

## IZAZOV POJMA SOLIDARNOST ZA SUSTAVNO-TEOLOŠKO PROMIŠLJANJE

Željko TANJIĆ, Zagreb

### Sažetak

Autor članka, polazeći od sve čeće upotrebe pojma solidarnosti u sustavno-teološkoj literaturi, ponajprije analizira neka obilježja ovoga pojma koja smatra važnima za daljne teološko promišljanje, kao što su pravni korijeni pojma, njegova upotreba u kontekstu etike te odnos pojma »bratstva«, kao temeljnog postulata Francuske revolucije i solidarnosti. U drugom se poglavlju osvrće na neke elemente teološkog govora o solidarnosti i to na temelju Svetog pisma i nauka o Trojstvu. U trećem poglavlju autor progovara o teološkim promišljanjima koja govore o solidarnosti. Radi se o promišljanju H. Peukerta, J. B. Metz i T. Pröppera koji su svaki na svoj način, ali i sa nekim zajedničkim odrednicama pokušali vidjeti prostor za govor o solidarnosti unutar teološkog promišljanja polazeći prije svega od traženja mogućeg bezuvjetnog temelja slobodnog i solidarnog djelovanja.

*Ključne riječi:* solidarnost, sloboda, zastupništvo, komunikacija, zajednica, autonomija.

### 0. Uvod

Promišljati o solidarnosti iz sustavno-teološke perspektive znači poći u susret ne malom izazovu. Naime, premda je pojam solidarnost postao sastavnim djelom teološkoga rječnika zanimljivo je vidjeti kako povijest njegove upotrebe do druge polovice dvadesetog stoljeća ne ostavlja dublji trag u sustavno-teološkim promi-

---

<sup>1</sup> Usp. H. FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I-II, München 1963.; P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo, 1988.; R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (ur.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1992.; G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002. U tome pogledu zanimljivo je konstatirati kako natuknicu »solidarnost«, premda veoma šturo opisanu, nalazimo u: A. REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, Zagreb, 2002.; G. CANNOBIO, *Mali teološki leksikon*, Zagreb, 2002., str. 250. Natuknicu »solidarnost« možemo naći u drugim važnim leksikonima i rječnicima: A. BAUMGARTNER, »Solidarität«, u: *Leksikon für Theologie und Kirche (LThK)*, vol. 9, Freiburg i. Br., <sup>3</sup>2000., str. 707.; H. VORGRIMLER (ur.), *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br., 2000.

šljanjima. Dovoljno je u tu svrhu prelistati neke od poznatijih teoloških rječnika i leksikona i ustanoviti kako se u njima ne nalazi natuknica solidarnost sve do izdanja tiskanih u devedesetim godinama prošloga stoljeća.<sup>1</sup>

U ovom ćemo članku najprije vidjeti nekoliko napomena o pojmu solidarnost koji nam se čine važnim za teološku interpretaciju, zatim ćemo se osvrnuti na biblijsko shvaćanje solidarnosti kao i na važnost govora o Trojstvu za govor o solidarnosti te pokušati pokazati na koji se način solidarnost shvaća unutar promišljanja nekih teologa koji ne samo da su se bavili pojmom solidarnost nego su svojim teološkim promišljanjem bili i jesu ne samo dobri analitičari trenutka teološke misli i crkvene i društvene stvarnosti nego su i pokušali odgovoriti na pitanje što teologija ima ponuditi u svijetu današnjih znanosti i današnje misli. Ipak prije nego to učinimo nameće se pitanje zašto uopće koristiti pojam solidarnost u teologiji? Odgovor na ovo pitanje zapravo upućuje na povijesnu dimenziju ne samo teološkog promišljanja nego i samo života Crkve u čijoj je službi teologija kao »intellectus fidei«. Teologija, kao i cjelokupna vjera Crkve participira na, i ostvaruje svoje poslanje u određenim povijesnim okolnostima koje u svjetlu Objave ne samo promišlja, nego i oblikuje i kroz njih posreduje nove poglede na životno iskustvo i stvarnost, ali isto tako se i sama daje oblikovati novi izazovima. Takav je slučaj i sa pojmom solidarnost koji u teološkoj misli, kao što rekosmo, nije bio nosivi pojam, ali se nametnuo kao izazov trenutka te ga treba ne samo osvijetliti s teološke strane nego vidjeti i njegov doprinos obogaćenju načina shvaćanja i prenošenja Objave u današnjem vremenu.

## **1. Nekoliko napomena o pojmu »solidarnost« važnih za njegovu teološku interpretaciju**

### *1.1. Od pravnog ka etičkom pojmu*

Ne ulazeći detaljno u povijest samog pojma solidarnost za daljnje teološko promišljanje čini mi se važnim napomenuti nekoliko važnih činjenica.

Kao prvo treba istaknuti kako se ovaj pojam prvotno ukorijenio unutar pravne terminologije i to u kontekstu onoga što nazivamo »solidarna odgovornost«: svaki pojedinac unutar grupe, zajednice koja se zadužila zbog ostvarivanja određenog plana može biti odgovoran i opterećen dugovima i propustima drugih.<sup>2</sup> Polazeći od te činjenice M. Weber je sadržajno proširio značenje pojma solidarnosti istaknuvši kako socijalni odnosi u određenim uvjetima imaju kao posljedicu da pojedini čini koje pojedinac poduzima mogu biti na korist ili na štetu svima. Svi

---

<sup>2</sup> Usp. K. E. LØGSTRUP, »Solidarität und Liebe«, u: F. BÖCKLE – F.-X. KAUFMANN – K. RAHNER – B. WELTE (ur.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (CGG)*, vol. 16, Freiburg i. Br., 1982., str. 99; A. BAUMGARTNER, »Solidarität«, nav. dj., str. 707.

su odgovorni za ono što pojedinac čini u zadanom okviru djelovanja, kao što svi koriste i prednosti koje iz toga proizlaze.<sup>3</sup>

Upravo na temelju takvog promišljanja K. E. Løgstrup ističe kako u prijelazu iz pravnog u etičko značenje ovog pojma dolazimo do zaključka da se radi o međusobnoj ovisnosti osoba i to na temelju onoga što ih međusobno povezuje. Pri tome treba imati na umu da ono što obvezuje i povezuje ne mora biti utemeljeno na djelatnoj odluci svakog pojedinca nego ono može biti prethodno zadano, bez obzira da li se pojedinac s time slaže ili ne. Dakle, u pravnom pogledu naglasak leži na onome što se zajednički želi ostvariti i za što se svi zalažu dok u etičkom pogledu naglasak stoji na onome što je netko dužan učiniti spram druge osobe ili situacije u kojoj se nalazi.

»Biti solidaran znači stoga podržavati druge, na temelju zajedničkoga, onoga što pojedinca povezuje s drugima, za njih se zauzimati. U čemu se sastoji to zajedničko, što se s drugima dijeli, ostaje otvorenim; može biti sve moguće, nije utvrđeno značenjem riječi, nego se prepoznaje iz povezanosti. Također je otvoreno koliko se zauzimati za drugoga, budući da to ovisio o onome u čemu se sastoji zajedničko.«<sup>4</sup>

Iz naznačenog proizlazi nekoliko elemenata važnih za razumijevanje pojma solidarnost, kao što su potreba zajedničkog temelja ili cilja i međusobna upućenost jednih na druge te »zastupništvo« tj. spremnost da zajednica dijeli i uspjeh i promašaje pojedinaca, premda za to nisu ni zaslužni ni odgovorni. Pri tome ne treba zaboraviti kako solidarnosti nije etički jednoznačan, nego ambivalentan pojam jer se može govoriti i o solidarnosti u nejasnim i sebičnim motivima, pa i u zlu.<sup>5</sup> Poznato je naime kako je velika solidarnost i povezanost izražena među pripadnicima i članovima pojedinih skupina koje su nastale s ciljem ostvarivanja vlastitih ciljeva nasilnim putem.

### 1.2. Solidarnost u svjetlu postulata Francuske revolucije

Drugi važan element leži u činjenici da pojam solidarnost svoju važnost zahvaljuje povijesnom događaju Francuske revolucije koja je kao jedan od temeljnih postulata svoga djelovanja imala »fraternité«, pojam kojim se htjela označiti međusobna povezanost svih ljudi.<sup>6</sup> Često se u literaturi ta činjenica navodi uspu-

<sup>3</sup> Usp. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1976., str. 25.

<sup>4</sup> K. E. LØGSTRUP, »Solidarität und Liebe«, nav. dj., str. 100.

<sup>5</sup> Usp. I. ŠARČEVIĆ, »Bližnji pa drugi. Motivi, područja i oblici kršćanske solidarnosti«, u: B. VULETA – R. ANIĆ (ur.), *Kultura solidarnosti*, Split, 1997., str. 66.

<sup>6</sup> E. ARENS, »Internationale, ekklesiale und universale Solidarität« u: *Orientierung* 20 (1989.), str. 216-217.

tno i to kao prijelaz k upotrebi ovoga pojma unutar radničkog pokreta. Važno je pri tome ne zaboraviti kontekst u kojem se kao prethodnica pojma solidarnosti koristi pojam bratstva kao postulat Francuske revolucije. Čini mi se da se taj kontekst najbolje iščitava kroz samu Deklaraciju o ljudskim i građanskim pravima u kojoj se između ostaloga govori o bratstvu među svim ljudima. Nakon što se u prvom i drugom članku jasno potvrđuju naravna prava svih ljudi od trećeg do šestog članka susrećemo se sa sasvim drugim načinom razmišljanja koji na neki način dovodi u pitanje ono što je zapisano u prethodna dva.<sup>7</sup> Treći članak Deklaracije smješta suverenost pojedinca unutar nacije koja već predstavlja organizirani narod kojega zastupaju izabrani predstavnici. Iz toga proizlazi da nije narod onaj koji je direktno suveren nego su to njegovi predstavnici. Četvrti članak ide još korak dalje kada naglašava kako je korištenje naravnog prava podložno ograničenjima koja su određena zakonom. Time se nameće pitanje kako je moguće da su naravna prava, koja su proglašena neotuđivima, ograničena i kao i pitanje o tome u čemu je temelj zakona koji ih ograničava? Jer, »primat zakona u Deklaraciji dovodi u pitanje naravna prava kao takva.«<sup>8</sup> Šesti članak se poziva na pomalo nejasan pojam opće volje koja nije, slijedom Rousseauove misli ni volja većine ni volja svih nego je jedna, nedjeljiva i što je važno nije izravno povezana s individualnim pravima. Stoga se može reći da Deklaracija ne čuva tradicionalna naravna i neotuđiva prava nego stvara nove vrijednosti.

Kako ističe francuski teolog koji predaje političke znanosti na Sveučilištu u Rouenu, J. Rollet, u njoj se stavljaju na istu razinu društvo i moć i to tako da se kralja zamjenjuje općom voljom nacije. U isto vrijeme dok proklamira prava čovjeka Deklaracija zapravo povjerava pozitivnom zakonu načine na koji se stvaraju uvjeti koji garantiraju individualna prava. Pozivajući se na H. Ardent, J. Rollet ističe kako se u Deklaraciji miješaju ljudska prava s pravima građanina te ne predstavljaju pred-politička prava koja nitko ne smije i ne može mijenjati.<sup>9</sup> Osim toga ne smije se izgubiti iz vida da se u ovoj Deklaraciji negira utemeljenje ljudskih prava u Bogu, za razliku od Američke nego se ono stavlja u zakon, u opću volju. Tim usredotočenjem na zakon zapravo se relativiziraju sama prava tj. riskira se njihova primjena samo na određene kategorije. »Čovjek se po ovoj postavci nalazi u situaciji da uživa ona prava koja su mu dana kroz opću volju, tj. kroz političku moć, kroz ograničenja ustanovljena od iste moći.«<sup>10</sup> To pak znači da pravo na postojanje imaju oni subjekti kojima to priznaje opća volja tj. politička moć jer ih smatra korisnim za zajedničko dobro. I L. Negri ističe kako Francuska

---

<sup>7</sup> Sljedeće se razmišljanje temelji na: J. ROLLET, *Religione e politica*, Troina, 2003., str. 101-104.

<sup>8</sup> *Isto*, str. 101.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 103-104.

<sup>10</sup> L. NEGRI, *Ripensare la modernità*, Siena, 2003., str. 59.

revolucija izjednačava čovjeka s građaninom i na taj način potvrđuje da on ima svoju vrijednost ukoliko građanin. Ono što se ovom talijanskom filozofu i teologu čini važnim jest i činjenica da se ta prava odnose na subjekte koji su apstraktno shvaćeni kao individue bez ikakvog međusobnog utjecaja i odnosa. Negirajući odnos s Bogom, subjektu se negira i legitimnost bilo kojeg socijalnog odnosa koji nije sukladan političkoj volji, dakle socijalnog odnosa koji bi prethodio onome koji prethodi onima koje je uspostavila politička moć.<sup>11</sup>

### 1.3. Od grupne k univerzalnoj solidarnosti

Nakon promišljanja o nekim vidovima Deklaracije o ljudskim i građanskim pravima nameće se pitanje u kakvom je odnosu izneseno sa shvaćanjem solidarnosti jer se čini da ta veza i ne postoji. Ipak, ako se prisjetimo da je bratstvo među ljudima jedna od temeljnih odrednica Francuske revolucije onda je zanimljivo vidjeti da se ono smješta u kontekst anonimne opće volje, nacije i shvaćanja subjekta kao građanina koji svoje temeljne odnose ostvaruje unutar političke volje. Time se daje usmjerenje i kasnijem shvaćanju solidarnosti jer ona u konkretnim povijesnim okolnostima nije promišljena kao univerzalna solidarnost svih ljudi bez obzira na određene društvene i političke uvjete nego je upravo vezana uz određene društvene grupe i slojeve, uz ravnopravnost komunikacije i mogućnost uzvraćanja solidarnog djelovanja. Jedan od primjera takvog shvaćanja solidarnosti jest i razvoj radničkog pokreta koji je solidarnost prihvatio kao svoj vodeći motiv, ali prvenstveno kao solidarnost unutar proleterskog pokreta.<sup>12</sup> Radi se o klasnoj solidarnosti koja mora postati internacionalnom, kao što je i solidarnost među buržoazijom proširena kroz svjetsko tržište. Tu vrstu solidarnosti Š. Marasović označava kao »grupno-staleški determinizam«.<sup>13</sup> Ipak, treba reći da je iz svega toga izraslo shvaćanje solidarnosti vezano uz slobodu ljudskog djelovanja, vezano uz ideju brige za drugoga i zajedništva, kao i uz ideju koja se danas čini neobičnom i od mnogih odbacivanom, ali koja je itekako prisutna ne samo kroz pojam solidarnosti nego i drugim segmentima života, a to je ideja zastupništva.

<sup>11</sup> Usp. *Isto*, str. 60; F. FURET, *Il secolo della Rivoluzione*, Milano, 1989.

<sup>12</sup> Usp. E. ARENS, *Christopraxis, Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, QD 139, Freiburg, 1992., str. 164-167.

<sup>13</sup> Usp. Š. MARASOVIĆ, »Pokazatelji duha solidarnosti među franjevcima i franjevkama«, u: B. VULETA – R. ANIĆ (ur.), *Kultura solidarnosti*, nav. dj., str. 99-100.

## 2. Neki elementi govora o solidarnosti na temelju Biblije i nauka o Presvetom Trojstvu

### 2.1. Solidarnost kroz savez

Teološko promišljanje solidarnosti ne može i ne smije zaobići Sveto pismo, shvaćeno kao svjedočanstvo Božjega djelovanja i njegove solidarnosti sa židovskim narodom i sa svakim čovjekom posebice kroz život, smrt i uskrsnuće Isusa iz Nazareta. Ne ulazeći u detalje promišljanja o pojmu solidarnost i njegovom shvaćanju u Svetom pismu Starog i Novoga zavjeta, jer će o tome biti riječi u drugim člancima, čini mi se važnim za sustavno-teološko promišljanje istaknuti nekoliko elemenata.

Biblija nam svjedoči kako je cjelokupni svijet *creatura*, za razliku od grčke misli u kojoj se govori o *naturi*.<sup>14</sup> Između Boga i stvorenoga postoji beskonačna kvalitativna razlika. Time je i čovjek oslobođen okova sakralno shvaćenog kosmosa i stavljen u odnos s Bogom, kao onaj koji je stvoren na sliku Božju (*Post* 1,26-27). Ne ulazeći u detalje biblijskog nauka o čovjeku kao slici Božjoj možemo reći da govor o tome kako je svaki čovjek stvoren na sliku Božju znači da je svaki čovjek neovisno o njegovoj narodnoj, rasnoj, vjerskoj pripadnosti Božji sugovornik i da posjeduje dostojanstvo koje mu nitko ne može oduzeti.<sup>15</sup> Taj se Bog osim kao stvoritelj prvenstveno objavio kao spasitelj tj. Bog koji se brine za svoj narod i za čovjeka. U biblijskoj tradiciji upravo židovski narod predstavlja »medij povezanosti« između svakog pojedinca i Boga.<sup>16</sup> Kako ističe K.-H. Menke, Izraelac ne susreće svog Boga kroz skok izvan svijeta i povijesti nego »u solidarnosti sa svojim narodom«<sup>17</sup>. O tome nam jasno govori i jedan od središnjih starozavjetnih pojmova »berit« tj. savez. Kroz shvaćanje saveza jasno se daje do znanja da pojedini pripadnik izraelskog naroda stoji u savezu s Bogom samo ukoliko je solidaran sa svojim bližnjim u obitelji, plemenu i narodu. Jahve ostvaruje spasenje u povijesti kroz djelovanje svog naroda Izraela i čini ga zapravo ovisnim

---

<sup>14</sup> Usp. O ovome što slijedi W. KASPER, »Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt«, u: H. WEBER – D. MIETH, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube: Probleme und Wege theologischer Ethik*, Düsseldorf, 1980., str. 20-23.

<sup>15</sup> Usp. Đ. HRANIĆ, »Teološko-kristološki pogled na dostojanstvo ljudske osobe«, u: S. BALO-BAN – G. ČRPIĆ (ur.), *O dostojanstvu čovjeka i općem dobru u Hrvatskoj*, Zagreb, 2003., str. 11-37.

<sup>16</sup> Usp. K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, u: *Communio* (1992.), str. 489.; A. TAMARUT, »Solidarnost kao evandeoska vriednost« u: *Bogoslovska smotra* 4 (1998.), str. 257-258.

<sup>17</sup> K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 489.

o djelovanju svakog pojedinca unutar naroda.<sup>18</sup> Pozivajući se na najnovija istraživanja u tom području K.-H. Menke ističe kako biblijska tradicija svjedoči da Jahve nikada nije promatrao Izrael kao objekt i da se u tom međusobnom odnosu ne može govoriti o direktnom i neposrednom kažnjavanju, nagrađivanju, praštanju ili pomirenju, nego da je ono uvijek posredovano savezom, pa i kada se radi o grješniku. U tom kontekstu Jahvino praštanje ne znači brisanje prošlosti i ne teži za tim da on nadomjesti ono što je grješnik trebao učiniti za svoje bližnje, nego u osiguravanju budućnosti koju pokajnik sam mora ostvariti tako što će nevolju koju je prouzročio nadomjestiti vraćanjem u solidarno djelovanje. Stoga je već u Starom zavjetu »spasenje identično sa solidarnošću pojedinca, a prokletstvo ništa drugo nego odbijanje te solidarnosti«<sup>19</sup>. U svome razmišljanju Menke uspoređuje Stari zavjet i Kanta: »Sve dok se treba čuvati dostojanstvo, sloboda i osobnost pojedinog čovjeka, nitko mu ne smije oduzeti njegovo dostojanstvo (njegov nepovnljivi 'biti za' za druge). Ne zbog toga što je Bog povrijeđen od grješnika, nego zbog toga što Jahve ne želi ni grješnika kao objekt, nego kao subjekt, on sam mora svoj grijeh izmiriti kroz izdržavanje odgovarajuće kazne«<sup>20</sup>.

## 2.2. Zastupništvo i solidarnost

Ovakvo promišljanje utemeljeno na shvaćanju Saveza svoj vrhunac nalazi u životu i djelovanju Isusa iz Nazareta. Postavlja se pitanje u čemu se najočitije prepoznaje njegova solidarnost s ljudima? Odgovor na to pitanje leži u jednom važnom teološkom pojmu kojeg smo već naznačili kao prisutnog i u samom pojmu solidarnosti, a to je pojam »zastupništva«<sup>21</sup>. Ne ulazeći u cjelokupnu teologiju zastupništva može se reći da Stari zavjet sve do razdoblja Makabejaca ne poznaje mogućnost da jedna osoba »zamijeni« drugu kada je u pitanju grijeh i pomirenje. Stoga ako isključimo kasnije spise koji su nastali pod utjecajem helenizma i Pjesmu o sluzi Jahvinom možemo reći da je cijeli Stari Zavjet prožet shvaćanjem da čovjekova sreća leži u vjernosti vlastitoj odgovornosti za bližnjega, dakle u neuvjetovanoj solidarnosti kao što i je i odbijanje solidarnosti nešto što sam grješnik mora izmiriti.<sup>22</sup> Grješnik time privlači propast ne samo na sebe nego i na onoga

<sup>18</sup> Usp. »Savez« u: X. LEON- DUFOR (ur.) *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1988., str. 1128-1139.

<sup>19</sup> K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 490.

<sup>20</sup> *Isto.*

<sup>21</sup> Usp. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln, 1991., str. 17-90.

<sup>22</sup> Usp. ISTI, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 490.

kome je negirao solidarnost što neizostavno postavlja pitanje o neopravdanoj žrtvi i patnji nevinoga i s tim povezano pitanje o »žrtvenom jaracu« koji, premda nevin, mora izmiriti dugove onih koji su sami pogriješili zbog toga što mehanizam prebacivanja krivice sve svaljuje na jednu nevinu žrtvu.<sup>23</sup> »Žrtveni jarac, ispaštalac, to je nevin čovjek na koga je usmjerena opća mržnja.«<sup>24</sup>

R. Schwager je mišljenja da u Starom zavjetu u Četvrtoj pjesmi o sluzi Jahvinom (*Iz* 52,13–53,12) nalazimo odgovor na začarani krug nasilja i protunasilja koji stvara nevine žrtve povijesti. U toj se pjesmi govori o nevinom sluzi koji slobodne volje na sebe preuzima optužbe i nasilje drugih te na taj način razbija začarani krug nasilja. Jer, time što na sebe preuzima grijeh drugih i ne odgovara nasilno, on zapravo pokazuje tko su pravi grješnici koji se pretvaraju nevinima, ali u isto vrijeme oduzima snagu i moć grijehu.<sup>25</sup> »Žrtveni jarac« koji slobodne volje na sebe preuzima grijeh i zla drugih, a ne upada u zamku osvete pokazuje solidarnost koja ide do kraja, sve do brisanja zla dobrim. Dakle, Sluga Jahvin u svojoj neuvjetovanoj solidarnosti ne okreće iznova oštricu i ne uništava one koji bi njega željeli uništiti. Tu je važan još jedan Menkeov zaključak: Sluga Jahvin ne zamjenjuje (*ersetzt sie*) one koji su ga proganjali i koji su sagriješili, nego ih zastupa (*vertritt sie*). »Njegova neuvjetovana solidarnost je zastupništvo; jer zastupništvo je suprotno zamjeni. Gdje se jednoga zamijeni, on je mrtav, gdje se jednoga zastupa on se može ponovno vratiti na svoje mjesto.«<sup>26</sup> Stoga je zastupništvo uvjet mogućnosti da onaj koga se zastupa iznova i bez prebacivanja odgovornosti i samoopravdanja može iznova ostvariti svoje mjesto u savezu s Bogom. Menke u svom promišljanju ide i korak dalje ukazujući na Krista kao onoga koji ne zamjenjuje one koje zastupa, ali i koji kroz svoje zastupništvo nije uništen i upropašten. Pozivajući se na poznatu Lessingovu aporiju o »nepremostivom jarku« između uvjetovanog povijesnog i govora o neuvjetovanoj Božjoj solidarnosti koja je jača od smrti on naglašava kako je taj jarak moguće premostiti jedino kroz neuvjetovano Božje djelovanje u povijesti tj. kroz ulaženje neuvjetovanog u uvjetovano što se teološki promišlja kroz govor o Utjelovljenju Logosa. U Kristu se sam Bog podložio uvjetima povijesti i stvarno stupio na mjesto grješnika! Razlika između starozavjetnog sluga Božjeg i Krista ne leži u nekoj kvalitativnoj razlici zastupni-

---

<sup>23</sup> Usp. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, 1978., str. 54-142.; R. GIRARD, *Vedo satana cadere come la folgore*, Milano, 2001.

<sup>24</sup> R. ŽIRAR, *Stari put grešnika*, Novi Sad, 1989., str. 11.

<sup>25</sup> Usp. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, nav. dj., str. 134-142.

<sup>26</sup> K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 490.



čkog čina nego u Kristovom »Abba odnosu« s Bogom tj. on je jedno s Bogom i istovremeno tamo gdje je i grješnik. Stoga i Kristovu smrt i žrtvu na križu treba promatrati kao pobjedu ljubavi u trenutku kada se čini da trijumfira mržnja grješnika nad nevinim.<sup>27</sup>

»Trijumf križa nije na nikoji način ostvaren nasiljem, nego suprotno tome plod je potpunog odricanja od nasilja tako da se ono može do sitosti obrušiti na Krista, bez sumnjičavosti da upravo sa svojim ponašanjem čini jasnim ono što bi joj bilo životno sakriti, bez sumnjičavosti da se takvo prepuštanje ovoga puta protiv njega uzvraća, jer će biti registrirano i predstavljeno na najtočniji način u izvješćima muke.«<sup>28</sup>

Upravo je takav Isusov radikalni stav pred nasiljem, pred prikrivenim mime-tičkim ciklusom omogućio da se do kraja ostvari ono što je Stari Zavjet naviještao. I tu se na kraju možemo složiti sa sljedećom tvrdnjom:

»Ako je temeljna misao Starog i Novog zavjeta, da Bog čuva dostojanstvo (slobodu) čovjeka kao subjekta, ukoliko mu se objavljuje samo *unutar povijesno*, tada Kristovo samopredanje (zastupništvo) na križu znači *unutar povijesnu* epifaniju *apsolutne* ljubavi, to znači solidarnosti, koja je jača od svega konačnoga (povijesnoga), jača čak i od križa i naizglednog apsolutiziranja konačnosti, smrti«<sup>29</sup>.

### 2.3. Govor o Trojstvu kao temelj kršćanskog govora o solidarnosti

U kršćanskoj tradiciji govor o Bogu neraskidivo je vezan uz govor o Trojedinome Bogu, dakle uz govor o Trojstvu. Istina je da je teološko promišljanje dugo vremena prednost davalo govoru o *De Deo Uno*, a zapostavljalo govor o *De Deo Trino*. Poznato je da je u prvom razdoblju kršćanstva na njegovu misao najviše utjecao tzv. »srednji platonizam« u kojem je jedno od glavnih pitanja bilo pitanje iskona, te je jasno bilo naglašeno da ne može postojati više iskona. Osim toga apologeti i njihovi nasljednici prihvatili su razmišljanje da je Bog duhovan i da ga se ne može nikada do kraja shvatiti, kao i da je nepromjenjiv. S Kušarom se može reći da su, s obzirom na rasprave između apologeta i poganskih filozofa

»apologeti i drugi ranokršćanski teolozi razradili (...) jako važan materijal za jedan sasvim apstraktan pojam o Bogu. Prema tom pojmu Boga, Božje je biće sasvim jednostavno pa je ono stoga suština svih savršenosti Kao jednostavan, Bog nije

<sup>27</sup> Isto, 492-493.

<sup>28</sup> R. GIRARD, *Vedo satana cadere come la folgore*, nav. dj., str. 184-185.

<sup>29</sup> K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 492.

sastavljen on je nepromjenjiv, slobodan od svih osjetilnih kvaliteta, štoviše bez ikakvih svojstava i bez obliča (...)»<sup>30</sup>.

Ipak, već su apologeti i rani teolozi bili svjesni da je nemoguće napraviti potpunu sintezu između onoga iskustva Boga o kojem nam svjedoči Biblija i koje je postalo sastavnim dijelom židovsko-kršćanskog iskustva i metafizičkog filozofijskog promišljanja o biti božanstva. Zapadna je teologija dugo vremena monoteizam promatrala pod vidom jedinstvene biti, a ne kao trinitarni monoteizam. U temelju takvog monoteizma bila je ontologija bitka što je ostavilo dosta traga ne samo u promišljanjima nego i u životu kršćana i zapadne civilizacije.<sup>31</sup> Kako bi se izbjeglo sve nedoumice proizašle iza upotrebe metafizičkih kategorija danas se mnogi teolozi slažu da je potrebno sve više isticati kako princip monoteizma i Trojstva nije bitak nego ljubav. »Jedinstvo Božje određuje se kao zajedništvo Oca i Sina, a neizravno i uključno kao zajedništvo Oca i Sina i Duha, dakle kao jedinstvo ljubavi.«<sup>32</sup> Ne ulazeći u rasprave o međusobnom odnosu među osobama u Trojstvu niti o važnosti daljnje upotrebe klasičnih filozofskih pojmova u nauku o Trojstvu čini mi se važnim istaknuti kako je za shvaćanje kršćanskog monoteizma bilo važno naglasiti povezanost Božje biti sa darivanjem, polazeći od Očevog predanja samoga sebe. Tako A. Manaranche smatra da bi cjelokupnu ontologiju Trojstva trebalo razviti polazeći od sljedeće rečenice: »U početku je darivanje sebe, kao jedini modalitet vlastitog bitka«<sup>33</sup>. Upravo ovakva ontologija darivanja samoga sebe Trojedinoga Boga prethodi i utemeljuje svako naše predanje i darivanje i predstavlja temelj kršćanskog iskustva. Mi uostalom znamo da je izvorno iskustvo vjere utemeljeno u predanju, darivanju u smrti i uskrsnuću Isusa iz Nazareta. »Samo u raspetom i uskrsnom Kristu možemo imati iskustvo Boga u njegovom darivanju koje tvori ritam njegovog bitka i bitka svih stvari.«<sup>34</sup> Onaj tko pak čini moguće ovo iskustvo jest Duh Sveti koji kršćanina nanovo rađa i obnavlja (2 Kor 3,18; Tit 3,15). Iz toga odnosa ljubavi u Trojstvu rađa se ljubav spram svakog čovjeka, ljubav koja u središtu više nema identitet u odnosu spram sebe samoga kojemu se kasnije dodaje odnos s drugim nego se središte nalazi u bližnjemu i prema njemu je usmjereno.

---

<sup>30</sup> S. KUŠAR, *Bog kršćanske Objave, Građa i literatura za studij teološkog traktata o Trojedinom Bogu*, Zagreb, 2001., str. 112.

<sup>31</sup> Usp. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, 2001., str. 435-439.

<sup>32</sup> S. KUŠAR, *Bog kršćanske Objave, Građa i literatura za studij teološkog traktata o Trojedinom Bogu*, nav. dj., str. 207.

<sup>33</sup> A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia, 1988., str. 210. Usp. A. TAMARUT, »Solidarnost kao evanđeoska vrijednost«, nav. dj., str. 258-259.

<sup>34</sup> I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, nav. dj., str. 441.

Kršćanski govor o Trojedinome Bogu neizmjerne je važan za teološki govor o solidarnosti upravo stoga što pokazuje kako u samom izvoru cjelokupnog života i stvarnosti prepoznajemo ne statičnost, zatvorenost, usredotočenost na sebe nego odnosnost, darivanje, međusobno prožimanje koje ne apsorbira različitost nego upravo kroz različitost omogućuje dijalog ljubavi u temeljnom jedinstvu. »Jedan, to jest apsolutno, je jedan mi. Jedan je jedinstvo između trojice. Vječna razmjena ljubavi. Nije od bilo kakvog materijala: ljubav je. Temelj bitka je ljubav između osoba.«<sup>35</sup> Upravo takvo shvaćanje trinitarnog monoteizma koje shvaćeno kao otajstvo ljubavi postaje »najviše mjerilo koje je uspostavila sama objava, proizlaze odatle mjerila i za novo i dublje shvaćanje stvarnosti«<sup>36</sup>. U analognom smislu shvaćeno, trinitarno zajedništvo, kako ističe Kušar postaje model kršćanskog razumijevanja stvarnosti i odnosa i to upravo pod primatom osobe i relacije davanja i primanja.<sup>37</sup> Takvo pak teološko promišljanje nije moguće dokazati uobičajenim putovima znanstvenog promišljanja, dakle niti induktivno niti u potpunosti, ali ono u sebi pokazuje mogućnost integriranja ljudskog iskustva i to pod okriljem nade. Upravo je stoga promišljanje o »trinitarnoj« ontologiji pored promišljanja o savezu zapravo biblijsko-teološki temelj promišljanju o solidarnosti upravo stoga što je solidarnost nužno vezana uz osobnost, odnos i međusobnu prožetost i komunikaciju. Isto tako je važno istaknuti kako se time oblikuje i drugačiji pogled na razumijevanje kršćanske antropologije.

### 3. Teološki modeli za govor o »bezuovjetnoj« solidarnosti

#### 3.1. Helmut Peukert: solidarnost kao temelj komunikacijske zajednice

H. Peukert u svojoj knjizi »Znanstvena teorija – teorija djelovanja – fundamentalna teologija«<sup>38</sup> polazi od činjenice da u tadašnjim područjima različitog shvaćanja teoretskog promišljanja ne nalazimo dovoljno razrađene temelje, tj. pretpostavke argumentiranja u znanosti. Stoga on u suglasju sa »univerzalnom pragmatikom« J. Habermasa i »transcendentalnom pragmatikom« K.-O. Apela apriori teoretsko-praktičkoga uma definira na sljedeći način: »Kao krajnje mišljenje, kao granična ideja koja je implicirana u samom komunikativnom djelovanju,

<sup>35</sup> J. DANIELLOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia, 1989., str. 37.

<sup>36</sup> S. KUŠAR, *Bog kršćanske Objave, Građa i literatura za studij teološkog traktata o Trojedinom Bogu*, nav. dj., str. 210.

<sup>37</sup> Usp. Isto.

<sup>38</sup> H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt, 1978.; Usp. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, 1991., str. 174-179.

pokazuje se neograničena, univerzalna komunikacijska zajednica, koja u povijesnom djelovanju ostvaruje solidarnu slobodu.«<sup>39</sup>

Smatrajući univerzalnu komunikacijsku zajednicu temeljnim horizontom mogućnosti ostvarivanja bezuvjetne solidarne slobode H. Peukert je istovremeno istaknuo i aporiju takvog načina promišljanja. Naime, čini se da je komunikativno djelovanje, kako je gore definirano, podložno apsurdno i samo u sebi suprotstavljeno jer konkretno iskustvo ljudi govori o tome da su oni koji su pokušali solidarno djelovati zapravo uništeni i pregaženi.

»Sva oštrina toga iskustva postaje jasna, kada ju se istražuje u njoj povijesnoj dimenziji. Normativna implikacija teorije komunikativnog djelovanja postaje za identitet subjekata i za strukturu društva aporetikom, tamo gdje se pokušava misliti povijesni kontinuitet jednog solidarnoga društva.«<sup>40</sup>

Rješenje i izlaz iz ovakve situacije Peukert vidi jedino u teološkom shvaćanju i nadilaženju problema i to polazeći od transcendentnog pragmatizma koji ne isključuje dovođenje u pitanje i samog temelja komunikativnog djelovanja. Potrebno je u takvo komunikativno djelovanje svjesno uključiti i solidarnost s onima koji su kao nevini trpjeli u povijesti čovječanstva. Ako se tako shvaća komunikativno djelovanje onda se u njemu otkrivena

»prisutna stvarnost, koja se potvrđuje kao spasonosna stvarnost za drugoga i kao stvarnost koja ovim spasenjem drugoga omogućuje svoju vremensku, spram smrti okrenutu egzistenciju, mora (...) nazvati 'Bogom'. Božja stvarnost se može dakle *identificirati* i *imenovati* polazeći od situacije komunikativnog djelovanja, koje je nezbuđeno. Time je dana temeljna situacija otvorenosti Božje stvarnosti i njenog identificiranja te istovremeno *izvor mogućeg govora o Bogu*«.<sup>41</sup>

Peukert polazeći od apriori komunikativnog djelovanja uključuje kao temelj takvog djelovanja »anamnetsku solidarnost«, tj. solidarnost ne samo s onima koji su trenutno s nama u komunikaciji, nego i sa svima onima koji su nas prethodili, a koji nisu među živima. Kako tvrdi Verweyen time Peukertovo razmišljanje o »ideji bezuvjetne solidarnosti« ima sličnosti sa Kantovim govorom o »bezučjetnom morati«.<sup>42</sup> Kant, kako tvrdi Menke, smatra da »spremnost pojedinca da slijedi oduvijek evidentne moralne obveze neće biti oslabljena ili trajno uništena tek ako

---

<sup>39</sup> H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, nav. dj., str. 311.

<sup>40</sup> *Isto*.

<sup>41</sup> *Isto*, str. 342.

<sup>42</sup> Usp. H. VERWEYEN, »Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens«, u: *Theologie und Philosophie* 62 (1987.), str. 580-587.

moralni subjekt u ostvarivanju svijeta koji odgovara moralnom zakonu anticipira tj. postulira mogućnost konačne harmonije između moralnoga zakona i sveukupne stvarnosti<sup>43</sup>.

Tu harmoniju Kant naziva »moralni uzrok svijeta« tj. »Bog«. Razlika između Kanta i Peukertovog postulata Boga koji »posljedično« spašava nevine žrtve povijesti leži u odbijanju bilo kakvoga teoretskog znanja o Bogu tj. o konačnoj harmoniji. Kant smatra da Bog nije nikakva transcendentalna garancija, nego znači osposobljenje za održavanje ničim uvjetovane solidarnosti sa bližnjima unatoč svih suprotstavljenosti. »Dakle, bezuvjetna solidarnost je praktički ostvarena tvrdnja o smislu protiv svakog smisla; taj se pak smisao razlikuje od onoga što se u Aristotelovoj metafizici naziva 'Bog', jer on nije izvan, nego se nalazi u bezuvjetno prakticiranoj solidarnosti.«<sup>44</sup>

U svakom slučaju važno je istaknuti da je Peukert među prvim značajnijim teolozima koji su pokušali tematizirati »solidarnost« kao jednu od temeljnih teoloških kategorija koja pokazuje temelje bezuvjetnog čovjekovog djelovanja i njegove otvorenosti spram Boga.

### *3.2. Johann Baptist Metz: solidarnost kao temeljna kategorija praktične fundamentalne teologije*

Drugi teolog u čijem promišljanju »solidarnost« ima značajnu ulogu je J. B. Metz, jedan od glavnih mislioca tzv. »političke teologije«. U njegovom razmišljanju »solidarnost« je, pored »spomena« i »pripovijedanja« treća temeljna kategorija fundamentalne teologije koja sebe shvaća kao apologetsko-praktičku teologiju.<sup>45</sup> Ne ulazeći u značenje i važnost »spomena« i »pripovijedanja« za njegovu teološku misao, kao i u shvaćanje apologije važno je istaknuti da Metz teologiju shvaća kao prizivanje i opisivanje prakse koja se s jedne strane suprotstavlja svakom evolucionističko-logičkom pokušaju rekonstrukcije religiozne prakse kao i pokušaju eliminiranja važnosti religioznog subjekta u procesu materijalističke povijesne dijalektike.<sup>46</sup> Naime teologija koja želi biti teoretski utemeljena mora biti apologetska i praktična te vođena novom dijalektikom odnosa praksa i teorije polazeći prvenstveno od prakse koja »lomi« svaki pokušaj totalitarnog društvenog uvjetovanja religije. Ona mora omogućiti da svi

<sup>43</sup> K.-H. MENKE, »Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus«, nav. dj., str. 487.

<sup>44</sup> *Isto*, str. 488.

<sup>45</sup> Usp. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, <sup>3</sup>1980., str. 6-9; 63-64; 161-211.; R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., str. 316-322.

<sup>46</sup> Usp. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, nav. dj., str. 8.

ljudi postanu jednakovrijedni subjekti pred Bogom i stoga teološka misao ne može biti anonimna i okrenuta pukom promišljanju. U tom se kontekstu govori i o solidarnosti. Prije svega solidarnost se kod Metz definira kao »mistično-politička praksa«<sup>47</sup>. Što to zapravo znači? Kako napominje R. Gibellini u toj sintagmi mistično znači da se solidarnost rađa iz vjere koja svoj temelj nalazi u spomenu i pripovijedanju onoga što je Isus činio, a političko da solidarnost kršćana treba ići za time da se svakom čovjeku koji se nalazi u situaciji akutne ugroženosti i patnje omogući da »postane« i »ostane« subjektom pred Bogom »odnosno da svakom čovjeku bude u praksi priznato njegovo dostojanstvo (ono dostojanstvo koje Bog priznaje svakomu ljudskom biću i radi kojeg je svako ljudsko biće subjekt pred njim)«<sup>48</sup>. Posebnost ovako shvaćene solidarnosti leži i u činjenici da se ona ne misli samo u odnosu na one koji su živi nego je to i »solidarnost spomena« sa svim mrtvima, posebice s onima koji su bili marginalizirani i trpjeli. Dakle, ne radi se samo o solidarnosti u sadašnjosti i usmjerenosti spram budućnosti budućih pokoljenja, nego se radi o solidarnosti koja svoj pogled ima usmjeren i prema unatrag, što otkriva posebnost kršćanskog i teološkog vida humanističkog promišljanja povijesno-društvenih događanja.<sup>49</sup> Teološku vrijednost solidarnosti obično se smještalo unutar obzorja personalističke i egzistencijalističke teološke misli koja se stalno osvrće na temeljni ja-ti odnos kao i na međusobnu komunikaciju. Upravo je takav način govora o solidarnosti naišao na kritiku Metzove političke teologije smatrajući da se radi o jednoj vrsti privatizirane teologije koja sva pitanja međuljudskih odnosa rješava unutar privatnih, apolitičnih oblika. Takav način shvaćanja odnosa i solidarnosti unutar političke teologije smatra se dijelom vladajuće seosko-romantičarske svijesti u kojoj se solidarnost »misli ili samo kao naravni odnos simpatičnosti ili život licem u lice, koji ne dosiže složene komunikacijske i izolacijske odnose gradskog društva«<sup>50</sup>. Politička teologija prepoznaje u tom načinu razmišljanja primat privatnoga, onako kako se ono razvilo u utilitaristički shvaćenom načinu razmišljanja građanskog društva o međusobnoj razmjeni i potpomaganju istovrsnih i jednakopravnih partnera. »Zajednički ekvivalent zove se kompetencija, interes je usmjeren k razmjeni radi postizanja obostranog uspjeha i napretka.«<sup>51</sup> Takav način »solidarnosti« ne računa s mogućnošću gubitka, s činjenicom neravnopravnosti u komunikacijskom procesu i s promišljanjem da je solidarnost više od ciljanog povezivanja međusobno jednakih partnera. Stoga je razumljivo

---

<sup>47</sup> *Isto*, str. 204.

<sup>48</sup> R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, nav. dj., str. 319.

<sup>49</sup> Usp. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, nav. dj., str. 204.

<sup>50</sup> Usp. *Isto*, str. 205.

<sup>51</sup> Usp. *Isto*, str. 206.

da se u našem društvu svaka solidarnost utemeljena na mogućnosti gubitka i solidarnosti s potrebnima ne smatra racionalnim potezom. Teološko promišljanje solidarnosti temelji se na nasljedovanju koje se suprotstavlja tako shvaćenoj solidarnosti koja prije svega ima obilježja univerzalnog djelovanja posebice u odnosu na one koji su marginalizirani i onih koji su pogaženi logikom društva koje sve temelji na napretku i preživljavanju jačih. Kako ističe Metz »praktična fundamentalna teologija traži držanje solidarnosti u njenoj neugasivoj mistično-univerzalnoj i političko-partikularnoj dvostrukoj strukturi, koja želi očuvati univerzalizam od apatije i pristranost solidarnosti od zaborava i mržnje«.<sup>52</sup> Stalno propitkivanje o tome s kim treba biti solidaran i u kojoj formi solidarnost unutar fundamentalne teologije postaje kategorijom kojoj se spašava subjekt od njegove ugroženosti kroz zaborav, kroz ponižavanje i prisilu, kroz smrt, dakle »kategorija zauzimanja za čovjeka, postati i ostati subjekt«.<sup>53</sup> Takvo shvaćanje solidarnosti razlikuje se od govora o cjelovitom humanizmu koji je usmjeren ka priznanju »čitavog čovjeka«, dakle svih njegovih dimenzija po tome što teži solidarnosti svih pojedinačnih ljudskih bića kao i od solidarnosti koja se ostvaruje u komunikacijskom procesu jednako mogućih subjekata kao što je to prisutno u Habermasovom govoru o »komunikativnom djelovanju« i Apelovom shvaćanju »komunikativne zajednice«. Isto tako oštro je usmjereno protiv oblika solidarnosti koja se propagira kroz pojedine klasne interese (radnička solidarnost) jer u sebi nosi oblike nasilja i mržnje.<sup>54</sup>

### 3.3. *Thomas Pröpper: solidarnost i autonomija*

Treći teolog koji se u nekoliko navrata, posebice u svom predavanju o autonomiji i solidarnosti bavio ovom temom i ponudio zanimljiva razmišljanja jest dogmatičar T. Pröpper. On se u svom promišljanju usredotočio na pitanje odnosa autonomije i solidarnosti, pitajući se na koji je način moguće ostvariti prijelaz od ideje autonomije k ideji solidarnosti koja se danas shvaća na univerzalan i ničim ograničen način. Pri tome se postavlja temeljno pitanje bezuvjetne obvezatnosti takve solidarnosti i njenog utemeljenja. Upravo mogućnost utemeljenja govora o solidarnosti unutar obzora govora o autonomiji čini se danas gotovo nemogućim prije svega jer se danas neizostavno principu autonomije suprotstavlja kao drugi pol princip dijaloga.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Usp. *Isto*, str. 207.

<sup>53</sup> Usp. *Isto*.

<sup>54</sup> Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, nav. dj., str. 319.

<sup>55</sup> Usp. T. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft, Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg, 2001., str. 57.

Unutar teološkog obzorja ovo pitanje dobiva na značenju kada se zna da istine vjere u sebi nose zahtjev za univerzalnim izričajem i značenjem koje je dostupno svakom čovjeku i koje ga poziva na bezuvjetno djelovanje. To bezuvjetno koje se otvara univerzalnom horizontu solidarnosti po Pröpperu je moguće naći jedino u slobodi.<sup>56</sup> Pri tome on naglašava da se sloboda kao bezuvjetni temelj ljudskog djelovanja ne može dokazati, premda je jasno da se kroz refleksivno osvješćivanje može dokazati njena nedokazivost, ali i činjenica da se mogućnost bezuvjetnog horizonta slobode ne može isključiti.

Tako glavna Pröpperova teza glasi: »Sloboda mora biti«<sup>57</sup>. Da bi se ova tvrdnja mogla shvatiti potrebno je prihvatiti činjenicu da je čovjek biće koje jednostavno »nije«, nego biće koje »mora biti«. Čovjek je dakle biće koje stoji u kreativnoj distanci spram stvarnosti u kojoj živi i spram koje može imati samo slobodan odnos i onda kada odbacuje upotrebu vlastite slobode.

»Slobodu treba misliti kao izvornu sposobnost distanciranja, kao beskrajnu vlastitu otvorenost, kao izvornu odnosnost i otvorenost – i sa svim time je bezuvjetna: ne može se objasniti ničim osim njom samom. Ona se (jednom riječju) može misliti kao *sposobnost samoodređenja*: stvarno samoodređenje postaje stvarno potvrđivanje jednog sadržaja.«<sup>58</sup>

U svemu tome može se prepoznati trostruka uloga slobode: ona je ono što je po sebi određeno, ono što sebe određuje i u formalnoj neuvjetovanosti mjerilo stvarnog čovjekovog samoodređenja. Kroz njenu treću ulogu, dakle formalnu neuvjetovanost kao mjerilo stvarnog samoodređenja dolazimo do garancije za njenu autonomiju, koja pokazuje i njenu konačnost. Jer, autonomija znači da je sloboda samoj sebi zakon i da se samoj sebi zadaje kao zadatak. Samo je na taj način moguće misliti etičku evidentnost bezuvjetne obvezatnosti: »da uvjetovano postojeća sloboda postane svjesna neuvjetovanosti vlastite biti i da se učini važećom kao zahtjev po kojem usmjerava vlastito djelovanje«<sup>59</sup>.

Kao drugi korak postavlja se pitanje vrhovne sadržajne norme etičkog djelovanja, koja se treba tražiti kroz refleksiju o mogućim sadržajima slobode. Pröpper ističe kako se slobodi koja je u svom samoodređenju obvezatna spram mjerila vlastitog bitka zadaje samo jedan sadržaj koji odgovara njenoj neuvjetovanoj otvorenosti i koji je označen kao formalno neuvjetovan: »druga sloboda dakle, sloboda drugoga«<sup>60</sup>. Samo se na taj način potvrđuje bezuvjetnost slobodnog djelovanja kao slobode.

---

<sup>56</sup> Usp. *Isto*, str. 58.

<sup>57</sup> Usp. *Isto*, str. 60.

<sup>58</sup> *Isto*.

<sup>59</sup> *Isto*, str. 61.

<sup>60</sup> *Isto*.



Iz toga proizlazi i druga temeljna tvrdnja: »Sloboda mora bezuvjetno priznati drugu slobodu«<sup>61</sup>. Pravo značenje ove tvrdnje postaje jasno onda kada se radi o drugoj slobodi koja ne može odgovoriti istim priznanjem, odgovorom i gdje postoji rizik jednostranog djelovanja. Upravo u odustajanju od svake uvjetovanosti, u interesu biti i postati slobodan za drugoga, leži i etičko dostojanstvo ideje solidarnosti. U tom kontekstu Pröpper smatra da ovu drugu temeljnu tvrdnju možemo proširiti s druge dvije, od kojih prva ide za tim da je važno susresti svaku slobodu unaprijed je priznajući i ophodeći se s njom kao stvarnom, a druga ističe da nikada ne treba odustati od drugoga i odbiti mu priznavanje slobode premda više ne može ili još ne može odgovoriti. Tim promišljanjem Pröpper ističe ono što se već može naći i kod samoga Kanta, naime da čovjek nikada ne može biti promatran kao sredstvo, nego uvijek samo kao cilj. Na taj način shvaćen govor o slobodi i autonomiji pokazuje da autonomija nije nužno okrenuta protiv obveze spram drugoga u komunikaciji. Ovako shvaćena autonomija protivna je svakom autarhijskom individualizmu te pokazuje da samoobveza slobode zahtjeva priznanje drugoga u bezuvjetnosti njegove slobode i omogućavanja ostajanja u vlastitoj različitosti.

Iz toga proizlazi i treća temeljna tvrdnja koju Pröpper ovako definira: »Sloboda nosi odgovornost za svijet, kroz čije se odnose potiče određenje svih ljudi za slobodu i njeno priznanje nalazi zajedničko predstavlanje«<sup>62</sup>. Tek kroz ovu tvrdnju Pröpper vidi oblikovan most spram socijalno-etičkih tema i to zbog toga što uzima u obzir objektivno i institucionalno posredovanje slobode. Naime, međuljudska je komunikacija uvijek posredovana kroz sustave što jasno dovodi do stalne dijalektike između slobode i sustava. Sloboda se ne iscrpljuje unutar sustava kao što se niti sloboda ne može oduprijeti povezanosti unutar određenih odnosa. Kada bi se ovaj međusobni dijalektički odnos ugasio, bili bismo svjedoci nehumanih sustava kao i nehumane slobode. Iz ovakvog dijalektičkog odnosa proizlazi i usmjeravanje nužnih promjena u »bezuovjetnom trebati biti svake slobode«<sup>63</sup>. Pröpper smatra da danas poslovna etika koja ne poštuje ovaj princip u korist funkcioniranja nutarnjeg sustava ne zaslužuje više ime »poslovna etika«. Upravo je ovdje važna uloga solidarnosti za društveno djelovanje jer se njom etika prava stavlja u odnos s etikom dobrog i insistira na činjenici da uspješan život leži na pretpostavci pomirenja između individualnosti i solidarnosti. »Priznavanje je više nego jednostavno ravnodušno priznavanje svakoga drugoga i njegovih legalnih prava; korektivna funkcija koju ispunja ideja solidarnosti spram klasičnog liberalizma, ostaje i dalje aktualnom: aktualnom u svakom slučaju u društvu u kojem

---

<sup>61</sup> *Isto*.

<sup>62</sup> *Isto*, str. 63.

<sup>63</sup> *Isto*.

subjektivna beščutnost svih protiv svih oblikuje njihalo za njihov objektivni lom, a koje to sebi istovremeno prikriva.«<sup>64</sup>

### **Zaključak**

Pojam solidarnosti sve više i jasnije nalazi svoje mjesto u teološkim promišljanjima u kojima se veže uz različite teološke i filozofske modele promišljanja stvarnosti, ljudske slobode i međusobne komunikacije. Njegova upotreba u teologiji po mom mišljenju želi istaknuti nekoliko važnih činjenica:

1. Sloboda kao temeljni motiv cjelokupnog ljudskog djelovanja u sebi nosi odgovornost za slobodu drugoga i za odnos s njime: taj se odnos definira kao solidaran.
2. Solidaran odnos znači bezuvjetno upuštanje u dijalog i međusobni odnos koji podržava različitost, ali traži zajedničke horizonte djelovanja koji omogućavaju očuvanje posebnosti i vlastitosti svakog subjekta, kao i ostvarivanje univerzalne zajednice koja će biti sposobna to podupirati i ostvariti.
3. Solidarnost zahtjeva traženje pravilnog življenja napetosti između individualnog i zajedničkog, između partikularnog i univerzalnog.
4. Temelj slobodnog i solidarnog odnosa nalazi se u ničim uvjetovanoj slobodi i solidarnosti Boga spram ljudi, solidarnosti koja svoj vrhunski izričaj nalazi u životu, muci, smrti i uskrsnuću Isusa iz Nazareta.
5. Ta solidarnost poziva i nas na promjenu životne prakse i promišljanja, posebice u odnosu na one koji u komunikacijskom procesu ne mogu biti solidarni na isti način i ravnopravno.

Više je nego očito da će pojam solidarnosti u sustavno-teološkim promišljanjima imati sve značajnije mjesto što će isto tako otvoriti i mnoštvo pitanja, posebice onih koja se odnose na terminološko i sadržajno razgraničenje u odnosu na do sada oblikovane pojmove u teologiji, kao što su spasenje, zajedništvo pa čak i ljubav.

---

<sup>64</sup> *Isto*, str. 64.

*Summary*

*THE CHALLENGE OF THE CONCEPT OF SOLIDARITY FOR SYSTEMATIC  
THEOLOGICAL REFLECTION*

*Starting primarily with the search for a possible unconditional foundation of a free and solidary action, the author in the context of all more frequent use of the term solidarity in systematic theological literature, firstly, analyses some characteristics of this concept which he considers important for a further theological reflection, for instance, the legal roots of the term, its use in the context of ethics, and the relationship of the term »fellowship« as a fundamental postulate of the French revolution and solidarity. In the second chapter, some elements of theological discourse of solidarity are considered on the basis of the Holy Scriptures and the doctrine of the Trinity. In the third chapter the author debates theological reflection that refers of solidarity. This is done according to the views of H. Peukert, J. B. Metz and T. Pröppner who with some common references but each in his own manner, endeavour to see the opportunity for debate on solidarity in the context of theology.*

*Key words: solidarity, freedom, representation-zastupništvo, communication, community, autonomy.*