

---

# Objava kao ljubav

Novi poticaji za suvremenu teologiju iz Enciklike  
*Deus caritas est* Benedikta XVI.

Nicola Ciola, Rim

UDK: 231.74

241.513

262.131 Benedictus XVI, papa

Izvorni znanstveni rad

## 1. PREDGOVOR

Uključujem se u program Skupa koji je organizirao Katolički bogoslovni fakultet u Splitu s izlaganjem koje će se pozabaviti najavljenom temom, naime temom "Objava kao ljubav". Temi ne pristupam nekom strogom fundamentalno-teološkom metodologijom koja bi prezentirala neki posebni način shvaćanja Objave, primjerice, povijesnim horizontom, ili utemeljiteljskim, transcendentnim hermeneutičkim ili kontekstualnim modelima.<sup>1</sup> Moj je cilj puno umjereniji. Prigoda mu je objava prve enciklike Benedikta XVI. *Deus caritas est*, koja želi predstaviti sjaj kršćanske istine ljubavi refleksijom o traženju 'središta' same vjere. Vjera nije nekakva etička odluka ili neka velika ideja, nego susret "s jednim događajem, jednom Osobom, koja životu daje novo obzorje, a time i odlučno usmjerenje".<sup>2</sup> U središtu kršćanske vjere nisu nove ideje nego "utjelovljena ljubav Božja", Isus Krist koji utjelovljuje pojmove<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Određenu panoramu u ovom pogledu može se naći u studijama A. Sabetta, *Modeli di teologia fondamentale del XX secolo*, u: *Teologia fondamentale*, 1. Epistemologia, a cura di G. Lorizio, Città nuova, Roma, 2004., str. 341-405; G. Lorizio, *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativi-contestuale in prospettiva sacramentale*, u: *Teologia fondamentale*, 1. Epistemologia..., str. 407-454. Korisne su naznake u nedavnoj studiji M. Epis, *Rivelazione come storia. W. Pannenberg e C. Theobald: due modelli teologici a confronto*, u: *Teologia* 31 (2006.), str. 11-35.

<sup>2</sup> Benedetto XVI, *Lettera Enciclica Deus caritas est*, br. 1 (ubuduće DCe).

<sup>3</sup> DCe, 12.

i omogućuje otkrivanje sve novosti slike Božje koja se odražava u čovjeku kao slici; dakle, Bog-Ljubav je temelj, prospektivna točka i *tko* Objave. Istraživanjem upravo 'središta' kršćanske vjere, koje se sastoji u *Objavi kao Ljubavi*, moguće je ukazati na neke poticaje za teološku misao, a pažljivo čitanje papinske Enciklike veliki je poticaj za nastavak onoga što je, nakon II. vatikanskog, teologija započela ostvarivati sa značajnim uspjehom.

U izlaganju koje slijedi ne želim ulaziti u kontekstualne motivacije koje su dovele do ovoga papinskog dokumenta ni u sraz koji je on imao i ima u crkvenoj zajednici, i ne samo u njoj;<sup>4</sup> dostatno je pozvati se na Papine riječi, koje je izrekao dva dana prije objavljivanja Enciklike, a nalazimo ih u govoru što ga je izrekao prilikom Audijencije upriličene za Papinsko vijeće *Cor unum*, 23. siječnja tekuće godine.<sup>5</sup> Sam je Benedikt XVI. unaprijed pojasnio temeljne točke svoje Enciklike na sljedeći način: - vratiti riječ 'ljubav' "njezinom izvornom sjaju, da bi mogla osvjetljavati naš život i voditi ga na ispravan put";<sup>6</sup> "Moja je želja bila naglasiti središnjost vjere u Boga – u onoga Boga koji je preuzeo ljudsko lice i ljudsko srce".<sup>7</sup> Vjera je naime nešto vrlo konkretno, kriterij koji odlučuje o našem stilu života, vizija-shvaćanje koje nas transformira. Povezivanje tema 'Bog', 'Krist' i 'Ljubav' središnja su vodilja kršćanske vjere u nakani Benedikta XVI.

Enciklika *Deus caritas est*, koja je objavljena dva dana nakon toga, točnije 25. siječnja 2006., pažnjom se promatraču očituje, s jedne strane, kao sretno okrunjenje svega razvoja

---

<sup>4</sup> Za primarnu literaturu u ovom pogledu: Benedetto XVI, *Deus Caritas est. Enciclica, Commento di A. Scola*, Cantagalli, Siena, 2006.; L. Melina – C. A. Anderson (izd.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, 2006.; R. Fisichella, *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a 'Deus caritas est'*, Lup, Roma, 2006.

<sup>5</sup> Benedetto XVI, *Udienza concessa ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio 'Cor Unum'*, u: *L'Osservatore romano*, 23-24 Gennaio 2006., str. 5.

<sup>6</sup> Benedetto XVI, *Udienza concessa ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio 'Cor Unum'*, str. 5.

<sup>7</sup> Isto, str. 5.

najbolje suvremene teologije o *agapičnom rješenju* kristološkoga, trinitarnoga i antropološkoga otajstva, a s druge strane, na površinu iznosi nove poticaje za teološku znanost, koja sve više pokušava od načela ljubavi učiniti prospektivnu točku svojega istraživanja.

## 2. Koje je ime ljubavi?

Započinjem tvrdnjom da je, s metodološke točke gledišta, najvažniji vid Enciklike *Deus caritas est* to što shvaća ljubav u mnogoobličnosti izričaja, uvjetovanih različitim kulturalnim i religioznim kontekstima. Njezina se nakana da vrati sjaj kršćanskoj istini ljubavi stoga ne ostvaruje razdvajanjem ljudske od kršćanske ljubavi, jer prijedlog biblijske vjere u odnosu na istinu ljubavi ne treba gledati kao neku paralelu ili nužnu suprotstavljenost izvorno ljudskom fenomenu ljubavi. Naime, biblijska vjera "prihvaća svega čovjeka, zahvaćajući u njegovo traženje ljubavi da bi ga pročistilo i, otvarajući mu, istodobno, nove dimenzije".<sup>8</sup> Govoriti o 'ljubavi' znači dozvati u pamet riječ koja je tijekom stoljeća poprimila razna i različita značenja. Papa ne krije da ljubav između muškarca i žene predstavlja najuzvišeniji *arhetip* među svim oblicima ljubavi. Naime, u ovoj "jedno-dvostrukoj" ljubavi sudjeluju integrativni elementi između duhovne i tjelesne sfere, koji su jedinstveni u svojoj vrsti. Čini se da se tu nalaze sve označnice ljubavi, kao što su traženje sreće, komplementarnosti, uravnoteženosti, ali pitanje je: je li ljubav samo to ili se, naprotiv, ista riječ koristi za izricanje različitih stvarnosti? Koje je semantičko okruženje u kojem se stvarnost ljubavi može najpotpunije shvatiti? Ili, drukčije rečeno: *koje je ime ljubavi? (kako se ljubav zove?)*.

Očito, tu nije dostatna samo raščlamba izričajâ. Kada se ona provodi bez prikladne povezanosti s povijesnim kontekstima u kojima su se kulture nastavljale (primjerice, helenistička, rimska, kršćanska), upada se u shematizam od kojega se tek s mukom i polako oslobađalo. Tko bi danas mogao zastupati

---

<sup>8</sup> DCe, 8.

prilično ideološke teze o slijedu trilogije *eros-filia-agape* po dijalektičkoj shemi nadilaženja? Tko bi mogao zastupati prilično pojednostavnjenu suprotstavljenost *eros-agape*, gdje bi prvi pojam označavao čovjekov put Bogu, a drugi Božji put prema čovjeku? Ovdje se sigurno ne trebamo upuštati u iščitavanje obilne literature koja je dijalogizirala/polemizirala s tezama Andersa Nygrena iz njegova slavnoga i diskutabilnoga djela naslovljenog *Eros e Agape*.<sup>9</sup> U teološkoj literaturi posljednjih godina dobro su prihvaćeni sadržaji koje je nudila rasprava koja se razvila, i zato što se o ljubavi htjelo razmišljati na suvremen način, na temelju trinitarne i kristološke refleksije koja je u posljednjim desetljećima poprimila izvanredna produbljena.<sup>10</sup>

Prakticirana metoda dekodiranja izričaja ljubavi kao opće datosti koja treba daljnja razjašnjenja, a koristi se njome i Benedikt XVI. u Enciklici, čini se posebno prikladnom. Ona osobito ističe izvornost kršćanske poruke u odnosu na grčki i latinski svijet. Figura *erosa* kao privlačnosti muškarca i žene koja se ne rađa voljom i mišlju, nego se nameće ljudskom biću, konfigurira se kao zanos, nadilaženje razuma, participiranje na 'božanskoj ludosti'. *Eros* je čak prikazan kao božanska snaga koja rađa blaženstvo. U grčkoj klasici *Eros* je upoznao opasnost pobožanstvenjenja i u tom je smislu dehumanizirao ljudska bića. Ipak, što je paradoksalno, *Eros* nije bog. Platon ga je dobro protumačio u *Gozbi*, gdje je *Eros* po svojoj naravi *potreba, napetost prema nečemu* što nedostaje, želja zauzimanja i posjedovanja. *Eros* je težnja prema lijepom i dobrom, *trajni*

---

<sup>9</sup> A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB – Il Mulino, Bologna, 1971. (I. švedsko izdanje je iz 1930.).

<sup>10</sup> Sinteza je ponuđena u P. Coda, *L'Agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città nuova, Roma, 1994. Drugi razvoji na raznim stranama teološke i pastoralne refleksije dogodili su se u posljednjih dvadeset i pet godina, usp. za bitnu bibliografiju: P. Doni (ured.), *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale*, Gregoriana, Padova, 1986; Ati, *De caritate Ecclesiae. Il principio "amore" e la chiesa*, Messaggero, Padova, 1987; *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura del Pontificio Istituto Pastorale dell'Università Lateranense, EDB, Bologna, 1988.; A. Montan (ured.), *Il Vangelo della carità per la chiesa e la società*, EDB, Bologna, 1994.

*dinamizam*. Ne može biti bog, jer bogu ništa ne nedostaje od onoga što je lijepo i dobro. Isplati se čuti ključni odlomak iz Platonove *Gozbe* koji smo upravo spomenuli, gdje govori Sokrat u liku svećenice Diotime iz Mantinea:

“Ali onda što je [Eros], o Diotima?”

‘Veliki demon, Sokrate: naime, sve što je demonsko posrednik je između boga i smrtnika’.

‘Kakvu moć ima?’ upitah.

Ima moć tumačenja i donošenja bogovima onoga što potječe od ljudi i ljudima onoga što potječe od bogova: od ljudi molitve i žrtve, od bogova, pak, zapovijedi i nagrade za žrtve. I, budući da je u sredini između jednih i drugih, ostvaruje upotpunjenje, tako da je sve dobro povezano sa samim sobom’.

Njegovim djelovanjem nastaje svako proricanje, a također i svećeničko umijeće u odnosu na žrtve, inicijacije, vraćanja, svako čaranje i magija. Bog se ne miješa s čovjekom, ali djelovanjem ovoga demona, bogovi ostvaruju svaki odnos i svaki razgovor s ljudima, bilo da su budni bilo da spavaju. Tko je u tomu mudar, demonski je čovjek; tko je mudar u nečemu drugome, u umijećima i zanimanjima, običan je čovjek. Ti su demoni mnogi i različiti, a jedan od njih je Eros”.<sup>11</sup>

U ovomu Platonovu tekstu već su prisutni svi elementi koji će se poslije trajno vraćati u raspravi o *erosu*, u klasicima, i o *erosu-agapeu*, u kršćanskoj tradiciji. Odmah se uočava *posrednička* i *intermedijalna* uloga erosa, u smislu da je eros posrednik i sinteza suprotnih sila, posrednik između božanskoga i ljudskoga, između smrtnoga i besmrtnoga. Eros ima dvostruku narav koja je predstavljena metaforom o njegovu rađanju, a Platon je izvrsno pripovijeda. Eros je Penijin sin, dakle, personifikacija siromaštva i potrebe. Jednoga dana, kada su bogovi bili na gozbi da bi proslavili Afroditin rođendan, Penija dođe na vrata u nakani da prosi. Tako je uspjela zadovoljiti svoju želju da legne s Porosom, bogom koji

<sup>11</sup> Ovdje koristim izdanje Platone, *Simposio, Introduzione. Traduzione. Note e aparati* koje je pripremio G. Reale, Rusconi, Milano, 1993., 201D-203.

je personifikacija sredstava i sposobnosti postizanja onoga što se traži. Dvostruko Erosovo podrijetlo, od Penije i Porosa, pod okriljem Afrodite, koja predstavlja ljepotu, čini da je Eros utjelovljenje nedostatnosti i potrebe (majka), kao i životne energije (otac). To ga tjera da grčevito traži postignuća te da i dalje, i nakon što je našao traženo, čezne.<sup>12</sup> Platon još dublje opisuje posredničku narav koja je vlastita Erosu:

“Po svojoj naravi nije ni smrtnan ni besmrtnan, nego u istomu danu, katkada cvjeta i živi, onda kada uspijeva u svojim načinima, katkada pak umire, ali se zatim vraća u život zbog svoje naravi oca. Ono što priskrbi, brzo mu izmiče iz ruku, tako da Eros nije nikada ni siromašan, ni bogat”.<sup>13</sup>

Proučavatelji klasične filozofije, kao što je Giovanni Reale, profesor na Katoličkomu sveučilištu u Milanu, smatraju da Platon nije mogao na bolji način predstaviti sintetičku bipolarnu i dinamičku narav erosa, koji je shvaćen kao “uvijek rastuća težnja, na raznim razinama, za onim što je lišeno pozitivnoga (ali na neki način teži prema njemu) i što treba tražiti i postići, usvojiti (lijepo i dobro). U njegovu trajnom reproduciranju na različitim razinama, u ovoj svojoj dinamičko-bipolarnoj dimenziji, Eros jamči stabilnost i postojanost bića”.<sup>14</sup>

### 3. U POTRAZI ZA ‘OTKUPLJENIM’ EROSOM

Sučeljavanjem klasičnoga poimanja erosa i starozavjetnog biblijskoga gledanja, a zatim i kršćanskoga poimanja ljubavi,

---

<sup>12</sup> Platone, *Simposio*, 203CD.

<sup>13</sup> Platone, *Simposio*, 203E.

<sup>14</sup> G. Reale, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, in: Agostino. Amore Assoluto e 'Terza Navigazione'. Commento alla Prima Lettera di Giovanni, dieci discorsi e del Commento al vangelo di Giovanni, secondo discorso, Introduzione. Traduzione note e aparati di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000., str. 21. Iste ideje preuzima G. Reale u svojoj studiji *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel 'Simposio' di Platone*, Bompiani, Milano, 2005., str. 174-178. Sve je važna i dobro odmjerenja studija.

otkrile su se duboke različitosti, a katkada i otvorene suprotstavljenosti među njima. Različitost je u 'relativnom' karakteru erosa, u njegovu još uvijek parcijalnom značenju, u njegovoj potrebi za totalitetom koji sâm sebi ne može dati. U ovomu smislu bilo bi pogrešno tvrditi da je Stari zavjet odbacio eros kao takav. Vjerojatno je stigmatizirao njegovu razornu prevrtljivost, njegovo izopačeno pobožanstvenjenje koje može dovesti do dehumaniziranja ljudskih bića. To se dogodilo zbog vjere u jednoga Boga i Gospodina koji ne podnosi druge apsolute. Suprotnost između biblijskoga gledanja na ljubav i gledanja na eros odigrala se, dakle, više na području pobožanstvenjenja, koje lišava eros njegova dostojanstva, u njegovoj dehumanizaciji, a ne na području simboličkoga značenja o trajnom 'vraćanju' koje eros krije. Između ljudske i božanske ljubavi, naime, postoji značajan odnos. Ljubav traži totalitet, vječnost, ono veće i transcendentno, što nadilazi kontingenciju. Ako je ljubav isječak vječnosti u sadašnjosti, mora tražiti te visine i živjeti od te beskonačnosti. Tako značajan cilj uzdiže ljubav iznad njezine instinktivnosti i kao pravu veličinu prihvaća "disciplinu", "čišćenja", "dozrijevanja", "ozdravljanja". Eros, naime, sigurno nije trenutačno zadovoljstvo, nego "anticipirano iskustvo vrhunca egzistencije, onoga blaženstva kojemu teži cijelo naše biće".<sup>15</sup> Ukratko, *eros treba otkupljenje*. Kvalitativni skok između antičke misli i biblijskog gledanja ne stoji u prijeziru erotičke sfere u korist, kao što se nekoć površno govorilo, duhovne sfere, nego u traženju dubljega značenja samoga erosa. To samo po sebi još nije dostatno. Treba težiti uravnoteženosti između materije i duha, tijela i duše. Eros se treba otvoriti ljubavi kao uravnoteženosti, sintezi, sposobnosti darivanja i integralnoga rasta. Navodeći *Pjesmu nad pjesmama*, Benedikt XVI. u svojoj prvoj enciklici vrlo vješto pokazuje kako je ljubav između muškarca i žene upravo na lingvističkoj razini izražena dvjema različitim riječima *dodim* i *ahahà* (što Septuaginta prevodi na grčki kao *agape*). One istodobno označavaju, prva, neograničenu ljubav i ljubav u potrazi, a druga, otkriće

---

<sup>15</sup> DCe, 4.

drugoga, brigu oko drugoga i za drugoga.<sup>16</sup> To je ljubav koja je sposobna ići iznad sebe, koja se brine za drugoga, koja je spremna na žrtvu, na davanje svega svoga života, to je isključiva ljubav, ljubav “zauvijek”, usmjerena na vječnost, to je “ekstaza”. Ovdje papinska Enciklika nudi važan poticaj i za kulturalno nadilaženje suprotstavljenosti eros/agape, a ostalo trebaju učiniti teološka i antropološka refleksija. Očito je da suprotstavljenost nije lingvistička poteškoća, ako je istinito, a jest, da su antička i srednjovjekovna kršćanska tradicija često koristile eros pri opisu ljubavi koja se doživljava u mističnom životu. Božji zagrljaj nuka čovjeka da ekstatički izađe iz sebe, da ga povede prema neizrecivu jedinstvu sa sobom.<sup>17</sup> Nalazimo se pred pitanjem koje sigurno nije samo nominalno: budući da je bit kršćanstva usko povezana s temeljnim životnim odnosima ljudskoga bića, ljubav koja dolazi od Boga (agape) i ona koja polazi od čovjeka kao traženje i želja (eros) “ne mogu biti potpuno odijeljene jedna od druge”.<sup>18</sup>

#### 4. AGAPE KAO IZVORNA ISTINA EROSA

Razlog svemu tomu neupitno stoji u novosti biblijskoga Boga koji se predstavlja kao Jedan i Gospodin, koji stvara i provida za svoja stvorenja. Njegova apsolutna jedincatost i transcendentnost čine Objavu koja se događa u povijesti razlikovnom točkom u odnosu na druge religiozne i filozofske koncepcije starine: sva kozmička i ljudska stvarnost potječe od Boga, a On - ovdje je druga novost - ide tako daleko da ljubi svoja stvorenja. Biblija ne samo da govori o ljubavi koja nije različita od ljudske, nego omogućuje da ljudska ljubav postane ikona neizmjereno veće Božje ljubavi. Otkrivaju se nova obzorja,

---

<sup>16</sup> *DCE*, 6.

<sup>17</sup> Usp. G. Salmeri, *Eros: l'ambiguità e il dramma dell'amore*, u: L. Melina - C. A. Anderson (izd.), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica 'Deus caritas est' di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, 2006., str. 59-68, gdje su među ostalim uspoređena, u kontrapunktu, poimanja Platona i Origena, Rikarda od sv. Viktora i Tome Akvinskoga.

<sup>18</sup> *DCE*, 7.



koja su sigurno nezamisliva unutar antičke kulture, gdje je, s Aristotelom, božanstvo samodostatno, čak može biti ljubljeno, ali sigurno ne ljubi, jer samo pokreće stvarnost kao Nepokretni pokretač koji nije pokrenut ni od koga.<sup>19</sup> Ni Platonovo poimanje erosa, premda u *Dijalogu Gozba* ima nesumnjivu evokativnu privlačnost, posebno ondje gdje se govori o 'ljestvici ljubavi',<sup>20</sup> ne doseže vrhunce biblijske objave. Postizanje ljepote u sebi, kojoj u platonskoj viziji teži eros, obilježeno je zauzimanjem, osvajanjem i uvijek većim posjedom. U erosu, kako ga opisuje Platon, odsutna je dimenzija dara. On je više plod postignutoga objekta.<sup>21</sup> Upravo u tom *darivanju* otkriva se velika novost biblijskoga Boga, tako da je u Prvoj Ivanovoj poslanici Božja bit poistovječena s *agape*. Samo je objava shvaćena kao povijest mogla posredovati tu veliku novost. Ako ostanemo na pragu Staroga zavjeta, uočavamo da se upravo odnosnost Bog-čovjek, kao osobni, izborni, opraštajući i nezasluženi Savez, izražava kao neodoljiva čežnja. Hošeine i Ezekijelove "snažne erotske slike", kao i one iz *Pjesme nad pjesmama*, koriste se za izražavanje ljubavi Božje u metaforici zaručništva i braka, dok se slike o preljubu i prostituciji koriste za prokazivanje idolatrije i izdajničkoga ponašanja naroda.

Ovdje se otvara nečuvana perspektiva kojom se treba pozabaviti, ne samo na lingvističkom planu. U Bibliji se kao *agape* pretežito imenuje ljubav kao darivanje, kao nezaslužena i osobna žrtva sebe, ali, kao što možemo vidjeti u starozavjetnoj literaturi, poimanje Boga koji ljubi, koji je strastven i koji ne prestaje tražiti svoja stvorenja, izražava također temeljnu istinu Biblije. Posve su odvažne i duboko istinite tvrdnje enciklike *Deus caritas est*: "On [Bog] ljubi i ta ljubav može bez

<sup>19</sup> DCE, 9: "Božanska moć koju je Aristotel, na vrhuncu grčke filozofije, pokušavao uhvatiti svojom refleksijom, potvrda je za svako biće, objekt je želje i ljubavi kao ljubljena stvarnost ovo božanstvo pokreće svijet, ali ono samo nema potrebu ni za čim i ne ljubi, samo je ljubljeno."

<sup>20</sup> 'Ljestvicom ljubavi' stiže se do posljednje plodnosti Lijepoga u sebi. Usp. studiju G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel 'Simposio' di Platone*, cijelo XII. poglavlje (str. 212-221).

<sup>21</sup> Pozornu usporedbu između platonškoga Erosa i kršćanske ljubavi kao apsolutnoga darivanja napravio je G. Reale, *Il concetto dell'amore e della croce...*, str. 25.37.

daljnega biti kvalificirana kao eros, koji je ipak u svojoj biti i *agape*";<sup>22</sup> "Božji eros za čovjeka ujedno je i potpuno *agape*... Eros je maksimalno oplemenjen, ali istodobno i pročišćen spajanjem s *agape*".<sup>23</sup> Ukratko: proročki navještaj u Staromu zavjetu svjedoči da ljubav Božja nosi oznaku erosa, u smislu da se predstavlja s oznakama strastvenoga Božjega traženja u odnosu prema čovjeku.

## 5. NEČUVENI REALIZAM UTJELOVLJENE LJUBAVI

Još uvijek nismo došli do središnje i odlučne točke. Apsolutna novost ponuđena je u činjenici da se ljubav Božja očitovala u Isusu, koji pojmovima daje meso i krv. On je nečuvena stvarnost Božje ljubavi, koja nikada nije predvidiva. Ta je činjenica nevjerojatna za stare kulture i religije. Ono što i danas u određenim tipovima religioznosti predstavlja poteškoću, odnosno utjelovljeni i stvarni Bog u kojemu je apsolutno spasenje, snaga je koja paradoksalno i nezaustavljivo određuje kršćansku vjeru. Ovdje se pojašnjava staro lingvističko pitanje o prevlasti *agapea* nad *erosom*, za koje je papinska Enciklika ponudila mudra tumačiteljska rješenja.<sup>24</sup> *Agape* nije apstraktan pojam. Postala je primaran način izricanja ljubavi, jer je posredovala vrlo konkretan oblik ljubavi koju je Isus utjelovio sve do napuštenosti. Jedino i samo taj događaj dao je ljubavi značenje darivanja, a ne obrnuto. Slika o probodenom Kristovu boku (Iv 19,37) postaje prvotni simbol njegove ljubavi za nas. Zbog toga se kontempliranjem te ljubavi, koja se dariva do prolijevanja krvi, dolazi do određivanja identiteta ljubavi.<sup>25</sup> Samo u Njemu i za Njega shvatljiva je definicija Prve Ivanove

---

<sup>22</sup> DCe, 9.

<sup>23</sup> DCe, 10.

<sup>24</sup> U tom smislu DCe, 9 bilješka 7, je mogla navesti primjer Pseudo-Dionizija iz njegova poznatoga djela *O božanskim imenima*, gdje je Bog istodobno nazvan eros i *agape*.

<sup>25</sup> Kontemplacija Kristova otvorenoga boka bila je upravo polazište enciklike *Deus caritas est* (br. 12).

poslanice: *Ho theos agape estin, Deus caritas est* (1 Iv 4,8), što bi inače moglo biti neka apstraktna formula. U odnosu na utjelovljenu ljubav, u papinskoj se Enciklici dvaput govori “o okretanju Boga protiv sebe samoga”,<sup>26</sup> “o njegovoj ljubavi protiv njegove pravednosti,” što je pomireno u otajstvu križa.<sup>27</sup> Bez sumnje, nalazimo se pred vrlo hrabrim i u određenim crtama novim izričajem učiteljstva o otajstvu darovane Ljubavi. Koliko takva postavka može biti dragocjena za teološku refleksiju (a u određenim crtama već jest), govorit ćemo kasnije.

Ima i nešto više. Otajstvo darovane Ljubavi, kontemplirano u slici probodenoga boka, trajno se uprisutnjuje u Euharistiji. Isusova žrtvena ljubav tu postaje razlomljeni kruh. Prava hrana za ljude nije više vječni *Logos*, shvaćen kao mudrost, nego *Logos* koji je za nas postao hrana. Utjelovljeni *Logos* ne dolazi k nama statički: uključeni smo u dinamiku njegova darivanja,<sup>28</sup> odnosno mi sami postajemo i sami sebe činimo darom za bližnjega.

Paradoksalna logika Utjelovljenoga, koja se sastoji upravo u objavi razdavajuće ljubavi, koja se očitovala u povijesti, upada u oči u odnosu na antičku kulturu. Takvu izazovnost ima zbog načina shvaćanja lika Posrednika. Imma jedan odlomak u Platonovoj *Gozbi*, koji smo gore naveli, a koji na svoj način postaje upečatljiv za shvaćanje novosti kršćanstva ‘sub contraria specie’. Diotima iz Mantineje kaže Sokratu: “Bog se ne miješa s čovjekom, ali djelovanjem ovoga demona [Erosa], bogovi imaju svaki odnos i svaki razgovor s ljudima, bilo da su budni bilo da spavaju”.<sup>29</sup> Kršćanski Bog-Agape nije posrednik ili demon kao Eros, koji se ne dostoji miješati s ljudskim, nego je Bog koji je postao Čovjekom u Kristu i koji pomiruje u sebi svijet. Isus dolazi odozgo, od Boga, i u svemu je jednak ljudima, osim u grijehu; On je Bog ali, utjelovivši se, postao je ‘bližnji’,<sup>30</sup> kako tumači sv. Augustin.

<sup>26</sup> *DCe*, 12.

<sup>27</sup> *DCe*, 10.

<sup>28</sup> *DCe*, 13.

<sup>29</sup> Platone, *Simposio*, 201D-203.

<sup>30</sup> Tako snažan izraz koristi Augustin u egzegezi 1 Kor 12,26-27. Tako Doktor ljubavi opravdava izraz ‘Cristus totus’: Kristova ljubav stvara nerazorivi

Presveto je Trojstvo ponor ljubavi, ali je spoznajno dostupno po stvarnosti utjelovljenja. Zahvaljujući samo tom načelu moguće je ispravno tumačiti 1 Iv 4,8, gdje se kristologija i trinitarno obzorje prožimlju.

## 6. KOJI SU POTICAJI ZA SUVREMENU TEOLOŠKU REFLEKSIJU?

Bez sumnje, među najuočljivijim zaslugama Enciklike *Deus caritas est*, mogu se istaknuti sljedeće datosti: a) vraćanje sjaja kršćanskoj istini ljubavi kao središtu vjere; b) doprinos teološkom razjašnjenju odnosa *eros-agape*, usmjerujući kršćansku novost Boga-Ljubavi na događaj Utjelovljenja (sa sjajnim otvaranjem prema Euharistiji); c) sučeljavanje s kulturalnim kontekstima koje omogućuje nadići stare i nove predrasude, kao što je predrasuda o kršćanstvu kao neprijatelju tjelesnosti.

Ovdje želim naglasiti poticaje koje ovaj Dokument nudi današnjoj teološkoj refleksiji. Prije nego prijeđem na njihovo objašnjenje, treba zabilježiti da je Enciklika, kako na lingvističkoj, tako i na sadržajnoj razini, dolazište i izraz najboljih postignuća suvremene teologije. Istodobno, pak, ona se postavlja kao poticaj i prijelaz između prijeđenoga puta i otvorenih prostora za daljnja istraživanja. Ovdje odmah želim upozoriti na dvije točke koje ukazuju na put koji je prijeđen i koji još treba prijeći da bi tvrdnja o 'agapičnom načelu' postala uvjerljiva.

### 6.1. Točke slaganja (konvergencije)

Prije svega, treba uzeti u obzir obnovu kristologije. Povijest Isusa iz Nazareta kao polazište i središnja važnost otajstva *progezistencije* koje kulminira u Uskrsnuću, omogućili su ono *agapično rješenje* kristološkoga otajstva, koje unosi mnoga

---

vez između glave i udova, te je nemoguće ljubiti jedno bez drugoga. U tom pogledu usp. članak R. Dodara, koji će uskoro biti objavljen, "*Deus caritas est*" nella *esegesi agostiniana della 1 Iohannis*, u: Lateranum 73 (2007).

dobra u teologiju. Razapeti, iz čijega probodenoga boka istječu krv i voda (Iv 19,37), središnja je i prospektivna točka za kontempliranje istine Božje Ljubavi kao spasenja za čovjeka. To kristološko polazište omogućuje shvatiti što je otajstvo Agapea kršćanskoga Boga (to je bilo i polazište enciklike *Deus caritas est*<sup>31</sup>), tako da je od sada unaprijed nemoguće zasnovati bilo kakav govor o Bogu bez ove čvrste točke. U 'pro-egzistentnom' Isusovu ponašanju očitovala se 'Božja pro-egzistencija': Isus je ljubio ljude istom ljubavlju kojom je ljubljen od Oca: "Kao što je Otac ljubio mene tako i ja ljubim vas" (Iv 15,9). Njegovo *sinovsko biće* susrećemo: u njegovu iskustvu molitve koju upravlja Ocu-Abbà, u ljubavi i posvemašnjem darivanju najmanjima i siromašnima, u slobodnom i dragovoljnom prihvaćanju muke i smrti koje su tomu oprečne. Tu postoji savršeni sklad između Isusa i Oca, recipročno zajedništvo koje ne razbija *mysterium crucis*, nego ga očituje kao otajstvo duboke ljubavi: Njegovo 'biti' i njegovo 'ljubiti' jedna su ista stvarnost.

Polazeći upravo od Isusove pro-egzistencije, ponovno se moglo pisati obnovljeno poglavlje o *ontologiji Krista*, ali nije se stalo na toj točki. Novo svjetlo obasjalo je i treba još obasjati soteriološki govor. I on se sve više nameće kao govor u agapičnom smislu. U tomu je teologija posljednjih desetljeća prešla značajan put, ali smatram da još mnogo toga treba učiniti, osim na razini teološkoga istraživanja, isto tako i na razini komuniciranja vjere, koja katkad ostaje u opasnim kratkim spojevima. *Načelo ljubavi* trebat će se nametnuti ne samo kada se govori o otkupljenju na križu, za što inicijativa potječe od Boga koji daruje svojega Sina, nego treba uznapredovati nova vizija koja bi na jasniji način uspjela osloboditi područje govora o 'zadovoljštini' i 'okajavanju' kao preduvjetu primjene milosrdne Božje ljubavi. Aludiramo na figuru *trinitarne soteriologije agapea* koju nam Isusov povijesni život očituje kao 'ekstazu' vječnoga uzajamnoga i interpersonalnoga darivanja Ljubavi Božje u vremenu, ljubavi koja dragovoljno postaje ljubav za čovjeka.<sup>32</sup> Promjena perspektive u odnosu na prošlost

<sup>31</sup> DCe, 12.

<sup>32</sup> M. Bordoni, *La dimensione della carità nella cristologia e nella teologia trinitaria*, str. 91.

ne dokida hamartološku perspektivu, odnosno perspektivu solidarnosti s grješnim svijetom koji je razapeo pravednika, nego hamartologiju odčitava u agapičnomu smislu.

Nakon II. vaticanskoga poduzeti su značajni naponi na sustavnoj razini kako bi se preokrenuli određeni soteriološki izričaji i ponudila teologija otkupljenja kao soteriologija agapea. Drago mi je prisjetiti se ovdje djela Bernarda Sesbouéa i Marcella Bordonija, koji će zadugo ostati nezaobilazno uporište,<sup>33</sup> ali i naznačiti da puno toga još treba učiniti u istraživanju mnogih historiografskih čvorova na biblijskoj, patrističkoj i povijesno-sustavnoj razini, kako bi ovi novi mentaliteti postali zajednička baština, posebno u izražavanju vjere u različitim kontekstima. Bilo bi značajno, primjerice, istraživanje koje bi potvrdilo – od strane teološko-praktičnih znanosti – koliko je izričaj koji posreduje ova nova dostignuća ušao u katekizme i u pastoralnu praksu.

Treba uzeti u obzir i jedan drugi element. Polazeći upravo od usredotočenosti na pripovijedanje povijesti Isusa iz Nazareta i na temu njegove pro-egzistencije, drugačije se gradi i govor o Trojstvu. Suvišno je u tom pogledu podsjećati na već ostvareni put odnosa između pashalnoga događaja i trinitarnoga otajstva. Tu bi trebalo dozvati u pamet mnogostruka slaganja koja idu od Von Balthasara do Durwella, od Kaspera do Bordonija, da spomenemo samo važnije među katoličkim teolozima koji su se bavili tom temom. Prilično je produbljen odnos između Isusove pro-egzistencije i trinitarnoga korijena njegova prakticiranja agapea, ali puno toga još treba učiniti, posebice u tumačenju posljedica svega toga u svim granama teologije na spekulativnoj razini. Ostaje činjenica da više neće biti moguće zasnovati govor o Trojedinomu Bogu, o otajstvu Agapea, a da on ne polazi od otajstva Utjelovljenoga i njegove kenoze (opljene).<sup>34</sup> Otajstvo probodenoga srca sakrament je trojstvene

---

<sup>33</sup> B. Sesboué, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.; M. Bordonì, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. III. Il Cristo annunciato della Chiesa*, Herder-PUL, Roma, 1986. (Upućujemo na I. odjeljak).

<sup>34</sup> Tako se jasno izrazio Ivan Pavao II. u Enciklici *Fides et ratio*, 92: "Pravo središte njezine refleksije (teološke) bit će, stoga, kontempliranje otajstva

ljubavi. Isusovo darivanje svakom ljudskom biću proizašlo je iz dara jednoga Drugoga, naime od Oca koji se Njemu darovao. U kopljem probodenom boku rođeno je ono unutarnje otvaranje ljudskoga srca provalom trojstvene ljubavi u njemu. Može se tako govoriti o *kenotičkoj pro-egzistenciji* koja nije samo znak negativnosti uzrokovane ljudskim grijehom, nego je pozitivan znak bezgranične trojstvene ljubavi.

Jedna nit koja se pokazala posebno plodnom u istraživanju posljedica svega toga za razvoj teološkoga govora, i ne samo njega, bio je projekt *trinitarne ontologije*. Ona je već započela s nekim autorima s kraja devetnaestoga, prisutna je u čitavomu dvadesetomu stoljeću,<sup>35</sup> a bliže nama, predlagao ju je K. Hemmerle,<sup>36</sup> a u Italiji uporno provodio P. Coda.<sup>37</sup> Radi se, polazeći od pashalne hermeneutike, o obzorjima koja se otvaraju za proučavanje trojstvenoga života u sebi, koji se potom participira životu ljudskih stvorenja. Sva novost početne intuicije i projekta koji se provodi u činjenici jest da ontologija nije samo pretpostavka kršćanskoga govora o Trojstvu nego samo Trojstvo, shvaćeno u svjetlu otajstva pashalnoga darivanja, baca svjetlo na otajstvo povijesti i samoga bića. Tako su ovi posljednji (povijest i biće) osvijetljeni stvaralačkim darivanjem što ga ostvaruje Trojstvo i objavljeni kenozom uskrsnoga jutra.

---

samoga Boga, jednoga i trojstvenoga. Ovomu se pristupa reflektirajući o otajstvu utjelovljenja Sina Božjega... Prvi zadatak teologije, u ovom obzorju, postaje shvaćanje Božje kenoze, pravoga velikog otajstva za ljudsku pamet, kojoj se čini neodrživim da patnja i smrt mogu izraziti ljubav koja se daruje a da ništa ne traži kao nadoknadu.”

<sup>35</sup> Rekonstrukcija tog smjera može se vidjeti u L. Zak, *Verso una ontologia trinitaria*, u: P. Coda – L. Zak, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città nuova, Roma, 1998., str. 5-25.

<sup>36</sup> K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città nuova, Roma, 1996. Radi se o drugom obnovljenom i proširenom izdanju u odnosu na prvo izvorno njemačko izdanje. U ovom sadašnjem nalazi se i dodatak spisa *L'uno distintivo - note sull'interpretazione cristiana dell'unità* (str. 81-110).

<sup>37</sup> P. Coda, *Quali prospettive per un pensare trinitario?*, u: P. Coda – A. Tapken (izd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città nuova, Roma, 1997., str. 9-17.

Sigurno, ove perspektive trebaju biti trajno potvrđivane i podupirane 'umreženjem' – da upotrijebim informatički izričaj – koje ih navezuje na biblijsku, povijesnu i dogmatsku tradiciju, da bi se mogla utvrditi njihova čvrstoća i kompatibilnost s velikom crkvenom tradicijom. U tom smislu treba još mnogo toga učiniti.

## 6.2. Pomiriti i integrirati tradicije

Rješenje kršćanskoga otajstva u agapičnom ključu nije današnje otkriće. U tom smislu mogu se dozvati u pamet različite niti teološke tradicije. One, međutim, nisu uvijek ušle u sastav zajedničke baštine, pa će trebati vrjednovati određene učinke, integrirati tradicije i katkad ih uzajamno pomiriti jer - kako je tvrdio De Lubac – "pohvala nekoga grčkoga Oca nije usmjerena protiv latinskih otaca; neko patrističko djelo nije usmjereno protiv skolastike; proučavanje duhovnoga smisla Pisma ne uključuje obezvrjeđivanje znanstvene egzegeze".<sup>38</sup> Područje rada pred kojim se nalazimo još je vrlo široko. Trebat će sondirati one prostore koji su ostali otvoreni da bi *načelo ljubav* moglo izroniti kao središte refleksije o vjeri. Donosim tri upečatljiva primjera da bih pokazao kako različite tradicije treba integrirati i vrednovati na skladan način.

a) Prva tradicija, koju treba pomiriti s cjelinom filozofske i teološke refleksije, jest augustinska. Produbljenom raščlambom historiografskoga vida, čini se da sva baština agapične misli sv. Augustina nije bila vrednovana, a još manje integrirana s drugim teološkim tradicijama. Vrhunac augustinske misli o ljubavi kulminirao je u trojstvenomu otajstvu (*Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*<sup>39</sup>), u njegovu tumačenju. Augustin međutim, što je paradoksalno, za neke predstavlja više zapreku negoli izvor agapične baštine. Kako je moguće da je Augustin, Doktor ljubavi, postao izvorištem vrlo uočljive nesreće, naime

---

<sup>38</sup> H. De Lubac, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano, 1992., str. 175.

<sup>39</sup> Augustin, *De Trinitate*, VIII, 12.14.



zaokretanja govora o Bogu u supstancijalističke termine? Nije li time unutarnji dinamizam Božjega otajstva stoljećima ostao nepopravljivo kompromitiran? Je li sv. Augustin doista uzrok sterilizacije trinitarnoga istraživanja koja je (sterilizacija), po nekima, stoljećima ostala na snazi? Nije li se, ipak, više radilo o tumačenju (čitanju) njegove misli, koje ju je zatvorilo u skolastičku shemu, koja je za njega doista uska, štoviše, uopće ga ne predstavlja?<sup>40</sup>

Pozornije istraživanje augustinskoga nauka dovelo je do većega vrjednovanja *trojstvenih odnosa*, tako da se Boga može shvaćati istodobno kao *Najuzvišenije biće*, ali i kao Odnos. Odnos je *su-bitan razumijevanju* Boga kao što su to *njegova jednota* i jedincatost; odnos se više ne shvaća kao nešto *akcidentalno* s obzirom na Boga, nego ga treba primijeniti i na vječni i nepromjenljivi Bitak samoga Boga. Plodnost ove intuicije vrlo je učinkovita sve do današnje obrade prave pravcate *metafizičke Ljubavi*. Isto se može reći i za pojam 'osobe' koji je Augustinu sam po sebi uvijek predstavljao određenu poteškoću u primjeni na nauk o Trojstvu (gdje se, po njemu, ne može tvrditi *apsolutna vrijednost*, budući da je temelj nauka o Trojstvu u pojmu *odnosa*). Upravo je ta poteškoća, što je paradoksalno, poslužila napretku u savršenijoj formulaciji pojma osobe, što se dogodilo u Srednjemu vijeku. Genijalan doprinos sv. Tome Akvinskoga bio je u tomu da se *osobu*, u odnosu prema trinitarnom otajstvu, definiralo kao *subzistentnu relaciju*. Ostajući vjeran nauku sv. Augustina, sv. Toma je pokazao da, ako termin *relacija* označava individuirajući element koji razlikuje osobu, termin *subzistentan* ističe apsolutnu ontološku poziciju koja i dalje karakterizira ovu stvarnost. *Modum substantiae* postaje ne samo prikladan izričaj nego on doista prenosi realnu stvarnost.<sup>41</sup>

Kao što se može vidjeti, put koji još treba učiniti je velik. Tiče se, između ostaloga, vrjednovanja psihološke analogije,

<sup>40</sup> A. Trapé, *Opere di Sant' Agostino. Introduzione generale a Sant' Agostino*, a cura di F. Monteverde, Città nuova, Roma, 2006., 177 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

<sup>41</sup> Sv. Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

ali, općenito, bez bogatstva Augustinove *analogije ljubavi*, suvremena bi trojstvena teologija, iščitavana u agapičnom smislu, ostala prilično sterilna.

b) Drugi je primjer, još uvijek na tragu augustinske baštine, plodnost teologije sv. Bonaventure, još općenitije *franjevačke tradicije*. Još se uvijek nije sve učinilo da ta dragocjena baština pridonese obogaćenju teološke tradicije. Ovdje se govor vrti oko historiografske, ali i spekulativne točke gledišta. S historiografske točke, trebat će nadići sterilne sheme koje su stoljećima dijelile dvije škole, franjevačku i dominikansku, s njihovim ne uvijek sretnim zastupnicima. Što se tiče franjevačke škole, trebat će ponovno promisliti 'voluntarizam', kako bi ga se oslobodilo trostruke optužbe: umrtvljenja intelekta, negiranja univerzalnoga karaktera istine te proizvođenja nihilističkih posljedica u suvremenoj filozofiji i decizionističkih u politici. Franjevačka tradicija sigurno ne treba odbaciti primat Dobra, ali ne smije ga nuditi kao alternativu Istinitom i Inteljektu. Treba integrirati dvije vizije, u uvjerenju da će, polazeći od vlastite perspektive, i poimanje bića biti obogaćeno. Poznata je opća pozicija s koje polazi franjevačka tradicija: razlog postojanja stvorenja treba tražiti u slobodi Onoga koji ga je htio. Ne postoji stoga intrinsečna nužnost postojanja bića. Ono bi moglo i ne biti. Suverena sloboda izvorište je bića ovoga svijeta, tako da su ona u biti milosna. Biće je zahvalnost, zaziv i priznanje.

Očito je da u takvoj postavci i sam razum biva obogaćen. Ne treba ga nikada promišljati na 'autonoman' način, jer on ne pretendira posjedovanje istine, ali teži da postane zaziv, čuđenje, iznenađenje, čime može priznati bića kao 'znak' istine. Upravo kao znak istine bića se nude kao dar razumu koji je sposoban kontemplirati i diviti se.<sup>42</sup> Sigurno, franjevačka će tradicija trebati priznati da različitost s intelektualističkom tradicijom, osim zbog povijesnoga konteksta, stoji i u polazištu koje je metodološki različito od njezina, ali zbog toga pojam 'razum' ne treba biti nužno mišljen u 'autonomističkom' smislu,

---

<sup>42</sup> Ovu historiografsku liniju uporno slijedi O. Todisco u svom djelu: *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova, 2005. (I. izdanje iz 2003.).

kako se dogodilo poslije u nekim ograncima tomizma. Ne treba nijekati različitost postavki s njihovim hermeneutičkim aparatom, ali treba tvrditi da, ako je Bonaventura pridonio zgodnoj formulaciji pojma 'otkupljenoga' razuma, zbog toga sv. Toma neće moći nikada biti odgovoran za racionalističke izvode koji idu sve do metodološke procedure, koja se načelno kreće u perspektivi onoga *etsi deus non daretur*. Alternativa nije: Bonaventura ili Toma? Nije ni pojednostavljeno i kompromisno et-et koje ne vodi računa o stvarnim razlikama.<sup>43</sup> Jasno je da je Bonaventurina procedura pod spekulativnim profilom različita od Tomine. Za Serafskoga doktora postoji trajna isprepletenost ascensusa (put odozdo) i discensusa (put odozgo), koja nas diže prema svjetlu koje djeluje već u uzlaznomu hodu. Želimo li usmjeriti pozornost na V. i VI. poglavlje njegova *Itinerarium mentis in Deum*, što je upečatljiv primjer njegove procedure, uočiti ćemo da je prvo ime Boga koje susrećemo upravo Biće, a drugo Dobro. Ovo potonje je najpotpunije Božje ime, ono sažima sva druga imena. Dobro se zatim, na čovjekovu putu prema Bogu, poistovjećuje sa srećom, blaženstvom, što je krajnji cilj ljudskoga htjenja. U susretu s Vrhovnim Dobrom koje mi se participira, ljudsko djelovanje sadrži sunaravan poziv prema neograničenom Dobru koje je neograničena Ljubav. Modaliteti spoznaje i traženja Vrhovnoga Dobra očituju, za sv. Bonaventuru, same modalitete trojstvenoga života. Ovdje se nalazi najizvornija i najviša točka spekulacije franjevačkoga Doktora. Bog nije apsolutna supstancija, na aristotelovski način, nego ljubav koja se širi i stoga postoji suglasje između Jednoga i Trojstvenoga Boga i intelektualnog i osjećajnog iskustva ljudskih bića. Dok naše sposobnosti teže spoznaji svojih vlastitih objekata, premda u nepotpunosti i nesavršenosti koja je vlastita njihovoj naravi, na neki način zahvaćaju Boga Vrhovno Biće i Vrhovno Dobro.

c) Bliže nama, u modernoj, postoji i treći primjer kako treba veličati primat agapičnoga čitanja teološkoga govora.

<sup>43</sup> Usp. O. Todisco, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Messaggero, Padova, 2006., posebno IV. poglavlje: "Toma ili Bonaventura? Za odgovor na zahtjeve moderne".

Mislim na učenje Antonija Rosminija koje, u mnogim elementima, usmjerava misao na augustinsku baštinu i na put koji je prešao sv. Bonaventura, tamo gdje, kako je gore rečeno, modaliteti koji razlikuju traženje i spoznaju Vrhovnoga Dobra očituju iste modalitete koji su vlastiti trojstvenomu životu. Kad smjeraju spoznati i posjedovati svoj vlastiti objekt, naše sposobnosti zahvaćaju, premda nesavršeno, Boga kao Prvo Biće i Vrhovno Dobro. U zadnja dva stoljeća Antonio Rosmini je najznačajniji primjer kako je bilo moguće usuglasiti traženje Istine s Ljubavlju. Najsnažniju točku koja pokazuje da je ljubav formalni element koji može otkupiti razum, kako od autonomističkih iskušenja tako i od nihilističkih izvoda koji su vlastiti deklinaciji moderne, možemo sažeti u nadahnutu formulaciju *metafizika ljubavi*. Ovdje sigurno ne želimo rekonstruirati agapičnu hermeneutiku koja obilježava rosminijansku baštinu. Rekonstrukciju su već izvrsno napravili drugi iz različitih perspektiva. U tomu pogledu temeljna su izučavanja Giuseppea Lorizija,<sup>44</sup> koji se uporno trudio pokazati, kako s historiografske tako i sa spekulativne točke gledišta, da je metafizika ljubavi, kako je tumači A. Rosmini, nužna i u današnjem kontekstu kako bi se ponudila prikladna pojmovna infrastruktura za znanje vjere. U dvije točke, među ostalima, rosminijansko učenje može predstavljati plodnu baštinu i za budućnost: pod metodološkim profilom i u pogledu 'primata moralnoga bića'.

- Pod metodološkim profilom, treba pokazati kako se sve (kozmos, čovjek, razum) kreće unutar trinitarne utrobe, naime,

---

<sup>44</sup> G. Lorizio, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, u: Per una metafisica dell'amore, a cura di L. Sartori – Siobhan Nash-Marshall, ISE, Venezia, 2005., 129-150; Id., *Ricerca della verità e "metafisica della carità" nel pensiero di Antonio Rosmini*, u: K. H. Mencke – A. Staglianó (izd.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia, 1997., str. 461-486. Id., *Ricerca della verità e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, u: *Rassegna di Teologia* 36 (1995.), str. 527-532. Za rekonstrukciju Roveretančeve misli u ovom pogledu usp. cijelo II. poglavlje 'Verità e Carità' kod G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, LUP, Roma, 2005. Radi se o II. revidiranom i popravljenom izdanju (I. izdanje iz 1997.) koje je objavljeno prigodom 150. godišnjice smrti A. Rosminija.

da je istina koju um traži ista istina koju je Evandjelje donijelo u svijet: ali ovdje se Istina i Ljubav preklapaju (koincidiraju). Bog Jedan i Trojstven, objavljen ljudima, neizrecivi je temelj filozofskoga znanja. Za Rosminija, Krist je umijesio ljudska bića i kozmos, On postaje čimbenik koji prožima filozofiju, tako da ona u tomu mora "izranjati iz utrobe kršćanstva". Ne radi se tu odmah, prema Rosminiju, o nekakvoj teološkoj teoriji, nego o putu koji ilustrira samu nauku o idejama i o biću.<sup>45</sup>

- I u pogledu primata 'moralnoga bića', treba i u budućnosti uvažiti i integrirati rosminjansko učenje s opreznijom teološkom tradicijom. Sigurno, ovdje nije mjesto za rekonstruiranje Roveretančeve misli, da bismo vidjeli ulogu polarizacije koju 'moralno biće' ima u odnosu na druge dvije forme ('idealno i realno biće').<sup>46</sup> U obradi moralne dimenzije bića može se konstruirati značajan odnos između filozofskoga znanja i shvaćanja vjere. "Moralno biće je privilegirano mjesto na kojem ovaj susret postaje plodan i poprima smisao".<sup>47</sup> Sve to nalazi potvrdu u osobi ili u onomu što je usmjereno osobi, koja "se konstituira po vlastitom načelu moralnosti, odnosno slobode usmjerene prema dobru. Ovdje se tematika ljubavi uključuje u antropološki, metafizički i teološki diskurs, koji je sav usmjeren prema osobi".<sup>48</sup>

### 6.3. *Opredjeljenje za metafiziku ljubavi*

Kao što smo mogli ustvrditi, prostori istraživanja u vrednovanju i integriranju tradicija, posebno s historiografske točke gledišta, doista su široki i treba se u njih odlučno upustiti,<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> G. Lorizio, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, str. 133-139.

<sup>46</sup> G. Lorizio, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, str. 206-229.

<sup>47</sup> G. Lorizio, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, str. 144.

<sup>48</sup> G. Lorizio, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, str. 145.

<sup>49</sup> Za ovo istraživanje usp. pojedine prinose u navedenom djelu *Per una metafisica dell'amore*, a cura di L. Sartori – Siobhan Nash-Marshall, ISE, Venezia, 2005.

bez popuštanja lakim konkordizmima. Kao temeljno, međutim, ostaje ujezgrivanje onih opredjeljenja spekulativnoga karaktera koja u središte stavljaju načelo ljubavi kao dušu promišljanja sve stvarnosti. To traži sama narav kršćanskoga Boga, a enciklika *Deus caritas est* pape Benedikta XVI. to je predstavila kao nezaobilazni zadatak u odlomku, koji je, po mom viđenju, sa spekulativne točke gledišta, najprodorniji u cijelom dokumentu:

“Bog toliko ljubi čovjeka da ga, postavši On sam čovjekom, slijedi sve do u smrt i na taj način pomiruje pravednost i ljubav. Filozofski i povijesno-religiozni vid koji treba istaknuti u ovoj viziji Biblije stoji u činjenici da se, s jedne strane, nalazimo pred jednom *strogo metafizičkom slikom* Boga: Bog je apsolutno izvorni izvor svakoga bića; ali to kreativno načelo svih stvari – Logos, prvotni razum – *u isto je vrijeme onaj koji ljubi sa svim žarom prave ljubavi*. Na taj način eros je maksimalno oplemenjen, ali istodobno i tako pročišćen da se stapa s *agapeom*”.<sup>50</sup>

Ovdje se stapaju dva zahtjeva, onaj o priznanju apsolutnoga Božjega prvenstva i transcendencije, Boga koji je izvor i izvorište bića s onim da je On istodobno stvarni odnos sa svijetom i ljudskim bićima, upravo zbog prvotnosti ljubavi. Taj zahtjev ‘kristijaniziranja’ ideje o Bogu, da ne bi bila zatvorena u shemu samodostatne supstancije, nego da bi bila obuhvaćena u njegovu kreaturalno-odnosnu dimenziju, nije nov kod Josepha Ratzingera-Benedikta XVI. On ga je već postavio u svojem najvažnijem djelu *Uvod u kršćanstvo*, iz 1968. Tu nalazimo često citirani odlomak u kojemu Ratzinger, gledajući na trojstvenoga kršćanskoga Boga, uviđa nadilaženje poimanja Boga kao supstancije, što je do tada prevladavalo u teologiji, posebice u obzorju neoskolastičkoga modela. Opredjeljenje pak za poimanje Boga koji stvara iz ljubavi posljedično određuje različit i nov način poimanja samoga bića, iz čega proizlaze značajne posljedice za poimanje ‘osobe’.<sup>51</sup> Manje je pak citiran

---

<sup>50</sup> DCE, 10. Prvi i treći kurziv su moji.

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia, Queriniana 41971. (I. njemačko izdanje je iz 1968.), str. 139.140-141.

jedan članak J. Ratzingera - radi se o Uvodnom govoru za akademsku godinu 1994.-1995. na Teološkomu fakultetu Južne Italije u Napulju<sup>52</sup> - koji je, po mojoj prosudbi, vrlo značajan, jer pokazuje kako je biblijska ideja 'Saveza' sposobna 'obratiti' filozofski pojam odnosa, koji treba primijeniti i u filozofiji i u teologiji. Za antičku misao postojao je samo asimetrični odnos između Boga i čovjeka. Grčka metafizička misao sigurno nije mogla u nepromjenljivom Bogu shvatiti promjenljive odnose (kao što je odnos s čovjekom). Nije bilo prihvatljivo da Bog može biti u odnosu s čovjekom. Radilo bi se tada o nesrazmjernom odnosu: čovjek se može odnositi prema Bogu, ali ne i Bog prema čovjeku. Gdje je vječno i nepromjenljivo nisu predviđeni odnosi koji su smješteni i ostvareni u vremenu. Ali u Bibliji nije tako: poruka 'Saveza' predstavlja se upravo kao ono što odgovara filozofskoj kategoriji 'odnosa', ali puno bogatije. Naime, između Boga i čovjeka postoji stvarni, a ne samo akcidentalni (kao u aristotelskoj perspektivi) odnos. "Biblijski Bog je dakle Bog-u odnosu, i u tomu smislu, upravo polazeći od biti njegova identiteta, suprotstavljen je filozofskom Bogu, koji je zatvoren u sebe".<sup>53</sup> Poslije je u teološkoj tradiciji pojam odnosa usavršavan doprinosom pojma osobe, koji je prikladniji za izricanje odnosa Bog-čovjek. Ali ovdje, kao i u drugim točkama, bitna je sinergija između teološke i filozofske misli. Naime, upravo se kategorija *subzistentne relacije* može pridati Bogu (onomu kršćanskome, jer po Aristotelu relaciju treba staviti među accidente), a sve to čini da Bog nije usamljenost Supstancije, nego *Čin bitka* (koji odgovara trojstvenomu zajedništvu). Ako je, dakle, čovjek po Bibliji slika Božja, a Bog Odnos po pojmu, analogno tomu i čovjek će biti odnos utemeljen na onom Odnosu koji je to po biti.

Ovdje se očito postavlja jedno metodološko pitanje: u jednom sličnom gledanju koje nazivamo *metafizika ljubavi*,

---

<sup>52</sup> Radi se o uvodnom predavanju za akademsku godinu 1994.-1995. na Teološkomu fakultetu Južne Italije koje je održao tadašnji pročelnik Kongregacije za nauk vjere kardinal Ratzinger: J. Ratzinger, *La nuova Alleanza. Riflessioni su una categoria fondamentale della religione biblica*, u: *Rassegna di Teologia* 36 (1995.), str. 9-22.

<sup>53</sup> J. Ratzinger, *La nuova Alleanza*, str. 22.

koje su kompetencije uključene? Radi li se o jednostavnom dekodiranju govora Objave? Ima li pojmovna infrastruktura, koju treba koristiti u teologiji, odnos s ljudskom filozofskom refleksijom? Koji i kakav? Na koji se način ljudska filozofska refleksija odnosi prema vjeri i njezinu shvaćanju?

Odgovor na ove upite nudi se u nekim čvrstim točkama: nužnost metafizike za teologiju; uvjerenje da sama kršćanska Objava promiče rast metafizike, jer odgovara na velika pitanja koja oduvijek postoje;<sup>54</sup> između razuma i vjere postoji uski odnos koji se treba upisati i u širi odnos između stvaranja i otkupljenja; treba govoriti o 'otkupljenom razumu'.

Uvjerenje opredjeljenje za *metafiziku ljubavi* zavisi o sposobnosti uočavanja da Objava oploduje ontologiju, tako da svako poimanje bića (u ovom slučaju aristotelovsko) treba ponovno promisliti u svjetlu Objave. Same termine *metafizika ljubavi* treba raščlaniti i rastaviti na njihovu području, naime, ljubav u ovom slučaju nije toliko 'objekt' koliko 'subjekt' metafizike. Ljubav je subjekt koji kvalificira korijen bića, ona je sama stvarnost, zbog čega treba proučavati na koji način ljubav sudjeluje u razumijevanju i u samomu pojmu bića. Radi se o tomu da treba revidirati nauku o transcendentalijama (*ens, unum, verum, bonum i pulchrum*) i smatrati *bonum* ne samo kvalitetom subjekta (djelovanjima koja ga određuju ukoliko je ljubljenost), nego i univerzalnim objektom. Stoga, Dobro treba pripisati biću ukoliko je izvor i korijen ljubljenosti, a ne samo ukoliko je aktivnost i dinamizam subjekta koji ljubi.<sup>55</sup>

### *Zaključak: Ljubav kao intimna duša bića i osobe*

U skladu s onim što je do sada utvrđeno, prvi se zaključak odnosi na uočavanje kako, u govoru o Bogu, primat ljubavi

---

<sup>54</sup> Kriteriološki i sadržajni prijedlog za ovu problematiku ponuđen je u studiji G. Lorizio, *Quale metafisica 'per', 'dalla', 'nella' teologia?*, u: *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia, Morcelliana, Brescia, 2005.*, str. 191-230. Svezak je posvećen temi "Koja metafizika?".

<sup>55</sup> Usp. L. Sartori, *Per una metafisica dell'amore*, u: *Studia Patavina 50 (2003.)*, str. 25-46.



odobrava promišljanje bića kao *dara* i *nezasluzenosti*, a ne kao objekta među objektima (prema kozmološkoj perspektivi). Biće je darivanje i primanje, komunikabilnost, a ne izolacija; antički aksiom *bonum est diffusivum sui* treba tumačiti u smislu da je savršeno biće sposobno biti dar, a ne posjed. U njemu se integrira primanje i davanje, tako da se i davanje ostvaruje kao primanje, a primanje kao davanje.<sup>56</sup> Sigurno, treba nanovo promisliti neka klasična poglavlja metafizike, primjerice ono o odnosu između *biti* i *postati*. Ako, naime, pojmovna infrastruktura nije kozmološka (kao što je to bila u prošlosti), nego agapična, ako je Ljubav, a ne više aristotelovski Nepokretni Pokretač, ono što sve pokreće, postajanje je intrisečno biću, a biće stvari je unutar postajanja. Očito, ne radi se o brkanju termina odnosa, jer se dvije stvarnosti promatraju zajedno i pod vidom finaliteta, a ovo potonje (finalitet) predstavlja živu napetost koja ne pozna neki pojam, nego je postojanost u svom intrisečnom dinamizmu. U tom smislu može se govoriti o *actus essendi* kao o *actuositas*, odnosno, dinamičnim kategorijama rečeno, kao o komunikaciji, akciji, gubljenju u drugomu. Zakon identiteta *actus essendi* ne ukrućuje biće u njega samoga, nego ga tjera prema otvorenosti. Tako se *savršeni identitet* nalazi u dužnosti prijelaza preko *savršene drugotnosti*, a dolazi dotle da se konfigurira kao *savršeno zajedništvo*. Odnos između intimnoga života subzistentnoga Bitka i trojstvenoga oblika govora postaje činjenica i pravac koji treba dodatno istraživati.

Već je W. Kasper intuitivno uočio ovu nužnost, kada je u svojem poznatom djelu *Bog Isusa Krista* kao nešto poželjno zahtijevao reviziju pojma analogije kategorijom *slobode*,<sup>57</sup> ne u modernom smislu 'autonomije', nego u smislu sposobnosti percepcije Neuvjetovanoga, Onoga koji, premda Transcendentan, nije indiferentan prema događanjima povijesti. Ne radi se o slobodi kao osvajanju, nego kao odgovoru na darivanje od početaka; dakle, radi se o slobodi kao participaciji. Vlastito

<sup>56</sup> L. Sartori, *Per una metafisica dell'amore*, u: Studia Patavina, str. 32.

<sup>57</sup> W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1984., str. 140-141, 149-150.

'biće' ostvaruje se kao odgovor na odnos koji je izvoran, odnosno kao odgovor na stvoriteljski Božji čin.

Tvrditi Božje biće i biće po participiranju (stvaranje) znači: *darovano mi je, izranja preda mnom, dolazi mi ususret*. Izvorna struktura je dakle odnos, ona prethodi subjektu, premda je apsurdno reći da prethodi dvama terminima u odnosu. Sve je to potpuno usklađeno u kršćanskom trojstvenom Bogu, koji je bitno odnos (i ovdje doista augustinska baština sve do Rosminija i dalje ima što reći). Na obzoru darivanja, bića ovoga svijeta su *ponuda*, a to je najviše *ljudska osoba* koja je sposobna svoje primanje i davanje učiniti *projektom*. Kada, naprotiv, ljudska osoba zaniječe svoje *biti ponuda* da bi se učinila isključivo *projekt*, dolazi do izvoda koji reduciraju bitak na korisno, do svijesti koja naginje individualizmu, do nihilizma kao odsutnosti svakoga referentnoga okvira.

Nameće se i jedan drugi zaključak: u ljudskoj osobi, gdje je vršenje slobode usmjereno, posebno se ostvaruje mogućnost da biće bude shvaćeno kao *besplatnost* i *dar*. Metafizika ljubavi, u diskontinuitetu, kruni put koji nije bio beskoristan u antičkom i zapadnom svijetu, ali koji treba odlučno nadići, jer je trajno ugrožen. Ne treba se odreći razuma – kao što je Benedikt XVI. jasno pokazao u Regensburgu<sup>58</sup> – nego ga valja shvatiti kao sposobna za čuđenje, za zazivanje, kao razum koji bi u slobodi ljudske osobe priznao stvarnost kao *dar*, *ponudu*. Biće koje nalazi maksimalno ostvarenje u ljudskoj osobi postaje *sudioništvo*, poticaj za izlazak iz sebe, *slobodno otvaranje sa stvarnošću*. Postoji dubinska razlika između slobode kao 'stvaranja' čovjeka i slobode kao odgovora na Dar s kojim se može odgovorno uskladiti. U prvomu slučaju, postoji opasnost suprotstavljanja između znanstvenoga i

---

<sup>58</sup> Benedikt XVI., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, u: *L'Osservatore Romano*, 14-09-06, str. 5-6: "Ovdje se, u shvaćanju Boga, a stoga i konkretnoga ostvarenja religije, otvara prijemor koji nas danas izravno izaziva. Je li uvjerenje da je djelovanje protiv razuma u suprotnosti s naravi Božjom samo neka grčka misao ili vrijedi uvijek i po sebi samome? Mislim da se u ovoj točki očituje duboko slaganje između onoga što je grčko, u najboljem smislu, i onoga što je vjera u Boga, na biblijskim temeljima."

metafizičkoga obzorja,<sup>59</sup> a u drugomu se govoru, naprotiv, biću pridaje etičniji karakter.

Trebamo biti zahvalni za poticaje koje Enciklika *Deus caritas est* Benedikta XVI. može dati suvremenoj teologiji, naročito u promicanju budne refleksije koja omogućuje shvatiti kako upravo u ljudskoj osobi biće kao dobro koje se može ljubiti i koje treba ljubiti nalazi samoga sebe; ono tu postaje prihvaćenim i prinesenim darom, onim što je uvijek nezasluženo, a nikada objektom posjeda. Točno kao u otajstvu Trojstva, gdje je božansko ne samo *davanje* nego i *primanje* i gdje je davanje Osoba *ekstaza* bez gubitka, štoviše, ostvarenje vlastitog identiteta. Ljubav će tako biti shvaćena kao prva i izvorna stvarnost koja animira svako biće i njezin dinamizam, veza koja ujedinjuje svu kozmičku i ljudsku stvarnost bez pomutnji.

S talijanskog preveo: *Marinko Vidović*

## Rivelazione come amore

Nuovi impulsi per la teologia contemporanea dall'Enciclica  
*Deus caritas est* di Benedetto XVI

### Riassunto

Il mio scopo è più modesto ed è occasionato dalla pubblicazione della prima Enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est* che vuole presentare lo splendore della verità cristiana dell'amore attraverso una riflessione sulla ricerca del 'centro' della fede stessa, la quale consiste non in una decisione etica, o una grande idea, bensì nell'incontro "con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo

---

<sup>59</sup> Benedikt XVI., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, u: L'Osservatore Romano, 14-09-06, str. 5-6: "Metoda kao takva (koja proizlazi iz sinergije matematike i empirije) isključuje pitanje o Bogu, čini da se ono pojavljuje kao neznanstveno ili predznanstveno. S ovim se pak nalazimo pred redukcijom dometa znanosti i razuma, a to se mora dovesti u pitanje... Trebamo reći i više: time sâm čovjek trpi reduciranje."

---

orizzonte e con ciò la direzione decisiva". Al cuore della fede cristiana non vi sono nuove idee ma "l'amore incarnato di Dio", Gesù Cristo che dà carne e sangue ai concetti, fa scoprire tutta la novità dell'immagine di Dio che si rifrange nell'immagine dell'uomo; dunque il Dio-Amore è il fondamento, il punto prospettico, il chi della Rivelazione. Proprio da questa ricerca del 'centro' della fede cristiana che consiste nella Rivelazione come Amore è possibile mettere in evidenza alcuni impulsi per il pensare teologico e una lettura attenta dell'Enciclica papale è di grande conforto per proseguire su una linea che la teologia, dopo il Vaticano II, ha intrapreso con notevole frutto.