

Trojstvena teologija u Karmelskoj školi

Jakov Mamić*

Sažetak

Polazeći od obilja već napisanih studija na ovu temu unutar karmelske duhovnosti, nimalo se ne kolebam izraziti mišljenje o njihovoj određenoj nedostatnosti, osobito s obzirom na potrebu kvalitetnijega razumskog pristupa ovako teškim temama, ali i potrebu uspostave njihova odnosa s teološkom i kulturalnom osjetljivošću danas. Već u prvom dijelu svoje studije, izdvajajući tzv. »konstitutivne« elemente trinitarne teologije u toj velikoj školi duhovnosti, stavljam primarni naglasak na »interkomunionalnost«, u kojoj svako teološko istraživanje nalazi svoj smisao. Ova interkomunija ostvaruje se odnosima koji su posve u skladu kako s ontološkom stvarnošću ljudskoga bića tako i Boga koji mu se otkriva radi zajedništva. Naimе temeljna ljudska potreba je doseći transcendentnost svoga bića. Upravo u toj potrebi nazirem mogućnost da se ona doista i ostvari putem susreta našega bića s božanskim bićem kroz odnose koji mijenjaju. Veliku ulogu u ostvarivanju te temeljne ljudske potrebe pridajem posredstvu teološke spoznajne stvarnosti, koja se događa kroz studij ili općenito kroz neki drugi oblik prouke. Na taj način, zahvaljujući otvaranju bića interkomuniji i proširenju spoznajnoga, sve više se umanjuje prostor ograničenosti našega bića, a istovremeno ono se sve više otvara svojim novim mogućnostima.

Govor odnošajnosti, koji po sebi pripada kategoriji osobe, primjenjujem i na monoteističko poimanje Boga u Karmelu, apstrahirajući na čas, ali samo kategorijalno, od njegove trinitarnosti, kojoj ću se u središnjem dijelu ove studije intenzivnije posvetiti kroz analizu sanjuanističkog pristupa iznesenoj temi. Zanimljivo je primijetiti da je specificum ove velike škole upravo »odnošajnost« i onda kada pojmovi kao takvi to ne sugeriraju, nego su takve naravi da im »odnošajnost«, u smislu ujedinjujuće dimenzije Boga i čovjeka, što je svojstvo trinitarnog pristupa, i nije svojstvena, kao što je slučaj kada se govori o Bogu kao takvom. Ovo razrađujem u trećem dijelu studije.

Trojstvenu odnošajnost obrađujem sustavnije u četvrtom dijelu ovoga istraživanja, oslanjajući se na dosta preciznu analizu kako pojmovlja tako i kategorija velikoga crkvenog naučitelja Ivana od Križa. Ukazujem također na egzistencijalni smisao ove odnošajnosti: preobrazba čovjeka.

Ključne riječi: trojstvena teologija, Karmel, Bog, transcencija, sjedinjenje, biće, teologalne kreposti, Ivan od Križa

* Prof. dr. sc. Jakov Mamić, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Adresa: Vlaška 38, p. p. 432, 10 001 Zagreb, Hrvatska. E-mail: jakov.mamic@zg.t-com.hr

Uvod

U ovom studijskom članku proučavat ćemo veliku temu ne samo Karmelske škole duhovnosti nego i osnovni sadržaj svakoga kontemplativnog sjedinjenja s Presvetom Trojicom uopće, onako kako nam to postaje dostupno slijedeći teološki objektivne datosti nauka, kao i iskustvenu stvarnost onih koji su u svome životu vjere ostvarili sjedinjenje s Bogom.

Ovom duhovno–teološkom stvarnošću bavile su se mnoge studije, ne samo u Karmelu nego i općenito u Crkvi kao mjestu nastanka kršćanske svetosti. Naša »zamjerka« ne odnosi se na neku njihovu sadržajnu netočnost koliko prije svega na određeno pomanjkanje jače teološko–spoznajne utemeljenosti, ali i na njihovu udaljenost od vjerničke egzistencije i vremena u kojemu nastaju: nerijetko nam se čini da ti radovi i nemaju drugog smisla nego nutarnje mozganje koje nema svoje smisaono uporište u duhovnom životu kršćanina i Crkve.

Upravo stoga temi pristupamo posve »odnošajno«: zanima nas ne samo kakav je nego i čemu odnos koji Bog uspostavlja s vjernikom i kršćanskom zajednicom na razini teologalnog života ili kontemplativnog puta.

Ovim pitanjima ćemo posvetiti naše istraživanje, slijedeći ovaj hod: prije svega postaviti ćemo neke »odrednice« trojstvene teologije u predmetnoj duhovnoj školi, potom ćemo istraživati odnošajnost ljudskoga i transcendentnoga u kontekstu trojstvene teologije u Karmelu i na koncu ćemo završiti pojmom i sadržajem trojstvene teologije u svetog Ivana od Križa kao mistika i teologa koji je dao bitne obrise ovoj Školi.

1. *Temeljne odrednice trojstvene teologije u Karmelskoj školi duhovnosti*¹

Načelo iz kojeg nastaje trojstvena teologija u Karmelskoj duhovnoj školi i koje ju gradi je *sudioništvo*: objava Presvetog Trojstva vjernoj, teologalno usmjerenoj osobi otkrila je ne samo bit života u Trojstvu (ljubavno zajedništvo) već je postala i škola u kojoj se shvaća ljubavni nauk (kontemplacija) s ciljem da se dosegne ta ista bit božanskog života (ljubavno jedinstvo). Tako, pojednostavljeno, ovaj proces ima sljedeći hod, značajan za vjerničku svijest i poslanje čovjeka vjere: *objava trojstvenog otajstva (proces otkrivanja) — postaje kontemplirano (proces motrenja) — otajstvo biva prihvaćeno (proces asimiliranja) — i na koncu preneseno (životno po-*

1 S obzirom da se temom »Trojstvene teologije u terezijanskom Karmelu« već više puta bavilo, naš napor ograničit će se na proučavanje pitanja koje je pretežito prisutno u Svetog Ivana od Križa. Nećemo napraviti sistematsku studiju ove teme, već ćemo svojim pristupom kritički protresti ovu povijesno i sadržajno bogatu sintezu u duhu teološke i kulturne senzibilnosti aktualnog trenutka »odnošajnosti«. Za potpuniji pogled na temu »Trojstvena teologija u Karmelskoj školi« može se konzultirati: AA. VV., *In comunione con la Trinità*, Città del Vaticano, 2000. Na ovo djelo rado upućujemo držeći da nije potrebno ponavljati sadržaj.

slanje čovjeka vjere). Riječ je, dakle, o etapama koje su svojstvene mistagoškom hodu vjere, jednoj od glavnih sastavnica Karmelske škole duhovnosti.

Unutartrojstveno zajedništvo utemeljuje i stvara sve božanske *odnose*. Ovi opet stvaraju i uspostavljaju one vanjske *odnošaje* koji su antropološki jako u skladu s čovjekovom stvorenjskom naravi, ali i s tim unutartrojstvenim odnosima: čovjek naime u svojoj dubokoj antropološkoj strukturi slika je božanskog zajedništva, te je kao takav otvoren ne samo transcendentnom nego i odnošajnom, koje je svojstveno Bogu čija je slika. Tako će unutartrojstveni odnosi u Bogu, kroz svoju odnošajnu očitovanost, postati ustvari osobna trojstvena poslanja u odnosu na nas vjernike: Otac — Sin — Duh Sveti. Ovakav proces objave pomaže ne samo našoj teološkoj spoznaji (kroz odnos spoznajemo subjekt) nego i iskustvu vjere (personalizirani odnos s osobom Trojstva), tako da se posebnost svojstvena svakom trojstvenom subjektu u Bogu može intenzivnije i izvornije ostvarivati u duhovnom životu vjernika putem osobnog susreta (odnosa) s njime. Na taj način otajstvo Trojstva predstavlja se vjerniku u ovim bitnim odnosima: *sinovstvo (polazište)* — *zaručke (oblik zajedništva i odnošajnosti)*² — *sličnost*³ (plod).

Krenuvši od načela trojstvenoga unutarbožanskog zajedništva te slijedeći tragove trojstvenih poslanja, karmelićanska trojstvena teologija bavi se ponajviše razvojem onoga što je zaista posebno značajno za Trojstvo kao Boga u odnosu: *biti Bog za nas* — čime se čovjek, putem vjere, nade i ljubavi (kreposti koje nisu samo božanske i bogoslovne, već prije svega božanski odnošajne) poziva na božansko zajedništvo, a Karmel koristi termin »jedinstvo«. Da ovo razmišljanje ne bi izgledalo kao »novo mozganje«, napominjem da je ovaj vjernički hod prema jedinstvu (božanskom sjedinjenju) ustvari proces našega spasenja na djelu, a konačno će se ostvariti u potpunoj preobrazbi čovjeka. Ovdje nalazi svoj smisao govor o »odnošajnom monoteističkom putu« u Karmelu: preoblikovne promjene čovjeka nema ako nije uspostavljen odnos s Bogom (monoteistička značajka puta), ali se svaka preobrazba događa kroz trojstvenu odnošajnost, te je ona uvijek trojstvena (trojstvena značajka puta)⁴. Otajstvo Trojstva naime u svome *biti Bog za nas* kršćaninu postaje dokučivo putem teologalnih kreposti koje tvore naše spasenje, nudeći nam kao konačnicu jedinstvo ljubavi. Upravo zbog toga one su tako duboko božanske i duboko ljudske.

2. Odnos između ljudskog i transcendentnog u kontekstu trojstvene teologije u Karmelskoj školi duhovnosti

U povijesti Crkve, na polju mistično–iskustvene, kao i dogmatsko–racionalne teologije, poznajemo put onih ljudi koji, zahvaljujući svom ustrojstvu, teže transcendentnom ispunjenju svoga postojanja, a to ostvaruju kroz svoj susret s Tran-

2 Usp. *Duhovni spjev* (B), 17, 8. Sva djela Ivana od Križa koja navodim odnose se na hrvatski prijevod fra Andrije Bonifačića u izdanju »Symposiona«, Split.

3 Proces sličnosti događa se preko ljubavi između Zaručnika i zaručnice (duša). Ta ljubav je Duh Sveti. Usp. 2 *Usp. 2 Uspon*, 5,5; *Duhovni spjev*, 38, 3; 39, 3.

4 Usp. *Duhovni spjev* (A), 38, 2.

scendentnim. U slučaju dogmatsko–racionalne teologije dogodit će se susret na spoznajnoj razini vjere; time će se zadovoljiti dubinska sklonost i potreba osobe — jer ona je u svojoj nutrini potrebna — k težnji sužavanja svoga limitiranog prostora spoznaje i njegova širenja na transcendentno; to je, ustvari rad na smanjivanju ograničenosti kreativnog potencijala stvorenog bitka na najmanju mjeru.

Proširivanjem prostora spoznajnog prema transcendentnome granice se ograničenoga smanjuju. Takav proces stvara objektivnu i temeljnu raspoloživost za put preobrazbe, koji ostavlja čvrste tragove transcendentnog s blagotvornim posljedicama za konačan ishod. Otvaranje ograničenog bića transcendentnom temeljna je pretpostavka svega racionalnog, te stoga spada na nutarnji zahtjev samog bića. Riječ je o sagledavanju i smještanju ljudskog postojanja s onu stranu granica prolaznosti, ili o transcendentnom razumijevanju postojanja.

U kontekst apsolutnog/transcendentnog, koje pripada povijesti svakoga autentičnoga religioznog puta, budući je riječ o putu »ljudskog bića«, ukoliko ono teži stvorenjskom susretu, možemo barem djelomično smjestiti govor o *trojstvenoj teologiji u Karmelskoj školi*. Međutim, »monoteistički« govor, koji bismo mogli nazvati »prirodnim« religijskim putem čovjeka, u perspektivi karmelićanskog nauka o toj temi mora biti *kristovski* razumljen (sadržaj i put) i *eklezijalno*⁵ (stil i mjerilo kršćaninova ostvarenja) postavljen i promišljen. To se može učiniti zahvaljujući prisutnosti božanskoga, koju prepoznavamo kao *trojstvenu* (personaliziranu) prisutnost među nama⁶, ali i zahvaljujući »milosnosti« stvarnosti Crkve kao stvarne komunitarne božanske stvarnosti u nama i među nama. Ta prisutnost, bilo intencionalno bilo činjenično, ostaje »monoteistička«: uvijek je Bog taj koji je prisutan u njoj. Ali ta prisutnost Boga postaje nam ipak dostupna zahvaljujući aktivnoj ulozi Oca, Sina i Duha Svetoga. Trojstvena zajednica kroz *odnošajne* kreposti (vjeru, ufanje i ljubav) *osposobljava* čovjeka za susret u Crkvi, ali istovremeno kroz te kreposti čini da božansko čovjeku postane *pristupačno*. Ovaj se susret događa u Isusu Kristu, jer samo u njemu Božje božansko postaje realna mogućnost dodira božanskoga za čovjeka vjere.

U Karmelskoj školi Isus Krist prepoznaje se i priznaje kao mjesto i posredništvo cjelovitog susreta: trojstveno–osobnog i božansko–transcendentnog. Stoga trojstvenu teologiju u Karmelu možemo definirati, vjerujem bez zabrinutosti da smo nevjerni, kao *jedan dinamičan cjeloviti hod čovjeka prema jednom božanski preobrazbenom susretu*. Želio bih naglasiti svojstvo *cjelovitosti* kako bih jasno rekao da nije riječ samo o intelektualnom zadovoljstvu čovjeka, bez obzira što je i to legitimno i duboko, već i o ontološkom *ponovnom utemeljenju* (re–fundaciji) čovjeka.

5 Usp. 3 *Usp. 44*, 3.

6 Usp. *Duhovni spjev* (B), 1, 6.

3. *Pojam i sadržaj trojstvene teologije u Karmelskoj školi*

Ovu temeljnu temu rasplest ćemo kroz sljedeće pristupe: prije svega proučit ćemo u kojem smislu govorimo o »relacionalnom monoteizmu«, potom ćemo vidjeti veliko »otajstvo — trojstvene prisutnosti« s osobitim naglaskom na nerazdvojenost ovoga binoma, na koncu ćemo se posvetiti proučavanju trojstvene komunalne odnošajnosti: Sina–Duha–Oca.

3.1. *Prvo pitanje vezano je uz »odnošajni monoteizam«*

»Svođenje« »višeodnosnog« (trojstvenog) iskustva na iskustvo »monoteističkog odnosa«⁷ već je poznata činjenica u praksi kršćanskog života, kako u duhovnom iskustvu koje je snažno obilježeno mistikom tako i u uobičajenim i jednostavnim iskustvima vjere. Religiozno–vjernički odnos, koliko god bio »raznorodan« na razini novozavjetne objave te na razini detaljno razrađene teologije kao i na razini personalizirano shvaćenoga duhovnog života, ipak je u svojoj prvoj percepciji i očitovanju »monoteistički« odnos: rast naime kako u otkrivanju cjelovitoga lica Božjega (trojstvenost) tako i u njegovu razumijevanju i ulasku u komunikaciju s njime (trojstveno izdiferenciran) je postupan. U tom smislu s pravom se može reći da ovaj monoteistički odnos jest *transcendentni* odnos (odnos koji nas nadilazi), ali istovremeno i odnos koji je »prirođen« čovjeku kao racionalnom biću. Sveti Ivan od Križa, pedagog čovjeka, svjestan prisutnosti i jakosti božanskih ponora u ljudskoj naravi, odlučio je »izmjeriti« čovjeka na temelju »stvorenjske religioznosti«, odnosno na onome što prethodi kasnijem putu trojstvene objave. Zbog takve njegove pedagogije (koja je odredila karmelićansku duhovnost) ne treba se čuditi kada vidimo da se u djelima karmelskih svetaca, a ponajviše u djelima Svetog Ivana od Križa, ime Božje spominje 4356 puta⁸. Štoviše, ovdje nalazimo jedan od razloga u korist univerzalnog (medureligioznog) prihvaćanja karmelske duhovnosti, koja nam se predstavlja kao duhovnost ljudskog bića koje je posve otvoreno zovu novozavjetne (trojstvene) objave kao krajnjem dovršenju svoga *cjelovitog ostvarenja* (međusobno zajedništvo s Bogom u ljubavi). Na taj način imamo slučaj usporednog rasta: s jedne strane *samo otkrivanje* lica Božjega čovjeku (objava), a s druge strane *otvaranje* ljudskog bića snažnom zovu ove objave (nadilaženje). Takav put uzajamnog usklađivanja, a riječ je o snažnom i preobrazbenom otajstvu božanske pedagogije, dovelo je čovjeka do razumijevanja i prihvaćanja novozavjetne objave kao objektivno–transcendentnog sadržaja te, istovremeno, kao nečega što duboko pripada toj istoj ontološkoj naravi čovjeka. Taj put objave probudio je i potaknuo religiozni odnošajni razvoj što ga traži i odražava autohtona ljudska narav u sebi,

7 Pitanje koje je pokrenuo K. Rahner u *Mysterium salutis*, Knjiga 9, II, Madrid 1997, str. 271.

8 U usporedbi s drugim citatima: Trojstvo 15 puta, Otac 131 puta, Sin 106 puta, Sin Božji 89 puta, Duh Sveti 205 puta, usp. J. V. Rodríguez, »La vita di comunione trinitaria secondo san Giovanni della Croce«, u: AA. VV., Nav. dj., str. 130.

budući da je »stvorenska«, odnosno stvorena na sliku Boga — zajedništva (Boga — zajednice osoba).

Potaknuti smo na razmatranje i tumačenje poznatih »nijekanja« svetog Ivana od Križa⁹ upravo u duhu »otkrića« božanskoga transcendentnog, koje je u nama (ova nijekanja i nisu drugo nego izvrsna pomoć čovjeku, kako bi pročišćen u svojoj duhovnoj i duševnoj strukturi, postao sebi samome jasan i prisutan, što predstavlja jedan od zadataka i ciljeva kršćanske askeze). Danas nam se čini da upravo tu temeljnu pozitivnu istinu čovjeka — bića treba otkriti i braniti. Ponajprije ju treba otkriti kako bi uvijek na svjetlo dana izbijao nauk Crkve o aktivnoj prisutnosti Boga u čovjeku — *inhabitatio*¹⁰, potvrđujući time transcendentno dostojanstvo ljudske osobe. Zatim ju treba obraniti ne samo od kulturne površnosti već i od lakog »supernaturalizma« koji može stvoriti dojam da milosni, nikad prekinuti kontinuitet Božjeg odnosa prema čovjeku nije postojao¹¹.

Dakle »monoteistički« aspekt teološkog nauka o vjerničkoj odnošajnosti s Bogom i odgoja za tu odnošajnost u terezijanskom Karmelu valja razumjeti prvenstveno kao »osnovni« (temeljni) odnos »s božanskim« i ne smije izazvati sumnje prema »trojstvenom« putu i položaju u teologiji i duhovnoj pedagogiji terezijanskog Karmela. On je »monoteističko–odnošajni«, u smislu da »božansko« ostaje u temeljima čežnje za putem prema jedinstvu (sjedinenju), iako je proces njegova ostvarenja u osnovi trojstven: Bogu se dolazi kroz otajstvo Sina, snagom Duha i pozivom Oca.

3.2. Otajstvo — trojstvena prisutnost

U trojstvenoj teologiji Karmela dvočlani izraz *otajstvo–prisutnost* međusobno je neodvojiv. Otajstvo–prisutnost se naime, zbog čovjekove potrebe da razumije i razumljeno prihvati, u »spoznajno–integrativnoj« strukturi čovjeka obrađuje odvojeno, ili bolje rečeno susljedno: slijedeći, u prvome koraku, proces teološke spoznaje, potpomognut elementima analitičkog pologa, kao dužnika filozofskoga grčko–skolastičkog »humusa«, ali i signalima — svjetlima vjere koja dolazi od darovanog — objavljenog pologa; zatim, u drugome koraku spoznaje otajstva–prisutnosti, slijedi se put spoznaje–iskustva koji je posljedica djelovanja prisutnosti otajstva: iskustvena dakle spoznaja bitna je za cjelovito razumijevanje otajstva, o čemu nam svjedoči cijela Karmelska škola na čelu s Terezijom od Isusa i Ivanom od Križa.

Ipak, unatoč ovakvome odvojenom uvjetnom tretiranju, ovaj dvočlani izraz u praksi duhovnoga bogoslovnog života ostaje neodvojiv. Riječ je dakle o jednom pedagoškom pristupu karmelićanske teologije: pristup otajstvu je pristup živoj osobi, te je stoga on uvijek cjelovit pristup (spoznajno–iskustveni), i zato je jedinstven u svojoj biti, makar u svom procesu ostvarenja i bio susljedan. Čini nam se

9 Usp. 1 *Usp. 13*

10 O *inhabitaciji* u karmelićanskoj tradiciji, vidi L. Boriello, »Per una teologia trinitaria in versione carmelitana«, u: AA. VV., *Nav. dj.*, str. 12–14.

11 Usp. *Duhovni spjev 7*, 2–4; vidi i strofe: 4–5.

da ovakav pristup treba pripisati prvenstveno velikom poznavatelju otajstva, kao i praktičnih posljedica spoznaje otajstva za religiozno–vjerničko iskustveno opažanje, Svetom Ivanu od Križa: za njega je teologija način da se pojasni ono što se događa u odnošajnoj intimi ljudskog i vjerničkog bića, ukoliko je ono izazvano temeljnim dinamičkim principom duhovnog života, tj. teološkim trinomom vjere, ufanja i ljubavi. Taj isti put slijedit će se kroz kasnija stoljeća, tijekom kojih se teologija tretirala kao corpus sistematske (filozofsko–teološke) spoznaje svojstvene intelektualcima (apstraktna crta teologije). Nakon sv. Ivana od Križa »Karmelska škola«, pedagoški i metodološki, a rekao bih i sadržajno predvođena je — barem na najučuenijoj razini, iako, nažalost, i ne previše poznatoj u Karmelu, časnim slugom Božjim Ivanom od Isusa i Marije. Njegov traktat *Theologia Mystica*¹² sustavno je razvio upravo ovakav pristup.

3.3. *Isus Krist — cjelovit teološki sadržaj i odnos te egzemplarnost*¹³ puta

U trojstvenoj karmelićanskoj teologiji¹⁴ povijesno–dogmatska stvarnost Krista (Krist–čovjek–Bog) uzima mjesto iscrpnoga i u pristupu skoro isključivoga teološkog *sadržaja* s gotovo izričitom namjerom da se prijeđe na jedan dinamični teologalni *odnos*. Ovaj teološki sadržaj ne iscrpljuje se pukim prihvaćanjem onih istina vjere o Kristu koje su objavljene u Svetom pismu i utvrđene na ekumenskim koncilima (najviše onim kristološkim), već zahtjeva i teološko–vjernički prodor u otajstvo Krista što ga teologija, kao *riječ o Bogu*, izriče kroz pojmove koji tumače i osvjetljaju biblijsko–koncilski polog: teologija tako dobiva značajku znanosti o vjeri. U tom smislu treba tumačiti poznati stav svetog Ivana od Križa o Kristu kao Riječi izrečenoj od Oca u kojoj je Bog otkrio sve i više nema što otkriti¹⁵. Sva naša daljnja »otkrića« i razumijevanje Krista ustvari su stvar životnog odnosa koji se događa na razini vjere, a ostvaruje se kroz božansko–antropološku snagu bogoslovnih kreposti: vjere, ufanja i ljubavi. Ovakav prodor u otajstvo (Krista), jasno, nije objava u objektivnom smislu, ali jest nova spoznaja Krista, Oca i Duha, i to je novost za čovjeka vjere. U tom smislu kažemo da je iskustvo vjere put dubljeg poznavanja objave i smijemo reći subjektivni »rast objave«.

Razumjeti Kristovu ulogu u trojstvenom nauku Ivana od Križa znači razumjeti jezgru u kojoj se sve skriva. Ta jezgra je upravo Kristova ljudsko–božanska stvarnost: *Isus–Krist*, čovjek — Sin Božji. On, čovjek, kao *Sin* preuzima ulogu *ljudskog* puta, tj. nužnost da bude čovjek i *utjelovljuje se*, preuzima put *patnje* da bi pružio

12 Usp. *Theologia Mystica*, 2., str. 309: »Epistola nuncupatoria«, u kojoj piše: »Verum, cum de re hac mihi saepe cogitanti non disperandum videretur, iampridem clementissimi Dei et sanctorum Patrum auxilio — non meo quidem ingenio — fretus laboravi ut Theologia hanc in methodum quandam redigerem et caliginosae rei lucis nonnihil afferrem«.

13 Posebno evidentno u tzv. asketskim djelima Ivana od Križa (*Uspom* i *Tamna noć*): u kojima se afirmira potreba da se njemu pokori putem potpunog ogoljivanja.

14 Navodim samo predstavnike: Ivan od Križa, Terezija od Isusa (Avilska), Ivan od Isusa i Marije, Terezija od Djeteta Isusa i Svetog Lica, Elizabeta od Presvetoga Trojstva, Edith Stein...

15 Usp. 2 *Uspom* 22, 5.

svjedočanstvo o snazi grijeha i vjernosti koja ljubi, uspostavlja put *prijateljstva* s grješnicima i osobama koje su nepotrebne dominantnoj kulturi da bi se očitovala novost Kristova spasiteljskog univerzalizma i pouzdanja u otkupiteljsku snagu ljubavi. Upravo zbog ovoga Krist u trojstvenom nauku Ivana od Križa nije samo često spominjano savršeno mistično sjedinjenje koje se u njemu i po njemu ostvaruje s Ocem, već je važna i *ljudska istina* Sina Božjeg.

Odgajani na ovoj temeljnoj antropološkoj (ljudskoj) istini, evanđelisti će prvi, a zatim i Ivan od Križa, uspjeti u Kristu prepoznati ne samo *cjelovit* i potpun put svakoga čovjeka već i *istinu* u koju čovjek treba vjerovati i *život* koji treba živjeti i za kojim, kao za konačnom potpunosti svoga bića, treba čeznuti. S obzirom da zna kako se u isključivoj važnosti svoje cjelovitosti (put–istina–život) Krist ne može zamijeniti, duša koja čezne za autentičnim prelaskom na posvemašnju novost počinje tražiti to božansko blago prisutno među nama: »Ah, gdje se sakri, mili, dok mene plač i zlo na ništa svode? Ko jelen u čas tili ti rani me i ode, i krik moj tebi srca ne probode«¹⁶. Ova čežnja duše za Kristom toliko je *ljudska i božanska* da se ima pravo nazvati zaista sanjuanističkom¹⁷: s obzirom da je to njezina osnovna potreba (kao ljudskog bića i čovjeka vjere), pripada jednostavnoj biti čovjeka, a pronaći će ga samo snagom ljubavi u »Očevu krilu«, odnosno u »božanskoj biti«¹⁸. Da bi ga čovjek pronašao, nisu dovoljne naše (ljudske) intelektualne mogućnosti, a niti »njegova (Božja) priopćivanja i čini božanske prisutnosti, uzvišena i veličanstvena Božja priopćenja koje duša ima u ovome životu, sve to *u biti* nije Bog, niti ima kakve veze s Njim...«¹⁹ Potrebno je dakle prepustiti se onoj božanskoj moći koja djeluje u dnu ljudske duše, putem teologalne preobrazbe koja pretpostavlja čišćenje od svega što nije Bog. Potrebno je dakle na tom putu slijediti upravo evanđeosku kristolikost, jer je Krist u Ivana od Križa *očitovanje* božanske biti: on je jedini vidljivi Bog među nama, te što god Bog jest pokazao je u Sinu. Upravo dakle zbog svojega ljudskog posredovanja, čovještva, on je kao Sin Božji ne samo očitovanje nego i sama *prisutnost* te božanske biti, prisutnost koja postaje i stvara stvarnu mogućnost susreta i preobrazbe svih duša koje slijede put bogoslovnog hoda vjere, ufanja i ljubavi. Zahvaljujući odnosu duše s Kristom — prisutnošću Božje biti, duša pomoću bogoslovne ljubavi, dakle snagom božanskoga, uspijeva postati dionicom te prisutnosti i njezinim djelovanjem biti preobražena u istu prisutnost.

Skloni smo misliti da ova ljudska dimenzija božanskoga (prisutnost božanske biti u ljudskosti Krista) određuje i samu prirodu preobražajnog odnosa duše: ljubav. Božansko se u Kristu prvenstveno očituje kroz ljubav, pokazujući time da je upravo ljubav ono što u potpunosti i isključivo pripada Bogu. U tom smislu prije svetog Ivana od Križa evanđelist Ivan je zapazio veliku novost objave koja će odre-

16 Usp. *Duhovni spjev*, strofa 1.

17 U Karmelskoj teološkoj baštini već uvriježeni pojam »sanjuanizam« je hispanškoga jezičnog porijekla (san–Juan=sveti Ivan), a odnosi se na teološki pristup i nauk svetog Ivana od Križa.

18 Usp. *Ibid.* 1, 3.

19 Usp. *Ibid.* 1, 3.

divati svaki put duhovnog izrastanja koji teži biti kršćanski: Bog je ljubav (1 Iv 4, 8). Ova će istina imati ogromne posljedice ne samo za nauk svetog Ivana od Križa i svete Terezije od Isusa već i za cijelo kršćanstvo: ova Božja istina (ljubav) učinila se prisutnošću u Kristu koji zbog svoje ljudskosti postaje onaj koji u sebi omogućuje susret duše i Boga.

Glede Krista u kontekstu trojstvenog nauka, još jedan sanjuanistički element bez sumnje je neizbježna *progresivna spoznaja* Kristova otajstva i *funkcionalno korištenje* njegove egzemplarnosti na duhovnom putu. Ako s takvim gledištem slijedimo djela ovog Sveca, počevši od knjige *Uspona do Živog plamena ljubavi*, primijetiti ćemo jedan zasigurno zamjetljivi napredak; čak i ako ne znamo je li namjerno izložen u njegovim pretežito »asketskim« djelima (*Uspom, Tamna noć*), Krist se spominje sedamdesetak puta²⁰, skoro uvijek naglašavajući potrebu da se o njemu promišlja, da ga se poznaje i slijedi u njegovoj dimenziji *poništenja i patnje*: »densudez«, »vacio«, »cruz«, »renunciar«, »crucificado«²¹, itd. Svojim *Duhovnim spjevom* skoro da započinje novi pristup Kristu, pristup *ljubavi* s naglaskom na *zaručničku* blizinu njega i duše. Nije teško naći ove tekstove, skoro jedan za drugim, ponajviše u njegovim djelima pretežito mističnog karaktera: »esposo«, »esposa«, »trasformado«, »pechos«, »perfección«²².

Čini nam se da ovakva sanjuanistička pedagogija odgaja za misterij: bilo za misterij čovjeka, kao onoga koji je pozvan da milošću nadmaši sam sebe, uz potporu i primjer trpećega Krista, bilo za misterij Krista kao onoga koji je utjelovljenje i osobna manifestacija Božjega božanstva: ljubavi.

3.4. Duh Sveti — vođa puta i preobražajni sadržaj u trojstvenome jedinstvu

Smisao u kojem sveti Ivan od Križa koristi riječ Duh Sveti u kontekstu trojstvene teologije ponajprije je dinamički, tj. u odnosu je na kršćaninov hod prema sjedinjenju, te je stoga *iskustveno* obilježen. U tom smislu jedan je autor primijetio da je pneumatologija svetog Ivana od Križa pneumatologija *sui generis*, i da bi se mogla nazvati »pneumatopatija«²³. U osnovi ove konstatacije stoji njezin »teološki razvoj« koji definiramo kao iskustveni put potpunije teološke spoznaje: Duh Sveti je onaj kojeg naš Svetac susreće, prepoznaje i priziva kao duh Krista koji će ga *voditi* na putu k preobrazbi u ljubavi. Ova teološka spoznaja motivirana je, nastaje i vođena je vjerom koja se shvaća ne samo kao neki teološki sadržaj već prvenstveno kao božanska *sila* koja osobu vuče prema transcendentalnim prostorima i čovjeku otkriva obzor njegovih mogućnosti. Taj životni odnos između vjere, koja predstavlja jedan novi način spoznaje, koji nudi i podržava put, i iskustva koje sa-

20 Usp. *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Edición preparada por J. L. Astigarraga, A. Borrell, F. J. Martín de Lucas, Roma, 1990., natuknica: »Krist«.

21 Usp. *Ibidem*, 1S, 2S, 3S, 1N, 2N.

22 Usp. *Ibidem*, CB, arg. 2; 3, 5; 12, 2; 12, 3, itd.

23 Usp. G. Castro, glas: »Espíritu santo« u: *Diccionario de s. Juan de la Cruz*, uredio E. Pacho, Burgos, 2000, str. 558–582.

drži i potvrđuje Božju istinu, svoju potporu nalazi u Duhu, priznatom kao sigurnom vodi na trnovitom putu povijesti spasenja²⁴.

Kao što smo primijetili i u prethodnoj točki kada smo govorili o Isusu Kristu, i u odnosu na Duha Svetoga Ivan od Križa vrlo pažljivo slijedi razvoj kršćansko-duhovnog života, primjenjujući na svaku fazu odgovarajuću pomoć Duha Svetoga. Pozorni čitatelj ne smije propustiti prilično važnu činjenicu u sanjuanističkoj postavci kada je u pitanju vrsta božanske pomoći duši koja korača prema trojstvenom jedinstvu. Tako u djelima koja su uglavnom asketska (*Usp. Tamna noć*) imamo potrebu za pomoći Duha kao »jamca istine« (*Usp. Prolog 2*), a u stajanjima duše u kojima joj treba pojasniti smisao i poziv na kršćansku savršenost, bit će govor o evanđeoskom obraćenju zvanom »ponovno rođenje u Duhu« (*2 Usp. 5, 5*). To »ponovno rođenje u Duhu« nije ništa drugo doli dosezanje »sličnosti s Bogom« koja se sastoji od »čistoće duše« (*2 Usp. 5, 5*). U ovoj fazi puta uloga Duha bit će uloga »učitelja duše« (*2 Usp. 29, 1*). On pomaže duši da stvori i oblikuje susljedne riječi, pojmove i razmišljanja« (*2 Usp. 29, 1*). Upravo će Duh Sveti dušu osvijestiti da je dostojna biti »hramom Duha Svetoga« (*3 Usp. 23, 4*).

U odlučujućoj fazi intenzivnog pročišćenja, onoj koja se odvija u drugome dijelu *Tamne noći*, Duh ima zadatak pokrenuti temelje ljubavi kako duša ne bi izgubila motivaciju. To njegovo djelo bit će prepoznato kao *On sam* koje, kao plod, ima veličanstvenu preobrazbu koju Ivan od Križa sjajno opisuje u drugoj knjizi *Tamne noći 4, 2*.²⁵

Kako put prema jedinstvu napreduje tako se dakle profilira i vrsta pomoći Duha. *Tamna noć* je nesumnjivo veliki prijelaz, i to prvenstveno prolaz vjere. Njezina uloga bila je dobro ukorijeniti dušu u stvarnosti, odnosno u istini objave i odrediti egzistencijalne odnose s božanskim otajstvom preko sakramentalnog života i Riječi Božje. Taj *noćni* prijelaz pokazat će posljedično jedan drugačiji odnos duše s osobama Trojstva. A glede Duha, vjeru će gotovo zamijeniti snažan element ljubavi. Tako će *Duhovni spjev* i *Živi Plamen Ljubavi* biti puni upućivanja na odnos Duha i ljubavi: »Tu ljubav uzrokovanu letom ona naziva daškom jer se Duh Sveti, koji je ljubav, uspoređuje u Svetom pismu s daškom, jer je on nadisanje Oca i Sina«²⁶. U ovoj fazi puta on će imati ulogu »povećati ljubav u duši prema Zaručniku i potkrijepiti razvoj kreposti«²⁷, štoviše »*ljubavni plamen* je Duh njegovog Zaruč-

24 Usp. *Duhovni spjev* (B)15, 27 (njegova prisutnost u stvaranju); *Usp. Prolog 2*: Pismo je njegova riječ; *3 Usp. 2, 10*: Djevica Marija djelovala je uvijek po njegovim poticajima.

25 »... izišla sam iz svojeg slabašnog djelovanja i ljudskog načina na istinskiji saobraćaj s Bogom. Drugim riječima, moj je razum izašao iz sebe mijenjajući se iz ljudskog u božanski, jer ujedinjujući se s Bogom pomoću čišćenja, ne shvaća više po svojoj snazi ni po naravnom svjetlu, nego po božanskoj Mudrosti s kojom se je sjedinio. Moja je volja izašla iz sebe jer, združena s božanskom ljubavlju, ne ljubi više niskim načinom svojom naravnom snagom, nego silom i čistoćom Duha Svetoga; i zbog toga se više s Bogom ponaša na ljudski način. Pamćenje se je također preobrazilo u vječno doživljavanje slave. Konačno se sve sile i osjećaji duše, pomoću ove noći i pročišćavanja staroga čovjeka, obnavljaju užicima božanskog karaktera.«

26 Usp. *Duhovni spjev* (B), 13, 11.

27 Usp. *Duhovni spjev* (B), 17, 7.

nika, tj. Duh Sveti kojeg duša već osjeća u sebi ne samo kao plamen koji je sagorijeva i pretvara u nježnu ljubav već i kao vatru koja u njoj plamti i baca plamenove koji natapaju dušu slavom te je osnažuju božanskim životom«, a to znači da je novo stanje trojstvenog odnosa *ostvarena preobrazba*, odnosno da se već prešlo na jedan odnos koji je toliko božanski da bi se mogao nazvati unutarstvenim zbivanjem u ljudskoj duši.

3.5. Otac — unutarbožanska bit i cilj sjedinjujućeg puta

Veliki pedagog otajstva zajedništva, Ivan od Križa, otkriva važnost *blizine* duše Ocu, tj. razumijevanja naravi pripadajuće kršćaninu kao sinu Božjem. To je polazišna točka odnosa duša–Otac u kontekstu sanjuanističke trojstvene teologije²⁸: dostojanstvo »sinova« je naći se za istim stolom s Ocem. Njihova hrana »je nestvoren duh njihovog Oca«. Na putu pročišćenja, koje je tema *Uspona*, od izuzetne je važnosti pobuditi *povjerenje* duše u Oca. Zbog toga u trećoj knjizi *Uspona* 44, 4 Ivan od Križa govori o načinu spoznaje Oca i boravljenja s njim, a to je Isus koji uvodi u molitvu prisutnosti i nudi svoje učenje, imajući u vidu prvenstveno važnost povjerenja²⁹, koje je zapravo plod iskustvene vjere.

Sljedeći je korak ove sjedinjujuće pedagogije zapaziti odnos koji je *Isus imao* s Ocem³⁰: njegov je odnos bio odnos od kojega je on živio te ga je stoga zvao svojom »hranom«³¹. *Molitvena* sastavnica za Svetog Ivana od Križa, budući da je temeljna u odnosu Isusa s Ocem, jedna je od onih temeljnih sastavnica pomoću kojih se ostvaruje odnos između duše i Oca³².

U ovoj fazi sjedinjujućeg puta ili blizine Ocu, Ivan od Križa drži važnim stjecanje jedne druge zrelosti. Radi se o izgradnji *slike* Božje u čovjeku vjere i o načinu na koji zrela vjera susreće Boga. Budući da je i dalje riječ o putu pročišćavanja, on smatra odlučujućim uspostaviti onaj odnos duše s Ocem koji podučava Isus: »u duhu i istini«³³. Naš autor odmah navodi ključnu važnost za dušu da se taj odnos s Ocem ostvari samo u Kristu³⁴. To zahtijeva proces asimilacije (sličnosti) s Njim, a što se događa putem poništenja — omiljene teme *Uspona*³⁵.

Duhovni spjev ponajviše će otkriti duši cilj njezina sjedinjujućeg puta, mjesto skrivenosti Sina »u krilu Očevu«³⁶ — koje je *božanska bit*³⁷. Kako je Sin Božji jedina slava Očeva (CB 1, 5), Otac samo u njemu nalazi svoju radost; Ivan od Križa neće propustiti priliku da ovdje naglasi ono što je važno, a to je doseći sjedinjujuću

28 Usp. 1 *Uspon* 6, 2; 6, 3.

29 S eksplicitnom referencijom na Mt 6, 7–8.

30 Usp. 1 *Uspon* 13, 4.

31 Usp. Iv 14, 6.

32 Usp. 3 *Uspon* 39, 2; 44, 4. Riječ je o potpuno molitvenom kontekstu.

33 Iv 4, 21–24.

34 Usp. Iv 14, 6; 2 *Uspon* 7, 8.

35 Usp. 2 *Uspon* 7, 11; 26, 10.

36 Usp. Iv 1, 18.

37 Usp. *Duhovni spjev*(B) 1, 5.

ljubav³⁸ između Oca i Sina, tj. Božju bit. U ovoj fazi puta trojstvenog jedinstva, s posebnim naglaskom na Oca, terminologija korištena u svrhu opisa ostvarenja odnosa puna je ljubavne nježnosti: Otac vidi dušu preko Sina (Zaručnika) i Duha (ljubavi). Nije slučajno što u *Duhovnom spjevu* (B) 39, 5 i 40, 7 Ivan od Križa kao usporedbu za ono što se ostvaruje između duše i Boga, »ljubavno sjedinjenje«, koristi govor o *unutartrojstvenom* jedinstvu (39, 5).³⁹

Dakle odnos između Oca i duše duboko je *ljudski* (bliskost i povjerenje); bitno je *sinovski* jer se događa između Sina Božjeg koji prebiva u Božjoj biti, a ima i božanski karakter budući da je ljubav sjedinjujuća sastavnica i snaga jedinstva (Duh).

Na kraju, naglasak stavljam na *progresivnu pedagogiju* sjedinjujućeg puta koji praktički određuje kvalitete i sadržaj trojstvenog odnosa u svetog Ivana od Križa. Dakle zaključno, trojstvena teologija u Karmelskoj školi doima se kao jedno rastuće kretanje prema otkrivanju Božjega lica, te nema toliko elemente dogmatškog karaktera koliko onog *bogoslovnog*, odnosno odnošajnog. Ona je bitno izraz unutartrojstvenog zbivanja i ujedno ponuda ulaska u tu odnošajnost. Karmelska škola, osobito po Ivanu od Križa i Tereziji Avilskoj, nudi ovu teologiju kao put istinske preobrazbe čovjeka, to jest njegova stvarnog otkupljenja i spasenja. Tu ovaj teološki govor dobiva snagu povijesnospasenjske aktualnosti, te se ne treba toliko zaustavljati na pukom razglabanju teoloških elemenata koliko na stvarnom učinku te božanske odnošajnosti u čovjekovoj dubini u smislu stvaranja spasenjske novosti našega bića. Učimo tako prepoznati važnost činjenice Isusova čovječstva (kao prisutnosti božanskoga među nama), činjenicu Duha kao pedagoga i tvorca naše preobrazbe te ulogu Oca kao onoga koji poziva na otkrivanje duboke »srodnosti« koja se našim krsnim preporodom dogodila s njime.

38 Usp. *Ibidem*, 13, 11.

39 »Union de amor«. Usp. također *Živi Plamen Ljubavi* (B), Prolog 2.

The Trinitarian Theology of the Carmelite School

Jakov Mamić

Summary

I do not hesitate in the least to express the opinion that there exists a certain inadequacy in the bulk of studies on Carmelite spirituality with regard to the need for a more qualitative rational approach to these very difficult topics, but also with regard to the need for establishing their relationship with modern man's sensitivity to theological and cultural issues. Already in the first section of my paper I have gleaned the so-called »constituent« trinitarian elements of this great school of spirituality and have accentuated primarily the »intercommunionality« in which all theological research finds its ultimate meaning. This intercommunion is created through relationships which are in complete harmony with both the ontological reality of the human being and also with God who reveals himself for the sake of communion with man.

Namely, to transcend one's being is a basic human need, and it is precisely in the existence of this need that I discern the potential for the fulfillment thereof through the encounter of one's being with the divine being in relationships which transform. In the realization of this basic human need the intermediary activity of theological cognizance and the reality thereof play a vital role, and these occur in the course of one's studies or, generally speaking, through any other kind of theological research. Thus, owing to the fact that our being opens itself to intercommunion and expands its cognitive potential, the scope of our limitations increasingly diminishes, and our being simultaneously opens to new possibilities.

Discourse of relationality, which per se belongs in the category of the person, is applied to the monotheistic understanding of God in Carmel. For the moment, the trinitariness of God is abstracted, but merely categorially, only to be tackled again more intensively in the middle section of this study through an analysis of the Sanjuanist approach to the issue. It is interesting to note that »relationality« is the singularity of this great school even when concepts themselves do not denote the same, but rather are such that »relationality« — in the sense of the unifying dimension between God and man, which is characteristic of the trinitarian approach — is not even proper to them as is the case in speech about God. This theme is developed in the third section of the study.

Trinitarian relationality is dealt with more systematically in the fourth part of this research paper, with reference to a very detailed analysis of both the concepts and categories of the great Doctor of the Church, John of the Cross. The existential meaning of this relationality is the transformation of man.

Key words: trinitarian theology, Carmel, God, transcendence, union, being, theological virtues, John of the Cross