

UTJELOVLJENJE KAO IZAZOV HUMANIZMU

IVAN ŠARČEVIĆ

Franjevačka bogoslovija
Aleja Bosne Srebrene 111
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina

Primljeno: 2 /2000.
Izlaganje na znanstvenom skupu
UDK 232.9

Sažetak

Potaknuto slavljenjem Velikoga jubileja, sljedeće razmišljanje u prvom dijelu govori o sintezi riječi i tijela kao nezaobilaznom aspektu Božjega utjelovljenja. U drugom se navode neke oznake suvremenoga humanizma koje današnji kršćani i današnja kateheza, upravo vođeni načelom inkarnacije, trebaju uzimati u obzir. To su humanizam reklamnog tijela, istrošenih simbola i slogana; humanizam samodovoljnosti i koristi; humanizam plošne tolerancije i religioznog relativizma. Iz suodnosa s današnjim humanističkim konceptima čovjeka, kršćanin – a time i kateheta – može biti izazov i kritika dajući prioritet onim ljudima i zbiljama koji su izvan kurentnih trendova: ružni, grešni, zli, odbačeni, bezizgledni. Nasuprot humanizmu samodovoljnosti vlastitih religioznih programa i struktura, nasuprot religiozno-crkvenom funkcioniranju u korist izvanjskih institucija i projekata, utjelovljena Riječ je izazov kao »smetnja« i korektiv i samim kršćanima i Crkvi. Nasuprot religioznom relativizmu i plošnoj toleranciji nužno je odlučno svjedočiti vjeru u božansku zajednicu Svete Trojice. Utjelovljena Riječ ne objavljuje samo kakav je Bog, nego ostvaruje potpuno zemaljsko, tjelesno čovještvo i nudi se kao put najdublje ljudske čežnje za puninom.

Ključne riječi: jubilej, utjelovljenje, riječ-tijelo, humanizam, kateheza, reklama, slika, slogan, tolerancija, relativizam, objava, Trojstvo, predanje

U godinama pripreme za Veliki jubilej, a i u samoj godini Jubileja, ne možemo se oteći dojmu da je sve prepuno slavlja, prepuno riječi. Posvuda se održavaju sastanci, savjetovanja, seminari, raznovrsni kolokviji. I s pravom, sve s ciljem da se obljetnica Božjega utjelovljenja doživi i proslavi na što doličniji način. Ipak, u podnožju naših osoba krije se i bojazan da se u mnoštvu izvanjskoga ne izgubi pravi smisao, da se u preobilju govorenoga ne susretnemo sa svojim Bogom, da se utjelovljenje ne dogodi u našem konkretnom tjelesnom životu. Razmišljanje koje slijedi želi biti makar mali doprinos nakani da dopustimo tajni utjelovljenja da nas prožme. Podijeljeno je u dva dijela. Ponajprije će biti istaknut jedan aspekt značenja kršćanskoga utjelovljenja – odnos riječi i tijela, da bismo

u drugom dijelu kazali nešto o razumijevanju čovjeka i Boga unutar današnjega humanizma, odnosno o nekim karakteristikama suvremenoga humanizma koje kršćansko svjedočenje i kateheza trebaju posebno uzimati u obzir.

1. UTJELOVLJENJE: SINTEZA RIJEČI I TIJELA

Svi novozavjetni tekstovi na Kristovo rođenje, na utjelovljenje u užem smislu, zaključuju retrospektivno, dakle poslije Isusove smrti i uskrsnuća. Samom događaju rođenja, osim Isusovih roditelja, nitko nije pribivao. Zapravo, Božje se utjelovljenje događa nečujno i neraspoznatljivo ljudskim osjetilima.

Na njega će se zaključiti iz cjeline Isusova života. Odatle ono nije svedivo samo na Kristovo rođenje nego uključuje čitav Isusov život, i onaj život koji nikada dokraja nije izreciv, onaj što stiže iz nepristupačne tajne Božjega milosrđa koju ljudski um i ljudske riječi nisu u stanju dokraja obuhvatiti. Tako utjelovljenje u punom, širem smislu, jest sav Isusov život – obavijen početnom tišinom i šutnjom betlehemske noći, druženjem ali i neraspознаvanjem, nerazumijevanjem i najbližih učenika, prijatelja, i završava se osamljenošću i ostavljenošću i od Boga i od ljudi, učeničkim razočaranjem, te posve novim životnim iskorakom kroz uskrsnuće. Dakle, ne samo rođenje, nego cjelokupni Isusov život tek kasnije postaje temom vjere, tek kasnije vjerom svjedoci govore o Božjem utjelovljenju, o Božjem postajanju čovjekom.

Odatle i naše razmišljanje o utjelovljenju mora uvažavati tu skrovitu otajstvenost Božjega pojavka u ovaj svijet. Bog do te mjere postaje tjelesnim čovjekom da nitko, posebice ne učenici, za čitavo vrijeme boravljenja s Isusom, ne može raspoznati da je pred njim Bog, odnosno toliko raste zahtjev slobode koji Isus postavlja pred njih da ih ničim ne želi prisiliti na odluku nasljedovanja, čak ni ljubavlju a kamoli govorom i verbalnim dokazima o svome božanskom podrijetlu. Na početku slavljenja Jubileja i mi moramo uvažavati taj otajstveni Božji put, put koji se posve izjednačuje s putom običnoga čovjeka, od rođenja do smrti. Važno je, dakle, razmišljati o utjelovljenju ne kao o nečemu posve razumljivom, nečemu što se tako olako dogodilo. Istina utjelovljenja ne može postati priručnim sredstvom jeftinoga umovanja i govorenja, nego mora uvijek nositi u sebi zadržku tajne, poklonstvene šutnje jednostavnoga srca, ne zato što se nema što kazati, ne zato što nećemo govoriti, nego zato što nas istina Božjega utjelovljenja toliko nadrađa da nam preostaje s Tomom iskazati jednostavno priznanje vjere: »Gospodin moj i Bog moj« (Iv 20,28).

Skraćenu formulu vjere u Božje utjelovljenje donosi evanđelist Ivan u svome Proslavu: »Riječ je tijelom postala i nastanila se među nama« (1,14). Ako je Riječ postala tijelom i nastanila se među nama, ona više nije

samo riječ. Ona je i neverbalni pokret dobrote i ljubavi. Jer je tijelo, Riječ je i šutnja, mirovanje. Iznad svega jer je tijelo, Riječ je posluš, žrtva i predanje. Utjelovljenje Riječi zahtijeva od nas ne samo nasljedovanje u govoru, nego iznad svega bezuvjetno predanje, prestanak svakog govornog opravdavanja, kontemplaciju i nasljedovanje Riječi koja je postala našim ljudskim životom, nama u svemu jednaka osim u zlu i grijehu. Stoga ne samo za uvod u ovo izlaganje, nego i kao kontrapunkt cjelokupnom slavlju Velikoga jubileja, zahtijeva se da ne ostanemo tek na riječima, slavljima, koliko god sve to bilo opravdano, koliko god zapravo riječi imale utemeljenje u događaju utjelovljenja.

Iz tajne utjelovljenja otkrivamo da Riječ, Logos, daje smisao, otkriva dubinu stvari. No, kršćanstvo ne ostaje samo na riječi. Ono nije povratak u svijet riječi, u prostor i vrijeme iznad ovoga prostora i iznad ovoga vremena, u nebo ideja, u bezbrižnost za pojedinačno i svakodnevno.¹ Naprotiv, Božje postajanje ljudskim tijelom, zemaljskim čovjekom, naglašava dvostruki karakter jedinstva kršćanske vjere: riječi i tijela. Tko traži riječ, samo jednu spasonosnu riječ, tko traži smisao, istinu, dubinu i temelj svega, ne može se povući iz konkretne stvarnosti, ne može umaći pojedinačnome, konačnome, tjelesnome. Tko traži riječ, tko traži smisao, konačno tko traži Boga, susreće ga u tijelu, u ljubljenom, patećem, ubijenom ili preobraženom Isusovom licu koje poslije Božjega utjelovljenja produljava svoju egzistenciju u ljudskim licima, utjelovljuje se pred očima vjere u svakom susretu s bližnjim. Isto tako, tko iskreno traži tijelo, tko u tijelu i kroz tijelo traži smisao, morat će kad-tad upoznati njegovu veličanstvenost, ali i njegove granice, iznad svega njegovu drugost kojom ne može ovladati. Tijelo će ga dovesti do praga priznanja višega smisla, osobito tijelo onoga tko nas voli, tijelo koje nam se predaje, od roditeljskoga do prijateljskoga. Tko se uputi putem tijela ne može ne susresti Duh koji ga nastanjuje. Isusovi tjelesni pokreti ljubavi

¹ Usp. K. HEMMERLE, *Das Wort für uns*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 19.

koje je nesebično darivao ljudima koje je susretao, osobito njegovo tijelo na križu, nukat će ljude da priznaju ili da se barem upitaju o nužnosti postojanja višega smisla, postojanju onoga što ne samo kršćanstvo nego i druge religije nazivaju Božjom riječju, riječju koja svemu materijalnome daje smisao. Iz ovoga uvodnog razmišljanja proizlazi i za slavlje Jubileja i uže za našu katehezu zadaća promišljanja odnosa riječi i tijela, odnosno, kako smo naučili govoriti, odnosa kršćanske teorije i prakse. Sinteza i ravnoyjesje riječi i tijela za nas ljude uopće nije jednostavna. Isus Krist, utjelovljena Riječ, tu je sintezu ostvario i pozvao nas da ga u tome nasljedujemo. On je ispunjenje ljudske čežnje za tom sintezom, potvrda njezine mogućnosti ozbiljenja, potvrda mogućnosti ljudske čežnje za punim čovjektivom, potpunim humanizmom.

2. HUMANIZAM: ALTERNATIVA KRŠĆANSTVU

Imajući gornje u vidu, prilazimo temi koja je preširoka, ali je istodobno vrlo aktualna. Bit će razložena kao jedna vrst kateheze. U našem naslovu očito je da su gotovo u oprečni odnos postavljani kršćansko utjelovljenje i suvremeni humanizam. Naslovom se priznaje autonomija humanizmu pod kojim podrazumijevamo težnju prema ljudskosti, prema čovjeka dostojnom oblikovanju vlastitoga života, odnosno – kako se to filozofijski kaže – za oblikovanje vlastitoga tubitka. Za humanizam je čovjek najviša vrijednost i posljednja svrha svega ljudskog mišljenja i djelovanja.² Ne možemo kazati da to nije za kršćanstvo. Ako išta a ono kršćansko utjelovljenje naglašava kako Bog toliko ljubi čovjeka da na sebe uzima sve ljudsko, od riječi, govora, do tijela, tjelesne patnje i smrti. Dakle, i humanizam i kršćansko utjelovljenje u svome središtu imaju čovjeka. No gdje je razlika? Je li humanizam alternativa kršćanstvu?

Humanizam je alternativa kršćanstvu, ali ipak ne kao nešto njemu posve oprečno, jer, kako rekosmo, i Božje utjelovljenje u jednom od svojih središta, dakle uz Boga, ima i

čovjeka. Stoga kršćanskoj vjeri humanizam nije stran. Pod riječju »izazov« mislimo ponajprije na upitnost u koju kršćansko utjelovljenje postavlja suvremeni humanizam. U njoj, iako u ublaženoj mjeri, u skladu s dijaloškom nužnošću kršćana sa suvremenim svijetom, riječ je i o kritici današnjega humanizma, ali kritici koja nije negirajuća nego koja se u autonomiji dvaju područja nudi humanizmu na razmišljanje. (Naravno, bilo bi korisno i naslov postaviti tako da i suvremeni humanizam može biti izazov kršćanstvu.) Naslov nam govori i to da polazimo od činjenice polarnosti kršćanske vjere i svjetovnoga humanizma, činjenice da se suvremeni čovjek »emancipirao« od kršćanstva te da se kršćanstvo prakticira u određenom smislu u manjim zajednicama, odnosno da živi paralelno, da ne kažemo suprotstavljeno, suvremenim tendencijama ljudskoga duha i ljudske uljudbe, ivanovski kazano »u svijetu ali ne od svijeta«.

Suvremeni humanizam nije nimalo jednoznačna zbilja. On se prihvaća kao datost, kao produkt mnogovrsnih utjecaja ili, kroz religiozni fenomen gledano, kao koktel i vjere i nevjere. U svakom slučaju suvremeni se humanizam prihvaća kao nešto po sebi razumljivo te se o njemu puno i ne razmišlja. Zadobio je auru nedodirljivosti, gotovo religiozni karakter. Naš je zadatak, zadatak je teologije, da se »semantički uzburka«, da se iznova razotkrije značenje onoga što se prihvaća kao riješeno i poznato, što se zapravo nameće kao »nasilje« nad idejama i mišljenjem koje Gesché označava kao nasilje nasilja.³

2 Usp. W. FÖRSTER, *Humanismus*, u: H. J. SANDKÜHLER (izd.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft*, sv. 2, Mainer, Hamburg 1990, str. 560.

3 »Jer problem je čovjekov upravo problem nasilja. Nasilja koje poznajemo: gospodarskog, političkog, društvenog, tjelesnog i kulturnog. No postoji još jedno nasilje koje je u stanovitu smislu mnogo nasilnije, koje je na izvorištu svih ostalih: to je nasilje nad idejama, nad mišljenjem, nad inteligencijom, nad razumom, nad govorom, nad pojmovima, nad riječima. Uvijek je ono nazočno kao praizvor svih nasilja. I zar nije oduvijek prvi specifičan zadatak intelektualca da se bori protiv njega? Jer to se nasilje može otkriti u religijskim riječima, u

Naveo bih samo neke oznake današnjega humanizma koje proizlaze upravo iz odnosa s kršćanstvom, ali i religioznim fenomenom uopće. Zapadni humanizam ima dva svoja izvorišta: grčko-rimsku uljudbu i uljudbu utemeljenu na biblijsko-semitskoj duhovnosti. Odatle možemo govoriti i o dva humanizma, iako su njihove granice konkretno teško odredive. Jednome, koji je izravnije povezan s prvim izvorom, i drugome, koji neposrednije proizlazi iz samoga kršćanstva. Ukratko ćemo se osvrnuti na neke od karakteristika tih dvaju humanizama.

2.1. Humanizam reklamnog tijela, istrošenih simbola i slogana

Prvi humanizam povezujemo s grčko-rimskom uljudbom. Za njega je od školskoga odgoja do svih vrsta politike u središtu čovjekovo zdravlje, dug i materijalno osiguran život. U povijesti »kršćanske kulture« najzornija ekspresija takvoga humanizma jest umjetnost renesanse u kojoj se povratkom u antiku nastoji ponovno otkriti ljepota i zdravlje tijela harmonije, simetrije, proporcionalnosti. U njoj je gotovo potpuno odsutna patnja, slabost, krhkost i konačnost (grieh i smrt). Takav humanizam slijedi i onaj zapadnoeuropski duh koji nazivamo prometejskim a koji karakterizira nepokolebljiva vjera u čovjekovu moć. Iako se danas mora ustvrditi slabljenje prometejskoga duha, štoviše duhovna situacija vremena označena je krizom i nepovjerenjem u čovjeka, u gotovo sve što je ljudsko, ipak unutar naše kulture ostala su područja koja izravno prosljeđuju humanizam grčko-rimskoga nadahnuća.

Takvo jedno područje jest suvremena reklama. U njoj se stapaju jezik, slika i ton, tijelo i riječ, ekonomija, politika i kultura uopće. Audiovizualna reklama⁴ naj snažniji je izraz suvremenoga humanizma jer stalno operira oko toga što bi i tko bi to bio čovjek. Iako na moralno neobvezujući način, reklama psihološki snažno određuje »model« čovjeka, »model« uspješna, zdrava, lijepa i sretna čovjeka; čovjeka lišena bolesti, patnje, grijeha i smrti, čovjeka oslobođena nedostataka. U njoj prevladavaju stilizirani i plošni

simboli, u kojima se u slikovnu sekvenciju združuju teško spojive zbilje. Stvarnoj, konkretnoj zbilji nameće se reklamna, virtualna zbilja, dok jezik obiluje neologizmima, ideologiziranim frazama koje prerastaju u slogane ili velike »parole« bez stvarnoga sadržaja.

Usporedo s virtualnim svijetom reklame, u svakodnevnome životu, susrećemo ljude pogođene patnjama, bolešću, smrću. Susrećemo ljude koji pod poplavom reklamnoga ne uspijevaju iskazati sami sebe bilo što ne mogu pronaći prikladne riječi bilo što u usporedbi s novogovorima njihov govor ostaje neuvjerljiv i nejak. Suvremeni čovjek je na rascjepu između humanizma koji mu se nudi i mogućnosti da ga ostvari. Živi nezadovoljan jer mu je nedostižan »model« čovjštva koji se kroz reklamu kontinuirano, pa čak i »nasilno«, podastire pred očima.

Možda će netko iz gornjega razmišljanja povući zaključak da je kršćanstvo, u usporedbi s takvim humanizmom, težnja za bolešću, za slabostima; da je kršćanin mrzitelj zdravoga i lijepoga, te da je njegova vjera mizantropska i nekrofilna, kako je to prigovarao i Nietzsche. Treba odlučno kazati da se iz riječi, ponašanja i uopće života Isusa iz Nazareta, utjelovljene Riječi, ne može zaključiti da je kršćanstvo vjera koja odbacuje zdravlje, ljepotu, radost. Isus je svoju životnu poruku i nazvao »radosnom viješću«. Bio je, za razliku od nekih strogih proroka i isposnika, pa i od samoga svoga Preteče, veliki ljubitelj života. Nije u svoj životni program postavio model čovjeka patnika, stradalnika, nego je snažno posvjedočio kako svi oni koji su na bilo koji način prikraćeni imaju razloga za veselje, ako njihovo teško stanje ima smisao izvan te patnje, u povjerenju u Očevo milosrđe i nasljedovanju njegova puta. Konačno, Božje utjelovljenje, život Isusa iz Nazareta nema svoj smisao u patnji, u stradanju na križu.

teološkim pojmovima sve do samog poimanja Boga. U svakom od nas obitava mračni bog ponora koji skriva prastaro pretpovijesno nasilje koje valja nadjačati kao drevnoga zmaja.« (A. GÉSCHÉ, *Pohvala teologiji*, u: *Svesci [Communio]* [1998]91, 8.)

4 O audiovizualnoj reklamni i bibliografiji o njoj usp. I. ŠARČEVIĆ, *Kršćanski govor između šutnje i reklame* (3). *Jezik televizijske reklame*, u: *Bosna franciscana* 11 (1999) 3-29.

Božje utjelovljenje je ponuda za spasenje. Cilj je utjelovljenja svjedočanstvo Božje ljubavi prema čovjeku i čovjeka prema Bogu. Isus iz Nazareta postaje modelom sretna čovjeka, ali ne kao patnika nego kao onoga koji se potpuno predaje Bogu i prijateljima i onda kada je ta ljubav, a gotovo je uvijek, vezana uz žrtvu, patnju i stradanje.

Iz gornjega slijedi određena zadaća za današnju katehezu i kršćansko svjedočenje uopće. Kršćanska vjera je i danas novost, izazov suvremenom humanizmu. Kršćanin nije namrgođeni kritizer niti odbacitelj ljudskoga. On ne prihvaća patnju, ljudske slabosti, zlo i grijeh zato što bi oni već po sebi imali smisla. Kršćanin ljubi čovjeka, svakoga, to je načelo inkarnacije, ali u toj ljubavi njegov je prioritet da poput Isusa bude blagovjesnik, nositelj poruke spasenja siromašnima, bolesnima, odbačenima, strancima, grešnima – onima koje opčarani i najčešće u sebe zaljubljeni suvremeni humanistički koncepti neće, nemaju vremena ili im nije unosno svesti, te ih mimoilaze ili zaboravljaju. Kršćanska je vjera izazov humanizmu koji se ne obazire na ljudsku manjkavost, kako tjelesnu tako duhovnu. Nasljeđujući utjelovljenu Riječ, kršćanin se i danas pita kako uvidjeti ljepotu u licu koje je izobličeno grijehom, zlom; u licu koje estetski ne prolazi kriterije izvanjskoga i reklamnoga; kako pomoći bližnjemu da se u zatamljenom i na šutnju prisiljenom komunikacijskom prostoru osobno izrekne, kako pronaći ljepotu u nedorečenome i izlomljenome iskustvu svojih sugovornika. Za katehezu je, dakle, važno ponovno otkriti da se Bog utjelovio zbog grešnih ljudi, zbog bolesnih, da je došao izliječiti srca skršena, da je došao saslušati one koje nema nitko slušati, te da pri tome nije protiv zdravlja, protiv ljudske ljepote.

Humanizam koji proizlazi iz grčkoga duha prometejski je i darvinistički ustrojen. Pobjeđuju jači, nametljiviji. Utjelovljenje je, međutim, izraz nezasluženosti. Utjelovljenjem je kršćanstvo vjera apsolutne milosti, dara, te odatle i zahtjev da se taj dar dalje daruje. Utjelovljenjem Bog pohađa onoga tko je najneugledniji, dolazi u mjesta, vremena i među ljude gdje se nitko ne nada, čak gdje su i sami ljudi otklonili primisao Božjega po-

hoda. Time se otvara perspektiva u besperspektivnosti, od pojedinačnog do kolektivnog života. Načelo utjelovljenja koje je važno i za katehezu znači da se Bog utjelovljuje ne tamo gdje su svi ili većina ljudi. On stiže i gdje smo ga isključili, na rubove ljudske civilizacije, na margine općih trendova. Zato je i za katehezu važno da se kroz nju poučavaju i odgajaju ljudi za senzus za »treći svijet«, svijet koji nismo ni mi, ni drugi, nego oni zaboravljeni bližnji pored nas.

S obzirom na simbole, sliku i riječ u najširem smislu, potrebno bi bilo ponovno otkriti snagu tradicionalnih kršćanskih simbola, snagu sakramentalnosti svega stvorenoga, te mogućnost novog simbolskog izražavanja. Po katehetskim udžbenicima a i unutar kateheze trebalo bi više vlastitoga napora samih kateheta da nam se ne dogodi pomodno prilagođavanje suvremenoj reklamnoj ikonografiji koja nas bombardira pojednostavljenim slikama (simbolima) i »velikim parolama«, koje su lijepe za oči i ugodne za uši, ali sadržajno ispražnjene; koje zacijelo čine prijemivijima katehetski udžbenički tekst ili nagovor, ali ne nose poruku niti obvezuju. Iz načela kršćanskoga utjelovljenja, od neuglednosti betlehemske štalice do sramote i nezgrapnosti gologa tijela na Križu, jasno proizlazi da nikakva sofisticirana tehnika ni katehetska metodologija ne smije prevladati nad katehetskom porukom: Bog se utjelovljuje u čovjekov život i povijest tamo gdje mu se ne nadamo i tamo gdje je isključena i pomisao da bi trebao doći.

2.2. Humanizam samodostatnosti i suviška

Druga vrst suvremenoga humanizma ponajviše je plod samoga kršćanstva. S obzirom na kršćanstvo a i na religiozni fenomen uopće mogli bismo ga nazvati već uobičajenim imenima, ovisno o tome gdje želimo staviti naglasak: sekularizirani, ateistički, ravnodušni, politički, konzumistički humanizam. Ovdje bih ipak želio istaknuti jednu karakteristiku zapadnog humanizma koja ne niječe te njegove attribute nego ga osvjetljava u još jednom aspektu. U odnosu s kršćanstvom današnji humanizam kršćansku vjeru, Crkvu,

katehezu ili vjeronauk u školi, odnosno religiozno uopće promatra kroz prizmu koristi. Religija ima smisla ako koristi, ako dobro *funkcionira* za ostvarenje humanih, ljudskih ciljeva, bilo to na političkoj (nacionalnoj), bilo na socijalno-karitativnoj, ili kulturno-edukativnoj razini.⁵ Uvjerenje je i mnogih vjernika da je njihova religija prva građanska dužnost, pa čak da je to i Božja volja.

Takav stav u kršćanskoj teologiji označava se prevladavanjem religije nad vjerom, pri čemu je religija tek jedan segment unutar sveukupnosti humaniziranja čovjeka i svijeta. I za mnoge kršćane vjera nije prvi i posljednji motiv djelovanja, niti objedinitelj raznolikih smislova, nego više sredstvo za upotrebu. Prometejski duh zapadnjaka koji se ponajviše ostvaruje na političkoj, ekonomskoj i vojnoj razini želi dominirati i u sferi duha, predstavlja se nadmoćnijim i od duha evanđelja i samoga Božjega čovjekoljublja pokazanoga u Isusu iz Nazareta. Stoga je zapadno kršćanstvo, iako se posvuda proklamira sloboda, ipak ideologizirano društvenim boljitkom, okovano u nacionalne ili internacionalne projekte koji mu se nameću sa strane. Ono je više obuzeto pitanjima odnosa s društvom, državom, vlašću, pitanjima strukturalnoga funkcioniranja nego svojom temeljnom vezom s utjelovljenom Riječju. Zapadno je kršćanstvo postalo etabliranom religijom, zadovoljno sa sobom jer živi od pohvale da je pomoglo materijalnom, socijalnom, političkom i uopće kulturnom rastu najrazvijenijega i dominantnoga dijela svijeta – Zapadu. U biti ono je ostarjelo i umorno u svom samozadovoljstvu. Ono i iz sebe sama teško prihvaća proročke glasove. Dostatno je spomenuti kako teško dolazi do širega prihvaćanja poziva Ivana Pavla II. na »čišćenje memorije«, na promišljanje i kajanje za grijeh kršćanske prošlosti, kao što i mnogima u službenoj Crkvi neuvjerljivo djeluju saborske riječi o nužnosti dijaloga sa svima, ili riječi Pavla VI. da je dijalog s različitim novo ime za ljubav. Izgleda da je kršćanstvo previše postalo religijom blagostanja, te se i mi kršćani strašimo gubitka takvog identiteta i upućivanja evanđeoskoj radikalnosti.

Za razumijevanje humanizma samozadovoljnosti unutar kršćanstva i same Crkve

može nam pomoći razmišljanje velikog književnika Dostojevskog, iz njegova romana »Braća Karamazovi« a u poglavlju »Veliki inkvizitor«.⁶ Iako književnik stavlja radnju u doba inkvizicije, iz nje ipak moramo odčitavati svevremensku poruku. Dostojevski govori kako je Isus ponovno došao na zemlju. Prepoznaju ga i narod i inkvizitor. Narod ne niječe njegovu moć, osobito moć čuda, te se kao i u stvarno vrijeme njegova života gura oko njega da dobije ozdravljenje. I inkvizitor zna tko je Isus, ali mu njegov dolazak smeta. Zato i traži od Isusa: »Ne odgovaraj, šuti. A i što bi ti mogao reći? Ja i suviše dobro znam što ćeš reći. Ali ti nemaš prava da nadodaš bilo što onome što si prije rekao. Zašto si došao da nam smetaš?« Inače se kroz čitav razgovor stalno ponavlja pitanje smetanja, jer inkvizitor govori kako i bez Isusova dolaska sve dobro funkcionira. Štoviše, inkvizitor kaže da se on i njegovi predstavljaju kao oni koji slušaju Isusa i vladaju u njegovo ime.

Zacijelo je od koristi da u godini Jubileja i mi kršćani na svim razinama, od međucrkvenih odnosa, do našega osobnog pastoralnog i katehetskog rada, pogledamo koje mjesto dajemo Isusu, utjelovljenoj Riječi. Nije li on i za nas smetnja u našim do u tancine razrađenim sustavima i religioznim tehnologijama? Ne darujemo li svoju slobodu

⁵ Još od prosvjetiteljstva religija se razumijeva kao privatna stvar. Jozefinizam je ponajdalje otišao u izjednačavanju dobrog vjernika i dobrog građanina. I danas se smatra da su mnoge religije osnovni oslonac političkih i uopće društvenih ustroja ljudskih zajednica. Schillebeeckx govori da takvo stanje stvari baštinitimo od antičkog poimanja »religio« kakav je bio utvrđen rimskim pravom. »Religio je tamo bila prva i najviša građanska dužnost (*pietas*), a svako njezino neizvršavanje proglašavalo se opasnim za državu i, dosljedno tome, strogo kažnjavalo, unatoč tome što je u helenističko-rimskom panteonu bilo prostora za najrazličitije vrste bogova.« ... Poslije je »Bog kršćana postao čuvarom faktičnog, etabliranog društveno-političkog državnog poretka, sa svim posljedicama koje su iz toga proizlazile za onoga tko je od toga odstupao, te bio smatran heretikom ili *shizmatikom*« (E. SCHILLEBEECKX, *Religija i nasilje*, u: *Svesci [Communio]* [1999]97, 11.)

⁶ Usp. F. M. DOSTOJEVSKI, *Braća Karamazovi I.*, Znanje/Zora, Zagreb 1975, 272-292.

koju smo od njega primili zemaljskim institucijama i strategijama? Ne činimo li i mi od nebeskoga kruha, kako veli Dostojevski, zemaljski kruh.⁷ Možda i sami ne možemo podnijeti teret istinske kršćanske slobode, Isusove darovane slobode, nego je odmah poklanjamo svojim zemaljskim konstrukcijama. Nije li konačno, kao i za inkvizitora, Isus iz Nazareta postao naš »sužanj« kojega ne niječemo, kojemu se čak i divimo, čije čovjekoljublje proglašavamo najvećim zamislivim čovjekoljubljem, ali ga otpuštamo u njegovu samoću⁸ ili čak otklanjamo jer uzburbava naša dobro funkcionirajuća idejna i materijalna zdanja? Ne pravladava li religiozni humanizam nad Božjim čovjekoljubljem, nad čovjekoljubljem utjelovljene Riječi?

Kršćanska vjera nije svediva na humanizam, pa bio on i najčovječniji i najreligiozniji. Osobito ne na humanizam umišljenosti, trijumfalizma, ispravnosti vlastitoga puta, umora ili zaborava da sve dolazi od Boga. Kršćani prvi moraju istinski povjerovati da ne mogu živjeti bez stvarnoga odnosa s utjelovljenim Bogom, te nasuprot današnjem humanizmu moraju zagovarati da Bog nije suvišak čovjeku i svijetu, da nije orobitelj čovjekova dostojanstva i sreće. Kršćanstvo se ne može reducirati na humanizam, ne može zaniijekati milosni i otkupiteljski ulazak u čovjekovu osobnu i zajedničku povijest. Kršćanska vjera, kao vjera uopće, nije čovjekov produkt.

Zato se čini da nije dostatno trajno postavljati pitanja nije li Isus postao suvišnim našem religioznom humanizmu, religiji koja veliča samu sebe. Odgovor naravno ne bi trebao biti dijagnostičiranje katastrofičnosti, traženje krivaca, istjerivanje pravičnosti, niti obeshrabrenje. Odgovor bi trebao biti praktična i šutljiva zauzetost, žrtva i predanje bez velikih riječi. Bog nije postao programom, idejom, strategijom, nego konkretnim čovjekom. Potrebna nam je »Isusova smetnja«. Potrebno je da nas zbuni kada nas poljubi u naše sasušene usne (kao inkvizitora), u naše uokvirene institucije. Isus bez riječi ljubi čovjeka. Bez riječi razoružava sve nas koji znamo tko je on. On nam i danas dolazi da kaže da naš zapadni religiozni humanizam koji se

više divi sebi i brine brigu oko »spasa« čovječanstva zaboravljajući najbliže, ipak nije jači od njegova konkretiziranoga čovjekoljublja. Odatle i odgovor današnjem humanizmu neće biti samo verbalno dokazivanje, jer je na razini jezika mnogo sofisticiraniji od kršćanskoga, nego ponajviše u pokretu ljubavi i predanja. Obnova umornoga kršćanstva, nova (druga) evangelizacija, treba se dogoditi iznutra, po načelu utjelovljenja kao kvasca koji počinje od pojedinca i malih zajednica. Potrebno je, na što nas Papa i upozorava, pročistiti memoriju, što je čin hrabrosti i poniznosti⁹, za ono što je u povijesti kršćanstva bilo svjedočanstvo protiv kršćanstva. Potrebno je stvarno priznati vlastitu neuvjerljivost i malovjernost: »Naša slaba bacila je u ravnodušnost i udaljila mnoge od istinskog susreta s Kristom«¹⁰.

7 Dostojevski varira temu zemaljskoga i nebeskoga kruha, a time i slobode koju je Isus ponudio ljudima. U govoru o Isusovim kušnjama u pustinji, koje su kušnje svakoga čovjeka, Dostojevski stavlja u inkvizitorova usta i ove riječi: »Bolje da nas učinite slugama, ali nas nahranite. (...) Da si prihvatio *kruh*, ti bi udovoljio sveopćoj i vječnoj brizi čovječanstva, kako svakog pojedinog stvora, tako i cijelog čovječanstva, naime, pitanju: Kome da se poklone? Tà nema za čovjeka teže i mučnije brige nego da, čim postane slobodan, što brže nađe onoga kome će se klanjati. Ali čovjek traži da se klanja pred onim što je već sigurno da svi ljudi odjednom pristaju da se svi pred njim poklone. ... znamenje kruha zemaljskog odbio si zbog slobode i kruha nebeskog. (...) Kažem ti da čovjek nema veće brige, nego da nađe onoga kome bi što prije predao dar slobode s kojim se to nesretno biće rađa. (...) Mjesto da si zavladao ljudskom slobodom, ti si je umnožio i njome preopteratio patnjama čovjekovo duševno carstvo zauvijek. Ti si želio slobodnu čovjekovu ljubav, pa da on slobodno pođe za tobom, zanesen i ushićen tobom.«

8 Inkvizitor je teško podnosio Isusovu šutnju. Htio je čuti riječ, no ništa. Isus jedino čini sljedeće: »Ali on iznenada šutke priđe starcu i poljubi ga u njegove beskrvne devedesetogodišnje usne. To je bio cijeli odgovor. Starac zadrhta. Nešto zatitra na krajevima njegovih usnica, on počeo prema vratima, otvori ih i reče mu: Odlazi, i ne dolazi više... ne dolazi nikako... nikad, nikad! I pusti ga 'u mračne ulice gradske'. Sužanj ode.«

9 Ivan Pavao II., *Otajstvo Utjelovljenja »Incarnationis mysterium«*. Bula najave velikog jubileja 2000. godine, Dokumenti 116, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, br. 11.

10 *Isto*.

2.3. Humanizam religiozne tolerancije i relativizma

Sljedeću karakteristiku suvremenoga humanizma, koja proizlazi iz zapadne uljudbe, uljudbe za koju se smatra da je određuje kršćanstvo, nazvao bih humanizmom površne tolerancije i religioznoga relativizma. Svjedoci smo ne samo etičkoga nego i religioznoga relativizma, religioznih mješavina, novih religioznih pokreta i multireligioznosti.¹¹ Odmah valja reći kako se ovim ne zagovara umišljenost ili nekakva apsolutna ispravnost jedino našega kršćanskog puta, nego je više riječ o nedostatnom uvjerenju da je put utjelovljenja za kršćane jedini pravi put, odnosno da je samim kršćanima nejasno u kojega Boga vjeruju, te zbog te nejasnoće i nedostatnoga svjedočanstva činimo djela koja nisu dostojna kršćanina. Pomanjkanje identiteta dolazi iznutra, iz malovjernosti, ali i izvana, iz općega relativiziranja svega što bi nosilo zahtjev obvezatnosti i apsolutnosti.

Budući da je 2000. godina, godina Trojstva, rekapitulacija godinâ Isusa Krista, Duha Svetoga i Oca¹², potrebno je naš pastoralni rad i katehezu pojačati razmišljanjem i praktičnim življenjem na način božanske zajednice svete Trojice. Utjelovljenje ne samo da mijenja razumijevanje čovjeka, nego i razumijevanje i vjeru u Boga. Bog u kršćanima jest zajednica ljubavi božanske Trojice. U buli *Misterij utjelovljenja* Ivan Pavao II. lijepo kaže: »Misterij Trojstva je izvor puta vjere i njegov konačni svršetak. Slaveći utjelovljenje naš je pogled čvrsto usmjeren na tajnu Trojstva. Isus iz Nazareta, objavitelj Oca, do ispunjenja je doveo skrivenu želju srca svakoga čovjeka da upozna Boga« (br. 3). Utjelovljenje je vrhunac objave Trojstva. Potrebno je dakle u ovoj godini i u katehezi posvetiti dolično mjesto govoru o Trojstvu. Ovdje bih istaknuo samo neke momente. Ponajprije se treba čuvati ideologizirane pravovjernosti naše vjere kao i sinkretističkog uvjerenja kako su sve vjere iste. Valja se smionu i molitveno uputiti u tajnu našega Boga.

Točno je da razmišljanje i govor o kršćanskom Trojstvu ulazi u širi kontekst govora o svetom i Bogu uopće. Suvremenom čovjeku spomen Božjega imena djeluje nezanimljivi

vo ili poznato. Bog je i u životu današnjega čovjeka redovito tema šutnje ili uobičajenoga brbljanja; često i nejasnoća, bilo kao nekakav strah, bilo kao pobožna ideja, bilo kao pribježište i pokrivalo ljudskih misli i djela, čak i onih grešnih. Otajstvo kršćanskoga Trojstva trebalo bi postati temom, sadržajem barem kratkoga razmišljanja, barem jedne katehetske jedinice. Naravno, o najuzvišenoj kršćanskoj tajni nije lako misliti, a kamoli govoriti, jer kada i mi »religiozni stručnjaci« kažemo Trojstvo, najčešće tu riječ odmah pohranimo u tamnu komoru svoje svijesti, obavijemo je omotom zagonetnosti i prazne šutnje, uplovimo u nezadrživu bujicu svakodnevnih briga. Ako baš moramo govoriti, branimo se dokazom da ni veći umovi od nas nisu mogli izraziti Trojstvo, ili ponavljamo naučenu katekizamsku građu. U najboljem slučaju sav svoj govor o kršćanskom Bogu pojednostavljeno svedemo na Boga Stvoritelja svega ali koji je daleko od nas, ili na moral, na Isusovu solidarnost i ljubav prema ljudima. Smatramo, naime, da se nitko ne može protiviti ljubavi. Naravno, ljubav i nije upitna, nego naša umišljenost da znamo ljubiti, naš zaborav da je put do ljubavi božanski, onaj koji je učinila utjelovljena Riječ.

Bez dvojbe, govor o kršćanskom Trojstvu nimalo nije lak. Oholost se krije i u središtu religioznoga govora, možda i najprije, jer takav govor najlakše upada u zlokobnu opasnost da zaboravi da je ljudski, zemalj-

¹¹ Usp. J. JUKIĆ, *Lice i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997; M. NIKIĆ (ur.), *Novi religiozni pokreti. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove o novim religioznim pokretima*, FTI, Zagreb 1997.

¹² »Jedno zasebno poglavlje čini sama proslava Velikog jubileja, koja će se istodobno događati u Svetoj zemlji, u Rimu i u mjesnim Crkvama čitavoga svijeta. Prije svega, u ovoj *slavljeničkoj fazi*, cilj će biti *proslava Trojstva*, od kojega sve dolazi i prema kome je sve upućeno u svijetu i u povijesti. Na to otajstvo spadaju tri godine neposredne pripreme: od Krista, u Duhu Svetom, k Ocu. U tom smislu jubilarna proslava aktualizira te ujedno anticipira cilj i ispunjenje života kršćanina i Crkve u Bogu jednom i trojednom.« (Ivan Pavao II., *Tertio millennio adveniente. Nadolaskom trećeg tisućljeća*, Apostolsko pismo o pripremi jubileja godine 2000., Dokumenti 101, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, br. 55)

ski, odnosno da svaki religiozni iskaz svoje utemeljenje mora imati u Božjoj objavi. Prema objavi Bog najprije govori čovjeku, onda čovjek iz toga govora razaznaje tko je i kakav je njegov Bog. Stoga kada kažemo da vjerujemo u *jednoga Boga u tri osobe*, trebamo potvrditi neizmjenost tajne, ali istodobno iz njegova govora, osobito života Isusa Krista koji nam je pokazao Boga, možemo govoriti o Bogu.

Božja objava, jasno, nije samo vlasništvo kršćana. I druge dvije velike monoteističke vjere, židovstvo i islam, izravno se temelje na Božjoj objavi. No, unatoč zajedničkom korijenu, unatoč vjeri u jednoga Boga, te se tri vjere razlikuju. Ponajprije, za sve tri vjere Bog je Stvoritelj i Gospodar svega što postoji. On je posve različit od svijeta i čovjeka. Kršćani Boga Stvoritelja nazivaju i prvom božanskom osobom, Ocem. Bog, međutim, ne ostaje nepristupačan. Stvarajući svijet ostavlja u svijetu svoj trag. Taj je trag duhovna, dinamička zbilja. Sve religije, osobito dalekoistočne, vjeruju da je božanski duh prisutan u svemu, iako različito u neživom i živom. Kršćani vjeruju da je od stvaranja čovjek nastanjen Božjim duhom, njime je oživotvoren. Pavao govori kako je naše ljudsko tijelo »hram Duha Svetoga«, Božja nastamba. Za kršćane Božji Duh je treća božanska osoba. U čovjeku je to onaj Sveti nikada do kraja shvatljivi »dio« njega, onaj Sugovornik koji razgovara s čovjekom samim, bilo kao savjest bilo kao nedokučivi Pratilac za kojega nikada ne može predvidjeti kada će i kako s njim stupiti u razgovor, pa i sam preuzeti inicijativu čovjekova odlučivanja i djelovanja, čak i onda kada je čovjek nejasan sebi ili misli da je posve sam. Bog je kao Duh prisutan i djelatan u svijetu i on se zauzima i za svijet i za čovjeka pa čak i bez obzira na čovjekovo protivljenje i njegove stranpućice. Da Bog nije prisutan, da ljudska sloboda nije Božji dar, čovjek bi već samoga sebe iskorijenio sa zemlje.

Za kršćane Božja objava ne staje u priznanju Boga kao Stvoritelja i Svedržitelja, Boga koji nastanjuje čovjekovu nutrinu i duhovno isprepliće sve stvoreno i ljudske događaje. Za kršćane Bog nije samo Bog »iznad« čovjeka, nije posve »drugi« i »različiti«. Za

kršćane Bog nije samo duhovno prisutan »u« čovjeku i svijetu. On je i Bog »pored« čovjeka, Bog »s« čovjekom (Emanuel), Bog »ispred« čovjeka¹³, Bog kojega čovjek ljudski može slijediti. On je partner, brat, prijatelj čovjekov. On je Sin Čovječji. Konačno, Bog je čovjek sâm. I tu je temeljna razlika i istodobno najveća tajna, kamen spoticanja i osporavanja. Kršćanima se prigovara da su od čovjeka, od sebe, »napravili« Boga. Iako je taj prigovor često opravdan, te Feuerbach i slični imaju donekle pravo, ipak je došlo do zamjene teza. Kršćani ne vjeruju da je čovjek postao Bogom, nego Bog čovjekom, što je nesaglediva razlika. Iz preobilja ljubavi koja ne nastaje iz potrebe i interesa za sebe, nego iz interesa da drugi, da čovjek bude sretan i spašen, Bog postaje konkretnim i potpunim čovjekom¹⁴, čovjekom od krvi i mesa¹⁵

¹³ Usp. G. GERSHAK, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, str. 23.

¹⁴ »Das menschliche Selbstbewußtsein Jesu stand dem Gott, den Jesus seinen Vater nannte, in kreatürlicher Abständigkeit, frei, gehorsam, anbetend und sich Gottes Unbegreiflichkeit ergebend gegenüber wie jedes andere menschliche Bewußtsein« (K. RAHNER, *Gott ist Mensch geworden*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, str. 31).

¹⁵ Dobro je istaknuti, kako primjećuje Schnackenburg, da se u Ivanovu Proslavu ne govori kako je Bog postao čovjekom nego se utjelovio: ... to je izraz za ono što je vezano uz zemaljsko i što je prolazno (Iv 6,63), istodobno ono što je tipično za čisto ljudski način egzistencije, za razliku od svega nebesko-božanskog, božanski duhovnog. Suprotno tome, u tom nije sadržan moment grešnosti, sklonosti grijehu ili grijehom obilježene tjelesnosti (1 Iv 2,16). Krist u tijelu za Ivana nije predstavnik adamovskog čovječanstva, kao za Pavla (usp. Rim 8,3), već predvodnik spasenja koji će ljude vezane uz zemlju voditi u nebeski svijet života i slave.

U rečenici o »utjelovljenju« Logosa sadržan je golem paradoks, jer dotad je Logos opisivan u svojoj s Bogom povezanoj duhovnosti. To što je on činio u stvaranju bila je stvaralačka snaga; što je činio za ljude, bijaše život i svjetlo. A sad autor Proslava predstavlja Logos kao slabog i raspadljivog čovjeka, koji unatoč svemu u sebi ima snagu spasenja. Slabost tijela i snaga duha paradoksnu su međusobno povezane. Taj slijed misli može se protumačiti povijesnospasenjskom usmjerenošću Proslava. Logos nije prihvaćen u svijetu, iako je svijet stvoren po njemu i bio njegova svojina. Ljudi kojima je trebao donijeti život i svjetlo, odbacili su ga. Sad Bog koristi zadnju mogućnost kako bi

– Isusom iz Nazareta. Bog postaje čovjekom potpuno za čovjeka do te mjere da ne samo njegovo rođenje nego i život a posebno patnja, križ i smrt postaju mjestom i vremenom korjenite mogućnosti: bilo kao negacija svakog Božjeg postajanja čovjekom ili temelj jednog novog, otkupljenog, uskrsnulog života.

Iz kršćanske objave vjerujemo da je Bog zajednica ljubavi Svete Trojice – Oca, Sina i Duha, tri uosobljena načina kako se jedan te isti Bog objavljuje čovjeku, djeluje u svijetu i povijesti. Iako i dalje ostaje tajnom, vjera u Trojstvo nikako nije bez praktičnih posljedica. Uistinu, drukčije živi tko praktično povjeruje da Bog nije samo »iznad« čovjeka, da Bog nije samo onaj koji obitava čovjekovu »nutrinu«, nego i Bog kojega susrećemo uvijek kada se susretnemo s čovjekom, a to je baš uvijek, počevši od onih koji nam to najmanje izgledaju. U godini Jubileja ne može biti nikakvog trijumfalizma, ni misaonog ni povijesnog, kao da je vjera u Trojstvo najuzvišenija i jedina prava. Bog nam to neće potvrditi jer neće sići s križa, jer Božja šutnja i čovjekova ostavljenost i od Boga na vlastitom križu neće biti razriješeni na naš ljudski način. Ništa što je ljudsko ne može zadobiti apsolutnost, apsolutnu sigurnost Božje nazočnosti, pa ni sam Isusov križ.¹⁶ Ostaje pitanje: Hoće li Bog sići s naslova, hoćemo li mi kršćani manje biti naslovni kršćani, kršćani samo po imenu? Hoće li, dakle, Bog postati čovjekom, najkonkretnijim sadržajem našega života? Hoćemo li se, za razliku od suvremenoga humanizma, po otkupiteljskom primjeru utjelovljene Riječi, slobodno predati Očevoj ljubavi i žrtvovati život za braću ljude, od najbližih do nedragih, prepoznavajući u njima brata i Gospodina Isusa Krista.

ZAKLJUČAK

Iz gornjega razmišljanja možemo povući zaključak da bi kršćanska kateheza u odnosu sa suvremenim humanizmom i mnogovrsnim zavodljivim konceptima o čovjeku trebala inzistirati na uvijek novoj i nikada potrošivoj poruci kršćanske vjere. U godini Jubileja kršćaninov bi život trebao postati euharistijom, obrednom i životnom zahvalom za

Riječ i Tijelo Boga i čovjeka koji se tako nepomiješano i danas daruju nama ljudima za naše otkupljenje. Stoga iz zahvalnosti Bogu zbog njegova utjelovljenja, utjelovljenje nije nužnost nego milosni dar, neće biti presudno što mi činimo, nego najprije što je Bog učinio i danas čini za nas ljude. Tek iz te vjere bit će opravdane naše riječi i naša djela. Ne bi zato trebalo biti ni mučnine, ni grča, ni panike u našoj katehezi, pa ni toliko kritike našega nerada ili neozbiljnosti. Najpresudnije neće biti ni da promijenimo i poboljšamo naše katehetske programe i udžbenike, nego je pred katehezom najprije da trajno nagla-

ljude oteo tami smrti i uveo ih u slavu božanskog svijeta: on šalje svoga Sina u tjelesnom obličju i tako čini da se njegova Riječ nastani među njima. (...) Teološki gledano, paradoksalni izričaj 'i Riječ je tijelom postala' ima vrlo dalekosežne posljedice. Glede Isusa Krista time se očituje jednako i njegovo božansko podrijetlo, njegovo mjesto u nebesko-božanskom prostoru kao i njegova ljudsko-zemaljska nazočnost, njegovo djelovanje među ljudima, njegovo predanje za njih. (...) A ako se njegovim postojanjem u »tijelu« ističe njegovo čovječstvo, onda to predstavlja pokušaj da se božanstvo i čovječstvo ujedine u Isusovoj osobi. (...) Krajnje zaoštrena izreka da je Logos postao tijelom, ima s druge strane i veliku prednost. To je raskid sa svakim mitskim mišljenjem, koje je govorilo o dolasku nekog božanskog bića i taj silazak na zemlju shvaćalo kao neki duhovni čin, koji je trebalo da ljude ispuni spoznajom o njihovoj biti. (...) Budući da je postao 'tijelo' i da je kao čovjek poslan od Oca na svijet, moguće je sagledati njegovo podlaganje Bogu. 'Otac je veći' (14,28), a Isus izvršava sve što mu Otac zapovjedi (14,31). Obratno, krvavi događaj križa ne promatra se kao najdublja točka Isusova ljudskog puta, već kao uzdignuće i proslava« (R. SCHNACKENBURG, *Osoba Isusa Krista u četiri evanđelja* /prev. Ivan Dugandžić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997., str. 284-288).

16 »... postaje jasno da je (za Boga) povlašteno mjesto susreta s Bogom *lice čovjeka koji trpi*, a to je mjesto 'Jesus crucifixus', raspeti Isus. U Isusovu razapinjanju događa se Isusovo iskustvo šutljive prisutnosti milosrdnoga Boga. Riječ je o povjerenju jednoga čovjeka Bogu u krajnjoj bespomoćnosti. Njegov Bog šuti. Ovdje postaje jasno da nijedna povijesna kontingentna danost ne može nikad imati sakralnu ili apsolutnu vrijednost za koju bi se ljudi mogli čvrsto uhvatiti kao za temelj sigurnosti svoje sreće i dobrobiti na zemlji, bilo pojedinačno bilo kao društvo. Čak ni onaj koji je uistinu izabran – Isus iz Nazareta – nije imao nikakvo jamstvo neke zemaljske ili povijesne potpore. Upućen je na transcendentnog Boga koji šuti, ali koji u Isusu postaje 'bratom' ljudi koji trpe i kojima prijete nasilje« (E. SCHILLEBEECKX, *Religija i nasilje*, str. 15).

šava sintezu riječi i tijela, svjedoči praktičnu ljubav i zauzetost za umorni i razočarani svijet (ljubav prema čovjeku), povratak jednostavnosti vjere u božansku zajednicu Svete Trojice (ljubav prema Bogu). Iznad svega godina Jubileja trebala bi biti zahvala Bogu za njegovo utjelovljenje i vjerničko nastojanje

da se u svakodnevnom životu obistini nasljeđivanje Isusa kao najveličanstveniji ljudski put na zemlji. Susrećući katehete, osvjedočene vjernike u utjelovljenu Riječ, prepoznavajući u njima Isusa, ponudit će se spasosna mogućnost da svaki čovjek otkrije tajnu vlastitoga života (usp. GS 22).