

TEORIJE SPASENJA KROZ POVIJEST

Aldo STARIĆ

Jedno od temeljnih uvjerenja Crkve kroz sve vjekove bilo je: Krist je Spasitelj svijeta odnosno Krist je spasio ljudski rod. Naslov ovog izlaganja pretpostavlja da su kroz povijest nastala razna zaokružena objašnjenja te vjere Crkve. Međutim, iako se donekle uvriježio običaj da se govori o „teorijama” spasenja, mora se reći da o pravoj „teoriji” možemo govoriti tek od 11. st. i to na Zapadu (Anzelmo). S obzirom na otačko vrijeme može se govoriti o soteriološkim „temama”, „predodžbama”, „modelima” mišljenja, ali o teorijama možemo govoriti tek uvjetno, tj. uz uvjet da se riječ „teorija” shvati vrlo široko pa i prilično neodređeno.

Ovo izlaganje se u potpunosti oslanja na tuđa istraživanja „povijesti dogmi”, što još više povećava mogućnost pa i neizbježnost određenih pojednostavlivanja; time se još više nazire mogućnost nepreciznosti i nedorečenosti. K tome pridolazi i činjenica da noviji „povjesnici dogmi” ne prihvataju bez sustezanja rezultate svojih tek malo starijih kolega; dapače, može se reći da najnovija povijesno-dogmatska istraživanja uvelike postavljaju u pitanje tek nedavne prosudbe, valorizacije i zaključivanja. Pokušat ćemo uzeti u obzir to činjenično stanje na području povijesnih istraživanja.

Bez obzira na rizik pa i na neprimjerenost riječi „teorija”, ovdje ćemo zadanu temu ipak pokušati izreći po načelu „modela”, iako nećemo sasvim zaobići ni genetički pristup.

U samom naslovu jasno je naznačeno da ćemo se osvrnuti na teorije u povijesti Crkve; pri tome riječ „povijest” uzimamo u smislu „prošlosti”, tj. nećemo se osvrnuti na današnje (i „jučerašnje”) mnogobrojne pristupe ovdje zadanoj problematici; samo ćemo reći da nove pokušaje stvaranja „teorija” spasenja još uvijek možemo prije nazvati „skicama” negoli zaokruženim (i priznatim) teorijama.

I/ OTAČKO VRIJEME

Već je rečeno da se za otačko vrijeme ne bi bespridržajno moglo govoriti o „teorijama” nego radije o „temama”, budući da u to doba ne postoji ni želja da

se vjera Crkve o spasenju u Isusu Kristu „sustavno” izloži. I mi ćemo ovdje, bar ukratko, donijeti izbor soterioloških tema iz tog razdoblja povijesti Crkve¹.

1. ISUS PROSVJETITELJ – SPASENJE KAO NAUK, PRIMJER, SPOZNAJA

a) Tema Krista prosvjetitelja prisutna je u čitavom patrističkom vremenu, više kod grčkih otaca ali i kod latinskih. Spasenje se shvaća kao novi nauk, novi primjer, novi put odnosno kao Kristovo prosvjetiteljsko i odgajateljsko djelovanje. Krist donosi novu i pravu *spoznaj*u odnosno znanje (pravu gnozu!); on je „primjer” koji treba *nasljedovati* što vodi zajedništvu s njim i, konačno, s Ocem, čime čovjek postiže „nepropadljivost” i „pobožanstvenjenje”. Krist, utjelovljeni *Logos*, izbavlja ljude iz tame, zablude i ne-života (smrti, propadljivosti). Kristovo biće i djelovanje je *paradigma*, „uzor”, „pralik”, „ideja” u smislu stvarnosti čije nasljeđivanje obnavlja i do punine razvija grijehom zamračenu i iskrivljenu „sliku Božju” u čovjeku. No, tu „paradigm” ne smije se shvaćati samo intelektualistički, tj. kao „pouku” i „etiku” nego „realistički”, tj. tako da paradigma, uzor, primjer daje i snagu za nasljeđivanje a ne da samo traži nasljeđivanje².

Već *I. Klementova* naziva kršćanstvo „paideia” (odgajanje) u Kristu. Kod *Apologeta* će ovakve predodžbe o spasenju biti zaokružene prihvaćanjem ondašnjih filozofskih shvaćanja o Logosu: Logos se početno i fragmentarno objavljuje u čovjekovom razumu da bi u Kristu postao čovjek koji će svojim naukom i primjerom promijeniti ljudski rod, odnosno izbaviti ga iz laži i tmine³. Krist je „primjer”, u rečenom smislu te riječi, cijelim svojim životom, a osobito svojom smrću.

Slične predodžbe su prisutne i kod *Ireneja* s njegovim drukčijim shvaćanjem Logosa i povijesti spasenja⁴. Ali i Irenej shvaća čitavu povijest ljudskog roda kao veliki pedagoški proces kojim Bog po svojim „ekonomijama”, sa središtem u objavi Sina u tijelu, „spoznajom”, „znanjem” i „primjerom” obnavlja „sliku Božju” u čovjeku i vodi je do „zajedništva s Ocem”. Zato je Isus proživio sve dobi ljudskog života da bi ih svojim primjerom „posvetio”. Za Ireneja je „neznanje”, što nije samo intelektualistička kategorija, majka svih zala koja „spoznajom” treba odstraniti. Sva Božja djela žele čovjeka „odgojiti”⁵.

I prvi Aleksandrinci gledaju utemeljenje spasenja u objavi Logosa u stvaranju (u „prirodi”) i u povijesti (u ljudima). Oni su ideju o Kristu kao učitelju i odgojitelju iznijeli vrlo zaokruženo⁶. Logos vodi ljudsku „dušu” (govor o „duši” je za

1 Usp. Turner H. E. W., *The Patristic Doctrine of Redemption – A Study of the Development of Doctrine During the First Five Centuries*, (London 1952), francuski prijevod – Paris 1965; Grillmeier A., *Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*, u *Mysterium Salutis* III, 2, str. 371–389 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1969).

2 Usp. Stuber B. – Daley B., *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte III, 2a; Freiburg–Basel–Wien 1978), str. 63 i 102.

3 Usp. Greshake G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, u Erlösung und Emanzipation* (Quaestiones disputatae 61, Freiburg–Basel–Wien 1973), str. 72s.

4 Usp. Šagi-Bunić T. J., *Povijest kršćanske literature I* (Zagreb 1976), str. 435s i 444.

5 Usp. Greshake G., nav. čl., str. 73.

6 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 91.

njih, osobito za Origena, tipičan!) k savršenstvu. Prema *Klementu* „duhovni“ čovjek, zahvaljujući vjeri („prosvjetljenju“) i krštenju, uzdiže se sve do većeg pročišćenja (od laži, zabluda...) i postiže sinovstvo i „gledanje“ Boga. Crkva je „škola“ u kojoj je Krist i otac i majka i čuvar i hranitelj⁷. *Origenova* misao je još zakruženiya: Logos je odsjaj Očev, u kojem su sve savršenosti; on je i Sin Božji i mudrost i život i spasitelj i liječnik... Sve te „istine-stvarnosti“ su izrazi doživljaja Logosa, a njihova spoznaja daje u njima i udioništvo i omogućuje pristup Ocu. Sva rečena „imena-stvarnosti“ obuhvaća naziv „Riječ“, koja se potpuno objavila tek u Utjelovljenju; zato je Utjelovljenje početak mističkog uzdignuća „duše“. Logosa treba susresti u raznim njegovim „inkarnacijama“; kršćani ga, nakon Isusa Krista, susreću osobito u Sv. pismu.

Shvaćanje spasenja kao nauka, spoznaje, znanja, primjera..., koji čovjeka spavaju, protezat će se kroz čitavo otačko vrijeme, iako će to shvaćanje kod različitih autora imati neke vlastite crte uvjetovane određenim „filozofskim“ gledanjima; uostalom, to će biti slučaj s čitavom kristologijom, a u to vrijeme soteriologija je „dio“, ili čak isto što i kristologija.

I kod latinskih otaca bit će naglašavana spasonosna spoznaja, nauk, Isusov primjer... No kod njih će vrlo lako spoznaja postati *samo* spoznaja, primjer *samo* primjer..., tj. sve će više to postajati „etičke“ (a ne „ontološke“ ili „real-simboličke“) kategorije⁸.

Subjekt ovog „odgojnog“ procesa je Bog odnosno božanski Logos (to vrijedi osobito za grčke oce, kod kojih je i inače Bog odnosno Logos naglašeno subjekt procesa spasenja bez obzira kojim se „predodžbama“ izriče vjera u Božje spasenje!). Bog odnosno Logos djeluje na način „privlačenja“, „osvajanja“... Zato se u ovoj soteriološkoj temi jako inzistira na čovjekovoj slobodi (što neće biti slučaj u nekim drugim „predodžbama“ o spasenju). U čovjeku postoji narušena i zamagljena „slika Božja“, koja „rezonira“, „hvata impulse“ glasa svoje „paradigme“-Logosa i pokreće se na nasljedovanje, koje nasljedovanje već sada omogućuje da „paradigma“ bude sve više prisutna u „nasljedovatelju“ odnosno da se „nasljedovatelj“ „pretvara“ u paradigmu. Ovo koncipiranje interakcije između paradigme i nasljedovatelja pretpostavlja „istu valnu dužinu“, „korespondenciju“ između makro- i mikro-kozmosa, tj. između odgojnog utjecaja Logosa (u prirodi i povijesti) i nutamje „logičke“ strukturiranosti svega stvorenoga, a osobito čovjeka.

Već ovaj prvi „model“ mišljenja o spasenju dovoljno jasno upozorava da se ni jedna soteriološka tema ne da odvojiti od drugih. Iako je ovdje bio govor o spasenju kao primjeru odnosno nasljedovanju, kao nauku odnosno spoznaji, već su zazvučale i druge soteriološke teme kao što su postignuće nepropadljivosti, pobožanstvenjenje, pobjeda nad tminama...

b) U ovom kontekstu spomenuli bismo i *Irenejevu* koncepciju *rekapitulacije*. Neki bi je željeli predočiti kao posebnu „teoriju“ spasenja, iako je u njoj više govor *kako* Bog odnosno Logos izvodi (kako je izveo?) spasenje negoli u čemu je

7 Usp. Grillmeier A., nav. dj., str. 376.

8 Usp. Schwager R., Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung, *Zeitschrift für kath. Theol.* 104(1982) 265ss.

spasenje. Naime, ako je govor o sadržaju spasenja, onda Irenej govori o „spoznaji”. „znanju”, „primjeru”⁹ pa i o „nepropadljivosti” i „pobožanstvenjenju”¹⁰, a njegova koncepcija rekapitulacije je više govor o načinu izvođenja spasenja. Budući da je ta koncepcija relativno zaokružena čini se da zaslužuje da bude kratko izložena¹¹.

U koncipiranju rekapitulacije Irenej se oslanja na Poslasticu Efežanima (1, 10.22–23: „uglaviti sve u Kristu”, „njega postaviti – nad svim – Glavom Crkvi, koja je tijelo njegovo, punina onoga koji sve u svima ispunja”) ali i na uporabu tog izraza u helenskoj retorici: sažeto ponavljanje bitnih dijelova ili glavnih ideja nekog govora. Protiv gnosticizma i marcionizma Ireneju je bilo stalo pokazati da je isti Bog i Stvoritelj i Spasitelj i da je objedinjavanje svega stvorenoga (kozmosa i povijesti) nastalo na vidljivi način u istinskom utjelovljenju Logosa-Sina, zahvaljujući čemu čovjek, stvoren na „sliku i priliku” Božju, može doći do punine, tj. do zajedništva odnosno ujedinjenja s Bogom. Za tako zamišljenu sveobuhvatnost presudno je pravo „tijelo” Logosa („caro salutis”), pravo ljudsko tijelo uzeto od žene kao i činjenica da je Logos proživio sve dobi ljudskog života (od djetinjstva do odraslosti) te ih tako „rekapitulirao”. Ali utjelovljeni Logos je na neki način morao rekapitulirati i svu povijest čovječanstva, povijest svih naroda (Irenej se tu poziva na Isusovu genealogiju kod Luke koja ide sve do Adama a ne samo do Abrahama kao kod Mateja!). U Kristu kao da se ponovno, ali sada uspješno, „odvila” sva povijest ljudskog roda; u Kristu je obuhvaćen i „početak” (stvaranje svijeta i Adama) i završetak (uskrснуće) ljudske povijesti. Ta rekapitulacija povijesti čovječanstva uključuje i „kontraste-suprotstavljanja”; naime, Krist je novi Adam koji svojom poslušnošću ispravlja neposlušnost prvog Adama i tako postaje novi i prvi glavar ljudskog roda i ljudima vraća „sličnost s Bogom” ali i usavršuje i dopunjuje tu „sličnost”. Tako rekapitulacija ima sveobuhvatne i antropološke i kozmičke dimenzije. Događa se „*admirabile commercium*”: Krist je postao ono što smo mi, da bismo mi postali ono što je on. Spasenje ima jednu objektivnu („ontološku”) dimenziju, što je osobito istaknuto činjenicom da je on uzeo pravu ljudsku narav, ali za Ireneja je spasenjsko i ono što je On proživio u toj ljudskoj naravi, u ljudskom tijelu. Ne može se reći, čemu su bili skloni ne tako davno povjesnici dogmi, da je spasenje neki „automatski” događaj vezan već uz činjenicu utjelovljenja (takvom su gledanju bili skloni rečeni povjesnici dogmi i u slučaju nekih drugih otaca, kako ćemo kasnije vidjeti!). Za Ireneja je utjelovljenje radije bitna i nezaobilazna pretpostavka spasenja, ali „spasenjsko” značenje ima čitav Isusov život a osobito njegova smrt i uskrснуće. „Rekapitulacija” je, dakle, u tome da je Krist postao glava svega stvorenja, princip zajedništva u Duhu i izvor svakog spasenja. Što se tiče „subjektivnog” spasenja odnosno spasenja pojedinih ljudi, Irenej nalazi mjesta za govor o osobnom zalaganju, prihvaćanju, oslobađanju, iako

9 Usp. Šagi-Bunić T. J., nav. dj., str. 436.

10 Usp. Grilmeier A., nav. dj., str. 377.

11 O svemu ovome usp. osobito Šagi-Bunić T. J., nav. dj., str. 439ss.

manje prostora posvećuje toj problematici, što će uostalom biti karakteristika grčkih otaca.¹²

2. POBOŽANSTVENJENJE I NEPROPADLJIVOST

Nije lako nešto zaokruženo reći o ovoj soteriološkoj temi, osobito kod grčkih otaca. Naime, ova tema, jasno je, ne dolazi kao neka izolirana teorija; s druge strane, ona je vrlo česta, dapače najčešća odnosno na neki način obuhvaća sve ostale soteriološke teme. Osim toga, kada je govor o ovoj temi, osobito kod grčkih otaca, nedavni povjesnici dogmi na Zapadu, često pod utjecajem protestantske liberalne teologije, izražavali su svoja gledišta koja su nekada uključivala prosudbu da se ovdje radi o nekoj „nadnaravnoj biologiji“; bili su, naime, impresionirani prisustvom kategorije „naravi“, čak univerzalne ljudske naravi, pa su bili skloni pomisliti da tu zapravo i nema „osobnih“ kategorija kao što su čovjekova sloboda, prihvaćanje, čovjek kao individuum...; govorilo se o potpuno heleniziranom (ili platoniziranom) kršćanstvu gdje, na primjer, nema mjesta za povijest, za povijesna događanja; u tom stilu govorilo se da bar neki grčki oci zastupaju koncepcije koje događaj spasenja po Kristu jednostavno svode na činjenicu utjelovljenja, u kojem je Krist uzeo (univerzalnu) ljudsku narav i time spasio („automatski“) odnosno pobožanstvenio sve „dionike“ te jedne stvarne naravi. Nije čudno što se još i dandanas neka soteriološka gledanja grčkih otaca kvalificiraju kao „pobožanstvenjenje po utjelovljenju“¹³. Nitko ne niječe da spomenutih tendencija pa i koncepcija koje zaista misle više „kozmoškim“ kategorijama (kategorijama univerzalnih „naravi“) negoli kategorijama povijesti, događanja, osobnosti nije bilo. No, najnovija istraživanja će sigurno donijeti još osjetnije „revizije“ nekih uhodanih (zapadnjačkih) prosuđivanja s obzirom na temu „pobožanstvenjenja“, jer kod svih otaca ipak imaju, nekad vrlo očito, odjeka biblijske povijesnospasenjske i personalne kategorije, što je sa sobom nosilo ne „heleniziranje“ kršćanstva nego „pokršćanjenje“ helenističkog („kozmošskog“) načina doživljavanja svijeta i svekolike stvarnosti. Ne može se reći da se to dogodilo odjednom i odmah, ali stvari su išle u tom pravcu, što je vidljivo i u sve „personalističkim“ izražavanju Kristovog „bića“: Logos-sarks, dvije naravi, homo perfectus-Deus perfectus. Zbog svih navedenih poteškoća nije lako govoriti i zadovoljavajuće iznijeti temu „pobožanstvenjenja“. I mi ovdje iznosimo nekoliko napomena uz određenu suzdržanost dok ne budu stvari još preciznije istražene. Uz temu pobožanstvenjenja vezujemo i temu „nepropadljivosti“ (neumrlosti, besmrtnosti...) zato što je to za oce jedna od bitnih *Božjih* karakteristika pa se pobožanstvenjenje sastoji, prema njihovom gledanju, (i) u tome da „propadljivi“ čovjek postiže nepropadljivost.

Ne treba posebno naglašavati da „pobožanstvenjenje“ nije kod otaca već neki precizni i „tehnički“ teološki pojam; naime, poimanje pobožanstvenjenja često

12 Usp. Stuber B. — Daley B., nav. dj., str. 80.

13 Usp. Galot J., *La rédemption mystère d'alliance* (Paris—Bruges 1965) str. 180ss; Pannenberg W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh³ 1969), str. 33s.

ovisi od misaone „strukture” kao i od kristoloških gledanja. Gledanje nekih otaca na rečenu temu pokušat ćemo razrađenije iznijeti, što će imati kao posljedicu zanemarivanje gledanja nekih drugih.

O otačkoj temi pobožanstvenjenja izgleda da se, općenito govoreći, može reći slijedeće: Bog je postao čovjek da bi čovjek postao „bog”, tj. da bi bio istrgnut iz vlasti smrti, propadljivosti i grijeha i da bi bio uzet u Božje zajedništvo odnosno u Božje područje života. Taj Božji dar čovjeku neki oci više vezuju uz *djelovanje* povijesnog Isusa u korist ljudi, u čemu Isusova smrt često ima izraženo mjesto, a neki više uz činjenicu Logosovog *utjelovljenja*. U ovom drugom slučaju neki oci Božji dar „nepropadljivosti” više gledaju kao „silazak” Božje (nadsvjetske) punine u čovjeka, što donosi Logos, a drugi više kao pobožanstvenjenje koje potječe od uske povezanosti (utjelovljenjem, prihvaćanjem ljudske naravi...) Logosa s (njegovim) čovječtvom¹⁴. Jasno je da rečena „shema” želi biti samo doprinos jasnoći, ali neizbježno pojednostavljuje shvaćanja i razmišljanja pojedinih otačkih spisatelja.

Već *Ignacije Antiohijski* spasenje vidi u postignuću „nepropadljivosti” a njegovo poimanje „pojave Boga u tijelu” vodi ideji pobožanstvenjenja¹⁵. *Irenejev* paralelizam Adam-Krist izražava shvaćanje da je „nepropadljivost” prvi izgubio Adam, a drugi ju je definitivno ponovno stekao za čitavo čovječanstvo; tu je i njegova misao koja spasenje gleda kao uzdignuće na razinu Božjeg života¹⁶. Tema pobožanstvenjenja postaje stalni elemenat grčke soteriologije s *Origenom*¹⁷. Doduše, u njegovoj Logos-kristologiji „Riječ” je nekako više stvoritelj i održavatelj kozmosa pa se kod njega može govoriti o svojevrsnoj kozmo-soteriološkoj tendenciji; Logos je još „između” Boga i čovjeka (i svijeta) i kao takav posrednik, posrednik i spasenja; no, nije beznačajno da po njegovom mišljenju božanska narav zahvaća ljudsku potpuno tek Isusovim uskrsnućem i tada ona postiže pobožanstvenjenje¹⁸.

Poimanje ljudskog pobožanstvenjenja poprimit će još jasnije obrise od Atanazija nadalje, kada će, na liniji Nicejskog sabora, Sin Božji prestati biti „između” Boga i stvorenja nego će sasvim „stati” na Božju stranu, u svemu jednak Ocu. *Atanazije* poznaje „tradicionalne” teme spasenja; pobjeda nad đavlom, Isusova smrt kao otkupnina..., ali ipak njegova se soteriologija može svesti na antitezu: „tjelesno” – pobožanstvenjenje¹⁹. Pobožanstvenjenje se sastoji u pobjedi nad grijehom, nad smrću odnosno u ponovnoj mogućnosti „spoznaje” Boga koja vodi k „neraspadljivosti”, u ponovnoj obnovi „sličnosti” s Bogom, u ponovnom sinovstvu Božjem. Logos nije postao Bog nakon što je bio čovjek, nego je najprije bio

14 Tako Grillmeier, nav. dj., str. 379.

15 Usp. Stuber B.-Daley B., nav. dj., str. 65.

16 Ibid., str. 77.

17 Usp. Grillmeier A., nav. dj., str. 379.

18 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 88s.

19 Ibid., str. 128.

Bog i onda postao čovjek da bismo mi postali „bogovi”²⁰. Prije (Adamovog) grijeha čovjek je živio u uskoj povezanosti s Božjom Riječju; „nous” ljudske duše je u zemaljskom raju tako bio povezan s Logosom da je duša bila sposobna, preko Riječi, spoznavati samoga Boga i tako postati dijete Božje. Grijehom je čovjek izgubio sposobnost neposredne spoznaje Boga i upao u „propadljivost” (smrt). Utjelovljenjem je Sin Božji, koji je i sam Bog, postao pravi čovjek i proživio čitav ljudski vijek i ljudsku sudbinu: i umro je ali i uskrsnuo i tako onima koji u nj vjeruju dao „nepropadljivost”, „božanski život”, sinovstvo Božje. Istina je da Atanazije ističe povezanost ljudi međusobno zahvaljujući jednoj te istoj ljudskoj naravi; ističe i povezanost Sina Božjega sa svim ljudima zbog uzimanja te ljudske naravi; on kaže da smo svi s Kristom „sinsomoi”, da s njim „su-postojimo”, ali u Atanazijevim mislima ima mnogo prostora i za „etiku”: „svetima” postavljamo tek nasljeđivanjem Sinovljeve „naravne” svetosti, iako smo „po naravi” u srodstvu s njim. Doduše, Atanazije govori nekada kategorijama „naravi” nekada kategorijama „osobnosti” i slobode; nekada njegova misao nije sasvim dorečena i dovoljno shvatljiva²¹, ali on sasvim jasno ističe potrebu prihvaćanja utjelovljenog Logosa. Doduše, njemu je problem u tome što onda spasenje ovisi o promjenljivoj i prevrtljivoj ljudskoj slobodi; tom svome problemu htio je doskočiti isticanjem nepromjenljivosti „paradigme” i isticanjem da Otac zasigurno uslišava Isusovu molitvu kojom je molio da nam dadne Božjeg Duha. Čini se da je ipak njegovo poimanje pobožanstvenjenja još nedorečeno i zato što mu nedostaje doradena kristologija; u njegovo vrijeme trinitarne i kristološke diskusije nisu još rekle zadnju riječ²².

U ovom kontekstu spominjemo i Kapadočane, poimence *Grgura Niškog*, „filozofa” koji je bez sustezanja i bojazni prihvatio ondašnju gotovo „službenu” filozofiju, tzv. neoplatonizam, a s njom i etički ideal ondašnje filozofije: čovjekovo pobožanstvenjenje²³. A spominjemo ga i zato jer su ga, ne tako davno, svrstavali među izrazite predstavnike „fizičkog” (fizis – narav) shvaćanja spasenja. Naime, smatralo se da je on, prihvaćanjem neoplatonizma, prihvatio i poimanje „universalia” kao realiteta, pa bi spasenje ljudi nastalo već time što je Sin Božji uzeo ljudsku univerzalnu narav, tj. bila bi spašena „narav” a time i svi „dionici” te naravi. Noviji istraživači su oprezniji. Istina je da Grgur pridaje veliku važnost utjelovljenju, ali u njegovoj soteriologiji ima vidno mjesto i Isusova smrt i uskrsnuće. Neke „neoplatonski” obojene ideje više su mu sredstvo da istakne biblijsku vjeru u Kristovu solidarnost i povezanost s ljudskim rodnom. Uostalom, kada bi on bio zastupnik nekog „automatskog” poimanja spasenja, ne bi toliko isticao ljudsku slobodu i potrebu življenja po vjeri i sakramentima²⁴.

20 Usp. Schwager R., *Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des Athanasius, Zeitsch. für kath. Theologie* 103 (1981) 393.

21 Ibid., 387.

22 Ibid., 399.

23 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 136ss.

24 Ibid., 143.

U sklopu teme pobožanstvenjenja trebalo bi spomenuti još mnoge, da ne kažemo sve, grčke oce. Spomenut ćemo ipak samo još jednoga već pri kraju patrističkog razdoblja, i to zato što je kod njega ova tema, u određenom smislu, dosegla svoj vrhunac i upravo „moderne” prizvuke; to je *Maksim Ispovjedalac*²⁵. I kod njega je sve temeljeno na kristologiji ali kristologiji „Deus perfectus – homo perfectus”; Utjelovljenje je presudna činjenica i gledom na pobožanstvenjenje jer je ono i početak i najviši slučaj pobožanstvenjenja. Spasenje čovjeka sastoji se u povratku u Očevu kuću, ali i u izvornoj Božjoj prisutnosti koja je u Kristu – u njegovom utjelovljenju i u svim otajstvima njegovog života sve do uzašašća – dosegla nedostižnu razinu. U utjelovljenju, koje je Logosova slobodna „kenoza” iz ljubavi prema ljudima, dogodila se nutarnja obnova ljudske naravi, čime se obnovila i „slika Božja” u nama. Uzvišenje ljudske naravi u i po Kristu ima za nas „paradigmatički” smisao. Ljudska narav je primljena u Božje prijateljstvo i kao pobožanstvenjena odlazi k Ocu zahvaljujući utjelovljenju. To pobožanstvenjenje i ujedinjenje s Bogom zadržava Kalcedonski sabor „neodjeljivo i nepomiješano”, tj. Bog i dalje ostaje „sasvim drugi”, ali i čovjekovo pobožanstvenjenje ne uključuje dokidanje njegove ljudske naravi, koja, među ostalim, uključuje i slobodu. Zbog soterioloških razloga Maksim inzistira na slobodi Krista-čovjeka, jer u „području” u kojem se dogodio grijeh treba se dogoditi i spasenje, a to je „područje” slobode, što će onda značiti da se ono i u nama treba dogoditi „u slobodi”. Hipostatsko sjedinjenje naznačava da pobožanstvenjenje vodi čovjeka do istinskog „identificiranja” s transcendentnim Bogom ali to je i maksimalno aktuiranje čovjeka kao čovjeka; Bog se nije utjelovio da sve ispuni sobom nego da bi obnovio čovjeka, da se čovjek „ostvari” kao čovjek; pobožanstvenjenje čini čovjeka više čovjekom²⁶.

Tema pobožanstvenjenja ima svoju dugu povijest, osobito kod grčkih otaca. Ova je tema bila predmet razmišljanja i objašnjavanja koja nose pečat i vremena u kojima su nastajala. U svakom slučaju uočljiva je odsudna Kristova uloga i kao pravog Boga i kao pravog čovjeka. Čini se da je pobožanstvenjenje odnosno predodžba o pobožanstvenjenju ljudi odražavala shvaćanja o Kristu kao pravom čovjeku: Logos-*sarks*, božanska i ljudska *narav*, sve dok nije postalo jasno da Krist mora biti i *slobodan* čovjek da bi se kao takav „za nas” i „u ime nas” slobodno opredijelio za Boga, te tako utemeljio i nama omogućio pristup Ocu, „sjedinenje” (ali ne „pretvaranje”) s Bogom.

Za razumijevanje shvaćanja pobožanstvenjenja kod grčkih otaca čini se da je važno uočiti da kod njih nema izrazitog problema odnosa između „objektivnog” i „subjektivnog” spasenja, što će na Zapadu biti jedno od temeljnih pitanja soteriologije. Čini se da je kod grčkih otaca, i općenito u istočnoj crkvenoj tradiciji, samo po sebi razumljivo da je Krist spasitelj zato što *sada* spasava ljude; njegovo djelo spasenja nije „ono što se nekad prije dogodilo”; to ne znači da se sadašnje

25 *Ibid.*, 212ss.

26 Usp. Grillmeier A., nav. dj., str. 382.

njegovo spasavanje može odijeliti od onoga što se „nekad” dogodilo nego je sadašnje njegovo spasavanje povezano s onim „nekada”, osobito s povijesnim događajima njegovog života, među kojima se ističu smrt i uskrsnuće. Ovo naglašeno „prezentično” shvaćanje spasenja treba uzeti u obzir da se ideja pobožanstvenjenja ne bi prebrzo proglasila nekim „automatskim” spasenjem, u kojem tobože nema mjesta za čovjekov subjekt.

3. KRIST POBJEDNIK NAD ĐAVLOM

U soteriološkoj temi Krista pobjednika nad đavlom, koja se kao crvena nit povlači od najranijih vremena pa sve do naših dana, kod otaca se u stvari susreću tri motiva: Kristov silazak u pakao, prijevara odnosno neznanje đavla, otkupnina plaćena đavlu²⁷. Pri tome se pobjeda nad đavlom vezuje osobito uz Isusov križ i smrt.

a) *Kristov silazak u pakao*: Misao da je Krist nakon svoje smrti sišao u „pakao” (podzemlje, had, carstvo smrti) pojavljuje se vrlo rano u kršćanskom naviještanju. U najranije vrijeme taj silazak nije se povezivao s borbom s đavlom nego se time izražavalo uvjerenje da je Isus zaista umro (Irenej) ili da je tamo u podzemlju „propovijedao mrtvima” (usp. 1 Pt 3,19), čime se zapravo izražavala vjera da je Krist spasitelj i praotaca (proroka, patrijarha...) odnosno svih ljudi. Međutim, dosta brzo se silazak u podzemlje i tamošnje Isusovo djelovanje opisuje kao oslobađanje zatočenih koje drži had ili đavao, što onda uključuje borbu s đavlom i pobjedu nad njim. Iako ima indicija da se i ranije govorilo o Isusovoj pobjedi u podzemlju, ipak od 3. st. taj se događaj opisuje vrlo naširoko i popularizira među ljudima. Npr. apokrifno Nikodemovo evanđelje (5. st.) ima slijedeći opis: sotona govori hadu (had je ovdje „osoba”!) nek se spremi primiti Isusa koji je upravo umro; taj se Isus, doduše, naziva „sinom Božjim”, ali on je samo jedan od slabih ljudi; had ima neke zle slutnje; dok se oni tako razgovaraju, čuje se jaki glas koji traži da se otvore vrata hada; had šalje sotonu van da spriječi dolazak onoga čiji se glas čuo, a svoje ljude zadužuje da dobro čuvaju vrata; međutim, i po drugi put odjekuje onaj jaki glas a zasuni vrata se lome i hadskim zatočenicima spadaju okovi; u had ulazi kralj slave Krist i had priznaje svoj poraz; sotona je uhvaćen i ponovno predan hadu...

Te popularne i mitske predodžbe imale su utjecaj na liturgijsku i katehetsku terminologiju a otuda ulaze i u teologiju pa i u neka Crkva. Doduše, dramatizacija Isusovog silaska je u teološkim razmišljanjima vrlo suzdržana. U Vjeronanje ulazi najprije kroz vjeroispovijest Sinode u Sirmiumu (g. 359), iako se izričito ne spominje đavao nego samo „čuvar vrata” hada. U općeprihvaćenim Vjeronanjima istočne Crkve ne dolazi motiv „silaska”, ali se on zato nalazi u više zapadnih Vjeronanja: u 6. st. u nekim španjolskim a od 7. i 8. st., upravo kao nešto tipično, u galikanskim. Od kasnog srednjeg vijeka je članak „descendit ad inferos” dio Apostolskog vjeronanja (Textus receptus) na Zapadu, iako se đavao više ne spominje.

27 Za ovo i za čitavu ovu temu usp. osobito Schwager R., *Der Sieg Christi über den Teufel, Zeitsch. für kath. Theologie* 103 (1981) 156ss.

b) *Prijevara đavla*: ovaj motiv dolazi ili tako da se đavao prevario (đavao nije znao) ili da je bio prevaren (Bog ga je „navukao na tanak led”). U osnovi motiv je slijedeći: đavao je Adama i Evu nagovorio na grijeh, tj. prevario ih je i tako zavladao ljudskim rodom; Krist je došao da mu oduzme tu vlast; đavao navaljuje na Isusa i pomoću Židova pribija ga na križ; ali tu svoju žrtvu đavao ne može „zadržati” i postiže baš suprotni učinak – gubi vlast nad ljudskim rodom; đavao se prevario jer nije znao s kim ima posla. Ovaj je motiv, na svoj način, prisutan već kod Origena, iako dosta suzdržano; kasnija su predočivanja o prijeari đavla vrlo maštovita. Ćiril Jeruzalemski Isusovo tijelo naziva „mekom” za zmajeve; đavao „grize” ali mora iz sebe izbaciti svoje zatočnike²⁸. U jednoj homiliji, koja je do nas došla pod imenom Ivana Zlatoustog, motiv „meke” (na udici) je upravo sustavno razvijen: đavao se vara čuvši Isusove riječi: „Ako je moguće neka me moido čaša ova”, tj. đavao misli da se Isus zaista plaši smrti (a Isus se, u stvari, ne plaši smrti nego vara đavla!); đavao će „zagristi” i Isusu pribaviti smrt (Isusovo tijelo je „meka”) ali će se time „uhvatiti na udicu” (udica je Isusovo, đavlu nepoznato, božanstvo); Isus će sići u had i razrušiti carstvo đavla. Motiv „meke” nalazimo i kod Grgura Niškog: đavao vidi Isusova čudesa i shvaća da je taj Isus vredniji od svih onih koje on drži u hadu; počinje „trgovina” s Bogom; Bog pristaje dati Isusa u zamjenu za hadske zatočnike, ali đavao je prevaren jer ne zna za Isusovo skriveno božanstvo²⁹. Grgur Veliki kaže da se đavao uhvatio na udicu Isusovog utjelovljenja; „zagrizao” je Isusovo tijelo ali ga je u tom času proboo „žalac njegovog božanstva”; udica su sva pokoljenja od Adama do Krista, a Krist je „meka” na kraju te duge udice³⁰. Motiv „nasamarenog đavla”, valjda baš pod utjecajem Grgura Velikog, živjet će na Zapadu sve tamo do 12. st. (Izidor Seviljski, Maurus...); čak ga donosi i Luther i to izričito citirajući Grgura. Za „prevarenog đavla” Augustin upotrebljava sliku mišolovke, a to je u konkretnom slučaju križ...

c) *Otkupnina plaćena đavlu* (teorija „redempcije”): ova soteriološka tema ima u pozadini ideju da ljudi trebaju biti spašeni po pravici, na pravedan odnosno pravičan način, a ne tako rijetko dolazi s temama o prijeari đavla ili borbe s njim. Već Irenej naglašava da Bog sa svojim protivnicima ne postupa nasilno, kao onaj koji je moćan, nego „pravedno”. S druge strane, čovjek mora pobijediti čovjekovog neprijatelja da bi ljudi bili po pravdi spašeni odnosno neprijatelj adekvatno pobijeden („nužnost” da đavao bude pobijeden „tijelom” ljudskim!). To ipak nije navelo Ireneja da govori o otkupnini danoj đavlu³¹. Koliko je poznato, Origen prvi govori o otkupnini: na križu je Isus svoj „duh” (pneuma) predao Ocu a svoju „dušu” (psyche) đavlu kao otkupninu³². Još se izričito ne govori o „pravima”

28 Usp. Galot J., nav. dj., str. 375.

29 Ibid., 374s

30 Usp. Schwager R., nav. čl., str. 159s.

31 Ibid., 161; usp. Šagi-Bunić T. J., nav. dj., str. 438s.

32 Usp. Schwager R., nav. čl., str. 161.

đavla nad ljudskim rodom, iako se ona nekako pretpostavljaju. O tim „pravima” će izričito govoriti, npr. Bazilije a onda pogotovo latinski oci: Ambrozije, Grgur Veliki, Leon Veliki... Najopširnije i gotovo sustavno o tom će govoriti Augustin: budući da je grijeh prvih ljudi prešao na sve njihove potomke („istočni grijeh”), đavao je stekao „pravo” nad svim ljudima odnosno Bog je „dopustio” da đavao ima ta prava. Tom đavlu treba na pravedan način oduzeti prava. To se dogodilo Isusovom smrću; naime, budući da je on bio bez grijeha, nije morao umrijeti; no, đavao je usmrtio Isusa i time počinio nepravdu jer nad njim nije imao nikakvo „pravo”; zbog toga je bilo pravedno da đavao zbog svoje nepravde nad Isusom izgubi prava nad ljudima. Time je ujedno Augustin našao odgovor na pitanje: čemu Isusovo utjelovljenje a osobito njegova smrt kad nas je Bog i prije toga ljubio? Utjelovljenje i smrt Isusova su vrlo „prikladne” jer je time, s jedne strane, Bog pokazao koliko nas ljubi a, s druge strane, tako je na pravedan način srušeno gospodstvo đavla³³. Na Istoku je Grgur Niški na svoj način spojio motive „prijevarare đavla”, „prava đavla”, „otkupnine”³⁴; Grgur si postavlja pitanje: zašto je bilo potrebno utjelovljenje Sina Božjega za spasenje ljudi? Zar Bog, koji je sve-moguć, nije mogao to izvesti na drugi neki način? Mogao je, kaže Grgur, ali Bog posjeduje sva zamisliva savršenstva; On posjeduje moć ali i, među ostalim, pravednost. U Božjem djelu spasenja ljudi morala su doći do izražaja sva Božja savršenstva, a među njima i njegova pravednost odnosno pravda. Ljude Grgur zamišlja kao đavolje zarobljenike; đavao je ljude, doduše, prevario nudeći im lažne dobrote i ljepote, ali ipak je nad ljudima stekao određena prava, jer su se oni dali zavesti, tj. ne govori ništa protiv njegovih pravih činjenica da je na prijevaru zarobio ljude, jer ih on na to nije prisilio nego su oni na to pristali. No, taj isti đavao jednom određenom Božjom prijevarom, i opet na pravedan način, gubi svoja stečena prava jer se dao od Boga prevariti. Naime, za vrijeme Isusovog zemaljskog života đavao je procijenio da je Isus vredniji od svih njegovih zarobljenika; to je spoznao osobito videći Isusova čudesa, ali mu je ostalo sakriveno Isusovo božanstvo. Kao što je za ljude bila „meka” prividna dobrota i ljepota tako je za nj sada meka Isusovo čovječstvo, koje prihvaća kao otkupninu, ali u tom času mora progutati udicu odnosno hvata se na udicu Kristovog božanstva. Činjenica da Bog vara đavla pri „trgovanju” Grgura ne smeta i zato što će to koristiti i samom đavlu za njegovo konačno spasenje (ideja „apokatastaze”).

Tema otkupnine plaćene đavlu je, dakle, vrlo raširena kod otaca, tako da neki povjesnici dogni tim povodom govore o posebnoj teoriji „redempcije”. Doduše, ideju o otkupnini plaćenoj đavlu nisu prihvatili baš svi. Evo, osobni prijatelj Grgura Niškog Grgur Nazijanski prihvaća ideju o prijevari đavla ali odlučno odbacuje ideju o otkupnini đavlu; tu ideju on smatra skandaloznom. No ipak njegov protest nije urodio plodom, možda i zato što sam nije ponudio neku cjelovitu teoriju spasenja. Teorija redempcije će na Istoku i dalje živjeti i u naviještanju i u teologiji, osobito preko Ivana Damašćanina³⁵. Na Zapadu će ideja o otkupnini danoj

33 Ibid., 163.

34 Ibid., 166.

35 Usp. Galot J., nav. dj., str. 35.

đavlu biti odlučno odbačena tek od Anzelma (11. st), ali samo u teologiji, dok će među „pukom” i dalje živjeti.

II/ TEORIJA SATISFAKCIJE

Ovu tipično zapadnu teoriju – stvarno, u pravom smislu riječi teoriju – stvorio je Anzelmo (11. st.), što ne znači da se i prije nije mislilo na taj način ili bar u tom pravcu. Zato ćemo pokušati kratko iznijeti genezu te teorije.

I. PRIJE ANZELMA: PREMA TEORIJI SATISFAKCIJE

U pokušaju opisa geneze soteriološke teorije satisfakcije treba početi od *Tertulijana*, začetnika zapadne teološke tradicije³⁶. Unaprijed kažemo da Tertulijan svoju soteriologiju ne bazira na pojmu satisfakcije; njegova je soteriologija u mnogočemu vrlo srodna Irenejevoj, temeljena na pojmu „caro”, na istinskom uključenoj svega stvorenog u spasenje („caro cardo salutis”), zahvaljujući čemu cjeloviti čovjek može rasti prema sličnosti s nepropadljivim Bogom³⁷. Ali za Tertulijana, koji je i sam imao svojih „preteča”³⁸ karakteristično je da i u teologiji misli na „zapadni” način: problem je svakidašnji život, praksa, ponašanje pojedinca, njegova situacija, odgovornost... Nema tu previše afiniteta za bjelosvjetske, kozmičke, filozofijske razmjere nego je pažnja usredotočena na uređenje suživota među ljudima. K tomu treba još uzeti u obzir općenitu težnju Zapada da *pravno* sve izreče i uredi. Kršćanstvo je nova i savršena „re-ligio”; tu su dva partnera: Bog i čovjek, između kojih moraju stvari biti „po pravu” uređene... Tu je čovjek sa svojim „*liberum arbitrium*”, sa svojom slobodom i odgovornošću nasuprot Božjih „zakona” i „propisa”; čovjek je u stanju da prekrši taj Božji zakon... To je onda „griješ” (*peccatum*); grijeh nije usud neke iskvarene „naravi” nego čovjekov slobodni čin. Zato je za svoj grijeh kriv (*culpa*), i zaslužuje kaznu (*poena*). Milost je Božja što kršćanin, nakon oprostjenja grijeha u krstu, može za svoje nakonkrsne grijehe činiti „pokoru” (*poenitentia secunda*), ali zapravo on čini pokoru i za svoje pretkrsne grijehe pripravlajući se za primanje krštenja. No, za nakonkrsne kršćaninove grijehe nema nekog jednostavnog oprostjenja nego vrijedi načelo: „aut poena aut satisfactio”, tj. ili će dati dragovoljnu „nadoknadu” (pokoru) za počinjene grijehe (*satisfactio*), ili će ga stići zaslužena kazna. Ako daje dragovoljnu pokoru (satisfakciju), onda se „pomiruje s Bogom”, „ublažuje” Boga i tako ide prema svome konačnom spasenju. Dakle, Tertulijan upotrebljava riječ „satisfakcije” u kontekstu crkvene kanonske pokore („*poenitentia secunda*”) a ne u kontekstu izricanja vjere u Kristovo spasenjsko djelo. Uočljiv je naglasak na *činiti*, uraditi... i tako se spasavati. No, kršćanin, makar i ne počinio neki gri-

36 Usp. Kessler H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1970), str. 19.

37 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 85.

38 Usp. Kessler H., nav. dj., str. 56s.

jeh nakon krsta, dužan je činiti dobra djela da bi time nasljeđovao Isusa Krista, pa i njegove "savjete" a ne samo njegove „zapovijedi“; u takvom slučaju nastaje i kod Boga neka „obveza“ prema takvom kršćaninu; takva „su-višna“ dobra djela postaju pred Bogom „zasluge“ (*meritum*), čovjek ima pravo na „plaću“ (*merces*)³⁹.

Što se tiče samog Kristovog djela spasenja, za Tertulijana, a i općenito za Zapad, to je prvenstveno, a često i isključivo, shvaćano kao „restauracija“, kao uspostava stanja koje je bilo prije (istočnog) grijeha. To je Krist učinio osobito svojom *smrću* (još jedna karakteristika Zapada, tj. pridavanje izuzetne važnosti Isusovoj smrti na križu!), odnosno svojom *žrtvom* na križu⁴⁰.

Imamo, dakle, i način mišljenja a i terminologiju karakterističnu za kasniju soteriološku teoriju satisfakcije: naglasak je na Kristu kao *čovjeku* koji nešto čini prema *Bogu* (ne Bogu Ocu!); njegova *smrt* protumačena kao *žrtva* ima posebnu važnost; *grijeh* kao slobodni čin a ne kao „pogreška naravi“ ima aspekt i krivnje (*culpa*) i kazne (*poena*), pa za njega treba ili „zadovoljiti“ ili podnijeti za služenu kaznu, jer je on prekršaj „zakona“...

Na liniji Tertulijanovih razmišljanja je i „pastoralac“ Ciprijan koji također u kontekstu poticanja kršćana na „drugu pokoru“ govori o „satisfakciji“⁴¹.

Čini se da je Hilarije prvi koji pojam satisfakcije bar dovodi u vezu s Isusovom žrtvom na križu za grijeha ljudi⁴². Shvaćanje Isusove smrti kao pomirbene odnosno propicijatorne i ekspijatorne žrtve nalazi se, doduše bez velikih objašnjavanja, i u istočnoj tradiciji (Origen, Bazilije, Ćiril Jeruzalemski), ali na Zapadu su takve ideje raširenije i spremnije prihvaćene i u „pobožnostima“ i među „teolozima“ počevši već s Tertulijanom i Ciprijanom pa preko Hilarija, Ambrozija, Leona Velikoga, Grgura Velikog... Ovaj posljednji će izričito govoriti o Kristovoj „krvnoj žrtvi na križu“, koja nas čisti od grijeha i pomiruje s Bogom⁴³.

Da se ne bi stekao dojam kako je zapadna soteriološka misao jednosmjerno težila k Anzelmovoj teoriji satisfakcije, mora se naglasiti da je i na Zapadu soteriološka misao bila raznovrsna i ispunjena svim soteriološkim „motivima“ prisutnim kod grčkih otaca. Kao primjer te raznovrsnosti pa i originalnih doprinosa spominjemo osobito *Augustina*, koji je, kako se zna kazati, po zadnji put ujedinjavao Istok i Zapad u svojoj izuzetnoj osobnosti, pa i u pitanjima soteriologije.⁴⁴ Kod Augustina Krist je „prosvjetitelj“ (učitelj i primjer), pobjeđuje đavla (redempcija!), pomiruje nas s Bogom i vodi pobožanstvenjenju. Kao njegovu osobitost ističemo inzistiranje, osobito u kasnijim spisima, na Božjoj spasotvornoj ljubavi: za njega je utjelovljenje (od začeca do uzašašća!) prvenstveno najviša objava Božje ljubavi, Božje ponizne ljubavi koja nas uči i osposobljuje za poniznu ljubav prema

39 O svemu ovome usp. Kessler H., nav. dj., 62–65.

40 Ibid., 72s.

41 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 41.

42 Ibid., 133; usp. i Kessler H., nav. dj., str. 103.

43 O tome usp. Kessler H., nav. dj., str. 77–79; Galot J., nav. dj., str. 197.

44 Usp. Stuber B. – Daley B., nav. dj., str. 156ss.

Bogu i svim ljudima. Ta „demonstratio amoris” nije u suprotnosti s „iustitia Dei”; Božje milosrđe, koje zna da su ljudi po pravdi zaslužili osudu zbog svojih grijeha, uzdiže pravednost a ne dokida je⁴⁵.

Dakle, Zapad i u otačko vrijeme i početkom srednjeg vijeka u svojoj teologiji sadrži mnoge soteriološke teme. Ako je tomu tako, kako to da će on svojoj soteriološku teoriju ipak konačno izreći kao „satisfakciju”? Čini se da su mnoge soteriološke teme ipak sve više bile prisutne samo u „knjigama”; u praksi, u „prakticiranju” kršćanskih „dužnosti”, u „puku” je Kristovo djelo spasenja bilo doživljavano kao „redempcija”, kao „rekoncilijacija”..., što je u širem smislu ipak srodno s poimanjem „satisfakcije”. Takva „pučka” vjera se uzajamno hranila i uvjetovala i istaknutim „religioznim praksama”: pokorom (sakramentom pokore) i misom. U tim religioznim činima veliko mjesto ima grijeh, pravednost (Božja), kazna za grijehe, nadoknada za grijeh, a onda pomirenje (s Bogom) odnosno stjecanje tog pomirenja, žrtva (Bogu), žrtva koja „umiruje” Boga...

2. ANZELMO

Anzelmo polazi od općeg zapadnokršćanskog uvjerenja da je Bog (!) *postao čovjek i umro na križu* radi spasenja ljudskog roda; ali on želi pitanje „Cur Deus homo?” sustavno objasniti. Razlog utjelovljenja i smrti Isusove ne može biti „redempcija” u smislu davanja neke otkupnine đavlu zbog nekih njegovih prava prema ljudima (i Bogu); on, dapače, ne smatra zadovoljavajućim ni objašnjenje koje govori o „prikladnosti” (konvenijenciji) spasenja Isusovim utjelovljenjem i smrću; on želi dokazati da se Bog *morao* utjeloviti i *morao* umrijeti, budući da se njegova namjera spasenja ljudi, usprkos grijehu, morala ostvariti. Dakle, u pitanju je spasenje koje zahtijeva „dokuće” grijeha; spasenje se sastoji u „nadvladavanju” grijeha.

Prema Anzelm⁴⁶ grijeh je zlo koje narušava izvorni „red” (*ordo*), dio kojega je i „Božja čast” (*honor*), koju čovjek duguje Bogu. Grijehom čovjek nije narušio, doduše, Božje unutarnje „dostojanstvo” (*honestas*), jer je to nemoguće, ali je povrijeđen „honor” koji izvana pripada Bogu. Grijeh za sobom nužno povlači *kaznu*, osudu na smrt (smrt je posljedica grijeha!). Ali Bog je čovjeka odredio za blaženstvo i zbog toga mora — zbog vjernosti sebi — iznaći mogućnost izbjegnuta propasti (kazne) koju grijeh zaslužuje. Dakle, čovjekovo spasenje, usprkos grijehu, je nužno, mora se naći mogućnost spasenja. Doduše, netko bi mogao pomisliti da bi se Bog mogao jednostavno smilovati i ljudima oprostiti grijeh, ali prema Anzelm^u to je isključeno jer Bog mora biti „pravedan” (*iustus*) i poštivati „ordo” čiji je sastavni dio i njemu dugovani „honor”. Zato se Bog ne može odreći rečenog „honor”, a opet postoji nužnost pronalaženja spasenja grešnog čovjeka. Teoretski postoje dvije mogućnosti reparacije grijeha: „kazna” ili „nadoknada” (*satisfactio*), ali praktički mora se iznaći mogućnost „satisfakcije”, jer je Bog odredio

45 Ibid., 163s.

46 Za daljnje izlaganje usp. osobito Kessler H., nav. dj., 83ss.

čovjeka za spasenje; doduše, teoretski i „kazna” bi bila restitucija Božjega „honora”, ali praktički, zbog rečenog razloga, ostaje samo nužnost satisfakcije, koja se sastoji „honorem Deo quem rapuit solvere”.

Kako će grešan čovjek dati nužnu zadovoljštinu, nadoknadu? Možda nekim „dobrim djelima”, nekim obilnim dobrim djelima? To ne dolazi u obzir, jer bi čovjek, bez obzira na grijeh, trebao sve to dobro činiti. Satisfakcija se može sastojati samo u nekom „višku”, u nečemu što čovjek iz drugih nekih razloga ne „duguje” Bogu; ali čovjek sve duguje Bogu i nema nikakvog viška, nešto „nedugovano”. A, s druge strane, da bi pokazao kako je čovjeku nemoguće „zadovoljiti” za svoje grijehe, Anselmo silno inzistira na težini svakog, i najmanjeg grijeha. Svaki je grijeh, pa i najmanji, upravo neizmjereno težak jer je to čin protiv *Božje* volje; sve što čovjek može dobra učiniti, sve što postoji izvan Boga, sve stvorenje nije toliko „teško” koliko i najmanji grijeh. Na taj način Anselmo smatra da je pokazao kako čovjek ni u kom slučaju ne može dati potrebnu nadoknadu za počinjeni grijeh... A ipak ostaje nužnost zadovoljštine, jer postoji Božja odredba čovjekovog spasenja. Ni jedno stvorenje, pa makar bilo nadljudsko, ne može dati rečenu zadovoljštinu. Čini se da sam Anselmo nije, bar izričito, postavio „jednadžbu”, koja je često prisutna kada se i danas govori o teoriji satisfakcije, prema kojoj je grijeh neizmjerena uvreda jer je Bog neizmjeran, tj. da se težina grijeha ne mjeri po činu nego po uvrijeđenom, ali ipak treba reći da su svi elementi takvog gledanja na grijeh već tu. U svakom slučaju, Anselmo tvrdi da nijedno stvorenje ne može dati potrebnu nadoknadu, jer je grijeh – i to svaki – „teži” od svega stvorenoga. I kako sada izaći iz te „dijalektike”: zadovoljština se mora dogoditi, čovjek mora dati zadovoljštinu (jer je on sagriješio!), čovjek (a ni ikoje stvorenje) ne može dati potrebnu zadovoljštinu. Po svemu izlazi da jedino Bog *može* dati neizbježnu zadovoljštinu, a čovjek *mora* (a ne može) dati tu zadovoljštinu. Anselmo misli da je time pokazao *nužnost* utjelovljenja Boga odnosno nužnost da dvije „naravi” postanu jedna osoba. U tom će slučaju onaj koji mora, tj. čovjek, dati zadovoljštinu, a vrijednost te zadovoljštine će biti „teža” od svega stvorenja jer će zadovoljštinu dati utjelovljeni *Bog*. Potreban odnosno nužan je Bogo-čovjek! No, preostaje pitanje zašto je taj Bogočovjek *morao* umrijeti? Zar njegovi ljudski čini poslušnosti, ljubavi, vršenja Božje volje ne mogu biti „nadoknada” za grijehe ljudi? Anselmo tvrdi da ta „dobra djela” nisu nikakav „višak” koji bi bio „nadoknada” jer sve to Bogočovjek „duguje” Bogu iz razloga što je (i) čovjek, tj. kao čovjek on je „dužan” biti Bogu poslušan, ljubiti ga, vršiti njegovu volju i drugo „svim srcem svojim” odnosno koliko god može. Jedino što taj Bogočovjek ne mora je slijedeće: On *ne mora* umrijeti; naime, smrt je kazna za *grešnog* čovjeka. A evo, Krist je ipak podnio smrt, umro je, *slobodno* je prihvatio umiranje i smrt. Zato je tek njegova smrt „višak” koji može odncsno koji postaje „zadovoljština” za grijehe čovječanstva. Taj je „višak” ne samo dostatna „nadoknada” nego je preobilna jer je to smrt *Bogo-čovjeka*. Evo zašto se Bog ne samo morao utjeloviti nego i zašto je *morao* umrijeti. Evo i opravdanja zašto smo spašeni baš *smrću* i tek smrću Isusa Krista. Njegova je smrt „vraćanje” časti Bogu kao nužnog dijela potrebnog „reda” (ordo). Time je nastalo spasenje.

U tom činu spasenja ljudi nije isključena Božja ljubav i milosrde nego se, da- pače, pokazala još većom. Naime, prema Anzelm, Božje je milosrde na ovaj na- čin još veće negoli da je Bog jednostavno „oprostio” i to zato jer je to Božje mi- losrde iznašlo način kako će ponovno biti uspostavljen potrebit „red”.

Ali da li je smrt Bogočovjeka zaista izvela spasenje ljudi? Zar ljudi i dalje ne griješe, zar i dalje ne umiru, zar i dalje ne vlada „nered” na ovoj zemlji? Tu treba uvesti razlikovanje između objektivnog i subjektivnog spasenja. Anzelmo još ne upotrebljava tu terminologiju ali njegovo razmišljanje je na toj liniji (a na toj se liniji mislilo na Zapadu i prije Anzelma!). Što se tiče subjektivnog spasenja i apli- kacije spasenja „extra nos” na pojedince, odnosno s obzirom na vezu između ob- jektivnog i subjektivnog spasenja, Anzelm pomaže kategorija „zasluge” (*meri- tum*). Krist je svojom smrću stekao neke zasluge odnosno Bog mu duguje neke „protuusluge”. Budući da Krist kao Bogočovjek ne treba te (svoje) zasluge, Bog ih mora namijeniti nekom drugom. A budući da je Krist „radi našeg spasenja” postao čovjek i umro, njegove zasluge idu u našu korist – dobivamo Božju milost, tj. snagu koja nas osposobljava za nasljedovanje Isusa Krista. Ali te se zasluge pri- mjenuju onima koji se „u Kristovo ime” obraćaju Bogu. Za pojedinca Kristovo (objektivno) djelo spasenja ima značenje u tome da on, čovjek-grešnik, može Kris- ta odnosno njegov primjer nasljedovati i tako postići spasenje.

Dakle, prema Anzelm pravo (objektivno) Kristovo spasenjsko djelo je njegova smrt. Ta smrt je „vratanje” časti Bogu (*satisfactio*), čime se ponovno (ideja vra- ćanja na „rajsko” stanje!) uspostavlja narušeni „red”. Taj red je uspostavljen time što je Isus umro; što se tiče samog načina na koji je Isus umro, tj. njegove boli i patnje, Anzelmo smatra da to nije bilo nužno ali da je „primjereno” lakomislenos- ti s kojom ljudi počinjaju grijehe. Smrću Isus stječe (po pravdi!) neke zasluge koje Bog nama primjenjuje (*meritum*). Osim tih naziva Anzelmo na smrt Isusovu primjenjuje i kategoriju „plaće, cijene” (*pretium*) kojom su Bogu (nikako ne dav- lu!) otplaćeni neki naši dugovi (na jednom mjestu u „Cur Deus homo” Otac go- vori grešniku: „Accipe Unigenitum meum e da pro te!”, a Sin govori istom greš- niku: „Tolle me et redime te!”).

Naveli smo ovdje neke, nadamo se glavne, elemente Anzelmove teorije satis- faktije, koji će i u kasnijim obradama te teorije ostati bar smjerodavni. Pri izno- šenju Anzelmove misli novija istraživanja preporučuju oprez u donošenju sudova jer nije rečeno da sve tendencije i ideje u kasnijoj „školskoj” teologiji potječu već od Anzelma. Naime, nakon mnogih vrlo negativnih ocjena Anzelmove soteriolo- gije, osobito u protestantskoj liberalnoj teologiji pa i kod nekih novijih katolič- kih teologa⁴⁷, neki istraživači misle da samoga Anzelma treba u određenom smislu rehabilitirati, odnosno revidirati neke uobičajene sudove o njegovoj teolo- koj misli; želi se svratiti pažnja na činjenicu da je naša dojučerašnja teorija satis- faktije tijekom vremena Anzelmovu izvornu misao pojednostavila i jednosmjerno „razvijala”, da se ne kaže da ju je u nekim postavkama upravo preoblikovala – i

47 Ibid., 160ss; J. Ratzinger, Uvod u kršćanstvo (Zagreb ²1972), str. 255ss.

to ne baš nabolje⁴⁸. To se, na primjer, odnosi na isticanje kako je grijeh *neizmjer-na* uvreda Bogu, jer je Bog neizmjeran a veličina grijeha se mjeri prema uvrije-denom; već smo prije rekli da neke Anzelmove tvrdnje vode, reklo bi se, razmiš-ljanja u tom pravcu, ali se često zaboravlja, na primjer, da Anzelmo razlikuje između „vanjske” Božje časti (*honor*) i njegovog „unutarnjeg” nepovredivog „dostojanstva” (*honestas*) i da Bog ne traži „zadovoljštinu” jednostavno zato što je uvrijeđen, nego zato što je i njegov „honor” dio „reda” koji je potreban i čovjekovom životu i njegovoj časti i njegovom dostojanstvu. Prema Anzelmu Božja „čast” jednostavno koristi čovjeku i njegovom razvitku i zato se Bog ne može „odreći” te časti nekim jednostavnim „milosrdem” i samilošću.

Nešto slično treba reći i za Anzelmove shvaćanje „pravde” (*iustitia*); istina je da će mnoga kasnija razmišljanja na temu teorije satisfakcije, a osobito mnoga „pučka” objašnjenja, do krajnjih konsekvencija „juridizirati” tu teoriju, ali za Anzelma „pravda” ipak još uvijek ima „biblijski” prizvuk: Bog radi „po pravdi” jer to afirmira čovjeka, njegovu slobodu, njegovo partnerstvo s Bogom, njegovu odgovornost, jednom riječi – „ordo” po kojem i u kojem je i čovjek subjekt a ne samo objekt nekog (Božjeg) djelovanja. U tom smislu treba shvaćati i Anzel-movo inzistiranje da se spasenje „moralo” dogoditi na način na koji se dogodilo a ne da je taj način bio samo „prikladan” (argument konvenijencije!). Tek kad „pravda” postane, na neki način, Božja „samovolja”, kada se bude mislilo da je pravda jedino produkt Božjega „sviđanja”, doći će do akutnog pitanja o „licu” Božjem; Bog će se stvarno doživljavati kao neki „privatni” čovjek koji stvari može „urediti” kako se njemu sviđa („po pravdi” ili „po samilosti”) i ako ih je „uredio” (strašnom) smrću Isusa Krista, onda je on zapravo u sebi „strašan”, srdit, strašno povrijeđen pa ga treba „umilostiviti”, treba mu vratiti otetu „čast” da bi se tek onda pokazao milostiv i ljubazan; Isusova će se smrt često prikazivati kao „dokaz” kako je Bog rasrđen a ne kao „dokaz” kako je grijeh strašni „nered”. Takve će misli pothranjivati odnosno odražavati shvaćanja o Isusovoj smrti kao *žrtvi*, pri čemu će element boli i patnje (a ne ljubav i unutarnje Isusovo raspoloženje!) postati dokaz o „veličini” te žrtve. U tom će kontekstu sve drugo iz Isusovog života (pa i njegovo uskrsnuće) postati vrlo nebitno a osobito ne-doživljavano kao „spasjenjsko”. I kada se malo kasnije bude govorilo o Isusovim „službama”, onda će njegova (veliko)svećenička služba zasjeniti pa i apsorbirati njegovu „proročku” i „kraljevsku” službu; isticat će se njegova svećenička služba zato jer se sam pojam svećenika gotovo isključivo vezuje uz pojam (mukotrpnog) „žrtvova-nja”, čak u smislu (samo)uništenja; a to „uništenje” se događa na križu pa će ostali Isusov život i njegovo uskrsnuće još više biti odvojeni od „žrtve na križu”, a to sve zato da se „ispravi” *Bogu* (a ne „redu”) nanesena uvreda...

48 Tako misli osobito Greshake G., *Erlösung und Freiheit—Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, *TübTheol. Quartalschrift* 153 (1973) 323–345; usp. i Haubst R., *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, *TrTheol. Zeitschrift* 80 (1971) 88–109.

Temelji i smjernice koje je dao Anzelmo, uz već spomenute moguće preinake – i to ne uvijek na bolje, bit će mjerodavne za čitavu zapadnu kršćansku tradiciju (uključujući i protestante) sve do naših dana i usprkos pojedinim disonantnim glasovima (Abelardo, Socin...).

Toma Akvinski će još više nego Anzelmo isticati da je izvor satisfakcije ljubav i milosrđe Božje. No, Toma će baciti misao o nužnosti satisfakcije, što će kasnije i pod utjecajem Duns Scota, postati više-manje opće uvjerenje katoličke školske teologije; opet će se govoriti o „konvenijenciji” spasenja na način satisfakcije. Općenito kod skolastika, pa tako i kod Tome, mnogo će se govoriti, diskutirati i sporiti o Kristovim „zaslugama”; Toma zastupa „neizmjernost” tih zasluga, i to „unutarnju” neizmjernost iz slijedećih razloga: zbog veličine ljubavi Kristove, zbog činjenice da je satisfakcija djelo *Bogo-čovjeka* i zbog veličine Kristovih patnji (!). Toma još neće odvojiti kristologiju od milosti; on primjenu Kristovih zasluga na nas tumači na liniji „Krist–glava Crkve” (i čovječanstva), tj. iz Glave se „slijevaju” milosti u udove Tijela Kristovog.⁴⁹ No, u tome će on biti gotovo izuzetak jer je mnogo toga vodilo k tome da se i u teologiji i u „popularnoj” literaturi gotovo definitivno odvoji kristologija od „de gratia” i milost će se sve više shvaćati teo-centrično a ne kristocentrično.

Duns Scot, vodeći se načelima „potentia Dei absoluta” i „potentia Dei ordinata”, pripisat će ovoj posljednjoj činjenicu da smo mi po Kristu spašeni. On će još odlučnije odbaciti misao da je utjelovljenje Boga bilo nužno za naše spasenje; spasenje na način satisfakcije je samo „prikladno”. Odbacuje misao (i tomističku!) da je grijeh neizmjeran uvreda Bogu, jer se „veličina” grijeha mjeri po onome tko je učinio grijeh, a to je čovjek. Ne prihvaća ni tvrdnju da su Kristove zasluge „neizmjerne”, jer je u njima „principium quo” Kristova ljudska narav.⁵⁰

U sklopu ove teorije satisfakcije spominjemo i neke ideje *prvih protestanata*, koje poprimaju zapravo oblik teorije „kazne” odnosno „satispassio”⁵¹. Naglašava se „pravda”, Božja „srdžba” (usp. Posl. Rimljanima!); pravda je „iustitia vindicativa”, osvetnička. Bog je na Krista svalio „kazne” koje su ljudi zaslužili svojim grijesima; opseg i strahota patnji treba biti srazmjerna srdžbi koju izazivaju grijesi. Bog je Krista za nas učinio „griehom”, on ga je „umjesto nas” osudio, kaznio, Krist je „za nas” podnio „paklenske muke”⁵²... Takve su misli nekad više nekad manje prisutne i među katolicima, osobito u „popularnim” objašnjenjima i literaturi „za puk”; često se ističe „materijalnost” patnje kao „zadovoljštine” i ne gleda se previše na unutarnje raspoloženje; patnje su po sebi „spasonosne”. Osjeća se

49 Usp. Galot J., nav. dj., 211ss.

50 Usp. Alfaro J., Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester, u *Mysterium Salutis* 3,1 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1970), str. 685.

51 Usp. o ovome Lakner F. u LThK IX (Satisfaktionstheorien), 341ss; Pannenberg W., nav. dj., 37, ima ponešto drukčiju razdiobu.

52 Usp. o tome Galot J., nav. dj., str. 250–260.

tendencija da se, i zbog toga, naglašava „strahota” Isusovih boli i osobito njegove muke – on je najveći patnik... Razmišljanja prvih protestanata su još po nečemu značajna: njihovo gotovo potpuno poistovjećivanje objektivnog Kristovog spasenjskog djela i subjektivnog spasenja („opravdanje”) još će više tematizirati problem odnosa između „objektivnog” i „subjektivnog” spasenja; još će više doći do izražaja subjekt koji pita: jesam li ja danas spašen? što meni znači, na primjer, Isusova smrt?

U katoličkoj Crkvi teorija satisfakcije nije nikada postala „definirana” nauka (u tom pravcu se radilo na Prvom vatikanskom saboru!), ali više-manje, uz određena „dorađivanja”, postala je opće dobro „školske” teologije sve do najnovijih vremena. Dapače, u školskoj teologiji je pri koncu prošlog stoljeća i u prvim desetljećima ovoga doživjela određenu (neoskolastičku) renesansu.⁵³ Bila je to i izvjesna reakcija na „etičko” tumačenje Isusovog spasiteljskog djela (Isus kao „moralni ideal”). Kod nekih teologa je teorija satisfakcije poprimila oblik *teorije „penalne ekspijacije”*; umjesto vindikativne kazne naglasak je na Isusovom *slobodnom* prihvaćanju trpljenja u poslušnosti i ljubavi zbog čega je Bog postao „milostiv” ljudskom rodu; ne naglašava se potreba srazmjera Kristovih patnji i patnji koje ljudi grijesima zaslužuju. Drugi (katolički) teolozi razmišljat će na liniji „*moralne reparacije*” koju je Krist učinio prema Božjoj časti; u ovom gledanju je ispaštanje zbog grijeha vrlo sekundarno ili čak sasvim sporedno; važna je kvaliteta Isusovih moralnih čina ljubavi, poslušnosti, odanosti Bogu.⁵⁴

III/ OSVRT – DVA TIPRA MIŠLJENJA

Ovdje smo ukratko iznijeli neke soteriološke teme odnosno, uvjetno rečeno, neke teorije spasenja. Uočljivo je da se o pravoj teoriji može govoriti tek kad je riječ o satisfakciji, dok soteriološki motivi iz otačkog doba kao da nisu previše međusobno povezani. Sada, na kraju, čini se uputnim pokušati smjestiti te teme odnosno teorije u *misaoni horizont* vremena i područja njihovog nastajanja; time će se dobiti i na jasnoći ali i na „razumijevanju” dometa pa i povezanosti soterioloških razmišljanja kroz povijest Crkve.⁵⁵

1) Spomenute soteriološke teme iz otačkog doba su zajedničko dobro Istoka i Zapada, ali je ipak njihova matica Istok odnosno ona je „grčka”. Prema Greshakeu *misaoni horizont*, u kojem i iz kojega misle grčki oci, pa i onda kada govore o Isusovom spasenjskom djelu, je pragrčka ideja o *paideiji*. Ta ideja prožima svekoliku grčku misao i kulturni razvoj, tj. u njoj je naznačena briga da čovjek postane čovjek, da se oblikuje i sazori kao čovjek. To je jasno za Platona i potrebno je nešto reći baš o njegovoj koncepciji *paideije*, budući da je ona, bez obzira na kasnije

53 Usp. Alfaro J., nav. dj., 686.

54 Usp. Lakner F., nav. čl., 342s.

55 Za ovo daljnje izlaganje usp. osobito Greshake G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, u Erlösung und Emanzipation* (QD 61, Freiburg–Basel–Wien 1973), str. 76ss; usp. i Kessler H., nav. dj., 117ss.

razrađivanje pa i preformuliranje, ostala dominantna kroz sva stoljeća sve do susreta između kršćanstva i helenizma. Za Platona je odlučno pitanje: kako čovjek dolazi do svog pravog bitka, do svoga istinskog čovječtva? Za taj proces čovjek mora tragati za *paradigmom* („idejom“) čovjeka, da bi onda, našavši je, počeo proces *nasljedovanja* (mimesis). Čovjek tu traženu paradigmatu očito ne može naći u ovom svijetu „sjena“ nego se treba okrenuti prema „stvarnostima“ („idejama“) dobra i istine. Nekada je (preegzistentna) „duša“ slijedila samoga Boga i gledala pravednost, razboritost, znanje... Sada, „u tijelu“, samo se neke „duše“, neki ljudi sjećaju tog prijašnjeg (pravoga) svijeta i kada ovdje na zemlji vide neki odsjaj onostranosti, osjećaju se ponukani, privlači ih onaj istinski (onostrani) svijet; oni hoće slijediti, „nasljedovati“ Boga, jer upiru svoj pogled prema njemu u želji da postanu „dionici“ Božji. Dakle, kroz ovozemaljske „sjene“ otkrivaju normativnu božansku paradigmatu, a ta spoznaja ih nuka na nasljedovanje, jer taj „uzor“ privlači čovjeka sve dok on ne postane „slika Božja“. Svojim rastom u „spoznaji“ čovjek je sve više dionik svoje paradigmatne, svoga uzora, ali vrijedi i obratno, tj. uzor je u njemu sve više i više prisutan (ideja participacije – methexis!). No, ta težnja prema paradigmati nije bez problema; naime, „po sebi“ čovjek je neslobodan, zarobljen, u tmini, „u paklu“. Ovakav čovjek treba nekoga „izvan sebe“ da mu pomogne, a to su, za Platona, filozofi koji, od Boga pozvani i poslani, donose drugima spoznaju i oslobođenje. Paideija je proces oslobađanja, kojim čovjek postiže „vrline“ (arete) pomoću spoznaje i znanja. No, ta spoznaja i znanje se ne smiju shvatiti u modernom (zapadnjačkom) intelektualističkom značenju; u grčkom načinu mišljenja onoga vremena paradigma ujedno pokreće onoga koji ju je spoznao, privlači ga, daje mu snagu za nasljedovanje! Stoicizam je, doduše, pod utjecajem aristotelizma, dosta preformulirao Platonovu misao, ali ipak „misaona shema“ u biti ostaje ista: nema više „svijeta ideja“ ali zato sveprisutni Logos, koji prožima sve što postoji – makro i mikro-kozmos – je „norma“ i „putokaz“ svake paideije, odnosno svaki čovjek kao mikro-kozmos nosi „u sebi“ svoj normativni uzor i cilj paideije. Zbog loših utjecaja i loših navika taj „uzor“ u čovjeku može biti zasjenjen ali ga nešto izvana može ponovno probuditi, a to se događa osobito po prisutnosti Logosa u prirodi (posebice u zakonima) i po primjeru drugih, u kojima je Logos poprimio svoje „obličje“, a to su na izraziti način mudraci i „politički spasitelji“. Ako se ima na umu rečeno, nije čudno što su ondašnji kršćani svoju vjeru doživljavali kao „Kristovu paideiju“, kao paideiju po i u Kristu. Čini se da je vrlo važno uzeti u obzir taj misaoni i doživljajni horizont kada se procjenjuje soteriološke teme otačkog vremena; možda se uvidi i temeljno jedinstvo svih spomenutih soterioloških tema. Tako ona predodžba o Kristovom spasenju kao o (novoj) spoznaji, nauku, primjeru neće se moći jednostavno procijeniti kao „moralizam“ ili „voluntarizam“ – a tako se radilo (na Zapadu) u ne tako davno vrijeme; naime, ako oci govore o Isusovom primjeru onda se primjer ne shvaća samo kao neka etička norma nego taj primjer daje i snagu za nasljedovanje odnosno ako je Isus nekome primjer, onda između njega i Isusa nastaje neka povezanost, takav čovjek ima

„udjela” u Isusu-primjeru.⁵⁶ U tom kontekstu je mnogo razumljivija patristička tvrdnja da „spoznaja” vodi k zajedništvu s Bogom, što znači i k „udioništvu” u Bogu, a jer je Bog „naravno” nepropadljiv, i k „nepropadljivosti”. I za temu pobožanstvenjenja treba imati na umu ondašnji misaoni i doživljajni horizont. Za pobožanstvenjenje je potrebno nešto (netko) izvan čovjeka, potreban je „pojavak” Bogočovjeka Krista, koji ljudima poklanja „spoznaju” nevidljivog Oca, ali to davanje „spoznaje” je ujedno događaj po kojem čovjek, narušena „slika Božja”, ima već sada udio u pravoj „Božjoj slici”, tj. u utjelovljenom Sinu Božjem, sve dok to pobožanstvenjenje, to „udioništvo” u pravoj Božjoj slici ne dosegne svoju puninu, što će biti i potpuno očovječenje narušene „slike Božje”, tj. konkretnog povijesnog čovjeka; do punine pobožanstvenjenja, do punine udioništva doći će čovjek „nasljedujući” utjelovljenog Sina Božjega koji mu ujedno daje snagu za nasljedovanje. Ne radi se dakle, kod poimanja pobožanstvenjenja o nekoj „nadnaravnoj biologiji”, o nekom „fizičkom” („naravnom”) poimanju spasenja, kako su se nekada izražavali (zapadni) povjesnici dogmi, nego se i tu radi o procesu za koji je potrebna i utjelovljena „paradigma” i „nasljedovanje” i „udioništvo”.

Ni soteriološka tema „Kristove pobjede nad đavlom” nije izvan paideija-horizonta. Naime, već kod Platona je istaknuta uloga nekoga koji je „izvan čovjeka” i koji ima određeno poslanje u korist drugih i koji nešto radi u njihovu korist, u ime njih... Evo, tu ulogu ima Krist koji nas „zastupa” u borbi sa silama tame, zla i smrti.

Ipak, treba reći da je helenistička paideija-horizont u kršćanskih mislilaca doživjela određene, pa i značajne, korekture. Naime, iako nije sasvim točno tvrditi da grčka (nekršćanska) misao misli „esencijalistički” odnosno u kategorijama „naravi”, a Biblija u kategorijama osobnosti i povijesti, ipak ima tu dio istine. Na primjer, grčka (nekršćanska) ontologija uglavnom vrlo teško može misliti u kategorijama zaista kvalitativne razlike između Boga (božanstva) i čovjeka odnosno čovječjeg „ja” i Božjeg „ti”. To nije moglo sasvim mimoći ni „grčke” kršćane; evo, čovjek teži pobožanstvenjenju ali, u konačnosti, to je utemeljeno već u njegovom „bitku”, u njegovoj „naravi” – naime, on je ipak „slika Boga”. No, u sklopu te soteriološke teme našao je svoje mjesto i govor o slobodi, etici, odgovornosti (personalističke kategorije!) kao i govor o početnom i eshatološkom pobožanstvenjenju (povijesnospasenjske kategorije!). U svakom slučaju, nije se kršćanstvo jednostavno „heleniziralo”, nego su kršćani pokršćanili helenizam; taj proces je zaista proces a ne trenutačni događaj. Osim toga, evo još jedne ilustracije: grčka (nekršćanska) ideja paideije je označena uočljivim dualizmom „materija—duh”; to neće sasvim nestati ni u kršćanstvu, osobito u nekim religioznim praksama, ali će kršćanstvo ipak Kristovo spasenje naglašeno shvaćati kao pobjedu nad „silama” zla i tmine a ne nad „zlom” materijom. S vremenom će sve više, na uštrb kozmološkog dualizma, porasti svijest o povijesnom dualizmu (grijeh—milost, a ne materija—duh).

56 Na Zapadu je došlo do krize i drukčijeg poimanja „primjera” – usp. Schwager R., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung, Zeitschr. für kath. Theologie* 104 (1982) 265ss.

2) Ako se za otačku soteriologiju, usprkos mnogim predodžbama o spasenju, može govoriti ipak o jednom *tipu* mišljenja, za tipično zapadnu soteriologiju to izgleda još lakše. Nasuprot Grcima, koji su zainteresirani za „kozmičku” cjelinu svijeta, Latini su okrenuti praktičnim pitanjima svakidašnjeg života i suživota, gdje vidno mjesto imaju pravne odredbe i norme. Doduše, i Latini smatraju da je i pravni poredak utemeljen u kozmičkom redu odnosno da je međuljudski pravno konstituirani red (*ordo*) zapravo konkretizacija i izričaj onog kozmičkog sveopćeg reda; ipak u središtu njihovog interesa stoji antropološka i društvena problematika. Ta sklonost i pravne kategorije ulaze ubrzo i u latinsku teologiju. Već s Tertulijanom kršćanstvo se smatra religijom „božanskog prava”, koja na novi način regulira na pravu temeljen odnos između Boga i čovjeka. S obzirom na spasenje, u pitanju nije obnova ljudske „naravi” nego ponovna uspostava pravednog i pravičnog reda, koji je grijehom (jednim slobodnim *činom!*) narušen. Među ostalim, spasenje se shvaća kao „dovođenje u red”, kao „vraćanje u prvobitno stanje”, a tek onda pojedinac može misliti na svoju budućnost, tj. kako da se on osobno „posveti”. Ponovna uspostava na pravu temeljenog reda sastoji se od dva dijela: osnovno pročišćenje *odnosa* između Boga i čovjeka (čovječanstva), a onda tek pitanje kako *pojedinač* postaje slobodan od grijeha i krivnje da bi mogao „služiti Bogu”.

a) Tu je ponajprije pitanje povnovnog uspostavljanja grijehom narušenog reda. U latinskom koncipiranju Kristovog spasenjskog djela (još prije Anzelma), Krist stoji sasvim na strani ljudi u rečenom „vraćanju u red”; božanstvo mu je „potrebno” utoliko da bi njegovi čini, osobito njegova smrt, imali neizmjernu vrijednost. I taj i takav Krist sve što čini čini „u ime ljudi” u vidu uspostavljanja narušenog reda ali na temelju pravde; ključne su veličine i „ordo” ali i „iustitia”. Pravda je nužna bilo da se Kristovo spasenjsko djelo shvaća kao redempcija (davla treba *pravedno*, po pravdi pobijediti) bilo kao satisfakcija. U ovoj posljednjoj teoriji treba „satis-facere”, „dovoljno učiniti”, učiniti koliko pravda zahtijeva da bi „red”, čiji dio je i „Božja čast”, bio ponovno uspostavljen; treba nešto *učiniti* a „milosrđe” ne dolazi u obzir. Milosrđe Božje je u tome da netko ipak može učiniti ono što je potrebno, ono što je pravedno za ponovni „red”. U ovom gledanju je očito veliki prostor dan čovjekovom djelovanju, odgovornosti, zalaganju, iako je u konkretnom slučaju, tj. u soteriološkoj satisfakciji, samo Bogo-čovjek mogao dovoljno učiniti, zadovoljiti...

b) Nakon ponovne uspostave „uređenog” odnosa između Boga i čovjeka nastaje pitanje kako pojedini čovjek postize oproštenje grijeha i „pravednost” pred Bogom? To je pitanje razlikovanja objektivnog i subjektivnog spasenja karakterističnog za zapadni način teološkog razmišljanja. U grčkoj patristici gotovo da tog problema i nema, jer Kristovo djelo spasenja nekako po sebi zahvaća i pojedinog čovjeka. Na Zapadu je to Kristovo djelo ponajprije jednokratno, jednom zauvijek, permanentno djelo uspostave ispravnog odnosa između čovjeka i Boga a, s obzirom na pojedinca, to je trajni i nezaobilazni preduvjet baš njegovog spasenja, spasenja konkretnog pojedinca. Na temelju i zaslugom tog objektivnog Kristovog djela, osobito ako već ne isključivo, zbog Isusove žrtve na križu, Bog (u nekim razmišljanjima: Krist) daje čovjeku *milost* koja se ne shvaća kao neka preobrazba

čovjekove naravi (ni grijeh nije „razorio“ ljudsku narav!) nego kao pomoć, kao snaga koja čovjeku daje mogućnost da dobro djeluje i tako dođe do spasenja. U takvom shvaćanju spasenjskog procesa Krist i njegovo djelo ipak ostaju u nekoj „prošlosti“ i ono ne kvalificira sadašnji odnos Boga i čovjeka. U teologiji će to voditi sve većem odvajanju kristološkog traktata i traktata o milosti. Doduše, Augustin je govorio da je svaka milost koju primamo „gratia capitis“, a i Toma će govoriti da se iz Krista-Glave u nas, njegove udove, slijeva njegova milost; dapače, Toma će sadašnju ulogu Krista čovjeka naglasiti tvrdnjom da je njegovo čovječstvo i u davanju milosti po sakramentima „instrumentum coniunctum divinitatis“, ali će takvi glasovi ostati izolirani. Naglasak koji Zapad stavlja na pojedinog čovjeka dao je prostora da se taj pojedinac prikaže kao stvarni i odgovorni čimbenik; međutim, svođenje milosti na milost „u čovjeku“, „u pojedincu“ dovest će do sve veće nezainteresiranosti za „svijet“, za „svjetske probleme“ odnosno do sve veće zainteresiranosti za osobno posvećenje, osobno spasenje, što će vrlo lako dovesti do „privatizacije“ i „individualizacije“ i milosti a i kršćanstva općenito. Nije čudno, kad se sve ovo ima na umu, što su najnovije koncepcije kršćanskog spasenja bile i reaktivne i što Krista hoće vratiti u sadašnjost a pojedinca, s „njegovom“ milošću i s „njegovim“ spasenjem, vratiti u „svijet“.

ZAKLJUČAK

Pokušali smo ukratko iznijeti neke soteriološke teme i gledanja kroz povijest. Od više soterioloških koncepcija došli smo do dva, čini se, temeljna načina koncipiranja odnosno do dva tipa mišljenja koja karakteriziraju soteriologiju kroz povijest Crkve. Očito ta povijest nije jednostavno daleka prošlost; ona nije zaboravljena, a i ne treba biti, nego je vjerojatno željna da bude stvaralački uzeta u obzir i od današnjih vjernika i današnjih navjestitelja Božjega spasenja u Isusu Kristu.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist eine kurze und summarische Übersicht der soteriologischen Themen und Konzeptionen durch die östliche und westliche Kirchengeschichte. Aus der patristischen Zeit sind die folgenden Themen behandelt: das Heil in Christus als eine neue Lehre und ein neues Beispiel, als eine Vergöttlichung, das Heil als ein Sieg über die feindliche Kräfte, besonders als ein Sieg über den Teufel. Auf besondere Weise ist die Satisfaktionstheorie des hl. Anselmus bearbeitet worden. Endlich sind es zwei Konzeptionstypen auskristallisiert worden, d.h. der östliche mit der Idee vom Heil als eine Erziehung durch und in Christus (paideia) und der westliche mit der Idee vom Heil als eine Wiederherstellung der „Ordnung“ (ordo).