Politička eshatologija Lava XIV. – kršćanski univerzalizam, solidarnost i integralni humanizam

Hrvoje Špehar*
hrvoje.spehar@fpzg.hr
https://orcid.org/0000-0001-7950-5471

https://doi.org/10.31192/np.24.3.1
UDK: 272-732.2Leo XIV, papa
17.035.2:27
17.026.2:27
Izvorni znanstveni rad /
Original scientific paper
Primljeno: 2. lipnja 2026.
Prihvaćeno: 10. rujna 2026.

Rad nastoji pružiti analizu prve enciklike pape Lava XIV. Magnifica humanitas, na temelju konstruktivističke teorije normi, pri čemu nastoji identificirati njihovo djelovanje u područjima kršćanskoga univerzalizma, solidarnosti i integralnog humanizma. Budući da konstruktivistička teorija normi pruža osnovu za kvalitativnu analizu diskursa, opisuju se glavna težišta papinskoga diskursa u području konstruiranja političke eshatologije. Analiza upućuje na to da enciklika Magnifica humanitas pape Lava XIV. može označiti pomak težišta papinskoga normativnoga diskursa od dijaloškoga registra enciklikâ i drugih dokumenata pape Franje prema eshatološkome registru, čime se produbljuje, a ne raskida, kontinuitet katoličkoga socijalnoga nauka. Posebno se ističe doprinos suvremenom razumijevanju solidarnosti i kritika tehnokratskoga mesijanizma kroz kategoriju integralnoga humanizma.

Ključne riječi: *integralni humanizam, kršćanski univerzalizam, Lav XIV., Magnifica humanitas, politička eshatologija, solidarnost.*

* Prof. dr. sc. Hrvoje Špehar, Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR-10000 Zagreb.

Uvod

Prva enciklika pape Lava XIV. *Magnifica humanitas*, objavljena na 135. obljetnicu enciklike *Rerum novarum* Lava XIII., postavlja pred teologiju i društvene znanosti zadaću analize ovoga iznimnog teksta koji se istovremeno predstavlja kao nastavak tradicije katoličkoga socijalnoga nauka i kao odgovor na specifične okolnosti suvremene tehnokratske civilizacije, doba umjetne inteligencije i globalne ekonomske moći. Strukturni izbor pape Lava XIV. – da svoju prvu socijalnu encikliku otvori dvjema biblijskim slikama (Babilon i Nehemijin Jeruzalem), a zaključi hvalospjevom *Magnificat* – pokazuje da nije riječ o klasičnoj tematskoj enciklici, nego o sustavno razrađenome eshatološkome tekstu čija unutarnja arhitektura zaslužuje posebnu analitičku pozornost.[1]

Iako je bogata brojnim strukturnim elementima, naslonjena na veliku i izgrađenu strukturu socijalnog nauka Crkve, enciklika *Magnifica humanitas* može se razumjeti i kao politička eshatologija – i to specifičnoga, proleptičkoga tipa, koji se distancira jednako od Voegelinove kritike »imanentizacije eshatona«, Schmittove apokaliptičko-konfliktne paradigme, kao i Taubesove revolucionarno-apokaliptičke interpretacije. Konceptualni ključ za razumijevanje toga proleptičkoga modela pronalazi se u djelu Jacquesa Maritaina, posebno u njegovu *Cjelovitom humanizmu* (1936.), u kojem je razlika između antropocentričnoga i integralnoga humanizma formulirana kao kategorijalni alat za razumijevanje kršćanskoga doprinosa političkoj zajednici. Između brojnih drugih elemenata, struktura političke eshatologije ovdje obuhvaća tri normativna okvira na koje se enciklika usredotočuje – kršćanski univerzalizam, solidarnost i integralni humanizam – a koji se mogu razumjeti kao razrade jedne te iste eshatološke arhitekture, čija je struktura politička, a ne samo teološka.

U društvenim istraživanjima, politička eshatologija označava širu analitičku kategoriju koja obuhvaća sve oblike političkoga mišljenja u kojima se religijske predodžbe o smislu i cilju povijesti prenose u politički diskurs. Unutar te šire kategorije, proleptička eshatologija označava specifičan modalitet u kojem se Kraljevstvo Božje razumije kao »već započeto, ali još ne dovršeno« — modalitet koji čuva istovremeno politički angažman i distancu prema svakom konkretnom povijesnom projektu. Nadalje, od osobite je važnosti teorijska konstrukcija integralnog humanizma, kojim se, između ostaloga, može oblikovati konceptualni aparat za razumijevanje načina na koji kršćansko nadahnuće strukturira političku zajednicu.

[1] Status enciklike kao recentnog izvora — objavljene 15. svibnja 2026. — postavlja granice ovome radu. Riječ je o tekstu koji još nije prošao opsežnu teološku i politološku recepciju, pa ovaj rad nudi tek polazišni konceptualni pristup, a ne sintetičku analizu već uspostavljene rasprave. U skladu s tim, tvrdnje o doprinosu enciklike međunarodnoj normativnoj arhitekturi treba čitati kao analitičke hipoteze, a ne kao zaključne ocjene. Sustavna komparativna analiza ranijih socijalnih enciklika i nove enciklike *Magnifica humanitas* ostaje zadatak budućega istraživanja.

Metodološki se rad oslanja na konstruktivističku teoriju normi, osobito na razinu nastanka norme,[2] a provodi se kao kvalitativna analiza diskursa enciklike *Magnifica humanitas* putem pet analitičkih dimenzija razrađenih u poglavlju 1.2. Hermeneutički okvir izgrađen je iz triju izvora: Maritainove tradicije integralnoga humanizma, proleptičke eshatologije (Moltmann) i konstruktivističke teorije normi.

1. Teorijski i metodološki okvir

> »Veličanstveno čovještvo koje je stvorio Bog danas se nalazi pred odlučujućim izborom: podići novu Babilonsku kulu ili izgraditi grad u kojemu Bog i čovječanstvo prebivaju zajedno« (MH 1).[3]

Tom rečenicom otvara papa Lav XIV. svoju prvu socijalnu encikliku, potpisanu 15. svibnja 2026. na 135. obljetnicu *Rerum novarum*. Slika je biblijska i drevna, no njezin politički naboj nije ni nostalgijski ni puko parenetički: dvostruka figura Babilona i obnovljenoga Jeruzalema postavlja se kao analitički okvir za razumijevanje suvremene tehnokratske civilizacije, doba umjetne inteligencije i globalne ekonomske moći. Eshatološki horizont — onaj horizont u kojem povijest stoji pod znakom konačnoga dovršenja koje je »već započelo, ali još nije završeno« — pokazuje se temeljnim ključem za čitanje cijele enciklike. Ovaj rad polazi od pretpostavke da se enciklika *Magnifica humanitas* u svojim normativnim zahtjevima, osobito u onima koji se odnose na kršćanski univerzalizam, solidarnost i integralni humanizam, može razumjeti kao razrada konzistentne eshatološke strukture.

1.1. Politička eshatologija kao analitička kategorija

Pojam eshatologije izvorno pripada teološkomu diskursu i označava nauk o posljednjim stvarima – smrti, sudu, uskrsnuću, spasenju i kraju povijesti. Kako je, međutim, upozorio Glen Tinder, eshatologija nije samo govor o završetku vremena, nego prije svega uvjerenje da »svjetski događaji idu prema vrhuncu«, da povijest ima svoj cilj i dovršenje.[4] Takvo razumijevanje povijesti snažno je utjecalo na političke ideologije modernoga doba, osobito one koje su obećа-

[2] Usp. Martha FINNEMORE, Kathryn SIKKINK, International Norm Dynamics and Political Change, *International Organization*, 52 (1998) 4, 887-917.

[3] LAV XIV., *Magnifica humanitas – Veličanstveno čovještvo. Enciklika o očuvanju ljudske osobe u doba umjetne inteligencije* (15.V.2026.), prev. Tihana Semijalac, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2026, (izvornik: *Lettera enciclica Magnifica humanitas sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2026). Navodi iz enciklike donose se prema službenom hrvatskom prijevodu (dalje: MH).

[4] Usp. Glen TINDER, Eschatology and Politics, *The Review of Politics*, 27 (1965) 3, 311-333, 311.

vale dolazak novoga društva i konačno oslobođenje čovjeka. Pojam političke eshatologije, kako se razvio u području političke teologije, filozofije politike i sociologije religije, označava upravo prijenos religijskih predodžbi o konačnom smislu povijesti, spasenju i dovršenju svijeta u političke ideologije i projekte.[5] Za razliku od klasične religijske eshatologije, koja konačno ispunjenje vidi u transcendenciji i u Božjem djelovanju, politička eshatologija nastoji ostvariti spasenje unutar same povijesti – kroz društvenu revoluciju, državu, naciju ili ideološki pokret.

Suvremena znanstvena rasprava o političkoj eshatologiji uobličila se kroz nekoliko paradigmatskih pozicija koje je potrebno razlikovati da bi se mogla precizno odrediti narav eshatološke arhitekture enciklike *Magnifica humanitas*. Eric Voegelin je u djelu *The New Science of Politics* iz 1952. moderne totalitarne ideologije analizirao kao sekularizirane oblike religijskoga mišljenja. Po Voegelinu, moderne ideologije pokušavaju »imanentizirati eshaton« – ostvariti transcendentno spasenje unutar povijesnoga i političkoga procesa.[6] Marksizam najavljuje besklasno društvo kao završetak povijesti, dok nacionalističke ideologije obećavaju konačno jedinstvo naroda i države. Politička eshatologija u Voegelinovu smislu vodi totalitarizmu jer politički sustav počinje sebi pripisivati gotovo mesijansku ulogu i zahtijevati apsolutnu lojalnost. Carl Schmitt je u djelu *Politička teologija* dao drukčiju, ali komplementarnu analizu – tvrdeći da su »svi značajni pojmovi moderne teorije države sekularizirani teološki pojmovi«,[7] pokazao je da moderna politika zadržava strukture religijskoga mišljenja čak i kada se predstavlja kao sekularna; suveren, izvanredno stanje, neprijatelj i povijesna misija države često poprimaju gotovo sakralni karakter, a povijest se interpretira apokaliptički, kao odlučan sukob prijatelja i neprijatelja. Jacob Taubes je u *Zapadnoj eshatologiji* pokazao da zapadna politička misao kontinuirano preuzima motive religijske apokaliptike: revolucionarni pokreti često imaju strukturu religijskoga očekivanja kraja postojećega svijeta i dolaska novoga poretka, dok se politička zajednica predstavlja kao »izabrani narod«, a protivnici kao prepreka konačnomu spasenju.[8]

Trima navedenim paradigmama – Voegelinovoj imanentističkoj, Schmittovoj apokaliptičko-konfliktnoj i Taubesovoj revolucionarno-apokaliptičkoj – može se suprotstaviti četvrta paradigma koja je za analizu diskursa pape Lava XIV. znatno važnija. Riječ je o proleptičkoj eshatologiji kakvu je u suvremenoj teologiji sustavno razvio Jürgen Moltmann u djelu *Teologija nade* iz 1964. Za razliku od Voegelinove kritičke dijagnoze, Moltmann ističe pozitivnu dimenziju eshatološkoga mišljenja: kršćanska nada ne vodi bijegu iz svijeta, nego

[5] Usp. Jacob TAUBES, *Zapadna eshatologija*, Zagreb, Antibarbarus, 2009, 15-48.
[6] Usp. Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, 120-132.
[7] Usp. Carl SCHMITT, *Politička teologija*, prev. B. Perić, Zagreb, Naklada Breza, 2019, 36.
[8] Usp. Taubes, *Zapadna eshatologija*…, 15-48.

potiče angažman za pravednije društvo.[9] Eshatologija nije samo govor o kraju vremena, nego motivacija za promjenu sadašnjosti. Nada u buduće Kraljevstvo Božje potiče borbu protiv nepravde, nasilja i siromaštva, ali – i to je važna razlika u odnosu na imanentističku eshatologiju — nijedan politički projekt ne smije apsolutizirati sam sebe niti smatrati da u potpunosti ostvaruje konačno spasenje. Eshaton ostaje kriterij sadašnjosti, ali ne i njezino dovršenje. Posrijedi je napetost »već da, ali još ne«: Kraljevstvo Božje već je započelo u Kristovu utjelovljenju i u djelovanju Duha u povijesti, ali još nije dovršeno; sadašnjost stoji pod znakom anticipacije, a ne uspostave.[10]

U katoličkoj se tradiciji takva proleptička eshatologija sustavno razvila u djelu Jacquesa Maritaina, osobito u knjizi *Humanisme intégral* iz 1936., čiji je hrvatski prijevod pod naslovom *Cjeloviti humanizam* objavljen 1989. godine u izdanju Kršćanske sadašnjosti.[11] Maritain u tom djelu razvija konceptualnu razliku odlučujuću za razumijevanje suvremenoga katoličkoga socijalnoga nauka – razliku između »antropocentričnoga humanizma« i »integralnoga« ili »teocentričnoga humanizma«. Antropocentrični humanizam, čije je korijene Maritain prepoznao u renesansno-prosvjetiteljskoj tradiciji, čovjeka shvaća kao apsolutno autonomno biće, otrgnuto od transcendentnoga utemeljenja. Takav humanizam, iako je polazno trebao osloboditi čovjeka, naposljetku ga je doveo do gubitka samoga sebe – bilo u ateističkim ideologijama koje su čovjeka podredile povijesnomu nužnomu procesu, bilo u tehnokratskom mesijanizmu koji ga svodi na funkciju proizvodnje i potrošnje. Integralni humanizam, naprotiv, čovjeka razumije u njegovoj cjelovitosti – kao biće otvoreno transcendenciji, ali i kao biće odgovorno za zemaljski grad. Maritainova teza nije teokratska: integralni humanizam ne traži povratak na ideje bliske srednjovjekovnom kršćanstvu niti na klasični integralizam u kojem bi politika bila instrument Crkve. Cilj je »novo kršćanstvo« – pluralistička politička zajednica utemeljena na pretpolitičkim vrijednostima koje izviru iz evanđelja.

Maritainova konceptualna konstrukcija ključna je za razumijevanje političke eshatologije unutar suvremenoga katoličkoga socijalnoga nauka. Posrijedi je specifično katolička forma proleptičke eshatologije: politička zajednica nije Kraljevstvo Božje niti je instrument njegove uspostave, ali sve njezine institucije i prakse stoje pod kriterijem evanđeoske vizije – vizije koja anticipira »već da« Kraljevstva u sadašnjosti, premda Kraljevstvo u svojoj punini ostaje »još ne«-ostvareno. Tu je strukturu Maritain dodatno razradio u kasnijem djelu *Pour une philosophie de l'histoire* iz 1957., gdje povijest razumije kao prostor djelovanja »dvostrukoga zakona« – zakona uspona evanđeoske inspiracije

[9] Usp. Jürgen MOLTMANN, *Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, prev. Ž. Pavić, Rijeka, Ex libris, 2008, 16-35.

[10] Usp. Moltmann, *Teologija nade*…, 200-229.

[11] Usp. Jacques MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, prev. Marko Kovačević, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1989, (izvornik: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Pariz, Aubier, 1936).

unutar zemaljske povijesti i istodobnoga rasta zla; oba zakona djeluju u istoj povijesnoj zbilji, čime se odbacuje i mogućnost čistoga povijesnog progresa i mogućnost čistoga povijesnog očaja.[12] U *Kršćanstvu i demokraciji* iz 1943. razrađen je politički prijevod te eshatološke strukture: demokracija nije politička forma kršćanske civilizacije, nego »vremenski izraz« evanđeoskoga nadahnuća, koje političke institucije ne uspostavljaju, već anticipiraju.[13] Napokon, u *Čovjeku i državi* iz 1951. Maritain je tu poziciju produbio razlikovanjem između »kršćanstva kao religije« i »kršćanstva kao nadahnuća civilizacije«, čime je otvorio put za razumijevanje kršćanskoga doprinosa pluralističkomu društvu kao doprinosa duhu, a ne kao doprinosa institucionalnoj prevlasti.[14] Valja, međutim, naglasiti da Maritainova pozicija nije bez kritičara te da njezino preuzimanje ovdje kao konceptualnoga ključa za interpretaciju enciklike *Magnifica humanitas* treba shvatiti kao analitički izbor, a ne kao zatvorenu doktrinarnu opciju.[15]

1.2. Normativno poduzetništvo i metodologija analize papinskoga diskursa

Razumijevanje papinske enciklike kao djelovanja na razini globalne normativne arhitekture zahtijeva, uz teološko-filozofski okvir političke eshatologije, i metodološki okvir koji omogućuje da se papinski tekst analizira kao oblik normativnoga poduzetništva u svjetskoj politici. Takav okvir nudi konstruktivistička teorija normi u međunarodnim odnosima, prema kojoj se međunarodna politika ne određuje samo distribucijom materijalne moći, nego i društveno konstruiranim značenjima, identitetima i normama. Norme su-konstituiraju ponašanje aktera i omogućuju dijeljenje prostora intersubjektivnoga značenja, posebno u svom diskurzivnom obliku, gdje funkcioniraju kao prijenosnice vrijednosti i pravila te kao sredstva kojima se uspostavljaju dominantne interpretacije pojedinih društvenih fenomena.[16]

[12] Usp. Jacques MARITAIN, *Filozofija povijesti*, prev. Zvonimir Sušić, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1990, 45-78.

[13] Usp. Jacques MARITAIN, *Kršćanstvo i demokracija. Čovjekova prava*, prev. Petra Petrač, Zagreb, Alfa, 2020, 27-45.

[14] Usp. Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, prev. Marko Kovačević, Zagreb, Globus – Školska knjiga, 1992, 156-178.

[15] Maritainova pozicija nije bez kritičara: liberalno-demokratska tradicija osporava njezinu pretpostavku pretpolitičkih vrijednosti koje bi nadilazile demokratski konsenzus, dok suvremena postsekularna kritika upućuje na njezinu ovisnost o specifično kršćanskome rječniku transcendencije. Ovaj rad ne ulazi u sustavnu raspravu o tim prigovorima, ali ih priznaje kao otvorene konceptualne probleme s kojima bi šira teorija integralnoga humanizma morala računati. Za kritičku perspektivu usp. Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, koji nudi alternativnu artikulaciju mesijanskoga vremena.

[16] Za detaljnu razradu konstruktivističke teorije normi u međunarodnim odnosima usp. Sabine SAURUGGER, *Theoretical Approaches to European Integration*, Oxford, Palgrave Macmillan, 2014, 159-181; Thomas RISSE, »Let's Argue!«. Communicative Action in World Politics,

Posebno je značajan doprinos Marthe Finnemore i Kathryn Sikkink, koje su razvile model životnoga ciklusa normi u tri faze: nastanak norme, njezino širenje i internalizacija. U prvoj fazi presudnu ulogu imaju normativni poduzetnici – međunarodne organizacije, nevladine udruge, aktivisti, politički vođe ili transnacionalne mreže – koji promiču pojedinu normu i nastoje druge aktere uvjeriti u njezinu legitimnost. Norme se ondje definiraju kao »standardi prikladnoga ponašanja za aktere s određenim identitetom«.[17] Središnji mehanizam te faze jest *framing* – strateška konstrukcija načina na koji se neko pitanje predstavlja međunarodnoj javnosti, s ciljem da nova norma bude prikazana kao moralno poželjno načelo i civilizacijska vrijednost.

Suvremena literatura o religijskim akterima u međunarodnim odnosima dodatno potvrđuje analitičku korisnost takvoga pristupa. José Casanova je pokazao kako religijski akteri u suvremenoj globaliziranoj sferi sudjeluju u oblikovanju javne sfere i transnacionalnih moralnih diskursa, čime religija prestaje biti samo privatnom ili unutardržavnom kategorijom i postaje značajan čimbenik međunarodne legitimnosti.[18] Unutar toga šireg konteksta posebno je značajan pojam post-sekularne javne sfere kako ga je razvio Jürgen Habermas – pojam koji se ne odnosi na odbacivanje sekularne modernosti, nego na ponovni ulazak religijski utemeljenoga etičkoga diskursa u pluralistički javni prostor, pod uvjetom da se religijske tvrdnje prevedu u jezik dostupan sekularnim sugovornicima.[19] Charles Taylor pak problematizira samu pretpostavku univerzalnosti zapadnoga sekularnoga narativa, pokazujući da je ono što se danas naziva »sekularnim« povijesno uvjetovana konstrukcija i da su moguće različite modernosti.[20]

International Organization, 54 (2000) 1, 1-39; Nicholas ONUF, *World of Our Making. Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1989; Friedrich KRATOCHWIL, *Rules, Norms and Decisions. On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[17] Usp. Finnemore, Sikkink, *International Norm Dynamics…*, 891.

[18] Usp. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. O religijskim akterima u međunarodnim odnosima usp. također Scott M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005; Mariano BARBATO, *Pilgrimage, Politics and International Relations. Religious Semantics for World Politics*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

[19] Usp. Jürgen HABERMAS, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, 14 (2006) 1, 1-25.

[20] Usp. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2007. Za suvremenu obranu univerzalizma protiv kulturno-relativističke kritike, s hrvatskoga govornog područja i iz perspektive političke filozofije, usp. Zoran KURELIĆ, *»Imperij« uzvraća udarac. Barryjeva obrana liberalnog univerzalizma*, *Politička misao*, 41 (2004) 3, 105-111, 109-110, gdje Barryjev popis temeljnih interesa svakoga ljudskog bića funkcionira kao transkulturalni standard minimalne pristojnosti — sekularni pandan onomu što u kršćanskoj tradiciji nose univerzalna narav i dostojanstvo osobe.

Na tako postavljenim teorijskim temeljima može se izgraditi metodološki okvir za analizu enciklike *Magnifica humanitas*. Papinski diskurs djeluje, naime, kroz strategiju koja se može opisati kao diskurzivno dvostruko obraćanje – konstrukciju normativnih tvrdnji koje istodobno govore vjernicima i sekularnim sugovornicima, zadržavajući teološku utemeljenost dok teže univerzalnoj normativnoj rezonanci. Riječ je o strategiji koja nije puko prevođenje religijskoga u sekularno – kako bi predložio Habermasov model komunikativnoga prijevoda – nego o konstrukciji normativnih tvrdnji koje zadržavaju svoje religijsko utemeljenje dok teže univerzalnoj čitljivosti.

Kvalitativna analiza diskursa enciklike *Magnifica humanitas* ovdje provodi se kroz pet analitičkih dimenzija. Prve četiri izvodim iz postsekularne rasprave o ulasku religijskoga diskursa u javnu sferu (Habermas, Casanova): registar (u kojem se idiomu – teološkom, filozofskom, političkom, diplomatskom ili znanstvenom – argument odvija); leksička univerzalizacija (na koje se načine konfesionalni rječnik zamjenjuje nekonfesionalnim ekvivalentima i koji se normativni rad time ostvaruje); konstrukcija publike (komu se tekst obraća i što to implicira za opseg normativne tvrdnje); te sekularna pristupačnost (može li se argument procijeniti i potencijalno prihvatiti od sugovornika koji ne dijele njegove teološke pretpostavke). Petu dimenziju, specifičnu za ovaj rad, čini eshatološki horizont – način na koji su normativne tvrdnje uokvirene unutar napetosti »već da, ali još ne« te može li se u tekstu prepoznati eshatologija imanentističkoga, apokaliptičko-konfliktnoga, revolucionarnoga ili proleptičkoga tipa. Identifikacija se odvija kroz tipologiju eshatoloških figura koje tekst koristi (Babilon, Jeruzalem, dva grada, Magnificat) te kroz vremenski modus tih figura i odnos između normativnoga zahtjeva i njegove eshatološke pozadine.

Korpus analize čini sama enciklika *Magnifica humanitas*. Analiza se operativno provodi na razini nastanka norme — prve faze modela — i nastoji rekonstruirati diskurzivne uvjete pod kojima bi eshatološki utemeljeno normativno poduzetništvo moglo postati moguće, a ne procijeniti njegov empirijski učinak na međunarodna normativna očekivanja.

2. Politička eshatologija u Magnifica humanitas: tri normativna okvira

Političko-eshatološku arhitekturu enciklike *Magnifica humanitas* moguće je prepoznati u trima elementima koji se protežu kroz čitavu encikliku kao strukturne osi. Prvi je dvostruka biblijska figura Babilona i obnovljenoga Jeruzalema, koja otvara encikliku (MH 1; MH 7-10) i kojoj se Lav XIV. vraća u zaključku (MH 241-242). Drugi je augustinovska figura dvaju gradova i dviju ljubavi, koja se eksplicitno aktivira u MH 130, u potpoglavlju »Dva grada i dvije ljubavi« (MH 129-130), kojim se zaključuje treće poglavlje enciklike, naslovljeno »Tehnologija

i dominacija. Veličina čovještva u svjetlu obećanja umjetne inteligencije«. Treći je hvalospjev *Magnificat* kao završna eshatološka figura (MH 243-245), koja gotovo cijelu argumentaciju enciklike povlači u inverzivni eshatološki ključ: Bog je »već raspršio oholice, silne zbacio s prijestolja, uzvisio neznatne« (MH 243), a Marija nas odgaja da usvojimo drukčije stajalište »kako bismo svijet gledali odozdo, očima onih koji pate, a ne iz perspektive velikih« (MH 244).

Već je strukturiranje teksta upadljivo. Lav XIV. svoju socijalnu encikliku ne otvara dijagnozom »znakova vremena« niti pregledom suvremenih problema, nego dvjema biblijskim slikama – gradom koji se uzdiže prema nebu vlastitom snagom (Babilonom) i gradom koji se obnavlja zajedničkom odgovornošću u prisutnosti Boga (Nehemijinim Jeruzalemom). Posrijedi je otvaranje koje zaobilazi i »neutralan« deskriptivni registar i čisto magisterijski izlagački ton, postavljajući umjesto njih dvostruku političko-eshatološku tipologiju: kultura moći nasuprot civilizaciji ljubavi, samodostatnost nasuprot zajedništvu, hegemonijska univerzalnost »jednoga jezika« (usp. MH 7; MH 10) nasuprot pluralnoj univerzalnosti zajedničke odgovornosti. Ove dvije slike Lav XIV. ne predstavlja kao retoričku ilustraciju, već kao analitički ključ koji se vraća na kritičnim mjestima enciklike. Vraća se na početku trećega poglavlja, posvećenoga tehnologiji i dominaciji (MH 90), te na njegovu kraju, gdje se nakon rasprave o transhumanizmu i posthumanizmu napredak u kojemu »moć raste dok srce vene« prepoznaje kao suočenje »s novim Babilonom« (MH 129). Vraća se i pri suprotstavljanju kulture moći i civilizacije ljubavi u petom poglavlju, gdje »moderni Babilon nije samo globalizirana tehnokratska paradigma« (MH 185), te napokon u eshatološkome završetku, gdje »novi Jeruzalem silazi k nama kao dar za cijeli Božji narod«, a njegova vrata »ostaju trajno otvorena svim narodima« (MH 242).

Tri normativna okvira ovdje izrastaju iz te strukture, ali svaki od njih ima svoj specifičan diskurzivni mehanizam i svoj eshatološki naglasak. Kršćanski univerzalizam u enciklici se artikulira kao trojstveno utemeljen univerzalizam koji izvire iz *imago Trinitatis* (MH 50), a ne iz apstraktnih ljudskih prava, dok istodobno priznaje sekularni univerzalizam *Opće deklaracije o ljudskim pravima* (MH 54) i upozorava da smo odustali od potrage »za najčvršćim temeljima na kojima počivaju naše odluke i naši zakoni« (MH 56). Solidarnost se artikulira istodobno kao »načelo i vrlina« (MH 75), čime se odupire i čistoj institucionalno-redistributivnoj redukciji i pukoj sentimentalno-karitativnoj redukciji, dok hvalospjev *Magnificat* (MH 244) postaje njezin eshatološki temelj – inverzivna optika koja povijest gleda iz perspektive žrtava. Integralni humanizam napokon, koji čini sintezu prvih dviju kategorija, tematizira se pod imenom kršćanskoga humanizma u potpoglavlju trećega poglavlja pod naslovom »Istinsko ‘više od ljudskog’: milost i kršćanski humanizam« (MH 127-128) i razrađuje se kroz pojam »civilizacije ljubavi« (MH 185-187; MH 236), koji se može čitati kao suvremena artikulacija Maritainova »novoga kršćanstva« (*nouvelle chrétienté*). Sva tri okvira na svoj način operiraju kroz proleptičku

napetost »već da, ali još ne« – Kraljevstvo kao kriterij sadašnjosti, ali ne kao njezino dovršenje, što Lav XIV. eksplicitno formulira tvrdnjom da smo pozvani biti »slugama nadolazećega Kraljevstva, umjesto gospodara kulâ osuđenih na propast« (MH 16).

2.1. Kršćanski univerzalizam

> »U središtu kršćanskoga viđenja ljudskog bića stoji temeljna tvrdnja da su muškarac i žena stvoreni na sliku trojedinoga Boga (usp. Post 1,26-27). U osnovi stvorena za odnos, svaka je osoba zamišljena i željena od Boga kako bi ušla u zajedništvo s njim, s drugima i sa stvorenim svijetom« (MH 50).

Tim riječima Lav XIV. u središnjem antropološkom paragrafu enciklike uspostavlja teološki temelj svoga univerzalizma – temelj koji nije apstraktan, već se izvodi iz teologije *communio*. Univerzalistička ambicija prepoznaje se već u uvodu enciklike. Lav XIV. izrijekom se ne obraća samo katoličkim vjernicima, niti samo kršćanima, nego »svim vjernicima katolicima, svim kršćanima, svim ljudima dobre volje« (MH 16).[21] Posrijedi je formalno obraćanje koje u papinskoj tradiciji postoji još od *Pacem in terris* Ivana XXIII. (1963.) (usp. MH 33), no u Lavovoj enciklici ono postaje strukturnim načelom argumenta, a ne tek protokolarnom gestom. Univerzalna ambicija razvija se kroz dvije usporedne, ali međusobno povezane operacije: kroz trojstveno teološko utemeljenje dostojanstva svakoga čovjeka, koje omogućuje da kršćanski univerzalizam zadrži svoj specifični doktrinarni temelj, i kroz leksičku univerzalizaciju kojom se taj temelj prevodi u jezik dostupan sekularnim sugovornicima. Tako se ostvaruje upravo ono dvostruko obraćanje koje je u prethodnom poglavlju identificirano kao specifična diskurzivna strategija papinskoga normativnoga poduzetništva.

Trojstveno utemeljenje izričito je formulirano u središnjem antropološkom paragrafu enciklike (MH 50).[22] Univerzalnost ovdje nije apstraktan postulat, nego se izvodi iz teologije *communio*: čovjek je stvoren za odnos, a njegovo je dostojanstvo darovano prije svakoga povijesnoga, kulturnoga ili pravnoga konteksta. Posljedica je formulacija koja enciklika u MH 53 donosi u najsažetijem obliku, preuzimajući je iz deklaracije *Dignitas infinita*:

> »Dostojanstvo je neizmjerno, neotuđivo utemeljeno u samom biću, pripada svakoj ljudskoj osobi, nadilazi svaku okolnost, bez obzira u kakvom se stanju ili situaciji osoba nalazi« (MH 53).[23]

[21] Usp. MH 2: »Želimo ući u dijalog sa svim muškarcima i ženama svojega vremena, s kojima sudjelujemo u događajima, pitanjima i težnjama čovječanstva.«

[22] Sustavno-teološku razradu Trojstva kao zajedništva darivanja, iz kojega se ljubav i solidarnost prema svakome čovjeku izvode kao odraz trinitarne odnosnosti, čime se pruža teološka podloga trinitarnomu utemeljenju univerzalizma [usp. Željko TANJIĆ, Izazov pojma solidarnost za sustavno-teološko promišljanje, *Bogoslovska smotra*, 74 (2004) 2, 457-475, 465-467].

[23] Riječ je o navodu iz deklaracije Dikasterija za nauk vjere *Dignitas infinita* (2.IV.2024.), br. 1, koji Lav XIV. uvodi kao »sažetak uvjerenja Crkve o ovoj temi« (MH 53).

Posrijedi je ontološka dimenzija dostojanstva koja se po Lavovoj artikulaciji ne može svesti ni na moralnu (kako čovjek živi), ni na socijalnu (kako ga društvo prepoznaje), ni na egzistencijalnu (kako sebe doživljava); ontološko dostojanstvo prethodi svim tim razinama koje »mogu rasti ili se smanjivati«, jer pripada svakom ljudskom biću »jednostavno zato što postoji, zato što je željeno, stvoreno i voljeno od Boga« (MH 52).

Ako se ova teološka konstrukcija promotri sama za sebe, mogla bi se učiniti zatvorenom unutar konfesionalnoga registra – argumentom koji vrijedi za one koji prihvaćaju njegove biblijske premise. No upravo se na ovome mjestu pokazuje diskurzivna sofisticiranost enciklike: trojstveno utemeljenje ne zatvara univerzalizam u konfesionalni okvir, nego mu daje temelj koji omogućuje leksičku univerzalizaciju. Lav XIV. eksplicitno preuzima rječnik suvremene sekularne univerzalističke tradicije, pripisujući mu pritom posebnu legitimnost. *Opća deklaracija o ljudskim pravima Ujedinjenih naroda* iz 1948. nije za njega kompromisno priznanje sekularnoga poretka, nego riječima Ivana Pavla II. koje Lav XIV. preuzima**,** »jedan od najviših izraza ljudske savjesti našega vremena« i »prekretnica na dugom i teškom putu ljudskoga roda« (MH 54).[24] U paragrafu koji slijedi enciklika tvrdi da su ljudska prava »univerzalna i neotuđiva« te da »upravo zato što su utemeljena na zajedničkom dostojanstvu svakoga muškarca i žene, ona imaju konkretne posljedice i pravne učinke« (MH 55). Posrijedi je jezik koji bi mogao stajati u uvodnom članku bilo kojeg međunarodnog pravnog dokumenta – što i jest namjera diskurzivne strategije.

No tu Lav XIV. ne ostaje. U MH 56 – koji se može smatrati ključnim mjestom u kojem se kršćanski univerzalizam susreće sa sekularnim – enciklika iznosi zahtjev koji nadilazi puko prihvaćanje liberalne deklarativne paradigme:

> »[…] ne možemo zanemariti da je zaštita ljudskih prava danas izložena dvama osobito velikim rizicima. Prvi je rizik njihovoga samo čisto formalnoga proglašenja, dok se s tehnološkim napretkom nastavlja uz prikriveno ili otvoreno kršenje ljudskoga dostojanstva. Drugi je rizik, koji se zapravo nalazi u korijenu prvoga, nemogućnost prepoznavanja temelja njihove univerzalnosti, jer smo odustali od potrage 'za najčvršćim temeljima na kojima počivaju naše odluke i naši zakoni'« (MH 56).[25]

Argumentacijski potez ovdje je dvosmjeran: na jednoj strani Lav XIV. prihvaća sekularni univerzalizam i priznaje *Općoj deklaraciji* da je »jedan od najviših izraza ljudske savjesti našega vremena«; na drugoj strani upozorava da taj univerzalizam, ako se odsiječe od svojih pretpolitičkih temelja, postaje struk-

[24] Obje su ocjene preuzete od Ivana Pavla II.: prva iz *Govora na 50. Općoj skupštini Ujedinjenih naroda* (5. listopada 1995.), druga iz *Govora na 34. općoj skupštini Ujedinjenih naroda* (2. listopada 1979.), (usp. MH 54, bilj. 65 i 66).

[25] Navedeni dio unutar navodnika preuzet je iz *Fratelli tutti*, br. 208. Upozorenje o mogućem dovođenju ljudskih prava u pitanje, koje u istom paragrafu slijedi, enciklika izrijekom donosi kao misao pape Franje (usp. *Fratelli tutti*, br. 209).

turno krhak. Oslanjajući se na papu Franju, enciklika upozorava da bi se, kad bi razum odustao od traganja za vrijednostima koje proizlaze iz ljudske naravi,

> »moglo […] dogoditi da prava koja se danas smatraju nedodirljivima, u budućnosti budu dovedena u pitanje ili bi ih oni koji imaju moć mogli uskratiti, možda nakon što dobiju samo prividan pristanak uplašena ili izmanipulirana stanovništva« (MH 56).

Univerzalizam koji ne bi imao drugoga oslonca osim pristanka – pa i demokratskoga – ostaje, drugim riječima, izložen upravo toj opasnosti.

Ovaj diskurzivni potez Lava XIV. možemo razumjeti kao maritainovski u svojoj strukturi. Maritain je u *Cjelovitom humanizmu* iznio tezu da je antropocentrični humanizam – humanizam koji čovjeka odvaja od transcendentnoga temelja – nestabilan: ne uspijeva utemeljiti vrijednosti koje proklamira jer mu nedostaje horizont koji bi te vrijednosti činio obvezujućima.[26] Univerzalizam koji ne zna *odakle* dolazi njegova univerzalnost može u načelu biti suspendiran u trenutku kada se promijene kulturne ili političke okolnosti. Upozorenje iz MH 56 da smo odustali od potrage »za najčvršćim temeljima na kojima počivaju naše odluke i naši zakoni« može se čitati kao primjena Maritainove kritike sekularnoga humanizma 1936. godine na suvremenu situaciju u kojoj se, kako enciklika upozorava, tehnološki napredak nastavlja uz prikriveno ili otvoreno kršenje ljudskoga dostojanstva. Posrijedi je argumentacija koja se može razumjeti i kao odgovor na ono što se u suvremenoj raspravi opisuje kao moralni pluriverzum – stanje u kojem se gubi zajednički etički sadržaj i u kojem se ljudsko dostojanstvo, kao formativna vrijednost zapadne pravne tradicije, susreće s izazovom svoga normativnoga utemeljenja.[27] Lavova enciklika u tom smislu ne odbacuje sekularnu paradigmu, nego – slijedeći logiku Maritainove pozicije – upozorava na njezin unutarnji rascjep i nudi joj predpolitički temelj koji ona sama ne pruža, a koji je, kako enciklika podsjeća riječima pape Franje, dostupan razumu kada dopusti »da ga se ozbiljno propituje o ljudskoj naravi« (MH 56).

Eshatološki horizont ovoga univerzalizma kulminira u zaključnome dijelu enciklike, gdje Lav XIV. ponovno uzima biblijsku figuru novoga Jeruzalema iz Knjige Otkrivenja: »U Otkrivenju novi Jeruzalem silazi k nama kao dar za cijeli

[26] Usp. Maritain, *Cjeloviti humanizam*…, 27-48. Logiku po kojoj partikularne odredbe ne ukidaju univerzalnu normu nego su njezine determinacije i utjelovljenja — odnos akta spram potencije, u tomističkome ključu — te izvođenje univerzalnosti normi iz univerzalnosti spasenja u Kristu razrađuje Jean-Marie AUBERT, *Y a-t-il des normes morales universelles?*, *Revue des Sciences Religieuses*, 55 (1981) 3, 170-188, posebno 177-179 i 182-183: »partikularizam nije iznimka univerzalnosti moralnoga zakona«, nego ga specificira i njemu služi, čime se kontinuitet ostvaruje kroz produbljivanje, a ne raskid.

[27] Usp. Hrvoje ŠPEHAR, Moralni pluriverzum i institucionalna stabilizacija političkog poretka u suvremenoj demokratskoj ustavnoj državi, *Crkva u svijetu*, 59 (2024) 1, 37-56, 47-52. O kršćanskom doprinosu aktualizaciji ljudskoga dostojanstva u suvremenom kontekstu usp. također Tonči MATULIĆ, Ante BEKAVAC, Dostojanstvo ljudske osobe prema nauku Drugoga vatikanskog koncila u svjetlu suvremenih kulturalnih dinamika, *Crkva u svijetu*, 58 (2023) 1, 32-53.

Božji narod […]. Njegova vrata, koja je Nehemija tako brižno čuvao, ostaju trajno otvorena svim narodima« (MH 242). Ovdje univerzalizam nije ni postulat ni programski cilj, nego eshatološka anticipacija – »Dok iščekujemo njegovo ispunjenje, ova vizija pred nama je kao poticaj, poziv da prevladamo svoje podjele i radimo zajedno« (MH 242). Univerzalna otvorenost gradskih vrata postaje teološka slika koja istodobno strukturira politički zahtjev (otvorenost prema onima koje enciklika naziva »odbačenim kamenjem« – siromašnima, bolesnima, migrantima, malenima; usp. MH 16) i čuva eshatološku distancu: konačni grad još nije ovaj grad. Posrijedi je klasična proleptička struktura – Kraljevstvo Božje funkcionira kao kriterij sadašnje politike, ali ne kao njezino dovršenje.

Kada se kroz pet analitičkih dimenzija razmotri ovaj diskurs, dobiva se sljedeća slika. Registar je istodobno teološki (Trojstvo, *imago Dei*, novi Jeruzalem) i politički (ljudska prava, međunarodni pravni poredak, demokratska legitimacija). Leksička univerzalizacija djeluje preuzimanjem sekularnoga rječnika ljudskih prava i putem pojma »ljudske obitelji« (MH 19; MH 187) koji premošćuje konfesionalne granice. Konstrukcija publike uključuje istodobno katoličke vjernike, kršćane i sve ljude dobre volje (MH 16), dok se vjernici drugih religija pojavljuju kao oni s kojima Crkva zajednički podiže glas kada je povrijeđeno ljudsko dostojanstvo (usp. MH 27). Sekularna pristupačnost postiže se prihvaćanjem *Opće deklaracije* kao normativnoga referentnoga okvira, premda enciklika upozorava na njegovu unutarnju krhkost. Eshatološki horizont, napokon, jest proleptički — novi Jeruzalem stoji kao kriterij sadašnjosti, ali ne kao politički projekt koji bi se trebao uspostaviti. Posrijedi je univerzalizam koji drži teološki temelj i sekularnu rezonancu istovremeno, čime se postiže diskurzivno dvostruko obraćanje.

2.2. Solidarnost

Solidarnost u enciklici *Magnifica humanitas* zauzima mjesto središnjega principa katoličkoga socijalnoga nauka, no način na koji je Lav XIV. razrađuje razlikuje se od dvaju suvremenih pristupa između kojih se enciklika kreće – od sekularne institucionalno-redistributivne paradigme s jedne strane i sentimentalno-karitativnoga humanizma s druge. Polazište je dvostruko određenje solidarnosti koje enciklika preuzima iz socijalnoga učiteljstva:

> »Socijalno je učiteljstvo naglašavalo da je solidarnost ujedno i načelo i vrlina. Kao načelo, ona izražava objektivan poredak odnosa među pojedincima, skupinama i narodima te upućuje na svijest o uzajamnosti prema kojoj se dobro svake osobe ostvaruje dobrom drugih. Kao vrlina, ona pak zahtijeva 'čvrstu i postojanu odlučnost' u zauzimanju za opće dobro, s posebnom pažnjom prema najslabijima« (MH 75).[28]

[28] Unutarnji navodnici odnose se na *Sollicitudo rei socialis*, br. 38, gdje Ivan Pavao II. solidarnost određuje kao vrlinu. Sustavno razlikovanje solidarnosti kao društvenoga načela i kao moralne

Posrijedi je određenje čija je teorijska važnost znatno veća nego što bi se mogla učiniti na prvi pogled. Dvostrukost se postavlja kao mehanizam koji solidarnost čuva od dvaju strukturalno suprotstavljenih redukcija. Prva, institucionalno-redistributivna redukcija, solidarnost svodi na strukturu državnih ili transnacionalnih intervencija koje preraspodjeljuju resurse – pristup koji u suvremenoj političkoj ekonomiji nalazi svoju najsustavniju artikulaciju u projektima ekonomske egalitarne pravednosti, od socijalne države do suvremenih prijedloga globalnoga oporezivanja kapitala. Druga, sentimentalno-karitativna redukcija, solidarnost svodi na osobni stav suosjećanja, »simpatičnoga« angažmana ili dobrohotnoga davanja, čime se strukturalna dimenzija nepravde gubi iz vida.[29] Takvo određenje isključuje obje redukcije: solidarnost mora biti istodobno objektivno načelo strukturalne pravednosti i subjektivna vrlina trajne odlučnosti za opće dobro.[30] Enciklika to dodatno osigurava upozorenjem da se solidarnost koja nije podržana supsidijarnošću »srozava na asistencijalizam koji ne potiče odgovornost« (MH 73).

Genealogija ove dvostrukosti može se pratiti kroz prvo poglavlje enciklike, gdje Lav XIV. prikazuje razvoj socijalnoga nauka od Lava XIII. do danas (MH 28-45). Pavao VI. u *Populorum progressio* (1967.) razumije razvoj kao proces koji se tiče »svakoga čovjeka i cijeloga čovjeka«, to jest »svake dimenzije osobe i svih ljudi bez iznimke« (MH 35). Ivan Pavao II. u *Sollicitudo rei socialis* (1987.) određuje solidarnost kao vrlinu — kao »čvrstu i postojanu odlučnost« u zauzimanju za opće dobro (usp. MH 75) — a ne samo kao normativni zahtjev. U istoj je enciklici solidarnost shvaćena kao »oblik socijalnog prijateljstva ili političke ljubavi« usmjerene prema »civilizaciji ljubavi« na koju je pozivao Pavao VI. (MH 38). Benedikt XVI. u *Caritas in veritate* (2009.) razvio je vezu između razvoja, pravednosti i odgovornosti prema budućim naraštajima, čime je solidarnost dobila intergeneracijsku dimenziju.[31]

---

vrline donosi PAPINSKO VIJEĆE »IUSTITIA ET PAX«, *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, br. 193.

[29] Srodnu dijagnozu, ali iz sociološko-kritičke perspektive, nudi François HOUTART, *Crise et avenir de la solidarité mondiale*, *Recherches Internationales*, 52-53 (1998), 111-118, 115-117: solidarnost koja ostaje »fiksirana na epifenomene« i oslonjena na »neposredne patnje, ne dotičući uzroke« iziskuje »globalizaciju analize« i »delegitimaciju dubokih logika« da bi prešla s karitativne razine na strukturalnu. Houtartov poziv na delegitimaciju »dubokih logika« nosi, međutim, izrazito određen (marksistički nadahnut) okvir koji proleptička struktura ovdje branjene pozicije relativizira: solidarnost ne smije apsolutizirati nijedan konkretan povijesni projekt.

[30] Tu se dvostrukost može povezati i s klasičnom teološkom razlikom između »naravne« i »nadnaravne« solidarnosti: naravna solidarnost izvire iz stvorene društvenosti čovjeka (»naravno bratstvo«), dok nadnaravna počiva na spasenjskome jedinstvu ljudskoga roda kao jedne Božje obitelji — prema aksiomu *gratia supponit naturam*, po kojem kršćanska ljubav i bratstvo pretpostavljaju naravnu solidarnost, a ne obrnuto [usp. Tonči MATULIĆ, Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti. Traganje za »solidarnim« dimenzijama teologije stvaranja i spasenja, *Bogoslovska smotra*, 74 (2004) 2, 433-455, 444-451].

[31] Usp. MH 76 (gdje se enciklika poziva na *Caritas in veritate*, br. 48) i MH 84.

Lav XIV. preuzima ovu genealogiju, ali joj dodaje suvremenu razradu koja kategoriju solidarnosti prilagođava poretku digitalne i tehnokratske civilizacije. Već u MH 76 enciklika proteže odgovornost solidarnosti »i na digitalnu i informacijsku infrastrukturu«, a u MH 109 ta se odgovornost konkretizira: »Govoriti o solidarnosti obvezuje nas da prepoznajemo nevidljivi, često izrabljivani rad koji hrani algoritamske sustave« (MH 109). Posrijedi je strukturalna solidarnost koja prelazi i nacionalne i sektorske granice – solidarnost koja se ne ograničava na pojedince i ranjive skupine unutar neke političke zajednice, nego se proteže na anoniman rad u globalnim digitalnim lancima vrijednosti. Slično se u MH 187 razvija teza o globalnoj međuovisnosti:

> »Digitalne mreže, globalizirano gospodarstvo i razvoj umjetne inteligencije, stvaraju sve tješnje veze povezujući u stvarnom vremenu odluke donesene na jednome mjestu, koje utječu na zbivanja drugdje. Stoga su i danas aktualne riječi Drugoga vatikanskog koncila o sve većoj uzajamnosti narodâ: opće dobro poprima sve univerzalniju dimenziju, s pravima i dužnostima koje obvezuju cijelu ljudsku obitelj. Projekt civilizacije ljubavi ovdje dobiva presudnu zadaću: preobraziti tu doživljenu uzajamnost u željenu i svjesno odabranu solidarnost« (MH 187).

Formulacija je značajna jer postavlja distinkciju između strukture (»doživljena uzajamnost« kao činjenica globalizacije, digitalne ekonomije, klimatske krize) i vrijednosti (»željena i svjesno odabrana solidarnost« kao svjestan etički izbor zajednice). Solidarnost se ovdje ne otkriva u činjenici da smo međusobno povezani – to je već dano – nego u svjesnoj transformaciji te povezanosti u zajednički etički projekt. Enciklika to izrijekom tvrdi već u MH 74: mreža odnosa »još uvijek nije solidarnost u punom smislu riječi, ako ne postane svjestan izbor«.

Šira pozadina ove dvostrukosti – koja u papinskim enciklikama dvadesetoga stoljeća dobiva svoju učiteljsku artikulaciju – nalazi se u njemačkoj tradiciji katoličkoga *solidarizma* (*Solidarismus*), koju je razvio isusovac Heinrich Pesch (1854.-1926.). Pesch je u svome monumentalnome djelu *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905.-1923.) razvio sustavnu treću opciju između liberalnoga kapitalizma i marksističkoga socijalizma, utemeljenu na ideji društvene međuovisnosti, socijalne funkcije vlasništva i organskoga razumijevanja društva u kojem se interesi pojedinca, posredničkih zajednica (obitelji, korporacija, esnafa, sindikata) i države usklađuju putem načela supsidijarnosti i solidarnosti.[32] Ta je tradicija, osobito preko isusovaca iz Peschova kruga – Oswalda von

[32] Usp. Anthony WATERMAN, *Political Economy and Christian Theology since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, 156-178; Rupert J. EDERER, *Heinrich Pesch on Solidarist Economics*, Lanham, University Press of America, 1998. Za pregled te tradicije i razgraničenje katoličkoga solidarizma od pravnoga solidarizma francuske provenijencije (Bourgeois) na hrvatskome usp. Špiro MARASOVIĆ, Porijeklo i sadržaj pojma »solidarnost«, *Bogoslovska smotra*, 74 (2004) 2, 353-376, 356-357; valja napomenuti da Crkva nije prihvatila »solidarizam« kao sinonim svojega socijalnog nauka jer ga

Nell-Breuninga i Gustava Gundlacha – bitno pridonijela oblikovanju enciklike *Quadragesimo anno* Pija XI. iz 1931., u kojoj je, prema ocjeni same enciklike *Magnifica humanitas*, »na sustavan način« oblikovano načelo supsidijarnosti (MH 31). Lavova razrada solidarnosti u digitalnom dobu može se razumjeti kao dvostruki nastavak ove tradicije: prvo, kao priznanje socijalne funkcije novih oblika vlasništva – patenata, algoritama, digitalnih platformi, tehnološke infrastrukture i podataka, koje Lav XIV. izričito ubraja u dobra obuhvaćena načelom opće namjene dobara (MH 67);[33] drugo, kao razrada organske solidarnosti koja prelazi nacionalne granice – globalne solidarnosti koja nije ni u tržišnoj međuovisnosti ni u državnoj preraspodjeli, nego u izgradnji posredničkih institucija koje povezuju razinu osobne vrline i razinu strukturalne pravednosti (usp. MH 72; MH 108).

Suvremena teološko-politička literatura tu argumentacijsku liniju razrađuje tako da nadilazi puko ekonomsko pitanje. William T. Cavanaugh, oslanjajući se na Henrija de Lubaca i na Benediktovu encikliku *Caritas in veritate*, pokazuje da »ni tržište ni država nisu u mogućnosti stvoriti ljubav u istini koju Benedikt smatra fundamentalnom za istinski humani društveni poredak«, te da je upravo Crkva – i šire, organizirana zajednica solidarnosti – *tertium quid* koje nalazi svoj transcendentni izvor iznad države i okuplja ljude ispod razine države stvarajući zajednicu i solidarnost.[34] Lavova enciklika u tom smislu nije puko ponavljanje tradicije katoličkoga socijalnoga nauka, nego njezino prilagođavanje uvjetima u kojima i tržišna i državna logika pokazuju svoje granice – uvjetima koje karakterizira fluidnost međuovisnosti, anonimnost digitalnih lanaca vrijednosti i strukturalna neprozirnost tehnokratskih sustava odlučivanja.

Usporedno s tom ekonomsko-solidarističkom linijom, sustavna je teologija u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća razvila solidarnost kao temeljnu teološku kategoriju, utemeljenu ne u distribucijskoj pravednosti, nego u dvama biblijsko-dogmatskim izvorima: u starozavjetnome savezu (*berit*), prema kojem pojedinac stoji u savezu s Bogom samo ako je solidaran sa svojim bližnjim, i u

ne drži »trećim putom« između liberalizma i kolektivizma; usp. i MH 24. Iz reformirano-laičke perspektive na suprotnu opasnost upozorava Jean-Jacques DEMOUVEAUX, *La solidarité*, *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 26 (1990), 43-56, 50 i 54-55: političko prisvajanje pojma »solidarnosti« od krajnje desnice i reakcionarnoga katolicizma (od Sorela, Doriota i Déata do Le Penove »nacionalne solidarnosti«), nasuprot kojemu autor zagovara egalitarno-laičko, »proročko« poimanje solidarnosti utemeljeno na napetosti »već da / još ne« Križa. Demouveauxova »teologija odsutnosti Boga« i odbacivanje »jedne i univerzalne Crkve« stoje, međutim, u napetosti s ovdje branjenom univerzalističko-proleptičkom pozicijom, pa ovaj uvid valja čitati kao kontrapunkt.

[33] MH 67: »Danas, među dobra koja su univerzalno namijenjena svima, moramo ubrojiti i nove oblike vlasništva: patente, algoritme, digitalne platforme, tehnološku infrastrukturu, podatke.«

[34] Usp. William T. CAVANAUGH, *Field Hospital. The Church's Engagement with a Wounded World*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 2016, 117 i 124. O važnosti solidarnosti kao pretpolitičke vrline za suvremeni post-sekularni politički poredak usp. također Hrvoje ŠPEHAR, (Post)sekularni politički poredak i važnost vrlina. Pravednost, sloboda, solidarnost i služenje, *Obnovljeni život*, 79 (2024) 1, 49-61.

nauku o Trojstvu kao zajedništvu darivanja, iz kojega se ljubav prema svakome čovjeku izvodi kao odraz trinitarnoga odnosa. Na tome su tragu Helmut Peukert, Johann Baptist Metz i Thomas Pröpper, svaki na svoj način, solidarnost pokušali utemeljiti kao bezuvjetan horizont slobodnoga djelovanja — Peukert kroz »anamnetsku solidarnost« sa žrtvama povijesti koje nisu među živima, Metz kroz »solidarnost spomena« s mrtvima i pobijeđenima, a Pröpper kroz tezu da sloboda mora bezuvjetno priznati drugu slobodu. Dvostruko određenje solidarnosti kao »načela i vrline« (MH 75), koje enciklika preuzima, tako počiva na teološkoj podlozi koja prethodi svakoj njezinoj institucionalnoj ili karitativnoj artikulaciji, a enciklika je i sama naznačuje kad solidarnost izvodi »iz vjere da je svako ljudsko biće stvoreno na sliku Božju« (MH 73) i kad joj izvor nalazi »u Kristovu otajstvu« i u euharistiji (MH 88).[35]

Eshatološki temelj solidarnosti u enciklici *Magnifica humanitas* otkriva se u njezinoj zaključnoj figuri – u hvalospjevu *Magnificat*. Lav XIV. encikliku zaključuje potpoglavljem »Pjesma nade: *Magnificat*« (MH 243-245), u kojemu Marijin hvalospjev nije tek liturgijski tekst: Djevica, riječima Pavla VI., postaje »pjesnikinja i proročica otkupljenja« jer s njezinih usana izvire »najsnažniji i najnapredniji hvalospjev koji je ikada izrečen – *Magnificat*; ona je ta koja objavljuje preobražavajući naum kršćanske ekonomije, povijesni i društveni ishod koji i danas iz kršćanstva crpi svoje podrijetlo i svoju snagu« (MH 244).[36] Marija, prema Lavu XIV., usmjerava naš pogled »na točke loma čovječanstva, ondje gdje svijet postaje iskrivljen, u opreci između poniznih i moćnih, siromašnih i bogatih, sitih i gladnih«, odgajajući nas »da usvojimo drukčije stajalište kako bismo svijet gledali odozdo, očima onih koji pate, a ne iz perspektive velikih; kako bismo povijest gledali pogledom malenih, a ne iz perspektive moćnika; kako bismo tumačili povijesne događaje s gledišta udovice, siročeta, stranca, ranjenog djeteta, prognanika, bjegunca« (MH 244). Posrijedi je inverzivna eshatologija – povijest se gleda iz perspektive žrtava, a slika Boga koji je »silne zbacio s prijestolja, uzvisio neznatne« (MH 243) nije naprosto liturgijska reminiscencija, nego politička hermeneutika koja anticipira »već da« Kraljevstva.[37]

[35] Za sustavno-teološku razradu solidarnosti utemeljene u savezu i Trojstvu te za prikaz triju modela bezuvjetne solidarnosti (Peukert, Metz, Pröpper) usp. Tanjić, *Izazov pojma solidarnost…*, 462-473.

[36] Oba navoda preuzeta su iz: PAVAO VI., *Homilija u marijanskom svetištu Naše Gospe od Bonarije* (24. travnja 1970.), AAS 62 (1970), 301; usp. MH 244, bilj. 224. Navod o »točkama loma čovječanstva« koji slijedi Lav XIV. preuzima iz vlastite *Meditacije prigodom molitvenog bdjenja i krunice za mir* (11. listopada 2025.), *L'Osservatore Romano*, 13. listopada 2025., 2; usp. MH 244, bilj. 223.

[37] Marijin hvalospjev jedan je od temeljnih tekstova političkoga čitanja Pisma i moderne političke eshatologije. Osobito ga je takvim prepoznala latinoamerička teologija oslobođenja: Gustavo Gutiérrez (1928.-2024.) u svojemu temeljnom djelu drži *Magnificat* izrazom duhovnosti oslobođenja i jednim od novozavjetnih tekstova najizrazitijega oslobodilačkoga i političkoga sadržaja; usp. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, Zagreb, 1989. Učiteljstvo je to čitanje prihvatilo s razlučivanjem: Kongregacija za nauk vjere upozorava da pogreška nije u uočavanju političke dimenzije Pisma, pa ni *Magnificata*, nego u tome da se ta dimenzija

Ova inverzivna eshatologija daje Lavovoj koncepciji solidarnosti specifičan karakter. Posrijedi je solidarnost koja nije sentimentalna, ali nije ni puko institucionalna: ona je solidarnost utemeljena u eshatološkoj inverziji – u uvjerenju da je Bog »već iskazao snagu mišice svoje, već je raspršio oholice, silne zbacio s prijestolja, uzvisio neznatne, gladne napunio dobrima, a bogate otpustio prazne« (MH 243). Eshatološko »već« inverzije *Magnificata* jest ono što omogućuje politički realizam solidarnosti: zalaganje za žrtve nije utopijska gesta, nego sudjelovanje u Božjem djelovanju koje je već započelo u povijesti. Istodobno, eshatološko »još ne« čuva solidarnost od identifikacije s bilo kojim konkretnim političkim projektom, koji bi mogao polagati pravo na potpunu uspostavu pravednosti. Solidarnost ostaje, u maritainovskom smislu, anticipacija, a ne uspostava Kraljevstva.[38]

Mariologijska perspektiva tu nije slučajna – sam naslov enciklike *Magnifica humanitas* odjekuje s Marijinim *Magnificat anima mea Dominum*, čime se tematska struktura enciklike implicira već u njezinu naslovu, na što upućuje i zaključna rečenica enciklike, u kojoj se »Majci Kristovoj, ženi hvalospjeva *Magnificat*« povjerava čežnja da možemo »svjedočiti ljepotu veličanstvenoga čovještva u kojemu prebiva Bog« (MH 245). Veličanstvenost čovještva (*magnifica humanitas*) ne počiva u njegovoj samodostatnosti, kao u tehnokratskoj viziji, nego u činjenici da je Bog »za svoj naum spasenja odabrao mladu, siromašnu i poniznu djevojku« (MH 243) – što postaje paradigmatski znak inverzije svake politike moći.

Solidarnost u enciklici *Magnifica humanitas* time se pokazuje kao eshatološki utemeljena politička vrlina – istodobno strukturalna i osobna, univerzalna i partikularna, realistična u dijagnozi i puna nade u očekivanju. *Magnificat* je njezin proleptički ključ: inverzija koja je »već započela«, ali se još nije dovršila, čime se zalaganje za žrtve čuva i od sentimentalne i od institucionalne redukcije.

---

učini glavnom ili isključivom [usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Libertatis nuntius* (6. kolovoza 1984.), X, 5], a potom ističe spasenjska i etička blaga hvalospjeva i potrebu teologije slobode i oslobođenja koja vjerno odjekuje Marijinim *Magnificatom* (usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Libertatis conscientia* (22. ožujka 1986.), br. 48 i 97-98). Upravo napetost između političke snage hvalospjeva i odbijanja njegove redukcije na politički program odgovara proleptičkoj strukturi koja se ovdje analizira. Usp. i Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1977, posebno 88-117. Metzova politička teologija razvija solidarnost ne kao apstraktan princip, nego kao »solidarnost spomena« sa svim mrtvima — osobito s onima koji su bili marginalizirani i koji su trpjeli – čime se pogled solidarnosti usmjeruje i unatrag, prema žrtvama povijesti, a ne samo prema budućim naraštajima; to se može razumjeti kao kritička dopuna Lavovoj artikulaciji, blisko srodna inverzivnoj optici Magnificata. Za sustavno-teološku razradu Metzova pojma solidarnosti na hrvatskome usp. Tanjić, *Izazov pojma solidarnost*…, 469-471.

[38] Srodno, premda triadno artikulirano, eshatološko utemeljenje solidarnosti razrađuje Matulić, koji ideju solidarnosti tumači kroz dijalektiku »već da – ne sada – još ne« Kraljevstva Božjega (usp. Matulić, *Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti*…, 446-453).

2.3. Integralni humanizam

> »Kršćanski humanizam ne odbacuje znanost i tehniku, nego ih prihvaća u zahvalnosti i trezvenosti te ih postavlja 's nogama na zemlji', unutar višega poziva. Kreativna inteligencija ljudskoga bića dar je koji može ublažiti patnju i otvoriti nove mogućnosti, ali mora ostati usmjerena na opće dobro, pravednost, brigu za ranjive i za stvoren svijet« (MH 129).

Maritainova konceptualna razlika između antropocentričnoga i integralnoga humanizma[39] izvedena 1936. godine[40] – u trenutku kad se Europa nalazila pred dvostrukim totalitarizmom – pokazuje se devet desetljeća kasnije primjenjivom na situaciju koju Lav XIV. dijagnosticira u trećem poglavlju enciklike *Magnifica humanitas*. Lavova analiza tehnokratske paradigme, transhumanizma i »posthumanizma« može se razumjeti kao suvremena verzija Maritainove kritike antropocentričnoga humanizma, sada primijenjena na uvjete u kojima čovjek nije više, kao u renesansno-prosvjetiteljskom idealu, apsolutno autonomno biće otrgnuto od transcendentnoga utemeljenja, nego biće svedeno na funkciju proizvodnje i potrošnje – ili, u suvremenom obratu, biće koje pokušava nadići samo sebe tehnološkim sredstvima.

Susret Maritainove razlike i Lavove enciklike zbiva se u potpoglavlju trećega poglavlja naslovljenom »Istinsko 'više od ljudskog': milost i kršćanski humanizam« (MH 127-128). U tome dijelu Lav XIV. podsjeća da izraz »više od ljudskog« ne pripada samo jeziku tehnoloških obećanja te da »kršćanska tradicija stoljećima tvrdi da ljudsko biće nije zatvoreno u granice vlastite naravi, nego je pozvano nadići samo sebe; ne kako bi pobjeglo od stvarnosti ili prezrelo granicu, nego kako bi se ispunilo u ljubavi« (MH 127). Tu preobrazbu, koja je djelo Duha Svetoga, enciklika opisuje, slijedeći Tomu Akvinskoga, kao proces uzdizanja koji »nadilazi sposobnost naravi« (MH 127), a zatim, riječima pape Franje, dodaje da »postajemo u punini ljudi kada se izdignemo iznad svoje ljudskosti, kada dopustimo Bogu da nas povede onkraj nas samih kako bismo doprli do najveće istine o svom biću« (MH 128). Kršćanska teološka tradicija to samonadilaženje označava pojmovima *theosis* i *deificatio*, obožanstvenjenja;

[39] Valja razlikovati Maritainov »integralni humanizam« od istoimenoga, ali sadržajno suprotnoga pojma koji rabi Ernesto De Martino. Dok Maritainov integralni humanizam označava humanizam otvoren transcendenciji, De Martinov *humanisme intégral* (»moderni historicistički humanizam«) imenuje imanentistički, posthistorijski humanizam koji »u sebi samome, i samo u sebi, nalazi cjelinu motivacija ljudskoga djelovanja«, pa mu religijska medijacija postaje »neprikladna, znak kulturne krhkosti« — krajnja točka onoga što Gauchet naziva »religijom izlaska iz religije«. De Martinov integralni humanizam tako strukturno odgovara upravo onomu antropocentričnom humanizmu koji Maritain, a za njim Lav XIV., drži nestabilnim [usp. Marcello MASSENZIO, *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon E. De Martino*, *Gradhiva*, 28 (2000) 23-31, 28].

[40] Sažetak ključne argumentacije iz Maritain, *Cjeloviti humanizam…*, 27-48. Za suvremenu interpretaciju Maritainova razlikovanja antropocentričnoga i teocentričnoga humanizma [usp. Xavier LEGRAND, recenzija djela *Humanisme Intégral*, *Revue néo-scolastique de philosophie*, 41 (1938) 58, 325-326].

enciklika te pojmove ne rabi, ali govori o ispunjenju »koje ne proizlazi iz tehnološkog pobožanstvenjenja, nego iz onoga što ostvaruje Božja milost primljena u Kristu« (MH 126) te o tome kako se u Kristu »događa ponovno stvaranje čovjeka« (MH 127). Posrijedi je polemički paragraf – paragraf koji ne odbacuje težnju za »više od ljudskog«, nego je preusmjerava od tehnokratske prema teološkoj putanji. Transhumanistički projekt obećava nadilaženje ljudskih granica kroz tehnološku augmentaciju, genetsku modifikaciju, integriranje s umjetnom inteligencijom; Lavova enciklika tomu projektu suprotstavlja paradigmu milosti, koja čovjeka »nadilazi« ne brišući mu narav, nego ispunjavajući je darom milosti.

Konceptualno gledano, ovaj se obrat može razumjeti kao maritainovski. Maritain je u *Cjelovitom humanizmu* tvrdio da je »istinski humanizam onaj koji ne odbacuje ništa što je ljudsko, nego, naprotiv, želi spasiti čovjeka u cjelokupnosti njegove naravi, otkrivajući mu njegovu istinsku veličinu – daleko veću nego što je on sâm slutio«.[41] Veličina čovjeka, prema Maritainu, ne počiva u njegovoj samodostatnosti – u tome bi se sastojao antropocentrični humanizam – nego u njegovoj sposobnosti za otvorenost transcendentnom.[42] Tu konceptualnu strukturu Lav XIV. preuzima i prilagođava: veličanstvenost čovještva (*magnifica humanitas*), koja stoji u samom naslovu enciklike, nije veličanstvenost koja se sastoji u tehnološkome ovladavanju sobom i svijetom, nego veličanstvenost koja se prepoznaje u činjenici da je čovjek željen, stvoren i voljen od trojstvenoga Boga (usp. MH 52) i da je pozvan u zajedništvo s njim.

Ovaj se argument razvija u dva smjera. Prvi je kritički: Lav XIV., slijedeći osnovnu Maritainovu intuiciju, pokazuje da antropocentrični humanizam nije nestao nego se pretvorio u tehnokratski mesijanizam. Suvremena artikulacija autonomije, koja čovjeka razumije kao apsolutno samoodređujuće biće, susreće se s paradoksom: što više čovjek nastoji ostvariti svoju autonomiju kroz tehnološku samokonstrukciju, to se više svodi na predmet: na nevidljivu, često izrabljivanu radnu snagu koja hrani algoritamske sustave (usp. MH 109) i na subjekt podvrgnut profiliranju i predviđanju ponašanja (MH 171). Tu se Lavova dijagnoza susreće s analizama suvremenoga »identitetskoga individualizma« – pojma kojim Marcel Gauchet opisuje stanje u kojem identitetske afilijacije postaju instrumenti samokonstrukcije, a u kojem se prvotna emancipatorska ambicija subjekta preokreće u novu vrstu ovisnosti – sada o tehnološki posredovanim oblicima prepoznavanja.[43] Lavova enciklika ne odgovara izravno na

[41] Maritain, *Cjeloviti humanizam*…, 17-18.

[42] Klasičan magisterijski izričaj te kristološke antropologije jest *Gaudium et spes*, br. 22: misterij čovjeka razjašnjava se tek u misteriju utjelovljene Riječi, a Krist kao »novi Adam« čovjeku potpuno otkriva njega samoga. Za sustavno-teološku razradu povezanosti stvaranja, spasenja i čovjekova dostojanstva (usp. Matulić, *Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti*…, 438-445).

[43] Usp. Marcel GAUCHET, *Religija u demokraciji. Put laičnosti*, prev. Marko Gregorić, Zagreb, Fakultet političkih znanosti, 2012, 65-67. O preobrazbi uloge identitetâ u suvremenoj politici

ovu sociološku dijagnozu, ali njezina kritika tehnokratske paradigme odgovara istome problemu: humanizam koji čovjeka odvaja od transcendentnoga temelja ne uspijeva sačuvati ni samoga čovjeka, niti njegovu autonomiju.

Drugi je smjer konstruktivan: Lav XIV. u petome poglavlju enciklike razrađuje pozitivnu viziju integralnoga humanizma kroz pojam »civilizacije ljubavi« (MH 185-187), koji je preuzeo i razvio iz tradicije Pavla VI., Ivana Pavla II. i pape Franje. Lav XIV. piše da »civilizacija ljubavi nije naivna utopija, nego zahtjevan projekt. Ona se sastoji u tome da ugrađujemo ljubav u strukture pravednosti, institucionalno oblikujemo bratstva i prihvaćamo drugoga – bio on pojedinac ili narod – kao nezaobilazna saveznika u izgradnji općeg dobra« (MH 186).[44] Premda enciklika Maritaina izrijekom ne spominje, ovdje se može prepoznati srodnost s njegovim projektom. Maritain je u *Cjelovitom humanizmu* zagovarao »novo kršćanstvo« (*nouvelle chrétienté*) – političku zajednicu utemeljenu na pretpolitičkim vrijednostima koje izviru iz evanđelja, ali koja nije teokratska, nego pluralistička: politika nije instrument Crkve, nego prostor u kojem kršćansko nadahnuće djeluje kao civilizacijska, a ne institucionalna sila. Lavova »civilizacija ljubavi« može se čitati kao suvremena artikulacija toga Maritainova projekta – projekta koji nije ni restauracija srednjovjekovnoga kršćanstva, niti sekularna redukcija kršćanstva na privatnu sferu, nego izgradnja pluralističke političke zajednice koja u svome nadahnuću ostaje otvorena pretpolitičkim vrijednostima.

Pa ipak, ako Lavovo upozorenje da smo odustali od potrage »za najčvršćim temeljima« (MH 56) upućuje na temelje koji nadilaze demokratski pristanak, ne vodi li ono ipak prema integralizmu — prema politici koja bi konfesionalnu istinu pretpostavila pluralističkomu konsenzusu? Maritainov je odgovor na ovaj prigovor strukturno odlučujući, a Lavova se enciklika, premda se na Maritaina ne poziva, kreće u istom smjeru. Pretpolitičke vrijednosti koje izviru iz evanđelja djeluju u političkoj zajednici kao *civilizacijsko nadahnuće*, a ne kao *institucionalna prevlast*; one se obraćaju savjesti, a ne aparatu državne prisile – enciklika i sama naglašava da Crkva ne preuzima funkcije države te da se istina evanđelja ne nameće odozgo (usp. MH 21; MH 25). Razlika je presudna: integralizam podređuje politiku Crkvi kao instituciji, dok integralni humanizam podređuje politiku kriteriju ljudskoga dostojanstva – kriteriju koji u kršćanskoj artikulaciji ima trojstveno utemeljenje, ali koji u svome djelovanju u pluralističkome poretku ne traži konfesionalnu suglasnost, nego racionalnu i moralnu

i implikacijama te preobrazbe za pravno-politički okvir suvremene demokratske ustavne države [usp. Hrvoje ŠPEHAR, Fluidna politička laicizacija u doba demokracije identitetâ. Od egalitarnoga do identitetskog individualizma, *Bogoslovska smotra*, 93 (2023) 4, 689-708].

[44] Za hrvatsku recepciju Maritainova integralnog humanizma u ključu socijalnoga nauka — povezivanje enciklike *Populorum progressio* i sinodalnoga dokumenta *Pravda u svijetu* (1971.) s perspektivom »civilizacije ljubavi« – usp. Ivan SUPIČIĆ, Za humanizam budućnosti, *Nova prisutnost*, 3 (2005) 2, 129-156, 148-150, gdje Supičić traži »kopernikanski obrat« politike k ljudskim ciljevima, držeći da humanizam politiku »ne umanjuje nego je uzdiže i oplemenjuje«.

rezonancu. Posrijedi je upravo ono što Maritain naziva *nouvelle chrétienté*, a što se u Lavovoj enciklici može prepoznati u pojmu »civilizacije ljubavi«.

Eshatološki vrhunac integralnoga humanizma Lav XIV. izriče u MH 236, gdje preporučuje duhovnost »mudroga graditelja« koji je, »vođen nadom u Kraljevstvo Božje, predan izgradnji svijeta u dobru« – graditelja kojemu je, kako se u istom paragrafu navodi, temelj »odnos s Bogom, mjerilo prihvaćanje ljudskoga ograničenja kao prirodne i pozitivne stvarnosti, a stil suodgovornost i jezik evanđelja«.[45] Slika »mudroga graditelja« povezuje se sa zaključnom slikom *Magnificata* (MH 243-245) i s otvorenjem enciklike (MH 1; MH 7-10): cijela arhitektura *Magnifica humanitas* organizirana je oko paradoksa anticipativne suradnje — politička zajednica nije Kraljevstvo Božje, ali ona stoji u suradničkom odnosu prema njegovu dolasku.

Ovaj se argument oslanja na ono što se u suvremenoj teološko-političkoj raspravi opisuje kao doprinos kršćanstva temeljnim vrijednostima zapadnoga pravnoga i političkoga poretka – doprinos koji se ne iscrpljuje u pojedinim institucionalnim aranžmanima, nego se očituje u oblikovanju pretpolitičke kulture u kojoj se vrijednosti poput slobode, dostojanstva, solidarnosti i služenja održavaju kao zajednički okvir.[46] Lavova enciklika u tom smislu nije puko ponavljanje katoličkoga socijalnoga nauka, nego njegova konceptualna razrada za uvjete u kojima se tradicionalni institucionalni nositelji pretpolitičkih vrijednosti – obitelj, religijska zajednica, posredničke institucije civilnoga društva – nalaze pod istovremenim pritiskom triju sila: tehnokratske racionalnosti, ekonomske globalizacije i identitetskoga individualizma.

Razmotren u svjetlu tih dimenzija, ovaj diskurs ostaje proleptički: mudri graditelj izgrađuje svijet »vođen nadom u Kraljevstvo Božje« (MH 236), Kraljevstvo koje je već započelo, ali još nije dovršeno, čime se politički angažman zadržava u prostoru suradnje, a ne uspostave. Integralni humanizam nije politički projekt koji se može završiti, nego horizont prema kojem politička zajednica korača, ali u koji nikada ne ulazi konačno. Posrijedi je specifično Maritainovo rješenje problema političke eshatologije: politička zajednica nije Kraljevstvo, ali stoji pod njegovim kriterijem; politika nije spasenjska, ali nije ni indiferentna prema spasenju.

[45] Usp. MH 236.

[46] Usp. Hrvoje ŠPEHAR, (Post)sekularni politički poredak i važnost vrlina. Pravednost, sloboda, solidarnost i služenje, *Obnovljeni Život*, 79 (2024) 1, 49-61, 56-59. O ulozi pretpolitičkih vrijednosti za stabilnost suvremene demokratske ustavne države usp. također, iz drukčije perspektive, Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

Zaključak

Provedena analiza triju normativnih okvira – kršćanskoga univerzalizma, solidarnosti i integralnoga humanizma – pokazala je da navedena tri okvira funkcioniraju kao razrade jedne te iste eshatološke arhitekture, organizirane oko triju strukturnih osi – Babilona i obnovljenoga Jeruzalema, dvostrukoga grada augustinovske tradicije, te hvalospjeva *Magnificat* kao završne inverzivne figure. Eshatološka napetost »već da, ali još ne« nije pri tome retorički motiv, nego operativni mehanizam koji normativnim tvrdnjama daje istovremeno politički realizam i distancu od svake totalizirajuće identifikacije s konkretnim povijesnim projektom.

Tri analizirana okvira pokazala su svaki svoj specifičan diskurzivni doprinos. Kršćanski univerzalizam (2.1.) artikuliran je kroz trojstveno utemeljenje dostojanstva (MH 50; MH 52-53) i leksičku univerzalizaciju preuzimanjem rječnika *Opće deklaracije o ljudskim pravima*, s vrhuncem u tezi o krhkosti sekularnoga univerzalizma bez pretpolitičkih temelja (MH 56) — argumentu koji se može čitati u svjetlu Maritainove kritike antropocentričnoga humanizma. Solidarnost (2.2.) razrađena je kao istodobno načelo i vrlina (MH 73; MH 75), s genealogijom koja seže od njemačke tradicije solidarizma Heinricha Pescha preko Pavla VI. i Ivana Pavla II. do Benedikta XVI., te sa suvremenom razradom za digitalni poredak (MH 76; MH 109; MH 187); njezin eshatološki temelj otkriva se u Magnificatu kao inverzivnoj eshatologiji. Integralni humanizam (2.3.) opisuje se pod imenom kršćanskoga humanizma u potpoglavlju »Istinsko 'više od ljudskog': milost i kršćanski humanizam« (MH 127-128), gdje se tehnokratskom mesijanizmu suprotstavlja paradigma milosti, a razrađuje se u pozitivnoj viziji »civilizacije ljubavi«, koju se može čitati kao suvremenu artikulaciju Maritainova »novoga kršćanstva« (*nouvelle chrétienté*).

U odnosu na pontifikat Franje, enciklika *Magnifica humanitas* upućuje na mogući konceptualni pomak. Dok je u Franjinim enciklikama – posebno u *Fratelli tutti* – diskurzivno dvostruko obraćanje funkcioniralo prvenstveno kroz etičke pojmove bratstva i prijateljstva, koji su izvirali iz franjevačke tradicije i ostvarivali univerzalnu rezonancu kroz emocionalno i moralno dostupan registar, Lavova enciklika može premjestiti težište prema eshatološkom registru – registru u kojem politički realizam i transcendentni horizont stoje u napetom, ali konstruktivnom odnosu. Riječ je o pomaku koji ne raskida s Franjinim normativnim poduzetništvom, nego ga produbljuje teološkim slojem koji je u Franjinim tekstovima ostajao implicitan.[47] Lavova proleptička eshatologija u

[47] Eshatološko čitanje društvenoga poretka nije strano katoličkomu socijalnom nauku: P. Scoppola u Crkvi je prepoznao nositeljicu eshatoloških težnji aktivnih u ljudskoj povijesti, čije svjedočanstvo objave uzrokuje trajnu neispunjenost spram svakoga konstituiranog poretka, pa cilj nije obnova nekoga reda, nego trajna težnja prema društvu bližemu evanđeoskome idealu. Za taj »dinamičko-eshatološki« pojam društvenoga reda u razvoju socijalnih enciklika usp. Ivan DEVČIĆ, Društvena pravda, solidarnost i ljubav od enciklike »Rerum novarum«

tom smislu nije korak unatrag od »dijaloškoga« Franje prema »doktrinarnomu« Lavu XIV., nego korak prema integriranijoj artikulaciji kršćanskoga doprinosa međunarodnoj normativnoj arhitekturi. Valja, međutim, naglasiti da ova tvrdnja o pomaku ostaje na razini analitičke hipoteze koja zahtijeva sustavnu komparativnu analizu sa svim ključnim socijalnim enciklikama Franjina pontifikata – analiza koja nadilazi opseg ovoga rada i ostaje zadatak budućega istraživanja.

Otvorena pitanja koja ovaj rad ne može zatvoriti tiču se prije svega recepcije enciklike. Hoće li *Magnifica humanitas* uspjeti generirati onu vrstu sekularnoga odjeka koji je *Laudato si'* postigao u području politike zaštite okoliša kao i u brizi za opće dobro? Uz pitanje recepcije, otvorena ostaju i konceptualna pitanja koja ovdje nisu sustavno tretirana: kritika integralnoga humanizma iz perspektive liberalno-demokratske tradicije, postsekularna kritika njegovih pretpolitičkih pretpostavki te alternativne artikulacije mesijanskoga vremena (Agamben, Metz) koje bi mogle destabilizirati ili obogatiti maritainovsko-lavovsku poziciju. Konceptualno, međutim, enciklika nudi nešto što suvremenoj raspravi nedostaje: politički realističnu, ali nereduktivnu artikulaciju kršćanskoga humanizma u doba u kojem se tehnokratska civilizacija susreće s eshatološkim pitanjima — pitanjima o čovjekovoj naravi, njegovoj sudbini i njegovoj veličini — bez konceptualnih alata kojima bi na njih odgovorila. Maritainovski rečeno: tamo gdje suvremena politika postavlja eshatološka pitanja, a posjeduje samo tehnokratske odgovore, *Magnifica humanitas* nudi proleptičku artikulaciju koja čovjeka ne svodi ni na funkciju ni na samodostatnost, nego ga razumije kao biće pozvano da, poput »mudroga graditelja« (MH 236), surađuje u izgradnji svijeta — biće čija veličina (*magnifica humanitas*) ostaje neodvojiva od horizonta koji je nadilazi.

do »Sollicitudo rei socialis«, *Bogoslovska smotra*, 62 (1992) 3-4, 166-189, 172-173. Teološko utemeljenje da Božje spasenjsko djelovanje (agapè) prolazi ne samo kroz Crkvu i osobnu savjest, nego i kroz kolektivne medijacije – uključujući svjetovne strukture, sustave i režime – razradio je Gustave THILS, *Universalisme chrétien, religions du monde et structures séculières*, *Revue théologique de Louvain*, 12 (1981) 2, 147-165, posebno 159-160; ondje se ujedno naglašava da ljudske medijacije nikada nisu u savršenom skladu s dinamizmom božanskoga djelovanja, nego ga »usporavaju, proturječe mu, neutraliziraju« (165), što na razini teologije medijacija odgovara dinamičko-eshatološkoj neispunjenosti spram svakoga konstituiranog poretka. Novozavjetni arhetip toga eshatološkoga suda nad konstituiranim poretkom – navještaj razaranja Hrama ne kao nesreće nego kao kazne, jer Hram, »simbol i sažetak religijske ekonomije židovstva«, više ne odgovara svojoj namjeni – analizira Maurice GOGUEL, *Jésus et les origines de l'universalisme chrétien*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 12 (1932) 3, 193-211, 198-199. Riječ je o protestantsko-egzegetskoj raspravi o povijesnim počecima, ali poanta je upotrebljiva neovisno o njezinim širim pretpostavkama: apsolutizirani poredak biva relativiziran sudom.

Hrvoje Špehar*

Political Eschatology of Leo XIV: Christian Universalism, Solidarity and Integral Humanism

Summary

This article analyses the encyclical Magnifica humanitas of Pope Leo XIV (15 May 2026), issued on the 135th anniversary of Rerum novarum, as a systematically structured political-eschatological text of a proleptic type. The starting thesis is that the encyclical's three normative frameworks — Christian universalism, solidarity, and integral humanism — function as elaborations of a single eschatological architecture organised around three structural axes: the biblical figure of Babel and the renewed Jerusalem (MH 1; MH 7-10; MH 241-242), the Augustinian figure of the two cities and two loves (MH 130), and the Magnificat as the concluding inversive figure (MH 243-245). The conceptual key for interpreting this proleptic model is found in Jacques Maritain's distinction between anthropocentric and integral humanism, developed in Humanisme intégral (1936). Methodologically, the article draws on constructivist norm theory in international relations, particularly the norm life-cycle model of Finnemore and Sikkink, and applies a qualitative discourse analysis through five analytical dimensions: register, lexical universalisation, audience construction, secular accessibility, and eschatological horizon — the last being a specific contribution of this article. The analysis suggests that Leo XIV's encyclical may shift the centre of gravity of papal normative entrepreneurship from the dialogical register of Francis's encyclicals — particularly the fraternity and friendship vocabulary of Fratelli tutti — towards an eschatological register in which political realism and the transcendent horizon stand in a tense but constructive relation. This shift does not break with Francis's normative entrepreneurship but rather deepens it through a theological layer that remained implicit in Francis's texts. The article identifies as particularly significant Leo XIV's contemporary elaboration of solidarity for the digital order — including the recognition of "hidden workers" of algorithmic systems (MH 109) and the transformation of experienced interdependence into willed and consciously chosen solidarity (MH 187) — as well as his critique of technocratic messianism through the Maritainian category of integral humanism, which can be recognised in the encyclical's treatment of the "authentic 'more than human'" (MH 127-128). Given the recent date of publication of the encyclical, the article presents an initial conceptual contribution rather than a synthesis of established reception; systematic comparative analysis with earlier social encyclicals and a critical engagement with alternative political theologies (Agamben, Metz) remain tasks for further research. The article concludes by locating Magnifica

* Hrvoje Špehar, PhD, Full Prof., University of Zagreb, Faculty of Political Science; Address: Lepušićeva 6, HR-10000 Zagreb, Croatia; E-mail: hrvoje.spehar@fpzg.hr.

humanitas within the broader continuity of Catholic social teaching and by formulating open questions regarding the secular reception of the encyclical, particularly whether it will generate the kind of resonance achieved by Laudato si' in environmental politics.

Key words: Christian universalism, integral humanism, Leo XIV, Magnifica humanitas, political eschatology, solidarity.

(*na engl. prev.* Hrvoje Špehar)