustvo "unutarnje milosti", "snaga koja djeluje", "stvaralačka energija", "svjetlo koje rasvjetljuje", "život koji zrači i stvara". Usp. *Das Bild von Jesus, dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg, 1936., str. 50-51.

interpretacije.³ Ta hermeneutička djelatnost također odražava osobito obilježje njegove teologije. Za nj je karakteristično "posezanje u onu izvrsnu škrinju ljudskog iskustva - dakle za *istinom* - koja je umjetničko djelo, koja se možda prvi put s Heideggerom uzdiže do dostojanstva filozofskog *izvora*".⁴ Ovdje bi se mogla otvoriti čitava problematika o Guardinijevoj hermeneutici, ali to nadilazi okvire ovog istraživanja.⁵

Romano Guardini, slično Heideggeru, ističe kako poezija i ljepota stoje u bitnom odnosu s istinom i kako nije dovoljno u interpretaciji nekog djela ponuditi samo doprinos "povijesno-literarnom istraživanju ili estetici".⁶ Obojica se zalažu za nužnost dijaloga između *mišljenja* i *poezije*.

Interpretirati tekst nekog autora, tumači Guardini, znači "ići u školu drugog uma. [...] Ne da bi se njega svrstalo, nego da bi se učilo; ne da bi ga se prosuđivalo, već da se bude otvoren za nešto još nepoznato; ne da bi ga se stavljalo pod mjeru vlastitog znanja, već da se bude spreman na vođenje preko vlastitih granica."⁷

³ Guardini je svoje teoretsko razmišljanje o tome koji je smisao interpretacije nekog autora ili književnog teksta i kako bi se ona trebala odvijati iznio u kratkom spisu: *Bemerkung über Sinn und Weise des Interpretierens*, u: Sprache - Dichtung - Deutung. Gegenwart und Geheimnis, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderbon, 1992., str. 231-243. Vidi također: *O biti umjetničkog djela*, u: R. Guardini, *Bit kršćanstva / O biti umjetničkog djela*, AGM (Biblioteka Sintagma), Zagreb, 2005., str. 77-113.

⁴ G. Somnavilla, *La filosofia di R. Guardini*, u: *Scritti filosofici*, Milano, 1964., I., str. 13).

⁵ Navodimo neka najznačajnija djela koja se bave ovim segmentom njegove teološke djelatnosti: AA.VV., *Romano Guardini. Seine Interpretation von Dichtung*, in Burg Rothenfels (Hrsg.), Rothenfels, 1977; H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano, 1970; S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del "religioso" tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattro-Venti, Urbino, 1990.; D. Fischer, *Die Welt im Brennglas der Dichtung*, u: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1993., str. 29-32. 256-278.; A. Knoll, *Die Entfaltung: Interpretation als Begegnung mit der Kultur*, u: Glaube und Kultur bei R. Guardini, F. Schöningh, Paderbon-München-Wien-Zürich, 1994., str. 261-335.

⁶ Usp. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano, 1988., str. 3.

⁷ R. Guardini, *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegien*, Berlin, 1941., str. 20. U našem radu koristit ćemo se talijanskim prijevodom ovoga djela: *Rainer Maria Rilke, Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, vol. I.-II., Morcelliana, Brescia, 1974.

Ovakav Guardinijev odnos prema autoru interpretiranog djela teolog Hans Urs von Balthasar je označio kao “su-motrenje”.⁸

Svako iskustvo i spoznaja stvarnosti ostvaruju se po ljudskom jeziku. Martin Heidegger bi rekao da je jezik kuća u kojoj živimo, ono po čemu smo ljudi, po čemu jedni s drugima komuniciramo. Jezik sabire u jedan totalitet sva životna iskustva pokušavajući ih definirati i izreći. U njemu je postojanje povjereno čovjeku, a istodobno u njemu je čovjek dodijeljen samome sebi i u njemu se izražava. Dakle, u jeziku treba tražiti što je ljudska bit. Ljudski jezik “nije sustav razumljivih znakova [...], nego je značenjski prostor (*der Sinnraum*) [...] u kojemu je svatko prirodan i po kojemu se obrazuje”.⁹ U jeziku su se sabrala shvaćanja postojanja i prošlog života. U ovom se prostoru pojedinac rađa, u njemu raste i pod njegovim je utjecajem mnogo više nego što je toga i svjestan.¹⁰

S druge strane, jezik odražava unutarnju dubinu u kojoj i od koje osoba živi ili ne živi, otkriva istinsku dimenziju koju u sebi nosi. “U pravoj riječi samo srce ‘govori’.”¹¹ Zatvorenost postojanja rastvara se u izgovorenoj riječi. Poglavitito nam ljudski jezik pokazuje kako ljudska subjektivnost postoji samo u međusubjektivnosti, u odnosu *ja - ti*. Riječ je bitno dijalog: “Uopće nema osamljene riječi [...], ona je uvijek razgovor [...]. Riječ postaje puna i izvršena samo u duhu i u srcu onoga tko je čuje.”¹² Razgovor je, dakle, bit jezika.¹³ Teolog Guardini ne želi ni kronološki ni ontološki postaviti prvo osobu ili prvo jezik, nego ustvrditi da je on “objektivna predstruktura” za ostvarenje osobnog susreta.¹⁴

Pjesnička riječ u jedno sabire raspršenu, zamračenu i izgublenu stvarnost postojanja i zgušnjava je u oblike sposobne

⁸ Usp. H. Urs von Balthasar, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München, 1970., str. 53-89.

⁹ R. Guardini, *Welt und Person*, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderbon, 1988., str. 137-138.

¹⁰ Guardini izričito citira Martina Heideggera koji kaže da jezik jamči “uopće mogućnost stajati posred otvorenosti postojećega” (usp. Isti, *Welt und Person*, str. 138).

¹¹ Usp. Isti, *Rainer Maria Rilke*, str. 414.

¹² Usp. Isti, *Sprache – Dichtung- Deutung*, str. 240.

¹³ Guardini u Rilkeovoj poeziji razaznaje određenu *Haltlosigkeit*, tj. napuštanje sebe (*Selbst-Losigkeit*) i odsutnost onoga “ti” (*Du-Losigkeit*) koje bi bilo nasuprot (*ohne Gegenüber*), gdje “treba spaliti nešto što pripada nosivoj strukturi”, gotovo bismo mogli reći, “u čast jeziku” (*zur Ehre der Sprache*). Usp. Isti, *R. M. Rilke*, str. 495.

¹⁴ Usp. Isti, *Welt und Person*, str. 138.

da izraze mnogo više od onoga što "su same stvari u sebi mislile da jesu".¹⁵ Pjesništvo je "mjesto u kojemu se zgušnjava, čuva i stvara svijet jezika (*Verdichtungsstelle der Sprachwelt*)".¹⁶ Pjesnikova je riječ zgusnuta potvrda i prema postojanju je u odnosu veće intimnosti nego što je to riječ koju svakodnevno izgovaramo. U biti je umjetničkog djela moć da bude "izvršeno zajedno", "u sudioništvu drugih" za što je oblikovni utjecaj pjesništva iznimno važan.¹⁷

Pjesnički tekst u sebi sadrži "sjaj lijepoga – *pulchrum*".¹⁸ Guardini *pulchrum* vidi kao "integrum" - obnovljenu iskonsku cjelinu: "[...] ljepota je znak unutarne punine i uspjelosti; nešto blistavo što izbija kada je neko biće postalo takvim kakvim po svojoj najdubljoj biti treba biti. [...]. Ona se pojavljuje onda kada do jasna izraza dopijevaju biti stvari i čovjeka."¹⁹ Sve to može biti samo izvanjsko i onda je ljepota čisti privid.

Umjetnost "projicira unaprijed nešto što još nije tu. Ona ne može reći kako to treba nastati, ali ona ipak daje tajanstveno utješno jamstvo da će to doći. A to se takoreći otvara iza svakog umjetničkog djela. Nešto se diže. Ne zna se ni što je ni gdje je to, ali se u najdubljoj nutрини čuti obećanje". Otuda obilježje aluzije, "eshatološko obilježje" umjetničkog djela.²⁰

Dodatni vid na koji je ukazao teolog Guardini jest činjenica da su stari u pjesniku vidjeli neku vrstu vidovnjaka, slušajući kojega se približava unutarnoj stvarnosti vlastitoga života gdje se biće rastvara svojoj nutрини: jeziku. "U pjesniku govori samo postojanje."²¹ M. Heidegger je pridodao da samo pjesništvo pjesnički nadilazi (*überdichtet*) pjesnika.²² To je najveći dar pjesniku.

Poput svake druge riječi tako i ona pjesnička postoji (*subzistira*) u dijalogu i doseže ispunjenje samo u duhu onoga tko je percipira. "Riječ uvijek putuje prema drugome."²³ Zato svatko tko percipira pjesničku riječ ima pravo i dužnost razmjerno svojim sposobnostima osjećati se upitanim za savjet te tu riječ odgovorom privesti ispunjenju. Samo njegovo shvaćanje jest odgovor.

¹⁵ Usp. Isti, *R. M. Rilke*, str. 493.

¹⁶ Usp. Isti, *Sprache – Dichtung- Deutung*, str. 234.

¹⁷ Usp. Isti, *O biti umjetničkog djela*, str. 113.

¹⁸ Usp. Isti, *Sprache – Dichtung- Deutung*, str. 239.

¹⁹ Isti, *O biti umjetničkog djela*, str. 104-105.

²⁰ Usp. isto, str. 111.113.

²¹ Isti, *Sprache – Dichtung- Deutung* str. 242.

²² Usp. M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, Milano, 1990., str. 32.

²³ Isti, *Sprache – Dichtung- Deutung* str. 241.

Budući da neka pjesma uvijek sadrži neku misao, ne može ju se promatrati samo pod formalnim vidom nego i pod onim sadržajnim. To znači da neko umjetničko djelo ne može zaobići pitanje istinitosti. "Pjesničko djelo nije samo izričaj nego je i tvrdnja. Svaka tvrdnja pak po svojoj biti podlaže se kriteriju istinitosti. Dakle, nije posrijedi samo zahtjev za vjernošću i istinitošću nego i onaj koji traži da se zahvati biće kakvo je u sebi."²⁴ Potrebno je, dakle, "poći od elementarne činjenice da ljudska riječ nije samo subjektivan izraz nego je također ili, još bolje, ona je prvenstveno tvrdnja o objektivnom elementu."²⁵ "Danas se rado ističe kako pjesništvo nema ništa s konceptualno izrecivom istinom; pred pjesničkom rečenicom nikad se ne bi moglo doći do suda je li to što ona izražava istinito ili lažno, a još manje je li moralno dobro ili zlo. Pjesničko bi djelo naprotiv bilo u okružju koje je izvan onoga što možemo razaznati kao istinito i moralno dobro; bilo bi autonomno u svojoj vlastitoj vrijednosti."²⁶ Potreban joj je, smatra Guardini, stav, sud i interpretativni napor.

Za Guardinijev dijaloški personalizam filozofija jezika nalazi se unutar obzora izvorne ontološko-egzistencijalne strukture. Ona svoje konačno značenje dobiva od one objave koja dodiruje njezin vrh u učenju *Logosa* iz Ivanova evanđelja. "Moć govora" jest način na koji svijet i stvari postoje pred Bogom. Zadaća je riječi, dakle, otkriti ovo "iskonsko otajstvo".²⁷ To je konačni motiv zašto se pjesništvo mora mjeriti objavljenom istinom.

Kao kršćanski mislitelj Guardini je išao za vrednovanjem sadržaja misli u smislu objektivne istine i u teološko-kršćanskoj perspektivi. U svojoj interpretaciji umjetničkog djela traga za "sekulariziranom objavom",²⁸ za razotkrivanjem unutarnje biti bića, za "anticipiranim skicama objave" (*Vorentwürfe*).²⁹

Iznimno važna posljedica toga jest sljedeće: onaj tko interpretira, u sadašnjost donosi nešto što je učinjeno u prošlosti, tj. prošlost shvaća polazeći od sadašnjosti. Hermeneutički poticaj izražava potrebu za *tradicijom* u vremenu koje se izlaže pogibli da

²⁴ Isti, *R. M. Rilke*, str. 20-21.

²⁵ Isto, str. 21-22.

²⁶ Isti, *Sprache – Dichtung – Deutung*, str. 238.

²⁷ Usp. Isti, *Welt und Person*, str. 139-142.

²⁸ Usp. H. Kunisch, "Interpretatio christiana", u: *Wege zur Wahrheit*, str. 96-129.

²⁹ Usp. R. Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Werkbund, Würzburg, 1949., str. 1-6.

zatre svaku tradiciju.³⁰ Sljedbeno tome, zadaća je interpretacije učiniti tako da se pjesnik, glasnogovornik svoga vremena, može obratiti nekom drugom vremenu i potaknuti ga da se u svom odgovoru na pjesničku poruku *ono samo izrazi*: “Ova mogućnost da nekoć izgovorena riječ iznova oživi uvijek ostaje otvorena” da se započne dijalog koji “pripovijeda o prošlosti, koji upućuje na budućnost ili koji zaziva vječnost [...]”.³¹

“Pjesma je veća od svoga tvorca i stoga je zadaća interpreta omogućiti da do izražaja dođe to nešto veće.”³² Njegova je interpretacija zamišljena kao “*Gespräch*”: ona je dijaloški događaj koji zahtijeva “koncentraciju energije i također određenu prilagodbu postojanja (*selbstloses Blick*)”,³³ to jest tumač se mora osloboditi samoga sebe kako bi pristupio tekstu i ušao u njegov svijet. Prije uočavanja forme (*Gestalt-Wahrnehmung*) treba se dugo trošiti (truditi) dok “ne dođe trenutak u kojemu će nam se ona otkriti”.³⁴ Da bi to učinio, interpret mora biti opskrbljen vrlinom “*sophrosyne*” (budnosti, pozornosti, koncentracije), tj. živim osjećajem odgovornosti za objektivnu istinu.³⁵ Riječ mora biti “čista”, jasna, neokaljana neautentičnošću i brkanjem.³⁶

S tim u svezi shvaća se vrijednost “tišine”.³⁷ Istinski odnos s umjetničkim djelom sastoji se u tome “da motritelj postane tihim, da se sabere i pristupi, da budnog duha i otvorene duše motri, pozorno osluškuje, su-doživljava”.³⁸ Misao mora slušati. Tada se pokazuje skriveni svijet umjetničkog djela i interpretu se otvara put prema jasnom izrazu, prema “osvojenoj riječi”.³⁹ U tom smislu binom tišina-riječ za Guardinija predstavlja osnovni oblik ljudskog jezika. “Bit je upravo svakog oblika jezika da je u odnosu s tišinom. Samo od stapanja ovih dviju sastavnica rezultira pojava u svojoj cjelini. One se uzajamno određuju jer samo onaj tko zna šutjeti može uistinu govoriti, isto kao što je prava tišina moguća samo u

³⁰ Usp. Isti, *Sprache – Dichtung – Deutung*, str. 233.

³¹ Usp. R. Guardini, *L'elogio del libro*, Morcelliana, Brescia, 1985., str. 35.

³² Isti, *Sprache – Dichtung – Deutung*, str. 242-243.

³³ Usp. R. Guardini, *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia, 1986., str. 367.

³⁴ Isto, str. 367.

³⁵ Usp. Isti, *Sprache – Dichtung – Deutung*, str. 241.

³⁶ Usp. Isti, *R.M. Rilke*, 399. Vidi također: *Die Sprache als sittliche Aufgabe*, u: R. Guardini, *Ethik II.*, str. 775.

³⁷ O fenomenu “tišine” kod Guardinija vidjeti vrijednu knjigu: S. Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma, 1992.

³⁸ *O biti umjetničkog djela*, str.100.

³⁹ Usp. R. M. Rilke, str. 399.

onoga tko zna govoriti. Prava tišina ne znači nešto čisto negativno, tako da treba ostati neizrečena, nego znači aktivno ponašanje, pokrenutost unutarnjeg života, potresenost u kojoj takva tišina postaje gospodaricom same sebe. Samo iz te potresene mirnoće dolazi riječi ona tiha snaga koja je ispunja [...]. Bez tog odnosa s tišinom, riječ postaje isprazan govor; bez tog odnosa s riječju, tišina postaje nijemost. Ta dva elementa - zajedno - tvore cjelinu i činjenica koja navodi na razmišljanje jest okolnost da za tu cjelinu ne postoji nikakav koncept. U njemu postoji čovjek."⁴⁰

2.2. Isusov lik u *kršćanskoj interpretaciji*

Opisana teorijska razmišljanja o tome koji je smisao interpretacije nekog autora ili književnog teksta i kako bi se ona trebala odvijati imaju svoju povijesnu pozadinu: naime, Guardinijevo djelovanje na Sveučilištu u Berlinu (1923.-1939.) na katedri sa specifičnim naslovom "Filozofija religije i kršćanski svjetonazor".⁴¹

Naš autor 'kršćanski svjetonazor' (*Weltanschauung*) definira kao obostrani susret vjere i svijeta.⁴² U tome mu je mnogo pomogao savjet Maxa Schelera koji mu je rekao: "Vi biste morali učiniti ono što leži u riječi 'svjetonazor': motriti svijet, stvari, čovjeka, djela, te kao kršćanin, svjestan svoje odgovornosti, na znanstvenoj razini reći što vidite."⁴³ U prigodi slavlja svojega 70. rođendana 1955. u Münchenu, osvrćući se na traženje bližeg određenja ovog temeljnog

⁴⁰ Usp. R. Guardini, *Die religiöse Sprache*, u: *Sprache – Dichtung- Deutung*, str. 11-35, ovdje: str. 12-13. Sve rečeno posebnu vrijednost dobiva u odnosu na religijsku riječ, ako se samo u tišini ostvaruje istinska spoznaja i tišina tvori prvu pretpostavku svakoga religioznog iskustva: "Iz neizmjernosti, iz svjetla, iz tišine silazi Sveto dirajući srca". R. Guardini, *Fenomenologija e teoria della religione*, u: *Scritti filosofici*, Fratelli Fabri Editori, Milano, 1964., str. 201.

⁴¹ Vidjeti: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, Verlagsgemeinschaft Topos plus, Mainz, 2005., str. 197-225.

⁴² Dobar prikaz Guardinijeva poimanja kršćanskog svjetonazora kao susreta vjere i svijeta nalazimo kod: Đuro Zalar, *Susret vjere i svijeta. Doprinos Romana Guardinija načelu korelacije*, u: *Bogoslovska smotra*, 2 (2005.), str. 601-626.

⁴³ R. Guardini, *'Europa' und 'Christliche Weltanschauung'*. [Aus der Dankrede der Feier Meines siebzigsten Geburtstags in der Philosophischen Fakultät der Universität München am 17. Februar], u: *Isti, Stationen un Rückblicke/ Berichte über mein Leben*, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn, 1995., str. 299.

pojma koji čini hermeneutičku pozadinu njegova cjelokupnog opusa, Guardini kaže: "Kršćanski svjetonazor je ustrajni, takoreći metodički susret između vjere i svijeta. [...]. U tom susretu vjera treba položiti račun; probuditi snage istine, koje bi inače mogle zaspati – isto tako obrnuto, svijet se u prostoru vjere treba izložiti odlučujućim pitanjima i iskusiti posljednje rasvjetljenje."⁴⁴

Naš autor ističe da se to susretanje zbiva "u kulturi i njenim očitovanjima, u povijesti, socijalnom životu, itd. Posebno važnim mi je postalo pjesništvo".⁴⁵ U raznim europskim književnostima postoje vrijedni sugovornici, tvorci otvorenih mjesta gdje izranjaju temeljna pitanja, mjesta gdje se 'eros' problema izoštrava.⁴⁶ U tom smislu Guardini se cijelog svog života bavio poznatim autorima, iz čega su proizašle značajne monografije, primjerice o Sokratu i Platonu, Augustinu, Danteu, Pascalu, Hölderlinu, Rilkeu, Morikeu i Dostojevskom. Te interpretacije, ističe Guardini, nisu željele biti ni znanost o književnosti, a ni teologija, "već susret, pogled s jednoga na drugo".⁴⁷

Mogla bi se načiniti cijela studija o svakoj velikoj monografiji. Ipak, na tragu onoga što nas zanima, ograničit ćemo se na kristološku problematiku u radovima koji se odnose na Dantea, Pascala, Dostojevskog i Hölderlina jer ovi autori daju najveće poticaje za izričito razmatranje o odabranoj temi. Tekstovi preuzeti iz povijesti kulture i književnosti, priznat će autor, bili su "u određenom smislu pripreme vježbe (*Vorübungen*) za pokušaj skiciranja lika onoga koji je Sin Božji i Sin čovječji".⁴⁸

2.3. Dante: Kristovo ljudsko lice

Za Guardinija Dante Alighieri je idealan uzor jer utjelovljuje teocentričku viziju svijeta, pravi *katolički svjetonazor* i kršćansko

⁴⁴ Usp. isto, str. 299-300.

⁴⁵ Isto, str. 300.

⁴⁶ Sličan pokušaj nalazimo u: H. Küng-W. Jens, *Poesia e religione*, Genova, 1989., gdje se u zaključnom razmišljanju prepoznaje interpretativni rad Guardinija: "dubinskog istražitelja Pascala, Hölderlina i Dostojevskog" (str. 281).

⁴⁷ Usp. R. Guardini, *'Europa' und 'Christliche Weltanschauung'*, str. 300.

⁴⁸ Tako primjerice naziva vlastita djela o Augustinu, Danteu, Pascalu, Hölderlinu i Dostojevskom u predgovoru svojoj knjizi: *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg, 1940.

potvrđivanje konačnosti.⁴⁹ U svom predgovoru autor priznaje da ga od 1930. najviše zanima pitanje filozofske i kršćanske slike svijeta što je donosi *Božanstvena komedija*, koja interpretaciji poeme jedina može dati pravi temelj. Nakon duga naprezanja interpret nalazi pristup Danteovu pjesničkom svijetu preko pojma “vizija”.⁵⁰

Dante je izgubio Beatrice kad je ona umrla s navršenih tek dvadeset tri godine.⁵¹ To što je u prvi mah bila tragična sudbina, on je prihvatio, prigrlio kao Božju volju i Beatrice povjerio toj volji, uzdajući se ipak u Njega koji je “kralj ljubaznosti”.⁵²

No, on je iskusio da zemaljsko postojanje nema prostora za istinsko ispunjenje. Tako se rađaju pitanja o smislu ograničenoga: što je onda ljudskom biću zemaljska ljubav? Gdje je konačno posvećenje povijesti ne kao “uzročnosti”, nego ukoliko je obdarena slobodom? Što li je pred Bogom i najveće ljudsko biće? Neće li izbljedjeti, neće li postati nebitna kad zablista Božja slava? Ako vječnost provali, kako bi povijest još mogla imati trajnost i značenje?⁵³

Odgovor dolazi u obliku koji istodobno izražava “milost i njezin učinak: bljesak po Danteovu duhu. Odgovor se ne može odmah uobličiti. No, on je darovan, *darovan kao sveto, neograničeno da*”.⁵⁴ Konačni odgovor na pitanje odnosa između neograničenog Boga i ograničenog stvorenja može doći samo iz vrela same kršćansko-povijesne stvarnosti, od Utjelovljenja: “tu se, pod svemoćnim poticanjem istine, koncentrira svako pitanje i

⁴⁹ Za njega je *Divina Commedia*, uz interpretacije Augustina i Bonaventure, najreprezentativniji izraz srednjeg vijeka o samom sebi. Dva su najvažnija njegova teksta o Danteu: *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, München, 1951., i *Landschaft der Ewigkeit*, München 1958. Možda nam je dopušteno reći, piše naš autor, kako je Dante “jedan od prvih kreativnih kršćana – laika”. Usp. Isti, *Studi su Dante*, str. 116-117.

⁵⁰ Pojam “vizija” za Guardinija je neka vrsta “Wesensschau”: “Kao uvijek u *Božanstvenoj komediji*, sam predmet vizije daje snagu da ga se shvati. Odlučni poticaj ne pokreće odozdo prema gore, od subjekta prema onome što je izvan njega, nego odozgo prema dolje i od stvarnosti koja postoji u sebi prema organu kojem se približava” (str. 83.).

⁵¹ O značenju ljubavi između Dantea i Beatrice vidi: H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, III.: *Stili laicali*, str. 26-45.

⁵² Usp. R. Guardini, *Studi su Dante*, str. 203.

⁵³ Usp. isto, str. 201-204. Na beskrajnom putu prema Bogu “čovjeku nije zapovjedeno da bude umjeren. [...] Više mu je zapovjedena bezgranična želja glede istinskih i najviših značenja jer s manjim čovjek ne može opstati budući da je Božja slika i određen za dionika božanske naravi” (str. 204).

⁵⁴ Usp. isto, str. 204.

svako očekivanje”. Sve o tome ovisi: “Razumjeti kako se u vječnom krugu nalazi ljudsko smrtno lice. Shvatiti kako može postojati ono što nije obrazloživa nužnost, nego je *factum* - činjenica, željena i ostvarena u slobodi, to je povijest: utjelovljenje Boga. Shvatiti kako je sve unutra [...], ono što nadmašuje svako ljudsko razumijevanje: Kristovo biće.”⁵⁵

Pitanje odnosa između neograničenog Boga i ograničenog stvorenja svoj normativni odgovor nalazi u spoznaji suprisutnosti božanskoga i ljudskog u Kristu. Interpretirajući tu *krajnju intuiciju* gdje se u Trojstvu ocrta simbol utjelovljenja - Kristovo lice - Guardini se drži daleko od svakog simbolizma, podsjećajući da lice koje se Danteu ukazuje u viziji kao sjajno nije jednostavno ‘ljudsko lice’, nego Kristovo lice. “I to ne lice ‘vječnoga Krista’ u smislu neke mitologije čovječstva koje se apsolutizira ili božanstva koje se nužno očovječuje, nego je lice Isusa iz Nazareta [...]. Ta se kršćanska povijesnost [...] izražava u *Božanstvenoj komediji*.”⁵⁶

Tako kršćanin interpretira postojanje znajući da to može učiniti samo u svjetlu *Božjega čovječstva*: “Pravi je čovjek, određeni i pojedinačni čovjek povijesti, ne samo ‘ljudski’ ili ‘ideja o čovječstvu’. I Bog nije samo stupio u dodir s tim čovjekom ili ga samo dohvatio, nego se s njim sjedinio u istom povijesno-osobnom postojanju. Sve je potvrđeno činjenicom da Sin Božji po dovršenju svoga djela svoje čovječstvo nije napustio kako bi se vratio u čistoću svoga božanskog postojanja, nego ga je sačuvao vječno ostajući Utjelovljeni.”⁵⁷

Stoga je u Bogu objave ona poniznost koju Poslanica Filipljanima izražava pojmom *kenosis* (usp. Fil 2, 6-7). Taj stav potvrđuje povijesnost “prihvatanjem ljudske tjelesnosti ne samo kao nečega neizbježnoga nego prigrlivši je i ljubeći”, jer značenje kršćanske ljubavi ne upravlja se samo prema duhu nego i materiji, i “tjelesnost je njezin kritički moment”.⁵⁸

U studiji o Danteu teolog Guardini je istaknuo osobito antropološki vid, to jest problem smisla konačnosti i ljudske povijesti. Ona doseže svoju autentičnost i punu vrijednost u svjetlu ljudske egzistencije Isusa Krista. Za Dantea Krist je Božja

⁵⁵ Usp. isto, str. 125.

⁵⁶ Usp. isto, str. 128.

⁵⁷ Isto, str. 308-309.

⁵⁸ Isto, str. 231-232. U pogovoru interpret priznaje ovo “otkriće” povijesnosti u *Božanstvenoj komediji*: “Tada mi je postalo jasno da je Dante pjesnik koji vodi u vječnost čovjeka, svijet, povijest i čitavo postojanje, ali bez dokidanja ograničenih oblika” (str. 371).

neizmjerne agapična "silazeća" ljubav koja je, postavši čovjek, privela svijet do njegove "sudbine".⁵⁹ U Kristu se nalazi konačno posvećenje povijesti, ljudske tjelesne egzistencije i svake ljudske sudbine.

2.4. Pascal: Krist - norma čovječstva

Naš autor se posebno zanima za Pascala jer on bijaše osobiti svjedok krize kulture. U Pascala su zajedno prisutna dva mentaliteta, srednjovjekovni i moderni. U njegovo vrijeme nestaje tradicionalni svjetonazor, srednjovjekovna teocentrička misao i stvara se novi svjetonazor izazvan eksplozijom znanosti i rađanjem modernog humanizma. Tako se rodila i ona svijest modernog doba napeta između neograničenoga-beskrajnog i ograničenoga-konačnog, novi osjećaj za svijet (*neues Weltgefühl*). Čovjek gubi svoje mjesto (zavičaj), duhovni dom i zapada u radikalnu neizvjesnost.⁶⁰

Pascalov je lik "trajno lomljenje i trajno progresivno građenje".⁶¹ Događajem 23. studenoga 1654., izraženim u *Memoriale*, kriza doseže svoj vrhunac. Temeljno religiozno iskustvo nastalo iz tog događaja jest *izvorna sigurnost*. Konačni temelj te sigurnosti za Pascala nije samosvijest mislećega čovjeka (Descartes), nego je živi Bog koji se objavljuje samo vjerniku. Stoga, da bi se od *esprit* (oštroumlja) došlo do Boga spasenja potrebno je obraćenje i logika srca, milost, dar odozgo. Oštroumljem (*esprit*) može se doći samo do metafizičkog, a ne i do osobnog Boga.⁶² Budući da je Kristov lik nadnaravnog reda, da bi ga se shvatilo, potrebne su, dakle, posebne kategorije koje se mora naći u samom objektu. Inače je "Bog Isusa Krista" skandal za filozofski mentalitet suočen s vezom Apsolutnog i povijesne kontingentnosti u kristološkom događaju.⁶³

Osnovna struja paskalovske misli jest traženje najsloženijih točaka stvarnosti, gdje se čovjek pojavljuje u svojoj dubinskoj

⁵⁹ Usp. H. U. von Balthasar, *nav. dj.*, str. 65.

⁶⁰ Usp. R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia, 1980., str. 8-9.74-79.

⁶¹ Isto, str. 15.

⁶² Prema njemu, postoje tri područja stvarnosti koja se kvalitativno razlikuju između sebe: "les corps"; "les esprits"; "la charité", "la sainteté" ili "le surnaturel". Svako od tih područje ima svoju zasebnu vrijednost, svoju vlastitu veličinu ("grandeur". Usp. isto, str. 36-38. 47.

⁶³ Usp. isto, str. 48-49.

dvostrukosti. Tako u svjetlu svojega temeljnoga religioznog iskustva Pascal traži ključnu riječ o zagonetki čovjeka.

Traženje smisla razrješuje se pomoću objave. Tako gradnja ljudske egzistencije ulazi u teološku sferu.⁶⁴ Ta se sfera otvara samo slobodnom Božjom inicijativom: "Samo u Kristu čovjeku se daje kanon (mjera) kojim se može interpretirati njegovo postojanje, započeti izgradnja njegova razorenog lika, naći snagu za ostvarenje."⁶⁵ Tako čovjekova slika kako je Bog želi, postaje jasna u Kristu koji je bit (suština) čovjeka koji čovjeka transcendirira. Krist je čovjek na istinski način i po biti "čovjeka beskrajno nadmašuje - *passé infiniment l'homme*", te je ujedno čovjek na savršen i primjeran način. "Njegova osobnost, njegov život, njegova načela, njegova sudbina norma su za čovječstvo kako ga Bog želi. Vjerovati znači to priznati i vlastitim postojanjem stupiti u sferu gdje je na snazi ova norma."⁶⁶

Pascal veoma uvjerljivo tvrdi da je ova norma *sveobuhvatna*. Upravljena je ljudskom postojanju u potpunom njegovu protezanju: "Isusa Krista vidim u svim osobama i u nama samima [...] on je po svojoj slavi sve ono što je veliko, budući da je Bog i po svojem smrtnom životu sve ono što je jadno i prezrivo. Zato je prihvatio takvo nesretno stanje kako bi mogao biti u svim osobama i uzor za sve prilike."⁶⁷

Tako Isus iz Nazareta čovjeku otkriva znak skrivenoga Boga, *dvojtvo* Božjeg sebedarja: "Ono što ga čini ljudskim, također ga i skriva."⁶⁸ To dvojtvo objave izaziva Kristovu zemaljsku sudbinu, paradoks "slave bez slave".⁶⁹ Taj paradoks Pascal opisuje u meditaciji o Otkupiteljevoj svijesti u smrtnoj borbi u Getsemaniju. Ovdje se razabire međusubjektivna veza božanske nakane. U Kristu Isusu Bog se umiješao u ljudsku povijest prihvaćajući da bude "u smrtnoj borbi sve do konca svijeta",⁷⁰ nadmašujući u tom ljudskom licu nesmanjiva proturječja čovjeka i svijeta: "Kristovo ljudsko lice nije ono iz raja prije grijeha, premda naše, nego sa

⁶⁴ Radi se o slici čovjeka sasvim različitoj od moderne naturalističke i autonomne slike čovjeka, tako da Guardini govori o "općem samoobmanjivanju", o "mračnoj odluci da se ne vidi istinskog čovjeka". Usp. isto, str. 102.

⁶⁵ Isto, str. 105.

⁶⁶ Isto, str. 110.

⁶⁷ Isto, str. 106.

⁶⁸ Isto, str. 166.

⁶⁹ Usp. H. Küng-W. Jens, *nav.dj.*, str. 38.

⁷⁰ Usp. R. Guardini, *Pascal*, str. 256.

svojom pobjedom nad grijehom. To je realistično, ne idealističko lice: na njemu ima mjesta za čovjeka kakav stvarno jest, a ne kakvim ga netko priželjkuje.”⁷¹

Na taj način Krist svojim likom, svojim životom, svojim riječima za Pascala postaje apsolutno znakovit i orjentativan moment. Tako izranja pojava posredničke svijesti: svijesti o živom Bogu i vlastitom stvarnom ja po Posredniku.⁷² U pojavi posredovanja nalazi izraz temeljno načelo kršćansko-katoličke svijesti: nema izravnog odnosa s Ocem, nego Ocu možemo pristupiti samo po Sinu. Ali i odnos s Posrednikom nije autonoman; u tom je odnosu prisutan autoritet koji otklanja opasnost subjektivnosti. To je autoritet Crkve.⁷³

Stoga za Guardinijevu interpretaciju postaje logično što se u posljednjem razdoblju njegova života *Memoriale* zaključuje rečenicom koja govori o “mistici posluha”. Ona predstavlja svetu rasporedbu božanskih stvari koja “slijedi put žrtve, koja je snaga ostvarenja božanske ljubavi”.⁷⁴

Interpretirajući Pascalov lik, naš autor je pokazao kako filozofska antropologija pronalazi svoje ispunjenje u teološkoj antropologiji. Krist je norma čovječstva, bit i navlastitost kršćanstva.

2.5. Dostojevski: (ne)mogućnost kršćanstva i Krist – ljudski čovjek

Upravo na kristološkom terenu Guardinijeva interpretacija Dostojevskog izgleda posebno uspješna i plodna.⁷⁵ U njegovoj

⁷¹ Isto, str. 110.

⁷² Usp. isto, str. 107-108.

⁷³ Usp. isto, str. 260-261.

⁷⁴ Usp. isto, str. 304. Guardini odlučno odbacuje tezu da Pascalova šutnja posljednjih mjeseci potvrđuje evandeosku slobodu kirkegaardovsko-protestantskog obilježja prema shemi napetosti između neposredne svijesti Krista i objektivnog autoriteta Crkve. Slično osiromašenje nalazimo i u Sabatierovoj interpretaciji lika sv. Franje Asiškoga (usp. R. Guardini, *Der heilige Franziskus*, Zürich, 1951.).

⁷⁵ Dostojevski je, gledajući vremenski, prvi autor kojega je Guardini proučavao. Izvorno naslov djela glasi: *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, Leipzig, 1932. Naš autor izabrao je Dostojevskog zbog toga što njegovi romani nude čitavi niz različitih ljudskih stavova naspram Kristu. U ovom radu djelo citiramo prema talijanskom prijevodu: *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia, 1995.

interpretaciji legende sve se teze Velikog inkvizitora, prema Guardiniju, vrte oko teme nemogućnosti kršćanstva. Krist je o svom prvom dolasku htio previše, čovjeku je dao punu slobodu i apsolutnu slobodu djelovanja, tražio je život neljudske svetosti. No, većina ljudi ne može izdržati teret tolike odgovornosti i slobode. I onda se tražio kompromis, učinjeni su "ispravci" koje je u napastovanju Kristu već naznačio Sotona: "Umjesto slobode postavili su 'autoritet', umjesto duha 'čudo', umjesto istine 'otajstvo', odnosno magiju. Sada narod živi zadovoljan. Kristova se poruka izgubila. Narod se nepopravljivo preobrazio u mnoštvo. Ali zauzvrat ima kruha, osjetilna zadovoljstva, sigurnost i osjeća se sretnim."⁷⁶

Tko je izveo takvu preobrazbu? Upravo ljudi koji su podbacili u radikalnom nasljedovanju. Rimska crkva i Isusovački red dovršili su to djelo i Krist se više ne može slobodno obratiti ljudima, nego mora biti podložan dogmatskom i pravnom zatvoru što mu ga nameće hijerarhija: "Njegova je riječ sada fiksirana, uokvirena, elaborirana."⁷⁷ Kad se vraća da se očituje u sadašnjosti (u Sevili u vrijeme Velikog inkvizitora), Krist ne može drugo nego uništiti utvrđeni poredak jer je njegovo djelo već izvršeno i zauvijek zaključeno. Tako Inkvizitor završava svoj čin optužbe i očekuje da mu zatvorenik odgovori. Ali Krist šuti i Velikog inkvizitora ljubi u usta. To je sav njegov odgovor.⁷⁸

Guardini pak interpretira Dostojevskog mimo polemičkog ulomka. Valja se, dakle, osloboditi uobičajene interpretacije: "Značenje legende [...] otkriva se samo kad se razmotri složeno ustrojstvo romana."⁷⁹ Interpret se pita: zar pred Kristom iz ove legende Veliki inkvizitor u konačnici nema pravo? Krist Velikog inkvizitora nema stvarna odnosa sa svijetom.⁸⁰ Susret Krista i Velikog inkvizitora događa se izvan istinske ljudske dimenzije. Kršćanstvo što ga nudi Krist ove legende "nije u odnosu s međuprostorom gdje čovjek živi i gdje se ostvaruje njegovo svagdanje

⁷⁶ Isto, str. 127.

⁷⁷ Isto, str. 128.

⁷⁸ Usp. isto, str. 129.

⁷⁹ Isto, str. 132.

⁸⁰ "Taj Krist nije sa stvarnim svijetom u onom svetom odnosu stvarne ljubavi koja ga čisti i obnavlja; on ima samo sućut koja poziva na napuštanje svijeta. To je odvojeni Krist. Krist koji postoji samo za sebe. On na svijet ne dolazi od Oca i iz svijeta ne odlazi Ocu. Ne ljubi svijet takav kakav je načinjen niti ga zapravo vodi 'kući.'" (str. 136.)

postojanje”.⁸¹ Odatle slijedi da Krist legende nije pripovijedanje nekog vjernika, nego je odgovor bezbožnog pobunjenika Ivana Karamazova bratu Aljoši. S toga gledišta, Veliki je inkvizitor sam Ivan koji, da se suprotstavi kršćanstvu, dopušta samo “čisto” i apsolutno kršćanstvo; istodobno je “pokušaj neutraliziranja kršćanstva” odbacivanjem svakog stupnjevanja i prisiljavanjem na isključivost *ili – ili*, na kršćanstvo “bez grešnosti”.⁸²

Pred Kristom koji ne pozna prave poslušnosti prema stvarnosti svijeta, koji na patnje svijeta gleda kao stranac i odsutan, ne može iscijeliti svijet od njegove bijede jer On ima samo sućut koja poziva da se napusti svijet. Ovaj Krist nije sa stvarnim svijetom u onom svetom odnosu ljubavi koja ga čisti i obnavlja, nije ni Utjelovljeni ni Riječ, ne izražava ono što je odlučujuće u kršćanskoj objavi. Tako Ivanova pobuna “zapravo znači pobuniti se protiv Boga, koji je Bog ljubavi i poniznosti, odnosno u ovom slučaju, Bog stvarnosti”.⁸³

Za Guardinija Krist Novog zavjeta određen je za određeni plan, plan stvaranja, dok je Krist legende čini se suprotstavljen stvaranju i objavi kao da stvaranje nije izveo *Logos* koji je, da ga otkupi od grijeha, postao tijelom. “Ne” koje Guardini suprotstavlja Velikom inkvizitoru tako je motivirano polazeći od Kristova posluha Ocu koji “nije toliko posluh onome koji pušta da se žrtvuje za svijet posrnuo u besmisao, nego više posluh koji proslavlja utjelovljenu Riječ koja je u tijelu i duši primila stari Očev svijet i ucjepljuje ga u novo stvaranje”.⁸⁴

Guardini je uvjeren da u ovoj svojoj interpretaciji nije pretjerao i nastoji izbjeći i idealističku kierkegaardovsko-barthovsku kristologiju koja čovjeka i Boga potpuno razdvaja, razrješujući

⁸¹ Isto, str. 133.

⁸² Usp. isto, str. 141. Pod ovim vidom, kako s pravom piše Esposito, mora se “posve razdvojiti čovjeka i Boga, narav i milost, vrijeme i vječnost. Razriješiti *complexio oppositorum* njihova odnosa u terminima čiste drugosti. Protiv ovakva gledišta ustaje Guardinijev katolicizam, njegova unutarnja politička *intentio*: apsolutni teizam barthovskog rješenja nije drugo nego spekulativni obrat modernog ateizma. U oba slučaja, makar iz suprotstavljenih perspektiva, lom bipolarnosti dobiva isti rezultat: izolaciju čovjeka od Boga. Na mjestu njihova križanja smješta se legenda o ‘Velikom inkvizitoru’ Dostojevskog. Ona u Guardinijevoj interpretaciji izražava upravo točku u kojoj se moderni ateizam susreće i udvostručuje u kirkegaardovsko-barthovskom teizmu. Izobličenu Velikog inkvizitora spekulativno odgovara izobličenje Kristova lika.” Usp. R. Esposito, *Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, u: *Il Centauro* 6 (1986.), str. 103-139, ovdje: str. 107.

⁸³ Usp. isto, str. 135.

⁸⁴ Isto, str. 136.

“complexio oppositorum” takva odnosa u terminima čiste imanencije ili čiste drugosti. Ako je Bog posve Drugi, događaj Utjelovljenja se obezvrjeđuje i pogrešno se shvaća (*der Verlust der Immanenz Gottes*).⁸⁵ Zato on nikada nije prihvatio barthovsko “aut-aut” između objave i religije, a u kierkegaardovskom shvaćanju kršćanstva prepoznaje neku vrst “nordijskog mučenja”.⁸⁶ Dijalektička teologija gubi iz vida katolički pojam “analogije” kao uzlaznog puta od svjetovnog do božanskog, te je tako u opasnosti umanjiti važnost Kristovog događaja. Guardini priznaje zasluge Kierkegaardu zbog toga što je jasno istaknuo dimenziju “sablazni” i paradoksalnosti događaja utjelovljenja, Boga koji se u Kristu objavljuje kao “posve Drugi”, ali smatra da sve to može dovesti i do gubitka povijesnosti koju je Krist donio, do uništenja kontinuiteta i pretjeranog pesimizma, do nemogućnosti posredovanja Kristova otajstva.

Istina Utjelovljenja svoje pravo lice pokazuje u *kenozi*. Guardini nastoji razaznati kristološki sloj ovoga događaja u drugom velikom liku Dostojevskoga, u junaku romana *Idiot* knezu Miškinu.⁸⁷ Život kneza Miškina istinska je ljudska egzistencija. No, pokušamo li prodrijeti u nutrinu života ovoga čovjeka, odmah zapažamo da sve “čini se ukazuje na nešto što nadilazi ljudsko”.⁸⁸ On je izvanredno otvoren prema svima. Njegova ljubav i neizmjerana sposobnost sućuti dosežu do potpunog zaborava sebe. On vidi nedostatke, ali ih prihvaća realistički i objektivno. “Ipak, u ovoj objektivnosti učinjen je poziv - bez ikakva *pathosa*, nego s određenim mirom i uzvišenim realizmom - na ono što je svaki čovjek pred Bogom i pomaže mu se da spozna vlastiti duhovni položaj, da pronađe unutarne jedinstvo samoga sebe.”⁸⁹

⁸⁵ Usp. isto, str. 137-141. 325 ss. Prema Guardiniju, Dostojevski je napisao *Braću Karamazove* samo kako bi “ljude prisili da shvate kako čisto, idealno kršćanstvo nije nešto apstraktno, nego vidljivo, stvarno, moguće”. Ovaj se navod nalazi u izvornoj redakciji djela. Usp. H. Küng-W. Jens, *nav. dj.*, str. 225.

⁸⁶ Guardini je napisao dva vrijedna spisa o S. Kierkegaardu: *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, u: *Unterscheidung des Christlichen*, (Band 3: Gestalten), str. 27-58.; *Vom Sinn der Schwermut*, *nav. dj.*, str. 59-93. Vidi također o odnosu između apsolutnog i konačnog, Stvoritelja i stvorenja: R. Guardini, *Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche*, u: *Unterscheidung des Christlichen*, (Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie), str. 289-306.

⁸⁷ Guardini priznaje kako mu je iščitavanje *Idiota* pomoglo pronaći ključ pristupa Evanđelju po Ivanu i odnosu između pitanja upućenih Kristu i njegovih odgovora u tom Evanđelju (str. 297.).

⁸⁸ Usp. isto, str. 283.

⁸⁹ Isto, str. 279.

Svim se ovim odlikama pridodaje iskrenost. U njemu je potpuno poslušni stav prema istini. Sjedeći u vlaku na putu koji ga vodi u Rusiju, veli da sada ide “k ljudima”, osjeća zadaću da “čini istinu” i spreman je izvršiti je u vjernosti znajući da je sam i da pred sobom ima težak put. I za njega će se misliti da je “dječak”, odnosno pojava prema nebeskoj logici i stoga previše prostodušan, neprikladan za život na zemlji, po zemaljskoj logici slabić, pravi idiot.⁹⁰

No, interpret se pita: nije li Miškin čovjek koji upravo jer sablažnjava pokazuje da je došao od drugud i da živi unutarnjim životom po višim mjerilima? Nastasja je ta koja primjećuje tu stvarnu kneževu *drugost*.⁹¹ Tako se Guardinijevo razmišljanje zaustavlja na temi *sablazni*.⁹² U Novom zavjetu božanska istina i vječna ljubav pokazali su se živima s Kristom, ali “u liku sluga”, odnosno kao ljudska riječ i djelovanje. Pred tom činjenicom razbuđuje se osjećaj hitnosti da se Božji *logos* u svojoj slobodi i apsolutnosti očuva od prividnoga “potamnjenja božanskog svjetla u zemaljskom sraščivanju” i od zarobljavanja “znakovitosti, božanske inteligibilnosti, slobodne i neograničene u vremenske i prostorne okvire povijesne stvarnosti”.⁹³

Kako bi se shvatila i prihvatila ta nečuvana novina, potrebna je unutarnja spremnost. Kao što se Krist mogao objaviti samo “malenima” koji ništa ne znaju o “interesima” te “carinicima i grešnicama”, koji su već osuđeni zbog javne “sablazni” pa se, dakle, ne mogu nad njim sablazniti, tako i Miškinovu egzistenciju ne može shvatiti nitko tko nema mudrosni duh djeteta. Međutim, konačni knežev identitet definitivno otkriva Nastasja, kad veli: “Zbogom, kneže, prvi sam put vidjela čovjeka.” Ali paradoksalno, potpuno ljudski čovjek *nije više samo ljudski*: “Toliko je bijedno čovjekovo stanje i tako božanski veliko ono što se od njega htjelo načiniti da možemo reći: samo Bog može ostvariti čisto čovještvo. Biti uistinu čovjek nije nešto prirodno, nije očito dano polazište. Ne može se ostvariti svojim ljudskim silama. *Ljudski čovjek* je ideologija. Istinski čovjek ne može doći osim od Boga.”⁹⁴

⁹⁰ Usp. isto, str. 285.

⁹¹ Usp. isto, str. 294 ss.

⁹² Usp. isto, str. 299 ss.

⁹³ Usp. isto, str. 299.

⁹⁴ Isto, str. 303.

U kontekstu odnosa s Rogozinom smješteno je tajanstveno napastovanje i knežev grijeh. Miškinovim padom čini se pada i Guardinijeva interpretacija kneza kao simbola Krista, ali interpret odgovara na posve izvoran način: "No, kad Miškin 'pada', kad griješi upravo ondje gdje Krist ostaje budan i potpuno nedodirljiv zar ne bi bilo previše osobna ideja, povoljna hipoteza tumačenje njega kao znaka religiozne pobožnosti Dostojevskog? Zar on, poznajući granice Bogu zadane dužnim poštovanjem u *simboličkom pripovijedanju* one presvete povijesti kao čovjekove povijesti, ovdje je pripovijeda kao poraz, a ne kao pobjedu, da bi sva čast pripala Bogu?"⁹⁵

Tako je Dostojevski nastojao u čisto ljudski jezik pretočiti ono božansko otajstvo, služeći se *simboličkom formom*.⁹⁶ Otuda Guardinijev zaključak da je "odgovorno posredništvo" ipak moguće: "Dostojevski si je, izgleda, nametnuo neizmjernu zadaću [...] ne izravno ispričovjediti Kristov život u samom sebi, [...] nego dati da se pojavi slika Čovjeka-Boga u proziranju jedne ljudske osobe. Može li se život Čovjeka-Boga [...] pretočiti u ljudski život i ispričovjediti, a da taj čovjek ne ispadne smiješan ili da Sin Božji ne bude ogoljen od svoga božanstva? Ako u svojoj interpretaciji ne griješimo, Dostojevskom je bilo dopušteno da razriješi taj problem."⁹⁷

U monografiji o Dostojevskom, kao što smo vidjeli, provlači se problematika kristologije u novom vijeku: (ne)mogućnost

⁹⁵ Isto, str. 209.

⁹⁶ "Simbolička" interpretacija nekih likova Dostojevskog nije alegorija, ni parabola, ni metafora, nego simboličko predstavljanje, simbol. Pred njim, veli Guardini, "osjetit ćemo da nas sve točke ove egzistencije upućuju na jedan plan koji stoji iza nje; ne namjerno, daje se zapaziti dvostrukost jedinstvenog značenja, [...] što je moguće samo ako [...] ostane [...] nemogućnost obdarena značenjem, [...] rječita nemogućnost." Upravo je ta nemogućnost onda odlučujući simbol (usp. str. 319).

Na istom tragu je i interpretacija W. Jensa: "Isus, čiji je život Dostojevski [...] htio opisati i kome se ipak, poznajući vrlo precizno granicu između pjesništva i navještaja, približio s dobrim razlozima samo neizravno [...]; samo upućujući [...]; samo - i poglavito! - izmišljajući čovjeka, Miškina, idiota koji ilustrira potrebu spasenja svijeta [...] to je 'najisusovskiji lik' Dostojevskog; ne slika kao Isusov odraz [...], nego zacijelo sljedbenik u nesretnim vremenima, [...] žrtva, [...] brat [...] koji Isusu iz Nazareta daje profil mogućeg čovjeka [...]" (usp. *nav. dj.*, str. 241-242).

⁹⁷ Isto, str. 313. Isto pitanje ostaje aktualno sve do danas u suvremenim kristološkim promišljanima, primjerice u narativnoj teologiji ili pak u filozofskoj kristologiji.

kršćanske poruke, odbacivanje utjelovljenja i sablazan zbog povijesne i ljudske 'kontaminacije' Božjeg logosa. To su samo neki vidovi "krize vjere" u modernom dobu koju pisac i filozof Dostojevski izričito tematizira. Teolog Guardini iznosi jednu originalnu tezu (koju su mnogi osporavali) prema kojoj se autentični Kristov lik u spisima ruskog pisca nalazi u knezu Miškinu, a ne u legendi o *Velikom inkvizitoru*. Krist *Legende* je izobličena Kristova slika, projekcija ateističke i pobunjeničke duše Ivana Karamazova.

2. 6. Hölderlin: Krist - Spasitelj i "spasitelji" u mitu i politici

Kod Hölderlina Guardini istražuje njegovo dvoznačno kristološko razmišljanje, gdje se Kristov lik pokušava izjednačiti s ostalim mitološkim likovima "spasitelja" svijeta. Ta nemogućnost neokrnjene i cjelovite kristologije nije tek subjektivna činjenica u Hölderlinovu životu, nego ona obilježava novovjekovne ljude i 'pokršćansku religioznost'.

Za Hölderlina Guardini kaže da je on nakon antike, "jedini pjesnik kojemu se može vjerovati kad kaže da vjeruje u bogove".⁹⁸ U rasporedbi našega rada možemo slijediti samo one ulomke i zaključke koji nam pomažu uočiti značenje Hölderlinove poezije s obzirom na kristološku problematiku.

U Hölderlinovu pjesništvu Kristov je lik uistinu značajan. X. Tilliette⁹⁹ dobro primjećuje kada tvrdi, za razliku od Heideggerove interpretacije u kojoj se gotovo posvema zanemaruje važnost Kristova lika u Hölderlinovoj poeziji, osobito u njegovim zrelim godina, da Guardini s pravom pridaje veliku važnost kristologiji pjesnika.

Nakon određenog razdoblja odbacivanja, Kristov lik ponovno izranja s vlastitim razlikovnim obilježjem.¹⁰⁰ U pjesnikovom duhovnom razvoju Guardini razlikuje tri faze.¹⁰¹ Prva odgovara njegovoj mladenačkoj religioznosti: on od svoje okoline prima određeno poimanje Krista. To je Krist uspomena iz djetinjstva.

⁹⁸ Usp. R. Guardini, *Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig, 1939., str. 16. (citiramo II. izdanje, München, 1955.).

⁹⁹ Usp. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1989., str. 406-413.

¹⁰⁰ Guardini primjećuje kako se Hölderlinov Krist jasno razlikuje od racionalističke kristologije koja je u Kristu vidjela samo 'mudraca', ali i od historicističke kristologije za koju je Krist 'religiozni genij'. Usp. isto, str. 495.

¹⁰¹ Usp. isto, str. 498.

Odnos pjesnika s Kristom nije autentičan, nego je posredovan samo uspomenom.¹⁰² Nadalje, u drugoj fazi dolazi do krize: pjesnik gubi svaki dodir s kršćanskom naukom i sav se okreće drevnim božanstvima prirode. U trećem razdoblju, razdoblju najvećega pjesničkog stvaralaštva, Kristov lik zadobiva novo obilježje.¹⁰³

U Guardinijevoj interpretaciji Empedoklova se lik pojavljuje s Kristovim crtama. Empedoklo nas podsjeća na Krista svojom mudrošću, svojom snagom koja pritječe u pomoć, svojom blagošću koja je spremna oprostiti. Nadalje, paralelizam se susreće u trenutku kad Empedoklo posve gospodari scenom: nema pravih sugovornika niti dostojnih protivnika pa se "njegova drama zbiva u samoći između njega i božanstva".¹⁰⁴ No, dublja i radikalnija sličnost je u svijesti da mora izvršiti jedno poslanje (*Sendungsbewußtsein*), što je u Empedoklovu slučaju "sveopće posredništvo", sposobno premostiti ponor između božanskoga i ljudskog.¹⁰⁵ To potpuno posredovanje svoje osobito značenje postiže u svijesti neizbježnosti žrtvovanja sama sebe, smrti koja jedina može ponovno vratiti "uništeni smisao" postojanja.¹⁰⁶

Hölderlinovo poimanje "mitske patnje" zapravo uključuje da se izvorno jedinstvo cijepa kako bi stvari i događaji mogli postojati. Ali svaka pojedina stvar žudi za ujedinjenjem s onim što je drugo od nje i vratiti se u puno i posvemašnje jedinstvo. Poslanje, stav i sudbina tako podsjećaju na otkupiteljsko Kristovo djelo i njegovu želju da "svi budu jedno".¹⁰⁷ Dodatna sličnost jest u činjenici da Empedoklo, čini se, ispreplećući mitsku i povijesnu dimenziju, priziva postojanje koje je istodobno u onostranosti i u ovostranosti, metafizičko i ovosvjetsko.¹⁰⁸

Prvi doista kristološki himan jest onaj bez naslova koji se obično citira prema prvom stihu: "Pomiritelji, kojima nikada ne vjeruješ" (*Versöhnender, der du nimmer geglaubt*).¹⁰⁹ U ovom himnu Hölderlin je htio učiniti sintezu i pomirbu Krista s prirodnim bogovima, fuziju božansko-poganskog elementa s kršćanskim.¹¹⁰ No, Hölderlin u tome ne uspijeva i kršćanstvo biva podvrgnuto antici. Kristov dolazak nije konačna riječ povijesti. Krist neizbježno

¹⁰² Usp. isto, str. 496.

¹⁰³ Usp. isto (*Der Sinn der Hölderlinischen Christusgestalt*), str. 564-577.

¹⁰⁴ Usp. isto, str. 503-504.

¹⁰⁵ Usp. isto, str. 504.

¹⁰⁶ Usp. isto, str. 505.

¹⁰⁷ Usp. isto, str. 506.

¹⁰⁸ Usp. isto, str. 507.

ima samo "privremeni" karakter. Naime, svaki spasitelj, polazeći od različite perspektive, tvori vid iste velike sveukupnosti.¹¹¹ Kristov lik svoju ulogu iscrpljuje u činjenici da predstavlja općenito božanski element.

Slične motive razvija u drugoj velikoj pjesmi posvećenoj Kristu, "Jedini" (*Der Einzige*). Kod ovog se Krista susreće podjela u njegovu duhu. U ovom se himnu naviješta potreba konačnog izbora između Krista i bogova.¹¹² Naime, drugi su bogovi "moćnici svijeta", tj. oni su svjetski, dok je "šutljivi genij" Krist "duhovan", najponizniji i najjednostavniji, "kućni dragulj", "Ljubav koja zna sve zaboraviti" (*die allevergessende Liebe*).¹¹³ Ipak, pjesnik je još jednom izbjegao *aut-aut*, ili-ili, kako bi utvrdio jednaku moć i značenje trima velikim spasiteljskim božanstvima: Heraklu, Dioniziju i Kristu.¹¹⁴

Kristov lik u Hölderlina postaje snažniji u himnu *Pathmos*.¹¹⁵ Ovdje je on nazvan polubogom i kao takav razlikuje se od svojih učenika i od ljudi općenito. On se pojavio u vrijeme udaljenosti bogova kako bi najavio "kraj dana". "Krist dolazi k nama, ljudima bez srca i bez bogova, u tamnicu svijeta ovoga vremena."¹¹⁶ Svi momenti kristološkog događaja preuzeti su u himnu i prilagođeni prema pjesnikovu mitskom pristupu. Podsjeća se na putovanje učenika u Emaus (Lk 24, 29), a Uskrsnuli koji s njima ide je "sjena Ljubljenoga".¹¹⁷

Uzašašće označava "odlazak posljednjega poslanog Boga sa svijeta koga su sada svi bogovi napustili". Svijet, dakle, nije otkupljen. Kristova zadaća nije bila osloboditi od one noći, nego "darovati snagu kako izdržati".¹¹⁸ "Treba šutjeti o svetome u vremenu bez Boga."¹¹⁹ Krist je "još živ" u onostranosti (*in der*

¹⁰⁹ Usp. isto, str. 512.

¹¹⁰ Usp. isto, str. 515, 520, 573.

¹¹¹ Usp. isto, str. 519-520.

¹¹² Usp. isto, str. 523-525.

¹¹³ Usp. isto, str. 557.

¹¹⁴ Usp. isto, str. 529-539.

¹¹⁵ U ovoj se pjesmi pojavljuje i lik apostola Ivana "pozorna čovjeka... koji je lice Božje točno vidio"; taj izričaj Guardini povezuje s uvodnim riječima iz 1. Ivanove poslanice 1, 1.

¹¹⁶ "... so kam Christus zu uns Herzlosen, Götterlosen, den gefangenen Schatten dieser Weltzeit" (str. 512.).

¹¹⁷ Usp. isto, str. 540-542.

¹¹⁸ Usp. isto, str. 542-543.

¹¹⁹ Usp. isto, str. 550.

Entrückung) kao i svi drugi nositelji spasenja koji su mu prethodili, božanski Očevi sinovi i "heroji" koji su se pojavili na svijetu.¹²⁰

Za Guardinija u analiziranim je tekstovima ipak moguća bilanca o Kristovu identitetu.¹²¹ Ponajprije Hölderlin nikad u Kristu nije vidio samo čovjeka. On ga smješta u kontekst "nebeskog zbora". Krist je posljednje očitovanje božanskog u sumraku bogova. Hölderlin zapravo primjećuje duboku razliku. U njega je "samosvijest radikalno drukčija od drugih bogova kojoj su različiti podrijetlo, tipologija i temelj".¹²² U Kristu je "nešto što se izgleda nameće snagom *suverene inicijative* koja nadilazi i same Hölderlinove želje. Kamo u konačnici smjera ta inicijativa i kako bi se Hölderlin naposljetku prema njoj odredio", nikada neće biti jasno.¹²³

Naš autor opaža razdor u pjesnikovoj nutрини: srce očarano Kristom potiče ga da mu prida veću važnost u odnosu na 'druge bogove', ali ga u tome priječi njegov um. U Holderlinovu stavu tako dolazi do izražaja iskustvo autonomnosti svijeta, a Bog je nadomješten prirodom koja poprima klasične božanske pridjeve.

Na ovu metamorfozu 'religioznog' između moderne i postmoderne ukazuje Guardini u izvrsnoj teološko-političkoj studiji pod naslovom: *Spasitelj u mitu, u objavi i u politici*.¹²⁴ On najprije polazi od propedeutskoga uvoda, to jest od promišljanja fenomenologije i znanosti o religijama, a zatim uvodi kristološku problematiku. Iako je Krist Spasitelj za kršćansku objavu, svijet pretkršćanskog mita i svijet postkršćanstva u novom vijeku nastanjuju drugi likovi "spasitelja". Nakon što je opisao likove "spasitelja" u mitovima (Oziris, Dionizije, Apolonije, Baldur i dr.), on pokušava istaknuti kvalitativnu razliku između njih i Krista.

¹²⁰ W. Jens dobro primjećuje kako se ovdje radi o "idiličnoj poeziji koja ne poznaje muku i križ, nego je posve usmjerena na nepovijesno pomirenje". *Usp. nav. dj.*, str. 131.

¹²¹ *Usp. isto*, str. 556-574.

¹²² "Ein Anspruch von wesenhaft anderer Art, als bei den übrigen 'Göttern', macht sich geltend; anderswoher kommend, anders geartet, anders begründet" (str. 567-568).

¹²³ "... etwas, das mit einer Hölderlin eigenem Wunsch gegenüber souveränen Initiative vordrang. Wohin diese Initiative zutiefst gerichtet war, und wie Hölderlin sich vor ihr endgültigerweise entschieden hätte, steht dahin" (str. 574).

¹²⁴ *Usp. R. Guardini, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung* (1946.), u: Unterscheidung des Christlichen, (Band 2: Aus dem Bereich der Theologie), str. 155-204.

Krist nije ni na kakav način inkarnacija mita i on se ne može razumjeti na mitološki način iz dva osnovna razloga. Ponajprije, zbog toga što Krist utjelovljuje načelo *povijesti*. On pripada povijesti i svaki pokušaj mitskog tumačenja uništava njegovo biće. Upravo radi svoje povijesnosti, Krist se nalazi u radikalnom kontrastu s mitskim svijetom.

Drugi razlog koji Kristov lik suprotstavlja "mitskim spasiteljima" treba tražiti u činjenici da prvobitni čovjek, kada stvara mitove, nema još jasnu svijest o vlastitoj odvojenosti od prirode. Zbog toga mitski spasitelji izražavaju "religioznu pobožnost" koja se sastoji u predanosti i prilagođavanju cikličkim ritmovima prirode. Pojedinaac je "zatvoren unutar prirode", u ukleti krug iz kojega nema izlaza. Mitski spasitelji ne oslobađaju čovjeka od toga tragičnoga ritma egzistencije. "Spasitelji i njihovi mitovi su izražajni oblici ovog ritma koji protječe samom kozmičkom egzistencijom; oni su izričajni oblici tog prolaska jedinog života koji se događa uvijek nanovo, jedine prirode koja se zbiva kroz rađanje i smrt, kroz cvjetanje, plodjenje i uvenuće (...). Oni jesu otkupitelji, ali unutar neposrednog kozmičkog ritma koji oni takoreći potvrđuju (čine ga definitivnim). (...) Tko je dakle Krist? On je upravo onaj koji otkupljuje od onoga što se izražava kroz rečene spasitelje. On oslobađa čovjeka od neizbježivosti događanja života i smrti, svjetla i tame, uspona i pada. On dokida monotoniju prirode koja začarava prividno prepuna svekolikog smisla egzistencije, koja u stvarnosti rastvara svekoliko osobno dostojanstvo."¹²⁵

Samo Krist oslobađa u pravcu slobode koja dolazi iz Božjeg gospodstva, a ne iz prirode. Krist otvara osobi ontološki prostor, prostor za etički odluku između dobra i zla, "pozivajući osobu i smještajući je unutar njezine vječne odgovornosti. On uspostavlja apsolutnu razliku. Čini jasnim značenje osobne odluke".¹²⁶

Odbacujući Nietzscheove optužbe na račun kršćanstva prema kojima Krist otkupljuje čovjeka od nagona kako bi ga usmjerio prema duhu, to jest od Dionizija do Apolona, Guardini odgovara da Krist "objavljuje da postoji i ono Drugo – uistinu i apsolutno Drugo, koje ne pripada više dimenziji svijeta. (...) Krist je oslobođen od magijske moći svijeta, potpuno ukorijenjen u Očevu svetu volju".¹²⁷

¹²⁵ Isto, str. 173-174.

¹²⁶ Isto, str. 176.

¹²⁷ Isto, str. 177.

Ne samo poganski antički mitovi, ističe Guardini, nego i svaki oblik *sakraliziranja politike* u liku političkih “spasitelja”, kao što se to dogodilo za vrijeme nacionalsocijalizma u Njemačkoj (A. Hitler), predstavlja *ponovni pad* u mitsko, negaciju Krista i antikristovski projekt.¹²⁸ U “spasiteljima” u mitu i u politici, zaključit će naš autor, može se tek prepoznati nostalgija za istinskim Spasiteljem. Krist je stoga onaj koji obistinjuje antički mit i oslobađa od “spasitelja” u modernim političkim mitovima i ideologijama. Samo Krist stoji na apsolutnoj točki, izvan tkiva zatvorenih ljudskih društvenih tvorevina, njihovih tradicija, grupnih ponašanja, automatizma nemilih ponašanja kojima korijenje seže sve do tamnih predjela čovjekove biološke baštine. Tek je iz te točke moguć posve nov pogled na čovjeka.¹²⁹

ZAKLJUČAK

Kristov lik ne smije biti ljudima dalek. Nažalost, teološki i crkveni govor o Kristu ostao je kroz povijest bitno “obramben”: nastojalo se, naime, obraniti Kristovo božanstvo i pokazati što Isus nije bio. Preostaje, smatrao je Guardini, pozitivan rad: pokazati u čemu se sastoji punina Isusova čovještva i njegova neponovljiva povijesnost. Ako kristologija želi izbjeći “apstraktne primjene”, tada Isusova konkretna egzistencija, njegova samosvijest, njegova predanost Bogu, njegova poruka, djelovanje i patnja, trebaju osvijetliti našu ljudskost. Teologija, dakle, ne smije izgubiti svoju navjestiteljsku, duhovno-mistagošku sastavnicu vjerodostojnoga govora o Kristu. Dakako, time ona ne treba izgubiti i svoju znanstvenu ozbiljnost, ali je uvijek u službi onoga poslanja koje je Crkva od Isusa primila. Stoga je trud ovoga teologa bio usmjeren na “vjerničko produblјivanje” evanđeoskih scena (kristološka ‘mistagogija’) kako bi se olakšao susret s Isusom Kristom i otvorio prostor za osobno iskustvo u vjeri.

Vjeran ovoj hermeneutičkoj perspektivi, u svojim dijaloškim monografijama naš autor je ukazao na nužnost da kristologija bude u dijalogu s drugim područjima ljudskog stvaralaštva,

¹²⁸ Usp. isto, str. 178; 189-199.

¹²⁹ Usp. R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, u: Unterscheidung des Cristlichen, vol. 1., str. 21-43., ovdje: 32-33.

osobito s književnošću i pjesništvom, te da njihove rezultate unosi u svoja promišljanja.

Teološko-literarni opus Romana Guardinija predstavlja uspjeti pokušaj da se u zrcalu i prisposdobi književnosti približimo Kristovu liku. Ovaj indirektni put ili 'neizravni navještaj' Krista ima trajnu teološku vrijednost i za suvremene tražitelje Krista.

IN SEARCH OF CHRIST

Christological problems in dialogue monographs
of Romano Guardini

Summary

In this work the author analyses Christological problems found in the dialogue monographs of Roman Guardini. The work is divided in two parts. The first part presents Guardini's hermeneutic activity as a specific feature of his theology, and also his theoretical thoughts and theses on what the meaning is and how the interpretation of literary texts should develop. The dialogue monographs point to the necessity for theology to be in dialogue with other areas of human creativity, especially with literature and poetry, and that the results are conveyed to its evaluation.

In the second part of the work, starting from the hermeneutic background of his theological analysis that makes the expression "Christian view of life" understood as an encounter between faith and the world, the author analyses Christological problems in his works relating to Dante, Pascal, Dostoievski and Hölderlin. The study about Dante points out the anthropological aspect in particular, i.e. the problem of the meaning of finality and human history that reaches its own fullness in the light of human existence of Jesus Christ. Interpreting the figure of Pascal it is shown how philosophical anthropology gets its fullness in theological anthropology. In the monograph about Dostoievski the problems of (im) possibility of Christian message is treated, and with Hölderlin his two-valued Christological thinking is investigated, where Christ's figure seems to be equated with other mythological figures of "saviours" of the world. That impossibility of an integral and entire Christology marks the people of modern time and "post-Christian religiosity".

Key words: *Christology, anthropology, dialogue between theology and literature (poetry), art of interpretation, Christian view of life, Dante, Pascal, Dostoievski, Hölderlin.*