Teološka narav monaštva prema nekim vidovima teologije H. U. von Balthasara

Franjić, Goran

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:454141

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

TEOLOŠKA NARAV MONAŠTVA PREMA NEKIM VIDOVIMA TEOLOGIJE H. U. VON BALTHASARA

Diplomski rad

Mentor: Doc. dr. sc. Boris Vulić **Student: Goran Franjić**

Đakovo, 2018.

SADRŽAJ

Sažetak 1
Summary 2
Uvod 3
1. OSLONAC MONAŠTVA: PASHALNI MISTERIJ – KENOSIS KRISTOLOGIJA 8
1.1. Dramatičnost egzistencije 8
1.1.1. Krist i humanum 9
1.1.2. Kristov dramski lik 10
1.2. Drama soteriologije 11
1.2.1. Teologija prihvaćanja i *commercium* 12
1.2.2. Zakon solidarnosti 13
1.3. Kenoza u perspektivi teologije prihvaćanja 14
1.3.1. Božja *apatheia* 14
1.3.2. Teopashizam 16
1.3.3. Trinitarna dimenzija kenoze 17
1.3.3.1. Prva kenoza 18
1.3.3.2. Duh kao princip jedinstva 19
1.3.3.3. Prostor samoprijegora u Trojstvu – Božanska sloboda 19
1.3.3.4. Trinitarni vid Teodrame 20
1.3.4. Koncept odvijeka zaklanog Jaganjaca 21
1.4. Usmjerenost utjelovljenja prema muci 22
1.4.1. Smrtnost ljudske naravi 23
1.4.2. Odnos utjelovljenja i smrti 24
1.5. Križ otkupiteljske smrti 24
1.6. Solidarna netrijumfalnost Velike subote 27
1.6.1. Postavljanje problematike 27
1.6.2. Specifičnost Isusa Krista u stanju smrti 28
1.6.3. Soteriološki moment 30
2. TEOLOŠKA NARAV MONAŠTVA 32
2.1.Velikosubotnja smještenost monaštva 32
2.1.1. Stav indiferencije 35
2.1.2. Kontemplativna egzistencija 36
2.1.2.1. Odnos kontemplativne i aktivne crkvene forme 36
2.1.2.2. Kristološki opredmećena kontemplacija 39

2.1.3. Objektivna egzistencija Regule ... 40
2.1.3.1. Suženje egzistencije kroz Regulu ... 42
2.2. *Forma crucis* ... 43
2.2.1. Živuća smrt u Bogu ... 45
2.2.2. Sutrpljenje s Kristom ... 45
2.2.3. Kristologija askeze ... 47
2.3. Antropološki laboratorij pustinje ... 49
2.4. *Solus cum solo* ... 51
2.4.1. Katolizacija ljubavi ... 52
2.5. Utjelovljeno monaštvo ... 54
2.6. Anticipacija vječnosti ... 55
2.6.1. Mariologija monaštva ... 56
2.7. Teološki kredibilitet monaštva ... 57
3. EKLEZIJALNO POSLANJE I TEOLOŠKO-FILOZOFSKE POSLJEDICE MONAŠTVA ... 59
3.1. Eklezijalni položaj *vita eremitica* ... 59
3.1.1. Helenističko vrednovanje kontemplacije i akcije ... 59
3.1.2. Kršćanska doktrina o kontemplaciji ... 60
3.2. Kristološko-trinitarni aspekt kontemplacije i akcije ... 61
3.2.1. Pashalni ritam kontemplacije ... 62
3.2.2. *Stabat Mater* ... 63
3.3. Monaštvo kao eklezijalno poslanje ... 64
3.4. Apostolat i otajstvena plodnost *vita eremitica* ... 66
3.5. Teološko-filozofske posljedice monaštva ... 68
3.5.1. Protuinkarnacionizam ... 69
3.5.2. Filozofija kao *theoria* i kultivacija svijeta ... 70
Zaključak ... 73
Literatura ... 78

Sažetak

TEOLOŠKA NARAV MONAŠTVA PREMA NEKIM VIDOVIMA TEOLOGIJE

H. U. VON BALTHASARA

Definicija monaškog života opisana kao solus cum solo *predstavlja esencijalni sažetak kontemplativnog poslanja: sudjelovanje u Kristovim predstavničkim patnjama za otkupljenje svijeta ukoliko se monaška samoća (solus) oslanja na Sinovljevu napuštenost na križu (solo) te tako izražava monaško udioništvo u žrtvi križa. U tom kontekstu, teološka narav monaštva potrebuje uvid u Božju otkupiteljsku kenozu što tvori prikladan temelj u shvaćanju kontemplativnog poslanja. Istovremeno, suzajedničarstvo križa i velikosubotnja smještenost monaštva pružaju dublji uvid u monaštvo kao eklezijalno poslanje. Balthasarovo promišljanje pashalnog otajstva i dramatične soteriologije pruža čvrst temelj u promišljanju teološke naravi monaštva.*

Ključne riječi: monaštvo, kontemplacija, kristologija, kenosis, Velika subota, Hans Urs von Balthasar.

Summary

THEOLOGICAL NATURE OF MONASTICISM ACCORDING TO SOME ASPECTS OF H. U. VON BALTHASAR'S THEOLOGY

Definition of eremitic life described as solus cum solo *represents the essence summary of contemplative calling: participation in representative sufferings of Christ for the redemption of the world insofar as monastic solitude (solus) leans on Son's forsakness on the Cross (solo), and in doing so, it expresses monastic discipleship of the Cross. In that context, theological nature of monasticism requires insight in God's redemptive kenosis wich constitutes adequaute theological foundation in understanding of contemplative calling. Simultaneously, discipleship of the Cross and positioning of monasticism in the area of Holy Saturday provides deeper insight of monastic life as an ecclesial mission. Balthasar's reflection of paschal mystery and dramatic soteriology provides us with solid foundation in reflection of theological nature of monasticism.*

Key words: monasticism, contemplation, christology, kenosis, Holy Saturday, Hans Urs von Balthasar.

UVOD

U pismu Petra Časnog (1902.-1156.), opata iz Clunyja, upućenog pustinjaku Gilbertu, pustinjačka ćelija predstavljena je kao Kristova „zatvorena grobnica“[1], uz zaključak: „U ovoj grobnici, dok živiš, tvoj je život skriven s Kristom u Bogu, kako bi se nakon smrti tijela, u uskrsnuću tijela i duha s Kristom pojavio tvoj život, te se i ti s njim pojaviš u slavi.“[2] U Petrovoj naznaci pustinjačkog prebivanja u ćeliji kao Kristovoj grobnici, sadržana je tematika našeg promišljanja. Prema tome, okosnicu ovog rada, tj. pokušaja iznalaženja teološke naravi monaštva, predstavlja odnos između Pashalnog otajstva i pustinjaštva, preciznije: odnos dviju samoća pri čemu samoća križa i Velike subote biva nutarnja smislenost samotničke egzistencije monaštva ukoliko se intenzitet nasljedovanja Isusa Krista definira prema udioništvu u otkupiteljskom događaju križa, događaju obilježenog osamljenošću, odnosno bogonapuštenošću. Smislenost naznačene misaone konstrukcije pokušat ćemo što jasnije poduprijeti teološkim uvidima jedne od ključnih teoloških figura 20.st., švicarskog katoličkog teologa, Hansa Ursa von Balthasara (1905.-1988.), poglavito Balthasarovim promišljanjem o Pashalnom otajstvu.

Primarno razmatranje prvoga poglavlja promišlja antropološku egzistenciju kao egzistenciju koja uključuje dramatičnost, kako bismo, nadalje, mogli promisliti odnos između Krista i humanuma kao krajnje ozbiljan, ali i ljubeći odnos koji potvrđuje Božju zauzetost za ljudsko biće. Taj odnos potvrđuje i daljnje razmatranje Kristovog dramskog lika.

Daljnja tematika iznosi na vidjelo dramu soteriološkog zahvata pri čemu se očituje Božja realna uključenost u antropološku egzistenciju ukoliko sama antropologija biva obilježena dramatičnošću. Navedena tema razvija se kroz Balthasarovo ukazivanje na teologiju prihvaćanja i Kristov zastupnički položaj koji se očituje kroz razmjenu – *commercium*. Na sličnom tragu iznosimo i zakon solidarnosti kao aproksimaciju Pashalnog otajstva, a što svoje očitovanje pronalazi u utjelovljenju i muci Sina Božjega.

Kenoza u perspektivi teologije prihvaćanja predstavlja soteriološku sastavnicu. Na tom tragu nastojimo pružiti uvid u Božju apatiju, odnosno teopashizam kao dvije marginalne

---

[1] PETRI VENERABILIS, Epistolarum libri sex, u: J. P. MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Patrologiae tomus CLXXXIX. Petrus Venerabilis. Abbas Cluniacensis nonus*, Paris, 1854., str. 62.-175., ovdje str. 100.
[2] *Isto.*

točke između kojih je potrebno promišljati soteriološku kenozu bez apsolutiziranja oba vida. Nadalje, tema o trinitarnoj dimenziji kenoze pokazuje se neizostavnim momentom u razrješavanju zamršenosti odnosa između Božje trpnosti i netrpnosti. U tom kontekstu promišljamo Balthasarovo ukazivanje na prvu ili unutarbožansku kenozu u kojoj se Otac izručuje Sinu, što ukazuje na imanentno razdvajanje kao uvjet ekonomskog razdvajanja Oca i Sina. Nakon toga slijedi prikaz pneumatološkog uvida u kojem se Duh pokazuje kao princip jedinstva Oca i Sina tokom muke i smrti. Tim prikazom prilazimo i promišljanju Božja slobode koja razrješuje napetost između Božjih svojstava trpnosti i netrpnosti, odnosno promišljanju slobode koja izbjegava Božju neosjetljivost ali i mišljenje Božjeg bitka kao bitka bitno obilježenog kenozom; ukoliko je sloboda mišljena u trinitarnom kontekstu pri čemu se uviđa opstojnost prostora samoprijegora u Trojstvu. U konačnom razmatranju trinitarne dimenzije kenoze nastojimo ukazati na trinitarni vid Teodrame koji ukazuje na način soteriološke uključenosti čitava Trojstva, te Balthasarovo naglašavanje koncepta odvijeka zaklanog Jaganjaca pod vidom vertikalnog nauka o muci, tj. trajnost Kristovog poslanja koje je prisutno i prije utjelovljenja.

Nakon teme o kenozi u teologiji prihvaćanja promišljamo usmjerenost utjelovljenja prema muci, tj. horizontalni nauk o Kristovoj smrti u kojem otajstvo utjelovljenja pokazuje usmjerenost prema otajstvu Velikog petka. U tom vidu iznosimo i temu smrtnosti ljudske naravi u kenotičkom prihvatu Sina Božjega. Na tom tragu razmatramo i vezu smrti i grijeha, te Krista kao antropološkog obnovitelja koji otklanja grijeh što se pokazuje kao svojevrsna potvrda usmjerenosti utjelovljenja prema otajstvu Velikog petka.

Nakon prikaza svrhovitog usmjerenja utjelovljenja prema muci pružamo uvid u otajstvo križa, odnosno Kristove smrti u otkupiteljskom svojstvu pri čemu nastojimo ukazati upravo na soteriološki zahvat Velikog petka.

Konačna tematika prvoga poglavlja prikazuje Balthasarovo inzistiranje na netrijumfalnosti Velike subote. Na tom tragu nastojimo postaviti problematiku pod vidom odnosa trijumfalnog i netrijumfalnog stava Kristova stanja tokom velikosubotnjeg otajstva, a zatim ukazati na specifičnost Kristovog stanja u smrti koje se ne postavlja destruktivno prema kristologiji. Zaključna misao ostavljena je promišljanju soteriološkog očitovanja Velike subote.

Drugo poglavlje ima u vidu monašku egzistenciju kao egzistenciju nasljedovanja Isusa Krista, što nastojimo sagledati uzimajući u obzir kenotičko očitovanje, ovoga puta u obrnutom smjeru: Velika subota, Veliki petak i utjelovljenje.

Promišljanje o velikosubotnjoj smještenosti monaštva polazi od Balthasarovog uvida u kojem se Velika subota postavlja kao zavičaj redovničkog života. Tome u prilog dolazi i promišljane u kojem promatramo poveznicu između Kristove grobnice i monaške ćelije koju nam donosi Petar Damiani, te kartuzijansko inzistiranje na životu u ćeliji. Nastojeći potvrditi velikosubotnji kontekst monaštva iznijeti ćemo i elemente liturgije Velike subote poput zatišja i sabranosti, te ukazati na njihovo očitovanje u monaškoj egzistenciji.

Na spomenutom tragu promišljamo i stav indiferencije kao otklon od subjektivne nametljivosti u svrhu ostvarenja Božjeg poslanja što je na neki način prijevod pasivnog stanja Isusa Krista u kojem ispunja Očev nalog otkupljenja svijeta.

Daljnje razmišljanje vodi nas razmatranju kontemplativne egzistencije kao egzistencije koja u kontemplativnom činu biva opredmećena Isusom Kristom, te na taj način ne apsolutizira apofatičnu teologiju, odnosno ukazuje na realnost kršćanske mistike te istovremeno očituje i monašku zauzetost za svijet ukoliko je Krist kao teodramatski lik uključen u dramatičnost ljudskog postojanja.

Zaključno promišljanje o velikosubotnjoj smještenosti monaštva nastoji ukazati na određenu objektivnost kojom se određuje kontemplativna opstojnost pod vidom Regule u smislu određene ljubeće pasivnosti, odnosno pomirenja između subjektivnosti monaha i objektivnosti Regule koja ne izražava spokojnost već spremnost poradi ispunjenja naloženog poslanja.

Nespokojna spremnost monaštva očituje se u monaškom određenju otajstvom križa, što predstavlja razlog razmatranju odnosa između Kristovog aktivnog i subjektivnog trpljenja u događaju Velikog petka što tvori polazište monaškog programa umiranja s Kristom kojeg promišljamo u tematici pod nazivom *Forma crucis*. Ta tematika razvija se kroz uvid u živuću smrt unutar Trojstva pod vidom žrtve za spas svijeta, što nadalje tvori i smislenost monaškog sutrpljenja s Kristom, te istovremeno otvara put promišljanju o odnosu askeze i kenoze pri čemu se kenoza postavlja kao polazište monaške askeze, odnosno askeza izražava sebe-odreknuće i suobličavanje Kristu ukoliko je Kristova askeza očitovanje preuzimanja sveukupne ljudske naravi.

Kenoza Sina Božjega koja izražava uključenost u dramu ljudske egzistencije ne dopušta monaštvu izuzeće iz općeg ljudskog stanja (odsutnost tog izuzeća vidljiva je u asketskoj praksi monaštva ukoliko askeza očituje oslonjenost na Kristovu kenozu). Stoga nas daljnje promišljanje vodi prema mišljenju monaštva u kontekstu antropologije, pri čemu se kontemplativna egzistencija očituje kao pozitivni individualizam u kojem se događa katolizacija, odnosno proširenje ljubavi. Na tom tragu temelji se i razmišljanje o utjelovljenju i monaštvu.

Iduće razmatranje predstavlja monašku anticipaciju eshatologije u naravnoj stvarnosti gdje dolazi do izražaja tema o preobraženju, odnosno sjedinjenju s Kristom kojem teži sveukupan kršćanski totalitet.

Tema slijedećeg promišljanja koja postavlja mariologiju u okviru monaštva, potvrđuje cilj monaškog života u smislu sjedinjenja s Kristom. Mariologija kao obožena antropologija predstavit će nezaobilazni segment monaške egzistencije i misli. U određenom implicitnom smislu razmatranje mariologije i monaštva otvara vrata zadnjeg poglavlja koje će pokazati ključnu ulogu Marije u razumijevanju kontemplativnog poslanja.

Treće poglavlje predstavlja nastojanje utvrđivanja eklezijalnog položaja i dometa kontemplativne egzistencije. U svojevrsnom uvodu spomenutog nastojanja iznosimo helenističko vrednovanje kontemplacije i akcije u kojem promišljamo helenistički naglasak na superiornosti kontemplacije nad akcijom, kao i individualizaciju kontemplacije. Na tom tragu, nadalje razmatramo kršćansku doktrinu o kontemplaciji pri čemu ćemo uvidjeti snažan utjecaj grčkih obilježja kontemplacije, te potrebu kristološko-trinitarnog aspekta koji govori o nadilaženju kontemplacije i akcije, te istovremeno razrješava zamršenost odnosa oba načina kršćanskog života.

Putem kristološko-trinitarnog aspekta kontemplacije i akcije otvara se pristup tematici pashalnog ritma kontemplacije. Pashalno obilježje kontemplacije utvrđuje oslonjenost monaštva na pashalno otajstvo Isusa Krista. Putem mariologije, spomenuta oslonjenost ukazuje na poslanje intenzivnog nasljedovanja Krista ukoliko Marija od Sina prima zajedništvo u križu. Na taj način, stvoren je uvod u promišljanje o eklezijalnom poslanju monaštva.

Razmatranje o monaštvo kao eklezijalnom poslanju podrazumijeva misterij noći pod vidom oslonjenosti na Kristovo iskustvo Očeve udaljenosti. Kao takav, kontemplativni misterij noći iskazuje se kao oblik sjedinjenja s Bogom, odnosno kao eklezijalni čin.

Nadalje, govor o apostolatu i otajstvenoj plodnosti *vita eremitica* pretpostavlja komunitarnu dimenziju monaštva u eklezijalnoj stvarnosti, što će se pokazati prijeko potrebnim u pokušaju ustanovljenja otajstvene plodnosti monaštva. Istovremeno, takvim uvidom očitovat će se bliskost odnosa između monaštva i Crkve.

Zaključno promišljanje trećeg poglavlja ukazuje na teološko-filozofske posljedice monaštva. S obzirom na teologiju, nastojimo svratiti pogled na protuinkarnacionizam ukoliko monaštvo svojom formom egzistencije implicira distancu između Boga i svijeta.

Filozofska ili naravna kontemplacija predstavlja blisku temu u odnosu na monaštvo. Perspektiva kontemplativne egzistencije u stanju je otvoriti uvid u bezinteresno obilježje filozofije. U tom kontekstu promišljamo potrebitost teoretskog vida filozofije, a zatim i vrijednost dogmatske otpornosti kršćanske filozofije.

U zaključku iznosimo implikacije monaštva na suvremeni totalitet kršćanske egzistencije polazeći od kartuzijanskog gesla (*Crux stat dum volvitur orbis, et mundo inconcussa supersto*) u kojem opažamo obilježja stabilnosti i diferencije u odnosu na otajstvo križa. U skladu s tim iznosimo pitanje acedije kao uzročnosti aktivizma, odnosno pitanje kristološke diferencije čije zapostavljanje očituje svojevrsnu uzročnost indiferentizma. Na taj način postat će jasnija i misaona getoizacija monaštva kao plod redukcije kršćanskog otajstva.

1. OSLONAC MONAŠTVA:

PASHALNI MISTERIJ – KENOSIS KRISTOLOGIJA

Pashalni misterij u vidu očitovanja Božje kenoze (samooplijene ili samorazvlašćenja), između ostalog, temelj je na kojem je moguće promišljati o Božjem ljubećem stavu prema čovjeku, a koji sa sobom ne nosi samo afiramciju humanuma već i njegovu soteriološku usmjerenost, te u konačnici, osmišljenost sveukupne egzistencije. Na tom temelju, otvorit će se i put promišljanju teološke naravi monaštva.

1.1. Dramatičnost egzistencije

Hipostatska unija (i cjelokupna Kristova stvarnost) kao kristološka solidarnost u odnosu prema stvorenoj stvarnosti u prvom redu izriče Božju zaljubljenost prema toj istoj stvarnosti budući da autentičnost ljubećeg stava iziskuje transpoziciju vlastitog sebstva u područje vlastitosti drugog. Time se Isus Krist pokazuje kao odgovor na Goetheovu indikaciju o empatiji: „Uzalud bližnji koji je smiren i sređen vidi što je i kako je; zalud nesretniku objašnjava! Upravo onaj koji je zdrav ne može bolesniku uz čiju postelju stoji bespomoćan udijeliti ni najmanji djelić svojih snaga.“[3] Time je izrečena i potreba, odnosno razložnost Kristovog preuzimanja svekolikih oznaka ljudske naravi bez kojih kristologija ne bi izricala potvrdni i dostojanstveni karakter antropologije. Švicarski teolog H. U. von Balthasar[4], čiju ćemo misao ovdje posebno slijediti, tako primjećuje: „Davno prije Darwina i Schopenhauera svemir se smatralo 'nemani koja se vječno proždire', a čovjeku se kao put spasa preporučivalo da napusti solidarnost s njome i bježi od nje, kao i različite prakse

[3] J. W. GOETHE, *Patnje mladoga Werthera*, Školska knjiga, Zagreb, 1985., str. 63.

[4] Hans Urs von Balthasar (1905. – 1988.) – švicarski katolički teolog i pripadnik reda Družbe Isusove (koji je napustio 1950.g. radi osnivanja svjetovnog Instituta sv. Ivana). Studirao je germanistiku i filozofiju u Zürichu, te u Beču i Berlinu. Nakon toga studira teologiju u Lyonu gdje se susreće sa H. de Lubacom, te ulazi u gibanje tzv. *Nouvelletheologie* (Nova teologija) kojoj je nakana povratak izvorima kršćanske objave (Biblija i crkveni Oci) te se uhvatiti u koštac s modernističkim vremenom. U njegovom (širokom) teološkom opusu napose dolazi do izražaja trinitarna teologija u glavnim djelima: *Teološka estetika* (razlaže pitanje Božje objave koja zahvaća, odnosno pogađa čovjeka), *Teološka dramatika* (koja nakon zahvaćenosti Bogom, pojedincu izriče dramu odnosa između Boga i čovjeka (dramu između dviju sloboda), odnosno dramatičnost Objave u kojoj se Bog zauzima za pitanje čovjeka), *Teološka logika* (razlaže pitanje o istinitosti kršćanstva – dakle tek nakon zahvaćenosti Bogom i upoznatosti s dramom odnosa između Boga i čovjeka, dolazi pitanje o istini – Balthasar kao da je svjestan da se modernom čovjeku ne može govoriti o Bogu prvotno polazeći od spekulacije). Više o našem teologu u: J. ANTOLOVIĆ, Graditelji suvremene teološke misli. Hans Urs von Balthasar, u: *Obnovljeni život*, 31 (1976.) 4, str. 351.-366.

pomoću kojih će postati neosjetljiv. No, oni koji su sebi mogli priuštiti ovaj put, napuštaju zajednicu svoje patničke braće ili postaju neosjetljivi za njihove boli. Takvim samoiscjeljenjima svijet nikada neće biti iscijeljen. Ona mogu od pojedinca zahtijevati mnogo odvažnosti, ali spram stvarnosti on i dalje ostaje kukavica.“[5]

1.1.1. Krist i humanum

U tome, dakle, smislu antropološka bliskost Isusa Krista uključuje negacijske momente antropološke egzistencije. Očitovanje te uključivosti nalazi se konkretno izraženim u kenozi, odnosno utjelovljenju i smrti Sina Božjega. Pomoć pri postavljanju perspektive kojom u daljnjim promišljanjima nastojimo obuhvaćati područje Pashalnog misterija pronalazimo u filozofskom sustavu W. Jamesa odnosno naglasku na razlikovanje između „zdravodušnih“ i „bolnodušnih“ osoba. Pri sagledavanju odnosa između subjekata te razlike, W. James zaključuje: „Čini mi se da moramo izjaviti kako bolnodušnost obuhvaća širu ljestvicu iskustava, te da njezina razmatranja i procjene zahvaćaju šire područje [...] nema sumnje da je zdravodušje kao filozofska doktrina nepotpuno jer zlo što ga ona odbija ubrojiti istinski je dio stvarnosti.“[6] Time je izrečen i aspekt dinamike koje koji prati „bolnodušje“ pod pretpostavkom neprestane suočenosti sa širim područjem stvarnosti; *krisis* koji potiče neprestano egzistencijalno ostvarivanje.[7] Na ovoj liniji moguće je uputiti kritiku optimizmima koji su u konačnici nerealni ukoliko ne uzimaju u obzir negacijski moment egzistencije. Nakana ovog iznošenja postavke W. Jamesa, nije konstatirati pesimizam egzistencije već ukazati na širinu Kristovog obuhvaćanja ljudske naravi sa svom njezinom dramom, budući da (slično kao i Goethe) „nijedan prorok ne može tvrditi kako je donio konačnu poruku ukoliko ne kaže nešto što će imati prizvuk stvarnosti u ušima žrtava“[8].

[5] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., str. 186.
[6] W. JAMES, *Raznolikost religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 119.-110.
[7] Govor o navedenom dinamizmu, W. James temelji na isječcima autobiografija sv. Augustina i Henrya Allinea: usp. *Isto*, str. 117.
[8] *Isto*, str. 110.

1.1.2. Kristov dramski lik

Budući da sama stvarnost izražava tragičnost, kršćanski je zahtjev „egzistenciju, kao takvu, prikazivati dramatičnom“[9], jer drugačije postoji opasnost nestvarnog poimanja i neozbiljnog pristupa egzistenciji. Balthasar naglašava: „Mi smo tako duboko uključeni u ovaj svijet suprotnosti da utopija egzistencije bez antagonizma – svekolika radost bez patnje, svekolika sreća bez boli i otpora, svekoliko prijateljstvo bez neprijatelja – koliko god se činila poželjnom, nije (ukoliko smo iskreni) niti zamisliva. Ili, ukoliko ju *možemo* zamisliti, pretpostavljamo njezinu monotoniju.“[10] Sam odgovor na količinu *pathosa* (osjećaj, uživljenost) egzistencije, u samom sebi mora sadržavati *patologiju*, a on može doći samo od Apsolutnog bića. Stoga je Bog ozbiljno zauzet takvim, realnim svijetom. Navedenom postavkom dotaknuli smo koncept *Teodramatike*[11] švicarskog teologa koji ističe potrebu „iznijeti na vidjelo 'patetičnu povijest svijeta', odnosno *páthos* konačnosti, vremenitosti i smrti, slobode i zla, kako se izražava u velikom kazalištu svijeta. Samo na takvoj pozadini teologija (...) povijest čita ne više horizontalno, već vertikalno, podižući 'patetičnu povijest svijeta' na okomicu 'Božjeg patosa'“[12]. Nastojeći obnoviti dramsku strukturu kršćanske objave (odnosno dramatičnost soteriologije, zapostavljene u promatranju iste na način juridičkog sistema što dovodi do promatranja Pashalnog misterija u vidu simbolizma), teolog Balthasar ukazuje na starozavjetni vid „dvostranosti“ na temelju razlikovanja između Stvoritelja i stvorenja koje se slobodno određuje.[13] U tom smislu, Božja spremnost preuzimanja spasenjske inicijative i suradnja ljudskog bića koje grijeh ispašta okajavanjem, ukazuju na karakter dramatičnosti.[14] Na tom tragu, Očevo predanje Sina i mogućnost ispaštanja grijeha, ne govori o Božjem oproštenju kao pukom činu koji proizlazi iz njegove suverenosti. Kako bi utvrdio kristološku dramatičnost tog čina, naš teolog postavlja pitanje

---

[9] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. I: Prologomena*, Ignatius Press, San Francisco, 1988., str. 22.
[10] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. IV: The action*, Ignatius Press, San Francisco, 1994., str. 116.
[11] Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost , Zagreb, 1999., str. 248.
[12] *Isto*, str. 250.
[13] „Fundamentalni princip svekolike damatične aktivnosti na pozornici svijeta jest čovjekova slobodna inteligencija, njegova inteligentna sloboda koja mu omogućava primiti 'uputstvo' koje dolazi od apsolutnog svjetla [...] zajedno sa odlukom koju čini isto inteligentno i odgovorno ljudsko biće, utjelovljujući ju u formu povijesti.“ (H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. IV: The action*, str. 111.)
[14] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, Ignatius Press, San Francisco, 1992., str. 118.

„ne ukazuje li to na dramu unutar samog središta Boga, u kojem se 'gnjev', koji mora osuditi grješnika, hrva s 'milosrđem' koje grješnika ispričava?“[15]

Prema navedenom konstatiranju ne-povijesne ili ne-statične kristologije, odnosno njezine uključenosti u svijet, uočavamo da je sam dramski lik Isusa Krista takav da je njegova *persona* „u središtu odvijanja drame, istovremeno kao uloga u drami i kao ontološka osoba“[16], budući da je „njegov svjesni subjekt identičan s njegovim božanskim poslanjem“[17]. Istovjetnost između Kristovog bitka i poslanja (kristologija poslanja), dakle, postavlja njegov dramski lik.[18] „Bog ne pruža odgovor izvana, odozgo [...] već stupa na pozornicu praktički incognito i uzima udjela u radnji. On s nama želi dijeliti ne samo konačnost, sa svom njezinom srećom i boli, nego i ljudsku slomljenost, ljudski pad i smrt.“[19]

Istovremeno, potrebno je naglasiti kako se Krist, u odnosu na antropologiju i nagnuća njezine nedovršenosti ne pojavljuje kao *compositum* niti objektivizacija antropologije. Odnosno, Krist je „uzrokovan svijetom i njegovom poviješću; i svijet sa svojom poviješću uzrokovan je njime. Pod prvim aspektom, on je Omega svijeta; pod drugim aspektom, Alfa svijeta. Prema tome, između ta dva kraja, koja su identična u njegovoj osobi, odvija se cijela drama svijeta“[20].

1.2. Drama soteriologije

Na ovaj način, stavljajući početni naglasak na antropološku datost označenu negacijskim momentima, odnosno tragičnošću ili dramatičnošću, približili smo se nauku o kenozi Sina Božjega. No, prenaglašavanje kenotičkog momenta u oznakama ljudske naravi, odnosno upuštanje u „dramsku arenu“[21], sadrži opasnost izuzimanja Sinovljeve božanske naravi od svakog doticaja negacijskih momenata, odnosno patnje. S druge strane, daljnja problematika u razmatranju Kristovog solidarnog stava jest inzistiranje na istom u tolikoj mjeri da se sam Bog pronađe izgubljenim u unutar-povijesnom procesu, no „za kršćansku

[15] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 119.
[16] *Isto*, str. 231.
[17] *Isto*.
[18] Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, str. 248.
[19] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. IV: The action*, str. 132.
[20] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 15.
[21] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. I: Prologomena*, str. 15.

teologiju Bog se u svojoj transcendenciji nalazi *iznad* drame, ali ujedno i ulazi u nju i *u* njoj se angažira“[22]. Navedena problematika nalazi svoje razrješenje u okvirima trinitarne teologije, no o tome će kasnije biti više riječi. Za sada nam je konstatirati da razložnost Božjeg simpatičnog stava ne može biti pojmljena kao puka sućutnost ukoliko bi taj stav bio mišljen izvan soteriološke dimenzije budući da Bog „ne samo da okružuje konačnost nego zaista *postaje* konačnost [...] ono što je konačno, kao takvo, uvučeno je u ono što je krajnje i vječno“[23].

1.2.1. Teologija prihvaćanja i *commercium*

Sama soteriologija nužno iziskuje „da budu na djelu dva misterija: misterij istinskog božanstva Sinova i misterij njegove potpune solidarnosti s nama koja proistječe iz posvemašnjeg preuzimanja neokrnjene ljudske naravi“[24]. Teolog R. Gibellini teologiju prihvaćanja okarakterizirao je kao središnju kategoriju Balthasarove teologije.[25] Drugim riječima, „'prihvatiti čovjeka' znači upravo u solidarnosti sa svim ljudima prihvatiti njegovu konkretnu sudbinu zajedno s trpljenjem, smrću, paklom“[26]. U tom smislu, Proklo Carigradski ističe: „Ali nije ni Bog nezaodjeven čovještvom! [...] Jer da nije mene obukao, ne bi mene ni spasio!“[27] Grgur Nisenski to će izreći na slijedeći način: „Bilo je posve dosljedno da onaj koji se sjedinio s našom naravi prihvati sve njene biljege i tako se s njima poveže [...] Grijeh ga je [čovjeka] zanečistio od samoga iskona pa do svršetka kao i u sredini. Zato je bilo nužno da po njegovoj čitavoj dužini prođe moć koja pere, a ne da jedan dio očišćenjem iscijeli, a drugi previdi i ostavi nezalječenim. Ali kako naš život sa svake strane omeđuje po jedna krajnja granica – početak i svršetak – na jednom i drugom međašu susrećemo silu koja narav uspravlja. Ona se spojila s našim početkom, ali se protegnula sve do kraja i prigrlila ono što je između toga.“[28] Grgur Nazijanski izreći će formulaciju te

[22] R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, str. 249.
[23] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. IV: The action*, str. 132.
[24] PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije*, Dokumenti 66, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983., str. 36.
[25] Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, str. 252.
[26] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale. Sveto trodnevlje smrti, pokopa i uskrsnuća našega Spasitelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 11.
[27] Citirano prema: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristološka mariologija. Homilija Prokla Carigradskog o Bogorodici*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976., str. 18.
[28] GRGUR IZ NISE, *Velika kateheza*, Služba Božja, Makarska, 1982., str. 142.

soteriološke postavke u obliku aksioma *Quod non est assumptum, non est sanatum*[29], kao protuiskaz arijanizmu i apolinarizmu (u nijekanju ljudske, racionalne duše Isusa Krista, odnosno njegovog istinskog čovještva). Stoga, ukoliko bi u Kristovom prihvaćanju ljudske naravi bila izostavljena njezina cjelokupnost, Krist bi čovještvu iskazivao tek „puko poštovanje"[30], odnosno po odsutnosti soteriološke postavke prihvaćanja, prema prethodno navedenom aksiomu koji „podvlači doktrinu utjelovljenja"[31], samo „utjelovljenje bilo bi iracionalno."[32]

Prihvaćanje ljudske naravi od strane Krista, događa se u svrhu razmjene (*commercium*). Potrebno je naglasiti da *commercium* ne uključuje samo (prethodno spomenuto) otajstvo utjelovljenja, već i Kristovu muku te seže sve do njegove smrti. Iako je kod grčkih Otaca postojala određena početna suzdržanost pri takvom proširenju (što je u konačnici razumljivo budući da je teško točno odrediti razgraničenje između mogućnosti i nemogućnosti Božje patnje), ono je ipak prihvaćeno. Konačno, zapadna soteriološka misao očitovat će realnu razmjenu mjesta između Krista i grješnika, nastojeći očuvati novozavjetni realizam Kristovog zastupničkog položaja.[33]

1.2.2. Zakon solidarnosti

Solidarnost se pojavljuje kao jedna od aproksimacija Pashalnog misterija, a nadovezuje se na Otačku misao o razmjeni (*commercium*) što se po utjelovljenju i muci Isusa Krista događa između njegove božanske i ljudske naravi. Time se pokazuje kako *commercium* treba izvršiti „božanska osoba koja je slobodno stupila u svjesni subjekt i stoga je sposobna dijeliti solidarnost sa svim drugima (grješnim) svjesnim subjektima; ukoliko odnosi njihov teret, on u istima mora manifestirati svoju solidarnost"[34]. O zakonu

[29] Usp. B. STUDER, *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*, Liturgical Press, Collegville, 1993., str. 95.
[30] J. P. MORELAND, W. L. CRAIG, *Philosophical foundations for a christian worldview*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2003., str. 599.
[31] *Isto*.
[32] *Isto*.
[33] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 239.
[34] *Isto*, str. 510.

solidarnosti više će biti riječi u razmatranju događaja Velike subote, budući da ista predstavlja krajnji vid solidarnosti iz koje, dakle, nije isključen niti ponor samog pakla.[35]

Konkretno polazište soteriološke naravi pashalnog misterija i same solidarnosti predstavlja kenotička kristologija. Ukoliko je kenoza neodvojiva od soteriologije koja se „temelji na Isusovoj svijesti i riječima, a sastoji se u tom da je Krist trpio i umro i uskrsnuo, štoviše sav svoj vijek proživio 'za nas', 'za naše grijehe'"[36], odnosno, budući da *pro nobis* formulacija nije sekundarno obilježje kristologije[37], u daljnjim promišljanima nastojat ćemo promotriti očitovanje kenotičkih momenata kristologije.

1.3. Kenoza u perspektivi teologije prihvaćanja

Stvarnost Božje kenoze biblijsko je svjedočanstvo Staroga i Novoga zavjeta.[38] Problematika koju je potrebno uzeti u obzir prilikom promišljanja o kenosis kristologiji, odnosno uvoda u istu, sastoji se u iznalaženju odgovora između dvije krajnosti od kojih je prva očuvanje Božje nepromjenjivosti i netrpnosti ukoliko bi ta svojstva upućivala na utjelovljenje i kenozu kao izvanjski dodatak kojim Božji bitak ne bi bio dodirnut, dok druga krajnost izriče teopashizam prema kojem Božji bitak u sebi biva kenotičan.

1.3.1. Božja *apatheia*

U prethodnim promišljanjima dotaknuli smo Otačku suzdržanost u pridjevanju pathosa Božjem bitku budući da je *apatheia* (neosjetljivost, afektivna nedirnutost) Božje neotuđivo svojstvo. Razložnost takve postavke nije samo u nemogućnosti definiranja utjelovljenja Isusa Krista prema grčkom misaonom sustavu o promjenjivosti bogova pri kojem bi to isto utjelovljenje bilo promatrano na način mita, već i u tome što grčko razumijevanje *pathosa* podrazumijeva određenu izvanjsku unesrećenost koja bi bila u

[35] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 6.
[36] PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije*, str. 33.
[37] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 244.
[38] Više o pitanju Božje patnje u okvirima Starog zavjeta i rabinske teologije vidi u: H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, Ignatius Press, San Francisco, 1998., str. 214.-215. Usp. također: C. SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., str. 76.-79.

suprotnosti s voljnim elementom osobe.[39] No, kako ćemo kasnije istaknuti, kenoza bitno uzima u obzir moment Božje slobodne oduke. Prema tome, „u Bogu ne može postojati pathos ukoliko bismo pod time podrazumijevali ne-voluntarni izvanjski utjecaj“[40]. Time se mišljenje o Otačkom preuzimanju ideje o Božjoj *apatheia* i *ataraxia* (neuznemirenost) iz konteksta grčke filozofije pokazuje nedostatnim.[41] Osim toga, istu nedostatnost dijeli i označavanje biblijskih izričaja Božjih reakcija pod vidom antropomorfizama[42] ukoliko bi ono upućivalo na nedirnutost Božjeg bitka ljudskim stanjem.[43] Nadalje, time je očita i nemogućnost postavke u kojoj bi Božji *pathos* (Mt 17,17; 27,46; Mk 15,34) bio pridržan samo Kristovoj ljudskoj naravi[44] budući da utjelovljenje jest „'novi pridošli moment' nepromjenjive Božje naravi“[45].

Govor o Božjoj dirnutosti kenozom potrebno je sagledati i kroz himan Poslanice Filipljanima: „On, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe 'oplijeni' uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik, ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu“ (Fil 2,6-8).

S obzirom na himan Poslanice Filipljanima koji je izričit u odnosu na kenosis kristologiju, Balthasar u istom nalazi prisutnost dvostruke kenoze. Prva se odnosi na još neutjelovljenog Logosa, te upućuje na drugu, odnosno kenozu dubljeg poniženja u smrti na križu. Ukoliko se osnovni izričaj odnosi na još neutjelovljeni Logos, objekt koji biva napušten prilikom kenoze jest (božanski) lik slave.[46] Na tom tragu naš teolog zastupa mišljenje kako se himan ne bavi govorom o naravima, već o stanjima Isusa Krista. Prema takvoj postavci „mora se prihvatiti neko 'događanje' u nadsvjetskom i 'nepromjenjivom' Bogu. To događanje, opisano riječima 'ispražnjenje' (poništenje) i 'poniženje', znači napuštanje jednakosti s Bogom što se tiče 'slave'“[47]. Napuštanje slave sadrži bitno

[39] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 218.
[40] *Isto*, str. 222.
[41] Usp. *Isto*, str. 216.
[42] Pitanje Božje patnje je nemoguće „odbaciti kao antropomorfizam, ili pripisati to samo ljudskoj naravi Isusovoj, a njegovo božanstvo od svega čuvati netaknuto. Isus Krist je dakle u svojem čovještvu, u svom životu i smrti, Božje tumačenje samoga sebe.“ (W. KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, UPT, Đakovo, 2004., str. 290.-291.)
[43] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The lastact*, str. 222.
[44] Usp. *Isto*, str. 215.
[45] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 23.
[46] Usp. *Isto*, str. 15.
[47] *Isto*, str. 16.

dramatičnu dimenziju budući da jednostavna spojivost obaju Božjih stanja ili likova ne bi dopuštala prostor dinamici, odnosno događanju u Bogu.[48]

1.3.2. Teopashizam

Drugu krajnost, koju možemo shvatiti pod vidom reakcije na snažniji naglasak s obzirom na očuvanje Božje neosjetljivosti ili apatheie, nalazimo prisutnom u njemačkom kenotizmu 19. st.[49] Budući da je njemačka kenosis teologija 19. st. nadahnuta Hegelom, potrebno je ukazati na problematiku njegove misli.

Prema Hegelu, „bog sebe razlikuje od sebe kao živi duh [...] postavlja nešto drugo i u tom drugom ostaje identičan sa sobom, u tom drugom ima svoj identitet sa samim sobom“[50], odnosno, Apsolutni subjekt nužno se ograničava u povijesti i tek time potvrđuje svoje božanstvo. Dakle, potrebna je „Golgota apsolutnog duha“[51] u smislu patnje i smrti, bez koje bi apsolutni duh bio neistinit „beživotni usamljenik.“[52] Stoga Božja smrt predstavlja najdublji ponor razdvajanja, te time i najveći vrhunac konačnosti.[53] „Smrt, ono negativno, je ono što posreduje da iskonska visost bude postavljena kao postignuta.“[54] Drugim riječima, „'Sam je Bog mrtav', kaže jedna luteranska pjesma; ta svijest izražava to da je samo ono ljudsko, ono konačno, krhko, slabost, ono negativno božanski moment, da je u samom bogu; da drugobitak, ono konačno, ono negativno, nije izvan boga, da kao drugobitak ne sprečava jedinstvo s bogom. Zna se da je ono drugobitak, negacija kao moment same božanske prirode“[55]. Na temelju Hegelovog iskaza Balthasar primjećuje neraskidivu vezanost Trojstva uz Kristovu smrt, odnosno ukazivanje na križ kao nužan proces Božje stvarnosti koji dovodi

[48] Stav jednostavne spojivosti Božjih stanja koji ne dopušta mislliti događanje u Bogu prilikom kenoze, von Balthasar primjećuje kod Atanazija, Ćirila i Leona Velikog, a koji se javlja kao reakcija na arijanizam, gnosticizam i nestorijanizam. Produbljenje Otačkih iskaza djelomično pronalazi kod Hilarija. No, unatoč tom produbljenju, von Balthasar primjećuje nedostatak trinitarnog vida u pitanju kenoze. Vidi: H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 16.-18.

[49] Njemački kenotizam 19.st. jest luteransko teološko gibanje koje je nastojalo premisliti kenosis teologiju na način približavanja Božjeg neosjetljivosti tragičnom ljudskom stanju koje je Krist na sebe preuzeo, što u ovom kenotičkom gibanju završava u prenaglašavanju kenotičnosti Božjeg bitka. Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, str. 295.

[50] G. W. F. HEGEL, *Predavanja o filozofiji religije. Predavanja o dokazima o opstojnosti Boga. II. svezak*, Breza, Zagreb, 2009., str. 205.

[51] G. W. F. HEGEL, *Fenomenologija duha*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1986., str. 465.

[52] *Isto*.

[53] Usp. G. W. F. HEGEL, *Predavanja o filozofiji religije. Predavanja o dokazima o opstojnosti Boga. II. svezak*, str. 216.-217.

[54] *Isto*, str. 223.

[55] *Isto*, str. 223.-224.

u pitanje jedinstvenost istog.[56] Dakle, prema Hegelovoj postavci „križ nije jedan nepredvidivi povijesni događaj ljubavi, nego izraz jednog principa ljubavi. Tu više nije riječ o jedno slobodnom događaju, nego o nužnoj slobodi“[57]. Zakon solidarnost doveden je u pitanje ukoliko je ovim načinom nedostatno obilježena Kristova uključenost u trpnost ljudske egzistencije. Teolog W. Kasper postavlja pitanje: „ne prelazi li se time odveć olako i preko dubine sveukupnog ljudskog trpljenja?“[58]

Njemačka kenosis kristologija 19. st. u kenozi promatra Božje samoograničenje (Thomasius) ili, radikalnije, redukciju božanske samosvijesti Sina na razinu ljudske svijesti koja se promatra poput posude u kojoj božanski sadržaj biva ograničen (Frank), odnosno potpuno odreknuće vječne samosvijesti (Gess).[59] Prema navedenim postavkama, evidentno je premještanje kenoze u Božju bit, odnosno implicira se smrt Boga u samome sebi.

Prethodno navedenim ukazivanjima na Božju stvarnost u odnosu na neosjetljivost i kenozu, ne nastojimo preuzeti stav isključivosti, već konstatirati da „paradoks mora ostati: u neskraćenu čovještvu za nas je prisutna sva moć i slava Božja“[60].

1.3.3. Trinitarna dimenzija kenoze

U okvirima kenosis kristologije bitno nam je naznačiti njezinu trinitarnu dimenziju prema kojoj se razrješava sva zamršenost kenotičkog pitanja. Trinitarni vid kenoze podrazumijeva sagledavanje problematike nauka o kenozi na temelju unutar božanskih izlaženja i odnosa, gdje je riječ o „sveobuhvatno odlučujućem zaokretu u slici o Bogu, koji više nije u prvom redu 'bezuvjetna moć', nego 'bezuvjetna ljubav', koje se suverenost ne očituje u držanju vlastitoga, već u njegovu napuštanju, tako da se ta suverenost proteže s onu stranu onoga što se unutarsvjetski suprotstavlja kao moć i nemoć. Božje napuštanje slave (u utjelovljenju) ima svoju ontičku mogućnost u vječnom samoprijegoru, njegovu trojstvenom

[56] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 225.-226.
[57] W. KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004., str. 225.
[58] *Isto.*
[59] Gottfried Thomasius (1802. – 1875.) – njemački luteranski pastor i teolog, te profesor dogmatske teologije na Erlangenskom sveučilištu. Smatra se zaslužnim za uvođenje kenosis teologije u njemačku teološku misao; Franz Hermann Reinhold von Frank (1827. – 1894.) – njemački teolog i profesor crkvene povijesti i sustavne teologije u Erlangenu; Wolfgang Friedrich Gess (1819. – 1891.) – njemački teolog i profesor u Göttingenu i Breslau Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 223.-224.
[60] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 23.

samopredanju“[61]. Po toj ontičkoj mogućnosti, dotaknuli smo Balthasarovo ukazivanje na koncept *Prve kenoze*.

1.3.3.1. Prva kenoza

Koncept „prve kenoze“[62], ističe Očevo predanje Sinu u imanentnom Trojstvu kao ishodište povijesne kenoze: „Samoizricanje Oca u rođenju Sina može se označiti kao prva, unutarbožanska 'kenoza' koja kao temelj sve nosi, budući da se u tome bez ostatka Otac razvlašćuje svog božanstva i izručuje se Sinu: On ne 'dijeli' božanstvo 'sa' Sinom, nego Sinu 'priopćuje' sve svoje: 'Sve tvoje moje je' (Iv 17,10). Otac, koji se dakako ne smije (u smislu arijanizma) misliti kao onaj koji postoji 'prije' ovoga samopredanja, je ova kretnja predanja, u kojemu on ništa ne zadržava za sebe. Ovo božansko djelovanje, kojim se Sin rađa, je druga mogućnost sudjelovanja na identičnome božanstvu, a ono znači postavljanje jedne apsolutne, beskonačne udaljenosti koja uključuje i obuhvaća sve druge moguće udaljenosti, koje se mogu pojaviti unutar konačnog svijeta, sve do uključno grijeha.“[63] Drugim riječima, „gesta kojom Otac izriče i predaje čitavo božanstvo (gesta, koju on ne samo 'čini', nego koja on 'jest') može biti – utoliko ukoliko rađa Sina kao beskonačno Drugoga od sebe samoga – istovremeno samo vječna pretpostavka i uvijek nadmašivanje svega onoga što će u svijetu biti razdvajanje, bol, otuđenje s jedne strane, kao i svega onoga što će, s druge strane, u svijetu biti predanje ljubavi, ono što omogućuje susret i blaženstvo. Ne neposredno poistovjećivanje s jednim i drugim, već nadmoćna pretpostavka koja i jedno i drugo nadmašuje. Stoga se tu također radi ne tek o temelju za jednu moguću 'povijest' Boga, koji nalazi svoje jedinstvo kroz bol razdvajanja (u sebi i/ili u svijetu), nego o realnoj jedinstvenoj pretpostavci takvoga razdvajanja. To da Bog (kao Otac) može na takav način predati svoje božanstvo, to da Bog (kao Sin) božanstvo ne prima tek kao pozajmljeno, nego ga posjeduje 'istodobno', svjedoči o takvome neshvatljivom i nenadmašivome Božjem 'odvajanju' od njega samoga da je (po njemu) moguće svako odvajanje, pa bilo ono najtamnije i najgorče koje se može dogoditi samo unutar njega“[64]. Uzimajući za polazište navedenu imanentnu

[61] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 19.
[62] Usp. NIKOLA TURKALJ, Kenoza križa u teološkoj misli Hansa Ursa von Balthasara, u: *Studia lexicographica*, 7 (2013) 1(12), str. 133.–151., ovdje str. 137.-138.
[63] H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik III*., 300sl. Citirano prema: F. COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 195.
[64] *Isto*, str. 196.

razdvojenost, moguće je ustanoviti mogućnost povijesnog, ekonomskog razdvajanja koje ujedinjuje Duh Sveti.

1.3.3.2. Duh kao princip jedinstva

Na temelju trinitarnih iskaza Sergeja Bulgakova, švicarski teolog ističe: „Budući da je volja za otkupiteljskim poniženjem neposredno trojedina [...] Bog Otac i Duh Sveti najozbiljnije su zauzeti kenozom: Otac kao onaj koji šalje i ostavlja Sina, Duh kao onaj koji u diobi i ostavljenosti njih ujedinjuje.“[65] Dakle, Duh Sveti pokazuje se kao princip jedinstva. Drugim riječima, budući da u muci Duh Sveti nije poput Sina odvojen od Oca „tokom muke Duh održava unutarnje božansko razilaženje između Oca i Sina u njezinom ekonomskom obliku“[66], te se tako najveća razdvojenost pokazuje kao najveće jedinstvo Oca i Sina.[67] U kontekstu Kristove smrti, „razdvojenost Oca od Sina koja počinje utjelovljenjem i dovršava se na križu“[68], konkretan je izraz navedenog jedinstva koje utjelovljuje Duh ukoliko Krist na križu ispušta, odnosno vraća Duh koji prihvaća Kristovu žrtvu i predaje ju Ocu.[69] Dakle, otuđenost Oca od Sina je nemoguća i njihova relacija ostaje neugrožena; njihova blizina premošćuje svaku udaljenost, te u konačnici, razdvojenost očituje njihov vječni odnos.[70]

1.3.3.3. Prostor samoprijegora u Trojstvu – Božanska sloboda

U promišljanjima o kenozi i njezinom položaju u odnosu na Božju *apatheia*, istaknuli smo kako se moment Božje slobode javlja kao razrješenje radikalnih stavova Božje nedirnutosti patnjom i teopashizma. No, govor o toj slobodi ne može biti mišljen izvan trinitarne teologije. Naime, Božja slava i čast pokazuju se kao njegovo neotuđivo svojstvo koje „ni s kim ne dijeli, dapače, ne može dijeliti“[71], te ukoliko Isus Krist jest istobitan s Ocem, tada bi Bog „sebi protuslovio“[72], odnosno Isus Krist ne bi bio „božanski subjekt.“[73]

---

[65] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 25.
[66] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 262.
[67] Usp. *Isto*, str. 262.
[68] *Isto*.
[69] Usp. *Isto*, str. 261.-262.
[70] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 264.
[71] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 19.
[72] *Isto*.
[73] *Isto*.

Ipak „on si, da tako kažemo, može dozvoliti da se odrekne svoje slave, te je tako božanski slobodan da se može vezati u poslušnost sluge“[74]. Sukladno tome, „nije li sam Otac taj koji ne smatra da 'mora zadržati' svojega Sina, već ga 'predaje' (tradere: Iv 19,11; Rim 4,25; 8,32; dare: Iv 3,16; 6,32 itd.), a i Duh se uvijek opisuje kao 'dar' obojice“[75]. Na tome tragu, Sinovljevo djelo pomirenja „ne smije se tumačiti kao kazna izrečena Sinu od strane božanskog Oca“[76], već ono isplovljava kroz „spasonosnu odluku donesenu od Trojstva“[77] iz koje Krist proizlazi u „savršenoj slobodi“[78]. Dakako, pri iznošenju ovakvih postavki, potrebno je (u vidu perspektive) uvijek imati u pozadini stvarnost Božjeg ljubećeg stava[79]ukoliko u Trojstvu „proces izmjene ljubavi (...) osigurava svemoguću slobodu. Ako je tome tako, tad postaje razumljivo da Božje zauzimanje za grešan i izgubljen svijet (u tom zauzimanju Bog Otac za otkup grijeha 'predaje' svojega Sina) može poprimiti tako neograničene razmjere da On svojeg Sina vodi do ostavljenosti od Boga na križu, pa i do silaska u pakao. Ti razmjeri ne bi tada bili poradi spasenja neposredno pronađeni nego bi ležali već u unutarbožanskim odnosima neizmjernog predanja“[80].

1.3.3.4. Trinitarni vid Teodrame

U odnosu na koncept Teodrame, trinitarni vid ukazuje na Boga kao redatelja, sudca, ali i kao onoga koji je uključen u dramu: „Otac nije nestao u Isusu Kristu; Otac ostaje referentna točka iz koje Krist dolazi; na tom temelju, on govori i djeluje; znamenje čini po Ocu; i njemu se vraća.“[81] Naime, grčko kazalište sadržavalo je koncept dramatičnog očitovanja bogova koji se kao nevidljivi promatrači nalaze iza pozornice te povremeno stupaju na pozornicu kao pojedinci. Dakle, u grčkoj tragediji bogu je bilo moguće istupiti iz nevidljive pozadine motrećih božanstava i stupiti na pozornicu obznanjujući božanske

[74] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale,* str. 19.
[75] *Isto.*
[76] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 242.
[77] *Isto*.
[78] *Isto*.
[79] W. Kasper lijepo ističe: „Trpljenje izreći o Bogu znači shvaćati Boga kao puninu bitka, čisti aktualitet, preobilnost života i ljubavi. Jer je Bog svemogućnost ljubavi, on si može takorekuć dozvoliti slabost ljubavi; on može ući u trpljenje i smrt, a da tu ne propadne. Samo tako on može svojom smrću iskupiti našu smrt.“ (W. KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga,* UPT, Đakovo, 2004., str. 298.)
[80] H. U. von BALTHASAR, Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga, u: *Obnovljeni život,* 41 (1986.) 3-4, str. 227.-282., ovdje str. 280.-281.
[81] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 506.

namisli, no samo kao pojedinac, ne u ime čitavog božanskog svijeta.[82] Za razliku od toga, u horizontu kršćanske drame Krist se ne pojavljuje kao *jedno od* utjelovljenja, već kao jedino utjelovljenje, odnosno otkrivenje Boga: „Bog Otac, koji ga šalje, ostaje u pozadini kao realni „promatrač" pred kojim se odigrava „veliko kazalište svijeta"; no budući da su otac i Sin jedno, Božja uloga promatrača ne može se odvojiti od njegovog pristupa u radnju na pozornici."[83]

1.3.4. Koncept odvijeka zaklanog Jaganjaca

Iz prethodno iznešenih promišljanja moguće je sagledati Balthasarov koncept od prije postanka svijeta zaklanog jaganjca (1 Pt 1,19-20). Ukazivanje Ivana Krstitelja na jaganjca koji je bio *prije* njega (Iv 1,30), naš teolog tumači na način da je Sin već u Ocu postojao kao Janje Božje, što ukazuje na ne-vremenitost, odnosno trajnost njegovog poslanja. Time se povijesno predanje Sina u utjelovljenju i križu koji se kao „vidik vječnosti"[84], pokazuje vremenitim prijevodom vječnog predanja Ocu.[85] Dakle, položaj i razmjena unutartrojstvenog događanja postavljeni su kao ishodište kenoze.[86] Time se pokazuje kako je zadnja „pretpostavka kenoze 'nesebičnost' osoba (kao čistih relacija) u untartrojstvenome životu ljubavi; tada se pretpostavlja principijelna kenoza, koja je dana sa stvaranjem kao takvim, jer Bog odvijeka preuzima odgovornost za uspjeh stvaranja (i uz čovjekovu slobodu) kao što, predviđajući grijeh, 'uračunava' križ (kao osnovicu stvaranja)"[87], te na taj način Bog ne ostaje nedirnutim kenozom.

Na temelju iznesenih tekstova uočavamo kako se po Trinitarnoj dimenziji kenoze razrješavaju krajnosti Božje apatheie i teopashizma. Samo Trojstvo je ozbiljno dirnuto

---

[82] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. I: Prologomena*, str. 316.-319.
[83] *Isto*, str. 319.
[84] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 24.
[85] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 251.-252.
[86] „Priklanjanje Boga Oca u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista nije samo prikaz njegove svemoći „prema van" već i otkrivanje njegove nutarnjosti, srca. Tu se gotovo nameće opasna misao da Bog za svoju objavu potrebuje čovjeka i tako gubi svoju apsolutnost. Da bi se ta misao izbjegla, ima samo jedan izlaz: predanje – koje pokazuje bit Božju – prenijeti u Božji nutarnji život, u unutarbožansko predanje koje Božjoj biti pripisuje atribut „ljubavi" kao neizmjerno predanje sebe samoga sebi, što kao ljubav postaje realno tek onda, ako čin božanskog predanja u isto vrijeme onoga proizvodi, koji sebe u tom predanju prima i na nj kao primalac nužno uzvraća. Međusobnost predanja – kojom predanje konačno dobiva svoj smisao – u Bogu je apsolutno predanje u punom smislu: jedincati prizvod božanskog davanja i primanja: Duh ljubavi, kao srž Božja." (H. U. von BALTHASAR, Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga, u: *Obnovljeni život*, 41 (1986.) 3-4, str. 227.-282., ovdje str. 280.)
[87] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 25.

kenozom: „Događaj utjelovljenja druge božanske osobe ne ostavlja netaknutim odnos Božanskih osoba. Ljudski govor i ljudsko mišljenje zakazuju pred tim otajstvom: da vječni odnosi između Oca i Sina u 'vremenu' Kristova zemaljskog puta na ozbiljan način imaju svoje žarište u odnosima između čovjeka Isusa i njegovog nebeskog Oca, da Duh Sveti živi među njima, ukoliko izlazi od Sina i da mora biti također pogođen njegovom čovječnošću.“[88] No, trinitarna dirnutost kenozom ne događa se na način da se Bog gubi u procesu povijesti i svijeta (Hegel) budući da „pojmovi 'siromaštvo' i 'bogatstvo' postaju dijalektički, što upravo ne znači da bi Božja bit (jednoznačno) bila 'kenotička', da bi se tako božanski temelj mogućnosti kenoze s kenozom svrstao pod jedan pojam“[89]. Na ovaj način, dakle, pristupili smo momentu Božje slobode koji dopušta prostor samoprijegoru i samoograničenju Sina. Na temelju iznešenog, položaj Božjeg svojstva svemoći izbjegava svoju ugroženost.

Konačno, Bog nije neosjetljiv prema ljudskoj povijesti, a „Kristov križ, znak Božje patnje, pokazuje da Bog trpi na božanski način, odnosno patnja ga ne pogađa kao nas: njegova patnja jest izraz njegove slobode u ljubavi. On ne trpi zbog nekoga manjka u svojoj biti ili zbog ograničenosti svojega bića, nego se daje (po kenozi) patnjom pogoditi (što je shvatljivo samo iz prakenoze), prihvaća je i podnosi iz ljubavi. Stoga može unići u patnju i umiranje na križu, a da pritom ne propadne, te tako po svojem umiranju 'otkupiti' naše umiranje“[90].

Sve što smo u ovom poglavlju do sada istaknuli, polazeći od proučavanja dramatičnosti antropološke egzistencije te Kristovog posvemašnjeg prihvaćanja takvog usuda koje Božji bitak ne čini kenotičkim u sebi nego soteriološki razrješuje i transformira navedenu dramatičnu indikaciju kroz trinitarnu razmjenu ljubavnog predanja, pomoći će nam sagledati monašku egzistenciju kao onu koja ulazi u taj trinitarni odnos ne zapostavljajući vlastitu antropološku razinu.

1.4. Usmjerenost utjelovljenja prema muci

Promišljanja koja slijede sadržaj su horizontalnog pitanja nauka o muci, tj. pitanja o odnosu utjelovljenja prema križu prema kojem nastojimo promotriti antropološki segment

[88] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale,* str. 21.
[89] *Isto*, str. 20.
[90] N. TURKALJ, Kenoza križa u teološkoj misli Hansa Ursa von Balthasara, u: *Studia lexicographica*, 7 (2013) 1(12), str. 133.–151., ovdje str. 147.

smrtnosti u vidu teologije prihvaćanja, odnosno solidarnosti. Iako u ovom kontekstu Balthasar donosi i biblijsko utemeljenje istog pitanja[91], mi ćemo se zadržati samo na apstraktnijem pristupu, a za navedeno biblijsko utemeljenje ističemo samo kronološko prvenstvo novozavjetnih izvještaja o Kristovoj muci, koje nam po sebi ukazuje na svrhovit smjer utjelovljenja i Kristove zemaljske egzistencije prema križu, odnosno smrti.

1.4.1. Smrtnost ljudske naravi

Element smrtnosti, prisutan u kontigentnom biću kakvo je čovjek, kršćanska vizija ne prepoznaje kao vid zla. Smrtnost kao biološka funkcija, sadržana je u konstituciji ljudske naravi i dana je sa stvaranjem kao takvim.[92] „Usud je ljudske konačnosti da umire; smrt je tako najviši dokaz ljudskosti, apsolutne konačnosti“[93], stoga se na Kristu „čovječnost [...] pojavila sve do krajnosti“[94], te na taj način očituje obujmljenost Kristovim zahvatom solidarnosti.

Moment zla koji je pridošao ljudskoj smrti, potrebuje perspektivu grijeha. Po grijehu, smrt kao prijelaz u promijenjeni oblik postojanja postaje događaj dramatičnih karakteristika.[95] No, naša je nakana ustanoviti kako prema odnosu smrti i grijeha, ljudskoj smrti ostaje mogućnost biti konačnom točkom razdvajanja čovjeka i Boga ukoliko je grijeh prijevod težnje k potpunoj autonomiji bića. Dakle, u smrti po grijehu, osoba se „zatvara sebe-predanju i, stoga, vječnom životu, prenoseći samu sebe s dušom i tijelom u izolaciju od istog“[96]. Time, ukoliko osoba grijehom biva neodređena Bogom, stvarnost grijeha u smrti obuhvaća cjelokupnu antropološku strukturu, odnosno zahvaća naravnu i nadnaravnu dimenziju ljudskog bića. Švicarski teolog ističe: „Smrt kakvu poznajemo prožima strukturu naše ljudskosti te je svaki idejni pokušaj njezinog izdvajanja iz te strukture osuđen na propast. Najviše što možemo učiniti po tom pitanju jest razlikovati dva elementa: element naravi koji povezuje čovjeka sa svim živim bićima u kozmosu i element krivnje koji oblikuje ljudsku smrt kao dezintegraciju (raspadanje). Prijelazno duševno-tjelesno jedinstvo čovjeka nepopravljivo je spriječeno: tjelesni se element raspada, a duševni element utoliko ostaje

[91] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 6.-10.
[92] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 250.
[93] G. W. F. HEGEL, *Predavanja o filozofiji religije. Predavanja o dokazima o opstojnosti Boga. II. svezak*, str. 218.
[94] *Isto*.
[95] Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 182.-183.
[96] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 251.

određen krivnjom ukoliko više ne doseže slobodu odabira posjedovanu u isključivo vitalnom stanju tijela.“[97]

1.4.2. Odnos utjelovljenja i smrti

Usmjerenost utjelovljenja prema Kristovoj smrti uočljiva je u promatranju Krista kao antropološkog obnovitelja budući da grijeh i po njemu pridošla smrt nije naravan čovjeku kao Božjem stvorenju; kao takva, smrt „po sredini razbija sliku ljudskog bića, kakvog si je Bog predočio“[98]. Isus Krist se pojavljuje kao obnovitelj anthroposa, a „središte toga obnoviteljskog čina jest nužno sama pukotina: smrt, podzemlje, izgubljenost u napuštenosti od Boga“[99].

Osim navedenog, u Kristovom otkupiteljskom činu samo utjelovljenje ne može pronaći svoju dostatnost budući da, antropološki gledano, čovjeku ostaje mogućnost osmišljavanja vlastitog života tokom njegovog vitalnog stanja, a nakon kojeg Bogu koji sudi pripada čin završnog usmjerenja tog istog života. Iz tog aspekta, Kristova smrt uz samo utjelovljenje pojavljuje se kao prijeko potrebna prilikom obnoviteljskog čina, tj. otkupljenja.[100]

Nadalje, iz perspektive Božjeg zahvaćanja smrt Isusa Krista promatra se kao doprinos vjerodostojnosti samog tog zahvata, odnosno samom iskustvu čovjeka od strane Boga. Drugim riječima, Bog je „morao staviti odlučujući naglasak na ono mjesto gdje je grešni i smrtni čovjek 'na kraju' [...] da u iskustvu 'bića na kraju' u istosti Raspetoga i Uskrsloga spoji raskinute dijelove slike čovjeka“[101].

1.5. Križ otkupiteljske smrti

U kontekstu smrti prouzrokovane grijehom i njezinog odnosa s Kristovim raspećem gdje se Krist pokazuje kao antropološki obnovitelj, zanimljiva je slika koju nam nudi

---

[97] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 48.
[98] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 4.
[99] *Isto*, str. 5.
[100] Usp. *Isto.*
[101] *Isto.*

Adrienne von Speyr[102] u kojoj Kristov drvodjeljski zanat promatra poput molitve brevijara tokom njegovih kontemplativnih godina koje prethode javnom nastupu, očekujući vlastito djelo otkupljenja. Teološki, u toj slici pronalazimo prostor koji povezuje Kristovu zemaljsku egzistenciju usmjerenu prema križu, koju smo konstatirali usmjerenošću utjelovljenja prema križu. Von Speyr ističe: „Adam, kao duša i tijelo počinio je grijeh duše i tijela; njegova duša povukla je njegovo tijelo u grijeh, budući da je u tijelo unio plod sa stabla spoznaje dobra i zla. Zbog toga je čina prognan iz raja, ali odvratnost je ostala na stablu. Krist je onaj koji je morao očistiti Adama u duši i tijelu i vratiti stablu njegovo mjesto. Tokom svojih kontemplativnih godina, on 'obučava' svoju ljudsku dušu i tijelo za djelo otkupljenja. Tokom svojeg drvodjeljskog rada na neki način 'obučava' i drvo za sebe. Promatrajući kojom je brižljivošću Krist umro na drvetu, postaje razumljiv i značaj njegove rehabilitacije. Drvo križa pronađeno je dostojnim nositi Gospodina i iskusiti njegovu smrt budući da mu je u toj smrti dana uloga. Drvo umire grijehu u trenutku kada Bog nanosi smrt grijehu u nama.“[103]

Promatrajući grijeh kao stvarnost koja se prema odnosu Boga i čovjeka postavlja destruktivno, grijeh time onemogućava samo antropološko ostvarenje (ukoliko čovjek ostaje nedovršen bez Krista). S druge strane budući da je sama stvarnost grijeha nespojiva s Božjom stvarnosti, pri čemu se javlja potreba zadovoljštine, Bog ne bi istinski ljubio čovjeka kada bi dopustio supostojanje zla uz jednostavno oproštenje. Iz te perspektive, promatrajući Kristovo preuzimanje grijeha na sebe koje kulminira njegovom smrću na križu, Krist se pokazuje kao solidaran čovjeku jer preuzima ljudsku krivnju, te lišava čovjeka nemogućnosti antropološke ostvarenosti jer „nitko, osim Boga samoga, nije bio sposoban za takvo raščišćenje [...] jedino Bog koji, u Kristu postajući čovjekom, postaje u jednoj osobi 'subjekt i objekt' suda i opravdanja i koji stupa na strani ljudi da bi za njih izborio Božju stvar“[104]. Dakle, „grijeh je konačno koncentriran u raspetom Kristu; stoga je na križu izrečena konačna Božja osuda nad grijehom“[105]. Budući da Bog mora osuditi grijeh kako bi čovjek bio u potpunosti opravdan[106], križ je „prije svega izvršenje Božjeg suda nad 'grijehom' (2 Kor 5,

[102] Adrienne von Speyr (1902. – 1967.) – doktorica medicine i švicarska mističarka (obraćenica na katoličanstvo pod vodstvom H. U. von Balthasara), te članica svjetovnog Instituta sv. Ivana. Napisala je preko 60 knjiga na temu duhovnosti i teologije. Njezine su vizije izvršile snažan utjecaj napose na Balthasarovu teologiju Velike subote. Nažalost, nedostatak izvora ovdje nam onemogućuje pobliže promišljanje Kristove kenoze iz takve perspektive. Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, str. 252.

[103] A.von SPEYR, *The Passion from Within*, Ignatius Press, San Francisco, 1998., str. 152.

[104] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 96.

[105] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 261.

[106] „On hoće i mora 'sam biti sudac' (Ps 50,6). On koji se u svojoj milosti upustio s čovjekom i sklopio s njime – od Božje strane neraskidivi – Savez, mora se zbog vlastite vjernosti i istinoljubivosti 'srditi', umjesto da se u

21), kojega Sin preuze u sebe, iznese na vidjelo i pretrpi; dapače, cjelovito promatrano, poslanje Sina u 'grešno tijelo' dogodilo se da bi mogao 'osuditi grijeh u svojemu tijelu' (Rim 8,3)“[107]. Osim toga, „čovjek koji je poslije loma grijeha nesposoban odgovoriti na Riječ Božju, nalazi idealan odgovor u Sinu Čovječjem koji prikladno odgovara u slobodi i poslušnosti. Utjelovljeni Bog uzima čovjeka iz monološke sfere grijeha i prenosi ga u dijalošku sferu, u sliku međutrojstvenoga dijaloga. Tako se u Sinu događa prilagođavanje čovjeka Božjoj mjeri“[108].

Na temelju teologije Melitona Sardijskogo načinu Kristovog prevrednovanja i prevladavanja ljudskog umiranja i krivnje, koja zahvaća tjelesno-duševnu dimenziju ljudskog bića, u kenozi, odnosno na drvetu križa, naš teolog progovara o križu kao o središtu dramatičnog djelovanja gdje se otkriva i Božja ljubav i grijeh svijeta.[109] U promišljanju o smrtnosti ljudske naravi ukazali smo, dakle, na problem odvojenosti duše od tijela. Homilija nepoznatog autora (upitno je Melitonovo autorstvo) *O duši, tijelu i patnji Gospodnjoj*, koja preuzima Melitonovu teologiju opisuje situaciju te odvojenosti: „Put je pala u podložnost grijehu, i svako tijelo podleglo je smrti, i svaka duša prognana je iz svoje kuće od mesa. Što je bilo oduzeto od zemlje sada joj je vraćeno, ali što je bilo dano od Boga zatočeno je u podzemlju; tako je prekrasno stvaranje spriječeno [...] i Očeva slika leži bačena na zemlju i nezbrinuta.“[110] Stoga Otac šalje Sina „kao čovjeka da spasi čovjeka koji je izgubljen i da skupi sve [...] kojih je smrt raspršila kroz otuđenje tijela“[111]. Konkretni moment Kristove smrti kao spasenjskog zahvata opisan je u događaju križa gdje se očituje oživljavanje, odnosno pobjeda nad smrću: „Grobovi bijahu raspuknuti, Hades otvoren, duše iz njega izlivene, smrt se vratila u život, i mnogi od njih bijahu viđenu u Jeruzalemu dok se dovršavalo otajstvo križa [...] Krist je probudio mrtve svojim tijelom, oslobodio je duše svojim Duhom [...] Zemlja nije mogla trajno zadržati njegovo tijelo, niti podzemlje njegov Duh.“[112] Tako je Kristovim zahvatom čovjek otkupljen i u duševnoj i u tjelesnoj dimenziji, odnosno u punini antropološke strukture.[113]

---

ne-božanskoj ravnodušnosti odvraća od opustošenoga svojega djela 'ostavljajući neravno da se zove ravnim'.“ (H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 96.)

[107] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 94.

[108] F. TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2006., str. 262.

[109] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, str. 50.

[110] Citirano prema: *Isto*, str. 49.

[111] Citirano prema: *Isto.*

[112] Citirano prema: *Isto.*

[113] Usp. F. TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, str. 262.-263.

Zaključno, u kontekstu raspeća kao otkupiteljskog djela, možemo ustanoviti kako Kristova smrt kao *pro nobis*, izriče kako Kristovo djelo otkupljenja čini da „Kristove zasluge prelaze preko grijeha čovječanstva ne samo kvantitativno, već i kvalitativno; one ne samo da pretežu grijehe, one ih potkopavaju jedinstvenošću hipostatske unije, budući daje ovo djelo pomirenja direktno ukorijenjeno u životu Trojstva. Prema tome, čini se da Kristov križ, opterećen cjelokupnim grješnim ljudskim odbijanjem, mora stajati i iza pakla, gdje je Sin zaboravljen od Oca na način koji je samo njemu znan“[114]. Ovime se otvara put ka promišljanju otajstva Velike subote u kojoj je zahvaćena ljudska negacija Božje objave.[115]

1.6. Solidarna netrijumfalnost Velike subote

„U križu se slomila (nalomila) moć hadesa (...) ali je još potreban Kristov pokop i njegovo 'bivstvovanje s mrtvima' kako bi na uskrsni dan – sa 'prvencem Kristom' – moglo uslijediti zajedničko ustajanje (...) [od mrtvih].“[116] Kristovo bivstvovanje s mrtvima, kao sadržaj Velike subote, Balthasar promatra u vidu zadnje posljedice zakona solidarnosti. Drugim riječima, budući da stanje smrti onemogućava misliti aktivnost koju bismo pripisali subjektu smrti, Kristovo stanje kao umrloga bitno je označeno pasivnošću. Prema tome, „ma kako god iskustvo smrti objektivno sadržavalo unutrašnje nadvladavanje i tako trijumf nad protivnim silama, jednako tako nije bilo potrebno da se bilo što od toga subjektivno doživi: jer to bi upravo dokinulo zakon solidarnosti. Ne smije se zaboraviti: među mrtvima nema žive komunikacije. Solidarnost ovdje znači: S drugima biti osamljen“[117].

1.6.1. Postavljanje problematike

Nasuprot poimanju vjeroispovijesnog izraza *descendit ad infernos* kao Kristovog trijumfalnog ulaska u carstvo mrtvih[118], švicarski teolog smatra kako je izraz *descendere*

[114] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 193.
[115] Usp. F. TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, str. 260.
[116] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 127.
[117] *Isto*, str. 136.
[118] Velika subota pojmljena kao Kristov pobjednički pohod izražena je u „Anastasis“ ikoni, koju ovdje uzimamo kao izričaj Istočne teologije u odnosu na Veliku subotu; „Krist, koji je u obliku mandorle okružen ovalnim svjetlom, jednom nogom kao Trijumfator stoji na glavi čovjeka koji simbolizira Had, a jednom rukom drži Adama za nogu. Vrata su podzemnoga svijeta razvaljena i leže na zemlji u obliku križa. Otkupitelj svojom desnicom uzima Adamovu ruku, a ovaj je jednom nogom već iskoračio iz carstva mrtvih.“ (C. SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., str. 222.)

opterećen radnjom, te je kao takav mitološki izraz religiozno-povijesne uvjetovanosti bez novozavjetnog utemeljenja. Druga krajnost, nasuprot opterećenosti radnjom, jest lišenost svake dramatike koja bi bila vezana uz *descendus*.[119] S obzirom na novozavjetne iskaze po pitanju silaska, za utemeljenje daljnjih promišljanja, tekst iz 1Pt 3,19; 4,6 (propovijedanje duhovima u tamnici i naviještenost evanđelja mrtvima) uzimamo kao krucijalan[120], budući da „proklamacija u 1Pt 3,19 ne može biti nešto drugo doli propovijed spasenja mrtvima 4,6"[121], što upućuje na *descendus* kojim se ne stječe pobjeda u smislu trijumfalnog nadvladavanja već se proklamira trijumf dogođen na križu. Sukladno rečenom, pasivno stanje umrlog Krista pokazuje se kao obznanjenje i djelovanje opravdanja dogođenog po križu.[122] Time Kristov boravak s mrtvima nije odjeljiv od aktivnog trpljenja na križu. Na temelju toga, prema Balthasaru, Kristov odlazak u tamnicu posjeduje dvostruki smisao: „Solidarnost mrtvoga Krista s umrlima (...) i proklamacija pomirenja Božjega sa svijetom u cjelini."[123]

1.6.2. Specifičnost Isusa Krista u stanju smrti

Na samom početku promišljanja o Kristovom specifičnom položaju u stanju smrti, potrebno je naglasiti nemjerljivost iskustva ljudske smrti u odnosu na smrt Isusa Krista koja je „do kraja premišljeni zakon ljudskog umiranja"[124]. Ta nemjerljivost sastoji se u tome što je ljudsko smrtno stanje uvijek sadržavalo određeni vid nade. Stoga samo kristološko promatranje hadesa (u vidu umrlih prije Krista) sadrži određenu uvjetnost budući da na temelju Kristove milosti „koja djelovaše unaprijed, oni koji prije njega življahu u ljubavi, ne doživljavaju zaista zasluženu potpunu kaznu odbačenja (jer u svjetlu vjere, ljubavi i nade čekaju na njega)"[125]. Time, u kontekstu solidarnosti, želimo naglasiti kako *poena damni,* odnosno lišenost *visio beatifica*, s ljudske strane ne biva potpuna, budući da Krist mrtve pošteđuje iskustva smrti u tom krajnjem vidu preuzimajući ga na sebe.[126] Drugim riječima, on „nije bio obasjan ni zrakom spasenjskog svjetla jer je sva spasenjska svjetlost došla od

[119] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 122.
[120] Detaljnija analiza novozavjetnih iskaza: *Isto*, str. 124.-130.
[121] *Isto*, str. 130.
[122] Usp. *Isto*, str. 121.
[123] *Isto*, str. 130.
[124] *Isto*, str. 136.
[125] *Isto*, str. 138.
[126] Usp. *Isto*, str. 139.

njega koji je bio solidaran do svršetka. Baš zato on je 'umro više od bilo koga' jer je dosegao granicu do koje ljudi nisu nikada stigli, u pasivnom ili objektivnom doživljaju najdublje dubine grijeha“. Time se pokazuje kako je Kristovo stanje u smrti potrebno promatrati kao iskustvo druge smrti, iskustvo grijeha u njegovoj biti, te kao trinitarni događaj.

Promatranje Kristovog stanja u smrti pod vidom iskustva „druge smrti“, teolog Balthasar, na temelju Bonaventure[127], započinje razlikovanjem između Kristovog su-trpljenja (*compassiones*) u tijelu i su-trpljenja u duhu, gdje se upravo duhovno trpljenje pokazuje kao intenzivnije.[128] Prema tome, „duševna bol mnogo je intenzivnija, najprije, zato što je uzrok s jačim temeljom: uvreda Boga i naše odvajanje od njega, a onda što je sklonost prema trpljenju bila veća zbog prevelike mjere ljubavi. Naime, što je ljubav jača, bolnije su rane sutrpljenja“[129]. Polazeći od takvog iskustva, otvara se put konkretnijem promatranju sadržaja prethodno spomenute *poena damni*, odnosno sadržaja Kristove *visio mortis*.

Uzimajući u obzir promišljanja Nikole Kuzanskog[130], naš teolog naglašava razliku između trpljenja Velikog petka i trpljenja Velike subote ukoliko Veliki petak izriče aktivno i subjektivno trpljenje, a Velika subota kontemplativno i objektivno, odnosno pasivno trpljenje čiji je sadržaj *visio mortis*.[131] Predmet *visio mortis* jest grijeh izlučen iz antropološke egzistencije, a što je sa svoje strane posljedica Kristovog trpljenja na križu, te u tom smislu nosi oznaku trijumfalnosti: „Grijeh je u tome stanju amorfan (bezobličan), tvori ono što bi se moglo nazvati drugi 'kaos' (koji je stvorila ljudska sloboda), a što je – izoliranjem grijeha iz živog čovjeka – upravo produkt aktivnog trpljenja na križu: u tome smislu Spasitelj u paklenom šeolu ne promatra ništa drugo osim svoj trijumf, ali ne u sjaju svojega uskrsnog života (...) nego u jedinom stanju koje dopušta takav prisni kontakt: kao mrtvac, u apsolutnom ispražnjenju života.“[132] Osim toga, Krist ne promatra niti „nastanjeni pakao: to bi bilo promatranje poraza, niti promatranje nastanjena čistilišta jer tako što u teološkome

[127] Bonaventura razlikuje težinu trpljenja između Kristovog trpljenja u tijelu i trpljenja u duhu, prema čemu trpljenja u duhu sadrže veći intenzitet. Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale,* str. 140.
[128] Usp. *Isto,* str. 140.-141.
[129] *Isto,* str. 80.
[130] Nikola Kuzanski naglašava zasebnost Kristovog trpljenja u Velikoj suboti u odnosu na Veliki petak budući da u bivstvovanju s mrtvima Krist prima na sebe paklene kazne, te tako u potpunosti izriče svoje zastupništvo. Usp. *Isto,* str. 141.
[131] O Kristovu boravku među mrtvima KKC 632 iznosi: „Česte tvrdnje Novog zavjeta po kojima je Isus 'uskrsnuo od mrtvih' (*Dj* 3,15; *Rim* 8,11; *1 Kor* 15,20) pretpostavljaju da je on, prije Uskrsnuća, bio u boravištu mrtvih. To je prvotni smisao što ga je apostolsko propovijedanje dalo boravku Isusovu među mrtvima: Isus je kao svi ljudi upoznao smrt i stigao je k njima svojom dušom u boravište mrtvih. Ali on je onamo sišao kao Spasitelj, proglašujući Radosnu vijest duhovima koji su ondje bili zatvoreni.“ Prema ovom svjedočanstvu očito je da von Balthasar čini korak više u kontekstu Kristovog netrijumfalnog boravka s mrtvima.
[132] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale,* str. 143.-144.

smislu 'prije' Krista ne postoji (...) niti nastanjeni 'pretpakao' koji po slikovitom predočavanju upravo treba da bude ispražnjen samim Kristovim 'silaskom'"[133], već je sam predmet pasivnog promatranja „isključivo čista supstancijalnost 'pakla' kao 'grijeh u sebi'".[134]

Kao treći aspekt Kristovog stanja u smrtnom iskustvu, potrebno je uzeti u obzir da je ono bitno trinitarni događaj. Na tom tragu, Balthasar ističe kako Kristovo „egzistencijalno premjeravanje svih dimenzija onoga što je čisto protubožansko (...) istodobno mjeri svu širinu Očeva poslanja"[135], budući da je Kristov boravak s mrtvima krajnja „posljedica naloga spasenja kojeg je primio od Oca"[136]. U tom vidu, sam soteriološki motiv, u vidu teologije prihvaćanja, potrebuje obuhvatiti i eshatološka negaciju kao mogući produkt ljudske slobode. Na ovaj način, već smo učinili korak prema soteriološkom vidu Kristovog bivstvovanja s mrtvima u otajstvu Velike subote.

1.6.3. Soteriološki moment

Soteriologija trijumfa, u okviru Velike subote, iako sadrži nedostatak pri nagnuću ka preuranjenoj anticipaciji uskrsnog otajstva, progovara o soteriološkom vidu koji je, prema našem teologu, trpio zapostavljenost u sistematskoj teologiji.[137] Ipak, teološki je problematično ukoliko sadržaju Velike subote ne bismo ostavili vlastiti prostor događanja, a koji je, kako rekosmo, pasivno promatranje *poena damni*.

U kontekstu soteriologije važno nam je naglasiti razliku između starozavjetnog hadesa i novozavjetnog pakla. Naime, „Krist ostavlja hades iza sebe: nemogućnost ljudi da se približe Bogu; no sa svojim neizmjerno dubokim trinitarnim iskustvom 'pakao' uzima sobom: kao izraz svoje sudačke vlasti da raspolaže nad vječnim blaženstvom ili propasti ljudi"[138]. U tom vidu „pakao je *produkt* otkupljenja, produkt koji Spasitelj još mora 'gledati' kakav je za sebe, kako bi u čistom odbačenju postao 'za njega' ono nad čime mu se prilikom uskrsnuća daju vlast i ključevi"[139].

---

[133] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale,* str. 143.-144.
[134] *Isto*, str. 144.
[135] *Isto*, str. 145.
[136] *Isto.*
[137] Usp. *Isto,* str. 151.
[138] *Isto*, str. 148.
[139] *Isto*, str. 145.

No, iako se po Kristovoj prisutnosti u paklu kao izričaju prihvata, odnosno po njegovoj solidarnosti, uočava proširenje eshatološke nade[140], time švicarski teolog ne naglašava prazninu pakla. Upravo suprotno, takvu postavku Balthasar definira kao ekstrem.[141] U skladu s tim, potrebno je naglasiti da iako kršćanstvo izriče pozitivno određenje povijesti na temelju Kristovog okretanja ka grješnicima, ipak ne možemo zauzeti stav naivnog, odnosno bezopasnog optimizma.[142]

Zaključno o Velikoj suboti možemo reći da teologija smrti koja „Isusovu solidarnost s grešnicima traži isključivo u činu odluke ili predanja cjelokupne vlastite egzistencije u času smrti"[143] jest nedostatna, odnosno ne-spasonosna budući da ne može do kraja domisliti zastupničko djelo Isusa Krista. Potreban je, dakle, radikalniji opseg teološkog prihvaćanja. Stoga „Bog pušta Boga da ode u stanje napuštenosti od Boga, prateći ga onamo svojim Duhom. Sin može otići u pakao, ondje gdje je Bog odsutan, jer ovaj odlazak shvaća kao izričaj svoje ljubavi prema Ocu te svojoj ljubavi može dati obilježje poslušnosti u tolikoj mjeri da u njoj iskusuje svu bezbožnost izgubljenog čovjeka. Ovo nam se čini mitologijom, ali kad dublje promislimo, to je jedino prihvatljivo rješenje zagonetke svijeta"[144].

Konkretna, odnosno kategorička očitovanja kenosis kristologije, u utjelovljenju, smrti i Kristovom boravku s mrtvima, odnose se prema monaštvu kao temeljna teološka polazišta u utemeljenju kontemplativne forme Crkvenog života. Korelaciju između kenosis teologije i monaštva obradit ćemo u poglavlju koje slijedi polazeći suprotnim putem – od otajstva Velike subote preko Velikog petka, te utjelovljenja.

[140] Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, str. 251.-252.
[141] „U drugi bismo pak ekstrem upali kad bismo iz ovoga htjeli zaključiti da su sada svi ljudi poslije Krista otkupljeni, da je Krist svojim iskustvom pakla ispraznio pakao pa da je time postao bespredmetan bilo kakav strah pred prokletstvom." (H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 148.)
[142] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 300.
[143] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 139.
[144] H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., str. 73.

2. TEOLOŠKA NARAV MONAŠTVA

Monaštvo (grč. *monachos* – sam, jedan, jedinstven) jest forma crkvenog života Bogu posvećenih osoba, koja kao bitnu oznaku sadrži kontemplativni apostolat u osobnoj osamljenosti i ozbiljnosti prema Bogu. Kao takvo, „monaštvo je sastavni dio Crkve koji ima normativnu vrijednost *za sve*, u smislu nastrojenja duše, pounutrašnjene monaške duhovnosti“[145]. Ovim riječima Pavel Evdokimov[146] izražava temeljni element monaštva – raspoloživost za Boga. Iz te raspoloživosti postaju jasne sve izvanjske karakteristike monaštva kao što su, na primjer, odijeljenost od svijeta, tišina (ne samo kao prestanak govornog dijaloga, nego i dijaloga strasti, nagnuća) po kojoj navedena raspoloživost može osluškivati Božje poticaje i uranjati u njegovo otajstvo koje ne staje u riječi, zatim samoća kao nenavezanost na stvorenje i, u konačnici, na samoga sebe, te kontemplacija kao bezinteresno motrenje Boga. U ovom radu, nije nam nakana prikazati povijest monaštva, već teološki promisliti izabrane vidove same naravi monaštva, vodeći se smjerom koji nam daje švicarski teolog Hans Urs von Balthasar.

2.1. Velikosubotnja smještenost monaštva

Polazna točka iz koje nastojimo promišljati monašku egzistenciju pod prizmom teološkog sustava Hansa Ursa von Balthasara nalazi se u Pashalnom misteriju, odnosno u događaju Velike subote. Iako teolog Balthasar na samom kraju razmatranja Velike subote u djelu *Mysterium Paschale* ostavlja upitnim mogućnost nasljedovanja Kristova iskustva stvarnosti pakla, iz razloga Kristove specifične *visio mortis*[147], istovremeno propitujući aktivnost na koju nas upućuje sv. Toma ističući kako po Kristovom primjeru oslobađanja mrtvih iz pakla „i mi moramo tamo silaziti da pomognemo svojima“[148], ipak u djelu *Sestre u duhu* nalazimo jedan vid takva nasljedovanja. To nasljedovanje ostvaruje se upravo u redovničkom životu. Naime, forma redovničkog života jest „forma križa, i to križa čije su subjektivne patnje Velikoga petka crkveno-liturgijski zastrte, te objektivirane u činjeničnosti

[145] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, Službeni glasnik, Beograd, 2009., str. 104.
[146] Pavel Nikolaevič Evdokimov (1901. – 1970.) – ruski pravoslavni teolog. Nakon Oktobarske revolucije studira u Parizu što mu omogućava širi teološki uvid pri susretu s katoličkom teologijom.
[147] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale. Sveto trodnevlje smrti, pokopa i uskrsnuća našega Spasitelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 153.
[148] TOMA AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere*, Symposion, Split, 1981., str. 66.

i neosobnosti Velike subote, u onoj velikoj stanci između muke i uskrsnuća, kad je umrlo staro 'ja' sa svojim ljudskostima, a novo 'ja' sa svojom božanskom i onostranom subjektivnošću još nije uskrsnulo. U ovom se međuvremenu, tako skrivenomu svijetu, koje je – kako kaže Terezija – 'život smrti', nalazi zavičaj redovničkoga života koji tvori veliki prostor koji povezuje muku i uskrsnuće, svjetovnu i nebesku egzistenciju“[149]. Iako je u navedenom iskazu riječ o redovničkom životu, ipak pronalazimo mogućnost sužavanja odnošajnog opsega na monaštvo budući da su sv. Terezija od Djeteta Isusa[150] i bl. Elizabeta od Presvetog Trojstva[151], o kojima Balthasar promišlja u navedenom djelu, pripadnice klauzurnog reda bosonogih karmelićanki. S obzirom na uvid švicarskog teologa, u prvom promišljanju bavit ćemo se odnosom Velike subote i monaštva, a nakon toga monaškom formom križa u kontekstu Velikog petka, pod nazivom *Forma crucis*.

U Isusu Kristu, Bog se „nije zaputio među ljude radi nekoliko dijaloga i akcija, nego se kao apsolutna ljubav bezgranično euharistijski razdaje, a u 'predanju do kraja – na križu, u napuštenosti od Boga i prolasku kroz pakao – uzima na sebe protivljenje svijeta, iznutra ga razrješuje i uranja u ponor“[152]. Prema navedenoj konstataciji, Balthasar ustvrđuje kako je kršćanska razdanost cjelokupne egzistencije polazište i nosivi element svekolike pastoralne aktivnosti, koja se na taj način ne može zadovoljiti time da solidarnost sa svijetom promatra prema isključivo „praktičnim ciljevima i zabilježivim uspjesima“[153], te odbaci kontemplativnu formu crkvenog života kao zatvaranje svijetu. „Sve oblikovano, izrečeno i učinjeno postaje plodno tek s ovim krajnjim, bezobličnim Sinovim 'da' Ocu, u kojemu se već ostvarilo i utjelovljenje (Heb 10,7), koje je također bilo i sadržaj trideset skrovitih godina, četrdeset dana u pustinji, mnogih noći probdjevenih u molitvi, kao i zadnjega hrvanja u Getsemaniju.“[154] Ovim smo se izlaganjem već približili otajstvu Velike subote.

---

[149] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, KIZ, Zagreb, 2009., str. 131.
[150] Sv. Terezija od Djeteta Isusa (1873. – 1897.) – karmelićanka i naučiteljica Crkve. Pio XI. proglasio ju je blaženom 1923., a 17. svibnja 1925. svetom. Značajna je po djelu *Povijest jedne duše* u kojem se nalazi nauk o tzv. *Malom putu*, tj. mistici svakodnevice kojoj je ideal nepropuštanje nijedne svakodnevne prilike u iskazivanju ljubavi prema Bogu. Riječ je, dakle, o posvemašnjoj raspoloživosti za Boga.
[151] Bl. Elizabeta od Presvetog Trojstva (1880. – 1906.) – karmelićanka. Ivan Pavao II proglasio ju je blaženom 25. studenoga 1984.
[152] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 9.
[153] *Isto.*
[154] *Isto.*

Svojevrsnu čvrstinu u povezivanju monaštva i Velike subote pruža nam Petar Damjanski[155], povezujući Kristovu grobnicu i monašku ćeliju: „Ti si, o Ćelijo, poput Gospodnje grobnice; ti primaš one koje je grijeh umorio i ponovno ih vraćaš životu u Bogu dahom Duha Svetoga.“[156] Time je razumljivije i kartuzijansko[157] inzistiranje na posvećenosti životu u ćeliji: „Naše temeljno nastojanje i cilj jest posvećenje tišini i samoći pustinjačke ćelije. To je sveto tlo, mjesto na kojem, kao čovjek sa svojim prijateljem, Gospodin i njegov sluga često zajedno razgovaraju; ondje je vjerna duša često ujedinjena sa Riječi Božjom; ondje je zaručnica ujedinjena sa zaručnikom; ondje je zemlja spojena sa nebom, boštvo sa čovještvom.“[158] Monaška ćelija osigurava izvanjsku osamljenost koja, kao prekid svake komunikacije, može biti shvaćena u vidu smrtnog stanja što sa svoje strane izriče uključivost u antropološki usud. Prema tome, monaško umiranje jest odustajanje od sebstva koje upotpunjuje izvanjski okvir samoće, ali uvijek u Kristu – kao jedinom dijaloškom subjektu monaha – kojim je smrt, u kontekstu teologije prihvaćanja, zadobila komunikacijski i soteriološki karakter.[159] Soteriološki moment monaštva sagledat ćemo nešto kasnije u govoru o njegovom odnosu prema događaju Velikog petka.

Tišina ćelije, šutnja i osamljenost monaštva jesu egzistencijalni izričaji Velike subote ukoliko uzmemo u obzir svjedočanstvo Crkve i u liturgijskom aspektu u odnosu na otajstvu toga tihog i nespektakularnog dana. Naime, u velikosubotnjoj liturgiji „nema euharistijskog slavlja, sve se zbiva u tihoj molitvi i liturgiji određenih časova dana. U Crkvi nema ukrasa, oltari su posve ogoljeni. Vjernik treba ostati u šutnji, tišini i pobožnosti.“[160] Osim momenta tišine, izvanjska nespektakularnost monaške egzistencije povlači svoju poveznicu iz

---

[155] Petar Damjanski (1007. – 1072.) – crkveni naučitelj, monah i kardinal Ostie. Zajedno sa papom Grgurom VII. zalagao se za reformu Crkve (tzv. predgrgurovska reforma), poglavito u borbi protiv simonije. Iako je proglašen kardinalom, vraća se monaštvu i umire u benediktinskom samostanu u Faenzi.

[156] S. PETRI DAMIANI, Liber qui appellatur, Dominus vobiscum. Ad Leonem eremitam, u: J. P. MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Patrologiae tomus CXLV. S. Petri Damiani Tomus secundus*, Paris, 1853., str. 231.-252., ovdje str. 249. Za odnos između monaške ćelije i otajstva Velike subote usp. A. LOUF, *Gospodine, nauči nas moliti*, Sestre sv. Križa, Đakovo, 1978., str. 109.-110.

[157] Kartuzijanski red (Ordo Cartusiensis) jest rimokatolički crkveni red nastao reformom pravila benediktinskog reda 1084. godine. Osnivatelj reda je sv. Bruno, a prvi samostan osnovan je u blizini Grenoblea u francuskim Alpama, gdje se danas nalazi tzv. Velika kartuzija. Nakana reda jest adaptacija Istočnog monaštva u okvire Rimokatoličke Crkve što se nastoji postići arhitektonskim objedinjavanjem skupine pustinjaka koji su u prvom redu pozvani živjeti samotnički, ali ne bez zdravog ekvilibrija između anahoretske i cenobitske strukture.

[158] *Statuta Ordinis Cartusiensis*, Lib. I, Cap. 4, 1., u: http://www.kartuzija-pleterje.si/text/Statuta.pdf (pristup: 17.8.2015.)

[159] „Naša samoća, poput Isusove, nije samo samoća tijela i srca, nego i svega što bi moglo biti prepreka susretu s Bogom licem u lice. To je razlog zašto tražimo vlastito zadovoljenje samo s onim što nam je nužno potrebno, preferirajući slijediti Krista u njegovom siromaštvu, te po tom siromaštvu bivamo obogaćeni.“ (*Carthusian nuns. In the name of all we remain in the presence of the living God*, Charterhouse of the Transfiguration,Southern Vermont, 2006., str. 8.)

[160] C. SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., str. 224.-225.

soteriološke skrivenosti Velike subote, tj. „spasenje koje se događa silaskom nad pakao još je skriveno, smrt još ima moć koja joj se oduzima.“[161] Uzevši u obzir navedene iskaze, možemo reći kako je izvjesnija potvrđenost monaškog egzistiranja u Kristovoj smrti jer monaštvo (naizvan) u bitnome iskazuje odsuće spektakularnosti i sentimentalizma čime se afirmira određena doza monotonije, odnosno negledljivosti monaštva. Dakle, monaštvo nije negledljivo stoga što bi bilo degutantno, već iz razloga sasvim stvarnog ozbiljenja religiozne egzistencije. Takvo ozbiljenje onemogućuje misliti monaštvo pod vidom duhovnog zanesenjaštva (monaštvo je s Kristom ukopano u zemlju, u konkretnost svijeta). Prema tome, monaška ili redovnička egzistencija jest egzistencija posvemašnjeg darivanja i raspoloživosti za Krista ukoliko participira na Kristovom sinovstvu koje se određuje Očevom voljom (koja je u tom smislu Sinovljev *ordo* – red).

Zaključno, „karmel i sve kontemplativne forme života u Crkvi nisu bijeg od svijeta, nego ekstrapolacija u najdubljoj točki u kojoj se susreću živi Bog Isusa Krista i svijet“[162], odnosno kontemplacija i objektivnost Kristovog pasivnog trpljenja tokom boravka s mrtvima polazište je kontemplacije i objektivnosti (koju izriče podvrgnuće Reguli) monaškog umiranja svijetu. Prema tome, na ovom mjestu otvara nam se prostor govoru o kontemplaciji koja je značajna karakteristika monaštva, a kojoj prethodi stav indiferencije kao bezinteresne raspoloživosti volji Božjoj. Pozornost srca jesu „vrata kontemplacije“[163].

2.1.1. Stav indiferencije

Indiferenciju možemo shvatiti kao pojam kojim izričemo ravnodušje i nerazlikovnost u smislu odsustva osobnih sklonosti pri motrenju i izvršavanju Božjih zahtjeva.[164] Teolog Balthasar bilježi: „Stvorenjska volja, iako je slobodna i stvaralačka i ne podlaže se ropski pritiskajućem fatumu apsolutne volje, mora posve ostati unutar područje Božje volje. Dok god Božja volja sve obuhvaća i određuje, ona također preuzima i odgovornost za izvedivost i stvarnu izvedbu. No, čim bi se stvorenjska volja htjela postavljati autonomno pored i izvan Božje volje, morala bi iz same sebe crpsti snagu i mogućnost ispunjenja, i bila bi osuđena

[161] C. SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, str. 225.
[162] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 10.
[163] *The Way of Silent Love*, Gracewing Publishing, Leominster, 2006., str. 14.
[164] Nauk o indiferenciji kojem podliježe vlastiti napor Balthasar povlači iz Ignacijevske duhovnosti. Usp. H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 276.-278.

na neuspjeh. To je zadnja opomena i zadnji motiv da u križ i patnju ne ulazimo bez indiferencije.“[165]

2.1.2. Kontemplativna egzistencija

Kontemplacija (lat. *contemplatio*, *contemplari*; grč. *theoria* – motriti, promatrati) podrazumijeva molitveni stav bezinteresnog motrenja upućenog prema Bogu. Nepoznati pisac kontemplativnog spisa *Oblak neznanja*[166] donosi određenu shematizaciju koja nam u našem promišljanju o kontemplaciji kao motrenju koje isključuje opsesivnost motritelja, odnosno monaha pomaže staviti u odnos velikosubotnje otajstvo Isusa Krista i monaštva kao kontemplativne egzistencije budući da se u Kristovom stanju smrti događa određena depersonalizacija ili otklon od subjektivnosti kao podložnost Očevu nalogu kojeg Krist kao Sin kontemplira i prema kojem usklađuje vlastito djelovanje, u kontekstu Velike subote, obilježeno pasivnošću.[167]

2.1.2.1. Odnos kontemplativne i aktivne crkvene forme

U Evanđelju po Luki nalazimo prikaz događaja između Isusa, Marte i Marije (usp. Lk 10,38-42), a na kojem pisac knjige *Oblak neznanja* temelji svoje uvide o kontemplativnim moliteljima. Naime, na kraju tog događaja spominje se kako je Marija izabrala „najbolji dio“. No, kako nam se možda može učiniti, najbolji dio ne podrazumijeva kontemplaciju jer u komparaciji pridjeva „dobar“ nailazimo na tri oblika – dobar, bolji, najbolji, dok je kontemplativan način života jedan od dvaju načina života u Crkvi. Dakle, ako nam se nudi izbor između dvaju načina života u Crkvi, jedan se ne može nazvati najboljim. Pod navedenim vidicima, Marta predstavlja aktivni život, odnosno prvi stupanj

[165] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 294.
[166] Usp. *Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije*, KIZ, Zagreb, 2005.
[167] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, str. 143.-145.

aktivnog života, dok Marija stoji kao primjer kontemplativnog života,[168] odnosno drugi stupanj aktivnog i prvi stupanj kontemplativnog života.[169]

Najbolji dio, koji je pripisan Mariji kao primjeru kontemplativnog načina života, možemo objasniti na sljedeći način. Naime, unutar dva načina života u Crkvi – aktivnog i kontemplativnog – postoje tri stadija: čestit kršćanski život, razmatranje o duhovnim istinama i stadij oblaka neznanja.

U prvom stadiju nailazimo na dominaciju aktivne ljubavi u tjelesnim djelima milosrđa. Ovom stadiju pridajemo pridjev „dobar". *Terminus tehnicus* za ovaj stadij kršćanskog života jest praktična dobrota ili karitas. No, iako nam se u posljednjem, trećem stadiju može učiniti kako on ne posjeduje praktičnu dobrotu, upravo praktična dobrota potiče silazak u sljedeći, drugi stadij kršćanskog života koji je ujedno i mjesto isprepletenosti akcije i kontemplacije, a poseban način praktične dobrote jest u tome što kontemplativnim činom molitelj sudjeluje u Kristovoj otkupiteljskoj patnji.

Unutar drugog stadija dvaju načina života u Crkvi započinje interakcija između aktivnog i kontemplativnog života. Iz tog razloga ovaj stadij nosi u sebi pridjev „bolji". S obzirom na aktivnu i kontemplativnu osobu, drugi je stadij krajnja mjera napredovanja aktivne osobe u kontemplaciji, dok je za kontemplativnu osobu krajnja mjera u njenoj akciji.

U trećem stadiju motritelj ulazi u oblak neznanja gdje u tajnosti i osamljenosti usredotočuje svu svoju pažnju i ljubav na Boga. Time treći stadij sadrži pridjev „najbolji", te se u njemu ostvaruje kontemplacija u punini.

Prvi i drugi stadij unutar dvaju načina života u Crkvi jesu dobri, no prestankom ovozemnog života, njihovo je postojanje neostvarivo jer je prestankom istog suvišno oplakivanje grijeha i razmatranje Kristove muke, dok na njihovo mjesto dolazi vječna radost. Dakle, treći se stadij proteže i na vječnost.[170]

---

[168] „Svi oni, koji, prema vlastitom pravilu, provode samotni život odvojen od buke i nerazumnosti svijeta, i koji ne samo ustrajno kontempliraju božanska otajstva i vječne istine, i izlijevaju žarke i neprestane molitve Bogu kako bi Njegovo kraljevstvo cvjetalo i svakodnevno se sve više širilo, nego isto tako okajavaju, ne samo vlastite nego i grijehe drugih mrtvljenjem, propisano ili slobodno, duše i tijela – za njih uistinu može biti rečeno da su izabrali bolji dio, poput Marije iz Betanije." (PIO XI., *Umbratilem. Apostolic constitution of our most holy father pope Pius XI. approving the statutes of the carthusian order,* citirano prema: *Contemplatives in the heart of the Church. The solemn teaching of Pope Pius XI. on the Apostolic Value of Carthusian Life*, Charterhouse of the Transfiguration, Southern Vermont, 2006., str. 5.)

[169] Usp. *Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije*, str. 62.-66.

[170] Usp. *Isto*, str. 34.-38.

Unutar isprepletenosti aktivnog i kontemplativnog života, u drugom stadiju, ostvaruje se korisnost svetih misli, a što je vidljivo u molitvi razmatranja, dok drugu posljedicu ove isprepletenosti nalazimo u spoznaji vlastite nutrine. Točka u kojoj svete misli gube svoju korisnost jest upravo preostali stadij. Jedan od načina shvaćanja trećeg stadija nalazi se u podjeli kontemplacije na jednostavniji i uzvišeniji stupanj, u kojoj bi se jednostavniji stupanj nalazio u drugom stadiju, u promišljanju te u interakciji s akcijom, dok se u uzvišenijem stupnju kontemplativnog života nalazi oblak neznanja u kojem je mišljenje suvišno. Ta suvišnost se očituje u tome što oblak neznanja razumu suprotstavlja pozitivno neznanje, odnosno apofatičnost. Kao posljedica prihvaćanja ovog stupnja i time kontemplativnog čina pojavljuje se nadilaženje samospoznaje, što ovdje možemo sagledati kao vid odustajanja od osobnih nagnuća i interesa.[171]

Tko god teži za kontemplacijom treba njegovati predmet proučavanja u molitvi razmatranja kroz tri navike koje su međusobno ovisne. Te tri navike jesu čitanje, razmišljanje i molitva. Ono što je primjetno u djelovanju kroz navedene navike jest uporaba intelektualnih procesa, a time i oslanjanje na misli.[172] Konkretnije, upotrebom intelektualnih procesa u čitanju ili slušanju Svetog pisma pojavljuje se molitva kao posljedica poticaja koje ti procesi stvaraju. Možemo zaključiti kako je molitva u razmatranju plod nauka, tj. molitva proizlazi iz prve i druge navike, čitanja ili slušanja i razmišljanja.

S druge strane, ono što je vidljivo u kontemplaciji jest spontana pronicljivost lišena uporabe intelektualnih procesa. Prema tome, kontemplacija, za razliku od molitve razmatranja, nije plod nauka, već dar milosti. Konačno, kontemplativni čin se sastoji od toga da usredotočimo našu ljubav na Boga zaboravljajući na sve drugo.[173]

Prema tome, kontemplativni molitelj više se sjedinjuje s Bogom u šutnji, nego u razmišljanju. U toj se šutnji ostvaruje ljubavna pozornost i nadilaženje razumskog i osjetnog elementa koji se tokom ljubavne pozornosti razumijevaju kao smetnja. U kontemplaciji je naglasak na Božjoj inicijativi i njegovu otajstvu koje u konačnici ne staje u riječi. Na taj se način ostvaruje praznina i slobodan prostor u kojem Bog može djelovati po svojoj volji, te istovremeno nailazimo na opravdanje monaškog inzistiranja na strogoj tišini i samoći kao odsutnosti utjecaja koji bivaju razarajući u odnosu na motrenje, raspoloživost Božjem djelovanju. Potrebno je naglasiti kako ovdje ne želimo apsolutizirati apofatičnost

[171] Usp. *Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije*, str. 39.-40.
[172] Usp. *Isto*, str. 95.-96.
[173] Usp. *Isto*, str. 99.

kontemplacije[174] budući da svaka kontemplacija, želi li nositi naziv kršćanska, nužno mora biti opredmećena Isusom Kristom.

2.1.2.2. Kristološki opredmećena kontemplacija

U sastavnici kontemplativnog motrenja Isusa Krista mistika monaštva ukazuje da nije prijezirna u odnosu na svijet, budući da je Isus Krist kao teodramatski lik uključen u dramu egzistencije vremensko-protežnog svijeta, o čemu nam snažno svjedoči kenosis kristologija. Dakle, ovdje „ni u kojem slučaju nije posrijedi prirodna ili panteistička mistika, koja, uvriježena granicama konačnoga ili nestrpljivo udarajući u njih, bježi iz zatvora svijeta da bi se zaputila u božansku beskonačnost“[175]. „Preobilno iskustvo, koje Ivan od Križa nastoji opisati gotovo neoplatonskim riječima, iskustvo je neposredno prisutne, beskonačne i apsolutne ljubavi, koja svojom čistoćom sažiže i koja zahtijeva neodložan i bezuvjetan odgovor i ostvaruje ga u pokornoj duši; po brisanju svih granica stvorene ljubavi u plamenu i maču beskonačne ljubavi, ovaj odgovor dobiva udjela u Božjoj bezgraničnosti.“[176] Navedena *neposredna prisutnost* Božje ljubavi u bitnome sadrži kristocentričnu notu ukoliko je ta prisutnost najizraženija u Isus Kristu kao Bogočovjeku u svim njegovim kenotičkim razinama. U tom smislu, snažan naglasak cjelovitoj kristocentričnosti kontemplacije pruža nam sv. Terezija Avilska primjećujući opasnost izostavljanja kontemplacije Kristovog proslavljenog tijela kao indikacije nazadnosti duhovnog života.[177] Sv. Terezija zanimljivo uviđa: „Odvojivši se od svega tjelesnog, za anđeoske duhove je da uvijek budu ražareni ljubavlju, što nije za nas koji živimo u smrtnome tijelu, pa se treba osvrtati, misliti i osloniti se na one koji su, dok su ga imali, napravili tako velike podvige poradi Boga, a kamoli odalečiti se svjesno od sveg našega dobra i lijeka, koji je presveto čovještvo našega Gospodina Isusa Krista.“[178] Teolog Balthasar slično zaključuje: „U

[174] Ovim iskazom ne želimo posvema odbaciti apofatičnu teologiju, već naznačiti kako se i ona kreće u kristološkim okvirima (koji opet nisu redukcija na antropologiju). Naime, apofatična teologija „nema nalog da niječe svaki iskaz o Bogu – jer je pojam još uvijek ono što je određeno sadržajem, a apsolutno naprotiv može samo biti potpuno prazno od svakog određenja – nego ima nalog da naznači puninu koja se razotkriva u konačnom 'sakramentu' i koja lomi svaku predodžbu, jer je uvijek-više od onoga što bih i pri najvećem ukidanju svojih ograničenja mogao obuhvatiti“. (H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., str. 132.)

[175] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 393.

[176] *Isto*, str. 393.

[177] Usp. C. SCHÖNBORN, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, str. 248.-249.

[178] TEREZIJA AVILSKA, *Zamak duše*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985., str. 113. Potvrdu kristološkoj kontemplaciji Terezija nalazi u evanđelju sv. Ivana: „Tko je vidio mene, vidio je Oca“ (Iv 14, 9). U suprotnom postoji opasnost od zanemarivanja Presvetog Sakramenta. Usp. *Isto*, str. 116.

kontemplaciji, kao što ne možemo ostaviti Gospodinovo čovještvo iza nas, jednako se tako ne možemo postaviti niti 'iznad' riječi u njezinom ljudskom obliku“.[179] Ukoliko Krist u svom čitavom realitetu ne bi bio predmet kontemplacije utoliko monaška mistika riskira sa opravdanošću negativnosti principa *fuga mudni* (bijeg od svijeta), te antropološkim opterećenjem. U konačnici, takvo monaštvo ne bi bilo kršćansko jer se ne bi određivalo Objavom.

Upravo kenosis kristologija, koja u sebi uključuje utjelovljenje i prigib božanskog sve do predjela pakla, onemogućava kontemplativnoj egzistenciji biti nesvjetovnom ukoliko ta ista egzistencija egzistira iz odnosa s Bogom koji nije nezainteresiran za svijet.[180] Drugim riječima, „budući da beskonačnost ne ulazi u konačnost ni na jednom drugom mjestu osim u utjelovljenju, u muci i u euharistiji Božje ljubavi u Kristu. Stoga egzistencija na rubu, u otvaranju svijeta Bogu, postaje egzistencija u Kristu, koji je kao posrednik između konačnoga i beskonačnoga mjesto ovoga otvaranja, dostupnost beskonačnoga konačnomu. Stalna egzistencija u ovom 'prijelazu' jest stalno počivanje u Kristu i komuniciranje s njim“[181].

2.1.3. Objektivna egzistencija Regule

Ukazivanjem na kristologičnost kontemplacije, ne izričemo samo pozitivnost materije koja se očituje hipostatskom unijom u kojoj je božansko i ljudsko sjedinjeno a ne pomiješano, već i to da monaštvo sadrži određenu objektivnost kojoj biva podložno, a koje, kao drugu oznaku Kristovog pasivnog trpljenja Velike subote, u monaštvu možemo promatrati pod vidom Regule[182]. Naime, „strogo, gotovo predimenzionirano, neosobno Pravilo Reda obuhvaća novaka koji u nj ulazi poput novoga, nenaviknutoga odijela, odijela koje više nije skrojeno po mjeri njegove osobe, nego ima prethodno zadanu, naoko preširoku mjeru i koje sada zahtijeva da mu se prilagodi onaj koji ga nosi“[183]. Na taj način, prihvaćanje

[179] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1986., str. 9. Usp. također: ISTI, *Nova pojašnjenja,* str. 119.
[180] „Bog u Duhu Svetom može kršćanina u razmatranju odnijeti „u dubine Božje". Ali u tim dubinama nikada neće susresti Boga nezainteresiranoga za svijet, već uvijek iznova Oca koji je svojega Sina svijetu poklonio kako bi svijet primio Duha Božjega i time dobio udjela u božanskoj naravi.“ (H. U. von BALTHASAR, Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga, u: *Obnovljeni život*, 41 (1986.) 3-4, str. 227.-282., ovdje str. 282.)
[181] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 394.
[182] Pojam *Regula* (Pravilo) u općenitom smislu označava djelo koje uređuje nauk, karizmu i običaje, odnonso regulaciju suživota određene redovničke ustanove.
[183] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 130.

i obdržavanje Regule svjedoči o organskom srastanju poslanja i poslanika: „Često je tako da je okvir u čitavom svojemu rasponu od početka određen, a čovjek mora tek postupno prihvaćati format svoje zadaće urasta u okvir. Ovdje zakazuje svaka analogija s prirodnim, organskim ili duhovnim rastom, zato što nalog ne pretpostavlja razvoj nutarnjih sklonosti – kao kod prirodne genijalnosti – nego zahtijeva prilagođavanje idealu koji je darovan i spušten u narav odozgor i izvana. Za narav je to često prevelik zahtjev, i njezin se napor da se zajedno s milošću prilagodi traženome, može ponekad činiti kao nenaravan.“[184] Dakle, monaška poslušnost Pravilu može biti shvaćena kao poslušnost „koja je istinska smrt zajedno s Kristom“[185].

Oslanjajući monaštvo na teološku postavku švicarskog teologa o imanentnom unutar-trinitarnom sebedarju koje bi bilo krivo misliti pod vidom teopashizma budući da bi sa svoje strane upućivalo na kenotičnost samog Božjeg bitka, evidentnim nam se pokazuje kako monašku egzistenciju ne možemo misliti pod vidom antropološke alijenacije. Unutartrojstveno sebe-darivanje božanskih osoba upućuje nas na promatranje stvorene osobe kao one koja se predaje u svom izručivanju drugom, ne kao samostalnost u sebi.[186] Prema tome, monaška podvrgnutost pravilu, odnosno dogmatskom vidu vjere koji sa svoje strane izriče određenje volutivnog momenta nečim što objektivno opstoji izvan autonomnog okvira monahove vlastitosti, potrebuje gledište iz perspektive ljubećeg stava kako bi mogla biti dostatno razumljena.

Ljubeći stav, koji je korijen monaškog voljnog podređenja, pronalazi svoju izričitost i participaciju u Kristovoj kenotičkoj podređenosti Ocu, odnosno Duhu Svetom jer „ondje se tek [u događaju križa] istinski razotkriva dubina Božje ljubavi: Trojstvo. U strahovitoj opoziciji: 'Oče, ako je moguće' i 'Neka se vrši volja tvoja' (Mk 14,36 parr.). 'Zgaženoga crva' i zastrtoga, iščezloga, odvraćenoga Boga. Nije to više 'dijaloška situacija', nego apsolutna poslušnost čistoga Sluge prema ljubavi zamotanoj u čisti autoritet (...) I za Sina Božjega Očevo je 'postati služben' samo zadnja faza, zadnja odvažnost neprekidnoga dijaloga ljubavi, obostranosti – u izdahnjivanju Duha Svetoga – bez kojega djelo otkupljenja nikada ne bi moglo uspjeti“[187]. Naime, „tek se na Maslinskoj gori – u najvećoj dijastazi i suprotstavljenosti između Oca i Sina, onoga koji neumoljivo zapovijeda i onoga koji sluša

[184] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 348.
[185] H. U. von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., str. 88.
[186] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, str. 20.
[187] H. U. von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, str. 85.

iznad ljudskih snaga, pri čemu se Duh pojavljuje kao Očevo 'pravilo' i kao Sinovo 'htijenje iznad htijenja' – istinski razotkriva Trojstvo“[188].

Navedena ljubeća razina pojavljuje se kao pomirenje između objekta i subjekta. Promišljajući odnos sklonosti i zakona, Jacob Taubes[189] uspoređuje Kantovu deontološku (dužnosnu) postavku morala gdje se dužnost ili poštovanje između dvije različitosti postavlja kao pomirbena sveza suprotnosti[190] i Hegelovo poimanje ljubavi koja u odnosu sklonosti i zakona uspostavlja jedinstvo, a u našem kontekstu može poslužiti pri razumijevanju odnosa između subjekta (monaha) i objekta (dogmatskog vida monaštva) monaške egzistencije. U tom smislu, Taubes upućuje na Hegelovo poimanje kako se ljubav „ne može zapovjediti, zacijelo, ona je patološka sklonost – ali time se ništa ne uzima od njezine veličine, ona time uopće nije ponižena, budući da njezina bit nije vladanje nad nečim što joj je strano; no time je ona tako malo pod dužnošću i pravom da je, zapravo, njezin trijumf to što ničim ne vlada i što je bez neprijateljske moći prema nečemu drugom; ljubav je pobijedila, to ne znači isto što i da je dužnost pobijedila, da je podjarmila neprijatelja, nego je prevladala neprijateljstvo“[191].

2.1.3.1. Suženje egzistencije kroz Regulu

Sužavanje duše kroz Regulu u smislu usmjerenja ljubavi karakteru univerzalizacije (o kojemu će kasnije biti više riječi) u kojoj ljubavi više nije vezana na osobne sklonosti ljubljenog predmeta[192], ne dopušta misliti monaštvo kao pasivnu egzistenciju. Najbolji primjer za uvid u takvu postavku pruža nam sv. Terezija od Djeteta Isusa, a na kojeg se osvrćemo uz pomoć J. Ratzingera: „Njezin je život od početka do kraja bio savršeno i do u tančine prožet vjerom Crkve, tako da je svijet nevidljivih stvari bio dio njezine svakidašnjice, još više, nevidljivi je svijet postao sama njezina svakidašnjica, gotovo opipljiv, nešto bez čega nije mogla biti (...) Ali upravo nam je ta žena, prividno zaštićena neugroženom sigurnošću, ostavila iz posljednjih tjedana svog trpljenja priznanja, koja su njezine sestre,

[188] H. U. von BALTHASAR, *Svećenička duhovnost*, str. 86.
[189] Jacob Taubes (1923. – 1987.) – hebrejski filozof i teolog. Doktorirao je kao filozof disertacijom *Zapadna eshatologija*. Predavanja je vršio na Jewish Theological Seminary u New Yorku, zatim na Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu i sveučilištima Harvard, Princeton i Columbia.
[190] Usp. J. TAUBES, *Zapadna eshatologija*, Antibarbarus, Zagreb, 2009., str. 189.-191.
[191] G. W. F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, str. 295. Citirano prema: J. TAUBES, *Zapadna eshatologija*, str. 192.
[192] Sužavanje duše Balthasar iznosi kao karakterističan nauk sv. Terezije od Djeteta Isusa: usp. H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*,str. 130.-131.; 147.

preplašene, ublažile, a koja tek danas dolaze na vidjelo kad raspolažemo doslovnim izdanjima njezine literarne ostavštine.“[193] Sigurna religiozno-egzistencijalna usmjerenost koju monaštvu pruža Regula nije istovremeno i egzistencijalni spokoj, odnosno „to znači da se ovdje i u čovjeku, u prividno kompaktno građenom svijetu nenadano otvara ponor koji vreba iza čvrstih konstrukcija vladajućih konvencija. U takvoj situaciji ne nalazi se više u pitanju ova ili ona stvar, nešto o čemu se možda inače raspravlja: uznesenje Marijino, da ili ne, ovakav ili onakav način ispovijedanja – sve to postaje sasvim sekundarno. Tada se postavlja pitanje o cjelini, sve ili ništa. I to preostaje kao jedina alternativa, te se čini kao da ne postoji nikakvo uporište za koje bi se čovjek pri tom naglom padu mogao uhvatiti. Vidljiv je još samo beskrajni ponor uništavila, kamo god čovjek upravio svoj pogled“[194]. Takvo trpljenje jest proizvod čina izloženosti Bogu „koji raspolaže 'teološkim stanjima' vjernika: koji ga jednom uronjava u duboke vode križa, gdje više nije moguće nikakvo iskustvo utjehe, a drugi put u milost nade darovanu uskrsnućem, za koju znamo da ne razočarava“[195]. Na taj način, Regula, kao i dogma, predstavlja ogradu u koju se sudaraju nagnuća i promišljanja pojedinca, ne sa svrhom utrnuća istih koliko usmjeravanja prema ispravnom vjerovanju. Monah je tako onaj koji uvijek lomi osobnu vlastitost i pruža ju drugome na raspolaganje uvijek u ljubećem stavu, što ga u konačnici usavršuje. Iz ovog promišljanja možemo dalje misliti monaštvo pod vidom forme križa.

2.2. *Forma crucis*

Kristovo aktivno i subjektivno trpljenje Velikog petka u promišljanju koje se nalazi pred nama uzimamo kao polaznu točku monaškog načela umiranja svijetu, odnosno sutrpljenja sa Kristom. Naime, Kristovo zastupničko djelo, premda jedinstveno, ne isključuje mogućnost nasljedovanja pod vidom supatnje, odnosno „Drugi Adam otvara područje kršćanskom poslanju u kojem može biti dan udio u spasonosnom djelovanju i patnji za svijet“[196], te samo umiranje sadrži određenu mističnost koja na temelju Kristovog djela otkupljenja svjedoči o transformaciji smrti.[197] Strogost kontemplativne egzistencije

[193] J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 18.
[194] *Isto*, str. 18.-19.
[195] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja,* str. 29.
[196] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, Ignatius Press, San Francisco, 1998., str. 241.
[197] Usp. *Isto*, str. 245.

postavlja monaha u blizinu križa.[198] Kristova zastupnička smrt korijen je kršćanskog nasljedovanja u mučeništvu koje je prisutno i u monaštvu budući da je „'krštenje kroz askezu' zauzelo mjesto 'krštenja krvlju' tipičnog za mučeništvo“[199]. To je mučeništvo distinktivno u odnosu na druga, nekršćanska mučeništva. Balthasar piše: „Kako i sama riječ kaže [grč. *μάρτυς*: svjedočenje], mučeništva su rane Crkve bila svjedočanstva, ali za sasvim jedinstven događaj, kojeg Pavao određuje isto tako jedinstvenim izričajem: 'S Kristom sam razapet na križ; živim – ali ne više ja, nego Krist živi u meni: život koji sada provodim u tijelu, provodim u vjeri u Sina Božjega, koji mi je iskazao ljubav i samoga sebe za mene predao' (Gal 2,19-20). Tu je, dakle, Jedan, koji je prije čitave moje egzistencije podnio sasvim drugačije mučeništvo od onog kojeg ja, ili bilo tko, pa bio to i Sokrat, može podnijeti: mučeništvo za mene, poradi mene, umjesto mene, zastupajući mene koji sam ga trebao podnijeti (...) koji očito jedini ima punomoć da umre za druge, naime za grešnike (...) Stoga je za kršćanina vjernika uistinu tako da njegov život počiva na zastupničkoj smrti, i to ne samo njegov fizički, nego i njegov duhovni život, život pred Bogom, zadnji smisao njegove egzistencije. On se duguje.“[200] Na tome se temelji nasljedovanje jer „kako se drugačije može ozbiljno zahvaliti, nego slijedeći svoga Gospodina na putu kojim je on išao, pogotovo stoga što je sasvim izričito i pozvan na to nasljedovanje, a isto mu je tako izričito proročeno da sa slugom neće biti drugačije negoli s njegovim Gospodarom, ni s učenikom negoli s njegovim Učiteljem? Odlika je i posebnost kršćanskog mučenika da je 'raspet s Kristom', da je njegovo predanje života čin dostojnog odgovora, samorazumljive zahvalnosti [pod ovim vidom možemo govoriti o monaštvu kao o euharistijskoj egzistenciji]“[201]. I budući da životni zakon Sina jest „biti Očeva slika, odsjaj i objava“[202], redovnički život potrebuje ulazak u isti zakon, odnosno redovničke osobe „trebaju, u društvenoj i crkvenoj formi, koja pripada udovima njegova Tijela, iščeznuti kao osobe pod velom čiste objektivnosti i čiste poslušnosti, da bi tako zajedno s njim bile predane i razdane u žrtvi otkupljenja svijeta i svakoga pojedinca u njemu“[203].

[198] Usp. *Statuta Ordinis Cartusiensis*, Lib. IV, Cap. 3, 2., u: http://www.kartuzija-pleterje.si/text/Statuta.pdf (pristup: 23.8.2015.).
[199] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 21.
[200] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 207.-208.
[201] *Isto*, str. 208.
[202] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 130.
[203] *Isto*, str. 130.

2.2.1. Živuća smrt u Bogu

Monaštvo kao permanentno življenje smrti polazi od živuće smrti u samom Trojstvu. Prema tome, smrt pod vidom prestanka vitalnosti ne može biti prisutna u Bogu, ali ukoliko ju promatramo kao žrtvovanje života „tada se izvorna slika te žrtve nalazi u Bogu kao dar života koji teče između Oca i Sina u Duhu. Budući da Otac predaje Sinu svoj cjelokupan život, Sin ga vraća Ocu, a Duh je izlijevanje dara života“[204]. Živuća smrt u Bogu jest suprotna je od razarajuće smrti u grijehu gdje ne postoji samopredanje i vječnom životu. U tom smislu cjelokupan je vječni Božji život smrtan.[205] No, Božja „patnja smještena je u naručje božanske radosti“[206] i izričaj je ljubavi. Dakle, forma crucis monaštva u bitnome se oslanja na kristološku kenotičku formu kao vid umiranja osobne vlastitosti proizašlog iz transpozicije jastva Sina u ljubeću podložnost Ocu, odnosno stvoritelju koji ljubi i otkupljuje, odnosno usavršuje vlastito stvorenje. Drugim riječima, Kristove su „misli spasenje svijeta po ljubavi prema Ocu, ljubavi koja sve do smrti na križu daje prednost Očevoj volji pred svakim vlastitim htijenjem i planiranjem. Spasenje svake pojedine duše, ali ne nekim djelovanjem koje bi dosezalo pojedince, nego nutarnjim nevidljivim činom, činom napuštanja i razdvajanja sebe. Činom ljubavi i poslušnosti 'do kraja', kako kaže Ivan. Iza ove Očeve volje, koju Sin objavljuje u svakoj svojoj riječi, u svakom svojemu čudu, u svakom svojemu činu i u svakoj svojoj patnji, iščezava njegova 'osobnost', ukoliko bi bila nešto drugo od uosobljene poslušnosti Ocu“[207]. Pod tim vidom možemo promatrati počelo radikalne depersonalizacije monaštva koje se očituje kao „ona nulta točka u kojoj prestaje svako ljudsko mjerenje, svako prilagođavanje, svaki pregled, svako ograničenje. Ovu blaženu nultu točku koja je početna točka Apsolutnoga, daruje Krist svojoj Crkvi u potpunom siromaštvu, u zavjetovanom djevičanstvu, u ništavnosti vlastitoga raspolaganja sobom kao posvemašnjoj poslušnosti“[208].

2.2.2. Sutrpljenje s Kristom

Monaško sebedarje kao žrtva prikazana Bogu u vidu mrtvljenja ili trpljenja pokazuje se izrazito smislenim određenjem. Žrtva je izraz autentičnog ljubećeg stava ukoliko je

[204] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, str. 251.
[205] *Isto.*
[206] *Isto*, str. 241.
[207] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 130.
[208] *Isto*, str. 129.

trpljenje izričaj negacije one temeljne težnje za vitalnim održanjem ljudskih bića. Pod tom pretpostavkom onaj koji trpi dariva drugome cjelokupnost vlastite egzistencije jer se takvim činom izlaže sebe-ugroženju, odnosno potvrđuje odsuće samodopadnosti. Promatrajući sv. Tereziju od Djeteta Isusa, Balthasar piše: „Trpljenje joj se, dakle, čini kao najviša mogućnost ljudske naravi; zbog toga se i sam Bog zaodjenuo ovom naravi, da bi ljubavi dao izraz koji joj nije mogao dati u svojoj božanskoj naravi u nebu. Ovdje moramo za trenutak zastati i tražiti odstojanje. Čovjek u patnji može više od nebeskih bića. Zemaljski čovjek, u svojoj niskoći i poniženju posjeduje blago koje je veće od blaga anđela. Teška, brigama ispunjena zemaljska egzistencija ima veću težinu, veći sjaj, veću plodnost od lake, bezbrižne nebeske egzistencije, koja se odvija samo u svjetlu i ljubavi“[209]. Trpljenje pridruženo Kristovom trpljenju, odnosno su-trpljenje s Kristom na križu jest sažetak poslanja kontemplativnih redova.[210] I upravo takva dijalogičnost trpljeničkog momenta po kojoj trpljenje postaje sutrpljenje, otvara put soteriološkom aspektu monaštva, tj. monaška raspetost s Kristom donosi i udio u njegovom otkupljenju.[211] Prema tome, „vrhovnim mučeništvom srca, ljubeća duša doslovno pričvršćena na križ sa Kristom, stječe za sebe i druge obilatije plodove otkupljenja. Zapravo, upravo takve čiste i uzvišene duše, tiho ispunjaju najuniverzalniji i najplodonosniji apostolat u Crkvi.“[212] U kontekstu sutrpljenja, odnosno suotkupljenja, Kartuzijansko pravilo ističe: “Vršenjem pokore, imamo udio u Kristovom spasonosnom djelu, koji je otkupio čovječanstvo od ugnjetavačkog ropstva grijeha, iznad svega izlijevajući molitve Ocu, i prikazujući samoga sebe kao žrtvu. Iz toga slijedi kako i mi također, iako suzdržani od izvanjskog djelovanja, ipak prakticiramo apostolat visokog stupnja, budući da u tome nastojim slijediti Krista, u skrovitom srcu njegovog spasenjskog djela.“[213] Dakako, ukoliko bi trpljenje zaobilazilo normu indiferencije utoliko ga ne bismo mogli misliti kao autentični iskaz ljubavi prema Bogu budući da za svoje polazište i trpljenje mora imati kontempliranu volju Božju.

[209] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 282.
[210] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 125.
[211] Usp. *Isto*, str. 210.
[212] PIUS XI., *Decree for the canonization of Therese-Marguerite Redi*, Acts of the Holy See. Citirano prema: *Contemplatives in the heart of the Church. The solemn teaching of Pope Pius XI. on the Apostolic Value of Carthusian Life*, Charterhouse of the Transfiguration, Southern Vermont, 2006., str. 4.
[213] *Statuta Ordinis Cartusiensis*, Lib. IV, Cap. 34, 4., u: http://www.kartuzija-pleterje.si/text/Statuta.pdf (pristup: 17.8.2015.)

2.2.3. Kristologija askeze

Nakon promišljanja Kristovog otajstva Velikog petka, odnosno smrti u Bogu, te vrijednosti trpljenja s Kristom kao monaško umiranje svijetu, potrebno je progovoriti i o asketkoj praksi monaštva koja u bitnome proizlazi iz kenosis kristologije te predstavlja konkretan izričaj monaškog ontološkog odreknuća vlastitog sebstva[214] budući da pojam askeze (grč. *askesis*: vježbanje) u monaškoj egzistenciji označava svojevrsno ograđivanje slojevite stvarnosti čovjeka (koja bez askeze može dovesti do raspršujuće destrukcije humanuma) kojim antropološka egzistencija biva usmjerena svojem usavršavanju u Drugom/Posljednjem Adamu. No, bitno je naglasiti kako prisutnost asketske prakse u monaštvu ne nalazi svoje polazište isključivo u svrsi usavršenja antropologije, već u udioništvu u Kristovoj muci križa, odnosno u Božjoj zauzetosti za svijet[215] (antropološko usavršenje javlja se kao posljedica takvog udioništva). Istovremeno, ovim promišljanjem razlažemo Balthasarov prigovor o monaštvu kao bijegu od povijesti: „I nije li tako da mi – i mi kršćani također – od srednjega vijeka ovaj antički put (odvraćanje od svijeta i asketsko oduhovljenje i pounutranjenje) sve više promatramo skeptički, jer nam se čini da čovjeka ne uzima dovoljno ozbiljno kao duhovno-tjelesno biće, njegovu punu i dobru svjetovnost, jer – i to je važnije – ne uzima i ne može uzeti u obzir utjelovljenje Božje Riječi i njegove religiozne posljedice?“[216]

Askeza se postavlja kao nužni trenutak monaštva iz razloga trpnog suobličavanja Kristu. Kenosis kristologija, sama po sebi može biti shvaćena kao Kristova askeza. Naime, „božansko utjelovljenje u sebi može biti shvaćeno kao najviši izraz asketske aktivnosti, budući da je potrebovalo najviši mogući stupanj poniženja. Sin Božji u sebi je pronosio slobodno odreknuće sveukupne slave vlastitog boštva, te uzimajući oblik poniznog sužnja, odbačenog sluge. Štoviše, kao izravan rezultat toga, budući da je ljudska volja bila potpuno ujedinjena sa božanskom voljom, Krist je potpuno suobličio ljudski um Božjem umu. Ovo u sebi može biti razmotreno kao asketski čin, u smislu čina poslušnosti kojim je Krist krajnje i praktično Bogu prikazao vlastito sinovstvo“[217]. Kristovo asketsko iskustvo u posvemašnjem preuzimanju ljudske naravi potpomaže i izriče potrebitost kršćanske askeze

[214] Usp. P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 104.
[215] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 124.
[216] H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, u: *Hercegovina franciscana*, VIII (2012.) 8, str. 191.-214., ovdje str. 196.
[217] M. the POOR, *The Communion of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984., str. 88.-89. Citirano prema: D. W. FAGERBERG, *On Liturgical Ascetism*, The Catholic University of America Press, Washington, 2013., str. 162.

prema kojoj je monah u stalnom doticaju s ljudskom naravi kroz osobnu poniznost kao upoznatost sebstva, odnosno raspoloživost za Kristovo dovršenje: „Naše srce je iskvareno. Ovo je naše ljudsko naslijeđe; također i plod naših osobnih izbora. Ono zahtjeva askezu: tešku, dugu borbu (...) Čistoća srca utišava naše neposlušne strasti, naš prekriveni egoizam. Poniznost je rođena iz istine o sebi, koju promatramo u zrcalu Riječi Božje. Poniznost je ona koja ne daje prirast očaju nego nadi, nadi koja sve povjerava Bogu, ne zamjerajući nego ljubeći Onoga koji nam daje sve, poniznost koja nam daje njega. Poniznost nas čini raspoloživima primiti njegove darove, njegovu jakost, njegovo nadahnuće, sudjelovanje na njegovom znanju i njegovoj ljubavi.“[218] Prema tome, „askeza je ona konstantna aktivnost prema suobličavanju ljudske volje i uma Božjoj volji i umu. Ova je definicija vodič za sam asketski život, budući da ukazuje kako je svaki asketski čin koji se ne suobličuje sa Božjom voljom dogmatski neispravan“[219]. Time smo ponovno vraćeni na uključenje asketskih napora i dostignuća istih u stav indiferencije.

Upravo iz dramatičnog kristološkog momenta kojim je prihvaćena povijest i kojim je materija postava ambivalentna[220], monaška askeza izriče vremensko-protežnu dimenziju kontemplativne egzistencije monaha koja ne prestaje biti konkretna iako jest izričita anticipacija nebeske stvarnosti.[221] Tako je prema P. Evdokimovu monaštvo asketski egzistencijalizam: „Ako je svaki mističar prije svega asketa, to je zato što on nikada nije neko apstraktno biće, nego biće uronjeno u konkretnost uvira, 'vrhunaca' i 'dna' ovoga svijeta.“[222]

Iz navedenog proizlazi kako je askeza „s jedne strane izričita akcija, napor, čak do krajnosti – 'kad sve učinite' – ona je suprotnost moralnomu ili dogmatskomu kvijetizmu prema kojemu 'djeluje samo milost', a djela se gube u vjeri. S druge strane, sva je ova akcija samo stvaranje prostora za Boga, a stoga samo priprava za kontemplaciju, za Božji 'rast' u umanjivanju vlastitog 'ja'“[223]. Navedenim ukazivanjem na dvostranost kršćanske askeze, očituju naznake otajstva Velikog petka i Velike subote prisutne u monaštvu budući da sva

[218] *The Way of Silent Love*, str. 8.
[219] M. the POOR, *The Communion of Love*, str. 88.-89. Prema: D. W. FAGERBERG, *On Liturgical Ascetism*, str. 162.
[220] „Svijet i vremenite stvari, dakle i materiju kao takvu, asketska tradicija promatra kao stvarna dobra od Boga stvorena, ali jer su u sebi ambivalentna, izvorišta su čovjekovih briga i podijeljenosti.“ (T. Z. TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja. Počeci i razvoj kršćanskog asketizma i monaštva do sv. Benedikta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., str. 100.)
[221] Usp. P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 23.
[222] *Isto*, str. 25.
[223] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 276.

aktivnost Kristovog aktivnog trpljenja u svojem ishodištu sadrži kenotičko umanjenje ili apsolutnu podložnost Očevoj volji koja svoj puni kenotički izražaj pronalazi u kontemplativnom, motrilačkom stavu Sina tokom boravka s mrtvima.

2.3. Antropološki laboratorij pustinje

Formulacija potonjeg podnaslova nastoji ukazati na monašku zauzetost u doticaju sa antropologijom, odnosno približenost antropologije monaštvu koje na taj način ukazuje kako monaštvo ne čini bijeg od ljudskog stanja iako je izvanjski udaljeno od općenitog socijalnog zbivanja. Izvor iz kojeg posuđujemo naziv podnaslova nalazi se kod Pavela Evdokimova u razmišljanju o suodnosu askeze i antropologije koja je nedostatna ukoliko se ne ostvari uz pomoć milosti.[224] Dakle, problematika koju ovdje nastojimo iznijeti jest konkretan odnos gole antropologije prema monaštvu kao dimenziji koja zaodijeva antropologiju stavljajući ju u određene okvire, u prvom redu kristološke, a onda i asketske.

Razlikujući između Adamovog i Kristovog principa, Balthasar naglašava nedostatnost isključive antropologije koja se ne bi određivala kristologijom. Adamov princip sadrži dva momenta: povijesnost u kojoj je „'Adamu' moguće imati određenu svjesnost nadilaženja prema nečemu višem od vlastitog sebstva, nečemu što će donijeti preobilno ispunjenje, i, stoga, može imati određenu intuiciju nedovršenosti vlastitog karaktera“[225]; te stvorenost prema kojoj „ne može postići sigurnost o vlastitom porijeklu. On je voljom Božjom izveden iz ničega [*ex nihilo*]; netko tko je 'postao' (*genetos*); tko nije 'rođen' (*gennetos*). 'Adam' ne može otkriti vlastite temelje; konačno, on nije samostojan i ne može biti potpuno siguran u samoga sebe; stoga ima intuiciju vlastite privremenosti; te nikakvi napori s njegove strane ne mogu utišati tu intuciju prema sebe-ispunjenju“[226]. S druge strane, Krist se pojavljuje kao „unutarnji princip Adamovog principa“[227], koji čak ne može niti postulirati Kristov princip kao takav.[228] Drugim riječima, Krist se čovjeku može samo slobodno darovati kao milost i čovjek ga samo kao takvog može pojmiti i prihvatiti.[229] Monaštvo na izričit način pokazuje anticipiranost navedene postavke na način sebe-predanja

[224] Usp. P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 84.
[225] H. U. von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: persons in Christ*, Ignatius Press, San Francisco, 1992., str. 34.
[226] *Isto*, str. 35.
[227] *Isto.*
[228] Usp. *Isto.*
[229] Usp. *Isto.*

Kristu koji jest početak i dovršenje ljudskog bića, odnosno „zbog tog božanskog cilja čovjek je u svojoj naravi stvoren sa ugraviranim božanskim likom“[230]. Stoga u monaškoj egzistenciji, antropologija biva usavršena ukoliko se potpuno određuje Kristom. U ovom trenutku padaju postavke koje bi svako određenje antropologije nečim drugim izvan nje same nazivale patologijom ili destrukcijom naravi u smislu da se tim određenjem ili ograđivanjem slojevitosti egzistencije, odnosno askezom narušava ljudsko ostvarenje.[231]

Asketski sloj monaške antropologije pokazuje kako „askeza doseže svu svoju veličinu u težnji da ostvari istinsku narav; njena borba nikada nije protiv puti, nego protiv deformacija puti, a prije svega protiv duhovnih principa koji u deformacije vode“[232]. „U tišini isihastičkih ćelija, u školi 'Bogom naučenih', lagano se obavlja zadivljujući preobražaj čovjeka – u novu tvorevinu. Možemo reći da je ova metamorfoza, ovo evanđeosko *obraćenje* (*metanoia*) uspjela, ako ne drugdje, a ono ovdje, u pustinjačkim pećinama ili u cenobitskim samostanima.“[233] Kristova kenoza, odnosno monaški asketizam koji ju nasljeduje, način je suzbijanja samodostatnosti.[234] Askeza time ne sadrži destrukcijski, nego teleološki vid u smislu „preobražaja ljudske materije (...) To je *metanoja*, preusmjerenje cjelokupnog ljudskog postojanja, ili drugo rođenje, po Duhu Svetom“[235]. Dakako, put asketske *metanoje* ne može zaobići opseg određenog umiranja: „To je, dakle, najradikalniji raskid sa prošlošću, sasvim stvarna smrt, i ne manje stvarna pojava nove stvari: 'Sada je sve novo'.“[236]

Antropološka *metanoja* na koju nas potiče monaštvo ne može zaobići moment osamljenosti budući da svaka osobnost jest osamljena, tj. individua u smislu različitosti. Različitost se postavlja kao pretpostavka svakog odnosa, napose na ljubećoj, a time i kršćanskoj razini.[237] Prema takvoj perspektivi, osamljenost se ne postavlja kao otuđujuća

---

[230] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 92.
[231] Ovdje možemo iznijeti pojam autoriteta, koji često puta biva krivo shvaćen. Naime, „ '*auctoritas*' dolazi od glagola '*augere*', što znači: povećati, unaprijediti. Autoritet, shvaćen kao povećavanje ili unapređivanje postaje princip rasta čovjekova života i na individualnom i na društvenom području. On pripada ljudskoj egzistenciji promatranoj u njezinu nastojanju, pozvanoj da se razvija uz pomoć drugih.“ (M. SRAKIĆ, Savjest i autoritet u Crkvi,u: *Bogoslovska smotra*, 47 (1977.) 2-3, str. 233.-250., ovdje str. 235.)
[232] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 95.
[233] *Isto*, str. 22.
[234] Usp. T. Z. TENŠEK, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja. Počeci i razvoj kršćanskog asketizma i monaštva do sv. Benedikta*, str. 99.
[235] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 104.
[236] *Isto*, str. 105.
[237] Iz ovakvog gledišta otvara se put razumijevanju suvremenog religioznog indiferentizma (ne indiferencije!) kao izuzetno razarajućeg prema dostojanstvu ljudske osobe; u prvom redu kao nepoštivanje razlika (diferencija), a onda i kao ravnodušnost prema stvarnosti u smislu da nerazlikovnost ne potiče ekstazi jedne indivue prema drugoj. Tim više ako uzmemo u obzir negiranje razlike između čovjeka i Boga.

kategorija s obzirom na antropologiju, a time je i shvatljivija monaška ustrajnost prema osamljeničkom modusu egzistencije.

2.4. *Solus cum solo*

Pojam monah u smislu pozitivnog kršćanskog individualizma izražava fizičku osamljenost pojedinca ukoliko je ista koncentrirana u Bogu. Na taj način, pod pojmom osamljenosti podrazumijevamo jednu od najkarakterističnijih crta monaštva ukoliko u monaškom konceptu osamljenost ne izriče patološku pojavu ljudske egzistencije. Razlog tomu leži u teološkoj stvarnosti Sina (i Duha) kao individuuma u unutartrojstvenoj odnošajnosti.[238] Naime, Balthasrovo ukazivanje na prvu kenozu kojom Sin kao beskonačno drugi od Oca obuhvaća svaku drugotnost prisutnu u povijesti, pomaže nam razumjeti antropološku osamljenost koja egzistira u monaštvu kao dijalošku osamljenost. Dijaloška osamljenost monaštva omogućena je po Kristovom preobraženju samoće u događaju križa.[239] Prema tome, „osamljenost je, kršćanski gledano, dvojnost: *Solus cum solo*. Ona je egzistencija jedan-za-drugoga, međusobno stajanje jednoga pred drugim u ljubavi“[240]. Ljubavni odnos pretpostavlja osamljenu pojedinačnost. Tako J. Taubes, opisujući Kierkegaardovo ukazivanje na vrijednost pojedinca u odnosu na marksistički kolektivizam komunizma, piše: „U *svijetu* ljudi su *mnoštvo*, no pred Bogom svaki je čovjek *pojedinac*. Kao pojedinac, čovjek je u srodničkom odnosu s Bogom (...) Upravo se imperativ pojedinačnosti obraća *svima* jednako, ne čini razliku, ni jednu jedinu. Nitko nije isključen iz ovoga zova na pojedinačnost.“[241]

Ovo monaško načelo možemo razumjeti kao sjedinjenost antropologije i kristologije, odnosno Adamovog i Kristovog principa. Drukčije riskiramo obezvrjeđivanje antropologije u smislu da bez osobne kontemplativne osamljenosti s Bogom između individua vlada zakon

---

[238] „Ako se Bog Bogu neizmjerno predaje, onda već tako u sebi prelazi u potpuno Drugo: između Oca i Sina neizmjernost je Božja, a ta se neizmjernost nalazi još jednom u njihovu „stvoriteljskom" susretu, u Duhu Svetom, koji je sve prije negoli prosjek dvaju neizmjernih susreta; da, on je nova neizmjernost koja iz obje izlazi.“ (H. U. von BALTHASAR, Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga, u: *Obnovljeni život*, 41 (1986.) 3-4, str. 227.-282., ovdje str. 281.)

[239] „Isus [na križu] govori veliki psalam trpećega Izraela i tako prima na se svu muku ne samo Izraela, nego i svih ljudi ovoga svijeta koji trpe zbog Božje skrivenosti. On pred samo Božje srce donosi vapaj tjeskobe svijeta mučenoga Božjom odsutnosti. On se poistovjećuje s trpećim Izraelom, s čovječanstvom koje trpi zbog 'Božje tame', prima na se njegove vapaje, njegovu muku, svu njegovu potrebu za pomoći i time ih istodobno preobražava.“ (J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, svezak II., Verbum, Split, 2011., str. 205.)

[240] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 403.

[241] J. TAUBES, *Zapadna eshatologija*, str. 233.

određene proždrljivosti i iscrpljivanja drugog u svrhu vlastitog ostvarenja kojem svako ljudsko biće teži. Drugim riječima, kršćanska ljubav ne može biti dostatno zadovoljena ukoliko između subjekata te ljubavi ne postoji indiferentna bezinteresnost, a ona može stupiti u ljubeći odnos tek po osobnoj ostvarenosti subjekata što je plod odnosa sa Kristom. Ukoliko bi takav pristup bio izostavljen svaka kršćanska zajednica približava se religioznom infantilizmu[242], te biva apostolski nedjelotvorna. Naime, kolektivizam institucije postaje utočištem neodgovornog individualizma; kao „strah od osobne jedinstvenosti i osamljenosti“[243] budući da „isključivanje zadnje a time i osobne poslušnosti i njezino nadomještanje kolektivnim činima oslabljuje snagu nasljedovanja osobne Kristove poslušnosti Očevoj volji koju mu Duh Sveti predočuje kao 'pravilo', i u nesmiljenosti Maslinske gore i Križa, onog nasljedovanja na koje su se redovnici izričito zavjetovali“[244]. U ovom kontekstu, monaško načelo *osamljenosti sa samim,* pokazuje se kao preduvjet ostvarenja izgrađenih individua koje kao takve mogu doprinijeti stabilnosti zajednice ne čineći „bijeg od osobne osamljenosti s Bogom u zaštićenost zajednice“[245]. To je istovremeno i katolizacija[246] egzistencije koja se ne zatvara u samu sebe nego se proširuje kao služenje sveopćoj Crkvi: „Bivstveno bi proširenje, uključeno u zavjet i izvršeno po njemu, trebalo postati i svjesno proširenje. Nedostaje li ova polarizacija redovničkoga života između osobnoga i crkvenoga pola, radikalno otvaranje maloga osobnog, samostanskog obzora prema većim objektivnim obzorima Crkve, tada ovoj svjesnosti prijeti opasnost uvene i time ugrozi i ostvarenje bivstvene žrtve u zavjetima.“[247]

2.4.1. Katolizacija ljubavi

Ovdje nam se postavlja važno pitanje o odnosu kotemplativnih osobnosti prema svijetu, tj. o dosezima kontemplativnog apostolata kojemu teži egzistencijalno proširenje. Monaštvo izbjegava povijesnu isključenost time što objektivnost i okvir koji ograđuje kontemplativnu egzistenciju istovremeno biva poopćavajući s obzirom na njenu apostolsku zadaću suotkupljenja svijeta.

---

[242] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 82.
[243] *Isto*, str. 81.
[244] *Isto*.
[245] *Isto*, str. 82.
[246] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 165.
[247] *Isto*, str. 165.

Balthasar ističe kako je sama Kristova poopćena ljubav (tj. ljubav koja nadilazi različitost antropoloških datosti bivajući tako usmjerena svakoj osobi u jednakom, apsolutnom razmjeru) norma svake kontemplativne egzistencije iz razloga što „Gospodin ne ljubi 'zbog naravnih darova' i u tomu se njegova *caritas* razlikuje od svih formi ljudske, erotske ili ne-erotske simpatije koja je navezana na narav. Stoga je prva oznaka Kristove ljubavi da nije navezana ni na kakve ljudske osobine, karaktere, slabosti, grijehe i granice, nego je sveopća po svojoj vlastitoj zakonitosti i tu sveopćost postiže prevladavanjem granica i grijeha“[248], te je, dakle, kao takva „jedina temeljna forma ljubavi u redovničkom staležu“[249]. U konkretnom odnosu prema monaštvu sama je „ljubav osamljenost; svako vanjsko odvajanje, sva askeza šutnje i povučenosti samo je priprava i vježbanje za ono što potpuna ljubav sama daruje, zato što ona to *jest*: isključivost. Ona toliko pripada biti ljubavi, da se na čudesan način zadržava i ondje gdje postane priopćenje i zajedništvo: u stanju je u svoj krug uvlačiti sve više bića, odnosno, u Jednomu, koji je sve, ponovno pronaći sve ono što je ostavila vani radi Jednoga. Ono što bi vani odgovaralo raspodjeli pozornosti, rastresenosti u doslovnom smislu, to sada unutra postaje sabranost za Jedno, i stoga je duša, koja je najviše sabrana i odvojena, ona koja se najviše priopćuje, jer se najviše približila osamljenomu suncu ljubavi“[250]. I „sve to ni na koji način nije nenarav i pretjeranost, nego zakon ljubavi u redovničkom staležu sveden na najjednostavniju formulu: neposredno utemeljenje ljubavi jedino u Kristovoj ljubavi po redovničkoj poslušnosti, iz čega slijedi indiferencija, ali ne kao izraz naravne ravnodušnosti, nego proširene, poopćene ljubavi, nježnosti i osjetljivosti srca, koja nadilazi i istodobno u sebi uključuje sve naravne zakone i veze“[251]. Tjelesna samoća tako postaje duhovno sjedinjenje kao odnos.[252]

Time je razumljivo kartuzijansko inzistiranje na životu u ćeliji: „U središtu kartuzijanskog života nalazi se ćelija. Zajednički život okuplja skupinu pustinjaka. Osamljenost čini srce ovisnim i nastanjenim. Povrh svega, pustinjačka ćelija je mjesto zajedništva s Bogom i, paradoksalno, s čovjekom. Monah je 'najmanje usamljen kada je sam'. Malo po malo, njegovo će srce biti prošireno u dimenzije Kristove ljubavi suosjećajući sa svime i svakom osobom u nebu i na zemlji. Njegova ćelija, kakva jest, ima 'staklene

[248] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 137.
[249] *Isto*, str. 137.
[250] *Isto*, str. 402.-403.
[251] *Isto*, 142.
[252] Usp. J. GREEN, K. PANSTERS, The „Golden Epistle“ and the „Ladder of Monks“. Aspects of Twelfth-Century Carthusian Spirituality, u: K. PANSTERS (ur.), *The Carthusians in the Low Countries. Studies in Monastic History and Heritage*, Miscellanea Neerlandica 43 – Studia Cartusiana 4, Leuven, 2014., str. 189.-216., ovdje str. 213.

zidove'. Odvojeni od svega, sa svime smo ujedinjeni.“[253] Takvo ujedinjenje, primjereno kontemplaciji, moguće je iz razloga što „duša, koja izlazi iz sebe i ulazi u Božju beskonačnost, u beskonačnom više ne nailazi ni na kakve granice, ona tu nalazi sestrinsku dušu i može joj pomoći. Dok je duhovnost kršćanske antike i srednjega vijeka doživljavala u osjetnoj međusobnoj napetosti – okretanje od svijeta k Bogu, od Boga ponovno k svijetu – karmelićanka danas svojega bližnjega nalazi neposredno u Bogu (...) Unutar ljubavi prema Bogu svoje mjesto nalazi ljubav prema bližnjemu“[254]. Kontemplativac „u samom kontemplativnom činu (...) ne razlikuje prijatelja i neprijatelja, brata i tuđina (...) svi su mu podjednako dragi jer ga sam Bog potiče na ljubav. On iskreno i otvoreno ljubi sve ljude zbog Boga i ljubi ih kao što ljubi sam sebe“[255]. Isto naglašava i kartuzijanska predaja govoreći kako ćelija ima staklene zidove.

Univerzalizacija ljubavi, zajedno sa osamljenošću i asketizmom koji sadrže vid uključenosti u povijest, jest izričaj monaškog ulaska u Kristov zakon solidarnosti: „Srednji je čas, molitva koju obično obavljamo sami u ćeliji, a ipak u solidarnosti: budući da nas je naš Gospodin pozvao zastupati sveukupno stvorenje kada dođemo pred Njega, u našoj molitvi zahvaljujemo i posredujemo za sve.“[256]

Ukazivanjem na antropološko ostvarenje, na koje monaštvo uvijek potiče, te uključivosti u opće stanje čovječanstva po poopćenosti ljubavi, učinili smo korak prema suodnosu između otajstva utjelovljenja, koje je prema Balthasaru usmjereno prema muci, i monaške egzistencije koja slijedi takvu logiku.

2.5. Utjelovljeno monaštvo

Kako bismo razumjeli monaško odvajanje od svijeta kao akt koji ne biva prijeziran u odnosu na stvorenu stvarnost, potrebno je ukazati na dvoznačnost pojma svijet. U prvom i pozitivnom smislu, svijet možemo razumjeti kao stvarnost koja je stvorena od Boga te iz činjenice takve stvorenosti proizlazi njegova pozitivnost. U drugom redu, svijet kao negativan moment nosi određenu averziju prema Stvoritelju u bitnome predvođenu grijehom. „Stoga kada monah izbjegava 'svijet', on bježi od grijeha, ne materije, niti

[253] http://www.parkminster.org.uk/site.php?use=solitary (pristup: 17.8.2015.)
[254] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 392.
[255] *Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije*, str. 74.-75.
[256] *Carthusian nuns. In the name of all we remain in the presence of the living God*, str. 11.

kozmosa, ne od vlastitog duhovno-tjelesnog čovještva. Monah žudi za uskrsnućem tijela i preobraženjem stvorenja, te produhovljenjem materije u istoj mjeri kao svi mi, monah ne bježi od svijeta kojeg je Bog stvorio. On napušta svijet (grijeha) ali ostaje u svijetu (stvorenosti).“[257] U skladu s tim, možemo reći da monaško načelo *fuga mundi* (bijeg od svijeta) označava ne toliko bijeg koliko umiranje svijetu. Time se pokazuje: „Utjelovljenje [kao potvrda humanizma] i *oboženje* [koje ne biva bez ograđivanja antropologije] su komplementarni.“[258]

Odgovor koji snažnije zadovoljava obazrivost monaštva prema vremensko-protežnoj dimenziji ljudskog bića prisutan je u kenosis kristologiji ukoliko ista izražava Kristovu uključenost u dramu egzistencije, a od koje monaštvo ne čini zaobilazni put budući da asketski egzistira. S obzirom na otajstvo utjelovljenja koje jest i biva mišljeno kako potvrda stvorene stvarnosti, odnosno humanizirajućeg momenta, ovdje nam je važno istaknuti Balthasarovo ukazivanje na usmjerenost utjelovljenja prema muci. Naime, ukoliko bismo čin otkupljenja sveli na utjelovljenje, bez njegovog određenja prema smrti na križu, utoliko se pojavljuje opasnost inkarnacionizma, tj. kršćanstvo tada postaje „ukorijenjenje u (svjetovni) svijet, a ne odumiranje ovom svijetu“[259]. Monaški princip odumiranja svijetu na taj način svjedoči o nedostatnosti golog humanizma, ali ne ostavlja ga odbačenog jer približavajući mu Krista, svjedoči o punini stvarnosti budući da u strukture svijeta promulgira i pomalo anticipira vječnost kao Krist u Velikoj suboti. Tako Pavel Evdokimov, u kontekstu utjelovljenja ističe da „monasi napuštaju svijet kako bi ga odmah poslije toga blagoslovili iz svoje pustinje i kako bi ga nosili u neprestanoj molitvi. A u monaškom maksimalizmu svijet pronalazi svoju mjeru, ljestvicu vrednovanja, 'kanon' postojanja“[260].

2.6. Anticipacija vječnosti

Prethodnim razmišljanjem, pomalo smo već pristupili u područje Balthasarove teologije prihvaćanja i, samim time, soteriologije. Monaška egzistencija po ontološkom odreknuću monaha od samoga sebe, kako bi bio pripravan Božjem upravljanju kroz obdržavanje Regule i podložnost autoritetu, istovremeno ga čini osjetljivim za svijet na način

[257] D. W. FAGERBERG, *On Liturgical Ascetism*, The Catholic University of America Press, Washington, 2013., str. 134.
[258] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 92.
[259] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, str. 13.
[260] P. EVDOKIMOV, *Pravoslavlje*, str. 22.

da kroz vlastitu antropološku datost biva upoznat sa općim ljudskim stanjem koje transformira u predanju Kristu, anticipirajući tako eshatološku stvarnost kršćanstva i preobražujući svijet. Monaštvo je također i anđeoska egzistencija[261] koja razbija ljusku kategorijalne stvarnosti.[262] Jednako tako, „pustinjaci, muževi i žene, koji pripadaju starim Redovima ili novim Ustanovama, ili pak ovise izravno o biskupu, unutarnjim i vanjskim odjeljenjem od svijeta svjedoče privremenost sadašnjega vremena, postom i pokorom potvrđuju da čovjek ne živi samo o kruhu, nego i o Božjoj riječi (usp. Mt 4,4). Takav život 'u pustinji' poziv je sebi sličnima i samoj crkvenoj zajednici da nikada ne izgube iz vida najviše znanje, a to je biti uvijek s Gospodinom (...) Ustanove potpuno usmjerene prema kontemplaciji, koje sačinjavaju žene ili muževi, Crkvi su dika i izvor nebeskih milosti. Osobe koje u njima svojim životom i poslanjem oponašaju Krista u molitvi na brdu, svjedoče Božje gospodstvo nad poviješću, anticipiraju buduću slavu.“[263] Naime, „sav kršćanski život je 'eshatološki', jer je kršćanin u krštenju s Kristom raspet ovomu svijetu, umro i pokopan, i zajedno s njime – kao građanin novoga eona, i ovdje na zemlji još samo kao stranac i hodočasnik – uskrsnuo. Ovu temeljnu činjenicu treba ozbiljno shvaćati i svojim životom izražavati svatko, bez obzira u kojemu staležu se nalazio, i aktivni i kontemplativni čovjek“[264].

2.6.1. Mariologija monaštva

Predanje volji Božjoj jest „središte svakog kršćanskoga i kontemplativnog poziva, koji je prva primila Gospodinova Majka, i kojemu je odgovorila svojim vlastitim *fiatom*. Budući da njezinu Sinu nisu potrebni samo nasljedovatelji koji će se brinuti za akcije i organizacije njegove Crkve nego i za ostvarivanje njegova skrivenoga stava pred Ocem, uvijek je postojala ona Marija koja 'izabire bolji dio', koja želi živjeti samo u osluškivanju i izvršavanju Božje riječi“[265]. Upravo je to mariološko predanje sržno za kontemplativno predanje monaštva u kojem se čitava egzistencija potpuno predaje i stavlja na raspolaganje Kristu: „Marija je, naime, uzvišeni primjer savršenog posvećenja, u punoj pripadnosti i

[261] Usp. *Kartuzijanci i kartuzija Pleterje*, Tipografija d.d., Zagreb, 1938., str. 74.
[262] Balthasar lijepo bilježi: „Stvarnost kontemplacije jest stvarnost vječnosti; putem kontemplacije vječnost također postaje stvarnost ovdje i sada, za čovječanstvo i za svijet.“ (H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1986., str. 104.)
[263] IVAN PAVAO II., *Vita consecrata*. *Apostolska pobudnica o posvećenomu životu i njegovu poslanju u Crkvi i svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 12.-13.
[264] H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 196.
[265] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 10.

posvemašnjem predanju Bogu. Izabrana od Gospodina, koji je u njoj htio dovršiti tajnu Utjelovljenja, podsjeća posvećene osobe na prvenstvo Božje inicijative. Istodobno, davši svoj pristanak božanskoj Riječi, koja je u Njoj postala tijelom, Marija se postavlja kao uzor prihvaćanja milosti od strane ljudskog stvorenja.“[266] Zanimljivo je kako kartuzijansko monaštvo na vrlo lijep i izvanjski (arhitektonski) način svjedoči Marijinu egzistenciju predanja: „Glavna soba pustinjačke ćelije jest cubiculum gdje monah moli, studira, objeduje i spava. Znakovito je to što monah ulazi u nju prolazeći kroz predsoblje nazvano Ave Maria [u koje se svakim ulaskom moli Zdravomarija poklonom do zemlje]. Upravo kroz Mariju monah ulazi u šator sastanka. Jednako tako časove koje moli u ćeliji predvođeni molitvi Našoj Gospi, prvoj zaštitnici Kartuzijanskog Reda. Njezin FIAT (da) djelovanju Duha jest model kontemplativne molitve.“[267] U svemu tome prisutna je i ekleziološka dimenzija jer „kao što je Marija po križu proširena u majku svih vjernika, a time i u 'krilo Crkve', tako i kršćanin u redovničkom staležu, nasljedujući nju, po križu zavjeta biva osposobljen da neposredno sudjeluje u Gospodinovim brigama za Crkvu najbitnija i najdublja tajna redovničkoga staleža, zadnje opravdanje zavjeta i pravila, obećana plodnost ovoga života koji se predaje i žrtvuje za braću“[268].

2.7. Teološki kredibilitet monaštva

U konačnici, možemo reći da monaštvo na posebno izravan način nasljeduje kenosis kristologiju u svim njezinim sastavnicama: u Velikoj suboti po bezinteresnoj kontemplaciji i podvrgavanju Reguli kao izričaju Božje objektivnosti pod kojom je subjekt u svojevrsnoj subjektivnoj smrti; askezom i sutrpljenjem kojim nasljeduje Kristove tjelesne i aktivne muke, odnosno umiranje Velikog petka gdje je prisutna i Kristova napuštenost od Oca koja monašku osamljenost čini dijalogičnom; promjenom i usavršavanjem vlastite antropološke egzistencije s obzirom na otajstvo Utjelovljenja koje je usmjereno križu; i prema svemu tome, eshatološki moment monaštva svjedoči o omogućenom ostvarenju usmjerenosti nemirnog svijeta Bogu, u što ulazi i mariološki karakter kao obožena antropologija kojoj prethodi korjenito predanje kristologiji.

---

[266] IVAN PAVAO II., *Vita consecrata*. *Apostolska pobudnica o posvećenomu životu i njegovu poslanju u Crkvi i svijetu*, str. 34.
[267] http://www.parkminster.org.uk/site.php?use=solitary (pristup: 17.8.2015.)
[268] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 165.

Konačno, kontemplativna egzistencija svjedoči o „nevidljivoj snazi trpeće i šutljive Crkve, koja mijenja svijet i po kojoj mnogi kroz patnju bivaju očišćeni a njihov život produbljen, te tako postaju istinski nositelji kršćanstva, premda to neće zabilježiti sredstva priopćavanja, nego će možda jedino nekolicina kršćana, koja smije živjeti u slobodi, zahvaliti Bogu za ovu nevidljivu potporu jer, sastavni je i neizostavni dio kršćanske vjere da se plodnost zagovorne molitve i patnje smatra mogućom i stvarnom, i da nipošto nije manje značajna od svih vanjskih akcija kojima se mijenjaju strukture društva“[269].

[269] H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu*. *Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*,str. 214.

3. EKLEZIJALNO POSLANJE I TEOLOŠKO-FILOZOFSKE POSLJEDICE MONAŠTVA

3.1. Eklezijalni položaj *vita eremitica*

U promišljanju koje slijedi naše nastojanje usmjerit ćemo utvrđivanju dometa eklezijalnog poslanja kontemplativne egzistencije koje u bitnome polazi od Kristovog otkupiteljskog otajstva, odnosno sudjelovanja u istom što tvori određenu formu eklezijalnog poslanja. No, kako bismo izbjegli moguća pogrješna shvaćanja toga dometa potrebno je ukratko sagledati razvoj kršćanske kontemplativne doktrine.

3.1.1. Helenističko vrednovanje kontemplacije i akcije

Na kršćansku doktrinu o kontemplaciji snažan utjecaj imala je helenistička misao u kojoj se „isključivo duhovne okupacije u kojima je istina kontemplirana i tražena radi nje same (u *artes liberales*) smatraju [...] superiornijima prema onim okupacijama koje iznalaze životno nužne ili korisne stvari, gdje čovjekove duhovne sposobnosti služe onome što je materijalno (u *artes serviles*); aktivnost usmjerena istini radi dobrobiti nje same superiornija je nad aktivnošću prema dobrobiti drugih, prema općem dobru“[270]. Navedena konstatacija postavlja se kao generalni stav helenističke misli o vrednovanju i odnosu kontemplacije i akcije. Prema Balthasaru, iz spomenute helenističke postavke mogu se izvući dva vrlo bitna aspekta koja su kasnije utjecala na kršćansko promatranje kontemplativnih poslanja – superiornost kontemplacije nad akcijom i individualizacija kontemplacije.

Prvi aspekt helenističkog gledišta s obzirom na koncept kontemplacije i akcije jest supremacija aktivnosti duha (koja svoj cilj ima u samoj sebi) nad onim aktivnostima koje su podložne zadovoljavanju naravnih potreba društva,[271] što u konačnici dovodi do helenističkog prijezira prema izvanjskim aktivnostima.[272]

---

[270] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, Ignatius Press, San Francisco, 1989., str. 228.
[271] *Isto.*
[272] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1986., str. 285.

Drugi aspekt grčkog polazišta obilježava superiornost unutarnjeg i osobnog momenta nad izvanjskim i društvenim momentom; superiornost čina usmjerenog prema onim stvarnostima koje nadilaze stvoreno nad činima usmjerenim prema onome što je zemaljsko i ljudsko.[273] Oba aspekta grčkog mišljenja snažno su utjecala na patrističku i skolastičku doktrinu o kontemplaciji.[274]

3.1.2. Kršćanska doktrina o kontemplaciji

Helenistička supremacija kontemplacije nad akcijom, kao i prenaglašena individualna dimenzija kontemplacije, u okviru kršćanske doktrine o kontemplaciji očitovat će se u mijeni uzlaznog i silaznog pokreta kontemplativnog čina.

Pod uzlaznim pokretom kontemplacije Balthasar podrazumijeva „posvemašnje 'praktično' zalaganje poradi najvišeg 'teoretskog' cilja – gledanja Boga“[275]. Na tom tragu, monaška teologija iznašla je „savršeno-helenistički sistem u kojem je aktivni život (*praktike*) služio isključivo kao sredstvo i preludij za kontemplaciju Boga u svijetu (*theoria physike*) i, u konačnici, samoga Boga (*theologike*)“[276]. Praktični život postavlja se kao preliminarno stanje koje pustinjaku pomaže postići čisto srce kako bi bio u stanju kontemplirati.[277] Iako patristička razdoblje karakterizira uzlazni pokret kontemplacije,[278] ista se tendencija može pronaći i u visokoj skolastici.[279]

S pojavom prosjačkih redova dolazi do suprotnog interpretiranja aktivno-kontemplativnog koncepta: kontemplacija poradi akcije. U tom razdoblju „trend ide u drugom pravcu: od kontemplativno-zajedničkog života prema otvaranju samostana svijetu: monah postaje apostol, zdjelica se njegova razmatranja prelijeva u misionarsko djelovanje, u prosjačkim se redovima ravnoteža akcije i kontemplacije zamjenjuje prevlašću akcije“[280]. Konkretno, u franjevačkom i dominikanskom redu ideal se monaštva „otvara prema svijetu i naglašava se praktično izvršavanje ljubavi prema bližnjemu“[281]. Načelna povezanost akcije

[273] Usp. H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 229.
[274] Usp. *Isto*, str. 227.-228.
[275] H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, u: *Hercegovina franciscana*, VIII (2012.) 8, str. 191.-214., ovdje str. 193.
[276] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 230.
[277] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 287.
[278] Usp. H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 231.
[279] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 194.
[280] H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 164.
[281] H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 194.

i kontemplacije u okviru prosjačkih redova postepeno će potaknuti jednostrano poimanje čisto kontemplativnog života,[282] a nakon Srednjega vijeka misaona okupacija o čistoj kontemplaciji više ne pronalazi prostor za daljnje razvijanje.[283]

Prema švicarskom teologu, razdoblje patristike i skolastike nije moglo iznaći cjelovitu doktrinu kontemplacije zbog snažnog helenističkog utjecaja, odnosno suviše individualnog koncepta kontemplacije.[284] Kontemplacija ne može biti isključivo predstanje akcije, a sama akcija kao plodnost kontemplacije budući da tada kontemplacija biva smještena u individualne okvire[285] pri čemu je otežano utvrđivanje dometa kontemplativne plodnosti. Potrebno je naglasiti kako ukazivanje na silazni pokret kontemplacije ne bi trebalo služiti kao argument za konstatiranje degradacije kontemplativnog čina, već kao proširenje kontemplacije.[286] Kako bismo konačno utvrdili domet kontemplacije potrebno je uzeti u obzir trinitarno-kristološki koncept akcije i kontemplacije.[287]

3.2. Kristološko-trinitarni aspekt kontemplacije i akcije

Kompleksnost između akcije i kontemplacije(na koju je snažan utjecala izvršila grčka misao) konačno razrješava kristološki moment. Kristologija otvara uvid u svojevrsnu isprepletenost kontemplacije i akcije. Prema našem teologu, Kristova „unutarnja dispozicija, što možemo nazvati pozadinom njegove duše“[288], pokazuje se kao „trajno i nenarušeno jedinstvo obojeg: jednako kao što je Trojstvo uvijek na odmoru i uvijek na djelu, uvijek samo sebe motri te nastavlja s poslanjima unutar Boštva, tako je i Kristova duša uvijek zauzeta gledanjem Oca i pronošenjem poslanja: 'Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac' (Iv 5,19). Kristova se kontemplacija sastoji u bivanju *Očeve* Riječi, a

[282] Usp. H. U. v. BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 195.
[283] „Što se više približavamo novom vijeku, to snažnije postaje otvaranje svijetu i karitativni angažman, što je napokon – u svjetovnim zajednicama – postalo svakodnevna zadaća. Male se ostatke meditativne molitve u Pravilima tih zajednica jedva uspijeva očuvati pred nadirućim valom svjetovnosti.“ (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 164.)
[284] Usp. H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 238.
[285] Usp. *Isto*, str. 238.
[286] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 286.
[287] „Dok su oci kontemplaciju zamišljali i utemeljivali pretežito individualistički – bez sumnje u ovom dijelu pod utjecjem platonskih, aristotelovskih, stoičkih i neoplatonskih ideala zrenja – u srednjovjekovnoj se mistici pojavljuje zamisao kontemplativne plodnosti, ali se ona ipak nije posve oslobodila naslijeđene sheme. Španjolska je mistika, uslijed svojega refleksivno-psihološkoga stava, uvelike ostala zarobljenik nadležnosti kontemplativnoga subjekta, premda je u postavljanju praktičnoga cilja bila svjesna i apostolskoga vida kontemplacije.“ (H. U. von BALTAHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 173.)
[288] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 234.

njegova akcija u bivanju *Riječi* Očeve. 'Ja govorim što vidjeh kod Oca' (Iv 8,38)“[289]. Iz toga proizlazi kako je jedinstvena mjera za Kristovu akciju i kontemplaciju „njegova apsolutna ljubav prema Ocu; štogod proizlazi iz ove ljubavi je savršeno i netaknuto. Njegov silazak u svijet je nešto toliko savršeno koliko i njegovo prebivanje sa Ocem; njegova ljubav prema čovjeku koliko ljubav prema Ocu. Niti je njegova akcija na zemlji ništa manje savršena od njegove kontemplacije na nebu“[290].

Kristološko-trinitarna dimenzija kontemplacije i akcije vidljiva je i u muci tokom koje dolazi do izražaja Sin u stanju trpnosti, odnosno bespridržajnoj raspoloživosti Ocu pri čemu se događa kulminacija i nestanak distinkcije te prioritetnosti između kontemplacije i akcije: kontemplacija ulazi u ne-motrenje Oca, akcija postaje prihvaćanje trpljenja.[291]

Jedinstvo akcije i kontemplacije, te Kristova muka kao kulminacija istih, očituje nedostatnost svakog duhovnog sistema koji ljubav prema Bogu pripisuje kontemplaciji, dok ljubav prema bližnjemu označava kao isključivu karakteristiku akcije.[292] Promišljanje o kristološko-trinitarnom aspektu kontemplacije i akcije ukazuje kako se trenutak u kojem Sin na križu više ne motri Oca očituje i kao kulminacija ljudske kontemplacije.[293] Ova Balthasarova konstatacija vrlo je važan temelj u utvrđivanju ekelzijalnog poslanja isključivo kontemplativnih ustanova.

3.2.1. Pashalni ritam kontemplacije

Hans Urs von Balthasar bilježi kako je sažetak poslanja kontemplativne egzistencije (koja pronosi umrlost svijetu) sadržan u sutrpljenju i udioništvu na Kristovim patnjama na križu[294] pri čemu kontemplacija ima svoju ulogu u otkupljenju svijeta.[295] Pod tim otkupiteljskim vidom, katekizam katoličke Crkve s obzirom na redovnički život naglašava: „U Crkvi koja je kao sakrament, to jest znak i oruđe Božjeg života, posvećeni se život očituje kao osobit znak otajstva otkupljenja. Ići za Kristom 'iz bližeg' i nasljedovati ga, 'jasnije' očitovati njegovo poniženje, znači biti 'dublje' nazočan, u srcu Kristovu, među svojim

[289] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 234.
[290] *Isto*, str. 235.
[291] Usp. *Isto*, str. 236.
[292] *Isto*, str. 235.
[293] Usp. *Isto*, str. 236.
[294] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., str. 125.
[295] H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 164.

suvremenicima" (KKC 932).[296] U tom kontekstu, od velike je važnosti započeti tvrdnjom o otajstvu križa kao momentu koji postavlja mjeru nasljedovanja: „Blizina udioništva u Isusovoj sudbini i poslanju mjeri se po blizini udioništva u njegovu središnjem spasenjsko povijesnom iskustvu.“[297] Bitno je uočiti kako je Križ iskustvo Božje odsutnosti, tj. participacija na Kristovom iskustvu Očeve odsutnosti što tvori oblik nasljedovanja.[298] U ovom trenutku, kao bitan pristup u konstatiranju intenziteta monaške participacije na otkupljenju pod vidom eklezijalne forme, pojavljuje se mariologija.

3.2.2. *Stabat Mater*

Švicarski teolog bilježi kako je ostvarenje Marijine uloge u otkupljenju snažno obilježeno prolaskom kroz Kristovo otajstvo otkupljenja – kao što plodnosti križa prethodi inicijacija, tako i Marija biva podložna dopuštenim poniženjima.[299] Naime, „specifična kršćanska poniznost uči se ni na koji drugi način nego formalnom i ponavljajućim poniženjima, jednako tako kao što je Krist bio ponižavan tokom križnog puta kako bi bio u mogućnosti ispuniti Očevu volju, on ponizuje svoju Majku i dodjeljuje joj njezino eklezijalno poslanje putem konačnog poniženja“[300]. Konačno poniženje koje očituje marijansku intenzivnu uključenost u otajstvo otkupljenja, podrazumijeva Marijino iskustvo Kristovog povlačenja sinovstva od nje kao majke „kako bi ga zamijenio drugim sinovstvom: 'Ženo, evo ti sina' (Iv 19,26)“[301]. Dakle, „upravo je na ovaj način postignuto savršeno jedinstvo između dvoje: Jednako kao što Otac napušta Sina, Sin razdvaja sebe od Majke“[302]. Prema Hans Urs von Balthasaru događaj pod križem sadrži teološki smisao ukoliko „Sin uspostavlja s majkom zajedništvo križa udaljujući se od nje, kao što se Otac udaljuje od

[296] Monaška participacija na Kristovom otajstvu otkupljenja na vrlo lijep izvanjski način izražena je putem kartuzijanskog redovničkog habita na način izrade škapulara u obliku križa, s pojašnjenjem kako je „život kartuzijanaca neprekidna žrtva za spas duša“ (*Kartuzijanci i kartuzija Pleterje*, Tipografija d.d., Zagreb, 1938., str. 56.).
[297] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 44.
[298] „U ovom uvijek-prisutnom svijetu Božje milosti postoje legitimna iskustva odsutnosti, no ona su oblici i modusi ljubavi. Takva su iskustva proroka Staroga zavjeta, iskustva Sina Božjeg na križu i u tami silaska u pakao; takva su iskustva svih onih koji, u nekolicini zvanja, prate Sina. Ona su otkupiteljski putevi ljubavi dok traga za otiscima stopala grješnika kako bi ga sustigla i vratila kući.“ (H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 35.)
[299] Usp. H. U. von BALTHASAR, A. von SPEYR, *To the heart of the mystery of the redemption*, Ignatius Press, San Francisco, 2010., str. 55.-56.
[300] *Isto*, str. 56.
[301] *Isto*; Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 304.-305.
[302] H. U. von BALTHASAR, A. von SPEYR, *To the heart of the mystery of the redemption*, str. 56.

Sina“[303]. *Stabat Mater* kao marijanski položaj pod križem pruža materijal koji približava promišljanje o monaškom sudioništvu na otajstvu križa.[304] Marijansko udioništvo u križu blisko je monaškoj egzistenciji. Kao što se Krist na križu nalazi u odsutnosti relacije prema Ocu, i kao što je majka u odsutnosti relacije prema Sinu,[305] tako je i monah u odsuću relacije – „monos pros monon“[306] – sam sa samim. Prema Balthasaru, Marijanska ne-proračunata dopustivost Božjem oblikovanju čini temelj „eklezijalnog su-otkupljenja“[307], te redovničke, odnosno monaške egzistencije.[308]

3.3. Monaštvo kao eklezijalno poslanje

Krist podjeljuje eklezijalna poslanja koja mogu imati različite oblike sudjelovanja u njegovom soteriološkom trpljenju za svijet, a jedan od tih oblika jest i misterij noći,[309] koji je, kako ćemo vidjeti, neizostavno obilježje monaštva. Balthasar u blizak odnos stavlja prethodno spomenuto Marijino iskustvo Sinovljeve odsutnosti uz kontemplativno ili monaško suobličavanje Kristu u iskustvu Božje udaljenosti tokom Velikog petka i Velike subote što se može okarakterizirati kao egzistencijalna strana monaške forme crkvenog života.[310] To je misterij noći putem kojeg kontemplativna egzistencija ulazi u čin kulta Crkve jer „u činu teološke kontemplacije promatrateljem se raspolaže. On postaje žrtvom svjetla koje promatra. (...) To je ljudska žrtva, kao što je Kristov križ među ostalim bio i dovršenje svih religijskih pokušaja ljudskih žrtava“[311]. Stoga, misterij noći „uvijek je eklezijalni

---

[303] H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 101.

[304] Benedikt XVI. približava geslo kartuzijanskog monaštva upravo pod vidom sjedinjenja u žrtvi križa: „*Stat Crux dum volvitur orbis*, tako govori vaše geslo. Kristov križ je čvrsta točka usred promjena i prevrata u svijetu. Život u kartuziji jest sudjelovanje u stabilnosti Božjeg križa, njegove vjerne ljubavi. Ostajući čvrsto sjedinjeni s Kristom, kao loze na trsu, i vi ste, draga kartuzijanska braćo, pridruženi otajstvu spasenja, poput Djevice Marije koja je *stabat* (stajala) podno križa, sjedinjena sa Sinom u istoj žrtvi ljubavi.“ (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111009_vespri-serra-san-bruno.html (pristup 12.5.2017.))

[305] „Sin je tu u osami, pa dosljedno i majka.“ (H. U. von BALTHASAR, *Krunica. Marijanska molitva i spas svijeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990., str. 39.)

[306] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 83.

[307] H. U. von BALTHASAR. A. von SPEYR, *To the heart of the mystery of the redemption*, str. 57.

[308] „Kao što je Marija po križu proširena u majku svih vjernika, a time i u 'krilo Crkve', tako i kršćanin u redovničkom staležu, nasljedujući nju, po križu zavjeta biva osposobljen da neposredno sudjeluje u Gospodinovim brigama za Crkvu i da svoju egzistenciju direktno učini funkcijom Crkve. Ova je neposredna raspoloživost za Crkvu najbitnija i najdublja tajna redovničkoga staleža, zadnje opravdanje zavjeta i pravila, obećana plodnost ovoga života koji se predaje i žrtvuje za braću.“ (H. U. von BALTHASAR, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, str. 165.)

[309] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 297.

[310] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 212.

[311] Usp. *Isto*, str. 213.

događaj“[312]. U tom kontekstu, moramo uzeti u obzir kako noć koju kontemplativac iskusuje ne može biti shvaćena „samo kao pedagoško uskraćivanje svjetla i početna neprilagođenost stvorenja Božjem nad-svjetlu (kao pretežito u Ivana od Križa), nego stvarno i kao noć križa i noć Velike subote, iskušene Božje udaljenosti, koju je Bog naložio za suobličavanje Kristu“[313]. Prema tome, iskustvo noći, tj. Božje udaljenosti ili napuštenosti možemo promatrati kao „najveći oblik sjedinjenja s Bogom, koji je svoju zemaljsku egzistenciju svršio u noći osjetila i duha“[314], u aktivnom i kontemplativnom trpljenju; odnosno kao „udio u Gospodinovoj napuštenosti na križu“[315], koja je kulminacija i ljudske kontemplacije. Takvim udioništvom potvrđuje se definicija monaštva kao življenja smrti. Tome u prilog dometnimo i misao J. Piepera[316] o kontemplaciji kao o činu koji usrećuje osobu, ali koji istovremeno nije lagodan, neuznemirujući čin, pri čemu zaključuje: „Ukazivanja na 'tamnu noć' uvijek se iznova pojavljuju u svim duhovnim naučavanjima o *vita contemplativa*; ovo je, čini se, neizbježna faza kontemplativnog života.“[317] Švicarski teolog potvrđuje tu misao: „Svaki kontemplativac (ne samo nadareni mistik), ukoliko je njegova kontemplacija izraz živog nasljedovanja, mora biti spreman na iskustvo tamne noći do nekog stupnja.“[318] Važno je naglasiti kako kontemplativni čin ne zaobilazi poniranje u antropološka stanja patnje[319] budući da „postoji određena 'kretnja' meditacije, što izražava temeljni 'pashalni' ritam kršćanskog života, prijelaz iz smrti prema život u Kristu. Ponekad su molitva, razmatranje i kontemplacija 'smrt' – svojevrsni silazak u vlastitu ništavost, prepoznavanje bespomoćnosti, frustracije, nevjernosti, nedoumice, neznanja“[320], tim više ukoliko monaštvo nastoji ostvariti permanentno sjedinjenje s Bogom pri čemu permanencija uključuje egzistencijalni totalitet, tj. unošenje sveukupne stvarnosti u molitveni prostor.[321]

Sve što je do sada rečeno pokazuje kako se monaštvo ne postavlja kao intenzivnije nasljedovanje Isusa Krista poradi forme nasljedovanja i asketske prakse nego u bitnome kao

---

[312] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 272.; 140.
[313] H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 212.
[314] *Isto*, str. 274.
[315] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 303.
[316] Josef Pieper (1904.-1997.) – Njemački katolički filozof i profesor filozofske antropologije u Münsteru. Smatra se nositeljem neo-tomističkog pokreta u dvadesetom stoljeću.
[317] J. PIEPER, *Happiness and contemplation*, Pantheon, New York, 1958., str. 107.-108.
[318] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 272.-273.
[319] Usp. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIONIS SAECULARIBUS, *Instructio de vita contemplativa et de monialium claustra*, str. 674.-690., ovdje str. 681., u: http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-61-1969-ocr.pdf (pristup: 18.2.2017.)
[320] T. MERTHON, *Contemplative prayer*, Image Books, New York, 1971., str. 34.
[321] U tom kontekstu možemo promatrati i monašku deprivaciju sna, te noćnu službu – slavljenje Boga „dok drugi svijet spava.“ (*Kartuzijanci i kartuzija Pleterje*, str. 38.)

eklezijalno poslanje[322] utemeljeno na nezadrživoj i raspoloživoj spremnosti[323] Božjem raspolaganju za otkupljenje svijeta.[324] Zaključimo riječima švicarskog teologa: „Ukoliko je kontemplacija spremna umrijeti svim oblicima koje joj prikazuju osjet i intelekt kako bi bila privučena Božjoj beskonačnoj formi putem ne-motrenja, ne-slušanja i ne-doticanja, utoliko bi bila najradikalnije nasljedovanje Sina. Sin može biti i povučen kao objekt kontemplacije, ali samo iz razloga kako bi se kontemplativac dublje pripojio Sinovljevoj subjektivnosti, u njegovoj konzumaciji života smrću i uskrsnućem.“[325]

3.4. Apostolat i otajstvena plodnost *vita eremitica*

Domet ili apostolat kontemplativne egzistencije, koja proizlazi iz monaške participacije u pashalnom otajstvu što tvori eklezijalno poslanje istog, može biti jasnije preciziran ukoliko se uzme u obzir komunitarna dimenzija monaštva,[326] odnosno položaj istog u stvarnosti Crkve kao zajednice vjernika: „Samostanska kontemplacija ne znači ništa manje negoli kucajuće srce Crkve, ne znači zapravo pojedinačan organ, nego središnju snagu koja u sve što se slijedom naloga prorjeđuje ulijeva krv cjelokupna života koja održava i daruje život.“[327] Monah je „od svih odijeljen i sa svima ujedinjen“[328] ukoliko „ne traga samo za svojim srcem: on duboko zaranja u srce onoga svijeta kojeg je i dalje dionik iako se čini kako ga je 'ostavio'. U stvarnosti monah napušta svijet samo kako bi jasnije osluškivao najdublje i najzapostavljenije glasove koji proizlaze iz dubine svijeta“[329].

---

[322] Balthasar bilježi kako je Bog „u svakom trenutku slobodan da poradi svoga reda spasenja pojedincu (upravo onom potpuno predanom) uskrati milosna iskustva i dodijeli ih drugim udovima mističnog Kristova tijela.“ (H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 30.)

[323] „Spremnost je sve: zalaganje s Kristom za Božje nakane u svijetu, bilo to zalaganje smisleno aktivno djelovanje, da bi među ljudima došla do izražaja temeljna Kristova načela, njegovu solidarnost sa siromasima i potlačenima, ili pak patnja – koju ne smijemo jednostavno nazvati pasivnom, koja je isto tako aktivna, samo na drugi način – da bi se zajedno s Raspetim radilo na promjeni duša: na njihovu pročišćenju za valjano svjedočanstvo.“ (H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 214.)

[324] Podsjetimo, u otajstvu križa „veza između izvora i odtoka kao da je prekinuta: koncentraciju svega protubožjega Sin – u sebi – doživljava kao napuštenost od Oca. Vrelo iz kojega Sin vječno živi čini se kao presahlo pa sve što je Sin po nalogu Očevu učinio gubi svoj smisao, sve je uzalud. Tako se osjeća Sin, i to ne samo zbog zemaljskog neuspjeha na kraju života, nego zbog mnogo dubljeg razloga – zato što u svojoj nutrini mora izdržati protivnost između grijeha što ga nosi u sebi i spasenjske volje svog ljubljenog Oca. On, kao otjelovljenje grijeha, ne može više naći nikakva utočišta u Bogu: poistovjetio se s onim što Bog vječno od sebe otklanja.“ (H. U. von BALTHASAR, *Krunica. Marijanska molitva i spas svijeta*, str. 55.)

[325] H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 272.

[326] Usp. *Isto*, str. 89.

[327] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 209.

[328] EVAGRIOS the SOLITARY, On prayer, u: NIKODIMOS of the HOLY MOUNTAIN, MAKARIOS of CORINTH (ur.), *The philokalia. Volume I.*, Faber and Faber, London, 1984., str. 55.-71., ovdje str. 69.

[329] T. MERTHON, *Contemplative prayer*, str. 23.-24.

Subjektivno umiranje ili anonimnost kontemplativne egzistencije predstavlja razdanost Božjem raspolaganju za Crkvu[330] tim više što se monah „potpuno odriče ne samo materijalnih, nego i duhovnih posjedovanja“[331], te „svake vidljivosti vlastitih plodova“[332]. No, unatoč tome što monah ulazi u anonimnost Crkve, monaštvo kao ustanova autoriteta ne predstavlja mehanizam iza kojeg pojedinac skriva svoju osobnost.[333] Tako naš teolog, promišljajući o kontemplaciji unutar ekleziološkog okvira naglašava kako pojedinačnost vjernika najviše dolazi do izražaja upravo u kontemplaciji.[334] Prema tome, kontemplativac ne može tražiti „zaklon iza barikada eklezijalne anonimnosti iz straha od ovog [osobnog] susreta“[335]. Samostan je nemilosrdan prema polovičnoj raspoloživosti budući da „monaško razmatranje, molitva, *oratio*, kontemplacija i čitanje uključuju cijelog čovjeka, i proizlaze iz 'središta' ljudskog bića, njegovog 'srca' obnovljenog u Duhu Svetomu, potpuno podložnom Kristovoj milosti“[336].

Domet apostolata monaškog života kao isključivo kontemplativne forme crkvenog života koja se odvija u anonimnosti ulazi u otajstvenu plodnost, odnosno u „otajstvo Božje akcije, u nevidljivu akciju milosti nad cijelom Crkvom“[337]. II. Vatikanski sabor drži budnom ovu svijest ističući kako je apostolska plodnost kontemplativnih institucija „otajstvena“ (PC 7)[338]. Tim uvidom očituje se kako opstojnost monaštva ne ovisi o potrebi izvanjskog,

---

[330] Balthasar vrlo lijepo bilježi: „Kršćanin koji se odlučuje za kontemplativni život ide u središte Crkve; odriče se takoreći toga da bude pojedinačan čovjek, pojedinačan ud Crkve. Postaje anoniman, svoje srce daruje Crkvi i dobiva od Crkve svoje srce. Nadilazi djelomično radi cjeline (...) Nitko stoga nije toliko razvlašten kao kontemplativac. Nitko se ne može tako malo kao on nadati osobnom zadovoljenju i očekivati ga. On nije samo ova pojedinačna osoba, kojom Bog raspolaže u korist cjeline, nego je i jedan vid ove cjeline, kojim Bog raspolaže u korist dijelova.“ (H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 212.); Izričaj monaške anonimnosti na vrlo lijep način dolazi do izražaja u kartuzijanskom monaštvu, odnosno prilikom ukopa u kojem je običaj pokapanje bez lijesa, te postavljanje križa bez natpisa. Pojašnjenje tomu jest upravo anonimnost: „Kako su živjeli nepoznato, tako i poslije smrti ostaju nepoznati. Bog ih jedini pozna“. (*Kartuzijanci i kartuzija Pleterje*, str. 63.)

[331] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 239.

[332] *Isto.*

[333] Izostanak odgovornosti pojedinca unutar institucionalnog sustava možemo uzeti kao prijevod u odnosu pojedinca i mase kako opisuje danski teolog Søren Kierkegaard (1813. – 1855.): „Postoji shvaćanje o životu koje smatra da je ondje istina gdje je gomila; istina kao da mora imati gomilu za sobom. Postoji i drugo shvaćanje života prema kojemu je neistina tamo gdje je gomila. Ova bi misao trenutno u krajnjoj zaoštrenosti glasila: čim bi se svi pojedinci, od kojih bi svaki ponaosob imao istinu, stopili u 'gomili', odmah bi se tu pojavila i neistina (pod pretpostavkom da svjetina dođe do presudnog glasačkog, bučnog i glasnog značaja). Jer 'gomila' je neistina ... Gomila – ne ova ili ona, živa ili pokojna, gomila neznatnih ili otmjenih, bogataša ili siromaha itd., već gomila shvaćena kao pojam – jest neistina, budući da gomila ili navodi na nemir, ili suviše slabi odgovornost pojedinca da ona postane sasvim neznatna stvar.“ (S. KJERKEGOR, *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1981., str. 56.)

[334] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 83.

[335] *Isto.*

[336] T. MERTHON, *Contemplative prayer*, str. 30.

[337] H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 239.

[338] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 122.-123.

aktivnog apostolata.[339] Osim toga, *vita eremitica* kao bitak čiste uzajamnosti Boga i čovjeka očituje se kao egzistencijalno ostvarenje identiteta Crkve.[340] Stoga, „životni čini – koji nemaju koji nemaju drugog sadržaja osim čiste Božje ljubavi radi nje same, čistog slavljenja i štovanja Boga, čak i onkraj svake naknade crkveno-socijalnog zastupništva ili ovlaštenja – jesu, a i danas ostaju – temeljni kršćanski čini. Svaki ih kršćanin mora implicitno poznavati kao nosivi temelj ostalih čina. I ništa ne sprečava da mogu postojati pojedinci koji te čine stavljaju u središte svoga života i tako svima razotkrivaju na kojem smislenom temelju počiva sve ostalo, kristologija, euharistija, Crkva“[341]. Položaj kontemplativnog redovništva predstavlja samo središte Crkve ukoliko je proslava Boga putem molitve i liturgije „esencijalna funkcija za crkvenu zajednicu“[342]. Tim uvidom jasnije se očituje kako valorizacija čiste kontemplacije ne može biti dostatno sagledana ukoliko se iz kontemplativne doktrine izuzme eklezijalni moment, tj. eklezijalna svijest.[343]

3.5. Teološko-filozofske posljedice monaštva

Nakon promišljanja o položaju monaštva u stvarnosti Crkve, ostaje nam promisliti koje implikacije, odnosno posljedice monaštvo sadrži u odnosu na suvremenu teološku i filozofsku misao. S obzirom na teologiju kontemplativno poslanje može se shvatiti kao svojevrsni kontrapunkt inkarnacionizmu; u filozofskoj sferi kontemplacija evidentno upućuje misao na teoretski vid filozofskog čina.

---

[339] „Ustanove, koje su usmjerene samo na kontemplaciju, tako da se njihovi članovi u samoći i šutnji, u neprestanoj molitvi i radosnoj pokori bave samo Bogom, uvijek u mističnom tijelu Kristovu, u kojem 'svi udovi nemaju iste službe' (Rim 12,4), zauzimaju istaknuti položaj, ma koliko bila velika potreba aktivnog apostolata“ (PC 7).

[340] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 211.

[341] H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 171.

[342] Usp. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIONIS SAECULARIBUS, *Instructio de vita contemplativa et de monialium claustra*, str. 674.-690., ovdje str. 681., u: http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-61-1969-ocr.pdf (pristup: 18.2.2017.)

[343] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 286.

3.5.1. Protuinkarnacionizam

Izraz „utjelovljeno kršćanstvo“[344] H. de Lubac[345] koristi kako bi označio kršćanstvo koje se predaje „nagnućima tijela i krvi“[346], odnosno kršćanstvo koje je lišeno „duhovnog života“[347]. Jednako tako, „nastojanje 'utjeloviti' kršćanstvo ponekad vodi njegovom odutjelovljenju, ispražnjujući ga njegove supstancije. Tada ono postaje izgubljeno, zakopano u politici ili sociologiji ili, u najboljem slučaju, u moralu“[348]. Prema Lubacu, ujelovljeno kršćanstvo jest definicija arijanizma: „Arijevsko je kršćanstvo savršeno utjelovljeno kršćanstvo.“[349] Podsjetimo, temeljno obilježje Arijeve kristologije jest prenaglašena antropološka dimenzija Isusa Krista ukoliko je Sin *stvoren* od Oca; Sin je isključivo svrstan u red stvorenja. Na misao H. de Lubaca o arijanizmu kao utjelovljenom kršćanstvu, Hans Urs von Balthasar osvrće se u promišljanju o usmjerenosti utjelovljenja prema Kristovoj smrti koje, ako izostane, postaje inkarnacionizam te se gubi u bespućima svijeta.[350]

Suvremena tendencija Arijeve teologije isplovljava u subjektivno-iskustvenoj verifikaciji kristologije. Izostanak križa kao redukcija na iskustvenu verifikaciju kristologije, postaje tim značajnija ukoliko švicarski teolog nastoji ukazati na kršćansku mistiku kao mistiku „pod znakom križa“[351]; mistiku u odricanju od neposrednog iskustva „koje je uvjet svakog uistinu kršćanskog iskustva vjere“[352]. Ukoliko izostane takav uvid, Krist gubi svoju otajstvenost, a kršćanin odstupa od stava receptivnosti: „Samo odricanjem od svakog djelomičnog iskustva i svakog subjektivnog povratnog osiguranja da iskušeno posjedujemo za sebe, daruje nam se cjelina bitka, Božja tajna po samoj sebi. Bogu su potrebne nesebične posude da bi u njih ulio svoju bivstvenu nesebičnost“[353]. Izostanak receptivnog stava vodi,

---

[344] HENRI de LUBAC, *Paradoxes of faith*, Ignatius Press, San Francisco, 1987., str. 65. U ovom momentu, potrebno je naglasiti kako isticanje utjelovljenog kršćanstva ne predstavlja negaciju otajstva utjelovljenja već ukazuje na izuzimanje utjelovljenja iz odnosa prema otajstvu Velikog petka što rezultira inkarnacijskoj tendenciji kristološke redukcije na puku antropologiju, odnosno svođenje kršćanstva na isključivo socijalnu domenu humanuma.
[345] Henri de Lubac (1896. – 1991.) – Kardinal i pripadnik Družbe Isusove. Henri de Lubac istaknuo se kao vrlo važna figura *nouvellethéologie*, te (kasnije) kao važan doprinositelj nauku Drugog vatikanskog koncila.
[346] HENRI de LUBAC, *Paradoxes of faith*, str. 65.
[347] *Isto*, str. 65.
[348] *Isto*, str. 64.
[349] *Isto*, str. 65.
[350] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, str. 13.
[351] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 34.
[352] *Isto.*
[353] *Isto.*

odnosno implicira izostanak mariologije, nakon čega kršćanstvu preostaje okretanje funkcionalizmu.[354]

Osvrtom na mariološki stav receptivnosti stvoren je put prema promišljanju odnosa između monaštva i filozofije, odnosno teoretskog obilježja filozofije na kojeg nas upućuje kontemplativno redovništvo.

3.5.2. Filozofija kao *theoria* i kultivacija svijeta

Receptivnost ili prijemljivost svojstvena je ženskom biću, za razliku od maskulativnog tipa u kojem dolazi do izražaja princip pružanja.[355] Svakako, svojstvo receptivnosti ne smijemo misliti kao pasivnost ili nedjelatnost: Marija prima, ali i donosi Boga na svijet, u naravnu stvarnost.[356] Monaško-mariološke implikacije s obzirom na totalitet egzistencije posebno su vidljive u naravnoj kontemplaciji kao filozofskom činu. Iako se monaška kontemplacija razlikuje od naravne kontemplacije bitka – ukoliko u monaštvu postoji transpozicija kontemplacije u prostor milosti[357] – ipak marijanska postavka kontemplativne receptivnosti s obzirom na naravnu kontemplaciju podsjeća kako „*theoria* ima veze sa čisto receptivnim pristupom prema stvarnosti, u cijelosti neovisnim o praktičnim ciljevima aktivnog života. Ovaj pristup možemo nazvati 'bezinteresnim', ukoliko je potpuno odvojen od utilitarnih nastojanja“[358]. Upravo pod vidom kontemplacije filozofija se očituje kao čin ljubavi u kojem se ne ljubi vlastito spoznavanje nego misterij bitka kojeg se spoznaje.[359] Balthasar podsjeća kako je antička filozofska misao o supremaciji kontemplacije nad akcijom neotuđiva podloga antičke i Zapadne kulture.[360] Na tom tragu, kontemplativna egzistencija drži budnom misao o slobodnom ili bezinteresnom obilježju filozofije, tj. njezinom teoretskom karakteru. Pod tim vidom, „filozofiranje je najčistiji oblik *speculari*, *theorein*, čisto receptivno motrenje stvarnosti – na način da jedino predmeti

[354] U ovom kontekstu, možemo se osvrnuti na bilješku našeg teologa u kojem očitujemo posljedice spomenutog gubitka: „Postkoncilska Crkva je u velikoj mjeri izgubila svoja mistička obilježja, postala je Crkva stalnih razgovora, organizacija, savjetovališta, kongresa, sinoda, komisija, akademija, stranaka, oporbenih skupina, funkcija, struktura i prestrukturiranja, sociooloških pokusa, statistika: više nego ikada postala je Crkva muškaraca, dakle, nespolna tvorevina, u kojoj će žena usvojiti svoje mjesto samo ako bude spremna da i sama postane takva.“ (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 96.)
[355] Usp. H. U. von BALTHASAR, A. von SPEYR, *To the heart of the mystery of the redemption*, str. 50.
[356] Usp. H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 27.
[357] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 209.-210.
[358] J. PIEPER, *Happiness and contemplation*, str. 73.
[359] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 210.
[360] Usp. H. U. von BALTHASAR, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, str. 228.-229.

motrenja postavljaju mjeru, a duša je isključivo primajuća“[361]. Teoretski vid filozofije pokazuje se kao iznimno važna postavka ukoliko pod tim vidom filozofiju karakterizira sloboda, tj. izdignuće iznad svrhovitosti, odnosno funkcionalističke uporabljivosti[362] koja je sa svoje strane u opasnosti antropologiju lišiti gracioznog (milosnog) karaktera.

Iznimno važna postavka koja proizlazi iz shvaćanja filozofije kao bezinteresne *theoria* jest ukazivanje na otajstveno obilježje stvarnosti ukoliko „*vidjeti* u kontemplaciji, štoviše, nije ograničeno isključivo na opipljivu površinu stvarnosti; ono zasigurno opaža više od pukih pojavnosti“[363]. Josef Pieper naglašava kako obligacijski vid dogme u okviru kršćanske filozofije predstavlja uvid u otajstveno obilježje stvarnosti, pri čemu se ulazi u jedan dublji uvid u svijet.[364] Ukoliko dogmatska otpornost potiče pojedinca na izrazitu vitalnost tada određenost dogmom ne predstavlja lagodnu spekulativnu aktivnost, već „plodnu opoziciju“[365].

Institucija monaštva podsjeća kako između neba i zemlje postoji stanovita mjera[366] koju obuhvaća kultura. Ako je istina da si kršćanska egzistencija ne smije dopustiti zanemarivanje naravnog elementa, tada je jednako istinit i pravac koji polazi u drugom smjeru: „Kultura obuhvaća luk između neba i zemlje, a stoga i između duhovne duše i tijela. Posao na duhovnoj duši nije manje kulturni posao od posla na materiji, i stoga posao svećenika, koji se bavi dušobrižništvom, i posao kontemplativnoga molitelja u njegovu samostanu, koji se moli i žrtvuje za spas svijeta, nije manje kulturni posao od posla kršćanskoga laika u svijetu.“[367] Prema tome, kontemplativno poslanje ne zapostavlja kultivaciju ovozemnog.[368]

Objektivna valorizacija monaštva unutar ekleziološkog okvira potrebuje kristološko-trinitarni karakter pri sagledavanju dometa kontemplativnog čina kako bi vrijednost čiste kontemplacije mogla izaći na vidjelo suvremenog društva. Jednako tako, kristološko-trinitarni karakter tvori polazište same naravi monaške egzistencije shvaćene kao

---

[361] JOSEF PIEPER, *Leisure. The basis of culture*, Pantheon, New York, 1952., str. 104.
[362] Usp. *Isto,* str. 101.
[363] J. PIEPER, *Only the lover sings. Art and contemplation*, Ignatius Press, San Francisco, 1990., str. 74.
[364] Usp. JOSEF PIEPER, *Leisure. The basis of culture*, str. 159.
[365] *Isto,* str. 161.
[366] Usp. H. U. von BALTHASAR, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, str. 207.
[367] *Isto*, str. 208.
[368] „Ljudska se narav mora mijenjati, mora se sve više preobražavati milošću na putu posvećivanja koje ima ne samo duhovnu važnost nego i tjelesnu, i time kozmičku. Duhovni rad nekog monaha ili pustinjaka što živi povučeno od svijeta, iako ga nitko ne vidi, čuva svu svoju vrijednost za čitav svemir.“ (VLADIMIR LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 45.)

egzistencije intenzivnijeg nasljedovanja Isusa Krista što ujedno tvori i karizmu samog monaštva. Ta karizma bliskog nasljedovanja Krista temelj je sveukupnog kršćanskog života. Kao takvo, tj. kao aktualno, monaštvo ne može biti izuzeto iz suvremene teološke – niti filozofske – misli jer duboko zadire u vitalnost kršćanina kao pojedinca i kao člana Crkve.

ZAKLJUČAK

Kartuzijanski povjesničar Nicolas Molin 1600. godine zabilježio je geslo kartuzijanskog monaštva: „Crux stat dum volvitur orbis, et mundo inconcussa supersto [Križ stoji dok se svijet okreće, postojan nad svijetom].“[369] Upravo u tom geslu moguće je sagledati narav i svojevrsne implikacije monaštva u odnosu na suvremeni totalitet kršćanske egzistencije. Iz perspektive reda sv. Brune možemo ustvrditi kako otajstvo križa karakterizira određena stabilnost ukoliko je križ u suprotnosti prema kretnji svijeta[370] te diferencija ukoliko je križ postavljen iznad svijeta.

Kartuzijansko monaštvo tumači stabilnost križa kao poticaj napuštanju prolaznosti.[371] Prolaznost kao odsutnost stalnosti očituje se u heraklitovskom vidu egzistencije na temelju načela πάντα ῥεῖ[372] (sve teče), kojim se ukazuje kako sveukupna stvarnost ne posjeduje vid statičnosti, budući da opstojnost ovisi o tome ukoliko „jesmo i nismo, jer biti ono što smo u određenom momentu, moramo više ne-biti u sljedećem, da bismo *nastavili biti*, moramo kontinuirano ne-biti ono što smo u svakom momentu.“[373] Prema tome, svaki vid stalnosti ili stabilnosti mora biti napušten, tj. podređen neprestanoj promjeni kako bi egzistencija nastavila biti. U kršćanskom okviru, egzistencija koja „neprekidno živi u trenutku“[374], može se prevesti kao kršćanstvo inkarnacionizma, tj. kršćanstvo koje izdvaja otajstvo utjelovljenja iz njegova odnosa prema otajstvu smrti i uskrsnuća Kristova.[375] Izostavljanjem cjelokupnog kristološkog uvida pojavljuje se nezanemariv problem jer „čovjekova egzistencija i njegov svijet uopće ne napreduju tako dobrohotno i mirno da bismo se jednostavno mogli obratiti k ovomu svijetu – da bismo mu služili, moramo ga kritizirati, moramo ga promijeniti. Kršćanstvo koje svoju zadaću vidi još samo u tomu da se posvuda pobožno pokazuje na visini vremena, nema ništa za reći i ne

[369] http://www.cartusiana.org/sites/default/files/Molin%20%281%29.PDF (pristup: 2.9.2017.)
[370] Ovim uvidom moguće je otvoriti put ka promišljanju tihovanja (hezihazma) kao monaškog stava počivanja s Kristom na koji poseban naglasak stavlja istočno monaštvo.
[371] Usp. *Kartuzijanci i kartuzija Pleterje*, str. 14.
[372] S. PLATZ, *Povijest filozofije I. Stari svijet: Grčka i rimska filozofija*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2005., str. 39.
[373] *Isto.*
[374] S. KJERKEGOR, *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1981., str. 17.
[375] U ovom trenutku korisno je dometnuti misao H. de Lubaca: „Smrt i uskrsnuće ne poništavaju djelo utjelovljenja; oni ga konzumiraju. Smrt i uskrsnuće ne prelaze preko utjelovljenja uzrokujući njegovo odutjelovljenje; oni vode prema cilju, oduhovljujući čak i meso. Stoga duhovno kršćanstvo, kršćanstvo koje na sve stavlja znak križa i koje niti jednu ljudsku vrijednost ne prihvaća bez nastojanja da istu preobrazi, nije odutjelovljeno kršćanstvo; ono je jedino autentično kršćanstvo, u kojem 'utjelovljenje' nije zamka.“ (HENRI de LUBAC, *Paradoxes of faith*, Ignatius Press, San Francisco, 1987., str. 67.)

može ništa značiti. Može mirno odstupiti.“[376] Na tom tragu monaštvo ukazuje na vid acedije kao neodgovorne uposlenosti što rezultira aktivizmom.[377] Josef Pieper ističe kako „metafizički i teološki, pojam *acedia* znači da čovjek ne može (...) dati pristanak volje vlastitom biću; da ispod dinamične aktivnosti njegove egzistencije, još nije jedno sa samim sobom.“[378] Prema tome, *acedia*, kojoj je suprotnost „radosna afirmacija vlastitog bića“[379], očituje unutarnju nestabilnost, odnosno izbjegavanje osobne osamljenosti s Bogom (što je potrebno u ostvarivanju kršćanskog identiteta) jer „da se postigne sjedinjenje s Bogom ukoliko je ono ovdje ostvarivo, treba se neprestano naprezati ili preciznije, trajno bdjeti nad cjelovitosti nutarnjeg čovjeka, 'jedinstvom srca i duha' (upotrijebivši pravoslavni asketski izraz) kako bi odolilo svim neprijateljskim navalama, svim nerazumnim pokretima pale naravi“.[380] Ukoliko suvremeni kršćanski totalitet izbjegne pitanje acedije, tada je u opasnosti reducirati vlastiti identitet na domenu uporabljivosti koja je plodno tlo aktivizma, tj. prostor lišen otajstva u kojem kršćanstvo gubi svoju specifičnost[381], te prostor koji iz kršćanstva otklanja mariologiju.[382]

Prema kartuzijanskom monaštvu križ stoji u diferenciji nad svijetom što implicira promišljanje o kršćanskoj osjetljivosti prema kristološkoj diferenciji. Naime, pojam indiferencije „može označavati bilo *nedostatak razlikovanja*, bilo *odsutnost interesa*.“[383] Diferencija Boga i svijeta, ali i diferencija između stvorenja postavlja se kao uvjet odnosa između različitih, diferentnih subjekata[384] jer „ kad stojim pred nerazlikovanim, nema ničeg što me može privući, ništa što bi potaknulo moj interes. Nisam više uključen, motiviran, i stoga mi sve izgleda lišeno smisla.“[385] Upravo se stav indiferentizma kao nerazlikovnosti

---

[376] JOSEPH RATZINGER, *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Ex libris, Rijeka, 2010., str. 64.-56.

[377] Ivica Raguž, profesor dogmatske teologije, iznosi zanimljivo promišljanje o Kristovoj kritici ne samo kontemplativnog stava, već i aktivnog zalaganja kršćanina koje nije zaštićeno od zlouporabe. Usp. I. RAGUŽ, *Šutnja-dokolica-molitva. Tribine „Vesperae sapientiae christianae“ 4*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 91.-94.

[378] J. PIEPER, *Leisure: the basis of culture. The philosophical act*, str. 44.

[379] *Isto,* str. 45.

[380] VLADIMIR LOSKI, *Mistična teologija Istočne crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 45.

[381] Monaštvo se tako pokazuje kao nadvišenje svijeta uporabljivosti: „Velikim se tražiteljima Boga ne smije predbacivati da su se Bezrazložnome htjeli bezrazložno predati. (...) Treba li zbog toga reći da su zaboravili nevolju svijeta i Crkve i svoje obveze kao udovi mističnoga Tijela? Oni su svim silama svoga bića dali prednost Bogu, stavili ga iznad svega što je od njega postalo. Dali su zapravo prednost ljubavi pred svim onim što je dostojno ljubavi.“ (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 170.)

[382] „Bez mariologije kršćanstvu prijeti opasnost da postane neljudsko. Crkva postaje funkcionalistička, bez duše, grozničav pogon bez stanke za predah, otuđena samoj sebi planiranjem bez kraja.“ (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 98.)

[383] A. FABRIS, *Teologija i filozofija,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., str. 111.

[384] Usp. *Isto,*str. 112.-113.

[385] *Isto,* str. 112.

može označiti kao uzročnost indiferentizma u smislu (religiozne) ravnodušnosti. Pod vidom diferencije, monaška egzistencija[386] podsjeća kako „humanizam nije sam po sebi kršćanski. Kršćanski humanizam treba biti *obraćen* humanizam“.[387] U tom smislu, zajedno s Karlom Barthom postavljamo pitanje: „Ako Bog više nije ono što mi nismo, u što se pretvara zahvalnost koju mu dugujemo?“[388] Posljedično, priklonjenost indiferenciji pod vidom kristološke redukcije na puki humanizam duboko nagriza kršćansku objavu jer „Isus nam ne bi objavio Oca kao njegova Riječ, da nam je približio samo njegovu imanenciju a ne i njegovu transcendenciju, i to – promatrajući cjelinu njegova života – istovremeno, kao što je Bog istovremeno u nama i izvan nas, blizu i daleko, dohvatljiv i neuhvatljiv.“[389]

Karakteristikama stabilnosti i diferencije koje smo pripisali otajstvu križa dolazi u prilog i poveznica H. de Lubaca o trostrukom ritmu duhovnosti koji proizlazi iz Kristovog otajstva: „Kristovo otajstvo je i naše otajstvo. Ono što je postignuto u Glavi, mora biti postignuto i u članovima. Utjelovljenje, smrt, i uskrsnuće: to jest, ukorjenjenje, izdvojenost, i preobraženje. Niti jedna kršćanska duhovnost nije bez ovog trostrukog ritma. Kršćanstvo moramo unijeti u najdublje ljudske stvarnosti, no ne na način da se ono izgubi ili izobliči u istima“.[390] Na taj način, zanemarivanje cjelovite kristologije sasvim naravno vodi getoizaciji monaštva – često je slučaj da monaštvo ne nalazi dostatan prostor u teološkoj misli budući da shvaćanje monaštva naizgled nije u mogućnosti pronaći put između misaonih konstrukcija koje postavljaju promišljanja o utjelovljenju Sina izuzetog iz cjelovitog kristološkog okvira. Iako monaštvo nije zaokupljeno socijalnom afirmacijom vlastite egzistencije – ukoliko ono izlazi iz sfera vidljive uporabljivosti pod koju se suvremeno čovječanstvo često ukapa – misaona getoizacija monaštva ipak mora pobuditi simptomatičnost kod suvremene teološke nauke. Polazište svoje (pastoralne) aktivnosti kršćanstvo mora nalaziti u otajstvu križa[391] kojeg monaštvo uvijek iznova stavlja pred

[386] U ovom kontekstu, pojam diferencija mislimo kao izraz Božje transcendencije, što se na poseban način očituje u monaštvu: „Stoga se zacijelo smije reći da je savjet (ako ne i zapovijed) 'ostavljanja svega' u vrlo intenzivnom i otajstvenom smislu put nasljedovanja: i kršćanin zajedno s Isusom postaje odsutan za svijet, da bi mu s Bogom bio intenzivnije, ali nedohvatljivije prisutan. Kršćansko poslanje za svijet pretpostavlja umrlost svijetu, ne samo u nasljedovanju Isusova zemaljskog puta, nego i zato da bi ova neshvatljiva dijalektika uvijek veće Božje imanencije u njegovoj uvijek većoj transcendenciji u kršćaninu zadobila svoj trajni prikaz.“ (H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 46.)

[387] H. de LUBAC, *Katoličanstvo. Društveni aspekti dogme*, Ex libris, Rijeka, 2012., str. 343.

[388] K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, Oxford, 1968., str. 47.-48.

[389] H. U. von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, str. 37.-38.

[390] HENRI de LUBAC, *Paradoxes of faith*, str. 66.

[391] „*Kršćanska* akcija, da bi zaslužila to ime i da bi se razlikovala od svjetovnog djelovanja, mora dolaziti iz daljega, a ne samo od ljudskog suosjećanja, naime iz poznavanja i priznavanja Božjeg suosjećanja na križu, te mora biti spremna ići još i dalje: k patnji, k udioništvu na križu. Kršćansko djelovanje stoji u sredini između

misao[392] ukoliko je snažno oslonjeno na kenozu Sina, odakle opravdava i svoju eklezijalnu opstojnost.

Kristova samoća u otajstvima Velikog petka[393] i Velike subote[394] integralan je dio monaške egzistencije. Kao takvo, monaštvo potvrđuje intenzivnije nasljedovanje Isusa Krista, odnosno dioništvo u križu za otkupljenje svijeta pri čemu nosivi stav pustinjaka biva stav čiste raspoloživosti za Boga. Ujedno, čista raspoloživost ključna je i za aktivnu crkvenu egzistenciju ukoliko se putem iste akcija usavršava postajući kršćanskim trpljenjem pri čemu aktivna crkvena egzistencija biva nadljudski opterećena, te nadilazi puku humanitarnost – time se križ potvrđuje kao polazište i aktivne i kontemplativne crkvene forme.[395] Uvidom u stav raspoloživosti, potvrđuje se vjerodostojnost apostolata kontemplativnih zvanja kao i

---

ponude samoga sebe u molitvi i predanja samoga sebe u stavu 'biti-još-samo-raspolagan-Bogom'." (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 150.)

[392] U tom kontekstu iznosimo bilješku švicarskog teologa: „Križ je značajan u svim vremenima i u svakom periodu naših života. Križ može biti položen na određene ljude, reprezentativno, za posebne ili opće potrebe Božjeg kraljevstva; ovo će često biti slučaj u kontemplativnim redovima." (H. U. von BALTHASAR, *Prayer*, str. 274.)

[393] Balthasar progovara o ostavljenosti Sina kao o temeljnom momentu za značaj križa: „Središnji smisao [križa] je jednostavno skupiti 'grijehe svijeta' i položiti ih na 'Jaganjca Božjeg'. Svaki grijeh predstavlja otuđenje od Boga, izolaciju iz trinitarnog života. Zato je bogonapuštenost od temeljnog značaja za smisao križa (...)". (H. U. von BALTHASAR, *Ensayos teológicos IV.: Pneuma e institución*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008., str. 215.)

[394] „Ukoliko je Isus na križu ispaštao grijehe svijeta do njihove krajnje istine – bogonapuštenosti – utoliko mora iskusiti, u solidarnosti s grješnicima koji su otišli u podzemlje, njihovu – potpuno beznadnu – odvojenost od Boga, drugačije Krist ne bi upoznao sve faze i stanja onoga što za ljudsko biće znači biti neotkupljenim i u iščekivanju otkupljenja." (H. U. von BALTHASAR, *Ensayos teológicos IV.: Pneuma e institución*, str. 325.)

[395] Kako bismo jasnije shvatili neophodnost kršćanske raspoloživosti u aktivnom i kontemplativnom stavu, iznosimo poduži tekst švicarskog teologa: „Otac probija granice svakog oblika konačnosti svjetovne akcije uvodeći svojeg Sina u muku. Isus je u muci sposoban učiniti ono što puki čovjek nije u stanju učiniti: sljepoća grješnika postavljena je na njegova ramena kako bi svi mogli progledati. Kao trpljenje, križ je najučinkovitije djelo, djeltvorno i ondje gdje prestaje djelotvornost (i najljubljenijeg) ljudskog čina. Mogućnost kojom se akcija može usavršiti u trpljenju nalazi se u činjenici da kontemplacija koja utemeljuje sveukupnu kršćansku akciju (kao raspoloživost Božjoj volji) probija vlastite granice i ispunja sav prostor akcije raspoloživošću za preuzimanjem Božjeg djelovanja. Takvo djelovanje, dakako, uvijek je veće od vidljivih ovozemaljskih djelovanja, tim više što ih preobražava u kršćanske čine. S druge strane, raspoloživost (koju Ignacije naziva *indiferencia*) je najveće etičko-religiozno postignuće čovjeka: aktivna pripravnost duha, cjelovitog čovjeka, koja se ne opire Bogu. Gdje je ova raspoloživost dosegnuta, Bog može, ukoliko tako izabere, nadljudski opteretiti čovjeka. U tom trenutku čovjek čini više no što je sposoban činiti. Ovaj 'višak' kontemplativne raspoloživosti poput zračne linije – preko planina i dolina unutar-svjetovne akcije – vodi kršćanskom trpljenju: ovdje se potpuno ostvaruje plodni i aktivni moment prisutan u raspoloživosti. Ovdje shvaćamo zašto je ova participacija na križu, koju Ivan od Križa naziva 'tamna noć duše', na poseban način pripravljena za čisto kontemplativna zvanja. One koje želi dublje uvesti u suzajedničarstvo križa, Bog odmiče od smetnji i prevarljivosti svjetovne akcije, kako bi ih držao u rezervi na način materijala čiste pripravnosti za formu trpljenja. No, ovdje nije riječ isključivo o iskustvu tamne noći, koja se pojavlje reativno rijetko, iako će svim kontemplativnim zvanjima često biti dano iskustvo noći. U kontemplativnom zvanju riječ je o ostvarenju sve čišće raspoloživosti za Boga u kojoj se, kako smo vidjeli, nalazi istinski princip kršćanske plodnosti: goruća raspoloživost za biti iskorištenim i konzumiranim u spasenju i otkupljenju svijeta, raspoloživost koja se nužno izražava kao osobna ponuda, kao molitva predanja." (H. U. von BALTHASAR, *Ensayos teológicos IV.: Pneuma e institución*, str. 244.-245.)

vjerodostojnost kršćanske akcije.[396] Na taj način, kršćanska akcija i kontemplacija izražavaju međusobno prožimanje. Prema švicarskom teologu, međusobno prožimanje akcije i kontemplacije odražava snažnu ekleziološku posljedicu s kojom zaključujemo naše promišljanje: „Tko god Crkvu razumijeva isključivo iz sociološke perspektive ne može nikada shvatiti ovo prožimanje. Takav će biti u iskušenju mjeriti kršćansku akciju prema svjetovnim rezultatima. No, takva Crkva nije Tijelo Kristovo. Egzemplarna Crkva utemeljena je u Nazaretskoj odaji, gdje je pristanak Djevice Marije bio čista raspoloživost (kontemplacija) za velika djela (akcija) – i takvom će uvijek ostati.“[397]

[396] Balthasar tvrdi kako se „raspoloživost za Boga, za njegovo djelo u svijetu, ne može obuhvatiti kategorijama okretanja k svijetu – okretanje od svijeta, ostajanja u svijetu – odijeljenost od svijeta. Jer, svi su kršćani krštenjem umrli svijetu i u nadi žive u budućem eonu, premda moraju ostati u ovdašnjem svijetu (Iv 17,15; 1 Kor 5,10), i u tome svijetu izvršiti presudne zadaće (Fil 2,15; Mt 5,13-16). Napetost 'u svijetu' – 'ne od svijeta', koja je opće kršćanska, još je pojačana za one koji su na poseban način pozvani: oni su učinjeni slobodnima u najkorjenitijem smislu da bi ih isto tako korjenito Bog upotrijebio i potrošio za svijet“. (H. U. von BALTHASAR, *Pojašnjenja*, str. 183.)

[397] H. U. von BALTHASAR, *Ensayos teológicos IV.: Pneuma e institución*, str. 245.

LITERATURA

AKVINSKI, Toma, *Stožeri kršćanske vjere*, Symposion, Split, 1981.

ANTOLOVIĆ, Josip, Graditelji suvremene teološke misli. Hans Urs von Balthasar, u: *Obnovljeni život*, 31 (1976.) 4, str. 351.-366.

AVILSKA, Terezija, *Zamak duše*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Ensayos teológicos IV.: Pneuma e institución*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.

BALTHASAR, Hans Urs von, Filozofija, kršćanstvo, monaštvo, u: *Hercegovina franciscana*, VIII (2012.) 8, str. 191.-214.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Krunica. Marijanska molitva i spas svijeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Mysterium paschale. Sveto trodnevlje smrti, pokopa i uskrsnuća našega Spasitelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Nova pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Pojašnjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.

BALTHASAR, Hans Urs von, Posebnost kršćanskog doživljavanja Boga, u: *Obnovljeni život*, 41 (1986.) 3-4, str. 227.-282.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1986.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Sestre u Duhu. Terezija iz Lisieuxa i Elizabeta iz Dijona*, KIZ, Zagreb, 2009.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Svećenička duhovnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

BALTHASAR, Hans Urs von, *The Word made Flesh. Explorations in theology I.*, Ignatius Press, San Francisco, 1989.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. I: Prologomena*, Ignatius Press, San Francisco, 1988.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. III: Dramatis personae: Persons in Christ*, Ignatius Press, San Francisco, 1992.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. IV: The action*, Ignatius Press, San Francisco, 1994.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Theo-Drama. Theological dramatic theory. V: The last act*, Ignatius Press, San Francisco, 1998.

BALTHASAR, Hans Urs von, SPEYR, Adrienne von, *To the heart of the mystery of the redemption*, Ignatius Press, San Francisco, 2010.

BARTH, Karl, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, Oxford, 1968.

Carthusian nuns. In the name of all we remain in the presence of the living God, Charterhouse of the Transfiguration, Southern Vermont, 2006.

Contemplatives in the heart of the Church. The solemn teaching of Pope Pius XI. on the Apostolic Value of Carthusian Life, Charterhouse of the Transfiguration, Southern Vermont, 2006.

COURTH, Franz, *Bog trojstvene ljubavi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

DAMIANI, Petri, Liber qui appellatur Dominus vobiscum. Ad Leonem eremitam, u: J. P. MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Patrologiae tomus CXLV. S. Petri Damiani Tomus secundus*, Paris, 1853., str. 231.-252.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Perfectae caritatis, Dekret o obnovi redovničkoga života, (28.X.1965.), u: *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

EVDOKIMOV, Pavel, *Pravoslavlje*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.

FABRIS, Adriano, *Teologija i filozofija*, KS, Zagreb, 2011.

FAGERBERG, David, *On Liturgical Asceticism*, The Catholic University of America Press, Washington, 2013.

GIBELLINI, Rosino, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

GOETHE, Johann Wolfgang von, *Patnje mladoga Werthera*, Školska knjiga, Zagreb, 1985.

GREEN, John, PANSTERS, Krijn, The „Golden Epistle“ and the „Ladder of Monks“. Aspects of Twelfth-Century Carthusian Spirituality, u: K. PANSTERS (ur.), *The Carthusians in the Low Countries. Studies in Monastic History and Heritage*, Miscellanea Neerlandica 43 – Studia Cartusiana 4, Leuven, 2014., str. 189.-216.

GRGUR IZ NISE, *Velika kateheza*, Služba Božja, Makarska, 1982.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Predavanja o filozofiji religije. Predavanja o dokazima o opstojnosti Boga. II. svezak*, Breza, Zagreb, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1986.

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111009_vespri-serra-san-bruno.html (pristup: 17.5.2017.)

http://www.cartusiana.org/sites/default/files/Molin%20%281%29.PDF (pristup: 2.9.2017.)

http://www.parkminster.org.uk/site.php?use=solitary (pristup: 17.8.2015.)

IVAN PAVAO II., *Vita consecrata. Apostolska pobudnica o posvećenomu životu i njegovu poslanju u Crkvi i svijetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

JAMES, William, *Raznolikost religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, Naprijed, Zagreb, 1990.

Kartuzijanci i kartuzija Pleterje, Tipografija d.d., Zagreb, 1938.

KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, UPT, Đakovo, 2004.

KASPER, Walter, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004.

Katekizam Katoličke Crkve, Hrvatska biskupska konferencija, Glas koncila, Zagreb, 1994.

KJERKEGOR, Seren, *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1981.

LOSKI, Vladimir, *Mistična teologija Istočne crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

LOUF, Andre, *Gospodine, nauči nas moliti*, Sestre sv. Križa, Đakovo, 1978.

LUBAC, Henri de, *Katoličanstvo. Društveni aspekti dogme*, Ex libris, Rijeka, 2012.

LUBAC, Henri de, *Paradoxes of faith*, Ignatius Press, San Francisco, 1987.

MERTHON, Thomas, *Contemplative prayer*, Image Books, New York, 1971.

MORELAND, James Porter, CRAIG, William Lane, *Philosophical foundations for a christian worldview*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2003.

NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije, KIZ, Zagreb, 2005.

PAPINSKA MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Izabrana pitanja kristologije*, Dokumenti 66, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983.

PIEPER, Josef, *Happiness and contemplation*, Pantheon, New York, 1958.

PIEPER, Josef, *Leisure. The basis of culture*, Pantheon, New York, 1952.

PIEPER, Josef, *Only the lover sings. Art and contemplation*, Ignatius Press, San Francisco, 1990.

PLATZ, Slavko, *Povijest filozofije I. Stari svijet: Grčka i rimska filozofija*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2005.

RAGUŽ, Ivica, *Šutnja-dokolica-molitva. Tribine „Vesperae sapientiae christianae" 4*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.

RATZINGER Joseph/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, svezak II., Verbum, Split, 2011.

RATZINGER, Joseph, *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Ex libris, Rijeka, 2010.

RATZINGER, Joseph, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIONIS SAECULARIBUS, Instructio de vita contemplativa et de monialium claustra, str. 674.-690., u: http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-61-1969-ocr.pdf (pristup: 18.2.2017.)

SCHÖNBORN, Christoph, *Bog posla Sina svoga. Kristologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

SOLITARY, Evagrios the, On prayer, u: NIKODIMOS of the HOLY MOUNTAIN, MAKARIOS of CORINTH (ur.), *The philokalia. Volume I.*, Faber and Faber, London, 1984., str. 55.-71.

SPEYR, Adrienne von, *The Passion from Within*, Ignatius Press, San Francisco, 1998.

SRAKIĆ, Marin, Savjest i autoritet u Crkvi, u: *Bogoslovska smotra*, 47 (1977.) 2-3, str. 233.-250.

Statuta Ordinis Cartusiensis, u: http://www.kartuzija-pleterje.si/text/Statuta.pdf (pristup: 17.8.2015.)

STUDER, Basil, *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*, Liturgical Press, Collegville, 1993.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav Janko, *Kristološka mariologija. Homilija Prokla Carigradskog o Bogorodici*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976.

TAUBES, Jacob, *Zapadna eshatologija*, Antibarbarus, Zagreb, 2009.

TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja. Počeci i razvoj kršćanskog asketizma i monaštva do sv. Benedikta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

The Way of Silent Love, Gracewing Publishing, Leominster, 2006.

TOPIĆ, Franjo, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2006.

TURKALJ, Nikola, Kenoza križa u teološkoj misli Hansa Ursa von Balthasara, u: *Studia lexicographica*, 7 (2013) 1(12), str. 133.-151.

VENERABILIS, Petri, Epistolarum libri sex, u: J. P. MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Patrologiae tomus CLXXXIX. Petrus Venerabilis. Abbas Cluniacensis nonus*, Paris, 1854., str. 62.-175.