

UDK: 2-18-43:304.96Supsidijarnost
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 14. 4. 2008.
Prihvaćeno: 11. 7. 2008.

SUPSIDIJARNOST KAO TEOLOŠKI PROBLEM

Špiro MARASOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
spiro.marasovic@st.htnet.hr

Sažetak

U ovom radu autor istražuje teološke temelje načela supsidijarnosti. Nakon što je uvodno odredio supsidijarnost kao slobodu pojedinca i nižih društvenih skupina da obavljaju sami sve ono što su sposobni obaviti, a da im više društvene razine priteknu u pomoć samo onda kada ove prve to nisu u stanju, i time razlučio supsidijarnost od eventualnoga participiranja u slobodi, vlasti i odgovornosti viših društvenih slojeva, autor je prešao na samu bit problema. Rad je podijelio u tri dijela: u prvom istražuje teološko-antropološke temelje ljudske slobode, posebice slobode pojedine ljudske osobe, u drugom istražuje teološke temelje za socijalnu dimenziju supsidijarnosti, dok u trećem dijelu istražuje temelje samoga »subsidijskuma«, tj. pripomoći prema kojoj je i cijelo načelo dobilo ime. Za polazište cjelokupnoga razmišljanja u prvom dijelu autor uzima teološku antropologiju, točnije *imago Dei*, iz koje onda prelazi na pavlovsku »oslobođenu slobodu« (Gal 5,1) te na čovjekov poziv na osobni razvoj i rast. U drugom dijelu utemeljenost te slobode u odnosu prema društvenim strukturama autor vidi u dostojanstvu ljudske osobe, fenomenu i logici karizme i u teološkoj pozvanosti društva na razvoj i rast. U trećem pak dijelu autor propituje teološke temelje samoga subsidijskuma, tj. pripomoćnoga spuštanja viših razina prema nižima u potrebi, i prepoznaje ih u stvaranju, otkupljenju i u Božjoj milosti. Cjelokupno je, naime, Božje djelovanje, u odnosu prema stvorenju obdarenom vlastitom slobodom, supsidijarno, tj. takvo da čovjeku priskače u pomoć, oslobađajući ga i podupirući njegovu slobodu, a nikad takvo da njega ili tu njegovu slobodu gazi i uništava.

Ključne riječi: supsidijarnost, *subsidijskum*, *imago Dei*, sloboda, razvoj, rast, dostojanstvo ljudske osobe, stvorenje, otkupljenje, milost.

Uvod

Kad je Pio XII. 18. srpnja 1947. godine izjavio da je načelo supsidijarnosti »jedan od trajno branjenih temelja socijalnog nauka Crkve«,¹ onda se to može tumačiti samo uvjetno, tj. to je branjenje onoliko »trajno« koliko je trajan i sam socijalni nauk Crkve. A on je ipak jedna od najmlađih teoloških disciplina. Stoga ne čudi što ćemo uzalud u starijoj teološkoj literaturi tražiti nešto što bi nam moglo služiti kao »izvor« znanstvene rasprave o supsidijarnosti. Nećemo ga naći ni u filozofskoj literaturi, iz jednostavnoga razloga što se taj problem do novijega vremena jednostavno nije ni postavljao. Nažalost, iako načelo supsidijarnosti spada u same osnove socijalnoga nauka Crkve, što zbog same novosti problema, a što zbog »revolucionarnog« pristupa promišljanju društva, ni suvremena teološka literatura o supsidijarnosti nije izrazito bogata.² Stoga ne čudi što neki autori, pa i sam J. Höffner, želeći jamačno pokazati kako supsidijarnost za nas kršćane ipak nije »repa bez korijena«, znaju posegnuti za starozavjetnim tekstom gdje Bog govori Mojsiju: »Sam ne možeš obavljati taj posao... Postavi glavare puku: tisućnike, stotnike, pedesetnike i desetnike!... Olakšaj sebi breme: neka ga oni s tobom nose« (Izl 18,18-22), odnosno za T. Akvinskim³ koji, nadovezujući se na Aristotela, tvrdi da pretjerano unificiranje prijeti postojanju »zajedničkoga bića koje je sastavljeno od različitih ustrojstava«. ⁴ Međutim, takvi pokušaji nisu baš najuvjerljiviji jer načelo supsidijarnosti polazi upravo od suprotne strane onoga društvenog ustroja koji se ovdje uzima za primjer. Kod Mojsija, naime, Aristotela, Tome i sl., *subsidiium*, tj. pripomoć, pružaju niži društveni organi višem (»Olakšaj sebi breme, neka ga oni s tobom nose«, Izl 18,22), dok su u suvremeno shvaćenoj supsidijarnosti viši društveni i državni organi zapravo *subsidiium* za one niže. »Svoje utemeljenje načelo supsidijarnosti nalazi u slobodi i dostojanstvu ljudske osobe i u struk-

¹ Usp. Arthur UTZ – Joseph-Fulko GRONER (ur.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, III, Freiburg (Schweiz), 1954. – 1961., citirano prema: Joseph HÖFFNER, *Kršćanski socijalni nauk*, Zagreb, 2005., 58.

² Indikativan je u tom pogledu stav G. Felicianija o stanju u Italiji: »Per lungo tempo nel nostro Paese la sussidiarietà è stata talmente ignorata da non essere nemmeno menzionata non solo nei dizionari di lingua italiana, ma anche nelle più accreditate enciclopedie relative alle scienze giuridiche, politiche e sociali. La questione è diventata di attualità solo recentemente, quando dapprima il Trattato europeo di Maastricht e poi la Costituzione della Repubblica italiana vi hanno fatto esplicito riferimento, sia pure in modo parziale e in modo parziale e discutibile. Peraltro, a tutt'oggi, non si può certamente dire che intorno ai contenuti essenziali di questo principio vi sia sufficiente chiarezza.« Giorgio FELICIANI, *Il pensiero della Chiesa*, u: Giorgio VITTADINI (ur.), *Che cosa è la sussidiarietà. Un altro nome della libertà*, Milano, 2007., 65-80, ovdje 65.

³ Toma AKVINSKI, *In Pol.* II, 5.

⁴ Usp. Joseph HÖFFNER, *Kršćanski socijalni nauk*, 59.

turi i specifičnosti manjih grupa koje imaju takve zadaće da ih šire društvene razine ne mogu uspješno obaviti.«⁵ To znači da ovo načelo pretpostavlja konstituiranje društva odozdo, od pojedinca i od manjih skupina, a ne hijerarhijski odozgo, što je ipak vlastitost tek demokratske svijesti i demokratskoga društva. *Subsidium*, dakle, ne znači participaciju nižih na vlasti i moći onih viših, kako bi se njima, višima olakšao posao, nego pripomoć viših onima nižima, kako bi se njima, nižima, omogućila sloboda i razvoj.

Imajući sve to u vidu, ne čudi što se kao glavna inicijalna literatura o supsidijarnosti, i to ne samo u teologiji nego i u profanim znanostima, u pravilu navodi enciklika Pija XI. *Quadragesimmo anno* iz 1931. godine. Klasični stav te enciklike, koja zapravo rekapitulira ono što je prethodno razrađivalo nekoliko njemačkih autora – od biskupa W. von Kettelera do G. Gundlacha – glasi: »Premda je, naime, istina što i povijest bjelodano dokazuje, da zbog promijenjenih prilika mnoge poslove koje su prije vršila i mala, danas mogu obavljati samo velika udruženja. Ostaje ipak u socijalnoj filozofiji čvrsto i nepobitno ono načelo koje se ne može ni ukloniti ni promijeniti: kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove koje oni mogu obavljati na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je neopravdano i vrlo škodljivo i za javni poredak opasno davati većemu i višemu društvu one poslove koje mogu izvršavati manje i niže zajednice. Svaka naime društvena ustanova mora po svojem pojmu i značenju pomagati udovima društvenoga tijela, a ne smije ih nikada uništiti ni sasvim prisvojiti« (QA 80).

Budući, dakle, da se supsidijarnošću brani i potiče sloboda i kreativnost pojedinca i nižih društvenih skupina, i njezino se teološko utemeljenje mora tražiti u teološkoj antropologiji, odnosno kristologiji.

1. Teološko-antropološki temelji supsidijarnosti

Ako bi se tvrdnja W. Kaspera da »Isusu nije do nekog boljeg svijeta nego do novoga svijeta«⁶ uzela *sine glossa*, s teološkim utemeljenjem načela solidarnosti ne bi trebalo ni započinjati. No kako je taj »novi svijet« ipak usko povezan s »boljim svijetom«, to se teološko utemeljenje supsidijarnosti ne samo može nego i mora provesti. S pravom, naime, kaže E. Schillebeeckx: »Kršćani jasno uočavaju kako poziv da 'budu sveti' i da 'prvo traže kraljevstvo Božje' ne može biti samo pitanje srca i puke nutarnje obnove života (kao što se Novi zavjet često tumači

⁵ Joseph HÖFFNER, *Gemeinschaft*, u: Heinrich FRIES, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I (A-K), München, 1962., 463-468, ovdje 466.

⁶ Walter KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 111.

u spasenjsko-individualističkom smislu). Doista je oslovljen i izazvan svaki pojedinac osobno, ali ovaj poziv da se uđe u kraljevstvo Božje bio je povezan i sa stvaranjem boljega društva na zemlji, društva u kojemu vlada pravda.«⁷ Istina je, dakle, da Kristu nije do boljega nego do novoga svijeta, ali je istina i to da je taj novi svijet inkarnirani svijet i da je bolji svijet njegova adekvatna inkarnacija u vremenu. Taj pak novi svijet u prvom redu je svijet ljudi, a tek potom kozmos.

Sve, dakle, polazi od misterija čovjeka. A Drugi vatikanski koncil kaže: »Misterij čovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene Riječi. Adam, prvi čovjek, bio je naime 'slika onoga koji je imao doći' (Rim 5,14) – Krista Gospodina. Krist, novi Adam, objavljujući misterij Oca i njegove ljubavi, potpuno otkriva i čovjeka njemu samome te mu objavljuje uzvišenost njegova poziva.«.(GS 22)⁸

1.1. *Imago Dei kao polazište*

Budući da smisao načela supsidijarnosti ne leži prvotno u eventualno većoj učinkovitosti društvenih subjekata – tj. u logici utilitarizma – nego u slobodi i kreativnosti pojedinca i nižih skupina, cjelokupno teološko utemeljenje mora polaziti od onih teoloških zasada koje afirmiraju upravo te vrjednote. Hijerarhijski ustrojene strukture, naime, mogu pokazivati neusporedivo veću učinkovitost – primjerice vojni ustroj i sl. – ali cijena te učinkovitosti ostaje sloboda i kreativnost. Pitanje je, dakle, je li moguće teološki utemeljiti supsidijarnost, kad se zna da je osnovna vrjednota kršćanstva i Božje objave poslušnost Božjoj volji? Ako se, naime, poziv na poslušnost Božjoj volji poveže s tezom da je svaka vlast od Boga (usp. Rim 13,1-7), onda se nameće zaključak da bi jedino hijerarhijski i monarhijski ustrojeno društvo bilo sukladno kršćanskoj vjeri. Baš zbog toga što u prošlosti nije manjkalo onih koji su upravo tako i zaključivali, potrebno je ukazati na teološke temelje čovjekove slobode i njegova dostojanstva. Prvi pak i osnovni teološki temelj te ljudske slobode i ljudskoga dostojanstva krije se iza sintagme *imago Dei*.

⁷ Edward SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte eines Lebenden*, Freiburg – Basel – Wien, 1977., 540.

⁸ Na ovu se tvrdnju referiraju: RH 8-10; VS 10; FR 60; KKC 359, 388, 411, 1701. Drugi vatikanski koncil zamjenjuje »ideju apstraktne istine idejom najviše moguće konkretne istine, tj. idejom osobne istine, koja se pojavila u povijesti, koja je djelovala u povijesti i koja je, iz samoga okrilja povijesti, sposobna podupirati čitavu povijest; idejom te istine u osobi koja je Isus iz Nazareta, punina objave«. Henri de LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano, 1985. (Paris, 1968. – 1983.), 49.

Iako se u Starom zavjetu kaže da je Bog stvorio čovjeka מִלְצַב מִיְהוָה, na svoju sliku (Post 1,26), u Novom se zavjetu izraz εἰκὼν τοῦ θεοῦ pridaje isključivo Isusu Kristu (usp. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Kako se međusobno odnosi čovjek, kao slika Božja, prema slici Božjoj koja je Krist, to je zaokupljalo teologe od davnina. No već se u patristici, posebice kod Ireneja i Tertulijana, uvriježilo tumačenje kako je utjelovljena Riječ model na čiju je sliku čovjek bio stvoren.⁹ Model je čovjekov zapravo i Presveto Trojstvo, kao što je model i sam Isus Krist, koji je opet slika Očeva. Za našu je temu važno istaknuti da istraživanja teologije slike Božje sve više ukazuju na čovjeka kao singularno-pluralno biće. Tu će singularno-pluralnu narav ljudskog bića u starini, kako uočava M. Babić, implicitno utkati u svoju teologiju Teodoret Cirski,¹⁰ a u današnje će vrijeme I. Golub isticati ne samo singularno-pluralnu narav ljudskoga bića nego i pluralnost samoga Božjega bića.¹¹ Ova nam je spoznaja važna utoliko što nam antropologija temeljena na *imago Dei* otvara put teološkom razmatranju o čovjeku u dva važna smjera: prvi je Božje sinovstvo, kao sloboda, a drugi pluralnost, kao područje njezina ostvarivanja u ljubavi. »Doprinos, koji teologija slike Božje, *imago Dei*, pruža antropološkom razmišljanju može biti sintetiziran na ovaj način: ono što Stari zavjet otkriva, tj. jedinstvenu narav koju stvorenje prima poradi svoga posebna odnosa s Bogom, na završni se način u događaju Krista pojašnjava kao *sinovstvo*. Čovjek je, dakle, stvorenje naumljeno da živi kao Božji *sin*, prema obliku Jedinorođenoga Sina koji je Isus Krist.« Tako u svojoj teološkoj antropologiji tvrde A. Scola, G. Marengo i J. Prades López.¹² A što se tiče otvorenosti prema pluralnosti, isti će ustvrditi: »Ako se opisno i sažeto gleda na čovjeka u njegovoj izvornoj strukturi, njegovo će se postojanje pokazati obilježenim neuklonjivom napetošću između identiteta i razlike, koja se potvrđuje u nekim konstitutivnim antropološkim polarnostima. One, bez poništavanja jedinstva njegova ja (ja ovoga 'pojednog' čovjeka koji razmišlja o sebi), daju tomu

⁹ Angelo SCOLA – Gilfredo MARENEGO – Javier P. LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 129.

¹⁰ Usp. Mile BABIĆ, Božja slika u Teodoretu Cirkog i Ivana Goluba, prilog teološkoj antropologiji, u: Ratko PERIĆ (ur.), *Homo imago et amicus Dei. Miscellanea in honorem Ioannis Golub*, Romae, 1991., 114-131.

¹¹ Usp. Ivan GOLUB, Čovjek – slika Božja (Post 1,26). Nov pristup starom problemu, u: *Bogoslovska smotra*, 41 (1971.) 4, 377-390.

¹² Angelo SCOLA – Gilfredo MARENEGO – Javier P. LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 131. »Stari se zavjet koristi pojmom *slike* »ne toliko da bi pružio analitički dovršen opis o stvaranju čovjeka, koliko da bi pokazao jedinstvenost čovjeka u odnosu na sve ostalo u Stvaranju, polazeći od posebna odnosa s Bogom koji izražava taj pojam.« *Isto*, 124.

jedinstvu dramski karakter unutar određenih neuklonjivih granica, tijekom zemaljskoga putovanja. Shvaćajući samoga sebe u djelovanju, čovjek se otkriva sazdan u trostrukoj polarnosti: duh-tijelo, muškarac-žena, pojedinac-zajednica. Antropološko izlaganje, utemeljeno na postojanju na *sliku Božju u Isusu Kristu*, mora na sebe preuzeti tu činjenicu.«¹³

Ako se slika Božja završno ostvaruje kao sinovstvo, odnosno ako je čovjek stvorenje naumljeno da živi kao Božji sin, onda je epifenomen te slike Božje »sloboda sinova Božjih« (usp. Rim 8,18). Dakako da je sloboda mnogoznačan pojam i da se njime da lako manipulirati. Problem je još teži utoliko što je govor o Bogu, kao Ocu, i o Isusovu sinovstvu, kao definitivnom modelu čovjeka, teško razumljiv u društvu koje slobodu shvaća uglavnom na emancipatorski način, tj. slobodu od svakoga »oca«. Na to ukazuje i W. Kasper kad kaže: »Središte Isusove poruke, tj. govor o Božjem kraljevstvu i navještaj o Bogu Ocu, nosi sa sobom problem autoriteta i vladanja te se čini da ga zbog toga nije moguće prihvatiti. Stoga se često radije govori o nama razumljivoj Isusovoj slobodi i nju se stavlja u središte. Kršćanska je sloboda uvijek jedna oslobođena sloboda koju je Bog oslobodio. E. Käsemann tu je činjenicu jasno uočio i jezgrovito izrazio: 'On je donio i živio slobodu djece Božje, koja toliko dugo ostaju djecom i slobodna dok imaju u Ocu svoga Gospodina'. Ukoliko je 'pravi' Sin, Isus je Božje kraljevstvo uosobljeno u ljubavi koja dariva samu sebe. Ukoliko je 'pravi' Sin, on je također i onaj koji je *slobodan* u najautentičnijem smislu te riječi. U njemu se odlučuje također i o našoj slobodi. Koje je pak konkretno značenje te slobode, to postaje očito ako usmjerimo našu pozornost na daljnji Isusov put, na njegov put u smrt na križu. Tek će se tu očitovati također i najdublji smisao njegova sinovstva.«¹⁴

I klasični je katekizam učio da je čovjek slika Božja upravo po razumu i slobodnoj volji, što će reći da ovaj suvremeni naglasak na slobodi kao strukturalnom elementu slike Božje nije tek ustupak »duhu vremena«. Isto tako, ma koliko god bila istina da novozavjetna sloboda nije isto što i puka mogućnost izbora u vrijednosno indiferentnom smislu, ipak, ukoliko želimo izbjeći doketizam i na antropološkoj razini, moramo prihvatiti da sloboda sinova Božjih konstituira i njihovu slobodu kad se pojavljuju kao socijalna bića i kao građani. A to onda znači da strukturiranje društva mora započeti upravo od te osobne slobode i da nju mora štiti, što zapravo i zastupa načelo supsidijarnosti.

¹³ Isto, 132.

¹⁴ Walter KASPER, *Isus Krist*, 130-131.

1.2. »Za slobodu nas Krist oslobodi« (Gal 5,1)

Kao ni u prošlosti, tako ni danas nisu sve antropologije podjednako afirmativno okrenute prema slobodi. Oduvijek se, naime, nametala napast determinizma, budući da određeni filozofski sustavi nisu znali gdje bi tu slobodu smjestili. Jedan od takvih sustava, primjerice onaj marksistički, slobodu je definirao jednostavno kao »spoznaju nužnosti« i kao djelovanje sukladno toj spoznaji. Jer kad bi slobode bilo, budućnost bi u načelu bila neizvjesna, a ona to ne smije biti jer tada historijski materijalizam ne bi bio znanost. Sloboda nije ni u katoličkom okružju uživala podjednaku podršku i jednosmjernan razvoj, o čemu najjasnije svjedoče i polemike vođene oko deklaracije *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog koncila. Polemika oko toga tko je nositelj prava, istina ili čovjek, točnije istina izvan čovjeka ili istina o čovjeku, nije bila tek akademske naravi već je duboko zasijecala u konkretnu praksu, što za ispravno poimanje i prakticiranje supsidijarnosti nije moglo biti bez posljedica.¹⁵ Odatle i potreba da se ta ljudska sloboda dodatno teološki razloži i obrazloži. A to obrazloženje za kršćansku teologiju ne može biti drugo doli kristološko,¹⁶ budući da se odgovor na pitanje o ljudskoj slobodi krije u slobodi Isusa iz Nazareta. Naime, kristološki događaj pokazuje da je očitovanje istine o Bogu neodvojivo od slobode čovjeka Isusa iz Nazareta, na temelju čega zaključujemo da je čovjekova sloboda neposredno i nutarnje uključena u očitovanje istine o Bogu, što će reći da je događaj Isusa Krista mjesto u kojemu se dovršava misterij čovjekove slobode. Odatle slijedi da čovjek ne može doći do prave istine o samom sebi, neovisno o konkretnom ostvarenju svoje slobode.

»Čovjek na dovršen način poznaje samoga sebe u mjeri u kojoj sudioništvoje u povijesti Krista, koja je forma njegova slobodnog življenja. Njegova se sloboda izražava, prema božanskoj inicijativi, kao prijanjanje i izlaženje iz sebe, dok mu sam čin toga prijanjanja otkriva neiscrpnu jezgru njegove subjektivnosti, zbog koje samo on može biti protagonist takve odluke. To su

¹⁵ O tome kako je izgledala debata o slobodi općenito, posebice o vjerskoj slobodi na Dru-gome vatikanskom koncilu, usp. Johann Christoph HAMPE (ur.), *Die Autorität der Freiheit*, III, München, 1967., 184-248.

¹⁶ »Ako je točno ono prije rečeno, tada će se morati dopustiti da će jedino u slobodnu su-obličavanju osobne povijesti svakoga čovjeka Isusovoj povijesti biti moguće postići puninu onoga ljudskog. U prijanjanju uz Isusa, čovjek *obistinjuje* – tj. čini istinitim – svoje postojanje, vidjevši kako oblikovati vlastito čovještvo. Unutar nenadmašiva povijesnog procesa od čovjeka se objektivno traži sinteza istine i slobode, sinteza koja je na jedinstven način ostvarena u kristološkom događaju. Takvo obistinjenje poprima oblik vjere, ili onoga teorijsko-praktičnoga znanja, u kojemu čovjek prepoznaje transcenciju (razliku) Boga kao ono što je u začetku same mogućnosti njegova postojanja.« Angelo SCOLA – Gilfredo MARENAGO – Javier P. LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 34.

razlozi zbog kojih se sam subjekt razumije u svojoj dubokoj istini jedino ako prizna da njegov temelj ne koincidira s njegovom subjektivnošću, nego mu ona ontološki prethodi.«¹⁷

S pravom kažu A. Scola, G. Marengo i J. Prades López da je sloboda, budući da izražava najdublju razinu subjekta, izvorna i da, u tom smislu – i jedino u tome preciznom smislu – slobodi ne »prethodi« ništa, čak ni »razum«, koji je već u njoj prisutan. Jer slobodom čovjek ostvaruje svoje ja s nepremostivom razlikom između onoga što čovjek jest i što bi trebao biti. »Pod tim vidikom *jedinstvenost* događaja Isusa Krista pokazuje trajnost ove razlike u Isusu Kristu: udaljenost od Oca i nenadmašivo stanje po kojemu Sin jest Sin. U *sinovskoj* (trinitarnoj) *čovječnosti* Isusa Krista – i jedino u njoj – daje se dovršenje čovjekove slobode. Ostvarujući se kao događaj u povijesti, Isus Krist 'anticipira' i omogućuje to dovršenje za kojim čezne čovjek.«¹⁸

Istina da je ovo »oslobođena sloboda« (Gal 5,1), ali ona je ujedno i inkarnirana sloboda, tj. konkretno ostvarivan način odgovornoga i jedno mogućega samorazvoja ljudskoga bića. Odnos, međutim, između tuđe »neoslobođene slobode« i naše »oslobođene slobode« nikako ne može biti takav da mi smijemo toga drugoga na bilo koji način podjarmljivati, jer »oslobođena sloboda« pretpostavlja onu »neoslobođenu«. Naprotiv, baš stoga što je sloboda kao takva neotuđivi element ljudskoga dostojanstva, Krist tu slobodu nije dokinuo, nego ju je samo »oslobodio«, da bude ono što već jest, ali u višem i boljem stupnju – da bude svoja vlastita uporaba, a ne svoja vlastita zloupotreba. Ali ako ju čovjek, kao subjekt, i zloupotrebljava, nitko zbog toga nema pravo njemu tu slobodu amputirati, jer jedno njezinom eventualno kasnijom ispravnom uporabom, uz Božju milost, može doći do »oslobođene slobode«. Stoga se sloboda, budući da je konstitutivni element ljudskoga bića, nikome ne može dati, već jedino natrag vratiti.¹⁹

¹⁷ *Isto*, 173.

¹⁸ *Isto*, 35. Ili pak, isti autori na drugom mjestu kažu: »Na taj se način u obrađivanju pitanja o čovjeku preuzima neodgodivo osvrtnje na povijest Isusa iz Nazareta, potičući reflektivni razvoj kadar povezati u jedno danost jedinstvenosti Krista s antropološkim zahtjevom o čovjeku kao slobodnom biću. Jer povijesna osobitost kristološkoga događaja zadobiva univerzalnu vrijednost zbog toga što pojavljivanje istine o Bogu, u Kristovoj slobodi, otvara put promatranju istine neodvojive od čina čovjekove slobode. Upravo se u toj perspektivi ocrtava pravi odnos između pojedinačnoga događaja Isusa Krista i antropologije. Isticanje *jedinstvenosti* Krista zadržava netaknutim njegovu važnost prema čovjeku u mjeri u kojoj se pokazuje u izvoru onoga dinamizma, koji obilježava čovjekovo iskustvo u izvornome smislu, tj. u smislu slobode.« *Isto*, 36.

¹⁹ O tomu opširnije u: Špiro MARASOVIĆ, Sloboda i odgovornost, temelj kršćanskog ponašanja, I, u: *Crkva u svijetu*, 40 (2005.) 4, 445-464; Sloboda i odgovornost, temelj kršćanskog ponašanja, II, u: *Crkva u svijetu*, 41 (2006.) 1, 26-42.

Supsidijarno je djelovanje zapravo okolnost i ozračje vraćene slobode, budući da se u preddemokratskim društvima problem slobode nije postavljao na ovaj način, a zadaća je »oslobođene slobode« oplemenjivati područje ljudskoga osobnoga i društvenoga djelovanja i tamo gdje ta sloboda još uvijek nije dovoljno »oslobođena«, kao što su to, primjerice, politički i gospodarski život. Ivan Pavao II., u svojoj enciklici *Redemptor hominis*, kaže u tom pogledu i sljedeće: »Na tom teškom putu, na putu neizbježnog preoblikovanja ustrojstva gospodarskog života, bit će teško napredovati ne dogodi li se pravo obraćenje misli, volje i srca. Taj zadatak zahtijeva odlučno zauzimanje slobodnih i suodgovornih ljudi i naroda. Prečesto se sloboda ne razlikuje od težnje za osobnim i skupnim interesom, ili od borbe za vlast, bez obzira kakvim ideološkim bojama bili premazani ti interesi. Sasvim je očito da takve težnje i takvi nagoni postoje i djeluju, ali neće biti moguća nikakva doista čovječna ekonomija ako ti nagoni ne budu uzdignuti, usmjereni i svladani dubljim snagama koje se nalaze u čovjeku i koje određuju pravu kulturu naroda. Upravo iz tih dubokih izvora mora se roditi napor u kojemu će se izraziti istinska ljudska sloboda i koji će biti kadar tu slobodu zajamčiti i na ekonomskom području.«²⁰

»Napredovanje« o kojem govori Ivan Pavao II. zapravo je izraz osobnoga i društvenoga rasta, čija je teološka utemeljenost dodatni temelj za načelo supsidijarnosti.

1.3. Osobni razvoj i rast

Uzimajući samonadilaženje za polazište teološke antropologije, M. Pranjić kaže: »Suvremena je antropologija čovjekovu kompleksnost, šarolikost, bogatost, nedoticljivost, slobodu propitkivanja svega što je prethodilo kao i onoga što slijedi, koncentrirala u pojmu čovjekova konstantnog *samonadilaženja*, odnosno njegove neprestane *otvorenosti* prema višem, drugom, drukčijem pa i onostranom.«²¹ To je samonadilaženje zapravo mnogostrano, ono prema Svetom pismu nije samo »laički« i »profani« pojam i fenomen nego je on – kako naglašava Ivan Pavao II. – svojevrsan moderni izričaj bitne dimenzije čovjekova poziva. Jer čovjek snagom stvaranja nije stvoren kao statično i nepokretno

²⁰ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka. Enciklika* (4. III. 1979.), br. 16 (dalje: RH) u: Marijan VALKOVIĆ, (ur.) *Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Zagreb, 1991., 444.

²¹ Marko PRANJIĆ, *Samonadilaženje – polazište teološke antropologije*, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 2, 465-486, ovdje 469. O nekim stavovima filozofske antropologije usp. Helmut PLESSNER, *Conditio humana. Filozofijske rasprave o antropologiji*, Zagreb, 1994.

biće.²² A Pavao VI. pak kaže da je u Božjem planu svaki čovjek rođen da se razvija, jer svaki je život poziv, budući da su već od rođenja, svima u klici dane sile i sposobnosti koje moraju donijeti ploda. Pun razmah tih sila dolazi i kao plod odgoja primljenog od sredine i vlastitim naporom. Obdaren razumom i slobodom, čovjek je odgovoran za svoj rast kao i za svoje spasenje. »Oni koji ga odgajaju i okružuju mogu mu pomoći, a ponekad i štetiti; ipak svatko, bez obzira na utjecaje kojima je podložan, ostaje glavni tvorac svog uspjeha ili svog promašaja: samim naporom svog uma i volje svaki čovjek može rasti u čovječnosti, vrijediti više, biti više.«²³ Teško je u ovoj rečenici ne prepoznati upravo osnovnu logiku načela supsidijarnosti, tj. načela pripomoći razvoju slobode i kreativnosti pojedinca i manjih skupina, koji ostaju »glavni tvorci svoga uspjeha ili svog promašaja«. Pavao VI. još će naglasiti kako ovaj rast ljudske osobe nije fakultativan već je to čovjekova obveza da svoj život, u skladu s cjelokupnim stvorenjem, usmjeri prema Bogu, prvoj istini i vrhovnom dobru. »Tako rast ljudske osobe predstavlja, u neku ruku, sintezu svih naših dužnosti. Još više: ta harmonija naravi, obogaćena osobnim i odgovornim naporom, pozvana je nadići sebe. Ucjepljenjem u Krista oživljavatelja čovjek dolazi do nove dimenzije, do transcendentnog humanizma koji mu daje maksimalnu puninu: to je krajnji domet ljudske osobe«(PP 16).

Kako god, dakle, promatrali čovjeka, uvijek ga prepoznamo kao biće u rastu i razvoju, kao biće koje sama sebe nadilazi, odnosno transcendirira. P. T. de Chardin korijene ovoga samonadilaženja pronalazi u samosvijesti onoga »JA« koje svojim nutarnjim životom iz sama sebe eksplodira. Učinci su te eksplozije, prema njemu: apstrakcija, logika, promišljeni izbor, matematika, umjetnost, ljubavne sumnje i ljubavni snovi i još mnogo toga drugoga.²⁴ H. U. von Balthasar pak ukazuje na polarnost koja postoji u čovjeku između njegova postojanja (*Dasein, esse*) i njegove biti (*Sosein, essentia*). Tako se čovjek pojavljuje kao biće koje nikad u potpunosti ne ostvaruje svoju vlastitu bit, nego je uvijek samo u napetosti da je ostvari. To je razlog zbog kojega je čovjek uvijek u napetosti prema dovršenoj mjeri svoje ljudske naravi koja je objavljena u Isusu Kristu.²⁵

²² Usp. IVAN PAVAO II., *Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb. Enciklika o dvadesetoj obljetnici enciklike Populorum progressio* (30. XII. 1987.), Zagreb, 1988., br. 30 (dalje: SRS).

²³ PAVAO VI., *Populorum progressio. Enciklika o razvitku naroda* (26. III. 1967.), Zagreb, 1967., br. 15 (dalje: PP).

²⁴ Usp. Pierre Teilhard de CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos (le phénomène humain)*, München, 1964., 150-151.

²⁵ Von Balthasar tipično čovjekovo transcendiranje prepoznaje i u ljubavi koju ilustrira ljubavlju između majke i djeteta: »Dennoch gilt die Analogie, zumal dort, wo die Liebe der Mutter echte selbstlose Liebe ist und deshalb sich selbst schon aus den Kräften des absoluten, göttlichen Liebesvorrates speist. Wesentlich ist, daß das Kind, dergestalt zur Liebe

B. Mondin pak tvrdi da je ovo samonadilaženje ono što više od bilo čega drugoga karakterizira ljudsku veličinu. U tom se samonadilaženju nalaze korijeni i vlastitost osobnosti na kojoj insistiraju filozofi našega vremena, a to je dinamičnost.²⁶

Mi tu dinamičnost prepoznajemo i u onome što je srednjovjekovna skolastika poimala kao čovjekov *proprium*, a to je *naturale desiderium videndi Deum*, što će reći da je narav (naravna želja) usmjerena prema vrhunarnoj neostvarenosti (vidjeti Boga). Ta se antropološka neostvarenost pojavljuje i kao antropološki i etički imperativ. Međutim, samonadilaženje, razvitak, ili samotranscendencija o kojoj mi ovdje govorimo, ne pogađa samo tu duhovnu čovjekovu stranu već je u funkciji cjelovitoga ljudskoga usavršavanja te spada u osnovnu moralnu kategoriju čovjekova ponašanja, bilo da čovjeka promatramo samo u redu stvorenja bilo pak u redu otkupljenja. Jer čovjek nije samo pozvan rasti duhovno u smjeru savršenosti jednoga Oca na nebu (usp. Mt 5,48) nego je on jednako tako moralno obvezatan za svoj sveukupni razvoj, pa i za onaj stručni o kojem izravno ovisi i cjelokupni društveni razvoj. U tom pogledu Drugi vatikanski koncil kaže: »Ljudska djelatnost kao što iz čovjeka proizlazi tako je prema njemu i usmjerena. Čovjek naime svojim radom ne samo preobražava stvari i društvo već usavršava samoga sebe. Mnogo toga uči, razvija svoje sposobnosti i samoga sebe premašuje. Taj razvitak, ako se ispravno shvati, vrijedi više nego samo nagomilavanje vanjskog bogatstva.«(GS 35)²⁷

Supsidijarnost zapravo i nije drugo doli način kako se čovjeku pojedincu i društvenim tijelima omogućava i olakšava ovo samonadilaženje koje je konstitutivni element ljudske osobnosti i, kao takav, način ostvarenja Božjega plana s čovjekom i društvom.

erweckt, bereits mit fremden Liebeskräften begabt zu sich selbst und zu seiner wahren Freiheit erwacht, die eben die Freiheit liebenden Transzendierens über seine eigene Besonderheit ist.« Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963., 108.

²⁶ »Più di tutti gli altri elementi, quello che illustra meglio la grandezza della persona umana e fa intendere più a fondo le sue caratteristiche è soprattutto nell' autotranscendenza che si riconosce la persona (...) L'autotranscendenza è segno di spiritualità, e questa appartiene solo all'uomo. (...) In secondo luogo, nell'autotranscendenza si radica anche quella proprietà della personalità su cui insistono i filosofi del nostro tempo, la dinamicità.« B. MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano, 1993., 380-381, citirano prema: Paolo del DEBBIO, *Fondamenti filosofici del principio di sussidiarietà*, u: Giorgio VITTADINI (ur.), *Che cosa è la sussidiarietà*, 50-64, ovdje 56.

²⁷ »Čovjek više vrijedi po onome što jest negoli po onome što ima. Isto tako sve ono što ljudi čine da se postigne veća pravda, šire bratstvo i čovječnije uređenje u društvenim odnosima, vrijedi više nego sam tehnički napredak. Taj napredak naime može dati materijalnu bazu ljudskom unaprjeđenju, ali ga je nesposoban sam po sebi ostvariti. Stoga je norma za ljudsku djelatnost ono što je prema zamisli i volji Božjoj u skladu s istinskim dobrom čovječanstva i što omogućuje čovjeku kao pojedincu ili kao članu zajednice razviti i ostvariti svoj potpuni poziv« (GS 35).

2. Teološko-socijalni temelji supsidijarnosti

Čovjek je društveno biće te su mu i navedeni teološko-antropološki temelji supsidijarnosti samo utoliko važni ukoliko na njima i pomoću njih izgrađuje supsidijarne odnose u samome društvu. No kako samo društvo nije puki zbroj nesuvislo povezanih pojedinaca već specifično tkivo raznoraznih interpersonalnih i interskupnih odnosa koji imaju svoju vlastitu strukturu, arhitektiku i specifičnost, zbog čega Ivan Pavao II. i govori o »subjektivnosti društva« (usp. SRS 15 i CA 13) i samo društvo – promatrano i iz teološke perspektive – mora ukazivati na neophodnost supsidijarne logike svoga ustroja i svoga funkcioniranja. Tako utemeljenost supsidijarnosti u teološkoj antropologiji daje legitimitet dodatnom utemeljenju supsidijarnosti u teološkom pristupu društvenom fenomenu.

Kao specifične teološko-socijalne temelje supsidijarnosti navodimo: a) dostojanstvo ljudske osobe, b) karizmu i c) obvezatnost društvenoga razvoja i rasta.

2.1. Dostojanstvo ljudske osobe

O dostojanstvu ljudske osobe, kao jednom od temelja supsidijarnosti, mogli smo, dakako, govoriti i u okviru prvoga dijela ovoga rada, no kako se teološki ovo dostojanstvo bitno izvodi iz čovjekove bogosličnosti, a njezino prihvaćanje i konkretna ugradba uglavnom je društveno aktualna, smatrali smo da govor o *imago Dei* pripada teološko-antropološkom, a govor o *dostojanstvu ljudske osobe*, koja se iz prvoga izvodi, teološko-sociološkom dijelu rada.

Kao što je to slučaj i s drugim sadržajima, tako na žalost ni kad je riječ o ljudskom dostojanstvu među teoretičarima ne vlada jedinstveno poimanje. E. Schockenhoff stoga zaoštrava pitanje: »Riječ 'ljudsko dostojanstvo', što je svi koriste, još uvijek ni izdaleka ne izražava zajedničko uvjerenje o obvezatnome sadržaju, pa čak ni o samo neophodnim pretpostavkama uspješnoga 'biti čovjek' (*Menschsein*). Je li stoga on (pojam, nap. Š. M.) samo prazna formula, na koju se jednom priseglo, da se konsenzusu o temeljnim vrijednostima modernih društava ne dopusti da otvoreno dođe na vidjelo? Ili je, pak, suprotno tomu, trojanski konj pod čijom zaštitom različite društvene skupine – uključujući kršćanske Crkve – u nacionalna zakonodavstva prikriveno žele prokrijumčariti svoja svjetonazorska uvjerenja?«²⁸ Pa ipak, kršćanska teologija nema tu što ni

²⁸ Eberhard SCHOCKENHOFF, Koliko je nedodirljivo ljudsko dostojanstvo? Veza između ljudskoga dostojanstva, osobe i naravi na području bioetike, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 1, 5-21, ovdje 6.

kriti ni krijumčariti: dostojanstvo ljudske osobe samo je druga strana medalje *slike Božje*, njezin logički i moralni epifenomen. Uostalom, uza sav izostanak jednoznačnosti te sintagme, ona je u svakodnevnoj uporabi i u filozofiji, teologiji i u pravu. Ona je zapravo neizostavna preambula svih međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima i sl. No kako druge znanosti, po svojoj naravi, ne uspijevaju točno odrediti što je to i na čemu se temelji ljudsko dostojanstvo, budući da je to zapravo metaetičko pitanje, one taj pojam jednostavno usvajaju i apliciraju na svoje područje. Tako ju pravna znanost određuje institutom pravne sposobnosti, a filozofska antropologija osobnošću.²⁹ Govoreći, primjerice, o ljudskom dostojanstvu s pravnoga motrišta, D. Hrabar kaže: »Ljudsko dostojanstvo možemo pravnički promatrati u interakciji subjekata nekog pravnog odnosa, gdje neminovno uspjeh tog odnosa i njegova kakvoća, odnosno punina ovise o tome kakvu sliku o sebi samima imamo te možemo li svoje interese artikulirati na zakonit i prepoznatljiv način, te kako nas naš sudrug u odnosu doživljava, dakle kakvu sliku – pozitivnu ili negativnu, drugi imaju o nama.«³⁰ A, promatrajući ljudsko dostojanstvo s filozofskog motrišta, N. Malović kaže: »Pitanje o specifično ljudskom u ljudskoj biti zrcali se u diskusiji odnosa tijela i duše. Ne ulazeći u razgranatu diskusiju o toj temi, oko koje se razvila 'čitava filozofija' (*philosophy of mind*), primijetit ćemo samo da stavove i o tom pitanju uvelike određuju i usmjeruju uvjerenja i iskustva koja oni koji se tim pitanjima bave kao pretpostavke temeljene na vlastitom egzistencijalnom iskustvu unose u svoja promišljanja. To ljudsko jedinstvo biti, koje se sastoji od tijela i duše (i duha), a koje se ostvaruje u svjesnom samoposjedovanju i slobodnom samodarivanju, nazivamo *osobom*. Svaki pojedini čovjek mora biti najprije ontološki konstituiran kao samostalno tjelesno-duhovno jedinstvo da bi se uopće mogao u slobodi ostvariti: 'Čovjek je već osoba, prije nego se osobno sâm ostvaruje' (E. Coreth). Osobnost je pak osobina ljudskosti uz koju se veže ljudsko dostojanstvo.«³¹ Međutim, kako se pravna argumentacija svojom imanentnom logikom reducira u konačnici na pozitivne odluke i konvencije, koje su po naravi same stvari po sebi nestalne, a filozofija je oduvijek bila rastakana onom *quot capita tot sententiae*, dakle opet ne-

²⁹ »Već je i sam pojam poslovne *sposobnosti* u uskoj vezi s pojmom dostojanstva, jer se osobi koja ima ponajprije pravnu sposobnost, a potom i poslovnu sposobnost, priznaje u određenom smislu dostojanstvo. Kako svaka osoba rođenjem stječe pravnu sposobnost, a poslovnu punoljetnošću, zaključujemo da se dostojanstvo osoba štiti pravnim institutom poslovne odnosno pravne sposobnosti.« Dubravka HRABAR, Deontološka prosudba ljudskog dostojanstva u obiteljskom pravu, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 1, 29-42, ovdje 36.

³⁰ *Isto*, 39.

³¹ Nenad MALOVIĆ, Ljudsko dostojanstvo između znanosti i svjetonazora, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 1, 43-57, ovdje 49.

stalnošću i subjektivnošću, jedino teologija, budući da se temelji na Božjoj objavi, ljudsko dostojanstvo temelji na apsolutnomu, tj. Bogu stvoritelju čija je čovjek slika.³² Stoga i supsidijarnost, koja se temelji na ovakvom dostojanstvu ljudske osobe, ima neusporedivo dublji sadržaj i veću moralnu težinu.

Već je spomenuto da važnost supsidijarnosti ne leži u njezinoj instrumentalnoj korisnosti, odnosno u funkcionalnom utilitarizmu, pa čak ni u nekom političkom ili društvenom kompromisu. Naprotiv, njezina osnova nije ni ugovor ni korist, nego ljudska osoba, ukoliko je osoba. Paolo B. Carozza kaže da je prvi temelj supsidijarnosti uvjerenje da svaki ljudski individuum posjeduje unutarnju i neotuđivu vrijednost, ili dostojanstvo, i da je, sukladno tomu, ljudska osoba ontološki i moralno iznad države i bilo kakve druge društvene grupacije. »Stoga bi svi drugi oblici društva, od obitelji pa do države i međunarodnih organizacija, trebali u konačnici služiti ljudskoj osobi. Njihova svrha mora biti dobrobit i rast pojedinca.«³³

Polazeći od tih osnova, socijalni nauk Crkve sažeto iznosi: »*Načelo supsidijarnosti štiti osobe od zlorabab viših društvenih instancija, a ove potonje potiče da pomognu pojedinim individuama te posredničkim tijelima da razvijaju svoje zadaće. To se načelo nameće jer svaka osoba, obitelj i posredničko tijelo ima nešto originalno što može pružiti zajednici.* Iskustvo potvrđuje da nijekanje supsidijarnosti ili pak njegovo ograničavanje u ime navodne demokratizacije ili jednakosti svih u društvu ograničava i katkad poništava duh slobode i inicijative. (...) Ostvarenju načela supsidijarnosti *odgovaraju*: poštovanje i stvarno promicanje primata osobe i obitelji; vrednovanje udruženja i posredničkih organizacija u njihovim osnovnim odabirima i u svima onima koji se ne mogu delegirati ili ih ne mogu preuzeti drugi...«³⁴ O odnosu supsidijarnosti i države Crkva naučava: »*Različite okolnosti mogu preporučiti da država provodi zamjensku zadaću* (CA 48). (...) U svjetlu načela supsidijarnosti, ipak, ta institucionalna zamjena ne smije se produžiti i proširiti izvan onoga što je doista nužno, jer svoje opravdanje ima samo u *izvanrednosti* prilika.«³⁵ A kad je riječ o odnosu supsidijarnosti i neprofitnih organizacija, u *Kompendiju socijalnoga nauka Crkve* čitamo: »*Privatne neprofitne organizacije imaju specifično mjesto u gospodarskom području. Takve organizacije od-*

³² »... Ljudskom dostojanstvu osigurava se dužno poštovanje samo ako se srži ljudskosti prizna nedodirljivost. Teološki, za to postoji opravdanje u ljudskoj bogosličnosti. Filozofski, ta je teza prihvatljiva ako se čovjeku prizna principijelna otvorenost prema transcendenciji.« *Isto*, 51.

³³ Paolo G. CAROZZA, *Sussidiarietà e sovranità negli ordinamenti sovranazionali*, u: Giorgio VITTADINI (ur.), *Che cosa è la sussidiarietà*, 112-132, ovdje 114.

³⁴ PAPINSKO VIJEĆE »JUSTITIA ET PAX«, *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, Zagreb, 2005., 187.

³⁵ *Isto*, 188.

likuje hrabri pokušaj skladnoga spajanja proizvodne učinkovitosti i solidarnosti. (...) Država je pozvana poštivati narav tih organizacija i vrjednovati obilježja dajući konkretno ostvarenje načelu supsidijarnosti koje određuje upravo poštovanje i promicanje dostojanstva i samostalne slobode 'potpomognutoga' subjekta.»³⁶

Možemo se, dakle, složiti s A. Baumgartnerom kad kaže: »'Svaka je društvena aktivnost po svojoj naravi supsidijarna' (QA 79), to znači da ona dobiva svoju legitimaciju samo kao sredstvo personalnoga razvoja,«³⁷ uz našu nadopunu, da je taj personalni razvoj čovjekovoj osobi imanentan ukoliko je *imago Dei* i, kao takav, konstitutivni element ljudskoga dostojanstva.

2.2. Karizma

Kao što uvijek iznova naglašavamo: smjer kretanja supsidijarne logike i na njoj temeljene prakse jest odozdo prema gore i od pojedinca prema višim strukturama. Supsidijarnost, dakle, ne označava ni participaciju na moći više instance ni delegiranost od njezine strane, u smislu ovlaštenja. Naprotiv, supsidijarnost polazi od izvornih prava i dostojanstva pojedine osobe koja postojeće više strukture konstituira i legitimira, a ne da se ona od njih tek deducira i utilitariistički aplicira.³⁸ U teološkom i eklezijalnom pogledu supsidijarnosti stoga uvelike korespondira ekleziološki pojam i prakticiranje karizme.³⁹ Karizma je, naime, po definiciji, slobodni dar Duha Svetoga nekom čovjeku. Ona je, sukladno nauku sv. Pavla, uvijek milosni dar pojedincu za njegov osobni razvoj i rast i za dobro i rast zajednice (1 Kor 12,7). To su takvi darovi Duha Svetoga pojedinačnim vjernicima koje mu drugi ljudi ne mogu nametnuti, koje službeni crkveni organi ne mogu predvidjeti, koji se sakramentima ne mogu zadobiti, a ipak su posvuda prepoznatljivi jer – poput crkvene službe i sakramenata – trajno i nužno pripadaju biću Crkve.⁴⁰ Istina, i crkvena je služba karizma, ali ona nije

³⁶ *Isto*, 357.

³⁷ Alois BAUMGARTNER, Subsidiarität, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg – Basel – Rom – Wien, 2000., 1076.

³⁸ »Supsidijarnost, kao temeljno načelo organizacije zapadnih društava, pretpostavlja ili znači decentralizaciju, uz naglašavanje prava i obveze subjektivne odgovornosti i samopomoći. Država u odnosu na pojedinca i društvo djeluje supsidijarno. Viša socijalna jedinica može pomoći nižoj socijalnoj jedinici samo onda ako se ova ne može više pouzdati u svoje resurse.« Gojko BEŽOVAN, Amoralni familizam kao prepreka ostvarenju načela supsidijarnosti u hrvatskom društvu, u: Stjepan BALOBAN – Gordan ČRPIĆ (ur.), *O solidarnosti i supsidijarnosti u Hrvatskoj*, Zagreb, 2004., 59-84, ovdje 59-30.

³⁹ Usp. Anton GRABNER-HEIDER (ur.), *Praktisches Bibellexikon*, Freiburg – Basel – Wien, 1969., 166.

⁴⁰ Usp. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Bresgau, 1961., 62.

samo to niti se s njome u potpunosti poklapa, naprotiv, karizma se razvila i raširila daleko izvan samoga kruga crkvenih službenika.⁴¹ Za sv. Pavla tipični takvi darovi su: riječ mudrosti, spoznaja, snaga vjere, liječenje, čudotvorstvo, prorokovanje, razlučivanje duhova, dar jezika i njihovo tumačenje (usp. 1 Kor 1,7-10). Ovakvim odnosom između karizme i crkvene službe, dakako, u crkvenom životu stvara se napetost koja bi po sebi trebala biti samo kreativna, ali, na žalost, zna biti i suprotno od toga. Na njezinu temelju nastale su listom sve redovničke zajednice i sve duhovne i pastoralne inicijative, ali su na istom temelju nastale i svađe, shizme i odcjepljenja.⁴²

Jedan od najizazovnijih pokušaja implementacije karizmatičke logike u rekonstrukciju crkvene i društvene strukture bio je onaj u »teologiji oslobođenja«. Jedan od glavnih protagonista te teologije, L. Boff, jasno kaže: »Uz jednu iznimku (1 Pt 4,10), samo Pavao i takozvani pavlovski spisi rabe riječ karizma. (Ta riječ potječe iz *charis* ili *chairein*, ključnih riječi za teološko razumijevanje Starog i Novog zavjeta, koje znače besplatnost, dragovoljnost i Božji dar koji se otvara i dotiče čovjeka. Pavlova je zasluga što je tu riječ – karizma – uveo u organizacijski kontekst zajednice. To pretpostavlja duboko mističko iskustvo pojmova *Christus praesens* i *Pneuma* kao živih stvarnosti koje djeluju u osobnim inicijativama i u zajednici vjernika, zauzetih da žive novi *ethos* što ga je inauguriralo evanđelje. (...) Što je, dakle, karizma? Karizma je pokazatelj nazočnosti Duha u članovima zajednice, koja čini da sve ono što jesu i čine bude učinjeno i određeno u korist svijeta.⁴³ Međutim, budući da je L. Boff od karizme htio napraviti temelj za alternativno strukturiranje Crkve, tj. htio ju je suprotstaviti crkvenoj hijerarhijskoj strukturi, kao što čine neki pentekostalni pokreti, u tome nije mogao biti prihvaćen od Crkve i drugih katoličkih teologa.⁴⁴

Međutim, ako taj i tomu slični teološki pokušaji nisu uspjeli, ima ih koji jesu uspjeli i u Crkvi i u društvu. Što se Crkve tiče, već je spomenuto da je sve što je u njoj iole duhovno i pastoralno živo i aktivno, počevši od redovničkih zajednica, duhovnih pokreta, raznoraznih pobožnosti i sl., izraslo na pojedinačnoj karizmi pojedinoga vjernika, a da sličnu genezu ima supsidijarnost i na društvenoj sceni. Na to vrlo uvjerljivo ukazuje E. Bressan. Obradujući, naime, povijest supsidijarnosti, on njezin početak prepoznaje u početcima karitativnoga djelovanja koje je, za zapadni dio svijeta, bez iznimke bio vjerski

⁴¹ Usp. Charismatiker, u: Anton GRABNER-HEIDER (ur.), *Praktisches Bibelllexikon*, 166.

⁴² Kao primjer recentne napetosti u Crkvi na temelju supsidijarnosti usp.: Martin MAIER, *Subsidiarität und Donum vitae*, u: *Stimmen der Zeit*, 224 (2006.) 9, 577.

⁴³ Leonardo BOFF, *Crkva, karizma i vlast*, Zagreb, 1987., 183-185, passim.

⁴⁴ Usp. *Isto*, 186.

motiviran. Te besplatne aktivnosti, kojima se nastojalo doskočiti konkretnim potrebama vremena, a za koje još nije bila ustrojena nikakva državna ili društvena skrb, nastajale su spontano i spontano su se ustrojavale i djelovale. Iz te kršćanske *caritas*, na temelju patrističke refleksije, po prvi se put iznjedrio od svijju priznati *ius hospitalitatis*.⁴⁵

Budući da crkvena i društvena, odnosno državna struktura po svojoj naravi nisu iste, jer ni po svojem podrijetlu ni po svojoj osnovnoj funkciji nisu iste, isključivo karizmatička struktura Crkve, kako ju je zastupao L. Boff., odnosno kakvu prakticiraju neke protestantske i pentekostalne zajednice, nije u potpunosti prihvatljiva, ali karizmatička logika daje legitimitet društvenom strukturiranju na supsidijarnoj osnovi. Naime, ako i ne idemo tako daleko pa da svaki pojedinačni talent odmah tumačimo kao karizmu, svaki je pojedinačni talent ipak, sukladno katoličkoj moralci, put i način na koji pojedinac može i izgrađivati sebe i biti koristan zajednici, kao što i vlastitosti i kapaciteti znanja i sposobnosti nižih skupina bolje rezultate ostvaruju na razini vlastite slobode nego pod diktatom više instance. Uostalom, nitko ne može poznavati problem bolje od onoga koga se taj problem tiče i nitko nije zainteresiran za njegovo uspješno rješavanje kao onaj kojega se taj problem tiče.

2.3. Socijalni razvoj i rast

Iz same naravi karizme proizlazi da je ona ne samo osobni Božji dar nego je istodobno usmjerena prema dobru i razvoju zajednice, čime je ujedno rečeno da u samu narav i logiku zajedničkoga života spada razvoj i rast. Razvoj i rast, dakle, nije tek antropološka nego i sociološka konstitutivna kategorija. A kako suvremene društvene znanosti luče državu od društva, i katolička teologija, odnosno socijalni nauk Crkve, upućuje na logiku njihova vlastitoga razvoja i rasta po logici supsidijarnosti, tj. po logici njihove pojedinačne »subjektivnosti«. Time su i država i društvo, ne samo snagom analogije, povezani sa svojom osnovnom sastavnicom, a to je ljudska osoba. Upućujući tako na društvenu subjektivnost, Ivan Pavao II., primjerice, kaže da ispravna vizija, tj. ispravno poimanje društva proizlazi iz kršćanskoga poimanja osobe i da se čovjekova društvenost ne iscrpljuje u državi. On doslovce piše: »Prema *Rerum novarum* i prema crkvenom socijalnom nauku čovjekova se društvenost ne iscrpljuje u državi nego se ostvaruje u raznim skupinama

⁴⁵ Usp. Edoardo BRESSAN, Breve storia della sussidiarietà, u: Giorgio VITTADINI (ur.), *Che cosa è la sussidiarietà*, 101-112, ovdje 101.

između pojedinca i države, počevši od obitelji pa sve do ekonomskih, socijalnih, političkih i kulturnih skupina, koje proizlazeći iz iste ljudske naravi posjeduju – uvijek unutar granica zajedničkog dobra – svoju vlastitu autonomiju. To je ono što smo nazvali ‘subjektivnošću’ društva koju je, zajedno sa subjektivnošću pojedinca, uništio ‘realni socijalizam’. «(CA 13, 49) Društvo se, dakle, ostvaruje u raznim relacijama u samoj svojoj bazi, a to su relacije između pojedinca i društvenih skupina za koje papa kaže da imaju »svoju vlastitu autonomiju«, što je zapravo dedukcija iz dostojanstva ljudske osobe i njegove slobode temeljene na *imago Dei*.

Budući da je taj isti pripadnik društva ujedno i građanin, tj. pripadnik određene političke zajednice ili države, normalno je da onda i država logiku svoga djelovanja uskladi s logikom postojanja i djelovanja toga »građanina« koji se već, kao ljudska osoba, konstituirao u društvu. Stoga, ako su pojedinac i manje skupine temelj strukturiranja i logika života samoga društva – dakle odozdo! – onda logika strukturiranja i djelovanja mora biti ista, a to znači da ona mora polaziti od toga postojećega društva i od građanina koji konstituirao i državu i društvo. Ne participiraju, naime, građani u vlasti onih koji vlast obnašaju već obratno! »Narod posjeduje neotuđivo pravo da upravlja sam sobom« – kaže J. Maritain – »a oni koji vladaju, budući da su namjesnici naroda, njegova slika, dionici su *per participationem* – unutar omeđenih ovlasti – te iste vlasti i tog istog prava na vladanje, što narodu pripada po naravi, budući da mu je to dodijelio Tvorac naravi pa se temelji na njegovoj transcendentnoj i nestvorenoj vlasti.«⁴⁶

Budući da su za katoličko teološko promišljanje izjave crkvenoga učiteljstva *locus theologicus*, ovdje možemo navesti i izjave crkvenoga učiteljstva koje su na istom tragu. Tako, primjerice, Ivan Pavao II. kaže: »Bitni smisao države kao političke zajednice jest u tome da je društvo, odnosno oni koji to društvo sačinjavaju, a to je narod, gospodar vlastite sudbine. Taj pak smisao ne biva ostvaren ako mjesto vršenja vlasti uz moralno sudjelovanje društva odnosno naroda doživljavamo kako određena skupina nameće svoju vlast svim članovima toga društva. To su bitna pitanja našega vremena u kojem je silno porasla ljudska društvena svijest i zajedno s njom potreba za ispravnim sudjelovanjem građana u političkom životu zajednice, vodeći računa o stvarnim uvjetima u svakom narodu i o potrebnoj čvrstoći javne vlasti. Ta su dakle pitanja od prvotne važnosti s gledišta napredovanja samoga čovjeka i sveopćeg razvitka njegove čovječnosti«(RH 17). Ovu je logiku supsidijarnosti Ivan XXIII. protegnuo i na

⁴⁶ Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, Zagreb, 1992., 133.

odnose svjetskog autoriteta prema javnim vlastima pojedinih zemalja. »K tomu, kao što u pojedinim državama« – kaže papa – »treba da se odnosi državnih vlasti prema građanima, obiteljima i posredničkim tijelima ravnaju i uređuju po načelu supsidijarnosti, tako je red da se na njemu zasnuju i odnosi svjetskog autoriteta prema javnim vlastima pojedinih zemalja. Vlastito je, naime, ovom autoritetu pretresati i rješavati pitanja koja se javljaju u vezi sa sveopćim dobrom, a tiču se gospodarskih, društvenih, političkih i kulturnih prilika; pitanja, velimo, koja su od najvećega značenja, najviše širine i neodgodive hitnosti, pa se imaju smatrati odviše teškima a da bi ih vođe pojedinih država sretno mogli riješiti.«⁴⁷ A da se pritom ne misli samo na rješavanje pitanja društvenog i političkog života u okvirima nekoga statički zamišljenog društva i svijeta, Drugi vatikanski koncil, ukazujući na zemlje u razvoju, traži da se tim narodima pomogne s ciljem njihova usavršavanja i napretka. »Neka narodima u razvoju bude vrlo mnogo stalo do toga da izričito i odlučno teže za punim ljudskim usavršavanjem svojih građana kao i za ciljem napretka.«⁴⁸ Neka imaju na umu da napredak nastaje i raste prije svega iz rada i duhovnih sila samoga naroda, jer je potrebno da se oslanja ne samo na tuđu pomoć nego i na vlastita sredstva koja treba potpuno razviti te gajiti vlastitim talentom i tradicijom. (...) Izvanredno je važna zadaća naprednih naroda da narodima u razvoju pomognu postići gore spomenute ciljeve. Radi toga neka izvrše kod sebe samih one mentalne i materijalne prilagodbe koje su potrebne da se uspostavi ta univerzalna suradnja«(GS 86). Ovoj će ideji kasnije Pavao VI. posvetiti cijelu jednu encikliku te »razvoj naroda« interpretirati kao »zahtjev evanđelja Isusa Krista«(usp. PP 1). Na ovom tragu možemo navesti i izjave Benedikta XVI., posebice u enciklici *Deus caritas est*.⁴⁹

3. Teološko utemeljenje *subsidiaria*

Ako bismo dosadašnji tijek promišljanja mogli staviti pod zajednički nazivnik »teološko utemeljenje slobode pojedinca i nižih društvenih skupina«, dakle anabazično promišljanje supsidijarnosti, sada bi valjalo teološki obrazložiti i sam *subsidiaria*, tj. onu pripomoć koju su »oni viši« dužni u određenim okolno-

⁴⁷ IVAN XXIII., *Pacem in terris. Enciklika o miru svih naroda što ga je utemeljiti na istini, pravednosti, ljubavi i slobodi* (11. IV. 1963.), br. 140, u: Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Socijalni dokumenti Crkve*, 192.

⁴⁸ Ovaj se razvoj, dakako, ne promatra na neki idiličan i neozbiljan način, naprotiv, crkveno je učiteljstvo svjesno kako on može poprimiti i malignan razvoj, odnosno kako je i u njemu grijeh na djelu. S tim u svezi usp. SRS 27-34.

⁴⁹ Usp. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), Zagreb, 2006., br. 26 i 28.

stima pružiti »onima nižima«, što bi bilo nešto kao katabazično promišljanje. Ne smijemo naime zaboraviti da cjelovito načelo supsidijarnosti ne glasi samo da viši ne obavlja ono što može učiniti onaj niži, nego i da viši mora uskočiti sa svojom pomoći tamo gdje to onaj niži nije u stanju. Zapravo, prema toj »pomoći« onih viših cijelo je ovo načelo i dobilo ime. Postavlja se, dakle, pitanje: na čemu se teološki temelji ta obveza viših društvenih razina da, kad uredba, budu na pomoći onima nižima?

3.1. Stvaranje

Iako za Stari zavjet nauk o stvaranju i o Bogu stvoritelju ne spada u stožerne točke vjerovanja – budući da je stožerna točka vjere starozavjetnoga izabranoga naroda Božje djelovanje u povijesti toga naroda, točnije u povijesti spasa – vjera u Jahvu, ne samo kao Boga Saveza nego i kao Boga stvoritelja ubrzo je postala integralnim dijelom vjerovanja izraelskoga naroda. Stoga nije čudno da su na početak Knjige Postanka ušla čak dva prikaza postanka svijeta, točnije Božjega stvaralačkoga čina. Pritom valja naglasiti da u biblijskom hebrejskom jeziku ima mnogo izraza koji se na hrvatski jezik mogu, barem ponekad, prevesti i kao »stvaranje«, no ipak su za našu temu relevantna najviše dva izraza: *השׂה* (raditi, stvarati, proizvoditi, prerađivati i sl.) i *אָרַב* (oblikovati, proizvoditi, raditi, stvarati i sl.). Ovaj posljednji glagol, *bara*, stručni je izraz u svećeničkom izvještaju o stvaranju čiji je isključivi subjekt Bog. Budući da se ni na jednom od vrlo brojnih mjesta Svetoga pisma, gdje se spominje ovaj glagol, ne spominje ujedno i materijal iz kojega Bog nešto radi, lagano se došlo do poimanja da se iza ovoga glagola krije *creatio ex nihilo*. No ako se i ne može sa svom sigurnošću dokazati da mu je takav smisao već u Post 1,1, glagol *bara* taj smisao poprima u kontekstu 2 Mak 7, 28 (»ὅτι οὐκ ἔξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός«).⁵⁰ Na ovu je činjenicu važno ukazivati stoga što je s ovakvim sadržajem onda bitno poimanje čina Božjega stvaranja kao *creatio continua*, tj. čin stvaranja i uzdržavanja stvorenoga zapravo se poistovjećuju. Stvorenje je, naime, egzistencijalno ovisno o Stvoritelju, i to trajno, a ne tek u samom trenutku svoga postanka.⁵¹ Božjim stvaralačkim djelovanjem nastaje stvorena stvarnost, odnosno stvorenost kao stvarnost koja nije Bog, ali je s njime u trajnom i specifičnom odnosu. Međutim, »teološko poimanje stvarnosti stvorenosti treba tako razvijati da se trajna i bitna veza sa Stvoriteljem može

⁵⁰ O tome opširnije: Heinz REINELT, *Schöpfung biblisch*, u: Heinrich FRIES (ur.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, München, 1963., 494-500.

⁵¹ Usp. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 325.

u potpunosti razvijati, a da pritom ne bude dovedena u pitanje stvarnost vlastita samomu stvorenju, i obratno.«⁵²

Stvorenje kao takvo, iako je ovisno o Bogu, ima dakle svoj vlastiti, stvarni bitak koji, budući da mu prethodi ono »ništa«, stalno s tim »ništa« i graniči, što će reći da je to trajno stvarani, odnosno trajno uzdržavani bitak. No i kao takav on ima svoju vlastitu vrijednost u ontološkom smislu riječi, na čemu se i temelji ona *ens et bonum convertuntur*. Sukladno nauku sv. T. Akvinskog, u stvorenju postoji razlika između *perfectio formae* i *perfectio finis*,⁵³ što znači da stvorenje u svojem biću još uvijek nije ono što bi trebalo biti, naprotiv, ono je po svojoj naravi usmjereno na to da svoj *perfectio finis* tek ostvari. *Finis ultimus* za sve stvorenje ostaje Bog sam, što pak ima specifično značenje za sviješću i razumom obdareno stvorenje, točnije za ono koje je stvoreno na sliku Božju, a to je čovjek. Da bi ovu razliku između bitka i smisla prebrodilo, odnosno da bi se približilo svome Stvoritelju kao konačnom cilju, stvorenje mora biti aktivno. »Iako i ova aktivnost po općem uvjerenju zahtijeva *concursum Dei*, stvorenje je ipak u tomu samodjelatno, uzročno i odgovorno. Ovo djelovanje, koje kulminira u neposrednom usmjerenju personalnoga stvorenja prema Bogu, mora biti djelovanje vlastito stvorenju, jer i samo stvorenje mora biti usavršeno svojim usmjerenjem na Stvoritelja. Stoga je stvorenje subjekt svoga djelovanja čak i u onom što je moguće samo po milosti, prije svega u vjeri, nadi i ljubavi.«⁵⁴

Stvarateljsko Božje djelovanje, dakle, i djelovanje samoga stvorenja nije jedno te isto, poglavito se ono ne poklapa kod personalnoga stvorenja, tj. čovjeka koji djeluje na temelju vlastitoga uvida i slobode. Ali kako proizlazi iz same logike stvaralačkoga čina, odnosno iz same logike međudnosa Stvoritelja i stvorenja unutar *creationis continuatae*, sve kad bismo i apstrahirali od milosne Božje intervencije kod čovjeka, Bog, kao stvaratelj, u odnosu prema svojem stvorenju uvijek je u odnosu *subsidiaria*. Bog stvoreno djelovanje, poglavito stvoreno slobodno djelovanje, nikad ne dokida niti nadomješta već svojim stvarateljskim činom samo podržava i potpomaže, tako da čovjek uvijek ostaje subjektom svojih opredjeljenja i svoga djelovanja. Budući da je čovjek »jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio«, kako to kaže Drugi vatikanski koncil, a ponavlja i *Katekizam Katoličke crkve* (GS 24, KKC 356),⁵⁵ sve što Bog u odnosu prema tomu čovjeku, tj. prema tom »njemu samomu« poduzima, ne može biti drugo i drukčije nego to da sve ono što

⁵² Hermann VOLK, Schöpfung systematisch, u: Heinrich FRIES (ur.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, 512.

⁵³ Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, I, 73, I.

⁵⁴ Hermann VOLK, Schöpfung systematisch, 516.

⁵⁵ GS 24; KKC 356.

čovjeka – kao »njega samoga« – konstituira, omogućava i tvori, da mu u svemu tome bude *subsidiium*. U protivnom bi se, naime, čovjek ili urušio u apersonalno stvorenje ili bi se, prema panteističkoj logici, utopio u samo božanstvo, izgubivši pritom samoga sebe, tj. upravo ono zbog čega ga je Bog uopće i stvorio.

3.2. Otkupljenje

Teološko utemeljenje supsidijarnosti od stvaranja vodi prema otkupljenju. Razlog tomu opet je čisto teološki jer, kako kaže F. A. Staudenmaier, stvaranje je temelj otkupljenja. (*Schöpfung ist Grundlegung der Erlösung*).⁵⁶ U Svetom pismu ideja spasenja, koja kod ljudi pretpostavlja neko stanje nevolje, spada među središnje pojmove. Najčešće spominjane riječi u Starom zavjetu kojima se taj sadržaj izražava jesu: *לָאָה, הִרְפָּה, עִישָׁה*. Sve te riječi izvorno znače »pomagati«, »spasiti«, »biti pri ruci« i sl., i često se koriste da bi se njima izrazio adekvatni Božji zahvat u povijesti. Razlog takva Božjeg zahvata pak leži u njegovu milosrđu, pravednosti ili svetosti. Izraz *הִרְפָּה* znači jednostavno »otkupiti«, a primjenjivao se najčešće u smislu otkupa čovjeka ili životinje koji su prema sakralnom pravu pripadali Bogu (Izl 13,15; Br 3,12; 1 Sam 14,45s). Kada je pak o Bogu riječ, onda taj izraz susrećemo u iskazima kada Bog spašava narod iz egipatskog sužanjstva (Pnz 9,26; 15,15; 21,8) i sl. Izraz *לָאָה* pak znači otkup obiteljskoga posjeda (Lev 25,25) ili pak na smrt osuđenoga srodnika (Br 35,12; Pnz 19,6s). No s vremenom su svi ti glagoli poprimili smisao »spasiti« i »osloboditi«. Novi zavjet za izražavanje otkupiteljskoga Božjeg djelovanja rabi izraze *σώζειν* i *λυτρούσθαι* koji znači »spasiti«, »otkupiti« i sl.

U novozavjetnom navještaju otkupljenje je bezuvjetno povezano s osobom Isusa Krista. U govorima samoga Krista otkupljenje je usko povezano s kraljevstvom Božjim, budući da se čovjekova čežnja za otkupljenjem može potpuno ostvariti tek kad Bog u potpunosti uspostavi svoje kraljevstvo, o čemu svjedoče prvi i zadnji makarizam Govora na gori (Mt 5,3.10). Međutim, prva je kršćanska zajednica u središte svoje pozornosti, umjesto kraljevstva Božjega, stavila uskr-sloga Gospodina. Otkupljenje se sada postiže vjerom u njezina »Začetnika i Spasitelja« (Dj 5,31), budući da pod nebom nema drugog imena u kojemu se ljudi mogu spasiti (Dj 4,12). Učinci spasenja jesu: pomirenje s Bogom (Kol 1,20; 2 Kor 5,18-20); oslobođenje od sila tame (Kol 1,13 i dalje); oslobođenje od prokletstva Zakona (Gal 3,13; 4,5), od robovanja grijehu (Rim 6,18); oprostjenje grijeha (Rim

⁵⁶ Usp. Leo SCHEFFCZYK, *Schöpfung dogmengeschichtlich*, u: Heinrich FRIES (ur.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, 500-508, ovdje 507.

3,21-26; Kol 1,14); opravdanost (Rim 5, 1.9); posjedovanje Duha (Rim 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5) i Božje posinstvo (Gal 4,6; Rim 8,12-17).⁵⁷

Za razliku od gnoze, koja je u otkupljenju vidjela svojevrstan »ispravak« stvaranja, jer je stvaranje tumačeno kao pad božanskoga u materiju, a otkupljenje kao povratak božanskom počelu, prava je kršćanska teologija otkupljenje tumačila kao ponovnu uspostavu završetka stvorenja. U cijeloj se povijesti dogme povlačila rasprava o tome u čemu je zapravo srž otkupljenja. Je li srž u *rekapitulaciji* (ἀνακεφαλαιώσεις), tj. u stavljanju cjelokupnoga stvorenja pod jednu glavu koja je Krist, kako je to zastupao sv. Irenej,⁵⁸ zbog čega je glavna točka otkupljenja utjelovljenje, a ne smrt na križu, ili pak u spašavanju od vlasti đavla koju je, oslanjajući se na Pavlov nauk, zastupao Origen, dakako, s osloncem i na Mk 10,45? Ne krije li se srž otkupljenja u *satisfakciji* koju je svojom smrću na križu za nas prinio Isus Krist, kako su zastupali mnogi, počevši od Tertulijana pa sve do naših dana kad ova teorija prevladava u onom obliku kakav joj je dao sv. Anselmo, točnije u neizmjerne žrtvi za neizmjerne velik grijeh? Pitanje je naime *cur Deus homo?* – zašto je Bog postao čovjekom i bi li on to postao da čovjek nije sagriješio? Sv. Toma, sv. Bonaventura i drugi tvrdili su da ne bi, a neki, poput Dunsca Scota, da bi, no kako na to pitanje ne postoji autoritativan odgovor Crkve, ostaje jedini odgovor koji je ponudio sv. Bonaventura, a taj je da odgovor o pravom motivu utjelovljenja pozna konačno samo onaj koji je i postao čovjekom.⁵⁹

Spominjanje svih ovih teorija za našu je temu, međutim, važno utoliko što zapravo sve one, svaka na svoj način, ukazuju na jedinstveni učinak otkupljenja, a to je – čovjekovo pravo i sveobuhvatno oslobođenje. Stoga se možemo složiti s W. Kasperom kad, polazeći od Anselmove teorije, dolazi do zaključka koji može biti zajedničkim i svim drugim teorijama o otkupljenju. On, naime, kaže da se kod povrede Božje časti uopće ne radi o Bogu, nego o čovjeku, o poretku i ljepoti svijeta. Ne zahtijeva, naime, ponovnu uspostavu ili novo »uglavljenje« (ἀνακεφαλαιούσθαι, Ef 1,10) Božja osobna čast, nego to zahtijeva iznakažen i narušen svijet koji ostaje u redu samo dok čuva čast Božju. U otkupljenju nije, dakle, riječ o ponovnoj uspostavi časti nekoga ljubomornoga Boga; ne radi se ni o jednom apstraktnom pravnom poretku i obračunu, koji mora biti podmiren. »Kod priznavanja i ponovnog uspostavljanja Božje časti

⁵⁷ O tome opširnije: Joachim GNILKA, Erlösung biblisch, u: Heinrich FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München, 1962., 303-307.

⁵⁸ IRENEJ, *Adv. Haer.* I, 3,4; III, 18,7; V, 8,1.

⁵⁹ Usp. Werner DETTLOFF, Erlösung dogmengeschichtlich und systematisch, u: Heinrich FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 308-319, ovdje 318.

radi se o slobodi, miru, redu i ispunjenju smisla svijeta. Međutim, budući da je Bog stvorio čovjeka kao slobodna i hoće slobodno priznanje od strane stvora, on ne može ovo ponovno uspostavljanje nikako izvršiti iz čiste ljubavi tako reći mimo čovjeka. Time što se Bog veže na *ordo iustitiae*, on štiti čast koja pripada čovjeku, on čuva njegovu slobodu i ostaje vjeran svome stvorenju. Božje vezivanje uz *ordo iustitiae* jest, dakle, izraz Božje stvariteljske vjernosti.⁶⁰

Uočavamo da je otkupljenje zapravo ona Pavlova »oslobođena sloboda« koja se, kad je povežemo s *creatio continua*, pojavljuje kao »trajno oslobođana sloboda«. I jer je riječ o ljudskoj slobodi koja je i sastavni dio njegova ljudskoga dostojanstva i njegove specifičnosti unutar cjelokupnog stvorenja, ovo »trajno oslobođanje« te slobode, tj. otkupljenje pojavljuje se kao kontinuirani *subsidi-um* čovjekove prave i integralne slobode i kao takav pruža teološku podlogu za načelo supsidijarnosti i u društvenom životu.

3.3. Milost kao subsidium

Teološko-logički slijed od stvaranja preko otkupljenja neizbježno vodi prema milosti kao jednom od središnjih sadržaja i biblijskoga navještaja, kršćanske teologije i crkvenoga života.⁶¹ Njezin osnovni sadržaj otkrivamo u riječima kojima se ona u Svetom pismu izražava. Te su riječi, primjerice: $\pi\eta$ = $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ = naklonost, blagonaklonost, milost; $\pi\sigma\delta$ = $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ = milosrđe, smilovanje, sažaljenje i $\rho\alpha\iota\mu$ = $\omicron\iota\kappa\tau\acute{\iota}\rho\omega$ = žaliti, sažaljevati, oplakivati i sl. Svi ovi i drugi izrazi ukazuju na to da se Bog u svojoj naklonosti i ljubavi prema ljudima prvi njima približava i na taj način stvara preduvjete mogućnosti da oni ponovno živnu i da na životu ostanu, odnosno da u tom životu porastu. Glavni navjestitelj Božje milosti u Novom zavjetu, sv. Pavao, sukladno svojoj kristocentričnosti do koje je dospio na temelju vlastita susreta s Uskrslim i na tom susretu utemeljenom osobnom obraćenju, milost usko povezuje s Isusom Kristom. Otkupljenje naime znači opravdanje čovjeka grješnika pred Bogom čime se otvara pristup milosti koja je zapravo zajednica života s Isusom Kristom (usp. Rim 5,2). Ovo otkupljenje, odnosno ovo omogućavanje pristupa milosti događa se poslušom novoga Adama (usp. Rim 5,2-21) koji je začetnik novoga ljudskoga roda jer nudi novi život, slobodu od grijeha, Zakona i smrti za sav svijet. Tu zajednicu života s Kristom temelji na snazi Božjega Duha koji je djelatatan u životu krštenika. Posredstvom toga Duha, koji je istodobno i $\pi\tau\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ τοῦ θεοῦ (Rim

⁶⁰ Walter KASPER, *Isus Krist*, 270-271.

⁶¹ Opširnije o milosti usp. Ante MATELJAN, *Obdareni ljubavlju. Uvod u teologiju milosti*, Split, 2006.

8,9) i πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ (Rim 1,5), Krist zahvaća u egzistenciju vjernika i u njima stvara život i slobodu (usp. 2 Kor 3,18) od grijeha i od Zakona (usp. Rim 6, 18-23; Gal 4, 21-31). Ova se milost na kraju iskazuje kao ljubav: »Ljubav je Božja razlivena u srcima našim po Duhu koji nam je dan« (Rim 5,5).⁶² Prema Schillebeeckxu, srž je Pavlove teorije o milosti sadržan u onoj: »Ali, što mi god bijaše dobitak, to poradi Krista smatram gubitkom. Štoviše, čak sve gubitkom smatram zbog onoga najizvršnijeg, zbog poznanja Isusa Krista, Gospodina mojega, radi kojega sve izgubih i otpadom smatram: da Krista steknem i u njemu se nađem – ne svojom pravednošću, onom od Zakona, nego pravednošću po vjeri u Krista, onom od Boga, na vjeri utemeljenoj – da upoznam njega i snagu uskrsnuća njegova i zajedništvo u patnjama njegovim, ne bih li kako, suobličen smrti njegovoj, prispio k uskrsnuću od mrtvih (Fil 3,7-11).«⁶³

Teološki disput o milosti, počevši od Augustina i Pelagija, pa preko franjevačke i dominikanske škole, sve do katoličko-protestantskog razlaza, trajala je jako dugo i mnogo se toga u međuvremenu iskristaliziralo, a obvezujući je stav o tom pitanju za katolike donio Tridentski koncil svojim dekretom *Decretum de iustificatione*.⁶⁴ Tijekom te duge diskusije, kako to već biva, nastale su brojne distinkcije, počevši od Augustinova razlikovanja *gratiae praevenientis i subsequentis*, odnosno *gratiae operantis i cooperantis*, pa sve tamo do pojmova *gratia sufficiens* i *gratia efficax*, *gratia habitualis* i *actualis* itd.⁶⁵ Međutim, ono što je u svemu tome važno za našu temu jest to da svaka od tih distinkcija upućuje uvijek i beziznimno na njezino supsidijarno djelovanje. *Gratia praesupponit naturam* – milost pretpostavlja narav, a ne razara, jedno je od aksioma teologije milosti. Milost narav čisti, spašava, oživljava i sl., ali nikada ne isključuje niti negira. Svaka je narav, budući da je stvorenje, darovana narav i darovani bitak, a kad je o čovjeku riječ, onda je to, kako kaže W. Kasper, bitak u zahvaljivanju. Razlog tomu leži i u činjenici da čovjek ne može sam sebi izvući bitne linije svoga bića, budući da je sam po sebi samo torzo i fragment. »Ispunjenje svoga bića čovjek može primiti samo kao dar. Milost i spasenje stoga su dar čovječstva. Takva egzistencija u primanju oslobađa čovjeka od nepodnošljiva tereta da mora glumiti Boga i da mora biti Bog. Milost znači: mi smijemo biti ljudi i prihvatiti sebe i druge kao

⁶² Usp. I. HERMANN, Gnade, biblisch, u: Heinrich FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 548-553.

⁶³ Edward SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte eines Lebenden*, 167.

⁶⁴ Heinrich DENZINGER – Adolf SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum, de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau, 1965., 792a-843.

⁶⁵ Usp. Johann AUER, Gnade, dogmengeschichtlich und systematisch, u: Heinrich FRIES (ur.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 553-562.

ljude, jer smo i sami kao ljudi prihvaćeni.⁶⁶ To na neki način daje za pravo i K. Rahneru i H. Vrogrimlery kad kažu da je teologija milosti zapravo traktat dogmatske antropologije spašenog i opravdanog čovjeka i da, kao takva, izvorno ne govori o apstraktnoj milosti, nego o pomilovanom čovjeku.⁶⁷ A kako je čovjek mnogodimenzionalno biće, ne samo milosno djelovanje nego i logika milosnog djelovanja moraju biti logikom i njegova društvenoga života.

Svojedobno je S. Baloban skrenuo pozornost na ostvarenje solidarnosti supsidijarnošću,⁶⁸ a ovo promišljanje ukazuje na suprotan smjer zaključivanja: od supsidijarnosti prema solidarnosti, tj. na solidarnost kao *subsidiium*. U teološkom poimanju solidarnost je nerazdvojiva od ljubavi, a ljubav od milosti. Osim toga, solidarnost je po definiciji nekakva pomoć i podrška.⁶⁹ A kako svaki član društva pripada čitavom čovječanstvu, svaki je pojedini čovjek pozvan na integralnu puninu rasta. Jer, kako kaže Pavao VI.: »Budući da smo baštini prošlih generacija i korisnici rada naših suvremenika, mi imamo obveza prema svima i ne možemo se osloboditi brige za one koji dolaze poslije nas da uvećaju krug ljudske obitelji. Univerzalna solidarnost koja je činjenica, za nas je ne samo dobrobit nego i dužnost«(PP 17). A kako je solidarnost svojevrsan *subsidiium*, iz ovoga proizlazi da ni supsidijarnost nije samo na dobrobit sviju nego je i dužnost.

Zaključak

Premda ideja supsidijarnosti do novijega vremena nije značajnije zaokupljala katoličke mislioce, kao što uostalom nije zaokupljala ni mislioce izvan katoličkoga kruga, za njezino teološko utemeljenje ipak ne postoje nikakve poteškoće. Naprotiv, cjelokupna logika stvaranja čovjeka na Božju sliku, »oslobađanja« čovjekove slobode i njegova poziva na rast govore u prilog one slobode koja, kao izraz svega toga, teološki legitimira načelo supsidijarnosti. Na razini pak ljudske društvenosti, teološke temelje supsidijarnosti prepoznajemo u dostojanstvu ljudske osobe, logici karizme i pozivu na sveopći društveni razvoj i rast. Ovo načelo, naime, podrazumijeva konstituiranje društva odozdo, tj. od pojedinca i od nižih skupina prema višima, što će reći da supsidijarnost podrazumijeva, s jedne strane, slobodu pojedinaca i nižih društvenih slojeva da

⁶⁶ Walter KASPER, *Isus Krist*, 261.

⁶⁷ Usp. Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 142.

⁶⁸ Usp. Stjepan BALOBAN, Ostvarenje solidarnosti po supsidijarnosti, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 4, 1019 -1043.

⁶⁹ O sadržaju pojma solidarnosti usp. Špiro MARASOVIĆ, Porijeklo i sadržaj pojma solidarnosti, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 2, 353-376.

sami izvršavaju sve one zadaće za koje su spremni i sposobni sami ih obaviti, s druge strane, i spremnost viših društvenih slojeva da budu nižima »pripomoć« samo u onim slučajevima kad niži neku svoju zadaću ne mogu obaviti sami. Supsidijarnost, dakle, ne podrazumijeva »pripomoć« koju bi eventualno pojedinci i niže društvene razine trebali pružiti onima višima, participirajući eventualno u njihovim pravima i odgovornostima. Ovaj drugi slučaj zamisliv je jedino u hijerarhijski strukturiranim društvima u kojima sloboda i dostojanstvo pripadaju vrhu društvene piramide, dok pojedinci i niži slojevi uživaju to tek djelomice, i to baš *per participationem*, tj. tako što u moći, slobodi i dostojanstvu onih viših samo participiraju, što kod načela supsidijarnosti nije slučaj. Teološku podlogu pak za tako shvaćen *subsidiium*, tj. kao pripomoć viših nižima, nalazimo u stvaranju, otkupljenju i u milosti, budući da svaka od tih Božjih aktivnosti jest u odnosu prema stvorenomu slobodnom biću, točnije čovjeku, »pripomoć« da bude ono za što je stvoren i na što je pozvan, ali uvijek tako da se tom »pripomoći« njegova vlastita sloboda ne dokida, nego samo pomaže i potiče.

Summary

SUBSIDIARITY AS A THEOLOGICAL ISSUE

Špiro MARASOVIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p.329, HR – 21 000 Split
spiro.marasovic@st.htnet.hr

The author investigates the theological foundations of the principle of subsidiarity. After an introductory definition of subsidiarity as the freedom of an individual and lower-order social groups to achieve whatever they are capable of alone, without higher social levels coming to their aid except when the former is not in a position to do this alone, having thus differentiated subsidiarity from possible participation in freedom, authority and responsibility of the higher social level, the author moves on to discuss the very matter of the problem.

The article is divided into three parts: the first investigates the theological-anthropological foundations of human freedom, particularly freedom of an individual human being; the second part investigates the theological foundation of the social dimension of subsidiarity; whereas the third part investigates the foundation of »subsidiium« itself, i.e. subsidy according to which the principle obtained its name.

As a starting point of his thinking in the first part, the author considers theological-anthropology, more precisely, »imago Dei«, from which he then proceeds to Paul's »liberated freedom« (Gal 5:1) and to man's call to personal development and growth.

In the second part, the author sees that the foundation of that freedom in relation to other social structures lies in the dignity of the human being, the phenomenon and logic of charisma and in the theological call of the society to the development and growth.

In the third part, the author takes into consideration the theological foundations of subsidium itself, i.e. the subsidy that is descended from higher levels towards those in need and these are recognised in the creation, redemption and God's grace. All of God's actions in regard to Creation, graced with its own freedom are essentially subsidiary, which means that God comes to man's aid, setting him free and supporting his freedom, though never in such a way that it threatens or destroys that freedom.

Key words: subsidiarity, subsidium, imago Dei, freedom, development, growth, human dignity, creation, redemption, mercy.